لامع الدراري على جامع البخاري



٢٥ ذوالقعدة ١٤٢٨

الفقيه المحدث الشيخ أبي مسعود رشيد أحمد الكنكوهي سنة ١٣٢٣هـ

ضبط

المحدث الأديب الشيخ أبي زكريا محمد يحيى الصديقي سنة ١٣٣٤هـ

تعليقات

المحدث الشيخ محمد زكريا الكاندلوي

المكتبة الإمدادية، باب العمرة - مكة المكرمة

التصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٤٤	١٤	اصلاح	اصطلاح
١٧٠	١٥	روايـه	راويـه
٢٠٤	٧	القسلانى	القسطلانى
٢٠٦	١٧	هذا لرمان	هذا الزمان
٢١٠	٦	التحية	التحتية
٢٢٥	١٦	الشناو عجام	الشناوى بإعجام
٢٥٩	٨	بالدل	بالدال
٢٦٢	٩	القريبة	القريـة
٣٠٧	١٢	كثرة	كثيرة
٤٠٣	٢٢	شغلى	شغلنى
٤٩٦	٧	الدنيه	الدنيا
٤٩٦	٨	المشتة	المشقة
٥٨٠	٢١	فرصهتم	فرصتهم
٥٨١	١	الترجمته	الترجمة

التصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥١	٢٠	الما	المار
١٣٤	٨	السودة	السورة
٢٠٧	١٠	أرضعة	أرضعته
٢٤٨	٢١	جاز الحج فى	جاز فى الحج
٢٨٧	٦	إذا	إذ
٣٢١	١٩	شرح	شرع
٣٨١	١٦	تنبطع	تنطبع
٣٩٠	٢١	شرح	شرع
٣٩٧	١٠	للعظيم	للتعظيم
٤٠٩	١	الاخلاف	الاختلاف
٤٧٧	٢١	المجسد	المسجد
٤٨٦	١٨	منجها	متجها
٤٩٩	١٥	حجيفة	جحيفة
٥٠٠	٦	الثوى	الثورى
٥٠٠	١٥	الكريان	الكرپان
٥٠٢	١٤	عينة	عيينة

مصادر المقدمة

بقلم : الأستاذ تقي الدين المظاهري

(١) إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري	للقسطلاني
(٢) ألفية الحديث	للسيوطي
(٣) الاستيعاب في معرفة الأصحاب	للحافظ ابن عبد البر المالكي
(٤) الإصابة في تمييز الصحابة	للحافظ ابن حجر العسقلاني
(٥) إتحاف النبلاء المتقين بإحياء مآثر الفقهاء والمحدثين	للأمير صديق حسن خان
(٦) ألفية الحديث	للعراقي
(٧) الإرشاد إلى مهمات الإسناد	للشيخ ولي الله الدهلوي
(٨) أربعين حديثاً	للنووي
(٩) أبجد العلوم	للأمير صديق حسن خان
(١٠) الأبواب والتراجم	لمولانا شيخ الهند محمود الحسن

(١١) إفادات شيخ الإسلام مولانا حسين أحمد المدنى

(١٢) إفادات الشيخ الكبير مولانا خليل أحمد السهارن فورى

(١٣) اللآلى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة — للسيوطى

(١٤) إنباء الخلان بأنباء علماء هندوستان — للمؤلف

(١٥) ابن ماجه اور علم حديث — لمولانا محمد عبد الرشيد النعمانى

(١٦) بستان المحدثين — للشيخ عبد العزيز الدهلوى

(١٧) بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة — للسيوطى

(١٨) بذل المجهود فى حل أبى داؤد — للشيخ خليل أحمد السهارنفورى

(١٩) التاريخ الكبير — للإمام البخارى

(٢٠) تدريب الراوى — للسيوطى

(٢١) تذكرة الحفاظ — للذهبى

(٢٢) تهذيب التهذيب — للحافظ ابن حجر العسقلانى

(٢٣) التقريب — للنووى

(٢٤) تذكرة الموضوعات — للفتنى

(٢٥) تلقيح فهوم أهل الأثر — للعلامة ابن الجوزى
(٢٦) التعقبات على الموضوعات — للسيوطى
(٢٧) التفسير الكبير — لفخر الدين الرازى
(٢٨) تفسير الشيخ سليمان الجمل
(٢٩) التلخيص الحبير — للحافظ ابن حجر العسقلانى
(٣٠) تعليق السندى على الجامع الصحيح
(٣١) التبر المسبوك — للحافظ السخاوى
(٣٢) تذكرة الرشيد — لمولانا عاشق إلهى الميرتهى
(٣٣) تذكرة الخليل — » » » »
(٣٤) تشكيل أسانيد البخارى — لمولانا فاروق أحمد الأنبيتهوى
(٣٥) تهذيب الأسماء واللغات — للنووى
(٣٦) الثقافة الإسلامية فى الهند — لمولانا عبد الحى الحسنى
(٣٧) الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية — لعبد القادر القرشى
(٣٨) جامع الترمذى
(٣٩) الجامع الصحيح — للإمام البخارى
(٤٠) جمع الفوائد — للعلامة محمد بن سليمان المالكى
(٤١) الجامع الصغير — للسيوطى
(٤٢) الحطة بذكر الصحاح الستة — للأمير صديق حسن خان

(٤٣) حجة الله البالغة	للشيخ ولى الله الدهلوى
(٤٤) حدائق الحنفية	لفقير محمد جهلمى
(٤٥) حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة	للسيوطى
(٤٦) الحواشى على الجامع الصحيح	لمولانا أحمد على السهارنفورى
(٤٧) خلق أفعال العباد	للإمام البخارى
(٤٨) الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة	للحافظ ابن حجر العسقلانى
(٤٩) الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب	لابن فرحون المالكى
(٥٠) درجات مرقاة الصعود	للدمنتى
(٥١) ذيول تذكرة الحفاظ	للكوثرى
(٥٢) ذيل تذكرة الحفاظ	للسيوطى
(٥٣) الذيل على موضوعات ابن الجوزى	»
(٥٤) رد المحتار على الدر المختار المعروف بالشامى	لابن عابدين
(٥٥) روح التوشيح على الجامع الصحيح	للسيوطى
(٥٦) رسالة أبى داؤد إلى أهل مكة فى وصف تأليفه لكتاب السنن	
(٥٧) سنن النسائى	

(٥٨) شرح الجامع الصحيح	للنووى
(٥٩) شرح تراجم أبواب البخارى	للشيخ ولى الله الدهلوى
(٦٠) شرح نخبة الفكر	للحافظ ابن حجر العسقلانى
(٦١) شرح الترمذى	للشيخ أبى الطيب المدنى
(٦٢) جمع الوسائل فى شرح الشمائل	للعلامة المناوى
(٦٣) شرح المواهب اللدنية	للسخاوى
(٦٤) شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح	للشيخ جمال الدين الشافعى
(٦٥) الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية	لطاش كبرى زاده
(٦٦) شرح شيخ الإسلام على البخارى بالفارسية	
(٦٧) شروط الأئمة الخمسة	للحافظ أبى بكر الحازمى
(٦٨) شروط الأئمة الستة	للحافظ المقدسى
(٦٩) الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع	للسخاوى
(٧٠) الطبقات الكبرى	للشعرانى
(٧١) عون البارى	للأمير صديق حسن خان
(٧٢) طبقات المدلسين	للحافظ ابن حجر العسقلانى
(٧٣) عمدة القارئ	للحافظ العينى

(٧٤) العجالة النافعة للشيخ عبد العزيز الدهلوى

(٧٥) عمل اليوم والليلة لابن السنى

(٧٦) فيما يجب حفظه للناظر للشيخ عبد العزيز الدهلوى

(٧٧) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للسخاوى

(٧٨) فيض البارى على صحيح البخارى للشيخ العلامة محمد أنور الكشميرى

(٧٩) الفوائد البهية لمولانا عبد الحى اللكهنوى

(٨٠) فهرس حيدر آباد الهند

(٨١) الفوائد المجموعة فى بيان الأحاديث الموضوعة للشوكانى

(٨٢) القاموس المحيط للعلامة مجد الدين الفيروز آبادى

(٨٣) كنز العمال للعلامة الشهير بعلى المتقى

(٨٤) كتاب الجمع بين رجال الصحيحين لأبى الفضل المقدسى

(٨٥) كتاب الأذكار للنووى

(٨٦) الكوكب الدرى لمولانا الشيخ الجنجوهى

(٨٧) الكناية فى معرفة علم الرواية للخطيب البغدادى

(٨٨) الكواكب الدرارى للكرمانى

(٨٩) كتاب الأنساب للسمعانى

(٩٠) كشف الظنون لملا كاتب جلبى

(٩١) مقدمة الجامع الصحيح — لمولانا أحمد على السهارنفورى
(٩٢) هدى السارى مقدمة فتح البارى — للحافظ ابن حجر العسقلانى
(٩٣) مقدمة أوجز المسالك — للمؤلف
(٩٤) ما تمس إليه الحاجة لمن يريد أن يطالع سنن ابن ماجه — لمولانا محمد عبد الرشيد النعمانى
(٩٥) مقدمة الجامع الصحيح للإمام مسلم — للنووى
(٩٦) الميزان الكبرى — للإمام عبد الوهاب الشعرانى
(٩٧) مناقب الإمام الأعظم — للكردرى
(٩٨) مناقب أبى حنيفة — لملا على القارئ
(٩٩) مشكاة المصابيح — للخطيب التبريزى
(١٠٠) مفتاح السعادة — لخواهر زاده
(١٠١) المقاصد الحسنة — للسخاوى
(١٠٢) مسلسلات الحديث — للشيخ ولى الله الدهلوى
(١٠٣) المستدرك — للحاكم أبى عبد الله النيسابورى
(١٠٤) المفردات لغريب القرآن — للراغب الأصبهانى
(١٠٥) المغنى فى أسماء رجال الحديث ونسبهم — للفتنى
(١٠٦) مصباح الزجاجة — للدمنتى
(١٠٧) مجمع بحار الأنوار — للفتنى

(١٠٨) نيل الأمانى شرح مقدمة القسطلانى	لعبد الهادى بن رضوان المشهور بنجا الأبيارى
(١٠٩) النافع الكبير	للشيخ عبد الحى اللكهنوى
(١١٠) نفع قوت المغتذى	للدمنتى
(١١١) نظم العقيان فى أعيان الأعيان	للسيوطى
(١١٢) نزهة الخواطر وبهجة المسامع والمناظر	للشيخ عبد الحى الحسنى
(١١٣) نيل الابتهاج بتطريز الديباج	لبابا التنبكتى
(١١٤) نبراس السارى فى أطراف البخارى	لمولانا سعيد بن عبد العزيز
(١١٥) وقائع الدهور	للمؤلف
(١١٦) وفيات الأعيان	لابن خلكان
(١١٧) هامش دراسات اللبيب	لمولانا محمد عبد الرشيد النعمانى
(١١٨) هامش شروط الأئمة الخمسة	للعلامة الكوثرى
(١١٩) هامش ذيول تذكرة الحفاظ	« «
(١٢٠) هامش لحظ الألحاظ لابن فهد	« «
(١٢١) اليانع الجنى لأسانيد الشيخ عبد الغنى	لمحمد بن يحيى الفورنوى الترهتى

★ ★ ★

فهرس «لامع الـــدرارى»

(الجزء الأول)

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثانى : فى الكتاب وفيه أيضاً فوائد ٨١

الموضوع	الصفحة
متى فرضت الصلاة ؟	١٠٩
عادة البخارى فى ختم كل كتاب	١١٠
ما يمتاز به " صحيح البخارى "	١١٥
السادسة : فيما اهتم به البخارى فى تأليفه من الغسل والصلاة وغير ذلك	١٢٢
السابعة : فى عدد رواياته وما انتخب عنها	١٢٤
الثامنة : فى مرتبته بين كتب الحديث ومراتبها	١٢٨
طبقات كتب الحديث والكتب المشهورة منها	١٢٩
الكتب التى لا يعتمد على رواياتها	١٣١
ذكر بعض كتب المسانيد قبل البخارى	١٣٣
مراتب كتب الحديث بالتفصيل	١٣٤
سبب ترجيح " البخارى " على " مسلم "	١٣٥
بيان مراتب الأمهات الست	١٣٧
الكتب الخمسة التى اتفق على صحتها علماء الشرق	١٤٠
الكتاب السادس من الصحاح الستة	١٤١
التاسعة : فى نوعية الكتاب	١٤٢
بيان الجامع	١٤٢
الأبواب الثمانية لفن الحديث	١٤٣

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث : فى بيان التراجم ٢٨٥

الموضوع	الصفحة

الفصل الرابع

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

كتاب الايمان ٥٣٣

الموضوع	الصفحة

★ ★ ★

فهرس ,, لامع الدرارى ‘‘

(الجزء الثانى)

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



فهرس الجزء الثالث

من لامع الدرارى على جامع البخارى

كتاب الأذان

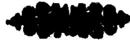
تم بحمد الله وحسن توفيقه

فهرس الجزء الرابع
من لامع الدرارى على جامع البخارى

أبواب صلاة الخوف

أبواب تقصير الصلاة

كتاب التهجد



فهرست

فهرس الجزء الخامس من لامع الدرارى على جامع البخارى

أبواب العمرة

كتاب الصوم

أبواب الاعتكاف

فهرس الجزء السادس

من لامع الدراري على جامع البخاري

كتاب السلم

كتاب الإجارات

كتاب الحوالة

كتاب الكفالة

كتاب الوكالة

الصفحة الموضوع

الصفحة الموضوع

كتاب المساقاة

كتاب فى الاستقراض

وأداء الديون والحجر والتفليس

الصفحة الموضوع

الخصومات

الصفحة الموضوع

كتاب اللقطة

أبواب المظالم والقصاص

كتاب الشركة

الصفحة الموضوع

كتاب الرهن

كتاب العتق

الصفحة الموضوع

كتاب المكاتب

فهرس الجزء السابع

من لامع الدرارى على جامع البخارى

كتاب الوصايا

كتاب الجهاد

كتاب بدء الخلق

فهرس الجزء الثامن

من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة — الموضوع

كتاب الأنبياء

الصفحة الموضوع

الصفحة الموضوع

كتاب المغازى

الصفحة	الموضوع
٣٧٤	أتفوقه تفوقاً
٣٧٥	قرت عين أم إبراهيم
٣٧٥	قوله كنتُ أبغض علياً وقصة اصطفائه سبية .
٣٧٧	لأقتلنهم قتل ثمود
٣٧٧	ترك القتل للتأليف
٣٧٨	إنا قد جئنا الحديث ورجوع ذى كلاع بخبر موته ﷺ .
٣٧٨	وقال سفيان مرة ضلعاً من أضلاعه .
٣٧٩	ثم إن أبا عبيدة نهاه ، أى قيساً من نحر الجزور ووجوه النهى .
٣٨٠	قوله انحر إغراء لا أمر
٣٨١	قوله إن لى جـرة تنتبذ لى وذكر ابن عباس حديث عبد القيس .
٣٨٣	قوله أتى بنهب إبل والجمع بين الروايات المختلفة فى الأبعرة .
٣٨٥	قوله أيستطيع هؤلاء الشباب وفيه منقبة علقمة .
٣٨٦	قوله عدى بن حاتم فلا أبالى إذاً
٣٨٧	قول ابن عباس إذا طاف بالبيت فقد حل والبحث فيه .

الصفحة	الموضوع
٣٨٩	فسخ الحج إلى العمرة
٣٩٠	إنما كان ذلك بعد المعرف
٣٩١	دخوله ﷺ الكعبة فى حجة الوداع .
٣٩٤	لا ندرى ما حجة الوداع
٣٩٦	السنة إثنا عشر
٣٩٩	جيش العسرة
٣٩٩	قصة كعب فى تخلفه
٤٠١	هجران العاصى
٤٠٢	شرط قبول التوبة
٤٠٤	لا أملك غيرهما يومئذ
٤٠٥	هذا أوان انقطاع أبهرى
٤٠٦	قوله كتاباً لن تضلوا بعده
٤٠٧	يحي أو يخير
٤٠٩	وأمسح بيدى النبى ﷺ
٤١٠	فلنسأله فيمن هذا الأمر
٤١٠	مدح أبى بكر عن على
٤١٢	قول عائشة رضى الله عنها : فى بيتى وفى يومى ، وبيـــان مدة مرضه ﷺ
٤١٤	هل أوصى إلى على رضى الله تعالى عنه
٤١٦	إلى جبريل ننعاه

فهرس

الجزء التاسع من لامع الدرارى على جامع البخارى



الصفحة	الموضوع
٢٥٦	حسنات الأبرار سيئات المقربين .
٢٥٦	انتصار أبى بكر رضى الله عنه عمن شتمه .
٢٥٦	قوله تعالى لاتحرموا الآية ومذهب ابن مسعود فى المتعة وتقرير أنيق من الشيخ .
٢٥٧	هلا جارية تلاعبها الحديث .
٢٥٨	هو الذى خلق من الماء بشراً واختلافهم فى مسألة الكفارة .
٢٦٢	أنكحة سالم وضباعة وغيرهما .
٢٦٣	فاظفر بذات الدين .
٢٦٤	هذا خير من ملأ الأرض مثل هذا .
٢٦٥	فنهوا عن نكاحهن إلا أن يقسطوا .
٢٦٥	اختلافهم فى مراد الكفاءة بالمال .
٢٦٦	باب ما يتقى من شؤم المرأة .
٢٦٧	البحث فى مسألة الشؤم .
٢٦٩	باب الحرة تحت العبد .
٢٦٩	اختلاف الروايات فى زوج بريرة .
٢٧٢	دعها عنك وأشار بيده وشهادة المرضعة الواحدة .
٢٧٤	الطلاق فى اختيار المولى أو الزوج .
	الطلاق لمن أخذ الساق .
٢٧٦	حرم من النسب سبع ومن الصهر سبع .

الصفحة	الموضوع
٢٧٧	جمع الحسن بين ابنتى عم .
٢٧٨	بنات الأولاد فى حكم الأولاد .
٢٧٩	قيد الحجر فى الربائب فى الآية .
٢٨٠	نرى خالة أبيها بتلك المنزلة .
٢٨٢	باب هل للمرأة أن تهب نفسها فيه أربعة مسائل :
٢٨٢	(١) الهبة خاصة له ﷺ .
٢٨٤	(٢) النكاح بلفظ الهبة .
٢٨٥	(٣) النكاح بغير ذكر الصداق .
٢٨٧	(٤) النكاح بنفى الصداق .
٢٨٩	نزول قوله تعالى ترجى من تشاء إلخ فى الواهبة .
٢٩٠	قول على رضى الله عنه لابن عباس رضى الله عنه والبحث فى المتعة ومتى نسخت .
٢٩١	مذهب ابن عباس رضى الله عنه فى المتعة .
٢٩٢	لا تواعدوهن سراً الزنا .
٢٩٤	فكشفت عن وجهك وصورة عائشة فى سرقة من حرير .
٢٩٥	جواز النظر إلى المخطوبة .
٢٩٦	باب من قال لا نكاح إلا بولى .
	اختلافهم فى الولى .
	هل للولى أن يتزوج بنفسه .

كتاب الطلاق

الصفحة	الموضوع

كتاب العقيقة

كتاب الذبائح والصيد إلخ

الصفحة	الموضوع

كتاب الأضاحى

وحكم الأضحية

كتاب الأشربة

الصفحة	الموضوع

كتاب المرضى

كتاب الطب

الصفحة	الموضوع

فهرس الجزء العاشر

من لامع الدرارى على جامع البخارى

كتاب الفتن

كتاب الأحكام

كتاب التمني

كتاب أخبار الآحاد

كتاب الاعتصام

كتاب الرد على الجهمية

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الشكر

الحمد لله على ما وفقنا لتقديم كنز ثمين من جواهر ودرر في خدمة الحديث النبوي - على صاحبه صلوات الله وسلامه - بطبع كتاب " لامع الدراري " على " صحيح البخاري " من أمالي حضرة الفقيه المحدث الكنكوهي، بتعليقاته وزيادات في ثوب جديد رائق ، جيد الورق ، جميل الطبع ، بتنسيق يروق الأبصار ، وتصفيف يجذب الأنظار ، في ظروف ضيقة من غلاء الورق وفقدانه ، وعزة المصففين في هذه البلاد .

ونخص بالشكر الجزيل الأخوين الكريمين السعيدين: الأستاذ محمد شاهد ، والأستاذ محمد حبيب الله المختار حيث قاما بغاية الإخلاص والنشاط لتصحيح الأصول ومراجعة المصادر والتصحيح المطبعي ببذل مجهود كبير ، ولولا عنايتهما لم نتمكن عن إخراج هذا الكنز الثمين بهذا المنظر الجميل الرائع الأنيق ، كما نشكر الأخ الكريم الأستاذ سيد شاهد حسن صاحب مطبعة " القادر برنتنك سينتر" حيث تلقى كل تغيير وتبديل بصدر رحيب .

نسأل الله سبحانه أن يكافئ هذا الجميل بالأجر الجزيل والثناء الجليل ، والله سبحانه ولي كل نعمة وتوفيق .

الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الكتاب

بقلم المحدث الكبير العلامة الشيخ محمد يوسف البنورى

الحمد لله الذى جعل قلوب العلماء الربانيين منابع صافية ، تنبع منها علوم عالية ، وحكم يمانية ، ومعارف سامية ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، شهادة من شرح صدره للإسلام فهو على نور من رب العالمين ، وأشهد أن سيدنا محمداً أقام حجة الله على خليقته بقرآن مبين ، ثم بينه بحديثه المتين ، فأصبح كحصن حصين ، فصلوات الله وسلامه عليه دائماً كل حين ، وعلى آله وصحبه الوارثين علومه وأنفاسه والناشرين ، وعلى سائر الفقهاء والمحدثين من الأولين والآخرين .

أما بعد ؛ فكتاب "الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه" لأمير المؤمنين فى الحديث وطبيبه فى علله ، الإمام أبى عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه بن بذزبه البخارى مولاهم الجعفى رحمه الله ، كما أصبح أصح كتاب بعد كتاب الله ، أصبح تلو كتاب الله فى المزايا التى قالها صلى الله عليه وسلم فى كتاب الله الحكيم : « لا يخلق بكثرة الرد ، ولا يمل قاريه، ولا يشبع منه العلماء ، ولا تنقضى عجائبه » فأضحى كالشمس فى كبد السماء ، بلغ إلى أقصى القبول والمجد والثناء ،

فانتهض أعيان الأمة وأعلام العلم فى كل عصر من أقدم العصور إلى اليوم لشرحه والتعليق عليه ، وتلخيصه واختصاره ، أو ترتيبه وتأليف أطرافه ، أو شرح تراجمه ، أو ترجمة رجاله ، أو بيان غريبه ، أو وصل مرسله وتعليقاته ، أو تعيين مبهمه ، وإبراز فوائده ولطائفه حديثاً وفقهاً ، وعربيةً وبلاغةً ، ووضعاً وترتيباً ، وتوزيعاً وتبويباً ، حتى فى تعديد حروفه وكلماته وما إلى ذلك .

وحمادى القول : أنه لم تعتن الأمة المحمدية بعد الاعتناء بكتاب الله العزيز الحكيم مثل الاعتناء "بصحيح البخارى" ، فبلغوا غاية الجهد فى إبراز علومه وخفاياه من معادنه ، واستخراج معارفه وأسراره من خزائنه .

وسمعت شيخنا إمام العصر الإمام محمد أنور شاه الكشميرى رحمه الله يقول : إنى طالعته بعد مطالعة الشروح ثلاث عشرة مرةً، كل مرة لاستخراج ما فيه من الحقائق واللطائف ، وأظن كل مرة أنى استنفدت لطائفه ، واستنزفت حقائقه ، حتى عدت إلى مطالعته رابعة عشرة مرةً فكان يظهر فى هذه المرة من اللطائف والعلوم ما لم يظهر من قبل ، فتركته ، وقلت : سبحان الله ، إنه بحر لا ينزف ، ومعين لا ينضب .

وبالجملة : أصبح "صحيح البخارى" لا يبارى ولا يجارى، نال منزلةً فى العالم من القبول ما لا يشق غباره ، ولا يساجل عياره ، وربما يكون ذلك القبول العظيم والتلقى لكتابه من كل حقير وعظيم ، مما خصه الله سبحانه بالوصول إلى غاية مجيدة فى معرفة العلل واجتهاده فى الانتقاء ، وطول سهره لإيداع اللطائف الخفية ، والتزامه فى الصحة ما لم يلتزمه المحدثون من دقائق الصحة ، وغوامض العلل ، ومكابدته فى مناهج التقصى والبحث ، وبليغ سعيه فى جمع مسائل الدين ، واستنباط أدلة مبتكرة فى الموضوع ، وطرق الأبحاث النادرة من زوايا الحديث، واستثارة دقائق الفكر من المسائل الفقهية ، والتروى

فى الاختيار والبحث ، والتحرى فى الكشف والتنقيب ، وجمع قضايا الصحابة وأقوال التابعين ، واختيار أوفى الآيات القرآنية وأجمعها فى كل موضوع من المواضيع ، واستيفاء كل ما له صلة بالدين من أبواب بعيدة كآداب وعشرة ، وطب وخلق ، وزهد ورقاق ، وفتن ، وأذكار ودعوات ، وما إلى ذلك من حقائق دينية يصطفيها من كل باب ، وقديماً قلت :

إن الإمام البخارى رحمه الله أراد أن يكون كتابه كتاب دين قبل أن يكون كتابه كتاب حديث ، فأصبح كتاب فقه ، وكتاب حديث ، وكتاب أدب ، وكتاب زهد ، وكتاب تفسير ، وكتاب شرح التنزيل ، وكتاب ذكر ودعوات ، ثم فوق كل ذلك إخلاصه العظيم ، وتوجهه إلى الله باستخارة وغسل وصلاة عند كل حديث ، ثم كتابة ذلك فى مسجد النبى الكريم عليه صلوات الله وسلامه ، ثم سرّ الله الخفى بهذه المزية الكبرى ، فهب عليه قبول من قبول الله ، ونسيم من نفحات إلهية :

رتب تقصر الأمانىّ حسرى دونها ما ورائهن وراء

سبحان الله يعطى ما يشاء من يشاء ، والله يختص برحمته من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم .

لست أنكر ما لكل تأليف من المزايا والخصائص فى الصحاح وبقية الأمهات الست من خصائص بارعة خص الله سبحانه كل كتاب بها ، وخطب ذلك يطول ، بيد أنى أقول : إن كتاب الإمام البخارى " الجامع الصحيح " أصبح فيه سباق غايات ، وصاحب آيات ، لا يلحقه فيه غيره كائناً من كان من أصحاب الأمهات ، وتجد قدراً صالحاً من تلك الدقائق فى كتاب أبى بكر الحازمى فى " شروط الأئمة الخمسة " ، وقد أشرت إلى غيره من ملامح

محياه الجميل ، وما فيه من محاسن جماله البارع المعجب ، وأتمثل بقول القائل :

يزيـدك وجهه حسناً　　إذا مـا زدتـه نظراً

وبقول حامل لوائهم :

ورحنا يكاد الطرف يقصر دونه　　متى ما ترق العين فيه تسهل

شروح "صحيح البخارى" وخصائصها
بالإشارة والإجمال

ولما كانت المزايا فى كتاب البخارى كما أشرت إليه جذبت عناية أعيان الأمة وأفذاذها إلى شرح الكتاب ، والقدماء من المحدثين اقتصرت أنظارهم على شرح الغريب وبيان الأحكام ، ولكن تسابقت أفكار المتأخرين فى تحقيق كل ما لـه صلة بالكتاب ، فالحافظ الشهاب العسقلانى ، والحافظ البدر العينى ، أصبحا ممتازين فى جمع غرر النقول من أقلام جهابذة هذه الأمة وأوثق المصادر ، وقد سبق البدر الشهاب فى هذه المزية ، خصوصاً فى أول نصف الشرح كما سبق الشهاب البـدر فى تحصين شرحه على طراز واحد ، ولا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلا أحصاها فى الموضوع من مظان بعيـدة عن متناول الأفهام ، ولا ريب أن قضاء الدين الذى كان على رقاب الأمة قد يستوفى بالكتابين معاً لا بأحدهما ، فكأن الدين لم يكن بأن يقوم به أحدهما دون الآخر ، فما ورث كل من شيخه شيخ الإسلام العراقى بث فى شرحه من تلك الأذواق والأفكار حسب ذوقـه الخاص ، وكل من جاء بعـدهما من الشيخ زكريا الأنصارى أو صاحب " إرشاد السارى " ومن بعـدهما إلى اليوم متطفلون على مائدتهما الكريمة الجفلى ، وقد سبق البدر والشهاب الكرمانى فى حل المشكلات ، وإن كان قصر فى أبحاث الحديث .

فهؤلآء الشارحون حماداهم غرر النقول واقتطاف أزاهير رجال سبقوهم ، وتنبيه على أبحاث طرقوها ، واختيار أمور حققوها ، قل فيهم من تفرد بحل مشكل لم ينحل ، وطرق بحث لم يقل ، اللهم إلا أن يكون مثل العارف ابن أبى جمرة صاحب "بهجة النفوس" من كانت مواهبه موهبة إلهية ، يأتى بحل مشكلات ، وتنبيه على أبحاث طريفة ، وإبداع نكات ، أو إبداء سمات من الوجوه الغير المسطورة ، شأن كل من شرح الله صدره للحقائق الإلهية .

بيان ما لأهل الهند من الخصائص

وقع فى حديث على عند "البخارى" وغيره فى عدة مواضع من حديث طويل وفيه : « أو فهم أعطيه رجل مسلم » ، فأشار رضى الله عنه وكرم وجهه أن هناك فهماً يتفضل الله به على بعض عباده ، فيستنير به وجوه مظلمة ، وتنكشف به مخدرات . فهناك رجال تزكت قلوبهم بالمجاهدات والخلوات ، وتصفت نفوسهم بالتجليات الغيبية ، فأفكارهم أنوار تتجلى بها المشاكل والمعضلات ، بما لا تنحل بتصفح الأوراق والبحث عنها فى الكتب والمصادر ، ولا شك أن أمثال هذه الحقائق هى مواهب إلهية ليست كسبية ، فإن كانت هناك علوم كسبية يمتاز فيها من كابد وجاهد للسير الحثيث فى ميادينها الفسيحة ، فهناك علوم وهبية يقوم بها من خصه الله بنور فى قلبه ، وتجليات فى فكره .

وأصبح للهند نصيب من هذا الصنف ، وحظ غير ضئيل من هذا القسم فى العهد الأخير ، وربما يبتدء هذا الرعيل بالشيخ أحمد السرهندى ربانى هذه الأمة فى عهده ، ويتلوه أنجاله خصوصاً ابنه الأكبر الأغر ، ثم الشيخ الشاه ولى الله الدهلوى صاحب " إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء " وصاحب "حجة الله البالغة " وغيرهما ، وابنه الأكبر حجة هذه الأمة الشاه عبد العزيز ، بل هو الذى جمع مع علوم العرفاء أرباب القلوب علوم المحدثين وأرباب الظواهر ،

واستبحار مدهش فى علوم الرواية ، ودقة مدهشة فى فنون الدراية ، علوم ناضجة ، وأفكار ثاقبة ، وأنوار من الغيب لامعة ساطعة ، وعلى بصيرة أقول : إن الله سبحانه وتعالى خلق شخصاً من شخصين :

أحدهما : جمع بين أشتات علوم الظاهر روايتها ودرايتها ، منقولها ومعقولها ، وهو : الحافظ ابن تيمية الحرانى وذلك البحر المغدق الذخار .

والآخر : جمع بين الحقائق الإلهية ، وعلوم العارفين الربانية ، مع حظ وافر من علوم الظاهر ، وعلوم غريبة من العلوم الدقيقة ، وهو : الشيخ الأكبر الأندلسى محى الدين ابن العربى ، جمع من هذين الشخصين العظيمين شخصية كبيرة بارزة وهو : الشيخ الحجة عبد العزيز الدهلوى ، نعم من كان قادراً على خلق الماء والنار ، هو تدبر على الجمع بين النار والماء ، وهو تدبر من تكوين شخص من شخصين متضادين ، والجمع بين الضدين محال للخلق مقدور للخالق العظيم والخلاق العليم ، وهذا الجمع بين الظاهر والباطن بحيث لا يطغى أحد على الآخر ، ويجعل بين البحرين حاجزاً ، لكل مقال مقام ، ولكل مقام كلام ، يعطيه حقه من التحقيق والتوجيه ، لا يقوم بمثله إلا أفراد من الأمة الأفذاذ ، فكان الحجة الدهلوى نظير أولئك الأفذاذ الجهابذة .

وورث علوم الشيخ عبد العزيز الدهلوى عالمان جليلان : الإمام الحجة محمد قاسم النانوتوى ، والمحدث الفقيه الحجة الشيخ رشيد أحمد الكنكوهى ، بيد أنه غلب على النانوتوى علوم المتكلمين وعلوم الحقائق ، وغلب على الشيخ الكنكوهى علوم الفقهاء وعلوم السنة ، مع حظ وافر من الجانبين فى الإمامين ، ولكن أصبحت جهة الحقائق مغلوبة فى واحد ، كما أن جهة علوم الفقهاء مغلوبة فى الآخر ، شبه ضئيل لانقسام علوم النبوة وكمالاتها فى الخلفاء الراشدين .

وبالجملة ذلك الفهم الثاقب موهبة إلهية يخص بها من يشاء من عباده ، تنجلى به جهات من العلم ما لم تنجل بغرور نقول القدماء وجهابذة الأمة وأعيان العلم ، لا تجد هناك طولاً وعرضاً ، ولكن تجد عمقاً ، وربما يصدر من ذلك الفهم كلمة لطيفة لاتوجد فى مطاوى الأوراق ومطلوى المكاتب ، تنبثق من هذا النور علوم فياضة غزيرة ما لم تنبثق من كتب وأسفار ، فكان المحدث فقيه هذه العصور الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي الأنصارى رحمه الله جمع مع العلوم الرائجة علوم أرباب القلوب ، ووهب نوراً فى القلب يلمع بـه ما أظلم على الناس ، فكان يأتى بتوجيهات فى مشكلات الفقه ومعضلات الحديث ما خلت عنها الأسفار الضخمة والمجلدات الكبيرة ، وكان موفقاً طيلة حياتـه المباركة لدرس الأمهات الست طول النهار غير فترة قليلة فى البين ، وبقى نصف قرن يدرس الحديث وكتب السنة لا يلحقه ملل ولا ضجر ، ولا سآمة ولا تعب ، مع اشتغاله بتربية النفوس وتصفية القلوب بالأذكار والتوجه، فكان نفسه الزكية تتجلى كل حين ، وهذا ما عدا إفتاء فى النوازل والمسائل ، حيث كان مرجعاً فى معضلات النوازل كما كان مرجعاً للإرشاد وتربية النفوس وتدريس الصحاح الستة من الأمهات .

وكان يفيض فى الأبحاث من غير إملاء رسمى ، فكان التلاميذ وأصحابـه المستمعون المستفيدون يضبطون ما يلقى عليهم الشيخ ، وكان أبعدهم شأواً فى الضبط ، وأقدرهم على التعبير ، وأملكهم للتعريب ، الأستاذ الكبير الشيخ أبو زكريا محمد يحيى بن إسماعيل الصديقى ، وكان موفقاً ممتازاً فى إملاء ما يستفيده وكتابة ما يسمعه ، فجمع ما كان يلقيه الشيخ رحمه الله على الطلبة فى تدريس "صحيح البخارى" وسماه : "لامع الدرارى على جامع البخارى".

ميزة " لامع الدرارى على جامع البخارى "

غير خاف على من عنى بالتحقيق والبحث أن جمع النقول المتكاثرة من المظان البعيدة الوافرة ، ونقل كلمات الجهابذة من أعلام الفن له منزلة خاصة لايستهان بها ، وأنها أول مرحلة من التحقيق للباحث المحقق الخبير ، وربما يعرف بمثلها مزية المؤلف، ويقدر جهده تقديراً ، فالمجلدات الضخمة الكثيرة من كل شارح له فضل كبير يشكره كل من استفاد منها ، بيد أن محط النظر عند أرباب التحقيق البارعين إبداء نكتة لم يذكرها هؤلآء الكبار ، وحل مشكل لا يقوم بحله إلا مثل من قتل العلوم قتلاً بالبحث ، ونخل وغربل أقوال المحققين ، ثم أعطى المقام حقه من البحث والنظر بنور ثاقب من قلبه ؛ فلاريب أن العبقرية النادرة تظهر فى حل المشكلات وإبداء نكات قصرت عنها أنظار أهل البحث والتدقيق ، دون تكثير الأجزاء وتغزير المواد العلمية .

فهناك أمران : أمر أنتجته ثواقب الأفكار ولوا مع العقول ، وأمر أبدته لوامع القلوب وأنوار التجليات الإلهية ، فالأحق بالتقدير الأمر الثانى وإن كان لايستهان بالأول ، والجمع بين الأمرين كبريت أحمر ؛ فالشيخ الكنكوهى فقيه هذه العصور ومحدث عصره كان ممن عنى بالأمر الثانى ، وهذه هى الميزة التى تتجلى فى أماليه وما يلقيه ، وربما يحس المستأنس بهذه المطولات تقصيراً فى التأليف ، ولكن الخبير بمغزى الحقائق يقدره ويعظمه فى حنايا الضلوع وحبات القلوب ، وعناية الشيخ الكنكوهى قلما تكون بالأمور الواضحة أو المفروغ عنها فى كتب القوم ، إلا أن يكون إلماماً بالموضوع فى إيجاز واختصار وإنما العناية البالغة : بذكر ما لم يذكره الشارحون ، لكن أين من يقدر هذه الجواهر ؟ والعامة يحتاجون إلى الأمور العامة والأقوال السائرة ومن أجل هذا كانت هناك حاجة لأن يملأ الفراغ وأن يسد هذا الخلأ ، ويجبر هذا الوهن بتعليقات فياضة تتلألأ فيها هذه الجواهر ، ويذكر بجنبها كل ما دار فى

الموضوع من بيان المذاهب ، وآراء الشارحين ، وأفكار الجهابذة ، وتحقيقات الأعلام ، وبحوث الأعيان ؛ فقام لسد هذا العوز نجل الشيخ المحدث أبى زكريا المحدث الشيخ محمد زكريا ، فزاده جمالاً بتعليقات واسعة لخص فيها كل ما يحتاج إليه فى البحث بأسلوب جذاب يأخذ بمجامع القلوب من أبحاث رائقه ، وأقوال ساطعة من غير أن يشينه حشو أو أن يكدر صفوه تعقيد ومعاظلة ، تعليقات فياضة جاءت بلباب الأقوال وصفو البيان ، تنم عن علم غزير فياض بأسلوب بديع تنجذب إليه النفوس ، وتلخص بها الموضوع من كل الجهات وتغنى محاويج البحث والفكر ، ويبسط لهم مائدةً كريمةً يجدون فيها كل ما يفتقر إليه فى المقصود من شرح ما أجمله وتعيين ما أبهمه ، واستيفاء الموضوع بأطراف الكلام .

وبلغت هذه التعليقات إلى أربعة أخماس الأصل ، وهذه الأخماس كلها لاالخمس فقط أصبحت غنيمةً باردةً لفقراء العلم ومساكين البحث والتحقيق ، تنادى كل عالم وكل فاضل بأن يملأ منها وطابه وجرابه ، من غير أن يكون هناك منع أو قهر ، أو زجر أو نهر ، فجزاه الله خير ما يجزى عباده المحسنين حيث شفى غلة كل باحث بماء نمير وزلال عذب سائغ غزير .

وليكن أمام الباحث أن المحدث الكنكوهى خص لبيان المذاهب الفقهية وأدلتها دراسة " جامع الترمذى " ، فقلما يتعرض للبحث عنها فى إملاء " صحيح البخارى " ، وأماليه على "جامع الترمذى" من جمع الشيخ أبى زكريا يحيى أسماها : " الكوكب الدرى " ، وعليها تعليقات للشيخ زكريا بن يحيى زادها نفعاً بها للباحثين ، يحوى كل جمال وكمال ، فلا يظن نقص فى "اللامع" وإنما " اللامع " مختص بحل مشكلات " البخارى " وما يتعلق بأحاديثه فى غير الخلافيات الفقهية وجاء البحث عنها نادراً ، نعم استدرك هذا صاحب التعليقات إكمالاً لفوائدها ، شفاءً لغليل الرواد الذين اقتصرت أنظارهم على

" اللامع " ، فإذن " اللامع " بتعليقاته اللامعة وأبحاثه الساطعة أصبح شرحاً وافياً بالمقصود من كل جهة فى الباب .

وأيضاً ربما يكون حل مشكلاً وتعرض إلى البحث فى كتاب آخر "كسنن أبى داؤد" "وسنن النسائى" ويكون الحديث مشتركاً فى الكل ، فلا يتعرض فى " البخارى " للفراغ من ذلك فى كتاب آخر ، فيظن المقصر تقصيراً والخبير بالحقيقة يحط عليه نظره بصيراً ، وقد استكمل هذا النقص صاحب التعليقات .

ومن الملائم أن أقدم أمثلة من أبحاث " اللامع " درراً عن ذلك البحر العذب الفرات ، لكى تنجلى أمام الباحث أن هذه الشروح الفياضة البديعة مع اتساعها وكثرة فوائدها لاتستغنى عن أمثال هذه المختصرات البديعة ، وعلى قصرها واختصار كلماتها وإيجاز أبحاثها كله صفو ولباب ، لايستغنى عنها الباحثون أولو الألباب ، وبالله التوفيق .

١ - أجاب الشيخ عن إشكال إيراد حديث الأعمال فى بدء الوحى فقال : إن الرسالة والنبوة وإن لم تكن فضيلة مكتسبة وإنما هى منة من الله وفضل؛ إلا أن بعض الأعمال كثيراً ما يترتب عليها بعض الفواضل ، ويدلك عليه قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » وقوله عليه الصلاة والسلام : « أسلمت على ما أسلفت من خير » على أحد التوجيهات فيه ، وإذا كان كذلك كان الحديث بياناً لبدء الوحى .

إن السبب فى بدء الوحى إليه ما جبل عليه النبى ﷺ من إخلاص النية وخلوص النصيحة لله رب العالمين ولسائر خليقته ، وهذا التوجيه مبنى على أن لفظة : كيف كما يسئل بها عن كيفية الشئ وصفته ، فكذلك هى مسؤلة بها سبب وجود الأمر وحدوثه ، يقال : كيف جئت ؟ والمقصود ليس هو

استفسار كيفية مجيئه بل سبب إتيانه ، وعلى هـذا فينبغى التعميم فى لفظ : الكيف ، الوارد فى الترجمة بحيث يشمل جملة هذه المعانى على جهة العموم فى المجاز ، إلى آخر ما قال ، فذقـه ومن لم يذق لم يـدر ، فاقـرأ مـا ذكره الشارحون ، ثم اقرأه ثانياً ، فأصبح هـذا التحقيق دليلاً على إثبات النبوة ، وعلى اصطلاح أهل المعقول " دليلاً إنياً " على إثبات النبوة من جهـة المعلول على العلة .

ولاريب أن الغرائز والملكات الفطرية لها دخل عظيم فى ترتب الآثار ، ولها شأن عظيم فى ترتب الكمالات وإن كان الله سبحانه هو خالقها وبارؤها وفاطرها ، والله ذوالفضل العظيم .

٢ ـ ذكر فى قوله : «كيف يأتيك الوحى» بأن فيه ثلاثة أوجه : بيان كيفية الوحى لنفسه، أو الموحى وهو الملك ، أو الموحى إليه وهو الرسول ﷺ فجوابه بقوله : « مثل صلصلة الجرس » بيان لكيفية نفسه الشريفة حين ينزل عليه الوحى لا لصوت جبريل عليه السلام كما قيل ، وذلك لأن صوت جبريل مركب من الألفاظ والحروف ، فكيف يمكن لـه التلفظ بما لم يفهم ؟ . . . فقوله : « أحياناً يتمثل » إفادة زائدة على أصل الجواب لبيان أن الوحى غير مقتصر على ما ذكر ، بل له وجوه أخرى أيضاً ، وكونه بياناً لكيفية الوحى ظاهر ، إلخ راجعه وراجع عليه التعليقات ، ثم ارجع بصرك إلى مـا ذكره الشارحون .

٣ ـ (باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة) . . . . افتقر إلى وضع هذا الباب لما علم من ترك الوقوف على الدابة فى قضاء حوائج نفسه ، كما ورد فى الروايات قال النبى ﷺ : « إياى أن تتخذوا ظهور دوابكم منابر» وأيضاً ففيه نوع إعنات للدابة ، فدفعه بأن ذلك جائز لضرورة إشاعة العلم ، إذ لولا وقوفه

على الدابة لما سمع الخطبة غير الأقربين انتهى قايسه بما ذكروه حتى يتضح لك الاختصاص .

٤ ـ قال: قوله: وتوضأ عمر إلخ ودلالته على الترجمة، لأن عمر لما لم يسأل أنها هل مسته بإلقاء اليد فيه كما هو العادة فى أن الناس يلقون أصابعهم فى الماء على النار ، يرون بذلك مقدار حرارته ؛ فلما لم يستفسره عمر علم أن الحكم لا يتفاوت دون ذلك ، ولافصل عنده بين إلقاء اليد لإقامة قربة ، وبين إلقائه لحاجة أخرى . . . . وكذلك الكلام فى وضوئه من بيت النصرانية ؛ فإنه لم يسأل هل مسته أم لا ؟ وهل ألقت يدها فيه أم لا ؟ فعلم أنه لا تفاوت فيهما انتهى . راجع كلام الشارحين وتأولاتهم واضطراب كلماتهم ثم راجع كلامه فيشفى قلبك إن شاء الله تعالى .

٥ ـ قال : (باب من بدأ بالحلاب أو الطيب قبل الغسل) قال : يعنى بذلك أن الطيب غير مضطر إليه وإن ثبت استعماله ﷺ إياه قبل الغسل ، وذلك لينتشر أثره إلى أطراف الجسم ، وحاصل الترجمة : أن هذا باب يذكر فيه جواز الابتداء بالحلاب من غير أن يستقدمه طيب ، وجواز الابتداء بالطيب وعدم الابتداء ، فلما ذكر فى الرواية ابتداؤه بالحلاب علم جواز ترك الطيب ، وأن الابتداء بالطيب ليس واجباً وإن كان جائزاً نظراً إلى ما ورد فى غير هذه الرواية ، فافهم فإنه عزيز ، انتهى .

تنبيه : الترجمة هذه من معضلات التراجم ، وأصبح البحث معتركاً بين الشارحين ، لا يمكن أن يثلج بما قالوه صدر الباحث النظار ، ويمكن أن يطمئن الخاطر بما أفاده المحدث الكنكوهى وأجاد ؛ ولشيخنا إمام العصر المحدث الكشميرى توجيه بديع فى أماليه على " صحيح البخارى " وحكاه صاحب التعليقات وقال : وهذا توجيه حسن جداً ، إلا أنه يشكل لفظ : بدأ فى الترجمة والحديث ، فإنه لا خصيصة له بالبداية انتهى .

قال البنورى : لما أراد البخارى أن يستنبط منه البداءة بالطيب قبل الغسل لجامع الاشتراك ، كان الملائم لفظ : البداءة ، ولا سيما بعد ورود لفظ : « دعا بشئ نحو الحلاب » فى بدء الغسل ، فإذن لا إشكال . والله أعلم .

٦ - قال : وقوله : فلما كان عثمان وكثر الناس إلخ ، قال : والناس وإن كانوا كثرين فى زمن الشيخين أيضاً ، إلا أن بركة قرب صحبة النبى ﷺ لم يتركهم فى أيام أبى بكر ولا الصولة العمرية فى زمنه أن يتخلفوا عن حضور الجمعة من أنفسهم ، فلم يحتج إلى الأذان الثالث ، وكان عثمان رضى الله عنه حيياً فاجترأ الناس فى أيامه على ما لم يجترؤا عليه فى أيام عمر ، وسهل ما لم يكن سهلاً فى وقته ، ونشأ وهن ما فى أمور الدين ، فزاد أذاناً ثالثاً ؛ ثم إن التأذين الأول فى وقته ﷺ والشيخين لما كان لإعلام الحاضرين ومن غاب منهم أيضاً ، كان الاحتياج فى رفع الصوت فيه ما لم يبق بعد زيادة الأذان الأول قبله ، ويكفى فى زماننا من رفع الصوت فى الأذان الثانى بقدر ما يكفى لإعلام الحاضرين ، إذ لاحاجة إلى إعلام الغائبين ، لأنهم قد أعلموا من قبل ، ولايفتقر أيضاً إلى ارتقاء المؤذن على موضع مرتفع ، فافهم فإنه مفيد .

وقد ظن بعض العلماء أن السنة فى الأذان الثانى اليوم على ما كان فيهم فى وقته صلى الله عليه وسلم ، وأنت تعلم أن العلة قد ارتفعت بقيام الأذان الأول مقامه فى إفادة هذا المعنى انتهى ، انظر كيف لخص الكلام فى التحقيق التاريخى والفقهى بكلام وجيز مع ذكر أشياء لم يذكروها فى الموضوع .

٧ - ذكر فى صلاة الخوف الصلاة طالباً أو مطلوباً ، بأن الصلاة طالباً راكباً غير صحيحة ومطلوباً تصح ، فقال فيه الشيخ : ثم إن الاحتجاج بما وقع للسائرين إلى بنى قريظة غير تام لتوقفه على ثبوت أنهم صلوا راكبين ، ولم يثبت ؛ وإنما ثبت أنهم صلوا فى الطريق ، والظاهر صلاتهم نازلاً إذ لو كانوا قد صلوا ركباناً يؤمون لما اطلع على ذلك أصحابهم الذين أنكروا عليهم

وقالوا : لم يرد منا ذلك ، ولوثبت منهم أنهم صلوا ركباناً لكان ذلك على احتمال أنهم أمروا بإعادة الصلاة بعدها ، ولو سلم أنهم لم يؤمروا بذلك لكان سقوط فرض الوقت عنهم بذلك الإيماء لخطأهم فى فهم بعض ما ورد النص فكانوا خاطئين فى الاجتهاد ، فوقعت صلاتهم حسب ما أدى إليه رأيهم انتهى .

راجع ذلك المعترك الضنك من " العمدة " و " الفتح " وتعليقات " اللامع " ، ثم اقرأ بضوئهم هذه الحروف القليلة ، تجد فيه نورالعلم الوهاج كيف انزوى إلى كلمات وجيزة ملؤها علم غزير .

٨ ـ عن عائشة : إن ناساً طافوا بالبيت بعد صلاة الصبح ، ثم قعدوا إلى الذكر حتى إذا طلعت الشمس قاموا يصلون ، فقالت عائشة : قعدوا حتى إذا كانت الساعة التى يكره فيها الصلاة قاموا يصلون !! قال الشيخ : ولعل هؤلآء القوم ظنوا خروج هذا الوقت من حد الكراهة بارتفاع الشمس ، وظنت عائشة بقاء الكراهة ، وكرهت تحريهم الصلاة فيه انتهى ، راجع كلام الشارحين ثم اقرأ هذه الكلمات ، فيقول صاحب التعليقات : ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدير بشأن المصلين وبشأن أم المؤمنين ، وأجود مما قالته الشراح .

٩ ـ قال : قوله: « تأتى الإبل على صاحبها » قال: إن أريد بها الجنس فصدقها على قدر النصاب ظاهر ، وإن أريد غير ذلك فالزكاة فى أهل التجارة واجبة ولو كان بعيراً واحداً ، مع أن الصدقة النافلة قد تصير واجبةً ، كما اضطر الفقير وألقاه الفقر فى مخمصة ، فلا يشترط له النصاب ولا نية التجارة؛ فلا يبعد أن يراد بالحق ما هو أعم من الزكاة المفروضة وغيرها بما هو واجب، فلا يفتقر إلى ارتكاب تكلف ، ويؤيد هذا المعنى قوله : « ومن حقها » فإنه ليس بواجب إلا إذا حمل على ما قلنا ، ويمكن أن يراد بالحق فيما تقدم من

قوله : « لم يعط فيها حقها » أعم من الواجب والنفل ، فكان المعنى : أنه لم يؤد من حقوقها شيئاً لا فريضةً ولا نافلةً ، وإن كان التعذيب خاصاً على منعه الحقوق الواجبة؛ وعلى هذا فتفسيرٍ بعض الحقوق بقوله : « ومن حقها » لا يوجب شيئاً من التكلف ، لأنه فسر بعض أفراده التى هى نافلة ، وكان المراد فى النفى نفى سائر أنواعه انتهى ، هذه أجوبة عدة قايسها بما أفاده الشارحون ينجلى لك الفرق المبين إن شاء الله تعالى .

١٠ ـ قال : قوله « فعلمنا بعد » (باب فضل صدقة الصحيح الشحيح) قال : فيه اختصار إلى آخر ما قال . اقرأ كلام الشارحين ثم اقرأ كلام الشيخ تجده لطيفاً بديعاً ينحل به الإشكال فى حديث " الصحيح " ، وإن كان يبقى فى رواية البخارى فى غير " الصحيح " والعبرة فى الترجيح لرواية " الصحيح " وقد احتمل التأول الصحيح بالحذف والتقدير ، وإذن فلا عبرة لرواية غير محتملة خارج " الصحيح " والحكم بالوهم أيسر فيها .

فهذه عشرة نظائر وأمثلة مما ذكرت : أن الشيخ الكنكوهى قد خصه الله بنور فى قلبه ، فربما يأتى بحل مشكل خلت عنه هذه الأسفار الضخمة ، اقتنعت بهذه العشرة كقطرات من البحر الزاخر أو الغيث الهامر ، دليلاً واضحاً على المقصود ، لا أقول : إن هذه المختصرات من الكلمات الطيبات تغنى عن أسفار القوم وشروح أعلام الأمة ، بل أقول : إن شروح هؤلآء الأعلام مع ضخامتها وبراعتها لا تستغنى عن أمثال هذه المختصرات من كلمات وجيزة من المحدث الكنكوهى .

ثم إنه ما من ريب فى أن تقديرها بمقياس صحيح أيضاً يحتاج إلى الاطلاع بكلام الشارحين ، والوقوف على تلك المشكلات والمعضلات ، وجزى الله تعالى الشيخ زكريا بن يحيى بأن قام فى تعليقاته باستيفاء كل ما له صلة بالمقام ، من توضيح وبيان ، بنقل لباب كلمات القوم وصفوة أقوال الأعيان ، بأسلوب

بديع ملخص بحيث أغنى عن مراجعة الشروح وتصفح الأوراق ، والتفحص فى هذه المجلدات الضخمة الكبيرة، فجمع كل حسن وجمال يترقرق فيها نبوغه، وقدرته الفائقة على التلخيص والتخليص ، فجزاه الله خيراً بما قاسى عناءً بتأليف هذه التعليقات ، وكأنها كتاب مستقل زاد على الأصل أربعة أخماس الكتاب فأكثر ، وإنما يعلم شدائد أمثال هذه التأليفات من عنى بها وقاساها ، وعسى أن تكفى هذه الإشارة إلى التعليقات .

وحان لى أن أنبه على مقدمة هذا الكتاب أى " لامع الدرارى " وما فيها من أبحاث رائعة ، ونفائس لامعة ، والله ولى التوفيق .

مقدمة " لامع الدرارى على جامع البخارى "

أصبحت مقدمات الكتب مرائى تنعكس فيها أبحاث الكتاب ، تحوى فوائد ينجلى بها كل ما له صلة بالكتاب ، وأحياناً كل ما له صلة بالفن من مبادئ سامية ، وغايات فى غاية النفع ، وربما يكون فيها الإمام ابن خلدون المغربى بلغ منصب الإمامة فى المتأخرين فى مقدمته " لتاريخه الكبير " كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر من أيام العرب والعجم والبربر" إلخ، حتى أصبحت مقدمته أشهر من " تاريخه " ، وعسى أن يكون أنفع من كتابه ، يتجلى فيها نبوغه الخارق وبراعته الخارقة من إبداء حقائق فى تاريخ العلوم ، وإبداء نكات علم النفس وأسرار نواميس الطبيعة ، وغوامض عوائد الأقوام ، وعلوم غريبة قلما يعرفها أحد فى العصور المتأخرة ، فأصبح لا يدرك شأوه ولا يشق غباره .

ولا شك أن ابن خلدون المغربى شخصية فذة ، بلغ من الذكاء ذروتها العلياء ، وكما أصبح الإمام أبوبكر الجصاص الرازى الحنفى المتوفى ٣٧٠هـ لا يجارى فى القدماء فى تأليف كتابه فى الأصول ، الذى سماه : " الفصول فى

الأصول " مقدمة لكتابه " أحكام القرآن " والكتاب مخطوط محفوظ عندى استنسخناه من القاهرة من المكتبة المصرية الحكومية قبل أربعين سنةً تقريباً ؛ ويتلوهما من المتأخرين الحافظ شهاب الدين ابن حجر العسقلانى ، حيث ألف مقدمةً لشرحه " فتح البارى " سماه : " هدى السارى " فى مجلد ضخم ، جمع فيها كل ما لـه صلة " بصحيح البخارى " وبالمؤلف الإمام ، وجاء فيها بنفائس ، وإن كان هناك بعض مؤاخذات وملاحظات من أنه جاء فيها بأشياء كان مفروغاً عنها فى الشرح فجاءت مكررةً وزيد بها الحجم ، ولكن مهما كانت مكررةً ولكنها محررة فى غاية النفاسة نتيجة بحث دقيق لا يستهان به ، يشكر عليها المؤلف الإمام حافظ الدنيا ، فرحمه الله ورضى عنه ، وعلى كل حال هذه المقدمات الثلاث ، أو الكتب الثلاثة ، المقدمات بديعة فى بابها ، رائعة فى أبحاثها الممتعة المضنونة على غير أهلها .

وكذلك مقدمات الفاضل اللكنوى الشيخ عبد الحى بن الشيخ عبد الحليم اللكنوى صغيرها وكبيرها ، فيها فوائد نافعة رائعة ، وربما يكون الشيخ أول سابق فى علماء الهند فى هذه المقدمات لم يلحقه غيره ، اللهم إلا أن يكون الفاضل المحدث السنبلى معاصره المحقق فى مقدمة شرحه على " مسند الإمام أبى حنيفة " بترتيب الشيخ المحدث الكبير عابد السندى المدنى ، فقد عاصره وقارنه بعدة مقدمات بديعة ممتعة ، جزاهم الله خيراً فى إحسانهم على أهل العلم ، وكافى جهودهم المشكورة ، فكأن الشيخ المحدث زكريا بن يحيى الكاندلوى أراد أن يقارن هؤلآء الأفذاذ الكبار فى مقدماتهم ، فوفق لأن يؤلف مقدمةً كبيرةً بديعةً على " الصحيح الجامع " وشرحه " اللامع " ، يأتى فيها بنفائس فى فصول أربعة :

الأول : فى ترجمة إمام الدنيا أمير المؤمنين فى الحديث ، الإمام البخارى الجعفى ، وفيها عشر فوائد ، كل فائدة فيها أمور من ترجمته بغاية التوسع ،

لا تجدها فى كتاب أو كتابين أو ثلاثة ، بل فيها جواهر ودرر استخرجها من بحار زاخرة وافرة بكل حسن وجمال ، ولها روعة معجبة من بيان ولادته ووفاته وأنبائه التاريخية المبعثرة فى مظانها وغير مظانها ، وبيان شيوخه ، وبيان حافظته الخارقة ، واستحضاره المدهش المحير ، وبيان ابتلاء الإمام عدة مرات والدفاع عنه ، وتحقيق مسألة الكلام ، وتنقيح مذهبه ومن وافقه من أهل الحق ، وبيان مذاهب أرباب الصحاح الفقهية ، وانتسابهم إلى أئمة المذاهب المتبوعة ، وقد وقع تقصير هناك فى كلام صديقنا الفاضل النعمانى فى " ما تمس إليه الحاجة لمن يطالع ابن ماجه " فى نقل كلام إمام العصر شيخنا الكشميرى رحمه الله ، ولا مؤاخذة عليه حيث نقل كلامه من مقدمة " فيض البارى " ، وهناك وقع التقصير ، وكم وقع هناك تقصير فى التعبير أو تقصير بالتغيير فأورث شبهات ومؤاخذات ، فتعقب عليه الشيخ فى تعليقات مقدمته .

قال البنورى : ولا أرى بأساً هنا بهذه المناسبة بنقل كلام إمام العصر كاملاً حتى ينحل تلك الشبهة التى حدثت ، قال إمام العصر رحمه الله ما ملخصه : إن الإمام البخارى رحمه الله لاشك أنه مجتهد يساير اجتهاده ، ووافق مذهباً من المذاهب أو خالفه ، فإن وافق الشافعى فى مسائل مشهورة فقد وافق أبا حنيفة فى أكثر منها ، فجعله شافعياً أو حنفياً غير صحيح ، وقد ذكره التاج السبكى فى "طبقاته الكبرى" فى عداد الشافعية ، مستدلاً بأنه أخذ الفقه عن الحميدى ، وكان الحميدى تفقه على الشافعى ، فرد إمام العصر دليله وعارضه بقوله : بأن هذا لا يكفى ، ولغيره أن يقول : إنه حنفى ، حيث أخذ عن الشيخ إسحاق بن راهويه ، وللبخارى اختصاص به فقهاً وعقيدةً حتى أصبح شيخه هذا مقوماً لحقيقته ، وبقية مشايخه مفيدون لا مقومون ، قال : وهذا اصطلاحى فى تقسيم الشيوخ ، فنهم : مقومون ، ومنهم مفيدون .

قال : وشيخه هذا بهذا الاختصاص قد تفقه على عبدالله بن المبارك ،

وابن المبارك تفقه وتخرج على أبى حنيفة رحمه الله ، فإذن لغيره أن يدعى أنه حنفى بهذا الدليل لو كان المدار على الأخذ والتلقى ، قال رحمه الله : ولكن كل ذلك بمعزل عن الواقع ، إنه مجتهد لا حنفى ولا شافعى ، انتهى ملخصاً وعلى هذا لايرد ما أورد ، وهو كلام منقح محقق ، وكلام خبير بالحقائق .

ولاريب أنه تخرج على شيخه ابن راهويه وبه قام وقعد ، ومن أجله أبرق وأرعد ، والخطب طويل ليس هذا محل استيفاء البحث ؛ هذا ؛ ونعود إلى ما سبق .

وتعرض الشيخ فى تلك الفوائد العشر إلى شيوخ البخارى من الحنفية ، وأن أكثر ثلاثياته من شيوخه الحنفية، وإلى بيان تآليف الإمام غير "الصحيح" وما إلى ذلك من الأبحاث الممتعة .

والفصل الثانى فى ما يتعلق " بالصحيح الجامع " ، وفيه ثلاث عشرة فائدة :

الأولى : فى تسمية الكتاب ، وسبب تأليفه .

والثانية : فى مناقب كتابه ومفاخره التى أصبح فيها وحيداً ، وفيها من كلمات الشيخ عبدالحق الدهلوى فى "أشعة اللمعات" ومن كلام الحجة الدهلوى الشاه عبدالعزيز بن الشاه ولى الله فى " بستان المحدثين " كلاهما بالفارسية ، فترجمها إلى العربية .

والثالثة : فى كشف مغزاه وتنقيح موضوعه .

والرابعة : فى بيان شروط الصحة التى التزمها الإمام ، وجاء بصفوة ما حققه الحازمى ، ولباب كلمات أهل المصطلح .

والخامسة : فى خصائص " كتاب الصحيح " ، وذكر فيها خمسة عشر أمراً بتوسع مغتبط .

والسادسة : أفردها من خصائصه لأهميتها فى نظر صاحب المقدمة ، كعناية الإمام بالاغتسال والاستخارة لكل حديث ، وما وفق لتأليف أشياء من الكتاب فى الحرمين الشريفين ، ثم فى روضة من رياض الجنة .

والسابعة : فى تعديد رواياته وتحقيق ما هو الصواب ، وبيان منشأ الاختلاف .

والثامنة : فى بيان طبقة كتابه من بين كتب الحديث ، وترجيحه على كتاب مسلم وتحقيقه ، واستطرد فيها برسالة للحجة الدهلوى الشاه عبدالعزيز سماها : " ما يجب حفظه للناظر " فأدرجها بتمامها ، وما ذكره فى " العجالة النافعة " بالفارسية ، وما أفاده الشاه ولى الله فى " حجة الله البالغة " ، وفى رسالته " الإرشاد إلى مهمات الإسناد " وغيرها من كتب المصطلح الكبيرة ببسط شاف .

والتاسعة : فى بيان نوع تأليفه من بيان أنواع مؤلفات أسفار الحديث ، واستوفى فيها تسعة وعشرين نوعاً من كتب الحديث ، واستقصاها من سائر المظان ، واستطرد كل ما ألف فى نوع من تلك الأنواع ، كالجامع ، والسنن والمسند ، والمعجم ، والمستدرك ، والمستخرج ، والعلل ، والأطراف ، والتخريجات ، والأجزاء ، والرسائل ، والأفراد ، والغرائب ، والأربعينات وغيرها .

والعاشرة : فى بيان نسخ " الصحيح " المختلفة ، وبيان الرواة عن الإمام كتابه " الصحيح " بتوسع من غرر النقول فى الموضوع ، وجاء فيها ذكر الأثبات من علماء الهند وغيرهم ما فيها من أسانيد الإمام ، وذكر فيها أسانيده من مشايخه الذين تلقى عنهم ، وذكر أسانيد مشايخ الحديث فى الهند إلى الإمام البخارى مما ذكره الشيخ فاروق أحمد بن العارف بالله الشيخ صديق أحمد الانبهتوى من أكابر خلفاء العارف المحدث الكنكوهى فى خريطة بديعة .

الحادية عشرة: فى بيان ما انتقد على الإمام من مائة وعشرة انتقادات فى مروياته ، أجاب عنها الحافظ فى مقدمة " الفتح " ، وذكر أسماء من ألف فى الموضوع ، وذكر خمسين نقداً والجواب عنها من كلام شيخه المحدث الفقيه الشيخ خليل أحمد صاحب " بذل المجهود " مع القيام بشرح كلامه وتوضيحه .

الثانية عشرة : فى بيان ما انتقد عليه من رواة أحاديثه بالإجمال ، ومن ألف فى الموضوع منقولاً عن مقدمة الحافظ ثم ذيله صاحب المقدمة بما قيل فى الائمة المتبوعين وخصوصاً فقيه الأمة أبى حنيفة .

الثالثة عشرة : فى بيان مناسبات فى الأبواب وترتيب أبواب الكتاب ، ملخصاً من كلام الحافظ فى المقدمة ما لخصه من كلامه شيخه البلقينى ، وهناك تعليقات من الشيخ ابن يحيى صاحب المقدمة كتعقبات أو استدراكات أو توجيهات كلها فى غاية الحسن والروعة والبهاء .

والفصل الثالث : فى بيان تراجم "الصحيح" وتحقيق مزاياها ، وبيان ما وهبه الله سبحانه من العلوم والفوائد والأسرار فى هذا الصدد، وهذا الفصل من أوسع الفصول كما هو من أعناها وأغناها ، ومن أشق البحوث وأقناها ، وفيه أربع فوائد :

الأولى : فى بيان من ألف فى التراجم من القدماء والمتأخرين مع تنبيهات جيدة من المؤلف .

الثانية : فى بيان أصول التراجم التى ذكرها الشارحون من أقدم العصور إلى عهد عصر المشايخ فى الهند .

الثالثة : فى تفصيلات تلك الأصول وما تبين للمؤلف من كلام الشارحين المبعثر فى الكتب فى غير مظانها ، وما وقف عليه من كلام مشايخه أو مشايخ مشايخه فى الرسائل أو الدروس ، أومن الله سبحانه على المؤلف ، فشرح صدره لإبداعها ، وتارةً يأتى بتحقيقات وافية فى ضمنها استطراداً كالبحث عن ذكر الحديث بصيغة الجزم أو التمريض، ونقل أكثر ما قيل فيه، وعلى كل حال هذا الفصل الثالث الحاوى على شرح تراجم الأبواب فى غاية من الأهمية ، ولو لم يكن فى هذه المقدمة غير هذا لكفاها مزيةً ، وهو جزء مفرز برأسه، وقد طبع فعلاً والحمد لله مستقلاً بتقديم صديقنا الداعية الشيخ أبى الحسن على حفظه الله ورعاه .

وأقول أخيراً : إن دين شرح البخارى على رقاب الأمة كما قاله ابن خلدون ، وادعى السخاوى قضاءه بتأليف " فتح البارى " وكان شيخنا رحمه الله يقول : إنه قال شيخنا محمود حسن الديوبندى شيخ الهند : إن دين التراجم لايزال باقياً على رقاب الأمة لم يقضه أحد إلى اليوم ، وكنت قديماً أقول : إن كتاب " شرح الأبواب والتراجم " لشيخ الهند لو تم لقضى هذا الدين، ولكنه بالأسف لم يتم ، وأقول الآن : إن هذه السعادة الأزلية كانت مقضية بأن يقوم الشيخ زكريا ويقضى هذا الدين ، فأرجو أن يكون هذا الدين قد قضى بخدمته لشرح الأبواب والتراجم إن شاء الله تعالى .

والرابعة : فى تحقيق ما نسب إلى الإمام البخارى من الوهم أو عدم تبييض الكتاب قبل إنجاز المنية ، وما إلى ذلك ، حقق أن كل ذلك بمعزل عن التحقيق وأجاد .

الفصل الرابع : فى بيان شروح " الجامع الصحيح " وتعليقاته ، وبيان ما لكل من الشروح مزايا وخصائص ، وبيان تراجم هؤلآء ، بحيث جاءت

فيها فوائد متفرقة بديعة ، وتفصيل البحث فى الشروح الأربعة من " العمدة" و" الفتح " و " الإرشاد " و" الكواكب" ، واستوفى الشروح والتعليقات استيفاءً بالغاً حتى ذكر كل ما ألف فى الهند من الشروح باللغة العربية ، أو الفارسية ، حتى بلغ إلى مائة شرح وعشرة ، وذكر من ضبط من أمالى الشيخ الكنكوهى من أصحابه بكل تفصيل، وفى ختام المقدمة ذكر ترجمة الشيخ المحدث الفقيه الكنكوهى صاحب هذه الأمالى : " لامع الدرارى على جامع البخارى " وترجمة سيادة الوالد الشيخ المحدث الأديب الشيخ محمد يحيى الصديقى ، ولتسم هذه المقدمة : " الكوكب الوارى على لامع الدرارى " ، وإن شئت فقل : " النجم السارى على لامع الدرارى " ، وإن شئت فقل : " ساطع البرارى من مقدمة لامع الدرارى " .

قال البنورى عفا الله عنه : كنت أردت أن أبسط القول فى المقدمة ووصفها أكثر من هذا ، بيد أنه عاقتنى عوائق عن السير فى نواحيها ، أو السعي فى ضواحيها ، فاقتنعت فى غاية الارتجال والاستعجال على هذا القدر اليسير ، وأرجو أن يكون فيه مقنع للبصير ، ولاريب أن المقدمة تستحق الوصف بأكثر من هذا ، وجهد المقل دموعه ، ومن أفرغ المجهود فقد أعذر ، كل ذلك بأمر الشيخ محمد زكريا ، صفوة هذا العصر ، وغرة هذا الدهر ، قمت ممتثلاً رجاء دعواته الصالحة ، بارك الله فى حياته الممتعة المباركة ، ونفع بها الأمة علمائها وصلحائها فى صبحها ومسائها ، ومتمثلاً أنشد :

شنف بذكر ذوى المحبة مسمعا	فبذكرهم تتنزل الرحمات
فبجهم وبمدحهم وبجاههم	وافى السرور وطابت الأوقات

والله سبحانه ولى كل توفيق ونعمة وله الحمد فى الأولى والآخرة، والصلاة والسلام على صفوة البرايا خاتم الأنبياء محمد سيد الأولين والآخرين وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين .

كتبه

محمد يوسف البنورى عفا الله عنه

يوم الأربعاء ١٥ رمضان المبارك ١٣٩٤ ه

بمنزله بالمدرسة العربية الإسلامية

فى كراتشى رقم ـ ٥

باكستان



بسم الله الرحمن الرحيم

التقـــديم

بقلم فضيلة الشيخ أبى الحسن على الحسنى الندوى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين ، محمد وآله وصحبه أجمعين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد؛ فإنه يسعد كاتب هذه السطور أن يقدم لمقدمة "لامع الدرارى على جامع البخارى"، لبقية السلف وحجة الخلف الشيخ العلامة محمد زكريا بن محمديحى الكاندهلوى السهارنفورى ، بعد ما أكرمه الله بتقديم لمقدمة "أوجز المسالك إلى شرح مؤطأ الإمام مالك" وكلتا المقدمتين العظيمتين كانتا فى غنى عن تقديم وتعريف، ولكن مؤلفها العظيم أراد أن يكرم كاتب هذه السطور بهذا التقديم، ويشركه فى هذه الكرامة، وأراد أن يضم إليها سعادة جديدة، فكانت له الحسنى وزيادة .

وإن كاتب هذه السطور يقف حائراً مبهوراً أمام هذه الكرامة التى هي فوق همته، وأكثر من قدره وقيمته، فكأنه كسي ثوباً سابغاً فضفاضاً قد فصل على من هو أطول منه قامة ، وأكثر منه جسامة ، وقد كان فى علماء هذا الشأن والمشتغلين بصناعة علم الحديث من كان أجدر بهذه الكرامة ، وأقدر على هذا التقديم من كاتب هذه السطور ، ولكنه فضل من المؤلف وشرف للكاتب .

لقد أصبحت هذه المقدمة كتاباً مستقلاً مفيداً يستحق أن ينشر بمفرده، فقد أصبحت مقدمة ضافية فى علوم الحديث ، وأنواع المؤلفات فيها ومراتبها وطبقاتها وخصائصها ، ودائرة معارف فيما يتصل بالإمام البخارى وسيرته وأخباره ، ودقائق حياته وجلا ئلها ، وخفيات أموره وظواهرها ، وما خصه الله به من مواهب وخصائص ، ومنهجه فى التأليف ، وما التزمه من التزامات وشروط فى وضع هذا الكتاب ، وبما تلقته هذه الأمة من اعتناء وقبول ، وإقبال وتقديم ، وتوثيق وتصحيح ، وثقة واعتماد ، وتناقل وتوارث، وشرح وإبراز لكل ناحية من نواحى هذا الكتاب، تخطر على قلب بشر أو ينتقل إليها الذهن الإنسانى ، وهى غاية ما يصل إليه الذكاء ، ويبلغ إليه الخيال فى التحقيق والتدقيق ، والتجزية والتحليل ، والشرح والتفصيل ، وغاية ما عرف من الاعتناء بكتاب لمؤلف من مؤلفى العالم ، ولإنسان فى تاريخ التأليف والتصنيف ، وفى تاريخ العلم والحضارة عبر القرون والأجيال وعبر الحدود والثغور ،فلو زعم زاعم أو ادعى مدع أنه لم يعتن بكتاب بشرى فى أى ملة وديانة ، وفى أى لغة وأدب ، وفى أى موضوع ومقصد ، وفى أى عصر من العصور ، مثل ما اعتنى "بالجامع الصحيح" للإمام البخارى، لما كان مجازفة من القول ، ولا مبالغة فى الدعوى ، ولا إسرافا فى الحكم ، ولكان لهذا القول وجاهة علمية ودلائل تاريخية ، قائمة على استعراض طويل دقيق ، محايد أمين للمكتبة العلمية العالمية ، ونتاج العقول والأقلام ، ومحصول القرائح والهمم ، من فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا .

ولنظرة عجلى فيما تضمنت هذه المقدمة من معلومات وتفاصيل ، عن مدى اعتناء الأمة الإسلامية بهذا الكتاب الذى اعتبرته أصح كتاب بعد كتاب الله ، وأوثق مصدر للحديث النبوى ، وكيف تناولته بالبحث والتنقيب ، وكيف عصرت عقولها ، وصبت آخر قطرة من قطراتها ، واستفرغت جهدها

واستنفدت قوتها وطاقاتها ، وأفنت أعمارها وأوقاتها فى الكشف عن خباياه وحل غوامضه ، واستقصاء شروط المؤلف فيه ، ومعرفة رجاله ورواته ، واستعراض ما قيل عنه وما اعترض عليه وذب به عنه ، والمحاكمة فى كل ذلك ، ومقارنته بمجاميع السنة الأخرى ، وتفضيله على قرينه "الجامع الصحيح" ، للإمام مسلم بن الحجاج القشيرى ، وفيما وقع بينهما من اختلاف فى بعض الأصول والشروط ، ثم كيف خدم الكتاب من نواح مختلفة ، لا يقع على أكثر منها الذهن البشرى عادة ، ولا يتجاوزها غالباً ، تكفى لتصديق ما قلناه وتفصيل ما أجملناه ، من العناية الفائقة الخارقة للعادة بهذا الكتاب .

ويكفى القارئ أن يطلع على جهود العلماء وكبار الأذكياء فى التطبيق بين تراجم الأبواب والأحاديث، وقد ذكر مؤلف هذه المقدمة سبعين أصلا لفهم أسرار المؤلف وأغراضه فى وضع هذه التراجم ، والوصول إلى مراده وغايته والتطبيق بينهما ، وقد استقصى هذه الأصول من الكتب المؤلفة فى هذا الموضوع قديماً وحديثاً ومن شروح البخارى ، وضم إليها أصولا جديدة ، ألهمه الله إياها بطول ممارسته لهذا الفن ، ومباشرته لتدريس هذا الكتاب ، وبفرط ذكائه وصدق طلبه ومثابرته على التأمل والمطالعة ، وإجالة الفكر وإعمال القريحة ، ففتح الله عليه بالشيء الكثير ، والعلم الغزير ، وبما لم يسبق إليه ، مصداقا لقوله تعالى : «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، وقوله تعالى : « كلا نمد هؤلآء وهؤلآء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا» .

ويكفيه كذلك أن يجيل نظره فى وجود المناسبة والارتباط اللطيف الدقيق بين أول كل كتاب وخاتمته من الكتب التى يشتمل عليها هذا الكتاب العظيم "الجامع الصحيح" للبخارى ، ولطائف ذوقية فى التزامات المؤلف مثل التذكير بالموت والآخرة فى آخر كل كتاب ، فقد نقل المؤلف فى هذه المقدمة كل ما وصل إليه اجتهاد أكبر شارح "للجامع الصحيح" ، وهو

العلامة الحافظ ابن حجر العسقلانى رحمه الله فى كتابه العظيم الخالد " فتح الباری " وما أضاف إليه مؤلف هذه المقدمة من نكت بديعة وإشارات لطيفة فى ربط آخر الكتاب بأوله ، حتى يصبح الكتاب وحدة متناسقة متكاملة ، وعقداً منظماً ، كل لؤلؤ تلتئم مع أختها ، وتنسجم مع شقيقتها، وتخدم غاية واحدة ، هى غاية الجمال والكمال ، وغاص فيها المؤلف إلى أعماق بعيدة ، لا يصل إليها كل مشتغل بهذا العلم الشريف ، ولا يلزم أن يوافقه فى ذلك كل باحث ، ويتذوقه كل قارئ ؛ فقد يغلب ذكاؤه المفرط وهيامه بهذا الكتاب ومعانيه ، وإيمانه الزائد بدقة فهم مؤلفه ، وبعد غوره ومراميه ، فيأتى بما لايسهل فهمه وإساغته ، ولكن لا ينتقص من قيمته ، ولاينكر جهد المؤلف وحرصه على استخراج الدرر واقتناص النجوم ، وإعجابه الشديد بعبقرية الإمام البخارى ، ولطف حسه ، ورقة شعوره وامتحانه للعقول .

ولا نعرف كتاباً من كتب البشر — فى المكتبة الدينية العالمية — تناوله العلماء والمؤلفون بالشرح والتحشية والتعليق مثل ما تناولوا هذا الكتاب، وقد كان الشرح والتعليق هو المجال العلمى الذى تظهر فيه عناية العلماء والمؤلفين فى العصور القديمة ، ومقياس اهتمامهم بأثر علمى ، فكان أكثر الكتب شروحاً وتعليقات هو أعظم المؤلفات تقديراً ، وأعلاها منزلة وأكثرها شهرة ، وكان أقل الكتب شروحاً وتعليقاً ، أخملها ذكراً ، وأقعدها شهرة وصيتاً ، فيبقى مطموراً مغموراً ، لايسترعى انتباهاً ، ولا يثير اهتماماً ، فإذا أخذ هذا المقياس — وهو المقياس الوحيد لنجاح كتاب فى عهدنا العلمى الماضى، والدليل القاطع على احتلاله للصدارة فى المجلس العلمى — حكمنا بأن "الجامع الصحيح" للبخارى قد فازبالقدح المعلى فى هذا الميدان ، واحتل الصدارة فى مكتبتنا الإسلامية التى انبثقت عن القرآن و دعوة الإسلام ، وامتدت على مشارق الأرض ومغاربها فى المساحة الأرضية المكانية ، وعلى القرن الأول إلى القرن

الثالث عشر — على الأقل — فى مساحتها التاريخية الزمانية ، فقد بلغ عدد شروحه والتعليقات عليه إلى مائة و واحد و ثلاثين كتاباً على حسب استقراء مؤلف هذه المقدمة وعلمه و اطلاعه ، وقد يكون العدد أكثر من هذا ، فقد كان استقصاء المؤلف مؤسسا على "كشف الظنون" للجلبى ، "ومفتاح السعادة" لطاش كبرى زاده ، " وإتحاف النبلاء " ، و " الديباج المذهب " ، و" نيل الابتهاج" ، ومقدمات الشروح المشهورة التى كانت فى متناول يده ، و"الثقافة الإسلامية فى الهند" ، وبعض دراساته وتتبعاته الفردية ؛ ولاشك أن العالم الإسلامى أوسع مما تخيله الجغرافيون ، والتاريخ الإسلامى العلمى أغنى مما دونه المؤرخون ، وفى الزوايا خبايا لم تقع عليها عين ، ولم تطلع عليها الشمس .

وإن كتاب " فتح البارى " للعلامة ابن حجر العسقلانى الذى يقع فى ثلاثة عشر مجلداً ضخما ، ومقدمة مبسوطة تكاد تكون مكتبة مستقلة فى علوم الحديث ، كتاب لايوجد له نظير فى مكتبات الديانات والملل ، وإن لهذه الأمة الإسلامية أن تفتخر بهذا الأثر العلمى الخالد ، وتقدمه إلى علماء الديانات والفلسفات ، ورواد الحضارات والثقافات ، كبرهان ساطع على جهاد هذه الأمة العلمى ، ونبوغها الفكرى ، وولوعها بآثار نبيها ، والغوص فيها إلى أعماق ليست بعدها أعماق ، والوصول فيها إلى آفاق ليست وراءها آفاق ، هذا مع عدم الحط من قيمة الشروح الأخرى — وفى مقدمتها "عمدة القارى" للعلامة بدر الدين العينى التى هى مكتبة حافلة فى النحو والعربية وعلوم البلاغة والأحكام المستخرجة والفوائد المستنبطة من الأحاديث — ومع الاعتراف بإخلاص مؤلفيها ونصحهم لله ولرسوله وللمؤمنين، وإفراغ وسعهم فى خدمة الحديث ونشره ، والتعمق فيه إلى غاية لايتصور فوقها ، جزاهم الله عن الإسلام والمسلمين أفضل الجزاء .

ثم يلي هذا المقياس ، شدة العكوف على دراسة الكتاب ، والتهافت على روايته ونقله ، والتنافس فى حمله ونشره وضمه إلى الصدور ، والعض عليه بالنواجذ ، وتوارث الأجيال فى تلقيه جيلا بعد جيل ، وكابراً عن كابر ، وتلميذاً عن أستاذ ، وطبقة عن طبقة ، حتى لا تعرف فترة من الزمان ، نسج فيها عليه العنكبوت ، وساد عليه الظلام ، وانقطعت روايته ، وتوقفت دراسته ، وعبث به العابثون ، وتصرف فيه الخائنون المحرفون ؛ وقد تفرد "الجامع الصحيح" بهذه الميزة بعد كتاب الله ، فقد أخذ هذا الكتاب عن مؤلفه تسعون ألفاً من الرواة والحفاظ ، وتسلسل نقله وروايته ، حتى انتهى هذا الكتاب إلى مؤلفه ، وبلغ حد التواتر فى شهرته وصحة نقله ونسبته إلى المؤلف ، لاينكر ذلك ولا يتشكك فيه إلا من تشكك فى المتواترات والحقائق العلمية التى تثبت بالضرورة ، ولا يزال هذا الكتاب موضع الاهتمام والعناية ، وموضوع التأمل والدراسة فى الحلقات العلمية فى العالم الإسلامى .

وقد كان نصيب الهند — للأسباب التى بسطنا بعضها فى مقدمتنا لمقدمة "أوجز المسالك" — أوفر فى التمسك بهذا الكتاب والعكوف عليه درساً وتدريساً من كل بلد إسلامى فى العصر الأخير ، فإنه لا يزال فى قمة الكتب الحديثية التى تدرس فى المدارس الدينية ، يقرأ من أوله إلى آخره فى آخر سنى الدراسة ، وقد أصبح شعاراً لنبوغ الأستاذ ورسوخه فى علوم الحديث والأثر ، واقتداره على صناعة التدريس والتفهيم ، يتجلى فيه امتياز معلم عن معلم ، وتفوق أستاذ على أستاذ ، وأصبح شرطاً لكمال الطالب واجتهاده وفوزه ونجاحه ، فلا يعتبر عالماً إلا إذا قرأ هذا الكتاب بدقة وإمعان وجهد وإتقان ، ولا تزال ختمات البخارى لتفريج الكرب وإزالة ما نزل بالمسلمين عادة منتشرة وتقليداً متبعاً فى أنحاء العالم الإسلامى .

وهذا كله دليل اعتناء الأمة بهذا الكتاب ، وما حازه من قبول عندالله

وعند الناس .

ثم خص هـذا الكتاب بالإطباق على أنه قـد بلغ أقصى درجات الصحة والوثاقة والتحرى فى نقل الصحيح الثابت ، والاحتياط الذى يبلغ إليه اجتهاد المجتهدين وأمانة النقلة والرواة ، وأن المؤلف قد أفرغ فيه جهده ، ونجح فيه نجاحاً لم يكتب لمحدث آخر ، وراعى فيه أدق الشروط التى عرفت فى هـذا الفن ، والتزم فيه التزامات لم تعرف عن أى مؤلف فى هـذا الموضوع ؛ ثم ساعدته فى ذلك الملكة الراسخة التى لا يرزقها إلا واضعو الفنون والصيارفة الحذاق وأهل السليقة الذين لا يعرفهم التاريخ إلا فى فترات طويلة وعلى مر القرون والأعصار ، وهم فى كل لغة و أدب، وكل موضوع ومقصد؛ و يجعلهم الله ميزاناً فى هذه الفنون وحجة فى هذه المقاصد ، فيرزقهم من ثقوب النظر وصحة الحدس وسرعة الخاطر ، ودقة الشعور وسلامة الفكر ، والذوق السليم الذى لا يخطئ ما لا يرزقهم أقرانهم ونظراءهم — على جلالة قدرهم وغزارة علمهم — فيأتون فى هذه الفنون والمقاصد من الحكم الصحيح السريع ، والوصول إلى الحقيقة والاهتداء إلى الصميم بما يشبه الإلهام ، وبما يخيل إلى كثير من الناس بأنه فوق الطاقة البشرية ، وما هو بإلهام دائماً وما هو فوق الطاقة البشرية ، لكنه الملكة الراسخة ، والموهبة الربانية ، والتوفيق الإلهي ، وطول الممارسة ، وشدة الإخلاص .

ونظائر ذلك كثيرة فى الأدب والشعر ، واللغة والنحو ، وعلم العروض والطب ، وأولئك الأئمة لا يخضعون للقواعد التى وضعها من كان فى طبقاتهم أو دونهم ، ودونتها كتب هذا الفن ، وجاء فيها الغث والثمين ، واختلط فيها الحابل بالنابل، فقد يتحررون عن هذه القواعد وعن هذه الآراء والمقاييس، ويحكمون بسليقتهم وبصيرتهم وذوقهم وتجربتهم .

ومن الظلم والجهل بالحقيقة ، والتسرع فى الحكم ، والتقليد الأعمى ، أن يخضعوا لهذه القواعد المرسومة المحدودة التى جاءت فى كتب، من تأخر زمانه عن زمانهم ، وانحط مكانه عن مكانهم ، فيؤخذ "تهذيب الكمال" للمزى مثلا أو مختصراته للحافظ ابن حجر ، أو "ميزان الاعتدال" للذهبى — على فضل هذه الكتب وفضل مؤلفيها على المشتغلين بهذا العلم — فيحكم على "الجامع الصحيح" للبخارى أو "الجامع الصحيح" لمسلم أو "المؤطأ" للإمام مالك ؛ فيعاد الأمر جذعا ، ويستأنف النظر فى هذه الكتب التى تلقتها الأمة بالقبول، وبلغ أصحابها ألى أقصى درجات فى التحقيق والدقة والتحرى ، وتشرح تشريح الأجسام ، وتسلط عليها المقاييس المحدودة التى تقبل النقاش ويتسع فيها مجال الكلام ؛ فهذا النوع من القسوة العلمية والجفاف الفكرى والعمل التقليدى سيحدث فوضى تتزلزل بها أركان الدين ، وتتضعضع بها العقيدة واليقين ، ويتورط المسلمون فى اضطراب قد أغناهم الله عنه وكفاهم شره .

ولذلك كان حذاق المحدثين وعلماء أسماء الرجال يعتمدون فى ذلك على البخارى ومسلم أكثر مما كانوا يعتمدون على كتب أسماء الرجال التى دونت فى العصور المتأخرة ، ويعجبنى فى ذلك ما نقله صاحب المقدمة عن الشيخ أبى الحسن المقدسى كان يقول فى الرجل الذى يخرج عنه فى الصحيح : "هذا جاز القنطرة" يعنى بذلك أنه لا يلتفت إلى ما قيل فيه ؛ وقال الشيخ أبو الفتح القشيرى : هكذا نعتقد وبه نقول ، ولا نخرج عنه إلا لحجة ظاهرة وبيان شاف يزيد فى غلبة الظن على المعنى الذى قدمناه من اتفاق الناس بعد الشيخين على تسمية كتابيهما "بالصحيحين" ومن لوازم ذلك تعديل رواتهما ، ويؤيده ما قال الحافظ ابن حجر — كما نقل عنه صاحب المقدمة —: وقبل الخوض فيه ينبغى لكل منصف أن يعلم أن تخريج صاحب الصحيح لأى راوكان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ، ولا سيما ما انضاف إلى ذلك من إطباق جمهور

الأمة على تسمية الكتابين "بالصحيحين" وهذا معنى لم يحصل بغير من خرج عنه فى الصحيح ، فهو بمثابة إطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما .

وكذلك ليس من الصواب ولا من الفقه ولا من مصلحة الإسلام والمسلمين أن تثار قضية أصحية هذين الكتابين الجليلين من جديد وتبحث ، كأن الأمر أنف والموضوع بكر لم يطرق من قبل ، ولم يقتل بحثاً وتفكيراً ، فهو يحدث كذلك فوضى فكرية ، ويضيع على الأمة كثيراً من جهودها وطاقاتها وأوقاتها ، وهو جهاد فى غير جهاد أغنى الله خلف هذه الأمة عن القيام بأعبائه بما تولاه سلف هذه الأمة ، وفتح باب خطر على مصراعيه تدخل منه آفات كثيرة ، و تشويشات عظيمة ؛ وليس سر أصحية هذين الكتابين وفضلهما على سائر الكتب فى علو طبقة رجالهما وعدالتهم وفى الشروط الدقيقة التى التزمها المؤلفان فحسب ؛ بل فى اشتهار هذه الأحاديث التى حواها هذان المجموعان ، وشدة اعتناء علماء هذا الشأن بها ، وكثرة تلقى الأمة لها ، وقد أحسن شيخ الإسلام الشيخ ولى الله بن عبدالرحيم الدهلوى كل الإحسان إذ قال مبيناً لهذه النكتة فى كتابه الفريد "حجة الله البالغة" : أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع الصحيح بالقطع ، وأنهما متواتران إلى مصنفيهما ، وأنه كل من يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين ، وإن شئت الحق الصراح فقسهما "بكتاب ابن أبى شيبه" و "كتاب الطحاوى" و "مسند الخوارزمى" و غيرهما تجد بينهما بعد المشرقين ، و قد استدرك الحاكم عليهما أحاديث هى على شرطهما ولم يذكراها ، وقد تتبعت ما استدركه فقد أصاب من وجه ولم يصب من وجه ، وذلك لأنه وجد أحاديث مروية عن رجال الشيخين بشرطهما فى الصحة والاتصال ، فاتجه استدراكه عليهما من هذا الوجه ، ولكن الشيخين لا يذكران إلا حديثاً قد تناظر فيه

مشايخها ، وأجمعوا على القول به والتصحيح له ، كما أشار مسلم حيث قال: لم أذكر ههنا إلا ما أجمعوا عليه . وجل ما تفرد به المستدرك كالموكى عليه ، المخفى مكانه فى زمن مشايخها ، وإن اشتهر أمره من بعد " (١) .

وليس اتفاق الأمة وعلمائها على أصحية "البخارى" وفضله على سائر الكتب مجرد اتفاق ومصادفة ، ولا عن طواطؤ ومؤامرة ، وقد أعاذ الله هذه الأمة التى اختارها لحمل دينه وتبليغ رسالته من أن تكون فريسة غفلة وغباوة ، وأن تجتمع على الضلال ، بل كان ذلك إلهاماً من الله ومكافأة على ما قام به مؤلف هذا الكتاب من جهاد فى سبيل حفظه الأحاديث النبوية ، ثم تحقيقها وتنقيحها ومعرفة رجالها ورواتها وكشف أستار الكذابين والوضاعين وتمييز الضعفاء والمجروحين ، ثم فى نقلها ونشرها فى الآفاق وجمعها فى مجموعة مهذبة منقحة ، بحسب الطاقة البشرية والعلم الإنسانى ، وقد هجر فى سبيل ذلك راحته وحظوظ بدنه ومطالب نفسه ، ونسى لذته وغادر وطنه ،واكتفى من الدنيا ببلغة عيش وسداد رمق ، ولقى فى سبيله أذى كثيراً وتحمل فى سبيله نكراناً وجفاءاً ، ومحنة وبلاءاً ، فقد وهب للحديث حياته وما أكرمه الله به من قوى وطاقات وحافظة لاقطة واعية ، وذهن وقاد وعقل نقاد ونفس كبيرة وهمة عالية ؛ فكافأه الله على كل ذلك بأن قيض له أفواجاً من العلماء والأذكياء يخدمون كتابه بصنوف من الخدمة وأنواع من الجهد لم تخطر ببال أى جماعة قبلهم ولم تتيسر لكتاب بعد كتاب الله ، وأشعل فى قلوبهم حب هـذا الكتاب والسهر على خدمته ، حتى لم يشعروا بلذة إلا فى شرحه ونشره ، ولم يجدوا راحة إلا فى تحقيقه وتنقيحه ، حتى كونوا هذه المكتبة الواسعة الزاخرة التى لم توجد لكتاب ؛ وفى هـذه المـقدمة العظيمة أضواء على هـذه المكتبة ، وتعريف بأهم كتبها ومحتوياتها ، ولم يكن ذلك كله إلا مظهراً من مظاهر سنة الله فى خلقه وهى:

(١) حجة" الله البالغة" (ص - ١٣٤)

" إن الجزاء من جنس العمل "، فهی سنة قديمة فی الأمم والجماعات البشرية وأفراد الناس ، فلما حفظ البخاری سنة رسول الله ﷺ وجاهد فی سبيلها حق الجهاد ووقف كل حياته وكل ما كان يملكه ويمتاز به له ، كفل الله بحفظ كتابه وانتشاره وبقائه وازدهاره واعتناء الأمة به اعتناءاً لا مزيد عليه ، وفی هذه المقدمة قصة هذا الاعتناء وعرض لجوانبه الكثيرة ومناحيها المختلفة .

ومن سلسلة هذا الاعتناء التاريخی الطويل الذی حكی المؤلف قصته فی تفصيل وجود هذا الكتاب العظيم الذی أسماه جامعه وناشره " لامع الدراری علی جامع البخاری" وهو مجموع أمال وتحقيقات للإمام الربانی شيخ المحدثين فی عصره الشيخ رشيد أحمد الكنكوهی فی أثناء تدريس "الجامع الصحيح" للإمام البخاری ، قيدها تلميذه النجيب الوفی الشيخ محمد يحيی بن محمد إسماعيل الكاندهلوی ، وهو عصارة دراسات الشيخ ولباب تأملاته ، وعكوفه الطويل علی علم الحديث دراسة وتدريساً ، وقد جاء دور الشيخ محمد زكريا بن محمد يحيی ، فنقحها وهذبها وتناولها بالشرح والإيضاح ، والكشف والإبانة ، وضم إليها ما فتح الله به عليه من نكت بديعة وإشارات لطيفة وتحقيقات نادرة وتطبيقات فائقة ، لا يعرف قيمتها إلا من باشر تدريس هذا الفن سنين طوالاً ، وعرضت له معضلات ومشكلات أثناء الدرس فی مدة طويلة ، فلم يجد حلها فی بطون الأسفار والكتب المتداولة والشروح المشهورة السائرة ، وقد جربت ذلك أثناء تدريسی "للجامع الصحيح" ، علی قلة بضاعتی وقصر باعی وقلة اطلاعی فی هذا العلم الذی لا يعرف فی علوم الإسلام علم اتسع اتساعه ودق دقته .

وهذه المقدمة اجتمعت فيها فوائد وعلوم قد تفرقت وتناثرت فی كتب هذا الموضوع ، فجمعها مؤلفها الذی أصبح له الحديث شعاراً ودثاراً وذوقاً وحالاً فی هذه المقدمة ، ويجد فيها المعلم والتلميذ غاية ما أورد به علی البخاری واستشكل من هذا الكتاب ، ثم جوابه الشافی ، وشرحاً وافياً لرموز البخاری

ومصطلحاته ومقاصده وأسراره فى التراجم ولطائفه فى التأليف ، هـذا عدا معلومات قيمة عن الأئمة الأربعة ومذاهبهم،وبحوث مفيدة فى أصول الحديث وأسماء الرجال ، فجاءت شاملة كاملة وموسوعة واسعة ، يجـد فيها الطالب ما يفتق قريحته ويشحذ ذهنه ويرفع همته ، ويجـد فيها المعلم الحاذق والأستاذ الكامل ما ينير سبيله ويسهل مهمته ويوفر عليه وقته وجهوده ، فللمؤلف شكر المشتغلين بهذا الفن وثناؤهم واعترافهم بالجميل ، وله من الله الأجر الجزيل والذكر الباقى والدعاء الدائم .

أبو الحسن على الحسنى الندوى
مدير ندوة العلماء لكناؤ ـ الهند
١٩ ـ ٢ ـ ١٣٩٠هـ



ترجمـــة المؤلف (١)

هو حافظ القرآن وشيخ الحديث العلامة محمد زكريا بن العلامة محمد يحيي بن الشيخ الصالح محمد إسماعيل الكاندهلوى . ولد لعشر خلون من رمضان سنة خمس عشرة وثلاث مائة وألف (١٣١٥هـ)، (الموافق ١٢ فبراير ١٨٩٨م) ليلة الخميس فى الساعة الحادية عشرة ، ونشأ فى تصون تام ، وأخذه والده بمعالى الأمور وهضم النفس، والانقطاع إلى العلم، والعكوف على المطالعة، والتحرز من قرناء السوء ، وعلو الهمة فى طلب العلم والاقتصاد فى المأكل والملبس ، وغير ذلك من فضائل الأخلاق ودقائق التربية التى يأخذ بها المربون الكبار صغارهم الذين يكون لهم شأن فى المستقبل ، فنشأ على الانهماك فى العلم، والاستغراق فى المطالعة وإجهاد النفس وسهر الليالى والانجماع عن الناس ، حريصاً على العلم مستخفاً بالمال عاكفاً على المطالعة والتصنيف ، زاهداً فى المظاهر واللذات .

دراسته : بدأ حروف الهجاء على الدكتور عبد الرحمن المظفرنكرى من أصحاب الشيخ الجليل مولانا رشيد أحمد الكنكوهى ، وحفظ القرآن على والده، وكان يأمر أن يقرأ درسه مائة مرة ؛ وقرأ بعض الكتب الأردية مثل "بهشتى زيور" ، ثم كتب الفارسية على عمه مولانا محمد إلياس ، وكتب الصرف على والده ؛ ومكث فى "كنكوه" إلى سنة ثمان وعشرين هجرية . ثم جاء إلى "سهارنفور" وقرأ "هداية النحو"، و"الكافية" ، و "الأربعين" للشيخ ولى الله

---

(١) ويراها القارى مبسوطة فى تقديم "أوجز المسالك" بقلم الأستاذ السيد أبى الحسن على الحسنى الندوى .

الدهلوى ، و "شرح الكافية" للجامى ، وترجمة عم والجزء التاسع والعشرين من القرآن الكريم ، والمنطق إلى "شرح التهذيب"، وذلك كله بين رجب سنة ثمان وعشرين وشعبان سنة تسع وعشرين ، وقرأ فى السنة التى بعدها "القطبى" و "الميبذى" ، و "ألفية ابن مالك" و "المقامات" و "الحساب" . و فى السنة التى تلتها شعبان سنة ٣٠ و ٣١ قرأ "مختصر المعانى" و "نور الأنوار" و"سلم العلوم" و " الميبذى" و "ديوان المتنبى" و "السبع المعلقات" و "القدورى" و "كنز الدقائق" معاً . وفى السنة الدراسية التى تلتها ـ سنة ٣٢ ـ قرأ "مشكاة المصابيح" و "هداية الفقه" ـ الأولين ـ و " شرح معانى الآثار " للطحاوى على والده ؛ و "ديوان المتنبى" و " الحماسة " و " شرح نخبة الفكر" ؛ وفى سنة ٣٣ قرأ "شرح السلم" لملا حسن وشرحه "لحمد الله" و"الحواشى الثلاث" للشيخ محمد زاهد الهروى المعروفة "بالزواهد الثلاثة" ، و " الشمس البازغة" و"أقليدس" ، و "مؤطأ الإمام مالك" و "مؤطأ الإمام محمد" و"شرح معانى الآثار" للطحاوى مرة ثانية على مولانا خليل أحمد ، وفى سنة ٣٤ھ قرأ "سنن الترمذى" و "صحيح البخارى" و "سنن أبى داؤد" و "النسائى" على والده ، ومن سنة ٣٥ھ اشتغل بكل من "الجامع الصحيح" للبخارى و " صحيح مسلم " و"السنن للترمذى" و"سنن أبى داؤد" عند شيخه مولانا خليل أحمد رحمه‌الله .

تدريسه : عين مدرساً فى مدرسة "مظاهر العلوم" بسهارنفور فى المحرم سنة ٣٥ھ وفى سنة ٤١ھ فوض إليه تدريس ثلاثة أجزاء من "صحيح البخارى" بأمر من الشيخ مولانا خليل أحمد وإلحاحه، وظل يدرس "مشكاة المصابيح" إلى سنة ٤٤ھ وسافر إلى الحجاز وأقام هناك عاما ، وعلى رجوعه من الحجاز بدأ يدرس سنن أبى داؤد ويضيف إليه دروساً أخرى فى الحديث والنصف الأول من "صحيح البخارى"، وبعد ما توفى مولانا عبد اللطيف مدير المدرسة إلى رحمة الله تعالى وكان متكفلا بتدريس "صحيح البخارى" تولى تدريسه الذى هو مستمر

فيه أطال الله حياته ونفع بعلومه .

وقد حج ثلاث حجات فى معية شيخه الجليل ، وكانت رحلته الأولى إلى الحجاز فى شعبان سنة ٣٨هـ ورجع فى المحرم سنة ٣٩هـ ، والثانية كانت فى شوال ٤٤هـ ، وتوجه بعد الحج إلى مدينة الرسول ، ومكث هناك إلى آخر ذى القعدة الحرام وحج الثالثة،وفى شهر الله المحرم سنة ٤٦هـ رجع إلى سهارنفور حيث هو مقيم بها .

تآليفه : كان البدء فى تأليف "بذل المجهود شرح سنن أبى داؤد" من غرة ربيع الأول ، وكان الفراغ منه فى شعبان سنة ٤٥هـ وكان لشيخه الجليل التوجيه والإشراف ، وله الجمع والتحرير ، ثم أخذ فى شرح " المؤطا للإمام مالك " شرحاً وافياً ، فجاء الكتاب فى ست مجلدات كبار ، وأعجب العلماء وأهل الصناعة بحسن تأليفه وتحرى الصحة والدقة فى نقل المذاهب ورحابة الصدر فى ذكر الدلائل والحجج لها ، والكتاب مأثرة علمية كبيرة ، ووفقه الله سبحانه وتعالى لتأليف عدة كتب نافعة للمسلمين حازت قبولا عظيما ، ونقلت إلى عدة لغات كالإنجليزية واليابانية غير لغات الهند ، وانتشرت انتشاراً واسعاً ونفع الله بها خلائق لا يحصون ، منها : كتاب " خصائل نبوى " ترجمة وشرح "الشمائل" للترمذى ، و "كتاب الفضائل" .

البيعة والاجازة : أجازه الشيخ الجليل مولانا خليل أحمد حين رجوع الشيخ المترجم من "المدينة المنورة" فى الطرق الأربعة المعروفة،وكان أن حسر العمامة عن رأسه ، وأمر مولانا السيد أحمد المهاجر المدنى بأن يلوثها على رأس الشيخ زكريا ، وحرص الشيخ على إخفاء هذه الإجازة ، ولكن الشيخ الكبير مولانا عبد القادر الرائفورى أذاع هذا فى الناس وحث الطالبين على بيعته ، وظل الشيخ ممتنعاً عن الإجابة ، حتى أمره عمه الجليل مولانا محمد إلياس فى مناسبة بأخذ البيعة ، فبايعته نسوة من أسرته ، ثم تتابع ذلك .

منن الله تعالى عليه : من منن الله تعالى عليه انهماكه فى خدمة الحديث الشريف ، والعكوف عليه دراسة وتدريساً وتصنيفاً وتأليفاً ، واختلط حبه والاشتغال به بلحمه ودمه ، حتى صار ذلك علما عليه ولقباً أشهر من اسمه ، ومن مننه تعالى : حب شيخه له وإيثاره إياه واختصاصه به ، وقد حاز ثقته ورضاه ودعواته الصالحة بحسن صحابته ووفائه وتفانيه فى مرضاته ، وكذلك لم يزل محبباً أثيراً عند جميع الشيوخ كعمه الجليل مولانا محمد إلياس ومولانا عبد القادر الرائفورى ومولانا حسين أحمد المدنى وغيرهم من الشيوخ العظام والمعاصرين الكبار ، ومنها : أن الله سبحانـه وتعالى أغناه عن الوظائف والمرتبات والاشتغال بالتكسب ، ورزقه الاعتماد عليه والتوكل وعلو الهمة ، فلم يزل يدرس الحديث الشريف فى المدرسة محتسباً متطوعا ، لا يأخذ عليه أجراً ولا يتقاضى عليه راتباً ، ومنها: شدة اتباعه لسلفه الصالح وحبه وانتصاره لهـم وتمسكه بأهدابهم ، وكراهته لمحدثات الأمور والمـذاهب والفتن ، والاشتغال بخاصة النفس وخدمة العلم والدين . ومنها : علو الهمة فى العبادة وإحياء ليالى رمضان وتلاوة القرآن والمواساة والضيافة والإعانة على نوائب الحق ، وحمل الأثقال وأداء الحقوق ــ بارك الله فى أيامه ونفعنا بأنفاسه .



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

نحمدك يا من أسبغ علينا نعمه ظاهرة وباطنة ، وهيأ لنا من أمرنا رشداً ، وأفاض علينا من أمره روحا يحيي به قلوب السعداء ، وينقلب للأشقياء شهاباً رصداً ؛ ونصلي ونسلم على أحب خلقك إليك ، الذى أتى بملة حنيفية بيضاء ، ليلها ونهارها سواء ؛ وعلوم قطعية ومعارف باهرة ، أهل الباطل لديها حيارى ، لا يرتد إليهم طرفهم وأفئدتهم هواء ؛ وعلى آله وصحبه الذين أردت بهم خيراً فشرفتهم بالعلم اللدنى ، وفقهتهم فى الدين ، وجعلتهم هداة ينالون الدين عن الثريا العليا ، وينشرونه فى الأرضين .

أما بعد ، فمن أعظم ما من الله على هذه الأمة المرحومة أن غرس لها فى كل زمان غروساً أحيابهم بساتين العلوم والمعارف ، وأنشأ من كل خلف عدولا جدد بهم الدين القويم ، ونفى بهم عنه تحريف الغلاة وانتحال المبتدعين ذوى الملاهى والمعازف ، بأنفاسهم الشذية تحيي النفوس والأرواح ، وبهممهم القدسية تتجلى القلوب وتتزكى الأشباح ، وكان منهم حضرة قطب الأقطاب فى زمانه ، رئيس ذوى الفضل والألباب فى أوانه ، إمام الأئمة مقتدى الأجلة ، مقدام الحكماء مفخرة النجباء ، من ملأ أطباق الأرض شرقا وغرباً بالمعارف والإيقان ، ونشر أرجاء الغبراء بفوائح السنة والإحسان ، أبو حنيفة الزمان جنيد الدوران أمير المؤمنين فى الحديث والعلوم النقلية ، حجة الله على العالمين فى العقائد والفنون العقلية ، شمس العلماء الربانيين ، العارف بالله مولانا أبو مسعود

رشيد أحمد الأيوبي الأنصاري نسباً الكنكوهي السهارنفوري موطناً ، السني الحنفي مسلكا ، الجشتي النقشي القادري السهروردي مشرباً ، — قدس الله سره العزيز — .

فإنه — رضي الله عنه — ترعرع مجداً في العلوم الدينية من عنفوان شبابه؛ وارتحل لطلبها إلى البلدان القصية في إبان زمانه . حضر حلق الأساتذة المشهورين ، وأفاضل مشايخ الزمان ، فتفقه وسمع وخاض بحار العلوم وأسفار الفنون لدى الكمل من أئمة الدوران ، ولم يزل هذا دأبه حتى مهر في سائر الفنون والعلوم ، سيما العلوم النقلية من السنن والفقه والأحاديث النبوية على صاحبها أفضل الصلوات وأكمل التحية ، فلم يزل مرتقياً قلل التعلم وشوامخها ، حتى أشير بالبنان بأنه هو الكامل في زمانه والسابق في الميدان ، وضربت إليه أكباد الإبل من كل فج عميق ، وهرعت إليه طلبة الهند والخراسان وسكان كل بلد سحيق ؛ فاغترفوا من بحار علومه والحديث ، وصدروا بالارتواء ، فمن مستكثر ومستقل ، ومنهوم لاينقطع عطشه ولا يزول عنه الظمأ .

وكيف لا ! فإن ما من الله سبحانه على حضرته من كمال القوة الاجتهادية ، وفقه الأحكام الشرعية ، وحفظ الأحاديث النبوية ، وملكة الاستنباط القوية ، وإجادة التطبيق بين الأحاديث المختلفة ، وإظهار محاسن الارتباط بين الأبواب وتراجمها ، والمضامين المتنافرة الظاهرة ، مع كمال اتباع النبي عليه الصلاة والسلام، والسلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بالإحسان واليقين ، والعدالة التامة والتقدس والتبحر في المعقول والمنقول ، والبراعة في الفروع والأصول ، والارتقاء على قلل المعارف الإلهية ، والحضور الدائم مع الاستقامة الشرعية لم توجد بمثابته في أحد من زمانه لا منفردة ولا مجتمعة .

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

و « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم » .

وكان حضرة الإمام ـ قدس الله سره العزيز ـ يبدأ تدريس الأحاديث ـأعني الصحاح الستةـ في شوال ويختمها في أواخر شعبان،وينتهي في هذه المدة عن تدريس الأمهات الست الحديثية جملتها بنفسه النفيسة بدون أن يشاركه غيره في التدريس ، وكان يستوعب النهار في التدريس ، فيدرس من بعد صلاة الإشراق إلى قريب من نصف النهار ، ثم من بعد الظهر إلى العصر ، وكان ذلك دأبه دائماً وأبداً ، وكان يأتي في ذلك بتحقيقات أنيقة ومعان عجيبة يطمئن بها خاطر المتفنن الذكي ، وتزول بها شكوك المحقق الألمعي ، ولذلك طار صيته في أقطار الهند وحواليها ، وقصد أعتابه عطشى العلوم النبوية من البلاد جلها، وصار بابه مرجعاً للطلاب من كل فج عميق ، وارتوى من فرات تحقيقاته الكاملة كل طالب من مكان قريب وسحيق ، ولم يزل يفيض على العالمين على هـذا المنوال إلى سنة ألف وثلاثمائة وتسع من الهجرة النبويـة على صاحبها الصلاة والتحية .

ولما ابتلي في هذه السنة بالأمراض الشديدة التي تسلسلت أشهراً عديدة ، وأورثت ضعفاً باهضاً في الأعضاء الرئيسية ؛ وعقب مصائب خطيرة من وفاة سبطه الحافظ محمد إسحاق ، ثم وفاة ابنه المحبوب مولانا الحافظ محمد محمود المتوفى سادس عشر من أولى الجمادين سنة عشر ، ثم وفاة زوجته المحترمة في السابع من أولى الجمادين سنة إحدى عشرة ـ رحمهم الله رحمة واسعة ـ تأثر الشيخ ـ قدس سره ـ جداً .

ومع ذلك كثر رجوع الخلق إلى حضرته ، فكثرت الإفتاءات وهجم عليه الضيوف وأهل السلوك من كل مكان وسائر الجهات ، فـلم يقدر على التـدريس المـذكور ثلاث سنوات كاملة ، ولم تزل طلبة العلوم النبوية تصر على التدريس وتـذكر ما وصى به النبي ﷺ لطلاب العلوم ونشر الحديث والدين ، لا سيا جدي المرحوم الذي كان من خواص أحبابه المتعاصرين ـ نور

الله مرقده ـ وسيدى ومرشدى حضرة مولانا خليل أحمد السهارنفورى صاحب شرح "سنن أبى داؤد" المسمى "ببذل المجهود" ـ قدس الله سره العزيز ـ فإنهما كانا يسعيان بالغاية فى تدريس الأمهات الست (١) فى سنة كاملة للسيد الوالد المرحوم ، حافظ القرآن والحديث والفقه والأدب مولانا محمد يحيى ـ قدس سره ـ كما فصلناه فى مقدمة "الكوكب الدرى على جامع الترمذى" .

فلم يجد بداً من قبول مسئولاتهم ، فأوفى بالوعد فى أوائل ذى القعدة سنة ألف وثلاثمائة وإحدى عشرة ، وشرع درس الترمذى فى غرة الشهر المذكور ، لكن لشدة النقاهة وكثرة الأحزان لم يقدر على تطويل الدراسة وتوالى الأوقات مثل السابق، فختم "الترمذى" يوم الخميس فى الثامن عشر من ذى الحجة ١٣١٢هـ ـ ألف وثلاثمائة واثنتى عشر ـ ، ـ أعنى فى ما ينوف عن سنة كاملة بشهر ونصف ـ ثم بدأ بتدريس "أبى داؤد" يوم الإثنين فى الثانى والعشرين من الشهر المذكور ، ـ أعنى بعد أربعة أيام بعد ختم "الترمذى" ـ .

وحيث كان ابتلى ببدء نزول الماء فى العين فخاف أن لا يبتلى بزوال البصارة بالكلية قبل تتميم الدورة ، فاجتهد فى التدريس فوق العادة ، ولم يزل يصرف أوقاته فيه صباحا ومساءاً حتى ختم "سنن أبى داؤد" يوم الخميس فى السابع من ربيع الأول ١٣١٣هـ ، أعنى فى أقل من ثلاثة أشهر ، مع أنه لم يترك شيئاً من غوامض "سنن أبى داؤد" إلا وكشفه، وأتى فيه بتحقيق عجيب يتحير فيه أولوا الألباب الأذكياء ، وقد ذكر جلة منها سيدى ومولائى خليل أحمد السهارنفورى فى كتابه "بذل المجهود" فى عامة المواضع الغامضة المحتاجة إلى الكشف والإيضاح ، ثم بدأ الشيخ ـ قدس سره ـ النصف الأول من صحيح البخارى بعد يومين يوم السبت فى التاسع من الشهر المذكور، وبعد ختمه فى غرة جمادى الأولى بدأ النصف الثانى من "صحيح البخارى" يوم

(١) وتسمى فى المدارس الهندية "بدورة الحديث".

الإثنين ، وفى السابع عشر من جمادى الآخرة ختم ذلك الجزء .

ثم اشتغل بتتميم بقية كتب الدورة من " الجامع الصحيح" للإمام مسلم، و " السنن" للنسائى و السنن "لابن ماجة" ، حتى فرغ منها فى أواخر شعبان تلك السنة ، وأعطى إجازات الدورة للطلاب فى الثالث والعشرين من شعبان سنة ١٣١٣هـ - ألف وثلاثمائة وثلاث عشرة - ، وكانت الإجازات مطبوعة عند الشيخ - قدس سره - على ورقة صغيرة صفراء غير ثمينة عند أهل الدنيا غالية الثمن ذات اللآلى عند أهل الدين ، ترك فيها من الطباعة موضع الإسم والتاريخ ، فاذا أعطاها الشيخ - قدس سره - أحداً يكتب فيها بيده الشريفة إسم الطالب والتاريخ ، وهذه صورته :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد سيد الأنبياء والمرسلين ، وآله وأصحابه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين .

أما بعد ؛ فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الصمد الفقير الأحقر المدعو برشيد أحمد الأنصارى نسباً ، والجنجوهى (١) موطناً ، تجاوز الله عن زلله ومعايبه؛ ورضى الله عن مشايخه : إن المولوى   قد قرأ على واستمع عندى الأمهات الست المشهورة عند المحدثين المحتوية للصحاح والحسان من أحاديث الرسول السيد الأمين ، "الصحيحين" للشيخين ، و "الجامع المسند" للترمذى، و "السنن" لأبى داؤد السجستانى ، و "السنن" للنسائى ، و "السنن" لابن ماجه القزوينى - رضى الله عنهم أجمعين وأفاض علينا من بركاتهم وجمعنا معهم يوم الدين - وأنا أجيزه أن يرويها عنى بشرط الضبط والإتقان فى الألفاظ والمعانى ، والتيقظ والتثبت فى المقاصد والمباني ، بشرط استقامة العقائد والأعمال على طريقة الصحابة والتابعين ، وحسن التأدب بحضرة العلماء المحدثين والمجتهدين .

(١) معرب كنكوه.

وأوصيه بتقوى الله تعالى والاعتصام بسنة سيد المرسلين ، والاجتناب عن البدع المخترعة فى الدين ، والتبعد عن صحبة المبتدعين ، وبالاشتغال بإشاعة العلوم السنية الدينية ، والاحتراز عن التدنس برذائل الفلسفة وحطام الدنيا الدنية ، وأسأل الله لى وله أن يوفقنا لما يحب ويرضى ، وأن يجعل آخرتنا خيراً من الأولى ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد نبيه الكريم وآله وأصحابه وأتباعه ناصرى طريقه القويم ، فقط .

حررته .... من الشهر .... المنتظم فى سنة ألف وثلاثمائة .... من الهجرة على صاحبها ألوف الصلوات والتسليمات والتحية .

وكان قدس سره يختم عليها بخاتم ، وهذه صورته : [رشيد احمد ١٣٠١] وكتب التاريخ على إجازة والدى المرحوم السابع والعشرين من الشهر الشعبان (١) المنتظم فى سنة ألف وثلاثمائة وثلاث عشرة .

وكما ذكرنا سابقاً من بداية نزول الماء فى هذه الأيام تعجل حضرته فى تتميم الكتب ، فلم يأت بالأبحاث فى هذه الكتب كما كان يأتى بها فى "الترمذى" ، فاستغنى بها ، وإنما أتى فى "سنن أبى داؤد" بما تفرد به أبو داؤد ، وفى "صحيح البخارى" بما تفرد به البخارى من التراجم والأبحاث المخصوصة ، وكان الطلبة أيضاً مستعجلين ، فلم يجتهدوا فى استيضاح الأبحاث مثل "الترمذى" ولا كتابتها ، وكان سيدى الوالد ـ نور الله مرقده ـ يقول : كان همنا بتتميم الدورة وإكمالها عند حضرة الشيخ ـ قدس الله سره العزيز ـ أكثر وأكبر من التقرير واستيضاح الأبحاث ، فمن أجل ذلك ترى الإيضاحات فى "أبى داؤد" أقل من "الترمذى" ، وفى "البخارى" أقل من "أبى داؤد" ، وإن كان المأتى فيه أيضاً جواهر ثمينة ولآلى فريدة خلت عنها الأسفار ، ومعدومة عند أساتذة الحديث

(١) كذا فى الأصل .

الأبرار .

وكان الأحباب والأكابر يلحفون لطباعة ما نقل والدى المرحوم ـ نور الله مرقده ـ من إفادات شيخه ـ قدس سره ـ على "البخارى" ، مثل " الكوكب الدرى على جامع الترمذى" منذ مدة طويلة ؛ فلم أقدر على إسعاف مرامهم لانهماكى فى تأليف " أوجز المسالك إلى مؤطأ الإمام مالك " ، ولما من الله تبارك وتعالى علىّ بقرب إتمامه اشتد إصرارهم جداً ، وكنت أعتذر إليهم دائماً بعدم الفراغ عن تسويد " الأوجز " ؛ على أن الضعف الجسمى للأمراض التى أحاطت بصحتى وهجوم الأشغال التى تتزايد من كل جهة من كثرة الواردين والمكاتيب المتزايدة فى كل يوم كانت تعوقنى عن الاشتغال بذلك ؛ فإن ما أفاد به فى درس "البخارى" دقيق ومحتاج إلى النظر مثل "الترمذى"، ويحتاج إلى حواش وتعليقات فى مواضع كثيرة محتاجة إلى الإيضاح ، فإن دأب الشيخ ـ قدس سره ـ كما عرفت سابقاً فى درس "الترمذى" أن يذكر مباحث جليلة فى جمل عديدة .

لكنهم كانوا لا يسامحوننى ولا يقبلون أعذارى، حتى إن كثيراً منهم لاسيما حضرة شيخ الإسلام شيخ العرب والعجم مولانا الحاج السيد حسين أحمد المدنى ـ نور الله مرقده ـ كثيراً ما أمرنى باجد بإرجاء تأليف " الأوجز " إلى نشر إفادات "البخارى"، وربما قال ـ قدس سره ـ إذا طبعته بعد موتى فماذا ينفعنى؟ لو طبعته فى حياتى لانتفعت به ، ولم أكن أمتثل أمره الشريف فى ترك تأليف " الأوجز " خوفا منى أن يتعجل موتى لطول أمراضى ، فيضيع جميع ما عملته فى تكميل ذلك الكتاب . وكنت على رجاء قوى من طول حياة الشيخ المدنى ـ قدس سره ـ لما أعطاه الله تبارك وتعالى من الصحة التامة والقوة الكاملة ، فما أصدق ما قال فى النظم الهندى شيخه شيخ الهند حضرة مولانا الحاج محمود حسن ـ نور الله مرقده ـ فى مرثية شيخه الإمام الربانى الكنكوهى صاحب هذه

الإفادات :

نه سمجھے تھے کہ اس جان جہاں سے یوں جدا ہوں گے
یہ سنتے گو چلے آتے تھے اک دن جان ہے جانی

فيا للأسف كل الأسف على عدم امتثال أمره الشريف، وماذا يغني اليوم الأسف غير قلق القلب الجريح ، وكان الشيخ المدني ـ قدس سره ـ كلما أصر على في تعجيل طبع إفادات "صحيح البخارى" كنت أطلب من الله عز وجل أن يوفقني لتتميم " الأوجز " سريعاً ، فلما من الله تبارك وتعالى على بتتميمه فى آخر ذى الحجة سنة خمس وسبعين بعد ألف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلوات و التحية ابتدأت فى امتثال أمره الشريف يوم الأربعاء سابع شهر الله المحرم الحرام سنة ست وسبعين فى حياته ـ قدس سره ـ فإنه ـ نور الله مرقده ـ توفى يوم الخميس فى الثانى عشر من أولى الجمادين سنة سبع وسبعين ؛ لكن كثرة المشاغل لم تمكنى فى حياته من النظر فيه غير عدة أوراق ؛ طبعت منها أربعة أوراق فى حياته .

ولما قدمتها إليه استنار وجهه سروراً وبهجة أثابه الله تبارك وتعالى ثواب نشر هذه الإفادات ، فإنه رحمه الله كان أصل المقترح لطبعه والمجد فى عجلته ، وسميته بـ " لامع الدرارى على جامع البخارى" ، وقدمت على أصل الإفادات مقدمة تحتوى على إفادات عديدة لاغنى عنها لطلبة البخارى خاصة ؛ فإن ما يتعلق بمقدمة علم الحديث أجملت فيها الكلام فى أول " أوجز المسالك على المؤطأ للإمام مالك " فلا حاجة إلى ذكرها مرة أخرى ، فلم تبق الحاجة إلا لما يتعلق بكتاب "الجامع" ومؤلفه الإمام البخارى .

وفصلتها على عدة فصول : الأول منها فى ترجمة المصنف وفيه فوائد :
الأولى : فى اسم المصنف ونسبه .

فهو الإمام المقدام أمير المؤمنين فى الحـديث ، شيخ الإسلام مرجع الأنام ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة ـ بفتح موحدة (١) وسكون راء وكسر دال وسكون زاي، معجمة وفتح موحدة ـ كلمة فارسية معناها فى بخارى: الزراع ، وكان بردزبة مجوسياً مات على الديانة المجوسية ، وابنه المغيرة أسلم على يدى اليمان الجعفى والى بخارى ، ولذا يقال للإمام البخارى " الجعفى " ولاءاً ، لأنـه مولى اليمان الجعفى ، كذا فى مقدمة البخارى لشيخ مشايخنا مولانا أحمد على السهارنفورى ، وهكذا ضبط بردزبة النووى فى " شرح البخارى " ، وزاد فى آخره ـ ثم باء موحدة ثم هاء ـ هكذا قيده الأمير أبو نصر بن ماكولا ، وقال : هو بالبخارية ، ومعناه بالعربية: الزراع ، وهكذا ضبط بردزبة الحافظ ابن حجر فى "مقدمة الفتح"، وقال : هذا هو المشهور فى ضبطه وبـه جزم ابن ماكولا ، وقد جاء فى ضبطه غير ذلك . وفى "التهذيب" : المغيرة بن بردزبة ، وقيل : ابن بزرويه ، وقيل : ابن الأحنف .

قلت : هكذا بلفظ ابن الأحنف يأتى فى ذكر مؤلفاته عن أول "الأدب المفرد"، قال الحافظ: أسلم ولده المغيرة على يد اليمان الجعفى والى بخارى فنسب إليه نسبة ولاء ، عملا بمذهب من يرى أن من أسلم على يده شخص كان ولاؤه له ، وإنما قيل له الجعفى لذلك ، وقال السيوطى فى "التدريب" : النوع الرابع والستون معرفة الموالى ، فمنهم من يقال : مولى فلان ويراد به مولى عتاقة وهو الغالب ؛ ومنهم من يراد مولى الإسلام كالإمام البخارى مولى الجعفيين ولاء إسلام ، لأن جده المغيرة كان مجوسياً أسلم على يد اليمان بن أخنس الجعفى .

(١) هكذا ضبطه المجد فى "القاموس" وقال فارسية معناها الزراع .

وقال النووى فى "شرح البخارى" : أسلم المغيرة على يد يمان البخارى الجعفى ، ويمان هذا هو أبو جد عبد الله بن محمد بن جعفر بن يمان المسندى شيخ البخارى ، ويقال للبخارى : " جعفى " ؛ لأنه مولى يمان الجعفى ولاء إسلام ، وقال الحافظ فى "التهذيب" : عبد الله بن محمد بن عبد الله بن جعفر ابن اليمان بن أخنس بن خنيس الجعفى أبو جعفر البخارى الحافظ المعروف بالمسندى ؛ سمى بذلك لأنه كان يطلب المسندات ويرغب عن المرسلات ؛ وقال الحاكم: سمى المسندى لأنه أول من جمع مسند الصحابة بما وراء النهر، وهو إمام الحديث فى عصره هناك بلا مدافعة ، مات ببخارى فى ٢٢٩هـ .

وعلى ما ضبطه الحافظ من نسبه يكون اليمان جد جده وهكذا ذكر نسبه الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" ، وقال السمعانى : الجعفى - بضم الجيم وسكون العين المهملة - نسبة إلى القبيلة ، وهى جعفى بن سعد العشيرة وهو من "مدحح"(١)، وكان وفد على النبى ﷺ فى وفد جعفة فى الأيام التى توفى فيها النبى ﷺ ونسب إليها جماعة المعروف منهم المسندى - بفتح النون -، وسمى به لأنه كان يطلب المسانيد فى صغره . انتهى مختصراً .

وأما ولد المغيرة إبراهيم جد الإمام الهمام ، قال الحافظ فى مقدمة "الفتح": لم أقف على ترجمته بشيئ ، وتبعه القسطلانى ، فحكى قوله ، وسكت عليه شارح مقدمته صاحب "نيل الأمانى"، ولم أجد أيضاً ترجمته بعد فيما عندى من كتب الرجال . وأما ولد إبراهيم إسماعيل والد الإمام الهمام ، فقد قال القسطلانى فى المقدمة: قال الذهبى فى "تاريخ الإسلام": كان أبو البخارى من العلماء الورعين وحدث عن أبى معاوية وجماعة ، وروى عنه أحمد بن جعفر وغيره .

وقال الحافظ فى مقدمة "الفتح": أما والد محمد فقد ذكرت له ترجمة فى "كتاب الثقات" لابن حبان فقال فى الطبقة الرابعة: إسماعيل بن إبراهيم والد

(١) كذا فى الأصل والظاهر مذحج .

البخاری یروی عن حماد بن زید ومالك ، وروی عنه العراقيون ، وذكره ولده فی "التاريخ الكبير"؛ فقال : إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة سمع من مالك وحماد، وصحب ابن المبارك؛ وسيأتی بعد قليل قول إسماعيل عند موته: إنه لا يعلم فی ماله حراما ولا شبهة .

قلت : ونص البخاری فی "تاريخه الكبير" إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفی أبو الحسن ، رأی حماد بن زيد ، صافح ابن المبارك بكلتا يديه وسمع مالكا، وهكذا حكی كلامه عن "التاريخ الكبير" الحافظ فی "تهذيبه"، فلعل ما فی سياق المقدمة و"التهذيب" من الاختلاف مبنی علی اختلاف النسخ، وزاد فی "تهذيبه": وقال فی "باب المصافحة" من "كتاب الاستيذان": وصافح حماد بن زيد ابن المبارك بكلتا يديه، ووصله فی ترجمة عبد الله بن سلمة المرادی من "تاريخه"، فقال : حدثنی أصحابنا يحيی وغيره عن أبی قال : رأيت حماد بن زيد وجاءه ابن المبارك بمكة فصافحه بكلتا يديه ، وذكره ابن حبان فی الطبقة الرابعة من الثقات . وقال الحافظ : ذكر ولده عنه ما يدل علی أنه كان من الصالحين . وابن المبارك هذا الذی صحبه والد البخاری من تلامذة الإمام الأعظم أبی حنيفة ، والعجب عن الحافظ أنه لم يذكره فی تلامذته فی "تهذيبه"، وقد ذكره فيهم صاحب "تهذيب الكمال" .

الثانية : فی مولد الإمام و وفاته وسنه . قال شيخ مشايخنا فی مقدمة "البخاری" : اتفقوا علی أنه ولد بعد صلاة الجمعة لثلاث عشرة خلت من شوال ١٩٤هـ ، وأنه توفی ليلة السبت عند صلاة العشاء ليلة عيد الفطر، ودفن يوم الفطر بعد صلاة الظهر ٢٥٦هـ ، وله اثنتان وستون سنة إلا ثلاثة عشر يوما، ودفن "بخرتنك" قرية علی فرسخين من سمرقند ، ولم يعقب ولداً ذكراً ؛ وبذلك جزم النووی فی "شرح البخاری" إذ قال : اتفق العلماء علی أنه ولد بعد صلاة الجمعة بثلاث عشرة ليلة خلت من شوال ، وتوفی ليلة السبت عند صلاة

العشاء ليلة الفطر ، ودفن بعد صلاة الظهر ، انتهى مختصراً .

وبذلك جزم الحافظ فى "مقدمة الفتح" أنه ولد يوم الجمعة بعد الصلاة لثلاث عشرة ليلة خلت من شوال ببخارى . قال المستنير : أخرج لى ذلك محمد بن إسماعيل بخط أبيه ؛ وجاء ذلك عنه من طرق ، وحكى الحافظ عن الخطيب بسنده إلى عبد الواحد بن آدم يقول : رأيت النبى ﷺ فى النوم ومعه جماعة من أصحابه وهو واقف فى موضع ، فسلمت عليه فرد على السلام ، فقلت : ما وقوفك ههنا يا رسول الله ؟ قال : أنتظر محمد بن إسماعيل ، قال : فلما كان بعد أيام بلغنى موته ، فنظرت فإذا هو قد مات فى الساعة التى رأيت فيها النبى ﷺ .

وقال مهيب : كان ذلك ليلة السبت ليلة عيد الفطر ، وكذلك قال الحسن بن الحسن فى تاريخ وفاته ، وفيها أرخه جماعة عدهم الحافظ ، وقال: قال الحسن : وكانت مدة عمره اثنتين وستين سنة إلا ثلاثة عشر يوما . وقال القسطلانى : كان مولده يوم الجمعة بعد الصلاة لثلاث عشرة خلت من شوال ، وقال ابن كثير : ليلة الجمعة الثالث عشر من شوال ببخارى، وقال صاحب "نيل الأمانى شارح مقدمة القسطلانى": قال أبويعلى الخليلى فى "كتاب الإرشاد": لاثنتى عشرة ليلة خلت من الشهر المذكور .

فحاصل ذلك أنه قيل : ولد ليلا ، وقيل : نهاراً ، ثم قيل : كان ذلك لاثنتى عشرة ، وقيل : لثلاث عشرة ، ثم جمع بين ذلك بما يخالف الجمهور ، فإنهم أجمعوا على أنه ولد بعد صلاة الجمعة لثلاث عشرة ، فما يخالف ذلك من الأقوال شاذ ؛ لأن الجمع من العلماء حكوا الإجماع على ذلك .

قال الكرمانى : دخل الإمام البخارى بغداد مرات ، وانقاد أهلها له فى الحديث بلا منازعة ، ولهم معه حكاية مشهورة فى امتحانهم له بقلب الأسانيد والمتون فصحح كلها فى الساعة ، كما سيأتى مفصلا فى الفائدة الخامسة ، وحين

وقعت الفتنة واشتدت المحنة فى مسألة خلق القرآن رجع من بغداد إلى بخارى فتلقاه أهلها فى تجمل عظيم ومقدم كريم، وبقى مدة يحدثهم فى مسجده ، فأرسل إليه أمير البلد خالد بن محمد الذهلى (١) يتلطف معه، ويسأله أن يأتيه "بالصحيح" ويحدثهم به فى قصره ؛ فامتنع البخارى من ذلك وقال : لا أذل العلم ولا أحمله إلى أبواب الناس ، فحصلت وحشة بينهما فأمره الأمير بالخروج من البلد ؛ ويقال : إن البخارى دعا عليه فلم يأت شهر حتى ورد أمر دار الخلافة بأن ينادى على خالد فى البلد ، فنودى عليه على أتان وحبس إلى أن مات .

ولما خرج الإمام من بخارى كتب إليه أهل سمرقند يخطبونه إلى بلدهم فسار إليهم ، فلما كان بقرية " خرتنك " - بفتح المعجمة وإسكان الراء وفتح الفوقانية وسكون النون - وهى على فرسخين من سمرقند ، بلغه أنه قد وقع بينهم بسببه فتنة ، فقوم يريدون دخوله وقوم يكرهونه ، فأقام بها حتى ينجلى الأمر ، فضجر ليلة ودعا وقد فرغ من صلاة الليل : ألّلهم قد ضاقت على الأرض بما رحبت فاقبضنى إليك . فمات فى ذلك الشهر .

فإن قلت : كيف استجاز الدعاء بالموت وقد خرّج هو فى "صحيحه": «لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل بـه» قلت : نصوا بأن المراد بالضر هو الدنيوى ، وأما إذا نزل به ضر دينى فإنه يجوز تمنيه خوفا من تطرق الخلل فى الدين ، وبذلك ضبط " نيل الأمانى" "خرتنك" ، وقال : كان قرية من قرى سمرقند ، وما ذكره ابن يونس فى "تاريخ الغرباء" من أنه قدم مصر وتوفى بها غلط ، والصواب ما ذكرناه ، كما فى " ابن خلكان " ، وكان خالد بن أحمد ابن خالد الذهلى أمير خراسان قد أخرجه من بخارى إلى خرتنك المذكور ، وهكذا ضبطه الحموى فى "المعجم"، وقال : قرية بينها وبين سمرقند ثلاثة فراسخ بها قبر الإمام البخارى ، وينسب إليها أبو منصور غالب بن جبرائيل

(١) كذا فى الأصل والمعروف خالد بن أحمد .

الخرتنكى ، وهو الذى نزل عليه البخارى ومات فى داره ، حكى عن البخارى حكايات .

وسيأتى فى الفائـدة الثامنة ما قيل فى جملة أسباب إخراجه من بخارى : إفتاؤه بالحرمة بالرضاعة من الشاة ، وأيضاً مخالفته لأبى حفص الصغير ، وقال القسطلانى : لمـا رجع إلى بخارى نصبت لـه القباب على فرسخ من البلد ، واستقبله عامة أهلها حتى لم يبق مذكور ، ونثر عليه الدراهم والدنانير ، وبقى مدة يحدثهم ، فأرسل إليه أمير البلد خالد بن محمد الذهلى نائب الخلافة العباسية يسأله أن يأتيه "بالصحيح"، فذكر القصة إلى أن قال: فإن كانت له حاجة إلى شيئ منه فليحضر إلى مسجدى ، فإن لم يعجبك هذا فأنت سلطان فامنعنى من المجالس ليكون لى عذر عند الله يوم القيامـة أنى لا أكتم العلم ، فأمره الأمير بالخروج عن البلد ، فدعا عليه فذكر ما تقدم ، وحبس الأمير إلى أن مات ولم يبق أحد ممن ساعده إلا ابتلى ببلاء شديد .

ولما خرج البخارى من بخارى كتب إليه أهل سمرقند يخطبونـه ، فسار إليهم ، فلما كان " بخرتنك " وهو على فرسخين من " سمرقند" بلغه وقوع فتنة بينهم بسببه ، وكان له أقرباء بها ، فنزل عندهم حتى ينجلى الأمر ، فأقام أياما فمرض ، حتى وجه إليه رسول أهل سمرقند يلتمسون خروجه إليهم ، فأجاب وتهيأ للركوب ولبس خفيه وتعمم، فلما مشى قدر عشرين خطوة أو نحوها إلى الدابة ليركبها قال : أرسلونى ، فقد ضعفت ، فأرسلوه ، فدعا بدعوات ثم اضطجع فقضى ، فسال عرق كثير لا يوصف ، وما سكن منه العرق حتى أدرج فى أكفانه ، انتهى مختصراً .

وفى "المقدمة" جمع البعض تاريخ ولادته ومدة حياته ووفاته فى بيت فقال :

ميلاده صدق (١٩٤) ومـدة عمره فيها حميد (٦٢) وانقضى فى نور (٢٥٦)

قلت : والمختصر صدق حميد نور ، أى صدق حميد فى قوله : إنه نور.

الفائدة الثالثة فى أحواله التاريخية : توفى والـد الإمام يعنى إسماعيل والبخارى صغير ، وقال القسطلانى : قال أحمد بن حفص : دخلت على أبى الحسن إسماعيل بن إبراهيم عند موتـه فقال : لا أعلم فى جميع مالى درهما من شبهة ، فقال أحمد: فتصاغرت إلى نفسى عند ذلك ، وقال الحافظ فى "المقدمة": فمات إسماعيل ومحمد صغير فنشأ فى حجر أمه ثم حج مع أمه وأخيه أحمد (١) وكان أسن منه ، فأقام هو بمكة مجاوراً يطلب العلم ، ورجع أخوه أحمد إلى بخارى فمات بها ، وروى غنجار فى " تاريخ بخارى " واللالكائى فى "شرح السنة" فى "باب كرامات الأولياء" منه : إن البخارى ذهبت عيناه فى صغره ، فرأت والدته الخليل إبراهيم عليه السلام فى المنام ، فقال لها : يا هذه قد رد الله على ابنك بصره بكثرة دعائك ، قال : فأصبح وقد رد الله عليه بصره .

وقال الفربرى : سمعت محمـد بن أبى حاتم وراق البخارى ، يقول : سمعت البخارى يقول : ألهمت حفظ الحديث وأنا فى الكتاب ، قلت : وكم أتى عليك إذ ذاك ؟ فقـال : عشر سنين أو أقل ، ثم خرجت من الكتاب ، فجعلت اختلف إلى الداخلى وغيره، فقال يوماً: فيم كان يقرأ للناس سفيان عن أبى الزبير عن إبراهيم ، فقلت: إن أبا الزبير لم يرو عن إبراهيم، فانتهرنى ، فقلت له : ارجع إلى الأصل إن كان عندك ، فدخل فنظر فيه ثم رجع ، فقال: كيف هو يا غلام ؟ فقلت: هو الزبير وهو ابن عدى عن إبراهيم ، فأخذ القلم وأصلح كتابه ، وقال : صدقت ، فقال للبخارى إنسان : ابن كم كنت حين رددت عليه ؟ فقال : ابن إحدى عشرة سنة ، قال : فلما طعنت فى ست عشرة سنة

(١) هذا هو المعروف فى الشروح كلها ، فما فى الكرمانى حج به أبوه فرجع أبوه وهو أقام بمكة فى طلب العـلم ، تحريف من الناسخ أو زلة قلم من المؤلف، وكذا ما فى "تذكرة الحفاظ" حج مع أمه وأخته تحريف من الناسخ .

حفظت كتب ابن المبارك و وكيع، وعرفت كلام هؤلآء يعني أصحاب الرأي، قال : ثم خرجت مع أمي وأخي إلى الحج .

قال الحافظ : فكان أول رحلته على هذا سنة عشر ومأتين ؛ ولو رحل أول ما طلب لأدرك ما أدركته أقرانه من طبقة عالية ، وقد أدرك عبد الرزاق ، وأراد أن يرحل إليه ، وكان يمكنه ذلك ، فقيل لـه : إنه مات ، فتأخر عن التوجه إلى اليمن ، ثم تبين أن عبد الرزاق كان حياً ، فصار يروى عنه بواسطة؛ قال البخاري : فلما طعنت في ثماني عشرة صنفت كتاب " قضايا الصحابة والتابعين"، ثم صنفت "التاريخ الكبير" إذ ذاك في المدينة المنورة عند قبر النبي ﷺ، وكنت أكتبه في الليالي المقمرة ؛ قال : وقل اسم في التاريخ إلا ولـه عندي قصة إلا أني كرهت أن يطول الكتاب، وقال سهل بن السري: قال البخاري: دخلت إلى الشام ومصر والجزيرة مرتين وإلى البصرة أربع مرات وأقمت بالحجاز ستة أعوام ، ولا أحصي كم دخلت الكوفة وبغداد مع المحدثين .

وقال الحافظ عماد الدين بن كثير : إنـه دخل بغداد ثماني مرات ، وفي كل مرة يجتمع بالإمام أحمد بن حنبل ، فيحثه على الإقامة ببغداد ، ويلومه على الإقامة بخراسان ، كذا في " مقدمة القسطلاني" ، ويشكل عليه ما في "كتاب النكاح" من "الفتح" في "باب ما يحل من النساء" ما قال الحافظ: ليس للمصنف في هذا الكتاب عن أحمد رواية إلا في هذا الموضع ، وآخر في "المغازي" ، وكأنـه لم يكثر عنه لأنه في رحلته القديمة لقي كثيراً من مشايخ أحمد فاستغنى بهم ، وفي رحلته الأخيرة كان أحمد قطع التحديث ، فكان لا يحدث إلا نادراً ، فمن ثم أكثر البخاري عن علي بن المديني دون أحمد ، فإن ظاهره أن له رحلتين إلى بغداد ، وللتأويل في كلام "الفتح" مساغ ؛ كيف وقد حكى الحافظ عنه في" المقدمة" ما تقدم قريباً أنه قال : لا أحصي كم دخلت بغداد .

وقال حاشد ـ بالحاء المهملة والشين المعجمة ـ ابن إسماعيل : كان البخاري يختلف معنا إلى مشايخ البصرة وهو غلام ، فلايكتب حتى أتى على ذلك أيام ، فلمناه بعد ستة عشر يوما ، فقال : قد أكثرتم على ، فأعرضوا على ما كتبتم ، فأخرجناه ، فزاد على خمسة عشر ألف حديث ، وقرأها كلها عن ظهر قلب حتى جعلنا نحكم كتبنا من حفظه ، وقال أبوبكر بن أبي عياش الأعين : كتبنا عن البخاري وهو أمرد ما في وجهه شعرة على باب محمد بن يوسف الفريابي ، قال الحافظ: "كان موت الفريابي سنة اثنتي عشرة ومأتين فكانت سن البخاري إذ ذاك نحواً من ثمانية عشر عاماً أودونها .

وقال محمد بن الأزهر السجستاني : كنت في مجلس سليمان بن حرب والبخاري معنا يسمع ولا يكتب ، فقيل لبعضهم : ماله لا يكتب ؟ فقال : يرجع إلى بخارى ويكتب من حفظه ، وقال الذهبي في "التذكرة": أول سماعه للحديث سنة خمس ومأتين ، ورحل سنة عشر ومأتين بعد أن سمع مرويات بلده ، وكان يقول: لما طعنت في ثمان عشرة سنة جعلت أصنف قضايا الصحابة والتابعين وأقاويلهم في أيام عبيد الله بن موسى، وحينئذ صنفت "التاريخ" عند قبر النبي ﷺ في الليالي المقمرة، قال الحافظ : وقال البخاري : أقمت بالمدينة بعد أن حججت سنةً حرداً ـــ أي قصداً ـــ أكتب الحديث ، وقال : أقمت بالبصرة خمس سنين معي كتبي أصنف وأحج وأرجع من مكة إلى البصرة ، قال : وما تركت بالبصرة حديثاً إلا كتبته ، وقال البوشنجي : سمعت بنداراً سنة ثمان وعشرين يقول : ما قدم علينا مثل البخاري، قال بندار : وأنا أفتخر به منذ سنين ، وقال البخاري: دخلت على الحميدي وأنا ابن ثمان عشرة سنة، يعني أول سنة حج ، فإذا بينه وبين آخر اختلاف في حديث ، فلما بصربي قال : جاء من يفصل بيننا ، فعرضا على الخصومة ، فقضيت للحميدي وكان

الحق معه ، وسيأتى فى الفائدة السابعة قدومه بنيسابور سنة خمس ومأتين ، وإقامته بها مدة ، وقال القسطلانى : أما رحلته لطلب الحديث فقال الحافظ : أول رحلته بمكة سنة عشر ومأتين ، قال : ولو رحل أول ما طلب لأدرك ما أدرك أقرانه من طبقة عالية، ثم ارتحل بعد أن رجع من مكة إلى سائر مشايخ الحديث فى البلدان التى أمكنته الرحلة إليها .

وقال الذهبى وغيره : كان أول سماعه سنة خمس ومأتين ، ورحل سنة عشر ومأتين بعد أن سمع الكثير ببلده من سادة وقته محمد بن سلام البيكندى وغيره ، وسمع " ببلخ " من مكى بن إبراهيم وغيره ، و " بمرو " من على بن شقيق وغيره ، و "بنيسابور" من يحيى بن يحيى وغيره ، و "بالرى" من إبراهيم بن موسى وغيره ، و "ببغداد" من محمد بن عيسى بن الطباع وغيره، وقال: دخلت على معلى بن منصور "ببغداد" سنة عشر ومأتين، وسمع "بالبصرة" من أبى عاصم النبيل وغيره ، و "بالكوفة" من عبيد الله بن موسى وغيره ، و "بمكة" من أبى عبد الرحمن المقرى وغيره ، و " بالمدينة " من عبد العزيز الأويسى وغيره ، و "بواسط" من عمرو بن محمد وغيره ، و "بمصر" من سعيد بن أبى مريم وغيره، و "بدمشق" من أبى مسهر وغيره، و "بقيسارية" من محمد بن يوسف الفريابى وغيره ، و " بعسقلان " من آدم بن أبى إياس وغيره، و "بحمص" من أبى المغيرة وغيره ، انتهى مختصراً ، وذكر القسطلانى أسماء جمع من مشايخه فى هذه الديار ، اقتصرت منها على اسم واحد وأشرت إلى غيره بلفظ وغيره .

وسيأتى فى بيان الجامع قول البخارى : صنفت كتابى " الجامع " فى المسجد الحرام ، قال الحافظ : والجمع بينه وبين ما روى عنه أنه كان يصنفه فى البلاد أنه ابتدأ تصنيفه فى المسجد الحرام ، ثم كان يخرج الأحاديث فى بلده وغيرها ، ويدل عليه قوله أنه أقام فيه – أى فى تأليفه – ست عشرة

سنة ، فإنه لم يجاور بمكة هذه المدة كلها ، قلت : وسيأتى البسط فى ذلك فى الفائدة السادسة .

الرابعة فى مشايخه : تقدمت الإشارة إلى بعضها قريباً فى كلام القسطلانى . وقال الحافظ فى "المقدمة" : تقدم التنبيه على كثرتهم ، وعن محمد ابن أبى حاتم عنه قال : كتبت عن ألف وثمانين نفساً ليس فيهم إلا صاحب حديث ؛ وقال أيضاً : لم أكتب إلا عمن قال : "الإيمان قول وعمل" قال الحافظ : وينحصرون فى خمس طبقات : الأولى : من حدثه عن التابعين - يعنى أتباع التابعين - الثانية : من كان فى عصر هؤلآء لكن لم يسمع من ثقات التابعين ، الثالثة : وهى الوسطى من مشايخه ، وهم من لم يلق التابعين بل أخذ من كبار تبع الأتباع ، الرابعة : رفقاؤه فى الطلب ومن سمع قبله قليلا ، وإنما يخرج عن هؤلآء ما فاته عن مشايخه أو مالم يجده عند غيرهم . الخامسة : قوم فى عداد طلبته فى السن والإسناد ، سمع منهم للفائدة و روى عنهم أشياء يسيرة ، وعمل فى الرواية عنهم بما روى عثمان بن أبى شيبة عن وكيع ، قال : لايكون الرجل عالماً حتى يحدث عمن هو فوقه ، و عمن هو مثله ، وعمن هو دونه ، وعن البخارى أنه قال : لايكون المحدث كاملا حتى يكتب عمن هو فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه ، انتهى مختصراً .

وذكر الحافظ أسماء هذه الطبقات الخمس ، وما حكى الحافظ من مقولة الإمام البخارى قصة مشهورة عنه ذكرت فى مقدمة "الأوجز" مبسوطة ، وفيها قول الإمام البخارى لمن استدعاه للتحديث : يا بنى لاتدخل فى أمر إلا بعد معرفة حدوده والوقوف على مقاديره ، فقلت : عرفنى رحمك الله حدود ما قصدتك له ومقادير ما سألتك عنه ؟ فقال لى : إعلم أن الرجل لايصير محدثاً كاملا فى حديثه إلا بعد أن يكتب أربعاً مع أربع ، كأربع مع أربع ، مثل أربع فى أربع ، عند أربع فى أربع ، على أربع عن أربع لأربع ، وكل هذه

الرباعيات لاتتم إلا بأربع مع أربع ، فاذا تمت له كلها هان عليه أربع وابتلى بأربع ، فاذا صبر على ذلك أكرمه الله تعالى فى الدنيا بأربع ، وأثابه فى الآخرة بأربع ؛ ثم فسر الإمام البخارى هذه الرباعيات كلها كما بسطت فى مقدمة "الأوجز"، وفسر قوله: عن أربع بقوله:عمن هوفوقه، وعمن هومثله، وعمن هو دونه ، وعن كتاب أبيه يتيقن أنه بخط أبيه دون غيره ، و قال فى آخر تفسير الرباعيات: فقد أبلغتك يا بنى مجملا لجميع ما سمعت من مشايخى متفرقا فى هذا الباب؛ قال: و إن لم تطق حمل هذه المشاق كلها فعليك بالفقه ويمكنك تعلمه وأنت فى بيتك قار ، لاتحتاج إلى بعد الأسفار ، وطى الديار ؛ وركوب البحار ، وهو مع ذا ثمرة الحديث ، وليس ثواب الفقيه دون ثواب المحدث فى الآخرة ، ولا عزه بأقل من عز المحدث ، انتهى مختصراً .

الخامسة فى سعة حفظه : قال القسطلانى : قيل : إنه كان يحفظ وهو صبى سبعين ألف حديث سرداً ، وروى أنه كان ينظر فى الكتاب مرة واحدة فيحفظ ما فيه من نظرة واحدة ، وقال محمد بن أبى حاتم وراقه : سمعت حاشد ابن إسماعيل و آخر يقولان : كان البخارى يختلف معنا إلى السماع وهو غلام ، فلا يكتب حتى أتى على ذلك أيام ، فكنا نقول له ، فقال : إنكما أكثرتما على ، فأعرضا على ما كتبتما ، فأخرجنا إليه ما كان عندنا ، فزاد ذلك على خمسة عشر ألف حديث ، فقرأها كلها عن ظهر قلبه حتى جعلنا نحكم كتبنا من حفظه ، ثم قال : أترون أنى اختلف هدراً وأضيع أيامى ؟ فعرفنا أنه لا يتقدمه أحد ، قالا : فكان أهل المعرفة يغدون خلفه فى طلب الحديث وهو شاب حتى يغلبوه على نفسه ويجلسوه فى بعض الطريق ، فيجتمع عليه ألوف أكثرهم ممن يكتب عنه ، و كان شاباً ، وقال محمد بن أبى حاتم : سمعت سليمان بن مجاهد يقول: كنت عند محمد ابن سلام البيكندى ، فقال لى : لو جئت قبل لرأيت صبياً يحفظ سبعين ألف حديث ، قال : فخرجت فى طلبه ، فلقيته ، فقلت : أنت الذى تقول :

أنا أحفظ سبعين ألف حديث ؟ قال : نعم و أكثر ؛ ولا أجيبك بحديث عن الصحابة والتابعين إلا من عرفت مولد أكثرهم ووفاتهم ومساكنهم ، ولست أروى حديثاً من حديث الصحابة والتابعين -يعنى من الموقوفات- إلا ولى فى ذلك أصل أحفظه حفظاً عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

وقال وراقه : عمل كتاباً فى الهبة فيه نحو خمس مائة حديث ، وقال : ليس فى كتاب وكيع فى الهبة إلا حديثان مسندان أو ثلاثة ، وفى كتاب ابن المبارك خمسة أو نحوها ؛ وقال أيضاً : قدم رجاء الحافظ فقال لأبى عبد الله : ما أعددت لقدومى حين بلغك ؟ وفى أى شئ نظرت ؟ قال : ما أحدثت نظراً ولا استعددت لذلك ، فإن أحببت أن تسأل شيئاً فافعل ؛ فجعل يناظره فى أشياء ، فبقى رجاء لايدرى ، ثم قال البخارى : هل لك فى زيادة ؟ فقال استحياء منه وخجلا : نعم . ثم قال : سل إن شئت ، فأخذ فى أسامى أيوب ، فعد نحواً من ثلاثة عشر وأبو عبد الله ساكت ، فظن رجاء أنه قد صنع شيئاً ، فقال : يا أبا عبد الله فاتك خير كثير ؛ فزيف أبو عبد الله فى أولئك سبعة وأغرب عليه أكثر من ستين رجلا، ثم قال لرجاء: كم رويت فى العمامةالسوداء ؟ قال : هات كم رويت أنت ؟ قال : يروى من أربعين حديثاً ، فخجل رجاء ويبس ريقه .

وقال ابن عدى بسنده عن البخارى يقول: أحفظ مائة ألف حديث صحيح، ومأتى ألف حديث غير صحيح ، وأخرجت هذا الكتاب -يعنى "الجامع الصحيح"- من نحو ست مائة ألف حديث ، قال : دخلت "بلخ" فسألونى أن أملى عليهم لكل من كتبت عنه، فأمليت ألف حديث عن ألف شيخ، وقال: تذكرت يوماً فى أصحاب أنس ، فحضرنى فى ساعة ثلاث مائة نفس ، وقال وراقه : سمعت البخارى يقول : كنت فى مجلس الفريابى ، فسمعته يقول : حدثنا سفيان عن أبى عروبة عن أبى الخطاب عن أنس أن النبى ﷺ "كان يطوف

على نسائه فى غسل واحد"، فلم يعرف أحد فى المجلس أبا عروبة ولا أبا الخطاب، فقلت : أما أبو عروبة فعمرو ، وأبو الخطاب قتادة ، وكان الثورى فعولا لهذا يكنى المشهورين ، وقال محمد بن أبى حاتم بسنده عن أبى الأزهر يقول : كان بسمرقند أربع مائة ممن يطلبون الحديث ، فاجتمعوا سبعة أيام وأحبوا مغالطة البخارى ، فأدخلوا إسناد الشام فى إسناد العراق ، وإسناد العراق فى إسناد الشام ، وإسناد الحرم فى إسناد اليمن ، فما استطاعوا مع ذلك أن يتعلقوا عليه بسقطة لا فى الإسناد ولا فى المتن .

وقال أحمد بن عدى الحافظ : سمعت عدة من المشايخ يحكون أن البخارى قدم بغداد ، فاجتمع أصحاب الحديث وعمدوا إلى مائة حديث فقلبوا متونها وأسانيدها، وجعلوا متن هذا الإسناد لإسناد آخر، وإسناد هذا المتن لمتن آخر، ودفعوا إلى كل واحد عشرة أحاديث، ليلقوها على البخارى فى المجلس امتحاناً، فاجتمع الناس من الغرباء من أهل خراسان وغيرهم ، ومن البغداديين ، فلما اطمأن المجلس بأهله انتدب أحدهم ، فقام وسأله عن حديث من تلك العشرة ، فقال : لا أعرفه، فسأله عن آخر فقال : لا أعرفه ، حتى فرغ العشرة ، فكان الفقهاء يلتفت بعضهم إلى بعض ويقولون : الرجل فهم ، ومن كان لا يدرى قضى عليه بالعجز ، ثم انتدب الآخر ، ففعل كفعل الأول؛ والبخارى يقول: " لا أعرفه " إلى أن فرغ العشرة ، وهو لايزيدهم على " لا أعرفه "، فلما علم أنهم فرغوا التفت إلى الأول ، فقال : أما حديثك الأول فقلت كذا وصوابه كذا ، وحديثك الثانى كذا وصوابه كذا، والثالث والرابع على الولاء حتى أتى على تمام العشرة فرد كل متن إلى إسناده؛ وكل إسناد إلى متنه، وفعل بالآخرين مثل ذلك ، فأقر الناس له بالحفظ ؛ وأذعنوا له بالفضل .

قال الحافظ : ههنا يخضع للبخارى ، فما العجب من رده الخطأ إلى الصواب فإنه كان حافظاً، بل العجب من حفظه الخطأ على ترتيب ما ألقوه عليه

من مرة واحدة، وقال يوسف بن موسى المروزى: كنت بجامع البصرة فسمعت مناديا ينادى : يا أهل العلم لقد قدم البخارى ، فقاموا فى طلبه وكنت فيهم ، فرأيت رجلا شاباً ليس فى لحيته بياض يصلى خلف الأسطوانة، فلما فرغ أحدقوا به ، وسألوه أن يعقد لهم مجلس الإملاء ، فأجابهم إلى ذلك، فقام المنادى ثانيا، ينادى فى جامع البصرة، فقال: يا أهل العلم لقد قدم محمد بن إسماعيل البخارى، فسألناه بأن يعقد مجلس الإملاء فأجاب بأن يجلس غداً فى موضع كذا، فلما كان من الغد حضر المحدثون والحفاظ والفقهاء والنظار ، حتى اجتمع قريب من كذا وكذا ألف نفس ، فجلس البخارى للإملاء ، فقال قبل أن يأخذ فى الإملاء: يا أهل البصرة أنا شاب ، وقد سألتمونى أن أحدثكم ، فسأحدثكم أحاديث عن أهل بلدتكم تستفيدونها – يعنى ليست عندكم – فتعجب الناس من قوله ، فأخذ فى الإملاء فقال : حدثنا عبد الله بن عثمان العتكى بلديكم قال نا أبى عن شعبة عن منصور وغيره عن سالم بن أبى الجعد عن أنس أن أعرابياً جاء إلى النبى ﷺ فقال : « يا رسول الله ! الرجل يحب القوم » – إلى آخر الحديث – ثم قال : هذا ليس عندكم عن منصور ، إنما هو عندكم عن غير منصور ، فأملى مجلساً على هذا النسق ، يقول فى كل حديث: روى فلان هذا الحديث ، وليس عندكم كذا ، فأما رواية فلان – يعنى التى يسوقها – فليست عندكم .

وقال الحافظ أحمد بن حمدون : رأيت البخارى فى جنازة ، ومحمد بن يحيى الذهلى يسأله عن الأسماء والعلل ، والبخارى يمر فيه كالسهم كأنه يقرأ : « قل هو الله أحد » ، انتهى مختصراً بزيادة من "مقدمة الفتح"، وزاد أيضاً : قال وراقه : سمعته يقول : ما نمت البارحة حتى عددت كم أدخلت فى تصانيفى من الحديث ، إذا هو نحو مأتى ألف حديث ، فقلت له مرة : هل من دواء للحفظ ؟ فقال : لا أعلم ، ثم أقبل على فقال : لا أعلم شيئاً أنفع للحفظ من نهمة الرجل ومداومة النظر .

قلت : النهمة بلوغ الهمة فى الشئ ، وقد نهم بكذا نهمة فهو منهوم أى مولع به ، وفى الحديث : « منهومان لا يشبعان » ــ إلى آخر الحديث ــ كذافى "مختار الصحاح" .

قال : وقال أيضاً : ما جلست للتحديث حتى عرفت الصحيح من السقيم، وحتى نظرت فى كتب أهل الرأى ، وقال : لا أعلم شيئاً يحتاج إلا وهو فى الكتاب والسنة ؛ فقيل له : ويمكن معرفة ذلك ؟ قال : نعم ، وقال البخارى : كنت إذا دخلت على سليمان بن حرب يقول : بين لنا غلط شعبة ، وقال : قال لى محمد بن سلام البيكندى : انظر فى كتبى ، فما وجدت فيها من خطأ فاضرب عليه ، فقال له بعض أصحابه : من هذا الفتى ؟ فقال : هذا الذى ليس مثله ، وكان يقول : كلما دخل على البخارى تحيرت ، ولا أزال خائفاً منه ، ــ يعنى يخشى أن يخطئ بحضرته ــ .

وقال أبوبكر المدينى : كنا يوما عند إسحاق بن راهويه والبخارى حاضر، فمر إسحاق بحديث ، ودون صحابيه عطاء الكنجارانى (١) ، فقال له إسحاق : يا أبا عبد الله أيش هذا كنجاران ؟ قال : قرية باليمن ، كان معاوية بعث هذا الصحابى إلى اليمن فسمع منه عطاء هذا حديثين ؛ فقال له إسحاق : يا أبا عبد الله كأنك شهدت القوم ؟ وقال فتح النيسابورى : أتيت على بن المدينى، فرأيت البخارى جالساً عن يمينه ، وكان إذا حدث التفت إليه مهابة له ؛ وقال أبو عمرو الخفاف : لم أر مثله ـ يعنى البخارى ـ وهو أعلم بالحديث من أحمد وإسحاق وغيرهما بعشرين درجة، ومن قال فيه شيئاً فعليه منى ألف لعنة، وقال أيضاً : لو دخل من الباب وأنا أحدث لملئت منه رعباً ، وبسط الحافظ فى "القصص" من سعة حفظه ما لا يسعه هذا المختصر .

السادسة فى سيرته ومناقبه : قال شيخ مشايخنا فى "مقدمة البخارى" :

---

(١) كذا فى الأصل .

كان الإمام البخارى نحيف الجسم ، ليس بالطويل ولا بالقصير ، كان زاهداً فى الدنيا، ورث من أبيه مالاً كثيراً فكان يتصدق به، وكان قليل الأكل جداً ، مفرداً فى الجود ؛ يقال : كان يقنع كل يوم بلوزتين أو ثلاث . وقال الكرمانى : كان -رحمه الله- فى سعة من الدنيا ، وقد ورث من أبيه مالاً كثيراً، وكان يتصدق به ، وربما كان يأتى عليه نهار ولا يأكل فيه ، وإنما كان يأكل أحياناً لوزتين أو ثلاث ، وقال الحافظ : حكى وراقه أنه ورث من أبيه مالاً جليلاً ، وكان يعطيه مضاربة، فقطع له غريم خمسة وعشرين ألفاً ، فقيل له : استعن بكتاب الوالى ، فقال : إن أخذت منهم كتاباً طمعوا ، ولن أبيع دينى بدنياى ، ثم صالح غريمه على أن يعطيه كل شهر عشرة دراهم ، وذهب ذلك المال كله ، وحمل إليه بضاعة أنفذها إليه أبو حفص ، فاجتمع بعض التجار إليه بالعشية ، وطلبوها منه بربح خمسة آلاف درهم ؛ فقال : انصرفوا الليلة ، فجاء من الغد تجار آخرون فطلبوا منه البضاعة بربح عشرة آلاف درهم ، فردهم وقال: إنى نويت البارحة أن أدفعها إلى الأولين، فدفعها إليهم وقال: لا أحب أن أنقض نيتى .

وقال وراقه: سمعته يقول : خرجت إلى آدم بن أبى إياس ، فتأخرت نفقتى حتى جعلت أتناول الحشيش ، فلما كان فى اليوم الثالث أتانى رجل لا أعرفه، فأعطانى صرة فيها دنانير؛ وكان البخارى فى منزله فجاءته جاريته، وأرادت دخول المنزل ، فعثرت على محبرة بين يديه ، فقال لها : كيف تمشين ؟ قالت : إذا لم يكن طريق كيف أمشى ؟ فبسط يديه وقال : اذهبى فقد أعتقتك ، قيل له: يا أبا عبد الله أغضبتك ؟ فقال: أرضيت نفسى بما فعلت .

وقال وراقه: كان يركب إلى الرمى كثيراً ، فما أعلم أنى رأيته فى طول

ما صحبته أخطأ سهمه الهدف إلا مرتين، بل كان يصيب فى كل ذلك ولا يسبق، قال : وركبنا يوماً إلى الرمى ونحن "بفربر" ، فأصاب سهم أبى عبد الله وتد القنطرة التى على النهر ، فانشق الوتد ، فلما رأى ذلك نزل عن دابته ، فأخرج السهم من الوتد وترك الرمى ، وقال : ارجعوا ، فرجعنا ، فقال لى : يا أبا جعفر إن لى إليك حاجة ، وهو يتنفس الصعداء : فقلت : نعم ، قال: تذهب إلى صاحب القنطرة فتقول له : إنا أخللنا بالوتد فتحب أن تأذن لنا فى إقامة بدله أو تأخذ ثمنه وتجعلنا فى حل مما كان منا ، وكان صاحب القنطرة حميد بن الأخضر ، فقال لى : أبلغ أبا عبد الله السلام ، وقل له : أنت فى حل مما كان منك ، فإن جميع ملكى لك الفداء؛ فأبلغته الرسالة،فتهلل وجهه وأظهر سروراً كثيراً ، وقرأ ذلك اليوم للغرباء خمسمائة حديث ، وتصدق بثلاثمائة درهم .

وقال : سمعته يقول : ما اغتبت أحداً قط منذ علمت أن الغيبة حرام ، وكان يقول : إنى لأرجو أن ألقى الله ولا يحاسبنى أنى اغتبت أحداً ، وقال وراقه : دعى محمد بن إسماعيل إلى بستان ، فلما صلى بهم الظهر قام يتطوع ، فلما فرغ من صلاته رفع ذيل قميصه ، وقال لبعض من معه : انظر هل ترى تحت قميصى شيئاً ؟ فإذا زنبور قد لسعه فى ستة عشر أو سبعة عشر موضعاً، وقد تورم من ذلك جسده ، فقال بعض القوم : كيف لم تخرج من الصلاة أول ما لسعك ؟ قال: كنت فى سورة أحببت أن أتمها؛ كذا فى "القسطلانى"، وفى "المقدمة" : لسعه الزنبور سبع عشرة مرة بدون شك .

ومرض البخارى مرة فعرضوا ماءه على الأطباء ، فقالوا : إن هذا الماء يشبه ماء بعض أساقفة النصارى ، فإنهم لا يأتدمون ، فصدقهم البخارى وقال: لم آتدم منذ أربعين سنة ، وكان البخارى إذا كان أول ليلة من رمضان يجتمع إليه أصحابه فيصلى بهم ، ويقرأ فى كل ركعة عشرين آية ، وكذلك إلى أن يختم القرآن، وكان يقرأ فى السحر ما بين النصف إلى الثلث من القرآن ، فيختم عند

السحر فى كل ثلاث ليال ، وكان يختم بالنهار فى كل يوم ختمة ، وكان ختمه عند الإفطار كل ليلة .

وقال وراقه : إذا كنت معه فى سفر فيجمعنا بيت واحد إلا فى القيظ ، فكنت أراه يقوم فى الليلةالواحدة خمس عشرة مرة إلى عشرين مرة ، فى كل ذلك يأخذ القداحة فيورى ناراً بيده ويسرج، ويخرج أحاديث فيعلم عليها ، ثم يضع رأسه ، فقلت له: إنك تحمل على نفسك كل هذا ولا توقظنى ؟ قال أنت شاب فلا أحب أن أفسد عليك نومك . وقال وراق البخارى : رأيته فى المنام خلف النبى ﷺ والنبى ﷺ يمشى ، فكلما رفع النبى ﷺ قدمه وضع البخارى قدمه فى ذلك الموضع ؛ وقال نجم بن فضيل : رأيت النبى ﷺ خرج من قبره والبخارى يمشى خلفه ؛ فذكر نحوه ، وقال الفربرى : رأيت النبى ﷺ فى المنام ، فقال لى : أين تريد ؟ فقلت : أريد محمد بن إسماعيل ، فقال : أقرئه منى السلام .

وقال الحافظ : قال وراقه : سمعت غالب بن جبرئيل وهو الذى نزل عليه البخارى "بخرتنك" يقول : إنه أقام أياما فمرض حتى وجه إليه رسول من أهل سمرقند يلتمسون منه الخروج إليهم ، فأجاب وتهيأ للركوب ، ولبس خفيه وتعمم ، فلما مشى قدر عشرين خطوة أو نحوها إلى الدابة ليركبها وأنا آخذ بعضده ، قال : أرسلونى فقد ضعفت ، فأرسلناه ، فدعا بدعوات ثم اضطجع ، فقضى ، ثم سال منه عرق كثير ، فلما أدرجناه فى أكفانه وصلينا عليه ووضعناه فى حفرته فاح من تراب قبره رائحة طيبة كالمسك ، ودامت أياماً ، وجعل الناس يختلفون إلى القبر أياما ، يأخذون من ترابه إلى أن جعلنا عليه خشباً مشبكا ، وقال الكرمانى: لما دفن ـ رحمه الله ـ فاح من تراب قبره رائحة غالية أطيب من المسك ، وظهر سوار بيض فى السماء مستطيلة حذاء القبر ، وكانوا يرفعون التراب منه للبركة حتى ظهرت الحفرة للناس، ولم يكن

يقدر على حفظ القبر بالحراس ، فنصب على القبر خشب مشبكات ؛ فكانوا يأخذون ما حواليه من التراب والحصيات، ودام ريح الطيب أياما كثيرة حتى تواتر عند جميع أهل تلك البلاد .

وتقدم فى الفائـدة الثانية ما قال الخطيب بسنده إلى عبد الواحد بن آدم يقول : رأيت النبى ﷺ فى النوم ، ومعه جماعة من أصحابه وهو واقف فى موضع ، فسلمت عليه، فرد على السلام، فقلت : وما وقوفك ههنا يا رسول الله ؟ قال : أنتظر محمد بن إسماعيل ـ إلى آخر ما تقدم ـ وقال القسطلانى : لما ظهر أمره بعد وفاته ، خرج بعض مخالفيه إلى قبره ، وأظهروا التوبـة والندامة ، وقال أبو على الحافظ: أخبرنا أبو الفتح نصر بن الحسن السمرقندى، قدم علينا "بلنسية" عام أربعة وستين وأربعمائة ، قال : فقحط المطر عندنا بسمرقند فى بعض الأعوام ، فاستسقى الناس مراراً فلم يسقوا ، فأتى رجل صالح معروف بالصلاح إلى قاضى سمرقند ، وقال له : إنى رأيت رأياً أعرضه عليك ، قال : وما هو ؟ قال : أرى أن تخرج ويخرج الناس معك إلى قبر الإمام البخارى ، فتستسقى عنده فعسى الله أن يسقينا ، فقال القاضى : نعم ما رأيت ! فخرج القاضى ومعه الناس واستسقى بهم . وبكى الناس عند القبر وتشفعوا بصاحبه ، فأرسل الله تعالى السماء بماء عظيم غزير ، أدام الناس من أجله "بخرتنك" سبعة أيام ونحوها ، لا يستطيع أحد الوصول إلى سمرقند من كثرة المطر وغزارته .

وقد اقتفيت فى ذلك الإمام النووى ؛ إذ قال فى "تهذيبه" بعد ذكر شئ من مناقبه : هذه أحرف من عيون مناقبه وصفاته ودرر شمائله وحالاته، أشرت إليها إشارات لكونها من المعروفات الواضحات ، ومناقبه لا تستقصى لخروجها من أن تحصى ، وهى منقسمة إلى حفظ ودراية واجتهاد فى التحصيل ، وروايـة ونسك وإفادة ، وورع وزهادة ، وتحقيق وإيقان، وتمسكن وعرفان، وأحوال

وكرامات ، وغيرها من أنواع المكرمات ، ويوضح ذلك ما أشرت إليه من أقوال أعلام المسلمين أولى الفضل والورع والدين ، والحفاظ والنقاد المتقنين الذين لا يجازفون فى العبارات ، رضى الله عنه وأرضاه وجمع بينى وبينه وجميع أحبابنا فى دار كرامته مع من اصطفاه ، وجزاه عنى وعن سائر المسلمين أكمل الجزاء، وحباه من فضله أبلغ الحباء .

السابعة فيما امتحن فيه و ابتلى به : وتقدم فى الخامسة امتحان أهل سمرقند وأهل بغداد بمحضر من الناس بمغالطة الأحاديث والأسانيد ، وقال الحافظ : قال الحاكم أبو عبد الله فى "تاريخه" : قدم البخارى "بنيسابور" سنة خمسين ومأتين ، فأقام بها مدة يحدث على الدوام ، وقال بسنده إلى محمد ابن يحيى الذهلى يقول : اذهبوا إلى هذا الرجل الصالح العالم فاسمعوا منه ، قال : فذهب الناس إليه فأقبلوا على السماع منه، حتى ظهر الخلل فى مجلس محمد ابن يحيى ، فتكلم فيه بعد ذلك .

وقال مسلم بن الحجاج : لما قدم البخارى "نيسابور" ما رأيت والياً ولا عالماً فعل به أهل "نيسابور" ما فعلوا به ، استقبلوه من مرحلتين من البلد أوثلاث ، وقال محمد بن يحيى الذهلى فى مجلسه : من أراد أن يستقبل البخارى غداً فليستقبله فإنى أستقبله ، فاستقبله الذهلى و عامة علماء نيسابور ؛ فنزل البلد ، فنزل دار البخاريين ، فقال الذهلى : لاتسألوه عن شئ من الكلام ؛ فإنه إن أجاب بخلاف مانحن عليه وقع بيننا وبينه ، وشمت بنا كل ناصبى ورافضى وجهمى و مرجئى "بخراسان" ، قال : فازدحم الناس على البخارى حتى امتلأت الدار والسطوح ، فلما كان اليوم الثانى أو الثالث من يوم قدومه قام إليه رجل فسأله عن "اللفظ بالقرآن" ، فقال : أفعالنا مخلوقة و ألفاظنا من أفعالنا ، قال : فوقع بين الناس اختلاف ، فقال بعضهم: قال: لفظى بالقرآن مخلوق ، وقال بعضهم: لم يقل ، فوقع بينهم فى ذلك اختلاف حتىقام بعضهم

إلى بعض ، قال : فاجتمع أهل الدار فأخرجوهم .

وقال أبو أحمد بن عدى: ذكر لى جماعة من المشايخ أن البخارى لما ورد "نيسابور" ، واجتمع الناس عنده حسده بعض شيوخ الوقت، فقال لأصحاب الحديث: إن البخارى يقول: لفظى بالقرآن مخلوق ، فلما حضر المجلس قام إليه رجل ، فقال : يا أبا عبد الله ما تقول فى اللفظ بالقرآن ؟ مخلوق هو أو غير مخلوق ؟ فأعرض عنه البخارى ولم يجبه ثلاثاً ، فألح عليه ، فقال البخارى : القرآن كلام الله غير مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة ، والامتحان بدعة ؛ فشغب الرجل ، وقال : قد قال : لفظى بالقرآن مخلوق ، وقال البخارى: حركاتهم وأصواتهم وكتابتهم مخلوقة،فأما القرآن المثبت فى المصاحف الموعى فى القلوب فهو كلام الله غير مخلوق ، قال الله تعالى : «بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم» ، قال : وقال اسحاق بن راهويه : أما الأدعية فمن يشك أنها مخلوقة ؟ وقال أبو حامد الشرقى : سمعت محمد بن يحيى الذهلى يقول : القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن زعم لفظى بالقرآن مخلوق فهو مبتدع ، ولايجالس ولا يكلم ؛ ومن ذهب بعد هذا إلى البخارى فاتهموه ، فإنه لايحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه .

قال الحاكم : لما وقع بين البخارى وبين الذهلى فى "مسألة اللفظ" انقطع الناس عن البخارى إلامسلم بن الحجاج وأحمد بن سلمة ؛ وروى الحاكم عن أحمد بن سلمة النيسابورى يقول : دخلت على البخارى فقلت له : يا أبا عبد الله إن هذا رجل مقبول "بخراسان" خصوصاً فى هذه المدينة ؛ وقد لج فى هذا الأمر حتى لايقدر أحد منا أن يكلمه فيه ، فما ترى ؟ قال : فقبض على لحيته ثم قال : « أفوض أمرى إلى الله إن الله بصير بالعباد »أللهم إنك تعلم أنى لم أرد المقام "بنيسابور" أشراً ولا بطراً ولاطلباً للرئاسة ، وإنما أبت على نفسى الرجوع إلى الوطن لغلبة المخالفين ، وقد قصدنى هذا الرجل حسداً لما

آتانى الله لاغير ، ثم قال لى يا أحمد إنى خارج غداً لتخلصوا من حديثه لأجلى .

وقال الحاكم أيضا عن الحافظ أبىعبد الله الأخرم قال : لما قام مسلم بن الحجاج وأحمد بن سلمة من مجالس الذهلى بسبب البخارى ، قال الذهلى : لايساكننى هذا الرجل فى البلد ، فخشى البخارى وسافر ، وقال أبو عمرو أحمد ابن نصر النيسابورى : أتيت البخارى ، فقلت له : يا أبا عبد الله ههنا من يحكى عنك أنك تقول : لفظى بالقرآن مخلوق ؟ فقال : يا أبا عمرو احفظ عنى ، من زعم من أهل "نيسابور" وسمى غيره من البلدان بلاداً كثيرة أنى قلت : لفظى بالقرآن مخلوق فهو كذاب ، فإنى لم أقله إلا أنى قلت : أفعال العباد مخلوقة ، انتهى مختصراً .

وتقدم فى الفائدة الثانية فى ذكر موته ابتلاؤه من خالد بن أحمد الذهلى والى "خراسان" حتى أخرجه عن "بخارى" إلى "خرتنك" حتى توفى فيها ، وسيأتى فى الفائـدة الثامنة أن الذهلى كتب إلى أمير بخارى وإلى مشايخهم بأمره فأخرجوه عن بخارى .

وبسط الشيخ عبد الرشيد النعمانىفى هامش "الدراسات" متعقباً عليه ، أن أباحفص الكبير كان من أصدقاء والد الإمام البخارى ، فتوفى إسماعيل والبخارى صغير ، فكان الإمام أبو حفص يتعاهد البخارى بالبر والصلة ، وهو من أوائل شيوخ البخارى فى مبدأ أمره قبل رحلته إلى الحج ، فقد روى الخطيب فى "تاريخ بغداد" بسنده إلى البخارى يقول : كنت عند أبى حفص أحمد أسمع كتاب "الجامع" ـجامع سفيانـ فى كتاب والدى ، فمر أبو حفص على حرف ولم يكن عندى ما ذكر فراجعته إلى آخر القصه قال : فهذه الأمور كلها تدل على حسن عشيرة الإمام أبى حفص الكبير مع تلميذه الإمام البخارى ، لكن التلميذ تأثر فى رحلته إلى الحج من بعض شيوخه من أصحاب الظواهر المتعصبين على أبى حنيفة ، كالحميدى و نعيم بن حماد الخزاعى وإسماعيل بن

عرعرة وغيرهم، فدون فى تواريخه وبعض مصنفاته ما سمع من هؤلآء المجازفين، فلما رجع إلى "بخارى" من تلك الرحلة جعل يفتى، فنهاه أبو حفص شيخه، وقال : لست بأهل لذلك ، لكن الإمام البخارى لم ينته عن ذلك ، حتى أفتى بحرمة الرضاع بلبن الشاة ، فاجتمع عليه الناس ، وأخرجوه من "بخارى" ، و هذ الخرجة هى المشهورة فى كتب القوم ، وهناك خرجة أخرى وهى التى فى مسألة خلق الإيمان .

قال صاحب "الفصول العمادية" : لما وقعت هذه المسألة "بفرغانة" فأتى بمحضر منها إلى أئمة بخارى، فكتب فيه الشيخ الإمام أبوبكر بن حامد والشيخ الإمام أبو حفص الزاهد والشيخ أبوبكر الإسماعيلى : إن الإيمان غير مخلوق ، ومن قال بخلقه فهو كافر ، وقد خرج كثير من الناس "ببخارى" منهم محمد ابن إسماعيل صاحب "الصحيح" بسبب قولهم : الإيمان مخلوق .

وهاتان الخرجتان وقعتا فى زمن الإمام أبى حفص الكبير ، وهو قد توفى ٢١٧هـ ، وكان البخارى إذ ذاك ابن ثلاث وعشرين . وقال صاحب "الجواهر المضيئة" : أبوبكر بن حامد الإمام الزاهد من أقران أبى حفص الكبير ، وممن قام معه فى إخراج البخارى من "بخارى" ، وقال أيضاً : أبوبكر بن إسماعيل المعروف بالإسماعيلى من أقران أبى حفص الكبير ، والقائم معه فى إخراج البخارى من "بخارى" الخرجة المشهورة .

وأما الخرجة الثالثة فقد وقعت فى مسألة اللفظ حين أخرجه شيخه الذهلى عن " نيسابور " ، وكتب قصته إلى شيوخ " بخارى " ، ذكرها الذهبى فى كتابه "سير أعلام النبلاء" ، وذكر فيها القصة مفصلا ، وفيها : فكتب الذهلى إلى خالد أمير "بخارى" وإلى شيوخه بأمره ، فهم خالد حتى أخرجه محمد بن أحمد بن حفص إلى بعض رباط "بخارى"، قال الذهبى : وكان محمد بن أحمد الذى رافق البخارى فى الطلب مدة صاحب تأليفات ، وكان أبوه من كبار

تلامذة الإمام محمد ، وتوفى محمد هذا فى رمضان ٢٦٤هـ ، كما فى "الفوائد البهية" ، وأما الخرجة الأخيرة التى توفى فيها الإمام البخارى فقد وقعت لكائنة جرت بينه وبين أمير "بخارى" ، انتهى ملخصاً عن هامش "الدراسات" .

ويعلم من ذلك أن الوجوه المختلفة فى سبب الإخراج كانت فى الأزمنة المختلفة ؛ وقال الحافظ : قال الحاكم بسنده إلى أبى بكر بن عمرو يقول : كان سبب مفارقة البخارى البلد أن خالد بن أحمد خليفة ابن طاهر سأله أن يحضر منزله فيقرأ "التاريخ" و "الجامع" على أولاده ، فامتنع من ذلك ، وقال : لايسعنى أن أخص بالسماع قوماً دون قوم آخرين ، فاستعان خالد بحريث بن أبى الورقاء وغيره من أهل "بخارى" حتى تكلموا فى مذهبه فنفاه عن البلد ، فقال : اللهم أرهم ما قصدونى به فى أنفسهم وأولادهم وأهاليهم ، قال : فأما خالد فلم يأت عليه إلا أقل من شهر حتى ورد أمر الظاهرية بأن ينادى عليه ، فنودى عليه وهو على أتان ، ثم صار عاقبة أمره إلى الذل والحبس ؛ وأما حريث فإنه ابتلى فى أهله فرأى فيها ما يجل عن الوصف ، وأما فلان فإنه ابتلى فى أولاده فأراه الله فيهم البلايا .

وقال النووى : روينا عن بكر بن منير قال : بعث إليه الأمير خالد بن أحمد الذهلى والى " بخارى" أن احمل إلى كتاب "الجامع" و "التاريخ" وغيرهما لأسمع منك ، فقال البخارى لرسوله : أنا لا أذل العلم ولا أحمله إلى أبواب الناس ، فإن كان لك إلى شئ منه حاجة فاحضرنى فى مسجدى أو فى دارى ، وفى رواية عن غير ابن منير قال : وراسله أن يعقد مجلساً لأولاده لا يحضره غيرهم فامتنع منه ، وقال : لا يسعنى أن أخص بالسماع قوماً دون قوم .

قلت : وهكذا روى الروايتين غير واحد من العلماء ولا تعارض بينهما ، فإن الظاهر أن الأمير راسله أولاً بالأول ، ولما امتنع عنه البخارى تنزل الأمير

ثانياً إلى الثانى ، فامتنع البخارى عنه أيضاً ، ثم رأيت أن شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز ـ نور الله مرقـده ـ هكذا ذكر الأمر فى " بستان المحدثين " فلله الحمد والمنة؛ثم رأيت أن الحافظ ابن حجر ـ رحمه‌الله ـ بذلك جزم فى "التهذيب"، إذ حكى عن أبى بكر ابن أبى عمرو الحافظ يقول: كان سبب مفارقة محمد بن إسماعيل البلد يعنى "بخارى" أن الأمير سأله أن يحضر منزله فيقرأ "الجامع" و"التاريخ" على أولاده فامتنع، فسأله أن يعقد لأولاده مجلساً لا يحضره غيرهم فامتنع أيضاً؛ فاستعان عليه بحريث بن أبى الورقاء وغيره ، حتى تكلموا فى مذهبه ونفاه من البلد ، وفى "البستان" : إن الإمام البخارى لما أخرج من "بخارى" وصل إلى "نيشابور" ولم يقدر على الإقامة فيها لسخط أميرها ، فخرج إلى "خرتنك" ، والمعروف فى الكتب أنه لما أخرج من "بخارى" خرج إلى"خرتنك" والله أعلم .

الثامنة فى رد ما نقموا عليه : وهذا مما ينبغى أن لا يذكر أصلا ، لأن شأنه ـرحمه‌اللهـ أرفع من النقد عليه،وقلما يرتقى الرجل على جبال المعالى إلا ويكثر حساده وناقدوه، ولابد أن يكون لمثل هذا الرجل محب مفرط ،ومبغض مفرط، ولم أذكر من ذلك إلا أنموذجاً تتميماً لأحواله .

فمنها: ما أوردوا بمواضع كثيرة من كتابه كما فى (باب من بدأ بالحلاب) فى (كتاب الغسل) ، قال الإسماعيلى فى "مستخرجه" : رحم الله أبا عبد الله ـ يعنى البخارى ـ من ذا الذى يسلم من الغلط، سبق إلى قلبه أن "الحلاب"طيب إلى آخر ما قاله ، كما فى "الفتح" . وقال العينى : قال ابن الجوزى: غلط جماعة فى تفسير "الحلاب" ، منهم البخارى ، فإنه ظن أن " الحلاب " شئ من الطيب ، ونظائر ذلك كثيرة فى كتابه، وقد أجاب عنها الشراح والمشايخ فى مواضعها لا يسعها هذا المختصر ، والغرض منه التمثيل بذلك ، والأجوبة عن أمثال هذه الإيرادات موجودة فى مواضعها، ويقرب من ذلك ما أوردوا على الإمام الهـمام أمير المؤمنين فى الحديث فى تخريجـه فى " الصحيح " من

الأحاديث التي تكلم عليها النقاد ، أو روى عن الراوة الضعفاء ، وسيأتي بيانها في الباب الثاني في الفائدتين المستقلتين بشئ من التفصيل والتوضيح في ذلك .

ومنها : إن الإمام البخاري لم يخرج في "صحيحه" عن الإمام الأعظم شيئاً ؛ وفي "ما تمس إليه الحاجة" : إن صنيع البخاري مع الإمام الأعظم يشبه صنيعه مع الإمام جعفر الصادق ؛ قال الذهبي في "التذكرة" في ترجمة الإمام جعفر : لم يحتج به البخاري ، واحتج به سائر الأمة ، وتوهم أن ذلك كان تعنتاً وعناداً من الإمام البخاري ، وحاشاه - رحمه الله - عن ذلك ، فإن هؤلآء الأكابر رضي الله عنهم أجمعين كانوا بمعزل عن ذلك ، وأجاد العلامة الكوثري في هامش "شروط الأئمة" للحازمي الكلام على ذلك إذ قال : ومما يلتفت إليه النظر أن الشيخين لم يخرجا في "الصحيحين" شيئاً من حديث الإمام أبي حنيفة ، مع أنهما أدركا صغار أصحابه وأخذا عنهم ، ولم يخرجا أيضاً من حديث الإمام الشافعي مع أنهما لقيا بعض أصحابه ، ولا أخرج البخاري من حديث أحمد إلا حديثين ، أحدهما تعليقاً ، والآخر نازلاً بواسطة ، مع أنه أدركه ولازمه ، ولا أخرج مسلم في "صحيحه" عن البخاري شيئاً مع أنه لازمه ونسج على منواله ؛ ولا أخرج أحمد في "مسنده" عن مالك بطريق الشافعي إلا خمسة أحاديث ، مع أنه جالس الشافعي وسمع منه "مؤطأ مالك" ، وعد من الرواة القديم .

والظاهر من دينهم وأمانتهم أن ذلك من جهة أنهم كانوا يرون أن أحاديث هؤلآء في مأمن من الضياع ، لكثرة أصحابهم القائمين بروايتها شرقاً وغرباً ، وجل عناية أصحاب الدواوين بأناس من الرواة ربما كانت تضيع أحاديثهم لولا عنايتهم لها ، لأنه لا يستغني من بعدهم عن دواوينهم في أحاديث هؤلآء دون هؤلآء ، ومن ظن أن ذلك لتحاميهم عن أحاديثهم أو لبعض ما في

كتب الجرح من الكلام فى هؤلآء الأئمة ، كقول الثورى فى أبى حنيفة،وقول ابن معين فى الشافعى،وقول الكرابيسى فى أحمد ، وقول الذهلى فى البخارى، ونحو هذا فقد ركب شططاً .

ومنها : ما هو المعروف أن الإمام مسلما أورد على الإمام البخارى فى "مقدمة صحيح مسلم" بقوله : وقد تكلم بعض منتحلى الحديث من عصرنا، إلى آخر ما أطنب فى الشناعة على قائله ، وأجاب عنه شراح مسلم من النووى وغيره وأئمة أصول الحديث من الحافظ ابن حجر وغيره ، قال الحافظ فى ترجيح البخارى: أما رجحانه من حيث الاتصال فلاشتراطه أن يكون الراوى قد ثبت له لقاء من روى عنه ولو مرة، واكتفى مسلم بمطلق المعاصرة، وألزم البخارى بأنه يحتاج أن لا يقبل العنعنة أصلا وما ألزمه به ليس بلازم ، لأن الراوى إذا ثبت له اللقاء مرة لا يجرى فى رواياته احتمال أن لا يكون سمع منه ، إلى آخر ما بسطه ؛ والمسألة خلافية شهيرة؛ وهذا القدر يكفى للتمثيل، والبسط فى كتب الحديث من "التدريب" و "فتح المغيث" وغيرهما .

ومنها : ما قال بعض من رجح مسلما على البخارى : إن الإمام مسلما صنف كتابه فى بلده بحضور أصوله فى حياة أكثر مشايخه ، فكان يتحرز فى الألفاظ ويتحرى فى السياق بخلاف البخارى، فربما كتب الحديث من حفظه، ولم يميز ألفاظ رواية ، ولهذا ربما يعرض له الشك ، وقد صح عنه أنه قال: رب حديث سمعته "بالبصرة" فكتبته "بالشام"، كذا فى "التدريب"، وأنت خبير بأن من رأى ماتقدم فى بيان سعة حفظه وامتحان أهل بغداد وغيرها لا يصغى إلى هذا الإيراد .

ومنها : ما ذكره صاحب "الفوائد البهية" فى ترجمة أحمد بن حفص الكبير قال : قدم محمد بن إسماعيل البخاري صاحب "الصحيح" "ببخارى" فى زمان أبى حفص الكبير ، وجعل يفتى ، فنهاه أبو حفص وقال : لست

له بأهل ، فلم ينته ، حتى سئل عن صبيين شربا من لبن شاة أو بقرة فأفتی بالحرمة ، فاجتمع الناس عليه وأخرجوه من "بخاری" ، وتعقب عليه المؤلف إذ قال : هی حکاية مشهورة فی کتب أصحابنا، ذکرها أيضاً صاحب "العناية" وغيره من شراح "الهداية" ، لكنی أستبعد وقوعها بالنسبة إلی جلالة قدر البخاری ودقة فهمه وسعة نظره وغور فكره ، مما لا يخفی علی من انتفع "بصحيحه" ، وعلی تقدير صحتها فالبشر يخطئ .

قلت : وذکر القصة صاحب "الجواهر المضيئة" فی ترجمة أبی حفص الكبير ، وفی "ما تمس إليه الحاجة" : القصة مشهورة ذکرها القاضی حسين ابن محمد بن الحسن الديار بكری المالكی فی تاريخه المعروف "بالخميس" ، وأشار إليه العلامة ابن حجر المكی الشافعی فی "الخيرات الحسان" .

قلت : ومع حكايتها عن غير الحنفية فاستبعادها ظاهر .

ومنها : ما فی "فيض الباری" من أن الإمام البخاری شدد الكلام علی مسائل أبی حنيفة فی رسائله ، ولم يكن ذلك يليق برفعة شأنه ، وقد سمعت من بعض الفضلاء قصة فی سبب نكارته من الحنفية ، وهی : أن ملك "بخاری" أمر المصنف أن يعلم أبناءه فی بيته ، فأجاب المصنف - رحمه الله - من شاء فليأتنا ، ولا حاجة لنا إلی الذهاب إلی بيت أحد، فغضب عليه الملك وأجلاه ، فخرج البخاری إلی "خرتنك"، وقيل : إن الذی ساعد الملك علی إخراجه أبو حفص الصغير تلميذ الإمام محمد ، وهذا هو سبب نكارة البخاری من الحنفية، ولی فيه تردد لما ذکر الحافظ فی "مقدمة الفتح" : إن أبا حفص الصغير كان رفيقاً للبخاری فی أسفاره ، حتی إنهما كانا يتهادان أحدهما إلی الآخر ، فما دام لا يتحقق للتغاضب بينهما سبب لا أثق بتلك الحكاية ، انتهی مختصراً .

وذکر صاحب "الفوائد البهية" فی ترجمة أحمد بن حفص أبی حفص الكبير

توصيفه بالكبير بالنسبة إلى ابنه ، فإنــه يكنى بأبى حفص الصغير ، كما قال القارى . وقـد ترجم أبو عبد الله الذهبى فى كتابه "سير أعلام النبلاء" أبا حفص الصغير ، فقال : محمد بن أحمد بن حفص بن الزبرقان مولى بنى عجل عالم ماوراء النهر ، تفقه بوالده العلامة أبى حفص، ثم ذكر قصة مخالفة الذهلى للإمام البخارى فى مسألة خلق القرآن ، وقال فى آخرها : فقال الذهلى: من أتى مجلسه فلا يأتنى ، فخرج محمد بن إسماعيل إلى "بخارى"، وكتب الذهلى إلى خالد أمير بخارى وإلى شيوخها بأمره ، فهم خالد حتى أخرجه محمد بن أحمد بن حفص إلى بعض رباطات "بخارى" ، انتهى مختصراً .

ومنها : ما أورده ابن أبى حاتم فى كتاب ألفه فى الرد على البخارى ، سماه "كتاب خطأ البخارى" ، حكاه الشيخ عبد الرشيد النعمانى فى رسالته على "ابن ماجه" ، وحكى عن الحافظ زين الدين العراقى أن ابن أبى حاتم جمع فيه أوهام الإمام البخارى فى "التاريخ"،وقال السخاوى: لابن أبى حاتم جزء كبير عندى انتقد فيه على البخارى ؛ وفى "تهذيب الحافظ" قال : صالح جزرة قال : قال لى أبو زرعة : يا أبا على نظرت فى كتاب محمد بن إسماعيل هذا أسماء الرجال - يعنى التاريخ - فإذا فيه خطأ كثير، فقلت له: بلية، إنه رجل كل من يقدم عليه من العراق من أهـل بخارى نظر فى كتبهم ، فإذا رأى اسماً لا يعرفه وليس عنده كتبه وهم لا يضبطون ولا ينقطون فيضعه فى كتابه خطأ ، وإلا فما رأيت خراسانياً أفهم منه .

ومنها : ما قيل: إن الإمام البخارى سرق "كتاب العلل" لشيخه على بن المدينى، وعزا ما فيه إلى نفسه كما حكاه الشيخ عبد الرشيد عن "كتاب الصلة" لمسلمة بن القاسم الأندلسى المتوفى ٣٥٣هـ ، وتعقب عليه الحافظ فى "التهذيب"، إذ قال : قال مسلمة : وألف على بن المدينى "كتاب العلل" وكان ضنيناً به ، فغاب يوماً فى بعض ضياعه . فجاء البخارى إلى بعض بنيه ، وراغبه

بالمال على أن يرى الكتاب يوماً واحداً ، فأعطاه له ، فدفع إلى النساخ فكتبوه له ورده إليه ، فلما حضر على تكلم بشئ، فأجابه البخارى بنص كلامه مراراً، ففهم القضية واغتم لذلك ، فلم يزل مغموماً حتى مات بعد يسير ، واستغنى البخارى عنه بذلك الكتاب، وخرج إلى خراسان ووضع كتابه "الصحيح"؛ فعظم شأنه وعلا ذكره ، قال الحافظ : إنما أوردت كلام مسلمة هذا لأبين فساده ، فإن القصة غنية عن الرد لظهور فسادها ، وحسبك أنها بلا إسناد وأن البخارى لما مات كان مقيما ببلاده ، وأن "العلل" لابن المدينى قد سمعها منه غير واحد غير البخارى ، فلو كان ضنينا بها لم يخرجها ؛ إلى غير ذلك من وجوه البطلان لهذه الأخلوقة .

ومنها : ما حكى أيضاً عن "تذكرة الحفاظ" للذهبى أنه يقع لمحمد بن إسماعيل البخارى الغلط فى أهل الشام ؛ وذلك لأنه أخذ كتبهم ونظر فيها ، فربما ذكر الرجل بكنيته ، ويذكر فى موضع آخر باسمه يظنها اثنين ، وأما مسلم فقلما يوجد له ذلك فى العلل ؛ لأنه كتب المسانيد ولم يكتب المقاطيع والمراسيل . وأنت خبير بأن ما تقدم من الأخبار الشهيرة فى شدة حفظه ، لا سيما ما تقدم من أخبار امتحان أهل "بغداد" وأهل "سمرقند" ينافى ذلك، ولا تأثير فى ذلك لذكر المسندات دون الموقوفات .

ومنها : إنه - رحمه الله - عده بعضهم فى المدلسين : قال الحافظ ابن حجر فى الطبقة الأولى من كتابه "طبقات المدلسين" : محمد بن إسماعيل ابن إبراهيم بن المغيرة الجعفى الإمام ، وصفه بذلك أبو عبد الله بن مندة فى كلام له، فقال فيه: أخرج البخارى: قال فلان وقال لنا فلان وهو تدليس، ولم يوافق ابن مندة على ذلك ، والذى يظهر أنه يقول فيما لم يسمع : قال ، وفيما سمع لكن لا يكون على شرطه أو موقوفا: قال لى ، أو قال لنا ، وقد عرفت ذلك بالاستقراء من صنيعه ؛ وقال الحافظ فى "الفتح" : وقيل: إنه

لا يقول ذلك إلا فيما حمله مذاكرة ، وهو محتمل لكنه ليس يطرد ، لأنى وجدت كثيراً مما قال فيه : قال لنا فى "الصحيح" ، قد أخرجه فى تصانيف أخرى بصيغة حدثنا .

ومنها : إن بعضهم عدوه فى "أصحاب اللفظية" ، قال الحافظ : قد أطنب الإمام البخارى فى كتاب "خلق أفعال العباد" فى تقرير هذه المسألة، واستظهر بالآيات والأحاديث والآثار الواردة عن السلف فى ذلك ، وغرضه الرد على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو ، وهذه المسألة هى المشهورة "بمسألة اللفظ" ، ويقال لأصحابها : " اللفظية " ، واشتد انكار الإمام أحمد ومن تبعه على من قال : "لفظى بالقرآن مخلوق" ، ويقال : إن أول من قاله الحسين ابن على الكرابيسى ، أحد أصحاب الشافعى الناقلين لكتابه القديم ، فلما بلغ ذلك الإمام أحمد بدعه وهجره ، ثم قال بذلك داؤد بن على الأصبهانى رأس "الظاهرية" ، وهو يومئذ "بنيسابور" ؛ فأنكر عليه إسحاق وبلغ ذلك أحمد ، فلما قدم "بغداد" لم يأذن له فى الدخول ، وجمع ابن أبى حاتم أسماء من أطلق على "اللفظية" أنهم "جهمية" ، فبلغوا عدداً كثيراً من الأئمة ، وأفرد لذلك باباً فى كتابه "الرد على الجهمية" .

والذى يتحصل من كلام المحققين منهم أنهم أرادوا حسم المادة صوناً للقرآن أن يوصف بكونه مخلوقاً ، وإذا حقق الأمر عليهم لم يفصح أحد منهم بأن حركة لسانه إذا قرأ قديمة ؛ وقال البيهقى فى "كتاب الأسماء والصفات" : مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة أن القرآن كلام الله ، وهو صفة من صفات ذاته ؛ وأما التلاوة فهم على طريقتين : منهم من فرق بين التلاوة والمتلو ، ومنهم من أحب ترك القول فيه ، وأما ما نقل عن أحمد بن حنبل أنه سوى بينهما ، فإنما أراد حسم المادة لئلا يتدرع أحد إلى القول بخلق القرآن ، ثم أسند من طريقين إلى أحمد أنه أنكر على من نقل عنه أنه قال :

لفظي بالقرآن غير مخلوق ، وأنكر على من قال : لفظي بالقرآن مخلوق ، وقال : القرآن كيف تصرف غير مخلوق ، فأخذ بظاهر هذا الثانى من لم يفهم مراده ، وهو مبين فى الأول .

وكذا نقل عن محمد بن أسلم الطوسى أنه قال : الصوت من المصوت كلام الله ، وهى عبارة ردية لم يرد ظاهرها وإنما أراد نفى كون المتلو مخلوقاً ، وقـد وقع نحو ذلك لإمام الأئمة محمد بن خزيمة ثم رجع ، وله فى ذلك مع تلامذته قصة مشهورة ، وقال غيره : ظن بعضهم أن البخارى خالف فى ذلك الإمام أحمد ، وليس كذلك ، بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافاً معنوياً ، لكن العالم من شأنه إذا ابتلى فى رد بدعة أكثر فى كلامه ردها دون ما يقابلها ؛ فلما ابتلى أحمد بمن يقول : القرآن مخلوق ، كان أكثر كلامه فى الرد عليهم ، حتى بالغ فأنكر على من يقف ولا يقول مخلوق ولا غير مخلوق ، وعلى من قال : لفظى بالقرآن مخلوق ، لئلا يتدرع بذلك من يقول : القرآن بلفظى مخلوق ، مع أن الفرق بينهما لا يخفى عليه لكنه قد يخفى على البعض .

وأما البخارى فابتلى بمن يقول : أصوات العباد غير مخلوقة ، حتى بالغ بعضهم فقال : المداد والورق بعد الكتابه ، فكان أكثر كلامه فى الرد عليهم ، وبالغ فى الاستدلال بأن أفعال العباد مخلوقة ، وأطنب فى ذلك حتى نسب إلى أنه من "اللفظية" ، مع أن قول من قال : إن الذى يسمع من القارئ هو الصوت القديم ، لا يعرف عن السلف ولا قاله أحمد ولا أئمة أصحابه ؛ وإنما سبب نسبة ذلك لأحمد قوله : من قال : لفظى بالقرآن مخلوق فهو : "جهمى" ، فظنوا أنه سوى بين اللفظ والصوت ، ولم ينقل عن أحمد قط فى الصوت ما نقل عنه فى اللفظ ؛ بل صرح فى مواضع بأن الصوت المسموع من القارئ هو صوت القارئ ، ويؤيده حديث « زينوا القرآن بأصواتكم » والفرق بينهما

أن اللفظ يضاف إلى المتكلم ابتداءً، فيقال عمن روى الحديث بلفظه : هـذا لفظه ، ولمن رواه بغير لفظه : هذا معناه ، ولفظه هكذا ، ولا يقال فى شئ من ذلك : هذا صوته ، فالقرآن كلام الله لفظه ومعناه ليس هو كلام غيره .

ولم ينقل عن أحمد قط أن فعل العبد قديم ولاصوته؛ وإنما أنكر اطلاق اللفظ، وصرح البخارى بأن أصوات العباد مخلوقة ، وأن أحمد لا يخالف ذلك، فقال فى كتاب "خلق أفعال العباد" : ما يدعونه عن أحمد ليس الكثير منه بالبين ، ولكنهم لم يفهموا مراده ومذهبه ، والمعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق وما سواه مخلوق ، لكنهم كرهوا التنقيب عن الأشياء الغـامضة ، وتجنبوا الخوض فيها والتنازع إلا ما بينه الرسول عليه الصلاة والسلام ، إلى آخر ما بسطه الحافظ .

ثم قال فى موضع آخر : لعل غرض البخارى فى تكثير هذا النوع فى الباب ــ أى باب الرد على الجهمية ــ وغيره جواز ما نقل عنه أنه قال : لفظى بالقرآن مخلوق إن صح عنه؛ وقد صح عنه أنه تبرأ من هذا الإطلاق، فقال : كل من نقل عنى أنى قلت: لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب على، وإنما قلت : أفعال العباد مخلوقة .

قلت : وقد بسطت فى ذلك لأن عامة أهل العلم لم يميزوا بين كلامى الإمامين الهمامين أحمد والبخارى رضى الله عنهما ، وزعموا أن منوالهما واحد، والابتلاء بهما فى مسألة خلق القرآن كان من شأن واحـد ، وشتان ما بين قوليهما ، فإن ظاهر أقوالهما التخالف بينهما ، فإن الإمام أحمد كان يشدد ويهجر من يقول : لفظى بالقرآن مخلوق، كما تقدم .

ومنها: إنه يخرج فى "صحيحه" عن الرواة الذين ضعفهم بنفسه، وأجاب عنه فى "ما تمس إليه الحاجة" بقوله: وقد روى نادراً فى كتابه عمن ذكره فى الضعفاء ، كأيوب بن عائـذ ، ومحمد بن ثابت الكوفى ، وزهير بن محمد

التميمى ، وزياد بن الربيع ، وسعيد بن عبيد الله الثقفى ، وعباد بن راشد، ومحمد بن يزيد ، ومقسم مولى ابن عباس ، ولعل ذلك لاختلاف اجتهاده فيهم ، فتارة يضعفهم وتارة يحتج بهم ، أو يكون الحديث عنده ثابتاً ، وله طرق بعضها أرفع من بعض ؛ غير أنه يحيد أحياناً عن الطريق الصحيح لنزوله ؛ أو غير ذلك من الوجوه .

التاسعة فى مسلك الامام البخارى : فإن أهل العلم اختلفوا فى مسالك أئمة الحديث، فبعضهم عدوا كلهم من المجتهدين ، وآخرون كلهم من المقلدين، والأوجه عندى أن فيهم تفصيلا ؛ فإن الإمام أبا داؤد عندى حنبلى قطعاً متشدد فى مسلك الحنابلة ، كالطحاوى فى الحنفية ، ولا يشك فى ذلك من أمعن النظر فى "سنن أبى داؤد" ، فإنه رضى الله عنه كثيراً ما أشار إلى ترجيح مسلكهم بخلاف الروايات المعروفة، كما أشار إلى ذلك (بتبويب البول قائماً) والمعروف عنه ﷺ البول جالساً ، ولم يذكر هذه الرواية فى الباب مع أنه أخرجها فى موضع آخر، وترجم (بباب الوضوء بفضل طهور المرأة) ثم ذكر بعد ذلك (باب النهى عن ذلك) إشارة إلى تأخره ، وترجم (بباب ترك الوضوء ممامست النار) ، وترجم بعد ذلك (باب التشديد فى ذلك) كأنه رجح أن الأمر وقع فيه التشديد بعد التخفيف ، وتظهر نظائر ذلك كثيراً لمن أمعن النظر فى الكتاب .

وكذلك الإمام البخارى المعروف أنه شافعى ، ولذا عدوه فى طبقات الشافعية ، قال القسطلانى : قال التاج السبكى : ذكره - يعنى البخارى - أبو عاصم فى طبقات أصحابنا الشافعية ، وقال : إنه سمع من الزعفرانى وأبى ثور والكرابيسى ، قال : ولم يرو عن الشافعى فى "الصحيح" ، لأنه أدرك أقرانه والشافعى مات مكتهلا فلا يرويه نازلا ، وهكذا ذكره القسطلانى فى موضع آخر ، وزاد فيه : نعم ذكر البخارى الشافعى فى "صحيحه" فى موضعين فى

"الزكاة" و "تفسير العرايا" ، وهكذا ذكره غيره أنه شافعي ، والأوجه عندي أنه مجتهد مستقل كما يظهر من إمعان النظر في " الصحيح " ، فإن إيراداته على فروع الشافعية ليست بأقل من إيراداته على فروع الحنفية إلا أنه إذا أورد على الحنفية يشدد الكلام لعوارض معلومة بخلاف غيرهم من الأئمة، وهذا على تقدير تسليم وجود المجتهد المطلق بعد الأئمة الأربعة ، فإن المسألة خلافية شهيرة ، بسط شيئاً منها الشيخ عبد الحي اللكنوي في رسالته "النافع الكبير" وحكى عن بعض العلماء انقطاعه بعد الأئمة الأربعة ، وقال : بل نقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين، أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مطلق .

وقال ابن عابدين : القياس بعد اربعمائة منقطع ؛ فليس لأحد بعدها أن يقيس مسألة على مسألة ، كما ذكره ابن نجيم في "رسائله"، وقال النووي في " التقريب " في بيان وفيات أصحاب المذاهب المتبوعة : سفيان الثوري وكان له مقلدون إلى بعد الخمسمائة ، مات " بالبصرة " سنة إحدى وستين ومائة ، - ١٦١هـ - مولده سنة سبع وتسعين، - ٩٧هـ - ومالك بن أنس مات "بالمدينة" سنة تسع وسبعين ومائة ، - ١٧٩هـ - قيل: ولد سنة ثلاث وتسعين، - ٩٣هـ - وقيل : إحدى وتسعين ، - ٩١هـ - وقيل : غير ذلك ؛ وأبو حنيفة مات " ببغداد " سنة خمسين ومائة - ١٥٠هـ - وهو ابن سبعين ، فمولده سنة ثمانين ، - ٨٠هـ - والشافعي مات "بمصر" سنة أربع ومأتين - ٢٠٤هـ - وولد سنة خمسين ومائة ، - ١٥٠هـ - وأحمد بن حنبل مات " ببغداد " سنة إحدى وأربعين ومأتين - ٢٤١هـ - وولد سنة أربع وستين ومائة ، - ١٦٤هـ - .

وقال السيوطي : ومن أصحاب المذاهب المتبوعة الأوزاعي ، وكان له مقلدون "بالشام" نحو من مأتي سنة، مات "ببيروت" سنة سبع وخمسين ومائة - ١٥٧هـ - ، وإسحاق بن راهويه مات سنة ثمان وثلاثين ومأتين ، - ٢٣٨هـ - وأبو جعفر بن جرير الطبري ، ووفاته سنة عشر وثلاثمائة ، - ٣١٠ - وداؤد

الظاهرى ، ووفاته ببغداد سنة تسعين ومأتين - ٢٩٠هـ - ؛ انتهى مختصراً .

وذكرت ذلك كله استشهاداً ، لأن الإمام البخارى لم يعد من الأئمة المتبوعين ، وإن الأئمة المجتهدين المتبوعين وجدوا بعد الإمام الشافعى أيضاً ، والإمام الشهير أحمد بن حنبل كان بعد الشافعى أيضاً ، وأياً ما كان فليس لأحد أن يقلد الآن غير الأئمة الأربعة ، لأن مسالكهم غير مدونة فى الكتب ، ولا يعلم مما نقل عن مسالكهم فى الكتب ، هل هذا هو المرجوح عندهم أو الراجح؟ بخلاف الأئمة الأربعة فإن أقوالهم المتقدمة والمتأخرة كلها مضبوطة فى كتب فروعهم .

قال الشعرانى فى "الميزان الكبرى" : إن الله تبارك وتعالى لما منّ على بالاطلاع على عين الشريعة رأيت المذاهب كلها متصلة بها ، ورأيت مذاهب الأئمة الأربعة تجرى جداولها كلها ، ورأيت جميع المذاهب التى اندرست قد استحالت حجارة ورأيت أطول الأئمة جدولا الإمام أبا حنيفة ، ويليه الإمام مالك ، ويليه الإمام الشافعى ، ويليه الإمام أحمد ، وأقصرهم جدولاً مذهب الإمام داؤد الظاهرى ، وقد انقرض فى القرن الخامس ، وأولت ذلك بطول زمن العمل بمذاهبهم وقصره ، فكما كان مذهب الإمام أبى حنيفة أول المذاهب المدونة تدويناً فكذلك يكون آخرها انقراضاً وبذلك قال أهل الكشف .

هذا وقد أجاد الشيخ عبد الرشيد النعمانى فى " ما تمس إليه الحاجة لمن يطالع ابن ماجه" الكلام على مسالك الأئمة الستة ، فقال : وأما مذاهب مؤلفى الأصول الستة فقال الإمام العلامة الحافظ محمد أنور شاه الكشميرى فى "فيض البارى" : إعلم أن البخارى مجتهد لاريب فيه ، وما اشتهر أنه شافعى فلموافقته إياه فى المسائل المشهورة (١) .

---

(١) مثل "رفع اليدين" و "جهر التأمين" وغيرهما ، وإلا ففى كثير

وإلا فموافقته للإمام الأعظم ليس بأقل مما وافق فيه الشافعى ، وكونه من تلامذة الحميدى لا ينفع ، لأنه من تلامذة إسحاق بن راهويه أيضاً (١) وهو حنفى ، فعده شافعياً باعتبار الطبقة ؛ ليس بأولى من عده

من المسائل الشهيرة أيضاً لا يوافقهم ؛ "كالوضوء من القبلة" و"مس الذكر" و"مس المرأة" و"القلتين" و"الجهر بالبسملة"،و"تثليث الماء لمسح الرأس"، و"طهارة المنى" ، و "قيام المأموم الواحد بحذاء الإمام" ، و "كيفية صلاة الكسوف" ، و " الكلام فى الصلاة" ، وغير ذلك من المسائل الكثيرة التى لاتخفى على من أمعن النظر فى تراجمه .

(١) قلت : إن ابن راهويه تفقه أولاً "بمرو" على مذهب الإمام أبى حنيفه عند عبد الله بن المبارك وأصحابه ، ثم لما حل "بالبصرة" فى رحلته جلس إلى عبد الرحمن بن مهدى واتصل به ، فحصل فيه الانحراف عن فقه أبى حنيفة بصحبة ابن مهدى حتى أصبحت طريقته فى الفقه أشبه شئ "بالظاهرية" ؛ فسبحان مقلب القلوب .

قلت : لا حاجة إلى ذكر ابن راهويه ونحوه ؛ فإن الحنفية من شيوخ البخارى وشيوخ مشايخه كثيرون لا تخفى على من مارس كتب الرجال ، مثل عبد الله بن المبارك الإمام الجليل ذكره صاحب "الجواهر المضيئة" ، وعلى القارئ فى "مناقب أبى حنيفة" ، وعداه من أصحاب أبى حنيفة ، وذكره الكردرى تبعاً للموفق فى أصحابه الذين هم أهل الشورى لمذهبه ؛ وقالا بعد ذكر أسمائهم : وضع الإمام مذهبه شورى بينهم ولم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهاداً منه مبالغة فى النصيحة لله ولرسوله وللمسلمين ، فكان يطرح مسألة ثم مسألة ثم يسأل ما عندهم ويقول ما عنده ويناظرهم فى كل مسألة شهراً أو أكثر ، ويأتى بالدلائل ثم يثبتها الإمام أبو يوسف فى الأصول بعد ما تلقته الفحول بالقبول ، انتهى مختصراً ، رقم عليه فى "التقريب" للستة .

....

ومثل يحيى القطان ، قال يحيى بن معين : كان يفتى بقول أبى حنيفة ، كذا فى "الجواهر" ، وكذا فى "تذكرة الحفاظ" للذهبى فى ترجمة وكيع ، ورقم عليه فى "التقريب" للستة ، وفى "الجواهر" ، قال اسحاق بن إبراهيم : كنت أرى يحيى القطان يصلى العصر ثم يستند إلى أصل منارة المسجد فيقف بين يديه على بن المدينى وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهم يسألونه عن الحديث وهم قيام على أرجلهم ، إلى أن تجب صلاة المغرب لا يقول لواحد منهم : إجلس ، ولا يجلسون هيبة له وإعظاما .

ومثل المعلى بن منصور ذكره القسطلانى فى شيوخ البخارى ، وقال صاحب "الجواهر" : روى عن أبى يوسف ومحمد الكتب والأمالى والنوادر ، روى عنه البخارى فى غير "الجامع" ، وقال الحافظ فى "تهذيبه" ورقم عليه للستة : روى عنه البخارى فى غير "الجامع" ، وروى له فى "الجامع" بواسطة ، قال أحمد بن حنبل : معلى من كبار أصحاب أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ومن ثقاتهم فى النقل والرواية .

ومنهم : أبو عاصم النبيل عده القسطلانى فى شيوخ البخارى ، وفى "الجواهر" قال الصيمرى : ومن أصحاب الإمام الضحاك بن مخلد أبو عاصم المعروف بالنبيل ، قلت : روى عنه البخارى ست روايات من الثلاثيات ، وهى الخامس والثامن والتاسع والخامس عشر والثامن عشر والحادى والعشرون .

ومنهم : محمد بن عبد الله بن المثنى الأنصارى ، قال صاحب "الجواهر" : أخذ عن زفر ، وكانت ولادته ١١٨هـ ، وقال الصيمرى : ومن أصحاب زفر خاصة محمد بن عبد الله الأنصارى ؛ من ولد أنس بن مالك ، وحكى الخطيب : أنه كان من أصحاب زفر وأبى يوسف ، روى عنه البخارى فى "الصحيح"

....

عن حميد عن أنس رفعه حديث الربيع : "يا أنس كتاب الله القصاص"، وهو أحد ثلاثيات البخارى ، قلت : أخرج عنه البخارى ثلاث روايات من الثلاثيات المذكورة ، إحداها هذه وهى العاشر منها ، وأخرج أيضاً اثنين آخرين بهذا السند وهما السادس عشر والعشرون .

ومنهم : مكى بن إبراهيم البلخى إمام " بلخ " ، دخل " الكوفة " سنة أربعين ومائة ـ ١٤٠هـ ـ ولزم أبا حنيفة وسمع منه الحديث والفقه ، وأكثر عنه الرواية ، وكان يحبه ويتعصب لمذهبه ، كذا فى " المناقب " للكردرى ، وأخرج عنه البخارى إحدى عشرة رواية من الثلاثيات كما سيأتى فى خصائص البخارى .

ومنهم : نعيم بن حماد ، ذكره القسطلانى فى شيوخ البخارى ، وقال صاحب "الجواهر" : الإمام الكبير روى عن أبى حنيفة فرضية الوتر ، وهى إحدى الروايات الثلاثة عن الإمام أبى حنيفة ، وهو قول زفر ، ونعيم هذا هو الخزاعى شيخ البخارى ويحيى بن معين ، قال أحمد : كان من الثقات كنا نسميه الفارض ، كان من أعلم الناس بالفرائض ، وقال الحافظ فى "تهذيبه" : روى عنه البخارى وروى له الباقون سوى النسائى بواسطة .

ومنهم : الحسين بن إبراهيم الملقب " اشكاب " لزم أبا يوسف وتفقه عليه ، كذا فى "الجواهر" ، قال الحافظ فى "تهذيبه" : روى عنه البخارى حديثاً واحداً مقروناً بغيره فى "عمرة القضاء" .

ومنهم : عمر بن حفص بن غياث من شيوخ البخارى بلا واسطة وبواسطة أيضاً .

ومنهم : الإمام الزاهد الفضيل بن عياض ، قال صاحب "الجواهر" : أحد صلحاء الدنيا وعبادها ، ذكر الصيمرى أنه أحد من أخذ الفقه عن أبى

....

حنيفة ، وروى عنه الإمام الشافعى، فأخذ عن إمام عظيم وأخذ عنه إمام عظيم وهو إمام عظيم ، وروى له إماما عظيمان البخارى ومسلم، وذكره القارئ فى أصحاب أبى حنيفة من أهل "مكة" ؛ وقال : هو من كبراء التابعين وزهادهم وعبادهم ، وبسط الحافظ ترجمته فى "تهذيبه" .

ومنهم : إمام الجرح والتعديل يحيى بن معين، ذكر فى هامش "ما تمس إليه الحاجة" قال الذهبى فى رسالته فى الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم : إن ابن معين كان من الحنفية الغلاة فى مذهبه وإن كان محدثاً .

ومنهم : وكيع بن الجراح ، ذكره الصيمرى فيمن أخذ العلم عن أبى حنيفة ، قال : وكان يفتى بقوله ، وقال يحيى بن معين : ما رأيت أفضل من وكيع ، كان يفتى بقول أبى حنيفة ، وكان قد سمع منه كثيراً ، كذا فى "الجواهر" ، وعده القارئ فى "مناقب أبى حنيفة" من أصحابه ، وقال : سمع الإمام أبا حنيفة وأبا يوسف وزفر وغيرهم ؛ ورقم عليه الحافظ فى "تهذيبه" للستة ، وحكى أيضاً قول ابن معين : ما رأيت أفضل من وكيع ، كان يستقبل القبلة ويحفظ حديثه ، ويقوم الليل ، ويسرد الصوم ؛ ويفتى بقول أبى حنيفة، وفى " تذكرة الحفاظ " للذهبى ، قال يحيى : ما رأيت أفضل منه ، يقوم الليل ، ويسرد الصوم ، ويفتى بقول أبى حنيفة ، وكان يحيى القطان يفتى بقول أبى حنيفة أيضاً ، وذكره الكردرى فى أصحاب أبى حنيفة أهل الشورى لمذهبه .

ومنهم : يحيى بن أكثم ؛ قال صاحب "الجواهر" : أحد الأعلام واسع الترجمة ، روى عنه البخارى فى غير "الجامع" .

ومنهم : يحيى بن صالح الوحاظى ، قال صاحب "الجواهر" : سمع مالكا

....

ومحمد بن الحسن ، وكان عديلـه إلى "مكة" ، روى عنه البخارى وغيره .

ومنهم : يوسف بن بهلول ، روى عنه البخارى كذا فى "الجواهر" .

ومنهم : عبد الله بن داؤد الخريبى ، وإبراهيم بن طهمان من رواة الستة ، وجرير بن عبد الحميد بن قرط ، قال صاحب "الجواهر" : أخذ الفقه عن أبى حنيفة فى مسائل ، قلت : وهو من رواة الستة .

ومنهم : الحسن بن صالح قال صاحب "الجواهر" : روى له الشيخان .

ومنهم : حفص بن غياث ، قال فيه الإمام أبو حنيفة فى جماعة : أنتم مسار قلبى وجلاء حزنى ، كذا فى "الجواهر" ، وقال القارئ فى "مناقبه" : أخذ الفقه عن الإمام ، ورقم عليه فى "التهذيب" للستة .

ومنهم : داؤد بن رشيد مصغراً من أصحاب حفص بن غياث ومن أصحاب محمد بن الحسن أيضاً ، كذا فى "الجواهر" ، قال الحافظ فى "التهذيب" : روى له البخارى فى "الصحيح" بواسطة ، وفى غير "الجامع" بلا واسطة .

ومنهم : زائدة بن قدامة ، روى له الشيخان ، كذا فى "الجواهر" ، قلت : رقم لـه فى "التهذيب" (خ) وهو سبقة قلم ؛ والصواب بدله (ع) كما فى "التقريب" .

ومنهم زكريا بن أبى زائدة وابنه يحيى ، قال يحيى : قال لى أبى : يا بنى عليك بالنعمان بن ثابت فخذ عنه قبل أن يفوتك ، قال يحيى : ربما عرضت على أبى فتياه فتعجب بـه ، كذا فى "الجواهر" ، وفيه أيضاً عن أسد بن الفرات قال : كان أصحاب أبى حنيفة الـذين دونوا الكتب أربعين رجلاً ، فكان فى العشرة المتقدمين أبو يوسف ، وزفر ، وداؤد الطائى ، وأسد بن عمرو ، ويوسف بن خالد السمتى ، ويحيى بن زكريا ، وهو الـذى كان يكتب لهم

حنفياً ، والترمذى فهو شافعى المذهب لم يخالفه صراحة إلا فى مسألة الإبراد ، والنسائى وأبو داؤد (١) حنبليان صرح به الحافظ ابن تيمية؛ وزعم آخرون أنهما شافعيان ، وأما مسلم و ابن ماجه فلا يعـلم مذهبهما ، وأما أبواب مسلم فليست مما وضعها المصنف رحمه الله بنفسه ليستدل بها على مذهبه .

وقال فى "العرف الشذى" : وأما مسلم فلا أعلم مذهبه بالتحقيق ، وأما ابن ماجه فلعله شافعى ، والترمذى شافعى، وأبو داؤد والنسائى فالمشهور أنهما شافعيان ، والحق أنهما حنبليان ، وقد شحنت كتب الحنابلة بروايات أبى داؤد عن أحمد والله أعلم .

وأما السيد صديق حسن خان فقد ذكر فى " الحطة فى ذكر الصحاح الستة" "صحيح مسلم" بلفظ " الجامع الصحيح " للإمام الحافظ أبى الحسين مسلم

ثلاثين سنة ، وقال القارئ فى "مناقبه" عن عبد الرحمن بن حاتم الرازى : إنه أول من صنف الكتب " بالكوفة " ، وإنما صنف وكيع على كتبه ، ورقم الحافظ ليحيى وأبيه كليهما للستة .

ومنهم : زهير بن معاوية ، من أصحاب أبى حنيفة ، قال على بن الجعد: كان رجل يختلف إلى زهير ثم فقده فأتاه بعد ذلك فقال : أين كنت ؟ قال : ذهبت إلى أبى حنيفة ، فقال: نعم ما تعلمت، لمجلس تجلسه مع أبى حنيفة خير فى ذلك من أن تأتينى شهراً ، كذا فى "الجواهر" ، وهو من رواة الستة ؛ وكذا محمد بن فضيل من رواة الستة ، وكذا مغيرة بن مقسم من الستة أيضاً ، قال جرير : كنت أرى مغيرة يبحث فى المسألة فيخالفوه فيقول: كيف أصنع وهو قول أبى حنيفة ؟ كذا فى "الجواهر" ، وكذا يزيد بن هارون من رواة الستة أيضاً وفى هـذا كفاية لهذا المختصر ، وإلا ففى شيوخ البخارى وشيوخ مشايخه جماعات كثيرة من تلامذة الإمام أبى حنيفة .

(١) وفى موضع آخر من "الفيض" (ص - ٣٠١) جزم بأنه حنبلى .

ابن الحجاج القشيرى الشافعى ، وكذا قال فى كتابه " إتحاف النبلاء " وذكر فى كتابه "أبجد العلوم" البخارى وأبو داؤد والنسائى فى الشوافع .

وقال العلامة إبراهيم بن الشيخ عبد اللطيف بن الشيخ محمد هاشم التتوى السندى فى كتابه "سحق (١) الأغبياء من الطاعنين فى كمل الأولياء وأتقياء العلماء" وأما مسلم والترمذى فهما وإن كان المسموع للعوام فيهما أنهما شافعيان ، لكن ليس معنى ذلك أنهما تقلدا الإمام الشافعى ، بل الظاهر أنهما مجتهدان مستنبطان وافق فقههما فقه الشافعى، وأشار إلى اجتهاد مسلم ابن حجر فى "تقريبه" (٢) وكذا فى "جامع الأصول"، وإلى اجتهاد الترمذى الذهبى الشافعى فى "ميزانه"، لكن محمد بن أحمد الترمذى شافعى ، وصاحب " السنن " إسمه محمد بن عيسى ابن سورة الترمذى ، وهو مجتهد ، فمن حكم عليه بأنه شافعى أخطأ من لفظ الترمذى ولم يحقق ، ثم اطلعت فى "إتحاف الأكابر" على إشارة إلى أن الإمام مسلما (٣) مالكى المذهب ، وذلك أنه ساق السند المسلسل لمسلم بالمالكية ، ولم يبين الغاية على عادته، ثم وقفت فى "الإتحاف" على التصريح بالغاية بقوله: إلى مسلم ، فكان أول دليل على أن الإمام مسلما مالكى المذهب ، والترمذى أثبت له فى شرح أسماء رجال المشكاة الاجتهاد ، كما هو مصطلح عندهم فى إطلاق الفقيه على المجتهد ، وأما الإمام البخارى فقد ذكر التاج السبكى فى "طبقاته" : إنه - أى البخارى - شافعى المذهب ، وتعقبه العلامة نفيس الدين سليمان بن إبراهيم العلوى فقال: البخارى إمام مجتهد برأسه كأبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد وسفيان الثورى ومحمد بن الحسن .

---

(١) وهذا الكتاب من محفوظات خزانة مدرسة مظهر العلوم بكراتشى .

(٢) إذ قال: ثقة إمام . (٣) قلت : لكن لم يذكره ابن فرحون فى "الديباج" ولا التنبكتى فى "تطريز الديباج" وهما من كتب طبقات المالكية .

وقال الشاه ولى الله الدهلوى فى "الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف":
وأما البخارى فإنه وإن كان منتسباً إلى الشافعى وموافقاً له فى كثير من الفقه فقد خالفه أيضاً فى كثير؛ ولذلك لا يعد ما تفرد به من مذهب الشافعى؛ وأما أبوداؤد والترمذى فهما مجتهدان منتسبان إلى أحمد وإسحاق، وكذلك ابن ماجه والدارمى فيما نرى؛ وأما مسلم والذين ذكرناهم بعده - وهم النسائى والدارقطنى والبيهقى والبغوى- فهم منفردون لمذهب الشافعى يتأصلون دونه، وقال الحافظ ابن حجر فى "الفتح": إن البخارى فى جميع ما يورده فى تفسير الغريب إنما ينقله من أهل ذلك الفن كأبى عبيد والنضر بن شميل والفراء وغيرهم، وأما المباحث الفقهية فغالبها مستمدة له من الشافعى وأبى عبيد، وقال الشيخ ابن القيم فى "إعلام الموقعين": البخارى ومسلم وأبوداؤد والأثرم وهذه الطبقة من أصحاب أحمد أتبع له من المقلدين المحض المنتسبين إليه، وكذلك ذكر هؤلآء الثلاثة ابن أبى يعلى فى "طبقات الحنابلة"، وأما التاج السبكى فلم يذكر فى "طبقات الشافعية" إلا البخارى وأبا داؤد والنسائى، وأما الحنفية والمالكية فلم يذكروا أحداً منهم فى طبقاتهم، وقال الشيخ طاهر الجزائرى فى "توجيه النظر": وقد سئل بعض البارعين (١) فى علم الأثر عن مذاهب المحدثين مراراً بذلك المعنى المشهور عند الجمهور، فأجاب عما سئل بجواب يوضح حقيقة الحال، وإن كان فيه نوع إجمال، وقد أحببنا إيراده ههنا مع اختصار ما قال: أما البخارى وأبوداؤد فإمامان فى الفقه وكانا من أهل الاجتهاد؛ وأما مسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه وابن خزيمة وأبو يعلى(٢) والبزار ونحوهم فهم على مذهب أهل الحديث ليسوا مقلدين لواحد من العلماء ولا هم من الأئمة المجتهدين، بل يميلون إلى قول أئمة الحديث كالشافعى وأحمد

(١) وهو شيخ الإسلام ابن تيمية كما ذكره فى "فتاواه".

(٢) ذكر فى هامشه: قلت: أما أبو يعلى أحمد بن على الموصلى الحافظ

وإسحاق وأبي عبيد وأمثالهم، وهم إلى مذهب أهل الحجاز أميل منهم إلى مذهب أهل العراق ، وأما أبو داؤد الطيالسي فأقدم من هؤلآء كلهم من طبقة يحيى القطان ويزيد بن هارون الواسطي وعبد الرحمن بن مهدى ، وأمثال هؤلآء من طبقة شيوخ الإمام أحمد ، وهؤلآء كلهم لا يألون جهداً فى اتباع السنة ، غير أن منهم من يميل إلى مذهب العراقيين كوكيع ويحيى بن سعيد ، ومنهم من يميل إلى مذهب المدنيين كعبد الرحمن بن مهدى .

وعندى أن البخارى وأبا داؤد أيضاً كبقية الأئمة المذكورين ليسا مقلدين لواحد بعينه ولا من الأئمة المجتهدين على الإطلاق، بل يميلان إلى أقوال أئمتهم ولو كانا مجتهدين لنقل أقوالهما مع أقوال سائر الأئمة من أهل الاجتهاد والفقه، لكن نرى أن سائر الكتب التى دون فيها أقوال المجتهدين خالية عن ذكر مذاهبهما ، وهذا الترمذى مع أنه من خواص أصحاب البخارى، لا يذكر فى "جامعه" مذهب شيخه الذى تخرج به، مع ذكر أكثر مذاهب المجتهدين، كابن المبارك وإسحاق ؛ ولو كان البخارى عند الترمذى من أئمة الفقه والاجتهاد لذكر مذهبه فى كل باب ، انتهى ما فى "ما تمس إليه الحاجة" مختصراً .

وذكر صاحب "كشف الظنون" الإمام مسلما شافعياً إذ قال : "جامع الصحيح" للإمام مسلم الشافعى، وفى "اليانع الجنى" فى ذكر الإمام مسلم: وكان رحمه الله متفرداً لمذهب الشافعى يناضل (١) دونه،لا يتعداه إلى غيره إلا يسيراً،

صاحب "المسند الكبير" و"المعجم" فهو من أئمة الحنفية المشهورين تفقه على بشر بن الوليد صاحب أبى يوسف ، قال أبو على الحافظ : لو لم يشتغل أبو يعلى بكتب أبى يوسف على بشر بن الوليد لأدرك بالبصرة أبا داؤد الطيالسى وغيره ، كذا ذكره الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" ، قلت: لكن لم يذكره صاحب "الجواهر" فى "طبقاته" .

(١) كذا فى الأصل والظاهر يتأصل .

بخلاف البخاري فإنه وإن كان منتسباً إلى الشافعي ووافقه فى كثير من الفقه فقد خالفه أيضاً فى كثير ؛ ولذلك لا يعد ما تفرد به من مذهب الشافعي ، وقال فى ذكر أبي داؤد : ومن مذهبه أن الحديث الضعيف أقوى عنده من رأى الرجال ، وهو قول جماعة من العلماء ، منهم الإمام أحمد بن حنبل إلى أن قال : وبهذا وشبهه يتقوى ما يقال : إن أبا داؤد وكذلك الترمذى مجتهدان مطلقان منتسبان إلى أحمد وإسحاق ، وقال : وأبو عيسى كما قلت سابقاً مجتهد مطلق منتسب إلى أحمد وإسحاق .

والذى تحقق لى أن أبا داؤد حنبلي بلا ريب لا ينكر ذلك من أمعن النظر على سننه، والإمام البخارى عندى مجتهد برأسه، وهذا أيضاً ظاهر من ملاحظة تراجمه بدقة النظر لمن يعرف اختلاف الأئمة ، وأما عدم نقل مذهبه كالأئمة المجتهدين المعروفين فلأنه لم يكن إماماً متبوعاً، ولم يقلده أحد مثل الأئمة الأخر، ولذا لم يشع مذهبه ، وأما بقية الستة فلا يبعد أن يعدوا فى الطبقة الثانية من الفقهاء ، وهى طبقة المجتهدين فى المذهب كأبى يوسف ومحمد فى الفقهاء الحنفية ، فإنهم يخالفون فى الفروع لإمامهم ، ويبنى على هذا ما تقدم من التجاذب فى ذكر مسالك هؤلآء الأئمة العظام مرة يعدون أحداً شافعياً وأخرى حنبلياً مثلاً ، فإنهم يوافقون أحداً من الأئمة فى بعض الفروع المعروفة ، فيعدهم الرائى من جملتهم .

ولا يبعد أيضاً أن يكون ذلك مبنياً على اختلاف رأيهم باختلاف الزمان، فإن كثيراً من أهل العلم من السلف والخلف يختارون مسلك واحد من الأئمة المجتهدين ، ثم ينتقلون إلى مسلك إمام آخر ، لأنهم كانوا أهلاً لذلك لقوة نظرهم ومبلغهم إلى هذه المرتبة من العلم ، فإنهم كانوا أهل الرواية والدراية ، بخلاف أهل زماننا الذين منتهى علمهم النظر إلى الكتب العديدة المعروفة المختارة من ذخائر الحديث ، وقد حكى الشعرانى عن السيوطى جماعة من أهل العلم

انتقلوا من مسلك إلى آخر ؛ منهم : الشيخ عبد العزيز بن عمران الخزاعى ، كان من أكابر المالكية ، فلما قدم الشافعى " بغداد " تبعه ، ومنهم : محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ، كان مالكياً ، فلما قدم الشافعى إلى مصر انتقل إلى مسلكه ، ثم رجع مالكياً بعد موت الإمام الشافعى ، ومنهم : إبراهيم بن خالد البغدادى الحنفى صار شافعياً ، ومنهم : أبو ثور كان له مذهب فتركه وتبع الشافعى ، ومنهم : أبو جعفر بن نصر الترمذى كان حنفياً ثم صار شافعياً ، ومنهم : أبو جعفر الإمام الطحاوى كان شافعياً ثم صار حنفياً ؛ ومنهم : الخطيب البغدادى الحافظ كان حنبلياً ثم عمل شافعياً ، ومنهم : ابن فارس صاحب كتاب " المجمل فى اللغة " ، كان شافعياً ثم صار مالكياً ، ومنهم : السيف الآمدى الأصولى المشهور كان حنبلياً ثم صار شافعياً ، ومنهم : الشيخ نجم الدين بن خلف المقدسى كان حنبلياً ثم صار شافعياً ؛ ومنهم : الشيخ محمد ابن الدهان النحوى كان حنبلياً ثم انتقل شافعياً ، ثم تحول حنفياً ثم رجع شافعياً ، ومنهم : الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد كان أولاً مالكياً ثم تحول شافعياً ، ومنهم : شيخ الإسلام كمال الدين بن يوسف الدمشقى ، كان حنبلياً ثم انتقل شافعياً ، ومنهم : الإمام أبو حيان كان أولاً على مذهب أهل الظاهر ثم عمل شافعياً ، انتهى مختصراً .

وأكثر فى ذكر من انتقل إلى الشافعية وغيرهم ممن انتقل من مسلك إلى آخر كثيرون ، كما يظهر من ملاحظة كتب الطبقات ، منهم : عبد السيد المعروف بابن الزيتونى ، كان حنبلياً ثم صار حنفياً كما فى " الجواهر " ، ومنهم : محمد بن عبد الرزاق أبو المناقب الواعظ ، كان شافعياً ثم تحول حنفياً ، كذا فى "الجواهر"، ومنهم : أحمد بن محمد بن حسن الشمنى المالكى ثم الحنفى كما قال السخاوى ، كذا فى "الفوائد البهية" ، ومنهم : عبد الواحد بن برهان الدين العكبرى النحوى كان حنبلياً فصار حنفياً ، كما قاله السيوطى فى

"بغية الوعاة" ، كذا فى "الفوائد" ؛ ومنهم: يوسف بن فرغلى سبط الحافظ أبى الفرج ابن الجوزى ، كان حنبلياً فصار حنفياً ، كما فى "الفوائد" ؛ وغيرهم كثيرون ممن انتقل من مسلك إلى آخر ، ذكر جماعة منهم صاحب "إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة" ؛ منهم : أبو المحاسن محمد بن عبد الله النيسابورى ، كان شافعياً ثم تحول حنفياً ، ومنهم: أبو عبد الله محمد بن عمر القاهرى المعروف بابن المغربى، كان مالكياً فانتقل حنفياً ، ومنهم : أبو القاسم عبد الواحد بن على البغدادى، كان حنبلياً فتمذهب بمذهب أبى حنيفة ، فأى مانع فى هؤلآء أئمة الحديث أنهم مالوا أولا إلى مسلك إمام، ثم وصلت عندهم الروايات الكثيرة التى توافق مسلك إمام آخر انتقلوا إلى مسلكه؛ فإنهم كانوا أهل الرواية والدراية حافظين لذخائر الحديث من المرفوعات، وآثار الصحابة والتابعين رضى الله عنهم أجمعين ، والله أعلم .

ومما يجب عليه التنبيه: أنه لا يقاس عليهم محدثو زماننا فإننا نحن لسنا من المحدثين أصلا ، بل ولا من المبتدئين فى هذا الشأن ، قال المولى أبو الخير : إعلم أن قصارى نظر أبناء هذا الزمان فى علم الحديث النظر فى "مشارق الأنوار"، فإن ترفعت إلى "مصابيح البغوى" ظنت أنها تصل إلى درجة المحدثين، وما ذلك إلا لجهلهم بالحديث ، بل ولو حفظهما عن ظهر قلب وضم إليهما من المتون مثليهما لم يكن محدثاً حتى يلج الجمل فى سم الخياط، وإنما يعده أهل الزمان بالغاً إلى النهاية، وينادونه محدث المحدثين وبخارى العصر من اشتغل "بجامع الأصول" لابن الأثير مع حفظ "علوم الحديث" لابن الصلاح أو "التقريب" إلا أنه ليس فى شئ من رتبة المحدثين ، وإنما المحدث من عرف المسانيد والعلل وأسماء الرجال ، والعالى والنازل ، وحفظ مع ذلك جملة مستكثرة من المتون ، وسمع الكتب الستة و "مسند الإمام أحمد" و "سنن البيهقى" و "معجم الطبرانى" ،

وضم إلى هذا القدر ألف جزء من الأجزاء الحديثية ، هذا أقل ، فإذا سمع ما ذكرنا وكتب الطبقات وزاد على الشيوخ وتكلم فى العلل والوفيات والأسانيد كان فى أول درجات المحدثين ثم يزيد الله تعالى من يشاء ما يشاء هذا ما ذكره تاج الدين السبكى، كذا فى "الكشف"؛وتقدم ذلك مختصراً فى مقدمة "الأوجز" عن "التدريب" ؛ وتقدم فيه أيضاً ما قال الإمام البخارى : إن الرجل لايصير محدثاً كاملاً فى حديثه إلا بعد أن يكتب أربعاً مع أربع كأربع مع أربع، مثل أربع فى أربع عند أربع بأربع على أربع عن أربع لأربع ، وكل هـذه الرباعيات لا تتم إلا بأربع مع أربع ، فاذا تمت لـه كلها هان عليه أربع ، وابتلى بأربع إلى آخر ما ذكر من الرباعيات وتفسيرها ، ورباعياتـه هـذه معروفة عند أهل الأصول ، قال السيوطى فى "ألفيته" :

وللبخارى رباعيـات فى طالب الحديث نيرات

العاشر فى مؤلفات الإمام الهمام أمير المؤمنين غير هـذا "الجامع الصحيح" :

قال القسطلانى فى "مقدمته" : أما تآليفه فإنها سارت مسير الشمس ، ودارت فى الدنيا فما جحد فضلها إلا الذى يتخبطه الشيطان من المس ، وأجلها وأعظمها "الجامع الصحيح"، ومنها : "الأدب المفرد" ، ويرويه عنه أحمد بن محمد بن الجليل ـ بالجيم ـ البزار ، قلت : وهو كتاب جليل معروف طبع فى "مصر" و "الهند" مراراً مقرر للدرس فى بعض مدارس الهند ، أولها (باب قول الله تعالى «ووصينا الانسان بوالديه إحساناً»)أخبرنا أبو نصر أحمد بن محمد ابن الحسن بن حامد بن هارون بن عبـد الجبار البخارى ، المعروف بابن التيازكى قراءة عليه فأقر به ، قدم علينا حاجاً فى صفر سنة سبعين وثلاثمائة ؛ قال أنا أبو الخير أحمد بن محمد بن الجليل بن خالد بن حريث البخارى الكرمانى العبقسى البزار ، سنة اثنتين وعشرين وثلاث مائة ، قال نا أبو عبد الله محمد

ابن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن الأحنف الجعفى البخارى قال نا أبو الوليد ، الخ .

ومنها : "جزء رفع اليدين فى الصلاة"، و"جزء القراءة خلف الإمام"، يرويهما عنه محمود بن إسحاق الخزاعى ، وهو آخر من حدث عنه ببخارى ، قلت : طبعا فى الهند ليس فى أول "جزء رفع اليدين" سند إلى البخارى، وبدأ "جزء القراءة" بلفظ : قال حدثنا محمود حدثنا محمد بن إسماعيل إلى آخره ، و"جزء بر الوالدين" يرويه عنه محمد بن دلويه الوراق .

ومنها : "التاريخ الكبير" ، يرويه عنه أبو أحمد محمد بن سليمان بن فارس وأبو الحسن محمد بن سهل النسوى وغيره ؛ قلت : طبع هذا فى الهند فى مطبعة "دائرة المعارف" بحيدر آباد سنة إحدى وستين بعد ثلاثمائة وألف ؛ أوله : أخبرنا الشيخ الجليل أبو الحسين عبد الحق بن عبد الخالق بن أحمد بن عبد القادر ابن محمد بن يوسف ؛ بقراءتى عليه ببغداد فى ذى الحجة سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة أخبرنا الشيخ الحافظ أبو الغنائم محمد بن على بن ميمون النرسى، بقراءة والدى عليه وأنا أسمع فى جمادى الآخرة من سنة ثلاث وخمسمائة، قال أخبرنا أبو أحمد عبد الوهاب بن محمد بن موسى الغندجانى، بقراءتى عليه فى سنة ست وأربعين وأربعمائة ، قال أنا أبو بكر أحمد بن عبدان بن محمد بن الفرج الحافظ الشيرازى قراءة عليه وأنا أسمع ، فى شهور سنة ثلاث وثمانين وثلاث مائة ، قال أنا أبو الحسن محمد بن سهل الفسوى المقرئ قراءة عليه "بفسا" من بلاد فارس، قال حدثنا أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخارى الجعفى "بالبصرة" سنة ست وأربعين ومأتين قال حدثنى سليمان بن عبد الرحمن الدمشقى إلى آخره، قلت : هكذا "الفسوى" بالفاء فيه ، وتقدم فى كلام الحافظ "النسوى"، وفى القسطلانى أيضاً "النسوى" ، قال شارح مقدمة القسطلانى : بالنون والسين المهملة المفتوحتين نسبة إلى "نسا" مدينة "بخراسان" .

قلت : وهـذا هو الذى تقدم ذكره فى الفائـدة الثالثة من قول الإمام البخارى : فلما طعنت فى ثمانى عشرة صنفت كتاب "قضايا الصحابة والتابعين"، ثم صنفت "التاريخ الكبير" إذ ذاك فى المدينة المنورة عند قبر النبى ﷺ ، وكنت أكتبه فى الليالى المقمرة ، قال : وقل اسم فى التاريخ إلا وله عندى قصة إلا أنى كرهت أن يطول الكتاب .

قال القسطلانى فى "المقدمة" فى ذكر تآليفه : ومنها : "التاريخ الكبير" الذى صنفه كما مر عنـد قبر النبى ﷺ فى الليالى المقمرة ، قال الحافظ : قال البخارى : أخذ إسحاق بن راهويه "كتاب التاريخ" الذى صنفته ، فأدخله على عبد الله بن طاهر الأمير ، فقال : أيها الأمير ألا أريك سحراً . قلت : وأخذ منه ابن عبد البر فى "الاستيعاب" إذ قال فى مقدمته : وما كان فيه عن البخارى فمن كتابه "الكبير" فى تاريخ المحدثين ، قرأتـه على أبى القاسم خلف بن سهل الحافظ عن الحسن الطوسى عن أبى أحمـد محمد بن سليمان بن فارس عن أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى .

و"التاريخ الأوسط" يرويه عنه عبد الله بن أحمد بن عبد السلام الخفاف ، وزنجويـه بن محمد اللباد ، و "التاريخ الصغير" يرويـه عنه عبد الله بن محمد ابن عبد الرحمن الأشقر ، كذا فى مقدمة "الفتح" ، وتبعه القسطلانى فى "مقدمته" ، وهذا أيضاً قد طبع فى الهند : أوله : أخبرنا أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الهروى الحافظ ، قال أخبرنا أبو على زاهر بن أحمد الفقيه السرخسى بها قراءة عليه سنة تسع وثمانين وثلاثمائة قال أخبرنا أبو محمد زنجويه بن محمد النيسابورى قال حدثنا محمد بن إسماعيل البخارى قال : كتاب مختصر من تاريخ النبى ﷺ والمهاجرين والأنصار وطبقات التابعين لهم بإحسان ومن بعدهم ، ووفاتهم وبعض نسبهم وكناهم ، ومن يرغب عن حديثه وقـد استفاض أنساب قوم عنـد أهليهم فتداولوها وعرفها الناس لشهرتها ؛ فإن تنازعوا فى شئ منها

احتيج حينئذ إلى البيان والحجة ؛ حدثني إبراهيم بن المنذر إلى آخره ، وهذا كما ترى ليس من رواية الأشقر ، بل من رواية زنجويه ، فلعله نسخة أخرى .

ومنها : "خلق أفعال العباد" ، يرويه عنه يوسف بن ريحان بن عبدالصمد والفربري أيضاً ، كذا في مقدمة "الفتح" ، وتبعه القسطلاني ، وزاد : هو الذي صنفه بسبب ما وقع بينه وبين الذهلي - يعني في مسألة خلق القرآن - كما تقدم في الفائدة السابعة فيما ابتلي به .

ومنها : "كتاب الضعفاء" ، يرويه عنه أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي وأبو جعفر شيخ ابن سعيد وآدم بن موسى الحواري ، كذا في "مقدمة الفتح" ؛ وفي "مقدمة القسطلاني" : وأبو جعفر مسيح بن سعيد وآدم بن موسى الحواري ، قلت : وهذا أيضاً طبع في الهند برواية آدم ، أوله : أخبرنا الشيخ أبو علي الحسن بن أحمد الحداد المقرئ قراءة عليه وأنا أسمع في شهر الله الأصم رجب سنة تسع وخمسمائة ، أنبأ أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الحافظ "ببست" ، أنبأ محمد بن يوسف البناء الصوفي قراءة عليه ، في ذي الحجة في سنة ست وعشرين وأربعمائة ، أنبأ أبو أحمد محمد ابن أحمد بن الغطريف الزناطي "بجرجان" ، قال قرأت على آدم بن موسى الحواري ثنا أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري إلى آخره ، قال الحافظ : وهذه التصانيف موجودة مروية لنا بالسماع أو بالإجازة .

ومن تصانيفه أيضاً : "الجامع الكبير" ذكره ابن طاهر ، "والمسند الكبير" ، "والتفسير الكبير" ، ذكره الفربري ، قلت : ذكره وراقه أيضاً كما حكى الحافظ في موضع آخر ، إذ قال : قال وراق البخاري : رأيته استلقى ونحن "بفربر" في تصنيف "كتاب التفسير" ، وكان أتعب نفسه في ذلك اليوم في التخريج إلى آخر ما قاله ، و"كتاب الأشربة" ، ذكره الدارقطني في "المؤتلف والمختلف" في ترجمة كيسته ، و"كتاب الهبة" ، ذكره وراقه كما

تقدم الخ ، قلت : أشار بذلك إلى ما قاله قبل ذلك ، قال وراقه : عمل كتاباً في الهبة نحو خمسمائة حديث ، وقال : ليس في كتاب وكيع في الهبة إلا حديثان مسندان أو ثلاثة ، وفي "كتاب ابن المبارك" خمسة أونحوها الخ .

ومنها : "أسامي الصحابة" ، ذكره أبوالقاسم بن مندة ، وإنه يرويه من طريق ابن فارس عنه ، وقد نقل منه ابوالقاسم البغوي الكبير(١) في "معجم الصحابة" له ؛ وكذا ابن مندة في "المعرفة" ، قلت : ذكره الحافظ في مقدمة "الإصابة" أيضاً ، إذ قال : من أشرف العلوم الدينية علم الحديث النبوي ، ومن أجل معارفه تمييز أصحاب رسول الله ﷺ ممن خلف بعدهم ، وقد جمع في ذلك جمع من الحفاظ تصانيف بحسب ما وصل إليه اطلاع كل منهم ، فأول من عرفته صنف في ذلك أبوعبد الله البخاري ، أفرد في ذلك تصنيفاً ، فنقل منه أبو القاسم البغوي وغيره إلى آخر ما بسط في ذكر الكتب المصنفة في الصحابة .

ومنها : "كتاب الوحدان" ، كما يظهر من كلام الحافظ في "المقدمة" إذ قال : ونقل أيضاً - يعني ابن مندة - من "كتاب الوحدان" له ، وهو من ليس له إلا حديث واحد من الصحابة ، وظاهره أن "كتاب الوحدان" للبخاري نقل عنه ابن مندة ، ولذا عد صاحب "الإتحاف" في تآليفه "كتاب الوحدان" ، وذكر أيضاً في بيان أسامي الكتب : "كتاب الوحدان" لمسلم ولأبي عبد الله البخاري وهو من ليس له إلا حديث واحد من الصحابة ، وفي "كشف الظنون" : "كتاب الوحدان" لمسلم وللبخاري ، وهو فيمن ليس له إلا حديث واحد من الصحابة ، وذكره السيوطي أيضاً كما سيأتي في كلامه لكن قال القسطلاني بعد ذكر نقل ابن مندة في "المعرفة" : ونقل عنه

(١) كذا في الأصل بالموحدة ، وفي "القسطلاني" بدله : الكثير بالمثلثة وهو الأوجه .

فی "کتاب الوحدان" له ، وهو من لیس له إلا حدیث واحد من الصحابة ، وظاهره أن "کتاب الوحدان" لابن مندة نقل فیه عن کتاب "أسامی الصحابة" للبخاری .

ویؤید القسطلانی أن أصحاب الأصول من "التقریب" و"النخبة" و"ألفیة العراقی" وغیرها وشراحها لم یذکروا فی هذا النوع إلا "کتاب الوحدان" لمسلم ، ولو کان للبخاری کان أجدر بالذکر ، وسیأتی شئ من ذلك فی ذکر الوحدان من أنواع المؤلفات .

ومنها : "کتاب المبسوط" ، ذکره الخلیلی فی "الارشاد" ، وإن مهیب بن سلیم رواه عنه ، و"کتاب العلل" ، ذکره أبو القاسم بن مندة أیضاً ، وإنه یرویه عن محمد بن عبد الله بن حمدون ، عن أبی محمد عبد الله ابن الشرقی عنه ؛ و"کتاب الکنی" ، ذکره الحاکم أبو أحمد ونقل منه ، قلت : وقد طبع بمطبعة "دائرة المعارف" فی حیدرآباد ، "کتاب الفوائد" ، ذکره الترمذی فی أثناء "کتاب المناقب" من "جامعه" ، قلت : ذکره فی مناقب طلحة فیمن قضی نحبه ، قال : سمعت محمد بن إسماعیل یحدث بهذا عن أبی کریب ، ووضعه فی "کتاب الفوائد" ، - انتهی ما فی مقدمة "الفتح" بزیادات علیها - وتبعه القسطلانی وغیره فی ذکر مؤلفاته ، والعجب أنهم لایذکرون فیها أول تآلیفه ؛ وهو "قضایا الصحابة والتابعین" ، ألفه إذ کان فی الثمانی عشرة من عمره ، کما تقدم فی الفائدة الثالثة فی أحواله التاریخیة ،

قلت : وکان رحمه الله ینظم الأشعار أیضاً قال القسطلانی : ومن شعره مما أخرجه الحاکم فی "تاریخه" :

اغتنم فی الفراغ فضل رکوع   فعسی أن یکون موتك بغتة
کم صحیح رأیت من غیر سقم   ذهبت نفسه الصحیحة بغتة

وذکر السیوطی فی "التدریب" مؤلفاته مختصراً ، أذکره تکمیلا لبعض

الفوائد ، فقال : وله من التصانيف غير "الصحيح" "الأدب المفرد" ؛ و"رفع اليدين فى الصلاة" و "القراءة خلف الإمام" ، و "بر الوالدين" ، و "التاريخ الكبير" ، و "الأوسط" ، و "الصغير" ، و "خلق أفعال العباد" و"الضعفاء" ، وكلها موجودة الآن ؛ وما لم نقف عليه : "الجامع الكبير" ، ذكره ابن طاهر ؛ و"المسند الكبير" ، و"التفسير الكبير" ، ذكره الفربرى ، و"الأشربة" ، ذكره الدارقطنى ، و "الهبة" ، ذكره وراقه ، و "أسامى الصحابة" ، ذكره القاسم (١) بن مندة ، وأبو القاسم البغوى ، و"الوحدان" ؛ وهو من ليس له إلا حديث واحد من الصحابة ، ذكره البغوى ، و"المبسوط" ، ذكره الخليلى ، و"العلل" ، ذكره ابن مندة ، و"الكنى" ، ذكره أبو أحمد الحاكم ، و"الفوائد" ، ذكره الترمذى فى "جامعه" ؛ قلت : وأول تآليفه "قضايا الصحابة" ، لم يذكره السيوطى أيضاً .



(١) كذا فى "التدريب" ، والصواب أبو القاسم كما تقدم عن مقدمة "الفتح" .

الفصل الثانى

فى الكتاب — وفيه أيضاً فوائد

الأولى فى اسمه والباعث على تأليفه :

قال الحافظ فى "مقدمة الفتح" : اعلم علمني الله وإياك أن آثار النبى ﷺ لم تكن فى عصر أصحابه وكبار تبعهم مدونة فى الجوامع لأمرين ، أحد هما : أنهم كانوا فى ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك ، كما فى "صحيح مسلم" خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم (١) ، وثانيهما : لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم ، قلت : وثالثها : لكثرة أشغالهم من نشر الإسلام والتبليغ والتعليم والجهاد وغير ذلك مع قلة أفرادهم ، فإن الإسلام كان ضعيفاً وأهله قليلين ، فكان أحدهم يشغله جهاده وتبليغه الإسلام عن النظر فى معيشته والفراغ للتأليف وغيره ، فإن التأليف يقتضى الفراغ التام .

قال الحافظ : ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة، ثم حدث فى أواخر عصر التابعين لا سيما بأمر أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز تدوين الآثار وتبويب الأخبار ، لما انتشر العلماء فى الأمصار ، وكثر الابتداع من الروافض والخوارج ومنكرى الأقدار ؛ فأول من جمع ذلك الربيع ، وسعيد بن أبى عروبة وغيرهما . قلت : سبقهما الزهرى وأبوبكر بن محمد بن عمرو بن حزم ، كما فى

---

(١) قد بسط الكلام على ذلك الحديث وعلى ما يخالفه فى "مقدمة الأوجز".

مقدمة "الأوجز" قال: وكانوا يصنفون كل باب على حدة إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة ، فدونوا الأحكام فصنف الإمام مالك "المؤطأ" ، وتوخى فيه القوى من حديث أهل الحجاز ، ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين ومن بعدهم ، وصنف ابن جريج بمكة ، والأوزاعي بالشام ، والثورى بالكوفة ، وحماد بن سلمة بالبصرة ، ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم فى النسج على منوالهم ، إلى أن رأى بعض الأئمة أن يفرد حديث النبى ﷺ خاصة ، وذلك على رأس المأتين ، فصنف عبد الله بن موسى العبسي الكوفى مسنداً ، وصنف مسدد بن مسرهد البصرى مسنداً ، وصنف أسد بن موسى الأموى مسنداً ، وصنف نعيم بن حماد الخزاعي المصرى مسنداً .

ثم اقتفى الأئمة بعد ذلك أثرهم ، فقلّ إمام من الحفاظ إلاوصنف حديثه على المسانيد ، كالإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ؛ وعثمان بن أبى شيبة وغيرهم من النبلاء ، ومنهم من صنف على الأبواب وعلى المسانيد معاً ، كأبى بكر بن أبى شيبة ، فلما رأى البخارى هذه التصانيف ورواها وانتشق رياها واستجلى محياها ، وجدها بحسب الوضع جامعة بين ما يدخل تحت التصحيح والتحسين ، والكثير منها يشمله التضعيف فلا يقال لغثه سمين ، فحرك همته لجمع الحديث الصحيح الذى لايرتاب فيه أمين ، وقوى عزمه على ذلك ماسمعه من أستاذه أمير المؤمنين فى الحديث والفقه إسحاق بن راهويه الحنظلى المعروف بابن راهويه . قال البخارى : كنا عند اسحاق بن راهويه فقال : لو جمعتم كتاباً مختصراً لصحيح سنة رسول الله ﷺ ، فوقع ذلك فى قلبى فأخذت فى جمع "الجامع الصحيح"،وروينا بالإسناد الثابت عن البخارى يقول : رأيت النبى ﷺ وكأنى واقف بين يديه ، وبيدى مروحة أذب بها عنه ، فسألت بعض المعبرين ؛ فقال : أنت تذب عنه الكذب ، فهو الذى حملنى على إخراج "الجامع الصحيح" ، قال الحافظ : وتقرر أنه التزم فيه

الصحة وهو مستفاد من تسميته إياه "الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه" ؛ انتهى ما فى "الفتح" باختصار وزيادة .

وقال النووى فى أول شرحه : أما اسمه : فقد سماه مؤلفه أبو عبد الله البخارى ـ رحمه الله ورضى عنه ـ "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه" ، وأما سبب تأليفه : فقد قال البخارى: كنا عند إسحاق بن راهويه ، فقال لنا بعض أصحابنا : لو جمعتم كتاباً مختصراً فى الصحيح لسنن رسول الله ﷺ ، فوقع ذلك فى قلبى وأخذت فى جمع هذا الكتاب، وروينا عنه أنه قال: رأيت النبى ﷺ فى المنام فذكر رؤياه المذكور ؛ وسيأتى فى الفائدة السادسة أن الإمام البخارى صنف كتابه هذا فى ست عشرة سنة .

الفائدة الثانية فى فضله وثناء الناس عليه :

وهو أكثر من أن يحصى ؛ قال القسطلانى : أما فضله فهو أصح الكتب المؤلفة فى هذا الشأن ، والمتلقى بالقبول من العلماء فى كل أوان ، قد فاق أمثاله فى جميع الفنون والأقسام ، وخص بمزايا من بين دواوين الإسلام ، شهد له بالبراعة والتقدم الصناديد العظام ، والأفاضل الكرام ، ففوائده أكثر من أن تحصى ، وأعز من أن تستقصى، وقد أخبرنى غير واحد عن "المسندة الكبيرة" عائشة بنت محمد : أن أحمد بن أبى طالب أخبرهم بسنده إلى أبى سهل محمد بن أحمد المروزى ، يقول : سمعت أبا زيد المروزى يقول : كنت نائماً بين الركن والمقام ، فرأيت النبى ﷺ فى المنام ، فقال لى : يا أبا زيد إلى متى تدرس كتاب الشافعى وما تدرس كتابى ؟ فقلت : يا رسول الله وما كتابك؟ قال : جامع محمد بن إسماعيل البخارى .

وقال الذهبى فى "تاريخ الإسلام" : وأما "جامع البخارى الصحيح" فأجل كتب الإسلام وأفضلها بعد كتاب الله ، وهوأعلى فى وقتنا هذا إسناداً

للناس ، وقال صاحب "الحطة" : قال النسائى : أجود هـذه الكتب كتاب البخارى، وقال البخارى : ما كتبت فى كتابى "الصحيح" حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك ، وصليت ركعتين ، وجعلته حجة فيما بينى وبين الله ، وقال : ما أدخلت فيه حديثاً حتى استخرت الله تعالى وصليت ركعتين وتيقنت صحته ، وقال الفربرى : قال البخارى: ما وضعت فى "الصحيح" حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين ؛ وأرجو أن يبارك الله تعالى فى هذه المصنفات .

وقال الشيخ أبو محمـد عبد الله بن أبى جمرة : قال لى من لقيت من العارفين عمن لقيه من السادة المقر لهم بالفضل : إن "صحيح البخارى" ما قرئ فى شدة إلا فرجت ، ولا ركب بـه فى مركب إلا نجت ، قال وكان مجاب الدعوة ، وقـد دعا لقارئه ، وقال الحافظ عماد الدين بن كثير : و "كتاب البخارى" - الصحيح - يستسقى بقراءتـه الغمام ، وأجمع على قبوله وصحة ما فيه أهل الإسلام ، وقال الشيخ عبد الحق الدهلوى فى "أشعة اللمعات": قرأ كثير من المشايخ والعلماء والثقات "صحيح البخارى" لحصول المرادات ، وكفايـة المهمات وقضاء الحاجات ، ودفع البليات وكشف الكربات ، وصحة الأمراض وشفاء المرضى عند المضايق والشدائد ؛ فحصل مرادهم وفازوا بمقاصدهم ، ووجدوه كالترياق مجرباً ، وقد بلغ هذا المعنى عند علماء الحديث مرتبة الشهرة والاستفاضة .

ونقل السيد جمال الدين المحدث عن أستاذه السيد أصيل الدين أنـه قال : قرأت "صحيح البخارى" نحو عشرين ومائـة مرة فى الوقائع والمهمات لنفسى وللناس الآخرين، فبأى نية قرأته حصل المقصود وكفى المطلوب - انتهى مترجماً بالعربية - وحكى السيوطى فى "التـدريب" عن أبى محمـد بن أبى جمرة عن بعض السادة قال : ما قرئ "البخارى" فى شدة إلا فرجت ، ولا ركب به فى مركب فغرق ، وهكـذا قال شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى فى

" البستان ": إن قراءته فی الشدائد والأمراض وخوف الأعداء والغلاء وسائر البلایا تریاق مجرب .

وذكر منام محمد بن المروزی المذكور ، وقوله ﷺ: إلى ما تدرس كتاب الشافعی وما تدرس كتابی ؟ قال الشيخ : وروی نحو ذلك المنام عن إمام الحرمين أيضاً ، وحكى منام أبی زيد المروزی المذكور الحافظ أيضاً فی "مقدمة الفتح"، وقال أبو جعفر العقيلی: لما صنف البخاری "كتاب الصحيح" عرضه على ابن المدينی وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهم ، فاستحسنوه وشهدوا له بالصحة إلا أربعة أحاديث، قال العقيلی: القول فيه قول البخاری، وهی صحيحة أيضاً ، وقال فی موضع آخر روی الفربری عن البخاری قال : ما أدخلت فی "الصحيح" حديثاً إلا بعد أن استخرت الله وتيقنت صحته .

الفائدة الثالثة

فی موضوع الكتاب ومعظم مقصود الامام فی "صحيحه"

قال الحافظ فی "مقدمة الفتح": الفصل الثانی فی بيان موضوعه والكشف عن مغزاه فيه ، تقرر أنه التزم الصحة فيه وأنه لا يورد فيه إلا حديثاً صحيحاً ؛ هذا أصل موضوعه ، وهو مستفاد من تسميته إياه "الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه" ، ومما نقلناه عنه من رواية الأئمة عنه صريحاً ، ثم رأى أنه لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية ، فاستخرج بفهمه من المتون معانی كثيرة فرقها فی أبواب الكتاب بحسب تناسبها، واعتنى فيها بآيات الأحكام ، فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك فی الإشارة إلى تفسيرها السبل الوسيعة .

قال الشيخ محی الدين : ليس مقصود البخاری الاقتصار على الأحاديث فقط ، بل مراده الاستنباط منها ، والاستدلال لأبواب أرادها ؛ ولهذا المعنى

أخلى كثيراً من الأبواب من إسناد الحديث واقتصر فيه على قوله فيه فلان عن النبي ﷺ أو نحو ذلك ؛ وقد يذكر المتن بغير إسناد ، وقد يورد معلقاً ، وإنما يفعل هذا لأنه أراد الاحتجاج على المسألة التى ترجم لها ، وأشار إلى الحديث لكونه معلوماً ، وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريباً .

وقال العلامة الكوثرى فى هامش "شروط الأئمة" للحازمى : أما فرق ما بين الخمسة من القصد فغرض البخارى تخريج الأحاديث الصحيحة ،واستنباط الفقه والسيرة والتفسير ، فذكر عرضاً الموقوف والمعلق وفتاوى الصحابة والتابعين وآراء الرجال ، فتقطع عليه متون الأحاديث وطرقها فى أبواب كتابه،وقصد مسلم تجريد الصحاح بدون تعرض للاستنباط ، فجمع طرق كل حديث فى موضع واحد ، ليتضح اختلاف المتون وتشعب الأسانيد على أجود ترتيب ولم ينقطع عليه الأحاديث ، وهمة أبى داؤد جمع الأحاديث التى استدل بها فقهاء الأمصار وبنوا عليها الأحكام ، فصنف "سننه" وجمع فيها الصحيح والحسن ، واللين والصالح للعمل وهو يقول :

« ما ذكرت فى كتابى حديثاً أجمع الناس على تركه ، وما كان منها ضعيفاً صرح بضعفه ؛ وترجم على كل حديث بما قد استنبط منه عالم وذهب إليه ذاهب ، وما سكت عنه فهو صالح عنده ، وأحوج ما يكون الفقيه إلى كتابه ؛ وطمع الترمذى الجمع بين الطريقتين فكأنه استحسن طريقة الشيخين ، حيث بينا وما أبهمها ، وطريقة أبى داؤد حيث جمع كل ما ذهب إليه ذاهب فجمع كلتا الطريقتين وزاد عليها بيان مذاهب الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار ، واختصر طرق الحديث ، فذكر واحداً وأومأ إلى ما عداه ، وبين أمر كل حديث من أنه صحيح أو حسن أو منكر ؛ وكان البخارى نظر فى الرأى وتفقه على فقهاء بخارى من أهل الرأى ، وحفظ تصانيف عبد الله ابن المبارك صاحب أبى حنيفة قبل خروجه من بخارى لطلب الحديث ، ولقى

فى رحلته فقهاء الفرق حتى اجتهد بنفسه لنفسه ، انتهى مختصراً .

وقال شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى أول تراجمه : أول ما صنف أهل الحديث فى علم الحديث جعلوه مدوناً فى أربعة فنون : فن السنة الذى يقال له: الفقه ، مثل "مؤطأ مالك" و"جامع سفيان"، وفن التفسير مثل "كتاب ابن جريج"، وفن السير مثل "كتاب محمد بن إسحاق" ، وفن الزهـــد والرقاق مثل " كتاب ابن المبارك " ، فأراد البخارى أن يجمع الفنون الأربعة فى كتاب ، ويجرده لما حكم له العلماء بالصحة قبل البخارى وفى زمانه ، ويجرده للحديث المرفوع المسند ، ومافيه من الآثار وغيرها إنما جاء به تبعاً لا بالأصالة ، ولذا سمى كتابه "بالجامع الصحيح المسند" ، وأراد أيضاً أن يفرغ جهده فى الاستنباط من حديث رسول الله ﷺ ، ويستنبط من كل حديث مسائل كثيرة جداً، وهذا أمر لم يسبقه إليه غيره غير أنه استحسن أن يفرق الأحاديث فى الأبواب ويودع فى تراجم الأبواب سرالاستنباط ، وعلم من ذلك أن معظم مقصود الإمام فى "صحيحه" هو سر الاستنباط ؛ ولذا اشتهر قول جمع من الفضلاء : فقه البخارى فى تراجمه كما حكاه الحافظ أيضاً فى " مقدمة الفتح " ، ولأجل ذلك أجملنا الكلام على تراجمه فى فصل مستقل يأتى قريباً .

الفائدة الرابعة فى شرط الامام البخارى فى صحيحه

وألف العلماء فى شروط الأئمة رسائل مستقلة ، قال مولانا الشيخ محمد زاهد الكوثرى فى حاشية "شروط الأئمة" للحازمى : أول من صنف فى شروط الأئمة فيما نعلم هو الحافظ أبو عبد الله بن مندة ، المتوفى سنة خمس وتسعين وثلاث مائة ، ألف جزءاً ، سماه « شروط الأئمة فى القراءة والسماع والمناولة والإجازة » ثم الحافظ محمد بن طاهر المقدسى، المتوفى سنة سبع وخمس مائة، ألف جزءاً سماه « شروط الأئمة الستة » وهما موضع أخذ ورد ، ثم أتى

الحافظ البارع الحازمى فألف هذا الجزء وأجاد .

قلت والحازمى هذا ولد سنة ثمان وأربعين وخمس مائة ، وتوفى سنة أربع وثمانين وخمس مائة ، وهو ابن ست وثلاثين ـ تغمده الله برحمته ـ ومع قلة عمره ألف رسائل عديدة غالية ، منها : "كتاب الاعتبار فى الناسخ والمنسوخ من الآثار" وغير ذلك من الرسائل، منها : هذه الرسالة فى شروط الأئمة الخمسة، طبعت فى مصر بحاشية مولانا زاهد الكوثرى ، و "شروط الأئمة الستة" للمقدسى أيضاً طبع فى الهند ، برواية أبى المعمر المبارك بن أحمد بن عبد الله بن عبد العزيز بن المعمر الأنصارى ، قال القسطلانى بسنده إلى أبى الفضل محمد بن طاهر المقدسى : قال فى جزء شروط الأئمة له : اعلم أن البخارى ومسلما ومن ذكرنا بعدهم ـ يعنى أصحاب السنن الأربعة ـ لم ينقل عن واحد منهم أنه قال : شرطت أن أخرج فى كتابى مما يكون على الشرط الفلانى ، وإنما يعرف ذلك من سير كتبهم ، فيعلم بذلك شرط كل رجل منهم .

وقال الحافظ: قال الحافظ أبو الفضل بن طاهر : شرط البخارى أن يخرج الحديث المتفق على ثقة نقلته إلى الصحابى المشهور ، من غير اختلاف بين الثقات الأثبات ، ويكون إسناده متصلا غير مقطوع ، فإن كان للصحابى راويان فصاعداً فحسن ، وإن لم يكن له إلا راو واحد وصح الطريق إليه كفى ؛ إلا أن مسلما أخرج أحاديث أقوام ترك البخارى حديثهم لشبهة وقعت فى نفسه ، وأخرج مسلم أحاديثهم لإزالة الشبهة ، كـذا فى الأصل ؛ قال : وما ادعاه الحاكم أبو عبد الله أن شرط البخارى ومسلم أن يكون للصحابى راويان فصاعداً، ثم يكون للتابعى المشهور راويان ثقتان إلى آخر كلامه ، فمنتقض عليه بأنهما أخرجا أحاديث جماعة من الصحابة ليس لهم إلا راو واحد .

قال الحافظ : والشرط الذى ذكره الحاكم وإن كان منتقضاً فى حق بعض الصحابة الذين أخرج لهم فإنه معتبر فى حق من بعدهم، فليس فى الكتاب حديث

أصل من رواية من ليس له إلا راو واحد قط ، وقال الحافظ الحازمى : وهذا الذى قاله الحاكم قول من لم يمعن الغوص فى خبايا الصحيح، ولو استقرأ الكتاب حق استقرائه لوجد جملة من الكتاب ناقضة دعواه ؛ ثم قال ما حاصله : إن شرط الصحيح أن يكون إسناده متصلاً وأن يكون راويه مسلماً صادقاً غير مدلس ولا مختلط ، متصفاً بصفات العدالة ضابطاً متحفظاً ، سليم الذهن قليل الوهم، سليم الاعتقاد ، قال: ومذهب من يخرج الصحيح أن يعتبر حال الراوى العدول فى مشايخه العدول، فبعضهم حديثه صحيح ثابت وبعضهم حديثه مدخول .

قال : وهذا باب فيه غموض، وطريق إيضاحه معرفة طبقات الرواة عن راوى الأصل ومراتب مداركهم ، فلنوضح ذلك بمثال : وهو أن نعلم أن أصحاب الزهرى مثلا على خمس طبقات ، ولكل طبقة منها مزية على التى تليها، فمن كان فى الطبقة الأولى فهو الغاية فى الصحة ، وهو مقصد البخارى، والطبقة الثانية شاركت الأولى فى التثبت ، إلا أن الأولى جمعت بين الحفظ والاتقان وبين طول الملازمة للزهرى ، حتى كان فيهم من يزامله فى السفر ويلازمه فى الحضر ، والطبقة الثانية لم تلازم للزهرى إلا مدة يسيرة ، فلم تمارس حديثه ، فكانوا فى الإتقان دون الأولى ، وهم شرط مسلم ، قال الحافظ: وأكثر ما يخرج البخارى حديث الطبقة الثانية تعليقاً، وربما أخرج اليسير من حديث الطبقة الثالثة تعليقاً أيضاً .

وهذا المثال الذى ذكرناه هو فى حق المكثرين ، فيقاس على هذا أصحاب نافع، وأصحاب الأعمش ، وأصحاب قتادة وغيرهم، فأما غير المكثرين فإنما اعتمد الشيخان فى تخريج أحاديثهم على الثقة والعدالة وقلة الخطأ، لكن منهم من قوى الاعتماد عليه فأخرجا ما تفرد به كيحيى بن سعيد الأنصارى، ومنهم من لم يقو الاعتماد عليه فأخرجا له ما شاركه فيه غيره ، وهو الأكثر ، انتهى مختصراً .

وتعقب القسطلانى أيضاً على ما ادعاه الحاكم من شرط البخارى بشئ من البسط ، وبأبسط منه السيوطى فى "التدريب"، وقال فى جملة كلامه: ما نقض عليه الحازمى ما ادعى أنه شرط الشيخين بما فى " الصحيح " من الغرائب التى تفرد بها بعض الرواة ، وأجيب بأنه إنما أراد أن كل راو فى الكتابين يشترط أن يكون له راويان ، لا أنه يشترط أن يتفقا فى رواية ذلك الحديث بعينه ، قال أبو على الغسانى ونقله عياض عنه : ليس المراد أن يكون كل خبر روياه يجتمع فيه راويان عن صحابيه ثم عن تابعيه فمن بعده ، فإن ذلك يعز وجوده ، وإنما المراد أن هذا الصحابى وهذا التابعى قد روى عنه رجلان خرج بهما عن حد الجهالة .

قال شيخ الإسلام: وكان الحازمى فهم ذلك من قول الحاكم كالشهادة على الشهادة ، وأجيب باحتمال أن يريد بالتشبيه بعض الوجوه لا كلها ، كالاتصال واللقاء ، وقال أبو عبد الله بن المواق : ما حمل عليه الغسانى كلام الحاكم وتبعه عليه عياض وغيره ليس بالبين ، ولا أعلم أحداً روى عنهما أنهما صرحا بذلك ولا وجود له فى كتابيهما ، وليس من الإنصاف التزامهما هذا الشرط من غير أن يثبت عنهما ذلك ، مع وجود إخلالهما بـه ، لأنهما إذا صح عنهما اشتراط ذلك كان فى اخلالهما به درك عليهما .

وقال شيخ الإسلام : هذا كلام مقبول وبحث قوى ؛ وقال المصنف : إن المراد بقولهم على شرطهما أن يكون رجال إسناده فى كتابيهما ؛ لأنه ليس لهما شرط فى كتابيهما ولا فى غيرهما . قال العراقى : وهـذا الكلام قد أخذه من ابن الصلاح حيث قال فى "المستدرك" : قـد أودعه ما رآه على شرط الشيخين قد أخرجا فى روايته فى كتابيهما ، قال : وعلى هذا عمل ابن دقيق العيد ، فإنه ينقل عن الحاكم تصحيحه لحديث على شرط البخارى مثلاً ؛ ثم يعترض عليه بأن فيه فلاناً ، ولم يخرج له البخارى، وكذا فعل الذهبى فى "مختصر المستدرك"

قال : وليس ذلك منهم بجيد ؛ فإن الحاكم صرح فى "خطبة المستدرك" بخلاف ما فهموه منه ، فقال : وأنا أستعين الله تعالى على إخراج أحاديث رواتها ثقات قد احتج بمثلها الشيخان أو أحدهما ، فقوله : بمثلها - أى بمثل رواتها - لا أنهم أنفسهم ، ويحتمل أن يراد بمثل تلك الأحاديث ، وإنما يكون مثلها إذا كانت بنفس رواتها ، وفيه نظر .

قال : وتحقيق "المثلية" أن يكون بعض من لم يخرج عنه فى "الصحيح" مثل من خرج عنه فيه أو أعلى منه عند الشيخين ، وتعرف "المثلية" عندهما : إما بنصهما على أن فلاناً مثل فلان ، أو أرفع منه ، وقل ما يوجد ذلك ، وإما بالألفاظ الدالة على مراتب التعديل ، كأن يقولا فى بعض من احتجا به : ثقة، أو ثبت ، أو صدوق ، أو لا بأس به ؛ أو غير ذلك من ألفاظ التعديل ؛ ثم يوجد عنهما أنهما قالا ذلك : أو أعلى منه فى بعض من لا يحتجان به فى كتابيهما، فيستدل بذلك على أنه عندهما فى رتبة من احتجا به ؛ لأن مراتب الرواة معيار معرفتها ألفاظ الجرح والتعديل ، قال : ولكن ههنا أمراً فيه غموض لابد من الإشارة إليه؛ وذلك أنهم لا يكتفون فى التصحيح بمجرد حال الراوى فى العدالة والاتصال من غير نظر إلى غيره ، بل ينظرون فى حال من روى عنه فى كثرة ملازمته له أو قلتها أو كونه من بلده ممارساً لحديثه ، أو غريباً من بلد من أخذ عنه ، وهذه أمور تظهر بتصفح كلامهم وعملهم فى ذلك .

وقال شيخ الإسلام : ما اعترض به شيخنا على ابن دقيق العيد والذهبى ليس بجيد ، لأن الحاكم استعمل لفظ " مثل " فى أعم من الحقيقة والمجاز فى الأسانيد والمتون، دل على ذلك صنيعه، فإنه تارة يقول: على شرطهما ، وتارة: على شرط البخارى، وتارة: على شرط مسلم؛ وتارة: صحيح الإسناد ولا يعزوه لأحدهما ؛ وأيضاً فلو قصد بكلمة " مثل " معناه الحقيقى حتى يكون المراد : واحتج بغيرها ممن فيهم من الصفات مثل ما فى الرواة الذين خرجا عنهم لم يقل

قط على شرط البخارى ، فإن شرط مسلم دونه ، فما كان على شرطه فهو على شرطهما ، لأنه حوى شرط مسلم ، وزاد ، فقال : ووراء ذلك كله أن يروى إسناد مفلق من رجالهما ، كسماك عن عكرمة عن ابن عباس ، فسماك على شرط مسلم فقط ، وعكرمة انفرد بـه البخارى ، والحق أن هـذا ليس على شرط واحد منهما .

وأدق من هـذا أن يرويا عن أناس ثقات ضعفوا فى أناس مخصوصين من غير حديث الـذين ضعفوه فيهم ، فيجيئ عنهم حـديث من طريق من ضعفوا فيه برجال كلهم فى الكتابين أو أحـدهما ، فنسبة أنـه على شرط من خرج لـه غلط ، كأن يقال فى هشيم من الزهرى : كل من هشيم والزهرى أخرجا له فهو على شرطهما ، فيقال : بل ليس على شرط واحد منهما ، لأنهما إنما أخرجا عن هشيم من غير حديث الزهرى ، فإنه ضعف فيه ، وكذا همام ضعيف فى ابن جريج ، مع أن كلا منهما أخرجا له ، لكن لم يخرجا له عن ابن جريج شيئاً ، فعلى من يعزو إلى شرطهما أو شرط واحـد منهما أن يسوق ذلك السند بنسق رواية من نسب إلى شرطه ولو فى موضع من كتابه .

وكذا قال ابن الصلاح فى شرح مسلم : من حكم لشخص بمجرد رواية مسلم عنه فى "صحيحه" بأنـه من شرط الصحيح فقد غفل وأخطأ ؛ بل ذلك متوقف على النظر فى كيفية رواية مسلم عنه ، و على أى وجه اعتمد عليه ؛ انتهى مختصراً .

قلت : وهذا دقيق فلابد من رعايته لمن يعزو رواية إلى شرط البخارى ، والناس عنه غافلون يحكمون على الرواية بأنها من شرط البخارى أو مسلم بمجرد كون رواتها فى أحد الكتابين ، ولايكفى لكون الروايـة على شرط البخارى مجرد كون رواتها فى البخارى ، بل لا بدله أن يكون الشيخ الذى روى عنه هذا الحديث روى عنه هذا الراوى فى "البخارى" أيضاً .

ثم قال السيوطى : ألف الحازمى كتاباً فى شروط الأئمة ذكر فيه شرط الشيخين وغيرهما ، فقال: اعلم أن لهؤلآء الأئمة مذهباً فى كيفية استنباط مخارج الحديث ، نشير إليها على سبيل الإيجاز ؛ وذلك أن مذهب من يخرج الصحيح أن يعتبر حال الراوى العدل فى مشايخه، وفيمن روى عنهم وهم ثقات أيضاً ، وحديثه عن بعضهم صحيح ثابت يلزمهم إخراجه ، وعن بعضهم مدخول لايصح إخراجه إلا فى الشواهد والمتابعات ؛ وهذا باب فيه غموض ؛ وطريقه معرفة طبقات الرواة عن راوى الأصل ومراتب مداركهم .

ولنوضح ذلك بمثال : وهو أن نعلم مثلا أن أصحاب الزهرى على خمس طبقات ، ولكل طبقة منها مزية على التى تليها وتفاوت ، فمن كان فى الطبقة الأولى فهو الغاية فى الصحة ، وهو غاية قصد البخارى ، كمالك وابن عيينة وجماعة ، والثانية شاركت الأولى فى العدالة غير أن الأولى جمعت بين الحفظ والإتقان وبين طول الملازمة للزهرى ، حتى كان منهم من يزامله فى السفر ويلازمه فى الحضر ، كالليث بن سعد والأوزاعى وجماعة ، الثانية لم تلازم الزهرى إلا مدة يسيرة فلم تمارس حديثه ، وكانوا فى الإتقان دون الطبقة الأولى ، كجعفر بن برقان وغيره وهم شرط مسلم ، والثالثة جماعة لزموا الزهرى مثل أهل الطبقة الأولى غير أنهم لم يسلموا عن غوائل الجرح ؛ فهم بين الرد والقبول ، كالمثنى بن صباح وغيره ، وهم شرط أبى داؤد والنسائى ؛ والرابعة قوم شاركوا الثالثة فى الجرح والتعديل وتفردوا بقلة ممارستهم لحديث الزهرى ؛ لأنهم لم يلازموه كثيراً ، وهم شرط الترمذى ؛ وفى الحقيقة شرط الترمذى أبلغ من شرط أبى داؤد ، لأن الحديث إذا كان ضعيفاً أو مطلعه من أهل الطبقة الرابعة فإنه يبين ضعفه وينبه عليه ، فيصير الحديث عنده من باب الشواهد والمتابعات ، ويكون اعتماده على ما صح عند الجماعة ، وعلى الجملة فكتابه مشتمل على هذا الفن، فلهذا جعلنا شرطه دون شرط أبى داؤد . والطبقة

الخامسة نفر من الضعفاء والمجهولين لايجوز لمن يخرج الحديث على الأبواب أن يخرج حديثهم إلا على سبيل الاعتبار والاستشهاد عند أبى داؤد فمن دونه ، فأما عند الشيخين فلا ، انتهى بزيادة من الأصل .

وقال النووى فى التقريب: النوع السابع والأربعون معرفة "الوحدان"؛ وهو من لم يرو عنه إلا واحد ، قال الحاكم فى "المدخل": لم يخرج الشيخان فى الصحيحين عن أحد من هذا القبيل من الصحابى ، تبعه على ذلك البيهقى ، فقال فى "سننه" عند ذكر حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: "ومن كتمها فإنا آخذوها وشطر ماله" إلى آخر الحديث ما نصه: فأما البخارى ومسلم فإنهما لم يخرجاه جرياً على عادتهما فى أن الصحابى أو التابعى إذا لم يكن له إلا راو واحد لم يخرجا حديثه فى الصحيحين ؛ وغلطوا الحاكم فى ذلك ، ونقض بإخراجهما حديث المسيب أبى سعيد فى وفاة أبى طالب مع أنه لا راوى له غير ابنه . انتهى بزيادة من " التدريب " إلى آخر ما بسطا فى أمثلة من روى عنه الشيخان أو أحدهما .

وقال الحازمى بعد بسط الكلام على الطبقات الخمس المذكورة فى كلامه : فقد ظهر بهذا أن قصد البخارى كان وضع مختصر فى الحديث، وأنه لم يقصد الاستيعاب لا فى الرجال ولا فى الحديث ، وأن شرطه أن يخرج ما صح عنده، لأنه قال : لم أخرج فى هذا الكتاب إلا صحيحاً ، ولم يتعرض لأمر آخر ، وما سلم سنده من جهات الانقطاع والتدليس وغير ذلك من أسباب الضعف لا يخلو ؛ إما أن يسمى صحيحاً ، أو لا يطلق عليه اسم الصحة ، فإن كان يسمى صحيحاً فهو شرطه على ما صرح به ، ولا عبرة بالعدد ، وإن لم يطلق عليه اسم الصحة فلا تأثير للعدد (١) لأن ضم الواهى إلى الواهى لا يؤثر فى اعتبار الصحة ، ولم يذهب إلى هذا أحد من أهل العلم قاطبة ، ثم قال بعد

(١) وحاصله أنه رحمه الله لا يذكر فيه إلا صحيحاً لذاته لا صحيحاً لغيره .

ذكر شرط مسلم وغيره: فإن قيل : إن كان الأمر على ما مهدت وأن الشيخين لم يلتزما استيعاب جميع ما صح بل لم يودعا كتابيهما إلا ما صح فما بالهما خرجا حديث جماعة تكلم فيهم؟ قلت : إيداعهما كتابيهما حديث نفر نسبوا إلى نوع من الضعف فظاهر ، غير أنه لم يبلغ ضعفهم حداً يرد بـه حديثهم ، مع أنا لانقر بأن البخارى كان يرى تخريج حـديث من ينسب إلى نوع من أنواع الضعف ، ولو كان ضعف هؤلآء ثبت عنده لما خرج حديثهم .

ثم ينبغي أن يعلم أن جهات الضعف متباينة متعددة، وأهل العلم مختلفون فى أسبابه، أما الفقهاء فمدارك الضعف عندهم محصورة، وجلها منوط بمراعاة ظاهر الشرع ، وعند أئمة النقل أسباب أخر مرعية عندهم ، وهى عنـد الفقهاء غير معتبرة ، ثم أئمة النقل أيضاً على اختلاف مـذاهبهم وتباين أحوالهم فى تعاطى اصطلاحاتهم يختلفون فى أكثرها ، فرب راو هو موثوق به عند عبد الرحمن بن مهدى ومجروح عند يحيى القطان وبالعكس ، وهما إمامان عليهما مدار النقد فى النقل ، وأما البخارى فـكان وحيد دهره وفريد عصره إتقاناً وانتقاداً ، وبحثاً وسبراً ؛ وبعد إحاطة العلم بمكانته من هذا الشأن لا سبيل إلى الاعتراض عليه فى هذا الباب .

ثم له أن يقول : هـذا السؤال لا يلزمنى ، لأنى قلت : لم أخرج إلا حديثاً متفقاً على صحته، ولم أقل : لا أخرج إلا حديث من اتفق على عدالته لأن ذلك يتعـذر لاختلاف الناس فى الأسباب المؤثرة فى الضعف ؛ ثم قـد يكون الحديث عند البخارى ثابتاً ولـه طرق بعضها أرفع من بعض ، غير أنـه يحيد أحياناً عن الطريق الأصح لنزوله أو يسأم تكرار الطرق ، إلى غير ذلك من الأعذار ، انتهى مختصراً .

الفائدة الخامسة فى خصائص الكتاب غير التراجم

فإنها الرأس فى الخصائص كما تقدم ، ولكثرتها والاهتمام بها نذكر لها فصلاً مستقلاً فى هذه المقدمة يأتى قريباً ، وأما غيرها : فنها ما هو المعروف عن الأساتذة الكرام أن الإمام البخارى إذا وقعت له الفترة فى التأليف ويبدأه بعد الفترة يبدأ بالتسمية ولذا ترى فى بعض المواضع يذكر التسمية فى أثناء الكتب، كما ذكرها على (باب فضل الصلاة فى مسجد مكة والمدينة) ثم بعد عدة أبواب على (باب استعانة اليد فى الصلاة) وهذان بابان فى أثناء الكتاب ، وكذلك على (باب الملازمة) وهو من أبواب الدين ، وسيأتى التنبيه على ذلك فى كلام الشيخ ـ قدس سره ـ فى البسملة على (باب فضل استقبال القبلة) .

ومنها : ما أفاده شيخ مشايخنا الدهلوى فى " التراجم " فى (باب البول فى الماء الدائم) قوله : بإسناده ، إنما قال : بإسناده ، دون أن يوصل هذه الجملة فى الإسناد المذكور فى هذا الحديث لكون ذلك الأحوط فى مثل هذا المقام ؛ وذلك لأن شيخه أبا اليمان عن شعيب عن أبى الزناد عن عبد الرحمن عن أبى هريرة قد ذكر فى أولها الإسناد ، ثم بعد ذلك أورد فيها الأحاديث روماً للاختصار بقوله : وبإسناده قال كذا وكذا ، فالاحتياط فى ذلك هو أن يقول : وبإسناده ذكر كذا ، لا أن يسرد له الإسناد المذكور أولاً ، لأنه يحتمل أن يكون له إسناد ؛ ومثل هذا كثير فى هذا الكتاب ، وللمؤلف فيه اهتمام تام .

ويوضحه ما قاله الحافظ فى " الفتح " بعد ذكر توجيهات عديدة فى البداية بقوله : نحن الآخرون السابقون ، والكلام على هذه التوجيهات ، والظاهر أن نسخة أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة كنسخة معمر عن همام عنه ، ولهذا قل حديث يوجد فى هذه إلا وهو فى الأخرى، وقد اشتملتا على أحاديث كثيرة أخرج الشيخان غالبها ، وابتداء كل نسخة منها حديث « نحن الآخرون السابقون »، فلهذا صدر به البخارى فيما أخرجه من كل منهما،

وسلك مسلم فى نسخة همام طريقاً أخرى ، فيقول فى كل حديث أخرجه منها : قال رسول الله ﷺ ، فيذكر (١) أحاديث منها، وقال رسول الله ﷺ ؛ فيذكر الحديث الذى يريده ، يشير بذلك إلى أنه من أثناء النسخة لا أولها .

ومنها : ما هو المعروف عند الشراح والمشايخ أن الإمام البخارى يشير بصيغة "التمريض" إلى ضعف ما يورده ، قال النووى فى "التقريب" : ما روياه بالإسناد المتصل فهو من المحكوم بصحته، وأما ما حذف من مبتدء إسناده واحد فأكثر فما كان منه بصيغة الجزم "كقال" و"فعل" و"أمر" و"ذكر فلان كذا" فهو حكم بصحته عن المضاف إليه ، وما ليس فيه جزم "كيروى" و"يذكر" و"يحكى" و"يقال" ونحوها ، فليس فيه حكم بصحته عن المضاف إليه، وليس بواه لإدخاله فى الكتاب المرسوم بالصحيح ، وذكر النووى فى أول شرحه على البخارى قاعدة مستمرة للمحدثين إذ قال : قال العلماء المحققون من المحدثين وغيرهم : إذا كان الحديث ضعيفاً لا يقال فيه : قال رسول الله ﷺ أو أمر أو نهى وشبه ذلك من صيغ الجزم ، وكذا لا يقال : روى أبو هريرة رضى الله عنه أو قال أو ذكر أو حدث أو أفتى أو شبه ذلك ، وكذا لا يقال ذلك فى التابعين ومن بعدهم فيما كان ضعيفاً، فلا يقال شئ من ذلك بصيغة الجزم ، وإنما يقال فى الضعيف بصيغة التمريض ، فيقال : روى عنه أو نقل أو ذكر أو جاء عنه كذا أو بلغنا عنه ، قالوا : وإذا كان الحديث أو غيره صحيحاً أو حسناً عين المضاف إليه بصيغة الجزم ، ودليل هذا كله أن الجزم يقتضى صحته عن المضاف إليه ، فلا يقال إلا على ما صح ، وإلا فيكون فى معنى الكاذب عليه .

وهذا التفصيل يتركه كثير من الناس من المصنفين فى الفقه والحديث وغيرهما وغيرهم ، وقد اشتد إنكار الإمام الكبير البيهقى على من خالف هذا،

(١) كذا فى الأصل والصواب بدله فذكر أحاديث كما يقع فى مسلم .

وهذا التساهل من فاعله قبيح جداً، فإنهم يقولون فى الصحيح بصيغة التمريض، وفى الضعيف بالجزم ، وهذا حيد عن الصواب ، وقد اعتنى البخارى ـ رحمه الله ـ بهذا التفصيل فى "صحيحه"، فيقول فى الترجمة الواحدة بعض كلامه بتمريض وبعضه بجزم مراعياً ما ذكرنا ، وهذا مما يزيدك اعتقاداً فى جلالته وتحريه وورعه واطلاعه وتحقيقه وإتقانه .

وتعقبه الحافظ فى (باب خوف المؤمن أن يحبط عمله) فى قوله: ويذكر عن الحسن فقال : وقد يستشكل ترك البخارى الجزم به مع صحته عنه ، وذلك محمول على قاعدة ذكرها لى شيخنا أبو الفضل بن الحسين الحافظ ، وهى أن البخارى لا يخص صيغة التمريض بضعف الإسناد ، بل إذا ذكر المتن بالمعنى أو اختصره أتى بها أيضاً ، لما علم من الخلاف فى ذلك ، ووافقه العينى إذ قال : فإن قلت : هذه الآثار الثلاثة صحيحة عند البخارى ، فلم ذكر الأولين بلفظ "قال" التى هى صيغة الجزم بالصحة ، وذكر الثالثة بلفظ صيغة المجهول التى هى صيغة التمريض ؟ .

قلت : لما نقل الأثرين الأولين بمثل ما نقل من غير تغيير ذكرهما بصيغة الجزم بالصحة ، ونقل أثر الحسن على وجه الاختصار ، فلذلك ذكره بصيغة التمريض ، وصيغة التمريض لاتختص عنده بضعف الإسناد وحده ، بل إذا وقع التغيير من حيث النقل بالمعنى أو من حيث الاختصار يذكره بصيغة التمريض ، وهذا هو التحقيق فى مثل هذا الموضع ، وليس مثل ما ذكره الكرمانى بقوله : ليشعر بأن قولها ثابت عنده صحيح الإسناد لأن "قال" هو صيغة الجزم بخلاف "يذكر" ، فإنه لاجزم فيه فيعلم أن فيه ضعفاً .

ونص الكرمانى فى شرحه : فإن قلت : لم قال فيما علق عن إبراهيم وابن أبى مليكة بلفظ "قال" وفيما علق عن الحسن بلفظ "يذكر" ؟ قلت : ليشعر بأن قولها ثابت عنده صحيح الإسناد ، لأن "قال" هو صيغة الجزم ،

ومثله يسمى تعليقاً بصيغة التصحيح بخلاف "يذكر" ، فإنه لا جزم فيه ، فيعلم أن فيه ضعفاً ، ومثله تعليق بصيغة التمريض ، وتبعها القسطلانى فى هذا الموضع بذكر أن صيغة التمريض ههنا للاختصار ، ولم يتعرض النووى فى شرحه ههنا بشئ من ذلك ، وقال الحافظ فى " الفتح " (١٣ - ١٣٨) (باب الشهادة تكون عند الحاكم - إلى آخره) فى أثر عكرمة : هذا السند منقطع بين عكرمة ومن ذكره عنه ، لأنه لم يدرك عبد الرحمن فضلا عن عمر ، وهذا من المواضع التى ينبه عليها من يغتر بتعميم قولهم : إن التعليق الجازم صحيح ، فيجب تقييد ذلك بأن يزاد إلى من علق عنه ، ويبقى النظر فيما فوق ذلك الخ ، وبسط السيوطى فى "التدريب" فى حكم تعليقات البخارى وأنواعها .

ومنها ما تقدم قريباً فى الفائدة الثانيه مفصلا أن قراءته فى الشدائد والأمراض وخوف الأعداء والغلاء وغير ذلك ترياق مجرب معمول من السلف .

ومنها ماهو المعروف عند الشراح والمشايخ أن الإمام البخارى كلما قال : قال فلان ، فهو محمول على المذاكرة ، ذكر مولانا محمد حسن المكى - قدس سره - فى (باب فضل العلم) قوله : قال لنا الحميدى هو شيخ معروف للبخارى ، وإنما لم يقل حدثنا كما يقول فى غير هذا الموضع ، لأن الحميدى لم يقله بطريق التحديث بل قاله بطريق المذاكرة ، قال الكرمانى : لفظ "قال فلان" لا يدل جزماً على أنه سمعه منه ، فيحتمل الواسطة وهو أحط مرتبة من " حدثنا " ونحوه ، سواء كان بزيادة لنا - أى قال لنا - أولا لأنه يقال على سبيل المذاكرة ، بخلاف نحو "حدثنا" ، فإنه يقال على سبيل النقل والتحمل ، وقال جعفر (١)

(١) كذا فى الأصل ، وقال النووى فى "التقريب" : قال أبو جعفر بن حمدان كل قول البخارى " قال لى " عرض ومناولة ، وتبعه السيوطى فى " التدريب " إذ قال : قال أبو جعفر بن حمدان النيسابورى إلى آخره ،

ابن حمدان النيسابوري: كل ما قال البخاري فيه :"قال لى فلان"، فهو عرض ومناولة .

وقال السيوطى فى "التدريب" : أفرط ابن منـدة ، فقال : حيث قال البخارى : "قال لنا" فهو إجازة ، وحيث قال : "قال فلان" فهو تدليس ، ورد العلماء عليه فىذلك ولم يقبلوه،وقال الحافظ فى "الفتح" فى (باب ما يذكر فى المناولة):وقد ادعى ابن مندة أن كل ما يقول البخارى فيه: "قال لى فلان" فهو إجازة ، وهى دعوى مردودة بدليل أنى استقريت كثيراً من المواضع التى يقول فيها فى "الجامع" :"قال لى"،وجدته فى غير "الجامع" يقول فيها: "حدثنا" والبخارى لا يستجيز فى الإجازة إطلاق التحديث ، فدل على أنها عنده من المسموع ، لكن سبب استعماله لهذه الصيغة ليفرق بين ما يبلغ شرطه ومالا يبلغ ، وقال أيضاً فى موضع آخر فى (باب مكث الإمام فى مصلاه) ، قوله : " قال لنا آدم " هو موصول ، وإنما عبر بقوله : " قال لنا " لكونه موقوفاً مغايرة بينه وبين المرفوع ، هذا الذى عرفته بالاستقراء من صنيعه ، وقيل:إنه لا يقول ذلك إلا فيا حمله مذاكرة ، وهو محتمل لكنه ليس بمطرد ، ولأنى وجدت كثيراً مما قال فيه : " قال لنا " فى " الصحيح " قد أخرجه فى تصانيف أخرى بصيغة " حدثنا " .

وتعقبه العينى إذ قال : قال الكرمانى : " قال لنا آدم " ولم يقل:" حدثنا آدم " ، لأنـه لم يذكره لهم نقلاً وتحميلاً بل مـذاكرةً ومحاورةً ، ومرتبته أحط درجة من مرتبة التحديث ، وقال بعضهم: هو محتمل لكنه ليس بمطرد، قلت : الصواب ما قال الكرمانى : إنـه من باب المـذاكرة ، وكـذا قال صاحب "التوضيح": إنـه من باب المذاكرة إلى آخر ما تعقب على الحافظ ،

وسيأتى فى كلام القسطلانى بلفظ " قال أبوجعفر بن أحمـد " والظاهر أنـه أيضاً وهم .

وقال القسطلانى بعد بسط الكلام على صيغ الأداء: وأما "قال لنا" أو"قال لى" و"ذكر لنا" و "ذكر لى" فقيما سمع فى حال المذاكرة ، وجزم ابن مندة بأنه للإجازة ، وكذا قال أبو يعقوب الحافظ ؛ وقال أبو جعفر بن أحمد : إنه عرض ومناولة؛ وقال فى "فتح المغيث":هو على تقدير تسليمه منهم له حكم الاتصال أيضاً على رأى الجمهور ، لكنه مردود عليهم ، فقد أخرج البخارى فى الصوم من "صحيحه" حديث أبى هريرة « إذا نسى أحدكم فأكل أو شرب » فقال فيه: "حدثنا" وأورده فى "تاريخه" بصيغة "قال لى عبدان" وأورد حديثاً فى التعبير من "صحيحه" عن إبراهيم بن موسى بصيغة التحديث ، ثم أورده فى "الأيمان والنذور"منه أيضاً بصيغة"قال لى إبراهيم بن موسى" فى أمثلة كثيرة .

قال : وحققه شيخنا باستقرائه لها أنه إنما يأتى بهذه الصيغة - يعنى بانفرادها- إذا كان المتن ليس على شرطه فى أصل موضوع كتابه، كأن يقول: ظاهره الوقف أو فى السند ليس على شرطه فى الاحتجاج ، وذلك فى المتابعات والشواهد ، وفيه أن الإمام البخارى لما أورد حديثاً واحداً فى كتابه فى الموضعين فى أحدهما بلفظ "التحديث" وفى الموضع الآخر بلفظ "قال" فكيف يقال : إنه ليس على شرطه ؟ ويمكن التفصى عنه على الأصل المشهور بأن يقال: إنه أخذ الحديث بطريقين ، بطريق المذاكرة والتحديث معاً فأورده بكلتا الطريقين فى الموضعين .

ومنها : ما قال الحافظ فى (باب من قال لامرأته : أنت على حرام) راداً على قول ابن بطال أن البخارى يرى أن التحريم يتنزل منزلة الطلاق الثلاث ، قال الحافظ: وفيما قاله نظر، إلى أن قال: وعادة البخارى فى موضع الاختلاف مهما صدر به من النقل عن صحابى أو تابعي فهو اختياره إلخ ، ولا يلتبس هذا بما سيأتى فى الأصل الأربعين من أصول التراجم ، فإنه أصل فى التراجم باعتبار أنه لا يجزم بالحكم فى الترجمة ، وهذا أصل فى مختاره ، وخصيصة لكتابه فتأمل

فإن الفرق بينهما دقيق .

ومنها : ما قال الحافظ فى (باب الذكر بعد الصلاة) قوله : وقال الحسن جد غنى ، الأولى أن يقرأ بالرفع بغير تنوين على الحكاية ؛ ويظهر ذلك من لفظ الحسن : فقد وصله ابن أبى حاتم بسنده عنه فى قوله تعالى « وأنه تعالى جد ربنا» قال : غنى ربنا، وعادة البخارى إذا وقع فى الحديث لفظة غريبة وقع مثلها فى القرآن يحكى قول أهل التفسير فيها وهذا منها ؛ قلت : وهذه العادة مستمرة فى كتابه كثيرة الوقوع فيه ، ويقع فى الإشكال فى هـذه المواضع من لا يحفظ القرآن ، والحافظ ينتقل ذهنه بالسرعة إلى الآية التى أشار إليها البخارى .

ومنها : ما هو قريب من ذلك أنه ـ رحمه الله ـ كثيراً ما يشير إلى الآيات المناسبة للباب بذكر تفسير لفظ واحد منها روماً للاختصار ، فكأنه يذكر الآيات الكثيرة بذكر ألفاظ عديدة فى سطر واحد ، يظهر ذلك فى "كتاب بدء الخلق" و "كتاب التفسير" كثيراً ، وفى غيرهما قليلاً .

ومنها : أن فيه اثنين وعشرين حديثاً من الثلاثيات ، أولها فى (باب إثم من كذب على النبى ﷺ) من حديث مكى بن إبراهيم ؛ وآخرها فى (باب قوله تعالى : «وكان عرشه على الماء») من حديث خلاد بن يحيى ، ولا يذهب عليك أنه وقع الغلط من النساخ فى النسخ الهندية ، إذ كتبوا على هامش حديث الأنصارى فى (باب السن بالسن) هذا هو التاسع عشر من الثلاثيات ، وهذا غلط من بعض الناسخين تبعه غيره ممن طبع بعده ، والصواب أنه الحديث العشرون منها ، والتاسع عشر قبيل ذلك حديث المكى بن إبراهيم ، فى (باب إذا قتل نفسه خطأ) ولا يذهب عليك أنهم يعدون ثلاثيات الإمام البخارى بتلك الشدة من الاهتمام ، ويكتبون على هامشه بالقلم الواضح : الحديث الفلانى من الثلاثيات ، ولا يدرون أن العشرين منها عن تلامذة الإمام أبى حنيفة أو تلامذة تلامذته فإنه ـ رحمه الله ـ أخرج منها إحدى عشرة

رواية عن مكى بن إبراهيم، وقد تقدم فى ذكر الحنفيين من شيوخ البخارى أن مكى بن إبراهيم هـذا دخل الكوفة سنة أربعين ومائة ، ولزم أبا حنيفة وسمع منه الحديث والفقه ، وأكثر عنه الرواية .

قال الكردرى فى مناقبه : كان مكى بن إبراهيم إمام " بلخ " وعالمها ، قال إسماعيل بن بشر : كنا يوماً فى مجلسه إذ قال : حدثنا أبو حنيفة ، فقال رجل : حـدثنا عن ابن جريج ولا تحدثنا عنه ، قال : إنا لانحدث السفهاء ، وحرمت عليك أن تكتب عنى ؛ فلم يحدث حتى أقيم الرجل عن المجلس ، هكذا قال الموفق فى مناقبه، وقال فيه: فقال المكى: إنا لانحدث السفهاء ،حرمت عليك أن تكتب عنى ، قم من مجلسى ، فلم يحـدث حتى أقيم الرجل عن مجلسه ، ثم قال : حدثنا أبو حنيفة ومرفيه ، وفى روايـة إبراهيم بن أبى‌بكر المرابطى : فغضب غضباً شديداً حتى رئى ذلك فى وجهه ، فقال الرجل: تبت وأخطأت ، فأبى أن يحدثهم .

وأخرج عنه البخارى الأربعة الأول من الثلاثيات ، والسادسة والسابعة والحادية عشرة والثانية عشرة والرابعة عشرة والسابعة عشرة والتاسعة عشرة ؛ وأخرج الأمام البخارى الستة عن أبى عاصم النبيل ضحاك بن مخلد ، وتقدم أنه أيضاً من أصحاب الإمام أبى حنيفة ، وهى الخامسة والثامنة والتاسعة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحاديـة والعشرون ، وأخرج ثلاثة عن محمد بن عبد الله الأنصارى ، وتقدم عن الصيمرى أنـه كان من أصحاب زفر خاصة ، وحكى الخطيب أنه كان من أصحاب زفر وأبى يوسف ، أخرج عنه البخارى العاشرة والسادسة عشرة والعشرين ؛ ولم تبق منها إلا اثنتان ، إحداهما : الثالثة عشرة ، أخرجها عن عصام بن خالد الحمصى ، وثانيتهما : الثانية والعشرون أخرجها عن خلاد بن يحيى الكوفى ، ولم أر بعد من ذكرهما فى الحنفيين .

وأعجب من ذلك أنهم ينوهون بشأن الثلاثيات ، ولايدرون أن جل

روايات الإمام أبي حنيفة ثلاثيات ، وكثير منها ثنائيات أيضاً ، كما يظهر من ملاحظة مسانيد الإمام أبي حنيفة ، "وكتاب الآثار" للإمام ، بل فيها وحدانيات أيضاً ، فإنه ـ رحمه الله ـ تحقق لقاؤه عن بعض الصحابة وسماعه عنهم كما أجمل فى مقدمة "الأوجز" وبسط ذلك فى "مناقب الإمام أبي حنيفة" للموفق والكردرى ، ولذا قالوا : إن تضعيف المتأخرين للحديث لا يؤثر على المتقدمين .

قال ابن أمير الحاج فى "شرح التحرير" ما معناه : ثم مما ينبغى التنبيه له أن أصحيتها ـ أى الصحيحين ـ على ما سواهما تنزلا إنما يكون بالنظر إلى من بعدهما ، لا المجتهدين المتقدمين عليهما ، فإن هذا مع ظهوره قد يخفى على بعضهم أو يغالط به ، والله سبحانه أعلم .

يريد أن الشيخين وأصحاب السنن جماعة متعاصرون من الحفاظ أتوا بعد تدوين الفقه الإسلامى ، واعتنوا بفهم من الحديث ، وكان الأئمة المجتهدون قبلهم أوفر مادة وأكثر حديثاً ، بين أيديهم المرفوع والموقوف وفتاوى الصحابة والتابعين ، ونظر المجتهد ليس بقاصر على قسم من الحديث ، ودونك الجوامع والمصنفات فى كل باب ، منها تذكر هذه الأنواع التى لا يستغنى عنها المجتهد ، وأصحاب الجوامع والمصنفات قبل الستة من الحفاظ أصحاب هؤلاء المجتهدين وأصحاب أصحابهم ، النظر فى أسانيدها كان أمراً هيناً عليهم لعلو طبقتهم ، لاسيما واستدلال المجتهد بحديث تصحيح له والاحتياج إلى الستة والاحتجاج بها إنما هو بالنظر إلى من تأخر عنهم ، قاله الكوثرى فى هامش "الشروط" للحازمى .

ومنها : ما ادعاه البخارى فى "كتاب الحج" من أنه لا يورد فى "صحيحه" حديثاً مكرراً إذ قال فى (باب التعجيل إلى الموقف) قال أبو عبد الله : يزاد فى هذا الباب هم هذا الحديث حديث مالك عن ابن شهاب ،

ولكنى أريد أن أدخل فيه غير معاد ؛ قال الحافظ : يعنى حديثاً لايكون تكرر كله سنداً ومتناً ، وهو يقتضى أن أصل قصده أن لا يكرر ، فيحمل على أن كلما وقع فيه من تكرار الأحاديث إنما هو حيث يكون هناك مغايرة ، إما فى السند وإما فى المتن ، حتى إنه لو أخرج الحديث فى الموضعين عن شيخين حدثاه به عن مالك لا يكون عنده معاداً ولامكرراً ، وكذا لو أخرجه فى موضعين بسند واحد لكن اختصر من المتن شيئاً أو أورده فى موضع موصولاً وفى موضع معلقاً ، وهذه الطريق لم يخالفها إلا فى مواضع يسيرة مع طول الكتاب ، إذ أبعد ما بين البابين بعداً شديداً .

وحكى مولانا الشيخ حسين على الفنجابى فى أماليه عن الإمام الكنكوهى - قدس سره - : اعلم أن الأحاديث المكررات كثيرة فى "البخارى" ، لكنها ليست بمكررات عند المحدثين ، إذ الاختلاف فى السند أو الراوى أو فى لفظ حديث يخرج الحديث من التكرر عندهم ؛ وكل مكررات البخارى متفاوتة بتفاوت ما ؛ وقال القسطلانى فى "مقدمته" بعد ذكر قول البخارى المذكور : وهذا كما قال فى مقدمة "الفتح" يقتضى أنه لا يتعمد أن يخرج فى كتابه حديثاً معاداً بجميع إسناده ومتنه، وإن كان قد وقع له من ذلك شئ فعن غير قصد ، وهو قليل جداً ، قال القسطلانى : وقد رأيت ورقة بخط الحافظ ابن حجر تعليقاً أحضرها إلى صاحبنا الشيخ العلامة المحدث البدر المشهدى ؛ نصها : نبذة من الأحاديث التى ذكرها البخارى فى موضعين سنداً ومتناً،ثم عدها القسطلانى واحداً وعشرين حديثاً ، وقال فى آخره : هذا آخر ما وجدت بخط الحافظ ابن حجر ، ورأيت فى "البخارى" أيضاً حديث أبي هريرة ، فذكر حديثاً واحداً ، فصار المجموع من المكررة سنداً ومتناً اثنين وعشرين حديثاً (١) .

(١) وقد أضاف عليها عزيزى وحبيبى المولوى محمد يونس الجونفورى مدرس

وعلم من هذا كله أن ما أورده البخارى من أجزاء الرواية الواحدة فى الأبواب المتفرقة بإسناد واحد لا يعد أيضاً من المكررات ، مثل حديث سمرة فى رؤيا النبى ﷺ ، ذكره البخارى فى عشرة مواضع من "صحيحه" ، ستة منها بسند واحد ، وهو موسى بن إسماعيل عن جرير عن أبى رجاء عن سمرة، أخرجه بهذا السند مفصلاً فى آخر (الجنائز) ، ومختصراً بمناسبة الأبواب فى (باب الذكر بعد الصلاة) وفى (باب أكل الربا) وفى (باب أفضل الناس مؤمن مجاهد) وفى (باب ذكر الملائكة) وفى (باب ما ينهى عن الكذب) وهذه المواضع الستة كلها بسند واحد ، وذكره فى أربعة مواضع أخر بسند آخر ، منها فى موضع مفصلاً ، وهو فى (باب تعبير الرؤيا بعد الصبح) من طريق مؤمل بن هشام عن إسماعيل عن عوف عن أبى رجاء، وثلاثة مواضع مختصراً فى (باب عقد الشيطان على قافية الرأس) وفى (باب واتخذ الله إبراهيم خليلاً) وفى (باب قوله تعالى : يحلفون لكم لترضوا عنهم الآية) وهذه المواضع الأربعة كلها بسند واحد من طريق مؤمل ؛ فهذه عشرة مواضع لحديث واحد بسندين ، وأمثلته لا تعد أيضاً فى التكرار كما لا يخفى .

ثم قال الحافظ فى "المقدمة" : قال الحافظ أبو الفضل المقدسى فيما روينا عنه فى جزء سماه "جواب المتعنت" : اعلم أن البخارى ـ رحمه الله ـ كان يذكر الحديث فى كتابه فى مواضع ، ويستدل به فى كل باب لإسناد آخر ، ويستخرج منه بحسن استنباطه وغزارة فهمه معنى يقتضيه الباب الذى أخرجه فيه ، وقلما يورد حديثاً فى موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد ، وإنما يورده من طريق أخرى لمعان نذكرها ؛ والله أعلم بمراده .

الحديث بمدرسة "مظاهر علوم" مائة وثمانية وعشرين حديثاً ، وسميت رسالته "بإرشاد القاصد إلى ما تكرر فى البخارى بإسناد واحد" وفق الله تعالى بطبعها وزاد فى علم العزيز المذكور ورزقه الله حبه ورضاه .

منها : أنه يخرج الحديث عن صحابى ثم يورده عن صحابى آخر ، والمقصود منه أن يخرج الحديث عن حد الغرابة ، وكذلك يفعل فى أهل الطبقة الثانية والثالثة ، وهلم جراً إلى مشايخه ؛ فيعتقد من يرى ذلك من غير أهل الصنعة أنه تكرار وليس كذلك لاشتماله على فائدة زائدة .

ومنها : أنه صحح أحاديث على هذه القاعدة ، يشتمل كل حديث منها على معان متغايرة ، فيورده فى كل باب من طريق غير الطريق الأولى .

ومنها : أحاديث يرويها بعض الرواة تامة وبعضهم مختصرة ؛ فيوردها كما جاءت ليزيل الشبهة عن ناقليها .

ومنها : أن الرواة ربما اختلفت عباراتهم فحدث راو بحديث فيه كلمة تحتمل معنى ، وحدث به آخر فعبر بتلك الكلمة بعينها بعبارة أخرى تحتمل معنى آخر ، فيورده بطرقه إذا صحت على شرطه ، ويفرد لكل لفظة باباً مفرداً .

ومنها : أحاديث تعارض فيه الوصل والإرسال ، ورجح عنده الوصل فاعتمده ، وأورد الإرسال منها على أنه لا تأثير له عنده فى الوصل .

ومنها : أحاديث تعارض فيها الوقف والرفع والحكم فيها كذلك .

ومنها : أحاديث زاد فيها بعض الرواة رجلاً فى الإسناد ونقصه بعضهم ؛ فيوردها على الوجهين حيث يصح عنده أن الراوى سمعه من شيخ حدثه به عن آخر ، ثم لقى الآخر فحدثه به فكان يرويه على الوجهين .

ومنها : أنه ربما أورد حديثاً عنعنه راويه فيورده من طريق أخرى مصرحاً فيها بالسماع على ما عرف من طريقته فى اشتراط ثبوت اللقاء فى المعنعن ، فهذا جميعه يتعلق بإعادة المتن الواحد فى موضع آخر أو أكثر .

ومنها : ما قال السيوطى فى "التدريب" : ليس فى "البخارى" بطريق المكاتبة عن شيخه إلا حديث واحد فقط لا غيره ، ونصه فى القسم الخامس من أقسام التحمل الكتابة بعد ذكر نوعيها المجردة والمقرونة بالإجازة : منع

الرواية بها قوم ، منهم الماوردى وغيره ، وأجازها كثيرون من المتقدمين والمتأخرين ، وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث ، ويوجد فى مصنفاتهم كثيراً: كتب إلى فلان، قال حدثنا فلان،وهو معمول به عندهم معدود فى الموصول، وفى "صحيح البخارى" فى "الأيمان والنذور": كتب إلى محمد بن بشار ، وليس فيه بالمكاتبة عن شيوخه غيره، وفيه وفى "صحيح مسلم" أحاديث كثيرة بالمكاتبة فى أثناء السند ، منها ما أخرجاه عن وراد قال : كتب معاوية إلى المغيرة أن اكتب إلى ما سمعت من رسول الله ﷺ ؛ فكتب إليه الحديث فى القول عقب الصلاة ، وغير ذلك من الروايات التى ذكر بعضها السيوطى فى "التدريب"، ثم ذكر اختلافهم فى اشتراط البينة وإطلاق حدثنا وغيره فى ذلك ، ليس هذا محله .

ومنها: أنه رضى الله عنه لم يدخل فى "صحيحه" حديثاً إلا بعد الاستخارة كما سيأتى فى الفائدة الآتية .

ومنها : ما يظهر لهذا العبد الفقير إلى رحمة ربه القصوى بدقة النظر على " الجامع الصحيح " أن الإمام البخارى طالما يشير فى أول كل كتاب منه إلى زمان نزول ذلك الحكم ، ومبدء شرعيته بنوع لطيف من الإشارات ، لا سيما إذا كان الأمر مختلفاً بينهم ، وقد ينص على ذلك كما ذكر فى أول " كتاب الحيض" (باب كيف كان بدء الحيض) وقول النبى ﷺ: « هذا شئ كتب الله على بنات آدم » إلى آخر ما قال، والأكثر يكتفى بالإشارات اللطيفة كما فى أول "كتاب الوضوء" (باب ما جاء فى قوله تعالى : إذا قمتم إلى الصلاة إلى آخر الآية) قال الحافظ : تمسك بهذه الآية من قال : إن الوضوء أول ما فرض بالمدينة ، ثم بسط الاختلاف فى ذلك ، وكذلك فى أول "كتاب التيمم وقوله تعالى : فلم تجدوا ماءً إلى آخر الآية" فشرعيته بالآية ، وهى مدنية معروفة .

وقال فى أول "كتاب الصلاة": (باب كيف فرضت الصلاة فى الإسراء) وقال ابن عباس : حدثنى أبوسفيان فى حديث هرقل إلى آخر هذا الحديث ، قال الحافظ: هذا مصير من المصنف إلى أن المعراج كان فى ليلة الإسراء ، وقد وقع فى ذلك اختلاف ، ثم قال بعد ذكر الاختلاف فيه : وقوله : قال ابن عباس طرف من حديث أبى سفيان المتقدم موصولاً فى بدء الوحى ، وفيه إشارة إلى أن الصلاة فرضت بمكة قبل الهجرة إلى آخر ما بسطه ، وكذلك فى أول "كتاب الأذان" (باب بدء الأذان وقوله عز وجل : وإذا ناديتم إلى الصلاة) قال الحافظ : يشير بذلك إلى أن ابتداء الأذان كان بالمدينة ، وكذلك فى أول " كتاب الجمعة " (باب فرض الجمعة لقول الله تعالى : إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة) ، قال الحافظ : اختلف فى وقت فرضيتها ، فالأكثر على أنها فرضت بالمدينة وهو مقتضى ما تقدم أن فرضيتها بالآية المذكورة وهى مدنية .

قلت : والخلاف فى ذلك شهير وفرضيتها بمكة عندنا الحنفية ، لكن البخارى أشاربها إلى فرضيتها بالمدينة كما هو متقضى استدلاله ، وكما فى أول "كتاب الزكاة" وقول الله تعالى : وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وذكر فيه حديث أبى سفيان فى قصة هرقل، وقوله تعالى المذكور فى سورة المزمل وهى مكية ، وتقدم قريباً أن الحافظ فى بدء الصلاة قال : فيه إشارة إلى أنها ـ أى الصلاة ـ فرضت بمكة ، والخلاف فى ذلك شهير ، والعجب من الحافظ أنه ذكر حديث هرقل فى الصلاة للإشارة إلى أنها فرضت بمكة ، وقال ههنا : ومخاطبة أبى سفيان مع هرقل كانت فى أول السابعة، ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى مال إلى أنها فرضت بمكة قبل الهجرة ؛ قال الحافظ : وادعى ابن خزيمة فى "صحيحه" أن فرضيتها كانت قبل الهجرة .

قلت : وقال بعضهم : إنها فرضت مجملةً بمكة ونزل تفصيلها بالمدينة،

وأنت خبير بأن الإمام البخارى مجتهد فى التاريخ أيضاً كالفقه ، كما يرشد إلى ذلك كتابه "المغازى"، بل "كتاب التاريخ" كله من "بدء الخلق" إلى "كتاب التفسير" ، وكذلك فى أول "كتاب الحج" (باب وجوب الحج وقول الله تعالى : ولله على الناس حج البيت إلى آخر الآية) ، وهى مدنية .

والخلاف فى بدء فرضيته أيضاً شهير حتى بلغت الأقوال فى ذلك إلى أحد عشر قولاً ، منها : أنه فرض قبل الهجرة ، ونسبوه إلى الشذوذ ، وكذلك فى أول "كتاب الصوم" (باب وجوب صوم رمضان وقول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام إلى آخر الآية) قال الحافظ : أشار بذلك إلى مبدء فرض الصيام، قلت: وهكذا يظهر بالتأمل فى بعض الكتب الأخر أيضاً .

ومنها : ما أفاده الحافظ - نور الله مرقده وجزاه عنا وعن سائر من انتفع بكتبه أحسن الجزاء - إذ قال : ومما اتفق له من المناسبات التى لم أر من نبه عليها أنه يعتنى غالباً بأن يكون فى الحديث الأخير من كل كتاب من كتب هذا "الجامع" مناسبة لختمه ، ولو كانت الكلمة فى أثناء الحديث الآخر أو من الكلام عليه ، كقوله فى آخر حديث "بدء الوحى" : فكان ذلك آخر شأن هرقل، وقوله فى آخر "كتاب الإيمان": ثم استغفر ونزل ، وفى آخر "كتاب العلم" : وليقطعها حتى يكونا تحت الكعبين ، وفى آخر "كتاب الوضوء" : واجعلهن آخر ما تكلم به ، وفى آخر "كتاب الغسل" : وذلك الأخير إنما بيناه لاختلافهم ، وفى آخر "كتاب التيمم" : عليك بالصعيد فإنه يكفيك ، وفى آخر "كتاب الصلاة" : استئذان المرأة زوجها فى الخروج ، وفى آخر "كتاب الجمعة" : ثم تكون القائلة ، وفى آخر "كتاب العيدين" : لم يصل قبلها ، وفى آخر "الاستسقاء" : بأى أرض تموت ، وفى آخر "تقصير الصلاة": وإن كنت نائمة اضطجع، وفى آخر "التهجد والتطوع" قوله: وبعد العصر حتى تغرب ، وفى آخر "العمل فى الصلاة" : فأشار إليهم أن اجلسوا

فلما انصرف ، وفى آخر "كتاب الجنائز"، فنزلت «تبت يدا أبى لهب وتب» وهو من التباب ومعناه: الهلاك ، وفى آخر "الزكاة" : صدقة الفطر ، ولها دخول فى الأخرية من جهة كونها تقع فى آخر رمضان مكفرة لما مضى ، وفى آخر "الحج" : واجعل موتى ببلد رسولك ، وفى آخر "الصيام" : ومن لم يكن أكل فليصم ، وفى آخر "الاعتكاف" : ما أنا بمعتكف فرجع ، وفى آخر "البيع والإجارة" : حتى أجلاهم عمر ، وفى آخر "الحوالة" : فصلى عليه ، وفى آخر "الكفالة" : من ترك مالاً فلورثته ، وفى آخر "المزارعة" : ما نسيت من مقالتى تلك إلى يومى هذا شيئاً ، وفى آخر " الملازمة " : حتى أموت ثم أبعث ، وفى آخر "الشرب" (١) : فشرب حتى رضيت ، وفى آخر "المظالم"، فكسروا صومعته وأنزلوه ، وفى آخر "الشركة" : أفنذبح بالقصب ، وفى آخر "الرهن" : أولئك لاخلاق لهم فى الآخرة ، وفى آخر "العتق" : الولاء لمن أعتق ، وفى آخر "الهبة" : ولا تعد فى صدقتك ، وفى آخر "الشهادات" : لأتوهما ولو حبواً ؛ وفى آخر " الصلح " : قم فاقضه ، وفى آخر " الشروط" : لاتباع ولا توهب ولا تورث ، وفى آخر "الجهاد": قدمت ، فقال: صل ركعتين: وفى آخر "الخمس" : حرمها ألبتة ، وفى آخر "الجزية" و "الموادعة" : فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة ، وفى آخر "بدء الخلق" و"أحاديث الأنبياء" : قدم معاوية المدينة آخر قدمة قدمها ، وفى آخر "المناقب" : توفيت خديجة رضى الله عنها قبل مخرج النبى ﷺ ، وفى آخر " الهجرة" : فترة بين عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، وفى آخر "المغازى": الوفاة النبوية وما يتعلق بها ، وفى آخر "التفسير" : تفسير المعوذتين ، وفى آخر " فضائل القرآن" : اختلفوا فأهلكوا ، وفى آخر "النكاح" : فلا يمنعنى من التحرك ، وفى آخر "الطلاق" : تعفو أثره ، وفى آخر "اللعان" : أبعد لك منها ،

(١) كذا فى الأصل والصواب بدله فى آخر اللقطة .

وفى آخر "النفقات" :أعتقها أبولهب، وفى آخر "الأطعمة" : وأنزل الحجاب، وفى آخر "الذبائح والأضاحي" : حتى تنفر من منى، وفى آخر "الأشربة" : وتابعه سعيد بن المسيب عن جابر ، وفى آخر " المرضى " : وانقل حماها ، وفى آخر " الطب " : ثم ليطرحه ، وفى آخر " اللباس " : إحدى رجليه على الأخرى .

وفى آخر "الأدب" : فليرده ما استطاع ، وفى آخر "الاستيذان" : منذ قبض النبي ﷺ ، وفى آخر "الدعوات" : كراهية السآمة علينا ، وفى آخر "الرقاق" : أن نرجع على أعقابنا ، وفى آخر "القدر" : إذا أرادوا فتنة أبينا ، وفى آخر "الأيمان والنذور" : إذا سهم غابر فقتله . وفى آخر "الكفارة" : وكفر عن يمينك ، وفى آخر "الحدود" : إن شاء عذبه وإن شاء غفرله ، وفى آخر " المحاربين " (١) : اعملو ما شئتم فقد وجبت لكم الجنة ، وفى آخر "الإكراه" : يحجزه عن الظلم ، وفى آخر "الرؤيا" : تجاوز الله عنهم ، وفى آخر " الفتن " : أنهلك وفينا الصالحون ، وفى آخر "الأحكام" : فاعتمرت بعد أيام الحج ؛ وفى آخر "الاعتصام" : «سبحانك هذا بهتان عظيم» .

والتسبيح مشروع فى الختام ، فلذلك ختم به "كتاب التوحيد" ، والحمد لله بعد التسبيح آخر دعوى أهل الجنة ، قال الله تعالى: «دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام ، وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين» وقد ورد فى حديث أبى هريرة فى ختم المجلس ما أخرجه الترمذى وابن حبان وغيرهما عنه مرفوعا : من جلس فى مجلس وكثر فيه لغطه فقال قبل أن يقوم من مجلسه ذلك: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك،

---

(١) كذا فى الأصل وفيه سقوط العبارات كما لا يخفى ؛ فإن هذا آخر "كتاب استتابة المعاندين" ، وهكذا فى الكتب الآتية أيضاً سقوط العبارات كثيراً كما ترى .

غفر له ما كان فى مجلسه ذلك .

هذا ما أفاده الحافظ ابن حجر ـ قدس سره ـ ، وما ظهر لهذا العبد الفقير إلى رحمته العليا أن الإمام البخارى ـ رحمه الله ـ يذكر الرجل فى آخر كل كتاب موته ، فإن الإشارات فى أواخر هذه الكتب إلى نهاية الرجل وتذكيره موته أقرب وأظهر ، فكأنه رحمه الله ينبه على ختم كل كتاب على التذكير لهاذم اللذات بذكر لفظ الآخر ، أو الهلاك أو الاستغفار أو بذكر أهوال القيامة وأحوالها كما يظهر ذلك كله بأدنى تأمل فى أواخر الكتب؛ فإن قوله فى آخر "الوحى" : فكان ذلك آخر شأن هرقل، أقرب إلى حال القيامة باعتبار الإيمان والكفر المرتب عليهما الثواب والعقاب ، وأصرح من ذلك فى هذا الحديث : فليقتلوا من فيهم من اليهود ، وفى آخر "كتاب الإيمان" قوله : ثم استغفر أقرب تذكيراً للموت ، لا سيما بعد نزول سورة النصر .

وأوضح من ذلك ما فى حديث الباب من قوله : يوم مات المغيرة بن شعبة ، وفى آخر "كتاب العلم" : لباس المحرم أشد تذكيراً للموت والكفن، وفى آخر "الوضوء" لفظ : آخر ما تتكلم به أقرب إلى انقطاع الكلام عند الموت ، وأوضح من ذلك ما فى حديث الباب : فإن مت فى ليلتك إلى آخر الحديث، وفى آخر "الغسل" إشارات كثيرة إلى الموت من لفظ الآخر، ولفظ الغسل إلى غسل الميت والإنقاء أقرب إليه ، والأقرب من ذلك كله أن الجماع بدون إنزال من خواص الجنة ؛ فى "جمع الفوائد" : عن أبى أمامة سئل النبى ﷺ يتناكح أهل الجنة ؟ قال : نعم بذكر لا يمل وشهوة لا تنقطع دحماً دحماً، وفى رواية : لا منى ولا منية ، وفى آخر "الحيض" وتركه الحافظ قوله : لا تصلى ، من أحوال الموتى، وكذا قوله: مفترشة ، أذكر لافتراش الميت ، وأيضاً الباب من ملحقات الصلاة على النفساء ، وفى آخر "التيمم" : رجلا

معتزلاً أقرب إلى اعتزاله فى القبر ، وكذلك قوله : لم يصل ، وقوله: عليك بالصعيد ، أذكر مما سبق للقبر .

مٹی میں مٹی مل گئی انجام دنیا دیکھ لے

وينادى القبر كل يوم ، أنا بيت التراب ، وفى آخر "كتاب الصلاة" - أعنى قبل المواقيت - وتركه الحافظ : رأيتهم صرعى يوم بدر ، ثم سحبوا إلى القليب .

وفى آخر "المواقيت" ولم يذكره الحافظ: لا أطعم أبداً ، ويطلق البيت على القبر فى الأحاديث ، وعليه بنى أبو داؤد فى "سننه" (باب قطع النباش) ونداء القبر كل يوم بلفظ: أنا بيت الغربة وأنا بيت الوحدة،وأنا بيت التراب، وأنا بيت الدود معروف ، وفى آخر "الأذان" وعبره الحافظ بآخر الصلاة : أن الخروج إلى المسجد خروج إلى مناجاة ربه ، فإن المصلى يناجى ربه ، وفى آخر "الجمعة": القائلة ، وقد ورد أن النوم أخو الموت، وفى آخر "الخوف" وتركه الحافظ إشارات كثيرة من الإغارات والحرب ؛ وخربت خيبر، وساء صباح المنذرين وغير ذلك ، وفى آخر "العيدين": لم يصل بعدها ، وقوله : ثابت يذكر قوله عز إسمه : «يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة» الآية،والخروج إلى مصلى العيد هو قريب إلى مصلى الجنائز أذكر للموت .

وفى آخر "الوتر": قنوت النازلة، وفى آخر "الاستسقاء": «وما تدرى نفس بأى أرض تموت» والكسوف كله مذكر للقبر ، وفى آخر "سجود التلاوة": ما يجد مكاناً لموضع جبهته ، يذكر كثرة القبور فى المقابر حتى لا يجد موضعاً لدفن أحد ، مع أن وضع الجبهة على الأرض أقرب إلى وضع الميت فى القبر، وأيضاً قد ورد فى "المشكاة" برواية أبى ذر مرفوعا: «والذى نفسى بيده ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجداً لله ، والله لو تعلمون

ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً » إلى آخر الحديث - ، ويذكر حديث الحشر الطويل : « فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود » إلى آخر الحديث فى "المشكاة"، والحديث الآخر الذى ترجم عليه البخارى (باب فضل السجود فيه) : إن الله حرم على الأرض أن تأكل أثر السجود .

وفى آخر "تقصير الصلاة": نائمة واضطجع، كلاهما مذكران للموت، وفى آخر "التطوع": غروب الشمس واضح، وفى آخر "العمل فى الصلاة": فلما انصرف ، - أى من الدنيا إلى القبور- وأيضاً لفظ " شاك" ولفظ " للبيت" يذكرانه ؛ و"كتاب الجنائز" كله موت ، وفى آخره ذكر شرار الموتى والتباب وأبو لهب، - أعاذنا الله من لهب جهنم - ، وفى آخر "الزكاة" ما أفاده الحافظ أقرب تذكيراً للموت ، مع أن لفظ الصدقة يذكر الأحاديث الكثيرة ، منها : من كان من أهل الصدقة دعى من باب الصدقة ، والصدقه تطفئ غضب الرب ، وتدفع ميتة السوء ، وظل المؤمن يوم القيامة صدقته، واتقوا النار ولو بشق تمرة ، يذكره لفظ التمر كما أن لفظ الشعير يذكر قوله ﷺ يخرج من النار من فى قلبه وزن شعيرة من خير إلى آخر الحديث (البخارى) والأظهر من ذلك كله لفظ اليتيم .

وفى آخر " الحج" ما أفاده الحافظ واضح ، وآخر " الصيام " عندى على ختم فضل ليلة القدر ، ويعفور ينقل الذهن إلى العفر فى التراب ، وشد الإزار إلى كفن الميت والإحياء يكون من النوم - أخى الموت- ، والعشر الأواخر يرشد إليه أيضاً ، وفى آخر " الاعتكاف " لفظ البيت فى الترجمة كاف ، "وهو معتكف فى المسجد لايخرج منه" يشبه المجاور فى القبر ، وفى آخر "البيوع" لفظ الجار يرشد إلى قوله: اللهم أجرنى من النار ، ومن أدعية صلاة الجنازة: اللهم إن فلان ابن فلان فى ذمتك وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار، إلى آخر

الحديث ، ولفظ أقربهما منك باباً يذكر قوله تعالى فى الأعراف : « إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء » الآية ، وفى سورة الحج : « لكل باب منهم جزء مقسوم » وفى سورة المؤمنين : « حتى إذا فتحنا عليهم باباً ذا عذاب شديد » ـ الآية ـ وحديث حذيفة فى الفتنة الآتى فى "البخارى" وفيه قوله لعمر ـ « إن بينك وبينها لباباً مغلقاً قال : أيكسر أم يفتح » ـ إلى آخر الحديث ـ وكسر الباب كان قتل عمر .

وفى آخر " الإجارة " كما قاله الحافظ : حتى أجلاهم عمر واضح ، وفى آخر " الحوالة " وكذا " الكفالة " : الصلاة على الجنازة ، وفى آخر " الوكالة " وتركه الحافظ : إن لم يذكر أبو أسامة ، السام الموت . فإعطاء ما أمر به كاملاً مؤفراً طيباً نفسه من أنواع التعزية ، و آخر " المزارعة " عندى إلى " كتاب الاستقراض " و " الشرب " داخل فيها إلا أن الحافظ ـ رحمه الله ـ لما ختمها على الشرب فالبراعة عندى فى قوله : والله الموعد ؛ وأيضاً فى آية الكتمان ، وعلى هذا ففى آخر المساقاة وتركها الحافظ : لفظ أسامة كما تقدم ، والنهى عن البيع يذكر قوله تعالى فى البقرة « من قبل أن يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » وفى سورة إبراهيم « من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلال » وفى آخر " كتاب الدين " (وباب الملازمة) جزء منه قوله : حتى يميتك الله ثم يبعثك ؛ قال : فدعنى حتى أموت ثم أبعث ، وفى آخر " اللقطة " : حتى برد أسفله ومن الأسفل يبتدء البرد عند الموت .

وفى آخر " المظالم " : لاتمته ، وأيضاً قوله : إلامن طين ، وفى آخر " الشركة " إشارات عديدة من قوله : فرماه رجل ، وقوله : نلقى العدو ، وقوله : أفنذبح ، وقوله : ما أنهر الدم وغير ذلك ، وفى آخر "الرهن" : لقى الله وهو عليه غضبان ، ولا خلاق لهم فى الآخرة ، وقوله : عذاب أليم ، وفى آخر " العتق " : إذا قاتل أحد ، وفى آخر " المكاتب " لفظ : مات

نص، والولاء إشارة، وفى آخر "الهبة": فى سبيل الله، وفى آخر "الشهادات": لو يعلم الناس أى من الأجر، والاستهام هو الترامى على قول، والحبو مرض، وفى آخر "الصلح": البيت والتقاضى بالدين والأمر بالقضاء كلاهما يذكران القصاص فى القيامة، وفى آخر "الشروط": الوقف، وأصرح منه لا تورث، والوصايا كلها مذكرة للموت على أن فى آخرها لفظ استشهد.

وكذا "الجهاد" كله مذكر للموت. وعندى يختم على "بدء الخلق"، وفى آخره أشياء من قوله: جهاد وانفروا ويوم القيامة والقتال والإذخر؛ فقد ورد فى بعض الطرق: لقبورهم، إلا أن الحافظ - قدس سره - ختم "الجهاد" على فرض الخمس؛ فيكفى لفظ محارب ودثار؛ فإن الداثر الهالك، ودثر على القتيل نضد عليه الصخر، والصرة الشدة من الكرب والحرب، على أن الدثار ضد الشعار وهو يذكر قوله ﷺ فى كفن بنته زينب أشعرنها إياه؛ لا يقال: إن أمثال هذه الإشارات بعيدة لأن من أمعن النظر فى تراجم البخارى يرى هذه الأمور أقرب من استنباطه فى التراجم؛ وأذكر منها لفظ الناحية، فإن المقبرة تكون على ناحية البلد، وأذكر من الكل لفظ السفر، «فما أنا والدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة» إلى آخر الحديث، و «ارتحلت الدنيا مدبرة وارتحلت الآخرة مقبلة» - إلى آخر الحديث -، و «كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل» وغير ذلك من الروايات الكثيرة، فأشد الأسفار سفر الآخرة، ثم ختمه الحافظ على "الجزية"، فالبراعة عندى فى لفظ فانتحرناها، وقد ورد أن أدنى أهل النار عذاباً ينتعل بنعلين من نار يغلى منهما دماغه؛ وفى رؤيا النبى ﷺ الزناة فى مثل التنور، إذا اقترب ارتفعوا حتى كادوا يخرجون - إلى آخر الحديث - وهو الغليان.

وفى آخر "بدء الخلق" قبيل الأنبياء: نقص من عمله كل يوم قيراط وألحقه الحافظ رحمه الله "بكتاب الأنبياء"، ففى آخره كما قاله الحافظ: آخر

قدمة قدمها ، وكذا فى آخر "المناقب" على ما أفاده: توفيت خديجة رضى الله عنها ؛ وكذا فى آخر "الهجرة" ، على ما أفاده لفظ الفترة ، وهـذه الأبواب ليست بكتب مستقلة عندى ، وفى آخر "المغازى" : كم غزا النبى ﷺ ؟ وفى آخر "التفسير" : شرور الشيطان كلها من مهلكات الآخرة ، وفى آخر "كتاب فضائل القرآن" : أهلكهم الله ، وفى آخر "النكاح" : لا يمنعنى من التحرك ، وفى آخر "الطلاق" : حسابكما على الله ، وفى آخر "النفقات" : أبو لهب ، وفى آخر "الأطعمة" : أنزل الحجاب والرجل محجوب فى قبره ، وفى آخر "العقيقة" : يذبحونه ، وفى آخر "الصيد والذبائح" : المضطر والإثم والدم المسفوح ، وفى آخر "الأضاحى": الأضاحى ولحم الهدى ، وفى آخر "الأشربة" : ليس معنا ماء والبركة من الله ، ولا مانع من لفظ تابعه أيضاً ، كما أفاده الحافظ ، فإن الناس يتبع واحد الآخر فى كل يوم ـ كما هو المعبر بلساننا بچل چلاؤ ـ ، وفى آخر "المرضى" : الموت أدنى من شراك نعله ، وفى آخر "الطب" : فليغمسه، والداء ، وفى آخر "اللباس" : الاستلقاء ، وأيضاً إحدى رجليه على الأخرى المذكر لقوله تعالى «والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق» وفى آخر "الأدب" : يرحمك الله ، كالنص على ذلك لما فى حديث سلمة بن الأكوع عند البخارى : لما قال النبى ﷺ لعامر بن الأكوع يرحمه الله ، قال رجل من القوم : وجبت يا نبى الله لولا امتعتنا به . وفى آخر "الاستيذان" : منذ قبض النبى ﷺ ، وفى آخر "الدعوات" : لفظ الساعة فى الترجمة ، وقوله: أدخل وأخرج ، وهل هذا غير منظر القبر ، وكذا قوله : يمنعنى من الخروج ، والسآمة أذكر للسام بدون الهمز على أن قوله : وهو آخذ بيده يذكر حديث أبى هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : أتانى جبرئيل فأخذ بيدى فأرانى باب الجنة ، الذى يدخل منه أمتى إلى آخر الحديث .

و"كتاب الرقاق" كله مذكر للآخرة وفى آخره حديث الحوض أشد ذكراً للموت والآخرة، وكذلك "كتاب القدر" كله ، وفى آخره لفظ يوم الخندق ، ولفظ لولا الله ما اهتدينا ، وثبت الأقدام يذكر قوله عز اسمه « يثبت الله الذين آمنوا الآية » ولفظ لاقينا هو الجهاد ، و" كتاب الإيمان" تم عندى على "الفرائض"، لكن الحافظ رحمه الله ختمه على الكفارات، ففى آخره قوله : سهم غائر فقتله ، وغيرها من ألفاظ عديدة ، فى آخر "الكفارات" وكلت إليها ، ولفظ تابع وحرب ، وهل لا يذكر لفظ هشام لفظ هشم الوارد فى قوله تعالى : « إنا أرسلنا عليهم صيحة واحدة فكانوا كهشيم المحتظر » و"كتاب الفرائض" كله مذكر للموت ، وتركه الحافظ ، وفى آخره قوله : وهو مسرور يذكر قوله تعالى : « وينقلب إلى أهله مسروراً » وقوله تعالى : « ولقاهم نضرة وسروراً » على أن قوله : قطيفة قد غطيا رؤسها ، وبدت أقدامها هذا هو كفن شهداء أحد .

و"كتاب الحدود" ختمه الحافظ على "كتاب المحاربين"، وليس كذلك عندى كما هو ظاهر من ملاحظة أبواب حد الزنا وغيره فى ذلك ؛ فهو عندى ختم على "كتاب الديات"، وأيا ما كان فى آخر "الحدود" على رأى الحافظ: فقوله : أجره على الله وقوله : إن شاء عذبه وإن شاء غفر له ، وفى آخر "كتاب المحاربين" : فارجمها وفرجمها ، وفى آخر "الديات" : فإن الناس يصعقون يوم القيامة ، وفى آخر "استتابة المرتدين" ، دعنى أضرب عنقه ولعل الله اطلع على أهل بدر إلخ ، وفى آخر "كتاب الإكراه": حجز الظالم عن الظلم ، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة ، كما تقدم فى المظالم ، والترجمة بلفظ خاف عليه القتل ، وفى آخر "الحيل" لفظ ساوم والبيت والجار، وفى آخر "التعبير" رؤياه ﷺ كلها من أهوال القيامة أعاذنا الله منها،وفى آخر "الفتن" على ما أفاده الحافظ: أنهلك ، وأيضاً: فتح ردم يأجوج ومأجوج أذكر لأهوال

القيامة ؛ وفى آخر "الأحكام" حديث كعب فى التخلف كاف لبكاء الرجل من أحوال الآخرة .

وفى آخر " كتاب التمنى " لفظ الهجرة أعنى من الدنيا إلى الآخرة ، ولفظ الوادى يذكر قوله ﷺ : إن فى جهنم لوادياً يقال له : " هبهب " ، يسكنه كل جبار، والتياح من تاح، وهو من يقع فى البلايا ، وفى آخر "أخبار الآحاد" لفظ التوبة وأكل اللحم وهو مذبوح، على أن قوله: سعد يذكر قوله عز اسمه « فمنهم شقى وسعيد الآية » وقوله : سنته يذكر قوله عز اسمه « وإن يوما عند ربك كألف سنة الآية » وقال : « كم لبثتم فى الأرض عدد سنين » وأيضاً الإمساك عن الأكل من شأن الموتى .

وفى آخر "الاعتصام" حديث الإفك، وفى تمامه إشارات كثيرة مذكرة للموت من فراق أهله ، ولن يضيق الله عليك ، والنوم، والدجنة الظلمة ، وقوله: من يعذرنى ، يذكر الروايات الكثيرة ، منها ما أخرجه البخارى وأحمد والبزار وغيرهم عن سهل بن سعد مرفوعا : أعذر الله إلى امرئ أخر عمره حتى بلغ ستين سنة ، وفى لفظ : إذا بلغ العبد ستين سنة فقد أعذر الله إليه، وأخرج الرامهرمزى عن أبى هريرة مرفوعا : من عمره الله ستين سنة أعذر إليه فى العمر ، يريد : « أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر » وسورة البراءة نزلت بالسيف كلها قتل وضرب وعذاب للكافرين والمنافقين وغير ذلك . وآخر "كتاب الرد على الجهمية" من باب قول الله تعالى : « ونضع الموازين القسط» وحديثه مستغن عن البيان ، وأنت ترى أن آخر أكثر هذه الكتب نص أو كالنص فى تذكير الموت والآخرة والحساب وغيرها ، وما فى بعضها من الغرابة أجدر بشأن البخارى، فإن استنباطاته الآتية فى فصل التراجم أوفق بذلك .

ومنها : ما أفاده الحافظ إذ قال: قال شيخنا شيخ الإسلام سراج الدين البلقينى فى كلامه على مناسبة أبواب "صحيح البخارى" الذى نقلته عنه فى أواخر المقدمة (١) : لما كان أصل العصمة أولاً وآخراً هو توحيد الله تعالى فختم "بكتاب التوحيد" ، وكان آخر الأمور التى يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الموازين وخفتها، فجعله آخر تراجم الكتاب فبدأ بحديث "الأعمال بالنيات"، وذلك فى الدنيا ، وختم بأن الأعمال توزن يوم القيامة ، وأشار إلى أنه إنما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى ، وقال الكرمانى : ختم بمباحث كلام الله لأنه مدار الوحى ، وبه تثبت الشرائع ، ولهذا افتتح ببدء الوحى ، والانتهاء إلى ما منه الابتداء ، ونعم الختم بها ، ولكن ذكر هذا الباب ليس مقصوداً بالذات ، بل هو لإرادة أن يكون آخر الكلام التسبيح والتحميد ، كما أنه ذكر حديث " إنما الأعمال " فى أول الكتاب لإرادة بيان إخلاصه فيه إلى آخر ما قال .

وهذا القدر يكفى أنموذجاً لخصائص الكتاب ولطائفه ، ولا ريب أن "الجامع الصحيح" مما لا تنقضى عجائبه ، ومهما يتدبر الرجل فيه يرى العجائب واللطائف ، وكيف لا فإنه رحمه الله اهتم فى تأليفه أشد الاهتمام من الغسل والصلاة والاستخارة وغير ذلك كما سيأتى قريباً ، فلا بد من نزول البركات على ذلك « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » « ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا » .

(١) وسيأتى فى هذه المقدمة قريباً .

الفائدة السادسة فيما اهتم بـه الامام البخارى
فى تأليفه من الغسل والصلاة وغير ذلك

وهذه الفائدة فى الحقيقة جزء مما سبق من الخصائص ، أفردتها استعجاباً واستغراباً لذلك ، قال الحافظ فى المقدمة : قال الفربرى سمعت البخارى يقول : ما وضعت فى كتاب "الصحيح" حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين ، وعن البخارى قال : صنفت "الجامع" من ست مائة ألف حديث فى ست عشرة سنة ، وجعلته حجة فيما بينى وبين الله ، وعن عمر بن محمد البجيرى سمعت البخارى يقول : صنفت كتابى "الجامع" فى المسجد الحرام، وما أدخلت فيه حديثاً حتى استخرت الله تعالى ، وصليت ركعتين ، وتيقنت صحته .

قال الحافظ : والجمع بينه وبين ما تقدم من أنه كان يصنفه فى البلاد أنه ابتدأ تصنيفه وترتيبه وتبويبه فى المسجد الحرام ، ثم كان يخرج الأحاديث بعد ذلك فى بلده وغيرها ، ويدل عليه قوله : إنه أقام فيها ست عشرة سنة ، فإنه لم يجاور بمكة هذه المدة كلها ، وقد روى ابن عدى عن جماعة من المشايخ أن البخارى رحمه الله حول تراجم "جامعه" بين قبر النبى ﷺ ومنبره، وكان يصلى لكل ترجمة ركعتين ، ولا ينافى هذا أيضاً ما تقدم ، لأنه يحمل على أنه فى الأول كتبه فى المسودة ، وههنا حول من المسودة فى المبيضة .

قلت : وقد سبق إلى ذلك النووى فى "شرح البخارى" إذ قال : والجمع بين هذا كله ممكن بل متعين ، فإنا قد قدمنا أنه صنفه فى ست عشرة سنة ، فكان يصنف منه بمكة والمدينة والبصرة وبخارى ، والله أعلم .

قلت : وحكى الحافظ فى موضع آخر عن محمد بن أبى حاتم الوراق قال : سمعت البخارى يقول : لو نشر بعض أستارى هؤلآء لم يفهموا كيف صنفت "البخارى" ولا عرفوه ، ثم قال صنفته ثلاث مرات، وقال أحيد بن

أبى جعفر والى بخارى : قال لى محمد بن إسماعيل يوماً : رب حديث سمعته بالبصرة كتبته بالشام ، ورب حديث سمعته بالشام كتبته بمصر ، فقلت له : يا أبا عبد الله بتمامه ؟ فسكت .

وحكى القسطلانى قول الحافظ المذكور فى الجمع من أنه ابتدأ تصنيفه وترتيب أبوابه فى المسجد الحرام إلخ، وقال شارح مقدمة القسطلانى عبد الهادى: يظهر لى عكس ذلك ، وأنه خرج الأحاديث أولاً فى تلك المدة وجمعها فى مسوداتها ، ثم ترجم لها وبيضها فى المسجد الحرام ، وبين قبر النبى صلى الله عليه وسلم ومنبره .

والظاهر عند هذا العبد الفقير إلى رحمته هو ما أفاده الحافظ كما لا يخفى على من أمعن النظر على التراجم، فإنهم صرحوا فى التراجم الخالية عن الحديث أن البخارى رحمه الله أراد كتابة الحديث، ولم يتفق له لعوارض أو لم يجد على شرطه ، فهذا كالنص على أنه رحمه الله قدم التراجم ، وأدخل فيها الأحاديث حيثما تيسر ، ويؤيده ما أفاده شيخ المشايخ مولانا الحاج أحمد على السهارنفورى ـ قدس سره ـ فى مقدمة "الصحيح" ؛ روى عن عبد القدوس بن همام قال : سمعت عدة من المشايخ يقولون: حول البخارى تراجم "جامعه" بين قبر النبى ﷺ ومنبره ، وقال آخرون منهم أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى : صنفه "ببخارى"، وقيل "بمكة"، وقيل "بالبصرة"، وكل هذا صحيح ، ومعناه أنه كان يضيف فيه فى كل بلد من هذه البلدان ، فإنه بقى فى تصنيفه ست عشرة سنة .

وحكى الحاكم عن أبى عبد الله محمد بن على قال سمعت البخارى يقول: أقمت بالبصرة خمس سنين معى كتبى أصنفه ، وأحج فى كل سنة ، وأرجع من مكة إلى البصرة .

قلت : وتقدم فى الفائدة الثانية فى أحواله التاريخية ما قال البخارى :

أقمت بالمدينة بعد أن حججت سنةً حرداً ، وقال أيضاً : أقمت بالحجاز ستة أعوام ، وتقدم فى الفائدة الثانية فى فضائل "الصحيح" أن الإمام البخارى لما صنف صحيحه عرضه على ابن المدينى وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين ، وتوفى أحمد بن حنبل ٢٤١ ، وابن معين ٢٣٣ ، وابن المدينى ٢٣٤ ، على الصحيح كما فى " التقريب " ، وعلى هذا فقد فرغ الإمام من تأليفه قبل سنة ثلاث وثلاثين سوى ما ألحقه فيه بعد ذلك، ويؤيد الإلحاق اختلاف العدد فى روايات البخارى ، ففى " التدريب" : قال العراقى : أما رواية حماد بن شاكر فهى دون رواية الفربرى بمأتى حديث ، ورواية إبراهيم بن معقل دونهما بثلاث مائة ، فعلم من ذلك أنه رحمه الله ألحق فى "الصحيح" مرة بعد أخرى ؛ وإن سلم فراغه عن تأليفه قبل ثلاث وثلاثين ، وزمان تأليفه ست عشرة سنة ، فأقصى ما يكون فيه بدء تأليفه سنة سبع عشرة ومأتين إذ كان عمره الشريف ثلاثاً وعشرين سنة .

الفائدة السابعة فى عدد رواياته و ما انتخب عنها

وتقدم قريباً عن البخارى أنه قال: صنفت " الجامع " من ست مائة ألف فى ست عشرة سنة ، قال الحافظ فى المقدمة : قال الشيخ تقى الدين ابن الصلاح فيما روينا عنه فى " علوم الحديث " : عدد أحاديث " صحيح البخارى " سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون بالأحاديث المكررة ، قال : وقيل : إنها باسقاط المكرر أربعة آلاف ، هكذا أطلق ابن الصلاح ، وتبعه الشيخ محى الدين النووى فى " مختصره "، لكن خالف فى " الشرح " فقيدها بالمسندة ، ولفظه: جملة ما فى " الصحيح " من الأحاديث المسندة بالمكررة ؛ فذكر العدة سواء، فأخرج بقوله : المسندة الأحاديث المعلقة وما أورده فى التراجم والمتابعة وبيان الاختلاف بغير إسناد موصل؛ فكل ذلك خرج بقوله : المسندة ، بخلاف إطلاق ابن الصلاح .

قال النووي في " شرحه " : وقد رأيت أن أذكرها مفصلة ليكون كالفهرست للأبواب ، ثم ساقها النووي تبعاً لأبي الفضل بن طاهر ، فذكر عدد روايات كل باب ، فقال : بدء الوحي خمسة أحاديث ؛ وهكذا قال في كل باب ؛ وتعقب الحافظ في " المقدمة " على كل باب بحذائه ، فقال على قوله : بدء الوحي خمسة أحاديث : بل سبعة ، ثم بسطها ، وهكذا قال في كل باب ، إلى أن قال الحافظ في آخر الكتب : فجميع أحاديثه بالمكرر سوى المعلقات والمتابعات على ما حررته وأتقنته سبعة آلاف وثلاث مائة وسبعة وتسعون حديثاً ، فقد زاد على ما ذكروه مائة حديث واثنان وعشرون حديثاً .

قلت : هو كذلك ، فإنهم ذكروا ٧٢٧٥ - ١٢٢ - ٧٣٩٧ وهذا الذي ذكره الحافظ،ثم:عدد الحافظ المعلقات والمتابعات في كل باب وقال في آخره: فجملة ما في الكتاب من التعاليق ألف وثلاث مائة وواحد وأربعون حديثاً (١٣٤١) ، وأكثرها مكرر مخرج في الكتاب أصول متونه ، وليس فيه من المتون التي لم تخرج في الكتاب ولو من طريق أخرى إلا مائة وستون حديثاً ، قد أفردتها في كتاب مفرد لطيف ، وجملة ما فيه من المتابعات والتنبيه على اختلاف الروايات ثلاث مائة وواحد وأربعون حديثاً (٣٤١) ، فجميع ما في الكتاب على هذا بالمكرر تسعة آلاف واثنان وثمانون حديثاً (٩٠٨٢) ، وهذه العدة خارجة عن الموقوفات على الصحابة،والمقطوعات عن التابعين فمن بعدهم، وقد استوعبت وصل جميع ذلك في كتاب "تعليق التعليق"،وهذا الذي حررته من عدة ما في " صحيح البخاري " تحرير بالغ فتح الله به لا أعلم من تقدمني إليه ، وأنا مقر بعدم العصمة من السهو والخطأ ، والله المستعان .

قلت : ما ذكره الحافظ - رحمه الله - من المجموع هكذا حكاه بعد قريب من ثلاثين سنة في آخر " الفتح " لأن تأليف " المقدمة " كان في سنة ثلاث عشرة ، والفراغ من تأليف " الفتح " في أول يوم من رجب سنة اثنتين

وأربعين ، وذكر فى آخر " الفتح " أيضاً العدد الذى ذكر فى " المقدمة " ، كما سيأتى فى كلامه قريباً .

ولى فيه تأمل لأنه ـ رحمه الله ـ قال أولاً : فمجموعه بالمكرر سبعة آلاف وثلاث مائة وسبعة وتسعون ، ثم قال : وجملة التعاليق ألف وثلاث مائة وواحد أربعون ، وجملة ما فيه من المتابعات ثلاث مائة وواحد وأربعون فيكون المجموع تسعة آلاف وتسعة وسبعين أو اثنين وثمانين ، وهكذا صورته : ـ ٧٣٩٧ ـ ١٣٤١ ـ ٣٤١ ـ ٩٠٧٩ ـ .

لكن الحافظ ـ قدس سره ـ ذكر فى آخر "الفتح" أيضاً مثل ما فى " المقدمة "، إذ قال : فجميع ما فى "الجامع" من الأحاديث بالمكرر موصولاً ومعلقاً وما فى معناه من المتابعة تسعة آلاف واثنان وثمانون حديثاً، وجميع ما فيه موصولاً ومعلقاً بغير تكرار ألفا حديث وخمس مائة حديث وثلاثة عشر حديثاً فمن ذلك المعلق وما فى معناه من المتابعة مائة وستون حديثاً ، والباقى (١) موصول وافقه مسلم على تخريجها سوى ثمان مائة وعشرين حديثاً ، وقد بينت ذلك فى آخر كل كتاب من كتب هذا " الجامع " ؛ وجمعت ذلك ههنا تنبيهاً على وهم من زعم أن عدده بالمكرر سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثاً ، وأن عدده بغير المكرر أربعة آلاف أو نحو أربعة آلاف .

وقد أوضحت ذلك فى آخر "المقدمة" ، وذلك كله خارج عما أودعه فى تراجم الأبواب من ألفاظ الحديث من غير تصريح بما يدل على أنه حديث مرفوع ، كما بينت على كل موضع من ذلك فى بابه ، كقوله : (باب اثنان فما فوقها جماعة) فإنه لفظ حديث أخرجه ابن ماجه، وفيه من الآثار الموقوفات على الصحابة فمن بعدهم ألف وست مائة وثمانية آثار، وقد ذكرت تفاصيلها أيضاً عقيب كل كتاب ، وفى الكتاب آثار كثيرة لم يصرح بنسبتها لقائل

(١) أى ألفان وثلاث مائة وثلاثة وخمسون حديثاً .

مسمى ولا مبهم ، خصوصاً فى التفسير وفى التراجم فلم يدخل فى هذه العدة ، وقد نبهت عليها أيضاً فى أماكنها .

قلت : وما قال الحافظ جمعت ذلك ههنا تنبيهاً على وهم من زعم إلخ ، أشار بذلك إلى ابن الصلاح ، وتبعه النووى كما تقدم فى أول هذه الفائدة ، وبذلك جزم النووى فى " تقريبه" ، إذ قال : وجملة ما فى "البخارى" سبعة آلاف ومأتان وخمسة وسبعون حديثاً بالمكرر ، وبحذفه أربعة آلاف ، قال السيوطى فى "التدريب" : قال العراقى : هذا مسلم فى رواية الفربرى ، وأما رواية حماد بن شاكر فهى دون رواية الفربرى بمأتى حديث ، ورواية إبراهيم ابن معقل دونها بثلاث مائة حديث .

قال شيخ الإسلام : وهذا الذى قالوه تقليداً للحموى ، فإنه كتب البخارى عنه وعد كل باب منه، ثم جمع الجملة وقلده كل من جاء بعده نظراً إلى أنه راوى الكتاب ، وله به العناية التامة ، قال : ولقد عددتها وحررتها فبلغت ، فذكر السيوطى كلام الحافظ المذكور فى "الفتح" ، إلا أن ما تقدم عن "الفتح" وما حكى عنه السيوطى فيهما اختلاف فى العدد ، ولذا لم أذكر كلامه كله ، ولا يبعد أن يكون ذلك من النساخ ، وقال فى آخره : هكذا وقع فى "شرح البخارى" ، ونقل عنه ما يخالف هذا يسيراً .

وقال الحافظ فى " الفتح " (١ ــ ٦٣) فى (باب كفران العشير) تنبيهاً على فائدة مهمة أن البخارى يذهب إلى جواز تقطيع الحديث إذا كان ما يفصله منه لا يتعلق بما قبله ولا بما بعده تعلقاً يفضى إلى فساد المعنى ، فصنيعه كذلك يوهم من لا يحفظ الحديث أن المختصر غير التام لا سيما إذا كان ابتداء المختصر من أثناء التام ، كما وقع فى هذا الحديث ، فإن أوله هنا قوله ﷺ "أريت النار"إلى آخر ما ذكر منه، وأول التام عن ابن عباس قال خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ ، فذكر قصة صلاة الكسوف ، ثم

خطبة النبي ﷺ وفيها القدر المذكور هنا، فمن أراد عد الأحاديث التي اشتمل عيلها الكتاب يظن أن هذا الحديث حديثان أو أكثر لاختلاف الابتداء، وقد وقع في ذلك من حكى أن عدته بغير تكرار أربعة آلاف أو نحوها كابن الصلاح والشيخ محي الدين ومن بعدهما؛ وليس الأمر كذلك بل عدته على التحرير ألفا حديث وخمس مائة حديث وثلاثة عشر حديثاً كما تقدم.

وقال صاحب "كشف الظنون": ومنهم - أي من رواة البخاري -: إبراهيم بن معقل النسفي الحافظ، وفات منه قطعة من آخرها رواها بالإجازة، ولهذا قيل: إن رواية إبراهيم أنقص الروايات، فإنها تنقص عن رواية الفربري ثلاث مائة حديث، قال ابن حجر: هذا غير مسلم، فإنهم إنما قالوا ذلك تقليداً للحموي، فإنه كتب "البخاري" ورواه عن الفربري، وعد كل باب منه، ثم جمع الجملة، وقلده كل من جاء بعده نظراً منهم إلى أنه راوي الكتاب، وليس كذلك، إلا أن حماد بن شاكر فاته من آخر البخاري فوت، فلم يروه فعدوه فبلغ مأتي حديث، فقالوا: روايته ناقصة عن رواية الفربري، وفات ابن معقل أكثر من حماد فعدوه كما فعلوا في رواية حماد، وذكره البقاعي في حاشية "الألفية".

الفائدة الثامنة في مرتبته بين كتب الحديث ومراتبها

اعلم أولاً أنهم جعلوا كتب الحديث على خمسة مراتب، أجملها شيخ مشايخنا الشيخ عبد العزيز الدهلوي في رسالة وجيزة سماها "بما يجب حفظه للناظر" وهي في الحقيقة كاسمها ينبغي حفظها لمن نظر في كتب الحديث، أذكرها أولاً بتمامها اعتناء بشأنها ولكونها مختصرة، وهي مطبوعة في الهند، فقال:

بسم الله الرحمن الرحيم، فيما يجب حفظه للناظر في هذا الكتاب وأمثاله

أن يعرف مراتب (١) التي صنفت لجميع الأحاديث النبويـة ، على مصدرها أفضل السلام والتحية ، وهي على مراتب خمسة :

أحدها : الكتب المجردة للصحاح ، فلا يوجد فيها ما يحكم عليه بالضعف فضلاً عن الوضع ، مثل " الموطأ " و" صحيح البخاري " ، و" صحيح مسلم " ، و"صحيح ابن حبان" ، و"الحاكم" ، و"المختارة " للضياء المقدسي ، و"صحيح ابن خزيمة " ، و" أبي عوانـة " ، و" صحيح ابن السكن " ، و" المنتقى " لابن الجارود .

وثانيها : الكتب التي لا ينزل أحاديثها من الصالح للأخذ ، منها : "سنن أبي داؤد" ، و"جامع الترمذي" ، و"مسند أحمد" ، فإن الضعيف الذي يوجد فيها يقرب من الحسن ، كما قال شيخنا الأجل ولي الله الـدهلوي المحدث ، وكلام الأكثرين يدل على أن "النسائي" أيضاً من هذا القبيل .

ثالثها : الكتب التي يوجـد فيها كل نوع من الأحاديث : الحسن والصالح والمنكر ؛ منها : " سنن ابن ماجـه " ، و" مسند الطيالسي " ، و" زيادات ابن أحمد بن حنبل" ، و"مسند عبد الرزاق" ، و" مسند سعيد بن منصور" ، و"مصنف أبي بكر بن أبي شيبة" ، و"مسند أبي يعلى الموصلي" ، و" مسند البزار" ، و" مسند ابن جرير" ، و" تهذيب الآثار" ، و" تفسير القرآن" له و"التاريخ" له ، و" تفسير ابن مردويه" ، وكذا سائر التفاسير ، والمعاجم الثلاثـة للطبراني " الكبير" و" الأوسط " و" الصغير" ، و"سنن الدارقطني" و "غرائبه" ، و" الحلية" لأبي نعيم و"سنن البيهقي" ، و" شعب الايمان" له .

(١) هكذا في الأصل والصواب مراتب الكتب التي صنفت لجمع الأحاديث.

ورابعها : الكتب التى كلما يوجد فيها الأحاديث يحكم عليه بالضعف ، منها : "نوادر الأصول" للحكيم الترمذى ، و" تاريخ الخلفاء" و"تاريخ ابن النجار" ، و" مسند الفردوس" للديلمى ، و" كتاب الضعفاء" للعقيلى ، و"الكامل" لابن عدى، و"تاريخ الخطيب البغدادى"، و"تاريخ ابن عساكر" .

وخامسها : الكتب التى حيزت للموضوعات ، منها : "موضوعات ابن الجوزى"، و"تنزيه الشريعة"، و"موضوعات الشيخ محمد طاهر النهروالى" وغيرها (كتب هذه الأسطر الفقير عبد العزيز الدهلوى) انتهت الرسالة ، وبسط ذلك الشيخ المذكور - قدس سره - فى رسالة له أخرى فى الفارسية المساة بـ "العجالة النافعة" إلا أنه جعل الكتب فيها على أربع طبقات :

الأولى: التى هى فى أعلى درجة الصحة والتلقى بالقبول، وعد منها ثلاثة كتب فقط ، " المؤطأ" ، و"الصحيحين"؛ قال : وجمع القاضى عياض هذه الثلاثة فى "مشارق الأنوار" وهذه المشارق غير "مشارق الأنوار" للصنعانى الذى جمع أحاديث "الصحيحين" .

والطبقة الثانية : الكتب التى لم تبلغ فى الصحة والشهرة والتلقى بالقبول إلى الدرجة الأولى ، إلا أنها فى هذه الأمور الثلاثة قريبة إلى الأولى ، وعد منها "الترمذى" و" أبا داؤد" و"النسائى"، وقال: قال والدى - قدس سره -: إن "المسند" لأحمد عندى داخل فى هذه الطبقة ، فإنه أصل فى معرفة الصحيح والسقيم ، و"ابن ماجه" أيضاً جدير بأن يعد فى هذه الطبقة .

والثالثة : كتب المحدثين الذين سبقوا الشيخين أو عاشروهما ، أو كانوا فى قريب من زمانهما ، وإنهم وإن كانوا من الأئمة المتبحرين فى الحديث ، والثقات المعتمدين ، لكنهم ذكروا فى كتبهم من الضعاف ، بل الموضوعات أيضاً ، وعد منها "مسند الشافعى"، و"سنن ابن ماجه"، و"مسند الدارمى"، و"مسند أبى يعلى الموصلى" ، و"مصنف عبد الرزاق" ، و" أبى بكر بن أبى

شيبة" ، و"مسند عبد بن حميد"، و"مسند الطيالسي"، و"سنن الدارقطني"، و"صحيح ابن حبان"، و"المستدرك للحاكم" (١) ، و"كتب البيهقي"، و"كتب الطحاوي" ، و"تصانيف الطبراني" .

والرابعة : الكتب التي لم تشتهر في القرون السالفة ودونها المتأخرون ، فروايات هذه الكتب لا يعتمد عليها، وعد منها "كتاب الضعفاء" لابن حبان، وتصانيف الحاكم ، و" كتاب الضعفاء" للعقيلي ، و" الكامل" لابن عدي ، ومصنفات ابن مردويه والخطيب البغدادي وابن شاهين ، و" تفسير ابن جرير" (٢) ومؤلفات الديلمي من "الفردوس" وغيره، وأبي نعيم والجوزقاني وابن عساكر وأبي الشيخ وابن النجار ، انتهى مختصراً ومعرباً .

هذا وقد أخذ الشيخ هذا عن كلام والده الشاه ولي الله الدهلوي ، فإنه ذكر ذلك كله في "حجة الله البالغة"، ترجم كلامه نجله السعيد في الفارسية، فقال الشيخ في "حجة الله" : اعلم أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الشرائع والأحكام إلا بخبر النبي ﷺ، ولا سبيل لنا إلى معرفة أخباره ﷺ إلا بتلقي الروايات المنتهية إليه بالاتصال والعنعنة ، سواء كانت من لفظه ﷺ أو كانت أحاديث موقوفة، قد صحت الرواية بها عن جماعة من الصحابة والتابعين ، بحيث يبعد إقدامهم في الجزم بمثله لولا النص أو الإشارة من الشارع ، فمثل ذلك رواية عنه صلى الله عليه وسلم دلالة .

(١) ذكر "صحيح ابن حبان" و"المستدرك" في هذه الطبقة صعب ، وقد تقدم ذكرهما " فيما يجب حفظه للناظر" في الطبقة الأولى ، ويمكن التفصي عنه: أن ما سبق كان باعتبار الصحة فقط ، ولاحظ ههنا الشهرة والتلقي أيضاً ، وهذان ليسا في الشهرة في الطبقة الأولى ، بل ولا الثانية .

(٢) وفيه أن تفسير ابن جرير وابن مردويه عدا في الطبقة الثالثة "فيما يجب حفظه للناظر" ، وللتوجيه مساغ .

وتلقى تلك الروايات لا سبيل إليه فى يومنا هذا إلا بتتبع الكتب المدونة فى علم الحديث ، فإنه لا يوجد اليوم رواية يعتمد عليها غير مدونة ، وكتب الحديث على طبقات مختلفة ومنازل متباينة ، فوجب الاعتناء بمعرفة طبقات كتب الحديث ، فنقول : هى باعتبار الصحة والشهرة على أربع طبقات ، وذلك لأن أعلى أقسام الحديث كما عرفت فيما سبق ما ثبت بالتواتر ، وأجمعت الأمة على قبوله والعمل به، ثم ما استفاض من طرق متعددة لا يبقى معها شبهة يعتد بها ، واتفق على العمل به جمهور فقهاء الأمصار .

فالصحة أن يشترط مؤلف الكتاب على نفسه إيراد ما صح أو حسن غير مقلوب ولا شاذ ولا ضعيف إلا مع بيان ضعفه ، فإن إيراد الضعيف مع بيان ضعفه لا يقدح فى الكتاب ، والشهرة أن تكون الأحاديث المذكورة فيها دائرة على ألسنة المحدثين قبل تدوينها وبعد تدوينها ، فأئمة الحديث رووها قبل المؤلف فى مسانيدهم ومجاميعهم ، وبعد المؤلف اشتغلوا برواية الكتاب وحفظه وكشف مشكله وشرح غريبه وغير ذلك، فإذا اجتمعت هاتان الخصلتان كملا فى كتاب كان من الطبقة الأولى ثم وثم ، وإن فقدتا رأساً لم يكن له اعتبار ، وما كان أعلى حد فى الطبقة الأولى فإنه يصل إلى حد التواتر ، وما دون ذلك يصل إلى الاستفاضة ، ثم إلى الصحة القطعيه ـ أعنى القطع المأخوذ فى علم الحديث المفيد للعمل ـ والطبقة الثانية إلى الاستفاضة والصحة القطعية أو الظنية ، وهكذا ينزل الأمر .

فالطبقة الأولى منحصرة بالاستقراء فى ثلاثة كتب ، " المؤطأ " ، و "الصحيحان" للبخارى ومسلم .

والطبقة الثانية : كتب لم تبلغ "المؤطأ" والصحيحين" ولكنها تتلوها ، كان مصنفوها معروفين بالوثوق والعدالة والحفظ والتبحر فى فنون الحديث ، ولم يرضوا فى كتبهم بالتساهل فيما اشترطوا على أنفسهم ، فتلقاها من بعدهم

بالقبول ، واعتنى بها المحدثون والفقهاء طبقة بعد طبقة ، واشتهرت فيما بين الناس وتعلق بها القوم شرحاً لغريبها وفحصاً عن رجالها، "كسنن أبي داؤد"، و"جامع الترمذى"، و"مجتبى النسائى"، وهذه الكتب مع الطبقة الأولى اعتنى بأحاديثها رزين فى "تجريد الصحاح"، وابن الأثير فى "جامع الأصول"؛ وكاد "مسند أحمد" أن يكون من جملة هذه الطبقة، فإن الإمام أحمد جعله أصلاً يعرف به الصحيح والسقيم ، وقال : ما ليس فيه فلا تقبلوه .

والطبقة الثالثة : مسانيد وجوامع ومصنفات صنفت قبل البخارى ومسلم وفى زمانهما وبعدهما ، جمعت بين الصحيح والحسن والضعيف والمعروف والغريب وغير ذلك ، ولم تشتهر فى العلماء ذلك الاشتهار وإن زال عنها اسم النكارة المطلقة ، ولم تفحص عن صحتها وسقمها المحدثون كثير تفحص ، فهى باقية على استتارها واختفائها ، "كمسند أبى على" و"مصنف عبد الرزاق" ، و"أبى بكر بن أبى شيبة" ، و"مسند عبد بن حميد" والطيالسى ، وكتب البيهقى والطحاوى والطبرانى ، وكان قصدهم جمع ما وجدوه لا تلخيصه وتهذيبه .

والطبقة الرابعة : كتب قصد مصنفوها بعد قرون متطاولة ، جمع ما لم يوجد فى الطبقتين الأولين ، وكانت فى المجاميع والمسانيد المختفية ، فنوهوا بأمرها ، وكانت على ألسنة من لم يكتب حديثه المحدثون ككثير من الوعاظ المتشدقين وأهل الأهواء والضعفاء ، أو كانت من آثار الصحابة والتابعين ، أو من أخبار بنى إسرائيل ، أو من كلام الحكماء والوعاظ خلطها الرواة بحديث النبى ﷺ سهواً أو عمداً ، أو كانت من محتملات القرآن والحديث الصحيح ؛ فرواها بالمعنى قوم صالحون لا يعرفون غوامض الرواية ، فجعلوا المعانى أحاديث مرفوعة ، أو كانت جملاً شتى فى أحاديث مختلفة ، فجعلوها حديثاً واحداً بنسق واحد ، ومظنة هذه الأحاديث "كتاب الضعفاء" لابن حبان ، و"كامل ابن عدى" ، وكتب الخطيب وأبى نعيم والجوزقانى وابن عساكر وابن النجار

والديلمى، وكاد "مسند الخوارزمى" يكون من هذه الطبقة،وأصلح هذه الطبقة ما كان ضعيفاً محتملاً، وأسوءها ما كان موضوعاً مقلوباً شديد النكارة ، وهذه الطبقة مادة "كتاب الموضوعات" لابن الجوزى .

وههنا طبقة خامسة ، منها : ما اشتهر على ألسنة الفقهاء والصوفية والمؤرخين ونحوهم ، وليس له أصل فى هذه الطبقات الأربع ، ومنها : ما دسه الماجن فى دينه العالم بلسانه ، فأتى بإسناد قوى لا يمكن الجرح فيه، فأثار فى الإسلام مصيبةً عظيمةً، لكن الجهابذة من أهل الحديث يوردون مثل ذلك على المتابعات والشواهد ، فتهتك الأستار .

أما الطبقة الأولى والثانية فعليهما اعتماد المحدثين، والثالثة فلا يباشرها للعمل عليها والقول بها إلا النحارير الجهابذة الذين يحفظون أسماء الرجال وعلل الأحاديث ، نعم ربما يؤخذ منها المتابعات والشواهد ، وقد جعل الله لكل شئ قدراً، وأما الرابعة فالاشتغال بجمعها والاستنباط منها نوع تعمق من المتأخرين، انتهى مختصراً وملخصاً .

وقال السيوطى فى " التدريب " : " صحيح ابن خزيمة " أعلى مرتبة من "صحيح ابن حبان" لشدة تحريه ، حتى إنه يتوقف فى التصحيح لأدنى كلام فى الإسناد ، فيقول : إن صح الخبر أو إن ثبت كذا ونحو ذلك ، وممن صنف فى الصحيح أيضاً "السنن الصحاح" لسعيد بن السكن، وصرح الخطيب وغيره بأن "المؤطأ" مقدم على كل كتاب من الجوامع والمسانيد ، وقال ابن حزم : أولى الكتب"الصحيحان"، ثم "صحيح سعيد بن السكن"و"المنتقى" لابن الجارود و"المنتقى" لقاسم بن إصبغ، ثم بعد هذه الكتب " كتاب أبى داؤد"، و"كتاب النسائى" ، و"مصنف قاسم بن إصبغ" ، و"مصنف الطحاوى" ، و"مسانيد" أحمد والبزار وابنى أبى شيبة أبى بكر وعثمان ، وابن راهويه والطيالسى ، و"المستدرك" ، وغير ذلك من الكتب الكثيرة التى حكاها عنه السيوطى .

هذا باعتبار إجمال الكلام على ترتيب كتب الحديث، وأما باعتبار التفصيل فى الكتب الستة فأصحها عند الجمهور "صحيح البخارى"، قال النووى فى "التقريب": أول مصنف فى الصحيح المجرد "صحيح البخارى" ثم "مسلم"، وهما أصح الكتب بعد القرآن العزيز، و"البخارى" أصحهما، وقيل: "مسلم" أصح، والصواب الأول وعليه الجمهور، وما روى عن الإمام الشافعى أنه قال: ما أعلم فى الأرض كتاباً أكثر صواباً من كتاب مالك، وفى لفظ عنه: ما بعد كتاب الله أصح من "مؤطأ مالك"، فذلك قبل وجود الكتابين، انتهى.

قلت: وهو واضح، فإن الإمام الشافعى رحمه الله توفى ٢٠٤هـ، وكان البخارى إذ ذاك ابن عشر، ومسلم ولادته فى هذه السنة، فأين وجود كتابيهما، فإن تأليف "البخارى" عندى فى حدود مأتين وعشرين إلى ثلاثين كما تقدم، وتأليف "مسلم" فى سنة خمسين ومأتين كما جزم به العراقى، وحكاه السيوطى فى "التدريب"، وكانت مدة تأليفه خمس عشرة سنة، وقال أيضاً: روى عن أبى على النيسابورى شيخ الحاكم أنه قال: ما تحت أديم السماء كتاب أصح من "صحيح مسلم"، هذا وقول من فضل من شيوخ المغرب كتاب مسلم على كتاب البخارى، إن كان المراد به أن كتاب مسلم يترجح بأنه لم يمازجه غير الصحيح، فإنه ليس فيه بعد خطبته إلا الحديث الصحيح مسروداً غير ممزوج بمثل ما فى كتاب البخارى، فهذا لا بأس به، ولا يلزم منه أن كتاب مسلم أرجح فيما يرجع إلى نفس الصحيح، وإن كان المراد أن كتاب مسلم أصح صحيحاً فهو مردود على من يقوله، قال شيخ الإسلام ابن حجر: قول أبى على ليس فيه ما يقتضى تصريحه بأن كتاب مسلم أصح من كتاب البخارى خلاف ما يقتضيه إطلاق الشيخ محى الدين فى "مختصره" وفى "مقدمة شرح البخارى" له، وإنما يقتضى نفى الأصحية عن غير كتاب مسلم عليه، وأما إثباتها له فلا، لأن إطلاقه يحتمل أن يريد ذلك ويحتمل أن يريد المساواة، كما فى حديث «ما أظلت

الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق (١) لهجة من أبى ذر » فهذا لا يقتضى أنه أصدق من جميع الصحابة ولا من الصديق ، بل نفى أن يكون فيهم أصدق منه ، فيكون فيهم من يساويه .

قال : ومع احتمال كلامه ذلك فهو منفرد سواء قصد الأول أوالثانى ، قال : وقد رأيت فى كلام أبى سعيد العلائى ما يشعر بأن أباعلى لم يقف على "صحيح البخارى" ، قال : وهذا عندى بعيد ، والذى يظهر لى من كلام أبىعلى أنه قدم "صحيح مسلم" لمعنى آخر غير ما يرجع إلى ما نحن بصدده من الشرائط المطلوبة فى الصحة،بل لأن مسلما صنف كتابه فى بلده بحضور أصوله فى حياة كثير من مشايخه،فكان يتحرز فى الألفاظ ويتحرى فى السياق بخلاف البخارى ، فربما كتب الحديث من حفظه ولم يميز ألفاظ روايته،ولهذا ربما يعرض له الشك ، وقد صح عنه أنه قال : رب حديث سمعته بالبصرة فكتبته بالشام .

ولم يتصد مسلم لما تصدى له البخارى من استنباط الأحكام وتقطيع الأحاديث ، ولم يخرج الموقوفات ، قال : وأما مانقل عن بعض المغاربة فلايحفظ عن أحد منهم تقييد الأفضلية بالأصحية ، بل أطلق بعضهم الأفضلية ، وهذا فى حسن الوضع وجودة الترتيب كما قاله عياض ؛ وقال ابن الملقن : رأيت بعض المتأخرين قال: إن الكتابين سواء ، فهذا قول ثالث ، وحكاه الطوفى فى شرح الأربعين ، ومال إليه القرطبى ، انتهى ملخصاً من "التدريب" .

قلت : ومما يستدل به على ترجيح "البخارى" على "مسلم" هو أن الروايات المتكلمة فى "البخارى" أقل عدداً من الروايات المتكلم فيها فى "مسلم" ، كما فى الشعر المعروف :

(١) بسط الكلام على معنى هذا الحديث القارئ فى "شرح النخبة".

فدعد (١) لجعفى وقاف (٢) لمسلم   وبل (٣) لهما فاحفظ وقيت من الردى

وبذلك جزم العراقى فى "ألفيته" إذ قال فى (باب أصح كتب الحديث):

أول من صنف فى الصحيح   محمد وخص بالترجيح
ومسلم بعد وبعض الغرب مع   أبى على فضلوا ذا لو نفع

وتبعه السيوطى فى " ألفيته " إذ قال :

أول جامع الحديث والأثر   ابن شهاب آمر له عمر
وأول جامع للأبواب   جماعة فى العصر ذو اقتراب
كابن جريج وهشيم مالك   ومعمر وولد المبارك
وأول الجامع باقتصار   على الصحيح فقط البخارى
ومسلم بعده والأول   على الصواب فى الصحيح أفضل
ومن يفضل مسلما فإنما   ترتيبه و وضعه قد أحكما

والجملة أن " صحيح البخارى " أعلى رتبة فى الصحة وغيرها عند الجمهور، ثم " الصحيح " للإمام مسلم ، ثم " السنن " للإمام أبى داؤد عند هذا العبد الضعيف ، وبذلك جزم صاحب " مفتاح السعادة " ، إذ قال : اعلم أن رئيس هؤلآء الطائفة وقدوتهم بعد مالك الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى ، ويليه فى الرتبة كتاب مسلم ، ويليهما أبو داؤد ، ويليهم أبو عيسى الترمذى ، ويليهم أبو عبد الرحمن النسائى ، وبذلك جزم صاحب " نيل الأمانى " إذ قال فى شرح قول القسطلانى : ومنهم من لم يتقيد بذلك كباقى

(١) ٧٨ ، حسب الحروف الأبجدية .
(٢) ١٠٠، حسب الحروف الأبجدية .
(٣) ٣٢ ، حسب الحروف الأبجدية .

الكتب الستة ، قال : وهي " سنن أبي داؤد " " والترمذى " " والنسائى " " وابن ماجه " ، وهم على هذا الترتيب فى الصحة .

وكلام ابن سيد الناس فى شأن أبى داؤد يشير إلى أنه يجعله فى مرتبة مسلم ؛ إذ قال : فهلا ألزم مسلم بما ألزم به أبو داؤد ، فمعنى كلامهما واحد، ـ إلى آخر مابسطه السيوطى فى " التدريب " ـ وكفى لفخره أن الترمذى والنسائى من تلامذته ، وعرض أبوداؤد " سننه " على شيخه الإمام أحمد بن حنبل فاستحسنه ، ويدل ذلك على أنه صنف قبل المأتين وإحدى وأربعين ، لأنه عام وفاة الإمام أحمد بن حنبل .

وفى " الحطة " : قال ابن السبكى فى " طبقاته " : الفقهاء لا يتحاشون من اطلاق لفظ الصحيح عليها وعلى الترمذى ، وقال الخطابى : كتاب أبى داؤد جامع لنوعى الصحيح والحسن ، وأما السقيم فعلى طبقات ، كتاب أبى داؤد خلا منها برئ من جملة وجهها ، ثم بعد ذلك " سنن النسائى " عند ذلك الضعيف ، لما قال ابن الأثير :سأله بعض الأمراء عن كتابه "السنن الكبرى": أكله صحيح ؟ فقال : لا ، قال : فاكتب لنا الصحيح منه مجرداً ، فلخص منها الصغرى ، وسماه "المجتبى" ـ بالموحدة أو النون ـ والمعنى متقارب ، وقال الحافظ أبو على : للنسائى شرط فى الرجال أشد من شرط مسلم ، وكذلك الحاكم والخطيب يقولان : إنه صحيح ، وإن له شرطاً فى الرجال أشد من شرط مسلم ، لكن قولهم غير مسلم ، كذا فى " الحطة " .

قلت : هو كذلك وليس هذا محله ، لكنهم أجمعوا على أن رتبته بعد " الصحيحين " ، وفى " اليانع الجنى " : قال النسائى:"كتاب السنن" كله صحيح ، وبعضه معلول إلا أنه يبين علته ، والمنتخب المسمى " بالمجتبى " كله صحيح ، وقال الكوثرى فى هامش " شروط الأئمة " للحازمى : والنسائى على تأخره زمناً ذكره بعضهم بعد " الصحيحين " فى المرتبة ، لأنه أشد انتقاداً

للرجال من الشيخين ، وأقل حديثاً منتقداً بالنظر إلى من بعد الشيخين ، ويحسن بيان العلل .

ثم بعد ذلك عندى "الترمذى" ، وفى "التدريب" : قال الذهبى : انحطت رتبة " جامع الترمذى " عن "سنن أبى داؤد" و "النسائى" لإخراجه حديث المصلوب والكلبى وغيرهما ، كذا ذكره الدمنتى فى " نفع القوت " ؛ قلت : وأيضاً إن الروايات التى حكم عليها بالوضع فى "الترمذى" وإن لم يكن صحيحاً هى أكثر جداً مما حكم عليها بالوضع فى " أبى داؤد " " والنسائى " ، كما سيأتى فى الخامس والعشرين من أنواع المؤلفات ، فهذا أيضاً يؤيد ما اخترته من الترتيب ، وجماعـــة قدموها على " النسائى " كما تقدم قريباً عن "مفتاح السعادة" و " نيل الأمانى" .

وإليه يشير صنيع شيخ مشايخنا الشيخ عبد العزيز فى "البستان" "والعجالة" ؛ إذ ذكر الكتب الستة على هـذا المنوال : البخارى ومسلم وأبوداؤد والترمذى والنسائى وابن ماجه ، وسبقه والده الشيخ ولى الله فى ذلك الترتيب ، كما فى رسالته " الإرشاد إلى مهمات الإسناد " ، وتبعهما صاحب "اليانع الجنى" فى هذا الترتيب ، ومن الأسلاف ذكرها النووى فى " تقريبه " أيضاً على هذا المنوال ، وآخر الأمهات الست ابن ماجه بلا خلاف فى كونه آخرها رتبة ، وقد اختلفوا فى ذكره فى الأمهات ، ولم يذكره النووى فى تقريبه فى الأصول ، واقتصر على الخمسة فقط إذ قال : الصواب أنه لم يفت الأصول الخمسة إلا اليسير ـ أعنى الصحيحين وسنن أبى داؤد والترمذى والنسائى ـ قال السيوطى : لم يدخل المصنف "سنن ابن ماجه" فى الأصول ، وقد اشتهر فى عصر المصنف وبعده جعل الأصول ستة بإدخاله فيها ، قيل : أول من ضمه إليها ابن طاهر المقدسى ، فتابعه أصحاب الأطراف والرجال والناس ، وقال المزى : كل مـــا انفرد به عن الخمسة فهو ضعيف ، قال الحسينى : يعنى من الأحاديث ، وتعقبه

شيخ الإسلام بأنه انفرد بأحاديث كثيرة ،وهى صحيحة،فالأولى حمله على الرجال .

وفى " ما تمس إليه الحاجة " : قال ابن حجر الهيثمى فى الفهرست : قال المزى : إن الغالب فيما انفرد به ابن ماجه الضعيف ، ولذا جرى كثير من القدماء على إضافة " المؤطأ " وغيره إلى الخمسة، قال الحافظ: أول من أضاف "ابن ماجه"إلى الخمسة أبو الفضل بن طاهر ، حيث أدرجه معها فى الأطراف، وكذا فى "شروط الأئمة الستة"،ثم الحافظ عبد الغنى فى كتابه فى أسماء الرجال الذى هذبه الحافظ المزى ، وتعقبه الشيخ عبد الرشيد بأن قوله : جرى كثير من القدماء على إضافة " المؤطأ " فيه نظر ، فإنا لا نعلم أن أحداً من القدماء أضاف إلى الخمسة كتاباًلا "المؤطأ" ولا غيره،فهذا الحافظ أبو الفضل بن طاهر يقول فى "شروط الأئمة الستة":إن سعيد بن السكن اجتمع إليه يوماً قوم من أصحاب الحديث فقالوا له : إن الكتب فى الحديث قد كثرت علينا ، فلو دلنا الشيخ على شئ نقتصر عليه فسكت ، ودخل إلى بيته ، فأخرج أربع رزم ووضع بعضها إلى بعض ، وقال : هذه قواعد الإسلام ، كتاب مسلم ، وكتاب البخارى ، وكتاب أبى داؤد ، وكتاب النسائى ، وهذا أبو عبد الله بن مندة الحافظ يقول : الذين خرجوا الصحيح أربعة ، البخارى ، ومسلم ، وأبوداؤد، والنسائى ، نقله السيوطى فى "زهر الربى" .

ثم يأتى أبو طاهر السلفى فيقول : الكتب الخمسة اتفق على صحتها علماء الشرق ، ثم يذكر ابن الصلاح فى " مقدمته " والنووى فى " تقريبه " وفيات أصحاب الكتب الخمسة المعتمدة ـ أى " الصحيحين " " والسنن " لأبى داؤد والنسائى والترمذى ـ ولايزيدان عليهم ، ويقول السيوطى فى " التدريب " : لم يذكر المصنف كابن الصلاح وفاته ـ أى ابن ماجه ـ كما لم يذكرا كتابه فى الأصول ، فهؤلآء كما ترى لا يضيفون إلى الأربعة أو الخمسة لا " ابن ماجه" ولا " المؤطأ " .

وأول من أضاف " المؤطأ " إلى الخمسة المحدث رزين بن معاوية العبدرى المالكى المتوفى سنة خمس وعشرين وخمس مائة فى كتابه " التجريد للصحاح والسنن " ثم تبعه المبارك بن محمد الجزرى الشهير بابن الأثير المتوفى سنة ست وست مائة فى كتابه " جامع الأصول " ، ولم يذكر الذهبى كليهما فى " تذكرة الحفاظ " ، وأول من أضاف كتاب ابن ماجه إلى الخمسة مكملاً به الستة الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى المتوفى سنة سبع وخمس مائة فى أطراف الكتب الستة له ، وكذا فى " شروط الأئمة الستة " له ، ثم الحافظ عبد الغنى المقدسى المتوفى سنة ست مائة ، وأول من جمع أطرافه مع السنن الثلاثة الحافظ أبو القاسم بن عساكر المتوفى سنة إحدى وسبعين وخمس مائة ، فتبعهم على ذلك أصحاب الأطراف والرجال والناس .

وأما إضافة " الدارمى " بدل " ابن ماجه " فالقول به حادث وقع بعد إضافة " سنن ابن ماجه " إلى الخمسة ، وأول من قال ذلك أبو سعيد خليل بن كيكلدى العلائى المتوفى سنة إحدى وستين وسبع مائة ؛ قال العلامة محمد عابد السندى فى ثبته المعروف بـ" حصر الشارد فى أسانيد الشيخ محمد عابد " عن الشيخ صلاح الدين العلائى أنه قال : لو قدم " مسند الدارمى " بدل " ابن ماجه " فكان سادساً لكان أولى ، وقال العلامة محمد بن إسماعيل الأمير اليمانى فى " توضيح الأفكار " : وكأنه اغتر الحافظ العلائى بكلام مغلطائى فإنه قال : ينبغى أن يجعل " مسند الدارمى " سادساً للخمسة بدل " ابن ماجه " ، وتبع العلائى الحافظ ابن حجر كما نقله السيوطى فى " التدريب " بقوله : قال شيخ الإسلام : ليس ـ أى الدارمى ـ دون السنن فى الرتبة ، بل لو ضم إلى الخمسة كان أولى من ابن ماجه ، فإنه أمثل منه بكثير ، وقال المحدث عبد الغنى النابلسى فى " ذخائر المواريث فى الدلالة على مواضع الأحاديث " : وقد اختلف فى السادس ، فعند المشارقة " كتاب السنن " لا بن ماجه ، وعند المغاربة كتاب

" المؤطأ " للإمام مالك، لكن صرح الشيخ أبو الحسن السندى فى مقدمة شرحه على " سنن ابن ماجه " أن غالب المتأخرين على أنه - يعنى "سنن ابن ماجه"- سادس الستة ، قال : والحق أن أحسن كتاب رغب إليه الفحول بعد كتاب " الآثار " " والمؤطأ " ، وأحق أن يعد فى الأصول كتاب " معانى الآثار " للإمام أبى جعفر الطحاوى ، فإنه عديم النظير فى بابه ، انتهى ما فى "ما تمس إليه الحاجة " وهامشه باختصار وزيادة ، ويؤيد ماقال فى حق "معانى الآثار" ما تقدم فى أول هذه الفائدة عن ابن حزم أنه عده فى مرتبة أبى داؤد والنسائى وغيرهما ، والمعروف فى زماننا شرقاً وغرباً أن " السنن " لابن ماجه سادس الستة ، وهو الذى يراد إذ يقال فى زماننا : الأصول الستة أو الصحاح الستة أو نحو ذلك .

الفائـــدة التاسعة فى نوعية الكتاب

أئمة الحـديث شكر الله مساعيهم ، صنفوا مؤلفاتهم على أنواع كثيرة لم أجدها مجتمعة فى تأليف، نعم ذكروها متفرقة فى مؤلفاتهم،وذكر الستة منها شيخ مشايخنا الشيخ عبد العزيز الدهلوى - قدس سره - فى رسالته " العجالة النافعة" وأخـذ منها من جاء بعدها ، فقال الشيخ فى " العجالة النافعة " باللغة الفارسية ما ملخصه بالعربية :

إن المؤلفات فى علم الحديث على أنواع عديدة ، وقال فى آخرها بعـد بيان تفصيلها : فأنواع التصانيف ستة ، الجوامع ، والمسانيد ، والمعاجم ، والأجزاء ، والرسائل ، والأربعينيات، وبدأ بالجامع فقال : ومنها الجامع(١) وهو فى اصطلاح المحدثين ما يوجد فيه جميع أنواع الحديث من العقائد والأحكام والرقاق والآداب والتفسير والتاريخ ، ويـدخل فيه سير النبى ﷺ والفتن

(١) وتعقب على هذا التعريف فى "الفوائد الجامعة شرح العجالة النافعة" .

والمناقب أو المثالب .

قلت : وهذه ثمانية أبواب لفن الحديث ، وجميع كتب الحديث تحتوى على هذه الأبواب كلها أو بعضها ، قال الشيخ : وقد صنف علماء الحديث فى كل فن من هذه الفنون الثمانية تصانيف مفردة ، فأحاديث العقائد منها تسمى علم التوحيد ، وفيه "كتاب التوحيد" لأبى بكر بن أبى خزيمة، و "كتاب الأسماء والصفات" للبيهقى ، وأحاديث الأحكام من كتاب الطهارة إلى كتاب الوصايا على ترتيب كتب الفقه تسمى سنناً ، والكتب المصنفة فى هذا الفن أكثر من أن تحصر ـ قلت : وسيأتى شئ من بيانها فى النوع الآتى ـ وأحاديث الرقاق تسمى علم السلوك والزهد ، وفيه " كتاب الزهد " للإمام أحمد ولعبد الله بن المبارك ، ولغيرهما من أئمة الحديث فى هذا الفن تأليفات كثيرة ، وأحاديث الآداب تسمى بعلم الأدب، وللإمام البخارى فيه كتاب مبسوط يسمى بكتاب "الأدب المفرد" ـ قلت : تقدم ذكره فى مؤلفات البخارى ـ .

وأحاديث التفسير تسمى بعلم التفسير، ومن الكتب المشهورة فى هذا الفن "تفسير ابن مردويه"،و"تفسير الديلمى"،و"تفسير ابن جرير"،وكتاب" الدر المنثور" للشيخ جلال الدين السيوطى يجمعها كلها .

وأحاديث التاريخ والسير تنقسم على نوعين أحدهما : ما يتعلق بخلق السماء والأرض ، والحيوانات والجن ، والشياطين والملائكة ، والأنبياء السابقين والأمم السابقة، ويسمى ببدء الخلق، وثانيهما: ما يتعلق بذات النبى ﷺ وأصحابه الكرام وآله العظام، من بدء ولادته ﷺ إلى وفاته ﷺ ، ويسمى بعلم السيرة، وفيه سيرة ابن إسحاق وسيرة ابن هشام، وسيرة ملا عمر، وغيرهم كتب كثيرة معروفة ، وإن تيسرت نسخة صحيحة خالية عن الإلحاق والتحريف من كتاب "روضة الأحباب" للسيد جمال الدين الحسينى المحدث فهو أحسن من التصانيف كلها فى هذا الفن ، وأيضاً " مدارج النبوية " للشيخ عبد الحق المحدث

الدهلوى ، و" السيرة الشامية" ، و" المواهب اللـدنية" من مبسوطات هـذا الفن ـ قلت : وبسط "صاحب الكشف" فى مؤلفات هذا الفن ـ .

وأحاديث الفتن تسمى بعلم الفتن وفيه مصنفات عديدة، منها كتاب طويل لنعيم بن حماد ، أورد فيه كل رطب ويابس، وأحاديث المناقب والمثالب تسمى بعلم المناقب ، وفيه أيضاً تصانيف عديدة متنوعة ، وقـد أفرد بعض المحدثين مناقب رجال مخصوصين من الآل والأصحاب كمناقب قريش ومناقب الأنصار ومناقب العشرة المبشرة ؛ " كالرياض النضرة فى مناقب العشرة " للمحب الطبرى ؛ و" ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى " ، و" حلية الكميت فى مناقب أهل البيت" ، و"الديباج فى مناقب الأزواج" .

وصنفت كتب كثيرة فى مناقب الخلفاء الراشدين "كالقول الصواب فى مناقب عمر بن الخطاب " ، و" القول الجلى فى مناقب أمير المؤمنين على" وللإمام النسائى رسالـة طويلـة فى مناقب على رضى الله عنـه وبسببها نال الشهادة فى دمشق على أيدى نواصب الشام لشدة عداوتهم معه رضى الله عنه .

وإذا وضح ذلك فالجامع فى اصلاح المحدثين ما يوجد فيه كل من الأبواب الثمانية المذكورة " كالجامع الصحيح " للإمام البخارى ، و" الجامع " للإمام الترمذى ، وأما "صحيح مسلم" فإنـه وإن كانت فيه أحاديث أكثر هذه الفنون لكن ليس فيه ما يتعلق بفن التفسير والقراءة ، ولذا لا يقال له : الجامع كما يقال لأختيه ، كذا أفاده شيخ المشايخ ، والمعروف عند المحدثين إطلاق الجامع عليه ، وأحاديث التفسير وإن كانت قليلة لكنها موجودة فى آخر الكتاب ، وقد أطلق عليه اسم الجامع الشيخ مجد الـدين الشيرازى صاحب " القاموس " حيث قال عند ختمه : ختمت بحمد الله "جامع مسلم" وعده صاحب "كشف الظنون" فى الجوامع ، إذ قال : "جامع الصحيح" للإمام الحافظ أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى الشافعى .

قلت : وأكثر المتأخرون إطلاق الجامع عليه ، وأكثر المتقدمون إطلاق لفظ الصحيح فقط بدون التقييد بلفظ الجامع أو غيره .

وأما الترمذى فأكثروا إطلاق لفظ الجامع عليه ، وقد أطلق كثير منهم عليه لفظ السنن أيضاً ؛ لأن ترتيبه على ترتيب أبواب الفقه من تقديم كتاب الطهارة وهلم جراً ، لا سيما إذا ذكروه مع الكتب الأخر كأبى داؤد والنسائى، فيطلقون عليه أيضاً اسم السنن ، ومن الجوامع "جامع سفيان الثورى" مقدم على "جامع البخارى"، تقدمت الإشارة إلى ذلك فى كلام شيخ المشايخ الدهلوى فى مبدء تراجمه فى الفائدة الثالثة من هذا الفصل ، وقال الإمام أبو داؤد فى رسالته إلى أهل مكة بما يتعلق "بسنن أبى داؤد" : ويعجبنى أن يكتب الرجل مع هذه الكتب مثل "جامع سفيان الثورى" فإنه أحسن ما وضع الناس من الجوامع .

قلت : وعلم منه أن الجوامع قد صنفت عديدة قبل زمان أبى داؤد .

ومن الجوامع المعروفة "جامع عبد الرزاق بن همام الصنعانى" المتوفى ٢١١ هـ كما فى "الإتحاف" ، ومنها "جامع الدارمى" ، قال السيوطى فى "التدريب" : و"مسند الدارمى" ليس بمسند بل هو مرتب على الأبواب ، وقال العراقى : اشتهر تسميته "بالمسند" كما سمى البخارى كتابه "بالمسند" ، لكون أحاديثه مسندة ، على أنهم ذكروا فى ترجمة الدارمى أن له الجامع والمسند والتفسير وغير ذلك ، فلعل الموجود الآن هو الجامع والمسند فقط .

النوع الثانى : السنن ، ولم يذكره شيخ المشايخ أصالة ، لكنه تقدم ذكره فى كلامه ، وهوالنوع الذى يذكر فيه أحاديث الأحكام خاصة ، وتقدم قريباً ما قاله الشيخ ـ قدس سره ـ : إن أحاديث الأحكام تسمى بالسنن ، "كسنن أبى داؤد" وغيره ، والكتب المصنفة فيها غير محصورة ، قلت : ومنها "السنن

الكبرى" و"الصغرى" للنسائى ، و"سنن ابن ماجه" ؛ و"سنن الدارقطنى" ، و"السنن الكبيرة والصغيرة" للبيهقى ، و"سنن ابن حبان" ، و"سنن أبى مسلم الكشى"، و"سنن أبى قرة"، و"سنن أبى على بن السكن"، و"سنن الحافظ سعيد ابن منصور الخراسانى"، وغير ذلك من السنن الكثيرة التى ذكر بعضها فى "إتحاد النبلاء" تبعاً "لكشف الظنون" ، وفى "الجواهر المضيئة" : إن للإمام البيهقى ثلاث سنن، الأول: السنن ، المعروف "بالسنن الكبير" نحو خمسة عشر مجلداً، والثانى: "السنن الأوسط" المعروف "بمعرفة السنن والآثار" فى ثلاث مجلدات ، والثالث : "السنن الصغير" فى مجلد .

و"معرفة السنن والآثار" فى الحقيقة جمع لمستدلات الشافعية خاصة رتبه على ترتيب المزنى ، وكأنه تخريج له ، وقال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" : لم يكن عند البيهقى "سنن النسائى"، ولا "جامع الترمذى" ولا "سنن ابن ماجه"، بل كان عنده "الحاكم" فأكثر عنه ، وذكر فى مؤلفاته "السنن الكبير" عشر مجلدات ، و"السنن والآثار" أربع مجلدات و"السنن الصغير" مجلدان، وقال: قال إمام الحرمين : ما من شافعى إلا وللشافعى عليه منة إلا البيهقى ، فإن له المنة على الشافعى لتصانيفه فى نصرة مذهبه .

قلت : وهو كذلك ؛ فإن أكثر تأليفاته فى دلائل الشافعية مثل أكثر تأليفات الطحاوى فى دلائل الحنفية ، ولعل ذلك السر فى أن الشيخ عبد العزيز وغيره من المشايخ عدوا تأليفاتهما فى طبقة واحدة ، كما تقدم فى الطبقات .

والنوع الثالث : المسانيد ، والمسند فى اصطلاحهم ذكر الأحاديث على ترتيب الصحابة على ترتيب حروف الهجاء ، فعلى هذا يقدمون أحاديث أسامة ابن زيد وأنس بن مالك وغيرهما على أكابر الصحابة ، أو على ترتيب السوابق الإسلامية؛ فتقدم أحاديث العشرة المبشرة على غيرهم ، وتذكر أحاديث الخلفاء الراشدين على ترتيب الخلافة ، ثم أحاديث أهل بدر ، ثم أهل الحديبية ، ثم

مسلمة الفتح، وبعد الرجال أحاديث النساء، فتقدم أحاديث الأزواج المطهرات، ولم توجد عن البنات الطاهرات إلا روايات قليلة عن سيدة نساء أهل الجنة، لأنهن كلهن متن فى حياته ﷺ إلا السيدة الزهراء فبعده ﷺ بستة أشهر، فلم تكثر الرواية عنها رضى الله عنها أيضاً، وإن رتبت المسانيد على القبائل فتكتب أولاً مسانيد بنى هاشم، لا سيما أحاديث الإمامين الحسنين رضى الله عنهما وأمير المؤمنين على كرم الله وجهه، وبعد ذلك كل قبيلة تكون قريباً منه ﷺ، وعلى هذا يقدم أحاديث عثمان رضى الله عنه على الصديق الأكبر رضى الله عنه.

قال السيوطى فى "التدريب": وللعلماء فى تصنيف الحديث طريقان، أحدهما: تصنيفه على الأبواب الفقهية، كالكتب الستة وغيرها، والثانية: تصنيفه على المسانيد، فيجمع فى ترجمة كل صحابى ماعنده من حديثه، صحيحه وضعيفه(١) وعلى هذا له أن يرتبه على الحروف فى أسماء الصحابة كما فعل الطبرانى، وهو أسهل تناولاً، أو على القبائل، فيبدأ ببنى هاشم، ثم بالأقرب فالأقرب نسباً إلى رسول الله ﷺ؛ أو على السوابق فى الإسلام، فبالعشرة، ثم أهل بدر، ثم الحديبية، ثم المهاجرين بينها وبين الفتح، ثم أصاغر الصحابة سناً، كالسائب ابن يزيد، ثم النساء بادئاً بأمهات المؤمنين.

وقال: قال الدارقطنى: أول من صنف مسنداً نعيم بن حماد، وقال الخطيب: وقد صنف أسد بن موسى مسنداً، وكان أكبر من نعيم، فيحتمل أن يكون نعيم سبقه فى حداثته، وقال الحاكم: أول من صنف المسند على تراجم الرجال فى الإسلام عبيد الله بن موسى العبسى؛ وأبو داؤد الطيالسى،

---

(١) وإلى ذلك أشار الحافظ فى مقدمة "تعجيل المنفعة" إذ قال: إن أصل وضع التصنيف على الأبواب أن يقتصر فيه على ما يصلح للاحتجاج أو الاستشهاد بخلاف من رتب على المسانيد، فإن أصل وضعه مطلق الجمع.

وقال ابن عدى : يقال : إن يحيى الحمانى أول من صنف المسند بالكوفة ، وأول من صنفه بالبصرة مسدد ، وأول من صنفه بمصر أسد السنة .

قلت : وكان أكثر عمل السلف التأليف على المسانيد لسعة حفظهم ، فقد تقدم فى الفائدة الأولى من هذا الفصل من كلام الحافظ ابن حجر رحمه الله أن رأى بعض الأئمة أن يفرد حديث النبى ﷺ خاصة ، وذلك على رأس المأتين، فصنف عبيد الله بن موسى مسنداً ، ومسدد مسنداً ، وأسد بن موسى مسنداً ، ونعيم مسنداً، ثم اقتفى الأئمة بعد ذلك؛فقل إمام من الحفاظ إلا وصنف أحاديثه على المسانيد ، كالإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعثمان بن أبى شيبة وغيرهم من النبلاء .

ومنهم : من صنف على الأبواب وعلى المسانيد معاً كأبى بكر بن أبى شيبة ، وذكرت فى فهرس ذيول التذكرة المسانيد الكثيرة ، منها : "مسند البزار" ، و "مسند أبى يعلى" ، و "مسند ابن أبى شيبة" ، و "مسند عبد بن حميد" ، و "مسند الدارمى" ، و "مسند الطيالسى" ، و "مسند مسدد" ، و"مسند الحميدى" ، و "مسند إسحاق بن راهويه" ، و "مسند ابن أبى عمر" ، و "مسند أحمد بن منيع" ، و "مسند ابن أبى أسامة" ، و "مسند العدنى" ، و "مسند ابن جميع" وغيرها ، وذكر فى "الإتحاف" بيأن المسانيد الكثيرة مما ذكر ومن غيره ، وهذا هو المعروف عند علماء الحديث ، وقال الكتانى فى "الرسالة المستطرفة" (ص - ٤) : وقد يطلق المسند عندهم على كتاب مرتب على الأبواب أو الحروف أو الكلمات لا على الصحابة،لكون أحاديثه مسندة ومرفوعة "كصحيح البخارى" ؛ فإنه يسمى "بالمسند الصحيح" ، و "كسنن الدارمى"، فإنها تسمى مسنده ، انتهى مختصراً .

والنوع الرابع : المعاجم ، وعده الشيخ النوع الثالث ، إذ لم يعد السنن أصالة ، فقال : القسم الثالث : المعاجم والمعجم فى اصطلاحهم ما تذكر فيه

الأحاديث على ترتيب الشيوخ، سواء يعتبر تقدم وفاة الشيخ، أو يعتبر الترتيب باعتبار حروف التهجى، أو يعتبر التقدم فى الفضل فى العلم والتقوى وغير ذلك، ولكن الأكثر العبرة بحروف التهجى، ومن هذا القبيل المعاجم الثلاثة للطبرانى انتهى ما فى "العجالة"، وبسط الشيخ قدس سره الكلام فى "بستان المحدثين" على هذه المعاجم الثلاثة وقال: إن "المعجم الكبير" على ترتيب الصحابة الكرام، ولم يذكر فيه مرويات أبى هريرة رضى الله عنه، فلعله أراد أن يفرد لمروياته تصنيفاً فلم يتيسر له أو تيسر لكنه لم يشتهر، و"المعجم الأوسط" على ترتيب الشيوخ فى ست مجلدات، بسط فيه روايات كل شيخ من مشايخه الذين هم ألف رجل، و"المعجم الصغير" أيضاً على ترتيب الشيوخ، واقتصر على رواية واحدة من كل شيخ، انتهى ملخصاً ومعرباً، هكذا فى "كشف الظنون" إذ قال: "المعجم الكبير" و"الصغير" و"الأوسط" فى الحديث للإمام الطبرانى الحافظ، رتب فى "الكبير" الصحابة على الحروف، وهو مشتمل على نحو خمس مائة وعشرين ألف حديث، ورتب فى "الأوسط" "والصغير" شيوخه على الحروف أيضاً، انتهى.

وما أفاده فى "الكشف" و"البستان" من أن المعجم على ترتيب المشايخ يخالفه ما تقدم عن "العجالة"، وقد تشرفت بزيارة نسخة خطية من "المعجم الكبير" فى المدينة المنورة سنة خمس وأربعين بعد ألف وثلاث مائة، وكانت على ترتيب المشايخ، و"المعجم الصغير" طبع فى الهند، وذكرت فى "الإتحاف" المعاجم الكثيرة، منها: "معجم ابن الغوطى"، و"معجم أبى بكر المقرئ"، و"معجم شهاب الدين القوصى"، و"معجم الحافظ زين الدين"، و"معجم الحافظ عز الدين عمر بن الحاجب"، و"معجم الشيوخ" لأبى بكر مبارك بن كامل، و"معجم الشيوخ" لأبى سعد عبد الكريم السمعانى، و"معجم ابن قانع"، وغير ذلك من المعاجم الكثيرة، وأيضاً ذكرت فى فهرس الذيول المعاجم العديدة،

منها : "المعجم الكبير" و"الصغير" كلاهما للذهبي ، وكذا للطبراني، والمعجم المختص بالمحدثين للذهبي ، و" معجم التقي بن فهد " ، و " معجم الشيوخ " للسيوطي ، و "معجم الشيوخ" للبرزالي ، و "معجم الشيوخ" لابن رافع ، و "معجم شيوخ التقي السبكي" وغير ذلك ، والأوجه عندي أن المعاجم تكون على ترتيب الهجاء ، كما سيأتي قريباً ، وعد صاحب "كشف الظنون" أيضاً المعاجم العديدة .

والنوع الخامس : المشيخات،والمشيخة جمع شيخ لغة كما في "القاموس"، وأدخلها صاحب "الحطة" في المعاجم إذ قال في بيان المعاجم : والمشيخات في معنى المعاجم ، إلا أن المعاجم يرتب المشايخ فيها على حروف المعجم في أسمائهم، بخلاف المشيخات قاله الحافظ ابن حجر ، كذا في ثبت شيخ شيوخنا محمد عابد السندي المدني، والأوجه عند هذا العبد الفقير إلى رحمة ربه القصوي أن المشيخة تقابل المسند، فإن المسند يجمع فيه الروايات على ترتيب الصحابة ، سواء كان على حروف الهجاء أو غيرها كما تقدم في بيانه ، والمشيخة جمع روايات شيخ واحد أو شيوخ عديدة كما سيأتي ، وأما المعجم فهو التأليف على حروف الهجاء ، سواء كان باعتبار الصحابة كما تقدم في بيان المسند أو باعتبار الشيوخ كما في "المعجم الأوسط" و"الصغير" للطبراني .

ومن ذلك القبيل " معجم الشيوخ " لأبي بكر بن المبارك ، و " معجم الشيوخ " لأبي سعد عبد الكريم السمعاني ، ولأبي المظفر السمعاني ولغيرهما ذكرها صاحب " الإتحاف " ؛ ومن ذلك " معجم الصحابة " للشيخ ابن لال أحمد الهمداني المتوفى ٣٩٨هـ ، ومن ذلك "المعجم" لأبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي ، إذ قال في أول "معجمه" : أما بعد ، فإني استخرت الله تعالى في حصر أسامي شيوخي الذين سمعت منهم وكتبت عنهم ؛ وتخريجها على الحروف المعجمة ليسهل على الطالب تناوله ، إلخ ، و"معجم مختصر الشيوخ" للذهبي ،

قد اشتمل على ألف شيخ، وفى "ذيول التذكرة" فى مؤلفات العراقى : ومعجم مشتمل على تراجم جماعة من أهل القرن الثامن .

قلت : وقد يؤلفون الأحاديث أيضاً على ترتيب الهجاء ، كما فى "مسند الفردوس" للديلمى ، و" كتاب الكامل " لابن عدى ؛ و" الجامع الصغير " للسيوطى وغيرها ، لكنى لم أر فى كتب الحديث لهذا النوع اسماً مستقلاً ، فهو داخل عندى فى المعجم ، والمعجم قد يكون فى غير الأحاديث أيضاً ، مثل " معجم البلدان " لياقوت الحموى ، وذكر صاحب " كشف الظنون " عدة معاجم من ذلك القبيل ، منها : "معجم الشعراء" للمرزبانى، و"معجم الأدباء" لياقوت الحموى ، و" المعجم فى آثار ملوك العجم " ، و" المعجم الكبير " و" الصغير " و" الأوسط " فى قراءة القرآن وأسمائه للنقاش الموصلى ، وأما المشيخة فهو جمع أحاديث شيخ واحد أو شيوخ عديدة ، سواء جمعه المحدث بنفسه لشيوخه أو جمعه رجل آخر ، والمشيخات المؤلفة فى الفن كثيرة مثل " مشيخة ابن البخارى " ، وعليها ذيل للحافظ المزى ، "ومشيخة ابن شادان" "الكبرى" "والصغرى" ، و"مشيخة ابن القارئ" خرجها له الحافظ العراقى ، و"مشيخة أبى الحزم"، وذيلها للعراقى، و"المشيخة البغدادية" للشيخ أبى طاهر السلفى تزيد على مائة جزء ، و" مشيخة تقى الدين بن رافع " ، خرجها الشيخ محمد إبراهيم وذيلها العراقى ، و" مشيخة على بن أنجب البغدادى " فى عشرين مجلداً ، و" مشيخة القبابى " لابن حجر العسقلانى ، ذكره البقاعى فى "معجمه" ، وغير ذلك من المشيخات الكثيرة التى ذكرها صاحب "الإتحاف" تبعاً لصاحب "كشف الظنون" .

وكذا ذكر فى "ذيول التذكرة" وهامشها عدة مشيخات ، منها : ما فى هامش ترجمة ابن رجب ، قال ابن حجر : خرج لنفسه مشيخة مفيدة ، وقال فى ترجمة الياسوفى : خرج لكل من ابن أميلة والصلاح بن أبى عمر مشيخة

ولغيرهما ، وذكر عدة مشيخات فى ترجمة المراكشي ، وبسط الكلام عليها ، وذكر فى ترجمة العراقى فى ذكر مؤلفاته مشيخة القاضى ناصر الدين التونسى ، وذيل مشيخة القاضى أبى الحزم القلانسي تخريج أبى رافع ، ومشيخة لابن القارئ عبد الرحمن؛ وذكر فى ترجمة الأفقهسى لازم السماع على الشيوخ ، وخرج للقاضى مجد الدين الحنفى مشيخة فى ثمانية أجزاء انتهى، وغير ذلك من المشيخات العديدة التى ذكرت فيها .

والنوع السادس : الأجزاء والرسائل ، وجعلها شيخ المشايخ الدهلوى نوعين، وعليه بنى قوله فى آخر الكلام : فأنواع المؤلفات ستة ، لكنه ـ قدس سره ـ لم يميزهما فى التفصيل بل ذكرهما فى نسق واحد ، لكن يظهر من النظر الدقيق فى كلامه ـ قدس سره ـ أنه خص الجزء بالسند والرسالة بالمتن ، كما سيظهر من كلامه ، وما يظهر لهذا الفقير أنهما واحد ، وشاع فى اصطلاح السلف إطلاق الجزء عليها ، وفى اصطلاح المتأخرين إطلاق الرسالة عليها .

قال الشيخ ـ قدس سره ـ : والجزء فى اصطلاحهم تأليف الأحاديث المروية عن رجل واحد، سواء كان صحابياً أو يكون من بعدهم، كجزء حديث أبى بكر وجزء حديث مالك ، وقد يختارون مطلباً واحداً جزئياً من المطالب الثمانية المذكورة فى أول الباب ، ويبسطون الروايات فى هذه الجزئية ، كما صنف أبوبكر ابن أبى الدنيا فى (باب النية) وفى (باب ذم الدنيا) كتابين مبسوطين ، وصنف الآجرى فى (باب رؤية الله تعالى) ، وللحافظ ابن حجر والشيخ جلال السيوطي يد طولى فى تصنيف الرسائل،والتأليفات فى هذا النوع مما لا تعد ولا تحصر ، انتهى ملخصاً معرباً .

وأنت خبير بأن السلف يطلقون لفظ الجزء على المؤلفة فى المطلب الواحد، "كجزء رفع اليدين" للبخارى ، و"جزء القراءة خلف الإمام" للبيهقى ، و"جزء ابن ديزل الكسائى" فى حديث الإفك ، و"جزء السيوطى" فى الصلاة

على النبي ﷺ ، و" جزء طرق حديث نعم الادام الخل " لأبي الفيض الحسيني، و" جزء فضائل أهل البيت " لأبي الحسين البزاز ، و"جزء المنذرى فيمن غفرله ما تقدم من ذنبه وما تأخر"؛ وغير ذلك من الأجزاء الكثيرة التى ذكرها صاحب " الإتحاف " ، وصاحب " كشف الظنون " ، وعدوا فى مصنفات الحافظ جزءاً فى أسماء المدلسين ، وجزءاً فى " عمل اليوم والليلة " وغيرهما .

والظاهر عندى أن هذا النوع داخل فيما قال السيوطى فى " التدريب" فى أنواع المؤلفات ، ويجمعون أيضاً حديث الشيوخ ، كل شيخ على انفراده كمالك وسفيان وغيرهما ، كحديث الأعمش للإسماعيلى ، وحديث الفضيل بن عياض للنسائى ، وغير ذلك .

وللحافظ ابن حجر والسيوطى رسائل شهيرة فى المسائل المختلفة ؛ ولهما يد طولى فى تأليفها كما تقدم فى كلام الشيخ ـ قدس سره ـ ، وفى "كشف الظنون": الرسالة هى المجلدة المشتملة على قليل من المسائل التى تكون من نوع واحد ، وأصلها الصحيفة التى تكون مرسلةً من سيد ، ثم بسط فى ذكر الرسائل أشد البسط ، ورتبها على الحروف نظراً إلى أول المضاف إليه أكثرها باعتبار المطالب وبعض منها باعتبار الرجال أيضاً، مثل "رسالة فى أسماء المدلسين" للسيوطى، و"رسالة فى الأنبياء وعددهم"، وقال المجد: الرسل محركة القطيع من كل شئ ، وقد ذكر صاحب " الإتحاف " بعض الرسائل ؛ وذكر أسماءها صاحب "الكشف" على ثلاثة عشر ورقاً طويلاً .

والسابع منها: الأربعينات ،والمصنفات فى ذلك مما لا تعد ولا تحصى، اشتغل فيه المحدثون عملاً بما فى البيهقى فى "الشعب" عن أبى الدرداء، قال سئل رسول الله ﷺ: ما حد العلم الذى إذا بلغه الرجل كان فقيهاً ؟ فقال رسول ﷺ: «من حفظ

على أمتى أربعين حديثاً فى أمر دينها بعثه الله فقيهاً ، وكنت له يوم القيامة شافعاً وشهيداً » قال الإمام أحمد : حـديث متنه مشهور فى مـا بين الناس ، وليس له إسناد صحيح ، كذا فى "المشكاة" ، وقال النووى فى أول أربعينته : قد روينا عن على بن أبى طالب وابن مسعود ومعاذ بن جبل وأبى الدرداء وابن عمر وابن عباس وأنس وأبى هريرة وأبى سعيد الخدرى من طرق كثيرة بروايات متنوعة أن رسول الله ﷺ قال : «من حفظ على أمتى أربعين حديثاً من أمر دينها بعثه الله تعالى يوم القيامة فى زمرة الفقهاء والعلماء» ، وفى رواية أبى الدرداء : «كنت له يوم القيامة شافعاً وشهيداً» وفى رواية ابن مسعود قيل له : « ادخل من أى أبواب الجنة شئت » واتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه .

وقد صنف العلماء فى هذا الباب مـا لا يحصى من المصنفات ، فأول من علمته صنف فيه عبد الله بن المبارك ، ثم محمد بن أسلم الطوسى العالم الربانى ، ثم الحسن بن سفيان النسائى ، وأبوبكر الآجرى ، وأبوبكر الأصفهانى ، والدارقطنى ، والحـاكم ، وأبو نعيم ، وأبو عبد الرحمن السلمى ، وأبوبكر البيهقى ، وخلائق لايحصون من المتقدمين والمتأخرين ، وقد استخرت الله تعالى فى جمع أربعين حديثاً اقتداءً بهؤلآء الأئمة الأعلام وحفاظ الإسلام ، وقد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف فى فضائل الأعمال ، ومع هذا فليس اعتمادى على هذا الحديث ، بل على قوله ﷺ : « ليبلغ الشاهد الغائب » انتهى مختصراً ـ إلى آخر ما قال ـ .

وأنت خبير بأنه رحمه الله مع عدم الاعتماد عليه خصص التأليف بالأربعينة ، والحديث أخرجه السيوطى فى " الجامع الصغير " برواية ابن عـدى عن ابن عباس ، ورقم عليه بالضعف ، وبرواية ابن النجار عن أبى سعيد ورقم عليه بالصحيح ، وقال الحافظ فى "التلخيص" روى من ثلاثة عشر من الصحابة ،

أخرجها ابن الجوزى فى "العلل المتناهية" وبين ضعفها كلها ، وأفرد المنذرى الكلام عليه فى جزء مفرد ، وقد لخصت القول فيه فى المجلس السادس عشر من الإملاء ، ثم جمعت طرقه فى جزء ليس فيها طريق تسلم من علة قادحة ، وقال السخاوى فى "المقاصد" : حديث « من حفظ على أمتى أربعين حديثاً بعث يوم القيامة فقيهاً » رواه أبو نعيم فى "الحلية" بنحوه عن ابن مسعود وابن عباس ، وفى الباب عن أنس وعلى ومعاذ و أبى هريرة وآخرين ، أخرجها ابن الجوزى فى "العلل المتناهية" ؛ قال النووى : طرقها كلها ضعيفة وليس بثابت ، وكذا قال شيخنا : جمعت طرقه فى جزء ليس فيها طريق تسلم من علة قادحة .

قلت : والمراد بشيخنا الحافظ ابن حجر ، وتقدم كلامه قريباً ، ومع ذلك ألف الحافظ ابن حجر أربعينتين كما سيأتى ، وألف النووى أيضاً أربعينةً ، وهى مشهورة بين الناس ، شرحها المحدثون المعروفون ، منهم ابن رجب الحنبلى ، وابن حجر المكى الشافعى ، وعلى القارئ الحنفى ، وغير ذلك من الشروح العديدة التى بسطها صاحب " كشف الظنون " ، وبسط أيضاً فى ذكر الأربعينات الكثيرة ، وقال أيضاً فى أول الأربعينات : أما الحديث فقد ورد من طرق كثيرة بروايات متنوعة ، واتفقوا على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه ، وقد صنف العلماء فى هذا الباب مالايحصى من المصنفات ، واختلفت مقاصدهم فى تأليفها وجمعها وترتيبها ، فمنهم من اعتمد على ذكر أحاديث التوحيد وإثبات الصفات ؛ ومنهم : من قصد ذكر أحاديث الأحكام ، ومنهم من اقتصر على ما يتعلق بالعبادات ، ومنهم : من اختار حديث المواعظ والرقاق ، ومنهم من قصد إخراج ماصح سنده وسلم من الطعن ، ومنهم : من قصد ما علا إسناده ، ومنهم : من أحب تخريج ما طال متنه وظهر لسامعه حين يسمعه حسنه ، إلى غير ذلك ، وسمى كل منهم كتابه بكتاب الأربعين .

وسنورد من ذلك ما وصل إلينا خبره أو رأيناه باعتبار حروف المضاف

إليه ، ثم بسطها بالنسبة إلى مؤلفيها ، ومقاصـد المؤلفين فى ذلك على ماتقدم كثيرة ، وبعضها عجيبة ، كما سيأتى عن الحافظ ابن حجر أنه ألف أربعينة يعلو فيها سند مسلم على البخارى،وذكر فى هامش"ذيل التذكرة" أن رأس المحدثين جمال الدين محمد بن إبراهيم الحنفى مسند الحجاز المتوفى ٨٣٣ﻫ خرج له الصلاح الأقفهسى الأربعين من طريق أربعين من الفقهاء الحنفية،ومن ذلك "الأربعون البلدانيات" وهى كثيرة ، منها : للوادى آشى ، والقطب الحلبى ، وعبد الله الوانى ، والزين العراقى ، ذكرها فى "ذيول التذكرة" .

وقال صاحب "الكشف" : "أربعين البلدانية" لشيخ الجماعة والمتقدم فى الصناعة أبى طاهر أحمد السلفى المتوفى ٥٧٦ﻫ جمع فيه أربعين حديثاً عن أربعين شيخاً فى أربعين مدينة أبان بها عن رحلة واسعة ، ثم الشيخ الإمام محدث الشام ابن عساكر الدمشقى المتوفى ٥٧١ﻫ اقتدى بسننه، وزاد على ما أتى به الغرابة بأن جعلها عن أربعين من الصحابة ، فصار أربعين من أربعين لأربعين فى أربعين عن أربعين ، ومن ذلك "الأربعين العدلية" لابن‌حجر المكى جمع فيها ما يتعلق بالعدل والعادل ، وأهداها إلى السلطان سليمان خان ، وكثير منهم لاحظوا فى ذلك الاختصار ، قـال صاحب "الكشف" قال ابن رجب : وقد جمع العلماء جموعـاً من كلمات النبى ﷺ الجامعة كابن السنى فى "الإيجاز" ، والقضاعى فى "الشهاب" .

قلت : منهم : شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى ألف أربعينة وجيزة فى غاية الاختصار من الألفاظ ،وكان والدى المرحوم ـ نور الله مرقده ـ يدرسها مع "الكافية" بـدل "مفيد الطالبين" ـ الرسالة المعروفة فى الأدب فى الدرس النظامى ـ وكان ـ قدس سره ـ يدرس الجزء الثلاثين من القرآن المجيد بدل "نفحة اليمن"، وقال الشاه ولى الله ـ قدس سره ـ فى أول "أربعينته": أمـا بعد الحمد والصلاة فهذه أربعون حـديثاً مسندةً بالسند الصحيح إلى النبى ﷺ ، مبانيها

يسيرة ومعانيها كثيرة ليدرسها راغب خير ، رجاء أن يدخل فى زمرة العلماء لقوله ﷺ : من حفظ على أمتى - إلى آخر الحديث -،ثم ذكر الشيخ - قدس سره - سنده المتصل عن شيخه أبى الطاهر المدنى إلى سيد الشيوخ على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - كلها بسند واحد ، وأكثره عن طريق الآباء والأجداد،وذكرها فى مسلسلاته أيضاً بقوله:أربعون حديثاً مسلسلة بالأشراف فى غالب سندها،وفيه سبعة آباء فى نسق،أربعة عشر أباً فى نسق ، ثم ذكرها .

ولولده النجيب الشيخ عبدالعزيز أيضاً "أربعينة" غير مطبوعة،موجودة فى مكتبة مظاهر علوم ، ولشيخ مشايخنا الشيخ محمد إسحاق الدهلوى "أربعينة" فى فضائل الحج والعمرة ، ذكرها صاحب "الإتحاف" ؛ قلت: وكثير منهم ألف عدة أربعينات ، منهم : الحافظ ابن حجر له "الأربعون العالية لمسلم على البخارى"، تشرفت بزيارتها فى المدينة المنورة - زادها الله شرافة وكرامة ، وعلى صاحبها الصلوات التى لاتحصى - جمع فيها الحافظ أربعين رواية من روايات الصحيحين، ويعلو فيها سند مسلم على سند البخارى ، و"الامتناع بالأربعين المتباينة بشرط السماع" ، و"تخريج الأربعين النووية بالأسانيد العالية" عدوها فى مؤلفاته،و"الأربعين المتباينة" ذكروها فى مؤلفاته،وذكرها صاحب "كشف الظنون"،وقال:"أربعين المتباينة" لشيخ الإسلام ابن حجر العسقلانى، وملخصه للقاضى عز الدين ، وجمعها أيضاً السيوطى ، وابن محمد بن موسى الحافظ - يعنى أنها أيضاً ألفا أربعينة بهذا الاسم - وقال ابن فهد فى "ذيل التذكرة" فى مؤلفات الحافظ ابن حجر : وخرج لجماعة من شيوخه مشيخات وأجزاء وأربعينات .

ومنهم : العلامة السيوطى ، إذ عد فى "حسن المحاضرة" فى مؤلفاته "الأربعين المتباينة" ، و"أربعين حديثاً" من رواية مالك عن نافع عن ابن عمر - رضى الله عنهما - وفيها أيضاً "أربعون حديثاً فى فضل الجهاد"، و"أربعون

حديثاً فى رفع اليدين فى الدعاء" .

ومنهم : الحافظ قطب الدين الحلبى المتوفى ٧٣٥هـ ألف "أربعين تساعيات" ، و" أربعين متباينات " ، و"أربعين بلدانيات" ، كما فى "ذيل التذكرة" .

ومنهم : الحافظ العلائى أبو سعيد خليل بن كيكلدى المتوفى ٧٦١هـ ، ألف "الأربعين فى أعمال المتقين" فى ستة وأربعين جزءاً ، وكتاب "الأربعين المعنعنة" فى اثنى عشر جزءاً وكتاب "الأربعين الإلهية" ثلاثة أجزاء ، كذافى "الذيل" .

ومنهم : الحافظ العراقى خرج "أربعين تساعية" للميدومى ، و"أربعين عشارية" لنفسه ، أملاها بالمدينة المنورة بين القبر والمنبر ، وهى أول أماليه ، و"أربعون بلدانية" انتخبها من "صحيح ابن حبان" ، و"أربعون تساعية" من رواية البيانى ، كذا فى "الذيل" ، وغيرهم من المحدثين ألفوا عدة أربعينات يطول الكلام بذكرهم .

ثم هذا آخرما ذكر شيخ المشايخ فى "العجالة" من الأنواع ، وقال فى آخره : فهذه ستة : الجوامع والمسانيد والمعاجم والأجزاء والرسائل والأربعينات .

قلت : وقد بقيت أنواع عديدة ذكرها أهل العلم فى مؤلفاتهم متفرقة ، منها : الأفراد والغرائب ، وهو النوع الثامن جعلها صاحب "الإتحاف" واحداً إذ قال : ومن أقسامها أيضاً الأفراد والغرائب ، وهو فى اصطلاحهم عبارة عن الأحاديث التى تكون عند شيخ ، ولا تكون عند آخر ، ككتاب "الأفراد" للدارقطنى ، وفرق بينهما أهل الأصول فرقاً يسيراً ، قال الحافظ فى "النخبة" : الرابع - أى من أنواع الحديث - الغريب وهو ما يتفرد بروايته شخص واحد فى أى موضع وقع التفرد من السند على ما سيقسم عليه الغريب المطلق والغريب

النسبي ، ثم قال: ثم الغرابة إما أن تكون فى أصل السند ولو تعددت الطرق إليه ، وهو طرفه الذى فيه الصحابى أو لايكون كذلك بأن يكون التفرد فى أثنائه ، كأن يرويه عن الصحابى أكثر من واحد ، ثم يتفرد بروايته عن واحد منهم شخص واحد ، فالأول : الفرد المطلق كحديث النهى عن بيع الولاء وهبته ، وقد يستمر التفرد فى جميع رواته أو أكثرهم ، وفى "مسند البزار" و"المعجم الأوسط" للطبرانى أمثلة كثيرة لذلك ، والثانى : الفرد النسبى سمى نسبياً لكون التفرد فيه حصل بالنسبة إلى شخص معين ، وإن كان الحديث فى نفسه مشهوراً ، ويقل إطلاق الفردية عليه ؛ لأن الغريب والفرد مترادفان لغةً واصطلاحاً ، إلا أن أهل الاصطلاح غايروا بينهما من حيث كثرة الاستعمال ، فالفرد أكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق ، والغريب أكثر ما يطلقونه فى الفرد النسبى ، وهذا من حيث إطلاق الاسم عليهما، وأما من حيث استعمالهم المشتق فلا يفرقون، فيقولون فى المطلق والنسبى : تفرد به فلان أو أغرب به فلان .

وقال القارئ فى "شرحه" : قوله : طرفه الذى فيه الصحابى ، وكون الغرابة فى هذا الطرف أن يروى تابعى واحد عن صحابى ولا يتابعه غيره فى روايته عن ذلك الصحابى ، سواء تعدد الصحابى فى تلك الرواية أولا ، وأما انفراد الصحابى عن النبى ﷺ فليس غرابة ، إذ ليس فى الصحابة ما يوجب قدحاً ، ثم ذكر الاختلاف فى أن انفراد الصحابى يغرب الحديث أولا ، فارجع إليه .

وقال النووى فى "التقريب" : النوع السابع عشر : معرفة الأفراد ، فالفرد قسمان أحدهما : فرد مطلق تفرد به عن جميع الرواة ، والثانى: فرد نسبى بالنسبة إلى جهة خاصة كقولهم: تفرد به أهل مكة أو أهل الشام أو تفرد به فلان عن فلان ، وإن كان مروياً من وجوه عن غيره ، وصنف الدارقطنى فى هذا النوع كتاباً حافلاً ، وفى المعاجم أمثلة كثيرة من ذلك، ـ انتهى ملتقطاً وبزيادة

من "التدريب" - .

وقال أيضاً فى النوع الحادى والثلاثين : إذا انفرد عن الزهرى وغيره ممن يجمع حديثه من الأئمة كقتادة رجل بحديث سمى غريباً ، ويدخل فى الغريب ما انفرد راو بروايته ولم يروه غيره ، كما تقدم فى الأفراد ، أو بزيادة فى متنه أو إسناده لم يذكرها غيره، وينقسم الغريب إلى صحيح كأفراد الصحيح ، وإلى غيره وهو الغالب على الغرائب ، وينقسم أيضاً إلى غريب متناً وإسناداً ؛ كما لو انفرد بمتنه راو واحد ، وإلى غريب إسناداً لا متناً ، كحديث روى متنه جماعة من الصحابة انفرد واحد بروايته عن صحابى آخر ، وفيه يقول الترمذى : غريب من هذا الوجه .

وذكر صاحب "كشف الظنون" "كتاب الأفراد" للدارقطنى ولابن شاهين، وسيأتى قريباً فى مؤلفات الإمام مسلم ثلاثة كتب، "كتاب الوحدان"، و"كتاب الأفراد" ، و"كتاب من ليس له إلا راو واحد" ؛ والعجب أن أصحاب أصول الحديث لايذكرون ههنا "كتاب الأفراد" لمسلم ، وهو أجدر بالذكر من الدارقطنى ومن بعده، وذكر السخاوى فى "فتح المغيث" "أطراف الغرائب" لأبى الفضل بن طاهر، وقال أيضاً : و"كتاب الدارقطنى" حافل فى مائة جزء ، وعمل أبو الفضل بن طاهر أطرافه ، وقال : صنف أبوداؤد "السنن" التى تفرد بكل سنة منها أهل بلد ، كحديث طلق فى مس الذكر ، وقال: إنه تفرد به أهل اليمامة، وحديث عائشة فى الصلاة على سهيل بن بيضاء، قال الحاكم : تفرد أهل المدينة بهذه السنة .

ولا يذهب عليك أن ههنا نوعين آخرين طالما يلتبس أحد الثلاثة بالأخريين ، أجمل الكلام عليهما للتنبيه وإن لم يكونا من أنواع المؤلفات فى رواية الحديث ، أحدهما : "غريب الحديث"، وثانيهما : "كتب الوحدان" .

أما الأول : فقد قال السخاوى :غريب ألفاظ الحديث هو خلاف الغريب

الماضى قريباً ، فذاك يرجع إلى الانفراد من جهة الرواية ، وههنا ما يخفى معناه من المتون لقلة استعماله ، وقال النووى فى "التقريب": النوع الثانى والثلاثون: غريب الحديث، وهو ما وقع فى متن الحديث من لفظة غامضة وهو فن مهم، والخوض فيه صعب ، وكان السلف يتثبتون فيه أشد التثبت ، فقد روينا عن أحمد أنه سئل عن حرف منه ، فقال : سلوا أصحاب الغريب فإنى أكره أن أتكلم فى قول رسول الله ﷺ بالظن، وسئل الأصمعى عن معنى قوله ﷺ : « الجار أحق بسقبه » ، فقال : أنا لا أفسر حديث رسول الله ﷺ ولكن العرب تزعم أن السقب : اللزيق .

وقد أكثر العلماء التصنيف فيه ، قيل : أول من صنفه النضر بن شميل ، قاله الحاكم ، وقال (١) أبوعبيدة معمر بن المثنى ، ثم النضر ، ثم الأصمعى ، وكتبهما صغيرة، وألف بعدهما أبوعبيد القاسم بن سلام كتابه المشهور فاستقصى وأجاد . وذلك بعد المأتين، ثم تتبع أبو محمد بن قتيبة الدينورى ما فات أبا عبيد فى كتابه المشهور ، ثم تتبع أبو سليمان الخطابى ما فاتهما فى كتابه المشهور ، ونبه على أغاليط لهما ، فهذه أمهاته ، ثم ألف بعدهما كتب كثيرة فيها زوائد وفوائد كثيرة ، ولا يقلد منها إلا ما كان مصنفوها أئمة أجلة ، "كمجمع الغرائب" لعبد الغافر الفارسى ؛ و"غريب الحديث" لقاسم السرقسطى ، و"الفائق" للزمخشرى، و"الغريبين" للهروى ، و"ذيله" ، للحافظ أبى موسى المدينى ، ثم "النهاية" لابن الأثير ، وهى أحسن كتب الغريب وأجمعها وأشهرها الآن ، وأكثرها تداولاً وقد فاته الكثير ، فذيل عليه الأرموى بذيل لم نقف عليه، وقد شرعت فى تلخيصه تلخيصاً حسناً مع زيادات جمة ، والله أسأل الإعانة على

(١) كذا فى "التدريب" وفى أصل "التقريب" بدله قيل ، وهو الصواب كما فى بعض نسخ "التدريب" .

إتمامها ؛ انتهى ما فى "التدريب شرح التقريب" .

قلت : وقد بلغه الله أمنيته وكمل تلخيص النهاية وسماه "الدر النثير فى تلخيص نهاية ابن الأثير" وقد طبع فى مصر على هامش "النهاية" .

وقال العراقى فى " ألفيته" :

والنضر أو معمر خلف أول من صنف الغريب فيما نقلوا

ثم تلا أبو عبيدة واقتفى القتبى ثم حمد صنفا

وقال الحافظ فى شرح "النخبة": إن خفى المعنى احتيج إلى الكتب المصنفة فى شرح الغريب ، ككتاب أبى عبيد القاسم بن سلام ، وهو غير مرتب ، ورتبه الشيخ موفق الدين بن قدامة على الحروف ، وأجمع منه كتاب أبى عبيد الهروى ، وقد اعتنى به الحافظ أبو موسى المدينى فتعقب عليه واستدرك ، وللزمخشرى كتاب اسمه : "الفائق"، حسن الترتيب، ثم جمع الجميع ابن الأثير فى "النهاية" ، وكتابه أسهل الكتب تناولاً مع إعواز قليل فيه .

وقال القارئ فى شرح " النخبة " : وقد لخصه شيخ مشايخنا الجلال السيوطى ، وزاد شيئاً ، وسماه "الدر النثير فى تلخيص نهاية ابن الأثير" وقال أيضاً فى شرح قول الحافظ : وكتاب أبى عبيد ـ بالتصغير ـ القاسم بن سلام ـ بفتح مهملة وتشديد لام ـ ، وهو تعب فيه جداً ، فإنه أقام فيه أربعين سنة، وفى " كشف الظنون " : " مجمع الغرائب " فى غريب الحديث ، لعبد الغافر الحنفى المتوفى ٥٣٧هـ ، ولأبى إسماعيل الفارسى المتوفى ٧٠٥هـ ، والمعروف فى ديارنا "مجمع البحار" للشيخ العلامة شمس المفاخر محمد بن طاهر الفتنى الحنفى المولود ٩١٤هـ المتوفى شهيداً مسافراً لابتغاء مرضات الله فى بلاد " مالوه" عند " أجين " بأيدى القرامطة فى ٩٨٦هـ ، كذا فى آخر " المجمع" .

ولا يذهب عليك أمران: الأول ما وقع فى آخر كتابه "المغنى" فى ضبط الرجال من سنة تأليفه سنة تسع وسبعين وألف تحريف من الناسخ، لأن شهادته ـ قدس سره ـ سنة ست وثمانين وتسع مائة، فكيف تجاوز تأليفه الألف، فلعل الصواب فيه ما فى فهرس المكتبة العثمانية بحيدر آباد من سنة تأليفه سنة إحدى وثمانين وتسع مائة؛ والثانى أن ابن طاهر هذا حنفى بلا ريب، فما حكى عن بعضهم من كونـــه شافعياً وهم، والدليل عليه نص عبارتـــه فى مبدء كتابه "تذكرة الموضوعات": قال أضعف عباد القوى الولى محمد بن طاهر بن على الفتنى الهندى مسكناً ونسباً والحنفى مذهباً: هذا مختصر يجمع أقوال العلماء النقاد إلى آخر ما قال.

ومما يجب التنبيه عليه أيضاً أن لفظ ابن الأثير الجزرى يأتى ذكره كثيراً فى بيان المؤلفين، وهم ثلاثة إخوة، كلهم يطلق عليه ابن الأثير الجزرى، وطالما يلتبس أحـــدهم بالآخرين، قال صاحب "أبجد العلوم": وكان الإخوة الثلاثة كلهم فضلاء نجباء، أصحاب التصانيف المقبولة، قلما يتفق إخوة مثـــل هؤلآء، وهم مشهورون بابن الأثير الجزرى.

قلت: أكبر هم مجد الدين أبو السعادات مبارك بن محمد بن محمد المولود ٥٤٤هـ المتوفى ٦٠٦هـ، أشهر الثلاثة ذكراً، ولد "با لجزيرة" وانتقـــل إلى "الموصل"، وهو هذا المذكور ههنا، وهو مؤلف "النهاية" فى غريب الحديث، ومؤلف "جامع الأصول" فى الحديث، وله عدة تأليفات أخر.

والثانى: عز الدين أبو الحسن على بن محمد المولود ٥٥٥هـ المتوفى ٦٣٠هـ، ولد أيضاً "بالجزيرة" وانتقل إلى "الموصل" مع والده وأخويه، وهو مؤلف التاريخ المشهور "بتاريخ الكامل"، وذكر فيـــه الأحوال من أول الزمان إلى ٦٢٨هـ، وهو الذى استدرك على "كتاب الأنساب" للسمعانى، وسماه "لباب الأنساب"، وهو مؤلف "أسد الغابة فى أحوال الصحابة" فى ست مجلدات،

الذى لخصه الذهبى فى مجلدين، وسماه: "تجريد أسماء الصحابة" ، وقد وقع الغلط فى مبدئه من المطابع ، إذ كتب عليه فى بعض المطبوعات تجريد الصحابة للحافظ عز الدين أبى الحسن الجزرى ، فإن "التجريد" للذهبى ، وأصله "أسد الغابة" لابن الجزرى .

وثالثهم : أصغرهم ضياء الدين أبو الفتح نصر الله المولود ٥٥٨ﻫ المتوفى ٦٣٧ﻫ مؤلف "المثل السائر" فى مجلدين ، كذا فى "أبجد العلوم" ، ولا يلتبس هؤلآء الثلاثة برجل آخر رابع ، وهو ابن الجزرى الشافعى الشهير محمد بن محمد ابن محمد الجزرى مؤلف "الحصن الحصين" الكتاب المعروف فى أدعية الحديث أحد القراء المشهورين ، مؤلف كتاب "النشر فى القراءات العشر" ، و"ذيل طبقات القراء"، و"التوشيح شرح المصابيح" وغير ذلك، المولود ٧٥١ﻫ المتوفى ٨٣٣ﻫ ألف كتابه المعروف "بالحصن الحصين" فى وقعة تيمور لنك، وهو المراد بالعدو المذكور فى أول خطبته، وقد وقع الفراغ منه فى ٧٩١ﻫ، وقع فى بيانه التحريف من الناسخ فى " الإتحاف " إذ كتب وفاة المؤلف ٧٣٤ﻫ والفراغ من تأليف "الحصن الحصين" ٩٩١ﻫ فليتنبه على ذلك .

أما الثانى : فقد قال الحافظ فى "النخبة" : إن الراوى قد يكون مقلا من الحديث فلا يكثر الأخذ عنه ، وقد صنفوا فيه الوحدان ، وهو من لم يرو عنه إلا واحد ولو سمى ، وممن جمعه مسلم والحسن بن سفيان وغيرهما ، قال القارئ فى شرحه : قولـه من لم يرو عنه إلا واحد ـ أى من الصحابة والتابعين ومن بعـدهم ـ ، قولـه : جمعـه مسلم ـ أى فى كتابه المسمى "بكتاب المفردات والموحدات" ـ وقال النووى فى "التقريب" : النوع السابع والأربعون معرفة الوحدان ، وهو من لم يرو عنه إلا واحد ، ومن فوائده معرفة المجهول إذا لم يكن صحابياً فلا يقبل ، ولمسلم فيه كتاب، مثاله فى الصحابة وهب بن خنبش، وعامر بن شهر ، وعروة بن مضر ، ومحمد بن صفوان ، ومحمد بن صيفى ،

صحابيون لم يرو عنهم غير الشعبى ، إلى آخر ما بسط من أمثلته فى الصحابة والتابعين .

وقال السخاوى فى "فتح المغيث" : ومسلم صنف فى المفردات والوحدان من النساء والرجال، مما أصل ابن طاهر به عندى، وعليه خط العلامة مغلطائى، وقال : إن له عليه زوائد سيفردها ، وهو من انفرد بالرواية عن الراوى راو واحد لا ثانى له ، قلت : ويشكل على ذلك أنهم لايذكرون فى هذا النوع إلا "كتاب الوحدان" لمسلم ولا يذكرون فى ذلك "كتاب الوحدان" للبخارى ، وقد تقدم فى مؤلفات البخارى ذكر " كتاب الوحدان " له ، إلا أنهم قيدوه هناك بمن ليس له إلا حديث واحد من الصحابة كما تقدم فى محله ، وعرفوه ههنا بمن لم يرو عنه إلا راو واحد ؛ وذكر صاحب "كشف الظنون" "كتاب من ليس له إلا راو واحد" لمسلم ، ثم ذكر " كتاب الوحدان " للإمام مسلم وللبخارى ، قال : وهو فيمن ليس له إلا حديث واحد من الصحابة .

وذكر الذهبى فى "التذكرة" فى مؤلفات الإمام مسلم ثلاثة كتب متقاربة : " كتاب الوحدان " ، و" كتاب الأفراد " ، و" كتاب من ليس له إلا راو واحد" ؛ فالظاهر أنها ثلاثة أنواع مختلفة ، وذكر السيوطى فى "التدريب" فى مؤلفاته : "الوحدان" و"الأفراد" ، وذكر فى مؤلفات أبى داؤد : "ما تفرد به أهل الأمصار" ، وذكر فى مؤلفات الترمذى : " المفرد " .

وقال السيوطى أيضاً فى "التدريب" : النوع الحادى والتسعون معرفة من لم يرو إلا حديثاً واحداً ، هذا النوع زدته أنا ، وهو نظير ما ذكروه فيمن لم يرو عنه إلا واحد ، ثم رأيت أن للبخارى فيه تصنيفاً خاصاً بالصحابة وبينه وبين "الوحدان" فرق، فإنه قد يكون روى عنه أكثر من واحد وليس له إلا حديث واحد ، وقد يكون روى عنه غير حديث وليس له إلا راو واحد ، وذلك موجود معروف ، ثم ذكر أمثلته ، فعلم منه أن هذين نوعان مختلفان ،

لكن أهل الأصول طالما يذكرون أمثلة أحدهما فى الآخر، وبسط ابن الجوزى فى "التلقيح" أسماء الصحابة الذين انفرد بالرواية عن كل واحد منهم واحد من التابعين لم يشاركه غيره فى الرواية عنه ، وقال : فإن وجد له مشارك فتلك الرواية لا تثبت عند الحفاظ ، ثم بسط أسماءهم على حروف المعجم ، وذكر فى مؤلفات الحافظ أبى الفضل محمد بن طاهر المقدسى فى آخر كتابه "الجمع بين رجال الصحيحين": "كتاب معرفة من لم يخرج له فى الصحيحين إلا حديث واحد من الصحابة" .

والنوع التاسع من المؤلفات فى الحديث : المستدرك ، وهو الذى استدرك فيه ما فات من كتاب آخر ، مثل "المستدرك على الصحيحين" لأبى عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابورى المتوفى ٤٠٥هـ ، كذا فى "كشف الظنون" ، وبسط الكلام على تساهله فى التصحيح .

قلت : وهذا طبع فى الهند فى مكتبة حيدر آباد ـ صانها الله عن الشرور والفساد ـ وقال فى أول كتابه : قد سألنى جماعة من أعيان أهل العلم بهذه المدينة وغيرها أن أجمع كتاباً يشتمل على الأحاديث المروية بأسانيد يحتج محمد ابن إسماعيل ومسلم بن الحجاج بمثلها، إلى أن قال : وأنا أستعين الله على إخراج أحاديث رواتها ثقات ، وقد احتج بمثلها الشيخان أو أحدهما .

وهذا نص فى أنه رحمه الله لم يقتصر فى الروايات على الرواة الذين أخرج عنهم الشيخان ، بل أخرج عن الرواة الذين هم مثل رواة الشيخين ، وقال السيوطى فى "التدريب" : واعتنى الحاكم فى "المستدرك" بضبط الزائد عليهما مما هو على شرطهما أو شرط أحدهما ، أو صحيح وإن لم يوجد شرط أحدهما معبراً عن الأول بقوله : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين أو على شرط البخارى أو مسلم ، وعن الثانى بقوله : هذا حديث صحيح الإسناد ـ إلى آخر ما بسط الكلام على تساهله فى التصحيح ـ ، وحكى صاحب "الإتحاف" عن

"حجة الله البالغة" لشيخ المشايخ الدهلوى : إن جل ما تفرد به "المستدرك" كالموكى عليه، المخفى مكانه فى زمن مشايخها، وإن اشتهر أمره من بعد، أو ما اختلف المحدثون فى رجاله ، فالشيخان كأساتذتهما كانا يعتنيان بالبحث عن خصوص الأحاديث فى الوصل والانقطاع وغير ذلك حتى يتضح الحال ، والحاكم يعتمد فى الأكثر على قواعد مخرجة على قواعد من صنائعهم ، كقوله : زيادة الثقات مقبولة وغير ذلك - إلى آخر ما بسطه - .

وقال صاحب "الكشف" : واختصره شمس الدين الذهبى المتوفى ٨٤٨هـ ، ونبه على تساهله وتصحيحه ، واعترض على الأصل ابن الملقن الشافعى المتوفى ٨٠٤هـ وعليه " توضيح المدارك فى تصحيح المستدرك" لجلال الدين السيوطى و" المستدرك على البخارى ومسلم " لأبى ذر الهروى الحافظ عبد بن أحمد المالكى المتوفى ٤٣٤هـ .

قلت : ويقرب من ذلك الذيل وهو أيضاً يكون كالاستدراك على كتاب، لكنهم عامة يذكرونه فى كتب الرجال والتواريخ ، وقليلاً ما يستعملونه فى كتب الحديث " كذيل اللآلى على اللآلى المصنوعة " ، وعد السيوطى فى مؤلفاته "بغية الزائد فى الذيل على مجمع الزوائد"، ولما لم يستعملوه فى الحديث كثيراً لم أعده نوعاً مستقلاً ، وكان حقه أن يعد نوعاً مستقلاً ، والعجب أن صاحب " كشف الظنون " لم يذكر الذيول ، وهى كثيرة فى كتب الرجال ، مثل "ذيل طبقات الفقهاء الحنابلة" لابن رجب ، و"ذيل لب اللباب فى تحرير الأنساب " لأحمد العجمى ، و" ذيل التكملة لوفيات النقلة " للعز الحسينى ، و" ذيل ذيل التكملة " للحسامى ، و" ذيل العبر بأخبار من غبر " لأبى المحاسن الحسينى ، و"ذيل ذيل العبر" للعراقى ، و"ذيل طبقات الحفاظ" لأبى المحاسن الحسينى ، و" ذيل المشتبه " لمغلطائى ، و" ذيل الضعفاء " له أيضاً ، و" ذيل المؤتلف والمختلف" للصابونى ، و" ذيل تاريخ حلب " لابن عشائر ، و"ذيل

ذيل العبر" لابن سند ، و" ذيل الميزان " للعراقى ، و"ذيل مشيخة القلانسى" للعراقى ؛ و" ذيل تاريخ ابن كثير" لابن حجى ، و" ذيل الكاشف " لابن العراقى ، و" ذيل ذيل العبر" لابن العراقى ، و" ذيل النبلاء " للفاسى ، و" ذيل الميزان " لسبط ابن العجمى ، و" ذيل طبقات الشعرانى " ، و" ذيل المغنى" للتقى بن فهد ، و"ذيل تاريخ أبى شامة" للبرزالى، و"ذيل مغلطائى على المؤتلف والمختلف " لابن نقطة ، و" ذيل التهذيب " لمغلطائى ، و" ذيل تاريخ بغداد" لابن رافع ، وغير ذلك من الذيول التى ذكرت فى " ذيول تذكرة الذهبى " للحافظ أبى المحاسن الحسينى ، وللحافظ تقى الدين بن فهد ، وللحافظ السيوطى ، والعجب أن صاحب " الكشف " لم يذكر من الذيول إلا " ذيل تواريخ الحافظ الذهبى والبرزالى وابن كثير" لأبى بكر بن أحمد الأسدى .

والنوع العاشر المستخرج: وهو ما استخرج لإثبات أحاديث كتاب آخر مع رعاية ترتيبه ومتونه وطرق إسناده ، وينتهى سنده إلى شيخ ذلك المصنف، أو شيخ شيخه ، وهلم جراً بحيث لا يحول المصنف بينه وبين هذا السند ، وفائدته زيادة الاعتماد والوثوق على روايات ذلك المصنف من جهة كون الطرق الأخرى لهذه الأحاديث، "كمستخرج أبى عوانة"، ويقال له : الصحيح أيضاً ؛ لأنه زاد طرقاً أخرى على طرق صحيح مسلم وأسانيده ، وقليلاً من المتن أيضاً ، فكأنه فى نفسه كتاب مستقل ، وقد انتقى منه الذهبى ثلاثين ومأتى حديث، وهو المشهور "بمنتقى الذهبى" ، كذا فى " الحطة "، وقال السخاوى فى "فتح المغيث" : الاستخراج أن يعمد حافظ إلى "صحيح البخارى" مثلاً ، فيورد أحاديثه حديثاً حديثاً بأسانيد لنفسه ، غير ملتزم فيها ثقة الرواة ، وإن شذ بعضهم حيث جعله شرطاً من غير طريق البخارى إلى أن يلتقى معه فى شيخه أو فى شيخ شيخه وهكذا، ولو فى صحابى كما صرح به بعضهم، لكن لا يسوغ للمخرج العدول عن الطريق التى تقرب اجتماعه مع مصنف الأصل إلى الطريق

البعيدة إلا لغرض من علو وزيادة حكم مهم أو نحو ذلك ، ثم بسط فى بيان المستخرجات .

وذكر السيوطى فى "التدريب" الكتب الكثيرة فى المستخرجات، وقال: موضوع المستخرج كما قال العراقى أن يأتى المصنف إلى الكتاب ، فيخرج أحاديثه بأسانيد لنفسه من غير طريق صاحب الكتاب ، فيجتمع معه فى شيخه أو من فوقه ؛ وقال شيخ الإسلام : وشرطه أن لا يصل إلى شيخ أبعد حتى يفقد سنداً يوصله إلى الأقرب إلا لعذر من علو أو زيادة مهمة، قال : ولذلك يقول أبوعوانة فى "مستخرجه على مسلم" بعد أن يسوق طرق مسلم كلها : من ههنا لمخرجه ، ثم يسوق أسانيد يجتمع فيها مع مسلم فيمن فوق ذلك ، وربما قال : من ههنا لم يخرجاه ، ولا يظن أنه يعنى البخارى ومسلماً ، فإنى استقريت صنيعه فى ذلك ، فوجدته إنما يعنى مسلماً وأبا الفضل أحمد بن سلمة ، فإنه كان قرين مسلم وصنف مثل مسلم ، وربما أسقط المستخرج أحاديث لم يجد له بها سنداً يرتضيه ، وربما ذكرها من طريق صاحب الكتاب .

ثم المستخرجات المذكورة لم يلتزم فيها موافقتهما فى الألفاظ ،لأنهم يروون بالألفاظ التى وقعت لهم عن شيوخهم ،فحصل فيها تفاوت قليل فى اللفظ وفى المعنى أقل، فلا يجوز أن تنقل من المستخرجات وتقول: كذا فى "الصحيحين"، إلا أن تقابله بهما ، أو يقول المصنف: أخرجاه بلفظه ، بخلاف المختصرات من الصحيحين ، فإنهم نقلوا فيها ألفاظهما ، انتهى مختصراً .

وقال صاحب "الكشف": مستخرج أبى عوانة الحافظ يعقوب بن إسحاق الاسفرائنى المتوفى ٣١٦هـ على "صحيح مسلم"، قال ابن حجر : إذا اجتمع المستخرج مع صاحب الأصل فيمن فوق شيخه لايسمى مستخرجاً ، إلا إذا لم يجد طريقاً

يوصله إلى شيخه ، وحاصله أنه يشترط أن لا يصل إلى الأبعد مع وجود السند إلى الأقرب إلا لعذر ، والمستخرجات كثيرة ، "كالمستخرج على سنن أبى داؤد" لمحمد بن عبد الملك ، والترمذى لأبى على الطوسى ، واستخرج أبو نعيم على "التوحيد" لابن خزيمة ، قال البقاعى : المستخرج لم يلتزم الصحة وإنما جل قصده العلو ، انتهى .

والنوع الحادى عشر العلل : قال النووى فى "التقريب" وتبعه السيوطى فى "التدريب" : ومن أحسن التصنيف تصنيف الحديث معللاً ، بأن يجمع فى كل حديث أو باب طرقه واختلاف رواته ، فإن معرفة العلل أجل أنواع الحديث ، والأولى جعله على الأبواب ليسهل تناوله ، وقد صنف يعقوب بن شيبة مسنده معللاً فلم يتم ، قيل : ولم يتم مسند معلل قط ، وقد صنف مسند أبى هريرة معللاً فى مأتى جزء .

وقال القسطلانى فى أنواع التأليف : ومنهم من رتب على العلل بأن يجمع فى كل متن طرقه واختلاف الرواة فيه ، بحيث يتضح إرسال ما يكون متصلاً أو وقف ما يكون مرفوعاً وغير ذلك ، وقال الحافظ فى "شرح النخبة" : إن اطلع على الوهم بالقرائن الدالة على وهم روايه من وصل مرسل أو منقطع ، أو إدخال حديث فى حديث أو نحو ذلك من الأشياء القادحة ، ويحصل معرفة ذلك بكثرة التتبع وجمع الطرق فهذا هو المعلل ، وهو من أغمض أنواع علوم الحديث وأدقها ، ولا يقوم به إلا من رزقه الله تعالى فهماً ثاقباً ، وحفظاً واسعاً ، ومعرفةٌ تامةٌ بمراتب الرواة ، وملكةٌ قويهٌ بالأسانيد والمتون ، ولهذا لم يتكلم فيه إلا قليل من أهل هذا الشأن ، كعلى بن المدينى . وأحمد بن حنبل ، والبخارى ، وأبى حاتم ، وأبى زرعة والدارقطنى .

وقــال أيضاً فى أنواع التصنيف : أو تصنيفه على العلل ، فيذكر المتن وطرقه ، وبيان اختلاف نقلته ، قال القارئ فى "شرحه" : يعنى بحيث يتضح إرسال

ما يكون متصلاً ووقف ما يكون مرفوعاً وغير ذلك ، كما فعل يعقوب بن شيبة فى مسنده ، وهو غاية ما فى بابه لكنه لم يكمل ونحوه للدارقطنى ، وكما فعل ابن أبى حاتم فى علله المبوبة . وقال السيوطى فى "التدريب" تبعاً للنووى فى "التقريب". النوع الثامن عشر المعلل ، ويسمونه المعلول كما وقع فى عبارة البخارى ، والترمذى ، والحاكم ، والدارقطنى وغيرهم ، وهذا لحن ، لأن اسم المفعول من أعل الرباعى لا يأتى على مفعول ، بل الأجود فيه أيضاً معل بلام واحدة ، لأنه مفعول أعل قياساً ، وأما معلل فهو مفعول علل ، ثم بسط الكلام أشد البسط فى كون هذا من أجل علوم الحديث كما تقدم فى كلام الحافظ ، وبسط فى الأمثلة الكثيرة للمعلل ، وقال فى آخره : قال البلقينى : أجل كتاب صنف فى العلل كتاب ابن المدينى ، وابن أبى حاتم ، والخلال ، وأجمعها كتاب الدارقطنى .

قال السيوطى : وقد صنف شيخ الإسلام فيه " الزهر المطلول فى الخبر المعلول " وقد قسم الحاكم فى علوم الحديث أجناس المعلل إلى عشرة ، ونحن نلخصها ههنا بأمثلتها ، فبسطها فارجع إليه لو شئت ؛ وذكر صاحب "كشف الظنون" "الزهر المطلول فى معرفة المعلول" لابن حجر العسقلانى ، ولم يبسط فى ذكره شيئاً ، وقال أيضاً : علل الحديث صنف فيه جماعة من الحفاظ والمحدثين ، منهم الإمام مسلم بن الحجاج القشيرى ، والإمام الدارقطنى ، والحاكم النيسابورى ، وأبو على حسن بن محمد الزجاجى ، ثم قال فى حرف الكاف : "كتاب العلل" فى الحديث للدارقطنى ، و" كتاب العلل " لسفيان ابن سحبان ، و"كتاب العلل" المبوب على أبواب الفقه لأبى محمد بن أبى حاتم الرازى المتوفى ٤٢٨هـ . و"كتاب العلل المتناهية فى الحديث" لأبى الفرج عبدالرحمن ابن الجوزى المتوفى ٥٩٧هـ ؛ وذكر فى " ذيول التذكرة " فى مؤلفات ابن عبد الهادى الحنبلى صاحب "الصارم المنكى فى الرد على السبكى" المتوفى ٧٤٤هـ

و"العلل على ترتيب كتب الفقه"، وقال: كان جبلاً في العلل والطرق.

والعجب أنهم لا يذكرون في ذلك "كتاب العلل" للإمام البخاري، وقد تقدم ذكره في مؤلفات الإمام، ولا يذكرون "علل الإمام أحمد بن حنبل" برواية ابنه عبد الله، وقد طبع في "أنقره"، ولا يذكرون أيضاً "كتاب العلل" للإمام الترمذي، وقد ذكره في مؤلفاته السيوطي في "التدريب"، والحافظ في "تهذيبه"، إذ قال: قال الإدريسي: كان الترمذي أحد الأئمة الذين يقتدى بهم في علم الحديث؛ صنف الجامع والتواريخ والعلل، تصنيف رجل عالم متقن، كان يضرب به المثل في الحفظ.

وفي هامش "ذيول التذكرة": طالعت شرح ابن رجب على "علل الترمذي" بخط الحافظ ناصر الدين بن رزيق فوجدته غزير العلم جليل الفوائد، لا يستغني عنه من يعني بالعلل، ويظهر من هامش "الكوكب الدري" أن للإمام الترمذي كتابين في العلل، "الصغرى"، وقد ألحقه في آخر الجامع، و"الكبرى"، كتاب آخر معروف.

هذا و"العلل الكبير" لابن أبي حاتم طبع الجزء الأول منه بمصر في سنة ثلاث وأربعين بعد ثلاث مائة وألف من الهجرة على صاحبها ألف ألف صلوات وتحية، وكتب في مبدئه من الطابع: أول من ألف فيه على ما نعلم الإمام مسلم المتوفى ٢٦١هـ، ثم جاء بعده الحافظ الكبير عبد الرحمن بن أبي حاتم صاحب هذا الكتاب المتوفى ٣٢٧هـ، فمحص علل نحو ثلاثة آلاف حديث، وقد أخذ ذلك عن الحافظين الكبيرين والده أبي حاتم وشيخه أبي زرعة الرازي، ومن ألف بعدهما في العلل الإمام الحاكم النيسابوري المتوفى ٤٠٥هـ، والإمام الدارقطني المتوفى ٤٨٥هـ.

والنوع الثاني عشر الأطراف: قال السيوطي في "التدريب" تبعاً "لشرح النخبة" للحافظ: من طرق التصنيف أيضاً جمعه على الأطراف، فيذكر طرف

الحديث الدال على بقيته ، ويجمع أسانيده مستوعباً أو مقيداً بكتب مخصوصة ، وصنفوا فى الأطراف أيضاً كتباً كثيرةً كسائر أنواع المؤلفات ، ذكر بعضها صاحب " الكشف " ، منها " الإشراف على معرفة الأطراف " مجلدان لابن عساكر الدمشقى المتوفى ٥٧١هـ ، ذكر فيه أنه جمع فيه أطراف "سنن أبى داؤد" و" جامع الترمذى" و" النسائى " وأسانيدها ، ورتبها على حروف المعجم ، ثم وصل إلى "أطراف الستة" للمقدسى، وقد أضاف إليها "سنن ابن ماجه" فاختبر وسبر إلى أن ظهر له فيه أمارات النقص، فأضاف إلى كتابه "أطراف سنن ابن ماجه " خشية من نقصه عنه ، وترك أطراف الصحيحين لتمام ما صنف فيها ، و" الإشراف على الأطراف " أيضاً لسراج الدين عمر بن على الملقن الشافعى المتوفى ٨٠٤هـ ، و"أطراف الإشراف" للسيوطى .

قلت : ذكره السيوطى فى "حسن المحاضرة" فى مؤلفاته بلفظ " أطراف الإشراف بالإسراف على الأطراف" وللحافظ أبى الفضل محمد بن طاهر المقدسى المتوفى ٥٠٧هـ "كتاب الأطراف لأحاديث الإمام أبى حنيفة"، ذكره فى مؤلفاته فى آخر "كتاب الجمع بين رجال الصحيحين" ، وقال صاحب "الكشف" : و"أطراف الكتب الستة" للشيخ شمس الدين محمد بن طاهر المقدسى، المتوفى ٥٠٧هـ، قال ابن عساكر فى "الإشراف" : هو أطراف الستة ، جمع فيه أطراف السنن ، وأضاف إليها أطراف الصحيحين ، و" ابن ماجه " ، فزهدت فيما كنت جمعته ، ثم إنى سبرته فظهرت فيه أمارات النقص ، وألفيته مشتملاً على أوهام كثيرة ، وترتيبه مختل ، راعى الحروف تارةً وطرحها أخرى .

ومن ثمة لخصها الحافظ شمس الدين محمد بن على بن الحسن الحسينى الدمشقى ورتب أحسن ترتيب ومات ٧٦٥هـ ، وللحافظ جمال الدين أبى الحجاج يوسف المزى المتوفى ٧٤٢هـ ، وفيها أيضاً أوهام جمعها أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقى المتوفى ٨٢٠هـ ، و"مختصر أطراف المزى" للذهبى

المتوفى ٧٤٨هـ .

ومنها "إتحاف المهرة بأطراف العشرة" قال صاحب "كشف الظنون" : يعنى الكتب الستة والمسانيد الأربعة فى ثمان مجلدات للحافظ ابن حجر العسقلانى المتوفى ٨٥٢هـ أفرز منه تأليفه المسمى "بأطراف المسند المعتلى" ، وقال فى بيانه : "أطراف المسند المعتلى بأطراف المسند الحنبلى" مجلدين لأبى الفضل أحمد ابن حجر العسقلانى أفرده من كتاب "إتحاف المهرة بأطراف العشرة" ؛ وله "أطراف المختارة" مجلد ضخم ، انتهى مختصراً .

وما ذكره صاحب "الكشف" فى "إتحاف المهرة" يعنى الكتب الستة والمسانيد الأربعة ، وتبعه فى ذلك من جاء بعده من صاحب "الإتحاف" وغيره وهم منه ؛ والصواب ما قال الحافظ تقى الدين محمد بن فهد المكى المتوفى ٨٧١هـ فى "ذيل طبقات الحفاظ" فى ذكر مؤلفات الحافظ و"إتحاف المهرة بأطراف العشرة" وهى "المؤطأ" ، و"مسند الشافعى" ، و"أحمد" ، و"الدارمى" ، و"ابن خزيمة" ، و"منتقى ابن الجارود" ، و"ابن حبان" ، و"المستخرج" لأبى عوانة ، و"المستدرك" للحاكم ، و"شرح معانى الآثار" للطحاوى ، و"السنن" للدارقطنى ، ثمانية أسفار مسودة ؛ وإنما زاد العدد واحداً ، لأن "صحيح ابن خزيمة" لم يوجد سوى قدر ربعه ، وأفرز منه أطراف مسند أحمد ، وسمى "المسند المعتلى بأطراف المسند الحنبلى" فى مجلدين .

وهكذا حكى السيوطى فى "نظم العقيان فى أعيان الأعيان" كما أرسل إلى عبارته مولانا الشاه محمد شبير عطا الندوى - المدرس بدار العلوم لندوة العلماء لكناؤ - بلفظ "إتحاف المهرة بأطراف العشرة" وهى "المؤطأ" ، و"مسند الشافعى" ، و"مسند أحمد" ، و"جامع الدارمى" ، و"صحيح ابن خزيمة" ، و"منتقى ابن الجارود" ، و"صحيح ابن حبان" ، و"مستخرج أبى عوانة" ، و"مستدرك الحاكم" ، و"شرح معانى الآثار" للطحاوى ،

و" سنن الدارقطني" ؛ و يؤيده ما فى " ما تمس إليه الحاجة " فى بيان "شرح معانى الآثار" للطحاوى ، وقد اعتنى بجمع أطرافه الحافظ ابن حجر فى كتابه " إتحاف المهرة "، ورأيت منه نسخة عتيقة فى المكتبة الآصفية بحيدرآباد دكن بالهند ، ونسخة أخرى فى خزانة " پير جهنڈا " بحيدرآباد باكستان ، قلت : وفى فهرس حيدرآباد الهند نسخة منه فى عشر مجلدات بخط يوسف بن شاهين سبط المؤلف ، وقد زرت أنا أيضاً نسخة منه فى مكتبة المدينة المنورة سنة خمس وأربعين بعد ثلاث مائة وألف، ومن الأطراف أيضاً " ذخائر المواريث فى الدلالة على مواضع الأحاديث " للشيخ عبد الغنى النابلسى الحنفى جمع فيه أطراف الكتب الستة و" المؤطأ " وقد طبع بمصر .

والنوع الثالث عشر: التراجم ، قال السيوطى فى "التدريب" : ويجمعون أيضاً التراجم ، كمالك عن نافع عن ابن عمر وهشام عن أبيه عن عائشة، وسهيل ابن أبى صالح عن أبى هريرة ، وعد السيوطى فى "حسن المحاضرة" فى مؤلفاته أربعينته من رواية مالك عن نافع عن ابن عمر ، وفى "ما تمس إليه الحاجة" قال الحاكم النيسابورى فى "المدخل" فى أصول الحديث : الفرق بين الأبواب والتراجم أن التراجم شرطها أن يقول المصنف : ذكر ما روى عن أبى بكر الصديق عن النبى ﷺ يترجم على هذا المسند ، فيقول : ذكر ما روى قيس ابن أبى حازم عن أبى بكر ، فحينئذ يلزمه أن يخرج كل ما روى قيس عن أبى بكر صحيحاً كان أو سقيماً، فأما مصنف الأبواب فإنه يقول: ذكر ما صح وثبت عن رسول ﷺ فى (أبواب الطهارة) أو غير ذلك من الأبواب .

قلت : وهذا الذى ذكره الحاكم أيضاً نوع من التراجم ، ويدخل فى التراجم عندى من روى عن أبيه عن جده ؛ قال الحافظ فى "شرح النخبة" : ومنه من روى عن أبيه عن جده ، وجمع الحافظ صلاح الدين العلائى من المتأخرين مجلداً كبيراً فى معرفة من روى عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ ،

وقسمه أقساماً ؛ فمنه ما يعود الضمير فى قوله : عن جده على الراوى ، ومنه ما يعود على أبيه ، وبين ذلك وحققه وخرج فى كل ترجمة حديثاً من مرويه ، وقد لخصت كتابه المذكور ، وزدت عليه تراجم كثيرةً جداً ، وأكثر ما وقع فيه ما تسلسلت فيه الرواية عن الآباء بأربعة عشر أباً ، قلت : ويأتى هذا الأخير قريباً فى "المسلسلات" .

وقال النووى فى "التقريب" : النوع الخامس والأربعون : رواية الأبناء عن آبائهم ،لأبى نصر الوائلى فيه كتاب ،وأهمه مالم يسم فيه الأب والجد ، وهو نوعان : أحدهما : رواية الرجل عن أبيه فحسب ، وهو كثير ، والثانى : روايته عن أبيه عن جده ،قال ابن الصلاح بسنده عن أبى القاسم منصور العلوى يقول : الإسناد بعضه عوال وبعضه معال ، وقول الرجل : حدثنى أبى عن جدى من المعالى ، وقال الحاكم فى "المدخل" بسنده إلى مالك بن أنس يقول فى قوله تعالى : «وإنه لذكر لك ولقومك» قال : قول الرجل حدثنى أبى عن جدى ، وألف فيه الحافظ أبوالعلائى " الوشى المعلم " ثم تارةً يريد بالجد أب الأب ، وتارةً يريد الأعلى فيكون جداً للأب ، كعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، له هكذا نسخة كبيرة ، أكثرها فقهيات ، واحتج به أكثر المحدثين إذا صح السند إليه حملاً لجده على عبد الله الصحابى ، وحكى الحسن بن سفيان عن إسحاق بن راهويه قال عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده كأيوب عن نافع عن ابن عمر .

قلت : وكتاب أبى نصر المذكور ذكره السخاوى فى "فتح المغيث" ، قال : صنف فيه الحافظ أبونصر عبيدالله بن سعيد بن حاتم السجزى الوائلى كتاباً ، وزاد عليه بعض المتأخرين أشياء مهمةً نفيسةً كما قال ابن كثير وكذا لأبى حفص بن شاهين "كتاب من روى عن أبيه من الصحابة والتابعين" ، وهذا النوع كما قاله أبو القاسم معال ـ أى مفاخر ـ قال السخاوى : وقد صنف ابن أبى

خيثمة جزءاً فيمن روى عن أبيه عن جده ، وهو فيما أعلم أول مصنف فيه ، وكذا المزى وأرسل به إلى شيخه الدمياطى لكونه كان أرسل إليه من مصر يسأله عن جمل من ذلك، والعلائى وهو أجمع مصنف فى ذلك ، سماه "الوشى المعلم" وقد لخصه شيخنا - أى الحافظ ابن حجر - و ذكر أبوالفضل بن طاهر فى آخر كتابه فى المبهمات منه فصلاً كبيراً ، والقطب القسطلانى منه جملة .

قلت : وذكر ابن الجوزى فى "التلقيح" فصلاً فى تسمية من روى عن أبيه عن جده ، وجده من أصحاب رسول الله ﷺ ، وبسط أسماءهم .

غريبة : ذكرها السخاوى فى رواية الآباء عن الأبناء وعكسه ، وذكرها النووى فى "التقريب" قال: روى عن معتمر بن سليمان التيمى، قال حدثنى أبى قال حدثتنى أنت عنى عن أيوب السختيانى عن الحسن، قال: ويح كلمة رحمة ، قال النووى كابن الصلاح : هذا مثال ظريف يجمع أنواعاً ، منها رواية الأب عن ابنه ، ورواية الأكبر عن الأصغر ، ورواية التابعى عن تابعيه ، ورواية ثلاثة تابعين بعضهم عن بعض ، وغير ذلك ، وهذا فى غاية الغرابة ، ويبعد أن يوجد مجموع هذا فى حديث ، كذا فى "التدريب" و"فتح المغيث" .

والرابع عشر : التعاليق، لم يذكروها عامةً لكنها نوع مستقل من المؤلفات، قال القسطلانى فى مقدمة شرحه بعد الكلام على أول المصنفين : ثم تلاهم كثير من الأئمة فى التصنيف ، كل على حسب ما سنح له ، فمنهم من رتب على المسانيد ، ومنهم من رتب على العلل ، ومنهم من حذف الإسناد واقتصر على المتن فقط ، كالبغوى فى "مصابيحه" ، واللؤلؤى فى "مشكلاته" ، قلت : لم أجد لهذا اسماً خاصاً معروفاً بينهم ، لكنهم ذكروا هذا النوع فى مؤلفاتهم كما تقدم عن القسطلانى ، وقال صاحب "كشف الظنون" فى بيان

تـدوين الحـديث ؛ ومنهم من قصد إلى استخراج أحاديث تتضمن ترغيباً وترهيباً ، وأحاديث تتضمن أحكاماً شرعيةً جامعةً ، فدونهـا وأخرج متونهـا وحدها ، كما فعله البغوى وغيره .

والمؤلفات فى هذا النوع لا سيما للمتأخرين مما لاتحصر ؛ فإن جل المتأخرين يؤلفون على هـذا المنوال ، ويستغنون بالنسبة إلى مخرجيها عن ذكر الإسناد ، كمـا فعلـه البغوى فى " المصابيح " ، والشيخ ولى الـدين أبوعبد الله محمد بن عبد الله الخطيب فى "المشكاة"، وقال فى أوله : وإنى إذا نسبت الحديث إليهم - أى إلى الأئمة المتقنين البخارى ومسلم وغيرهما المتقدم ذكرهم - كأنى أسندت الحديث إلى النبى ﷺ ، لأنهم قد فرغوا منه وأغنونا عنه .

ومثله "الجمع بين الصحيحين" للإمام الحميدى الأندلسى المتوفى ٤٨٨هـ، و" تجريـد الصحاح الستة " للإمام رزين بن معاويـة العبدرى المالكى المتوفى ٥٣٥ هـ ، و" جامع الأصول لأحاديث الرسول " للإمام ابن الأثير الجزرى الشافعى المتوفى ٦٠٦ هـ ، وقال فى الفصل الرابع فى خلاصة الغرض من جمعه : إنى لمـا وقفت على الكتب رأيت كتاب رزين أكبرها وأعمها ، فأحببت أن أشتغل بهـذا الكتاب الجامع ، فلما تتبعته وجدته قـد أودع أحاديث فى أبواب غير تلك الأبواب أولى بها ، إلى آخر ما ذكره صاحب "الكشف" من كلامه وبيان مختصراته .

و"مجمع الزوائد" للهيثمى المتوفى ٨٠٧هـ ، جمع فيه زوائد الكتب الستة ، من " مسند أحمد " ، و" البزار" ، و" أبى يعلى " الموصلى ، والمعاجم الثلاثـة للطبرانى ، وطبع فى مصر فى عشر مجلدات، وكتب فى أوله : قد كنت جمعت زوائد "مسند الإمام أحمد" و" أبى يعلى " الموصلى و" أبى بكر البزار" ومعاجم الطبرانى الثلاثـة - رضى الله تعـالى عن مؤلفيهم وأرضاهم - كل واحـد منها تصنيف مستقل ، ما خلا " المعجم الصغير" ، و" الأوسط" ، فإنهما فى

تصنيف ، فقال لى سيدى وشيخى الحافظ أبو الفضل العراقى : اجمع هذه التصانيف ، واحذف أسانيدها ، فلما رأيت إشارته إلى بذلك صرفت همتى إليه، انتهى مختصراً .

ومثل "جمع الفوائد" للعلامة محمد بن سليمان المغربى المالكى نزيل مكة المكرمة المتوفى ١٠٩٤هـ،وقال فى أوله:هذا "جمع الفوائد" من "جامع الأصول"، و"مجمع الزوائد" ، الأول للإمام ابن الأثير الجزرى، جمع فيه ما فى "تجريد" رزين بن معاوية للأصول الستة،بإبدال "ابن ماجه" "بالمؤطأ"،والثانى للحافظ الهيثمى جمع فيه ما فى "مسند أحمد" ، و"أبى يعلى" ، و"البزار" ، ومعاجم الطبرانى الثلاثة من الأحاديث الزائدة على ما فى أصول الستة،بجعل "ابن ماجه" ههنا دون "المؤطأ" ، انتهى مختصراً ، وطبع هذا فى الهند بسعى مولانا عاشق إلهى الميرتهى (نور الله مرقده) .

ومثله "جمع الجوامع" للعلامة السيوطى المتوفى ٩١١هـ ، وهو كتاب كبير فى هذا الفن ، ذكر فيه أنه قصد استيعاب الأحاديث النبوية ، وقسمه قسمين:

الأول : ما فيه لفظ الحديث ، يذكر من خرجه ومن رواه من واحد إلى عشرة أو أكثر ، يعرف منه حال الحديث مرتباً ترتيب اللفظ على حروف المعجم .

والثانى : الأحاديث الفعلية المحضة ، أو المشتملة على قول وفعل أو سبب ، أو مراجعة ونحو ذلك ، مرتباً على مسانيد الصحابة ، قصد فيه المصنف جمع الأحاديث النبوية بأسرها ، لكن قد اخترمته المنية قبل إتمامه ، كذا فى "الكشف" ، ولخص منه كتابه الشهير "بالجامع الصغير فى حديث البشير النذير" ، مرتباً على الحروف ، ذكر فيه أنه اقتصر على الأحاديث الوجيزة، وبالغ فى تحريره ، وذكر فى آخره أنه فرغ من تأليفه فى الثامن عشر من ربيع

الأول ٩٠٧هـ: ثم ذيله العلامة السيوطى بنفسه فى مجلد آخر سماه " زيادة الجامع الصغير " ، كذا فى " الكشف " .

والعجب أن الإمام السيوطى لم يذكرهما فى ذيل مصنفاته فى "حسن المحاضرة" ، وأجمل الكلام وأجاد صاحب "كشف الظنون" على علم الحديث وتعريفه وتدوينه ، إلى أن قال : ثم جاء الخلف الصالح ، فأحبوا أن يظهروا تلك الفضيلة ، ويشيعوا تلك العلوم التى أفنوا أعمارهم فى جمعها ، إما بإبداع ترتيب ، أو بزيادة تهذيب أو اختصار ، أو استنباط حكم وشرح غريب ، فمن هؤلآء المتأخرين من جمع بين كتب الأولين بنوع من التصرف والاختصار ، كمن جمع بين كتابى البخارى ومسلم ، مثل أبى بكر أحمد الرمانى ، وأبى مسعود إبراهيم بن محمد الدمشقى ، وأبى عبد الله الحميدى ، فإنهم رتبوا على المسانيد دون الأبواب ، وتلاهم أبو الحسن رزين العبدرى فجمع بين كتب "البخارى" ، "ومسلم" ، و"مؤطأ مالك" ، و"جامع الترمذى" ، و"سنن أبى داؤد" ، و"النسائى" ، ورتب على الأبواب ، إلا أن هؤلآء أودعوا المتون عارية من الشرح .

وكان كتب رزين أكبرها وأعمها ، حيث حوى هذه الكتب الستة التى هى أم كتاب الحديث وأشهرها ، وبأحاديثها أخذ العلماء واستدل الفقهاء ، ومصنفوها أشهر علماء الحديث وأكثرهم حفظاً ، وتلاه الإمام ابن الأثير الجزرى ، فجمع بين رزين وبين الأصول الستة بتهذيبه وترتيب أبوابه وشرح غريبه فى "جامع الأصول" فكان أجمع ما جمع فيه ، ثم جاء الحافظ جلال السيوطى فجمع بين الكتب الستة و المسانيد العشرة وغيرها ، فى "جمع الجوامع" فكان أعظم بكثير من " جامع الأصول " من جهة المتون ، إلا أنه لم يبال ما صنع فيه من جمع الأحاديث الضعيفة ، بل الموضوعة .

وكان أول ما بدأ به هؤلآء المتأخرون أنهم حذفوا الأسانيد ، اكتفاءً بذكر من روى الحديث من الصحابى إن كان خبراً ، وبذكر من يرويه عن

الصحابى إن كان أثراً ، والرمز إلى المخرج ، لأن الغرض من ذكر الأسانيد كان أولاً لإثبات الحديث وتصحيحه ، وهذه كانت وظيفة الأولين ، وقد كفوا تلك المؤنة .

ومن أشهر ما يوجد فى ديارنا فى هذا الفن، كتاب "كنز العمال" للعلامة الشهير بعلى المتقى، وهو: على بن حسام الدين بن عبد الملك، الجونفورى الأصل ، البرهان پورى المولد، الحنفى المسلك ، المولود فى ٨٨٥هـ، قال صاحب "الحدائق الحنفية": إن تاريخ ولادته سحرخيز (٨٨٥) معناه قائم السحر ، قلت: فما فى بعض الكتب من سنة ولادته ٨٥٧هـ تحريف من الناسخ ، ويؤيد الأول ما فى "الإتحاف" أن عمره تسعون سنة ، لأنه توفى عند السحر فى الثانى من جمادى الأولى ٩٧٥هـ ، كتب الطابع فى أول "كنز العمال" : قدفرغ المؤلف من تأليفه فى ٩٥٧هـ، وقضى نحبه فى ٩٧٥هـ، وتاريخ وفاته «قضى نحبه» ٩٧٥، وكذا قال صاحب "الكشف" : فرغ المؤلف من تأليفه فى جمادى الأولى ٩٥٧هـ .

وقال الشيخ الأمير صديق حسن خان فى "أبجد العلوم" : الشيخ على المتقى بن حسام الدين بن عبد الملك بن قاضى خان القادرى الشاذلى المدنى الجشتى، أصله من جونفور ، ومولده برهانفور من بلاد دكن ، تلمذ على الشيخ حسام الدين الملتانى وغيره من العلماء ، ثم سافر فى ٩٥٣هـ إلى الحرمين الشريفين ، وصحب الشيخ أبا الحسن البكرى ، وتلمذ عليه ، يقول شيخه البكرى : للسيوطى منة على العالمين ، وللمتقى منة عليه ، اشتغل بالتدريس والتأليف ، ورتب "جمع الجوامع" للسيوطى على أبواب الفقه ، تزيد مؤلفاته على مائة ، وكان الشيخ ابن حجر المكى الفقيه الشافعى أستاذه ، وفى الآخر تلمذ عليه ولبس الخرقة منه ، توفى سنة ٩٧٥ هـ ، وتاريخ وفاته « قضى نحبه » وذكر له الشيخ عبد الحق الدهلوى ترجمةً حافلةً فى المقصد الأول من كتابه "زاد المتقين فى سلوك طريق اليقين" وأثنى عليه كثيراً ، وحرر أحواله فى

أبواب خمسة بإيضاح تام ، وللشيخ عبد الوهاب المتقى كتاب سماه "إتحاف التقى فى فضل الشيخ على المتقى" أبان فيه عن فضائله الكثيرة ، وهو حقيق بذلك ، وقد وقفت على تآليفه فوجدتها نافعةً ممتعةً تامةً ، انتهى بلفظه ، وفى "فيض البارى" : أن الشيخ علياً المتقى حنفى ، شيخ لصاحب "مجمع البحار"، قلت : هو كذلك كما صرح به فى مبدء كتابه "مجمع البحار" وأثنى عليه ثناءً جميلاً واسعاً ، وتوسل به فيه .

وقال الشيخ المتقى فى "كنز العمال" : يقول أحقر عباد الله على بن حسام الدين ، الشهير عند الناس بالمتقى، لما رأيت كتابى "الجامع الصغير" و"زوائده" تأليفى شيخ الإسلام جلال الدين السيوطى ملخصاً من قسم الأقوال من "جامعه الكبير" ، وهو مرتب على الحروف ، جمعت بينهما مبوباً على الأبواب الفقهية، مسمياً الجمع المذكور " منهج العمال فى سنن الأقوال " ، ثم عن لى أن أبوب ما بقى من قسم الأقوال ، فنجز بحمد الله ، وسميته " الإكمال لمنهج العمال " ، ثم مزجت بين هذين التأليفين كتاباً بعد كتاب، وباباً بعد باب ، مميزاً أحاديث " الإكمال " من " منهج العمال " ، فصارا كتاباً سميته " غاية العمال فى سنن الأقوال"، ثم عن لى أن أبوب قسم الأفعال أيضاً، فبوبته على المنهاج المذكور، فصار ذلك كتاباً واحداً وسميته " كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال " انتهى مختصراً .

وقال صاحب "الكشف" فى "جمع الجوامع" للعلامة السيوطى : إنه قسمه قسمين : الأول فى الأقوال مرتباً على حروف المعجم، والثانى فى الأفعال مرتباً على مسانيد الصحابة ، كما تقدم مفصلاً قريباً فى ذكر "جمع الجوامع" ، ثم قال صاحب " الكشف " : ثم إن العلامة الشهير بالمتقى رتب هذا الكتاب الكبير ، كما رتب " الجامع الصغير" وسماه "كنز العمال" وذكر فيه أنه وقف على كثير مما دونه الأئمة من كتب الحديث، فلم ير فيها أكثر جمعاً منه ، حيث

جمع فيه أصول الستة ، لكن كان عارياً عن فوائد جليلة ، منها أنه لا يمكن كشف الحديث إلا إذا حفظ رأس الحديث إن كان قولياً ، واسم راويه إن كان فعلياً ، ومن لا يكون كذلك يعسر عليه ، فبوب أولاً كتاب " الجامع الصغير" و" زوائده " ، وسماه "منهج العمال" ، ثم بوب بقية الأقوال وسماه " غاية العمال " ، ثم بوب قسم الأفعال من " جمع الجوامع" وسماه " مستدرك الأقوال"، ثم جمع الجميع فى ترتيب كترتيب "جامع الأصول"، وسماه "كنز العمال" انتهى مختصراً . وغير ذلك من الكتب التى لاتحصر فى هذا النوع ، فإن المتأخرين بأسرهم صنفوا على هذا المنوال ، وقد أجملت الكلام على هذه الكتب المذكورة لشهرتها بين أهل العلم ، واحتياجهم إلى المعرفة فى أحوالها من التقدم والتأخر .

والخامس عشر الترغيب والترهيب : ذكروه نوعاً مستقلاً من أنواع التأليف ، كما تقدم قريباً فى النوع السابق من كلام صاحب " الكشف " ، وكذا عده القسطلانى فى مقدمة شرحه نوعاً مستقلاً إذ قال ؛ ومنهم : المقتصر على الترغيب والترهيب ، وعد صاحب "الكشف" عدة كتب فى ذلك، منها: "ترغيب الصلاة" للإمام البيهقى؛ و"ترغيب السامع فى الصلاة على خير شافع"، للشهاب أحمد بن سلام الشافعى المتوفى ٩٣١ ﻫ ، وذكر الذهبى فى " تذكرة الحفاظ" فى مؤلفات البيهقى : " الترغيب والترهيب " ، وأشهرها المتداول فى الديار "الترغيب والترهيب" للحافظ زكى الدين المنذرى المتوفى ٦٥٦ ﻫ .

قال صاحب "الكشف" هو كتاب كبير فى مجلدين ، ألفه حاوياً لما تفرق فى غيره من الكتب،مقتصراً على ما ورد صريحاً فى الترغيب والترهيب،وذكر الحديث بعزوه إلى الكتب المشهورة كالصحيحين والسنن الأربعة ، وبعض المسانيد ، وأشار إلى صحة إسناده وحسنه أو ضعفه ، وأفرد للراوى المختلف فيه باباً فى آخر الكتاب ذكرهم مرتباً على الحروف ؛ومن قبله "الترغيب والترهيب"

للشيخ الإمام قوام السنة أبى القاسم الأصبهانى ، المتوفى ٥٣٥هـ ، قال المنذرى : وقد استوعبت جميع ما فى كتاب أبى القاسم الأصبهانى مما لم يكن فى الكتب المذكورة، وهو قليل، وأضربت عن ذكر ما فيه من الأحاديث المتحققة الوضع ، وذكر صاحب " الكشف " "الترغيب والترهيب" لأبى موسى المدينى ، ولابن زنجويه حميد بن مخلد الأزدى المتوفى ٢٣٨هـ .

قلت : ويدخل فى هذا النوع الكتب المؤلفة فى الفضائل ، وهى أكثر من أن تحصر ، ذكر عدةً منها صاحب "الكشف" ، منها : " فضائل الجهاد " لابن شداد الموصلى المتوفى ٦٣٣هـ ، قال : وصنف الشيخ مجد الدين طاهر بن نصر الله فضائل للسلطان صلاح الدين ، قال : وأول من صنف فيه عبد الله بن المبارك "كتاب الجهاد" ، وأبسط ما صنف فيه من الأوائل و الأواخر كتاب الحافظ بهاء الدين بن عساكر المتوفى ٦٠٠هـ فى مجلدين ، ومنها : "فضائل الأعمال" لابن زنجويه المذكور ، ولحافظ الدين أبى البركات النسفى المتوفى ٧١٠هـ ؛ وللحافظ المقدسى الحنبلى المتوفى ٦٤٣هـ ، و"فضائل الأنصار" للإمام أبى داؤد ، وفضائل البصرة ، وبغداد ، والشام ، والشيخين ، والعشرة ، والأنصار ، والصحابة ، وغير ذلك ، مما ذكرها صاحب "الكشف" .

وذكر فى "ذيول التذكرة" : "فضائل أم المؤمنين خديجة" ، و"فضائل رمضان" ، و"فضائل الثلاثة" ، لابن عساكر ،و"فضائل حراء" للعراقى أيضاً ، ولهذا العبد الفقير إلى رحمة ربه، المبتلى بالسيئات ، عدة رسائل فى ذلك فى اللغة الأردية، منها : "فضائل الصلاة"، و"فضائل القرآن"، و"فضائل رمضان" ، و"فضائل الحج" ، و"فضائل الصدقات" ، و"فضائل الذكر" ، و"فضائل التبليغ" ، و"فضائل الصلاة على النبى ﷺ" ، تقبلها الله تبارك تعالى بلطفه العميم (١) .

(١) يقول الناشر : قد تلقيت هذه الرسائل بقبول عظيم ، وظهرت لها

والسادس عشر المسلسلات: وهو نوع كثير المؤلفات سلفاً وخلفاً ، قال الحافظ فى "شرح النخبة": إن اتفق الرواة فى الإسناد فى صيغ الأداء، كسمعت فلاناً قال: سمعت فلاناً ، أو غير ذلك من الصيغ ، أو غير ذلك من الحالات القولية ، كسمعت فلاناً يقول : أشهد بالله لقد حدثنى فلان ، إلى آخره ، أو الفعلية كقوله : دخلنا على فلان فأطعمنا تمراً ، إلى آخره ، أو القولية والفعلية معاً كقوله: حدثنى فلان وهو آخذ بلحيته، قال : آمنت بالقدر، فهو المسلسل، وهو من صفات الإسناد، وقد يقع التسلسل فى معظم الإسناد، كحديث المسلسل بالأولية ، فان السلسلة ينتهى فيها إلى سفيان بن عيينة فقط ومن رواه مسلسلاً إلى منتهاه فقد وهم .

وقال السخاوى فى "فتح المغيث": المسلسل لغة: اتصل الشئ بعضه ببعض، ومنه سلسلة الحديد ، ومسلسل الحديث من صفات الإسناد ، وهو ما توارد فيه الرواة واحداً فواحداً ، ثم قال بعد ذكر الأمثلة الكثيره للتسلسل: وتقسيمه إلى ثمان كما فعله الحاكم ، إنما هى مثل له ولم يرد الحصر فيها ، كما فهمه ابن الصلاح وتعقبه بعدم الحصر فيها ، وقال العراقى فى "ألفيته" :

مسلسل الحديث ما تواردا فيه الرواة واحداً فواحداً
حالاً لهم أو وصفاً أو وصف سند كقولهم كلهم سمعت فاتحد
وقسمهم إلى ثمان مثل وقلما يسلم ضعفاً يحصل

وقال النووى فى "التقريب" : والنوع الثالث والثلاثون المسلسل ، وهو ما تتابع رجال إسناده على صفة واحدة للرواة تارة وللرواية أخرى، وله أنواع

طبعات لم تعرف إلا لكتب نادرة معدودة ، وانتشرت فى الناس انتشاراً عجيباً ، وترجمت فى عدة لغات أجنبية وإقليمية .

كثيرة ، كمسلسل التشبيك باليد والعد فيها ، كحديث : اللهم صل على محمد إلى آخره ، مسلسل بعد الكلمات الخمس فى يد كل راو ، وكذلك المسلسل بالمصافحة وغيرهما . والمسلسل باتفاق أسماء الرواة كالمحمديين، والمسلسل بالفقهاء أو الحفاظ أو غيرهما ، قال السيوطى : قد جمعت كتاباً فيما وقع فى سماعاتى من المسلسلات بأسانيدها ؛ وجمع الناس فى ذلك كثيراً ، وقلما يسلم عن خلل فى التسلسل ، وقال شيخ الإسلام: من أصح مسلسل يروى فى الدنيا المسلسل بقراءة سورة الصف ، وذكر فى " شرح النخبة " أن المسلسل بالحفاظ مما يفيد العلم القطعى ، انتهى مختصراً .

وذكر صاحب "الكشف" قليلةً منها ، ومن جملتها "المسلسلات الكبرى" للعلامة السيوطى ، قال : وهى خمسة وثمانون حديثاً ، وعد السيوطى فى "حسن المحاضرة" فى مؤلفاته " المسلسلات الكبرى " ، و" جياد المسلسلات " ، وفى "البستان" لشيخ مشايخنا الشيخ عبد العزيز الدهلوى، أن "المسلسلات الصغرى" للسيوطى أكثرها مذكور فى مسلسلات والدى الشيخ ولى الله الدهلوى .

قلت : مسلسلات شيخ مشايخنا الشيخ ولى الله الدهلوى المسماة "بالفضل المبين فى المسلسل من حديث النبى الأمين" ، مع الرسالتين الأخريين البديعتين له ـ قدس سره ـ إحداهما: "الدر الثمين فى مبشرات النبى الأمين" ، والثانية : " النوادر من حديث سيد الأوائل والأواخر " ، طبعها أولاً شيخى ومولائى حضرة الشيخ مولانا خليل أحمد المهاجر المدنى ـ نور الله مرقده ـ فى حدود سنة ١٣٣٠ من الهجرة فى سهارنفور ، وجرت سلسلة السماع والإجازة لهذه الرسائل الثلاث فى المدرسة العلية الشهيرة " بمظاهر العلوم " ، وكتبت على هامشها مسلسلات كثيرة .

وأكثر السخاوى فى بيان المسلسلات وقال : وقد أفرد كثير من الأئمة ، فما وقع لهم من المسلسلات وقع لى من ذلك بالسماع جملة ، كالمسلسلات لأبى بكر

ابن شاذان ، ولأبي محمد الإبراهيمي ، ولأبي محمد الديباجي ،ولأبي سعد السمان ، ولأبي سعد بن أبي عصرون ،ولأبي القاسم التيمي ،وللعراقي ، ولأبي المكارم ، ولأبي سعيد العلائي ، والقاضي أبي بكر العربي ؛ وأفردت مائة منها بالتصنيف مبيناً شأنها ، ورويت ذلك إملاءً وتحديثاً بالقاهرة ومكة ، انتهى مختصراً .

السابع عشر الثلاثيات :وهي التي بين المحدث وبين النبي ﷺ ثلاثة رواة ، وقد تقدم أن في " صحيح البخاري " من ذلك اثنين وعشرين حديثاً ، وتقدم الكلام عليها في خصائص " البخاري " وقد اعتنى الناس بطبعها منفردةً عن " الصحيح " للتنويه بشأنها ، وبالتعليق عليها والشرح لها ، منهم محمد شاه ابن الحاج حسن المتوفى ٩٣٩هـ ،قال صاحب "الكشف" :له عليها شرح لطيف ، وفي "الإتحاف" :وعليها تعليق لملا علي القارئ الهروي المكي ، وشرح فارسي للمولوي عبد الباسط القنوجي ، وشرح في الأرديه للشيخ الأمير صديق حسن خان البهوبالي صاحب " الإتحاف " ، وألف العلماء ثلاثيات أخرى ، منها : "ثلاثيات الإمام الدارمي" أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي المتوفى ٢٥٥هـ ، وهي خمسة عشر حديثاً وقعت في مسنده بسنده ، و"ثلاثيات الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الناجي الشافعي" المتوفى ٩٠٠هـ ، رواية عن ابن حجر ؛ و"ثلاثيات عبد بن حميد" المتوفى ٢٤٩هـ ، كذا في "الكشف" .

والثامن عشر الأمالي :قال صاحب "الكشف" :هو جمع الإملاء ، وهو أن يقعد عالم وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس ، فيتكلم العالم بما فتح الله سبحانه وتعالى عليه من العلم ،ويكتبه التلامذة فيصير كتاباً ،ويسمونه الإملاء والأمالي ، وكذلك كان السلف من الفقهاء والمحدثين وأهل العربية وغيرها في علومهم ، فاندرست لذهاب العلم والعلماء ، وإلى الله المصير ، وعلماء الشافعية يسمون مثله التعليق .

ثم بسط في الأمالي الكثيرة في الفنون العديدة ، لخص منها صاحب

"الإتحاف" الأمالي في الحديث ، وذكر منها أمالي الحافظ ابن حجر ، أكثرها حديث أملاه بمدينة حلب ، وقال ابن فهد المكي في "ذيل التذكرة" في ترجمة الحافظ ابن حجر : إنه أملى من حفظه أربعين حديثاً متباينة الإسناد ؛ وقال : وفي مدة إقامته بدمشق وكانت شهرين وثلث شهر ، قرأ فيها من مائة مجلد مع ما يعلقه ويقضيه من أشغاله ؛ وأملى قريباً من مائة مجالس أو أزيد، ثم إن عزمه فتر عن ذلك ، فلما كان في صفر سنة سبع وعشرين عاد إلى الإملاء ، فأكمل في إملائــه تخريج أحاديث "مختصر ابن حاجب" في مجلــدين . وشرع في تخريج أحاديث "الأذكار" للنووي ، وهو مستمر إلى الآن فيه ؛ أبقاه الله تعالى،وقال السيوطي في "ذيل التذكرة":قد أملى الحافظ ابن حجر أكثر من ألف مجلس .

التاسع عشر الزوائد : وكان السلف يعتنون بهذا النوع من التأليف كثيراً؛ مثل " زوائد ابن حبان على الصحيحين" لمغلطائي ، و" زوائــد مسند أحمد على الستة " ، و" زوائـد أبي يعلى على الستة " ، و" زوائـد المعجم الصغير على الستة " ؛ و" زوائـد المعجم الأوسط على الستة " ، و" زوائـد الحلية " ، و" زوائد ابن حبان على الصحيحين " ، كلها للهيثمي ؛ و" زوائد سنن ابن ماجه " ، و" زوائد سنن البيهقي الكبرى على الستة " ، و" زوائد المسانيد العشرة على الستة " ؛ كلها للبوصيري ، كما في " ذيول التذكرة " .

وقال صاحب "الكشف" : " إتحاف الخيرة بزوائد المسانيد العشرة " ، لأحمد بن أبي بكر البوصيري المتوفى ٨٤٠ هـ ، ذكر فيه أنه أفرد " زوائد مسند الطيالسي" ، و" مسند الحميدي " ، و" مسند مسدد " ، و" ابن أبي عمرو"، و" إسحاق بن راهويه " ، و" أبي بكر بن أبي شيبة " ، و" أحمـد بن منيع " ، و" عبـد بن حميد " ، و" الحارث بن محمـد بن أبي أسامـة " ، و" أبي يعلى الموصلي " على الكتب الستة ، ورتب على مائة كتاب "كالمصابيح" ، وعد في مؤلفات الحافظ ابن حجر " زوائد مسند البزار"، و" موارد الظمآن إلى زوائد

ابن حبان " ، وذكر فى هامش الجزء الأول من " مجمع الزوائد " للهيثمى أسماء زوائده هكذا : " مجمع البحرين فى زوائد المعجمين " - أى الأوسط والصغير - و" البدر المنير فى زوائد المعجم الكبير " ، و"غاية المقصد فى زوائد أحمد " ، و" البحر الزخار فى زوائد البزار " ، و" المقصد الأعلى فى زوائد أبى يعلى " ، و" موارد الظمآن لزوائد ابن حبان " ، و" بغية الباحث عن زوائد الحارث" .

وهكذا ذكر ابن فهد أسماء ذيول الهيثمي فى ترجمته فى "ذيل التذكرة"؛ ويشكل عليه ما تقدم فى مؤلفات ابن حجر"موارد الظمآن"، وذكره صاحب " الكشف" بدون النسبة إلى المؤلف فقال : " موارد الظمآن فى زوائد ابن حبان" فى الحديث .

العشرون المختصرات : وهذا النوع أيضاً كثير الشيوع فى كتب الحديث، مثل " مختصر الأطراف " لأبى المحاسن الحسينى ، و" مختصر مشكل الآثار " لأبى الوليد محمد بن رشد الكبير ، و" مختصر سنن أبى داؤد " للمنذرى ، و" مختصر صحيح مسلم " للقرطبى ، و" مختصر الأطراف " ، و" مختصر سنن البيهقى " كلاهما للذهبى ، كذا فى " ذيول التذكرة " ، وذكر صاحب " الكشف " وصاحب " الحطة " عدة مختصرات للبخارى ، منها : " مختصر الشيخ جمال الدين أبى العباس أحمد بن عمر القرطبى" المتوفى ٦٥٦ هـ ، ومختصر العلامة زين الدين أبى العباس أحمد الشرجى الزبيدى المتوفى ٨٩٣هـ سماه "التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح " ، ومختصر الشيخ بدر الدين حسن بن عمر الحلبى، المتوفى ٧٧٩هـ سماه "إرشاد السامع والقارئ المتلقى من صحيح البخارى"، وغير ذلك من المختصرات الكثيرة للكتب المعروفة فى الحديث ، وعدوا فى مؤلفات الحافظ ابن حجر " الدراية فى منتخب أحاديث الهداية "، و" الدراية فى تخريج أحاديث الهداية " كتابين مستقلين .

الحادى والعشرون التخاريج : وقد أكثر العلماء التصانيف فى ذلك ، منها : " تخريج أحاديث الرافعى" للحسامى ، و"تخريج أحاديث الهداية " لابن التركمانى صاحب " الجوهر النقى" ؛ و" تخريج أحاديث الكشاف " للزيلعى ، و"تخريج أحاديث الثمانيات " للسرمرى ، و" تخريج أحاديث الرافعى " لابن جماعة ، و"تخريج أحاديث الإحياء" ، و" أحاديث المنهاج" كلاهما للعراقى ، و"تخريج أحاديث الترمذى " ، التى يشير إليها فى الأبواب للعراقى أيضاً ، و" تخريج أدلة التنبيه " لابن كثير ، و" تخريج أحاديث مختصر ابن الحاجب" لابن كثير ، و"تخريج زوائد ابن حبان على الصحيحين" لمغلطائى ، ذكرها كلها فى " ذيول التذكرة " ، وقال صاحب "الكشف" : قد صنف الحافظ زين الدين العراقى كتابين فى " تخريج أحاديث الإحياء " ، أحدهما : كبير وهو الذى صنفه فى ٧٥١ ﻫ وقد تعذر الوقوف فيه على بعض أحاديثه ، ثم ظفر كثيراً بما عزب عنه إلى ٧٦٠ ﻫ ، فصنف صغيره المسمى بـ " المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الإحياء من الأخبار" .

ثم إن تلميذه الحافظ ابن حجر استدرك على ما فاته فى مجلد ، وصنف الشيخ زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفى المصرى المتوفى ٨٧٩ ﻫ أيضاً كتاباً سماه " تحفة الأحياء فيما فات من تخريج أحاديث الإحياء" انتهى مختصراً ، ولشيخ المشايخ الحافظ ابن حجر عدة مصنفات فى ذلك ، منها : " تخريج الشرح الكبير" (١) ، و"تخريج الأربعين النووية" ، و" تخريج أحاديث مختصر ابن الحاجب " ، و" تخريج أحاديث الأذكار" ، و" تخريج أحاديث الرافعى " ، وتخريج أحاديث الكشاف المسمى " بالكاف الشاف فى تخريج أحاديث الكشاف " ، و" تخريج أحاديث الفردوس " ذكرها أيضاً فى " ذيول التذكرة " ، وعدوا فى مؤلفاته أيضاً " تخريج منتهى الأمل فى علمى الأصول

(١) هل هو " التلخيص الحبير" أو غيره فليفتش .

والجدل" فى مجلدين ، و"التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير"، وهو مطبوع فى مصر والهند ، و"الدراية فى تخريج أحاديث الهداية" و"الدراية فى منتخب أحاديث الهداية " ، و"اللباب فى شرح قول الترمذى وفى الباب"، و" هداية الرواة إلى تخريج المصابيح والمشكاة " .

قلت : وكتابه "الدرايــة " تلخيص لـ" نصب الرأية فى تخريج أحاديث الهداية " ؛ للشيخ جمال الدين الزيلعى المتوفى ٧٦٢ هـ ؛ وممـا يجب التنبيه عليه أمران : الأول : أنه طبع فى مطبعة هندية على " الدراية " للحافظ ابن حجر باسم " نصب الرأية " ، وهو تحريف من الـكاتب ، فإن " نصب الرأيــة " من تأليف الزيلعى ، واسم تلخيص الحافظ " الدراية "، والثانى : أن المعروف بالزيلعى فى الحنفية اثنان ، أحدهما : هـذا ، والثانى : شارح " الكنز" عثمان ابن على أبو محمد المتوفى ٧٤٣ هـ ، فهما اثنان طالمـا يلتبس أحدهما بالآخر ، وصاحب التخريج هذا تلميذ لشارح " الكنز" .

الثانى والعشرون شرح الآثار : واختلفوا فى اسم هـذا النوع ، وهـذا الـذى اخترتـه فى اسمـه أخصر وأوضح فى الدلالة على المقصود ، مأخوذ من كلام الحافظ ، إذ قال فى " شرح النخبة " : وإن كان اللفظ مستعملاً بكثرة لكن فى مدلوله دقة ، احتيج إلى الكتب المصنفة فى شرح معانى الأخبار، وبيان المشكل منها، وقد أكثر الأئمة من التصانيف فى ذلك كالطحاوى والخطابى وابن عبد البر وغيرهم . وسماه النووى بمختلف الحديث ، إذ قال فى " التقريب": النوع السادس والثلاثون معرفة مختلف الحديث وحكمه ، وهذا فن من أهم الأنواع ، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء ، وهو أن يأتى حديثان متضادان فى المعنى ظاهراً فيوفق بينهما ، أو يرجح أحدهما ، وإنما يكمل له الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه ، والأصوليون الغواصون على المعانى الدقيقة ، وصنف فيه الإمام الشافعى ، وهو أول من تكلم فيه ، ولم يقصد استيفاءه ولا إفراده

بالتأليف ، بل ذكر جملة منه فى كتاب " الأم " ، ينبه بها على طريقة الجمع فى ذلك .

ثم صنف فيه ابن قتيبة ، فأتى فيه بأشياء حسنة وأشياء غير حسنة ، وترك معظم المختلف ، ثم صنف فى ذلك ابن جرير ، والطحاوى فى كتابه " مشكل الآثار " ، وكان ابن خزيمة من أحسن الناس كلاماً فيه ، حتى قال : لا أعرف حديثين متضادين ، فمن كان عنده فليأتنى به لأولف بينهما ، انتهى بزيادة من " التدريب " .

وأخذ السيوطى هذا الكلام من العلامة السخاوى ، حيث بسطه فى "فتح المغيث " ، وقال : أول من تكلم فيه إمامنا الشافعى ، وله فيه مجلد جليل من جملة كتب " الأم " ، ولكنه لم يقصد استيعابه بل هو مدخل عظيم لهذا النوع ، يتنبه به العارف على طريقه ، وكذا صنف فيه أبو محمد بن قتيبة ، وأتى فيه بأشياء حسنة وقصر باعه فى أشياء قصر فيها ، وأبو جعفر الطحاوى فى كتابه " مشكل الآثار" ، وهو من أجل كتبه ، لكنه قابل للاختصار غير مستغن عن الترتيب والتهذيب ، وقد اختصره ابن رشد . وممن صنف فيه أيضاً أبوبكر بن فورك ، وأبو محمد القصرى ، انتهى مختصراً .

وذكره صاحب " الكشف " بمواضع من كتابه بأسماء مختلفة فقال : علم الآثار هو فن باحث عن أقوال العلماء الراسخين من الأصحاب والتابعين وسائر السلف ، وسيرهم فى أمر الدين ، ومن الكتب المصنفة فى هذا العلم : كتاب " سير الصحابة والتابعين والزهاد " ، وأما "آثار الطحاوى" فإن معناه مغائر لتعريف هذا العلم ، وهو على ما فى كتب أصول الحديث بمعنى الخبر ، قال شيخ الإسلام فى "نخبة الفكر" : إن كان اللفظ مستعملاً بكثرة ، فذكر ما تقدم قريباً من كلامه ، إلى قوله : ابن عبد البر وغيرهم ، ثم ترجم صاحب "الكشف" فى آخر كتابه بعلم المعانى وذكر فيه "معانى الآثار" للطحاوى ؛ وترجم أيضاً

بعلم تلفيق الحديث ، وقال : هو علم يبحث فيه عن التوفيق بين الأحاديث المتنافية ظاهراً ، إما بتخصيص العام تارة ، أو بتقييد المطلق أخرى،أو بالحمل على تعدد الحادثة ، إلى غير ذلك من وجوه التأويل .

وكثيراً ما يورده شراح الحديث أثناء شروحهم ، إلا أن بعضاً من العلماء قد اعتنى بذلك فدونوه عـلى حدة ، ذكره أبو الخير من فروع الحديث ، ولم يذكر فيه كتاباً ، نعم ذكر فى علم تأويل الحديث ، فقال : هذا علم معلوم موضوعه ، وبين نفعه ، وظاهر غايته وغرضه ، وفيه رسالة لمولانا شمس الدين الفنارى ، وقد استخرج للحديث تأويلات موافقة للشرع بحيث يقول من رآه : لله دره ، وعلى الله أجره ، وأيضاً للشيخ صـدر الدين القونوى شرح بعض الأحاديث على التأويلات ، لكن بعضها مخالف لما عرف من ظاهر الشرع ، وهو شرح تسعة وعشرين حديثاً سماه "كشف أسرار جواهر الحكم" ، و"تأويل متشابه الأخبار" لأبى منصور عبدالقاهر البغدادى ، المتوفى ٤٢٩هـ ، و"تأويل مختلف الأحاديث" ، للإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المتوفى ٢٧٦هـ ، و"كتاب تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة ، طبع بمصر ، وليس بمرتب على الأبواب ولاعلى المسانيد،بل فيه جمع بين الروايات المختلفة بدون ترتيب،وقطعة من كتاب "مشكل الآثار" للطحاوى،وطبع ببلدة حيدرآباد فى أربع مجلدات ، يقال : إن المطبوع نصف من أصل الكتاب ، ويـدل عـلى ذلك أن الأبواب الكثيرة توجد فى مختصره المسمى "بالمعتصر" ، المطبوع أيضاً ببلدة حيدر آباد، ولاتوجد فى "المشكل" .

الثالث والعشرون أسباب الحديث : قال الحافظ فى "شرح النخبة" : ومن المهم معرفة سبب الحديث وقد صنف فيه بعض شيوخ القاضى أبى يعلى بن فراء الحنبلى ، وهو أبو حفص العكبرى ، وقد ذكر الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد

أن بعض أهل عصره شرع فى جمع ذلك ، وكأنه ما رأى تصنيف العكبرى المذكور ، وقال السيوطى فى "التدريب" : النوع التاسع والثمانون معرفة أسباب الحديث ، وهذا النوع ذكره البلقينى فى "محاسن الاصطلاح" ، وشيخ الإسلام فى " النخبة " وصنف فيه أبو حفص العكبرى ، وحامد بن كزناة الجربانى ، قال الذهبى : ولم يسبق إلى ذلك ، وقال ابن دقيق العيد فى "شرح العمدة" : شرع بعض المتأخرين فى تصنيف أسباب الحديث إلى آخر ما قاله ، وقال أيضاً فى "ألفيته" :

أول من قد ألف الجربانى   فالعكبرى فى سبب الآثار

وهو كما فى سبب القرآن   مبين للفقه والمعانى

قال صاحب " الكشف " : علم أسباب ورود الحديث وأزمنته وأمكنته وموضوعه ظاهر من اسمه ، ذكره من فروع علم الحديث ولم يذكر فيه كتاباً ، ويوجد فى ديارنا من هذا النوع ، "كتاب البيان والتعريف فى أسباب ورود الحديث"، للسيد إبراهيم الشهير بابن حمزة الحسينى الحنفى الدمشقى المحدث الشهير ، المولود ١٠٥٤هـ المتوفى ١١٢٠هـ ، وقد طبع بمصر فى مجلدين ، وهو على ترتيب حروف المعجم ، وذكر فى أوله بعد الحمد والصلاة : إن أربح الأعمال أجراً ، وأبقاها ذكراً ، وأضوعها فى عالم الملكوت فناً ونشراً ، كسب العلوم النافعة فى الدنيا والآخرة ، لا سيما علوم الحديث المصطفوية ، وإن من أجل أنواع علوم الحديث معرفة الأسباب ، وقد ألف فيها أبو حفص العكبرى كتاباً ، وذكر الحافظ ابن حجر أنه وقف منه على انتخاب .

ولما لم أظفر فى عصرنا بمؤلف مفرد فى هذا الباب غير أوائل تأليف شرع فيه الحافظ السيوطى، ورتبه على الأبواب فذكر فيه نحو مائة حديث، واخترمته المنية قبل إتمام الكتاب ، سنح لى أن أجمع فى ذلك كتاباً تقر به العيون ، فرتبته

على الحروف والسنن المعروف ، وسميته "البيان والتعريف فى أسباب الحديث الشريف" ، انتهى مختصراً ، وقال فى آخره : قد فرغت من تحريره وتأليفه وترتيبه فى وقت السحر من ليلة الخميس المباركة ، رابع محرم الحرام ، افتتاح سنة تسع عشرة ومائة بعد الألف من هجرة سيد الأنام ، عليه أفضل الصلاة وأتم السلام ، فكأنه فرغ من تأليفه قبل وفاته بعام .

الرابع والعشرون الترتيب : وموضوعه واضح من اسمه ، كانت مؤلفات السلف أكثرها غير مرتب؛ فرتبها الخلف وبذلوا جهدهم فى ذلك، والمؤلفات فى ذلك أيضاً كثيرة ، مثل "ترتيب أطراف المزى على الألفاظ" لأبى المحاسن الحسينى ، و"ترتيب المبهمات على الأبواب" لمغلطائى ، و"ترتيب بيان الوهم والإيهام" لابن القطان المغلطائى ، و"ترتيب المعجم الأوسط" لابن زريق ، و"ترتيب صحيح ابن حبان" لابن زريق أيضاً، و"ترتيب الأحاديث المسندة فى حلية الأولياء" للهيثمى،و"ترتيب كتاب الأم" للبلقينى، و"ترتيب مسند أحمد على الحروف" لابن كثير، و" ترتيب مسند أحمد على الحروف" لابن المحب ، و" ترتيب سنن أبى داؤد " ، وذكرها فى " ذيول التذكرة " .

والعجب من صاحب "الكشف" أنه لم يذكر هذا النوع فى كتابه مع كثرة التصانيف فى ذلك،وتبعه فى الإهمال صاحب "الإتحاف" وغيره، وذكر فى مؤلفات الحافظ ابن حجر " الانتفاع بترتيب الدارقطنى على الأنواع " و"تشديد القوس فى ترتيب مسند الفردوس" .

والخامس والعشرون التأليف على حروف المعجم فى ألفاظ الحديث بالابتداء بالأحاديث المبتدأة بالألف ، والفرق بين هذا وبين ماتقدم فى النوع الرابع ، أن هذا باعتبار المتن ، وذلك باعتبار الإسناد ، والمؤلفات فى ذلك أيضاً كثيرة سلفاً وخلفاً ومن ذلك "الجامع الصغير" للسيوطى،و"الموضوعات الكبير" لعلى القارئ، و"أسباب الحديث"، المتقدم فى النوع الثالث والعشرين ،

و "مسند الفردوس" للديلمي، و "المقاصد الحسنة" للسخاوي، وكتب الأطراف عامتها على ذلك ، وقسم الأقوال من "جمع الجوامع" على ذلك .

السادس والعشرون الكتب المؤلفة فى الموضوعات : وهى من أهم الأنواع وقد أكثر الناس التأليف فى ذلك ، قال القاضى الشوكانى فى أول " الفوائد المجموعة فى بيان الأحاديث الموضوعة " : قد أكثر العلماء من البيان للأحاديث الموضوعة ، وهتكوا أستار الكذابين ، وهم قسمان : قسم جعلوا مصنفاتهم بالرجال الكذابين والضعفاء ، وما هو أعم من ذلك ، وبينوا فى تراجمهم ما رووه من موضوع وضعيف ، "كمصنف ابن حبان" و "العقيلى"، و "الأزدى فى الضعفاء" ، و " إفراد الدارقطنى" ، و " تاريخ الخطيب " ، و " الحاكم " ، و "كامل ابن عدى" ، و " ميزان الذهبى " ، و " لسان الميزان " للحافظ ابن حجر ، وقسم جعلوا مصنفاتهم مختصةً بالأحاديث الموضوعة ، "كموضوعات ابن الجوزى " ، و " الصغانى " ، و " الجوزقانى " ، و " القزوينى " ، ومن ذلك " مختصر المجد" صاحب " القاموس" ، و "مقاصد السخاوى" ، و " تمييز الطيب من الخبيث " للربيع ، و " الذيل على موضوعات ابن الجوزى " للسيوطى ، وكذلك كتاب " الوجيز " له ، و "اللآلى المصنوعة " ، و " تخريج الإحياء " للعراقى ، و " التذكرة " لابن طاهر الفتنى ، صاحب "مجمع البحار" فى اللغة، وها أنا بمعونة الله وتيسيره أجمع فى هذا الكتاب جميع ما تضمنته هذه المصنفات ، انتهى باختصار وزيادة .

وفى ذكره الكتب شئ من التسامح ، فإنها كلها ليست فى الأحاديث الموضوعة ، " كالمقاصد الحسنة " للسخاوى ، فإن موضوعه ذكر الأحاديث المشتهرة ، وهى مختلفة المراتب ، بعضها صحاح، وقال الشيخ محمد طاهر الفتنى الحنفى المذكور فى مبدء كتابه " تذكرة الموضوعات" : ومما بعثنى إليه أنه

اشتهر فى البلدان "موضوعات الصغانى" (١) وغيره، وظنى أن إمامهم "كتاب ابن الجوزى" ونحوه ، ولعمرى أنه قد أفرط فى الحكم بالوضع حتى تعقبه العلماء من أفاضل الكاملين ، قال مجدد المائة السيوطى : قد أكثر ابن الجوزى فى "الموضوعات" من إخراج الضعيف ، بل ومن الحسان والصحاح كما نبه عليه الحفاظ، منهم ابن الصلاح وقد ميز فى حيزه ثلاث مائة حديث ، وقال: لا سبيل إلى إدراجها فى الموضوعات ، إلى أن قال الفتنى : وأنا أورد بعض ما وقع فى "مختصر الشيخ محمد بن يعقوب الفيروزآبادى" من "كتاب المغنى من حمل الأسفار فى الأسفار" للشيخ زين الدين العراقى فى "تخريج الإحياء" ، وفى "المقاصد الحسنة" للسخاوى وفى "كتاب اللآلى" للشيخ جلال الدين السيوطى، وفى " كتاب الذيل " له ، وفى " كتاب الوجيز " له ، و"موضوعات الشيخ الصغانى"، و"موضوعات المصابيح"، التى جمعها الشيخ سراج الدين القزوينى، و"مؤلف الشيخ على بن إبراهيم العطار" وغير ذلك .

وقد عرفت أن القدوة فى ذلك "كتاب ابن الجوزى" المتوفى ٥٩٧ هـ ؛ وذكر الذهبى فى " التذكرة " فى مؤلفاته : " الموضوعات " مجلدان ، و"الواهيات" ثلاثة مجلدات، و"الضعفاء" مجلد، وذكر له صاحب "الكشف" كتابين : أحدهما : " العلل المتناهية " ، وثانيهما : " الموضوعات الكبرى" ، قال : فى أربعة مجلدات ، وهى " الموضوعات من الأحاديث المرفوعات " ، وقد نص ابن الصلاح ومن تبعه فى علوم الحديث على أن ابن الجوزى معترض عليه فى كتابه " الموضوعات " ، وقد أورد ابن حجر فى " القول المسدد فى الذب عن مسند أحمد " جملة من الأحاديث التى أوردها ابن الجوزى فى "الموضوعات" ، وهى فى "مسند" ، ورد عنها أحسن الرد ، وأبلغ من ذلك أن منها حديثاً مخرجاً فى "صحيح مسلم" ، حتى قال شيخ الإسلام : هذه غفلة

(١) يأتى ترجمته فى شراح البخارى على رقم إحدى وخمسين .

شديدة من ابن الجوزى ، حيث حكم عليه بالوضع ، وقد شرع ابن حجر فى تأليف تعقبات على " الموضوعات " ، وقد تتبع الجلال السيوطى جملة من الأحاديث ليست بموضوعة فى تأليف سماه : "النكت البديعات على الموضوعات" ولخصها أيضاً فى كتاب مع زيادات وتعقبات ، سماه " اللآلى المصنوعة" .

وقال السيوطى فى "التدريب" : ألف شيخ الإسلام "القول المسدد" ، وأورد فيه أربعة وعشرين، منها: حديث فى "صحيح مسلم"، قال شيخ الإسلام: لم أقف فى " كتاب الموضوعات " على شئ حكم عليه بالوضع وهو فى أحد الصحيحين غير هذا الحديث .

وإنها لغفلة شديدة ، ثم تكلم عليه وعلى شواهده ، وذيلت على هذا الكتاب بذيل فى الأحاديث التى بقيت فى "الموضوعات" من المسند ، وهى أربعة عشر مع الكلام عليها ، ثم ألفت ذيلاً لهذين الكتابين ، سميته " القول الحسن فى الذب عن السنن" أوردت فيه مائة وبضعة وعشرين حديثاً ليست بموضوعة ، منها : ما فى "سنن أبى داؤد" ، وهى أربعة أحاديث ، منها : حديث صلاة التسبيح ، ومنها : ما هو فى " جامع الترمذى " ، وهو ثلاثة وعشرون حديثاً ، ومنها : ما فى " سنن النسائى " ، وهو حديث واحد ، ومنها : ما فى "ابن ماجه" ، وهو ستة عشر حديثاً ، ومنها : ما فى "صحيح البخارى" رواية حماد بن شاكر حديث واحد ، وهو حديث ابن عمر : « كيف بك يا ابن عمر إذا عمرت بين قوم يخبئون رزق سنتهم » هذا الحديث أورده الديلمى فى " مسند الفردوس " ، وعزاه إلى " البخارى " ، ورأيت بخط العراقى أنه ليس فى الرواة المشهورين ، وإن المزى ذكر أنه فى رواية حماد بن شاكر ، فهذا حديث ثان من أحاديث الصحيحين ، ومنها : ما هو فى تأليف البخارى غير " الصحيح" ، " كخلق أفعال العباد " أو تعليقاً فى " الصحيح " ، أو فى مؤلف أطلق عليه اسم الصحيح ، " كمسند الدارمى "

و "المستدرك" و "صحيح ابن حبان" وغيرها ، انتهى مختصراً كذا قال فى "التدريب" .

وقال فى آخر كتابه "التعقبات على الموضوعات" : هذا آخر ما أوردته فى هذا الكتاب من الأحاديث المتعقبة التى لا سبيل إلى إدراجها فى سلك الموضوعات ؛ وعددتها نحو ثلاث مائة حديث ، منها : فى "صحيح مسلم" حديث ، وفى "صحيح البخارى" رواية حماد بن شاكر حديث ، وفى "مسند أحمد" ثمانية وثلاثون حديثاً ، وفى "سنن أبى داؤد" تسعة أحاديث ، وفى "جامع الترمذى" ثلاثون حديثاً ؛ وفى "سنن النسائى" عشرة أحاديث ، وفى "سنن ابن ماجه" ثلاثون حديثاً ، وفى "المستدرك" ستون حديثاً ، على تداخل فى العدد .

وأشهر الكتب الموجودة فى هذا الزمان من هذا العلم ، المؤلفات الثلاثة للسيوطى : ١- "اللآلى المصنوعة" و ٢- "الذيل" له . و٣- "التعقبات على الموضوعات" . ومن الكتب المشتهرة أيضاً "الموضوعات الكبير" لعلى القارئ، و"تذكرة الموضوعات" لابن طاهر المقدسى، و"تذكرة الموضوعات" للفتنى ، صاحب "مجمع البحار" ، و" موضوعات الصغانى " ، و" الفوائد المجموعة " للشوكانى ، وقد طبعت كلها فى المطابع الهندية والمصرية .

والسابع والعشرون الكتب المؤلفة فى الأدعية المأثورة : قال صاحب "الكشف" :علم الأدعية والأوراد علم يبحث فيه عن الأدعية المأثورة والأوراد المشهورة بتصحيحهما وضبطهما وبيان خواصهما ، والغرض منه معرفة تلك الأدعية والأوراد على الوجه المذكور ، لينال باستعمالها الفوائد الدينية والدنيوية، كذا فى "مفتاح السعادة" ، وجعله من فروع علم الحديث بعلة استمداده من كتب الأحاديث ، والكتب المؤلفة فيه كثيرة جداً، وها أنا مورد لك ما وصل إلينا خيره على ترتيب هذا الكتاب إجمالا : " الابتهاج " أدعية الحج والعمرة ،

"الأدعية المنتخبة" ، "أذكار الأذكار" ، "أذكار الحج" ، "أذكار الصلاة" ، "أدعية الحج والعمرة" ، لقطب الدين محمد المكى المتوفى ٩٨٨ﻫ ، "الأدعية المنتخبة فى الأدوية المجربة" ، للشيخ عبد الرحمن البسطامى ، ألفه فى ليلة عيد الفطر ٨٣٨ﻫ ورتبه على خمسة أبواب ، كلها فى الطاعون .

قلت ؛ والكتب فى ذلك كثيرة جداً ألفها العلماء سلفاً وخلفاً ؛ والمعروف منها : "عمل اليوم والليلة" لابن السنى ، المطبوع فى بلدة حيدرآباد ، وقال صاحب "الكشف" : "عمل اليوم والليلة" للحافظ المنذرى المتوفى ٦٥٦ﻫ ؛ قال فيه : صنف العلماء فى عمل اليوم والليلة والدعوات والأذكار كتباً كثيرة، ومن أحسنها للإمام أبى عبد الرحمن النسائى المتوفى ٣٠٣ﻫ؛وأحسن منه لصاحبه الحافظ أحمد المعروف بابن السنى المتوفى ٣٦٤ﻫ،وهو أجمع الكتب فى هذا الفن، لكنها مطولة فحذفت الأسانيد لضعف همم الطالبين ، انتهى كلام المنذرى ، وللإمام أبى نعيم الأصفهانى ، وللسيوطى ، كذا فى "الكشف" .

وعد السيوطى فى "حسن المحاضرة" فى مؤلفاته فى الحديث : "سهام الإصابة فى الدعوات المجابة" و"الكلم الطيب" و"القول المختار فى المأثور من الدعوات والأذكار"،و"أذكار الأذكار"،و"الجزء فى الصلاة على النبى ﷺ"، ومن الكتب المعروفة فى ذلك فى ديارنا أيضاً : "كتاب الأذكار" للإمام النووى المتوفى ٦٧٦ﻫ المطبوع بمصر ؛ قال فى أوله : قد صنف العلماء فى عمل اليوم والليلة والدعوات والأذكار كتباً كثيرةً معلومةً عند العارفين ، ولكنها مطولة بالأسانيد والتكرير ، فضعف عنها همم الطالبين ، فقصدت تسهيل ذلك على الراغبين ، فشرعت فى جمع هذا الكتاب مختصراً ، وأحذف الأسانيد فى معظمه ، إلى آخر ماقاله ، وقال فى آخره : فرغت من جمعه فى المحرم ٦٦٧ﻫ سوى أحرف ألحقتها بعد ذلك ، وسماه صاحب "الكشف" "بحلية الأبرار" إذ قال : "حلية الأبرار وشعار الأخيار فى تلخيص الدعوات والأذكار"

للإمام محى الدين النووى الشافعى المتوفى ٦٧٦ھ ، كتاب مفيد مشهور "بأذكار النووى" فى مجلد ، وشرحه الشيخ محمد بن على بن محمد بن علان المكى المتوفى ١٠٥٧ھ سماه : "الفتوحات الربانية على الأذكار النووية" ، ولخصه النووى فى كراسة سماه "أذكار الأذكار" ، ثم شرح هذا الملخص ، وللسيوطى المذكور تأليف آخر سماه "تحفة الأبرار بنكت الأذكار النووية" ، وللشيخ شهاب الدين الرملى الشافعى المتوفى ٨٢٤ھ "مختصر الأذكار" ، انتهى مختصراً .

ومن الكتب المعروفة فى ذلك أيضاً " الحصن الحصين " المطبوع بمصر والهند بمرات كثيرة ، لمحمد بن محمد بن محمد الجزرى الشافعى المتوفى ٨٣٤ھ، ـ أربع وثلاثين وثمان مائة ـ وما فى "الكشف" وتبعه غيره، من لفظ: سبع مائة تحريف من الناسخ ، وقال فى أوله : هذا "الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين" وسلاح المؤمنين من خزانة النبى الأمين ، والهيكل العظيم من قول الرسول الكريم ، بذلت فيه النصيحة ، وأخرجته من الأحاديث الصحيحة، أبرزته عدةً عند كل شدة ، وجردته جنة تقى من شر الناس والجنة ، تحصنت به فيما دهم من المصيبة، واعتصمت به من كل ظالم بما حوى من السهام المصيبة، ولما أكملت ترتيبه وتهذيبه ، طلبنى عدو لا يمكن دفعه إلا الله تعالى ، فهربت منه مختفياً ، وتحصنت بهذا " الحصن الحصين " ، فرأيت سيد المرسلين ﷺ ، وأنا جالس على يساره ، وكأنه ﷺ يقول : ما تريد ؟ فقلت له : يا رسول الله أدع الله لى وللمسلمين ، فرفع رسول الله ﷺ يديه الكريمتين وأنا أنظر إليهما ، فدعا ، ثم مسح بهما وجهه الكريم ، وكان ذلك ليلة الخميس ، فهرب العدو ليلة الأحد ، وفرج الله عنى وعن المسلمين ببركة ما فى هذا الكتاب عنه ﷺ انتهى مختصراً .

وقال فى آخره : قال كاتبه لطف الله تعالى فى غربته ، وأخذ بيده فى شدته : قد فرغت من ترصيف هذا "الحصن الحصين ، من كلام سيد المرسلين ﷺ " يوم الأحد بعد الظهر الثانى والعشرين من ذى الحجة ٧٩١ﻫ بمدرستى داخل دمشق ـ حماها الله تعالى من الآفات وسائر بلاد المسلمين ـ هذا وجميع أبواب دمشق مغلقة بل مشيدة بالأحجار ، والخلائق يستغيثون على الأسوار ، والناس فى جهد عظيم من الحصار ، والمياه مقطوعة ، وقد أحرق ظواهر البلد، ونهب أكثره ، وكل أحد خائف على نفسه وماله وأهله ، وجل من ذنوبه وسوء أعماله ، وقد تحصن بما يقدر عليه ، فجعلت هذا حصنى ، وتوكلت على الله تعالى،وهو حسبى ونعم الوكيل انتهى مختصراً،وبسط صاحب "الكشف" فى شروحه ومختصراته ، وقال : والعدو المذكور هو : تيمور .

ومن الكتب المعروفة فى ذلك أيضاً : "القول البديع فى الصلاة على الحبيب الشفيع" ، للعلامة السخاوى المتوفى ٩٠٢ﻫ وفرغ من تأليفه فى أواخر رمضان ٨٦١ﻫ بالقاهرة ، كذا فى "الكشف" .

ومن الكتب المعروفة فى ذلك : " دلائل الخيرات " و"شوارق الأنوار فى ذكر الصلاة على النبى المختار" عليه الصلاة والسلام ، للشيخ أبى عبد الله محمد بن سليمان بن أبى بكر الجزولى السملالى المتوفى ٨٧٠ﻫ قال صاحب "الكشف" هذا كتاب آية من آيات الله تعالى فى الصلاة على النبى ﷺ، يواظب بقراءته فى المشارق والمغارب ، لا سيما فى بلاد الروم ، وله اختلاف فى النسخ لكثرة رواياتها عن المؤلف ، والمعتبر نسخة الشيخ أبى عبد الله محمد الصغير السهيلى وكان من أكبر أصحابه ، وكان المؤلف صححها قبل وفاته بثمان سنين يعنى ضحى يوم الجمعة سادس ربيع الأول ٨٦٢ﻫ، كذا قال صاحب "الكشف، ووقع فيه التحريف فى ذكر موته،وتبعه غيره من صاحب "الإتحاف" وغيره فى بيان الكتاب إذ ذكروا وفاته ٨٥٤ﻫ فإن المتوفى فى هذه السنة كيف أصلح

كتابه فى سنة ٨٦٢هـ .

وقال صاحب " الإتحاف " فى الأسماء : أبو محمد عبد الله بن محمد بن سليمان الجزولى السملالى ، وجزولة وسملالة قبيلتان من بربر ، توفى فى سجدة صلاة الصبح فى السابع عشر من ربيع الأول سنة سبعين وثمان مائة ، ولا يذهب عليك أن مشايخنا يختارون ورد " الحزب الأعظم " الآتى ذكره على "الدلائل" ، لما فيها من الروايات الضعيفة .

ومنها : "الحزب الأعظم والورد الأفخم" لمولانا على بن سلطان محمد الهروى نزيل مكة المكرمة ، المعروف بملا على القارئ الحنفى المتوفى ١٠١٤هـ كما فى "الفوائد البهية" وغيره ، قال فى أول كتابه : يقول العبد الداعى مغفرة ربه البارى على بن سلطان محمد القارئ : لما رأيت بعض السالكين يتعلقون بأوراد المشايخ المعتبرين ، وبأحزاب العلماء المكرمين ؛ حتى رأيت بعضهم تعلقوا "بالدعاء السيفى" و"الأربعين الاسمى" ، وجدت بعض العوام يتقيدون بقراءة دعاء نحو القدح ، ويذكرون فى إسناده ما لا شبهة فيه من الوضع والقدح ، فخطر ببالى أن أجمع الدعوات المأثورة فى الأحاديث المنشورة ، من الكتب المعتبرة المشهورة "كالحصن" للجزرى، و"الأذكار" للنووى، و"الكلم الطيب" ، و"الجامعين" ، و"الدر" للسيوطى ؛ و"القول البديع" للسخاوى ، رحمهم الله ، مقدماً للدعوات القرآنية ، وهذا من مختارات مشايخنا للأوراد ، وغيرها من الكتب فى هذا النوع كثيرة .

والثامن والعشرون الناسخ والمنسوخ : وقد صنف فيه قاسم بن إصبغ ، وأبو عبيد، وابن الأنبارى ، والنحاس، وبدل بن أبى المعمر التبريزى وغيرهم ، كما ذكرهم صاحب "الإتحاف" ، وقال : قال بدل بن أبى المعمر فى كتابه : أول من جمع علم ناسخ الحديث ومنسوخه الزهرى، قلت: ومن الكتب المعروفة "كتاب الاعتبار فى الناسخ والمنسوخ من الآثار" للحازمى ، المطبوعة فى دائرة

المعارف حيدر آباد الهند .

التاسع والعشرون متشابه الحديث : قال فى "الإتحاف : وممن جمع بين متشابه القرآن والحديث ، شمس الدين محمد بن اللبان ، وهذا القدر يكفى لهذا المختصر، وإلا فالراسخون فى العلم بذلوا جهدهم فى الأنواع الكثيرة فى الحديث، شكر الله مساعيهم وجزاهم أحسن الجزاء .

الفائدة العاشرة فى نسخ الكتاب وبيان رواته وأسانيد هذا العبد الضعيف الفقير إلى رحمة ربه : قال القسلانى فى مقدمته تبعاً لما قال الحافظ فى المقدمة : ذكر الفربرى أنه سمع البخارى من مؤلفه تسعون ألفاً ، وأنه لم يبق أحد يرويه عنه غيرى ، قال الحافظ : أطلق ذلك بناء على علمه ، وقد تأخر بعده بتسع سنين أبو طلحة منصور بن محمد بن على بن قرينة البزدوى ـ بفتح الموحدة وسكون الزاء ـ وقال الحافظ فى "الفتح" : اتصلت لنا رواية البخارى عنه من طريق أبى عبد الله محمد بن يوسف الفربرى ، وكانت وفاته فى سنة عشرين وثلاث مائة ،وكان سماعه "للصحيح" مرتين ، مرةً بفربر سنة ثمان وأربعين ، ومرةً ببخارى سنة اثنتين وخمسين ومأتين .

ومن طريق إبراهيم بن معقل بن الحجاج النسفى ، وكان من الحفاظ ، وله تصانيف، كانت وفاته سنة أربع وتسعين ومأتين،وكان فاته من "الجامع" أوراق رواها بالإجازة عن البخارى .

ومن طريق حماد بن شاكر النسوى ، أظنه مات فى حدود التسعين وله فيه فوت أيضاً .

ومن رواية أبى طلحة منصور بن محمد بن على بن قرينة ـ بقاف ونون بوزن يسيرة ـ البزدوى ، وكانت وفاته سنة تسع وعشرين وثلاث مائة ، وهو آخر من حدث عن البخارى " بصحيحه " كما جزم به أبو نصر بن ماكولا

وغيره . وقد عاش بعده ممن سمع من البخارى القاضى الحسين بن إسماعيل المحاملى ببغداد لكن لم يكن عنده "الجامع الصحيح"، وإنما سمع منه مجالس أملاها ببغداد فى آخر قدمة قدمها البخارى ، وقد غلط من روى " الصحيح " من طريق المحاملى المذكور غلطاً فاحشاً ، كذا قال الحافظ ، وتبعه القسطلانى فى مقدمة شرحه ، وهذا الذى غلطه الحافظ غلطاً فاحشاً أراد به العلامة الكرمانى ، إذ قال فى مبدء "شرحه" : وللشيخ رضى الدين طريقة غير طريقة الفربرى ، وهى من النفائس ، وبها يكمل لنا من البخارى فى كل مرتبة راويان ، وهو مهتم به معتنى عليه عند أهل الشأن ، ثم ذكر الكرمانى سنده إلى أبى محمد عبد الله بن عبيد الله بن يحيى بن زكريا المؤدب قال: ويعرف بابن البيع - بفتح الموحدة وكسر التحتانية الشديدة - ولد سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة، ومات سنة ثمان وأربع مائة ، قال : أخبرنا القاضى الفقيه أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الضبى المحاملى ، وكان أحد أجداده يتبع المحمل الذى يركب عليه ، وهو آخر من روى عن البخارى ببغداد ، وقال بعضهم سماعه منه إنما هو لبعض "صحيحه" لا لكله، ولد سنة خمس وثلاثين ومأتين ، ومات سنة ثلاثين وثلاث مائة ، انتهى .

وعلم من ذلك أن المسموع عند المشايخ المذكورين خمس روايات ونسخ للبخارى (١) وهذا إجمالها :

١- أبو طلحة منصور بن محمد البزدوى المتوفى ٣٢٩هـ .
٢- حماد بن شاكر المتوفى فى حدود ٢٩٠هـ أو ٣١١هـ .
٣- إبراهيم النسفى المتوفى ٢٩٤هـ المذكور سابقاً .

(١) وهل لأبى جعفر محمد بن حاتم وراق البخارى أيضاً نسخة ، لم أجدها فى ذكر النسخ ، نعم أخذ عنه الفربرى فى مواضع ، كما ترى فى البخارى فى عدة مواضع ، ولو ثبت فهذه نسخة سادسة للبخارى .

وذكر الحافظ فى "الفتح" أسانيده إلى هؤلآء الثلاثة الأخيرة فارجع إليه .

٤ـ الفربرى المتوفى ٣٢٠هـ وسيأتى بيان نسخته مفصلاً فإن عليها المدار فى ديارنا ، وسيأتى تفصيل تلاميذه .

٥ـ القاضى الحسين بن إسماعيل المحاملى المتوفى ٣٣٠هـ ، المختلف فيه بين الحافظ والكرمانى .

فأما القاضى أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الضبى المحاملى المذكور ، المختلف فيه بين الكرمانى والحافظ ، فبسط ترجمته الذهبى فى "تذكرة الحفاظ"، فقال : المحاملى القاضى الإمام الحافظ ، شيخ بغداد ومحدثها أبو عبد الله الحسين ابن إسماعيل بن محمد الضبى البغدادى، ولد فى أول سنة خمس وثلاثين ومأتين، وأول سماعه فى سنة أربع وأربعين ، وبسط فى شيوخه وتلامذته ، وعد منهم الدارقطنى ، وقال : ولى قضاء الكوفة ستين سنةً ، قال أبوبكر : كان يحضر مجلس المحاملى عشرة آلاف رجل ، قال : وأملى المحاملى مجلساً كعادته فى ثانى عشر ربيع الآخر من سنة ثلاثين وثلاث مائة ، ثم مرض ومات بعد أحد عشر يوماً ، انتهى .

وأما الفربرى فسيأتى البسط فى ترجمته ، فإن على روايته مدار الروايات فى هذا الزمان .

وأما إبراهيم بن معقل فذكره أيضاً الذهبى فى "التذكرة" فقال : إبراهيم ابن معقل بن الحجاج الحافظ العلامة أبو اسحاق النسفى ، قاضى نسف وعالمها ، ومصنف "المسند الكبير" و"التفسير" وغير ذلك ، وحدث "صحيح البخارى" عنه ، قال المستغفرى : وكان فقيهاً حافظاً بصيراً باختلاف العلماء ، عفيفاً صيناً ، مات فى ذى الحجة سنة خمس وتسعين ومأتين ، انتهى ، وهكذا ذكر

صاحب " الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية " ، فقال : إبراهيم بن معقل النسفى ، قاضى نسف ، مات سنة خمس وتسعين ومأتين ، انتهى ، وتقدم قريباً فى كلام الحافظ من وفاته سنة أربع وتسعين ومأتين ، فما فى " القسطلانى " وتبعه صاحب "الحطة" من وفاته سنة أربعين ومأتين تحريف من الناسخ .

وأما حماد بن شاكر فلم يذكره صاحب " الجواهر المضيئة " وقد عدده فى الفقهاء الحنفية ، قال الكوثرى فى هامش "شروط الأئمة" للحازمى : هذا البخارى لولا إبراهيم بن معقل النسفى وحماد بن شاكر الحنفيان ، لكاد ينفرد الفربرى عنه فى جميع "الصحيح" سماعاً ، كما كاد أن ينفرد إبراهيم بن محمد بن سفيان الحنفى عن مسلم سماعاً ، انتهى .

وفى هامش " ابن ماجه وعلم الحديث " (١) : إن الصواب فى نسبته نسفى كما صرح به الكوثرى ، وأيضاً ما قال الحافظ فى وفاته : أظنه مات فى حدود التسعين ، ليس بصحيح ، والصواب أنه توفى سنة إحدى عشرة وثلاث مائة كما جزم به الكوثرى نقلاً عن "التقييد" للحافظ ابن نقطة ، وما قال السيد مرتضى الزبيدى فى " تاج العروس شرح القاموس" فى باب الواو والياء فصل السين من قوله : حماد بن شاكر بن سوية أبو محمد الوراق الفسوى الحنفى الراوى " صحيح البخارى " عن البخارى نفسه ، توهم أيضاً فى النسبة ، فإن الصحيح فى نسبته أنه نسفى .

ولا يذهب عليك ما تقدم فى عدد روايات البخارى عن السيوطى أن رواية حماد بن شاكر دون رواية الفربرى بمأتى حديث ، ورواية إبراهيم ابن معقل دونهما بثلاث مائة حديث ، وما تعقب على ذلك .

(١) اسم كتاب لمولانا عبد الرشيد النعمانى فى اللغة الأردية .

وأما أبو طلحة منصور بن محمد بن على بن قرينة - بقاف ونون بوزن يسيرة - البزدوى - بفتح الموحدة وسكون الزاى - وكانت وفاته سنة تسع وعشرين وثلاث مائة ، وهو آخر من حدث عن البخارى "بصحيحه" كما جزم به ابن ماكولا وغيره ، كذا فى "الفتح" .

وأما الفربرى فهو الذى عليه مدار الروايات فى هذا الزمان ، قال الحافظ فى "المقدمة" : والرواية التى اتصلت بالسماع فى هذه الأعصار وما قبلها : هى رواية محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربرى، وقال الكرمانى: الفربرى بفتح الفاء وكسرها ، وفتح الراء الأولى ، وإسكان الموحدة ، منسوباً إلى قرية من قرى بخارى، سمع "الصحيح" من البخارى مرتين، مرةً بفربر، ومرةً ببخارى ، وقيل ثلاث مرات ، وحامل لواء البخارى رواية ، ولد سنة إحدى وثلاثين ومأتين ومات سنة عشرين وثلاث مائة ؛ وفى " اليانع الجنى" : فربر - بكسر الفاء - قرية بينها وبين بخارى ثلاث مراحل ، وقال النووى فى مقدمة "شرحه": الفربرى منسوب إلى فربر قرية من قرى بخارى، وهى بكسر الفاء وفتح الراء وإسكان الباء الموحدة ، ويقال بفتح الفاء أيضاً ، وممن ذكر الوجهين فى اللغة القاضى عياض ، وأبو إسحاق بن قرقول صاحب " مطالع الأنوار " ، وأبوبكر الحازمى ، وقال الحازمى : الفتح أشهر ، ولم يذكر ابن ماكولا غيره، والوجهان فى النسب لها فى القرية روينا عن الإمام أبى نصر الكلاباذى ، قال : كان سماع الفربرى من البخارى يعنى " صحيحه " مرتين ، مرةً بفربر سنة ثمان وأربعين ومأتين ، ثم مرةً ببخارى سنة اثنتين وخمسين ومأتين ، وتوفى الفربرى لعشر بقيت من شوال سنة عشرين وثلاث مائة ، وقال السمعانى فى "أماليه": ولد الفربرى سنة إحدى وثلاثين ومأتين .

وقال النووى فى مقدمة " شرحه" : اعلم أن " صحيح البخارى " متواتر عنه ، واشتهر عنه من رواية الفربرى ، روينا عن الفربرى أنه قال : سمع

"الصحيح" من البخارى تسعون ألف رجل ؛ فما بقى أحد يرويه غيرى، ورواه عن الفربرى خلائق منهم أبومحمد الحموى ، وأبوزيد المروزى ، وأبو إسحاق المستملى ، وأبو سعيد أحمد بن محمد ، وأبو الحسن على بن أحمد بن عبد العزيز الجرجانى ، وأبو الهيثم محمد بن مكى الكشميهنى ، وأبوبكر إسماعيل بن محمد ابن أحمد بن حاطب الكشانى ، ومحمد بن أحمد بن مت - بفتح الميم ، وتشديد التاء المثناة فوق - وآخرون ، ثم رواه عن كل واحد من هؤلاء جماعات ، واشتهر فى بلادنا عن أبى الوقت عن الداؤدى عن الحموى عن الفربرى عن البخارى ، ورويناه عن جماعة من أصحاب أبى الوقت .

وقال الحافظ فى "الفتح" : أما رواية الفربرى فاتصلت إلينا عنه من طريق الحافظ أبى على سعيد بن عثمان بن سعيد بن السكن، بفتح السين والكاف، والحافظ أبى إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملى المتوفى ٣٧٦ هـ ، وأبى نصر أحمد بن محمد بن أحمد الأخسيكثى - بفتح الهمزة وسكون الخاء المعجمة وكسر السين المهملة وسكون التحتيه وفتح الكاف ثم مثلثة - نسبة إلى أخسيكث مدينة على شاطئ نهر الشاس من بلاد فرغانه ، كما فى "اللب" ، كذا فى "نيل الأمانى"، وكذا ضبطه فى "معجم البلدان" ، ثم قال : وبعضهم يقوله بالتاء المثناة - أى بدل المثلثة فى آخره - وهو الأولى ، لأن المثلثة ليست من حروف العجم ، ثم بسط فى أحوالها ، والفقيه أبى زيد محمد بن أحمد المروزى ، وأبى على محمد بن عمر ابن شبوية - بشين معجمة مفتوحه ، فموحدة مضمومة مشددة ، فواو ساكنة ، فمثناة تحتية مفتوحة - وأبى أحمد محمد بن محمد الجرجانى - بضم الجيم الأولى - مدينة مشهورة بين طبرستان وخراسان، وأبى محمد عبد الله بن أحمد السرخسى - بتشديد السين المهملة والراء المفتوحتين، والخاء المعجمة الساكنة ، ثم سين مهملة مكسورة - نسبة إلى سرخس مدينة بخراسان .

وهذا الطريق هو الذى ذكروه بطريق الحموى كما تقدم فى كلام النووى أيضاً ، قال النووى : أما الحموى فهو بفتح الحاء المهملة ، وضم الميم المشددة ، هو أبو محمد عبد الله بن أحمد بن حموية السرخسى، وكان سماعه "صحيح البخارى" من الفربرى بفربر ٣١٠هـ ، وتوفى فى ذى الحجة لليلتين بقيتا من ٣٨١هـ ، وفى "اليانع الجنى" : بتشديد الميم المفتوحة ، نسبة إلى جده حموية - بفتح المهملة وضم الميم المشددة وإسكان الواو وفتح المثناة التحتية - فعلم من هذا أن نسخة السرخسى والحموى واحدة ، فما فى مقدمة شيخ المشايخ مولانا الحاج أحمد على المحدث السهارنفورى من جعلها نسختين ، والوضع لكل منها رمزاً مشكل ، وأبى الهيثم - بفتح الهاء وإسكان المثناة التحتية وفتح المثلثة - محمد بن مكى - بفتح الميم وتشديد الكاف - ابن زراع - بضم الزاى وخفة الراء وبالمهملة - الأديب الكشماهنى - بكاف مضمومة وشين معجمة ساكنة وفتح الهاء وكسرها ، وقد تمال الألف - وقد يقال الكشميهنى - بضم الكاف وسكون الشين المعجمة ، وفتح الميم وإسكان الياء التحتية وفتح الهاء - قرية بمرو ، وفى " المعجم " كشميهن - بالضم ثم السكون وفتح ميم وسكون ياء وهاء مفتوحة ونون - قرية عظيمة من قرى مرو .

وفى "الأنساب" للسمعانى : توفى بقريته يوم عيد الأضحى من سنة ٢٨٩هـ كذا فيه، وتبعه غيره، ووقع فيه التحريف من الناسخ فى عدد المائة، والصواب سنة تسع وثمانين وثلاث مائة ، كما فى "لباب الأنساب" ، وهو الصواب ، وفى هذه السنة ذكر الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" فى ترجمة ابن عابد إذ قال : وفيها مات راوية الصحيح أبو الهيثم محمد بن مكى الكشميهنى المروزى يوم عرفة ، ومما يدل على غلط الأول أنه قرأ " البخارى " على شيخه الفربرى ٣١٦هـ ، كما فى " مشيخة صاحب الهداية " على ماحكاه صاحب "الجواهر المضيئة" ، لكنه ذكره بلفظ محمد بن بكر ، وأيضاً وفاة الفربرى ٣٢٠هـ ووفاة

تلميذه أبى ذر ٤٣٤هـ ، وهذان يبعدان وفاته ٢٨٩هـ فتدبر .

وأبى على إسماعيل بن محمد بن أحمد بن حاجب الكشانى ـ بالشين المعجمة المشددة بعد الكاف المضمومة ـ نسبة إلى كشانية بلد بصقة ، وهو آخر من حدث "بالصحيح" عن الفربرى ، فأما رواية ابن السكن فرواها عنه عبد الله ابن محمد بن أسد الجهنى ، وأما رواية المستملى فرواها عنه الحافظ أبى ذر ـ بفتح الذال المعجمة وتشديد الراء ـ عبد الله بن أحمد الهروى ـ بفتح الهاء والراء ـ المولود ٣٥٥هـ أو ٣٥٦هـ المتوفى ٤٣٤هـ ، وعبد الرحمن بن عبد الله الهمدانى ، وأما رواية الاخسيكتى فرواها عنه إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل الصفار الزاهد ، وأما رواية أبى زيد فرواها عنه الحافظ أبو نعيم الأصبهانى ، والحافظ أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلى ، والإمام أبو الحسن على بن محمد القابسى ، وأما رواية أبى على الشبوى فرواها عنه سعيد بن أحمد بن محمد الصيرفى العيار ـ بعين مهملة مفتوحة ومثناة تحتية مشددة آخره راء ـ وعبد الرحمن بن عبد الله الهمدانى أيضاً ، وأما رواية أبى أحمد الجرجانى رواها عنه أبو نعيم والقابسى أيضاً ، وأما رواية السرخسى فرواها عنه أبو ذر أيضاً ، وأبو الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المظفر الداؤدى ، وأما رواية الكشميهنى فرواها عنه أبو ذر أيضاً ، وأبو سهل محمد بن أحمد الحفصى ، وكريمة بنت أحمد المروزية ، وأما رواية الكشانى فرواها عنه أبو العباس جعفر بن محمد المستغفرى ، انتهى ما فى " الفتح " بزيادة فى ضبط الأسماء من " القسطلانى " وشرح "مقدمته" .

وعلم من ذلك أن الرواة عن الفربرى على ما ذكره الحافظ تسعة ، وقد تقدم فى كلام النووى ثمانية ، الستة منها مذكورة فى كلام الحافظ أيضاً ، والاثنان وهما : أبو سعيد أحمد بن محمد ، ومحمد بن أحمد بن مت زائدان ، وفى " اليانع الجنى فى أسانيد الشيخ عبد الغنى " رجل آخر وهو أحد الأبدال

بسمرقند الشيخ أبو لقمان يحيى بن عمار بن مقبل بن شاهان الختلانى المعمر مائة وثلاثاً وأربعين سنة ، قال وقد سمع جميعه عن محمد بن يوسف الفربرى، وذكر فى " اليانع " السند إليه من طريق المعمر بابا يوسف الهروى المعروف بسى صد ساله ، فعلم من هذا أن الرواة عن الفربرى إثنا عشر رجلاً ، تسعة فى " الفتح " ، والاثنان فى " شرح النووى " ، و واحد فى " اليانع الجنى " وهذا شكله .

أبو عبد الله محمد بن يوسف الفربرى

المولود ٢٣١ ھ المتوفى ٣٢٠ ھ

(١) (ابن السكن) أبو على سعيد بن عثمان بن السكن المتوفى ٣٥٣ ھ .

١ - روى عنه عبد الله بن محمد بن أسد الجهنى .

(٢) (المستملى) أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المتوفى ٣٧٦ ھ - " كرمانى " " قسطلانى " - .

٢ - روى عنه أبو ذر عبد الله بن أحمد الهروى المالكى المتوفى ٤٣٤ ھ - "قسطلانى" - .

٣ - روى عنه عبد الرحمن بن عبد الله الهمدانى .

(٣) (الأخسيكثى) بفتح الهمزة وسكون الخاء ، آخره مثلثة أو مثناة فوقية ، أبو نصر أحمد بن محمد المتوفى ٣٧٦ ھ .

٤ - روى عنه إسماعيل بن إسحاق الصفار الزاهد .

(٤) (أبو زيد) المروزى الفقيه محمد بن أحمد المتوفى ٣٧١ ھ .

٥ - روى عنه أبو محمد عبدالله بن إبراهيم الأصيلى المالكى المتوفى ٣٩٢ھ .

٦ - وروى عنه أبو نعيم الأصبهانى أحمد بن عبد الله المتوفى ٤٣٠ ھ .

٧ - وروى عنه أبو الحسن على بن محمد القابسي المالكى المتوفى ٤٠٣هـ .

(٥) (الشبوى) ابن شبوية أبو على محمد بن عمر بن شبوية .

٨ - روى عنه سعيد بن أحمد الصيرفى العيار .

وعبد الرحمن الهمدانى المذكور فى رقم (٣) .

(٦) (الجرجانى) أبو أحمد محمد بن محمد الجرجانى المتوفى ٣٧٣ هـ أو بعدها بسنة ، كذا فى " تاريخ جرجان " (ص - ٣٨٤) .

روى عنه أبو نعيم المذكور فى رقم (٦) والقابسى المذكور فى رقم (٧) .

(٧) (السرخسى الحموى) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن حموية المولود ٢٩٣هـ - " كرمانى " - .

وقرأ "البخارى" على الفربرى ٣١٠ هـ وتوفى ٣٨١ هـ .

روى عنه أبو ذر المذكور فى رقم (٢) .

٩ - وأبو الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المظفر الداؤدى المتوفى ٤٦٧ هـ بسط ترجمته " الكرمانى" .

(٨) (الكشميهنى) أبو الهيثم محمد بن مكى ، ويقال : الكشماهنى المتوفى ٣٨٩ هـ ، وقرأ " البخارى " على الفربرى ٣١٦ هـ كما تقدم .

روى عنه أبو ذر المذكور فى رقم (٢) .

١٠ - وروت عنه كريمة بنت أحمد المروزية المتوفاة ٤٦٥ هـ ولها مائة سنة ، كذا فى " دول الإسلام" (١ - ٢١٢) .

١١ - وروى عنه أبو سهل محمد بن أحمد الحفصى المتوفى ٤٦٦ هـ - كذا

فى "التذكرة" - (١) .

(٩) (الكشانى) بضم الكاف وتشديد الشين إسماعيل بن محمد المتوفى ٣٩١هـ - "تشكيل" - وهو آخر من حدث عن الفربرى على ما قاله الحافظ .

١٢ - روى عنه أبو العباس جعفر بن محمد المستغفرى المتوفى ٤٣٢ هـ .

(١٠) (أبو سعيد) أحمد بن محمد وهو أحد الرجلين اللذين زادهما النووى كما تقدم ولم يذكر النووى سنده .

(١١) (محمد بن أحمد بن مت) بفتح الميم وتشديد التاء وهو الثانى من اللذين زادهما النووى ولم يذكر أيضاً سنده .

وهذان - أى العاشر والحادى عشر - ذكرهما النووى ولم يذكر السند إليهما ، ولم يذكرهما مولانا فاروق أحمد شيخ الحديث فى الجامعة العباسية ببهاولفور - باكستان - فى "تشكيله" .

(١٢) (أبو لقمان) يحيى بن عمار الختلانى المعمر ١٤٣ سنة ، وهذا عمره ، ليس سن وفاته ، بسط الكلام على سنده فى "قطف الثمر" ، و"اليانع الجنى" ، وذكراه بعدة طرق ، وقالا : هذا السند فى غاية العلو ، ولم يبلغ هذا الطريق ابن حجر ولا السيوطى ، لأنهما كانا بمصر ، وكان أبو الفتوح "بخراسان" ، وذكر هذا السند شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى كتابه "المسلسلات فى الحديث المسلسل بالمشارقة" ، فقال : شافهنى أبو طاهر الكردى المدنى عن أبيه الشيخ إبراهيم الكردى عن المعمر الصوفى عبد الله بن ملا سعد الله اللاهورى - نزيل المدينة المنورة - عن الشيخ قطب النهروالى عن والده علاء الدين النهروالى عن الحافظ نور الدين أبى الفتوح المذكور فى السند، وقال فى آخره : وأنا أروى "صحيح البخارى" كله بهذا السند وهو كما ترى

(١) (٣ - ٣٣٣) وما طبع فى الطبع الأول تحريف من الناسخ . ز

فى غاية العلو ، بينى وبين البخارى عشرة انتهى .

وقد حكى فى " قطف الثمر " وتبعه صاحب " اليانع الجنى " عن الشيخ عبد الخالق المزجاجى أنه صح أن الشيخ قطب الدين النهروالى روى " صحيح البخارى " عن الحافظ نور الدين المذكور ، وعلى هذا فلم تبق الوسائط إلا تسعة ، وذكر فى "قطف الثمر" فى أسانيد الشيخ صالح بن محمد بن نوح الفلانى ، قال ابن سنة والشيخ يحيى الشناوى والشيخ العمادى والصوالى : إن قطب الدين روى "الصحيح" و" المؤطأ " عن أبى الفتوح بغير واسطة أبيه .

روى عنه الشيخ المعمر محمد بن شاذ بخت الفرغانى ، والمعمر بابا يوسف الهروى المشهور بسيصد ساله ، والحافظ نور الدين أبو الفتوح أحمد بن عبد الله الطاؤسى من رجال المائة الثامنة .

ثم ذكر الحافظ أسانيده إلى هؤلآء الإثنى عشر الرواة عن مشايخهم التسعة الرواة عن الفربرى ، ثم قال : فليقع الشروع فى الشرح والاقتصار على أتقن الروايات عندنا ، وهى رواية أبى ذر عن مشايخه الثلاثة لضبطه لها وتمييزه لاختلاف سياقها ، انتهى ، قلت : ومشايخه الثلاثة هم : المستملى والسرخسى والكشميهنى ، وفى " قطف الثمر " فى أسانيد العلامة الشيخ صالح بن محمد بن نوح الفلانى المسوفى المغربى ثم المدنى المتوفى فيها ١٢١٨ﻫ قال فيها : أما "صحيح البخارى" فأرويه بطرق أصحها وأشهرها طريق أبى ذر ، وهى طريقة المغاربة والمكيين ، ثم بسط فى أسانيده إلى أبى ذر عن مشايخه الثلاثة ، وقال : فى هذا السند مع علوه لطائف كون رجاله فقهاء مشاهير مالكين مغاربة ما عدا أبى ذر وشيوخه ، فإن أبا ذر ليس بمغربى مع كونه مالكيا .

وذكر الكرمانى أسانيده إلى أبى الحسن عبد الرحمن عن السرخسى وكريمة بنت أحمد عن الكشميهنى، وأبى ذر عن مشايخه الثلاثة ، وقال النووى: واشتهر فى بلادنا عن أبى الوقت عن الداؤدى عن الحموى ، وقد طبعت فى الهند فى

مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ببلـدة حيدر آباد دكن فى ١٣٣٨ ﻫ عدة رسائل فى أسانيد العلماء المتأخرين المشهورين فى الحديث الذين هم مرجع أكثر الأسانيد ، جزى الله تعالى أعوان المجلس المـذكور عن سائر المسلمين لا سيما المحدثين أحسن الجزاء ـ فإنهم سهلوا الأمر على طالبى الأسانيد ، شكر الله مساعيهم وجزاهم بلطفه أحسن الجزاء .

منها : " الأمم لإيقاظ الهمم " فى أسانيد الشيخ برهان الـدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الـدين الكردى الكورانى الشهروزى ثم المـدنى المولود سنة ١٠٢٥ ﻫ والمتوفى ١١٠٢ ﻫ .

ومنها : "الإمداد" فى أسانيد الشيخ جمال الدين عبد الله بن سالم البصرى المكى المولود رابع شعبان سنة ١٠٤٩ ﻫ المتوفى رابع رجب ١١٣٤ ﻫ .

ومنها : " بغية الطالبين " للشيخ أحمد النخلى المكى ، فرغ من تأليفه فى السابع والعشرين من شوال ١١١٤ ﻫ .

ومنها : " قطف الثمر " للشيخ صالح بن محمد بن نوح العمرى الفلانى المدنى المتوفى ١٢١٨ﻫ .

ومنها : "إتحاف الأكابر" للقاضى محمد الشوكانى مؤلف "نيل الأوطار" المتوفى ١٢٥٥ﻫ ، وللشيخ الأمير صديق حسن خان البهوفالى أيضاً رسالة طويلة فى أسانيده مسماة " بسلسلة العسجد فى ذكر مشايخ السند " مطبوعـة فى بلـدة بهوفال ، ولشيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى رسالة وجيزة مطبوعة فى الهند مراراً مسماة "بالإرشاد إلى مهمات الإسناد" بسط فيها أسانيده بأشد البسط مع غاية الإجمال ، فإنه قال فيه أولاً : قد أخذت معظم هذا الفن عن أبى طاهر محمد بن إبراهيم الكردى الهمدانى أعظم الله أجوره ، فسمعت عليه " الأمم " واستنسخناه من خطه ، وناولنى كتاب " مقاليد الأسانيد " فطالعته وراجعته

فيما أشكل من الفن، ورويت عنه "صحيح البخاري" من أوله إلى آخره ، كنت أقرأ عليه وهو يسمع ، وإذا مللت كان هو يقرأ وأنا أسمع ، ثم قال ثانياً : وقد تصل سندي والحمد لله بسبعة من المشايخ الجلة الكرام الأئمة القادة الأعلام من المشهورين بالحرمين المحترمين ، المجمع على فضلهم من بين الخافقين ، الشيخ محمد بن العلاء البابلي، والشيخ عيسى المغربي الجعفري، والشيخ محمد بن سليمان الرداني المغربي ، والشيخ إبراهيم بن حسن الكردي المدني ، والشيخ حسن بن علي العجمي المكي ، والشيخ أحمد بن محمد النخلي المكي ، والشيخ عبد الله بن سالم البصري ثم المكي ، ولكل واحد منهم رسالة جمع هو فيها أو جمع له فيها أسانيده المتنوعة في علوم شتى ، ثم أجمل الكلام على أسانيده إلى هؤلاء السبعة ثم على أسانيدهم المختلفة المتنوعة .

هذا ، وقد قرأت "الجامع الصحيح" لأمير المؤمنين في الحديث الإمام البخاري أولاً في سنة ١٣٣٤هـ أربع وثلاثين بعد ألف وثلاث مائة على والدي المرحوم مولانا محمد يحيى الكاندهلوي نور الله مرقده ، وهو قرأ على شيخه إمام الإرشاد مولانا رشيد أحمد الكنكوهي في أوائل السنة الثالثة عشرة بعد ألف وثلاث مائة ١٣١٣هـ كما تقدم في أول هذه المقدمة مفصلاً ، والإمام الكنكوهي حصل له الفراغ من جميع الكتب الدرسية في سنة خمس وستين بعد ألف ومأتين كما يظهر من تذكرته المعروفة "بتذكرة الرشيد" المطبوعة بالهند ، وقد كتب له الإجازة الشاه عبد الغني في المحرم ١٢٧٠هـ وهذا نصه :

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله أولاً وآخراً ، والصلاة والسلام على رسوله دائماً وسرمداً ، وعلى آله وأصحابه كذلك ، أما بعد ! فأقول وأنا ملتجئ إلى حرم النبوي (١) عبد الغني بن أبي سعيد المجددي الدهلوي سامحه الله تعالى

(١) كذا في الأصل .

بلطفه الخفى : إن الأخ الصالح المولوى رشيد أحمد النعمانى أماً والأنصارى أباً توجه إلى زيارة شفيع المذنبين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وقد كان قرأ على الثلث من "صحيح أبى عبد الله محمد بن إسمعيل البخارى" وجميع "السنن" للإمام أبى داؤد سليمان بن أشعث السجستانى رحمة الله عليهما ، وطلب منى الإجازة لبقية الأمهات الست وغيرها ، فأجزت له بجميع ما يجوز لى الرواية فيه ، والذى حصلت من مشايخ الحرمين الشريفين ومشايخ الهند فأجزت له ، وهو إن شاء الله أهل لذلك وذلك ظنى به والله حسيبه .

وأوصيه أن لاينسانى من صالح دعائه وأنا أدعوله أن يثبته الله تعالى على القول الثابت حيث لا يخاف فى الله لومة لائم،وأن ينتفع به المسلمون، ويكون ذاكراً لله تعالى على كل حال دائم،وحشرنى الله تعالى وإياه فى زمرة الصالحين بجاه سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين ، قاله بفمه وكتبه بقلمه عبد الغنى بن أبى سعيد فى المسجد النبوى يوم الجمعة سنة ١٢٧٠هـ ٩ محرم ، انتهى بلفظه الشريف .

وأسانيد الشيخ عبد الغنى قدس سره معروفة "باليانع الجنى" ، مطبوع فى الهند مرات ، ثم قرأت "صحيح البخارى" مرةً ثانيةً فى سنة خمس وثلاثين من السنين المذكورة أوان تدريسى فى المدرسة العلية الشهيرة بمظاهر العلوم على شيخى وقدوتى سيدى وسندى الشيخ الجليل الحاج مولانا خليل أحمد المهاجر المدنى - نور الله مرقده - بأمره الشريف ، فإنه - قدس سره - كان فى السنة الماضية مقيماً بالمدينة المنورة ، فرجع منها فى آخر السنة سنة أربع وثلاثين ، وهو - قدس سره - قرأ الأمهات الست على شيخه مولانا محمد مظهر النانوتوى قدس سره صدر المدرسين بالمدرسة العلية الشهيرية بمظاهر العلوم ، وقرأ "البخارى" فى سنة ست وثمانين ، وحصل له الفراغ من جميع الدرسيات فى سنة ثمان وثمانين بعد ألف ومأتين كما يظهر من تقويم مظاهر العلوم .

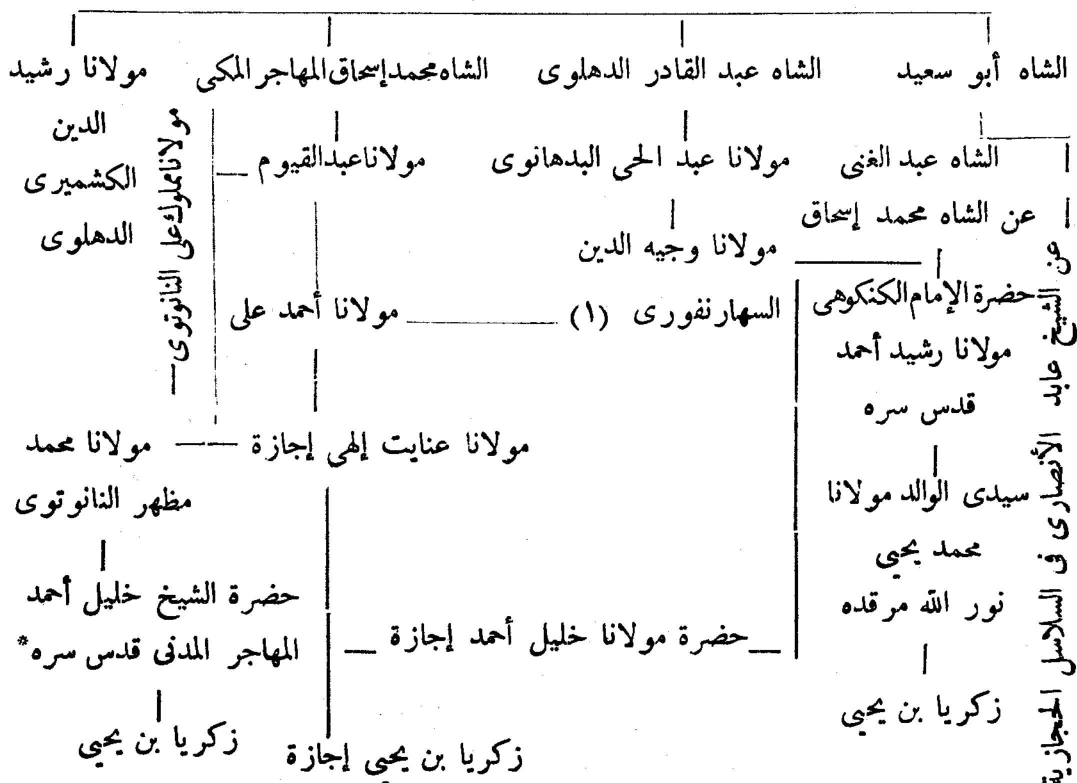
وقد كتب الشيخ ـ قدس سره ـ فى أول "المسلسلات" أنى لما حصل لى الفراغ من العلوم الآلية قرأت كتب الصحاح الستة على أستاذى ومولائى الشيخ محمد مظهر النانوتوى ـ رحمة الله عليه ـ بعضها قراءةً عليه وبعضها سماعاً منه ، وبعضها سماعاً عليه،حين كان رحمه الله صدر المدرسين فى المدرسة المسماة بمظاهر العلوم ، ثم لما ساقنى المقدور إلى بلدة بهوفال ، وتشرفت بحضرة مولانا الشيخ عبدالقيوم بن مولانا الشيخ عبدالحى ـ رحمهما الله تعالى ـ اغتنمته وقرأت عليه "صحيح البخارى" ، و"الشمائل" للترمذى ، ـ إلى آخر ما قاله ـ ؛ وكان شيخى قدس سره إذ ذاك مدرساً فى المدرسة السليمانية ببلدة بهوفال ، وكان ذاك فى سنة ثلاث وتسعين بعد ألف ومأتين كما أرخه شيخ المشايخ مولانا عبدالقيوم فى آخر الإجازة التى كتبها لشيخى ـ قدس سره ـ ونصه: مؤرخة ثامن شوال يوم الجمعة سنة ١٢٩٣ه ، ومولانا محمد مظهر النانوتوى المؤمى إليه قرأ الصحاح الستة على مولانا مملوك على النانوتوى المدرس بمدرسة دهلى ، وهو على مولانا رشيد الدين الكشميرى الدهلوى ، وهو على مرجع الخلائق الشاه عبدالعزيز الدهلوى ، وهو على والده مسند الهند الشيخ الكبير الشيخ ولى الله الدهلوى .

وله قدس سره أسانيد كثيرة متنوعة ، مطبوعة فى الرسالة المعروفة "بالإرشاد فى مهمات الإسناد" ، والشيخ عبدالعزيز ـ قدس سره ـ ذكر نبذةً من أسانيده فى "العجالة النافعة" وصرح فيها أنه ـ قدس سره ـ قرأ العلوم كلها على والده ـ قدس سره ـ ثم حصل الإجازة عن المشايخ الأخر ، كالشاه محمد عاشق البهلتى وغيره ، وذكر أسانيدهم وأسانيد الشاه عبدالغنى قدس سره مبسوطة فى رسالة مسماة "باليانع الجنى فى أسانيد الشاه عبد الغنى" طبعت بالهند مراراً .

وأيضاً مولانا محمد مظهر النانوتوى ـ قدس سره ـ قرأ شيئاً من كتب الصحاح على الشهير فى الآفاق مولانا الشاه محمد إسحاق الدهلوى ، وهو من

أرشد التلامذة وأخصها للشيخ عبد العزيز المذكور ـ قدس سره ـ وأيضا حصلت لى الإجازة العامة عن مولانا عنايت إلهى المفتى والمدير بالمدرسة المذكورة مظاهر العلوم ، فى السابع والعشرين من شهر شعبان ، سنة ست وأربعين بعد ألف وثلاث مائة ، وهو ـ نور الله مرقده ـ كان أولاً من أكابر المدرسين بالمدرسة ثم انتقل إلى إدارة المدرسة وهو قرأ الكتب الصحاح على مولانا محمد مظهر المؤمى إليه وعلى شيخ المحدثين مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى ، وهو على مولانا الشاه محمد إسحاق المؤمى اليه،وقد كتبت شيئاً من أحوال هؤلآء المشايخ العظام فى مقدمة "أوجز المسالك" تركتها ههنا اختصاراً .

وفى الصفحة الآتية جدول إسنادى الذى كتبته فى مقدمة "أوجز المسالك" مع زيادة يسيرة عليها،مأخوذة من مقدمة "البخارى" لمولانا أحمد على ـ نور الله مرقده ـ فى سنده :



* وله إجازة فى السلاسل الحجازية عن الشيخ أحمد دحلان مفتى الشافعية بمكة المكرمة والشيخ السيد أحمد البرزنجى مفتى الشافعية بالمدينة المنورة زادهما الله شرفاً وكرامةً .

(۱) وهو الأخ الكبير الشيخ لطف الله والد مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى كما فى "الأرواح الثلاثة" (ص - ۷۷) .

هذا وقد أملى لى شيخى وسيدى حضرة مولانا خليل أحمد قدس سره الإجازة حين رحلته إلى الحرمين الشريفين - زادهما الله شرفاً - فى شوال سنة ثلاث وثلاثين قبل قراءتى عليه كتب الصحاح ؛ وهذا نصها :

" بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العلمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد فخر الأولين والآخرين ، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وأوليائه أجمعين ، أما بعد ، فيقول المفتقر إلى رحمة ربه القوى خليل أحمد بن الشاه مجيد على الأنصارى الأيوبى الأنبهتوى عفا الله عنه : إن أخى فى الله مولانا الشيخ محمد زكريا الكاندهلوى قرأ على من أوائل الصحاح الستة فى جماعة ، وسمع منى شيئاً من " المسلسلات " للشيخ ولى الله المحدث الدهلوى ، وطلب منى إجازتها، وقد حصل لى القراءة والسماع أولاً بجميع كتب الحديث وغيرها (١) " البحر الكامل " و" الحبر الفاضل " " الفائق بأنوار على النيرين الشمس والقمر " مولانا الشيخ محمد مظهر النانوتوى الصديقى .

ثم قرأت بعض الصحاح - أعنى " الجامع الصحيح " للبخارى من أوله إلى آخره ، و" الشمائل " للترمذى و" المسلسلات " و" مسند الجن " المسمى "بالنوادر" و" الدر الثمين" للشيخ ولى الله ، وأوراقاً معدودةً من "صحيح الإمام مسلم " وشيئاً من " مسند الدارمى " على مولانا الشيخ عبد القيوم بن مولانا الشيخ عبد الحى المرحوم البوفالى ثم البدهانوى ، فحصل لى منه الإجازة العامة سنة ألف ومأتين وثلاث وتسعين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية ، وذلك حين إقامتى ببلدة بوفال على خدمة التدريس فى المدرسة السليمانية ، ثم لما حضرت خير بلاد الله مكة المشرفة - زادها الله كرامةً

---

(١) قطعت الفأرة الفويسقة جانبا من هذا المكتوب الشريف فتركت بياضا فى مواضع القطع . ز

ونوراً - لزيارة بيت الله الحرام أول مرة سنة ألف ومأتين وثلاث وتسعين حصل لى إجازة عامة من مفتى الشافعية بمكة المحمية مولانا الشيخ السيد أحمد زينى دحلان .

ثم لما اكتحلت بغبار طيبة وتشرفت بزيارة خير البقاع روضة سيد المرسلين سيدنا وحبيبنا محمد الأمين عليه وعلى آله الصلاة والسلام إلى يوم الدين وحضرت عتبة الشيخ مولانا عبد الغنى المهاجر المدنى رحمه الله رحمةً واسعةً ، قرأت عليه شيئاً من أوائل الصحاح الستة فأجازنى إجازة عامة ؛ وذلك فى سنة ألف ومأتين وأربع وتسعين .

ولى إجازة عامة من مولانا الشيخ السيد أحمد البرزنجى مفتى الشافعية بالمدينة المنورة سابقاً أجازنى بها سنة ألف وثلاث مائة وتسع وعشرين وقد (١) المذكورة إجازة عامة من مولانا الشيخ بدر الدين المحدث الشامى مراسلة ، فأجزت الأخ المذكور كما أجازنى المشايخ الأعلام بكل ما يجوز لى روايته ودرايته من كتب الحديث الصحاح الستة ، و "المؤطأين" للإمامين الهمامين مالك ابن أنس والإمام محمد بن حسن الشيبانى ، و "مسند الدارمى" و " المسلسلات " للشاه ولى الله المحدث الدهلوى قدس سره ، والمسلسل بإجابة الدعاء عند الملتزم خاصة ، وغيرها من كتب الفقه والتفسير والأصول والمنقول والمعقول إجازة عامة ، وأجيزه أن يجيز غيره ممن تأهل لهذا الفن الشريف مع الشرائط المعتبرة عند علماء هذا الشأن ، وأوصيه بتقوى الله تعالى فى السر والإعلان وأن يجتنب عن الأمور المحدثة فى الدين وعن طلب الدنيا ولذاتها وأن لا ينسانى فى دعواته الصالحة وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وبارك وسلم ، حرره العبد الأثيم خليل أحمد كان الله له - (خليل أحمد) ختمة - .

---

(١) مقطوع الفارة وأظن أن العبارة هكذا ، وقد حصل لى فى السنة المذكورة ، لأن إجازة الشيخ بدر الدين حصلت له فى السنة المذكورة كما فى "التذكرة" .

هذا وقد جمع مولانا الحاج فاروق أحمد الأنبهتوى شيخ الحديث بالجامعة العباسية ببلدة بهاولفور (باكستان) ابن حضرة مولانا صديق أحمد من أجلة خلفاء قطب الزمان الشيخ الكنكوهى صاحب هـذا التقرير الأنيق أسانيد مشايخ الحديث فى الهند فى هذا الزمان إلى الإمام البخارى على ورق عال كبير بصورة الجداول نافع جداً لطالبى أسانيد "البخارى"، مطبوع باسم "تشكيل سندات البخارى" ـ شكر الله سعيه وجزاه الله عنى وعن سائر طالبى الحديث فى الهند أحسن الجزاء ـ ونقتصر من الأسانيد الكثيرة المذكورة فى "الإرشاد" و"التشكيل" وغيرهما على سند واحد معروف فى ديارنا وهو الذى ذكره مولانا الحاج أحمد على المحدث السهارنفورى، وعنه أخذه صاحب "اليانع الجنى فى أسانيد الشاه عبد الغنى".

وهـذا نصه: يرويـه ـ أى البخارى ـ شيخنا العلامـة ـ أى الشاه عبد الغنى المجددى الدهلوى، ثم المهاجر المدنى ـ عن شيخه الأجل الأغر المحجل أبى سليمان إسحاق (١) بن بنت عبد العزيز الدهلوى ثم المكى، قراءة منه عليه لبعضه، وسماعاً لأكثره، وعن والده العارف بالله وصفاته، المجتهد فى ابتغاء مرضاته، الشيخ أبى سعيد بن الصفى كلاهما عن الشيخ الأجل الحجة والإمام الأوحد الرحلة الشيخ عبد العزيز عن أبيه الإمام الهمام صدر الأئمة الأعلام حجة الإسلام والمسلمين ريحانة العلماء الأفاضل المتقنين أبى عبد العزيز قطب الدين أحمد المدعو بولى الله بن أبى الفيض عبد الرحيم العمرى، قال: أخبرنا الشيخ أبو طاهر محمد بن إبراهيم الكردى المـدنى، قال: أخبرنا والدى الشيخ إبراهيم

(١) هو إسحاق بن محمد أفضل بن أحمد بن إسماعيل بن منصور بن أحمـد بن محمود، ومنصور هذا هو ملتقى نسبه بنسب مسند الهند الشاه ولى الله الدهلوى، فإنـه ولى الله أحمـد بن الشاه عبد الرحيم بن وجيه الـدين الشهيد بن معظم بن منصور المذكور بسط نسبهما وأحوالهما فى مقدمة "الأوجز". ز

الكردى المدنى ، قال : قرأت على الشيخ أحمد القشاشى ، قال : أخبرنا أحمد ابن عبد القدوس أبوالمواهب الشناوى (١) قال : أخبرنا الشيخ شمس‌الدين محمد ابن أحمد بن محمد الرملى ، عن الشيخ زين الدين زكريا بن محمد أبى يحيى الأنصارى ، قال : قرأت على الشيخ الحافظ أبى الفضل شهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلانى ، عن إبراهيم بن أحمد التنوخى ، عن أبى العباس أحمد ابن أبى طالب الحجار (٢) ، عن السراج الحسين بن المبارك الزبيدى ، عن الشيخ أبى الوقت عبد الأول بن عيسى بن شعيب السجزى الهروى، عن الشيخ أبى الحسن عبد الرحمن بن مظفر الداؤدى ، عن أبى محمد عبد الله بن أحمد السرخسى ، عن أبى عبد الله محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربرى ، عن مؤلفه أمير المؤمنين فى الحديث أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى .

قال صاحب "اليانع" : القشاشى هو صفى الدين أحمد بن محمد بن يونس المقدسى المدنى توفى ١٠٧١ هـ ، قال محمد بن عبد الرحمن الفاسى : كان يبيع بالمدينة القشاشة ، وهى سقط المتاع من الأشياء التى تسترخص من أى نوع من : نعال وخرق فسمى لذلك القشاشى ـ بضم القاف وتكرار الشين المعجمة ـ ، والشناوى بإعجام الشين وتشديد النون ـ نسبة إلى بعض قرى مصر ، قرشى عباسى توفى ١٠٢٤ هـ ، والرملى ـ بإسكان الميم ـ توفى ١٠٠٤ هـ والأنصارى من أهل سنيكة ـ بضم السين المهملة وفتح النون وإسكان المثناة التحتية ـ من قرى

(١) كذا فى " اليانع الجنى " ولم يذكر هذه الواسطة الشيخ إبراهيم الكردى فى ثبته (ص ـ ٣) وكذا لم يذكرها الشوكانى فى " إتحاف الأكابر " فى إسناد إبراهيم الكردى فتأمل .

(٢) بتشديد الجيم بائع الحجر .

مصر ، توفى ٩٢٥ هـ ، والعسقلانى نسبة إلى عسقلان مدينة بساحل الشام ، مصرى مولداً ، حافظ جليل مشهور توفى ٨٥٢ هـ ، والتنوخى - بفتح المثناة الفوقية وضم النون وإعجام الخاء - نسبة إلى تنوخ قبيلة من العرب يكنى أبا إسحاق البعلى ثم الدمشقى ثم المصرى ، توفى سنة ٨٠٠ هـ والحجار - بشد الجيم وإهمال الراء - توفى سنة ثلاث وثلاثين وست مائة (١) .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر فيه تحريف ، وبسط الكلام على ترجمته فى هامش " ذيول تذكرة الحفاظ " ، منها : ما فى هامش " لحظ الألحاظ " على ترجمة مغلطائى ، الحجار متكرر ذكره فى الكتاب كثيراً ، تارةً باسم أبى العباس أحمد بن أبى طالب ، وأخرى بأبى العباس ابن الشحنة ، وتارةً بالحجار وهو مسند الدنيا ورحلة الآفاق ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبى طالب ابن أبى النعم نعمة بن الحسن بن على بن بيان الديرمقرنى ثم الصالحى الحنفى الشهير بابن الشحنة الحجار ، ترجمه الحافظ الشمس بن طولون فى "الغرف العنبة" فى ذيل " الجواهر المضيئة " ترجمه ترجمة واسعة ، سمع " الصحيح " من الحسين ابن مبارك الزبيدى الحنفى ، وفى شيوخه ومروياته كثرة ، وولد فى حدود سنة اثنتين وعشرين وست مائة ، قال ابن حجر : وعمر حتى ألحق الأحفاد بالأجداد ، فحدث " بالصحيح " أكثر من سبعين مرةً "بدمشق" وغيرها ، وقد صام وهو ابن مائة سنة رمضان وأتبعه بست من شوال وحينئذ كان يغتسل بالماء البارد ولا يترك غشيان الزوجة ، شرع محب الدين بن المحب فى قراءة " الصحيح " عليه قبل موته بيوم ، ثم قرأ عليه الميعاد الثانى يوم وفاته إلى وقت الظهر فمات قبل الظهر فى ٢٥ صفر سنة ثلاثين وسبع مائة ، وأطال ابن حجر فى ترجمته فى " الدرر الكامنة " انتهى ، قلت : وذكره فيه دليل على أنه من المائة الثامنة ، وهكذا ذكر وفاته القسطلانى فى سلسلة سنده عن أبى إسحاق إبراهيم بن أحمد البعلى - بالموحدة المفتوحة والعين المهملة الساكنة -

والزبيدى ، قال عبد العزيز : منسوب إلى زبيد - بفتح الزاء - مدينة باليمن ، توفى سنة تسع وعشرين وست مائة (١) وأبو الوقت السجزى منسوب إلى سجستان توفى سنة ثلاث وخمسين وخمس مائة ببغداد ، والداؤدى نسبة إلى أحد أجداده، توفى سنة ٤٦٧هـ ، والسرخسى نسبة إلى سرخس - بفتح المهملتين وإسكان المعجمة بعدها مهملة - مدينة بخراسان ، توفى سنة ٣٨١ هـ ، والفربرى نسبة إلى فربر ، توفى سنة ٣٢٠ هـ .

قال الشيخ عبد العزيز العمرى : إن هـذا السند مسلسل بالسماع من أوله إلى آخره (٢) ، قال صاحب "اليانـع" : وهـذا السياق أورده الإسحاقى

التنوخي - بفتح الفوقية وضم النون الخفيفة وبالخاء المعجمة - عن أبى العباس أحمد بن أبى طالب بن أبى النعم بن الشحنة الديرمقرنى المتوفى خامس عشر من صفر سنة ثلاثين وسبع مائة ، انتهى .

(١) وقال القسطلانى : المتوفى سنة إحدى وثلاثين وست مائة وبسط فى هامش "لحظ الألحاظ" فى صحة سماع الحجار عن الزبيدى، إذ حكى عن ابن طولون: قد أجمع الحفاظ على صحة سماع أحمد بن الشحنة الحجار المذكور لجميع "صحيح البخارى" بلا فوت على الحسين بن الزبيدى ، ولا عبرة لمن قدح فى ذلك ، وقد بين صحة سماعه لجميعه حافظ الإسلام أبو الحجاج المزى فى جزء ، وقال العلامة غياث الدين العاقولى فى كتابه "الدراية فى معرفة الروايـة" فى ترجمة الثالث والخمسين من مشايخه حين ذكر بعض ترجمة الحجار وذكر سماعه من الزبيدى لجميع "الصحيح" فقال : ثابت لا شك فيه ولا امتراء ، وذلك فى سنة ٦٣٠ هـ بجامع الصالحية إلى آخر ما بسطه . ز

(٢) وهذا وجه ترجيحه على الأسانيد الأخر .

السهارنفورى (١) من علية أصحاب أبى سليمان فى " مقدمته " لذيله على كتاب البخارى ، ومنها ما حكيته والذى قدمته من قول الرملى عن الزين زكريا هو الصواب ، وزاد الإسحاقى فيه كلمة حذفتها ، انتهى ما فى " اليانع " .

والمراد من الكلمة الزائدة لفظ أحمد، فإن مولانا أحمد على قدس سره ذكر فى سنده عن الشيخ شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد الرملى عن الشيخ أحمد زكريا بن محمد أبو يحيى الأنصارى، وهكذا زاد هذا اللفظ فى سند "البخارى" فى "العجالة النافعة"؛ إذ ذكره بلفظ شيخ الإسلام أبى يحيى أحمد زكريا بن محمد الأنصارى ، ولم يذكره فى سند "مسلم" ، وذكره فيه بلفظ الشيخ زين الدين زكريا ، ولم يذكره فى سند "الترمذى" أيضاً ، وذكره بلفظ الشيخ زين الدين زكريا بن محمد الأنصارى ، وهكذا لم يذكره فى سند "النسائى" ولا " ابن ماجه " .

ولا شك أن الصواب ما ذكره صاحب "اليانع"؛ فإن شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى ذكر فى أسانيده الكثيرة عن الزين زكريا ، منهم : النجم الغيطى عن الزين زكريا ، ومنهم : الجمال يوسف بن زكريا عن والده الزين زكريا ، ومنهم : الشهاب أحمد الرملى عن الزين زكريا ، ومنهم : الشمس محمد بن أحمد الرملى عن والده عن الزين زكريا ، ومنهم : الحافظ أبوالحسن على بن هارون وأبو زيد عبد الرحمن بن على الشهير بسفيان عن الزين زكريا، ومنهم : الشيخ بدر الدين الكرخى والشمس محمد بن أحمد العلقمى كلاهما عن

---

(١) المراد منه مولانا الحاج أحمد على المحدث السهارنفورى وذكره بلفظ الإسحاقى ؛ لأنه من أجلة تلامذة حضرة الشاه محمد إسحاق الدهلوى المهاجر المكى ، وإليه أشار بقوله : وهو من علية ـ أى أجلة ـ أصحاب أبى سليمان ، وهو كنية الشاه محمد إسحاق قدس سره كما تقدم فى أول السند .

الزين زكريا ، ومنهم : الشيخ أحمد بن حجر المكى ، والشيخ عبد الوهاب الشعراوى ، كلا هما عن الزين زكريا وغيرهم ، فهؤلاء كلهم ذكروه بلفظ زكريا لم يزد أحد منهم لفظ أحمد قبله ، فلفظ أحمد فى "مقدمة البخارى" لشيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى من سهو من الناسخ ، يؤيد ذلك أن الزين زكريا من مشاهير المحدثين ينتهى إليه الأسانيد الكثيرة كما تقدم بعضها فى كلام شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى ، ويأتى ذكره فى الأسانيد الكثيرة من "المسلسلات" وغيرها .

وذكره الشيخ أبو الطيب فى سنده للترمذى بلفظ شيخ الإسلام زين الدين زكريا بن محمد الأنصارى السنيكى القاهرى الأزهرى ، وفى هامشه : "سنيكة" قريـة من قرى مصر ، قلت : وكان من مشايخ السلوك أيضاً ولذا يأتى ذكره فى السلاسل الصوفية أيضاً كثيراً، ذكره شيخ مشايخنا الشاه ولى الله فى " المسلسلات " فى المسلسل بالصوفية بسنده إلى العارف بالله عبد الوهاب بن أحمد الشعراوى الصوفى، عن ولى الله زين الدين زكريا بن محمد الفقيه الصوفى، وفى " العجالة النافعة " فى سند المسلسل بالصوفية بسنده إلى الشيخ ابن حجر المكي ، والشيخ عبد الوهاب الشعراوى ، وهما عن شيخ الإسلام زين الدين زكريا الأنصارى ، قلت : وبسط ترجمته الشيخ عبد الوهاب الشعرانى فى " الطبقات الكبرى" .

وقال شيخ الإسلام: زكريا الأنصارى الخزرجى أحد أركان الطريقين : الفقه والتصوف ، وقال : خدمته عشرين سنة ، فما رأيتـه قط فى غفلة ولا اشتغال بما لايعنى لا ليلاً ولا نهاراً ، وكان إذا جاءه شخص وطول فى الكلام يقول بالعجل : ضيعت علينا الزمن ، وكنت أتغدى معه كل يوم ، فكان لا يأكل إلا من خبز الخانقاه ، ويقول : كان واقفها من الملوك الصالحين ، وأوقف وقفها بإذن النبى ﷺ ، وصنف المصنفات الشائعة فى أقطار الأرض،

وبسط فى مؤلفاته ، وقال : قال : كان وقتى رائقاً ، وكنت مجاب الدعوة فأشار على بعض الأولياء بالتستر بالفقه ، وقال : استر الطريق ، فإن هـذا ما هو زمانها ، فلم أكد أتظاهر بشيئ من أحوال القوم إلى وقتى هذا ، وذكر من ابتداء حاله أنه قال : جئت من البلاد وأنا شاب فلم أعكف على أحد من الخلق ، وكنت أجوع فى الجامع كثيراً ، فأخرج بالليل إلى قشر البطيخ الذى كان بجانب الميضاة وغيرها فأغسله وآكله ، إلى أن قيض الله لى شخصاً ، فصار يفتقدنى ويشترى لى ما أحتاج ، وتوفى فى ذى الحجة سنة ست وعشرين وتسع مائة ، ودفن تجاه قبر الإمام الشافعى ، انتهى ملخصاً .

وكان رحمه الله شافعياً ، ذكره شيخ المشايخ فى "المسلسلات" فى المسلسل بالشافعية ، وذكره السيوطى فى "حسن المحاضرة" فى قضاة مصر ، وذكر توليته فى جمادى الأخرى سنة ست وثمانين بعد ثمان مائة .

الفائـدة الحاديـة عشرة : فيما انتقد عليه من الروايات فى "صحيح البخارى" : وقد عرف مما سبق أن الروايات التى انتقدت فى "البخارى" مائة وعشرة ، ذكر فى شعر معروف وهو :

فـدعد لجعفى وقاف لمسلم وبل لها فاحفظ وقيت من الردى

وذكر الحافظ فى مقدمة " الفتح " هـذه الأحاديث المائة والعشرة حديثاً حديثاً وأجاب عنها بعد كل حديث ، ثم قال فى آخره : هذا جميع ما تعقبه الحفاظ النقاد العارفون بعلل الأسانيد ، المطلعون على خفايا الطرق ، وليست كلها من أفراد البخارى ، بل شاركه مسلم فى كثير منها كما تراه ، وعدة ذلك اثنان وثلاثون حديثاً ؛ فأفراده منها ثمانية وسبعون فقط ، وليست كلها قادحة بل أكثرها الجواب عنه ظاهر ، والقدح فيه مندفع ، وبعضها الجواب عنه محتمل واليسير منه فى الجواب عنه تعسف ، كما شرحته مجملاً فى أول الفصل

وأوضحته مبيناً إثر كل حديث منها ، فإذا تأمل المنصف ما حررتـه من ذلك عظم مقدار هذا المصنف فى نفسه وجل تصنيفه فى عينه وعذر الأئمة من أهل العلم فى تلقيه بالقبول .

ثم قال : وأما سياق الأحاديث التى لم يتبعها الدارقطنى وهى على شرطه فى تتبعه فى هذا الكتاب فقد أوردتها فى أماكنها من الشرح لتكمل الفائـدة مع التنبيه على مواقع الأجوبة المستقيمة لئلا يستدركها من لايفهم ، وإنما اقتصرت على ما ذكرته عن " الدارقطنى " عن " الاستيعاب " ، فإنى أردت أن يكون عنواناً لغيره ، لأنه الإمام المقدم فى هـذا الفن ، وكتابه أوسع فى هذا النوع وأوعب ، وقد ذكرت فى أثناء ما ذكره عن غيره قليلاً على سبيل الأمثلة ، والله أعلم ، انتهى .

وقال فى أوله : وقبل الخوض فيه ينبغى لكل منصف أن يعلم أن هـذه الأحاديث وإن كان أكثرها لا يقدح فى أصل موضوع الكتاب ؛ فإن جميعها وارد من جهة أخرى ، وهى ما ادعاه الإمام أبو عمرو بن الصلاح وغيره من الإجماع على تلقى هذا الكتاب بالقبول والتسليم لصحة جميع ما فيه ، فإن هـذه المواضع متنازع فى صحتها ، فلم يحصل له من التلقى ما حصل لمعظم الكتاب ، وقـد تعرض لذلك ابن الصلاح فى قوله : إلا مواضع يسيرة انتقدها عليه الـدارقطنى وغيره ، وقال فى شرح " مقدمـة مسلم " : لـه ما أخذ عليهما - يعنى على البخارى ومسلم - ، وقدح فيه معتمد من الحفاظ فهو مستثنى ممـا ذكرناه لعدم الإجماع على تلقيه بالقبول ، انتهى ، وهو احتراز حسن .

واختلف كلام الشيخ محى الدين النووى فى هذه المواضع فقال فى شرح " مقدمة مسلم " ما نصه : قد استدرك جماعة على البخارى ومسلم أحاديث أخلا فيها بشرطهما ، ونزلت عن درجة ما التزماه ، وقد ألف الدارقطنى فى ذلك ، ولأبى مسعود الدمشقى أيضاً عليهما استدراك ، ولأبى على الغسانى فى جزء العلل

من "التقييد" استدراك عليها، وقد أجيب عن ذلك أو أكثره ، انتهى ، وقال فى " شرح البخارى " : قد استدرك الدارقطنى على البخارى ومسلم أحاديث، فطعن فى بعضها ، وذلك الطعن مبنى على قواعد لبعض المحدثين ضعيفة جداً مخالفة لما عليه الجمهور من أهل الفقه والأصول فلا تغتر بذلك ، انتهى .

وسيظهر من سياقها والبحث فيها على التفصيل أنها ليست كلها كذلك ، وقوله فى " شرح مسلم " : وقد أجيب عن ذلك أو أكثره هو الصواب ، فإن منها ما هو الجواب عنها غير منتهض - إلى آخر ما قاله الحافظ فى " المقدمة " - ، وقد ألف الحافظ العراقى للأحاديث المخرجة فى " الصحيحين" التى تكلم فيها بضعف وانقطاع ، لكنه لم يبيضه لكونه ذهب من المسودة كراستان ، كذا فى ذيل "طبقات الحفاظ" لابن فهد ، وقد أجاب الحافظ عن هذه الإيرادات كلها بالإجمال أيضاً ، بعد ما ذكر من جلالة شأنهما واهتمامهما بالصحة بقوله : فبتقدير توجيه كلام من انتقد عليهما يكون قوله معارضاً لتصحيحهما ، ولا ريب فى تقديمهما فى ذلك على غيرهما ، فيندفع الاعتراض من حيث الجملة ، انتهى ، وتبع الحافظ فى ذلك السيوطى فى " التدريب " ومن بعده ، فهل لا يتمشى هذا الجواب فى مستدلات الأئمة المجتهدين ، فمن يريب فى جلالة شأنهم وتقدمهم على البخارى ومسلم وغيرهم من المحدثين ؟ شكر الله سعيهم .

وقد عرفت مما سبق من كلام الحافظ أن فى البخارى منتقدات تتبعها الحافظ فى شرحه ، وذكر صاحب " كشف الظنون " فى شروح البخارى شرح أبى ذر أحمد بن إبراهيم بن السبط الحلبى المتوفى سنة ٨٨٤ هـ ، لخصه من شروح ابن حجر والكرمانى والبرماوى ، سماه : " التوضيح للأوهام الواقعة فى الصحيح " ، هذا ، وقد كتب شيخى حضرة الحاج مولانا خليل أحمد المهاجر المدنى شارح أبى داؤد قدس سره فى مبدء كتابه إيرادات على البخارى،

ذكرها الشيخ مجملاً على سبيل الإشارات ، أذكرها ههنا بشئ من الشرح مختصراً مميزاً لكلامه ـ قدس سره ـ كالمتن معلماً عليه بالخط ، وما زدته جعلته كالشرح ليتميز كلامه ـ قدس سره ـ من كلام هذا العبد الضعيف ، فإنه لما كتبها على مبدء كتابه اكتفى بإحالة الصفحة والسطر وجعل العدد الفوقانى للصفحة ، والتحتانى للسطر ، وزدت تفاصيل الأبواب فقال :

١ - (١٣ - ٩١) فى (باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)

يقال له مالك بن بحينة ، والصواب عبد الله بن بحينة ، قال الحافظ : هكذا يقول شعبة فى هذا الحديث ، وتابعه على ذلك أبو عوانة وحماد بن سلمة ، وحكم الحفاظ يحيى بن معين وأحمد والبخارى ومسلم وآخرون عليهم بالوهم فيه فى موضعين ، أحدهما : أن بحينة والدة عبد الله لا مالك ، والثانى : أن الصحبة والرواية لعبد الله لا لمالك إلى آخر ما بسطه الحافظ ، ويزيد الإشكال أن الإمام البخارى مع حكمه عليه بالوهم كما حكاه عنه الحافظ يذكر ههنا له متابعات فكأنه رجحه .

٢ - (١٠ - ١٣٩) فى (باب إذا استشفع المشركون بالمسلمين الخ)

قوله : وزاد أسباط وهو غلط ، قال الحافظ : قوله : زاد أسباط هو ابن نصر ، ووهم من زعم أنه أسباط بن محمد ، وقد تعقب الداؤدى وغيره هذه الزيادة ، ونسبوا أسباط بن نصر إلى الغلط فى قوله : شكا الناس كثرة المطر إلى آخره ، وزعموا أنه أدخل حديثاً فى حديث ، وأن الحديث الذى فيه شكوى كثرة المطر وقوله : اللهم حوالينا لا علينا ، لم يكن فى قصة قريش ، وإنما هو فى القصة التى رواها أنس ، وليس هذا التعقب عندى بجيد ، إذ لا مانع من أن يقع ذلك مرتين ، ثم بسط الحافظ مؤيداته فى أنه وقع فى هذه القصة أيضاً وتعقبه

العينى إذ قال : قال صاحب " التوضيح " : أسباط هذا هو ابن محمد بن عبد الرحمن .

قلت : ذكر فى رواية البيهقى أنه أسباط بن نصر وهو الصحيح ، واعترض على البخارى بزيادة أسباط هذا ، فقال الداؤدى : أدخل قصة المدينة فى قصة قريش وهو غلط ، وقال أبو عبد الملك الذى زاده أسباط وهم واختلاط ، لأنه ركب سند عبد الله بن مسعود على متن حديث أنس بن مالك ، وكذا قال الحافظ شرف الدين الدمياطى ، وقال : حديث عبد الله بن مسعود كان بمكة وليس فيه هذا ، والعجب من البخارى كيف أورد هذا وكان مخالفاً لما رواه الثقات ، وقد ساعد بعضهم البخارى بقوله : لا مانع أن يقع ذلك مرتين ، وفيه نظر لا يخفى ، انتهى .

قلت : لكن العينى لم يجب عن مستدلات الحافظ فتأمل .

---

٣ - (١٦ - ١٤٠) فى (باب رفع الناس أيديهم مع الإمام) : بشق المسافر - أى مل - ليس بشيئ ، والصواب : لثق ، كما قاله الخطابى ، قال الحافظ : قوله : بشق كذا للأكثر - بفتح الموحدة ، وكسر المعجمة بعدها قاف - واختلف فى معناه ، فوقع فى البخارى : بشق - أى مل - ، وحكى الخطابى أنه وقع فيه : بشق : اشتد ، - أى اشتد عليه الضرر - ، وقال : بشق ليس بشئ ، وإنما هو : لثق - يعنى بلام ومثلة بدل الموحدة والشين - يقال : لثق الطريق - أى صار ذا وحل - ولثق الثوب ، إذا أصابه المطر ، وقال ابن بطال : لم أجد لبشق فى اللغة معنى ، ثم قال بعد بسط كلام أهل اللغة : ومقتضى كلام هؤلاء أن الذى وقع فى رواية " البخارى " تصحيف ، وليس كذلك بل له وجه فى اللغة ، فى " المنضد " لكراع بشق - بفتح الموحدة - تأخر ولم يتقدم ، فعلى هذا فعنى بشق ههنا : ضعف عن السفر وعجز عنه كضعف الباشق وعجزه

عن الصيد ، انتهى مختصراً ؛ وعلى هذا فيمكن تأويل قوله : مل إلى ذلك المعنى ولو مع بعد .

٤ - (٢٦ - ١٧٠) فى (باب إحداد المرأة على غير زوجها) : لما جاء نعى أبى سفيان الخ قال ابن حجر : هو وهم ، قال الحافظ فى قوله : من الشام نظر ، لأن أبا سفيان مات بالمدينة بلا خلاف بين أهل العلم بالأخبار ، ولم أر فى شئ من طرق هذا الحديث تقييده بذلك إلا فى رواية سفيان بن عيينة هذه، وأظنها وهماً ، وكنت أظن أنه حذف منه لفظ ابن ، لأن الذى جاء نعيه من الشام وأم حبيبة على قيد الحياة هو أخوها يزيد بن أبى سفيان الذى كان أميراً على الشام، لكن رواه المصنف فى العدد من طريق مالك والثورى، كلاهما عن عبد الله بن أبى بكر بن حزم عن حميد بن نافع بلفظ حين توفى عنها أبوها أبو سفيان بن حرب ، فظهر أنه لم يسقط منه شئ ولم يقل فيه واحد منهما من الشام ، ثم وجدت الحديث فى "مسند ابن أبى شيبة" ، قال : حدثنا وكيع نا شعبة عن حميد بن نافع ولفظه : جاء نعى أخى أم حبيبة أو حميم لها ، ونحو هذا ذكر الحافظ عن روايات أخر ، ثم قال : فقوى الظن عند هذا أنه تكون القصة تعددت لزينب مع أم حبيبة عند وفاة أخيها يزيد ، ثم عند وفاة أبيها أبى سفيان ، ولا مانع من ذلك ، انتهى مختصراً . ومع ذلك لايخلو حديث الباب عن وهم ، لأن ذكر أبى سفيان والنعى من الشام لا يجتمعان ، وما أورد عليه العينى ليس بوجيه .

ثم فى هذه الأحاديث إشكال آخر قوى لم يتعرض له الشيخ وهو قولها : ثم دخلت على زينب بنت جحش حين توفى أخوها ؛ قال العينى : قال شيخنا زين الدين : فيه إشكال ، لأن لزينب بنت جحش ثلاثة إخوة : عبد الله ـ مكبراً ـ وعبيد الله ـ مصغراً ـ وأبو أحمد مشهور بكنيته ، اسمه عبد بلا إضافة على الصحيح، ولا جائز أن يكون الأول ، لأنه قتل بأحد قبل أن يتزوج النبى ﷺ

زينب بنت جحش ، ولا الثانى، لأنه مات بالحبشة نصرانياً ، إما فى سنة خمس أو ست ، وزينب بنت أبى سلمة إذ كانت صغيرة جداً ، وإن أمكن أن تعقل ذلك وهى صغيرة على بعد ، ولا جائز أن يكون الثالث أبا أحمد ، فإن زينب توفيت قبله ، انتهى مختصراً .

وقال الحافظ : ووقع فى كثير من المؤطآت بلفظ : حين توفى أخوها عبد الله ، لكنه استشهد بأحد ، فانتفى أن يكون هو المراد ، ثم قال : ويحتمل أن يكون المراد عبيد الله المصغر ، لأن زينب بنت أبى سلمة عند ما جاءها الخبر بوفاة عبيد الله كانت فى سن من يضبط ، ولا مانع أن يحزن المرء على قريبه الكافر ، ولا سيما إذا تذكر سوء مصيره ، ولعل الرواية التى فى " المؤطأ " كانت حين توفى أخوها عبيد الله - بالتصغير - فلم يضبطها الكاتب ، وأيضاً فى السياق : ثم دخلت على زينب بعد قولها : دخلت على أم حبيبة ظاهر فى أن ذلك كان بعد موت قريب زينب بنت جحش ، وهو بعد مجيئ أم حبيبة من الحبشة ، فإن لم يكن هذا الظن هو الواقع احتمل أن يكون أخاً لزينب بنت جحش من أمها أو من الرضاعة ، انتهى ملخصاً .

٥ - (٦ - ١٩١) فى باب بعد (باب فضل صدقة الشحيح الصحيح)

قوله : وكانت أسرعنا لحوقاً ، قال الشراح : هذا وهم فى " فتح البارى "

على الجزء الثالث ، قال الحافظ : قوله : وكانت أسرعنا لحوقاً ، كذا وقع فى " الصحيح " بغير تعيين ، و وقع فى " التاريخ الصغير " للمصنف عن موسى بن إسماعيل بهذا الإسناد : فكانت سودة أسرعنا لحوقاً ، وكذا أخرجه البيهقى فى " الدلائل " وابن حبان فى " صحيحه " من طريق العباس الدورى عن موسى ، وكذا فى رواية عفان عند أحمد وابن سعد عنه ، قال ابن سعد : قال لنا محمد بن عمرو - يعنى الواقدى - : هذا الحديث وهل فى سودة ؟ وإنما

هو فى زينب بنت جحش ، فهى أول نسائه بـه لحوقاً ، وتوفيت فى خلافة عمر رضى الله عنه ، وبقيت سودة إلى أن توفيت فى خلافة معاوية فى شوال سنة أربع وخمسين ، قال ابن بطال : هـذا الحديث سقط منه ذكر زينب لاتفاق أهل السير على أن زينب أول من مات من أزواج النبى ﷺ يعنى أن الصواب : وكانت زينب أسرعنا الخ ، ولكن يعكر على هـذا التأويل تلك الروايات المتقدمة المصرح فيها بأن الضمير لسودة ، وقرأت بخط الحافظ أبى على الصدفى ظاهر هذا اللفظ أن سودة كانت أسرع ، وهو خلاف المعروف عند أهل العلم ، وقال ابن الجوزى: هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه إلى آخر ما بسطه ، وذكر القول الآخر فى وفاة سودة أنها كانت فى آخر خلافـة عمر رضى الله عنه لكن قول عائشة رضى الله عنها : فعلمنا بعد أن النبى ﷺ أراد طول يد الصدقة، يؤيد الوهم .

٦ - (٢ - ٢١٤) فى (باب من أين يخرج من مكة) وخرج من كدى من أعلى مكة والصواب ما رواه غيره ، وهذا معروف ، فان كدى بالقصر ليس بأعلى مكة بل أسفلها كما هو معروف فى الروايات ، قال الحافظ : قوله: أعلى مكة كذا رواه أبو أسامة ، فقلبه ، والصواب ما رواه عمرو وحاتم عن هشام : دخل من كـداء من أعلى مكة ثم ظهر لى أن الوهم فيه لمن دون أبى أسامة فقد رواه أحمد عن أبى أسامة على الصواب ، انتهى .

٧ - (٣ - ٢٢٦) فى (باب التعجيل إلى الموقف) يزاد فى هذا الباب هم كلمة فارسية ، وهو واضح قال العينى : الظاهر أنـه وقع منه هذه اللفظة فى كلامه من غير قصد فنقل منه على هذا الوجه ، وإن هـذه اللفظة فارسية ، وليست بعربية ، انتهى ، قال الحافظ: قوله :"هم" - بفتح الهاء وسكون الميم - قال الكرمانى : قيل : إنها فارسية ، وقيل : عربية ، ومعناها قريب من معنى

أيضاً ، قال الحافظ: صرح غير واحد من علماء العربية ببغداد أنها لفظة اصطلح عليها أهل بغداد ، ليست بفارسية ولا هي عربيـة قطعاً ، انتهى ، قلت : كونها لفظة فارسية معروف ؛ وبعض نسخ البخارى خالية عن هذه اللفظة كما ذكرها الشراح .

٨ - (١٤ - ٢٢٦) فى (باب السير إذا دفع من عرفة) مناص ليس من النص المضاعف ، كما يتوهم من ذكر البخارى إياه فى ذيل حديث « إذا وجد فجوة نص » ، قال العينى : لم يثبت فى كثير من النسخ ، وأما وجه المذكور من ذلك أنه إنما ذكره لدفع وهم من يتوهم أن المناص والنص من باب واحد، وأن أحدهما مشتق من الآخر ، وليس كذلك ، فإن النص مضعف وحروفه صحاح ، والمنـاص من باب المعتل العين الواوى لأنـه من النوص ، قال الجوهرى : وقال الله تعالى : « ولات حين مناص » - أى ليس وقت تأخر وفرار - والذى يظهر أن أبا عبد الله هو الذى وهم فيه ، وظن أن مادة نص ومناص واحد ، فلذلك ذكره ، والأولى أن يعتمد على النسخة التى لم يذكر هذا فيها ويبعد الشخص من نسبة الوهم إليه أو إلى غيره ، انتهى .

٩ - (١٤ - ٢٢٨) فى (باب متى يصلى الفجر بجمع) قوله : المغرب والعشاء يخالف ما مر قبل فى (١٨ - ٢٢٧) المغرب والفجر ، فى (باب من أذن وأقام لكل واحد منهما) وظاهر أن لفظ العشاء فى حديث الباب مقحم ، فإنها لم تحول عن وقتها ، وما تقدم من لفظ المغرب والفجر واضح ، فإن الفجر أيضاً تحولت عن وقتها المعتاد ، وقال القسطلانى فى حديث الباب : وسقط فى رواية ابن عساكر : والعشاء ، انتهى .

١٠ - (٢ - ٢٣١) فى (باب من اشترى هديه من الطريق وقلدها) : عام حجة الحرورية فى عهد ابن زبير بظاهره مشكل ، قال الحافظ قوله فى

هذه الرواية : عام حجة الحرورية ، وفى رواية الكشميهنى : حج الحرورية فى عهد ابن الزبير مغاير بقوله : فى (باب طواف القارن) من رواية الليث عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنه عام نزول الحجاج بابن الزبير ، لأن حجة الحرورية كانت فى السنة التى مات فيها يزيد بن معاوية سنة أربع وستين ، وذلك قبل أن يتسمى ابن الزبير بالخلافة ، ونزول الحجاج بابن الزبير كان فى سنة ثلاث وسبعين ، وذلك فى آخر أيام ابن الزبير ، فإما أن يحمل على أن الراوى أطلق على الحجاج وأتباعه حرورية لجامع ما بينهم من الخروج على أئمة الحق ، وإما أن يحمل على تعدد القصة ، انتهى .

وبهذين الجوابين أجاب العينى ، وتبعهما القسطلانى ، وكلاهما مشكل ، أما الأول فلأن نزول الحجاج مؤخر عن حجة الحرورية ، فكيف يعد الحرورية من أتباعه ؟ بل لو قيل : عد الحجاج من أتباع الحرورية للجامع المذكور كان له وجه ؛ والجواب الثانى أيضاً مشكل ، فإنه لو صح حمله على تعدد الواقعة لا يصح أيضاً قوله : عام حجة الحرورية فى عهد ابن الزبير ، فإن حجتهم كانت قبل عهد ابن الزبير ، كما تقدم فى كلام الحافظ ، فقول الشيخ ـ قدس سره ـ بظاهره مشكل واضح .

---

١١ ـ (١٩ ـ ٢٦٦) فى (باب الصوم من آخر الشهر) أظنه قال :

رمضان ، ثم قال : قال أبو عبد الله : وشعبان أصح ، هكذا نبه عليه الشيخ ـ قدس سره ـ ولم يفصل الإيراد لظهوره ، فإن الإمام البخارى ذكر الرواية التى هى غير الأصح عنده أصالةً والأصح تبعاً ، وكان حقه العكس ، بل ذكر رمضان وهم ههنا ، فإن صوم رمضان واجب كله ، قال العينى : قال الخطابى : ذكر رمضان ههنا وهم ، لأن رمضان يتعين صوم جميعه ، وكذا قال الداؤدى وابن الجوزى ، انتهى .

١٢ - (١٩ - ٣٠٥) باب (إذا أحال دين الميت على رجل جاز) ترجم بالحوالة والحديث فى الضمان، وهو واضح، قال الموفق: اشتقاق الحوالة من تحويل الحق من ذمة إلى ذمة، ولابد فيها من محيل ومحتال ومحال عليه، ويشترط فى صحتها رضا المحيل بلا خلاف، فإن الحق عليه، انتهى.

قال ابن بطال: إنما ترجم "بالحوالة"، ثم أدخل حديث أبى سلمة وهو فى الضمان، لأن "الحوالة" و"الضمان" عند بعض العلماء متقاربان، وإليه ذهب أبو ثور، لأنهما ينتظمان فى كون كل منهما نقل ذمة رجل إلى ذمة رجل آخر، و"الضمان" فى هذا الحديث نقل ما فى ذمة الميت إلى ذمة الضامن، فصار "كالحوالة" سواء، قال الحافظ: وقد ترجم له بعد ذلك "بالكفالة" على ظاهر الخبر، انتهى.

---

١٣ - (١٨ - ٣٤٧) فى (باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه) وأخبرنى ابن فلان قال الحافظ عن الدارقطنى: كان البخارى كنى عنه فى الصحيح عمداً لضعفه ثم قال: وابن سمعان المذكور مشهور بالضعف، متروك الحديث، كذبه مالك وأحمد وغيرهما الخ، قال الحافظ فى "الفتح": أخرجه الدارقطنى فى غرائب مالك من طريق عبد الرحمن بن خراش عن البخارى، فذكر الحديث، لكن قال بدل قوله ابن فلان: ابن سمعان، فكأن البخارى كنى عنه فى "الصحيح" عمداً لضعفه، ولما حدث به خارج الصحيح نسبه، وقد بين ذلك أبو نعيم فى "المستخرج" بما خرجه من طريق العباس بن الفضل عن أبى ثابت قال فيه: ابن سمعان وقال بعده: أخرجه "البخارى" عن أبى ثابت، فقال: ابن فلان، وابن سمعان المذكور مشهور بالضعف متروك الحديث، كذبه مالك وأحمد وغيرهما، وما له فى البخارى شئ إلا فى هذه المواضع، ثم إن البخارى لم يسق المتن من طريقه مع كونه مقروناً بمالك بل

ساقه على لفظ الرواية الأخرى ، انتهى .

١٤ - (١٠ - ٣٦١) في (باب شهادة القاذف) وقال عمر رضي الله عنه : من تاب قبلت شهادته ، قال الحافظ : وصله الشافعي في "الأم" ، قال : سمعت الزهري يقول : زعم أهل العراق أن شهادة المحدود في القذف لا تجوز ، فأشهد لأخبرني فلان أن عمر بن الخطاب قال لأبي بكرة : تب وأقبل شهادتك ، قال سفيان : سمى الذي أخبره فحفظته ثم نسيته ، فقال عمر ابن القيس : هو ابن المسيب، ثم ذكر الحافظ عدة روايات مؤيدة ؛ لأن المبهم هو ابن المسيب، ثم قال الشيخ رحمه الله متعقباً عليه: قال العيني: قال الطحاوي: ابن المسيب لم يأخذه عن عمر رضي الله عنه إلا بلاغاً ، لأنه لم يصح له عنه سماعاً ؛ وفي "تهذيب الحافظ" عن ابن المسيب : ولدت لسنتين مضتا من خلافة عمر ، فقال يحيى : ابن ثمان سنين يحفظ شيئاً ! وقال مالك : لم يدرك عمر رضي الله عنه ؛ ولكن لما كبر أكب على المسألة من شأنه وأمره ، قال ابن أبي حاتم : وسمعت أبي : وقيل له : يصح لسعيد سماع عن عمر رضي الله عنه ؟ قال : لا ، إلا رؤية رآه على المنبر ينعى النعمان بن مقرن ، وقال ابن سعد عن الواقدي : لم أر أهل العلم يصححون سماعه عن عمر وإن كانوا قد رووه ، ثم ذكر الحافظ سنداً له طويلاً فيه تصريح سماع لسعيد عن عمر رضي الله عنه ، وأنت خبير بأن هذا السند لا يقاوم أقوال المشايخ المذكورين ، ثم ذكر العيني عن أبي داؤد الطيالسي بسنده إلى أبي بكرة قال : كان إذا أتاه رجل ليشهده قال : أشهد غيري ، فإن المسلمين قد فسقوني ، والدليل على أن الحديث لم يكن عند سعيد بالقوي أنه كان يذهب إلى خلافه ، روى عنه

قتادة وعن الحسن أنهما قالا : القاذف إذا تاب توبة فيما بينه وبين ربه عز وجل لا تقبل له شهادة ، ويستحيل أن يسمع من عمر رضى الله عنه شيئاً بحضرة الصحابة ولا ينكرونه عليه ولا يخالفونه ثم يتركه إلى خلافه ، انتهى .

١٥ - (٢٣ - ٣٨٩) فى (باب إذا وقف أرضاً أو بئراً الخ) ، قال :

من حفر بئر رومة فله الجنة الخ ، قال ابن بطال: هذا وهم من بعض رواته ، والمعروف أن عثمان رضى الله عنه اشتراها لا حفرها ، قال الحافظ: هو المشهور فى روايات لكن لايتعين الوهم ، لأنها كانت أولاً عيناً ، فلا مانع أن يحفر فيها عثمان بئراً ، ولعل العين كانت تجرى إلى بئر فوسعها وطواها فنسب حفرها إليه ، انتهى مختصراً ، ووافقه العينى فى هذين التوجيهين .

١٦ - (١٤ - ٣٩٢) فى (باب الحور العين وصفتهن) أو موضع قيده

يعنى سوطه تفسير غير معروف ولذا جزم بعضم بأنه تصحيف ، والصواب قده الخ ، قال الحافظ فى (باب الغدوة والروحة فى سبيل الله) : قوله : قاب قوس أحدكم أى قدره ؛ والقاب - بتخفيف القاف وآخره موحدة - معناه القدر ، وكذلك القيد - بكسر القاف بعدها تحتانية ساكنة ثم دال - ثم قال فى حديث الباب قوله : أو موضع يعنى سوطه شك من الراوى ، هل قال قاب أو قيد ، وقد تقدم أنهما بمعنى وهو المقدار ، وقوله : يعنى سوطه تفسير للقيد غير معروف ولهذا جزم بعضهم بأنه تصحيف ، وأن الصواب قد - بكسر القاف وتشديد الدال - وهو السوط المتخذ من الجلد ، قال الحافظ : ودعوى الوهم فى التفسير أسهل من دعوى التصحيف فى الأصل ولاسيما القيد بمعنى القاب كما بينته ، انتهى .

وفى "العينى" : قال الكرمانى : قال بعضهم : وقع فى النسخ "قيد" ، بزيادة الياء ، وإنما هو بكسر القاف وتشديد الدال لاغير ، وهو السوط المتخذ

من الجلد الذى لم يدبغ ، ومن رواه : قيد ، بزيادة الياء ـ أى مقداره ـ فقد صحف ، قلت : لا تصحيف ؛ إذ معنى الكلام صحيح ، سلمنا أن المراد القد ، غاية ما فى الباب أن يقال : قلبت إحدى الدالين ياءاً ، وذلك كثير ، انتهى كلام الكرمانى ، ثم ذكر العينى كلام الحافظ المذكور وتعقب عليه ، وتعقب أيضاً على قول الكرمانى : غاية مافى الباب الخ بأنه تعليل من ليس له وقوف على علم الصرف ، وذلك أن قلب أحد الحرفين المتماثلين ياءاً إنما يجوز إذا أمن اللبس ، ولالبس أشد من الذى يدعى أن فيه قلباً ، فالقيد بالياء بعد القاف هو المقدار ، والقد بالكسر والتشديد هو السوط ، وبينهما بون عظيم ، انتهى .

١٧ - (٤ - ٣٩٣) فى (باب من ينكب أو يطعن فى سبيل الله) قوله :

أقواماً من بنى سليم ، قال الدمياطى : هذا وهم ، كذا فى " الفتح " إذ قال : قال الدمياطى : هو وهم ، فإن بنى سليم مبعوث إليهم ، والمبعوثون هم القراء وهم من الأنصار قال الحافظ : والتحقيق أن المبعوث إليهم بنو عامر ، وأما بنو سليم فغدروا بالقراء المذكورين ، والوهم فى هذا السياق من حفص بن عمر شيخ البخارى ، فقد أخرجه هو فى المغازى عن موسى بن إسماعيل عن همام ، فقال : بعث أخاً لأم سليم فى سبعين راكباً ، وكان رئيس المشركين عامر بن الطفيل ، الحديث يأتى مفصلاً فى "المغازى" ، قال الحافظ: وقد تكلف لتأويله بعض الشراح ، فقال : يحمل على أن أقواماً منصوب بنزع الخافض ، أى بعث إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر ، وحذف مفعول بعث ؛ إلى آخر ما بسط من التأويلات البعيدة ، وذكرها العينى أيضاً ، وتعقب عليها ، وسيأتى شئ من البسط فى ذلك قريباً بعد قولين .

١٨ - (٢٣ - ٤٠٣) فى (باب حمل النساء القرب) قال أبو عبد الله : تزفر :

تخيط قال الحافظ : لا يعرف فى اللغة ، قال الحافظ : قوله : تزفر ؛ بفتح أوله

وسكون الزاء وكسر الفاء ـ أى تحمل ـ وزناً ومعنىً وقوله : قال أبو عبد الله الخ ، كذا فى رواية المستملى وحده ، وتعقب بأن ذلك لايعرف فى اللغة وإنما الزفر : الحمل وهو بوزنه ومعناه ، انتهى ؛ وهكذا فى العينى ثم قالا : وروى عن أبى صالح كاتب الليث أنه قال : تزفر تحرز ، ولعل هذا مستند البخارى فى التفسير .

١٩ ـ (٢٣ ـ ٤٠٦) فى (باب التحريض على الرمى) قال أبو عبد الله :

أكثبوكم يعنى أكثروكم ، هذا التفسير لا يعرف ، قال الحافظ : قوله أكثبوكم ، كذا فى نسخ البخارى بمثلثة ثم موحدة ، والكثب بفتحتين القرب ، فالمعنى : إذا دنوا منكم ، وقد استشكل بأن الذى يليق بالدنو المطاعنة بالرمح والمضاربة بالسيف ، وأما الذى يليق برمى النبل فالبعد ، وزعم الداؤدى أن معنى أكثبوكم كاثروكم ، قال : وذلك أن النبل إذا رمى فى الجمع لم يخطئ غالباً ففيه ردع لهم ؛ وتعقب هذا التفسير بأنه لا يعرف ، وتفسير الكثب بالكثرة غريب ، والأول هو المعتمد وبينته رواية أبى داؤد حيث زاد فى آخره : واستبقوا نبلكم ؛ فظهر أن معنى الحديث : الأمر بترك الرمى والقتال حتى يقربوا ، لأنهم إذا رموهم على بعد قد لاتصل إليهم وتذهب فى غير منفعة ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : واستبقوا نبلكم ، وعرف منه أن المراد بالقرب المطلوب فى الرمى قرب نسبى ، بحيث تنالهم أسهام ، لا قرب بحيث يلتحمون معهم ، انتهى .

٢٠ ـ (١٢ ـ ٤٣١) (باب العون بالمدد) أتاه رعل وذكوان وعصية

وبنو لحيان، قوله : فى هذا الطريق أتاه رعل وهم وبنو لحيان لم يكن معهم ، قال الحافظ : قال الدمياطى : قوله : فى هذا الطريق أتاه رعل وذكوان وعصية ولحيان وهم، لأن هؤلآء ليسوا أصحاب بئر معونة وهم أصحاب رجيع ،

وهو كما قال ؛ وسأبين ذلك واضحاً فى " المغازى " إن شاء الله تعالى ، كذا فى " الفتح " .

---

٢١ ـ هو الحديث المذكور سابقاً ، أتاه رعل وذكوان وعصية وهم ،

قال الدمياطى : بنو لحيان لم يكونوا من أصحاب بئر معونة ، وتقدم كلام الدمياطى برواية الحافظ فى القول السابق ، ولعل الشيخ ـ قدس سره ـ ثنى الانتقاد فى هذا الحديث تنبيهاً على أن فيه وهمين فى الموضعين ، الأول : أن هؤلآء المذكورين فى الحديث ليسوا بآتين عند رسول الله ﷺ ، والثانى : أن ذكر بنى لحيان لا يصح فى غزوة موتة ، وتوضيح ذلك على ما لخصته فى رسالتى فى " وقائع الدهور " : أن ههنا قصتين :

إحداهما : سرية المنذر إلى بئر معونة ببلاد هذيل بين مكة وعسفان ، وتسمى بسرية القراء أيضاً ، وقصتها على ما فى " الخميس " وغيره أن النبى ﷺ أتاه رعل ، فزعموا أنهم أسلموا ، فاستمدوه على قومهم ، فأمدهم النبى ﷺ بسبعين من الأنصار القراء ، فانطلقوا معهم ، حتى إذا بلغوا بئر معونة غدروا بهم ، واستصرخوا عصية وذكوان وهو بطن من سليم ، فقتلوا الصحابة القراء رضى الله عنهم أجمعين ، فقنت النبى ﷺ شهراً يدعوا عليهم ، وهو أول قنوت .

والثانية : سرية عاصم إلى " الرجيع " ، وإجمال قصتها : أنه قدم على رسول الله ﷺ بعد " أحد " رهط من " عضل " و " القارة " فقالوا : إن فينا إسلاماً ، فابعث معنا نفراً من أصحابك يفقهوننا ، فبعث رسول الله ﷺ معهم عشرةً من أصحابه ، حتى إذا بلغوا " الرجيع " ـ وهو اسم ماء " لهذيل " و " بنى لحيان " ـ غدروا بهم ، واستصرخوا عليهم حياً من " هذيل " يقال لهم : بنو لحيان ، فنفروا لهم قريباً من مأتى رجل ، وقصتها مشهورة فى كتب

الحديث والسير ، وكلتا السريتين كانتا قريبتين حتى يقال : إنه جاء خبرهما إلى النبي ﷺ فى ليلة واحدة ، ولذا جمعها النبي ﷺ فى القنوت شهراً .

وقد جمعها الإمام البخارى فى المغازى فى ترجمة واحدة ، قال الحافظ : سياق هذه الترجمة يوهم أن غزوة " الرجيع " و" بئر معونة " شئ واحد ، وليس كذلك ؛ فغزوة " الرجيع " كانت سرية عاصم وخبيب فى عشرة أنفس ، وهى مع "عضل" و" القارة " ؛ و" بئر معونة " كانت سرية القراء السبعين ، وهى مع "رعل" و" ذكوان " ، وكأن المصنف أدرجها معها لقربها منها ؛ ويدل على ذلك ما فى حديث أنس من تشريك النبي ﷺ بين " بنى لحيان " و" بنى عصية " وغيرهم فى الدعاء عليهم ؛ وذكر الواقدى أن خبر " بئر معونـــة " وخبر أصحاب " الرجيع " جـاء إلى النبي ﷺ فى ليلة واحدة ؛ انتهى .

٢٢ - (٢٧ - ٤٣٣) فى (باب ما يقول إذا رجع من الغزو) قوله : مقفله

من عسفان الخ قلت : وإنه كان بعد حصر ، انتهى : وتوضيح ما أفاده الشيخ - قدس سره - ما فى " الفتح " إذ قال : قوله : كنا مع النبي ﷺ مقفله من "عسفان" ، قال الدمياطى : هذا وهم ، لأن غزوة "عسفان" إلى "بنى لحيان" كانت سنة ست ، وإرداف صفية كان فى غزوة "خيبر" سنة سبع ، وجوز بعضهم أن يكون فى طريق "خيبر" مكان يقال له : عسفان ، وهو مردود ؛ والذى يظهر أن الراوى أضاف المقفل إلى "عسفان" ،لأن غزوة "خيبر" كانت عقبها ؛ كأنه لم يعتد بالإقامة المتخللة بين الغزوتين لتقاربهما ، وهذا كما قيل فى حديث سلمة بن الأكوع فى تحريم المتعة فى غزوة أوطاس ، وإنما كان تحريمها بمكة ، فأضافها إلى "أوطاس" لتقاربهما ، انتهى .

٢٣ - (٢١ - ٤٣٥) فى (باب فرض الخمس) قال أبو عبد الله : اعتراك

افتعلت قال عياض: هو وهم، أما كونه وهماً فهو واضح ، ولذا قال الحافظ: قوله : افتعلت كذا فيه ، ولعله كان افتعلك انتهى ، وأما نسبة حكم الوهم إلى عياض فلم أجده فى الشروح ، وأظن أن الشيخ ـ قدس سره ـ نقله مما كتب فيما بين سطور الكتاب ، وقد وقع فيه شئ من الوهم فى النسخ القديمة من "البخارى" ، فإن كلام عياض هذا كان متعلقاً بإسحاق بن محمد الفروى الآتى فى أول السند الآتى ، إذ قال فيه بعضهم : محمد بن إسحاق ، قال عياض : هو وهم كما فى جميع الشروح ، لكن فيما بين سطور نسخ " البخارى " المطبوعة قديماً خلطه بقول البخارى: اعتراك افتعلت ، ومنها حكاه الشيخ ـ قدس سره ـ ، ولما رأيته أيضاً مكتوباً فى ما بين سطور الكتاب اعتمدت عليه ، ولم أراجع فى ذلك الشيخ . والآن ظهر لى أنه تحريف من الناسخ ، ومع ذلك فلا ريب فى أن تفسير اعتراك بافتعلت وهم جداً ، والعجب أن الإمام البخارى هكذا فسر قوله تعالى : اعتراك بافتعلت فى التفسير أيضاً كما سيأتى فى رقم ١٢ من الجزء الثانى .

٢٤ ـ وقع فى آخر (باب بركة الغازى فى ماله حياً وميتاً الخ) كلام وجيز فى كتاب الشيخ ـ قدس سره ـ ، وهو وإن لم يكن بخطه الشريف إلا أن الظاهر أنه ـ قدس سره ـ أملاه على يد أحد من خلص خدامه ، أذكره تكميلا للفائدة ، فقال : قوله : فجميع ماله المحتوى على الوصية والميراث والدين ، خمسون ألف ألف ومأتا ألف ، وهذا كما قالوا من الغلط فى الحساب ، قال الدمياطى فيما حكاه فى "الفتح" : وإنما وقع الوهم فى رواية أبى أسامة عند البخارى فى قوله فى نصيب كل زوجة أنه ألف ألف ومأتا ألف، وأن الصواب أنه ألف ألف سواء بغير كسر، وإذا اختص الوهم بهذه اللفظة وحدها خرج بقية ما فيه على الصحة ، لأنه يقتضى الثمن أربعة آلاف ألف ، فلعل بعض

رواته لما وقع له ذكر مأتا ألف عند الجملة ذكرها عند نصيب كل زوجة سهواً، وهـذا توجيه حسن ، ويؤيده ما روى أبو نعيم فى "المعرفة" من طريق أبى معشر عن هشام عن أبيه ، قال : ورثت كل امرأة للزبير ربع الثمن ألف ألف درهم ، وقد وجهه الدمياطى أيضاً بأحسن منه ، فقال ما حاصله : إن قوله : جميع مال الزبير خمسون ألف ألف ومأتا ألف ، صحيح ، والمراد به قيمة ما خلفه عند موته ، فإن الزائد على ذلك وهو تسعة آلاف ألف وست مائة ألف بمقتضى ما تحصل من ضرب ألف ألف ومأتى ألف وهو ربع الثمن فى ثمانية ، وضم الثلث كما تقدم ، ثم يقدر الدين حتى يرتفع من الجميع تسعة وخمسون ألف ألف وثمان مائـة ألف ، حصل هـذا الزائـد من نماء العقار والأراضى فى المـدة التى أخر فيها عبـد الله بن الزبير قسم التركـة استبراءً للدين كما مر .

وهذا التوجيه فى غاية الحسن لعدم تكلفه و تبقية الرواية الصحيحة على وجهها ، والظاهر أن الغرض ذكر الكثرة التى نشأت عن البركة فى تركة الزبير، إذ خلف ديناً كثيراً ولم يخلف إلا العقار المذكور، ومع ذلك فبورك فيه حتى تحصل منه هذا القدر العظيم ، وقد جرت للعرب عادة بإلغاء الكسر مرة وجبرها أخرى ، فهذا من ذلك ؛ وقد وقع إلغاء الكسر فى هذه القصة فى عدة روايات مختلفات لا نطيل بذكرها، انتهى ملخصاً من "فتح البارى" و"قسطلانى" انتهى ما فى كتاب الشيخ ـ قدس سره ـ وذكره الحافظ فى "الفتح" ، وزاد فى آخره : وقد تلقاه الكرمانى فذكره ملخصاً ولم ينسبه لقائله ، ولعله من توارد الخواطر انتهى ، والروايات التى أشار إليها القسطلانى ذكرها الحافظ فى " الفتح " .

٢٥ ـ فى باب ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين من قلم الشيخ ـ قدس سره ـ على هامش كتابه (٢١ ـ ٤٤٣) على قوله : وأى داء الخ هذه

الجملة من كلام أبى بكر رضى الله عنه كما وقع فى رواية الحميدى فى سننه عن سفيان ، قال الحافظ : وقع فى رواية الحميدى فى مسنده عن سفيان فى هذا الحديث، قال ابن المنكدر فى حديثه: فظهر بذلك اتصاله إلى أبى بكر رضى الله عنه ، بخلاف رواية الأصيلى فإنها تشعر بأن ذلك من كلام ابن المنكدر ، انتهى .

٢٦ - (١١ - ٤٥٠) فى (باب الموادعة والمصالحة) : قوله : محيصة بن مسعود بن زيد وهم ، والصواب مسعود بن كعب ، ذكره الحافظ فى "الفتح" بلفظ التنبيه ، ثم قال : قوله : فى نسب محيصة بن مسعود بن زيد ، يقال : إن الصواب كعب بدل زيد انتهى ، قلت : ولفظ " يقال " يدل على التمريض وليس كذلك، فإن أهل أسماء الرجال قاطبة ذكروا نسبه هكذا: محيصة بن مسعود ابن كعب بن عامر ، والعجب أن الحافظ مع ورود لفظ زيد فى كثير من الروايات لم يتعرض له فى "التهذيب" ولا " الإصابة " وكان جديراً بشأنه أن ينبه على ذلك فى كليهما .

٢٧ - (٢٣ - ٤٨٧) فى (باب قوله: « ذكر رحمة ربك عبده زكريا »):
عتياً عصيا الصواب بالسين ، بذلك جزم الحافظان ـ ابن حجر والعينى ـ ومن تبعهما ، قال العينى : قوله : عتياً عصياً ، أشار به إلى ما فى قوله : « وقد بلغت من الكبر عتيا » ، وفسره بقوله : عصياً ، وذكره بالصاد المهملة ، والصواب بالسين المهملة ، وروى الطبرى بإسناد صحيح عن ابن عباس قال : ما أدرى أكان رسول الله ﷺ يقرأ عتياً أو عصياً ، يقال : قرأ مجاهد عسياً بالسين ، قال الجوهرى : عتا الشيخ يعتو عتيا بضم العين وكسرها كبر وولى ، وقال الأصمعى : عسا الشيخ يعسو عسياً ولى كبر مثل عتا ، انتهى .

٢٨ ـ (٢٠ ـ ٥٠١) فى (باب خاتم النبوة) : قال ابن عبيد الله : الحجلة من حجل الفرس الذى بين عينيه ، قال الحافظ : وأستبعد قول ابن عبيد الله الخ قال الخطابى : لست أدرى معنى الكلام الذى ذكره ابن عبيد الله ، قال الحافظ : أستبعد قول ابن عبيد الله بأنها من حجل الفرس الذى بين عينيه بأن التحجيل إنما يكون فى القوائم ، وأما الذى فى الوجه فهو الغرة وهو كما قال ، إلا أن منهم من يطلقه على ذلك مجازاً ، وكأنه أراد أنه قدر الزر ، وإلا فالغرة لا زر لها انتهى ، وفى هامش كتاب الشيخ ـ قدس سره ـ بخط غيره قال الخطابى: لست أدرى معنى الكلام الذى ذكره ابن عبيد الله فى تفسير الحجلة، وما الفرس وما بين عينيه ؟ كذا فى "الكرمانى" ، انتهى .

٢٩ ـ فى الباب المذكور والحديث المذكور (٢٠ و ٢١ ـ ٥٠١) قال ابن عبيد الله الخ قال أبو عبد الله الخ : هكذا فى مبدء كتاب الشيخ ـ قدس سره ـ ولم يكتب عليها شيئاً، وما أفاد عند سؤالى عنه ـ قدس سره ـ عند الدرس . أن الأول يعنى ـ لفظ قال ابن عبيد الله ـ لعله وقع مكرراً سهواً ، انتهى : هكذا أفاد ؛ ولا يبعد عندى أنه ـ قدس سره ـ نبه بذلك عند الكتابة على أن ههنا وهمين : الأول فى قول ابن عبيد الله وقد تقدم فى القول السابق مفصلاً ، والثانى فى قوله : قال أبو عبد الله . قال الشيخ ـ قدس سره ـ عند سؤالى عنه: إن الغرض منه التنبيه على أنه خلاف المعروف من روايات ، وأن المشهور : الزر بتقديم الزاء ، انتهى ، كذا أفاد الشيخ قدس سره ، وليس هذا القول يعنى قوله : قال أبو عبد الله : الصحيح الراء قبل الزاء فى نسخ الشروح الثلاثة : الفتح والعينى والقسطلانى ، ولم يتعرضوا له ، ولم يذكر الحافظ فى المقدمة فى غرائب لغات البخارى "الرز" فى الراء ، نعم ذكر الزر فى الزاء ، ولم يتعرض فيه أيضاً للأول ، ولم يتعرض له فى "المجمع" فى "الرز" فى(باب

الراء) نعم ذكر فى (باب الزاء) قوله : مثل زر الحجلة هو واحد الأزرار ، وقيل : بتقديم الراء ، قال المناوى فى "شرح الشمائل" فى حديث الباب : قال التوربشتى : الرواية بتقديم الزاء المنقوطة المكسورة على الراء المهملة المشددة ، وقيل : إنما هو رز بتقديم الراء ، وهو أوفق لظاهر الحديث ، لكن الرواية لا تساعده ، انتهى .

٣٠ - (١٦ - ٥١٤) كتب الشيخ قدس سره على هامش كتابه فى (باب) بلا ترجمة بعد (باب سؤال المشركين) أن يريهم النبى ﷺ آية على حديث عبد الله بن مسلمة عن مالك فى الحيل ثلاثة ، هذه العبارة مكررة سنداً ومتناً على (ص - ٤٠٠) وهو كما أفاده الشيخ، فإن الحديث بسنده ومتنه تقدم فى (باب الحيل لثلاثة) ، وأشار الشيخ بذلك إلى إيراد مشهور على الإمام البخارى ، وهوأنه رضى الله عنه ادعى فى (كتاب الحج) فى (باب التعجيل إلى الموقف) أنه أراد أن يدخل فى كتابه غير معاد انتهى، يعنى لا يدخل فيه حديث مكرراً، وهذا الحديث بخلاف ما أراده، وتقدم الكلام على ذلك مفصلاً فى هذه المقدمة فى الخصيصة العاشرة من خصائص البخارى ، وتقدم فيه أن فى البخارى اثنين وعشرين حديثاً مكررة بسندها ومتنها .

ذكر ما انتقد عليه من الروايات فى الجزء الثانى من "صحيح البخارى"

١ - (٢٤ - ٥٦٣) فى (باب قصة غزوة بدر) ، طعيمة بن عدى بن الخيار هذا وهم والصواب ابن نوفل، بذلك جزم الشراح كلهم: الحافظ والعينى والقسطلانى وغيرهم ، قال الحافظ : كذا وقع فيه ابن الخيار وهو وهم ، وصوابه ابن نوفل ؛ وسأبين ذلك فى الكلام على قصة مقتل حمزة فى غزوة أحد إن شاء الله تعالى ، وانتهى . ثم لم أجد الكلام على ذلك فى غزوة أحد

نعم ذكره القسطلانى ، إذ قال فى قصة شهادة حمزة رضى الله عنه تحت قوله ألا تخبرنا (١) بقتل حمزة رضى الله عنه قال وحشى: نعم ، إن حمزة قتل طعيمة ابن عدى بن الخيار ببدر فى وقعتها ، رطعيمة بضم الطاء مصغراً ، قال الدمياطى وتبعه فى "التنقيح" : إنما هو طعيمة بن عدى بن نوفل بن عبد مناف ، وأما عدى بن الخيار فهو ابن أخى طعيمة ، لأنه عدى بن الخيار بن عدى بن نوفل ابن عبد مناف انتهى .

٢ ـ (٣ ـ ٥٧٢) فى باب بعد (باب شهود الملائكة بدراً) ، أبو مسعود البدرى لا يصح شهوده بدراً و إنما نزلها فنسب إليها بذلك جزم جمع من علماء التاريخ ؛ قال الحافظ : اختلف فى شهوده بدراً ، فالأكثر على أنه لم يشهدها ، ولم يذكره محمد بن إسحاق ومن تبعه من أصحاب المغازى فى البدريين ، وقال الواقدى وإبراهيم بن الحربى : لم يشهد بدراً وإنما نزل بها فنسب إليها ، وكذا قال الإسماعيلى: لم يصح شهوده بدراً ، وإنما كانت مسكنه ، فقيل له: البدرى ، فأشار إلى أن الاستدلال بأنه شهدها بما يقع فى الروايات أنه بدرى ليس بقوى ، لأنه يستلزم أن يقال لكل من شهد بدراً : البدرى ، وليس ذلك مطرداً ، قال الحافظ : قلت : لم يكتف البخارى فى جزمه بأنه شهد بدراً بذلك ، بل بقوله فى الحديث الذى يليه أنه شهد بدراً ، فإن الظاهر أنه من كلام عروة بن الزبير وهو حجة فى ذلك لكونه أدرك أبا مسعود ، وإن كان روى عنه هذا الحديث بواسطة ، ويرجح اختيار البخارى ذلك بقول نافع حين حدثه أبو لبابة البدرى ، فإنه نسبه إلى شهود بدر إلى آخر ما بسطه الحافظ .

(١) هذه الخطوط لمتن القسطلانى لا لكلام الشيخ ، فإن كلامه ـ قدس سره ـ قد تم على قوله : والصواب ابن نوفل .

قلت : وسألت عن ذلك شيخى - قدس سره - حين الدرس أنه يشكل ذكره فى الأوهام لاتفاق الشيخين على شهوده بدراً ، وقواه الحافظ بوجوه ، فقال - قدس سره - : اضبب على ذلك ، ومع ذلك ذكرته ههنا إبقاءً لكلامه الشريف - قدس سره - وللمصلحة التى تأتى قريباً فى الإيراد السادس عشر ، ولترجيح أهل السير لذلك ،ولقول ابن الأثير فى "أسد الغابة": ما قال البخارى وغيره : إنه شهد بدراً ، لا يصح ؛ انتهى ، والكلام فى مرجحات الفريقين والشواهد لكليهما وسيع .

---

٣ - (٢٢ - ٥٧٨) فى (باب غزوة أحد) حدثنا إبراهيم : ذكر أحد

وهم ،والصواب بدر كما فى (ص - ٥٧٠) يعنى فى (باب شهود الملائكة بدراً) فإن الحديث تقدم فيه بسنده ومتنه بلفظ بدر مكان أحد ، ولم يذكر الحافظ هذا الحديث فى شرحه بل بدأ شرح الباب بحديث عقبة ، ثم قال : وقع فى رواية أبى الوقت والأصيلى ههنا قبل حديث عقبة بن عامر حديث ابن عباس هذا ، وهو وهم من وجهين : أحدهما : أن هذا الحديث تقدم بسنده ومتنه فى (باب شهود الملائكة بدراً) : ولهذا لم يذكره ههنا أبو ذر ولا غيره من متقنى رواة البخارى ولا استخرجه الإسماعيلى ولا أبو نعيم ؛ ثانيهما : أن المعروف فى هذا الخبر يوم بدر كما تقدم ، لا يوم أحد ، والله المستعان ، انتهى ؛ وذكره العينى فى شرحه ههنا ثم قال : هذا الحديث غير واقع فى محله ههنا ؛ لأنه تقدم فى (باب شهود الملائكة بدراً) بسنده ومتنه ، إلى آخر ما قال نحو كلام الحافظ .

٤ - كتب الشيخ - قدس سره - فى هامش كتابه على الحديث المذكور :

مكرر قد مر على (ص - ٥٧٠) وهذا إشارة من الشيخ إلى الوهم الثانى فى حديث الباب ، كما تقدم قريباً فى كلام الحافظ من أن الحديث فيه وهم من وجهين :

أحدهما ما تقدم، والثانى هذا، والوهم هذا تكراره بسنده ومتنه، وتقدم الكلام على ذلك فى الوهم الأخير من أوهام الجزء الأول .

٥ - (١٢-٥٨٤) فى (باب من قتل من المسلمين يوم أحد) ذكر فيهم الإمام البخارى : والنضر بن أنس صوابه أنس بن النضر ، قال الحافظ : أما النضر ابن أنس فكذا وقع لأبى ذر عن شيوخه ، وكذا وقع عند النسفى وهوخطأ ، والصواب ما وقع عند الباقين أنس بن النضر، وقد تقدم ذكره فى أوائل الغزوة على الصواب وأما النضر بن أنس فهو ولده . وكان إذ ذاك صغيراً وعاش بعد ذلك زماناً ، انتهى .

٦ - (١٢ - ٥٨٦) فى (باب غزوة الرجيع) أن رعلا وذكوان وعصية وبنى لحيان قال الحافظ : ذكرهم فى هذه القصة وهم ، قال الحافظ : ذكر بنى لحيان فى هذه القصة وهم ، وإنما كان بنو لحيان فى قصة خبيب فى غزوة الرجيع التى قبله ؛ انتهى ، قلت : وتقدم شيء من البسط فى ذلك فى الانتقاد الحادى والعشرين من منتقدات الجزء الأول، ومما يجب التنبيه على ذلك أن الإمام البخارى خلط فى الترجمة أيضاً إذ قال : (باب غزوة الرجيع ورعل الخ) ، قال الحافظ : سياق هذه الترجمة يوهم أن غزوة الرجيع وبئر معونة شيء واحد وليس كذلك ، فغزوة الرجيع كانت سرية عاصم وخبيب فى عشرة أنفس وهى مع عضل والقارة ، وبئر معونة كانت سرية القراء السبعين وهى مع رعل وذكوان ، وكأن المصنف أدرجها معها لقربها منها ، انتهى .

٧ - (٢٤ - ٥٨٦) فى الباب المذكور قبل، وهو رجل أعرج والصواب هو ورجل أعرج ، قال الحافظ : قوله : وهو رجل أعرج كذا ههنا على أنها صفة حرام ، وليس كذلك بل الأعرج غيره ، وقد وقع فى رواية عثمان بن سعيد ، فانطلق حرام ورجلان معه رجل أعرج ، ورجل من بنى فلان ،

فالذى يظهر أن الواو فى قوله ؛ وهو ، قدمت سهواً من الكاتب ، والصواب تأخيره ، وصواب الكلام : فانطلق حرام هو ورجل أعرج ؛ فأما الأعرج فاسمه كعب بن زيد وهو من بنى دينار ، وأما الآخر فاسمه المنذر بن محمد الخزرجى سماهما ابن هشام فى "زيادات السيرة" ، و وقع فى بعض النسخ ؛ هو ورجل أعرج ؛ وهوالصواب ، انتهى .

٨ - (٢٧ - ٦١٣) (باب أين ركز النبى ﷺ الراية يوم الفتح) ودخل النبى ﷺ من كدى الخ ، يخالف الأحاديث الصحيحة الآتية ، قاله الحافظ إذ قال : قوله : من كدى أى بالقصر ، وهذا مخالف للأحاديث الصحيحة الآتية أن خالداً دخل من أسفل مكة والنبى ﷺ من أعلاها ، وكذا جزم ابن إسحاق أن خالداً دخل من أسفل ودخل النبى ﷺ من أعلاها ، وضربت له هناك قبة ، وساق ذلك موسى بن عقبة سياقاً واضحا إلى آخر ما بسطه .

٩ - (٦ - ٦٦٦) فى تفسير "سورة الأنعام" ، الصور جماعة صورة ، قال الإمام الرازى فى "التفسير الكبير" عن أبى الهيثم : إنه خطأ فاحش، بسط الرازى فى تفسيره الكلام على ذلك إذ قال : يوم ينفخ لا شبهة أن المراد منه يوم الحشر ، ولا شبهة عند أهل الإسلام أن الله سبحانه خلق قرناً ينفخ فيه ملك من الملائكة ، وذلك القرن يسمى بالصور ، على ما ذكرالله تعالى هذا المعنى فى مواضع من الكتاب الكريم ، ولكنهم اختلفوا فى المراد فى هذه الآية على قولين : الأول : أن المراد منه ذلك القرن الذى ينفخ فيه ، وصفته مذكورة فى سائر السور ، والقول الثانى : أن الصور جمع صورة ، والنفخ فى الصور عبارة عن النفخ فى صور الموتى ، قال أبو عبيدة : الصور جمع صورة مثل صوف وصوفة ، قال الواحدى بسنده عن أبى الهيثم أنه قال : ادعى قوم أن الصور جمع صورة ، وروى ذلك عن أبى عبيدة ، قال أبو الهيثم : وهذا

خطأ فاحش إلى آخر ما بسطه بالكلام الطويل فى الرد على قول أبى عبيدة لا يسعه هذا المختصر ، إلى أن قال : قال الأزهرى : قد أحسن أبو الهيثم فى هذا الكلام ، ولا يجوز عندنا غير ما ذهب إليه ، وأقول : مما يقوى هذا الوجه أنه لو كان المراد نفخ الروح فى تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه لأن نفخ الأرواح فى الصور يضيفه الله تعالى إلى نفسه ، كما قال تعالى: "فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » وقال : « ونفخنا فيه من روحنا » وقال : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » وأما نفخ الصور بمعنى النفخ فى القرن : فإنه تعالى يضيفه لا إلى نفسه كما قال : «فإذا نقر فى الناقور » وقال : « ونفخ فى الصور الآية » وفيها : « ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون » فهذا تمام القول فى هذا البحث ، انتهى .

وقال الحافظ ههنا : قال أبو عبيدة : إنها جمع صورة ، والثابت فى الحديث أن الصور قرن ينفخ فيه ، وهو واحد لا اسم جمع ، وحكى الفراء الوجهين ، وقال فى الأول : فعلى هذا فالمراد النفخ فى الموتى إلى أن قال : وسيأتى البحث فى ذلك فى كتاب الرقاق ، ثم بسط الكلام عليه هناك فى (باب نفخ الصور) وقال : تكرر ذكره فى القرآن فى الأنعام ، والمؤمنين ، والنمل ، والزمر ، وق ، وغيرها ، وهو بضم المهملة وسكون الواو ، وثبت كذلك فى القراءات المشهورة والأحاديث ، وذكر عن الحسن البصرى أنه قرأها بفتح الواو جمع صورة و تأوله على أن المراد النفخ فى الأجساد لتعاد عليها الأرواح ، وبالغ النحاس وغيره فى الرد على التأويل وقال الأزهرى : إنه خلاف ما عليه أهل السنة والجماعة ، إلى آخر ما ذكره .

---

١٠ - (٦ - ٦٦٧) فى (باب قوله تعالى : « ولا تقربوا الفواحش ») قبلا

جمع قبيل ، المعنى ضروب قال فى "الفتح" : لم أر من فسره ، قال الحافظ: قوله : قبلا جمع قبيل ، والمعنى أنه ضروب للعذاب كل ضرب منها قبيل ،

انتهى ، هو من كلام أبى عبيدة أيضاً لـكن بمعناه قال فى قوله تعالى « وحشرنا عليهم كل شيء قبلا » قال فمعنى حشرنا جمعنا ، وقبلا جمع قبيل أى صنف ، وروى ابن جرير عن مجاهد قال : قبلا أى أفواجا ، قال ابن جرير : أى حشرنا عليهم كل شيء قبيلة قبيلة صنفا صنفا وجماعة جماعة ، فيكون القبل جمع قبيل الذى هو جمع قبيلة فيكون القبل جمع الجمع ، قال أبو عبيدة : ومن قرأها قبلا بكسر القاف فإنه يقول : معناها : عياناً . ثم قال الحافظ بعد ما بسط الكلام على اختلاف القراءة والمعانى : ولم أرمن فسره بأصناف العذاب فليحرر انتهى ، ولم يـورد العينى على كلام البخارى بشيء وحكى القسطلانى كلام الحافظ وسكت عليه ،والأوجه عندى أن نقل الكلام ههنا من سهو الكاتب وهو تفسير لما فى سورة الكهف « أو يأتيهم العذاب قبلا » والتفسير هناك فى محله .

١١ - (٢٢ - ٦٦٨) فى (باب قوله تعالى : « قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً » الآية) قوله قال أبو عبدالله : غامر سابق بالخير ، قال الحافظ : هو تفسير مستغرب ، وقد عزاه الطبرى إلى أبى عبيدة أيضاً فهو سلف البخارى فيه ، قال الحافظ فى مناقب أبى بكر رضى الله عنه : قوله غامر أى خاصم ، والمعنى دخل فى غمرة الخصومة ، والغامر الذى يرمى بنفسه فى الأمر العظيم كالحرب وغيرها ، وقيل : هو من الغمر بكسر المعجمة وهو الحقد أى صنع أمراً اقتضى له أن يحقد على من صنعه معه ويحقد الآخر عليه ، ووقع فى تفسير الأعراف فى رواية أبى ذر وحده قال أبو عبدالله هو المصنف : غامر أى سبق بالخير ؛ وذكر عياض أنه فى رواية المستملى وحده عن أبى ذر ، وهو تفسير مستغرب والأول أظهر ، وقد عزاه المحب الطبرى لأبى عبيدة بن المثنى أيضاً فهو سلف البخارى فيه انتهى ، ولم يورد العينى على البخارى بشيء فى ذلك ،

وقال القسطلانى : قوله : سبق بالخير بالتحتية الساكنة كذا فسره، والذى فى "الصحاح" و"النهاية" أى خاصم أى دخل فى غمرة الخصومة وهى معظمها، والغامر الذى يرمى بنفسه فى الأمور المهلكة ، وقيل : هو من الغمر بالكسر وهو الحقد أى حاقد غيره ، وهذا ثابت فى رواية أبى الوقت وأبى ذر ساقطة لغيرهما ، قال فى "المشارق" : كذا فسره المستملى عن البخارى ، وهو يدل على أنه ساقط للحموى والكشميهنى على ما لا يخفى ، انتهى .

١٢ - (٢٦ - ٦٧٧) فى (باب قوله تعالى « وكان عرشه على الماء »)

قوله اعتراك افتعلت ، قال العينى : الصواب أن يقال اعترى افتعل ، قلت : ليس فى نسخة العينى اعتراك افتعلت ، بل فيها اعتراك افتعلك ، والعينى أورد عليه أيضاً إذ قال : قوله اعتراك افتعلك أراد به أنه من باب الافتعال ، ولكن قوله اعتراك افتعلك بكاف الخطاب ليس باصطلاح أحد من أهل العلوم الآلية، وقال بعضهم : وإنما يقال : اعتراك افتعلت بتاء مثناة من فوق وهو كذلك عند أبى عبيدة ، قلت : كذا وقع فى بعض النسخ ، والصواب أن يقال : اعترى افتعل ؛ فلا يحتاج إلى ذكر كاف الخطاب فى الوزن انتهى كلام العينى، وأشار بلفظ البعض إلى الحافظ إذ قال : قوله اعتراك افتعلك من عروته أى أصبته ، ومنه يعروه واعترانى هو من كلام أبى عبيدة ، وتقدم شرحه فى فرض الخمس وثبت ههنا للكشميهنى وحده ، ووقع فى بعض النسخ اعتراك افتعلت بمثناة فى آخره ، وهو كذلك عند أبى عبيدة انتهى .

ولاريب فى أن تفسير اعتراك بافتعلت غلط فاحش ، والعجب أن الإمام البخارى هكذا فسره فيما تقدم فى (باب فرض الخمس) أيضاً كما تقدم فى الإيراد الثالث والعشرين من الإيرادات فى الجزء الأول .

١٣ - كتب الشيخ - قدس سره - على هامش كتابه بخطه الشريف فى الباب المذكور قبل ، على قوله (٦ - ٦٧٨) مجراها موقفها ، وقع فى بعض الشروح مجراها موقفها بواو وقاف وفاء وهو تصحيف لم أره فى شئ من النسخ ، ثم وجدت ابن التين حكاها من رواية الشيخ أبى الحسن يعنى القابسى ، قال : وليس بصحيح لأنه فاسد المعنى ، والصواب ما فى الأصل بدال ثم فاء ثم عين "فتح البارى" هكذا كتبه الشيخ قدس سره ونور الله مرقده على هامش كتابه: وتوضيح ذلك أنه وقع اللفظ المذكور فى نسخة "الفتح" بلفظ مجراها مدفعها يعنى بالدل والفاء والعين فقال الحافظ : ووقع فى بعض الشروح إلى آخر ما نقله الشيخ ، وهكذا فى نسخة العينى مدفعها بالدال والفاء والعين ، ولم يتعرض العينى لنسخة الواو والقاف والفاء بشئ ، وقال القسطلانى : قوله ؛ مدفعها بفتح الميم وفى بعض الأصول موقفها بالواو والقاف والفاء ، وعزى لرواية القابسى ، قال الحافظ ابن حجر : هو تصحيف لم أر فى شيء من النسخ وهو فاسد المعنى ، انتهى .

١٤ - (١٦ - ٦٧٨) فى (باب قوله تعالى « وكذلك أخذ ربك الآية ») قوله الرفد المرفود العون المعين ، هكذا نبه عليه الشيخ - قدس سره - فى مبدء كتابه ، ولم يتعرض له بشئ من الإيراد ، ولا يبعد أنه أشار بذلك إلى ما فى هامش نسخ البخارى عن مولانا الشيخ أحمد على المحدث السهارنفورى إذ كتب على هامشه : قوله الرفد المرفود فى قوله تعالى : « بئس الرفد المرفود » أى العون المعين - بضم الميم وكسر العين - فسر المرفود بالمعين ، قال فى "المصابيح" : فيه نظر ، وقال البرماوى : الوجه العون المعان ، قال الكرمانى : وفى النسخ التى عندنا العون المعين بضم الميم ، فإما أن يقال ؛ الفاعل بمعنى المفعول وإما أن يكون من باب ذى كذا ، أى عون ذو إعانة ، وإن صح بفتحها فهو ظاهر ،

انتهى . وحكى الحافظ قول الكرمانى مختصراً ، وكذا العينى إلا أنه لم يعزه إلى الكرمانى .

١٥ - (٤ - ٦٧٩) فى تفسير سورة يوسف ، و أبطل الذى قال الأترج ، قال العينى ، قلت : ولم يفحص عن ذلك كما ينبغى وقلد أبا عبيدة ، والآفة من التقليد ، قلت : أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى كلام العينى مجملاً للتنبيه عليه ، وليراجع الأصل من أراده، والكلام فى حل هذه العبارة طويل لايسعه هذا المختصر ، فليراجع له الشروح الثلاثة : الفتح ، والعينى ، والقسطلانى ، نعم قال القسطلانى : قوله : وليس فى كلام العرب الأترج أى ليس مفسراً فى كلامهم به ، وهذا أخذه من كلام أبى عبيدة و لفظه ؛ وزعم قوم أنه الترنج ، وهذا أبطل باطل فى الأرض ، انتهى ، ثم تعقب عليه القسطلانى ، وكذا تعقب على قوله الحافظان : ابن حجر والعينى ، وذكرا جمعاً من العلماء ممن فسروها بالأترنج .

١٦ - (٨ - ٦٨٣) فى (باب « الذين جعلوا القرآن عضين ») المقتسمين الذين حلفوا ، هكذا كتب الشيخ قدس سره فى مبدء كتابه ولم يزد عليه شيئاً ؛ ولما راجعته قدس سره أفاد أن التفسير غير معروف ، قلت : هو كذلك ، فإن عامة أهل اللغة من صاحب "القاموس" وغيره لم يذكروا معنى الحلف فى الاقتسام ، وأيضاً عامة المفسرين جعلوها من القسمة لامن القسم ، قال صاحب "الجمل": قوله : المقتسمين أى الذين اقتسموا كتبهم فآمنوا ببعضها وكفروا ببعضها ، انتهى ، وقال الحافظ : قوله المقتسمين الذين حلفوا هكذا جعل المقتسمين من القسم بمعنى الحلف والمعروف أنه من القسمة ، وبه جزم الطبرى وغيره ، وسياق الكلام يدل عليه انتهى ،وبسط العينى الأقوال فى المراد بالمقتسمين

وكلها يرجع إلى معنى القسمة ، ثم قال : قوله : ومنه لا أقسم أى من معنى المقتسمين لا أقسم ، وأشار بذلك إلى أن المقتسمين من القسم ، وليس الأمر كما ذكره ، بل هو من الاقتسام لا من القسم ، فلا يصح جعل لا أقسم منه ، انتهى .

ولما راجعت الشيخ قدس سره فى أن بعض أهل التفسير ذهبوا إلى أنه من القسم كما حكاه الطبرى عن بعضهم إذ قال : وقال آخرون : عنى بذلك رهطاً من قوم صالح تقاسموا على تبييت صالح ، ثم أسنده الطبرى إلى من قاله ، وأيضاً فى "لسان العرب" عن ابن عرفة فى قوله تعالى : « المقتسمين » قال : هم الذين تقاسموا وتحالفوا على كيد الرسول ﷺ ، انتهى ، وقال القسطلانى : قوله المقتسمين الذين حلفوا ، جعله من القسم لا من القسمة ، أى مثل ما أنزلنا على الرهط الذين تقاسموا على أن يبيتوا صالحا ، وذلك فى قوله تعالى : « قالوا تقاسموا بالله لنبيتنه وأهله الآية » قال فى "الكشاف" : الاقتسام بمعنى التقاسم ، ولعل المؤلف اعتمد على هذا القول على ما رواه الطبرى عن مجاهد أن المراد بالمقتسمين قوم صالح الذين تقاسموا على إهلاكه ، انتهى .

ولما عرضت على الشيخ قدس سره هذه الأقاويل أمرنى أن أضرب على هذا الإيراد فضببت (١) على ذلك فى كتاب الشيخ - قدس سره - ، ومع ذلك أوردته ههنا لوجهين : الأول أن رأى الشيخ - قدس سره - فى ذلك موافق لرأى الحافظين : ابن حجر والعينى ، كما تقدم ، بل جعله العينى غير صحيح ، فلا أقل من أنه غير معروف ، والوجه الثانى وهو الأوجه : أن إيرادات الشيخ - قدس سره - هذه نقلت فى زمان حياته نقلها كثير من تلامذته ، فلما رآه بعض نقلته فى نقله ولم يره ههنا تشوش بذلك ، وأيضاً من رآه مضبوباً فى

---

(١) والفرق بين الضرب والضبب من مسائل أصول الكتابة عند المحدثين كما بسطت فى " التدريب " .

كتاب الشيخ ـ قدس سره ـ يزداد فى التفكر والتأمل .

١٧ ـ فى سورة الشعراء قوله : الليكة والأيكة جمع أيكة ، قال العينى : كذا فى النسخ وهو غير صحيح ، والصواب أن يقال : الليكة والأيكة مفرد أيك ، أو يقال : جمعها أيك ، وقال الحافظ : هو من كلام أبى عبيدة ووقع فيه سهوا ، انتهى ، وتمام كلام الحافظ : قوله : الليكة والأيكة جمع أيكة وهى جمع الشجر ، كذا لأبى ذر ولغيره جمع شجر ، وللبعض جماعة الشجر ، والكلام الأول من قول مجاهد ، ومن قولـه جمع أيكة الخ هو من كلام أبى عبيدة ، ووقع فيه سهو ، فإن الليكة والأيكة بمعنى واحد عند الأكثر ، والمسهل الهمزة فقط ، وقيل : ليكة اسم القريبة ، والأيكة : الغيضة وهى الشجر الملتف ، وأما قوله : جمع شجر يقال : جمعها ليك وهو الشجر الملتف ، انتهى .

وقال العينى : قوله والليكة الخ أشار به إلى قوله تعالى : « كذب أصحاب الأيكة المرسلين » والليكة بفتح اللام والأيكة بفتح الهمزة ، قال الجوهرى : من قرأ أصحاب الأيكة فهى الغيضة ، ومن قرأ ليكة فهى القرية ، وقال : الأيك الشجر الكثير الملتف ، الواحدة أيكة ، وقوله جمع أيكة كذا فى النسخ وهو غير صحيح ؛ والصواب أن يقال : الليكة والأيكة مفرد أيك أو يقال جمعها أيك ، والعجب من بعض الشراح لم يذكر ههنا شيئاً ، بل قال : الكلام الأول من مجاهد الخ ، وحاش من مجاهد ومن أبى عبيدة أن يقولا : الأيكة جمع أيك انتهى ، وقال القسطلانى : قوله ليكة ، بلام مفتوحة من غير ألف وصل قبلها ولا همز بعدها غير منصرف اسم غير معرف بأل مضاف إليه أصحاب ، وبه قرأ نافع ، وابن كثير . وابن عامر ، ولأبى ذر : والليكة بألف وصل وتشديد اللام ، وقوله : هى جمع شجر وكان شجرهم الدوم ، وهو المقل ، وقال العينى :

الصواب أن الليكة والأيكة إلى آخره،لكن وقع فى نسخة "القسطلانى" تحريف فى نقل كلام العينى .

١٨ - (٢٢ - ٧٠٢) فى تفسير سورة النمل قوله: الصرح كل ملاط اتخذ من القوارير الخ ، تبع فيه أيضاً أبا عبيدة ووقع فيما وقع ، هكذا كتب الشيخ - قدس سره - ولا ريب فى أن التفسير المـذكور عن أبى عبيدة كما سيأتى فى كلام الحافظ: وليت شعرى ما أراد الشيخ فى هذا الإيراد ولا أتذكر الرجوع إلى الشيخ فى ذلك ؛ قال الحافظ : قوله : الصرح كل ملاط الخ ، كذا للأكثر بميم مكسورة ، وفى روايـة الأصيلى بالموحدة ، وكتبه الدمياطى فى نسخته بالموحدة وليست هى روايته ، والملاط : بالميم المكسورة الطين الذى يوضع بين سافتى البناء ، وقيل : الصخر ، وقيل : كل بناء عال منفرد ، وبالموحدة المفتوحة ما كسيت به الأرض من حجارة ورخام أو كلس، وقال أبو عبيدة: الصرح كل بلاط اتخذ من قوارير ، والصرح القصر انتهى ، وقال الراغب : الصرح بيت عال مزوق ، سمى بذلك اعتباراً بكونه صرحاً عن الشوب - أى خالصاً - انتهى ، وقال العينى بعد ذكر الأقوال المختلفة فى ذلك:وقال البخارى: كل ملاط اتخذ من القوارير ، وكذا قاله أبو عبيدة ، انتهى ، ويحتمل أن الشيخ أشار بذلك إلى أن المعروف فى اللغـة أن الملاط هو الطين الـذى يوضع بين سافتى البناء ، فتأمل .

١٩ - (١٢ - ٧٤٤) فى تفسير سورة « قل أعوذ برب الناس » قولـه خنسه الشيطان ، قال عياض : هو تصحيف إنما هو نخسه ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك إذ قال : قوله قال ابن عباس رضى الله عنه الخ ، كذا لأبى ذر ولغيره ، ويذكر عن ابن عباس وكأنه أولى ، لأن إسناده إلى ابن عباس ضعيف ، أخرجه الطبرى والحاكم ، وفى إسناده : حكيم بن جبير وهو ضعيف

ولفظه : ما من مولود إلا على قلبه الوسواس ، فإذا عمل فذكر الله خنس ، وإذا غفل وسوس ، ثم ذكر عدة طرق لذلك عن ابن عباس أخر ، ثم قال : قال ابن التين : ينظر فى قوله خنسه الشيطان ، فإن المعروف فى اللغة : خنس إذا رجع وانقبض ، وقال عياض : كذا فى جميع الروايات ، وهو تصحيف وتغيير ، ولعله كان نخسه أى بنون ثم خاء معجمة ثم سين مهملة مفتوحات ، لما جاء فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه الماضى فى ترجمة عيسى عليه السلام قال : لكن اللفظ المروى عن ابن عباس ليس فيه نخس ، فلعل البخارى أشار إلى الحديثين ، كذا قال ، وادعى فيه التصحيف ، إلى آخر ما بسط فى توجيهه الذى ذكره العينى مختصراً إذ قال : قوله خنسه ، قال الصاغانى : الأولى نخسه مكان خنسه ، فإن سلمت اللفظة من الانقلاب والتصحيف فالمعنى والله أعلم : أخره وأزاله عن مكانه لشدة نخسه وطعنه فى خاصرته، انتهى، وقال القسطلانى: فى قوله : خنسه : اعترضه السفاقسى بأن المعروف فى الغة خنس إذا رجع وانقبض، وقال الصاغانى: الأولى نخسه مكان خنسه ، إلى آخر ما ذكره العينى .

---

٢٠ - (٤ - ٨٢٠) فى (باب الكباث) قوله : وهو ورق الكباث ، قال ابن التين : ليس بصحيح ، والذى فى اللغة: ثمر الأراك ، قال الحافظ : قوله هو ورق الأراك ، كذا وقع لأبى ذر عن مشايخه ، وقال : كذا وقع فى الروايات ، والصواب ثمر الأراك ، ووقع للنسفى ثمر الأراك ، وللباقى على الوجهين . ووقع عند الإسماعيلى وغيره ورق الأراك، وتعقبه الإسماعيلى فقال: إنما هو ثمر الأراك ، وقال ابن التين : قوله : ورق الأراك ليس بصحيح ، و الذى فى اللغة أنه ثمر الأراك إلى آخر ما بسطه من اختلاف الرويات وتحقيق اللغة فى ذلك أنه ثمر مطلقاً ، أو إذا نضج واسود وغير ذلك ، واختصر الكلام عليه العينى وقال : اعترض عليه ابن التين ، فقال : ورق الأراك ليس بصحيح ، والذى فى اللغة أنه ثمر الأراك ، انتهى .

هذا آخر ما أورده الشيخ ـ قدس سره ـ فى مبدء كتابه "الجامع الصحيح" للبخارى ، وذكرتها مفصلاً مع أنى ذكرت ما أورده الشراح على الروايات أو الرواة مجملاً ، لأنها كانت معروفة بين الناس مطبوعة فى الشروح وغيرها، لاسيما فى مقدمة "الفتح" للحافظ ابن حجر رحمه الله ، وهذه اللآلى التى نظمها الشيخ ـ قدس سره ـ فى عقد لم تكن مطبوعة بعـد ، فخفت الضياع عليها ، فذكرتها مفصلاً مع التأييد من كلام الشراح لكلامه؛وقد كتب الشيخ ـ قدس سره ـ فى آخر كتابـه قولين آخرين ذكرهما الشيخ ـ قـدس سره ـ فى (باب قول الله تعالى « تعرج الملائكة والروح إليه الخ ») وهما وإن لم يتعلقا بالإيرادات بل يتعلقان بتأييد البخارى ذكرتهما ههنا تكميلاً للفائدة وإبقاء لتحريره الشريف؛ الأول منهما على حديث عبد الأعلى فى الدعاء عند الكرب ، قال العلامة العينى : ليس هذا بمطابق للترجمة ؛ قلت : مطابقته للترجمة ظاهرة ، فإن هـذه هى الكلم الطيب التى تصعد إليه تعالى وتعرج بها الملائكة إلى الله عز وجل انتهى . (١) والثانى فى هذا الباب على حديث قبيصة فى قصة ذهيبة بعثها على رضى الله عنه من اليمن ، قلت : وجـه المطابقـة بين الحديث والترجمة ظاهر غير خاف فى قولـه : لايجاوز حناجرهم ، فإنه يدل عـلى أن غيرهم من المؤمنين يجاوز قراءتهم حناجرهم ويصعد إليه تعالى ، فقط . (٢)

هذا ولو رفع الله عزوجل بمنه وكرمه ذرة من أعمال هذا المبتلى بالسيئات لـكفى لـه فخراً وابتهاجاً يوم القيامة ، والله الموفق لمـا يحب ويرضى .

(١) خليل أحمد عفى عنه .
(٢) خليل أحمد عفى عنه .

الفائدة الثانية عشرة : فيما انتقد عليه من الرواة فى "صحيح البخارى" :
وقد ألف الحافظ أبو زرعة بن العراقى فى ذلك تأليفاً وهو أول تأليفه " البيان والتوضيح لمن خرج له فى الصحيح " ، وقد مس بضرب من التجريح ، ذكره ابن فهد فى "ذيل الطبقات"، للحافظ أبى الفضل محمد بن طاهر المقدسى المعروف بابن القيسرانى المتوفى سنة ٥٠٧ ھ كتاب الجمع بين كتابى أبى نصر أحمد بن محمد بن الحسين الكلاباذى فى رجال البخارى ، وكتاب أبى بكر الأصبهانى فى رجال مسلم جمعها المقدسى فى كتاب واحد مطبوع ببلدة حيدرآباد فى مجلدين، ذكر فيه جملة رواته وتكلم على من تكلم فيه ، وقد ذكرهم الحافظ فى مقدمة "الفتح" فى فصل مستقل بسط أسماءهم فرداً فرداً،وذكر الكلام عليهم والجواب عنه ، وقال السيوطى فى " التدريب " فى ترجيح "البخارى" على "مسلم" : إن الذين انفرد البخارى بالإخراج لهم دون مسلم أربع مائة وبضعة وثمانون رجلاً، المتكلم فيهم بالضعف منهم ثمانون رجلاً ، والذين انفرد مسلم بالإخراج لهم دون البخارى ست مائة وعشرون ، المتكلم فيهم بالضعف منهم مائة وستون ، انتهى .

وقال السخاوى فى " فتح المغيث " : إن الذين انفرد البخارى بالإخراج لهم دون مسلم أربع مائة وخمسة وثلاثون رجلاً ، المتكلم فيهم بالضعف نحو من ثمانين ، والذين انفرد مسلم بإخراج حديثهم دون البخارى ست مائة وعشرون رجلاً ، المتكلم فيه منهم مائة وستون رجلاً على الضعف من كتاب البخارى؛

قلت : قوله : على الضعف من كتاب البخارى ليس بسديد ، فإن الثمانين فى البخارى من خمسة وثلاثين وأربع مائة ، ومائة وستون فى مسلم من ست مائة وعشرين ، وقال القارى فى " شرح النخبة " بعد ذكر قول السخاوى : كذا ذكره فى " شرح ألفية العراقى " إن أراد الذين أخرج عنهم مسلم فى غير المتابعات، ومن ليس مقروناً بغيره فممنوع بل هما سواء لمن تتبع ما فى الكتابين

مطلقاً ، انتهى .

وأجاب الحافظ فى مقدمة " الفتح " فى مبدء هـذا الفصل إجمالاً فقال : وقبل الخوض فيه ينبغى لكل منصف أن يعلم أن تخريج صاحب الصحيح لأى راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ، ولاسيما ما انضاف إلى ذلك من إطباق جمهور الأئمة على تسمية الكتابين بالصحيحين ، وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه فى "الصحيح"،فهو بمثابة إطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما ، هذا إذا خرج له فى الأصول ، فأما إن خرج له فى المتابعات والشواهد والتعاليق فهذا يتفاوت درجات من أخرج له منهم فى الضبط وغيره مع حصول اسم الصدق لهم ، وحينئذ إذا وجدنا لغيره فى أحـد منهم طعنا فذلك الطعن مقابل لتعديل هذا الإمام ، فلا يقبل إلا مبين السبب مفسراً بقادح يقدح فى عدالة هذا الراوى وفى ضبطه مطلقاً أو فى ضبطه لخبر بعينه ، لأن الأسباب الحاملة للأئمة على الجرح متفاوتة،منها ما يقدح،ومنها ما لا يقدح .

وقـد كان الشيخ أبو الحسن المقدسى يقول فى الرجل الذى يخرج عنه فى الصحيح : هذا جاز القنطرة ، يعنى بذلك أنه لا يلتفت إلى ما قيل فيه ، قال الشيخ أبو الفتح القشيرى : هكذا نعتقد وبه نقول ، ولا نخرج عنه إلا بحجة ظاهرة وبيان شاف يزيد فى غلبة الظن على المعنى الذى قدمناه من اتفاق الناس بعد الشيخين على تسمية كتابيهما بالصحيحين ، ومن لوازم ذلك تعديل رواتهما، ثم قال بعد ما بسط الكلام على وجوه الطعن والجواب عنها : واعلم أنه قد وقع من جماعة الطعن فى جماعة بسبب اختلافهم فى العقائد فينبغى التنبيه لذلك وعدم الاعتداد به إلا بحق ، وكذا عاب جماعة من الورعين جماعة دخلوا فى أمر الدنيا فضعفوهم لذلك،ولاأثر لذلك التضعيف مع الصدق والضبط وأبعد ذلك كله من الاعتبار تضعيف من ضعف بعض الرواة بأمر يكون الحمل فيه على غيره أو للتحامل بين الأقران ، وأشد من ذلك تضعيف من ضعف من هو أوثق منـه وأعلى

قدراً أو أعرف بالحديث، فكل هذا لا يعتبر به، انتهى ما فى مقدمة "الفتح" .

وإذا تقرر ذلك فى الشيخين فهل يمكن الإنكار من أن ذلك كله يتمشى فى من هو أجل وأرفع من الشيخين فى علو شانه ورفع منزلته من الأئمة المجتهدين ، فإن الشيخين رضى الله عنهما وأرضاهما مع علو شأنهما ورفع منزلتهما لايوازيان مشايخهما ومشايخ مشايخهما من الأئمة الأربعة ـ شكر الله سعيهم وكثر أتباعهم ـ وأخبارهم فى علو شأنهم فى الحديث مبسوطة فى مواضعها لا يسعها هـذا المختصر ، بسط شئ من أحوال الإمامين مالك و أبى حنيفة فى مقدمة " الأوجز " .

منها ما قال القطان ويحيى بن معين وهما من أئمة الجرح والتعديل : مالك أمير المؤمنين فى الحديث ؛ زاد ابن معين : كان مالك من حجج الله على خلقه مجمع على فضله ؛ وقال السيوطى : قال بعض العلماء : إن البخارى إذا وجد حديثاً يؤثر عن مالك لا يكاد يعدل به إلى غيره ؛ وقال إسحاق بن إبراهيم : إذا اجتمع الثورى ومالك والأوزاعى على أمر فهو سنة وإن لم يكن فيه نص ، وقال ابن حبان فى "الثقات" : كان مالك أول من انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة ، وأعرض عمن ليس بثقة فى الحديث ، ولم يكن يروى إلا ماصح ولا يحدث إلا عن ثقة وبه تخرج الشافعى ، وعن ابن عيينة قال : إنما كنانتتبع آثار مالك وننظر إلى الشيخ إن كتب عنه وإلا تركناه ، وقال ابن حنبل رحمه الله : إذا رأيت الرجل يبغض مالكاً فاعلم أنه مبتدع .

هذا وقال ابن المبارك فى الإمام الأعظم : كان والله شديداً لأخذ العلم لا يستحل أن يأخذ إلا ما صح عن رسول الله ﷺ ، شديد المعرفة بناسخ الحديث ومنسوخه ، وكان يطلب أحاديث الثقات ، والآخر من فعله ﷺ . وقال الشعرانى : قد من الله على بمطالعة مسانيد أبى حنيفة الثلاثة من نسخة صحيحة عليها خطوط الحفاظ ، فرأيته أنه لا يروى حديثاً إلا عن خيار التابعين العدول

الثقات الذين هم من خير القرون كالأسود وعلقمة وعطاء وأحزابهم ؛ فكل الرواة الذين بينه وبين رسول الله ﷺ عدول ثقات أعلام خيار ليس فيهم كذاب ولا متهم بالكذب ، كذا فى مقدمة "الأوجز" .

وفى "تهذيب الحافظ" فى حال الإمام الشافعى : قال أبو داؤد : وليس للشافعى حديث أخطأ فيه ، وقال أبو زرعة الرازى : ما عند الشافعى حديث غلط فيه ، وقال ابن عبد الحكم : إن كان أحد من أهل العلم حجة فالشافعى حجة فى كل شئ ، وقال أبو منصور البغدادى : بالغ مسلم فى تعظيم الشافعى فى كتاب "الانتفاع بجلود السباع" ، وفى كتاب " الرد على محمد بن نصر " وعده فى هذا الكتاب من الأئمة الذين يرجع إليهم فى الحديث ، وفى "الجرح والتعديل" : والإمام أحمد بن حنبل من شيوخ الشيخين ـ البخارى ومسلم ـ وفى " التهذيب" قال ابن المدينى : ليس فى أصحابنا أحد أحفظ منه ، وقال أبو زرعة : كان أحمد يحفظ ألف ألف حديث ، وقال محمد بن إبراهيم البوشنجى: ما رأيت أجمع فى كل شئ من أحمد ، ومناقب الأئمة الأربعة أكثر من أن تحصر .

الفائدة الثالثة عشرة : فى مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب المذكورة فى " صحيح البخارى " : ذكره الحافظ فى مقدمة " الفتح " ملخصاً من كلام شيخه شيخ الإسلام أبى حفص عمر البلقينى ـ تغمدهما الله تعالى برحمته ـ نورده بلفظه تكميلاً للفائدة ، فإن " فتح البارى " لا يمكن حصوله لكثير من الناس لغلاء ثمنه ، على أن النظر الدقيق فى هذا الكلام يورث الدقائق الكثيرة العجيبة فى ترتيب الكتب والأبواب ، فقال الحافظ : قال أى ـ البلقينى ـ رحمه الله : بدأ البخارى بقوله : كيف بدأ الوحى، ولم يقل : كتاب الوحى ، ولا كتاب بدء الوحى ، لأن بدأ الوحى من بعض ما يشتمل عليه الوحى ، قلت : ويظهر

لى أنه إنما عراه من باب، لأن كل باب يأتى بعده ينقسم منه فهو أم الأبواب، فلا يكون قسيماً لها .

قال : وقدمه لأنه منبع الخيرات ، وبه قامت الشرائع ، وجاءت الرسالات ، ومنه عرف الإيمان والعلوم ، وكان أوله إلى النبى ﷺ بما يقتضى الإيمان من القراءة والربوبية ، وخلق الإنسان ، فذكر بعده كتاب الإيمان والعلوم (١) وكان الإيمان أشرف العلوم فعقبه بكتاب العلم ، وبعد العلم يكون العمل ، وأفضل الأعمال البدنية الصلاة ، ولا يتوصل إليها إلا بالطهارة، فقال : كتاب الطهارة ، فذكر أنواعها وأجناسها وما يصنع من لم يجد ماءاً ولا تراباً إلى غير ذلك مما يشترك فيه الرجال والنساء ، وما تنفرد به النساء ، ثم كتاب الصلاة وأنواعها ، ثم كتاب الزكاة على ترتيب ما جاء فى حديث : بنى الإسلام على خمس .

واختلفت النسخ فى الصوم والحج أيهما قبل الآخر ، وكذلك اختلفت الروايــة فى الأحاديث وترجم على الحج بكتاب المناسك ، ليعم الحج والعمرة وما يتعلق بهما، وكان فى الغالب من يحج يجتاز المدينة الشريفة ، فذكر ما يتعلق بزيارة النبى ﷺ وما يتعلق بحرم المدينة (٢) .

---

(١) أو يقال : إنه قدم العلم على سائر الكتب بعده ، لأن مدارها كلها على العلم ؛ ولم يقدمه على الإيمان لوجوبه أولاً أو لشرفه على العلم كما قاله العينى ، قلت : أو لأن العلم المعتبر هو المرتب على الإيمان :

علمى كه راه حق نه نمايد جهالت است

معناه كل علم لا يهدى إلى الحق جهل .

(٢) والأوجه عندى بدله : ولما كان المؤكد بالترغيبات للزائرين والترهيبات للمعرضين عن زيارة المدينة المنورة والروضة المطهرة ذكرما يتعلق الخ ،

قلت : ظهر لى أن يقال فى تعقيبه الزكاة بالحج : إن الأعمال لما كانت بدنية محضة ، ومالية محضة ، وبدنية مالية معاً، رتبها كذلك ، فذكر الصلاة، ثم الزكاة ، ثم الحج ، ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما : بنى الإسلام على خمس عقب بذكره ، وإنما أخره لأنه من المتروك، والترك وإن كان عملاً أيضاً لكنه عمل النفس لا عمل الجسد ، فلهذا أخره ، وإلا لو كان اعتمد على الترتيب الذى فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما لقدم الصيام على الحج، لأن ابن عمر رضى الله عنهما أنكر على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام ، وهو وإن كان ورد عن ابن عمر من طريق آخر كذلك فذاك محمول على أن الراوى روى عنه بالمعنى ولم يبلغه نهيه عن ذلك .

وهذه التراجم كلها معاملة العبد مع الخالق ، وبعدها معاملة العبد مع الخلق (١) فقال : كتاب البيوع ، وذكر تراجم بيوع الأعيان ، ثم بيع دين على وجه مخصوص وهو السلم ، وكان البيع يقع قهرياً فذكر الشفعة التى هى بيع قهرى ، ولما تم الكلام على بيوع العين (٢) والدين الاختيارى والقهرى وكان ذلك قد يقع فيه غبن من أحد الجانبين ، إما فى ابتداء العقد أو فى مجالس العقد ، وكان فى البيوع ما يقع على دينين لا يجب فيهما قبض فى

(١) وإلى ذلك إشارة فى قوله عز اسمه : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله » فكأن المصنف أشار بذكره بعد العبادات أن الأولى بعد العبادات الاشتغال بالمكاسب ، لئلا يكون كلاً على الناس ، على أن فيه استعانة على الطاعات المالية المتقدم ذكرها .

(٢) ترك الشيخ رحمه الله الإجارة ، فالوجه أن يقال لما فرغ عن البيوع وهو تمليك العين بالعوض ذكر بعده الإجارة لأنها قريب من البيع فإنها تمليك المنفعة بالعوض .

المجلس ولا تعين أحدهما وهو الحوالة فذكرها ، وكانت الحوالة فيها انتقال الدين من ذمة إلى ذمة أردفها بما يقتضى ضم ذمة إلى ذمة ، أو ضم شئ يحفظ به العلقة وهو الكفالة والضمان .

وكان الضمان شرع للحفظ فذكر الوكالة التى هى حفظ للمال (١) وكانت الوكالة فيها توكل على آدمى فأردفها بما فيه التوكل على الله ، فقال : كتاب الحرث والمزارعة (٢) وذكر فيها متعلقات الأرض، والموات، والغرس، والشرب، وتوابع ذلك ، وكان فى كثير من ذلك يقع الارتفاق ، فعقبه بكتاب الاستقراض لما فيه من الفضل والإرفاق (٣) ثم ذكر : العبد راع فى مال سيده ولا يعمل إلا باذنه ، للإعلام بمعاملة الأرقاء ، فلما تمت المعاملات كان لابد أن يقع فيها من منازعات (٤) فذكر الأشخاص، والملازمة ، والالتقاط، (٥) وكان الالتقاط وضع اليد بالأمانة الشرعية (٦) فذكر بعده وضع اليد تعدياً وهوالظلم والغصب وعقبه بما قد يظن فيه غصب ظاهرى وهو حق شرعى فذكر وضع الخشب فى جدار الجار ، وصب الخمر فى الطريق ، والجلوس فى الأفنية، وحفر الآبار

(١) وأيضاً للوكالة مماثلة تامة بالكفالة فإنها ضم ذمة إلى ذمة أخرى ، وبالوكالة لا تسقط ذمة المؤكل،فكان فيها أيضاً ضم ذمة إلى ذمة كما لا يخفى .

(٢) على أن للمزارعة مماثلة تامة بالوكالة بل كأنها من أنواعها ، فإن المزارع فى تصرفاته بمنزلة الوكيل عن رب الأرض .

(٣) على أن المزارع بمنزلة المستقرض لرب الأرض حتى يؤدى إليه حقه .

(٤) لاسيا فى المزارعة والاستقراض وهو أشد المعاملات منازعة كما لايخفى .

(٥) فإن اللقطة أيضاً كالدين على الملتقط يسعى فى ردها إلى مالكها .

(٦) على أن فى اللقطة يكثر التعدى والغصب بقلة التعريف واحتيال الملتقط فى ردها إلى المالك .

فى الطريق ، وذكر فى ذلك الحقوق المشتركة ؛ وقد يقع فى الاشتراك نهى ، فترجم النهى بغير إذن صاحبه ، ثم ذكر بعد الحقوق المشتركة العامة الاشتراك الخاص ، فذكر كتاب الشركة وتفاريعها (١) .

ولما أن كانت هذه المعاملات فى مصالح الخلق ذكر شيئاً يتعلق بمصالح المعاملة وهى الرهن ، وكان الرهن يحتاج إلى فك رقبة (٢) وهو جائز من جهة المرتهن لازم من جهة الراهن أردفه بالعتق الذى هو فك الرقبة ، والملك الذى يترتب عليه جائز من جهة السيد لا من جهة العبد (٣) فذكر متعلقات العتق من : التدبير ، والولاء ، وأم الولد ، والإحسان إلى الرقيق ، وأحكامهم ومكاتباتهم ، ولما كانت الكتابة تستدعى إيتاءاً لقوله تعالى : « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » فأردفه بكتاب الهبة ، وذكر معها العمرى والرقبى ، ولما كانت الهبة نقل ملك الرقبة بلا عوض أردفه بنقل المنفعة بلا عوض وهو العارية والمنيحة ؛ ولما تمت المعاملات وانتقال الملك على الوجوه السابقة وكان ذلك قد يقع فيه تنازع فيحتاج إلى الإشهاد فأردفه بكتاب الشهادات (٤) ولما كانت

(١) على أن الظلم والغصب يكثران جداً فى الشركة ، فإن الشريك الغالب القوى يبغى على شريكه الضعيف ويغصب حقه ، قال عز اسمه : « وإن كثيراً من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض الآية » .

(٢) على أنه يحتاج إليه فى كثير من المعاملات المذكورة من البيوع والشركة وغيرهما .

(٣) على أن العبد بمنزلة الرهن عند سيده حتى يفك رقبته عنه بإرضائه ببدل الكتابة وغيره .

(٤) على أنه أمر به النبى ﷺ فى قوله : «من وجد لقطة فليشهد ذا عدل

البينات قد يقع فيها تعارض ترجم القرعة فى المشكلات ، وكان ذلك التعارض قد يقتضى صلحا ، وقد يقع بلا تعارض ترجم كتاب الصلح ، ولما كان الصلح قد يقع فيه الشرط عقبه بالشروط فى المعاملات (١) ، ولما كانت الشروط(٢) قد تكون فى الحياة وبعد الوفاة ترجم كتاب الوصية والوقف .

فلما انتهى ما يتعلق بالمعاملات مع الخالق ثم ما يتعلق بالمعاملات مع الخلق، أردفها بمعاملة جامعة بين معاملة الخالق (٣) وفيها نوع اكتساب ، فترجم كتاب الجهاد (٤) إذ به يحصل إعلاء كلمة الله تعالى وإذلال الكفار بقتلهم واسترقاقهم نساءهم وصبيانهم ، وغنيمة أموالهم العقار والمنقول، والتخيير فى كامليهم ، وبدأ بفضل الجهاد ، ثم ذكر ما يقتضى أن المجاهد ينبغى أن يعد نفسه فى القتلى فترجم (باب التحنيط عند القتال) ، وقريب منه من ذهب ليأتى

أو ذوى عدل الخ ، رواه أحمد وأبو داؤد والدارمى كما فى "المشكاة" ، وقال بوجوبه بعض الأئمة كما فى "البذل" . وسيأتى فى "البخارى" (باب الإشهاد فى الوقف والصدقة) و (باب الإشهاد فى الهبة) وعلم من ذلك كله أنه قد يحتاج إلى الإشهاد فى المعاملات المذكورة فذكره .

(١) على أن الشروط فى المعاملات السابقة تقع كثيراً كما يظهر من التراجم الكثيرة فى "البخارى" فى كتاب الشروط .

(٢) على أن الشرط فى الوقف ألزم ، فإن شرط الواقف كنص الشارع والوقف كالوصية فجمعها .

(٣) كذا فى الأصل ولعله ترك لفظ المخلوق من الكاتب ، والصواب : الخالق والمخلوق .

(٤) على أن الشروط تقع كثيراً فى الجهاد كما تقدم قريبا فى (باب الشروط مع الناس بالقول) و (باب الشرط فى الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب) .

بخبر العدو وهو الطليعة، وكان الطليعة يحتاج إلى ركوب الخيل (١) ثم ذكر من الحيوان ما له خصوصيته وهى بغلة النبى ﷺ وناقته ، وكان الجهاد فى الغالب للرجال وقد يكون النساء معهم تبعاً فترجم أحوال النساء فى الجهاد ، وذكر باقى ما يتعلق بالجهاد .

ومنها آلات الحرب وهيئتها والدعاء قبل القتال وكل ذلك من آثار بعثته العامة ، فترجم دعاء النبى ﷺ الناس إلى الإسلام (٢) وكان عزم الإمام على الناس فى الجهاد ، وإنما هو بحسب الطاقة ، فترجم عزم الإمام على الناس فيما يطيقون وتوابع ذلك ، وكانت الاستعانة فى الجهاد تكون بجعل أو بغير جعل فترجم الجعائل ، وكان الإمام ينبغى أن يكون إمام القوم ، فترجم المبادرة عند الفزع ، وكانت المبادرة لا تمنع من التوكل ولا سيما فى حق من نصر بالرعب فذكره، وذكر مبادرته ، على أن تعاطى الأسباب لايقدح فى التوكل، فترجم حمل الزاد فى الغزو .

ثم ذكر آداب السفر ، وكان القادمون من الجهاد قد تكون معهم الغنيمة فترجم فرض الخمس، وكان ما يؤخذ من الكفار تارةً يكون بالحرب، ومرةً بالمصالحة ، فذكر كتاب الجزية وأحوال أهل الذمة ، ثم ذكر تراجم تتعلق بالموادعة والعهد والحذر من الغدر، ولما تمت المعاملات الثلاث وكلها من الوحى

(١) والأوجه عندى : أن الاحتياج إلى الخيل لا يختص بالطليعة بل المجاهد يحتاج إليه فى كل حال،والبغلة يكثر الاحتياج إليها لحمل الأثقال، فإن العساكر تحتاج إليها فى هذا الزمان أيضاً كثيراً .

(٢) بل الدعوة من لوازم الجهاد ، وهذه الأبواب كلها من توابع الجهاد فلا أدرى أى حاجة إلى ذكر المناسبات لها أصالة ، ولا إنكار من أن الحافظ وشيخه كليهما أدق نظراً من هذا الضعيف .

المترجم عليه بدء الوحى فذكر بعد هذه المعاملات بدأ الخلق .

قلت : (١) ويظهر لى أنه إنما ذكر بدأ الخلق عقب كتاب الجهاد ، لما أن الجهاد يشتمل على إزهاق النفس ، فأراد أن يذكر أن هذه المخلوقات محدثات وأن مآلها إلى الفناء ، وأنه لا خلود لأحد ، انتهى .

ومن مناسبة ذكر الجنة والنار اللتين مآل الخلق إليهما ، وناسب ذكر إبليس وجنوده عقب صفة النار لأنهم أهلها، ثم ذكر الجن، ولما كان خلق الدواب قبل خلق آدم عقبه بخلق آدم ، وترجم الأنبياء نبياً نبياً على الترتيب الذى نعتقده ، وذكر فيهم ذا القرنين لأنه عنده نبي ، وأنه قبل إبراهيم ، ولذا ترجمه بعد ترجمة إبراهيم (٢) وكذا ترجم أيوب بعد يوسف لما بينهما من مناسبة الابتلاء ، وذكر قوله : « واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر » لأن يونس التقمه الحوت ، فكان ذلك بلوى له فصبر فنجا ، وأولئك ابتلوا بحيتان فنهم من صبر فنجا ، ومنهم من تعدى فعذب ، وذكر لقمان بعد سليمان إما لأنه عنده نبي ، أو لأنه من جملة أتباع داؤد ، وذكر مريم لأنها عنده نبية (٣).

---

(١) ولا يبعد عندى أن يقال : إن ذكر مغازيه ﷺ كانت من تكملة الجهاد فإنها أسوة لكثير من مسائل الجهاد ، فالمقصود أصالة ذكرها ، ولذا بسطها أشد البسط ، وكان الجدير بذكرها أن يذكر أولاً أحوال النبي ﷺ ، لأن ذكره الشريف أيضاً من المقاصد ، فبسط فى ذكره الشريف وأتباعه الصحابة الكرام ، فإنهم الجاهدون فى هذه المغازى ، وقدم على ذكره الشريف ذكر الأنبياء توطية ، وأولهم آدم عليه السلام فذكره وذكر معه خلق آدم ، وقدم قبله بدأ الخلق تمهيداً لما سيأتى بعده ، فتأمل .

(٢) كذا فى الأصل والصواب قبل إبراهيم .

(٣) والأوجه عندى أن ذكرها تمهيد لعيسى عليه السلام ، فإن حملها إياه

ثم ذكر بعد الأنبياء أشياء من العجائب الواقعة فى زمن بنى إسرائيل، ثم ذكر الفضائل والمناقب المتعلقة بهذه الأمة (١) وأنهم ليسوا بأنبياء مع ذلك، وبدأ بقريش لأن الكتاب نزل بلغتهم، ولما ذكر أسلم (٢) وغفاراً ذكر قريباً

كانت معجزة فلا حاجة إلى ادعاء نبوتها .

(١) والأوجه عندى أن ذكرها تمهيد وتكميل لذكر نبينا سيد الأنبياء عليه أفضل الصلاة والسلام، ولما كان ذكره الشريف أصلاً ومقصوداً بسط فى ذكر التمهيد والتكميل فذكر قريشاً لأنه قبيلته .

(٢) وأجاد شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه ههنا كلاماً لطيفاً فقال: (باب ذكر قحطان)، تحير الناس فى هذه المطالب التى ترجم لها البخارى ولم يهتدوا إلى مقصده فيها، والذى وفق هذا العبد الضعيف لفهمه أن البخارى عمد ههنا إلى قصص أطال الكلام محمد بن إسحاق فيها فى "سيرته"، فأقام لكل منها شاهداً من الأحاديث الصحيحة على شرطه، فذكر ابن اسحاق قصة اليمن (١) من حر فأتى البخارى لها شاهداً، أو هو ذكر قحطان فى الحديث الصحيح وذكر حلف الفضول وغيرهما من معاداتهم فيما بينهم، فأشار إليه البخارى بقوله: (باب ما ينهى من دعوى الجاهلية)، وذكر قصة تسلط خزاعة على مكة بعد ما أخرجوا، وأتى لها البخارى بشاهد، وهو ذكر عمرو بن لحى وتسييبه السوائب، وذكر قصة حفر عبد المطلب زمزم فأتى لها بشاهد، وهو حديث إسلام أبى ذر وشربه من زمزم، فإنه يدل على أن زمزم كان موجوداً فى أول مبعث النبى ﷺ، وذكر الدارمى قبل ذكر مبعث النبى ﷺ جهل العرب، وأخرج قصة رجل ذكر عنده ﷺ أنه قتل ابنيه فى الجاهلية فأتى البخارى لها بشاهد وهو قوله تعالى: «قد خسر الذين قتلوا أولادهم» وذكر

(١) كذا فى الأصل مع بياض قبله .

منه إسلام أبى ذر (١) لأنه أول من أسلم من غفار . ثم ذكر أسماء النبى ﷺ وشمائله وعلامات نبوته فى الإسلام ، ثم فضائل أصحابه .

ولما كان المسلمون الذين اتبعوه وسبقوا إلى الإسلام هم المهاجرون والأنصار ، والمهاجرون مقدمون فى السبق ترجم مناقب المهاجرين ورأسهم أبوبكر الصديق رضى الله عنه فذكرهم ، ثم أتبعهم بمناقب الأنصار وفضائلهم ، ثم شرع بعد ذكر مناقب الصحابة فى سياق سيرهم فى إعلاء كلمة الله مع نبيهم ، فذكر أولاً أشياء من أحوال الجاهلية قبل البعثة التى أزالت الجاهلية ، ثم ذكر أذى المشركين للنبى ﷺ وأصحابه ، ثم ذكر أحوال النبى ﷺ بمكة قبل الهجرة إلى الحبشة ، ثم الهجرة إلى الحبشة ، وأحوال الإسراء وغير ذلك ، ثم الهجرة إلى المدينة النبوية .

ثم ساق المغازى على ترتيب ما صح عنده ، وبدأ بإسلام ابن سلام تفاؤلا بالسلامة فى المغازى (٢) ثم بعد إيراد المغازى والسرايا ذكر الوفود ، ثم حجة

ابن إسحاق نسبه ﷺ إلى سيدنا إسماعيل عليه السلام وروى عن مالك أنه كره رفع النسب إلى ما فوق الإسلام ، فانتصر البخارى لابن إسحاق ، وذكر ابن إسحاق فى ميلاد النبى ﷺ قصة الفيل واستيلاء الجيش على اليمن ، فلم يجد البخارى لها شاهداً فأتى بقوله تعالى : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » وذكر الحبشة فى الحديث وخطابه بنى أرفدة ، هذا ما لاح لى والله أعلم ، انتهى بلفظه الشريف نور الله مرقده .

(١) بل ذكره ههنا لبيان زمزم كما ترجم به ، وذكر إسلامه استطرادى لأنه أول من أسلم من غفار كما أفاده ، وذكر إسلامه يناسب الترجمة الثانية الآتية بعد النبوة وإلا فلا وجه لذكر إسلامه قبل مبعثه ﷺ .

(٢) كذا فى الأصل والأوجه عندى بدله : بدأ بإسلام سلمان الفارسى .

الوداع ، ثم مرض النبي ﷺ و وفاته (١) وما قبض ﷺ إلا وشريعته كاملة بيضاء نقية ، وكتابه قد كمل نزوله فأعقب ذلك بكتاب التفسير (٢) ثم عقب ذلك بفضائل القرآن و متعلقاته وآداب تلاوته ، وكان ما يتعلق بالكتاب والسنة من الحفظ والتفسير وتقرير الأحكام ، يحصل به حفظ الدين فى الأقطار واستمرار الأحكام على الأعصار ، وبذلك تحصل الحياة المعتبرة أعقب ذلك بما يحصل به النسل والذرية التى يقوم منها جيل بعد جيل، يحفظون أحوال التنزيل، فقال :

(١) سكت الحافظ تبعاً لشيخه عن ذكر تبوك ههنا وهو فى غير محله ، ولعله لم يتعرض له لأنه عند الشراح من غلط الكاتب كما صرحوا بذلك فى شروحهم ، لكن الأوجه عندى أن البخارى رحمه الله أشار بذكر حجة الوداع بعد الوفود إلى أن سلسلة الوفود انجرت إلى حجة الوداع ، ولذا لم يذكر بعد حجة الوداع وفداً، وأما كونها بعد التبوك فكان معروفاً بين العام والخاص فلم يلتفت إلى ذلك .

(٢) على أن معظم مقصد الجهاد والمغازى إعلاء كلمة الله تبارك وتعالى والعمل بالقرآن ، وقد كمل كله قبل ذلك فناسب ذلك كتاب التفسير فذكره ، وقد رجز رواحة فى أشعاره فى عمرة القضاء :

خلوا بنى الكفار عن سبيله   اليوم نضربكم على تنزيله
ضرباً يزيل الهام عن مقيله   ويذهل الخليل عن خليله

كذا فى "جمع الفوائد" برواية "الترمذى" و"النسائى" ، وفيه أيضاً برواية "الكبير" :

خلوا بنى الكفار عن سبيله   أنا الشهيد إنه رسوله
قد نزل الرحمن فى تنزيله   فى صحف تتلى على رسوله
فاليوم نضربكم على تأويله   كما ضربناكم على تنزيله

كتاب النكاح (١) ثم أعقب بالرضاع لما فيه من متعلقات التحريم به ، ثم ذكر ما يحرم من النساء وما يحل ، ثم أردف ذلك بالمصاهرة والنكاح الحرام والمكروه، والخطبة والعقد والصداق، والولى وضرب الدف فى النكاح والوليمة، والشروط فى النكاح وبقية أحوال الوليمة ، ثم عشرة النساء ، ثم أردفه بكتاب الطلاق ، ثم ذكر أنكحة الكفار .

ولما كان الإيلاء فى كتاب الله مذكوراً بعد نكاح المشركين ذكره البخارى عقبه ، ثم ذكر الظهار وهو فرقة مؤقتة ، ثم ذكر اللعان وهو فرقة مؤبدة ، ثم ذكر العدة والمراجعة ، ثم ذكر حكم الوطى من غير عقد لما فرغ من توابع العقد الصحيح فقال : مهر البغى والنكاح الفاسد ، ثم ذكر المتعة ، ولما انتهت الأحكام المتعلقة بالنكاح وكان من أحكامه أمر يتعلق بالزوج تعلقاً مستمراً وهو النفقة ذكرها ، ولما انقضت النفقات وهى من المأكولات غالباً أردف بكتاب الأطعمة وأحكامها وآدابها ، ثم كان من الأطعمة ما هو خاص فذكر العقيقة (٢) وكان ذلك مما يحتاج فيه إلى الذبح فذكر الذبائح ، وكان من المذبوح

وتأويله هو التفسير ، وأيضاً فالمذكور سابقاً كان ذكره الشريف مبسوطاً من نسبه ومعجزاته : وكان خلقه العظيم العمل بالقرآن كما هو معروف ، فهذا أيضاً يناسب ذكر تفسير القرآن بعده لأن العمل عليه خلقه .

(١) على أنه يحتاج لحفظ القرآن إلى الجيل من الناس ، قال النبى ﷺ : « تزوجوا الودود الولود ، فإنى مكاثر بكم الأمم » أو كما قال ﷺ . وأيضاً فإن النكاح يترتب غالباً على الفراغ من العلم ، ومأخذه تفسير القرآن ، فناسب ذكر النكاح بعد التفسير .

(٢) على أن لها تعلقاً خاصاً بالنكاح فناسب ذكرها بعده ، والأطعمة كانت من توابع النفقات وهى مقدمة على العقيقة لأن النفقات تثبت بالنكاح والعقيقة بعد مضى قريب من سنة .

ما يصاد فذكر أحكام الصيد ، وكان من الذبائح ما يذبح فى العام مرة فقال : كتاب الأضاحى (١) وكانت المآكل تعقبها المشارب فقال : كتاب الأشربة، وكانت المأكولات والمشروبات قد يحصل منها فى البدن ما يحتاج إلى طبيب (٢) فقال : كتاب الطب وذكر تعلقات المرض وثواب المرض وما يجوز أن يتداوى به وما يجوز من الرقى وما يكره منها ويحرم .

ولما انقضى المأكولات والمشروبات وما يزيل الداء المتولد منها أردف بكتاب اللباس والزينة والطيب وأنواعه ، وكان كثيراً منها يتعلق بآداب النفس فأردفها بكتاب الأدب والبر والصلة والاستئذان (٣)

ولما كان السلام والاستئذان سبباً لفتح الأبواب السفلية أردفها بالدعوات التى هى فتح الأبواب العلوية ، ولما كان الدعاء سبب المغفرة ذكر الاستغفار ، ولما كان الاستغفار سبباً لهدم الذنوب قال : (باب التوبة) ثم ذكر الأذكار المؤقتة وغيرها ، والاستعاذة ، ولما كان الذكر والدعاء سبباً للاتعاظ ذكر المواعظ والزهد وكثيراً من أحوال يوم القيامة ، ثم ذكر ما يبين أن الأمور

(١) على أنها كانت لها أحكام خاصة ووجوبها مستقل لا يلازم النكاح فأفردها بالذكر .

(٢) لو قيل : لما كانت المأكولات والمشروبات تورث فى البدن مرضاً فقال : كتاب المرضى ، ولما كان المريض يحتاج إلى الطبيب أولاً فقال : كتاب الطب. ويحتاج إلى الألبسة المانعة من الحر والبرد والعوارض وغير ذلك فقال : كتاب اللباس لكان أوجه فإنه رحمه الله ترك كتاب المرضى .

(٣) على أن للآداب تعلقاً خاصاً باللباس فذكرها بعده ومن الآداب أيضاً : الاستئذان والأدعية، والاستئذان أشد تعلقاً بالآداب فقدمه، ثم ذكر الأدعية .

كلها بتصرف الله تعالى ، فقال : كتاب القدر ؛ وذكر أحواله (١) ولما كان القدر قد تحال عليه الأشياء المنذورة ، فقال : كتاب النذور (٢) وكان النذر فيه كفارة فأضاف إليه الأيمان ، وكانت الأيمان والنذور تحتاج إلى الكفارات فقال : كتاب الكفارات ، ولما تمت أحوال الناس فى الحياة الدنيا ذكر أحوالهم بعد الموت فقال : كتاب الفرائض ، فذكر أحكامه ، ولما تمت الأحوال بغير جناية ذكر الجنايات الواقعة بين الناس (٣) فقال : كتاب الحدود وذكر فى آخره أحوال المرتدين ، ولما كان المرتد قد لايكفر إذا كان مكرهاً قال : كتاب الإكراه ، وكان المكره قد يضمر فى نفسه حيلة دافعة فذكر الحيل ، وما يحل منها وما يحرم .

ولما كانت الحيل فيها ارتكاب ما يخفى أردف ذلك بتعبير الرؤيا لأنها مما يخفى وإن ظهر للمعبر (٤) وقال الله تعالى : « وما جعلنا الرؤيا التى أريناك

---

(١) على أن الخوف من القدر أشد رقة للقلب .

(٢) لو قيل محله : ولما قال النبى ﷺ لا يأتى ابن آدم النذر بشئ ، لكن يلقيه القدر ـ أى إلى النذر ـ كما أخرجه البخارى فى (باب إلقاء النذر العبد إلى القدر) أردفه بكتاب النذر لكان أوضح ، ولما كان الأيمان والنذور أخوين جمعها فى كتاب .

(٣) أو يقال : ولما كانت الفرائض قد يحرم منها الرجل بسبب جناية كقتل العمد ذكر الجنايات بعدها وبدأ بالحدود لأنها حق الله ، ولما كان قتل العمد قد لايوجب القصاص كقتل المرتد أردفه بأحوال المرتدين .

(٤) على أن كثيراً من الرؤيا تكون على خلاف الظاهر فتكون أشبه بالحيل ، والقصص فى ذلك كثيرة شهيرة ، كرجل رأى فى المنام : أن كلبين يقتتلان على فرج امرأته حتى عضاها ؛ وعبره ابن سيرين بأن امرأته تستعمل مقراضاً

إلا فتنةً للناس » فأعقب ذلك بقوله : كتاب الفتن ؛ وكان من الفتن ما يرجع فيه إلى الحكام فهم الذين يسعون فى تسكين الفتنة غالباً ، فقال : كتاب الأحكام وذكر أحوال الأمراء والقضاة ، ولما كانت الإمامة والحكم قد يتمناها قوم أردف ذلك بكتاب التمنى (١) ولما كان مدار حكم الحكام فى الغالب على أخبار الآحاد قال : ما جاء فى إجازة خبر الواحد الصدوق ؛ ولما كانت الأحكام كلها تحتاج إلى الكتاب والسنة ، قال : الاعتصام بالكتاب والسنة وذكر أحكام الاستنباط من الكتاب والسنة والاجتهاد وكراهية الاختلاف ؛ وكان أصل العصمة أولاً وآخراً هو توحيد الله تعالى فختم بكتاب التوحيد (٢) وكان آخر الأمور التى يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الموازين وخفتها فجعله آخر التراجم ، فقال : (باب قول الله تعالى : «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة» وإن أعمال بنى آدم توزن) فبدأ بحديث : إنما الأعمال بالنيات ، وختم بأن أعمال بنى آدم توزن ، وأشار بذلك إلى أنه إنما يتقبل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى ، وهو حديث : كلمتان حبيبتان إلى الرحمن خفيفتان على اللسان ثقيلتان فى الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم .

وجرح امرأته ، ورأى رجل أنه شرب من قلة لها رأسان : رأس مالح ورأس حلو ، فعبره ابن سيرين بأن له زوجة وأنه يراودها أختها وغير ذلك من النوادر العجيبة الشهيرة .

(١) بل يتمناها كثير من الناس ويسعون فى تحصيلها .

(٢) أو يقال : لما كان الاستنباط من القرآن والسنة موجباً للهداية مرة والضلالة أخرى فإن الله تعالى قال فى الكتاب الحكيم : «يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً» ترجم بكتاب الرد على الجهمية احترازاً عن الاستنباط الضال .

فقوله : كلمتان فيه ترغيب وتخفيف ، وقولـه : حبيبتان فيه حث على ذكرهما لمحبة الرحمن إياهما ، وقــوله : خفيفتان فيه حث بالنسبة إلى ما يتعلق بالعمل ، وقوله : ثقيلتان فيه إظهار ثوابهما ، وجاء الترتيب بهذا الحديث على أسلوب عظيم وهو أن حب الرب سابق وذكر العبد وخفة الذكر على لسانه ، قال : وبعد ذلك ثواب هاتين الكلمتين إلى يوم القيامة ، وهاتان الكلمتان معناهما جاء فى ختام دعاء أهل الجنان لقوله تعالى : « دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخـر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين » انتهى كلام الشيخ ملخصاً،ولقد أبدى فى ترتيب الكتب بدائع لطيفة تورث للناظر نكات كثيرة فى الترتيب والتبويب .



الفصل الثـــالث

فى بيـــان التراجم

وهذا الفصل وإن كان فى الحقيقة جزءاً من الفصل الثانى فإنها فائدة من الفوائد المتعلقة "بالجامع الصحيح" ، لـكنه كما عرفت فى الفائـدة الثالثة من الفصل الثانى أن موضوع التراجم من أهم مقاصد الإمام فى " صحيحه " ، حتى أجمع أهل العلم كلهم سلفاً وخلفاً أن معظم مقصود البخارى فى " صحيحه " مع اهتمام صحة الأحاديث استخراج المعانى الـكثيرة من المتون ، ولذا كرر الأحاديث فى كتابه فى الأبواب المختلفة ، وذكر بعضاً من الأحاديث أكثر من عشرين مرة ، كحديث عائشة فى قصة بريرة وغير ذلك ، وفى الكثرة على العشرة كثرة ، ولذا اشتهر قول جمع من العلماء : فقـه البخارى فى تراجمه ، وسيأتى فى الفائـدة الثانية عن الكرمانى أن هذا قسم عجز عنه الفحول البوازل من الأعصار ، والعلماء الأفاضل من الأنصار ، فتركوها بأعذار ، انتهى ، ولذلك اهتم جمع من السلف والخلف لبيان تراجمـه ، وأفـردوا لهـا التصانيف واجتهدوا فى بيان المنـاسبات وإبداء الاحتمالات الـكثيرة فى التراجم ، فأفــردت لـذلك فصلاً مستأنفاً محتوياً على ثلاثة فوائد .

الأولى : فى ذكر بعض مـن صنف فى ذلك تآليف مستقلة مـن السلف والخلف ، منهم : الإمام ناصر الدين على بن محمد بن منير الإسكندرانى شرح البخارى فى تأليف كبير نحو عشرة مجلدات ، وصنف رسالة مستقلة فى الكلام عـلى التراجم سماها : " المتوارى عـلى تراجـم البخارى " ذكـرها صاحب

"كشف الظنون" ، وقال القسطلانى فى مقدمة شرحه : ولا بن المنير حواش على ابن بطال ، وله أيضاً كلام على التراجم سماه : "المتوارى"، ومنهم أبو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهرى السبتى المتوفى سنة ٧٢١هـ ألف رسالة فى التراجم سماها : "ترجمان التراجم" ، وهى على أبواب الكتاب ولم تكمل ، كذا فى "الكشف" ، وذكرها أيضاً القسطلانى فى مقدمة شرحه بقوله : وكذا لأبى عبدالله بن رشيد "ترجمان التراجم" انتهى .

قلت : وذكر ابن فهد فى "لحظ الألحاظ" ترجمة ابن رشيد هذا فقال: هو الإمام المحدث ذو الفنون محب الدين أبو عبدالله محمد بن عمر بن محمد بن عمر، إلى أن أوصل بوسائط إلى رشيد الفهرى السبتى عالى الإسناد صحيح النقل تام العناية بصناعة الحديث ، مولده سنة ٦٥٧هـ توفى فى محرم ٧٢١هـ ، وعد فى مؤلفاته "ترجمان التراجم على أبواب البخارى" قال : أطال فيه النفس ولم يكمل ، قلت : وسيأتى فى كلام الحافظ أنها وصلت إلى كتاب الصيام وبسط ترجمته ابن رشيد صاحب "الديباج" (ص - ٣١٠) ومنهم : الفقيه أبو عبدالله محمد بن منصور بن حمامة المغراوى السجلماسى ألف رسالةً سماها : "حل الأغراض المبهمة فى الجمع بين الحديث والترجمة" شرح فيها مائة ترجمة للبخارى ذكرها القسطلانى فى مقدمة شرحه ، كذا ذكرها صاحب "كشف الظنون" وغيره ، وسيأتى فى كلام الحافظ ، وسماها "فك أغراض البخارى"، ومنهم القاضى بدرالدين بن جماعة كما سيأتى فى كلام الحافظ .

وذكر فى "بستان المحدثين" : "تعليق المصابيح على أبواب الجامع الصحيح" لأبى عبد الله محمد بن أبى بكر عمر القرشى المخزومى الإسكندرانى الملقب ببدرالدين المعروف بالدمامينى ؛ ويظهر من اسمه أنه على تراجم الأبواب ولم يذكره صاحب "الكشف" بل ذكره فى شروح البخارى إذ قال : ومنها: شرح العلامة بدر الدين محمد بن أبى بكر الدمامينى ويظهر من اسمه أنه على

تراجم الأبواب ، ولم يذكره صاحب "الكشف" بل ذكره من شروح البخارى إذ قال : ومنها : شرح العلامة بدرالدين محمد بن أبى بكر الدمامينى المتوفى ٨٢٨ھ سماه "مصابيح الجامع" أوله : الحمد لله الذى جعل فى خدمة السنة النبوية أعظم سيادة ، إلى آخره ، ذكر أنه ألفه للسلطان أحمد شاه بن محمد بن مظفر شاه من ملوك الهند ، وعلقه على أبواب منه ، ومواضع يحتوى على غريب وتنبيه ، قلت : لم يذكر الدمامينى فى ديباجة شرحه هذا الذى نقله المؤلف لكن قال فى آخر نسخة قديمة : وكان انتهاء هذا التأليف بزبيد من بلاد اليمن قبل ظهر يوم الثلاثاء العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٨٢٨ھ على يد مؤلفه محمد بن أبى بكر بن عمر بن أبى بكر الدمامينى المخزومى ، انتهى ما فى "الكشف" ؛ ولا يبعد أن يكون له تأليفان : "المصابيح فى شرح البخارى" و"تعليق المصابيح على التراجم" .

قال الحافظ فى مقدمة "الفتح" : وقد جمع العلامة ناصر الدين أحمد بن المنير خطيب الإسكندرية من ذلك أربع مائة ترجمة ، وتكلم عليها ولخصها القاضى بدرالدين بن جماعة ، وزاد عليها أشياء ، وتكلم على ذلك أيضاً بعض المغاربة ، وهو محمد بن منصور بن حمامة السجلماسى ، ولم يكثر من ذلك بل جملة ما فى كتابه نحو مائة ترجمة ، وسماه : "فك أغراض البخارى المبهمة فى الجمع بين الحديث والترجمة" وتكلم أيضاً على ذلك زين الدين على بن المنير أخو العلامة ناصر الدين فى شرحه على "البخارى" ، وأمعن فى ذلك ، ووقفت على مجلد من كتاب اسمه : "ترجمان التراجم" لأبى عبد الله بن رشيد السبتى يشتمل على هذا المقصد ، وصل فيه إلى كتاب الصيام ، ولو تم لكان فى غاية الإفادة ، وإنه لكثير الفائدة مع تقصد ، انتهى .

ولا يوجد فى ديارنا إلا رسالتان مختصرتان ، إحداهما : رسالة "شرح تراجم البخارى" للعارف الربانى شيخ المشايخ مسند الهند الشاه ولى الله الدهلوى المولود سنة ١١١٤ھ المتوفى سنة ١١٧٦ھ تقدمت ترجمته مختصراً فى مقدمة

" الأوجز " ومما يجب التنبيه عليه أن في " دهلي " رجلاً آخر معروف بالشيخ ولي الله الدهلوي طالما يلتبس أحدهما بالآخر ، قال مولانا السيد عبدالحي في "نزهة الخواطر" : الشيخ الفاضل ولي الله الحنفي الدهلوي أحد العلماء المشهورين ، كان سبط الشيخ عبد الأحد السرهندي، برع في الشعر والتصوف والتفسير ، وسمى نفسه "اشتياقي" في الشعر على طريق الشعراء ، له مصنفات، منها تفسير القرآن الكريم ، وقد ظن شبلي الأعظم كرهي في حاشيته على " كلشن هند " أنه هو الشيخ ولي الله بن عبدالرحيم الدهلوي ، وهذا خطأ فاحش . فإن الشيخ ولي الله ابن عبدالرحيم الدهلوي وإن كان شاعراً لكن اسمه في الشعر أمين وهذا الشيخ ولي الله وإن كان محدثا لكنه كان من أسباط الشيخ عبد الأحد ، وكان يسكن " بكوتله فيروز شاه " ، وأين هذا من ذاك ؟ توفي هذا في سنة خمسين ومائة وألف ، انتهى مختصراً ، وذكر في موضع آخر وفاة الشاه ولي الله بن عبدالرحيم حجة الإسلام يوم السبت سلخ شهر الله المحرم سنة ست وسبعين ومائة وألف .

ورسالة "تراجم البخاري" لمسند الهند حجة الإسلام هذا الثاني دون الأول، وهي رسالة وجيزة بلسان عربي طبعت ببلدة حيدرآباد دكن في سنة ١٣٢٣هـ ، ذكر المؤلف ـ قدس سره ـ فيها أولاً أصولاً جامعة مطردة للتراجم سيأتي ذكرها في الفائدة الثانية قريباً ، ثم تكلم على تراجم الأبواب مفصلةً بالاختصار من أول الكتاب إلى آخره .

والثانية رسالة وجيزة في اللغة الأردية لشيخ المشايخ مولانا الحاج محمود حسن المعروف بشيخ الهند ، رئيس المدرسين بدار العلوم ديوبند المولود سنة ثمان وستين وألف ومأتين ، المتوفى صبيحة يوم الثلاثاء في الثامن عشر من أولى الربيعتين سنة تسع وثلاثين بعد ألف وثلاث مائة في " دهلي "، المدفون صبيحة يوم الأربعاء في " ديوبند " سنة ١٣٣٩هـ ، طبعت في الهند ، ذكر فيها أيضاً

خمسة عشر أصلاً مجملة ، ثم شرع الكلام على التراجم بالتفصيل ، لكن الأسف كل الأسف على أنه اخترمته المنية قبل تكميلها ولم يزد على (باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله) من كتاب العلم ، وذكر فى آخرها عدة أصول مجملة بالعربية ، وبعد ذلك ذكر فهرس الأبواب معلماً عليها بالإشارات المشعرة إلى أغراض المصنف لاسيما فى الأبواب الخالية عن التراجم ، والله الموفق لما يحب ويرضى .

الفائدة الثانية : فى أصول التراجم التى ذكرها شراح الحديث والمشايخ فى كتبهم مجملةً ، وتقدم فى الفائدة الثالثة من الفصل الثانى ما قال الحافظ فى مقدمة " الفتح " فى موضوع كتاب البخارى والكشف عن مغزاه ، فقال : تقرر أنه التزم فيه الصحة وأنه أصل موضوعه ، ثم رأى أن لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية ، فاستخرج بفهمه من المتون معانى كثيرة فرقها فى أبواب الكتاب بحسب تناسبها ، واعتنى فيها بآيات الأحكام ، فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك فى الإشارة إلى تفسيرها السبل الوسيعة .

قال الشيخ محى الدين ـ نفع الله به ـ : ليس مقصود البخارى الاقتصار على الأحاديث فقط ، بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لأبواب أرادها ، ولهذا المعنى أخلى كثيراً من الأبواب عن إسناد الحديث ، واقتصر فيه على قوله : فيه فلان عن النبى ﷺ أو نحو ذلك ، وقد يذكر المتن بغير إسناد ، وقد يورده معلقاً ، وإنما يفعل هذا لأنه أراد الاحتجاج للمسألة التى ترجم لها ، وأشار إلى الحديث لكونه معلوماً ، وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريباً ، ويقع فى كثير من أبوابه الأحاديث الكثيرة ، وفى بعضها ما فيه حديث واحد ، وفى بعضها ما فيه آية من كتاب الله ، وبعضها لا شىء فيه البتة ، وقد ادعى

بعضهم أنه صنع ذلك عمداً ، وغرضه : أن يبين أنه لم يثبت عنده حديث بشرطه فى المعنى الذى ترجم عليه .

ومن ثمة وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث إلى حديث لم يذكر فيه باب فأشكل فهمه على الناظر فيه ، وقد أوضح السبب فى ذلك الإمام أبو الوليد الباجى المالكى فى مقدمة كتابه فى أسماء رجال البخارى (١) فقال : أخبرنى الحافظ أبو ذر عبد الرحيم بن أحمد الهروى قال : حدثنا الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملى قال : انتسخت كتاب البخارى من أصله الذى كان عند صاحبه محمد بن يوسف الفربرى ، فرأيت فيه أشياء لم تتم وأشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئاً ، ومنها أحاديث لم يترجم لها ، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض ، قال الباجى : ومما يدل على صحة هذا القول أن رواية أبى إسحاق المستملى ورواية أبى محمد السرخسى ورواية أبى الهيثم الكشميهنى ورواية أبى زيد المروزى مختلفة بالتقديم والتأخير ، مع أنهم انتسخوا من أصل واحد (٢) وإنما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان فى طرة أو رقعة مضافة أنه من موضع ما ، فأضافه إليه ، ويبين ذلك أنك تجد ترجمتين وأكثر من ذلك متصلة ليس بينها أحاديث .

---

(١) سماه الكرمانى فى أول شرحه "كتاب التعديل والتجريح لرجال البخارى".

(٢) ويشكل عليه أن ما تقدم من كلام المستملى لا يدل على التقديم والتأخير ، بل يدل على ضم أبواب بعضها إلى بعض بدون ترك البياض ، نعم يوافقه ما حكى شيخ المشايخ فى تراجمه فى (باب إذا لم يتم السجود) نقل عن الضريرى : (كذا فى الأصل والصواب على الظاهر الفربرى) إن بعض أوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب فوقع الخطأ من بعض النساخ فى إلحاق تلك الأوراق ، فألحقوها فى غير محلها ، إلى آخر ما قال .

قال الباجى : وإنما أوردت هذا ههنا لما عنى به أهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث الذى يليها ، وتكلفهم من ذلك من تعسف التأويل ما لا يسوغ ، قال الحافظ : وهذه قاعدة حسنة يفزع إليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث (١) وهى مواضع قليلة جداً ، ثم ظهر لى أن البخارى مع ذلك فيما يورده من تراجم الأبواب على أطوار إن وجد حديثاً يناسب ذلك الباب ولو على وجه خفى و وافق شرطه ، أورده فيه بالصيغة التى جعلها مصطلحة لموضوع كتابه ، وهى " حدثنا " وما قام مقام ذلك ، والعنعنة بشرطها عنده ، وإن لم يجد فيه إلا حديثاً لا يوافق شرطه مع صلاحيته للحجة كتبه فى الباب مغايراً للصيغة التى يسوق بها ما هو من شرطه ، ومن ثم أورد التعاليق وإن لم يجد فيه حديثاً صحيحاً لا على شرطه ولا على شرط غيره ، وكان مما يستأنس به ويقدمه قوم على القياس استعمل لفظ ذلك ومعناه ترجمة باب ، ثم أورد فى ذلك إما آية من كتاب الله تشهد له ، أو حديثاً يؤيد عموم ما دل عليه ذلك الخبر ، وعلى هذا فالأحاديث التى فيه على ثلاثة أقسام ، وستأتى تفاصيل ذلك مشروحاً .

ثم قال بعيد ذلك : ولنذكر ضابطاً يشتمل على بيان أنواع التراجم فيه وهى ظاهرة وخفية ، أما الظاهرة فليس ذكرها من غرضنا ههنا ، وهى أن تكون الترجمة دالة بالمطابقة لما يورد فى مضمنها ، وإنما فائدتها الإعلام بما ورد فى ذلك الباب من غير اعتبار لمقدار تلك الفائدة ، كأنه يقول : هذا الباب الذى فيه كيت وكيت ، أو باب ذكر الدليل على الحكم الفلانى مثلاً ، وقد تكون

(١) قلت : وأورد عليها القسطلانى فى مقدمة شرحه إذ قال : وهذا الذى قاله الباجى فيه نظر من حيث أن الكلام قرئ على مؤلفه ، ولا ريب أنه لم يقرأ عليه إلا مرتباً مبوبا ، فالعبرة بالرواية لا بالمسودة التى ذكر صفتها ، وسيأتى كلام الباجى هذا فى الفائدة الرابعة أيضاً .

الترجمة بلفظ المترجم له أو بعضه أو بمعناه ، وهذا فى الغالب قد يأتى من ذلك ما يكون فى لفظ الترجمة احتمال لأكثر من معنى واحد ، فيعين أحد الاحتمالين بما ذكر تحتها من الحديث ، وقد يوجد فيه ما هو بالعكس من ذلك ، بأن يكون الاحتمال فى الحديث والتعيين فى الترجمة ، والترجمة ههنا بيان لتأويل ذلك الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلاً : المراد بهذا الحديث العام الخصوص ، أو بهذا الحديث الخاص العموم إشعاراً بالقياس لوجود العلة الجامعة ، أو أن ذلك الخاص المراد بــه ما هو أعم مما يدل عليه ظاهره بطريق الأعلى أو الأدنى ، ويأتى فى المطلق والمقيد نظير ما ذكرنا فى الخاص والعام، وكذا فى شرح المشكل وتفسير الغامض ، وتأويل الظاهر ، وتفصيل المجمل ، وهذا الموضع هو معظم ما يشكل من تراجم هذا الكتاب، ولهذا اشتهر من قول جمع من الفضلاء : فقه البخارى فى تراجمه ، وأكثر ما يفعل البخارى ذلك إذا لم يجد حديثا على شرطه فى الباب ظاهر المعنى فى المقصد الذى ترجم به ويستنبط الفقه منه .

وقد يفعل ذلك لغرض شحذ الأذهان فى إظهار مضمره واستخراج خبيئه ، وكثيراً ما يفعل ذلك ـ أى هذا الأخير ـ حيث يذكر الحديث المفسر لذلك فى موضع آخر متقدماً أو متأخراً (١) فكأنــه يحيل عليه ويؤمى بالرمز والإشارة إليه ، وكثيراً ما يترجم بلفظ الاستفهام (٢) كقوله : باب هل يكون كذا ؟ أو من قال كذا (٣) ونحو ذلك ، وذلك حيثما لا يتجه له الجزم بأحد الاحتمالين وغرضه بيان هل ثبت ذلك الحكم أو لم يثبت ، فيترجم على الحكم ، ومراده ما

(١) يريد تفسير الغامض وتأويل الظاهر ، كذا فى شرح "مقدمة القسطلانى"، وسيأتى ذلك فى الأصل السابع والعشرين .

(٢) سيأتى ذلك فى الأصل الثانى والثلاثين .

(٣) سيأتى هذا فى الأصل الثالث .

يتفسر بعد من إثباته أو نفيه أو أنه محتمل لهما (١) وربما كان أحد الاحتمالين أظهر ، وغرضه أن يبقى للنظر مجالاً ، ينبه على أن هناك احتمالاً أو تعارضاً يوجب التوقف حيث يعتقد أن فيه إجمالا ، أو يكون المدرك مختلفاً فى الاستدلال به ، وكثيراً ما يترجم بأمر ظاهر قليل الجدوى ، لكنه إذا حققه المتأمل كان أجدى ، كقوله : (باب قول الرجل ما صلينا) فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك ، ومنه قوله : (باب قول الرجل فاتتنا الصلاة) ، وأشار بذلك إلى الرد على من كره إطلاق هذا القول ؛ وكثيراً ما يترجم بأمر مختص ببعض الوقائع لا يظهر فى بادى الرأى، كقوله : (باب استياك الإمام بحضرة رعيته) فإنه لما كان الاستياك قد يظن أنه من أفعال المهنة فلعل بعض الناس يتوهم أن إخفاءه أولى مراعاة للمروءة ، فلما وقع فى الحديث أن النبى ﷺ استاك بحضرة الناس دل على أنه من باب التطيب لا من الباب الآخر ، نبه على ذلك ابن دقيق العيد (٢) .

وكثيراً ما يترجم بلفظ يؤمى إلى معنى حديث لم يصح على شرطه ، أو يأتى بلفظ الحديث الذى لم يصح على شرطه صريحاً فى الترجمة ، ويورد فى الباب ما يؤدى معناه تارةً بأمر ظاهر وتارةً بأمر خفى ، من ذلك قوله : (باب الأمراء من قريش) ، وهذا لفظ حديث يروى عن على وليس على شرط

(١) كذا فى الأصل ، وفى "مقدمة القسطلانى" بدله ما يفسر وهو أوضح.

(٢) زاد فى "مقدمة القسطلانى" بعد ذلك قال الحافظ ابن حجر : ولم أر هذا فى "البخارى" فكأنه ذكره على سبيل المثال ، انتهى ، هكذا فيه ، وليس هذا الكلام فى " مقدمة الفتح " التى بأيدينا ، والكلام صحيح فإن هذه الترجمة لم أرها أيضاً فى "البخارى"، نعم ترجم النسائى فى "سننه" : (باب هل يستاك الإمام بحضرة رعية ؟) انتهى ، وسيأتى البسط فى ذلك فى الأصل الرابع والخمسين .

البخارى ، وأورد فيه حديث لايزال وال من قريش ، ومنها : قوله : (باب اثنان فما فوقهما جماعة) ، وهذا حديث يروى عن أبى موسى الأشعرى وليس على شرط البخارى، وأورد فيه: فأذنا وأقيما ؛ وربما اكتفى أحياناً بلفظ الترجمة التى هى لفظ حديث لم يصح على شرطه ، وأورد معها أثراً أو آية ، فكأنه يقول : لم يصح فى الباب شئ على شرطى ، وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبييض ، ومن تأمل ظفر ، ومن جد وجد ، انتهى .

وذكر الحافظ فى بادى الرأى أحد عشر أصلاً فى كلامه هذا ، لكنه يتضمن أكثر من إحدى عشرة كما يظهر فى الفائدة الثالثة ، وحكى كلام الحافظ هذا القسطلانى فى مقدمته سواء مع التغيير فى حرف وزيادة قول نبهت عليهما فى الحاشية ، زاد القسطلانى فى آخره : وللغفلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبييض، وبالجملة فتراجمه حيرت الأفكار وأدهشت العقول والأبصار ، ولقد أجاد القائل :

أعيا فحول العلم حل رموزها   أبداه فى الأبواب من أسرار

وإنما بلغت هذه المرتبة وفازت بهذه المنقبة لما روى أنه بيضها بين قبر النبى ﷺ ومنبره ، وأنه كان يصلى لكل ترجمة ركعتين ، انتهى .

وقال السندى فى أول شرحه : اعلم أن تراجم "الصحيح" على قسمين: قسم يذكره للاستدلال بحديث الباب عليه ، وقسم يذكره ليجعل كالشرح لحديث الباب ويبين به محمل حديث الباب مثلاً ، لكون حديث الباب مطلقاً قد علم تقييده بأحاديث أخر ، فيأتى بالترجمة مقيدة ، لا ليستدل عليها بالحديث المطلق بل ليبين أن محمل الحديث هو المقيد، فصارت الترجمة كالشرح للحديث(١)

(١) هو الأصل الثالث والعشرون من الأصول الآتية فى الفائدة الثالثة .

والشراح جعلوا الأحاديث كلها دلائل لما فى الترجمة ، فأشكل عليهم الأمر فى مواضع ، ولو جعلوا بعض التراجم كالشرح تخلصوا عن الإشكال فى مواضع ، وأيضاً كثيراً ما يذكر بعد الترجمة آثاراً لأدنى خاصية بالباب (١) وكثير من الشراح يرونها دلائل للترجمة فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة، فإن عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضاً على صاحب "الصحيح"، والاعتراض فى الحقيقة متوجه عليهم ، حيث لم يفهموا المقصود ، وأيضاً كثيراً ما يكون ظاهر الترجمة معنى فيحملون الترجمة عليه (٢) والحديث لايوافقه فيعدون ذلك إيراداً على صاحب "الصحيح" مع أنه قصد معنى يوافقه الحديث قطعاً (٣) وقد يكون معنى الترجمة ما فهموا ولكن تطبيق الحديث عليه يحتاج إلى فضل تدقيق ، فكثيراً ما يغفلون عنه ويعدونه اعتراضاً ، وأنت إذا حفظت وراعيت ما ذكرنا لك لسهل عليك مواضع عديدة مما صعبت عليهم ، انتهى .

وقال الكرمانى فى أول شرحه : وبينت - أى فى شرحي - مناسبة الأحاديث التى فى كل باب لما ترجم عليه ، ومطابقتها بما عقد له وأشير إليه ، وهو قسم عجز عنه الفحول البوازل فى الأعصار ، والعلماء الأفاضل من الأنصار (٤) فتركوها واعتذروا عنها بأعذار ، من جملتها ما قال القاضى أبو الوليد الباجى، فذكر كلامه المذكور قريباً فى كلام الحافظ ابن حجر ، ثم قال

---

(١) هذا هو الأصل الرابع والعشرون .

(٢) كذا فيه .

(٣) هـذا هو الأصل الرابع والخامس من أصول شيخ الهند الآتيـة فى الفائدة الثالثـة .

(٤) كذا فى الأصل والظاهر بدله : فى الأمصار .

الكرمانى : والبخارى رحمه الله وإن كان من أعلم الناس بصحيح الحديث وسقيمه، فليس ذلك من علم المعانى وتحقيق الألفاظ بسبيل، كيف وفيها روى أبو إسحاق العلة فى ذلك -كما تقدم فى كلام الباجي- وبينها أن الحديث الذى يلى الترجمة ليس بموضوع لها، وإنما هو موضوع ليأتى قبل ذلك بترجمة ، ويأتى للترجمة التى قبله من الحديث بما يليق بها ، انتهى .

وذكر شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى أول رسالته فى التراجم أصولاً بالإجمال ، وهذا نصه ، فقال بعد الحمد والصلاة :

يقول الفقير إلى رحمة الله الكريم ، أحمد المدعو بولى الله بن عبد الرحيم كان الله لهما : أول ما صنف أهل الحديث فى علم الحديث جعلوه مدوناً فى أربعة فنون : فن السنة أعنى الذى يقال له : الفقه ، مثل " مؤطأ مالك " و" جامع سفيان " ، وفن التفسير مثل " كتاب ابن جريج " ؛ وفن السير مثل " كتاب محمد بن إسحاق " ؛ وفن الزهد والرقاق مثل "كتاب ابن المبارك" ، فأراد البخارى أن يجمع الفنون الأربعة فى كتاب ، ويجرده لما حكم له العلماء بالصحة قبل البخارى وفى زمانه ، ويجرده للحديث المرفوع المسند ، وما فيه من الآثار وغيرها إنما جاء به تبعاً لا أصالة ، ولهذا سمى كتابه "بالجامع الصحيح المسند" ، وإنما أراد أيضاً أن يفرغ جهده فى الاستنباط من حديث رسول الله ﷺ ، ويستنبط من كل حديث مسائل كثيرةً جداً ، وهذا أمر لم يسبق إليه غيره ؛ غير أنه استحسن أن يفرق الأحاديث فى الأبواب ، ويودع فى تراجم الأبواب سر الاستنباط .

وجملة تراجم أبوابه تنقسم أقساماً :

منها : أنه يترجم بحديث مرفوع ليس على شروطه ، يذكر فى الباب حديثاً شاهداً له على شرطه .

ومنها : أنه يترجم بمسألة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه ، أو إشارته ، أو عمومه ، أو إيمائه .

ومنها : أنـه يترجم بمذهب من ذهب إليه قبل ، ويذكر فى الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة شاهداً ، ويكون له فى الجملة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب ، فيقول : باب من قال كذا .

ومنها : أنه يترجم بمسألة اختلف فيها الأحاديث ، فيأتى بتلك الأحاديث على اختلافها ، ليقرب إلى الفقيه من بعده أمرها ، مثاله (باب خروج الناس إلى البراز) جمع فيه حديثين مختلفين .

ومنها : أنه قد تتعارض الأدلة ، ويكون عند البخارى وجه التطبيق بينها بحمل كل واحد على محمل ، فيترجم بذلك المحمل إشارةً إلى وجه التطبيق ، مثاله (باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله) وما يحذر من الإصرار على التقاتل والعصيان ، ذكر فيه حديث : «سباب المسلم فسوق ، وقتاله كفر» .

ومنها : أنه قد يجمع فى باب أحاديث كثيرة ، كل واحد منها ما يدل على الترجمـة ، ثم يظهر له فى حديث واحد فائدة أخرى سوى الفائدة المترجم عليها ، ويعلم على ذلك الحديث علامـة الباب ، وليس غرضه أن الباب الأول قد انقضى بما فيه ، وجاء الباب الآخر برأسه ، ولكن قوله باب هناك بمنزلة ما يكتب أهل العلم على الفائدة المهمة لفظ : تنبيه ، أو لفظ : فائدة ، أو لفظ : قف ، مثاله قوله فى كتاب بدء الخلق : (باب قول الله تعالى : «وبث فيها من كل دابـة») ثم قال بعد أسطر : (باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال) ، وأخرج هذا الحديث بسنده ، ثم ذكر حديث : «والفخر والخيلاء فى أهل الخيل» ثم ما ليس فيه ذكر الغنم ، فكأنه أعلم على هذا الحديث بأنـه

مع دخوله فى الباب فيه فائدة أخرى مع منقبة للغنم .

ومنها : أنه قد يكتب لفظة باب مكان قول المحدثين : وبهذا الإسناد ، وذلك حيث جاء حديثان بإسناد واحد كما يكتب : " ح " حيث جاء حديث بإسنادين ، مثاله (باب ذكر الملائكة) أطال فيه الكلام حتى أخرج حديث الملائكة : «يتعاقبون ملائكة بالليل وملائكة بالنهار» برواية شعيب عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة ، ثم كتب : (باب إذا قال : آمين ، والملائكة فى السماء : آمين ، فوافقت إحداهما الأخرى ، غفر له ما تقدم من ذنبه) ثم أخرج حديث « إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة » ثم ما ليس فيه ذكر آمين إلا بعد كثير ، قال الإسماعيلى فى موضع الباب : وبهذا الإسناد كأنه يشير إلى أن لفظة باب علامة لقوله : وبهذا الإسناد .

ومنها : أنه قد يترجم بمذهب بعض الناس ، وبما كاد يذهب إليه بعضهم ، أو بحديث لم يثبت عنده ، ثم يأتى بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب والحديث ، إما بعمومه أو غير ذلك .

ومنها : أنه يذهب فى كثير من التراجم إلى طريقة أهل السير فى استنباطهم خصوصيات الوقائع والأحوال من إشارة طرق الحديث ، وربما يتعجب الفقيه من ذلك لعدم ممارسته لهذا الفن ، ولكن أهل السير لهم اعتناء شديد بمعرفة تلك الخصوصيات .

ومنها : أنه يقصد التمرن على ذكر الحديث وفق المسألة المطلوبة ، ويهدى طالب الحديث على هذا النوع ، مثاله ذكر الصواغ فى (باب ذكر الحناط) .

وقد فرق البخارى فى تراجم الأبواب علماً كثيراً من شرح غريب القرآن ، وذكر آثار الصحابة ، والأحاديث المعلقة ، وقد يذكر حديثاً

لايدل هو بنفسه على الترجمة أصلاً لكن لـه طرق ، وبعض طرقه يدل عليها إشارةً أو عموماً ، وقد أشار بذكر الحديث إلى أن له أصلاً صحيحاً يتأكد به ذلك الطريق ، ومثل هذا لا ينتفع به إلا المهرة من أهل الحديث ، وكثيراً ما يترجم لأمر ظاهر قليل الجدوى ، ولـكنه إذا تحقق المتأمل أجدى ، كقوله : (باب قول الرجل : ما صلينا) فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك .

قلت : وأكثر ذلك تعقبات وتبكيتات على عبد الرزاق وابن أبى شيبة فى تراجم مصنفيهما ، إذ شواهـد الآثار تروى عن الصحابـة والتابعين فى مصنفيهما ، ومثل هذا لاينتفع به إلا من مارس الكتابين ، واطلع على ما فيهما ، وكثيراً ما يستخرج الآداب المفهومـة بالعـقل من الكتاب والسنة بنحو من الاستدلال والعادات الـكائنة فى زمانه ﷺ ، ومثل هذا لا يدرك حسنه إلا من مارس كتب الآداب ، وأجال عقله فى ميدان آداب قومه ، ثم طلب لهـا أصلاً من السنة ، وكثيراً ما يأتى بشواهد الحديث من الآيات ، ومن شواهد الآية بالأحاديث تظاهراً ، ولتعين بعض المحملات دون البعض ، فيكون كقول المحدث : المراد بهذا العام الخصوص ، أو بهذا الخاص العموم ، ونحو ذلك ، ومثل هـذا لا يدرك إلا بفهم ثاقب ، وقلب حاضر ، فهذه مقدمة لا بد من حفظها لمن أراد أن يقرأ " البخارى " ويفهم ، والحمد لله أولاً وآخراً ، انتهى كلام شيخ المشايخ .

وذكر شيخ الهند ـ قدس سره ـ خمسة عشر أصلاً بالبسط فى اللغة الأردية فى مبدء تراجمه ، يأتى بيانها فى الفائدة الثالثة مفصلاً معرباً ، وذكر فى آخرها عدة أصول فى العربية وهذا نصه ، فقال :

اعلم أن المؤلف رحمه الله مرةً يصرح بالترجمة لكن غرضه لايكون ظاهر العبارة ، بل ما يثبت بالالتزام أو بالإشارة جلياً كان أو خفياً ، يظهر مقصوده بعد التأمل فى أحاديث الباب ، فمن لم يتأمل وقصر على الظاهر يقع فى التكلف

والتخبط ، مثلاً قال رحمه الله : (باب من أدرك ركعةً من العصر قبل الغروب) وذكر فيه حديث استيجار أهل الكتابين واستيجار هذه الأمة، فأشكل التطبيق على الشراح ، وتكلفوافيه ؛ والتحقيق أن غرض المؤلف من هذه الترجمة بيان آخر وقت العصر ، فظهر التطبيق ، فافهم ، ولو قال (باب تأخير العصر إلى الغروب) كما صرح فى الصفحة السابقة (باب تأخير الظهر إلى العصر) ما تكلف أحد هذه التكلفات البعيدة ، وهكذا قال بعد ورقة : (باب من أدرك من الفجر ركعة) فالمقصود منه أيضاً بيان آخر وقت الفجر لا ظاهر الترجمة ، والله أعلم، وهكذا قال فى محل آخر : (باب ما يقول بعد التكبير) وأدخل فيه حديث الكسوف أيضاً، فأشكل التوفيق فتكلفوا ، والوجه عندنا أن بعد التأمل فى أحاديث الباب يفهم أن غرض المؤلف من هذا الباب إثبات التوسع فى دعاء الافتتاح وتركه رأساً، وعدم تعيين الدعاء المخصوص لزوماً، وأن الدعاء ثابت بعد التكبير متصلاً ومنفصلاً ، فحينئذ ينطبق جميع الأحاديث المذكورة فى الباب فافهم ، والله أعلم ، وليس غرضه من هذا الباب تعيين الدعاء .

وتارةً يذكر الباب بلا ترجمة (١) ويذكر فيه حديثاً ، فالشراح رحمهم الله يذكرون فى مثل هذا المقال احتمالات أكثرها بعيدة عن شأن المؤلف والمؤلف كليهما كما لا يخفى على المهرة ، وأحسن أعذارهم أنه كالفصل من الباب السابق، لكن هذا العذر أيضاً لا يتمشى فى بعض المواضع ، مثلاً قال فى الأبواب المتعلقة بأحكام البول : (باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله) وذكر فيه حديث إنسانين يعذبان فى قبورهما ، ثم قال بعده : (باب ما جاء فى غسل البول) وذكر فى الترجمة هذا الحديث ، ثم بعد ذلك الباب قال : (باب) بلا ترجمة ، وذكر فيه هذا الحديث أيضاً ، فكيف يقال : إنه كالفصل من الباب السابق ، لأن هذا يمكن إذا كان الثانى مغايراً للأول بوجه ، وههنا لا تغاير

(١) سيأتى فى الأصل الخامس والعشرين .

أصلاً ، فافهم .

وعندنا لابد أن يقال : إن المؤلف أحياناً يترك الترجمة عمداً ، ويذكر حديثاً ومقصوده أنى أخرجت من هذا الحديث حكماً أو أحكاماً ، فينبغى أن تخرجوا منه حكماً غير ذلك بشرط أن يكون مناسباً لتلك الأبواب ، ويفعل هكذا تشحيذاً للأذهان ، وتنبيهاً وإيقاظاً للناظرين ، كما هو دأبه فى أمور كثيرة ، فعندنا ـ والله أعلم ـ هذا الاحتمال أقوى وأليق وأنفع مهما أمكن ، نعم إذا كان مانع منه فى موضع ما فلا بد أن يتوجهوا إلى احتمال آخر يناسب ذلك المقام ، فعلى هذا يقال ههنا مثلاً : ينبغى أن تكون الترجمة كون البول موجباً لعذاب القبر وما يماثلها ـ والله أعلم ـ لا يقال : إن فى أبواب القبر يقول : (باب عذاب القبر من الغيبة والبول) فتتكرر الترجمة ، لأنا نقول : المقصود هناك بيان حكم القبر ، وههنا المقصود ذكر حكم البول ، فأين التكرار ؟ ونظائره كثيرة عند المؤلف لا تخفى على الناظرين ، مثلاً قال فى أبواب الإيمان : (أداء الخمس من الإيمان) ثم قال فى أبواب الخمس : (باب أداء الخمس من الدين) وهكذا قال المؤلف رحمه الله فى آخر أبواب التيمم : (باب) بلا ترجمة ، ثم ذكر حديث عمران بن حصين رضى الله عنه : إن رسول الله ﷺ رأى رجلاً معتزلاً لم يصل فى القوم ، فقال : « يا فلان ما منعك أن تصلى فى القوم ؟ فقال : يا رسول الله أصابتنى جنابة ولا ماء ، قال : عليك بالصعيد ، فإنه يكفيك » فعلى ما ذكرنا سابقاً يفهم من التراجم المذكورة فى هذه الأبواب أن الترجمة ههنا ينبغى أن تكون (إذا لم يجد الجنب الماء يتيمم) ، ولا حاجة إلى سهو الناسخين ، أو عدم توفيق المؤلف رحمه الله .

وتارةً يذكر باباً مع الترجمة (١) لكن لا يذكر حديثاً عكس الصورة

(١) يأتى فى الأصل السابع والعشرين .

الأولى ، وفيه وجهان : مرةً يذكر تحت الترجمة آيةً أو حديثاً أو قولاً من الصحابة والتابعين دالاً على الترجمة ، وهو كثير ؛ ومرةً لا يذكر شيئاً منها أيضاً كما لا يذكر حديثاً مسنداً بل يذكر الترجمة فقط ، فيحمله الشراح على سهو الناسخين ، أو سهو المؤلف ، أو عدم تيسر إرادته بوجه من الوجوه ، ولا يخفى استبعاده ، والتحقيق عندنا فى هذه المواضع التفصيل ، أما الصورة الأولى فظاهر أن الترجمة مدللة بالآية أو الحديث أو غيرهما ، المذكور فى ذيل الترجمة ، فالترجمة تثبت ما تركها غير ثابتة ، واكتفى المؤلف بهذا القدر بوجه ما ، إما لأن حديثاً على شرط المؤلف ليس عنده ، وإما لقصد التمرين ؛ وأما الصورة الثانية فلا يختارها المؤلف إلا فى موضع يكون دليل الترجمة مذكوراً قبلها فى الباب السابق أو بعدها ، مع أن هذه الصورة قليلة جداً ، فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور فى الكتاب، وإن لم يذكر مع الترجمة لقصد التمرين والتنبيه وغيرها من الأسباب .

نعم وجدنا فى جملة الكتاب باباً أو بابين جعل رحمه الله الآية فيه ترجمةً ، واكتفى بها لم يذكر معها حديثاً ولا قولاً ، فالأولى أن يقال : لما جعل الترجمة آية القرآن ، وهو دليل فوق جميع الأدلة ، فهذه الترجمة دعوى دليلها معها، لا يحتاج إلى دليل آخر ، فاكتفى بها ، فلا يقال : الدعوى بقيت بلا دليل ، ولا يحتاج إلى أن يجعل حديثاً أو قولا المذكور فى الأبواب السابقة أو اللاحقة دليلاً لها ، فالله أعلم ، هـذا ما عندنا من التفصيل فعليك بالتأمل الصادق والإنصاف اللائق ، فإن كان حقاً فمن العزيز الرحيم ، وإلا فمنى ومن الشيطان الرجيم ، انتهى .

وأشار الكرمانى فى مواضع من شرحه أن الإمام البخارى يقتفى مشايخه فى تراجم " صحيحه " ، وتعقبه الحافظ فى " الفتح " ورد عليه فى (باب طرح الإمام المسألة) إذ قال : وأما دعوى الكرمانى أنـه لمراعاة صنيع مشايخه فى

تراجم مصنفاتهم فإنها غير مقبولة ، ولم نجد عن أحد ممن عرف حال البخارى وسعة علمه وجودة تصرفه حكى أنه كان يقلد فى التراجم ، ولو كان كذلك لم يكن له مزية على غيره ، وقد توارد النقل عن كثير من الأئمة أن من جملة ما امتاز به كتاب البخارى دقة نظره فى تراجم أبوابه ، والذى ادعاه الكرمانى يقتضى أنه لا مزية له فى ذلك ، لأنه مقلد فيه لمشايخه ، وأعاد الكرمانى هذا الكلام فى شرحه مراراً ، ولم أجد له سلفاً فى ذلك ، والله المستعان ، انتهى مختصراً .

الفائدة الثالثة : فى تفاصيل الأصول من الأصول المذكورة فى كلام الشراح أو المشايخ المذكورين ، أو من كلامهم فى الشروح أو الدروس من غير ما ذكر سابقاً ، أو مما كان خاطرى أبا عذره ، ونقدم من تلك الأصول الخمسة عشر التى تقدمت فى كلام شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى ـ قدس سره ـ مع الزيادة عليها من كلامه رحمه الله فى تراجمه ، ثم بعد ذلك الأصول الخمسة عشر التى ذكرها شيخ الهند رحمه الله باللغة الأردية فى مبدء تراجمه ، ثم الأصول الأخر التى ظفرت بها ، ولما أردت أن أذكر كلام الشيخين الجليلين المذكورين مسلسلاً ، وقع التفريق فى بيان الأصول المتناسبة التى كان حقها أن تذكر مسلسلةً كما سترى فى التفصيل .

الأول : من الأصول التى ذكرها شيخ المشايخ فى مبدء تراجمه أنه يترجم بحديث مرفوع ليس على شروطه ، ويذكر فى الباب حديثاً شاهداً له على شرطه ، انتهى ، وهذا أصل مطرد كثير الشيوع فى " صحيحه " ، وتقدم هذا الأصل فى كلام الحافظ فى مقدمته الذى رقمت عليه (١٠) ومثل له الحافظ بـ (باب الأمراء من قريش) وبـ (باب الاثنان فما فوقهما جماعة) وتبع القسطلانى فى مقدمته فى ذلك الأصل الحافظ ، قلت : ومن أمثلته (باب سترة الإمام سترة لمن خلفه) حديث " للأوسط " بضعف ، ذكر له البخارى شاهداً ، و(باب

الأذان مثنى مثنى) قال الحافظ: لفظ الترجمة فى حديث مرفوع لابن عمر رضى الله عنه أخرجه "الطيالسى" إلخ ؛ و (باب الإقامة واحدة) قال الحافظ : ولم يقل واحدة واحدة مراعاة للفظ الخبر الوارد فى ذلك ، وهو عند "ابن حبان" فى حديث ابن عمر رضى الله عنه ، ولفظه : الأذان مثنى ، والإقامة واحدة ؛ و (باب الصعيد الطيب وضوء المسلم) قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه "البزار" بسنده عن أبى هريرة مرفوعاً إلخ ؛ و (باب من قال : لا يقطع الصلاة شئ) قال الحافظ : الجملة المترجم بها أخرجها الدارقطنى مرفوعاً لكن إسنادها ضعيف إلخ ؛ و (باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة) قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه مسلم وأصحاب السنن إلخ ، قلت : ونظائره كثيرة فى الكتاب ، ولا يلتبس هذا الأصل بالأصل الحادى والأربعين الآتى فى محله .

الثانى : إنه يترجم بمسألة استنباطها من الحديث بنحو من الاستنباط من نصه أو إشارته أو عمومه أو إيمائه، انتهى، ذكره شيخ المشايخ أصلاً واحداً فاقتفينا أثره ، وإلا فهو أصل متضمن لأربعة أصول ، كما لا يخفى ، وأشار الحافظ فى "الفتح" فى آخر (باب فضل صلاة الفجر فى جماعة) إلى هذا الأصل ، وبه أثبت المناسبة بالروايات ، وأثبت شيخ المشايخ فى تراجمه بهذا الأصل مناسبة كثير من الروايات، كما قال فى (باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان) إلخ : إنه رضى الله عنه أثبت ذلك بحديثى الباب بالدلالة الالتزامية ، وقال فى (باب الوضوء من النوم) : استدل المؤلف بظاهر الحديث إلى أن قال : وأمثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة ، فاحفظ فإنه ينفعك ، وكذا فى (باب عرق الجنب) وكذا فى (باب من صلى فى الثوب الذى يجامع فيه) إذ قال : احتاج فى هذا الباب إلى هذا النوع من الاستدلال بالإيماءات والإشارات الخفية ، لأنه لم يرد فيه نص يدل عليه ، انتهى ؛ وكذا فى (باب ذكر البيع والشراء فى

المسجد ، وكذا فى (باب سنة الصلاة على الجنازة) وكذا فى (باب المزائدة) و(باب إيجاب التكبير) أثبت بعضها بالإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء ، وهذه الأنواع وسيعة فى تراجم الإمام البخارى ، وأخذ بذلك العينى فى المواضع الكثيرة ، مثلاً قال فى حديث أبى موسى فى (باب من أدرك ركعة من العصر) مطابقته للترجمة بطريق الإشارة لا بالتصريح ، وكذا قال فى الباب الذى بعده (باب وقت المغرب) .

الثالث : إنه يترجم بمذهب ذهب إليه قبل ، ويذكر فى الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة ، من غير قطع بترجيح ذلك المذهب ، فيقول : باب من قال كذا ، قلت : هذا أصل معروف عند المشايخ ، جار على ألسنتهم كثيراً ، وتقدمت الإشارة إليه فى كلام الحافظ فيما رقمت عليه : السادس ؛ إذ قال : وكثيراً ما يترجم بلفظ الاستفهام كقوله : باب هل يكون كذا ؟ أو من قال كذا ؟ ونحو ذلك ، وذلك حينما لا يتجه له الجزم بأحد الاحتمالين ، إلى آخر ما تقدم من كلامه ، ولذا قال الحافظ فى " الفتح " فى (باب من انتظر الإقامة) : أوردها مورد الاحتمال تنبيهاً على اختصاص ذلك بالإمام ، انتهى ، وتبعه القسطلانى أيضاً فى هذا الأصل فى مقدمة شرحه ؛ ولا يذهب عليك الفرق بين كلام شيخ المشايخ إذ قال : إنه إشارة إلى مذهب من غير قطع بترجيحه ، و بين كلام الحافظ إذ قال : إنه لعدم الجزم بأحد الاحتمالين ، ومع ذلك كله فليس هذا الأصل بمطرد ، فإنه طالما يترجم بذلك فى الإجماعيات كما فى (باب من بنى مسجداً) ، وفى (باب من قال : إن صاحب الماء أحق بالماء) و (باب من قال : لم يترك النبى ﷺ إلا ما بين الدفتين) نعم ما قال الحافظ : إن غرضه بذلك التنبيه على الثبوت متجه فى أكثرها ، فإن المبدوء

بلفظ باب من قال هكذا فى جميع الكتاب عشرة أبواب ، والتنبيه على الثبوت محتمل فى أكثرها بل كلها .

الرابع : قد يترجم بمسألة اختلف فيها الأحاديث ، فيأتى بتلك الأحاديث على اختلافها ، ليقرب إلى الفقيه من بعده أمرها ، مثاله (باب خروج النساء إلى البراز) جمع فيه حديثين مختلفين ، انتهى ، قلت : هذا أصل مطرد معروف عند الشراح ، يعبرون عنه بأن الروايات التى لا يترجح إحداها على الأخرى عند المصنف لا يجزم بالحكم فى الترجمة ، وأخذ شيخ المشايخ فى تراجمه فى (باب إذا حنث ناسياً فى الأيمان) إذ قال: جمع البخارى فى هذا الباب أحاديث بعضها يدل على أن الناسى والجاهل لا يؤاخذان بما فعلا ، ومن قضيتها أن لا تجب الكفارة ، وبعضها يدل على أنهما يؤاخذان ببعض فعلهما ، إلى آخر ما قال ، وبهذا الأصل جزم ابن المنير فى الباب المذكور إذ قال : أورد الأحاديث المتجاذبة ليفيد الناظر مظان النظر ، ومن ثم لم يذكر الحكم فى الترجمة ، بل أفاد مراد الحكم ، والأصول التى تصلح أن يقاس عليها ، إلى آخر ما فى "الفتح" (١١ - ٤٣٩) .

ويدخل فى هذا الأصل عندى (باب الصلاة على الشهيد) إذ لم يجزم فيه المصنف بالحكم ، وأورد فيه حديثين متعارضين ، و(باب رفع الصوت فى المسجد) لم يجزم فيه بحكم ، وأورد الروايتين المختلفتين ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالأصل الخامس والثلاثين لظهور الفرق بينهما ؛ فإن عدم جزم الحكم ههنا لمكان اختلاف الروايات ، وهناك لمكان اختلاف أهل العلم ، وكذا لا يلتبسان هذان بالأصل السابع والأربعين ، فإن عدم الجزم بالحكم فيه للتوسع فى الحكم ، فتميز كل أصل عن أخويه ، ولا تلتبس الثلاثة بالثامن والستين ، فإن عدم الجزم فيه لمجرد الاحتمال .

الخامس : إنه قد تتعارض الأدلة ويكون عند البخارى وجه التطبيق

بينها بحمل كل واحد على محمل ، مثاله : خوف المؤمن أن يحبط عمله ، ومايحذر من الإصرار على التقاتل ، كما تقدم مفصلاً فى كلام شيخ المشايخ وهذا الأصل مطرد كثير الشيوع فى الكتاب ، أخذ بـه شيخ المشايخ فى عـدة مواضع من تراجمه ، فقال فى (باب قوله : « لا يستقبل القبلة بغائط » إلخ) ، فى هذه المسألة القول معارض للفعل ، فأشار المصنف بضم الاستثناء فى الترجمة إلى وجه الجمع ، إلى أن القول فى الصحراء ، والفعل بالأبنية ، وكذا قال الشيخ ـ قدس سره ـ فى (باب قول النبى ﷺ : « يعذب الميت ببكاء أهله ») قال : غرضه من هذا الباب الجمع بين ما روى عن عمر بن الخطاب وأمية رضى الله عنهما ، وبين ما ناقضت به عائشة رضى الله عنها على طبق ما حكى عن الشافعى رحمه الله من وجه الجمع بينهما انتهى ، قلت : ومن ذلك (باب النوم قبل العشاء لمن غلب إلخ) ، و (باب من سأل الناس تكثراً) .

السادس : إنه يجمع فى باب أحاديث كثرة دالة على الترجمة ، ثم يظهر له فى حديث فائدة أخرى سوى الفائـدة المترجم عليها ، فيعلم على ذلك الحديث بعلامة الباب ، وليس غرضه أن الباب الأول قد انقضى بما فيه ، إلى آخر ما تقدم من كلامه مفصلاً ، وهذا أصل مطرد كثير الوقوع فى كتابه ، أخذ بذلك جمع من المشايخ ، معروف فى ألسنتهم بباب فى باب ، ونظائره فى " صحيحه " لا سيما فى كتاب بدء الخلق فى (باب قوله تعالى : « وبث فيها من كل دابة ») كثيرة ، والعجب من عامة الشراح أنهم لا يأخذون بهذا الأصل ، ولذا مال الحافظ فى " الفتح " والعينى والقسطلانى فى شرحيهما إلى أن الأولى حذف هـذه الأبواب ، ولاحاجة إلى ذلك ، فإنـه أصل معروف مطرد ، ولا يضطر على قبول هـذا الأصل المطرد إلى تغليط النساخ فى ذكر الأبواب الكثيرة من هـذا النوع فى " الصحيح " ، ولذا أورد عليهم شيخ المشايخ فى تراجمه فى (باب من مضمض من السويق) إذ قال : هذا الباب من قبيل الباب

فى الباب ، لأنه يشتمل على ماعقد له الباب السابق مع فائـدة أخرى ، إلى أن قال : فاحفظ هـــذا التقرير فإنـه ينفعك فى مواضع من "البخارى" ، وأكثر الشراح فى أمثال هذا المقام قـد خبطوا كثيراً ، انتهى .

وبذلك جزم فى (باب الأسير أو الغريم يربط فى المسجد) إذ قال : دلالة الحديث على جواز ذلك ظاهرة ، والحديث الذى فى الباب الثانى أظهر فى ذلك، ولهـــذا ينبغى أن يقال : إنــه باب فى الباب على نحو ما مر سابقاً فى مـواضع عديدة ، إلى آخر ما قال ، وقال فى (باب فضل صلاة الفجر فى جماعة) : هذا الباب باب فى الباب ، فلا إشكال فى ربط الحديثين الآخرين فيه مع الترجمة فتدبر ، انتهى ، وقـــال فى (باب المدبر) : هذا باب فى باب ، انتهى ، والشراح لما لم يأخذوا بهذا الأصل المطرد ، جهدوا بربط هذين الحديثين بالترجمة جهداً شديداً ، وذكروا فى المطابقة توجيهات بعيدة ، ثم لا يذهب عليك أن هذا الأصل المذكور غير الآتى فى التاسع والخمسين .

السابع : قد يكتب لفظ الباب مكان قول المحدثين : بهذا الإسناد كما يكتبون "ح" إلى آخر ما تقدم من كلامه ـ قدس سره ـ مفصلاً ، وهـــذا الأصل وضعه الشيخ رحمه الله لهذا المـوضع خاصة ، وليس لـه نظير آخر فى نظرى القاصر فى جميع الكتاب، وليس الباب ههنا فى نسخة الحافظ ، وقال فى شرحه : ووقع فى كثير من النسخ ههنا ، (باب إذا قـال أحدكم : آمين) إلى آخـر الحديث، فصار ترجمة بغير حديث ؛ وصارت الأحاديث التى تتلوه لاتعلق لها به، فأشكل أمره جداً ، وسقط لفظ الباب من روايـــة أبى ذر فخفف الإشكال ، لـكن لو قال : وبهذا الإسناد أو : وبه قال ، أو نحو ذلك لزال الإشكال ، وقد صنع ذلك الإسماعيلى فإنه ساق حـــديث « يتعاقبون » ، فلما فرغ قال : وبهذا الإسناد « إذا قال أحدكم » فساقه من طريقين عن أبى الزناد كذلك وظهر بهذا أن هذا الحديث وما بعده من الأحاديث بقية ترجمة ذكر الملائكة ، انتهى .

قلت : وبصنيع الإسماعيلى أخذ الشيخ ـ قدس سره ـ هذا الأصل ، وما يخطر فى بال هذا العبد الضعيف أن هـذا الباب ليس بمثبت ـ بفتح الموحدة ـ حتى يحتاج له إلى حديث ، بل هو مثبت ـ بكسر الموحدة ـ كأنه أشار إلى أن (باب قوله ﷺ : « إذا قال أحدكم آمين ») بجميع رواياته المروية بالألفاظ المختلفة مثبت للترجمة السابقة ، وهى ذكر الملائكة ، فلو جعل هذا أيضاً أصلاً مستقلاً وهو أنه قد يترجم بباب لا لإثباته بل هو مثبت للباب السابق كان جديراً لتفنن طبع المصنف ـ قدس سره ـ .

ثم رأيت أن السندى قد مال إلى ذلك التوجيه الذى سنح فى خاطر هـذا الفقير ، فلله الحمد والمنة ، قال السندى : قوله (باب « إذا قال أحدكم آمين ») لعل مراده أن من جملة الأدلة على وجود الملائكة هذا الباب ، أى ما ذكر فيه وما يتعلق به من الأحاديث ، فـلم يأت بالباب ليذكر أحاديثه ، والله أعلم ، نعم ذكر بعض أحاديثه ليستدل به على وجود الملائكة فيما بعد أيضاً فى جملة سائر الأحاديث لهذا المطلوب ، والله تعالى أعلم ، انتهى . وحينئذ فـلم يبق لى مانع أن أذكره أصلاً مستقلاً ، ولذا ذكـرته أصلاً مستقلاً كما سيأتى فى الأصل الستين ، وسيأتى هناك بعض أمثلته .

الثامن : إنه قد يترجم بمذهب بعض الناس ، وبما كاد يذهب إليه بعضهم ، أو بحديث لم يثبت عنده ، ثم يأتى بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب ، والحديث إما بعمومه أو بغير ذلك ، انتهى ، كـذا فى مبدء تراجـم الشيخ ـ قدس سره ـ ولم يمثل له بمثال ، وما ذكر هذا الأصل فى موضع من تراجمه المفصلة ، ومع ذلك هـذا أصل مشهور على ألسنة المشايخ ، ويمكن عندى أن يمثل له (بباب « إنما جعل الإمام ليؤتم به ») وهو قطعة من حديث معروف ، وذكر بعـده الإمام البخارى : وصلى النبى ﷺ فى مرضه الـذى توفى فيه بالناس وهو جالس ، ثم أورد فى الباب حديثاً طويلاً فى مرضه ﷺ ، وفيه

فجعل أبوبكر رضى الله عنه يصلى وهو قائم بصلاة النبى ﷺ وهو قاعد ، قال الشيخ فى التراجم : قوله : وصلى النبى ﷺ إلخ ، أشار بإيراد هذا القول فى تعاليق الباب إلى نسخ هذا القدر من الحكم ، انتهى ، ويمكن أيضاً أن يمثل له (بباب جهر المأموم بالتأمين) إذ أورد فيه حديث تأمين المأموم مطلقاً بدون قيد الجهر ، فكأنه لم ير جهر المأموم بالتأمين على إحدى التوجيهات العديدة فى توافق الحديث بالترجمة ، وهكذا ترجم (بباب بيع العبد الزانى) وأورد فيه حديث زنا الأمة على إحدى التوجيهات ، وكذا ترجم (بباب الجمعة إذا زالت الشمس) وأورد فيه حديث التبكير بها والقيلولة بعدها، وترجم (بباب من كفن بغير قميص) وأورد فيه حديث ابن أبى المنافق الدال على القميص ، وترجم (بباب تحرى ليلة القدر) فى الوتر وأورد فيه عن ابن عباس : « التمسوا فى أربع وعشرين » وهذا الأصل غير الأصول الآتية فى (٤٣) و(٥٥) و(٦٤) فلا تلتبس الأربعة وكذلك هذا الأصل بمعزل من الأصل الثالث كما لا يخفى .

التاسع : أنه يذهب فى كثير من التراجم إلى طريقة أهل السير فى استنباطهم خصوصيات الوقائع والأحوال من إشارة طرق الحديث ، وربما يتعجب الفقيه من ذلك ، إلى آخر ما قال ، ويوضح كلامه هذا ما تقدم من كلامه مبسوطاً فى آخر الفائدة الثالثة عشرة فى (باب ذكر قحطان) ، ويمكن عندى أن يمثل له (بباب كيف كان بدء الحيض) إذ استنبط الإمام رضى الله عنه كونه من زمن آدم عليه السلام ، بحديث عائشة رضى الله عنها فى الحج ، وهذا الأصل بمعزل من الآتى فى الرابع والخمسين والتاسع والخمسين.

العاشر : ما قال ـ قدس سره ـ : قد يقصد التمرن على ذكر الحديث وفق المسألة المطلوبة ، ويهدى طالب الحديث إلى هذا النوع ، مثاله ذكر الصواغ فى (باب ذكر الحناط) هكذا أفاد الشيخ ، ولا ريب فى قصد

التمرن من الإمام البخارى فى جميع كتابه ، ومع ذلك لم أجد هذا الباب فيما عندى من نسخة " الجامع الصحيح " فلعله يكون فى نسخة الشيخ - قدس سره - .

الحادى عشر : قد يذكر حديثاً لا يدل هو بنفسه على الترجمة أصلاً لكن له طرق، وبعض طرقه يدل عليها إشارةً أو عموماً ، وقد أشار بذكر الحديث إلى أن له أصلاً يتأكد به ذلك الطريق ، ومثل هذا لا ينتفع به إلا المهرة من أهل الحديث ، انتهى ، هكذا أفاد الشيخ - قدس سره - ، وجعله كله أصلاً واحداً ، وإلا فى الحقيقه هما أصلان مطردان كثيرا الوقوع فى " الجامع " . الأول: أنه يشير به إلى بعض طرقه الواردة فى " الصحيح " فى الموضع الآخر ، وأشار إلى ذلك الشيخ بأول كلامه . والثانى : أن يشير بذلك إلى بعض طرقه الواردة فى الكتب الأخر من غير " الجامع " ، وإليه أشار الشيخ بآخر كلامه بقوله : أشار إلى أن له أصلاً صحيحاً إلخ ، وجعلهما شيخ الهند رحمه الله أيضاً فى أصول تراجمه أصلاً واحداً وباتباعهما - قدس سرهما - جعلته أصلاً واحداً ، وإلا فهما أصلان متغايران جداً ، جديران بأن يفرد كل واحد منهما عن الآخر ، وبسط الكلام على ذلك شيخ الهند رحمه الله فى الأصل السادس من أصول تراجمه إذ قال : قد يذكر المصنف فى الباب حديثاً لا تعلق له بالترجمة أصلاً ،لكنه رحمه الله يذكر هذا الحديث فى باب آخر من "صحيحه"، ويكون فيه ما يثبت الترجمة الأولى صريحاً ، ومن لم يعرف ذلك يتكلف فى التطبيق بين الترجمة الأولى وحديثها تكلفات باردة ، مثاله أنه ترجم فى أول كتابه (باب السمر فى العلم) وأورد فيه حديث ابن عباس: بت فى بيت خالتى ميمونة رضى الله عنها إلخ ، ولا ذكر فيه للسمر أصلاً ، فاضطر الشراح فى ذلك إلى تأويلات باردة كلها بمعزل من الحقيقة .

وأجاد فى ذلك الحافظ ابن حجر رحمه الله فى شرحه إذ قال: إن المصنف

أخرج الحديث فى كتاب التفسير ، وفيه زيادة وهى قوله : فتحدث رسول الله ﷺ مع أهلـه ساعةً ، وهذه الجملة نص فى إثبات الترجمة الأولى ، انتهى .

قلت : وتمام كلام الحافظ فى الباب المذكور بعد ذكره التوجيهات العديدة عن الشراح الأخر ، وكل ذلك معترض ، والأولى من هذا كله أن مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ آخر فى هذا الحديث بعينه من طريق أخرى ،وهذا يصنعه المصنف كثيراً ، يريد به تنبيه الناظر فى كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث ، والنظر فى مواقع ألفاظ الرواة ، لأن تفسير الحديث بالحديث أولى من الخوض فيه بالظن ، وإنما أراد البخارى ههنا ما وقع فى بعض طرق هذا الحديث مما يدل صريحاً على حقيقة السمر وهو مـا أخرجه فى التفسير بلفظ : « تحدث رسول الله ﷺ مع أهله ساعة، ثم رقد » الحديث، فصحت الترجمة صريحاً ـ بحمدالله ـ من غير حاجة إلى تعسف ولا رجم بالظن ، انتهى مختصراً ، قلت: هو كذلك فإن الإمام البخارى رحمه الله أخرج الحديث بهذه الزيادة فى (باب قوله تعالى « إن فى خلق السماوات والأرض » الآية .

ثم قال شيخ الهند ـ رحمه الله ـ فى هذا الأصل السادس المذكور : وتارةً يكون الحديث الذى فيه جملة مثبتة للترجمة لا يكون على شرط المؤلف وإن كان صحيحاً ، لكنه لما لم يكن على شرطه لا يذكره المؤلف فى "صحيحه" ولا يظفر بذلك إلا من تتبع كتب الحديث ، انتهى مختصراً ؛ وهذان الأصلان مطردان فى "صحيحه" ، قد أخذ بهما الحافظ ابن حجر فى المواضع التى لا تحصى من شرحه ، منها : ما قال فى (باب كنس المسجد ، والتقاط الخرق ، والقذى، والعيدان) : الذى يظهر لى من تصرف البخارى أنه أشار بذلك إلى ما ورد فى بعض طرقه صريحاً ثم ذكر الطرق المصرحة بذلك ، وقال فى (باب دلك المرأة إلخ) : جرى على عادته فى الترجمة بمـا تضمنه بعض طرق الحديث ، وقال فى (باب أمور الإيمان) وقول الله عز وجل : « ليس البر أن تولوا »

الآية » : وجه الاستدلال بهذه الآيــة ومناسبتها لحــديث الباب تظهر من الحديث الذى رواه عبد الرزاق وغيره ورجاله ثقات ، ولم يسقه المصنف لأنه ليس على شرطه ، فإن قيل : ليس فى المتن ذكر التصديق ، أجيب : بأنــه ثابت فى أصل هذا الحديث كما أخرجه مسلم وغيره ، والمصنف يكثر الاستدلال بما اشتمل عليه المتن الذى يذكر أصله ولم يسقه تاماً ، انتهى ملخصاً ، وهذا من الأصل الثانى من هذين الأصلين .

وقال أيضاً فى (باب الفتيا وهو واقف على الدابة) فى كتاب العلم ، فإن قيل : ليس فى سياق الحديث ذكر الركوب ، فالجواب : أنه أحال به على الطريق الأخرى التى أوردها فى الحج ، فكان على ناقته ترجم له : (باب الفتيا على الدابة) انتهى ، وهذا من الأصل الأول من الأصلين المذكورين ، والعجب من العلامة العينى - قدس سره - أنه أورد على الحافظ فى الباب المذكور إذ قال : وأجاب بعضهم بأنــه أحال بــه على الطريق الأخرى التى أوردها فى الحج ، وبعد هذا الجواب كبعد الثرى من الثريا ، فكيف يعقد باب بترجمة ثم يحال ما يطابق ذلك على حديث يأتى فى باب آخر ؛ انتهى ، وأشد التعقب على الحافظ فى (باب السمر فى العلم) فقال راداً على كل جزء من كلامه : وأما قوله : والأولى من هذا كله إلى آخره فكلام ليس له توجيه أصلاً فضلاً عن أن يكون أولى من غيره ، لأن من يعقد باباً بترجمــة ويضع فيه حديثاً ، هل يقال : مناسبة الترجمة فى هذا الباب تستفاد من ذلك الحديث الموضوع فى باب آخر ، فما أبعد هذا الكلام ! ! وأبعد من هذا البعيد أنه علله بقوله : لأن تفسير الحديث بالحديث أولى من الخوض فيه بالظن ، فسبحان الله هؤلآء ما فسروا الحديث بل ذكروا مطابقة الحديث بالترجمة ، وما ذكره هو الرجم بالظن ، انتهى ملخصاً .

ومع هذا كله فقد أخذ بهذا الأصل بنفسه أيضاً إذ قال فى (باب من حمل جارية صغيرة على عنقه) : وقد أخرج فيه البخارى حديث أبى قتادة فى صلاته ﷺ حاملا أمامة بنت زينب ، فقال العينى : مطابقته ظاهرة ، فإن قلت : أين الظهور وقد خص الحمل بكونه على العنق ، ولفظ الحديث أعم من ذلك ؟ قلت : كأنه أشار بذلك إلى أن الحديث له طرق أخرى ، منها : " لمسلم " من طريق بكر ، وصرح فيه : على عنقه ، وكذا " لأبى داؤد " و" أحمد " من طريق أخرى ، انتهى مختصراً ، وهكذا أخذ العلامة العينى بذلك فى (باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها) إذ قال : مطابقته للترجمة فى لفظ التسوية ظاهرة ، وليس فيه ما يطابق بقوله : عند الإقامة وبعدها ، ولكنه أشار بذلك إلى ما فى بعض طرق الحديث ما يدل على ذلك .

وقال فى (باب التقاضى والملازمة) : وجه مطابقة الحديث للترجمة فى التقاضى ظاهر ؛ وأما بالملازمة فبوجهين : ثانيهما : أنه أخرج هذا الحديث فى عدة مواضع ، منها : فى (باب الصلح) و(باب الملازمة) بلفظ : « فلزمه » فكأنه أشار بالملازمة إلى الحديث المذكور على أن ما ذكره فى عدة مواضع كلها حديث واحد ، وهو عادة فى بعض المواضع يذكر التراجم بهذه الطريقة ، انتهى ملخصاً .

فجملة الكلام أن هذين الأصلين مطردان فى " صحيحه " أخذهما الشراح قاطبةً ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالأصل الثامن والثلاثين ولا الحادى والأربعين .

الثانى عشر : ما قال : وكثيراً ما يترجم لأمر ظاهر قليل الجدوى ، لكنه إذا تحقق المتأمل أجدى ، كقوله : (باب قول الرجل ما صلينا) فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك ، انتهى ، قلت : أخذ الشيخ ـ قدس سره ـ هذا الأصل من كلام الحافظ المذكور فيما سبق عن المقدمة ، ورقمت عليه :

الثامن، وزاد الحافظ فى مثاله، ومنه قوله : (باب قول الرجل فاتتنا الصلاة) وأشار بذلك إلى الرد على من كره إطلاق هذا القول ، انتهى ، وتبعه القسطلانى فى مقدمة شرحه فى ذكر هذا الأصل ، وهو أصل مطرد ويظهر بالتأمل وتفتيش المذاهب والآثار الواردة فى "ابن أبى شيبة" و"عبدالرزاق" وغيرهما ، وذكر هذا الأصل شيخ الهند رحمه الله أيضاً فى الأصل الحادى عشر ووجهه بوجوه كما سيأتى فى محله .

الثالث عشر : ما قال : وأكثرها تعقبات على "مصنف عبدالرزاق" و"ابن أبى شيبة" فى تراجم مصنفيهما ، ومثله لا ينتفع بـه إلا من مارس الكتابين واطلع على ما فيهما ، انتهى ، قلت : وهو كذلك ، ويظهر ذلك بمطالعة "فتح البارى" و"العينى" فإنهما يصرحان بذلك فى كثير من التراجم أن غرضه الرد على قول فلان ، أخرجـه فلان ، وذكره شيخ الهند رحمه الله أيضاً ، لكنه لم يذكره أصلاً مستقلاً بل أدمجه فى الأصل الثانى عشر المذكور فيما سبق ، وذكره شيخ الهند رحمه الله فى الأصل الحادى عشر من أصوله ، وأضاف فيه احتمالات أخر أيضاً ، وقال الحافظ فى (باب السترة بمـكة) بعد ذكر توجيه ابن المنير : والذى أظن أنه أراد أن ينكت على ما ترجـم به عبدالرزاق حيث قال : (باب لا يقطع الصلاة بمكة شئ) إلى آخر ما بسط الحافظ ، وقال ايضاً فى (باب الصلاة على الحصير) النكتة فى ترجمـة الباب الإشارة إلى ما رواه ابن أبى شيبة وغيره من طريق شريح بن هانئ ، أنه سأل عائشة رضى الله عنها : أكان النبى ﷺ يصلى على الحصير ، والله يقول « وجعلنا جهنم للـكافرين حصيراً » ؟ فقالت : لم يكن يصلى على الحصير ، فكأنه لم يثبت عند المصنف ، أو رآه شاذاً مردوداً لمعارضته ما هو أقوى منه، إلى آخر ما قال .

وقال العينى فى (باب الاستنجاء بالماء) : قصد بهذه الترجمة الرد على من كره الاستنجاء بالماء ، وعلى من نفى وقوعه من النبى ﷺ ، لما رواه ابن أبى شيبة بأسانيد صحيحة إلى آخر ما ذكر ، وقال الحافظ فى (باب أذان الأعمى) روى ابن أبى شيبة وابن المنذر عن ابن مسعود وابن الزبير وغيرهما ، أنهم كرهوا أن يكون المؤذن أعمى، وقال الحافظ فى (باب من قال ليؤذن فى السفر مؤذن واحد) : كأنه يشير إلى ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح ، أن ابن عمر رضى الله عنهما كان يؤذن للصبح فى السفر أذانين ، وقال فى (باب الأذان للمسافرين إلخ) : وقد روى عبدالرزاق بإسناد صحيح عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يقول : إنما التأذين لجيش ، أو ركب عليهم أمير ، فينادى بالصلاة ليجتمعوا لها ، وأما غيرهم فإنما هى الإقامة ، وحكى نحو ذلك عن مالك ، انتهى ، وهذا الأصل لا يختص بالكتابين المذكورين بل الإمام البخارى كثيراً ما يترجم فى "صحيحه" على رد الروايات التى لا تصح عنده ، سواء كانت فى الكتابين المذكورين أو غيرهما من كتب السنن وغيرها ، وخص الشيخ ـ قدس سره ـ الكتابين المذكورين لكثرة التعقبات عليهما ، ولا يمترى فى ذلك من مارس التراجم ، وأمعن النظر فى الكتابين المذكورين ، قال الحافظ فى (باب الدفن بالليل) : أشار بهذه الترجمة إلى الرد على منع ذلك محتجاً بحديث جابر أن النبى ﷺ زجر أن يقبر الرجل ليلاً ، إلا أن يضطر إلى ذلك، أخرجه ابن حبان إلى آخر ما قال ، قلت : ويدخل فى ذلك الأصل (باب موت الفجأة) على ما قاله ابن رشيد كما حكاه عنه فى "الفتح" .

الرابع عشر : ما قال : وكثيراً ما يستخرج الآداب المفهومة بالعقل بالكتاب والسنة والعادات الكائنة فى زمانه ﷺ ، ومثل هذا لا يدرك حسنه إلا من مارس كتب الآداب ، وأجال عقله فى ميدان آداب قومه ثم طلب لها أصلاً من السنة ، انتهى ، قلت : وهو كذلك لا مراء فى ذلك ولا امتراء ،

ويتضح ذلك بمطالعة الأبواب مفصلاً ، لاسيما فى كتاب العلم ، والجهاد ، والنكاح ، والأطعمة ، والآداب وغيرها ، ويمثل له بالأبواب المسلسلة فى كتاب العلم من : (باب من سئل علماً وهو مشتغل إلخ) ، و(من رفع صوته بالعلم) ، و(طرح الإمام المسألة) و(القراءة على المحدث) ، و(من قعد حيث ينتهى به المجلس) ، و(ما كان النبى ﷺ يتخولهم بالموعظة) ، و(من جعل لأهل العلم أياماً معلومة) ، و(الفتيا على الدابة) ، و(الفتيا بإشارة اليد والرأس) ، و(الغضب فى الموعظة) ، و(من برك على ركبتيه) ، وغير ذلك من الأبواب الكثيرة فى الكتب المتفرقة .

الخامس عشر : ما قال : وكثيراً ما يأتى بشواهد الحديث من الآيات ، ومن شواهد الآية من الأحاديث تظاهراً ، ولتبيين بعض المجملات دون البعض فيكون كقول المحدث : المراد بهذا العام الخصوص ، أو بهذا الخاص العموم ونحو ذلك ، ذكره شيخ المشايخ ـ قدس سره ـ أصلاً واحداً ، وإلا ففى الحقيقة هى ثلاثة أصول مختلفة ، أحدها : التظاهر ، والثانى : إرادة العام بالخصوص ، والثالث : عكسه ، وقد تقدم نحو ذلك فى كلام الحافظ المذكور فى الفائدة الثانية ، ورقمت عليه (١) و (٢) لكنه خصه بالترجمة ، ولذا أدخلته فى الأصل الثلاثين ، ولا يلتبس هذا بالأصل الأربعين لجزم الحكم ههنا ، وعدم جزمه فى الأربعين ، ولأن الآثار والشواهد ههنا لتعيين محتملات الحديث ، وفى الأربعين لإظهار اختيار المؤلف ، وكذا الفرق بينه وبين الثامن عشر واضح ، لإرادة الخصوص بالعموم ههنا وعكسه فى الثامن عشر ، فالجملة ههنا عدة أصول متقاربة يظهر الفرق بينها بالتأمل وهى (١٨) و (٢٤) و (٤٠) و (٥٣) ، والمقصود ههنا ذكر الشواهد من الآيات للتظاهر ، أو لتعيين بعض المحتملات فهذه خمسة عشر أصلاً ذكرها شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى ـ قدس سره ـ فى مبدء تراجمه ، وأخذ فى

ذيل تراجمه عدة أصول أخر ، نلحقها بكلامه منها .

السادس عشر : أن من دأب الإمام البخارى الاستدلال بكل المحتمل ، قال شيخ المشايخ فى (باب الرجل يأتم بالإمام إلخ) : هـذا يحتمل معنيين ، وذهب المؤلف إلى كلا الاحتمالين إلخ ، وقال فى (باب العلم بالمصلى) : ولما كان ظاهر لفظ الحديث يحتمل أن يكون العلم فى زمانه ﷺ بنى المؤلف عقد الباب عليه ، انتهى ، وقال فى (باب إذا قيل للمصلى تقدم إلخ) : استنباط المؤلف مستصعب عند الشراح غاية الصعوبة ، وحله عندى أن دأب البخارى أن يستدل بكلا احتماليه ، وهذا فى كتابه كثير ، انتهى ، وكذا قال فى (باب العرض فى الزكاة) : من أن قوله : وأما خالد إلخ ، استدلال ببعض محتملاته إلخ ، قال الشيخ أيضاً فى (باب من نام عند السحر) : استدل المؤلف بقول عائشة على ترجمة الباب استدلالاً ببعض محتملاته، وهذا من دأبه ، يفعله كثيراً فى كتابه ، وأخـذ الشيخ ـ قدس سره ـ أيضاً بهذا الأصل فى (باب العرض فى الزكاة) إذ قال : واستدلال المؤلف بقول النبى ﷺ : وأما خالد إلخ ، استدلال ببعض محتملاته ، إلى آخر ما أفاده ، وهذا الأصل جار على ألسنة المشايخ كثيراً .

السابع عشر : ما قال فى (باب حك المخاط بالحصى) : وههنا توجيه آخر مطرد فى أكثر المواضع ، وهو أجود التوجيهات عندى ، وهو : أنه من دأب المصنف أن يورد حديثاً واحداً متعدد الطرق مراراً متعددةً ، ويعقد كل ترجمة بلفظ آخر واقع فى ذلك الحديث ، ومقصوده ليس إلا إكثار طرق الحديث، كما وقع فى هذا المقام، انتهى ، وأخذ بذلك الأصل فى (باب صلاة التطوع على الحمار) أيضا ، قلت : ويستأنس هذا الأصل مما قالت الشراح فى (باب طرح الإمام المسألة على أصحابه) فإن مؤدى كلام الكرمانى وتبعه العينى وغيره، أن المقصود ذكر الحديث بطريقيه اللتين سمعها عن شيخيه، ويستأنس

ذلك أيضاً عما قال الحافظ فى (باب الصلاة على الحمرة) : أفردها بترجمة لكون شيخه أبى الوليد حدثه بالحديث مختصراً ، وبذلك جزم العينى فى (باب إتيان مسجد قباء راكباً وماشياً) : لو قلنا إفراد هذه الترجمة لبيان تعدد سنده لكان فيه الكفاية ، انتهى ، وإلى ذلك الأصل أشار الحافظ فى مقدمته مجيباً عن تكرار الروايات ، أن الرواة ربما اختلفت عباراتهم ، فحدث راو بحديث فيه كلمة تحتمل معنىً ، وحدث آخر فعبر عن تلك الكلمة بعينها بعبارة أخرى تحتمل معنى آخر ، فيورده بطرقه إذا صحت على شرطه ، ويفرد لكل لفظ باباً مفرداً ، انتهى .

الثامن عشر : ما قال فى (باب رفع البصر إلى الأمام) : عقد هذا الباب لما تقرر أن الأولى أن ينظر المصلى فى صلاته إلى موضع سجوده ، ومع ذلك لو رأى إلى أمامه ، ولم ينظر إلى ذلك الموضع لم تفسد عليه صلاته ، وقد مر غير مرة أن البخارى ربما يعقد الترجمة لأمر خاص من بين العام ، مع أن مراده إثبات ذلك العام ، وذلك لتعيين صورة من بين صوره المحتملة كما قلنا ههنا ، فإن مراده ـ رحمه الله ـ نفى لزوم النظر إلى موضع السجود ، وهو عام ، ومن صوره المحتملة اختيار صورة خاصة ، وهى حالة النظر إلى الأمام ، مع أن الغرض إثبات العام ، فاحفظ هذا التحقيق ، فإنه مما ينفعك فى مواضع شتى من هذا الكتاب ، انتهى ، وإلى ذلك الأصل أشار الحافظ فى "الفتح" فى (باب غسل المرأة أباها الدم) إذ قال : هذه الترجمة معقودة لبيان أن إزالة النجاسة ونحوها يجوز الاستعانة فيها ، وبهذا يظهر مناسبة أثر أبى العالية ، انتهى ، وبذلك الأصل أخذ شيخ المشايخ فى (باب من دعى لطعام فى المسجد) إذ قال : غرضه من عقد هذا الباب جواز الكلام المباح فى المسجد ، إلى آخر ما قاله ، وكذا فى (باب هل يتتبع المؤذن فاه إلخ) ، إذ قال : غرضه أن الأذان غير ملحق بالصلاة فى الأحكام ، ولا يشترط فيه الاستقبال ، وبهذا يتحقق المناسبة بين الترجمة والآثار ، انتهى ، وبذلك أخذ فى (باب الرجل ينعى إلى أهل الميت)

إذ قال : ذكر الأهل لمجرد تصوير صورة ، والمقصود إثبات جواز النعي مطلقاً ، وبذلك أخذ في (باب الصدقة باليمين) إذ قال : مقصود الترجمة الإعطاء بنفسه ، فلا خفاء لمناسبة الحديث الثاني ، انتهى ، والأوجه عندي أن هذا الباب من الأصل السادس والخمسين ، وقد عرفت في الخامس عشر أن ههنا عدة أصول متقاربة فلا تلتبس عليك لا سيا هذا الأصل بالأصل الثلاثين .

التاسع عشر : أن الإمام البخاري يذكر في الترجمة أمرين ، يثبت أحدهما بالنص ، والآخر بالأولوية ، كما أفاده شيخ المشايخ في (باب ما يذكر في المناولة إلخ) إذ قال : ذكر في الترجمة أمرين : المناولة ، وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان ، وأثبت بحديثي الباب الأمر الثاني ، فثبوت الأمر الأول بالطريق الأولى فافهم ، انتهى ، قلت : قد أخذ شيخ المشايخ بهذا الأصل في عدة مواضع من تراجمه ، فقال في (باب التيمن في الوضوء والغسل) : ثبت بأول حديث الباب التيمن في غسل الميت ، فثبت التيمن في غسل الحي بالطريق الأولى لكونه الأصل ، وذكره في (باب البول قائماً وقاعداً) أثبت بالحديث الأول والثاني بالطريق الأولى ، وهكذا قرره الشراح ثم ذكر توجيهاً آخر ، واختاره ههنا خاصةً ، وما حكاه الشيخ عن الشراح حكاه الحافظ في "الفتح" عن ابن بطال : دلالة الحديث على القعود بالطريق الأولى ، لأنه إذا جاز قائماً فقاعداً أكثر جوازاً ، وأخذ شيخ المشايخ بهذا الأصل في (باب التسمية على كل حال إلخ) ، إذ قال : لما لم يكن الحديث الذي روى في (باب التسمية قبل الوضوء) على شرط المؤلف ، أثبت التسمية للوضوء بالحديث الذي أورده في الباب لدلالته على الاستحباب في الوضوء بالطريق الأولى ، انتهى مختصراً ملخصاً .

وأخذ العيني هذا الأصل في الباب المذكور بوجه آخر ، وهو أن إثبات التسمية عند الوقاع نص ، وعلى كل حال بالأولى ، وحكاه الحافظ في (باب

وجوب القراءة) تحت حديث قصة سعد عن الكرماني إذ قال : وأبدى الكرماني لتخصيص العشاء بالذكر حكمةً ، وهو أنه لما أتقن فعل هذه الصلاة التي وقتها وقت الاستراحة ، كان ذلك في غيرها بالطريق الأولى ، انتهى ، وذكر شيخ الهند ـ رحمه الله ـ أيضاً في مبدء تراجمه هذا الأصل ، لكنه ـ رحمه الله ـ ذكر له وجهاً آخر إذ قال في الأصل الثالث عشر : إنه قد يذكر في الترجمة أمران ، والوارد فيه مثبت للواحد فقط ، فيتوهم منه أن الأمر الثاني لم يثبت ، وليس كذلك ، بل يكون مقصود المؤلف جزءاً لا الآخر ، لظهوره واتفاق العلماء عليه فيذكره تبعاً واستطراداً ؛ انتهى ما قاله معرباً مختصراً .

وأخذ شيخ الهند ـ قدس سره ـ عن العيني إذ اختاره في الباب المذكور أي : (البول قائماً وقاعداً) بعد التعقب على توجيه ابن بطال ، والأحسن أن يقال : لما ورد في الباب جواز البول قائماً وقاعداً بأحاديث كثيرة ، أورد البخاري حديث الفصل الأول ، وفي الترجمة أشار إلى الفصلين ، إما اكتفاءً بشهرة الفصل الثاني ، وعمل أكثر الناس عليه ، أو إشارةً إلى أنه اقتصر على أحاديث الفصل الأول لكونها على شرطه ، انتهى مختصراً ، وهذا الأصل غير الأصلين الآتيين في (٣٨) و(٣٩) وغير الذي تقدم في الحادي عشر كما لا يخفى .

العشرون : ما اختاره في تراجمه مراراً ، أن الباب الخالي عن الترجمة يكون بمنزلة الفصل عن الباب السابق ، ذكره الشيخ في (باب) خال عن الترجمة بعد (باب إدخال البعير في المسجد) وفي (باب) بعد (باب الصلاة بين السواري) ، وقال العيني : إن البخاري جرت له عادة أنه إذا ذكر لفظ باب مجرداً عن الترجمة ، يدل ذلك على أن الحديث الذي يذكر بعده يكون له مناسبة

بأحاديث الباب الذى قبله ، انتهى ، وقال الحافظ فى الباب المذكور : كذا فى الأصل بلا ترجمة ، وكأنه بيض له فاستمر كذلك ، وأما قول ابن رشيد: إن مثل ذلك إذا وقع للبخارى كان كالفصل من الباب ، فهو حسن حيث يكون بينه وبين الباب الذى قبله مناسبة بخلاف مثل هذا الموضع ، وكذا قال شيخ المشايخ فى (باب) بعد (باب الصلاة بين السوارى) : إن هذا الباب لا ترجمة له ، فهو كفصل الباب الأول ، وقال الحافظ فى الباب المذكور : كذا للأكثر بلا ترجمة ، وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، انتهى .

والجملة أن هذا الأصل مطرد معروف فى الشروح ، ذكره الشراح مراراً فى شروحه ، وذكره شيخ الهند ـ رحمه الله ـ أيضاً فى أصول تراجمه فى الموضعين ، الأول فى الأصل الثامن ، ثم أعاده فى آخر كتابه فى الأصول العربية ، وحكى عن الشراح هذا الذى تقدم ، لكنه ـ رحمه الله ـ أبدع له وجهاً آخر أيضاً ، نذكره فى الأصل الخامس والعشرين والسادس والعشرين وينظر (٣٧) و(٥٧) .

هذه عشرون أصلاً ذكرها شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه وذكر شيخ الهند ـ رحمه الله ـ فى مبدء رسالته فى التراجم فى اللغة الأردوية خمسة عشر أصلاً ، نذكرها على ترتيبها إلا أن بعضاً منها تقدم فى كلام شيخ المشايخ ، فلا نذكره إلا مجملاً تكميلاً لعدده ، وإبقاءاً لترتيب كلامه ، ولا نذكر له رقم العدد فى عدادنا للتكرار ، فالعدد الأول يكون لشيخ الهند ، والثانى لعدادنا فقال :

(١) ٢١ ـ الحادى والعشرون : أن الإمام البخارى ـ رحمه الله ـ كثيراً ما يترجم بجزء من الحديث ، أو بكلام آخر ، ولا يريد بلفظ الترجمة مدلوله الأصلى اللفظى الصريح ، بل يريد مدلوله الالتزامى الثابت بالإشارة والإيماء ، فما يورد فى الباب يكون موافقاً للثانى ، ومن أراد تطبيقه بالأول ـ أى المدلول

اللفظى ـ يقع فى التخبط ، كما يظهر من أول أبوابه (باب كيف كان بدء الوحى إلى رسول الله ﷺ) فإنه ـ رحمه الله ـ ذكر فيه ستة أحاديث ليس فى بعضها ذكر الوحى أصلاً ، وليست كيفية البدء إلا فى حديث واحد ، وهو حديث حراء ، ولذا اضطر بعض الشراح إلى قولهم : إن كثيراً من أحاديث الباب لا يتعلق إلا بالوحى ، لا ببدء الوحى ، فكيف جعل الترجمة (باب بدء الوحى) ، وتكلف بعضهم فى التوجيهات الباردة ، والحق أن غرض الترجمة لم يكن ما هو ظاهر من اللفظ ، بل الغرض كان بيان عظمة الوحى ، وكونه واجب الاتباع ، وخلوه عن الخطأ والسهو ، وغير ذلك من الأمور التى تناسب عظمة الوحى ، انتهى ، قلت : وبسط الشيخ الكلام على ذلك فى ذيل تراجمه أيضاً ، وبسطه أشد البسط ، وذكر الأصل المذكور فى آخر كتابه أيضاً ، كما تقدم كلامه العربى فى الفائدة الثانية مفصلاً ، ومثل له هناك (بباب من أدرك ركعة من العصر) وغير ذلك كما تقدم كلامه بلفظه .

(٢) ٢٢ ـ الثانى والعشرون : أن من المسلمات المجمع عليها ، أن الإمام البخارى لا يكرر عمداً فى " صحيحه " حديثاً ولا ترجمةً ، ومع ذلك فإن ظهر فى موضع تكرار الترجمة مثلاً ذكر (باب فضل العلم) فى الموضعين من كتاب العلم ، فلابد من أن يجعل لهما محملاً يميزهما ؛ ولذا أجمعوا على أن المراد بالفضل فى أحدهما غير المراد فى الثانى ، وأيضاً لا يخرج عن التكرار تغير السياق والألفاظ ، كما ترجم (بباب كيف كان بدء الوحى إلخ) فى أول كتابه ، و(بباب كيف كان نزول الوحى) ، و(أول ما نزل) فى كتاب فضائل القرآن ، فهذا تغير السياق لا يخرجه عن التكرار حتى يفرق بينهما بغرض الترجمة ومقصودها ، انتهى ملخصاً معرباً ، وهذا واضح ، ولذا اضطر الشراح فى شروحهم ، والمشايخ فى دروسهم ، إلى بيان الفرق بين التراجم المكررة لفظاً وهى كثيرة فى " الصحيح " مثلاً ترجم (بالسمر بالعلم) فى كتاب العلم ،

ثم ترجم (بالسمر فى الفقه والخير) قبيل كتاب الأذان ، وترجم (بالسؤال والفتيا عند رمى الجمار) فى كتاب العلم ، ثم ترجم (بالفتيا على الدابة عند رمى الجمار) فى كتاب الحج ، وترجم (بالمرأة تحيض بعد الإفاضة) فى كتاب الحيض ، ثم ترجم فى الحج (إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت) ، وترجم (بشهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين) ثم ترجم فى العيد (خروج النساء الحيض إلى المصلى) ، وترجم (بالصلاة بمنى) فى أبواب تقصير الصلاة ، ثم ترجم بذلك اللفظ فى الحج ، وترجم (بالصلاة على النفساء وسنتها) فى الحيض ، ثم ترجم (بالصلاة على النفساء) فى الجنائز ، وترجم (بالتكبير أيام منى) ، و(إذا غدا إلى عرفة) فى العيدين ، ثم ترجم فى الحج (بالتلبية والتكبير إذا غدا من منى إلى عرفة) ، وترجم فى الصلح (بقول الإمام : اذهبوا بنا نصلح) ، ثم ترجم فى الأحكام (بالإمام يأتى قوماً فيصلح بينهم) ، وترجم فى الجمعة (لا يقيم الرجل أخاه يوم الجمعة ويقعد فى مكانه) ، ثم ترجم فى الاستيذان (بباب لا يقيم الرجل الرجل من مجلسه إلخ) ، وترجم بلفظ (لا هامة) فى موضعين من كتاب الطب ، وترجم فيه أيضاً (بباب السحر) فى موضعين ، قال الحافظ (١٠ ـ ١٨٥) : كذا وقع للكثير وسقط لبعضهم وهو الصواب إلخ ، وغير ذلك من الأبواب الكثيرة المكررة ظاهراً ، ويستأنس ذلك الأصل من كلام شيخ المشايخ فى (باب صلاة التطوع على الحمار) إذ قال : إنه ترجم بذلك لزيادة الاهتمام .

(٣) ٢٣ ـ الثالث والعشرون : أن الأصل فى التراجم أن تكون دعاوى والأحاديث الواردة فى الباب تكون دلائلها مثبتةً للترجمة ، لكن الإمام البخارى كثيراً ما يترجم بما يكون بمنزلة شرح للحديث ، كما تقدم بسط ذلك فى الفائدة الثانية من كلام السندى إذ قال : إن تراجم " الصحيح " على قسمين ، قسم يذكره للاستدلال بحديث الباب ؛ وقسم يذكره ليجعل كالشرح لحديث الباب ،

والشراح جعلوا الأحاديث كلها دلائل للترجمة ، فأشكل عليهم الأمر ، إلى آخر ماتقدم فى كلام السندى ، وذكره السندى أيضاً فى (باب أحب الأسماء إلى الله عز وجل) ، ومثل له شيخ الهند ـ رحمه الله ـ بـ (باب الصفرة والكدرة فى غير أيام الحيض) فقال: إن زيادة لفظ غير أيام الحيض بمنزلة الشرح للحديث، جمعاً بينه وبين حديث عائشة رضى الله عنها : « لا حتى ترين القصة البيضاء »، انتهى ، قلت : كون بعض التراجم شارحةً ، معروفة مطردة عند الشراح كثيرة الوقوع فى "الصحيح" ، ومع ذلك المثال الذى أفاده شيخ الهند ـ قدس سره ـ من (باب الصفرة) لو جعل داخلاً فى الأصل الخامس لكان أوضح .

وشيخ الهند ـ قدس سره ـ لما أدخل المذكور فى هذا الأصل تبعاً للسندى صح تمثيله ـ قدس سره ـ بذلك على أصله ، ويمثل لذلك الأصل بـ (باب مسح اليد بالتراب لتكون أنقى) ، فقوله : لتكون أنقى ، بين بذلك علة مسح اليد بالتراب مع الإشارة إلى الاختلاف فى ذلك ، وكقوله (باب الطيب للمرأة عند غسلها من المحيض) أشار بذلك إلى عدم التخصيص بالمسك ، وكقوله (باب الإقامة واحدة إلخ) ، شرح بذلك قوله فى الحديث : يوتر الإقامة ، وكقوله (باب الذكر بعد الصلاة) شرح بذلك لفظ : الدبر ، الوارد فى أحاديث الأدعية ، رداً على من قال : بأن هذه الأدعية فى التشهد قبل السلام للفظ الدبر ، وترجم بـ (باب كلام الميت على الجنازة) شرح بذلك لفظ الجنازة الواردة فى الحديث ، وكقوله (باب بركة السحور من غير إيجاب) فإن هذا القيد نبه على أن الأوامر الورادة فيه للاستحباب ، وكقوله (باب رفع معرفة ليلة القدر) فإن لفظ المعرفة نبه على معنى قوله ﷺ : رفعت ، رداً على من قال : إن ليلة القدر رفعت .

(٤) ٠ ـ ذكر شيخ الهند ـ رحمه الله ـ أصلاً رابعاً: أن الترجمة قد يكون لها معنى ظاهر ، وآخر خفى ، فالشراح لما حملوها على الأول اضطربوا فى

التطبيق ، والحق أن مراد المصنف كان معنىً خفياً ، ومثل له بـ (باب ما يقول بعد التكبير) فإنهم لما حملوا الترجمة على الدعاء بعد تكبير الافتتاح تكلفوا فى ذلك ، والحق أن مراد المؤلف - رحمه الله - كان التوسع فى الدعاء ، وبسط فى ذلك ، وبسطه أيضاً فى كلامه العربى فى آخر التراجم ، كما تقدم مفصلاً فى الفائدة الثانية ، ولما لم يظهر لى فرق واضح بينه وبين ما تقدم فى (١) ٢١ - الأصل الأول من أصوله ، لم أجعل له عدداً مستقلاً ، وهذا الأصل والذى بعده مأخوذان من كلام العلامة السندى ، كما تقدم فى كلامه من قوله: وكثيراً ما يكون لظاهر الترجمة معنىً ، فيحملون الترجمة عليه ، والحديث لا يوافقه ، فيعدون ذلك إيراداً على صاحب "الصحيح" مع أنه قصد معنىً يوافقه الحديث ، وقد يكون معنى الترجمة ما فهموا ، ولكن تطبيق الحديث به يحتاج إلى فضل تدقيق ، انتهى .

(٥) ٠ - وهكذا ذكر شيخ الهند - قدس سره - أصلاً خامساً : وهو أن يكون معنى الترجمة ظاهراً لكن الاستدلال بالحديث يكون بإشارة خفية ، ومثل له بـ (باب ما يذكر فى الفخذ) والاستدلال فيه بحديث زيد بن ثابت ، ولمادخل هذا الأصل فى الأصل الثانى من أصول شيخ المشايخ لم أجعل له عدداً مستأنفاً .

(٦) ٠ - وذكر الشيخ - قدس سره - أصلاً سادساً : أنه قد يذكر فى الباب حديثاً لا يوافق الترجمة ، لكن يأتى فى باب آخر ما يثبت به الترجمة ، ومثل له بـ (باب السمر فى العلم) ولما تقدم هذا الأصل الحادى عشر من أصول شيخ المشايخ لم أجعل له أيضاً عدداً مستقلاً .

(٧) ٢٤ - الرابع والعشرون: ما ذكره شيخ الهند - رحمه الله - فى الأصل السابع أن الإمام البخارى - رحمه الله - كثيراً ما يذكر فى الترجمة آثار الصحابة وغيرها ، فمنها ما يكون مثبتاً للترجمة ، ومنها : ما يذكر لأدنى مناسبة ، فإن

الشئ بالشئ يذكر ، فمن جعل كلها دلائل ، وقع فى التكلفات الباردة، انتهى، قلت : أخذه الشيخ ـ قدس سره ـ من كلام السندى كما تقدم فى الفائدة الثانية إذ قال: وأيضاً كثيراً ما يذكر بعد الترجمة آثاراً لأدنى خاصية بالباب ، وكثير من الشراح يرونها دلائل للترجمة ، فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة ، فإن عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضاً على صاحب " الصحيح " والاعتراض فى الحقيقة متوجه عليهم حيث لم يفهموا المقصود ، انتهى .

وأخذ الإمام الكنكوهى هذا الأصل بمواضع من تقريره ، منها : فى (باب تقضى الحائض المناسك كلها) إذ قال : ويمكن إيرادها ـ أى الآثار ـ ههنا لمناسبة ما جرى من ذكر صوم الحائض وصلاتها إلخ وبذلك جزم شيخ المشايخ فى تراجمه فى الباب المذكور إذ قال : أورد تعليقات الباب لأدنى مناسبة كما لا يخفى ، ومثل هذا كثير عند المؤلف، انتهى، وبذلك أخذ العينى فى الآثار المذكورة فى هذا الباب إذ قال: وإذا وجد التطابق بأدنى شئ يكتفى به، والتطويل فيه يؤل إلى التعسف ، انتهى .

قلت : وهكذا قال بعضهم فى الآثار الواردة فى (باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره) ، وإلى ذلك أشار الكرمانى فى الآثار الواردة فى (باب وضوء الرجل مع امرأته) إذ قال : غرض البخارى ليس منحصراً فى ذكر المتون ، إلى آخر ما قال ، وقال العينى فى الآثار الواردة فى (باب هل يتتبع المؤذن فاه ههنا وههنا) : وأدنى المناسبة كاف ، لأن المقام إقناعى غير برهانى ، انتهى ، وقال شيخ المشايخ فى (الصلاة فى مسجد السوق) : ولهذا القدر من المناسبة أورد المؤلف تعليقات الأبواب بل بأدنى من ذلك ، انتهى ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالخامس عشر الماضى ولا بالأربعين الآتى .

(٨) ٢٥ ـ الخامس والعشرون ما ذكره شيخ الهند ـ رحمه الله ـ فى

الأصل الثامن ، وأعاده فى آخر رسالته فى العربية أيضاً إذ قال : إن المصنف قد يذكر الباب بلا ترجمة ، والشراح يذكرون فى ذلك احتمالات أكثرها بعيدة عن شأن المؤلف والمؤلف كليهما ، وأكثر أعذارهم أنه كالفصل من الباب السابق ، لكن هذا لا يتمشى فى بعض المواضع ، إلى آخر ما تقدم من كلامه مفصلاً فى آخر الفائدة الثانية ، ورقمت عليه (٢) فقال مثلاً : ترجم (بباب) بلا ترجمة بعد (باب ما جاء فى غسل البول) ، وذكر فيه الحديث المذكور سابقاً ، فكيف يقال : إنه كالفصل من الباب السابق لأن هذا يمكن إذا كان الثانى مغايراً للأول بوجه ، وههنا لا تغاير أصلاً ، وعندنا لا بد أن يقال : إن المؤلف أحياناً يترك الترجمة عمداً ، ومقصوده أنى أخرجت من هذا الحديث حكماً أو أحكاماً ، فينبغى أن تخرجوا منه حكماً غير ذلك مناسباً لتلك الأبواب ، ويفعل هكذا تشحيذاً للأذهان ، وتنبيهاً وإيقاظاً للناظرين ، كما هو دأبه فى أمور كثيرة ، فعندنا هذا الاحتمال أقوى وأليق وأنفع مثلاً يكون الترجمة ههنا كون البول موجباً لعذاب القبر وما يماثلها ، وكذلك فى (باب) بلا ترجمة فى آخر أبواب التيمم ينبغى أن يكون الترجمة إذ لم يجد الجنب ماء يتيمم ، انتهى ملخصاً .

واقتصرت على التلخيص لأن كلامه هذا تقدم فى الفائدة الثانية بلفظه ، وزاد فى هذا الأصل الثامن فى الأردية : فمهما يوجد باب بلا ترجمة ننظر أولاً هل له مناسبة بالباب السابق ؟ فإن كان فهو المرام ، وإلا فنجعل له ترجمة مستقلة بشرطين : أحدهما : أنها لا تتكرر بترجمة المصنف ؛ والثانى : أن تكون مناسباً للمقام ، وطالما يظهر بالتدبر أن الحديث محتمل لعدة تراجم جديدة ، فحينئذ يحتمل أن المؤلف حذفها تكثيراً للفائدة ، انتهى ملخصاً ، وهذا الأخير أجعله أصلاً مستأنفاً كما سيأتى ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالعشرين الماضى ، فإن حذف الترجمة فيه كان على ما هو المشهور عند الشراح والمشايخ ،

لكونـه فصلاً من الباب السابق فى هـذا الأصل تشحيذاً للأذهان ، تنبيهاً على وضع الترجمة الجديدة ، وفى الآتى تكثيراً للفائـدة ووضعاً لعدة تراجم فتميز الأصول الثلاثة .

(٨) ٢٦ ـ السادس والعشرون : ذكره شيخ الهند ـ رحمه الله ـ استطراداً فى الأصل الثامن ، وهو أجدر أن يعد أصلاً مستأنفاً وهو : أن الإمام البخارى قـد يحذف الترجمة تكثيراً للفوائد ، فإن الحديث الوارد فى الباب يستنبط منه مسائل عديدة مناسبة لهذا المحل ، فيحذف الترجمة تشحيذاً للأذهان ، وتنبيهاً وإيقاظاً للناظرين أن يخرجوا منه تراجم عديدة مناسبة لهذه الأبواب ، وأخذ شيخ الهنـد ـ رحمه الله ـ بهذا الأصل فى تراجمه أيضاً ، ومال فى (باب) بلا ترجمة بعد (باب سؤال جبرئيل النبى ﷺ عن الإيمان والإسلام إلخ) ، فقال بعـد بسط التقرير فى ذلك : إنـه يحتمل أن حذف المصنف الترجمـة يكون لتعدد الفوائد .

(٩) ٢٧ ـ السابع والعشرون : ما ذكره شيخ الهند ـ رحمه الله ـ فى الأصل التاسع ، وذكره فى آخر رسالته فى العربية أيضاً ، وتقدم فى آخر الفائدة الثانيـة ورقمت عليه (٣) إذ قال : وتارة يذكر باباً مع الترجمة لكن لا يذكر فيه حديثاً ، وفيه وجهان : مرةً يذكر تحت الترجمة آيةً أوحديثاً أوقولاً من الصحابة والتابعين دالاً على الترجمة فالترجمة مثبتة بذلك ، واكتفى المصنف بذلك إما لأن حديثاً على شرطه ليس عنده ، أو لقصد التمرين ؛ ومرةً لا يذكر فى الباب شيئاً منها ولا حديثاً ، فيحمله الشراح على سهو الناسخين ، أو سهو المصنف ، أو عدم تيسر إرادته بوجه من الوجوه ، ولا يخفى استبعاده .

والتحقيق عندنا أن المؤلف لا يفعل ذلك إلا فى موضع يكون دليل الترجمة مـذكوراً قبلها فى الباب السابق أو بعدها ، مع أن هذه الصورة قليلة جداً ،

فلا يكون الترجمة غير ثابتة بل ثابتة بالدليل المذكور وإن لم يذكره مع الترجمة لقصد التمرين، انتهى مختصراً، وتقدم كلامه بلفظه فى الفائدة الثانية، وبسطه فى الأصل التاسع فى الأردية، وذكر أن مثل هذه المواقع قريب من عشرة فقط، ويستأنس هذا الأصل من كلام الحافظ، المذكور فى الفائدة الثانية ورقمت عليه (٥)، قلت: وعلى هذا الأصل يحمل ما قال شيخ المشايخ فى تراجمه: قوله قال إبراهيم: اكتفى فى هذا الباب بإيراد الحديث المعلق، لأنه سيذكر فى موضع آخر يتعلق به هذا الحديث تعلقاً شديداً، وإنما قلنا: هذا معلق، لأن إبراهيم بن طهمان ليس من شيوخ المؤلف، ومثل هذا يفعل المؤلف كثيراً، انتهى.

ومما يجب التنبيه عليه أن مراد الشيخ من قوله: سيذكره هو حديث مال البحرين، فقد أخرجه البخارى فى المغازى، وأما تعليق البخارى فلم يصله المصنف بل وصله الحاكم وغيره كما فى "الفتح" و "مقدمته"، وعلى ذلك حمل شيخ المشايخ (باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها) إذ قال: والمؤلف اكتفى بحديث الباب لأن راتبة قبل الجمعة قد علم سنيتها سابقاً صريحاً عن حديث جابر رضى الله عنه أنه دخل رجل يوم الجمعة والنبى ﷺ يخطب انتهى، وبنحو ذلك استدل فى (باب حمل الرجال الجنازة)، والفرق بين هذا الأصل والآتى فى الثانى والخمسين ظاهر فتأمل.

(١٠) ٢٨ ـ الثامن والعشرون: ما ذكره شيخ الهند ـ رحمه الله ـ فى الأصل العاشر: أن الإمام البخارى ـ رحمه الله ـ طالما يكرر التراجم لفوائد شتى: كالإجمال فى ترجمة سابقة، والتفصيل فى أخرى، أو إثباتها فى الأولى بغير حديث مسند، وفى الثانية بحديث مسند، وتارةً ما يكرر التراجم لإثبات دعوى واحد، وقد يكون فى إثبات المدعى بالحديث الوارد فى الترجمة الأولى نوع تقصير، فيتداركه بالترجمة الثانية، وقد يكون فى الحديث الوارد فى

الترجمة الأولى مسألة مستأنفة يترجم لها الثانية ، ولا يذكر الحديث اكتفاءً بالأولى ، وقد يذكر فى الترجمة أموراً متعددةً ، ويذكر الحديث متعلقاً ببعضها إكتفاءً بالآثار الواردة في الباب ، أو إشارةً إلى إثباتها بالقياس، وقد يكون فى الترجمه بعض إجمال يوضحه الحديث الوارد فيها ، انتهى ملخصاً معرباً ، وأنت خبير بأن هذا الأصل يتضمن أصولاً عديدةً يأتى بيان بعضها فى الأصول الآتية ، ونأخذ من هذا كله أصلاً واحداً وهو أن الإمام كثيراً ما يعالج لإثبات مسألة واحدة مهمة عنده بالتراجم العديدة المختلفة ، كما فعل في أبواب الخمس ، فى أن النبى ﷺ لم يكن مالكاً لخمسه ، بل كان له قسمه ، وكما فعل فى آخر الكتاب فى مسألة خلق القرآن ، ويستأنس ذلك بمسألة طهارة بول ما يؤكل لحمه ، وهذا غير الأصل المتقدم فى السابع عشر .

(١١) ٠ ـ ذكر شيخ الهند ـ رحمه الله ـ فى الأصل الحادى عشر : أن الإمام البخارى كثيراً ما يترجم بأمر قليل الجدوى ، لا فائدة فى ذكرها على الظاهر ، ويكون ذلك لعدة وجوه، منها: ما أفاده الشاه ولى الله ـ رحمه الله ـ أنه أراد الرد على " مصنف ابن أبى شيبة " ، أو " عبدالرزاق " ، وطالما يكون الغرض دفع توهم ناشئ فى ذلك المحل ، أو تكون الإباحة ظاهراً لكنه يشير بذلك إلى ندبه ، أو إثبات الحكم بالنص فقط ، ولم أذكر ذلك مستقلاً لأنه تقدم فى الأصل الثانى عشر والثالث عشر من كلام شيخ المشايخ .

(١٢) ٠ ـ وذكر شيخ الهند الأصل الثانى عشر : أن الإمام البخارى قد يترجم مقصودةً له ، لكن الروايات الواردة فيها لا تشفى الغليل ، ولا تكفى لإثبات المقصود ، فيكرر الترجمة ، قلت : وهذا داخل فى الأصل العاشر من كلامه ـ رحمه الله ـ فلم أذكر له عدداً .

(١٣) ٠ ـ وذكر شيخ الهند الأصل الثالث عشر : أن البخارى قد يذكر فى الترجمة أمرين ، ولا يورد الحديث إلا لواحد منهما ، وتقدم ذلك فى

الأصل التاسع عشر .

(١٤) ٢٩ - التاسع والعشرون : ما ذكره شيخ الهند - رحمه الله - فى الأصل الرابع عشر : أن الإمام البخارى قد يورد بعد الترجمة حديثاً يوافقها، ثم يذكر بعد ذلك حديثاً لا يوافقها ، بل قد يخالفها ، ويكون ذكر هذا الحديث الثانى لمصلحة الحديث الأول ، كتوضيح إجمال ما فى الحديث الأول وذكر هذا الأصل الإمام الكنكوهى - قدس سره - أيضاً فى مبدء تقريره ، كما سيأتى فى أول باب منه إذ قال : إن المؤلف كثيراً ما يورد من الروايات ما لها أدنى مناسبة بالحديث الوارد فى الباب ، وإن لم يكن لها مناسبة بالباب والترجمة ، انتهى ، وأخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ فى تراجمه كثيراً ، كما أوضحت أمثلته فى حاشية " اللامع " ، منها : ما قال فى (باب ترك القيام للمريض) من أن حديث أبى نعيم الذى أورده أولاً فى هذا الباب يدل صريحاً على الترجمة ، وأما الحديث الثانى - أى حديث محمد بن كثير - فليس له دلالة ظاهرة على ما يناسب الترجمة ، وإنما أورده ههنا إشارةً إلى أن الرواة اختلفوا على سفيان . إلى آخر ما قال ، وإلى ذلك أشار الحافظ فى " الفتح " إذ قال : استشكل أبو القاسم بن الورد مطابقة حديث جندب للترجمة ، وتبعه ابن التين فقال : احتباس جبرئيل ليس ذكره فى هذا الباب فى موضعه ، انتهى ، قال الحافظ : وقد ظهر بسياق تكملة المتن وجه المطابقة، وذلك أنه أراد أن ينبه على أن الحديث واحد لاتحاد مخرجه، إلى آخر ما قال، وكذلك قال العينى : إن مطابقته للترجمة من حيث أن هذا من تتمة الحديث السابق ، ويدفع بهذا ما قاله ابن التين إلخ .

وكذلك أخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ فى (باب النهى عن تلقى الركبان) إذ قال : قوله : عباس بن الوليد إنما أتى بهذا الحديث فى هذا الباب ، إشارةً إلى مسألة حديثية فى حديث ابن عباس المذكور سابقاً ، وهى : أنه اختلف

فى هذا الحديث على معمر ، فعبد الواحد عنه يذكر : « لا تلقوا الركبان » ، وعبد الأعلى عنه لا يذكره ، وذكر الاختلاف من مهات مسائل المحدثين ؛ والبخارى يعتنى به فى هذا الكتاب كثيراً ، انتهى ، وقال الحافظ فى "الفتح" وليس فيه للتلقى ذكر ، وكأنه أشار على عادته إلى أصل الحديث فقد سبق قبل ببابين من وجه آخر عن معمر ، وفى أوله : « ولا تلقوا الركبان » ، انتهى ، قلت : وعلى ما قاله الحافظ يكون الحديث من الأصل الحادى عشر بخلاف ما أفاده شيخ المشايخ .

(١٥) ٣٠ ـ الثلاثون : ما ذكره شيخ الهند فى الأصل الخامس عشر : أن الإمام البخارى كثيراً ما يأتى بالترجمة مطلقةً ، ويذكر الحديث مقيداً ، فطالما يظهر ذلك وضوحاً ، وقليلاً ما يخفى ذلك على الناظرين ، فيوردون على البخارى عدم انطباق الحديث بالترجمة ، فينبغى إذ ذاك أن يلاحظ فى الترجمة قيداً مناسباً للحديث ، انتهى ، قال الكرمانى فى (باب ليبصق عن يساره) : فإن قلت : الترجمة مطلق ، والحديث مقيد بكونه فى الصلاة عكس الباب المتقدم، فإن ترجمته مقيدة بالصلاة ، والحديث الذى فيه مطلق ، قلت : المطلق محمول على المقيد فى الموضعين عملاً بالدليلين ، فإن قلت : لفظة الترجمة مقيدة بالقدم اليسرى ، ولفظ القدم فى الحديث لا تقييد فيه ، قلت : تقيد به عملاً بالقاعدة المقررة من تقييد المطلق ، فإن قلت : كان المناسب أن يذكر هذا الحديث فى ذلك الباب ، وذلك الحديث فى هذا الباب ، قلت : لعل غرضه بعد معرفة نفس الأحكام بيان استخراج الأحكام ، ومعرفة طرق استنباطها أيضاً تكثيراً للفائدة ، إلى آخر ما قاله ، وطرق الاستنباط من أهم أصول البخارى كما تقدم فى الأصل الثانى .

قلت : ولم يمثل شيخ الهند ـ قدس سره ـ لأصله هذا بمثال ، ويمكن عندى أن يمثل (بباب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة) فأتى بالترجمة

مطلقة" وذكر الحديث فيه مقيداً بصلاة الفجر ، ولذا أشكل على الشراح التطابق ، ووجهوه بوجوه ، وعلى الأصل المذكور ينبغي أن يلاحظ القيد فى الترجمة ، ويستأنس ذلك من كلام الحافظ إذ قال : ويحتمل أن يكون اللام فى الترجمة عهدية ، فيتفقان أي يتفق الحديث مع الترجمة ، إذ أريدت فى الترجمة أيضاً صلاة الفجر ، قلت : وأشار إلى ذلك الأصل الحافظ فى " مقدمة الفتح" أيضاً كما حكيت كلامه فى الفائدة الثانية ورقمت عليه (١) ، وحاصله الاحتمال فى الترجمة ، والتقييد فى الحديث ، وهذا آخر الأصول التى ذكرها شيخ الهند ـ قدس سره ـ فى مبدء تراجمه ، وقد وجد فى كلام الشراح والمشائخ العظام ـ قدس أسرارهم ـ أصول كثيرة غير ما سبق منها .

الحادى والثلاثون : ما أفاده شيخ الشيوخ الإمام الكنكوهى ـ قدس سره ـ فى مبدء تقريره هذا : أن المقصود كثيراً ما يحصل بالنظر إلى مجموع الروايات الموردة فى الباب ، ولا تستقل كل رواية بإفادة ما وضعت عليه الترجمة ، وعلى هذا فلا إشكال فيما يورده المؤلف من الروايات التى لا تنطبق على الترجمة بأسرها ، انتهى ، قلت : وهذا أصل مطرد معروف عند الشراح أخذوا به فى كثير من التراجم ، قال الكرمانى فى (باب هل يصلى الإمام بمن حضر إلخ) : ولا يخفى أنه لا يلزم أن يدل كل حديث فى الباب على كل الترجمة بل لو دل البعض بحيث تعلم كل الترجمة من كل ما فى الباب لكفاه ، انتهى ، وبه أخذ فى حديث هرقل فى أول الكتاب إذ قال : فإن قلت : هذا فى آخر عهد البعثة فما مناسبته لما ترجم عليه الباب ، وهى كيفية بدء الوحى ؟ قلت : المراد منه أن يعلم من جميع ما فى الباب لا من كل حديث منه ، انتهى مختصراً ، وبه أخذ فى (باب من قال : الإيمان هو العمل) مجيباً عن إشكال عدم التطابق ، قلت : المراد به المجموع ، والاستدلال عليه بمجموع الآيات والحديث ، إذ يدل كل واحد من القرآن والسنة على بعض الدعوى بحيث يدل الكل على الكل ،

انتهى ونظائره فى شرحه كثيرة ، وذكره العلامة العينى بحثاً فى أول باب "الصحيح" ، أو المراد بالباب بجملته بيان كيفية بدء الوحى لا من كل حديث منه، فلو علم من مجموع ما فى الباب كيفية بدء الوحى ومن كل حديث شئ مما يتعلق به صحت الترجمة ، انتهى .

وأخذ بذلك الأصل بمواضع من شرحه ، منها : ما قال فى حديث هرقل فى الأسئلة والأجوبة ، الأول: ما قيل أن قصة أبى سفيان مع هرقل إنما كانت فى أواخر عهد البعثة ، فما مناسبة ذكرها لما ترجم عليه الباب ، وهو كيفية بدء الوحى ، أجيب : بأن كيفية بدء الوحى تعلم من جميع ما فى الباب وهو ظاهر لا يخفى ، انتهى ، وبذلك جزم الحافظ فى (باب من قال : إن الإيمان هو العمل) إذ قال : مطابقة الآيات والحديث لما ترجم له بالاستدلال بالمجموع على المجموع لأن كل واحد منها بمفرده دال على بعض الدعوى ، ثم بسط فى تطابق الأجزاء بالأجزاء ، وإلى ذلك أشار فى (باب ما يقع من النجاسات إلخ) ، إذ قال : وهذا الذى يظهر من مجموع ما أورده فى الباب من أثر وحديث ، وبذلك جزم فى (باب الحلوى والعسل) (٩ـ٤٤٤) . إذ قال : ولا يشترط أن يشتمل كل حديث فى الباب على جميع ما تضمنته الترجمة بل يكفى التوزيع ، انتهى ، وبذلك طابق السندى روايات (باب فضل صلاة الفجر فى جماعة) إذ قال : هذا الحديث يدل على عظم فضل الجماعة ، فإذا ضم ذلك إلى فضل صلاة الفجر المعلوم بالحديث المتقدم ، يلزم أن لصلاة الفجر فى الجماعة فضلاً عظيماً ، انتهى ، والجملة أن هذا الأصل أخذه جميع الشراح مراراً فى شروحه .

الثانى والثلاثون : ما تقدم من كلام الحافظ فى مقدمته ورقمت عليه (٦) أن الإمام البخارى كثيراً ما يترجم بلفظ الاستفهام ، كقوله : (باب هل

يكون كذا) (١) أو من قال : كذا ونحو ذلك ، وذلك حينما لا يتجه له الجزم بأحد الاحتمالين ، وغرضه بيان هل يثبت ذلك الحكم ، أولا يثبت ؟ فيترجم على الحكم ومراده ما يفسر بعد من إثباته أو نفيه ، أو أنه محتمل لهما ، انتهى ، وأخذ بذلك الأصل الحافظ فى شرحه كثيراً ، كما قال فى (باب المتيمم هل ينفخ فيها ؟) إنما ترجم بلفظ الاستفهام لينبه على أن فيه احتمالاً كعادته ، لأن النفخ يحتمل أن يكون لشئ علق بيده ، وقال فى (باب هل يقال : مسجد بنى فلان ؟) : إنما أورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام لينبه على أن فيه احتمالاً إلى آخر ما بسطه ، وقال فى (باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل ؟) : كأنه استعمل الاستفهام فى الترجمة للاحتمال ، وقال فى (باب هل تكفن المرأة فى إزار رجل ؟) : قال ابن رشيد : أشار بقوله : هل إلى تردد عنده فى المسألة، فكأنه أومأ إلى احتمال اختصاص ذلك بالنبى ﷺ إلى آخر ما بسطه من الاحتمالات العديدة ، وترجم البخارى (باب هل يبيت أصحاب السقاية أو غيرهم بمكة ؟) ، وبسط الحافظ فى الاحتمالات الكثيرة فى هذه المسألة تظهر بمراجعة " الفتح " .

وترجم بـ (باب هل يشترى الرجل صدقتـه ؟) قال الزين بن المنير : أوردها بالاستفهام لأن تنزيل الباب على سببه يضعف معه تعميم المنع ، لاحتمال تخصيصه بالشراء بدون القيمة ، لقوله : وظننت أنه يبيعه برخص ، إلى آخر ما فى " الفتح " ، وترجم بـ (باب من أين تؤتى الجمعة ؟ إلخ)، قال الحافظ : يعنى أن الآية ليست صريحة فى بيان الحكم المذكور ، فلذلك أتى فى الترجمة بصيغة الاستفهام، ويدخل فى هذا الأصل عندى (باب هل ينبش قبور مشركى الجاهلية وتتخذ مكانها مساجد ؟) فإن الشراح قاطبةً جعلوا لفظ هل ههنا بمعنى قد ، لأن الرواية الواردة فى الباب نص فى نبش قبور المشركين ، والأوجه

(١) تقدم ذلك فى الأصل الثالث .

عندى أن لفظ : هل ههنا بمعناه ، وزاده الإمام البخارى على هـذا الأصل الذى نحن بصدده ، وذلك لأن مقتضى حديث الباب هو نبش القبور ظاهر ، لكن القصة لمبدء الهجرة السنة الأولى منها ، وما سيأتى قريباً من (باب الصلاة فى مواضع الخسف والعـذاب) وقعة السنة التاسعة فى غزوة تبوك ، فالظاهر عنـدى أن الإمام البخارى لمح بلفظ هل إلى ذلك ، فإن قبور المشركين محل العذاب لا محالة .

الثالث والثلاثون : ما قال القسطلانى فى مقدمة شرحه فى بيان موضوعه، وتفرده بمجموعه ، وتراجمه البديعة المثال ، المنيعة المنال : أنه ـ رحمة الله عليه ـ التزم مع صحة الأحاديث استنباط الفوائـد الفقهية والنكت الحكمية ، فاستخرج بفهمه الثاقب من المتون معانى كثيرة فرقها فى أبوابه بحسب المناسبة ، وانتزع منها الدلالات البديعة ، وسلك فى الإشارات إلى تفسيرها السبل الوسيعة ، ومن ثم أخلى كثيراً من الأبواب عن ذكر إسناد الحديث ، واقتصر فيه على قوله : فلان عن النبى ﷺ ، ونحو ذلك ، انتهى مختصراً . قال الشارح : قوله : ومن ثم أخلى ، أى من كون غرضه الاستنباط منها ، والاستدلال لأمور أرادها ، لاخصوص ذكر الأحاديث فقط ، انتهى .

قلت : أخذ القسطلانى هذا من كلام الحافظ كما تقدم من كلامه فى أول الفائدة الثالثة من الفصل الثانى ، وهذا الأصل مطرد معروف فى "الصحيح"، كثير الشيوع فى كتابه ، فإنه ـ رضى الله عنه ـ اقتصر فى (باب استواء الظهر فى الركوع) على قوله : وقال أبو حميد فى أصحابه : ركع النبى ﷺ ، ثم هصر ظهره ، فقط ، واقتصر فى (باب يستقبل بأطراف رجليه القبلة) على قوله : قاله أبو حميد عن النبى ﷺ ، وقال فى (باب الصلح مع المشركين) فيه عن أبى سفيان ، انتهى ، واقتصر فى (باب من غزا وهو حديث بعرسه) على

قوله : فيه جابر عن النبي ﷺ ، وفى (باب من اختار الغزو بعد البناء) على قوله : فيه أبو هريرة عن النبي ﷺ ، وقال فى (باب تزويج اليتيمة) فيه سهل عن النبي ﷺ ، وغير ذلك من الأبواب الكثيرة .

الرابع والثلاثون : ما قال حافظ الحديث مولانا السيد أنور شاه فى "فيض البارى" فى (باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة أو غيرها) : قد استفدت من عادة البخارى أن الحديث إذا اشتمل على جزء مخصوص، ويكون الحكم عاماً عنده ، فيصنع البخارى هناك هكذا ، ويضع لفظ أو غيرها دفعاً لإيهام التخصيص ، وإفادةً للتعميم ، ثم لا يخرج له دليلاً فيما بعد ، فالمصنف - رحمة الله عليه - ههنا أخرج من الحديث مسألة الدابة فقط ، وإنما أضاف أو غيرها إفادة تعميم الحكم ، فهذا فقه وبيان مسألة احتراساً ، فطلب الدليل على هذا الجزء فى كلامه بعيد عندى ، انتهى ، قلت : وهذا الأصل قريب مما تقدم فى الأصل الثالث والعشرين ، وأفردته بالذكر لأن تبويب الإمام البخارى بلفظ غيره مطرد شائع فى كتابه ، وأيضاً فرق ما بين شرح الحديث بالترجمة ، وبين الإشارة إلى عدم التخصيص بلفظ: غيره فى الترجمة ، وهذا السياق كثير الشيوع فى " البخارى " ، مثلاً ترجم (إذا غسل الجنابة أو غيرها فلم يذهب أثره) قال الحافظ : استدل البخارى على أن بقاء الأثر بعد زوال العين فى إزالة النجاسة وغيرها لا يضر ، فلذا ترجم (إذا غسل الجنابة أو غيرها إلخ)، وترجم (باب الإهلال من البطحاء وغيرها إلخ) ، إشارةً إلى عدم التخصيص بالبطحاء ، وترجم (هل يبيت أصحاب السقاية أو غيرهم إلخ) ، إشارةً إلى عدم التخصيص بأصحاب السقاية ، وترجم (باب العمرة ليلة الحصبة وغيرها) إشارةً إلى عدم التخصيص بليلة الحصبة وإن كانت عمرة عائشة رضى الله عنها فيها ، وكقوله (باب الفطر بما تيسر بالماء وغيره) .

الخامس والثلاثون : ما قال الحافظ فى " الفتح " : فى (باب كتابة العلم)

طريقة البخارى فى الأحكام التى يقع فيها الاختلاف أن لا يجزم فيها بشئ ، بل يوردها على الاحتمال ، وهذه الترجمة من ذلك ، لأن السلف اختلفوا فى ذلك عملاً وتركاً ، وإن كان الأمر استقر والإجماع انعقد على جواز كتابة العلم إلى آخره ، وقال فى (باب إذا صلى ثم أم قوماً) : قال الزين بن المنير : لم يذكر جواب إذا جرياً على عادته فى ترك الجزم بالحكم المختلف فيه ، انتهى، وقال فى (باب إذا دعت الأم ولدها فى الصلاة) : أى هل يجب إجابتها أم لا ؟ وإذا وجبت هل تبطل الصلاة أولا ؟ فى المسألتين خلاف ، ولذلك حذف المصنف جواب الشرط ، انتهى ، ويمثل هذا أيضاً (بباب الوضوء من غير حدث) لمكان الاختلاف فيه فى السلف ، كما بسطه الحافظ ، وإن استقر الإجماع بعد على عدم الوجوب .

وهذا الأصل مطرد كثير الشيوع فى "الصحيح" ، وهذا غير الأصل الرابع ، كما لا يخفى فإنه تقدم فيه أنه ـ رضى الله عنه ـ لا يجزم بالحكم لاختلاف الروايات ، فيأتى بالروايات على اختلافها ، وههنا عدم الجزم إشارة إلى اختلاف العلماء ، ولا يأتى بالروايات المختلفة كما ترى فى هذه الأمثلة ، فإنه لم يذكر فى هذه الأبواب إلا روايةً واحدةً ، كما فى (باب إذا صلى ثم أم قوماً) ، وقال مولانا الشيخ محمد حسن المكى عن شيخه الإمام الكنكوهى ـ قدس الله أسرارهما ـ : إن الدأب الشائع للبخارى ، أنه يضع الترجمة ولا يذكر معها الحكم ، إما لاشتباه الحكم عليه ، أو للإحالة إلى فهم الناظر ، ثم يورد لها أحاديث متفقة على حكم واحد ، أو متعارضة من غير تطبيق بينها، فيذكرها على سبيل التعداد ، ويحيل التطبيق إلى فهم الناظر ، فكأنه يختبره ، فلذلك ذكر (باب سؤر الكلب) مطلقاً ، ثم أورد فيه مذهب الزهرى ، ثم أورد حديثاً منابذاً له ، وهو قوله ﷺ : « فليغسله سبعاً » ، ثم أورد حديثين معارضين لذلك الحديث مؤيدين لمذهب الزهرى ، وهما : حديث الخف

وقوله ﷺ : « فكل » إلخ ، يعنى حديث الصيد الآتى فى الباب الثانى ، وكلامه قدس سره هذا يشتمل أصولاً ، منها هذا الأصل والأصل الرابع ، لقوله : ثم يأتى لها أحاديث متفقة أو متعارضة فتأمل .

وأدخل شيخ المشايخ فى هذا الأصل (باب الصلاة على الشهيد) ، إذ قال: فيه اختلاف العلماء ، وإنما عقد المؤلف الباب للإشارة إلى أن الدلائل فى هذا الباب متعارضة ، فمن مثبت ومن ناف ، ومن دأبه الإشارة إلى تعارض أدلة المسألة أيضاً ، وعقد الباب لمجرد ذلك ، كما لايخفى على متتبع كتابه حق التتبع ، انتهى ، والأوجه عندى أن هذا الباب من الأصل الرابع لذكر الروايتين المختلفتين فى ذلك ، وإن كان فيه اختلاف العلماء أيضاً .

السادس والثلاثون : ما أفاده شيخ المشايخ فى تراجمه فى (باب الوضوء من النوم) ، وحاصله : أن التعليل بالعلة البعيدة تاركاً للعلة القريبة دليل على أن العلة القريبة غير مؤثرة ، قال : وأمثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة، فاحفظ فإنه ينفعك ، انتهى ، وسيأتى تمام كلام الشيخ فى هامش التقرير فى هذا الباب .

السابع والثلاثون : ما قال العينى فى (باب) بلا ترجمة بعد (باب ما جاء فى غسل البول) وقد ذكر فيه البخارى حديث الرجلين يعذبان فى القبر : هذا الحديث فى نفس الأمر هو الحديث الذى ترجم له البخارى بقوله : (باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله) لأن مخرجها واحد ، غير أن الاختلاف فى السند وبعض المتن ، لأن هناك عن مجاهد عن ابن عباس ، وههنا عن مجاهد عن طاؤس عن ابن عباس إلى آخر ما قال : وحاصله : أنه ذكر الباب بلا ترجمة تنبيهاً على الاختلاف فى الرواية ، والفرق بينه وبين الأصول : العشرين ، والخامس والعشرين ، والسابع والخمسين لايخفى ، وهكذا هذه كلها بمعرض من الأصل السابع .

الثامن والثلاثون : إن من دأب البخارى المطرد فى كتابه أنه طالما يترجم بترجمتين ، ولا يذكر الحديث إلا لواحد منهما ، ويترك الأخرى سدى ، وميل الحافظ فى هذه الأبواب أنه رضى الله عنه أشار بالترجمة الثانية إلى روايات ليست على شرطه ، فقد قال فى (باب غسل المنى وفـــركه إلخ) : لم يخرج البخارى حديث الفرك ، بل اكتفى بالإشارة إليه فى الترجمة على عادته ، انتهى ، وقال فى (باب البول قائماً وقاعداً) : ولم يذكر البخارى حديث الجزء الثانى فقال : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى حديث عبد الرحمن بن حسنة ، الذى أخرجه النسائى وابن ماجه وغيرهما ، انتهى ، وقد حمله ابن بطال على الأصل التاسع عشر ، كما تقدم ، وقال الحافظ فى (باب إذا غسل الجنابة أوغيرها) : ذكر فى الباب حديث الجنابة ، وألحق غيرها بها قياساً ، أو أشار بذلك إلى ما رواه أبو داؤد وغيره من حديث أبى هريرة فى سؤال خولة عن ثوب الحيض ، وقال فى (باب كنس المسجد والتقاط الخرق والقذى والعيدان) : والذى يظهر لى من تصرف البخارى أنه أشار بكل ذلك إلى ما ورد فى بعض طرقه صريحاً ، ثم ذكر الروايات المصرحة بهذه الأجزاء ، وقال فى آخره : وتكلف من لم يطلع على ذلك ، فزعم أن حكم الترجمة يؤخذ من إتيان النبى ﷺ القبر حتى صلى عليه ، قال : فيؤخـذ من ذلك الترغيب فى تنظيف المسجد ، وقال فى (باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها) : ولم يذكر البخارى حديث قبلها فقال الحافظ بعد ذكر توجيهات الشراح الأخر : والــذى يظهر أن البخارى أشار إلى ما وقع فى بعض طرق حديث الباب ، وهو ما رواه أبو داؤد وابن حبان فذكر الحديث ، ونظائرها كثيرة فى " الفتح " ولا يلتبس عليك هــذا الأصل بالأصل الحادى عشر ، والتاسع عشر ، فإن الفرق بينهما واضح .

التاسع والثلاثون : ما قالو فى النوع المذكور ـ يعنى إذا ذكر جزئين فى الترجمة ولم يذكر الحديث إلا لواحد منهما ـ أن الإمام البخارى يشير بذلك

إلى أن أحد الجزأين ثابت والثانى لايثبت ، فكأن البخارى رد عليه بالترجمة وأنكره ، جزم بذلك الكرمانى فى (باب غسل المنى وفركه) إذ قال : فإن قلت : الحديث لا يدل على الفرك ، قلت : علم من الغسل عدم الاكتفاء بالفرك، والمراد من الباب حكم المنى غسلاً وفركاً فى أن أيهما ثبت فى الحديث؟ وما الواجب منها ؟ انتهى ، وعلى ذلك حمل الشيخ ابن القيم فى " الهدى " ترجمة البخارى (باب الصلاة قبل الجمعة وبعدها) ، وبسط الكلام على أن لاصلاة قبل الجمعة ، قال : ولم يرد البخارى إثبات السنة قبل الجمعة، وإنما مراده : هل ورد فى الصلاة قبلها أو بعدها شئ؟ ثم ذكر هذا الحديث ، أى أنه لم يرو عنه فعل السنة إلا بعدها ، ولم يرد قبلها شئ ، انتهى ، ويدخل فى ذلك (باب الصلاة على الجنائز فى المصلى والمسجد) ، إذ أورد الحديث للأول دون الثانى ، وأشكل على الشراح إثبات الثانى ، وقال العينى : لعل غرض البخارى رضى الله عنه ، أن لا يصلى عليها فى المسجد ، إلى آخر ما قال ، وإلى ذلك الأصل أشار العينى فى (باب البول قائماً وقاعداً) احتمالاً ، إذ قال : وإما إشارة إلى أنه وقف على أحاديث الفصلين ، لكنه اقتصر على أحاديث الفصل الأول لكونها على شرطه ، انتهى ، يعنى أحاديث الفصل الثانى لم تكن على شرطه ولا يلتبس هذا بالأصل الخامس والخمسين .

الأربعون : ما يستنبط من كلام الحافظ ، فى (باب فى كم تصلى المرأة من الثياب ؟) أن من عادة البخارى أنه طالما لا يذكر فى الترجمة حكماً لكن مختاره يظهر عما ذكر فى الباب من الآثار إذ قال بحثاً أنه لم يصرح بشئ ، إلا أن اختياره يؤخذ فى العادة من الآثار التى يودعها فى الترجمة ، انتهى ، وتبعه القسطلانى فى ذلك، وبذلك الأصل أخذ العينى فى الباب المذكور إذ قال: واختياره يؤخذ فى عادته من الآثار التى يترجم بها ، انتهى ، وإلى ذلك أشار الحافظ فى (باب سؤر الكلب) إذ قال : والظاهر من تصرف المصنف أنه يقول

بطهارته ، انتهى ، وقريب من ذلك ما قال فى (باب أبواب الإبل والدواب) : لم يفصح المصنف بالحكم كعادته فى المختلف فيه ، لكن ظاهر إيراده حديث العرنيين يشعر باختياره الطهارة ، انتهى ، وقلت قريب من ذلك لأنه ليس فيه الأثر بل الحديث ؛ لكنه مشعر إلى الأصل المذكور ، ويدخل فى ذلك عندى (باب الصلاة فى الجبة الشامية إلخ) ، فإنه يحتمل مسألة النجاسة ، ومسألة التشبه ، لكن الآثار التى أوردها فى الباب تؤيد الثانى ، قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لجواز الصلاة فى ثياب الكفار ما لم يتحقق نجاستها ، انتهى .

قلت : ويؤيده أثر معمر ، وبذلك الأصل أخذ الحافظ فى (باب وجوب صلاة الجماعة) إذ قال : أطلق الوجوب ، وهو أعم من كونه وجوب عين أو كفاية ، إلا أن الأثر الذى ذكره عن الحسن يشعر بكونه يريد أنه وجوب عين ، انتهى ، وهذا اللفظ أى تعيين المراد بالوجوب عنده غرضى ههنا بذكر كلامه وإلا فقد تقدم كلامه فى الخامس عشر لأصل آخر ، وقال الكرمانى فى (باب هل يتتبع المؤذن فاه إلخ) : فى قول البخارى : ويذكر عن بلال أنه جعل إصبعيه فى أذنيه ، وكان ابن عمر لا يجعل ، ميل البخارى إلى عدم الجعل ، لأن التعليق الأول ذكره بصيغة التمريض ، والثانى بصيغة التصحيح ، انتهى ، وسيأتى قول الكرمانى هذا فى الأصل الخامس والأربعين لغرض آخر ، وهكذا قال العينى ، يعنى ذكر الأول بصيغة التمريض والثانى بصيغة التصحيح ، فكأن ميله إليه ، وقال الحافظ فى (باب كيف الإشعار للميت) وقال الحسن ، إلخ : وبقول الحسن قال زفر ، وكأن المصنف أشار بذلك إلى موافقته قول زفر ، انتهى ، وقال الحافظ فى (٩ - ٣٤٤) : عادة البخارى فى موضع الاختلاف مهما صدر به من النقل عن صحابى أو تابعى فهو اختياره ، انتهى ، والفرق بين هذا الأصل وبين

الأصول التى ذكرت فى الأصل الخامس عشر واضح لا يخفى ، نعم الفرق بين ذلك وبين ما تقدم فى الخصيصة السادسة من خصائص البخارى فى الفائدة الثانية من الفصل الثانى دقيق ذكر هناك .

الحادى والأربعون : من عادته المستمرة المعروفة أنه ـ رضى الله عنه ـ كثيراً ما يقوى بالترجمة معنى حديث ليس على شرطه لكن معناه صحيح عنده ، فيستدل بالرواية التى هى على شرطه على صحة معنى حديث ليس على شرطه ، والفرق بين هذا الأصل وبين الأصل الأول من هذه الأصول ، أن المذكور فى الترجمة هناك كان لفظ الحديث ، وههنا الترجمة ليست بلفظ حديث ، بل ههنا أشار بالترجمة إلى صحة معناه ، وتقدمت الإشارة إلى ذلك الأصل فى كلام الحافظ فى مقدمته الذى حكيته فى الفائدة الثانية ، ورقمت عليه العاشر إذ قال : وكثيراً ما يترجم بلفظ يؤمى إلى معنى حديث لم يصح على شرطه ، أو يأتى بلفظ الحديث الذى لم يصح على شرطه ، إلى آخر ما قال ، فهذا الثانى تقدم فى الأصل الأول ، والأول من نوعى الحافظ هذا ، ويمثل لذلك مما قاله شيخ المشايخ فى تراجمه فى (باب صيام أيام البيض) : ثبت حديث الترجمة فى السنن ، وليس على شرط "البخارى" ، فاستخرج له حديثاً على شرطه يشهد له ، كذا للزركشى ، انتهى، قلت : ولفظ الترجمة مروى بألفاظ مختلفة ذكرها الحافظ فى "الفتح" ، قلت : ويمثل لذلك الأصل (بباب كم بين الأذان والإقامة) فإن المعروف أنه ـ رضى الله عنه ـ أشار بذلك إلى رواية جابر رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال لبلال : « إجعل بين أذانك وإقامتك قدر ما يفرغ الآكل من أكله » الحديث ، أخرجه الترمذى والحاكم ، لكن إسناده ضعيف ، وله شواهد ذكرها الحافظ .

ويمثل لذلك أيضاً (بباب الصلاة فى النعال) قال الحافظ : روى أبو داؤد والحاكم من حديث شداد بن أوس مرفوعاً : « خالفوا اليهود فإنهم لايصلون فى

نعالهم ولا خفافهم » إلخ ، ثم ترجم الإمام البخارى (بباب الصلاة فى الخفاف) قال الحافظ : يحتمل أنه أراد الإشارة إلى حديث شداد بن أوس المذكور لجمعه بين الأمرين ، وترجم الإمام البخارى (بباب المساجد فى البيوت) وهو عندى إشارة إلى حديثى عائشة وسمرة ـ رضى الله عنهما ـ أخرجهما أبو داؤد فى "سننه" وترجم عليهما (بباب اتخاذ المساجد فى البيوت) فيهما الأمر ببنائها فى الدور ، وترجم البخارى (بباب يلبس أحسن ما يجد) ، وقد ورد فى معنى ذلك عدة روايات ذكرها الحافظ فى "الفتح" ، وترجم (باب من تمطر فى المطر إلخ) قال الحافظ : لعله أشار إلى ما أخرجه مسلم عن أنس قال : حسر رسول الله ﷺ ثوبه حتى أصابه المطر ، وقال : « لأنه حديث عهد بربه » ، وترجم (بباب الثياب البيض للكفن) ، قال الحافظ : كأن البخارى لم يثبت على شرطه الحديث الصريح فى الباب ، وهو ما رواه أصحاب السنن من حديث ابن عباس ، بلفظ : « البسوا ثياب البيض ، فإنها أطهر وأطيب ، وكفنوا فيها موتاكم » صححه الترمذى والحاكم ، وله شاهد من حديث سمرة ذكره الحافظ ، وترجم (باب حمل الرجال الجنازة دون النساء) ، قال الحافظ : لعله أشار إلى ما أخرجه أبو يعلى من حديث أنس فذكره ، وترجم (بباب ما ذكر فى الحجر الأسود) ، قال الحافظ : أورد فيه حديث عمر رضى الله عنه ، وكأنه لم يثبت عنده فيه على شرطه شئ غير ذلك ، وقد ورد فيه أحاديث فبسطها ، وترجم (بباب ما جاء فى زمزم) ، قال الحافظ : كأنه لم يثبت عنده فى فضلها حديث ، إلى آخر ما قال ، والفرق بين هذا الأصل وبين الحادى عشر واضح لا يخفى .

الثانى والأربعون : إن من دأبه المعروف المطرد ، أنه قد ينبه بالترجمة على مسألة مهمة غير متعلقة بالكتاب استطراداً ، فيشكل على الناظرين توفيق

هذه الترجمة بالكتاب ، مثلاً ترجم فى أبواب المساجد (باب الاغتسال إذا أسلم)؛ وأشكل على الشراح قاطبةً إدخاله فى أبواب المساجد، قال الحافظ: الاغتسال إذا أسلم لا تعلق له بأحكام المساجد إلا على بعد، وهو أن يقال: الكافر جنب غالباً ، وهو ممنوع من المسجد إلا لضرورة فلما أسلم لم يبق ضرورة للبثه فى المسجد جنباً فاغتسل لتسوغ له الإقامة فى المسجد ، إلى آخر ما بسط من التوجيهات البعيدة حتى قال : يحتمل أن يكون بيض للترجمة فسد بعضهم البياض بما ظهر له ، وحكى عن بعضهم ههنا التراجم ، ولو أمعنوا النظر فى عادات المصنف تخلصوا عن الإشكال ، فالأوجه عندى أن يقال : إن الحديث من الباب السابق ، ولذا نبه عليه بربط الأسير أيضاً ، وذكر مسألة الاغتسال استطراداً اهتماماً بشأنها ، لشدة اختلاف الأئمة الأربعة فى تلك المسألة حتى لم يتفق اثنان منهم على قول واحد ، بل لكل واحد من الأربعة مسلك مستقل فى تلك المسألة .

ولما كانت المسألة مستنبطة بحديث الباب نبه عليها بالترجمة كالتنبيه ، ثم رأيت أن هذا الأصل أخذه مولانا السيد أنور شاه ـ نور الله مرقده ـ أيضاً، فلله الحمد والمنة ، فقد قال فى " فيض البارى " فى (باب فضل صلاة الفجر والحديث): هذا من عادات المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ أن الحديث إذا اشتمل على فائدة ويريد أن ينبه عليها ، فإنه يذكره فى الترجمة ، وإن لم يناسب سلسلة التراجم ، أعنى به أن التراجم إذا تكون عنده مسلسلةً ، ثم تبدو له فائدة فى الأحاديث المستخرجة ويراها مهمةً ، فلا ينتظر أن يبوب لها مستقلاً ، ولكن يفرغ عنها فى ذيول هذه التراجم ، وأسميه : إنجازاً ، فقوله : والحديث ، أى الحديث بعد العشاء وإن لم يناسب ذكره ههنا لأنه عقد الترجمة لفضل صلاة الفجر ، ولا مناسبة بينه وبين الحديث بعد العشاء ، إلا أنه لما كان مذكوراً فى الحديث المترجم له ذكره إنجازاً ، وقد اضطرب فى توجيهه الشارحون ،

ولم يأتوا بشئ ، انتهى ، قلت : وما وجه ـ رحمة الله عليه ـ للفظ الحديث يأتى الكلام عليه فى محله من "اللامع"، وما اختاره فى توجيهه هو أقرب التوجيهات عند هذا العبد الضعيف أيضاً ، لكن مع التفحص الكثير لم أجد بعد فى رواية نصاً بأن هذا الكلام كان بعد العشاء ، فليتفحص ، وعلى هذا الأصل حمل شيخ المشايخ فى تراجمه (باب نفض اليدين من الغسل) ، إذ قال : وغرضه عندى إثبات طهارة الغسالة ، إذ النفض لا يخلو عن إصابة الرشاش بالبدن ، انتهى .

الثالث والأربعون : إن من دأبه المعروف أنه كثيراً ما يذكر الترجمة بخلاف لفظ الحديث ، ويكون الغرض منه الإشارة إلى اختلاف ألفاظ الرواية الواردة فى الباب ، وهذا مطرد فى كتابه ، وأمثلته كثيرة فى " الصحيح " ، منها : أنه ترجم بـ (باب من أدرك من الصلاة ركعةً) وأورد فيه حديث أبى هريرة بلفظ : « من أدرك ركعة من الصلاة » قال الحافظ : أخرجه البيهقى وغيره بلفظ ترجمة الباب ، قدم قوله من الصلاة على قوله ركعة ، وقد وضح لنا بالاستقراء أن جميع ما يقع فى تراجم البخارى مما يترجم بلفظ الحديث ، لا يقع فيه شئ مغائر للفظ الحديث الذى يورده إلا وقد ورد من وجه آخر بذلك اللفظ المغائر ، فلله دره ما أكثر اطلاعه ، انتهى ، قلت : ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالأصل الآتى : الرابع والستين .

الرابع والأربعون : ما اختاره العينى فى شرحه فى كثير من التراجم : أن التوافق بجزء من الترجمة يكفى للمطابقة ، كما قال فى (باب فضل صلاة الفجر فى الجماعة) فى ذيل حديث أم الدرداء، فإن قلت : الترجمة فى فضل الصلاة بالجماعة فى الفجر ، والذى يفهم من الحديث أعم من ذلك ، فكيف يكون التطابق ؟ قلت : إذا طابق جزء من الحديث الترجمة يكفى ، ومثل هذا وقع له كثيراً فى هذا الكتاب ، انتهى ، وقال فى (باب تشبيك الأصابع فى المسجد وغيره) : مطابقة حديث ابن عمر للترجمة فى أحد جزئيها ، واكتفى البخارى بدلالته على

بعض الترجمة ، حيث دل حديث أبي هريرة على تمامها ، ثم قال بعد ذلك في حديث أبي موسى : مطابقته للترجمة في أحد جزئيها كما قلنا في حديث ابن عمر رضي الله عنه ، انتهى ، وقال في (باب الأذان للمسافرين إلخ) ، بعد حديث أبي ذر : إن قلت لا دلالة ههنا على الإقامة ، والترجمة مشتملة على الأذان والإقامة معاً ، قلت: المقصود هو الدلالة في الجملة ، ولا يلزم الدلالة صريحاً على كل جزء من الترجمة ، انتهى .

وبهذا الأصل أثبت مناسبة حديث ابن عباس بـ (باب الخطبة بعد العيد) إذ قال : مطابقته للترجمة تأتي بالتكلف من حيث أن الترجمة مشتملة على العيد ، والمراد منه صلاة العيد ، وأشار بالحديث إلى أن صلاة العيد ركعتان ، انتهى، وإن كان عندي في وجه المطابقة ههنا ما قاله الكرماني من أن الأمر للنساء بالصدقة من تتمة الخطبة أوجه مما قاله العيني ، لكن العيني طابق الحديث بجزء الترجمة ؛ وقال الحافظ في (باب هل يصلي الإمام بمن حضر ؟ إلخ) : وحديث أنس رضي الله عنه لا ذكر للخطبة فيه ، ولا يلزم أن يدل كل حديث في الباب على كل ما في الترجمة ، انتهى ، وأخذ بذلك أيضاً في (باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء) إذ قال : وحاصله أن حديث ابن عمر يدل على بعض الترجمة ، وحديث عائشة على جميعها ، انتهى ، وأخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ في (باب مسح الرأس كله) إذ قال : وتعلق قول ابن المسيب بالباب إنما هو لمجرد ذكر المسح فيه ، ولا تعلق له بخصوص الترجمة ، ومثل ذلك في تعاليق البخاري كثيرة ، انتهى .

الخامس والأربعون : ما هو المعروف في الشروح جملة ، وعلى ألسنة المشايخ قاطبة : أن ما يذكره البخاري في تراجمه بصيغة التمريض إشارة إلى ضعفه ، قال النووي في مبدء شرحه : قال العلماء المحققون من المحدثين وغيرهم: إذا كان الحديث ضعيفاً لا يقال فيه : قال رسول الله ﷺ ، أو فعل ، أو

أمر ، أو نهى ، أو شبه ذلك من صيغ الجزم ، وكذا لا يقال : روى أبو هريرة ، أو ذكر ، أو قال شبه ذلك ، وكذا لا يقال ذلك فى التابعين ومن بعدهم فيما كان ضعيفاً ، فلا يقال شئ من ذلك بصيغة الجزم ، وإنما يقال فى الضعيف بصيغة التمريض ، فيقال : روى عنه ، أو نقل ، أو ذكر ، أو يروى ، أو يحكى ، أو جاء عنه ، أو بلغنا عنه ، قالوا : وإذا كان الحديث أو غيره صحيحاً أو حسناً ، عين المضاف إليه بصيغة الجزم ، ودليل ذلك أن صيغة الجزم تقتضى صحته عن المضاف إليه ، فلا يطلق إلا على ما صح ، وإلا فيكون فى معنى الكاذب ، وهذا التفصيل مما يتركه كثير من المصنفين فى الفقه والحديث وغيرهما ، وقد اشتد إنكار الإمام البيهقى على من خالف هذا من العلماء ، وهذا التساهل من فاعله قبيح جداً ، فإنهم يقولون فى الصحيح بصيغة التمريض ، وفى الضعيف بالجزم ، وهذا حيد عن الصواب .

وقد اعتنى البخارى ـ رضى الله عنه ـ بهذا التفصيل فى "صحيحه" فيقول فى الترجمة الواحدة بعض كلامه بتمريض وبعضه بجزم مراعياً ما ذكرنا ، وهذا مما يزيدك اعتقاداً فى جلالته وتحريه ، وورعه واطلاعه ، وتحقيقه وإتقانه ، انتهى ، قلت : هذا هو المعروف فى عامة الشروح ، لكن الحافظ فى مقدمته بسط الكلام على ذلك الأصل بسطاً كثيراً لا يسعه هذا المختصر ، وذكر عدة أمثلة للأنواع المختلفة من الجزم والتمريض وبسط الكلام عليها ، وقال فى (باب الرجل يأتم بالإمام) قوله: ويذكر عن النبى ﷺ : « ائتموا بى » الحديث ، هذا طرف من حديث أبى سعيد الخدرى ، قال : رأى رسول الله ﷺ فى أصحابه تأخرا ، الحديث ، أخرجه مسلم وأصحاب السنن ، قيل : وإنما ذكره البخارى بصيغة التمريض لأن أبا نضرة ليس على شرطه لضعف فيه ، وهذا عندى ليس بصواب ، لأنه لا يلزم من كونه على شرطه أنه لا يصلح عنده للاحتجاج به ، بل قد يكون صالحاً للاحتجاج به عنده ، وليس

هو على شرط "صحيحه" الذى هو أعلى شروط الصحة ، والحق أن هذه الصيغة لا تختص بالضعيف ، بل قد تستعمل فى الصحيح أيضاً ، بخلاف صيغة الجزم ، فإنها لا تستعمل إلا فى الصحيح ، انتهى .

وتعقب العينى إذ قال : قال الكرمانى : ويذكر تعليق بلفظ التمريض ، ثم ذكر العينى قول الحافظ ؛ ثم قال : قلت : وهذا الذى ذكره يخرم قاعدته ، لأنه إذا لم يكن على شرطه كيف يحتج به ؟ وإلا فلا فائدة لذلك الشرط ، إلى آخر ما ذكر ، والجملة : أن المعروف عند الشراح ، ما يذكره البخارى بصيغة التمريض إشارة إلى ضعفه ، ولا أقل من أنه إشارة إلى أنه ليس على شرطه ، وأخذ الحافظ أيضاً بهذا الأصل فى مواضع من شرحه ، قال فى (باب الجمع بين السورتين فى ركعة) فى قوله : ويذكر عن عبد الله بن السائب بعد ما ذكر الاختلاف فى إسناده على ابن جريج ، وكأن البخارى علقه بصيغة : ويذكر لهذا الاختلاف ، انتهى .

وبذلك جزم العينى إذ قال : وذكره البخارى على صيغة المجهول ، وهو صيغة التمريض ، لأن فى إسناده اختلافاً ، ثم ذكر الاختلاف ، وأمثلة ذلك فى الشروح كثيرة ، قال الكرمانى فى (باب هل يتتبع المؤذن فاه ههنا ؟) ويذكر عن بلال أنه جعل إصبعيه فى أذنيه ، وكان ابن عمر رضى الله عنه لا يجعل ، إلخ ، ميل البخارى إلى عدم الجعل لأن التعليق الأول ذكره بصيغة التمريض ، والثانى بصيغة التصحيح ، انتهى ، تقدم قول الكرمانى هذا فى الأصل الأربعين لغرض آخر ، وهو بيان ميل البخارى ، وههنا بصيغتى التمريض والتصحيح ، ويقرب منه ذكر الإمام البخارى التراجم بصيغة التمريض ، كما فى قوله : (باب ما يذكر فى المناولة) وله نظائر كثيرة فى التراجم ، والفرق بين هذا وبين ما تقدم أن التمريض فيما تقدم كان فى ذكر الحديث وههنا فى الترجمة .

السادس والأربعون : إن الإمام البخارى طالما يبت الحكم فى الترجمة فى

مسألة خلافية شهيرة أيضاً ، لثبوت الجزم عنده فى هذه ، كما قالوا فى (باب وجوب صلاة الجماعة) : قال الحافظ : هكذا بت الحكم فى هذه المسألة ، وكان ذلك لقوة دليلها عنده ، وقال فى (باب التيمم للوجه والكفين) : أتى بذلك بصيغة الجزم مع شهرة الاختلاف لقوة دليله ، وقال فى (باب وقت الجمعة إذا زالت الشمس) : جزم بهذه المسألة مع وقوع الخلاف فيه لضعف دليل المخالف عنده ، وهكذا قالوا فى (باب التكبير على الجنازة أربعاً) قال الزين بن المنير : أشار بهذه الترجمة إلى أن التكبير لا يزيد على أربع ، ولذلك لم يذكر ترجمةً أخرى ، ولا خبراً بالباب ، وقد اختلف السلف فى ذلك ، كما حكى أقوالهم الحافظ فى " الفتح " ، وقد أكثر الحافظ بهذا الأصل فى شرحه .

السابع والأربعون : إن الإمام البخارى كثيراً لا يجزم بالحكم فى الترجمة إشارةً إلى التوسع فى ذلك، فيذكر الروايات المختلفة فى الباب إشارةً إلى جواز كل ذلك ، ذكر هذا الأصل مولانا الشيخ محمد حسن المكى عن شيخه الإمام الكنكوهى ـ قدس سرهما ـ فى (باب ما يقرأ بعد التكبير) كما سيأتى فى محله ، وعلى هذا الأصل يحمل قول ابن المنذر فى (باب ما يقول إذا سمع المنادى ؟) قال الحافظ : قال ابن المنذر : يحتمل أن يكون ذلك من الاختلاف المباح ، فيقول تارةً كذا وتارةً كذا ، انتهى ، قلت : ويدخل فى ذلك (باب ما جاء فى الوتر) لم يجزم فى الترجمة بحكم وأورد فى الباب ما يدل على الوصل والفصل معاً، وأخذ بذلك الأصل شيخ الهند ـ رحمة الله عليه ـ أيضاً فى أصوله، كما تقدم فى الأصل الرابع من أصوله ، إلا أنه جعل عنوان الأصل معنى خفياً للترجمة ، كما تقدم فى كلامه ، ولا يلتبس هذا بالأصل الثامن والستين .

الثامن والأربعون : ما قالوا : إن الإمام البخارى قد يشير بذكر حديث لصحابى لا يناسب الترجمة إلى حديث آخر لذلك الصحابى مناسب للترجمة ،

وهذا من أشد تشحيذاته للأذهان ، فقد ترجم البخارى فى " صحيحه " (باب طول القيام فى صلاة الليل) وأورد فى آخره حديث حذيفة رضى الله عنه أن النبى ﷺ كان إذا قام للتهجد من الليل يشوص فاه بالسواك ، وأشكل على الشراح قاطبة مناسبة هذا الحديث بالباب ، قال الحافظ : استشكل ابن بطال دخوله فى هذا الباب ، فقال : لا مدخل لـه ههنا لأن التسوك بالليل لا يدل على طول الصلاة ، قال : ويمكن أن يكون ذلك من غلط الناسخ ، فكتبه فى غير موضعه ، أو أن البخارى أعجلته المنية قبل تهذيب كتابـه ، فإن فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك ، ثم قال الحافظ بعد ذكر عدة توجيهات عن الشراح : وقال البدر بن جماعة : يظهر لى أن البخارى أراد بهذا الحديث استحضار حديث حذيفة ، الذى أخرجه مسلم أنـه صلى مع النبى ﷺ ليلة ، فقرأ البقرة ، وآل عمران ، والنساء فى ركعة ، وكان إذا مر بآية فيها تسبيح سبح ، أو سؤال سأل ، أو تعوذ تعوذ ، ثم ركع نحواً مما قام ، إلى آخر الحديث ، قال : وإنما لم يخرجـه البخارى لكونه على غير شرطه ، فإما أن يكون أشار إلى أن الليلة واحدة ، أو نبه بأحد حديثى حذيفة على الآخر انتهى .

قلت : وعلى هذا الأصل يمكن أن يقال : إن الإمام البخارى نبه بذكر حديث أنس أن النبى ﷺ ، وأبا بكر ، وعمر ، كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين ، فى (باب ما يقرأ بعد التكبير) إلى حديث أنس فى الاستفتاح بسبحانك اللهم ، قال العينى : وفى الباب عن أنس أخرجـه الدارقطنى ، قال : كان رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة كبر ، ثم رفع يديه حتى يحاذى بإبهاميه أذنيه ، ثم يقول : « سبحانك اللهم ، وبحمدك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جـدك ، ولا إلـه غيرك » ثم قال : ـ أى الدارقطنى ـ ورجال إسناده كلهم ثقات ، انتهى ، وفى " المغنى " فى ذكر تخريج هذا الحديث : ورواه

أنس ، ورجال إسناد حديثه كلهم ثقات ، رواه الدارقطنى ، انتهى ، ولا فرق بين هذا وبين ما اختاره البدر بن جماعة .

التاسع والأربعون : إن الشراح كثيراً ما يثبتون الترجمة بالعادة المعروفة عنه ﷺ ، وأخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ فى التراجم فى (باب دفع السواك إلى الأكبر) إذ قال : وجه الدلالة من الحديث أن عادته ﷺ ، إذا أتى بشئ يسير أن يعطيه صغير السن ، وإذا أهدى إليه شئ ذو خطر أن يعطيه الكبير ، وأعطى السواك أولاً نظراً إلى الظاهر الصغير ، فقيل له : كبر ، ففهم منه فضيلة السواك وكونه ذا خطر ، انتهى .

وقال الحافظ تحت حديث ابن مسعود فى (باب طول القيام فى صلاة الليل) : كذا للأكثر ، وللحموى والمستملى (باب طول الصلاة فى قيام الليل) وحديث الباب موافق لهذا ، لأنه دال على طول الصلاة لا طول القيام بخصوصه إلا أن طول الصلاة يستلزم طول القيام ، لأن غير القيام كالركوع مثلاً لا يكون أطول من القيام ، كما عرف بالاستقراء من صنيعه ﷺ ، انتهى ، هكذا أفاد الحافظ ـ رحمة الله عليه ـ والأوجه عندى أن الترجمة ههنا واضحة ، والغرض أن الحافظ استعمل الأصل المذكور ههنا ، وقال أيضاً فى حديث حذيفة فى هذا الباب : استشكل ابن بطال دخوله فى هذا الباب ، فقال : لا مدخل له ههنا ، ثم حكى الحافظ التوجيهات العديدة من الشراح ومن جملتها قال ابن رشيد : الذى عندى أن البخارى إنما أدخله لقوله : إذا قام للتهجد أى إذا قام لعادته ، وقد تبينت عادته فى الحديث الآخر ، ثم قال الحافظ بعد ذكر التوجيهات الأخر : وأقربها توجيه ابن رشيد انتهى .

وقال العينى فى حديث جابر بن سمرة : قال : شكى أهل الكوفة سعداً إلى عمر رضى الله عنه الحديث أخرجه "البخارى" فى (باب وجوب القراءة)

قال : قال الكرمانى : فإن قلت : ما وجه تعلقه بالترجمة ؟ قلت : وجهه أن ركود الإمام يدل على قراءته عادة ، انتهى ، وتبعه القسطلانى فى ذلك إذ قال : والركود يدل على القراءة عـــادة ، كما سيأتى فى هامش " اللامع " ، وقال الحافظ فى (باب هل يصلى الإمام بمن حضر ؟) : أما مطابقة حديث أبى سعيد فمن جهة أن العادة فى يوم المطر أن يتخلف بعض الناس إلخ ، وقال العينى فى (باب كيف حول النبى ﷺ ظهره إلى الناس) بعد ذكر تـوجيهات الشراح الأخر ، قلت : يمكن أن تؤخذ الكيفية من حال النبى ﷺ ، فإنه كان يعجبه التيمن فى شأنه كله إلخ ، وأخذ بذلك الأصل شيخ المشايخ فى (باب التماس الوضوء إلخ) . وابن بطال فى (باب يلبس أحسن ما يجد) أى فى الجمعة .

الخمسون : مــا هو معروف مطرد عنـد الشراح والمشايخ أن الإمام البخارى رضى الله عنه كثيراً ما يستدل على الترجمة بالعموم ، وأخـذ بذلك الأصل الإمام الكنكوهى ـ قدس سره ـ بمواضع من تقريره ، منها : ما قال فى (باب وجوب القراءة للإمام) : استدل على مدعاه بأن الوارد مطلق عن تقييد بشىء من الصلوات أو المصلين ، انتهى ؛ وأخذ بذلك الأصل الحافظ ابن حجر أيضاً فى الباب المذكور إذ قال : وقد يؤخذ السفر والحضر من إطلاق قوله ﷺ ، فإنـه لم يفصل بين الحضر والسفر ، انتهى ، وأخـذه الشيخ ـ قدس سره ـ أيضاً فى (باب التشهد فى الآخرة أيضاً) إذ قال : دلالة الرواية عليه من حيث إن المذكور فيها غير مقيد بالأولى والآخرة فلا يتقيد بشىء منهما إلخ ؛ وقال العينى فى (باب التيمن فى دخـول المسجد) فى حـديث عائشة رضى الله عنها : كان النبى ﷺ يحب التيمن ما استطاع الحـديث : مطابقته للترجمة من حيث عمومه لأن عمومه يـدل على البداية باليمين فى دخول المسجد ، انتهى .

وبذلك الأصل أخذ النووى أحاديث (باب الدعاء قبل السلام) كما حكى

عنه الحافظ إذ قال بعد ذكر أقوال الشراح الأخر : وقال النووى : استدلال البخارى صحيح ، لأن قوله : فى صلاتى يعم جميعها ومن مظانه هذا الموطن ، انتهى ، وقال الحافظ فى (باب فضل صلاة الفجر فى جماعة) : تفنن المصنف بإيراد الأحاديث الثلاثة فى الباب ، إذ تؤخذ المناسبة من حديث أبى هريرة بطريق الخصوص ، ومن حديث أبى الدرداء بطريق العموم ، ومن حديث أبى موسى بطريق الاستنباط انتهى ، وقال شيخ المشايخ فى (باب ما جاء فى غسل البول) : قوله : إذا تبرز لحاجته إلخ ، التبرز وإن كان فى متفاهم العرف يحمل على الغائط ، لكن الصحابى لما حكى فعله وهو : الذهاب إلى الفضاء ، والذهاب إليه قد يكون للبول أيضاً ، فبالنظر إلى هذا العموم استدل البخارى بالحديث على ثبوت الغسل من البول ، ومثل هذا الاستدلال كثير شائع عند المؤلف ، كما نبهناك مراراً ، انتهى ، ويدخل فى هذا الأصل أيضاً ما قال فى (باب ذكر البيع والشراء فى المسجد) : إذا استدل بذكرهما النبى ﷺ على جواز البيع فى المسجد بدون إحضار المبيع بعموم اللفظين ، وقال : مثل هذه الاستدلالات كثيرة فى " البخارى " ، كما مر غير مرة ، انتهى .

الحادى والخمسون : إن الإمام البخارى رضى الله عنه ، ترجم فى " صحيحه " بباب كيف كان أصالة ثلاثون ترجمة ، عشرون منها فى النصف الأول ، وعشر فى النصف الثانى ، والمراد بقولى : أصالة أن المترجم بذلك تبعاً فى الأبواب الأخر وراء من ذلك ، ولا تثبت الكيفية فى أكثر هذه التراجم ، واضطربت أقوال الشراح فى إثبات الكيفية من أحاديث هذه الأبواب ، والأوجه عندى فى هذه الأبواب الخالية عن بيان الكيفية أن الإمام البخارى لم يرد فى هذه الأبواب إثبات الكيفية ، بل أراد إثبات ما بعد لفظ كيف ، ونبه بلفظ كيف على الاختلاف الوارد فى كيفية هذه الأمور ، مثلاً ترجم (بباب كيف كان بدء الحيض ؟) ، وليس فى الحديث بيان كيفية

بدئه ، بل الوارد فيه الاختلاف فى وقت بدئه ، وعلى ذلك حمل عامة المشايخ الترجمة ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى اختلافهم فى كيفية البدء ، هل كان بدؤه مصلحة أو عذاباً ؟ ويستنبط ذلك من كلام شيخ المشايخ فى تراجمه أيضاً ، إذ قال : قوله : كتبه الله إلخ ، أى شئ كتبه الله على بنات آدم تغذية لأجنتهن ، خلافاً لبعضهم ، إذ قالوا : أول ما أرسل على نساء بنى إسرائيل ابتلاءً لهن إلخ ، وترجم (كيف يهل الحائض بالحج والعمرة) قال شيخ المشايخ فى التراجم : قال الشارح القسطلانى فى معناه : ليس المراد بالكيفية الصفة ، بل بيان صحة إهلال الحائض ، وعندى أنه على الظاهر ، والغرض إثبات صفة الإهلال إذا أهلت الحائض ، وهى أن يكون إهلالها مقروناً بالغسل ، وإن كان ذلك الغسل فى أثناء الحيض ، وغسل عائشة رضى الله عنها يحتمل ذلك ، انتهى .

قلت : ما حكاه الشيخ ـ قدس سره ـ عن الشارح ؛ أخذه الشارح المذكور عن " الفتح " ، إذ قال : مراده بيان صحة إهلال النبى ﷺ ، ومعنى كيف فى الترجمة : الإعلام بالحال بصورة الاستفهام لا الكيفية التى يراد بها الصفة ، وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم أن الحديث غير مناسب للترجمة إذ ليس فيها ذكر صفة الإهلال ، انتهى ، وقال العينى : المراد من الكيفية الحال من الصحة والبطلان والجواز وغير الجواز ، فكأنه قال : (باب صحة إهلال الحائض بالحج إلخ) ومؤدى كلام هؤلآء المشايخ كلهم أن لفظ كيف حشو فى كلام الإمام الهمام ، وأنت خبير بأن هذا بعيد كل البعد عن جلالة شأنه ودقائق تدبره .

فالأوجه عندى على الأصل المذكور ، أن الإمام البخارى رضى الله عنه نبه بذلك على الاختلاف الواقع فى كيفية هذا الغسل باعتبار الحكم ، هل هو سنة مؤكدة ؟ كما عند مالك ، أو مستحب ؟ كما عند بقية الأئمة الثلاثة ، فى

" الأوجز " : هذا الغسل سنة مؤكدة عند مالك وأصحابه لا يرخص فى تركه إلا لعذر ، وهو آكد اغتسالات الحج ، إلى آخر ما بسط فيه ، ومال ابن حزم إلى أن هذا الغسل فرض للحائض المتمتع والنفساء ، قال العينى : قال ابن حزم : لا يلزم الغسل فرضاً فى الحج إلا المرأة تهل بعمرة تريد التمتع ، فتحيض قبل الطواف بالبيت ، فهذه تغتسل ولا بد ، والمرأة تلد قبل أن تهل بالعمرة أو بالقران ، ففرض عليها أن تغتسل وتهل ، انتهى .

وترجم (بباب كيف يعتمد على الأرض إذا قام من الركعة) وليس فى حديث الباب بيان كيفية الاعتماد ، ولذا تكلف الشراح فى إثبات الكيفية من الحديث ولا يثبت ؛ فالأوجه عندى أن الإمام البخارى لم يرد بالباب إثبات الكيفية ، بل أراد إثبات الاعتماد على الأرض فقط ، وأما لفظ كيف فلمجرد التنبيه على اختلاف العلماء فى كيفية الاعتماد ، وهكذا ترجم الإمام البخارى (باب كيف حول النبى ﷺ ظهره إلى الناس) وأتى فيه بحديث لا يدل على كيفية التحويل ، بل فيه ذكر التحويل فقط ، ولذا اضطربت أقوال الشراح فى إثبات الكيفية من الحديث .

والأوجه عندى أن المقصود بالترجمة هو التحويل فقط ، وهو ثابت بالحديث نصاً ، وأشار بلفظ كيف إلى الاختلاف الواقع فى كيفية ذلك التحويل باعتبار وقته ، فعند الصاحبين من الحنفية بعد الخطبتين ، وعند الشافعية إذا مضى الثلث من الخطبة الثانية ، وعند المالكية فى المشهور بعد الخطبتين ؛ وقال الباجى : اختلف فيه قول مالك فذكر القولين فى ذلك ، وعند الحنابلة خطبة الاستسقاء واحدة على الأصح ، ويستقبل القبلة فى أثنائه ، كما بسط اختلاف الأئمة فى ذلك فى " الأوجز " . فالأوجه عندى أن البخارى لم يرد فى ترجمته إثبات الكيفية ، حتى يضطر إلى إثباتها بالحديث ، بل نبه بلفظ كيف على الاختلاف فى الكيفية ، هل يحول ظهره فى أثناء الخطبة ؟

أو بعدها عند الدعاء ؟ أو عند الخطبة ؟ وغير ذلك ، كما فى " الأوجز " ، ونظير ذلك عندى قوله: (باب متى يقوم الناس إذا رأوا الإمام عند الإقامة؟) وتحير الشراح فى لفظ : متى ههنا وأى معنى للسؤال .

وقال شيخ المشايخ فى التراجم : أظهر تأويلات هذه الترجمة أن يقال : إن قوله : إذا رأوا الإمام جواب متى ، يعنى يقومون إذا رأوا الإمام عند الإقامة ، انتهى . ولا مراء فى أن ما أفاده الشيخ ـ قدس سره ـ أقرب مما قالت الشراح فى ذلك ، وعند هذا المبتلى بالسيئات ، والمعترف بالتقصيرات ، الراجى واهب الحسنات بدل السيئات : أن لفظ : متى ليس للإثبات حتى يحتاج إلى التوجيهات ، بل الترجمة : يقوم الناس إلخ ، وزاد لفظ : متى كزيادة لفظ : كيف تنبيهاً على الاختلاف الوارد فى أنهم متى يقومون ؟ مع الإقامة ومع رؤية الإمام أيضاً ، فالمعروف عند المالكية من أول الإقامة ، وعند الشافعية بعد تمام الإقامة ، وعند الحنفية على قول المؤذن : « حى على الصلاة » وعند الحنابلة على قوله : « قد قامت الصلاة » كما بسطت تلك الأقوال فى " الأوجز " ، عند قول الإمام مالك رضى الله عنه : لم أسمع فيه بحد ، إلا أنى أرى ذلك على قدر طاقة الناس ، فإن منهم الثقيل والخفيف ، ولا يستطيعون أن يكونوا كرجل واحد ، انتهى .

وهكذا ترجم (باب كيف الإشعار للميت) وذكر فيه ، قال الحسن : الخرقة الخامسة ، قال الحافظ : وقول الحسن فى الخرقة الخامسة ، قال به زفر؛ وقالت طائفة : تشد على صدرها لتضم أكفانها ؛ وكأن المصنف أشار إلى موافقة قول زفر انتهى .

وذكر ابن عابدين الاختلاف فى ذلك ، ثم قال : ومفاد هذه العبارات الاختلاف فى عرضها ، وفى محل وضعها ، وفى زمانه فتأمل ، انتهى ، وهكذا

ذكر الاختلاف فيه غير الحنفية أيضاً ، قال الموفق : فعلى قول الخرق تشد الحرقة على فخذيها أولاً ، ثم تؤزر بمئزر ، إلخ ، فالأوجه عندى أن الإمام البخارى نبه بلفظ : كيف على الاختلاف ، فلا بد للتدبر فى الأبواب المبدوأة بلفظ : كيف من الوقوف على اختلاف العلماء فى كيفية هذه الأمور واختلاف الأئمة المجتهدين ، رضى الله عنهم ، وشكر سعيهم ، وخاطرى أبو عذرة هذا الأصل .

الثانى والخمسون : ما ظهر أيضاً لهذا الفقير المحتاج إلى رحمة ربه العليا أن الإمام البخارى طالما يجمع الأبواب العديدة ، ويأتى بعد تلك الأبواب بحديث واحد يثبت الأبواب السابقة كلها ، ويفعل ذلك تشحيذاً للأذهان ، ومن لم يمعن النظر فى ذلك يعد الأبواب السابقة خالية عن الحديث ، ويأتى لذلك بتوجيهات بعيدة كسهو المؤلف ، أو عدم وجدانه للحديث ، أو تحريف من الناسخ ، وغير ذلك من التوجيهات العامة المعروفة ، ومثال ذلك أنه رضى الله عنه ترجم (بباب الرياء فى الصدقة) ثم ترجم (بباب لا يقبل الله صدقة من غلول ، ولا يقبل إلا من كسب طيب) ثم ترجم (بباب الصدقة من كسب طيب) ولم يذكر حديثاً فى الأولين ، وذكر فى الثالث ، ولم يتعرض لذلك الشراح إلا بقولهم : تخلو الترجمة عن الحديث ، اقتصاراً على الاستدلال بالآية ، انتهى ، وهذا الذى اختاره شيخ الهند ـ قدس سره ـ فى الأصل التاسع من أصوله ، وتقدم فى الأصل السابع والعشرين من هذه الأصول .

والأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه ، أثبت بالحديث الوارد بعد الباب الثالث البابين السابقين أيضاً ، فإنه رضى الله عنه أورد فيه حديث أبى هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، فإن الله تعالى يتقبلها ، ثم يربيها

لصاحبه » إلى آخر الحديث ، فإن قوله : « من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب » ثالث التراجم ، وقوله : « لا يقبل الله إلا الطيب » ثانيها ، وقوله : « فإن الله تبارك وتعالى يربيها حتى تكون مثل الجبل » يشعر إلى أولها بالضد ، فإن التربية تنافى الإبطال ، والاستدلال بالأضداد من أصول التراجم ، كما فى التاسع والستين ، وسيأتى فى أول الجنائز عن ابن مسعود رضى الله عنه ، قال: قال رسول الله ﷺ : « من مات يشرك بالله دخل النار » قلت : من مات لايشرك بالله دخل الجنة ، فهذا ابن مسعود رضى الله عنه ، استنبط الثانى لكونه ضد الأول ، ومن ذلك الأصل أن الإمام البخارى ترجم (باب صدقة العلانية) ثم (باب صدقة السر) وذكر فيه حديثاً معلقاً ، ثم (باب إذا تصدق على غنى وهو لا يعلم) ولم يأت بالحديث مسنداً للأولين ، وأتى فى الباب الثالث حديث أبى هريرة ، قال رجل : لأ تصدقن بصدقة ، إلى آخر الحديث وقال الحافظ وتبعه غيره فى الباب الأول : سقطت هذه الترجمة للمستملى وثبتت للباقين ، وبه جزم الإسماعيلى ، ولم يثبت فيها لمن أثبتها حديث ، وكأنه أشار إلى أنه لم يصح فيها على شرطه شئ ، انتهى ، وهكذا قال العينى وغيره .

والأوجه عندى أنه ثبتت بحديث أبى هريرة المذكور التراجم الثلاثة ، الصدقة على الغنى ظاهر ، ولما لم يكن فى بعض النسخ الباب الثالث مستقلاً ، وأدمجه بالباب الثانى ، فوجه الحافظ مناسبة حديث أبى هريرة بالباب الثانى ، بقوله : إن الصدقة المذكورة وقعت بالليل ، لقوله فى الحديث : فأصبحوا يتحدثون ، بل وقع فى صحيح التصريح بذلك ، لقوله فيه : لأتصدقن الليلة ، فدل على أن صدقته كانت سراً إلى آخر ما قال ، قلت : ولما أصبحوا يتحدثون صارت علانية باعتبار المآل ، فثبت التراجم الثلاثة ، ولا يلتبس هذا الأصل بالأصل السابع والعشرين ، فإنه ليس فيه تسلسل الأبواب وذكر الحديث بعدها .

الثالث والخمسون : من عادة الإمام البخارى الشائعة فى كتابه كثيرة الوقوع فى تراجمه ، أنه كثيراً ما يثبت الترجمة بالنظير والقياس ، وهذا الأصل معروف عند المشايخ والشراح ، أخذ بذلك الأصل الإمام الكنكوهى - قدس سره - بمواضع من تقريره ، منها : ما قال فى (باب القراءة فى الظهر) : دلالة الرواية على الترجمة على تقدير نسخة العشى ظاهرة ، وعلى النسخة المكتوبة فى المتن ، وهو قوله : صلاتى العشاء فالمدعى حاصل بالقياس ، انتهى ، وقال العينى فى (باب الدخول على الميت إذا أدرج فى أكفانه) : وقد ذكر فيه البخارى حديث دخول أبى بكر على النبى ﷺ ، وهو مسجى ببردة ، فقال العينى : مطابقته للترجمة ظاهرة ، قيل : لا نسلم الظهور ، لأن الترجمة فى الدخول إذا أدرج فى الكفن ، ومتن الحديث وهو مسجى ببردة ، لم يكن حينئذ غسل ، فضلاً عن أن يكون مدرجاً فى الكفن ، وأجيب : بأن كشف الميت بعد تسجيته مساو لحاله بعد تكفينه ، إلخ .

وقال الحافظ فى الباب المذكور : ودلالة الحديث الأول وهو حديث أبى بكر المذكور ، والحديث الثالث وهو حديث جابر ، قال : لما قتل أبى جعلت أكشف الثوب عن وجهه ، إلى آخر الحديث مشكلة لأن أبا بكر إنما دخل قبل الغسل فضلاً عن التكفين ، ولأن جابراً كشف الثوب قبل تكفينه ، فقال بعد ذكر الأجوبة المختلفة : وقال ابن رشيد : المعنى الذى فى الحديثين من كشف الميت بعد تسجيته مساو لحاله بعد تكفينه ، انتهى ، وقال الحافظ أيضاً فى (باب القسمة وتعليق القنو فى المسجد) : لم يذكر البخارى فى الباب حديثاً فى تعليق القنو ؛ فقال ابن بطال : أغفله ، وقال ابن التين : أنسيه ، وليس كما قالا ، بل أخذه من جواز وضع المال فى المسجد بجامع أن كلا منهما وضع لأخذ المحتاجين منه ، انتهى ، وقال أيضاً فى (باب فضل صلاة الفجر

فى جماعة) : وقد أورد فيه البخارى حديث أبى موسى قال : قال النبى ﷺ : « أعظم الناس أجراً فى الصلاة أبعدهم ، فأبعدهم ممشى » إلى آخر الحديث ، فقال الحافظ : استشكل إيراد حديث أبى موسى فى هذا الباب ، لأنه ليس فيه لصلاة الفجر ذكر ، بل آخره يشعر بأنه فى صلاة العشاء ، ووجهه ابن المنير وغيره بأنه دل على أن السبب فى زيادة الأجر وجود المشقة بالمشى إلى الصلاة ، إلى آخر ما قال ؛ وأيضاً ترجم البخارى رضى الله عنه (باب الخطبة أيام منى) وأورد فى جملة أحاديثه حديث ابن عباس رضى الله عنه ، قال : سمعت النبى ﷺ يخطب بعرفات ، قال الحافظ ناقلاً عن ابن المنير : أراد البخارى أن يبين أن الراوى قد سماها خطبة ، كما سمى التى وقعت فى عرفات خطبة ، وقد اتفقوا على مشروعية الخطبة بعرفات ، فكأنه ألحق المختلف فيه بالمتفق عليه ، انتهى .

وقال شيخ المشايخ فى التراجم فى (باب تفريق الغسل) : أى التفريق فى أفعال الوضوء والغسل ، إشارة إلى جوازه خلافاً لمن اشترط الموالاة ، ويثبت بالحديث التفريق فى الوضوء ، فثبت فى الغسل أيضاً بالمقايسة إذ لا فرق بينهما فى الأركان والآداب ، انتهى ، وقال فى (باب تقضى الحائض المناسك كلها) : قوله : وقال الله تعالى إلخ ، هذا بمنزلة المقدمة الثانية للدليل ، يعنى أن الذبح جائز مع الجنابة مع أنه لا يجوز بدون ذكر الله ، وحكم الجنابة والحيض سواء بالاجماع ، انتهى ، وحكى شيخ المشايخ فى تراجمه فى باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها أنه قال : يعلم راتبة قبل الجمعة من حديث الباب بالقياس على راتبة الظهر .

الرابع والخمسون : ما تقدم فى كلام الحافظ فى المقدمة ، ورقمت عليه التاسع : أن الإمام البخارى كثيراً ما يترجم بأمر مختص ببعض الوقائع لايظهر فى بادى الرأى ، كقوله : (باب استياك الإمام بحضرة رعيته) فإنه لما كان

الاستياك قد يظن أنه من أفعال المهنة، فلعل بعض الناس يتوهم أن إخفاءه أولى مراعاةً للمروءة ، فلما وقع فى الحديث أن النبى ﷺ استاك بحضرة الناس ، دل على أنه من باب التطيب لا من الباب الآخر، نبه على ذلك ابن دقيق العيد، انتهى ، هكذا فى مقدمة " الفتح " وحكاه القسطلانى فى مقدمته وزاد فيه : قال الحافظ ابن حجر : لم أر هذا فى " البخارى " ، فكأنه ذكره على التمثيل، انتهى ، قلت : هو كذلك لم أره أيضاً فى " البخارى " ، نعم ترجم النسائى فى " سننه " (باب هل يستاك الإمام بحضرة رعيته) انتهى .

ولو أدخل هذا الأصل فى الأصل الثانى عشر كان كافياً ، إلا أن الحافظ فى المقدمة ذكرهما أصلين مستقاين كما تقدم فى كلامه ، ويمثل لذلك الأصل عندى (بباب دفع السواك إلى الأكبر) فإنه إشارة إلى واقعة خاصة فى اليقظة أو فى المنام ، وترجم البخارى (باب علامة المنافق) وأورد فيه حديث : «آية المنافق ثلاث » حكى الخطابى عن بعضهم أن الحديث ورد فى رجل بعينه منافق ، وكان النبى ﷺ لا يواجههم بصريح القول فيقول : فلان منافق ، إنما يشير إشارةً ، انتهى . كذا فى " البيان والتعريف فى أسباب ورود الحديث " ، ويمكن أن يدخل فيه باب " البخارى " (علامة المنافق) وذكر فيه حديث أبى هريرة : «آية المنافق ثلاث » وفى " البيان والتعريف" أخرجه أحمد والشيخان وغيرهم عن أبى هريرة ، وحكى الخطابى عن بعضهم أن الحديث ورد فى رجل بعينه منافق ، وكان النبى ﷺ لا يواجههم بصريح القول فيقول : فلان منافق ، إنما يشير إشارةً ، كقوله : « ما بال أقوام يفعلون كذا ؟» انتهى ، وترجم الإمام البخارى (باب الأرواح جنود مجندة) وذكر فيه حديث عائشة رضى الله عنها مرفوعاً بذلك اللفظ ، ويمكن التلويح بذلك إلى ما فى " البيان والتعريف "، إذ قال : أخرجه الحاكم عن سلمان، والشيخان بلفظ : «الأرواح جنود مجندة» إلى آخر الحديث وسببه عنه : أن امرأة كانت

تضحك النساء بمكة قدمت المدينة ، فنزلت على امرأة تضحك النساء بالمدينة ، فأخبر النبي ﷺ بذلك ؛ فقال : « الأرواح » فذكره ، انتهى .

ويشكل عليه أن الحافظ فى " الفتح " ذكر قصة المرأة هذه بلفظ آخر ، برواية "مسند أبى يعلى" عن عمرة قالت : كانت امرأة بمكة مزاحة ، فنزلت على امرأة مثلها بالمدينة ، فبلغ ذلك عائشة قالت : صدق حبى سمعته ﷺ ، فذكر مثله ، انتهى ، وفيه أن الأول من حديث سلمان ، والثانى من حديث عائشة ، ولا يبعد عندى أيضاً أن يمثل هذا الأصل (بباب المؤمن يأكل فى معى واحد) فإن هذه الترجمة بوب لها البخارى بابين ، ويشكل على الشراح تكرار الترجمة ، واختلفت التوجيهات فى التكرار حتى مال كثير منهم إلى غلط النساخ ، ولا يبعد عندى أن الإمام أشار بإحدى الترجمتين إلى أمر مختص ببعض الوقائع .

قال الحافظ : وقع فى " مسلم " عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ ضافه ضيف وهو كافر ، فشرب حلاب سبع شياه ، ثم إنه أصبح فأسلم ، فأمر له بشاة فشرب حلابها ، ثم أخرى فلم يستتمها ، إلى آخر الحديث ، وهذا الرجل يشبه أن يكون جهجاه الغفارى ، فأخرج ابن أبى شيبة وأبو يعلى وغيرهما عنه أنه قدم فى نفر من قومه يريدون الإسلام ، فحضروا مع رسول الله ﷺ ، فلما أسلم ، قال : ليأخذ كل رجل بيد جليسه ، فلم يبق غيرى ، وكنت رجلاً عظيماً طويلاً لايقدم على أحد ، فذهب بى رسول الله ﷺ إلى منزله ، فحلب لى عنزاً فأتيت عليه ، ثم آخر حتى حلب لى سبعة أعنز فأتيت عليها ، ثم أتيت بصنيع برمة فأتيت عليها ، فقالت أم أيمن : أجاع الله من أجاع رسول الله ﷺ ، فقال : « مه يا أم أيمن ، أكل رزقه ، ورزقنا على الله ، فلما كانت الليلة الثانية وصلينا المغرب ، صنع ما صنع فى التى قبلها ، فحلب لى عنزاً ورويت وشبعت ، فقالت أم أيمن : أليس هذا ضيفنا ؟ قال : « إنه

أكل فى معى واحد الليلة وهو مؤمن ، وأكل قبل ذلك فى سبعة أمعاء ، « الكافر يأكل فى سبعة أمعاء ، والمؤمن يأكل فى معى واحد » ثم ذكر قصةً أخرى بنحوها ، فلا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بإحدى الترجمتين إلى واقعة مخصوصة فى ذلك .

الخامس والخمسون : ما تقدم أيضاً فى كلام الحافظ عن المقدمة ورقمت عليه الحادى عشر ولفظه : وربما اكتفى أحياناً بلفظ الترجمة التى هى لفظ حديث لم يصح على شرطه ، وأورد معها أثراً أو آيةً ؛ فكأنه يقول : لم يصح فى الباب شئ على شرطى ، وللغفلة من هذه المقاصد الدقيقة اعتقد من لم يمعن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبييض ، انتهى ، قلت : وبذلك جزم فى (باب فضل العلم ، وقول الله تعالى : « يرفع الله الذين » الآية) إذ قال بعد ذكر أقوال الشراح الأخر : وعن بعض أهل العراق أنه تعمد بعد الترجمة عدم إيراد الحديث إشارةً إلى أنه لم يثبت فيه شئ على شرطه ، والذى يظهر لى أن هذا محله حيث لم يورد فيه آيةً ولا أثراً ، أما إذا أورد فهو إشارة منه إلى ما ورد فى تفسير تلك الآية ، وأنه لم يثبت فيه شئ على شرطه ، وما دلت عليه الآية كاف فى الباب ، انتهى .

وقريب من ذلك ما قال الحافظ فى (باب صدقة العلانية، وقوله عزوجل: « الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانيةً ») إلى قوله : « ولا هم يحزنون » قال : سقطت هذه الترجمة للمستملى وثبتت للباقين ، وبه جزم الإسماعيلى ، ولم يثبت فيها لمن أثبتها حديث ، وكأنه أشار إلى أنه لم يصح فيها على شرطه شئ ، انتهى ، وقلت : قريب من ذلك لأن لفظ الترجمة ليس لفظ حديث ، وكذا قوله : (باب صدقة الكسب والتجارة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم » إلى آخر الآية) ولم يذكر فيه حديثاً ، كأنه لم يجده على شرطه وترجم (بباب زكاة البقر) ولم يذكر

فى الباب حديثاً نصاً على ذلك ، حكى الحافظ عن الزين بن المنير : لم يذكر فى الباب شيئاً مما يتعلق بنصابها لكون ذلك لم يقع على شرطه ، انتهى .

وترجم (باب العدل بين النساء « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » إلى آخر الآية) ولم يذكر فيه حديثاً ، كأنه لم يجده على شرطه : قال الحافظ: وقد أخرج الأربعة عن عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل ، إلى آخر الحديث ، وهذا الأصل ضد الأصل الأول ، والفرق بين هذا الأصل والأصل الثامن أيضاً واضح ، فإن المذكور فى الثامن كان ذكر الحديث بخلاف الترجمة ، وههنا عدم ذكر الحديث إشارة إلى أنه لم يجد فيه حديثاً على شرطه ، كما رأيت فى كلام الحافظ ؛ وأيضاً الفرق بين هذا وبين التاسع والثلاثين أيضاً واضح ، فإن المذكور فيه كان أمرين ، والاستدلال فيه كان لأحد الجزئين فقط ، كما تقدمت أمثلته .

السادس والخمسون : ما قال الحافظ فى (باب قول النبى ﷺ : « يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه » إلخ) قال : هذا تقييد من المصنف لمطلق الحديث وحمل منه لرواية ابن عباس المقيدة بالبعضية على رواية ابن عمر المطلقة كما ساقه فى الباب عنهما ، وتفسير منه للبعض المبهم فى رواية ابن عباس بأنه النوح ، انتهى ، وهذا غير الأصل الخامس ، فإن التطبيق بين الروايتين غير حمل المطلق على المقيد ، لأن فيه بقاء الحديث المقيد على حاله ، ويقيد به الحديث المطلق، بخلاف حمل الحديثين معاً على محمل ، وهذا معروف عند المشايخ ، وبذلك الأصل أخذ الحافظ فى (باب ما جاء فى غسل البول) إذ قال : قال ابن بطال: أراد البخارى أن المراد بقوله فى رواية الباب : « كان لا يستتر من البول » بول الناس لا بول سائر الحيوان ، فلا يكون فيه حجة لمن حمله على العموم فى بول جميع الحيوان ، وكأنه أراد الرد على الخطابى حيث قال : فيه دليل على نجاسة الأبوال كلها ، ومحصل الرد أن العموم فى رواية : من البول ، أريد

به الخصوص ، لقوله : من بوله ، أو الألف واللام بدل من الضمير ، انتهى
ويمكن أن يدخل فى هذا الأصل (باب الصدقة باليمين) فكأنه أشار بالترجمة
إلى تقييد الأحاديث المطلقة باليمين للروايات المقيدة .

السابع والخمسون : ما هو المعروف على ألسنة المشايخ أن (الباب)
بلا ترجمة كثيراً ما يكون رجوعاً إلى الأصل ، وأخذ بذلك الحافظ فى (باب)
بلا ترجمة ، بعد (باب فضل ربنا لك الحمد) إذ قال : كذا للجميع بلا ترجمة
إلا للأصيلى ، فحذفه ، والراجح إثباته ، لأن الأحاديث المذكورة فيه لادلالة
فيها على فضل ربنا لك الحمد إلا بتكلف ، فالأولى أن يكون بمنزلة الفصل
من الباب الذى قبله ، كما تقدم فى عدة مواضع ، وذلك أنه لما قال أولاً :
(باب ما يقول الإمام ومن خلفه ، إلخ) ، وذكر فيه قوله ﷺ : « اللهم
ربنا لك الحمد » استطرد إلى ذكر فضل هذا القول بخصوصه ، ثم فصل بلفظ
(باب) لتكميل الترجمة الأولى ، فأورد بقية ما ثبت على شرطه مما يقال فى
الاعتدال ، انتهى .

ويدخل فى ذلك أيضاً (باب) بلا ترجمة بعد (باب قطع الشجر والنخل)
فإنه ذكر فى هذا الباب حديث رافع بن خديج ، ولا تعلق له بقطع الشجر
أصلاً ، فهو رجوع إلى ما قبله من (باب المزارعة) وهو (باب إذا قال :
اكفنى ، إلخ) ويدخل فى ذلك أيضاً (باب) بلا ترجمة بعد (باب حديث
الخضر مع موسى عليه السلام) فإن المذكور بعد الباب الثانى لما لم يكن له
تعلق ما بقصة الخضر ، بل كان له تعلق بقصة موسى عليه السلام وبنى إسرائيل
نبه على ذلك (بباب) بلا ترجمة رجوعاً إلى الأصل ، ونظائره كثيرة فى
" الصحيح " ، وهذا غير الأصل العشرين ، والفرق بينهما واضح ، فإن
المذكور فى العشرين كالفصل لما سبق ، فإن مؤداه أن له تعلقاً بالباب السابق ،
وميز عنه بالباب لنوع من الفرق ؛ بخلاف هذا فإنه رجوع إلى الباب الذى

تقدم قبل ذلك ، وهكذا الفرق بين هـذا الأصل وبين الخامس والعشرين والسابع والثلاثين ظاهر .

الثامن والخمسون : ما يستنبط من كلام الحافظ فى (باب قوله عزوجل: «وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن» إلى آخر الآية) : أن الإمام البخارى أشار بذكر الآية إلى حديث تفسيرها ، إذ قال : لم يذكر المصنف فى هـذا الباب حديثاً ، واللائق به حـديث ابن عباس الذى تقدم فى صفة الصلاة فى توجـه النبى ﷺ إلى عكاظ واستماع الجن لقراءته ، وقد أشار إليه المصنف بالآية التى صدر بها هـذا الباب ، انتهى ، وقـال أيضاً فى (باب أمور الإيمـان ، وقول الله عزوجل : «ليس البر أن تولوا وجوهكم» إلى آخر الآية) : وجه الاستدلال بهذه الآية ومناسبتها لحديث الباب تظهر من الحديث الذى رواه عبد الرزاق وغيره : أن أبا ذر سأل النبى ﷺ عن الإيمان ، فتلا عليه «ليس البر» إلى آخـر الآيـة ، انتهى ، وقال أيضاً فى (باب فضل العلم ، وقـول الله تعالى : «يرفع الله الذين آمنوا منكم» إلى آخر الآيـة) بعد ذكر أقوال الشراح الأخر : والذى يظهر لى أن هـذا أى الذى قالته الشراح محله حيث لم يورد فيه آيـةً ولا أثراً ، أما إذا أورد آيـةً أو أثراً فهو إشـارة منه إلى ما ورد فى تفسير تلك الآية ، أنه لم يثبت فيه شئ على شرطه ، انتهى.

وقال أيضاً فى (باب صدقة الكسب والتجارة ، لقولـه تعالى : «يا أيها الذين آمنوا أنفقوا» إلى آخر الآ ية) : هكذا أورد هذه الترجمة مقتصراً على الآ ية بغير حديث ، وكأنه أشار إلى مـا رواه شعبة عن الحكم عن مجاهد فى هذه الآ ية ، قال : من التجارة الحلال ، إلى آخر ما بسطه ، وقال العينى فى (باب قوله تعالى : «وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون») : وجـه إدخال هذه الترجمة فى أبواب الاستسقاء،لأن هذه الآ ية فى من قالوا : الاستسقاء بالأنواء،

على ما روى عبد بن حميد الكشى فى " تفسيره " ، فذكر الحديث عن ابن عباس بسنده .

التاسع والخمسون : ما ظهر لهذا الفقير إلى مغفرة ربه أن الإمام البخارى كثيراً ما يذكر فى مبدء الكتاب ما يدل على مبدء الحكم المذكور فى الكتاب ، كما قال فى مبدء كتاب الصلاة : (باب كيف فرضت الصلاه فى الإسراء) وقال ابن عباس : حدثنى أبو سفيان فى حديث هرقل ، إلخ ، قال الحافظ : وفيه إشارة إلى أن الصلاة فرضت بمكة قبل الهجرة، لأن أبا سفيان لم يلق النبى ﷺ بعد الهجرة إلى الوقت الذى اجتمع فيه بهرقل لقاءً يتهيأ له معه أن يكون آمراً له بطريق الحقيقة، انتهى، وترجم الإمام البخارى فى مبدء كتاب الوضوء (باب ما جاء فى قول الله تعالى : « وإذا قمتم إلى الصلاة ») وبسط الحافظ الاختلاف الكثير فى تفسير الآية ومبدء حكم الوضوء ، وقال فى ذيل ذلك : وتمسك بالآية من قال: إن الوضوء أول ما فرض بالمدينة ، إلى آخر ما بسطه ، وترجم كتاب التيمم ، وذكر فيه حديث بدء التيمم مفصلاً .

وترجم فى مبدء كتاب الجمعة (باب فرض الجمعة لقول الله تعالى : « وإذا نودى للصلاة » إلى آخر الآية) قال الحافظ : استدلال البخارى بهذه الآية على فرضية الجمعة سبقه إليه الشافعى فى "الأم" ، واختلف فى وقت فرضيتها ، فالأكثر على أنها فرضت بالمدينة ، وهو مقتضى ما تقدم أن فرضيتها بالآية المذكورة ، وهى مدنية انتهى . قلت : وهذا وإن كان مخالفاً للحنفية ، فإنها فرضت عندهم بمكة ، لكن الإمام البخارى ليس بمقلد للحنفية ، فإشارته بتلك الآية إلى ما هو المختار عنده واضح ، وترجم بكتاب الزكاة وذكر فى مبدئه أيضاً حديث ابن عباس فى قصة هرقل ، وعلى ما تقدم قريباً فى كلام الحافظ فى مبدء الصلاة يستأنس ههنا أيضاً الإشارة إلى مبدء فرضيتها .

وقال فى مبدء كتاب الحج (باب وجوب الحج ، وقول الله عز وجل : « ولله على الناس » إلى آخر الآية) : ففيه إشارة إلى فرضية الحج بعد الهجرة رداً على من قال بفرضيتها قبل الهجرة ، لأن سورة آل عمران مدنية ؛ وبدأ كتاب الصوم بـ (باب وجوب صوم رمضان ، وقول الله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » إلى آخر الآية) قال الحافظ : أشار بذلك إلى مبدء فرض الصيام ، انتهى ، قلت : والبقرة أيضاً مدنية ، ولايلتبس عليك هذا الأصل بالأصل التاسع ولا بالرابع والخمسين ، فإن الأصول الثلاثة متمايزة .

الستون ما يظهر من التدبر فى تراجمه أنه قد يذكر ترجمةً لإثبات الترجمة السابقة ، فهى تكون مثبتة بكسر الموحدة لا بفتحها حتى يحتاج لها إلى دليل ، وقد جزم بذلك السندى أيضاً ، كما تقدم من كلامه فى الأصل السابع ؛ وأدخل السندى فى هذا الأصل (باب إذا قال أحدكم: آمين) كما تقدم ، وهو الأوجه عندى فى هذه الترجمة ، وكذا يدخل فى هذا الأصل عندى التراجم الواردة فى باب وجوب الثياب من قوله: ومن صلى ملتحفاً فى ثوب واحد ، فإن الشراح اضطربوا فى إثباتها بالحديث ، وأتوا لذلك بتوجيهات عديدة لإثباتها ولدفع التكرار عنها ، فإن هذه الترجمة ستأتى قريباً مستقلاً وليست الترجمة عندى مثبتة ـ بفتح الموحدة ـ حتى يقال فيها ما قالوا ، بل هى مثبتة ـ بكسر الموحدة ـ لوجوب الثياب ، وكذلك قوله : ومن صلى فى الثوب الذى يجامع فيه مثبت لما سبق ، فلايحتاج لإثباته إلى دليل ، وهكذا قوله : وأمر النبى ﷺ أن لا يطوف بالبيت عريان ، يشكل عليه بوجهين: أحدهما: عدم ثبوته بالحديث الوارد فى الباب ، والثانى : أن المسألة من كتاب الحج ، وسيأتى فى محله (باب لايطوف بالبيت عريان) وعلى ما اخترته فى ذلك من أنه ليس بمقصود بالذكر ، بل ذكره مبالغةً فى وجوب الثياب للصلاة ، فإنه ﷺ منع الطواف بالبيت عرياناً ، والطواف بالبيت صلاة حكماً ، فكيف بالصلاة حقيقةً .

وهكذا ترجم الإمام البخاري : (باب فضل استقبال القبلة) وذكر فيه قوله : و« يستقبل بأطراف رجليه القبلة » وأورد عليه بوجوه ، منها : عدم الثبوت ؛ وأيضاً أي تعلق لاستقبال الأطراف بفضل الاستقبال ، وأشد منهما أن الترجمة ستأتي مستقلة" في محلها في صفة الصلاة ، وتزول الإشكالات كلها على ما اخترته من أن الترجمة مثبتة لفضل الاستقبال ، بأنه إذا روعي الاستقبال في أطراف الرجلين أيضاً فما بال استقبال الوجه ، وأما إثباتها فسيأتي في محلها من صفة الصلاة ، وهكذا ترجم الإمام البخاري (باب هل ينبش قبور المشركين إلخ) ، وذكر فيه : (وما يكره من الصلاة في القبور) ويشكل هذا الجزء على الشراح جداً لوجهين : الأول : عدم الثبوت بالحديث الوارد فيه ، والثاني : التكرار ، فإنه سيأتي قريباً (باب كراهية الصلاة في المقابر) ووجهوا لدفع هذين الإيرادين بوجوه عديدة بعيدة عندي من دقة نظر الإمام البخاري ، ومنشأ الإيرادات كلها أنهم ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ جعلوا عطفه على قوله : هل ينبش ، وجعلوه ترجمة" مستقلة" فأشكل الأمر عليهم .

والأوجه عند هذا العبد الفقير إلى رحمة ربه ؛ أنه معطوف على لفظ قول النبي ﷺ تحت اللام ، فهو دليل للترجمة السابقة ، أي ينبش قبور المشركين ، لقوله ﷺ ، ولما يكره من الصلاة في القبور ، وهو واضح عندي ، ولا يرد عليه حينئذ إيراد أصلاً حتى يحتاج لدفعه إلى توجيهات ، ولا يذهب عليك أن لفظة : هل في الترجمة بمعنى : قد عند الشراح ، وهو في معناه عند هذا العبد الضعيف ، كما تقدم في الأصل الثاني والثلاثين .

الحادي والستون : ما ظهر أيضاً لهذا المبتلى بالسيئات غفرالله له الزلات ، أن الإمام البخاري قد يغير سياق التراجم على الأحكام الواردة في الأحاديث على نسق واحد ، مثلاً ورد في الأوقات المنهية عن الصلاة فيها الروايات على سياقين : أحدهما : النهي عن الصلاة عند الطلوع والغروب مطلقاً ، كما في

حديث ابن عباس عن عمر رضى الله عنه ، أن النبى ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب ، وهكذا ورد فى روايات عديدة ؛ والسياق الثانى : ما أورد عن ابن عمر رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها » والإمام البخارى رضى الله عنه أورد السياقين معاً فى " صحيحه " ، لكنه ترجم على النهى عند الطلوع بالإطلاق ، فقال : (باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع) وترجم على الثانى : (باب لا تتحرى الصلاة عند غروب الشمس) ولم يتعرض لذلك الشراح ، إلا ما أفاده الشيخ ـ قدس سره ـ فى " اللامع " : أنه رضى الله عنه نبه بذلك إلى اختلاف المذاهب ، ومال السندى إلى توجيه أحاديث التحرى إلى أحاديث الإطلاق .

والأوجه عندى أن ذلك فعله الإمام البخارى قصداً وتنبيهاً على أنه لم يرد فى أحاديث الصلاة عند الطلوع ما يخالف حديث النهى ، فرجح فى ذلك أحاديث الإطلاق ، ووقع فى الصلاة بعد العصر ما سيأتى فى باب ما يصلى بعد العصر ، من ثبوت الصلاة بعد العصر على شرط البخارى ، فرجح الإمام فى الجزء الأول أى الفجر أحاديث النهى مطلقاً ، ورجح فى الجزء الثانى أحاديث التحرى ، وهكذا روى الإمام البخارى ـ رضى الله عنه ـ عن ابن عباس قال : أمر النبى ﷺ أن يسجد على سبعة أعظم ، ولا يكف شعره ولا ثوبه ، بسياق واحد فى الفعلين ، وغير الإمام البخارى سياق الترجمتين ، فترجم : (باب لا يكف شعراً) و(باب لا يكف ثوبه فى الصلاة) تنبيهاً على الاختلاف فى الثانى ، هل هو مقيد بالصلاة أولا ؟ كما بسط فى الشروح ، وهكذا ورد فى الأحاديث أن النبى ﷺ قال : « من لم يجد النعلين فليلبس الخفين ، ومن لم يجد إزاراً فليلبس السراويل » هكذا ورد فى روايات عديدة ذكر النبى ﷺ الأمرين على سياق واحد

وغير الإمام البخارى سياق الترجمتين ، فترجم أولاً : (باب لبس الخفين للمحرم إذا لم يجد النعلين) وترجم ثانياً : (باب إذا لم يجد الإزار فليلبس السراويل) وحملوا ذلك على تفنن الإمام رضى الله عنه ، وليس كذلك بل لما كان لبس الخفين لمن لم يجد النعلين اختياراً إن شاء لبس وإن شاء لم يلبس ولا مانع فى الاحتفاء ترجم عليه الإمام البخارى ما يدل على الجواز ، وكان لبس السراويل لمن لا يجد الإزار حتماً واجباً لوجوب سترالعورة ، ترجم على ذلك بلفظ : « فليلبس » الدال على الوجوب ، ونظائر هذا الأصل الذى خاطرى أبو عذرته كثيرة فى " الصحيح " تظهر من التدبر فى تراجمه ، مثلاً ترجم : (باب فضل الصلاة فى مسجد مكة والمدينة) وذكر فيه حديث شد الرحال إلى ثلاثة مساجد ، ولم يذكر فى الترجمة الصلاة ببيت المقدس ، مع كونها فى الحديث ، ثم ترجم : (باب مسجد بيت المقدس) ولم يذكر فى الترجمة لفظ : الصلاة ، وذكر فيه أيضاً حديث شد الرحال إلى ثلاثة مساجد ، ومثلاً ترجم : (باب الجمع فى السفر بين المغرب والعشاء) مطلقاً ولم يقيده بقيد .

وترجم للجمع بين الظهر والعصر مفصلاً بترجمتين فترجم : (باب يؤخر الظهر إلى العصر إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس) ثم ترجم : (باب إذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلى الظهر ثم ركب) والمسألة خلافية شهيرة ليس هذا محلها ، وغرضى من ذلك التنبيه على تغير سياق التراجم على الأحكام الواردة فى الأحاديث بنسق واحد ، كما ترجم : (باب أجر الخادم إذا تصدق بأمر صاحبه غير مفسد) ثم ترجم : (باب أجر المرأة إذا تصدقت إلخ) ، فقيد الأولى بأمر صاحبه دون الثانية مع اتحاد سياق الرواية من التراجم الكثيرة فى " الصحيح " تظهر بأدنى تأمل .

ويقرب من ذلك الأصل وإن لم يكن داخلاً فيه ، تغير التراجم فى

الخطب إذ ترجم فى الجمعة : (باب استقبال الناس الإمام إذا خطب) وفى العيد (استقبال الإمـام الناس فى خطبة العيد) ، وفى الاستسقاء (باب استقبال القبلة فى الاستسقاء) ووجوه تلك كلها واضحة .

الثانى والستون : ما ظهرلى أيضاً : أن الإمام البخارى طالما يغير الترتيب الوجودى لمصلحة شحذ الأذهان ليتدبر فى ذلك الناظر ، ولم أر من نبه على ذلك الأصل من كلام المشايخ المذكورين فى الفائدة الثانية ، مثاله أنه ترجم : (باب الأذان بعد الفجر) على الأذان قبل الفجر ، قال الزين بن المنير : قدم المصنف ترجـمـة الأذان بعد الفجر على ترجـمـة الأذان قبل الفجر ، فخالف الترتيب الوجـــودى ، لأن الأصل فى الشرع أن لايؤذن إلا بعد دخـول الوقت ؟ فقدم ترجمة الأصل على ماندر عنه ، وأشار ابن بطال إلى الاعتراض على الترجمة : بأنه لا خلاف بينه وبين الأئمة ، وإنما الخلاف فى جوازه قبل الفجر ، والذى يظهر لى أن مراد المصنف بالترجمتين أن يبين أن المعنى الذى كان يؤذن لأجله قبل الفجر غير المعنى الذى كان يؤذن لأجله بعد الفجر ، وإن الأذان قبل الفجر لا يكتفى به عن الأذان بعده ، كذا فى " الفتح " ، وهـــذا هو الوجه عندى أن الأذان بعد الفجر لـما كان أصل أذان الصلاة بخلاف الأذان قبل الفجر فإنه لم يكن للصلاة ـ بل لمصالح أخر الواردة فى الأحاديث ـ قدم الذى هو الأصل .

ومن ذلك الأصل أنـه قـدم الرواتب البعدية على الرواتب القبلية سوى ركعتى الفجر ، فإنه رضى الله عنه ترجم أولاً : (باب التطوع بعد المكتوبة) ثم ترجم : (باب الركعتين قبل الظهر) ونبه على ذلك الحافظ إذ قال : (باب التطوع بعد المكتوبة) ترجم أولاً بما بعد المكتوبة ، ثم ترجم بعد ذلك بما قبل المكتوبة ، انتهى ، كذا قال ، ولم يذكر الحافظ له وجهاً ، والأوجـه عندى أن الإمام البخارى نبه بذلك على الاختلاف فى ترتيب الأفضلية فى الرواتب

بعد اتفاقهم على أن راتبة الفجر آكدها ، ولذا قدمها الإمام البخارى ، ثم اختلفوا فى الرواتب الباقية ، كما بسط الاختلاف فى ذلك فى " الأوجز " .

وترجم : (باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها) قدم البعد على القبل بخلاف (باب الصلاة قبل العيد وبعدها) قال الحافظ : قال ابن المنير فى الحاشية : كأنه يقول : الأصل استواء الظهر والجمعة حتى يدل دليل على خلافه ، قال : وكانت عنايته بحكم الصلاة بعدها أكثر ، ولذلك قدمه فى الترجمة على خلاف العادة فى تقديم القبل على البعد ؛ انتهى ، ووجه العناية المذكورة ورود الخبر فى البعد صريحاً دون القبل ، انتهى ، ويقرب من ذلك أنه - رضى الله عنه - قدم نوم المرأة فى المسجد على نوم الرجال ، وكان مقتضى الظاهر عكسه ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، والأوجه عندى أنه - رضى الله عنه - فعل ذلك قصداً لأن الجواز فى المرأة كان أبعد لاحتمال الفتنة والطمث وغير ذلك ، ويقرب من ذلك أيضاً ما قال الحافظ إذ قال : قدم الإمام البخارى الآية التى من سورة المائدة على الآية التى من سورة النساء لدقيقة ، وهى : أن الكلمة التى فى المائدة « فاطهروا » فيها إجمال ، والكلمة التى فى سورة النساء « حتى تغتسلوا » فيها تصريح بالاغتسال وبيان للتطهير المذكور ، إلى آخر ما قال الحافظ .

وكذلك قدم (باب الإبراد بالظهر) وهو صفة من صفات الأوقات على (باب وقت الظهر) ، وعندى فى ذلك دقيقة تأتى فى هامش " اللامع " فى محلها ، وهكذا أخر (باب زكاة البقر) عن زكاة الإبل والغنم ، فإنه ترجم أولاً للإبل ثم للغنم ، ثم ترجم لزكاة البقر ، وكان حقها التوسط ، قال الزين ابن المنير : أخرها لأنها أقل وجوداً ونصباً ، ولم يذكر فى الباب شيئاً مما يتعلق بنصابها ، لكون ذلك لم يقع على شرطه ، وترجم فى كتاب الصوم : (باب الحائض تترك الصوم والصلاة) على خلاف الحديث فقد قدم فى الحديث

الصلاة على الصوم ، وغير ذلك من التراجم الكثيرة .

الثالث والستون : إنه رضى الله عنه طالما يدخل الباب الأجنبى بين الأبواب المتناسقة للتنبيه على لطيفة يرشد الناظر إلى التدبر فى ذلك ، مثاله أنه رضى الله عنه أدخل (باب الجهاد من الإيمان) بين (باب قيام ليلة القدر من الإيمان) و(باب تطوع قيام رمضان من الإيمان) ، قال الحافظ : أورد هذا الباب بين قيام ليلة القدر وبين قيام رمضان وصيامه ، فأما مناسبة إيراده معها فى الجملة فواضح لاشتراكها فى كونها من خصال الإيمان ، وأما إيراده بين هذين البابين مع أن تعلق أحدهما بالآخر ظاهر فلنكتة لم أر من تعرض لها ، بل قال الكرمانى : صنيعه هذا دال على أن النظر مقطوع عن غير هذه المناسبة يعنى اشتراكها فى كونها من خصال الإيمان ، قال الحافظ : بل قيام ليلة القدر وإن كان ظاهر المناسبة لقيام رمضان ، لكن للحديث الذى أورده فى (باب الجهاد) مناسبة بالتماس ليلة القدر حسنة جداً ، لأن التماس ليلة القدر تستدعى محافظةً زائدةً ومجاهدةً تامةً ، ومع ذلك فقد يوافقها أولا ، وكذلك المجاهد يلتمس الشهادة ، ويقصد إعلاء كلمة الله ، وقد يحصل له ذلك أولا ، فتناسبا فى أن فى كل منهما مجاهدة ، وفى أن كلاً منهما قد يحصل المقصود الأصلى لصاحبه أولا ، فالقائم لالتماس ليلة القدر مأجور ، فإن وافقها كان أعظم أجراً والمجاهد لالتماس الشهادة مأجور ، فإن وافقها كان أعظم أجراً ، انتهى .

ويدخل فى ذلك الأصل عندى (باب احتساب الآثار) بين (باب فضل التهجير إلى الظهر) و(باب فضل صلاة العشاء فى الجماعة) ، والأوجه عندى أنه رضى الله عنه ذكر (باب الاحتساب) بعد (باب فضل التهجير) تنبيهاً على أنه لاينبغى له تطويل الأقدام والسعى لشدة الحر ، فإنه ينافى الوقار والسكون فى المشى إلى الصلاة ، بل ينبغى له أن يمشى بتقارب الأقدام على هيئة السكون والوقار المطلوبين ، المأمور بهما فى قوله ﷺ : « إذا سمعتم الإقامة

فامشوا إلى الصلاة وعليكم السكينة والوقار ، ولا تسرعوا » الحديث ، أخرجه البخارى فى (باب ما أدركتم فصلوا) وغير ذلك من الروايات العديدة المختلفة فى كون الوقار والسكون مأمورين فى المشى إلى الصلاة ؛ وقد ترجم أبو داؤد : (باب الهدى فى المشى إلى الصلاة) وأخرج فيه عن كعب بن عجرة مرفوعاً ، النهى عن التشبيك لمن خرج عامداً إلى الصلاة ، وعن رجل من الأنصار قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا توضأ أحدكم فأحسن الوضوء ، ثم خرج إلى الصلاة ، لم يرفع قدمه اليمنى إلا كتب الله عز وجل له حسنةً ، ولم يضع قدمه اليسرى إلا حط الله عز وجل عنه سيئةً ، فليقرب أحدكم أو ليبعد » إلى آخر الحديث ، فترجم الإمام البخارى (بباب الاحتساب) تنبيهاً على تقارب الخطى الموجب لكثرة الأجر .

ويدخل فى هذا الأصل عندى إدخال (باب قوله تعالى : « وتزودوا » الآية) بين أبواب مواقيت الحج تنبيهاً على أن التقوى مطلوب فى سفر الحج كله ، لكنه فيما بين المواقيت أشد اهتماماً ، وهكذا عندى توسيط (باب صوم الدهر) بين أبواب الحقوق داخل فى هذا الأصل ، وهكذا إدخال (باب رثاء النبى ﷺ) بين أبواب النهى عن شق الجيوب والحلق وغيرهما ، ويقرب من ذلك الأصل عندى فصل الأبواب العديدة بين بابى (الاستماع إلى الخطبة يوم الجمعة) و (الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب) فإن الجدير باتباع الآية وهى قوله تعالى : « فاستمعوا له وأنصتوا » كان أن يذكر البابان متصلا ، لكن الإمام البخارى رضى الله عنه لعله أشار بالتفريق بينهما إلى أنهما حكمان مستقلان ، الأول : للقريب ، والثانى : للبعيد عن الإمام ، ولذا بعد الباب الثانى عن الأول ، ويستأنس ذلك من كلام شيخ المشايخ فى تراجمه ، إذ قال : (باب الإنصات إلخ) عقد المؤلف الباب السابق لاستماع الخطبة ،

وهذا الباب للإنصات وقت الخطبة ، إذ لا تلازم بينهما ، لأن من يكون بعيداً عن الإمام لا يجب الاستماع عليه ، وإنما يجب الانصات ، انتهى .

وتراجم أبواب الوضوء جلها داخلة عندى فى هذا الأصل ، وما أورد الشراح جلهم على الإمام البخارى من عدم المناسبة بين أبواب الوضوء ليس بصحيح عندى ، بل كلها متناسبة فيما بينها ، إلا أنه رضى الله عنه على دأبه فى النظر إلى الدقائق ينبه بذلك إلى نكات لطيفة جديرة بشأن تفنن البخارى ، مثلاً أوردوا على (باب غسل الوجه باليدين) بأنه فى غير محله ، وليس كذلك بل الغرض منه التنبيه على تكميل الباب السابق بأن الإسباغ قد يتم بمعاونة اليدين ولايحتاج إلى كثرة الماء ، فلذا قيده بغرفة واحدة ، وهكذا أوردوا على (باب التسمية) بأن حقه كان التقديم على الباب السابق ، وليس كذلك عندى بل هو فى محله ، وإنما أراد البخارى منه التسمية عند الدخول فى الخلاء ، ولذا قدمه على (باب ما يقول عند الخلاء) والوضوء عندى لم يشرع بعد ، وهكذا أوردوا على (باب غسل الأعقاب) فإنه فى غير محله جداً ، وليس كذلك عندى ، بل ذكره بعد المضمضة إشارة إلى ندب الغرغرة فى المضمضة، وليس باب منها إلا وله مناسبة لطيفة بالمحل الذى ذكره فيه البخارى ، إلا أنه إذا ذكر مسألة فى محل لمناسبة لا يعيدها مرة أخرى فى محله تحرزاً عن التكرار، فلله ما أدق نظره ! وسيأتى شئ من ذلك فى أول أبواب الوضوء فى هامش " اللامع " ، ولا يلتبس عليك هذا الأصل بالسابع والستين .

والرابع والستون : ما ظهر لهذا الفقير أيضاً أن الإمام البخارى قد يغير لفظ الحديث فى الترجمة لبديعة يرشد إليها الناظر ، شحذاً لذهنه فى أنواع الاستخراج من الحديث ، مثلاً ورد فى الحديث ولفظه للبخارى : « من غدا إلى المسجد وراح ، أعد الله له نزله من الجنة كلما غدا أو راح » وترجم عليه فى نسخة "الفتح" وغيره : (باب فضل من غدا إلى المسجد ومن راح)

قالوا : هذه الترجمة أقرب وأوضح لموافقة سياق الحديث ، لكن النسخ التى بأيدينا فيها : (باب فضل من خرج إلى المسجد ومن راح) وهذا السياق أوجه عندى وأجدر بشأن البخارى ، وغير لفظ : غدا ، الوارد فى الحديث بلفظ : خرج ، فى الترجمة لبديعة ، وهى : أن المعروف فى اللغة الغدوة : المضى من بكرة النهار ، والرواح : من الزوال ، وعلى هذا فمقتضى الحديث فضل من أكثر الخروج إلى المسجد ، لكن الغدو قد يطلق على الخروج مطلقاً ؛ كما هو معروف ؛ والرواح قد يطلق على الرجوع ، قال الحافظ : (باب فضل من غدا إلى المسجد ومن راح) هكذا للأكثر موافقاً للفظ الحديث فى الغدو والرواح ، ولأبى ذر بلفظ : خرج ، بدل : غدا ، وعلى هذا فالمراد بالغدو : الذهاب ، وبالرواح : الرجوع ، انتهى .

قلت : وهذا الذى أراده البخارى عندى ، وأشار بذلك إلى الفضل فى الخروج إلى المسجد والرجوع منه ، وكأنه أومأ بذلك إلى ما أخرجه مسلم وأبو داؤد واللفظ له ، عن أبى بن كعب رضى الله عنه ، قال : كان رجل لاأعلم أحداً من الناس ممن يصلى القبلة من أهل المدينة أبعد منزلاً من المسجد من ذلك الرجل ، وكان لاتخطئه صلاة فى المسجد ، فقلت : لو اشتريت حماراً تركبه فى الرمضاء والظلمة ، فقال : ما أحب أن منزلى إلى جنب المسجد ، فنمى الحديث إلى رسول الله ﷺ ، فسأله عن ذلك ، فقال : أردت يا رسول الله أن يكتب لى إقبالى إلى المسجد ، ورجوعى إلى أهلى إذا رجعت ، فقال : « أعطاك الله ذلك كله ، أعطاك الله ما احتسبت كله أجمع » وعزاه السيوطى فى " الدر " إلى " ابن أبى شيبة " و" أحمد " و" عبد بن حميد " و" مسلم " و" أبى داؤد " و" ابن ماجه " و" ابن مردويه " ولفظه : فقال : يا رسول الله كيما يكتب أثرى وخطاى ، ورجوعى إلى أهلى ، وإقبالى وإدبارى ، فقال رسول الله ﷺ : « أعطاك الله ذلك كله وأعطاك ما احتسبت أجمع » فهذا الحديث لما لم يكن على

شرط البخارى أشار إليه بالتغير فى سياق الترجمة ؛ ولا التباس بين هذا الأصل وبين الأصل الثالث والأربعين .

الخامس والستون : ما هو الظاهر من النظر إلى تراجم البخارى والروايات الواردة فى هذه التراجم ، أن البخارى كثيراً ما يورد الروايات المتضمنة لأحكام عديدة لكنه لايأخذ بجملتها ، فيترجم على بعضها دون بعض ، مثلاً أخرج رواية صدقة الفطر ، وذكر فيها صاعاً من طعام ، وصاعاً من شعير ، وصاعاً من تمر ، وصاعاً من أقط وغير ذلك ، وترجم لتلك الأنواع مستقلاً ولم يترجم للأقط ، قال الحافظ : كأن البخارى أراد بتفريق هذه التراجم الإشارة إلى ترجيح التخيير فى هذه الأنواع إلا أنه لم يذكر الأقط ، وهو ثابت فى حديث أبى سعيد ، وكأنه لا يراه مجزءاً فى حال وجدان غيره كقول أحمد ، وحملوا الحديث على أن من كان يخرجه كان قوته إذ ذاك ، أولم يقدر على غيره ، انتهى .

وقال العينى : ولما كان حديث أبى سعيد الخدرى مشتملاً على خمسة أصناف وضع لكل صنف ترجمةً غير الأقط ، تنبيهاً على جواز التخيير بين هذا الأشياء فى دفع الصدقة ، ولم يذكر الأقط كأنه لا يراه مجزءاً عند وجود غيره ، كما هو مذهب أحمد ، انتهى ، وأنت خبير بأن الوارد فى الحديث ذكر الأقط على منوال الأصناف الأخر .

وترجم البخارى للجمع بين المغرب والعشاء مطلقاً ، وفصل الترجمتين فى الجمع بين الظهرين ، ولم يترجم لها كالجمع بين العشائين ، وأغفل عن ذلك الحافظ على دأبه لكونه خلاف مسلكه ، وكذلك لم يترجم (بباب الصلاة على النبى ﷺ) فى أواخر التشهد مع إخراجه روايات الصلاة فى كتاب الدعوات كثيراً ، ولم يترجم لتعدد الركوع فى أبواب الكسوف مع تخريجه رواية التعدد بل الرواية التى ذكرها فى (باب الصلاة فى كسوف الشمس) من مستدلات

الحنفية فى عدم التعدد ، وتخلص الحافظ عن ذلك لكونه خلاف مسلكه بقوله: ابتدأ البخارى أبواب الكسوف بالأحاديث المطلقة فى الصلاة بغير تقييد بصفة إشارةً منه إلى أن ذلك يعطى أصل الامتثال ، وإن كان إيقاعها على الصفة المخصوصة عنده أفضل ، انتهى ، وأنت ترى أى مانع كان للإمام الهمام عن التنبيه على اختيار الأفضل منه ، وهكذا لم يذكر قنوت الفجر فى أبواب صلاة الفجر ، بل ذكر القنوت فى الوتر ، وهل هذا إلا إيماء منه أنه يرى القنوت فى الوتر دون الفجر .

السادس والستون : ما ظهر لى أيضاً أن بعض تراجمه قد يكون تفصيلاً لما أجمل أولاً ، فحينئذ لا يحتاج إلى توجيه تلك التراجم المفصلة ، وإثبات غرض خاص بها ، مثلاً ترجم أولاً : (باب وجوب القراءة للإمام والمأموم فى الصلوات كلها فى الحضر والسفر ، وما يجهر فيها وما يخافت) ثم ذكر الأبواب الكثيرة تفصيلاً لذلك الباب ، فلا يحتاج إلى إثبات غرض لكل باب ولا يرد ما أوردوا على الإمام فى بعض الأبواب أنه لافائدة فى ذكر هذا الباب ، مثلاً ترجم بعد ذلك : (باب الجهر فى المغرب) و(باب الجهر فى العشاء) وقال الحافظ فى (باب الجهر فى المغرب) : اعترض الزين بن المنير على هذه الترجمة والتى بعدها بأن الجهر فيها لا خلاف فيه ، وهو عجيب، لأن الكتاب موضوع لبيان الأحكام من حيث هى ، وليس هو مقصوراً على الخلافيات ، انتهى ، وأنت خبير بأنهم إذا أجمعوا على دقائق تراجم البخارى وعلى أن فقه الإمام فى تراجمه ، وأن تراجمه لا تكون مثل تراجم الكتب الأخر لمجرد إثبات الأحكام ، فلا عجب فى إيراد الزين بن المنير ، وقد أقر بذلك الحافظ بمواضع من شرحه ، وحكى العينى فى (باب لا يقبل الله صدقةً من غلول) عن ابن المنير : عادة البخارى الاستدلال بالخفى وترك الجلى .

وتقدم فى الفائدة الثالثة من الفصل الثانى عن الحافظ : أن الإمام البخارى رأى أنه لايخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية ، فاستخرج بفهمه من المتون معانى كثيرة ، إلى آخر ما تقدم ؛ وحكى فيه عن الشيخ محى الدين : ليس مقصود البخارى الاقتصار على الأحاديث فقط ، بل مراده الاستنباط منها ، والاستدلال لأبواب أرادها ، وغير ذلك من أقاويل العلماء أن غرض البخارى من تأليفه ليس مجرد ذكر الروايات ، بل غرضه دقائق الاستنباط ، فالتفصى عندى عن إيراد الزين بن المنير أن هاتين الترجمتين ليستا بمستقلتين ، بل هما تفصلان لما أجمل أولاً ، وهكذا ترجم أولاً : (باب فرض مواقيت الحج والعمرة) وهو جدير بشأن البخارى لعدة أبحاث فى ذلك ، ثم فصل ذلك بأبواب المواقيت للبلاد ، فلايحتاج حينئذ إلى إثبات وجه جديد لميقات أهل المدينة ، أو أهل نجد ، أو غير ذلك ، وكذلك ترجم : (باب قول الله تعالى: « فمن كان منكم مريضاً » إلى آخر الآية) ثم فصل ذلك فى عدة أبواب ، ولا ينافى ذلك أن فى بعض هذه التراجم المفصلة أيضاً إشارات وتنبيهات ذكرها اهتماماً بشأنها ، وإلا فالغرض كان تفصيلاً لما أجمل أولاً ، لئلا يرد على الإمام الهمام ما أوردوا فى هذه التراجم من عدم الفائدة بذكرها .

السابع والستون : ما ظهر لهذا الفقير أيضاً أن الإمام البخارى قد يذكر التراجم فى غير محلها ، مثلاً ذكر بابى السجود فى أبواب الثياب ، وذكر بابى الثياب فى أبواب صفة السجود ، وحملت الشراح ذلك على وهم الإمام ، أو غلط النساخ ، قال الحافظ فى أبواب الثياب : قوله : (باب إذا لم يتم السجود) وكذا وقع عند أكثر الرواة هذه الترجمة وحديث حذيفة فيها ، والترجمة الآتية وحديث ابن بحينة فيها موصولاً ومعلقاً ، ولم يقع عند المستملى شئ من ذلك وهو الصواب لأن جميع ذلك سيأتى فى مكانه اللائق به ، وهو أبواب صفة الصلاة ، ولولا أنه ليس من عادة المصنف إعادة الترجمة وحديثها

معاً ، لكن يمكن أن يقال : مناسبة الترجمة الأولى لأبواب ستر العورة ، الإشارة إلى أن من ترك شرطاً لاتصح صلاته كمن ترك ركناً ، ومناسبة الترجمة الثانية ، الإشارة إلى أن المجافاة فى السجود لاتستلزم عدم ستر العورة فلا تكون مبطلةً للصلاة .

وبالجملة إعادة هاتين الترجمتين ههنا ، وفى أبواب السجود الحمل فيه عندى على النساخ بدليل سلامة رواية المستملى من ذلك وهو أحفظهم ، انتهى وإلى ذلك مالت الشراح عامةً ، وقال شيخ المشايخ فى تراجمه : قوله : (باب إذا لم يتم السجود) نقل عن الفربرى أن بعض أوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب ، فوقع الخطأ من بعض النساخ فى إلحاق تلك الأوراق ، فألحقوها فى غير الموضع الذى أراد المصنف إلحاقها فيه فى نفسه ، وهذا الباب فى هذا المقام من هذا القبيل ، وكذا الأبواب الآتية لأنها فى الحقيقة من أبواب صفة الصلاة فاحفظ ، انتهى ، وأنت خبير بأن ما أورده الحافظ من تكرار الترجمة والحديث يتمشى فى بابى السجود لكن لايتمشى فى بابى الثياب ، فإنه ترجم فى صفة السجود (بباب عقد الثياب وشدها ، إلخ) و(بباب لايكف ثوبه فى الصلاة) فإن هذين البابين لم يتكررا لاترجمةً ولا حديثاً ، فبقى الإيراد بذكرهما فى صفة السجود .

وما أفاد شيخ المشايخ يشكل عليه أيضاً أنه لو كان الأمر كما حكى عن الفربرى كانت الترجمتان فى موضع واحد لا فى موضعين ، وأيضاً يشكل عليه وعلى ما قاله الحافظ أيضا تغير الترتيب فى الترجمتين ، فإنه قدم فى أبواب الثياب (باب إذا لم يتم السجود) وأخر (باب يبدى ضبعيه) بخلاف ما فى صفة السجود ، فإنه قدم فيها الثانى ، وأخر الأول ، فالظاهر عندى أن ذلك كله من بدائع دقائق البخارى ، فعل كل ذلك عمداً للطائف ليس هذا محلها ، وسيأتى شئ منها فى هامش " اللامع " ، وهكذا ذكر الإمام البخارى فى

أواخر صفة الصلاة (باب ما جاء فى الثوم النيئ والبصل والكراث ، إلخ) وأورد عليه أن محله كان فى أبواب المساجد .

وهكذا ترجم بعد ذلك : (باب وضوء الصبيان) إلخ ، وأوردوا عليه أيضاً أن محله كان كتاب الطهارة لا أبواب صفة الصلاة ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى لم يذكر الباب الأول فى أبواب المساجد إشارةً إلى أن المنع منه لايختص بالمساجد ، وترجم بالثانى ههنا إفراداً لمسائل الصبيان لكونهم غير مكلفين ، فذكر أحكامهم المتفرقة من : الطهارة ، والصلاة ، وحضورهم العيد ، والجنائز فى باب واحد ، فهو بمنزلة باب مسائل شتى أفرد أحكامها المتعلقة بالصلاة فى باب واحد ، وجعله تتمةً للصلاة ، لأن الأبواب الآتية تتعلق بصلوات خاصة من الجمعة والعيدين وغيرهما ، وسيأتى شئ من ذلك فى هامش "اللامع" ، وأجاد فى ترتيب هذه الأبواب من ذكر أحكام الرجال ثم الصبيان ثم النساء ، على ترتيب صفوفهم فى الصلاة .

وعلى هذا الأصل حمل شيخ المشايخ فى تراجمه (باب القنوت قبل الركوع وبعده) إذ قال : هذا الباب فى الأصل من متعلقات أبواب صلاة الفجر ، لأن الأحاديث الواردة إنما تدل على القنوت فيها ، وإيراده ههنا باعتبار أن بعض العلماء قال بالقنوت فى الوتر ، انتهى ، كذا أفاد - قدس سره - وقد عرفت فيما سبق أن هذا الباب عندى داخل فى الأصل الخامس والستين ، نعم! يقرب من هذا الأصل (باب الأمر باتباع الجنائز) فإنه ذكره فى مبدء كتاب الجنائز ، والميت لم يغسل بعد ولم يكفن ، فكيف الأمر باتباعه ، وسيأتى فى محله (باب فضل اتباع الجنائز) فالأوجه عندى أن المراد بالاتباع فى مبدء الكتاب ليس المشى خلف الجنازة ، لئلا يرد ما تقدم من ذكره فى غير محله ، بل المراد فيه الاهتمام بتجهيزه ، والمبادرة فى غسله وتكفينه ، كما يقال : الجيش يتبع السلطان ، أى يتوخى موافقته ، وإن تقدم كثير منهم فى المشى والركوب

كما حمل عليه الحديث القسطلانى مجيباً للحنفية ، إذ استدلوا بالحديث على أن المشى خلفها أفضل .

وعلى هذا فلا يرد على الإمام البخارى أيضاً أنه ذكر الأمر باتباعها فى أولها ، والفضل فى اتباعها بعد أبواب كثيرة ، لأن المراد بالاتباع فى الثانى المشى خلفها فذكره فى محله ، والمراد بالاتباع فى أول الكتاب غير المشى ، وهذا وإن كان مخالفاً لما اختاره الحنفية إلا أن البخارى ليس بمقلد لهم ، وهذا الأصل غير الأصل الثانى والأربعين والثالث والستين ، فبين الثلاثة فرق واضح لايلتبس عليك أحدها بالآخر .

الثامن والستون : إن الإمام البخارى رضى الله عنه ، قد لايجزم فى الترجمة بالحكم شحذاً للأذهان لمجرد الاحتمال الناشئ من غير دليل ، فكأنه ينبه الناظر على أن يجيل نظره ، ويسبق فكره فى الاحتمالات الناشئة من النصوص، مثلاً ترجم : (باب إذا اشتد الحر يوم الجمعة) ولم يذكر فيه حكماً ، وأورد فيه حديث أنس يقول : كان النبى ﷺ إذا اشتد البرد بكر بالصلاة ، وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة - يعنى الجمعة - وقد أخرج قبل ذلك عن أنس رضى الله عنه ، قال : كنا نبكر بالجمعة ، ونقيل بعد الجمعة ، قال الحافظ : لم يجزم المصنف بحكم الترجمة للاحتمال الواقع فى قوله : يعنى الجمعة ، لاحتمال أن يكون من كلام التابعى أو من دونه ، وهو ظن ممن قاله ، والتصريح عن أنس فى الرواية الماضية : أنه كان يبكر بها مطلقاً ، إلى آخر ما بسطه الحافظ .

وقال أيضاً فى (باب الصلاة قبل العيد وبعدها) : أورد فيه أثر ابن عباس أنه كره الصلاة قبل العيد ، وحديثه المرفوع فى ترك الصلاة قبلها وبعدها ، ولم يجزم بحكم ذلك ، لأن الأثر يحتمل أن يراد به منع التنفل ، أو نفى الراتبة ، وعلى المنع فهل هو لكونه وقت كراهة ، أو لأعم من ذلك ،

ويؤيد الأول الاقتصار على القبل، وأما الحديث فليس فيه ما يدل على المواظبة فيحتمل اختصاصه بالإمام دون المأموم، أو بالمصلى دون البيت، وقد اختلف السلف فى جميع ذلك، انتهى، كذا أفاد، وكأنه حمل عدم الجزم بالحكم على الاحتمالات الواردة فى الأثر والحديث، كما صرح بذلك، لكن الأوجه عندى أن هذا الباب من الأصل الخامس والثلاثين، فإن الحافظ أقر بنفسه اختلاف السلف فى جميع ذلك، وقال الحافظ أيضاً فى (باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذمى أو الحربى) : ولم يجزم بالحكم لإشكاله، بل أورد الترجمة مورد السؤال فقط، وقد جرت عادته أن دليل الحكم إذا كان محتملاً لايجزم بالحكم، انتهى.

قلت : ولهذا الأصل أيضاً نظائر فى "الصحيح"، وهذا غير الأصل الرابع إذ عدم الجزم فيه كان لاختلاف الروايات، وغير الأصل الخامس والثلاثين أيضاً، لأن عدم الحكم فيه كان لاختلاف العلماء فى ذلك، وكذا غير السابع والأربعين إذ فيه عدم الجزم للتوسع، فلا التباس بين الأصول الثلاثة.

التاسع والستون : من عادة البخارى المطردة فى كتابه ذكر الأضداد فى الكتب، كما ذكر فى كتاب الإيمان أبواب الكفر والنفاق، قال الحافظ فى (باب كفران العشير) بعد نقل بديعة عن ابن العربى فى تخصيصه من بين الذنوب : يؤخذ من كلامه مناسبة هذه الترجمة لأمور الإيمان، وذلك من جهة كون الكفر ضد الإيمان، انتهى، وذكر فى كتاب الاستسقاء (باب دعاء النبى ﷺ : «اجعلها سنين كسنى يوسف») قال العينى : فإن قلت : ما وجه إدخال هذا الباب فى أبواب الاستسقاء قلت : للتنبيه على أنه كما شرع الدعاء فى الاستسقاء للمؤمنين، كذلك شرع الدعاء بالقحط على الكاذبين، لأن فيه إضعافهم وهو أنفع للمسلمين، انتهى، وكذا قال الحافظ وزاد : لما فيه من

نفع الفريقين ، بإضعاف عدد المؤمنين ، ورقة قلوبهم ليذلوا للمؤمنين ، وقد ظهر من ثمـرة ذلك التجاؤهم إلى النبى ﷺ أن يدعوا لهم برفع القحط ، كما فى الحـديث الثانى ، ويمكن أن يقال : إن المراد أن مشروعية الدعاء على الكافرين فى الصلاة تقتضى مشروعية الدعاء للمؤمنين فيها ، فثبت بذلك صلاة الاستسقاء خلافاً لمن أنكرها ، انتهى ، قلت : ولا يحتاج إلى هذه التوجيهات عندى لما علم من دأبه ذكر الأضداد ، فإن بضدها تتبين الأشياء .

وقـد أخرج البخارى فى أول الجنائز عن عبدالله بن مسعود ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من مات يشرك بالله دخـل النار » وقلت أنا : من مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة ، فهذا استدلال منه ـ رضى الله عنه ـ بالضد، واستنباط بالحديث حكم خلافه .

السبعون : من دأبه المطرد فى " صحيحه " أنه إذا كان فى حـديث واحد أوامر عديـدة ، أو النهى عن أمور عديدة ، يترجم لكل من ذلك ترجمـةً مستقلةً تنبيهاً على استقلال كل ذلك من المأمورات أو المنهيات ، مثلاً ورد فى الحـديث : « ليس منا من ضرب الخـدود ، وشق الجيوب ، ودعا بـدعوى الجاهليـة » فترجم الإمام لكل من تلك الأمور تراجم مستقلة ، وهكذا ورد فى حـديث أبى سعيد الخدرى : كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام ، أو صاعاً من شعير ، أو صاعاً من تمر ، أو صاعاً من أقط ، أو صاعاً من زبيب فترجم الإمام لكل من تلك ترجمةً مستقلةً غير الأقط ، ولم يذكر الأقط عندى للأصل الخامس والستين ، وإلا فلا وجه لتركه من جملة الواردة فى الحديث ، وهكذا ترجم فى كتاب البيوع لجميع أجزاء حـديث الربا ، ونظائر ذلك فى كتاب اللباس عديدة .

وهـذا آخر ما اكتفيت بـه من الأصول المفصلة رعايـةً لعدد السبعين المرعية فى كثير من الأحاديث ، وإلا فدقائق استنباطه وأصول تراجمـه كثيرة

غير ما تقدم ، كالفرق بين المترجم له والمترجم به ، كما أشار إليه الحافظ فى (باب يهوى بالتكبير حين يسجد) ، وكاختيار أهون الأمرين ، والأخذ بالاستصحاب ، وإطلاق أحد اللفظين على الآخر لغة كإطلاق الحيض على النفاس ، وغير ذلك يظهر لمن سهر الليالى للخوض فى بحر اللآلى ؛ ومع ذلك كم من تراجم له لايروى الغليل ما قيل فيها من الأقاويل ، وإن أكثر العلماء فيها من التعاليل ، كـ(باب من بدأ بالحلاب والطيب) و(باب فضل صلاة الفجر والحديث) و(باب ميمنة المسجد والإمام) وغير ذلك ، من التراجم الصعبة وإن اخترعت فيها أيضاً نكات اتباعاً للأسلاف . شكر الله سعيهم وجزاهم عنى وعن سائر طلبة " البخارى " أحسن الجزاء .

الفائدة الرابعة : فى الوجوه العامة الشائعة على ألسنة المشايخ ، المسطورة فى الشروح من غلط النساخ ، أو الوهم من الإمام البخارى ، أو عدم تبييضه للكتاب ، لما قد اخترمته المنية قبل التبييض ، أو وصل الرواة لما كان فى الأصل من البياضات وغير ذلك من الأمور التى اضطروا إليها عند العجز عن التوافق بين الترجمة والحديث ولم يظهر لهذا العبد الضعيف الفقير إلى رحمة ربه العليا شئ من ذلك ، فما من ترجمة من التراجم فى "البخارى" ، إلا وهو داخل فى أصل ما من الأصول السبعين المذكورة فى الفائدة الثالثة ، إلا أنه لما كانت هذه الأمور معروفة عند الشراح والمشايخ أفردت ذكرها فى فائدة مستقلة ، وقد تقدم فى أول الفائدة الثانية ما حكى الحافظ فى المقدمة عن الشيخ محى الدين ، أنه لم يقع فى بعض التراجم شئ من الحديث وغيره ، وقد ادعى بعضهم أنه صنع ذلك عمداً ؛ وغرضه أن يبين أنه لم يثبت عنده حديث بشرطه فى المعنى الذى ترجم عليه ، ومن ثم وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث إلى حديث لم يذكر فيه باب ، فأشكل فهمه على الناظر فيه .

وقد أوضح السبب فى ذلك الإمام الباجى المالكى ، إذ حكى عن المستملى أنه قال : انتسخت البخارى من أصله الذى كان عند الفربرى ، فرأيت فيه أشياء لم تتم وأشياء مبيضة ؛ منها : تراجم لم يثبت بعدها شيئاً ؛ ومنها : أحاديث لم يترجم لها ، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض . قال الباجى : ومما يدل على صحة هذا القول أن رواية المستملى ، والسرخى ، والكشميهنى ، وأبى زيد المروزى مختلفة بالتقديم والتأخير مع أنهم انتسخوا من أصل واحد ، وإنما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان فى طرة أو رقعة مضافة أنه من موضع ما فأضافه إليه ، ويبين ذلك أنك تجد ترجمتين أو أكثر من ذلك متصلة ليس بينها أحاديث ، قال الباجى : وإنما أوردت هذا ههنا لما عنى به أهل بلدنا من طلب معنى يجمع بين الترجمة والحديث ، وتكلفهم من ذلك من تعسف التأويل ما لا يسوغ ، قال الحافظ : وهذه قاعدة حسنة يفزع إليها حيث يتعسر وجه الجمع بين الترجمة والحديث ، انتهى مختصراً .

تقدم كلامه هذا فى أول الفائدة الثانية من هذا الفصل ، وذكرت فى هامشه ما أورد القسطلانى عليه إذ قال : وهذا الذى قاله الباجى فيه نظر من حيث إن الكتاب قرئ على مؤلفه ، ولاريب أنه لم يقرأ عليه إلا مرتباً مبوباً ، فالعبرة بالرواية لا بالمسودة التى ذكر صفتها ، انتهى ، قلت : ويؤيد ذلك أيضاً ما قال القسطلانى فى ترجيح نسخة اعتمد عليها فى شرحه : ولقد عول الناس عليه فى روايات " الجامع " لمزيد اعتنائه وضبطه ومقابلته على الأصول المذكورة ، وكثرة ممارسته له ، حتى إن الحافظ شمس الدين الذهبى حكى عنه أنه قابله فى سنة واحدة إحدى عشرة مرةً ، إلى آخر ما بسط من الاهتمام فى المقابلة والتصحيح ، ويؤيد الباجى ما قال شيخ المشايخ فى تراجمه فى (باب إذا لم يتم السجود) : نقل عن الفربرى أن بعض أوراق الكتاب كان غير ملتصق بالكتاب ، فوقع الخطأ من بعض النساخ فى إلحاق تلك الأوراق ،

فألحقوها فى غير الموضع الذى أراد المصنف إلحاقها فيه فى نفسه ، وهذا الباب فى هذا المقام من هذا القبيل ، انتهى .

وقال الحافظ فى (باب طول القيام فى صلاة الليل) : وقد أخرج فيه البخارى حديث السواك ، استشكل ابن بطال دخوله فى هذا الباب ، فقال لامدخل له ههنا ، لأن التسوك فى صلاة الليل لا يدل على طول الصلاة ، قال: ويمكن أن يكون ذلك من غلط الناسخ، فكتبه فى غير موضعه ، أو أن البخارى أعجلته المنية قبل تهذيب كتابه ، فإن فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك ، انتهى ، وقد تقدم فى الفائدة السادسة من الفصل الثانى ما قالوا فى التراجم الخالية عن الأحاديث : إن البخارى أراد كتابة الحديث ، ولم يتفق له لعوارض أو لم يجد على شرطه فيه ، انتهى ، وقال الحافظ فى (باب يعكفون على أصنام لهم) : وقد أخرج البخارى فيه حديث جابر رضى الله عنه كنا مع رسول الله ﷺ نجنى الكباث ، إلى آخر الحديث ، ولاتعلق له بالترجمة ، فقال : والذى يهجس فى خاطرى أنه كان بين التفسير وبين الحديث بياض أخلى لحديث يدخل فى الترجمة ، ولترجمة تصلح لحديث جابر، ثم وصل ذلك كما فى نظائره ، انتهى .

وقال الكرمانى فى (باب فضل العلم) : واقتصر فيه البخارى على الآية ، ولم يذكر فيه حديثاً قال : فإن قلت: هذا ترجمة الباب ، فأين ما هذا ترجمته ؟ إذ لم يذكر فيه حديثاً أصلاً ، ففضلاً عما يدل على المترجم عليه ، قلت : قال بعض الشاميين : بوب البخارى الأبواب ، وذكر التراجم ، وكان يلحق بالتدريج إليها الأحاديث المناسبة لها ، فلم يتفق له أن يلحق إلى هذا الباب ونحوه

شيئاً منها ، إما لأنه لم يثبت عنده حـديث يناسبه بشرطه ، وإما لأمر آخر ، وقال بعض أهل العراق : ترجم ولم يذكر فيه شيئاً قصداً منه ليعلم أنه لم يثبت فى ذلك شئ عنده ، انتهى .

وقال الحافظ فى الباب المذكور : فإن قيل : لم لم يورد فى هذا الباب شيئاً من الحديث ؟ فالجواب أنه إما أن يكون اكتفى بالآيتين الكريمتين ، وإما بيض له ليلحق فيه ما يناسبه فلم يتدبر ، وإما أورد فيه حديث ابن عمر الآتى بعد (باب رفع العلم) ويكون وضعه هناك من تصرف بعض الرواة ، وفيه نظر ، ونقل الكرمانى عن بعض أهل الشام ، فذكر ما تقدم من قولـه ، ثم قال : والذى يظهر لى أن هذا محله حيث لا يورد فيه آية ولا أثراً ، أما إذا أورد آية أو أثراً ، فهو إشارة منه إلى ما ورد فى تفسير تلك الآيـة ، وإنه لم يثبت فيه شئ على شرطه ، وما دلت عليه الآيـة كاف فى الباب ، وإلى أن الأثر الوارد فى ذلك يقوى بـه طريق المرفوع ، وإن لم يصل فى القوة إلى شرطه ، انتهى ؛ وذكر العينى ما حكى الكرمانى عن بعض الشاميين والعراقيين ثم قال : وهذا كله كلام غير سديد لا طائل تحته ، إلى آخر ما قاله .

وقال القسطلانى اكتفى المصنف بهاتين الآيتين لأن القرآن العظيم أعظم الأدلة ، أو لأنه لم يقع له حديث من هذا النوع على شرطه ، أو اخترمته المنية قبل أن يلحق بالباب حديثاً يناسبه لأنه كتب الأبواب والتراجم ، ثم كان يلحق فيها ما يناسبها من الحديث على شرطه ، فلم يقع له شئ من ذلك ، انتهى ، وسيأتى قريباً فى " اللامع " ما اختاره الإمام الكنكوهى فى الباب المذكور ، وفى هامشه ما اختاره هـذا العبد الفقير إلى مغفرة ربه ، والغرض من سرد هذه الأقاويل أجوبتهم العامة فى أمثال هذه المواضع من أنه من تصرف الرواة ،

أو كان بياض فلم يتفق له ، أو اخترمته المنية قبل التبييض ، أو تنبيهاً على أنه لم يجد فيه شيئاً على شرطه ، وقد عرفت فيما سبق أنه ليس عندى شئ من ذلك ، بل كل التصرفات فعلها البخارى عمداً ، وكل ذلك داخل فى أصل ما من الأصول السبعين المقدمة فى الفائدة الماضية .



الفصل الرابع

فيما يتعلق بشروح "الجامع الصحيح" وحواشيه وغيرهما ، وفى ذلك فائدتان :

الأولى : فى الشروح الخمسة المعروفة المتداولة فى ديارنا ، أفردتها بالذكر لكثرة مزاولتها وشيوعها فى هذا الزمان ، فذكرت فى أحوالها شيئاً من البسط ، ذكرتها على ترتيب الشهرة صرفاً للنظر عن زمانهم ، وباعتبار الشهرة فصلت فى أحوالهم .

والثانيـة : فى بقية الشروح والحواشى وغيرهما ، فأشهر هؤلآء الخمسة " فتح البارى " للحافظ ابن حجر العسقلانى ، بسط ترجمته ابن فهد فى " لحظ الألحاظ بـذيل طبقات الحفاظ " والسيوطى فى " حسن المحاضرة " و " ذيـل طبقات الحفاظ " ، وحكى فى أول " الفتح " عن " التبر المسبوك فى ذيل الملوك " للسخاوى .

وهو شيخ الإسلام إمام الحفاظ فى زمانه، أحمد بن على بن محمد بن محمد ابن على بن محمود بن أحمد بن حجر الكنانى العسقلانى المصرى الشافعى ، المراد بالحافظ على الإطلاق ، أبو الفضل شهاب الدين المعروف بابن حجر ، ولد فى مصر ثالث عشر من شعبان سنة ثلاث وسبعين وسبع مائـة ، مات عنه والده وهو طفل فى شهر رجب سنة سبع وسبعين ، فأدخل الكتاب بعد إكمال خمس سنين، وكان له ذكاء وسرعة حافظة بحيث إنه حفظ سورة مريم فى يوم واحد،

وكان يحفظ الصحيفة من " الحاوى الصغير" فى مرتين : الأولى : تصحيحاً ، والثانية : قراءةً فى نفسه ، ثم يعرضها حفظاً فى الثالثة ، وحج أولاً فى أواخر سنة أربع وثمانين ، وجاور بمكة فى السنة التى بعدها وهى سنة خمس، فسمع بها اتفاقاً على العفيف الشادرى " صحيح البخارى " ، وهو أول شيخ سمع عليه الحديث ، كذا قاله ابن فهد : وقال السيوطى : عانى أولاً الأدب ونظم الشعر ؛ فبلغ فيه الغاية ، ثم طلب الحديث من سنة أربع وتسعين ، قال ابن فهد : وصلى التراويح بالمسجد الحرام بالقرآن العظيم فى هذه السنة - أى سنة خمس - ثم سمع فى سنة ست "صحيح البخارى" بمصر على عبد الرحيم ابن رزين ، وسمع بها بعد التسعين ، فطلبه من جماعة من شيوخها والقادمين إليها من ذوى الإسناد العالى : ورحل إلى دمشق فى سنة اثنتين وثمان مائة ، فأدرك بها بعض أصحاب القاسم بن عساكر والحجار .

وحج مرات وسمع بعدة من البلاد كالحرمين ، والإسكندرية ، وبيت المقدس ، وبلاد اليمن وغيرها ، على جمع من الشيوخ ، ومشايخه كثيرة جداً ، وحصل فنوناً كثيرةً ، وأول ما كان نظره فى الأدب والتاريخ ففاق فى فنونهما ، وقال الشعر الحسن ، وأخذ علم الحديث عن الحافظ زين الدين أبى الفضل العراقى ولازمه ، وانتفع به كثيراً ، وهو أول من أذن له فى الإقراء ، ولما حضرت العراقى الوفاة قيل له : من تخلف بعدك ؟ قال : ابن حجر ، ثم ابنى أبو زرعة ، ثم الهيثمى ، وأخذ اللغة عن المجد الفيروزآبادى ، والعربية عن العمادى ، والأدب والعروض عن البدر البشتكى ، وأخذ بعض القرآن بالسبع على التنوخى .

وتفقه على جماعة ، منهم : شيخ الإسلام سراج الدين أبو حفص عمر ابن رسلان البلقينى ، وهو أول من أذن له بالافتاء ، حكى أنه شرب ماء زمزم ليصل مرتبة الذهبى فى الحفظ ، فبلغها وزاد عليها ، قاله السيوطى ،

ولى مشيخة الحديث وتدريس الفقه بأماكن من الديار المصرية ، وولى بها نيابة القضاء مدةً ، ثم أعرض عنها ، وولى قضاء مصر مراراً وعزل ، كما بسط تواريخه السيوطى فى " حسن المحاضرة " ، وابن فهد فى " اللحظ " ، وبسطا أيضاً فى ذكر مؤلفاته ، وأملى أكثر من ألف مجلس من حفظه ، وخرج أحاديث " الرافعى " ، و" الهداية " ، و" الكشاف " ، و" الفردوس " ، وكان ـ رضى الله عنه ـ كثير التأليف ألف كتباً أكثر من مائة وخمسين مفيدةً شهيرةً جليلةً سائرةً فى الآفاق ، لا سيما فى فن الرجال ، فإن المدار فى زماننا فى هذا الفن على تآليفه غالباً .

وبلغ الغاية القصوى فى الكتابة والقراءة ، فقد قرأ " البخارى " فى عشرة مجالس من بعد صلاة الظهر إلى العصر ، و" مسلم " فى خمسة مجالس كل مجلس منها قريب من أربع ساعات ، وأغرب ما وقع له فى الإسراع أنه قرأ فى رحلته الشامية " المعجم الصغير " للطبرانى فى مجلس واحد فيما بين الظهر والعصر ، و" معجم الصغير " يشتمل على نحو ألف وخمس مائة حديث بأسانيدها ، وفى مدة إقامته بدمشق وكانت شهرين وثلث شهر قرأ فيها قريباً من مائة مجلد .

وأشهر تآليفه : " فتح البارى " فى ثلاثة عشر مجلداً ، ومقدمته فى مجلد ضخم مسماة بـ " هدى السارى لمقدمة فتح البارى " تشتمل على مقاصد الشرح ، وأحوال المصنف ، وموضوع كتابه ، وبيان المبهم من رجاله ، وتخريج تعليقاته ، ومعانى لغاته الغريبة ، وغير ذلك من الأمور الكثيرة ، وله كتاب " تعليق التعليق " (١) وصل فيه ما ذكره البخارى فى " صحيحه "

---

(١) سيأتى ذكره فى الفائدة الآتية على رقم التاسع والأربعين ؛ قيل : إنه أول تآليفه ـ رضى الله عنه ـ ألفه فى ٨٠٤ هـ .

معلقاً ، ولم يفته من ذلك إلا القليل وقد كمل فى حياة كبار الشيوخ ، وشهدوا بأنه لم يسبق إلى مثاله ، وهو له مفخرة ، وقدره كقدر المقدمة ، ثم اختصره وسماه : " التشويق إلى وصل المهم من التعليق " فى مجلد لطيف ، ثم اختصره واختصر فيه على ذكر الأحاديث التى لم تقع فى الأصل إلا معلقةً ، ثم توصل فى مكان منه آخر وسماه : " التوفيق بتعليق التعليق " فى مجلد .

وله من الكتب المعروفة فى الرجال : " تهذيب التهذيب "، وهو اختصار " تهـذيب الكمال " للمزى مع زيادات كثيرة على الأصل ، فرغ من تأليفه ٩ جمادى الأولى سنة ٨٠٨هـ ، ولخصه فى مجلد سماه : " تقريب التهذيب" ألفه فى ٨٢٦ هـ ، و" الإصابة فى تمييز الصحابة " و" لسان الميزان" لخص فيه "ميزان الاعتدال " للـذهبى ، مع زيادات كثيرة على الأصل ، و" تعجيل المنفعـة برجال الأربعة " ، و" الدرر الـكامنة بأعيان المائة الثامنة " ، و" تبصير المنتبه بتحرير المشتبه " مجلد ضخم .

وقال الكوثرى فى هامش " اللحظ " : حكى الشعرانى فى "ذيل طبقاته" عن السيوطى أنه قال : كان ابن حجر ـ رحمة الله عليه ـ يحفظ ما يزيد على عشرين ألف حديث ، وكان يقول : الشروط التى اجتمعت فىّ الآن بها أسمى حافظاً ، وهى الشهرة بالطلب ، والأخذ من أفواه الرجال ، والمعرفة بالجرح والتعديل ، والمعرفة بطبقات الرواة ومراتبهم ، وتمييز الصحيح من السقيم ، حتى يكون ما يستحضره من ذلك أكثر مما لا يستحضره مع استحضار الكثير من المتون ؛ فهذه الشروط من جمعها فهو الحافظ انتهى .

قال الكوثرى : وكان سريع الكتابة إلا أنه كان ردى الخط ، وما كان يجرى فى كتابته على نمط واحد ، ومن ثمة تصعب معرفة خطه ، والممارسة على قراءته ، على ما أشار إلى ذلك أبو المحاسن فى " المنهل الصافى " ، وقد طالعنا

عـدة كتب بخطه سوى خطوطه فى الطباق والسماعات ، فوجدنا ما يشير إليـه أبو المحاسن صواباً ، وكان كثيراً ما يتراجع عمـا بيضه أولاً ، فيصبح مبيضه مسوداً ، فتختلف نسخ مؤلفاته زيادةً ونقصاً وتبديلاً ، حتى فى شرحه على " البخارى " بعد ما أورد عليه البدر العينى ما أورده فى شرحه إلى غير ذلك ، قال : وحيث كانت نشأته على معاناة الشعر ، والاسترسال فى المدح والهجاء على طريقة أهل الأدب ، ورث من ذلك منـذ عهد شبابه التنكيت ، وتطلب مواضع العلل من تراجم الرجال ، والحط من مقاديرهم إذا أراد ، وإن كانوا من أصحابه وشيوخه وممن تقدمهم .

ويقول تلميذه البرهان البقاعى : إنـه لا يعـامل أحداً بمـا يستحقه من الإكرام ، وقال قاضى القضاة محب الدين محمد بن الشحنة الحنفى ، الذى كان ابن حجر يجله فى مقدمة شرحه على " الهداية " فى حق ابن حجر : كان كثير التبكيت فى تاريخه على مشايخه وأحبابه وأصحابه لا سيما الحنفية ، فإنه يظهر من زلاتهم ونقائصهم التى لا يعرى عنها غالب الناس ما يقدر عليه ، ويغفل ذكر محاسنهم وفضائلهم إلا ما ألجأتـه الضرورة إليه ، فهو سالك فى حقهم ما سلكه الذهبى فى حقهم وحق الشافعية ، حتى قال السبكى : إنـه لا ينبغى أن يؤخذ من كلامه ترجمة شافعى ولا حنفى، وكذا لا ينبغى أن يؤخذ من كلام ابن حجر ترجمة حنفى متقدم ولا متأخر ، انتهى .

هذا ، وقال تلميذه الخاص العلامة السخاوى فى " التبر المسبوك " فى ذيل أوصافه من علمه واحتماله وصبره ، ومزيـد أدبـه مع الأئمـة المتقدمين والمتأخرين ، بل ومع كل من يجالسه من كبير وصغير ، إلى آخر ما بسطه ، وفيه : قال بعضهم : من توسل به إلى الله تعالى فى حوائجه قضيت ، وكتب فى مبدء مقدمة "الفتح" : شرح البخارى المسمى "فتح البارى" ، هو أجمل تصانيفه مطلقاً ، ورأيت بخط مؤلفه قبل تمامه ما نصه: ولو لا خشية الإعجاب

لشرحت ما يستحق أن يوصف بـه هذا الكتاب ، لكن لله الحمد على ما أولى وإياه أسأل أن يعين على كماله مناً وطولاً ، وكان الابتداء فى أوائل سنة سبع عشرة وثمان مائة على طريق الإملاء ، ثم صار يكتب من خطه وتتداوله الطلبة شيئاً فشيئاً ، وكان الاجتماع فى يوم من الأسبوع للمقابلة والمباحثة ، وذلك بقراءة الشيخ أبى خضر إلى أن انتهى فى أول يوم من رجب سنة اثنتين وأربعين وثمان مائة سوى ما ألحق فيه بعد ذلك ، فلم ينته إلا قبل وفاة المؤلف بيسير وجاء بخط مؤلفه فى ثلاثة عشر سفراً وكان بعد الفراغ من المقدمة شرع فى شرح أطال فيه النفس ، وكتب منه قطعة تبلغ مجلداً ، فخشى الفتور عن تكميله على تلك الصفة ، فابتدأ فى شرح متوسط ، وهو " فتح البارى " ، كذا فى " الضوء اللامع " .

وللحافظ المؤلف فى أول كتابه " انتقاض الاعتراض " (١) ما نصه :
أما بعد ! فإنى قد شرعت فى شرح البخارى فى سنة ثلاث عشرة وثمان مائة ، بعد أن كنت خرجت ما فيه من الأحاديث المعلقة فى كتاب سميته : « تعليق التعليق" ، وكمل فى سنة أربع وثمان مائة ، ثم عملت مقدمة تشتمل جميع مقاصد الشرح سوى الاستنباط ، فكملت فى سنة ثلاث عشرة المذكورة ، وإذ ذاك ابتدأت فى الشرح ، فكتبت منه قطعة أطلت فيها التبيين ، ثم خشيت أن يعوق عن تكميله على تلك الصفة عائق، فابتدأت فى شرح متوسط سميته "فتح البارى بشرح البخارى " ، فلما كان بعد خمس سنين أو نحوها ، وقد بيض منه مقدار الربع على طريقة مثلى ، اجتمع عندى من طلبة العلم المهرة جماعة وافقونى على تحرير هذا الشرح ، فجعلت أكتب الكراس ، ثم يحصله كل منهم نسخاً ، ثم يقرأه أحدهم ويعارض معه رفقته مع البحث فى ذلك التحرير ، فصار السفر

(١) يأتى ذكره فى الفائدة الآتية على رقم السابع والأربعين .

لا يكمل إلا وقد قوبل وحرر ، فنشأ من ذلك البطوء فى السير لهذه المصلحة ، إلى أن يسر الله إكماله فى رجب ٨٤٢ ﻫ .

وفى أثناء العمل كثرت الرغبات فى تحصيله ، حتى خطبه جماعة من ملوك الأطراف بسؤال علمائهم لهم فى ذلك ، وفى سنة ٢٢ ﻫ أحضر إلى طالب كراسة بخط محتسب القاهرة ـ وهو العلامة العينى ـ فتتبعت ما وقع له من الغلطات فى تلك الكراسة التى ابتدأ بها خاصةً ، فزادت على ثمانين غلطة ، فأفردت ذلك فى جزء سميته : ” الاستنصار على الطاعن المعثار “ ، وكتب عليها علماء ذلك العصر ، إلى آخر ما قال ، فراجعه ، انتهى .

هكذا فى مبدء المقدمة ، وفى آخر ” الفتح “ : فرغ منه جامعه أحمد ابن على محمد بن محمد بن على بن أحمد بن حجر الكنانى النسب ، العسقلانى الأصل ، المصرى المولد والمنشأ ، نزيل القاهرة فى أول يوم من رجب سنة اثنتين وأربعين وثمان مائة سوى ما ألحقه فى هذا الكراس فى ثانى عشر رجب منها ، وكان جمعه للمقدمة فى سنة ثلاث عشرة ، وشروعه فى الشروح فى أوائل سنة سبع عشرة ، ولله الحمد باطناً وظاهراً أولاً وآخراً ، انتهى .

وفى ” كشف الظنون “ تبعاً للقسطلانى : وكان يكتب كراسةً ، ثم يكتبها جماعة من الأئمة المعتبرين ، ويعارض بالأصل مع الباحثة فى يوم من الأسبوع ، وذلك بقرءة العلامة ابن خضر ، فصار السفر لا يكمل إلا وقد قوبل وحرر ، إلى أن انتهى فى أول يوم من رجب ٨٤٢ ﻫ سوى ما ألحقه فيه بعد ذلك ، فلم ينته إلا قبل وفاته ، فلما تم عمل مصنفه وليمةً عظيمةً لم يتخلف عنها من وجوه المسلمين إلا نادر ، فى يوم السبت ثانى شعبان من السنة المذكورة ، وقرئ فى المجلس الأخير ، وهناك حضرة الأئمة كالقاياتى والونائى والسعد الديرى ، وكان المصروف فى الوليمة المذكورة نحو خمس مائة دينار ، فطلبه ملوك الأطراف بالاستكتاب ، واشترى بنحو ثلاث مائة دينار ، وانتشر فى الآفاق ، انتهى .

وبسط فى آخر "الفتح" فى أسماء جماعة من العلماء حضروا فى هذا المجلس الأخير ، وكتب فى مقدمة " الفتح " : قال السخاوى فى " الضوء اللامع " فى ترجمة الحافظ ابن حجر : سمعته يقول : لست راضياً عن شئ من تصانيفى ، لأنى عملتها فى ابتداء الأمر ، ثم لم يتهيأ لى من تحريرها سوى شرح البخارى ومقدمته ، و" المشتبه " ، و" التهذيب " ، و" لسان الميزان " ، وكان يقول فيه : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لم أتقيد بالذهبى ، ولجعلته كتاباً مبتكراً ، بل رأيته فى مواضع أثنى على شرح البخارى و"التعليق" و"النخبة" ، ثم قال : وأما سائر المجموعات فهى كثيرة العدد واهية العدد ، ضعيفة القوى ظامية الروى ، ولكنها كما قال بعض الحفاظ من أهل المائة الخامسة :

وما لى فيه سوى أننى أراه هوى وافق المقصدا
وأرجو الثواب بكتب الصلاة على السيد المصطفى أحمدا

وهذا الحافظ القائل هو أبو بكر البرقانى ، انتهى .

فلما كان فى أثناء ذى القعدة سنة اثنتين وخمسين وثمان مائة حصل له إسهال دموى ، واستمر به ذلك إلى أن وافاه حمامه بعيد صلاة العشاء الآخرة من ليلة السبت المسفرة عن اليوم الثامن والعشرين من ذى الحجة الحرام من السنة المذكورة ، وصلى عليه قبيل صلاة الظهر بمصلى المؤمنين بالرميلة خارج القاهرة ، وكان له مشهد عظيم ، حضر الصلاة عليه السلطان الملك الظاهر جقمق وأتباعه فى مشهد عظيم لم ير من حضره مثله ، حتى قيل إن الخضر عليه السلام ممن شهده ، وصلى عليه العلم البلقينى بإذن الخليفة ، ونقل نعشه إلى القرافة الصغرى ، فدفن فيها بتربة بنى الخروبى بين تربة الإمام الشافعى والشيخ مسلم السلمى ، وفى أواخر مرضه بأيام يسيرة عاده قاضى القضاة سعد الدين بن الديرى الحنفى ، فسأله عن حاله ، فأنشده أربعة أبيات من قصيدة للإمام أبى القاسم

الزمخشري وهي :

قرب الرحيل إلى ديار الآخرة ... فاجعل إلهي خير عمري آخره
وارحم مبيتي في القبور ووحدتي ... وارحم عظامي حين تبقى ناخره
فأنا المسكين الذي أيامه ... ولت بأوزار غدت متواتره
فلئن رحمت فأنت أكرم راحم ... فبحار جودك يا إلهي زاخره

رحمه الله تعالى رحمةً واسعةً ، وغفر له مغفرةً جامعةً ، وجزاه عني أحسن الجزاء ، فإني انتفعت بكتبه انتفاعاً كثيراً .

الثانية : من الشروح المعروفة الشهيرة في الدنيا ، وهو أشهر من الأول عند الحنفية شرح العلامة العيني المسمى بـ " عمدة القاري في شرح البخاري " لبدر الدين العيني ، وهو محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بن يوسف ابن محمود قاضي القضاة ، ولد بمصر في رمضان سنة اثنتين وستين وسبع مائة ، كذا جزم بولادته بمصر في "الفوائد البهية" ، وفيه أيضاً عن "المجمع المؤسس" للحافظ ابن حجر : محمود بن أحمد إلخ ، العنتابي الفقيه الحنفي بدر الدين ، ذكر لي أنه ولد في نصف رمضان ٧٦٢ ھ بحلب ، قال : وكان أبي قد ولي قضاء عنتاب فنسب إليها ، قدم القاهرة سنة سبع وثمانين وسبع مائة ، وأول شئ ولي بها من الوظائف التصرف في الظاهرية ، وانتقلت به الأحوال حتى ولي الحسبة ، وقد سمع بعض شيوخنا ، كالشيخ زين الدين العراقي والشيخ تقي الدين ، وصنف شرح " الطحاوي " ، وأفرد رجاله ، وشرح " الكنز " و" المنار " ، وله في العروض والتاريخ وغير ذلك ، وكان قد شرع في شرح للبخاري ، وله تاريخ كبير أجاز باستدعائي ابني محمداً ، انتهى ما قاله الحافظ ابن حجر .

قال صاحب " الفوائد " : كان إماماً عالماً علامة عارفاً بالعربية والتصريف ، حافظاً للغة ، سريع الكتابة ، عمر مدرسة بقرب الجامع الأزهر ووقف كتبه بها ، انتهى ، وفى " فيض البارى " فى النقول : إنه كان سريع القلم جداً ، حتى نقل " القدورى " بتمامه فى يوم واحد ، وكان يتعسر على الناس قراءة كتبه من أجل سرعة قلمه ، وفيه أيضاً كان - رحمة الله عليه - أسن من الحافظ ، وقد بقى بعده ثلاث سنين ، وكان عمره تسعين سنة ، وكان يؤلف شرح " الهداية " فى نور المصباح ، وألف شرح " الكنز " فى ثلاثة أشهر ، انتهى .

قلت : بل قريب من أربعة أشهر ، كما كتب فى آخره إذ قال : قد نجز تحريره وتنقيحه على يد مؤلفه ومسطره العبد الفقير إلى الله الغنى ، أبى محمد محمود بن أحمد ، عامله ربه ووالديه بلطفه الجلى والخفى ، يوم الأربعاء أول النهار والعشرين من ذى الحجة الحرام المحرم عام ثمانية عشر وثمان مائة من الهجرة النبوية بمدرسة أنشأها بالقاهرة ، وكان النجاز من تسويده وتبييضه أولاً يوم الجمعة الخامس عشر من ربيع الآخر عام ستة عشر وثمان مائة ، بعد أن بدأه فيه غرة محرم تلك السنة المذكورة مع تخلل الحوادث والنكبات ، وعروض ما يركب القلب والقالب من الهموم والحسرات من شين بهتان ودين إنسان ، وهم الأولاد والنسوان ، وحسد الإخوان والخلان ، وضيق ما تبسط به اليدان ، والشكوى إلى الله وعليه التكلان ، إلى آخر ما بسط من الحمد والثناء ، وذكر فى أوله أيضاً شدة ما ابتلى به فى ذلك الزمان من الهموم والغموم من الحساد وغيرهم ، وذكر صاحب " الفوائد " فى مؤلفاته : شرح " الصحيح " للبخارى ، و" شرح الهداية " ، وشرح " معانى الآثار " ، و" شرح الكنز " ، و" شرح المجمع " ، و" شرح درر البحار " و" طبقات الحنفية " و" طبقات الشعراء " ، و" مختصر تاريخ ابن عساكر " ، و" شرح

الشواهد " الصغير والكبير ، و"شرح المنار" و" منحة السلوك" شرح "تحفة الملوك" و" رجال الطحاوى "، وله فى التاريخ والعروض وغير ذلك .

قلت : وله شرح على قطعة من " سنن أبى داؤد " ذكره صاحب " الكشف " ، وذكره العينى أيضاً فى أول شرحه على البخارى ، كما سيأتى قريباً فى كلامه ، وقال صاحب " الكشف " فى شرحه " للهداية " المسمى " بالبناية " : أتمه فى عشرى المحرم سنة خمسين ومائة بالقاهرة ، وهو فى سن التسعين ، ابتدأ فى صفر ٨١٧هـ من كتاب المضاربة لما قرأ عليه رجل من الأعجام ، ثم تمادى الحال إلى ٨٣٧هـ ، ثم شرع فيه ، انتهى ، توفى - رحمه الله - فى ذى الحجة سنة خمس وخمسين وثمان مائة ، كما قاله السيوطى فى " حسن المحاضرة " ، وتبعه صاحب " الفوائد البهية " وغيره ، فيكون عمره الشريف ثلاثاً وتسعين سنةً وثلاثة أشهر ، فمن قال : التسعين ، فكأنه ألغى الكسر .

ومن أشهر تآليفه شرح " صحيح البخارى " المسمى " بعمدة القارى "، كتب فى أوله بعد الثناء الجميل على " الجامع الصحيح " ، وذكر بعض شروحه المبسوطة والمختصرة : قد كان يختلج فى خلدى أن أخوض فى هذا البحر العظيم ، لأفوز من جواهره ولآليه بشئ جسيم ، لكن كنت استهيب من عظمته أن أحول حوله ، ولا أرى لنفسى قابليةً لذلك ، ثم إنى لما رحلت إلى البلاد الشمالية قبل الثمان مائة من الهجرة ، مستصحباً فى أسفارى لهذا الكتاب لنشر فضله عند ذوى الألباب ، ظفرت هناك من بعض مشايخنا الغرائب النوادر ، مما يتعلق باستخراج ما فيه من الكنوز ، ثم لما عدت إلى الديار المصرية أقمت بها برهة من الحريف مشتغلاً بالعلم الشريف ، ثم اخترعت شرحاً لكتاب " معانى الآثار " للإمام الطحاوى : ثم أنشأت شرحاً على " سنن أبى داؤد " فعاقنى عوائق الدهر ما شغلى عن التتميم ، واستولى على من الهموم ما يخرج عن الحصر ، ثم لما انجلى عنى ظلامها ندبتنى إلى شرح هذا الكتاب

أمور : الأول : أن يعلم أن فى الزوايا خبايا ؛ والثانى : إظهار ما منحنى الله من فضله ؛ والثالث : كثرة دعاء بعض الأصحاب ، والتصدى لشرح هذا الكتاب ، على أنى قد أملتهم بسوف ولعل ، إلى آخر ما ذكره ، انتهى ما فى أول الكتاب ملخصاً .

وكتب فى آخره : فرغت يمين مؤلفه العبد الفقير أبو محمد محمود بن أحمد العينى من تأليف هذا الجزء وتسطيره الحادى والعشرين من "عمدة القارى" الذى به كمل الشرح بتوفيق الله تعالى فى آخر الثلث الأول من ليلة السبت الخامس من شهر جمادى الأولى عام سبعة وأربعين وثمان مائة من الهجرة النبوية فى داره التى بمقابلة مدرسة البدرية بالقرب من الجامع الأزهر ؛ وكان ابتداء شروعى فى تأليفه فى آخر شهر رجب الأصم سنة عشرين وثمان مائة ، وفرغت من الجزء الأول السادس عشر من شهر ذى الحجة الحرام سنة عشرين وثمان مائة ، ومن الجزء الثانى نهار الثلثاء السابع من شهر جمادى الأخرى سنة إحدى وعشرين وثمان مائة ، ومن الجزء الثالث يوم الجمعة الثامن من جمادى الأولى سنة ثلاث وثلاثين بعد أن مكثت فيه نصف سنة ، وكان الخلو بين الثانى والثالث مقدار ستة عشر (١) سنة وأكثر ، ومن الرابع التاسع من ربيع الآخر سنة تسع وثلاثين ، ثم استمريت فى الكتابة والتأليف إلى التاريخ المذكور ، وكانت مدة مكثى فى التأليف مقدار عشر سنين مع تخلل أيام كثيرة فيها ، والحمد الله تعالى على هذه " العمدة " ، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، انتهى مختصراً .

---

(١) هكذا فى الأصل ، وفيه تحريف ظاهر لأن قدر الخلو على هذا ثنتا عشرة سنة ، والأوجه عندى أنه وقع التحريف فى سنة الفراغ عن الثالث ، والصواب فيه سنة ثمان وثلاثين فتدبر .

وقال صاحب " كشف الظنون " تبعاً لما قاله العلامة القسطلانى فى مقدمة شرحه : ومن الشروح المشهورة شرح العلامة بدر الدين العينى ، وهو شرح كبير أيضاً ، وسماه : " عمدة القارى " واستمد فيه من " فتح البارى " بحيث ينقل منه الورقة بكمالها ، وكان يستعير من البرهان بن الخضر بإذن مصنفه له ، وتعقبه بمواضع وطوله بما تعمد الحافظ ابن حجر حذفه من سياق الحديث بتمامه ، وإفراد كل من تراجم الرواة بالكلام ، وتباين الأنساب ، واللغات ، والإعراب ، والمعانى والبيان ، واستنباط الفوائد من الحديث ، والأسئلة والأجوبة ، انتهى مختصراً ، قلت : وهو كذلك ، فشرح العينى - رحمه الله - فى بسط هذه الأمور كلها فائق على " الفتح " بمراحل .

قال : وحكى أن بعض الفضلاء ذكر لابن حجر ترجيح شرح العينى بما اشتمل عليه من البديع وغيره ، فقال بديهة : هذا شئ نقله من شرح ركن الدين ، وقد كنت وقفت عليه قبله ، ولكن تركت النقل منه لكونه لم يتم إنما كتب منه قطعة ، وخشيت من تعبى بعد فراغها فى الاسترسال فى فى هذا المهيع ، ولذا لم يتكلم العينى بعد ذلك القطعة بشئ من ذلك ، انتهى ، وبالجملة فإن شرحه حافل كامل فى معناه ، لكن لم ينتشر كانتشار " الفتح " فى حياة مؤلفه ، وهلم جراً : انتهى ، وسيأتى ذكر شرح الشيخ ركن الدين المتوفى ٧٨٣ھ فى الفائدة الثانية على رقم السابع والعشرين .

وقال الكوثرى فى هامش " لحظ الألحاظ " : قد بسطنا الموازنة بين شرحى الشهاب ابن حجر والبدر العينى فى " تذهيب التاج اللجينى فى ترجمة البدر العينى " ، وشرح البدر أضخم من شرح الشهاب بقدر ثلثه ، وأجمع وأوسع يفى الأبحاث حقها من جميع مناحيها بحيث لايحوج القارئ إلى غير كتابه فيما له مساس بشرح الكتاب ، والشهاب يسعى فى حشد طرق الحديث وألفاظه المختلفة من كتب الأطراف والمستخرجات ، وليس الشهاب كل حين

بثاقب ، بينما ترى البدر مكتمل الأنوار من كل جانب ، ولولا مقدمته لكان دونه بمراحل ، على أن البدر كان يطلع على شرح الشهاب جزءاً فجزءاً قبل إتمامه ، فينقده ويبدى أوهامه ، ولما ظهر شرح البدر أصلح ابن حجر بعض مواضع من كتابه ، وحاول الرد على البدر فى كتابه " انتقاض الاعتراض " لكنه ما أجاد ، ولا بلغ المراد ، وكان بينهما منافسة مع أن البدر كان فى عداد شيوخ الشهاب ، وأكبر سناً منه باثنتى عشرة سنة ، وإن تأخرت وفاته عنه بثلاث سنوات ، انتهى .

وقال القسطلانى فى مقدمة شرحه ، ولشيخ الإسلام ابن حجر " انتقاض الاعتراض " يجيب فيه عما اعترضه عليه العينى ، طالعته لكنه لم يجب عن أكثرها ، ولعله كان يكتب الاعتراضات ويبيض لها ليجيب عنها فاخترمته المنية ، وله أيضاً " الاستنصار على الطاعن المعثار " ، وهو صورة فتيا عما وقع فى خطبة شرح البخارى للعلامة العينى ، انتهى ، قلت : وسيأتى ذكرهما فى الفائدة الآتية على الرقم السابع والأربعين .

والثالث : من الشروح المشهورة المتداولة فى ديارنا شرح الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلانى المسمى : " بإرشاد السارى إلى شرح صحيح البخارى " ، وهو فى الحقيقة تلخيص الشرحين المذكورين : " الفتح " و" العمدة " ، والكتاب أيضاً معروف " بالقسطلانى " كاسم مؤلفه وهو : العلامة أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك بن أحمد بن محمد بن محمد الحسين بن على القسطلانى القاهرى الشافعى ، ولد فى اثنين وعشرين من ذى القعدة سنة إحدى وخمسين وثمان مائة بمصر ، وحفظ عدة من الكتب ، منها : "الشاطبية" ، وأخذ عن جماعة منهم : الحافظ السخاوى ، وشيخ الإسلام زكريا الأنصارى ، وألف هذا الشرح الحافل ، ثم اختصره فى آخر سماه " الإسعاد فى مختصر الإرشاد " ولم يكمل ، وشرح " صحيح مسلم " إلى أثناء

الحج ، وشرح " الشاطبية " و" البردة " ، وصنف كتاب " المواهب اللدنية بالمنح المحمدية " ، وكتاب "لطائف الإشارات فى القراءات الأربع عشرة" ، وله غير ذلك من المؤلفات .

وتوفى يوم الخميس مستهل المحرم افتتاح سنة ثلاث وعشرين وتسع مائة بمنزله بالعينية ، وتعذر الخروج إلى الصحراء ذلك اليوم ، لأنه اليوم الذى دخل فيه السلطان سليم مصر ، وكانت وفاته بشئ أصابه من الجنة ؛ ودفن على الإمام العينى شارح البخارى بمدرسته المذكورة بقرب الجامع الأزهر ، تغمدهما الله وإيانا برحمته ورضوانه ، وجمعنا بهما فى بحبوحة جنانه ، آمين يا معين ؛ وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ، انتهى مختصراً عما فى أول الورق من " القسطلانى " المطبوع بمصر .

وبسط ترجمته شيخ مشايخنا الشاه عبدالعزيز ـ قدس سره ـ فى " البستان " وذكر ولادته فى الثانى عشر من ذى القعدة فى السنة المذكورة ، ووفاته ليلة الجمعة فى السابع من المحرم فى السنة التى تقدم ذكرها ، وكتب أيضاً : إنه ـ رضى الله عنه ـ اشتغل أولاً فى علم القراءات ومهر فيه ، وألف فيه عدة تآليف ذكر الشيخ أسماءها ، ثم اشتغل بالفنون الأخر ، وذكر القصة المشهورة من نقم السيوطى عليه ، أنه نقل فى " المواهب اللدنية " عن كتب السيوطى بدون النسبة إلى السيوطى ، ومحاكمة ذلك إلى شيخ الإسلام الزين زكريا ، وعجز القسطلانى عن دفع إيراد السيوطى ، قلت : وكان الفراغ من تسويد "المواهب" فى شوال ٨٩٨هـ ، وعن تبييضه فى شعبان ٨٩٩هـ ، كما ذكره صاحب " الكشف " فى ذكر " المواهب " ، وحكى هو أيضاً هذه الوقعة التى وقعت مع السيوطى ، وقال الزرقانى فى شرح " المواهب " : ولد كما ذكره شيخه السخاوى فى " الضوء اللامع " بمصر ثانى عشر ذى القعدة من السنة المذكورة وحفظ عدة كتب ، وقرأ " البخارى " على الشهاوى فى خمسة مجالس ، وحج

مراراً وجاور مكة مرتين ، ولم يكن له فى الوعظ نظير ، مات يوم الخميس مستهل محرم بمنزله بالعينية ، وكانت وفاته بشئ أصابه بالبندق ، ودفن على الإمام العينى ، انتهى مختصراً .

وقال صاحب " الكشف " : ومن شروح " البخارى" شرح الفاضل شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلانى المصرى الشافعى ، صاحب " المواهب اللدنية " المتوفى ٩٢٣ھ ، وهو شرح كبير ممزوج فى نحو عشرة أسفار ، قال فيه بعد مدح الفن والكتاب : طالما خطر فى الخاطر أن أعلق عليه شرحاً أمزجه فيه مزجاً ، وأدرجه ضمنه درجاً ؛ أميز فيه الشرح من المتن بالحمرة والمداد ، واختلاف الروايات بغيرهما ، ليدرك الناظر سريعاً المراد ، يكون كاشفاً بعض أسراره ، رافع النقاب عن وجوه معانيه ، موضحاً مشكله فأجدنى أحجم عن سلوك هذا المسرى ، وأجدنى أقدم رجلاً وأؤخر أخرى ، إذ أنا بمعزل عن هذا المنزل ، ولم أزل على ذلك مدة من الزمان ، حتى مضى عصر الشباب ، فانبعث الباعث إلى ذلك راغباً ، فشمرت ذيل العزم عن ساق الحزم ، وأتيت بيوت التصنيف من أبوابها ، ولخصتها من كلام الكبراء الذين رقت فى معارج علوم هذا الشأن ، وبذلت الجهد فى تفهيم أقاويل الفقهاء المشار إليهم بالبنان ، وممارسة الدواوين المؤلفة فى هذا الشأن ، ومراجعة الشيوخ ومباحثة الحذاق ، ولم أتحاش عن الإعادة عند الحاجة إلى البيان ، فدونك شرحاً أشرقت عليه من شرفات هذا الجامع أضواء نوره اللامع ، فاختفت منه كواكب الدرارى (١) ؛ كيف لا ! وقد فاض عليه النور من فتح البارى انتهى مختصراً ، وبزيادة من الأصل .

وأراد بذلك أن شرح ابن حجر مندرج فيه ، وسماه " إرشاد السارى " وذكر فى مقدمته فصولاً هى لفروع قواعد هذا الشرح أصول ، وقد لخصت

(١) كذا فى الأصل والكشف معاً .

ما فيها من أوصاف كتاب البخارى وشروحه إلى ههنا مع ضم ضميمة ، هى فى جيد كل شرح كالتميمة ، وذلك مبلغه من العلم ، ولكن للبخارى معلقات أخرى أوردناها تتميماً لما ذكر ، وتنبيهاً على ما فات عنه أو أهمله ، وله أسئلة على البخارى إلى أثناء الصلاة ، وله : " تحفة السامع والقارئ بختم صحيح البخارى" ، ذكره السخاوى فى " الضوء اللامع " ، انتهى .

وقال العلامة القسطلانى فى آخر شرحه بعد الاستدعاء الطويل عن الناظرين بالصفح والصلاح : على أنى - والله عزوجل يعلم - فى أكثر مدة جمعى له فى كرب ووجل ، مع قلة المعين والناصر ، والمنبه والمذاكر ، ثم قال : وقد فرغت من تأليفه وكتابته فى يوم السبت سابع عشر من ربيع الثانى سنة ست عشرة وتسع مائة ، حامداً مصلياً مسلماً ومحوقلاً ومحسبلاً ، انتهى ؛ وقال فى آخر كتاب الأحكام : هذا آخر كتاب الأحكام ، وفرغت منه بعون الله وتوفيقه فى يوم الأربعاء خامس عشر شهر الله المحرم سنة ست عشرة وتسع مائة ، والله أسأل الإعانة على التكميل ، فهو حسبى ونعم الوكيل ، انتهى .

وعلم منه أنه كتب منه إلى آخر الشرح فى ثلاثة أشهر ويومين ، فيا لهم من البركات فى الأوقات ! رزقنا الله تعالى شيئاً من تلك البركات بمنه وكرمه ، وسيأتى فى الفائدة الآتية فى ذكر شرح بدرالدين الدمامينى ما قال القسطلانى : قد استوفيت مطالعتها كشرح العينى وابن حجر والبرماوى ، انتهى ، فكان شرحه مأخوذاً من هذه الأربعة واستفاد بالشروح الأخر أيضاً ، كشرح النووى وغيره ، كما سيأتى كلامه فى بيان الشروح الأخر وبسط شيخ مشايخنا فى " البستان " فى مؤلفات القسطلانى ، ثم المعروف المسموع من ألسنة المشايخ العظام بفتح القاف وسكون السين وفتح الطاء المهملتين وتخفيف اللام المفتوحة ولم أجد فى " معجم البلدان " موضعاً اسمه قسطلان ، وبسط الكوثرى فى

" هامش ذيول الطبقات " على ترجمة الإمام ابن القسطلانى فى بيان هذه النسبة، فقال : نسبة إلى قسطلينة من إقليم إفريقية ، ذكره ابن فرحون المالكى فى " الديباج المذهب " عند ترجمة أبى العباس القيسى المالكى المعروف بابن القسطلانى ، إلى آخر ما بسط فى النسبة والضبط ، وحكى عن بعضهم أنه أعرب عليه بفتح القاف وشد اللام ، قلت : وهكذا ضبطه الزرقانى فى "شرح المواهب " ، فقال : بفتح القاف وشد اللام على ما اشتهر ، انتهى .

والرابع : من الشروح المعروفة شرح الكرمانى الذى سماه مؤلفه بالالهام " بالكواكب الدرارى " ، إذ قال فى مقدمة شرحه : ولازلت متفكراً فى تسميته ، إذ كنت فى بعض الليالى فى المطاف بعد فراغى من الطواف ، فألهمنى ملهم بأنه هو " الكواكب الدرارى فى شرح صحيح البخارى " فسميته به ، انتهى ، وهذا الشرح قد أكثر الأخذ عنه الحافظان ابن حجر والعينى فى شرحيهما ، وتبعهما من بعدهما ، وهو العلامة شمس الدين محمد بن يوسف بن على ابن سعيد الكرمانى ، ثم البغدادى ، الإمام فى الحديث والتفسير والفقه والمعانى والعربية ، قال ابنه فى " ذيل المسالك " : ولد يوم الخميس ٧١٧ ﻫ وقرأ على والده بهاء الدين ، ثم انتقل إلى كرمان وأخذ عن العضد وغيره ، وبهر وفاق أقرانه ، ثم دخل دمشق ومصر وقرأ بها "البخارى" على ناصر الدين الفاروقى، وسمع من جماعة ، وحج ورجع إلى بغداد واستوطنها ، وكان تام الخلق ، فيه بشاشة وتواضع للفقراء غير مكترث بأهل الدنيا ولا ملتفت إليهم ، يأتى إليه السلطان فى بيته،ويسألونه الدعاء والنصيحة،له من التصانيف "شرح البخارى"، و" شرح المواقف " ، و" شرح الفوائد الغياثية فى المعانى والبيان" ، وحاشية على " تفسير البيضاوى " ، ورسالة فى مسألة الكحل .

مات يوم الخميس ٧٨٦ﻫ ، فنقل إلى بغداد ودفن بقبر أعده لنفسه بقرب الشيخ أبى إسحاق الشيرازى ، كذا فى " أبجد العلوم " بحذف وزيادة ، وقال

ابن فهد فى " اللحظ " فى ذيل سنة ست وثمانين وسبع مائة : وفيها مات شيخ الشافعية ببغداد العلامة شمس الدين،ويدعى شمس الأئمة محمد بن يوسف الكرمانى البغدادى فى المحرم ، انتهى ، وذكر ترجمته شيخ المشايخ الشاه عبد العزيز فى " البستان " فقال : محمد بن يوسف بن على بن عبد الكريم الكرمانى الملقب بالشيخ شمس الدين ، ولد فى السادس عشر من جمادى الآخرة سنة سبع عشرة وسبع مائة ، أخذ العلوم أولاً عن والده ، ثم عن القاضى عضد الدين يحيى فلازمه مدة ولم يفارقه إلى اثنتى عشرة سنة ، ثم شرع الرحلة إلى الآفاق فأخذ عن مشايخ مصر والشام والحجاز والعراق ، ثم استقر واستوطن ببغداد واشتغل بها ثلاثين سنةً ، وكان كثير الاجتناب عن أهل الدنيا ، وكان لا يمشى إلا باستعانة العصا للعرج من سقوطه عن السقف ، وفى آخر عمره قصد أيضاً الحج ، فلما فرغ عنه ورجع إلى بغداد توفى ـ رحمه الله ـ فى الطريق فى السادس عشر من المحرم فى منزل معروف بروض ههنا ، وانتقلت جنازته إلى بغداد ودفن فى قبر أعده لنفسه ، انتهى مختصراً معرباً .

وقال صاحب " الكشف " : شرح العلامة شمس الدين الكرمانى شرح متوسط مشهور بالقول ، جامع لفرائد الفوائد ، وزوائد الفرائد ، فشرح الألفاظ اللغوية ، ووجه الأعاريب النحوية البعيدة ، وضبط الروايات ، والرجال ، وألقاب الرواة ، ووفق بين الأحاديث المتنافية ، وفرغ عنه بمكة المكرمة سنة خمس وسبعين وسبع مائة لكن قال الحافظ ابن حجر فى " الدرر الكامنة " : هو شرح مفيد على أوهام فيه فى النقل لأنه لم يأخذه إلا من الصحف ، انتهى مختصراً ، وقال الكرمانى فى أول شرحه بعد البسط فى فضل الحديث وفضل " صحيح البخارى " : إنى لم أر له شرحاً مشتملاً على كشف بعض ما يتعلق من الكتاب ، فضلاً عن كلها (١) أو مستقلاً بما يتعلق بالبحث

(١) كذا فى الأصل .

عن عويصاته فضلاً عن جلها ، مع ارتحال إلى بلاد كثيرة هى مظان وجدانه ، ولم أظفر بعد التفتيش إلا على فقدانه ، والشروح التى شرحها الشارحون لاتشفى عليلاً ، ولا تسقى غليلاً ، وها هو ذا كتاب الإمام أبى الحسن على بن خلف المالكى المغربى المشهور بابن بطال ، إنما هو غالباً فى فقه الإمام مالك من غير تعرض لما هو الكتاب مصنوع له .

وكتاب الشيخ العلامة سليمان الخطابى ـ شكر الله مساعيه ـ فيه نكت متفرقات ولطائف على سبيل الطفرات ، وأما الذى ألفه الإمام العالم المشهور بمغلطاى التركى المصرى ، فهو بكتب تتميم الأطراف أشبه ، وبصحف تصحيح التعليقات أمثل ، فكأنه من إخلائه عن مقاصد الكتاب على ضمان ، ومن شرح ألفاظه وتوضيح معانيه على أمان ، ولا أقول ذلك ـ والله أعلم ـ غضاً من مراتبهم الجليلة العلية ، أو وضعاً من رفيعات أقدارهم السنية حاشا من ذلك ، كيف وإنى مقتبس من أنوارهم ، وملتمس من جوامع آثارهم ، فهم القدوة وبهم الأسوة ، إلى آخر ما بسط من فضلهم وسعيهم فى ذلك ، واحتياجه إلى الشرح الجديد وتوضيح ما اهتم به فى شرحه .

وذكرت ذلك الذى ذكرت إشارةً إلى أن شرح العلامة الكرمانى مأخوذ من الشروح الثلاثة المذكورة أى : شرح الخطابى الشافعى ، وشرح ابن بطال المالكى ، وشرح مغلطائى الحنفى ، وقال فى آخره : وكنت زمان مجاورتى بمكة المشرفة مكملاً لهذا الشرح فيها إذا عانقت الملتزم المبارك كنت أجعل الكعبة المعظمة شفيعاً فى أن يتقبله الله تعالى عنى أحسن التقبلات ، ويصير عنده ﷺ من أشرف الوسائط وأحسن الوسيلات ، ولكل مَن على من أثنى عليه، وكل متوسل على من يتوسل إليه مثوبة من جزاء أو عارفة من عطاء ، فأنا أرجو شفاعته فى أن يعفو عنى الزلات ، ودعوته فى أن يرحمنى ويرفع لى الدرجات جائزةً وادخاراً ، وعطيةً واستظهاراً ، اللهم لاتخيب رجاءنا واستجب دعاءنا ،

انتهى ، قلت : ولولده تقى الدين يحيى بن محمد الكرمانى أيضاً شرح للبخارى يأتى ذكره فى الفائدة الآتية .

الخامس : شرح الإمام النووى الشافعى ، وهو وإن لم يشتهر بعد وليس بمكمل أيضاً ، لكنه لما طبع فى هذا الزمان صار مرجع العلماء فى هذا الشأن ، لعلو مرتبته وتقدمه على هؤلآء الأربعة المذكورة ، وعلو شأن العلامة النووى وشهرته فى غنى من أن يبسط شئ من أحواله ، إلا نبذة من زمانه وغير ذلك فهو : الإمام الشهير أبو زكريا محى الدين يحيى بن شرف بن حسن بن حسين النواوى ، إمام الشافعية فى زمانه ، كان عالماً متورعاً فقيهاً محدثاً ، له تأليفات كثيرة شهيرة فى الفقه وغيره ، مثل : " الروضة " و" شرح المهذب " و" كتاب الأذكار " ، وفرغ من تأليفه فى المحرم ٦٦٧ﻫ و" التقريب فى أحوال الحديث" ، و"رياض الصالحين" ، و"شرح الصحيح لمسلم" المعروف المشهور ، و" شرح البخارى" ، و" سنن أبى داؤد " ، ولم يتما ، و"تهذيب الأسماء واللغات " وغير ذلك ، ولد فى العشرة الأولى من شهر الله المحرم سنة إحدى وثلاثين ، وما فى " الإتحاف" من : إحدى وثمانين تحريف من الناسخ ولد بقرية نوى من أعمال دمشق الشام ، وحفظ فيها القرآن وذهب به والده بدمشق سنة تسع وأربعين ، إذ كان عمره تسع عشرة سنةً ، فسكن المدرسة ولازم ركن الدين المغربى الشافعى ، وحج مرتين .

وكان كثير المجاهدة لا يأكل إلا شيئاً بعد العشاء ، ويشرب فى السحور ماءً ولم يتزوج ، توفى بعد ما زار القدس ، ورجع إلى بلده فى ليلة الأربعاء الرابع عشر من شهر رجب سنة ست وسبعين وست مائة فى عمر خمس وأربعين سنة ، وقبره بنوى يزار ، كذا فى "الإتحاف" عن "أشعة اللمعات" و" الإكمال " و" هامش الفوائد البهية " .

وقال النووى فى أول شرحه بعد ذكر فضل الحديث وفضل الصحيحين :
" البخارى ومسلم " : إنه ليس لهما نظير فى المصنفات فينبغى أن يعتنى بشرحهما وتشاع فوائدهما ، وكذا وكذا ، فأما "صحيح مسلم"، فقد جمعت فى شرحه جملاً مستكثرات مشتملات على أنواع من النفائس بعبارات واضحات ، وأنا مستمر فى تتميمه راج من الله الكريم الرؤف الرحيم ، وأما " صحيح البخارى " فها أنا أشرع فى جمع كتاب فى شرحه متوسط بين المختصرات والمبسوطات ، ولولا ضعف الهمم وقلة الراغبين فى المبسوط ، لبلغت ما يزيد على مائة من المجلدات مع اجتناب التكرير والزيادات العاطلات ، بل لكثرة فوائده وعظم عوائده الخفيات والبارزات ، لكنى أقتصر على التوسط ، إلى آخر ما بسط من أمور مهمة فى شرحه ، وهذا الشرح لكتاب الإيمان فقط ، وقال فى آخره بعد حديث جرير فى النصح لكل مسلم ، وبسط الكلام على شرحه وادعائه أن هذا الحديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام : إلى ههنا بلغ الشيخ محى الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النواوى - رحمه الله ورضى عنه - فى شرح " صحيح البخارى" فقبضه الله عزوجل وتوفاه ، وفغر الموت لابتلاع ذلك الدر النفيس فاه ، أسكنه الله الكريم سبحانه وتعالى فى حظائر القدس وآواه ، آمين ، والحمد لله على كل حال ، والصلاة والسلام والبركات على محمد المصطفى إمام أئمة الهدى ، خير أخيار أهل الأرض والسماء ، صاحب الشفاعة العظمى ، أشرف الرسل وخاتم الأنبياء ؛ وعلى جميع إخوانه من المرسلين والنبيين ، وعلى آله وصحبه النجباء ، انتهى ، وقال القسطلانى فى مقدمة شرحه : وكذا شرح شيخ الإسلام أبى زكريا يحيى النووى قطعة من أوله إلى آخر كتاب الإيمان ؛ طالعتها وانتفعت ببركتها ؛ انتهى .

الفائدة الثانية : فى بقية الشروح التى ظفرت بها فى الكتب الموجودة عندى لخصت ذكرها لما يأتى ذكر كثير منها فى الشروح المذكورة ، وإفادات

المشايخ المعروفة ، بسط فى ذكرها صاحب " كشف الظنون " إذ قال : أما الشروح فقد اعتنى الأئمة بشرح " الجامع الصحيح " قديماً وحديثاً ، فصنفوا له شروحاً منها : شرح الإمام أبى سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم البستى الخطابى المتوفى ٣٠٨هـ ثمان وثلاث مائة ، وهو شرح لطيف فيه نكت لطيفة ، ولطائف شريفة سماه " إعلام السنن " ذكر فيه أنه لما فرغ عن تأليف " معالم السنن " ببلخ سأله أهلها أن يصنف شرحاً فأجاب ، وهو فى مجلد ، أخذ عنه الكرمانى فى شرحه ، كما تقدم فى كلامه .

واعتنى الإمام محمد التيمى بشرح ما لم يذكره الخطابى مع التنبيه على أوهامه ، كذا فى " الكشف " : التميمى بميمين ، وفى "القسطلانى" بدله : التيمى بميم واحدة ، ولايذهب عليك أن المذكور فى الكتب فى شراح الحديث اثنان : أحدهما : أبو عبدالله محمد بن جعفر التميمى ، المعروف بالقزاز ، قال ابن دقيق العيد : قال أبو عبدالله محمد بن جعفر التميمى المعروف بالقزاز فى كتاب " تفسير غريب صحيح البخارى " : الفطرة تنصرف فى كلام العرب على وجوه ، انتهى ، كذا فى " أحكام الأحكام " (ص - ٨٤) وثانيهما أبو عبدالله محمد بن إسماعيل التيمى المولود ٥٠٠هـ المتوفى ٥٢٦هـ ، قال الذهبى فى "التذكرة" (ص - ٧٣) ، وكان أملى جملةً فى شرح الصحيحين ، له تصانيف كثيرة مع صغره ، انتهى ، فليفتش أيهما هو ، أو ثالثهما ، وأبو جعفر أحمد بن سعيد الداؤدى وهو ممن ينقل عنه ابن التين الآتى ذكره ، كذا فى "القسطلانى" قلت : وفى " الديباج المذهب " : أحمد بن نصر الداؤدى الأسدى أبو جعفر من أئمة المالكية بالمغرب كان بطرابلس وبها أصل كتابه فى شرح "المؤطأ" ، ثم انتقل إلى تلمسان ، كان فقيهاً متقناً ألف كتابه "النامى" فى شرح المؤطأ و"النصيحة فى شرح البخارى" ، توفى بتلمسان سنة اثنتين وأربع مائة ، انتهى مختصراً ، لكنه ذكر اسم أبيه : نصراً ، وصاحب " الكشف " : سعيداً فلينظر .

و"شرح المهلب بن أبي صفرة الأزدي"، وهو ممن اختصر "الصحيح" قلت: هو مالكي المذهب ترجم له في "الديباج"، فقال: المهلب أبو القاسم ابن أحمد بن أسيد بن أبي صفرة التميمي سكن المرية، من أهل العلم الراسخين في الفقه والحديث، ولي قضاء مالقه، قال أبو الأصبغ: كان أبو القاسم من كبار أصحاب الأصيلي وبه حيي كتاب البخاري بالأندلس، وشرحه واختصره اختصاراً مشهوراً سماه: "النصيح في اختصار الصحيح" وعلق عنه تعليق حسن على "البخاري"، توفي سنة ثلاث وثلاثين وأربع مائة، انتهى مختصراً.

و"مختصر شرح المهلب" لتلميذه أبي عبدالله محمد بن خلف بن المرابط وزاد عليه فوائد، وهو ممن نقل عنه ابن رشيد، قاله القسطلاني، وترجم له في "الديباج" فقال: محمد القاضي أبو عبدالله بن خلف بن سعيد، المعروف بابن المرابط المري، فقيه بلده ومفتيه، ولي قضاء مندة، له في شرح "البخاري" كتاب كبير حسن، رحل إليه الناس وسمعوا منه، توفي بالمدينة بعد الثمانين وأربع مائة، انتهى مختصراً.

وللحافظ ابن عبد البر المولود ٣٦٨هـ المتوفى ٤٦٣هـ "الأجوبة على المسائل المستغربة من البخاري" سأل عنه المهلب، كذا في "الكشف" وقال القسطلاني: ولابن عبد البر "الأجوبة عن المسائل المستغربة" سأله عنها المهلب ابن أبي صفرة، انتهى.

وكذا لأبي محمد بن حزم المولود ٣٨٤هـ المتوفى ٤٥٦هـ كما في "تذكرة الحفاظ" (٣ - ٣٢٢)، وبسط في ترجمته عدة أجوبة عليه، كذا في "الكشف" و"القسطلاني".

و"شرح أبي الزناد سراج"، هكذا ذكره "القسطلاني" وصاحب "الكشف".

و"شرح الإمام أبي الحسن" علي بن خلف الشهير بابن بطال المغربي

المـالكى المتوفى ٤٤٤هـ وغالبه فقه الإمام مالك من غير تعرض لموضوع الكتاب غالباً ، كذا فى " الكشف " تبعاً " للقسطلانى " ، وبـه جزم الـكرمانى ، كما تقدم فى كلامه ، وقد أخذ عنه الكرمانى فى شرحه، وقال صاحب "الديباج" : على أبو الحسن بن خلف بن بطال البكرى المعروف بابن اللجـام أصلهم من قرطبة، وأخرجهم الفتنة إلى بلنسية عنى بالحديث عنايةً تامةً، حدث عنه جماعة، وألف شرح البخارى توفى سنة أربع وأربعين وأربع مائة ، انتهى .

و" شرح أبى حفص " عمر بن الحسن بن عمر العوزى (١) الاشبيلى المتوفى سنة هـ (٢) .

و" شرح أبى القاسم " أحمد بن محمد بن عمر بن ورد التميمى المتوفى (٣) وهو واسع جـداً ، انتهى ، وهكذا فى " القسطلانى " ، لـكن فيه بدله : ابن فرد التيمى ، انتهى .

و" شرح الإمام عبد الواحـد ابن التين " ـ بالمثناة الفوقية ، ثم بالياء التحتانية الساكنة ـ السفاقسى المتوفى (٤) كـذا فى " الـكشف " ، قـال القسطلانى : وقد طالعته ، قلت : وأكثر الأخـذ عنه الحافظ فى " الفتح " ، قلت : ترجم لـه بابا التنبكتى فى " النيل " ، فقال : عبد الواحـد السفاقسى الشهير بابن التين صاحب شرح " البخارى " المشهور لم أقف على ترجمتـه ، وشرحه متداول كان قبل المائة التاسعة ، انتهى .

و" شرح الإمـام ناصر الدين " على بن محمد بن المنير ـ بنون بعد ميم فتحتية ـ الاسكندرانى المتوفى (٥) وهو شرح كبير فى عشر مجلدات ، ولـه

(١) كذا فى الأصل وفى "القسطلانى" : الفوزى قال شارحه بالفاء والزاى انتهى .

(٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥) كذا فى الأصل، ترك سنى المصنفين فى مواضع كثيرة ، واقتفيته لقلة الفراغ للتفتيش .

حواش على " شرح ابن بطال " وله أيضاً كلام على التراجم سماه " المتوارى على تراجم البخارى " تقدم ذكره فى الفائدة الأولى من الفصل الثالث ، وقال القسطلانى : والزين بن المنير فى نحو عشر مجلدات ، قلت : هكذا قالوا ، فيه إجمال مخل ، وتوضيحه أن ابن المنير عرف به رجلان وهما أخوان ، أحدهما : ناصر الدين بن المنير ، والثانى : زين الدين بن المنير ، والأول أكبرهما ، وقد ترجم لها فى " الديباج " (ص - ٧١) ، فقال فى ترجمة الأول : أحمد بن محمد ابن منصور بن أبى القاسم بن مختار بن أبى بكر بن على أبو العباس المنعوت ناصر الدين المعروف بابن المنير الجزامى الإسكندرى ، كان إماماً بارعاً برع فى الفقه ورسخ فيه وفى الأصلين والعربية وفنون ، وله اليد الطولى فى علم النظر وعلم البلاغة والإنشاء ، وكان متبحراً فى العلوم موفقاً فيها : له الباع الطويل فى علم التفسير والقراءات ، كان علامة الإسكندرية ، ثم ذكر توليته القضاء وغيرها ومشايخه ، وثناء ابن الحاجب وابن عبد السلام عليه .

ثم قال : وله تآليف حسنة مفيدة منها : تفسير القرآن سماه : " البحر الكبير فى نخب التفسير " ، ومنها : كتاب " الانتصاف من الكشاف " وكتاب " الاقتفاء فى آيات الاسراء " وله على تراجم البخارى مناسبات ، توفى فى أول ربيع الأول سنة ثلاث وثمانين وست مائة ومولده سنة عشر وست مائة (ص - ٢١٤) ، وقال فى ترجمة الثانى : على بن محمد بن منصور بن المنير يلقب زين الدين وهو أخ القاضى ناصر الدين بن المنير ولى القضاء بعد أخيه بالإسكندرية ، وقرأ الفقه على أخيه ناصرالدين وعلى أبى عمرو بن الحاجب ، وكان بعض العلماء يفضله على أخيه الناصر ، وإن كان الناصر أشهر منه ، وله شرح على البخارى فى عشرة أسفار لم يعمل على البخارى مثله ، يذكر الترجمة ويورد عليها أسئلة مشكلة ، حتى يقال : لايمكن الانفصال عنها ، ثم يجيب عن ذلك ، ثم يتكلم على فقه الحديث ومذاهب العلماء ، ثم يرجح المذهب ، ولم أقف

على وفاته ، قال فى " نيل الابتهاج " (ص - ٢٠٣) ذكره فى الأصل يعنى " الديباج " وقصر فيه جداً .

ثم أطال الثناء عليه عن العبدرى تلميذ الزين، وقال فى جملته : وله اقتدار على حسن التأليف ومكنة فى إجادته ، شرح البخارى شرحاً مؤسس المبانى محقق المعانى حسن العبارة ، إن تم كان مفتاحاً يعول عليه فى حل المشكلات ، ومصباحاً فى إزالة ظلام الشكوك ، ولما وقف المحب الطبرى عليه استحسنه وقرظه وكذا العلم العراقى ، وكان أخوه ناصر الدين تكلم على أربع مائة ترجمة مشكلة فحل إشكالها فى تأليف ، وسمعت شيخنا هذا يذكر تأليف أخيه .

ثم قال : لا يعدم فيما تخلص من تأليفنا هذا أربعة آلاف ترجمة كلها مشكل ، قال فى " الديباج " : لم أقف على وفاته ، قلت : وقد ذكرها أبو القاسم التجيبى فى رحلته ، فقال : صلينا بالإسكندرية بعد صلاة الجمعة ثالث عشر ذى الحجة سنة خمس وتسعين وست مائة على جماعة ، منهم : الشيخ الفقيه الفاضل زين الدين بن الإمام الفاضل وجيه الدين أبى المعالى محمد بن منصور ابن المنير الإسكندرى أخو ناصر الدين ، انتهى باختصار .

تنبيه : قال فى " الديباج " فى ترجمة ناصر الدين ابن المنير : والمنير بضم الميم ، وفتح النون ، وياء مثناة من تحت مشددة مكسورة .

و" شرح أبى الأصبغ " عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدى ، كذا فى " الكشف " وترجم له فى " الديباج " ، قال : وتوفى بغرناطة سنة ست وثمانين وأربع مائة .

و" شرح الإمام قطب الدين " عبد الكريم بن عبد النور بن مسير (١)

---

(١) كذا فى الأصل بالميم والسين ، وكذا حكى عنه فى مقدمة الطابع على " العينى " ، وفى " الفوائد البهية " بدله : ابن منير بالنون بدل : السين .

الحلبي الحنفي ، المتوفى سنة خمس وأربعين وسبع مائة ، وهو إلى نصفه في عشر مجلدات ، كذا في " الكشف " ، وذكر ترجمته صاحب " الجواهر المضيئة " مختصراً ، فقال : عبد الكريم بن عبد النور بن عبد الكريم بن على بن عبد الحق الحلبي الأصل والمولد ، المصرى الإمام ؛ سمع الكثير ، وحدث ودرس لطائفة المحدثين بالجامع الحاكمى ، مولده فى سادس عشر رجب سنة أربع وستين ، ومات فى سلخ رجب سنة خمس وثلاثين وسبع مائة انتهى ، وهكذا ذكر ولادته ووفاته أبو المحاسن الحسينى فى " ذيل التذكرة " وابن فهد فى " اللحظ " والسيوطى فى " ذيل الطبقات " ، فما فى " الكشف " من خمس وأربعين سهو من الناسخ ، قال الحسينى : الحافظ المتقن ، المقرى الحلبى ثم المصرى ، مفتى الديار المصرية ، إلى آخر ما بسط ؛ وقال السيوطى : خرج لنفسه التساعيات والبلدانيات والمتباينات ، وبلغ شيوخه الألف ، وشرع فى شرح البخارى مطولاً بيض منه النصف ، انتهى ، قال الحسينى : شرح أكثر " صحيح البخارى " فى عدة مجلدات ، انتهى ، وفى هامشه : هو شرح كبير بيض منه إلى نصفه ، فبلغ ما بيض عشر مجلدات ، ومنه ومن " شرح الحافظ مغلطائى" يستمد من بعدهما من شراح " البخارى " لا سيما ابن الملقن ، فإنه يعتمد عليهما بل ينسخ منهما نسخاً ، انتهى .

و" شرح الإمام الحافظ علاء الدين " مغلطائى بن فليح التركى المصرى الحنفى ، المتوفى ٧٩٢هـ اثنتين وتسعين وسبع مائة وهو شرح كبير سماه "التلويح" وهو شرح بالقول ، قال : قال الكرمانى : هو بتتميم الأطراف وتصحيف تصحيح التعليقات أمثل ، إلى آخر ما تقدم فى كلام الكرمانى فى الفائدة الأولى ولا يذهب عليك أن ما فى " الكشف " من لفظ تصحيف تحريف من الناسخ والصواب كما تقدم قريباً فى كلامه : بصحف بالموحدة ، وهكذا حكى القسطلانى فى مقدمة شرحه عن الكرمانى ، وبسط ترجمته ابن فهد الشافعى فى

" اللحظ " ، وقال : مغلطائى بن قليج الحنفى علاء الدين أبـو عبد الله الإمام العلامة الحافظ المحـدث المشهور ، مولده فيما ذكره الحافظ تقى الدين فى سنة تسعين ، وفيما ذكره لصلاح الصفدى بعد التسعين وست مائة ، وسأله شيخنا الحافظ زين الدين العراقى عن مولده ، فقال : فى سنة تسع وثمانين ؛ وبسط فى ذكر شيوخه والكلام على سماعه منهم ، وكذا فى تفصيل مؤلفاته ، وأجمل ترجمته العلامة السيوطى فى " ذيل الطبقات " ، فقال : مغلطائى بن قليج الحنفى الإمام الحافظ علاء الدين ، ولد سنة تسع وثمانين وست مائة ، وسمع من خلائق وولى تدريس الحديث بالظاهرية بعد ابن سيد الناس وغيرها .

وله مآخذ على المحدثين وأهل اللغة ، قال العراقى : كان عارفاً بالأنساب معرفـةً جيدةً ، وأما غيرهـا من متعلقات الحـديث فله بها خبرة متوسطة ، وتصانيفه أكثر من مائة ، منها : " شرح البخارى " ، و" شرح ابن ماجه " ولم يكمل ، وشرعت فى إتمـامـه ، و" شرح أبى داؤد " ، ولم يتم ، وجمـع " أوهام التهذيب " و" أوهـام الأطراف " ، و" ذيل على التهذيب " وغير ذلك من التصانيف ، مات فى رابـع عشر من شعبان سنة اثنتين وستين وسبع مائة ، انتهى مختصراً ، وقال أيضاً فى " حسن المحاضرة " : كان حافظاً عارفاً بفنون الحديث ، علامةً فى الأنساب ، له أكثر من مائة تصنيف ، انتهى ، وقال الحافظ فى مقدمة " تهذيبه " : قد انتفعت فى هذا المختصر بالكتاب الذى جمعه الإمام العلامة علاء الدين المغلطائى على " تهذيب الكمال " إلى آخر ما قال ومما يجب التنبيه عليه أن لفظ قليج لم أر ضبطه بعد ، وقـد كتبت فى بعض الكتب : بالفاء والحاء وفى بعضها بالفاء والجيم ، وفى أكثرها بالقاف والجيم فليحرر .

قـال صاحب " الكشف " : و"مختصر شرح مغلطائى " لجـلال الدين رسولا بن أحمد التبانى ، المتوفى سنة ثـلاث وتسعين وسبع مائـة ، انتهى ،

ولفظ القسطلانى : واختصره الجلال التبانى ، وقد رأيته ، انتهى ، وذكر ترجمته الحافظ فى " الدرر الكامنة " ، فقال : جلال بن أحمد بن يوسف التيزينى ، المعروف بالتبانى ، يقال : اسمه رسولا ، صنف عدة تصانيف ، منها : " المنظومة فى الفقه " ، وشرحها فى أربع مجلدات ، و" شرح المشارق " و" المنار " ، واختصر شرح مغلطائى على البخارى رأيته بخطه ، كان شديداً على الاتحادية والمبتدعة ، انتهت إليه رياسة الحنفية فى زمانه ، عرض عليه القضاء غير مرة فأصر على الامتناع ، مات فى ثالث رجب ٧٩٣هـ بالقاهرة عن بضع وستين سنة ، انتهى مختصراً .

و" شرح العلامة الكرمانى " ، وتقدم ذكره فى الفائدة الأولى مفصلاً .

و" شرح ولده تقى الدين " يحيى بن محمد الكرمانى ، كذا استمد فيه من شرح أبيه وشرح ابن الملقن ، وأضاف إليه من " شرح الزركشى " وغيره ، وما سنح له من حواشى " الدمياطى " ، و" فتح البارى " و"البدر العنتابى " ، قال شارح مقدمة " القسطلانى " : بفتح العين المهملة ، وسكون النون بعدها فوقية ، نسبة إلى عنتاب قلعة بين حلب وأنطاكية من الشام ، انتهى ، وسماه " بمجمع البحرين وجواهر الحبرين " ، قال القسطلانى : وقد رأيته ، وهو فى ثمانية أجزاء كبار بخطه مسودة ، انتهى .

و" منها شرح الإمام سراج الدين " عمر بن على بن الملقن الشافعى ، المتوفى ٨٠٤هـ أربع وثمان مائة ، وهو شرح كبير فى عشرين مجلداً ، قدم فيه مقدمةً مهمةً ، وذكر أنه حصر المقصود فى عشرة أقسام فى كل حديث ، وسماه : " بشواهد التوضيح " ، قال السخاوى : اعتمد فيه على شرح شيخه مغلطائى والقطب وزاد فيه قليلاً ، قال ابن حجر : وهو فى أوائله أقعد منه فى أواخره ، بل هو من نصفه الباقى قليل الجدوى ، انتهى ، وقال القسطلانى : وكذا شرحه العلامة السراج بن الملقن ، وقد طالعت الكثير منه ، انتهى .

قلت : بسط ترجمته ابن فهد فى "اللحظ" ، فقال : عمر بن على المعروف بابن النحوى لأن أباه كان عالماً به ، ولذا كان يكتب بخطه عمر بن أبى الحسن النحوى، فاشتهر بذلك فى بلاد اليمن الأنصارى الوادى آشى ، الأندلسى الأصل نزيل القاهرة ، الشافعى الإمام شيخ الإسلام سراج الدين أبو على خرج والده من الأندلس إلى التكرور ، فعلم بها أهله القرآن فأنعموا عليه بدنيا طائلة ، فارتحل إلى القاهرة فاستوطنها وتأهل بها ، فولد له بها ابنه هذا فى يوم السبت الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وعشرين وسبع مائة ، ومات عنه وهو ابن سنة فأوصى به إلى الشيخ عيسى المغربى ، وكان خيراً صالحاً يلقن القرآن العظيم بجامع ابن طولون ، فتزوج بأمه وتربى فى حجره بحيث إنه نسب إليه ، حتى صار يعرف بابن الملقن ، أقرأه القرآن ، ثم "عمدة الأحكام" وأراد أن يقرأه فى مذهب الإمام مالك ، فأشار إليه بعض بنى جماعة بأن يقرأه "المنهاج" ففعل .

وطلب الحديث فى صغره بنفسه ، فأقبل عليه وعنى به لتوفر الدواعى وتفرغه ، فإن وصيه أنشأ له ربعاً أنفق عليه قريباً من ستين ألف درهم ، فكان يغل له جملةً صالحةً ، فسمع الكثير بمصر من جماعة عدها ابن فهد ، ولازم زين الدين الرحبى فتخرج به ، وبالحافظ علاء الدين مغلطائى ، وارتحل فى سنة سبعين إلى دمشق ، وكانت عنده عوالى كثيرة بحيث ذكر عنه أنه قال : سمعت ألف جزء حديثية ؛ وله الخط المنسوب جود فيه على ابن السراج ، تفقه واشتغل فى فنون فبرع ودرس وأفتى وصنف ، يقال : إنه قرأ فى كبره كتاباً فى كل مذهب ، وصنف بحيث إنه كان أكثر أهل زمانه تأليفاً ، فبلغت مؤلفاته فى الحديث والفقه وغيرهما قريباً من ثلاث مائة مؤلف ، ذكر بعضها ابن فهد وبسط فى أحواله وابتلائه بالقضاء ، وقال: كان كثير الكتب جداً ، فاحترق غالبها قبل موته ، إلى أن مات ليلة الجمعة السادس عشر من

ربيع الأول سنة أربع وثمان مائة بالقاهرة ، انتهى ، وذكر بعض مؤلفاته فى " ما تمس إليه الحاجة " ومن جملتها " شرح البخارى " فى عشرين مجلداً ، و" شرح زوائد مسلم على البخارى " فى أربعة أجزاء و" زوائد أبى داؤد على الصحيحين " فى مجلدين ، و" زوائد الترمذى على الثلاثة " ، كتب منه قطعة ، و" زوائد النسائى على الأربعة " جزءاً ، و" زوائد ابن ماجه على الخمسة " فى ثلاثه مجلدات ، انتهى ، وتقدم على رقم الخامس عشر فى شرح الإمام الحنفى : أن ابن الملقن استمد فى شرحه على شرح الإمام ومغلطائى الحنفيين فينسخ منها نسخاً ، انتهى .

ومنها : " شرح العلامة شمس الدين " أبى عبد الله محمد بن عبد الدائم بن موسى البرماوى الشافعى ، المتوفى سنة إحدى وثلاثين وثمان مائة ، وهو شرح حسن فى أربعة أجزاء سماه : " اللامع الصبيح " (١) ذكر فيه أنه جمع بين " شرح الكرمانى " باقتصار وبين " التنقيح " للزركشى بإيضاح وتنبيه ، ومن أصوله أيضاً مقدمة " فتح البارى " ، ولم يبيض إلا بعد موته ، كذا فى " الكشف " ، قال القسطلانى : وقد استوفيت مطالعته " كالكرمانى " ، انتهى، **قلت** : ذكره شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى فى " البستان " فقال : " اللامع الصحيح فى شرح الجامع الصحيح " من تصنيف العلامة المحقق شمس الدين محمد بن عبد الدائم البرماوى المصرى الشافعى ، المولود فى الخامس عشر من ذى القعدة سنة ثلاث وستين وسبع مائة ، ذكر الشيخ بعض أحواله وقال : لازم الزركشى فى آخر أيامه ، ووقع فى " البستان " تحريف من الناسخ فى وفاته، إذ قال : توفى يوم الخميس ثانى جمادى الأخرى سنة إحدى وثلاثين وست مائة ، انتهى ، والصواب ثمان مائة .

(١) بالصاد والموحدة كما فى " القسطلانى " ، وهو أوجه ، ولعل ما فى " الكشف " من لفظ : الصحيح بدل : الصبيح تحريف من الناسخ .

ومنها : "شرح الشيخ برهان الدين" إبراهيم بن محمد الحلبی المعروف : بسبط ابن العجمی، المتوفی سنة إحدی وأربعين وثمان مائة ، وسماه : "التلقيح لفهم قارئ الصحيح " وهوبخطه فی مجلدين ، وفيه فوائد حسنة ، كذا فی " الكشف " ، وزاد القسطلانی : وهو بخط غيره فی أربعة ، وقد التقط منه الحافظ ابن حجر حيث كان بحلب ما ظن أنه ليس عنده لكونه لم يكن معه إلا كراريس يسيرة من " الفتح " ، انتهی ، وبسط ترجمته ابن فهد فی "اللحظ" فقال : هو إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسی ثم الحلبی ، ولد بالجلوم - بفتح الجيم وتشديد اللام حارة من حارات حلب - فی الثامن والعشرين من شهر رجب سنة ثلاث وخمسين وسبع مائة ، ومات والده وهو صغير جداً ، وكفلته أمه وتحولت به إلی دمشق فأقام معها ، وحفظ القرآن وقرأ الفقه والعلوم .

وكان طلبه للحديث بنفسه بعد أن كبر ، فأقدم سماع له فی سنة تسع وستين وست مائة ، وكتب الحديث من جمادی الثانية من سنة سبعين ، وبسط فی أحواله ومؤلفاته ؛ وكذا ذكر ترجمته مختصرةً مولانا عبد الرشيد النعمانی فی " ماتمس إليه الحاجة " ملخصاً من " البدر الطالع " ، وقال : روی عنه أنه قال : مشايخی فی الحديث نحو من المأتين ، وقد جمع الكل ابن فهد فی مجلد ضخم ، وكذا الحافظ ابن حجر ، وقد اجتهد فی الحديث اجتهاداً كثيراً ، وقرأ " البخاری " أكثر من ستين مرةً ، ومسلماً نحو العشرين ، ولم يزل مشتغلاً فی العلوم ، حتی مات مطعوناً فی يوم الاثنين سادس عشر شوال سنة إحدی وأربعين وثمان مائة وهو يتلو ولم يغب له عقل ، ودفن بالجبيل عند أقاربه داخل سور حلب ، وله : " شرح للبخاری" وحواش علی "سنن ابن ماجه" فی مجلد ، وحواش علی " صحيح مسلم " و"السنن لأبی داؤد" ومؤلفات فی

الحديث والرجال ، بسطها ابن فهد ، منها : "إملاءات على صحيح البخارى".

واختصر الشرح المذكور أى " التلقيح " إمام الكاملية محمد بن محمد الشافعى المتوفى سنة أربع وسبعين وثمان مائة ، كذا فى " الكشف " ، وذكر ترجمته الشوكانى فى " البدر الطالع " ، وذكر ولادته فى يوم الخميس ثامن عشر شوال سنة ثمانى وثمان مائة ، انتهى .

وقال صاحب " الكشف " تبعاً للقسطلانى : ومن أعظم شروح " البخارى " شرح شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر رضى الله عنه فأكثرا فى المدح عليه وتقدم فى أول الفائدة الأولى ذكره مبسوطاً .

قال القسطلانى : وقد اختصر " فتح البارى " شيخ مشايخنا الشيخ أبو الفتح محمد بن الشيخ زين الدين بن الحسين المراغى ، وقد رأيته بمكة وكتبت كثيراً منه ، انتهى ، وذكره صاحب "الكشف" بقوله : ومختصره للشيخ أبى الفتح محمد بن الحسين المراغى ، المتوفى سنة تسع وخمسين وثمان مائة ، انتهى، قلت : وقد ذكر فى " نيل الابتهاج " فى ترجمة محمد بن قاسم أبى عبد الله الأنصارى التونسى الشهير بالرصاع ، المتوفى سنة أربع وتسعين وثمان مائة ، شرح البخارى ، وآخر اختصار شرح البخارى لابن حجر .

وقالا أيضاً : وشرح العلامة بدرالدين العينى ، فبسطا فى أحواله ، وتقدم فى الفائدة الأولى مفصلاً .

ومنها : " شرح الشيخ ركن الدين " أحمد بن محمد بن عبدالمؤمن القريمى المتوفى سنة ثلاث وثمانين وسبع مائة ، وهو الذى ذكره ابن حجر فى الجواب عن تفضيل شرح العينى على شرح ابن حجر ، كما تقدم فى بيان شرح العينى .

ومنها : " شرح الشيخ بدر الدين " محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشى الشافعى ، المتوفى سنة أربع وتسعين وسبع مائة ، وهو شرح مختصر فى مجلد ،

قصد فيه إيضاح غريبه ، وإعراب غامضه ، وضبط نسب أو اسم يخشى فيه التصحيف ، منتخباً من الأقوال أصحها ، ومن المعانى أوضحها ، مع إيجاز العبارة والرمز بالإشارة ، وإلحاق فوائد يكاد يستغنى به اللبيب عن الشروح ، لأن أكثر الحديث ظاهر لايحتاج إلى بيان ، كذا قال ، وسماه : " التنقيح " ، كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : وكذا شرح مواضع من " البخارى " الشيخ بدر الدين الزركشى فى " التنقيح " ، انتهى ، قلت : ذكر شرحه شيخ مشايخنا مولانا أحمد على السهارنفورى فى الكتب التى أخذ منها فى حاشيته ، وذكر ترجمته شيخ المشايخ الشاه عبد العزيز الدهلوى فى " البستان " ، وقال : ولد فى سنة خمس وأربعين وسبع مائة ، وتوفى ثالث رجب سنة أربع وتسعين وسبع مائة ، وذكر فى مؤلفاته : " شرح البخارى " ، وقال : شرح طويل ملخص من شرح ابن ملقن وأضاف عليه أشياء من عنده ، انتهى .

قلت : ذكر ترجمته ابن حجر فى " الدرر " ، فقال : محمد بن بهادر ابن عبدالله التركى الأصل المصرى الشيخ بدر الدين الزركشى سنة ٧٤٥هـ ، وعنى بالاشتغال من صغره فحفظ كتباً ، وأخذ عن الشيخ سراج الدين البلقينى ، ولازمه وشرح " علوم الحديث " لابن الصلاح ، و" جمع الجوامع " للسبكى وشرع فى شرح البخارى فتركه مسودة وقفت على بعضها ، ولخص منه " التنقيح " فى مجلد ، وكان منقطعاً فى منزله لايتردد إلى أحد إلا لسوق الكتب ولايشترى منه شيئاً ، وإنما يطالع فى حانوت الكتبى طول نهاره ومعه ظهور أوراق يعلق فيها ما يعجبه ، ثم يرجع فينقله إلى تصانيفه ، مات فى ثالث رجب ٨٩٤هـ ، انتهى ، قلت : واختصر الشرح المذكور محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسى المالكى ، المتوفى ثامن عشر جمادى الآخرة عام خمسة وتسعين وثمان مائة ، بسط ترجمته صاحب "نيل الابتهاج" أشد البسط ، وذكر فضائله ومناقبه ، منها : أنه شم الناس المسك بنفس موته ، ذكر فى مؤلفاته شرحه

العجيب على البخارى ، وصل فيه إلى (باب من استبرأ لدينه) ، وشرح مشكلات البخارى فى كراسين ، ومختصر الزركشى على البخارى ، انتهى .

وعلى " التنقيح " نكت للحافظ ابن حجر ، وهى تعليقة بالقول ولم تكمل كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : للحافظ ابن حجر نكت عليه ولم تكمل ، انتهى .

وللقاضى محب الدين أحمد بن نصر الله البغدادى الحنبلى ، المتوفى سنة أربع وأربعين وثمان مائة ، نكت أيضاً على "تنقيح الزركشى" كذا فى "الكشف".

ومنها : شرح العلامة بدر الدين محمد بن أبى بكر الدمامينى ، المتوفى ٨٢٨هـ ثمان وعشرين وثمان مائة ، وسماه : " مصابيح الجامع " ذكر أنه ألفه للسلطان أحمد شاه بن محمد بن مظفر من ملوك الهند ، وعلقه على أبواب منه ومواضع يحتوى على غريب وإعراب وتنبيه ، قلت : لم يذكره الدمامينى فى ديباجة شرحه هذا الذى نقله المؤلف ، لكن قال فى آخر نسخة قديمة : كان انتهاء هذا التأليف بزبيد من بلاد اليمن قبل ظهر يوم الثلاثاء العاشر من شهر ربيع الأول ٨٢٨ هـ ثمان وعشرين وثمان مائة على يد مؤلفه محمد بن أبى بكر بن عمر ابن أبى بكر المخزومى الدمامينى ، انتهى ، كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : وشرح العلامة بدر الدين الدمامينى وسماه : " مصابيح الجامع " ، وقد استوفيت مطالعتها كشرح العينى وابن حجر والبرماوى ، انتهى .

قلت : وذكره شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى فى " البستان " ، فقال : " تعليق المصابيح على أبواب الجامع الصحيح " لأبى عبد الله محمد بن أبى بكر بن عمر القرشى المخزومى الإسكندرى المعروف بالدمامينى ، الملقب ببدر الدين ، ولد فى الثالث والستين وسبع مائة ، واشتغل من أول زمانه فى أخذ العلوم ، كان مشتهراً بقوة الحفظ والذكاء ؛ وذكر من أحواله إلى أن قال :

وانتقل فى آخره إلى أحمد آباد كجرات من بلاد الهند ، وتوفى فيها فى شعبان سنة ثمان وعشرين وثمان مائة ، انتهى .

وبسط ترجمته صاحب " نيل الابتهاج بتطريز الديباج "، وبسط فى ذكر مؤلفاته منها : شرح البخارى ، وقال : بغته الأجل ببلد « كلبرجا » من الهند فى سنة سبع ، وقيل : ثمان و عشرين ، قتل مسموماً ، انتهى ، وحكى عنه أنه قال : كنت يوماً بمجلس شيخنا ابن عرفة أقرأ عليه درساً من كتاب الحج من مختصره ، وكان شخص من الطلبة الموسومين بالتشدق والتكثر بما لم يعط حاضراً بالمجلس ، فمر بموضع من كلام الشيخ عائد فيه ضمير على مضاف إليه ، فقال الشخص المذكور : النحويون يقولون : لا يعود الضمير على المضاف إليه ، فكيف أخذتموه ؟ فقال الشيخ ـ رحمه الله ـ على الفور : « كمثل الحمار يحمل أسفاراً » ولم يزد على ذلك ، انتهى .

ومنها : شرح الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى ، المتوفى سنة ٩١١ هـ إحدى عشرة وتسع مائة ، وهو تعليق لطيف قريب من " تنقيح الزركشى" سماه : "التوشيح على الجامع الصحيح" وله : "الترشيح" أيضاً ولم يتم ، كذا فى " الكشف " وذكره شيخ المشايخ فى " البستان " ، وقال: قال فى مقدمة كتابه : هذا تعليق على "صحيح أمير المؤمنين البخارى" ، مسمى " بالتوشيح " يجرى مجرى تعليق الإمام بدر الدين الزركشى ، المسمى " بالتنقيح "، ويفوقه بما حواه من الزوائد ، يشتمل على ما يحتاج إليه القارئ والمستمع من ضبط ألفاظ وغيرها ، إلى أن قال : وقد عزمت على أن أضع على كل من الكتب الستة كتاباً على هذا النمط ليحصل به النفع بلا طلب ، انتهى مختصراً .

قلت : وقد من الله تبارك وتعالى عليه ، فأتم عزمه ذلك ، فعلق تعليقات لطيفة مختصرة على الأمهات الست ، سماها : " التوشيح على الجامع الصحيح

للبخارى " و" الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج " ، و" مرقاة الصعود إلى سنن أبى داود " و" قوت المغتذى على جامع الترمذى " ، و" زهر الربى على المجتبى للنسائى " ، و" مصباح الزجاجة على سنن ابن ماجه " ، ولم يطبع من تلك التعاليق الستة إلا " زهر الربى " على هامش " النسائى " المطبوعة فى المطابع القديمة بالهند ، وعلى هامش بعض النسخ المصرية ، ثم لخص هذه التعاليق الستة العلامة السيد على بن سليمان المغربى المالكى الدمنتى البجمعوى فى رسائل مستقلة طبعت كلها بمصر، وسمى كل رسالة بإضافة كلمة على رسالة السيوطى فسماها : " روح التوشيح " ، و" وشى الديباج " ، و" درجات مرقاة الصعود " ، و" نفع قوت المغتذى " ، و" عرف زهر الربى " ، و" نور مصباح الزجاجة " .

وكتب فى آخر كل تلخيص تاريخ الفراغ منه ، فكتب فى آخر "الروح" : ضحوة الاثنين عشرين يوماً من صفر سنة أربع وتسعين ومأتين وألف ، وفى آخر " الوشى " : بين ظهر الثلاثاء ثامن عشر ربيع الأول ١٢٩٤هـ - أى السنة المذكورة - وفى آخر "الدرجات" : آخر يوم الخميس ثالثاً وعشرين من جمادى الآخرة السنة المذكورة ، وفى آخر " النفع " : بين ظهرى السبت تاسع رجب من السنة المذكورة ، وفى آخر " العرف " : ضحوة الاثنين الخامس والعشرين من رجب المذكور .

وكتب فى أول " النور " : هذا اختصار سادس مما وعدت بوضعه على الكتب الستة ، وهو اختصار تعليق الحافظ أبى الفضل السيوطى على " سنن الحافظ ابن ماجه " بنمط ما اختصرته من تعليقاته على الكتب الخمسة ، وقال فى آخره : انتهى مرادنا وكفى ، عشية الثلاثاء رابع شعبان من السنة المذكورة قبل ، انتهى ، فلله دره ! ألف هذا السادس فى عشرة أيام والستة كلها فى قريب من ستة أشهر ، وطبعت هذه كلها فى آخر سنة ثمان وتسعين من المائة

المذكورة فى مصر ، بمعاونة المصنف فى التصحيح والمقابلة بالأصل ، ولايذهب عليك أن بعض محشى زماننا ينقلون الكلام فى حواشيهم عن تلخيصات الدمنتى وينسبونه إلى تعليقات السيوطى لعدم خبرتهم بالفرق بينهما .

ومن شروح البخارى التى ذكرها صاحب "الكشف" : شرح الإمام النووى" ، وتقدم مفصلاً فى الفائدة الأولى .

ومنها : "شرح الحافظ عماد الدين" إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى ، المتوفى سنة أربع وسبعين وسبع مائة ، وهو شرح قطعة من أوله أيضاً ، كذا فى "الكشف" ، وذكره القسطلانى أيضاً فى مقدمة شرحه ؛ وذكر ترجمته الحافظ فى "الدرر" فقال : إسماعيل بن عمر بن كثير القيسى البصرى ، الشيخ عماد الدين ولد سنة سبع مائة أو بعدها بيسير ، ومات أبوه سنة ٧٠٣هـ ، ونشأ هو بدمشق ، واشتغل بالحديث مطالعةً فى متونه ورجاله ، وشرع فى كتاب كبير فى الأحكام ولم يكمل ، وجمع التاريخ الذى سماه : "البداية والنهاية" ، وشرع فى شرح البخارى ، ولم يكن على طريق المحدثين فى تحصيل العوالى ، إنما هو من محدثى الفقهاء مات فى شعبان سنة ٧٧٤هـ ، انتهى مختصراً .

ومنها : شرح الحافظ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلى ، المتوفى سنة خمس وتسعين وتسع مائة ، وهو أيضاً شرح قطعة من أوله ، سماه "فتح البارى" قلت : وصل إلى كتاب الجنائز ، قاله صاحب "الجوهر المنضد فى طبقات متأخرى أصحاب أحمد" ، كذا فى "الكشف" ، وقال القسطلانى : ولزين بن رجب الدمشقى ورأيت منه مجلدة ، انتهى .

قلت : وما قال صاحب "الكشف" فى وفاته من لفظ : تسع مائة تحريف من الناسخ ، والصواب : سبع مائة ، كما فى "الزرقانى شرح المواهب" (١ - ٢٣) ، وهكذا فى "ما تمس إليه الحاجة" إذ قال : ولد ببغداد فى

ربيع الأول سنة ست وسبع مائـة ، ومات فى رجب سنة خمس وتسعين وسبع مائة ٧٩٥هـ ، وأجمل الـكلام على ترجمته وذكر مؤلفاته ، منها : " شرح ابن ماجه " و" شرح الترمذى " وشرح قطعة من البخارى ، المسمى : " فتح البارى " وحكى ترجمته عن "الدرر الكامنة " ، ويؤيد ذلك ذكر القسطلانى هذا الشرح فى مقدمة شرحه ، وقد فرغ القسطلانى من شرحه سنة ست عشرة وتسع مائة ، كما تقدم فى بيان شرحه ، وأيضاً قد ذكر صاحب " الكشف " فى شروح الترمذى شرح الحافظ زين الدين عبد الرحمن بن أحمـد بن رجب الحنبلى ، المتوفى سنة خمس وتسعين وسبع مائة ، وأوضح من ذلك كله دليلاً على التحريف أن صاحب " الكشف " حكى ذكر هذا الشرح عن " الجوهر المنضد " ، وقال بنفسه فى ذكر " الجوهر " : قد فرغ من تصنيفه سنة إحدى وسبعين وثمان مائة ، انتهى .

وأجمل الكلام على ترجمته ابن فهد فى "ذيله" ، فقال : ابن رجب هو : عبد الرحمن بن أحمـد بن رجب الدمشقى الحنبلى الإمام الحجة ، لـه المؤلفات السديدة ، منها: شرح على "صحيح البخارى"، لم يكمل وصل فيه إلى كتاب الجنائز ، مات فى رجب أو فى شهر رمضان سنة خمس وتسعين وسبع مائـة بدمشق ، انتهى ، وقال السيوطى فى " ذيله " : ابن رجب الإمام الحافظ ، المحدث ، الفقيه ، الواعظ ، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الدمشقى الحنبلى ، ولد فى بغداد فى ربيع الأول سنة ست وسبع مائة ، صنف " شرح الترمذى " ، و" شرح علل الترمذى " ، و" شرح قطعة من البخارى " ، مات فى رجب سنة خمس وتسعين وسبع مائة ، انتهى ، وتعقب عليه فى هامشه على قوله : ولد سنة ست وسبع مائة ، فقال : هكذا فى الأصل ، والصواب سنة ست وثلاثين ، كما رأيته بخط ابن حجر فى " أنباء الغمر " ، انتهى .

ومنها : شرح العلامـة سراج الدين عمر بن رسلان البقلينى الشافعى ،

المتوفى سنة خمس وثمان مائة ، وهو شرح قطعة من أوله أيضاً إلى كتاب الإيمان فى نحو خمسين كراسة ، وسماه : "فيض البارى" كذا فى "الكشف" ، وقال القسطلانى : والعلامة السراج البلقينى رأيت منه مجلدة أيضاً ، انتهى ، قلت : وبسط ابن فهد فى "ذيل الطبقات" فى ترجمته أشد البسط بما لامزيد عليه ، وذكر فى مؤلفاته شرحين على "الترمذى" وقطعة على "البخارى" ، قال : بلغ فيها إلى كتاب الإيمان ، أطال فيها جداً جاء فى مجلد ، ولو قدر إكماله بلغ مأتى مجلد ، انتهى ، وفى هامشه : من ظن أن له شرحاً تاماً على "البخارى" فقد وهم ، قال السخاوى : لم يكمل من مصنفاته إلا القليل ، لأنه كان يشرع فى الشئ فلسعة علمه يطول عليه الأمر ، حتى إنه كتب على "البخارى" على نحو عشرين حديثاً مجلدين ، انتهى ، وفى هامش "لحظ الألحاظ" : البلقينى بضم الموحدة وسكون اللام وكسر القاف ، كما ذكره السخاوى وغيره ، انتهى ، وهكذا ضبطه الزرقانى فى "شرح المواهب" (٧ - ٢٤٢) .

ومنها : شرح العلامة مجد الدين أبى طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى الشيرازى ، المتوفى سنة سبع عشرة وثمان مائة ، سماه : "منح البارى بالسيح الفسيح المجارى فى شرح البخارى" كذا فى "الكشف" بالميم فى أوله فالنون بلفظ : "منح البارى" وفى "القسطلانى" : بالفاء والمثناة بلفظ : "فتح البارى" (١) قال شارح المقدمة : السيح بتحتيه بعد السين المهملة آخره حاء

(١) وفى بعض نسخ القسطلانى بلفظ منح يعنى بالميم والنون ، ويؤيده ما سيأتى من كلامه : متعلق "بالمنح" ، وهكذا فى "تاج العروس" يعنى : بالميم والنون ، وفى "بغية الوعاة" (ص - ١١٨) : "فتح البارى" يعنى بالفاء والتاء ، وقال : وقد أخذ ابن حجر منه اسمه وسمى به شرح البخارى تأليفه ، انتهى .

متعلق بالمنح ، والسيح : المطر ، والمجارى جمع مجرى أى : الفسيحة مجاريه أى ذلك السيح ، انتهى ، قال القسطلانى : كمل ربع العبادات فى عشرين مجلداً ، وقدر تمامه فى أربعين مجلداً ، قال التقى الفاسى : لكنه ملأ شرحه بغرائب المنقولات لما اشتهر باليمن مقالة ابن العربى ، وغلب ذلك على علماء تلك البلاد وصار يدخل فى شرحه من فتوحاته الكثير ما كان سبباً لشين شرحه عند الطاعنين فيه ، وقال الحافظ ابن حجر : إنه رأى القطعة التى كملت فى حياة مؤلفه ، قد أكلتها الأرضة بكمالها ، بحيث لايقدر على قراءة شئ منها ، انتهى وبسط ذلك صاحب " الكشف " .

ومنها : "شرح الإمام أبى الفضل" محمد الكمال بن محمد بن أحمد النوبرى خطيب مكة ، المتوفى سنة ثلاث وسبعين وثمان مائة ، وهو شرح مواضع منه ، كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : وكذا بلغنى أن الإمام أبا الفضل النوبرى خطيب مكة شرح مواضع من " البخارى " ، انتهى .

ومنها : شرح العلامة أبى عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق التلمسانى المالكى شارح " البردة " ، المتوفى سنة اثنين وأربعين وثمان مائة ، سماه : " المتجر الربيح والمسعى الرجيح " ولم يكمل أيضاً ، كذا فى " الكشف " ، ونحوه فى " القسطلانى " بلفظ : وكذا العلامة محمد بن أحمد بن مرزوق شارح "بردة البوصيرى" ؛ إلخ ، وفى شرحه : "المتجر"- بفوقية ساكنة فجيم- أى محل التجارة ، والربيح كثير الربح ، انتهى ، قلت : بسط ترجمته بابا التنبكتى فى " نيل الابتهاج " أشد البسط ، فقال : محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أبى بكر بن مرزوق الحفيد التلمسانى ، الإمام المشهور ، العلامة الحجة ، المحقق الكبير ، التقى الصالح ، الزاهد الورع ، الخاشى لله ، الخاشع الأواب ، القدوة الفقية ، المجتهد الأصولى ، المفسر المحدث المجود ، النحوى اللغوى ، العروضى ، الآخذ من كل فن بأوفر نصيب ، حجة الله

على الخلق ، المفتى الشهير ، الرحلة ، شيخ الشيوخ ، قال الحافظ السخاوى : هو أبو عبدالله حفيد بن مرزوق ، ويقال له أيضاً : ابن مرزوق .

وقال بعد بسط مشايخه وذكر حجاته : وأما تآليفه فكثيرة ، منها : شروحه الثلاثة على " البردة " الأكبر المسمى : " إظهار صدق المودة فى شرح البردة" استوفى فيه غاية الاستيفاء ضمنه سبعة فنون فى كل بيت، و"الأوسط" و" الأصغر " ، المسمى : " بالاستيعاب لما فى البردة من البيان والإعراب " ، وبسط فى ذكر مؤلفاته الكثيرة ، منها : " أنوار الدرارى فى مكررات البخارى " ، وقال بعد ذكر المؤلفات الكثيرة : وهذه كلها تامة ، وأما ما لم يكمل من تأليفه "فالمتجر الربيح ، والسعى الرجيح، والرحب الفسيح فى شرح الجامع الصحيح" " صحيح البخارى " وغير ذلك من الكتب الكثيرة ، قال : ومولده على ما ذكره هو فى شرحه على " البردة " ليلة الاثنين رابع عشر ربيع الأول عام ستة وستين وسبع مائة ، وتوفى يوم الخميس رابع عشر شعبان عام اثنين وأربعين وثمان مائة . انتهى ملتقطاً .

ولا يذهب عليك أن هذا غير الآتى على رقم الثامن والتسعين (٩٨) ، وإن كان الاثنان مالكيين .

ومنها : شرح العارف القدوة عبد الله بن سعد بن أبى جمرة - بالجيم - الأندلسى، وهو على ما اختصره من البخارى ، وهو ثلاث مائة حديث سماه : " بهجة النفوس وغايتها بمعرفة مالها وما عليها " ، كذا فى " الكشف " ، قال القسطلانى : وقد طالعته وذكره شيخ المشايخ فى " البستان " فقال : شرح مختصر البخارى فى مجلدين ، ذكر فيه العلوم الغامضة والدقائق الخفية ، وكان المؤلف من أولياء الله صاحب الكرامات الجليلة ، ومن أعظمها قوله : إنى بحمد الله لم أعص الله قط ، انتهى، وقال صاحب " الكشف " فى حرف الباء:

" بهجة النفوس وغايتها بمعرفة ما لها وما عليها فى شرح جامع النهاية" ، وهو " مختصر البخارى " .

وقال فى الجيم : "جمع النهاية فى بدء الخير وغايته" مختصر فى الحديث للشيخ أبى محمد عبد الله بن سعد بن أبى جمرة الأزدى الأندلسى ، ذكر فيه أنه أخذ من "البخارى" ثلاث مائة حديث وبضعاً بحذف الأسانيد ما عدا راوى الحديث ليسهل حفظه ، ثم شرحه وسماه : " بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما عليها وما لها " ، ثم قال فى النون : " نهاية فى بدء الخير وغايته " ، مختصر " الجامع الصحيح " للبخارى لعبد الله بن سعد بن أبى جمرة الأزدى ، المتوفى سنة خمس وسبعين وست مائة ، ثم شرحه ، وسماه : " بهجة النفوس وتحليتها بمعرفة ما عليها ولها " ، انتهى ، قلت : والمتن معروف " بمختصر ابن أبى جمرة " ، وبهذا الاسم طبع المتن بمصر ، قال المصنف فى أوله بعد ما ذكر الباعث على تأليفه : فلما كملت بحسب ما وفق الله تعالى إليه ، فإذا هى ثلاث مائة حديث غير بضع ، فكان أولها : (كيف كان بدء الوحى) وآخرها (دخول أهل الجنة وإنعام الله عليهم بدوام رضاه فيها) فسميته بمقتضى وضعه : " جمع النهاية فى بدء الخير وغايته " انتهى ، قلت : ختم المصنف مختصره هذا على حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه إن الله يقول لأهل الجنة ، إلى آخر الحديث ، وفى آخره : « أحل عليكم رضوانى ، فلا أسخط عليكم بعده أبداً » أخرجه "البخارى" فى كتاب التوحيد فى (باب كلام الرب مع أهل الجنة) .

وذكر بابا التنبكتى ترجمته فى " النيل " مختصراً ، فقال : عبدالله بن أبى جمرة أبو محمد الولى القدوة ، العارف بالله ، الزاهد ، الإمام ، العلامة ، المقرئ المشهور ، مؤلف " مختصر البخارى " وشرحه : "بهجة النفوس " فى سفرين له كرامات عديدة ، وناهيك من كراماته ما ذكر أنه قال يوماً يحمد الله تعالى : إنه لم يعص الله تعالى قط ، أخذ عنه صاحب " المدخل " ، ونقل عنه كثيراً

فى كتابه ، توفى سنة تسع وتسعين وست مائة ، وذكر الإمام ابن مرزوق الحفيد فى " شرح خليل " : إن صاحب الترجمة وتلميذه ابن الحجاج ليسا من الأئمة المعتمد عليهم فى نقل المذهب، هكذا رأيت فى شرحه معترضاً على خليل ولا يخفى أن خليلا يعتمد على صاحب " المدخل " ، ونقل عنه فى "التوضيح" فى غير موضع فتأمل ، انتهى .

ومنها : " شرح برهان الدين " إبراهيم بن النعمانى إلى أثناء الصلاة ، ولم يف بما التزمه ، كذا فى " الكشف " و" القسطلانى " .

ومنها : " شرح الشيخ أبى البقاء " محمد بن على بن خلف الأحمدى المصرى الشافعى نزيل المدينة المنورة ، وهو شرح كبير ممزوج ، وكان ابتداء تأليفه من شهر شعبان سنة تسع وتسع مائة ، ذكر أنه جعله كالوسيط برزخاً بين الوجيز والبسيط ، ملخصاً من شروح المتأخرين ، كالكرمانى وابن حجر والعينى ، كذا فى " الكشف " ، وذكره القسطلانى بقوله : وصاحبنا الشيخ أبو البقاء الأحمدى أعانه الله تعالى على الإكمال ، انتهى .

ومنها : " شرح جلال الدين البكرى " الفقيه الشافعى ، المتوفى سنة كذا فى " الكشف " ، ولم يذكر سنة وفاته ، وقال القسطلانى : وشيخنا فقيه المذهب الجلال البكرى ، وأظنه لم يكمل ، انتهى .

ومنها : " شرح الشيخ شمس الدين " محمد بن محمد الدلجى الشافعى ، المتوفى سنة خمسين وتسع مائة ٩٥٠هـ كتب قطعة منه ، كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : وكذا صاحبنا الشيخ شمس الدين الدلجى كتب قطعةً لطيفةً ، انتهى .

ومنها : " شرح العلامة زين الدين " عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد الشافعى ، المتوفى سنة ٩٦٣هـ ثلاث وستين وتسع مائة ، رتبه على ترتيب عجيب

وأسلوب غريب ، فوضعه كما قال فى ديباجته على منوال مصنف ابن الأثير ، وبناه على مثال جامعه ، وجرده من الأسانيد راقماً على هامشه بإزاء كل حديث حرفاً أو حروفاً ليعلم بها من وافق البخارى على إخراج ذلك الحديث من أصحاب الكتب الخمسة ، جاعلا إثر كل باب منه باباً لشرح غريبه ، واضعاً للكلمات الغريبة بهيئتها على هامش الكتاب موازياً لشرحها ، وقرظ له عليه البرهان بن أبى شريف ، وعبد البر بن الشحنة ، والرضى الغزى ، كذا فى "الكشف" ، وكذا قال القسطلانى فقال: وكذا شرحه العلامة المفنن الأوحد الزينى عبدالرحيم ابن عبد الرحمن بن أحمد العباسى الشافعى شرحاً رتبه على ترتيب عجيب ، فذكر ما تقدم فى كلام "الكشف" .

ومنها : "انتقاض الاعتراض" للحافظ ابن حجر بحث فيه عما اعترض عليه العينى فى شرحه ، لكنه لم يجب عن أكثرها ، ولكنه كان يكتب الاعتراضات ويبيضها ليجيب عنها ، فاخترمته المنية ، ذكر فيه أنه لما أكمل شرحه كثرت الرغبات فيه من ملوك الأطراف ، فاستنسخت نسخة لصاحب المغرب أبى فارس عبد العزيز ، وصاحب المشرق شاهرخ ، وللملك الظاهر ، فحسده العينى وادعى الفضيلة عليه ، فكتب فى رده وبيان غلطه فى شرحه ؛ وأجاب عنه برمز : ح ، و : ع إلى "الفتح" و"أحمد" و"العينى" والمعترض ، وله أيضاً : "الاستبصار على الطاعن المعثار" ، وهو صورة فتيا عما وقع فى خطبة شرح البخارى للعينى ، كذا فى "الكشف" ، وقال القسطلانى : ولشيخ الإسلام الحافظ ابن حجر "انتقاض الاعتراض" يجيب فيه عما اعترض عليه العينى فى شرحه ، طالعته لكنه لم يجب عن أكثرها ، ولعله كان يكتب الاعتراضات ويبيض لها ليجيب عنها فاخترمته المنية ، انتهى .

وقال الكوثرى فى هامش " ذيل الطبقات " لابن فهد على ترجمة الحافظ ابن حجر : ولما ظهر شرح العينى أصلح ابن حجر بعض مواضع من كتابه وحاول الرد على البدر فى كتابه : " انتقاض الاعتراض " ، لكنه ما أجاد ولا بلغ المراد ، وكان بينهما مناقشة ، مع أن البدر كان فى عداد شيوخ الشهاب ، وأكبر سناً منه باثنتى عشرة سنةً ، وإن تأخرت موته عنه بثلاث سنوات انتهى .

وللحافظ ابن حجر أيضاً : " الإعلام بمن ذكر فى البخارى من الأعلام " ذكر فيه أحوال الرجال المذكورين فيه زيادة على ما فى " تهذيب الكمال " ، كذا فى " الكشف " .

وللحافظ أيضاً : " تعليق التعليق " ذكر فيه تعاليق أحاديث " الجامع " المرفوعة ، والآثار الموقوفة ، والمتابعات ، ومن وصلها بأسانيدها إلى الموضع المعلق ، وهو كتاب حافل عظيم النفع فى بابه لم يسبقه إليه أحد ، ولخصه فى مقدمة " الفتح " فحذف الأسانيد ذاكراً من خرجه موصولا ، وقرظ له عليه العلامة المجد صاحب "القاموس" قيل : هو أول تأليفه ، أوله : الحمد لله الذى من تعلق بأسباب طاعته فقد أسند أمره إلى العظيم ، إلخ ، قال فيه : تأملت ما يحتاج إليه طالب العلم من شرح "البخارى" ، فوجدته ثلاثة أقسام : الأول فى شرح غريب ألفاظه وضبطها وإعرابها ، الثانى : فى صفة أحاديثه وتناسب أبوابها ، الثالث : وصل الأحاديث المرفوعة والآثار الموقوفة المعلقة ، وما أشبه ذلك من قوله : تابعه فلان ، ورواه فلان ، فبان لى أن الحاجة إلى وصل المنقطع ماسة ، فجمعت وسميت "تعليق التعليق" ، لأن أسانيده كانت كالأبواب المفتوحة فغلقت ، انتهى ، وفرغ من تأليفه سنة سبع وثمان مائة ، لكن قال فى " انتقاضه " : إنه كمل سنة أربع وثمان مائة ، ولعل ذلك تاريخ التسويد ، كذا فى " الكشف " .

وقال القسطلانی : هو كتاب حافل عظیم فی بابه لم یسبقه إلیه أحد فیما أعلم ، وقرض (١) له علیه العلامة المجد صاحب " القاموس " ، كما رأیته بخطه علی نسخة بخط مؤلفه ، ولخصه فی مقدمة "الفتح" ، انتهی ، وذكر ابن فهد فی مؤلفات الحافظ ابن حجر : " تعلیق التعلیق " ، قال : وصل فیه ما ذكره البخاری فی "صحیحه" معلقاً ، ولم یفته من ذلك إلا القلیل ، وقد كمل فی حیاة كبار الشیوخ فشهدوا بأنه لم یسبق إلی مثاله ، وهو له مفخرة ، وقدره كقدر المقدمة ، ثم اختصره وسماه : " التشویق إلی وصل المبهم من التعلیق " فی مجلد لطیف ، ثم اختصره واقتصر فیه علی ذكر الأحادیث التی لم تقع فی الأصل إلا معلقة ، ثم توصل فی مكان منه آخر وسماه : " التوفیق بتعلیق التعلیق " فی مجلد لطیف ، انتهی .

قال صاحب " الكشف " : ومن شروحه : شرح الفاضل الخطیب القسطلانی إلی آخر ما قال وتقدم فی الفائدة الماضیة .

ومنها : "شرح الإمام رضی الدین" حسن بن محمد الصغانی الحنفی صاحب " المشارق " ، المتوفی سنة خمسین وست مائة ، وهو مختصر فی مجلد ، انتهی ، كذا فی " الكشف " ، وذكره صاحب " الثقافة الإسلامیة " بلفظ : شرح الشیخ الإمام حسن بن محمد الحیدر الصغانی اللاهوری ، انتهی ، قلت : ترجمه فی " قضاء الأرب من علماء النحو والأدب " فی اللغة الأردیة وتعریبه لمولانا حسن الصغانی اللاهوری من العلماء الربانیین ، انتقل أحد من أجداده من بلدة صغان ما وراء النهر إلی لاهور ، فولد بلاهور مولانا حسن فی الخامس عشر من صفر سنة ٥٧٧هـ ، وتوفی ببغداد سنة ٦٥٠هـ ، ودفن علی وصیته بمكة المكرمة ، وعد من مؤلفاته : " شرح البخاری " ، انتهی .

(١) كذا فی الأصل والصواب : قرظ .

وفى " أبجد العلوم " : حسن بن محمد بن حسن بن حيدر الصغانى صاحب " مشارق الأنوار " ولد بلاهور فى سنة ٥٧٧ ﻫ ؛ كان من نسل عمر بن الخطاب ، كان محدثاً فقيهاً لغوياً ، سمع الحديث بمكة وعدن والهند من شيوخ كبار ، له عدة تصانيف منها : " شرح البخارى " ، وقد دعا لموته وقبره بمكة المكرمة فى مبدء " مشارق الأنوار " ، توفى ببغداد فى سنة ٦٥٠ ﻫ ، وأوصى بنقل ميته إلى مكة فدفن بها ، انتهى ؛ وترجم له صاحب " حدائق الحنفية " وقال : كنيته أبو الفضائل ولقبه رضى الدين ، كان ماهراً فى سائر العلوم لا سيما فى الفقه والحديث ، وكان إماماً فى اللغة ، كان أول وروده فى الهند سنة ٦١٧ ﻫ على السفارة من خليفة بغداد إلى الهند ورجع ، ثم جاء مرةً أخرى سنة ٦٢٤ ﻫ على السفارة أيضاً ، ورجع سنة ٦٣٧ ﻫ ، وتوفى ببغداد سنة ٦٥٠ ﻫ . ودفن فى بيته ، ثم أرسل نعشه إلى مكة المكرمة فى هذه السنة تنفيذاً لوصيته ، وبسط فى ذكر مؤلفاته منها : " شرح البخارى " .

وبسط ترجمته صاحب " الفوائد البهية " ، وقال : كان فقيهاً محدثاً لغوياً ذا مشاركة تامة فى جميع العلوم ، ولد بمدينة لاهور سنة ٥٧٧ ﻫ ، ونشأ بغزنة ، ودخل بغداد سنة ٦١٥ ﻫ ، وذهب منها بالرياسة الشريفة إلى صاحب الهند ، فبقى هناك مدةً ، وحج ودخل اليمن ، ثم عاد إلى بغداد ثم إلى الهند ثم إلى بغداد ، وكان إليه المنتهى فى اللغة ، وله : " مجمع البحرين " فى اللغة ، و" تكملة الصحاح " و" العباب " ، قال الدمياطى : وكان معه مولود حكم بموته فى وقته ، فكان يترقب ذلك اليوم فحضر ذلك اليوم وهو معافى ، فعمل لأصحابه طعاماً شكراً ، ففارقنا فلقينى شخص أخبرنى بموته فجاءة وذلك فى سنة ٦٥٠ ﻫ ، ومن تصانيفه رسالتان جمع فيهما الأحاديث الموضوعة وأدرج فيهما كثيراً من الأحاديث الغير الموضوعة ، فعد لذلك من المشددين كابن

الجوزى وصاحب " سفر السعادة " ، قال السخاوى فى " فتح المغيث " : وذكر - أى الصاغانى - فيها أحاديث من الصحاح والحسان وما فيه ضعف يسير ، ونسبته إلى صاغان قرية بمرو ، ويقال لها : جاغان فعرب ، ويقال : الصغان ، ذكره السمعانى ، انتهى مختصراً .

ومنها : " شرح الإمام عفيف الدين " سعيد بن مسعود الكازرونى ، الذى فرغ منه فى شهر ربيع الأول سنة ست وستين وسبع مائة بمدينة شيراز ، كذا فى " الكشف " .

ومنها : شرح المولى الفاضل أحمد بن إسماعيل بن محمد الكورانى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٩٣ ه ثلاث وتسعين وثمان مائة ، وهو شرح متوسط ، وسماه : "الكوثر الجارى على رياض البخارى" رد فى كثير من المواضع على الكرمانى وابن حجر ، وبين مشكل اللغات ، وضبط أسماء الرواة فى موضع الالتباس ، وذكر قبل الشروع سيرة النبى ﷺ إجمالاً ، ومناقب المصنف وتصنيفه ، وفرغ عنه فى جمادى الأولى سنة أربع وسبعين وثمان مائة بأدرنه ، كذا فى " الكشف " ، وقال القسطلانى : والشمس الكورانى مؤدب السلطان المظفر أبى الفتح محمد بن عثمان فاتح القسطنطينية ، سماه : " الكوثر الجارى إلى رياض صحيح البخارى " ، وهو فى مجلدتين ، انتهى .

قلت : ترجم صاحب " الفوائد البهية " ترجمة إسماعيل شمس الدين الكورانى ، وقال فيه : لما جلس السلطان محمد خان على السرير أكرمه غاية الإكرام وقلده منصب الفتوى وغير ذلك ، وصنف فى أيامه تفسير القرآن ، سماه : " غاية الأمانى " ، وشرح " صحيح البخارى " ، وكان يحيى الليل كله بقراءة القرآن ويختمه فى كل ليلة ، قوالاً بالحق ، ذا وجاهة ، مات سنة ثلاث وتسعين وثمان مائة ، قال : ويعلم من كلام صاحب " الكشف " فى

مواضع أن اسمه أحمد بن إسماعيل ، ثم ذكر كلامه هذا فى " شرح البخارى " المذكور من قبل، ثم حكى عن السمعانى: الكورانى بضم الكاف نسبة إلى كوران إحدى قرى إسفرائن ، انتهى ، وترجمه صاحب "الحدائق": بأحمد بن إسماعيل ابن محمد الكورانى المعروف : بمولى فاضل ، الملقب : بشمس الدين ، وذكر قصة ذهابه من مكة إلى السلطان مراد خان ، وجعله إياه معلماً لابنه محمد خان وغير ذلك .

ومنها : " شرح الإمام زين الدين " أبى محمد عبد الرحمن بن أبى بكر العينى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ثلاث وتسعين وثمان مائة ، وهو فى ثلاث مجلدات كتب " الصحيح " على هامشه ، كذا فى " الكشف " .

ومنها : شرح أبى ذر أحمد بن إبراهيم بن السبط الحلبى ، المتوفى سنة ٨٨٤ هـ أربع وثمانين وثمان مائة لخصه من شروح ابن حجر والكرمانى والبرماوى ، وسماه " التوضيح للأوهام الواقعة فى الصحيح " ، كذا فى " الكشف " .

ومنها : " شرح الإمام فخر الإسلام " على بن محمد البزدوى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٨٤ هـ أربع وثمانين وثمان مائة ، وهو شرح مختصر ، كذا فى " الكشف " ، وقال صاحب " الفوائد البهية " : على بن محمد بن عبد الكريم البزدوى ، الإمام الكبير ، الجامع بين أشتات العلوم ، إمام الدنيا فى الفروع والأصول ، له تصانيف كثيرة معتبرة ، منها : " المبسوط " أحد عشر مجلداً، وكتاب كبير فى أصول الفقه معروف " بأصول البزدوى " معتبر ومعتمد، وكتاب فى تفسير القرآن يقال : إنه مائة وعشرون جزءاً ، كل جزء فى ضخم مصحف ، و" غناء الفقهاء " فى الفقه .

ولـد فى حدود سنة أربع مائة هـ ، ومات فى خامس رجب سنة اثنتين وثمانين وأربع مائة هـ ، وحمل تابوتـه إلى سمرقند ، قـد طالعت " أصوله " مع شرحه "الكشف" للبخارى ، انتهى ، وكتب هو بنفسه على هامشه فى التعليقات على " الفوائد " : قد أرخ بعض معاصرينا فى كتابه " الحطة فى ذكر الصحاح الستة " وفاته بأربع وثمانين وثمان مائـة ، وهو غلط فاحش صدر من تقليد صاحب "كشف الظنون" ، فإنه أرخ عند ذكر شراح " البخارى " كذلك ، وأرخ دو عند ذكر الأصول كما أرخ جماعة سنـة اثنتين وثمانين وأربع مائة ، ولايخفى على من أولع بمطالعة "كشف الظنون" أن فيه أوهاماً كثيرةً فى تواريخ مواليد العلماء ، ووفيات الفضلاء ، انتهى ، قلت : وهكذا أرخ وفاته صاحب " الجواهر المضيئة " : يوم الخميس خامس رجب سنة اثنتين وثمانين وأربع مائة ، انتهى .

ومنها : شرح الإمام نجم الدين أبى حفص عمر بن محمد النسفى الحنفى ، المتوفى سنـة ٥٣٧ هـ سبع وثلاثين وخمس مائـة ، سمـاه : " كتاب النجاح فى شرح كتاب أخبار الصحاح " ، ذكر فى أوله أسانيده عن خمسين طريقاً إلى المصنف ، كذا فى "الكشف" ، قلت : ترجم له صاحب "الجواهر المضيئة" فقال : عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفى الإمام الزاهد نجم الدين أبو حفص ، توفى ليلـة الخميس ثانى عشر جمادى الأولى سنـة سبع وثلاثين وخمس مائة بسمرقند ، وولادته بنسف فى سنة إحدى وستين وأربع مائة ، حكى أنه أراد أن يزور جار الله الزمخشرى فى مكة ، فلما وصل إلى داره ودق الباب ليفتحوه ، فقال الشيخ : من ذا ؟ فقال : عمر ، فقال جار الله : انصرف ، فقال نجم الدين : عمر لا ينصرف ، فقال الشيخ : إذا نكر ينصرف ؛ له مؤلفات ، منها : كتاب " طلبة الطلبة " فى اللغة على ألفاظ كتب أصحابنا ، وذكره ابن النجار فأطال وقال : كان فقيهاً فاضلاً مفسراً محدثاً أديباً مفتياً ، وقـد صنف كتباً

فى التفسير والحديث ، وهو أحد مشايخ صاحب "الهداية" وصدر مشيخته التى جمعها لنفسه بذكره ، وقال صاحب " الهداية " : سمعته يقول : أنا أروى الحديث عن خمس مائة وخمسين شيخاً ، انتهى ، قال صاحب " الفوائد " : يقال له : مفتى الثقلين لأنه كان يعلم الجن والإنس ، انتهى ، وفى "الحدائق": كان المعروف بمفتى الثقلين ، انتهى .

ومنها : شرح الشيخ جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك النحوى الشافعى ، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ اثنتين وسبعين وست مائة ، وهو شرح لمشكل إعرابه ، سماه : " شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح " ، كذا فى " الكشف " ، قلت : هذه رسالة مختصرة طبعت فى الهند ، ذكر فى أولها : قال الشيخ الإمام العالم فريد عصره أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك الطائى الجيانى حامداً لله رب العالمين ، ومصلياً على سيدنا محمد سيد المرسلين ، وعلى آله الطيبين الطاهرين : هذا كتاب سميته : " شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح " فمنها : قول ورقة ابن نوفل : يا ليتنى أكون حيا ، إلخ ، فذكر الإيراد والجواب ، ثم ذكر الشواهد على جوابه ، وهكذا فى جميع رسالته .

وكتب فى آخره الطابع ترجمته عن " فوات الوفيات " للفخر محمد بن شاكر الحلبى الكتبى ، فقال : هو الإمام الأوحد جمال الدين محمد بن عبد الله ابن مالك الطائى الجيانى الشافعى نزيل دمشق ، ولد سنة ست مائة ، صرف همته إلى إتقان لسان العرب ، حتى بلغ فيه الغاية وأربى على المتقدمين ، كان إماماً فى القراءات وعللها ، وأما اللغة فكان إليه المنتهى فيها ، وكان إماماً فى العادلية ، فإذا صلى فيها يشيعه قاضى القضاة شمس الدين ابن خلكان إلى بيته تعظيماً له ، وأما النحو والتصريف فكان فيهما بحراً لا يشق لجحه ، مع ما هو عليه من الدين

والعبادة وكثرة النوافل، ألف عدة تصنيفات ، كانت وفاته سنة اثنتين وسبعين وست مائة .

وكان تصنيفه لهذه الرسالة عند تصحيح الشرف اليونيني لكتاب "البخاري" بمقابلته على أصول مصححة ، كما ذكره المصنف بنفسه فيما كتبه بخطه على ظاهر الورقة الأولى من المجلد الأخير منه فيما رآه الصحاب القسطلاني إلى آخر ما ذكره الطابع ، وبسط ترجمته السيوطي في " بغية الوعاة " أشد البسط ، وقال : ولد سنة ست مائة ، أو إحدى وست مائة ، قال : وتوفي ثاني عشر شعبان سنة اثنتين وسبعين وست مائة انتهى .

ومنها : " شرح القاضي مجد الدين " إسماعيل بن إبراهيم البلبيسي ، المتوفى سنة ٨١٠ هـ عشر وثمان مائة ، كذا في " الكشف " .

ومنها : " شرح القاضي زين الدين " عبد الرحيم بن الركن أحمد، المتوفى سنة ٨٦٤ هـ أربع وستين وثمان مائة ، كذا في " الكشف " .

ومنها : " شرح غريبه لأبي الحسن " محمد بن أحمد الجياني النحوي ، المتوفى سنة ٥٤٠ هـ أربعين وخمس مائة ، كذا في " الكشف " .

ومنها : " شرح القاضي أبي بكر " محمد بن عبد الله العربي المالكي ، المتوفى سنة ٥٤٣ هـ ثلاث وأربعين وخمس مائة بفاس ، كذا في " الكشف "، وبسط ترجمته " صاحب الديباج " أشد البسط ، وذكر في مؤلفاته : " شرح حديث أم زرع " ، و" أنوار الفجر في تفسير القرآن " في ثمانين مجلداً ، ألفه في عشرين سنة" ، وشرحه للترمذي، المسمى : " بعارضة الأحوذي " معروف ، وبسط في معنى عارضة الأحوذي ، وقال : توفي في ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وخمس مائة منصرفه من مراكش ، وحمل ميتاً إلى مدينة فاس ،

ومولـده ليلـة الخميس لثمان بقين من شعبـان سنـة ثمـان وستين وأربـع مائـة ، انتهى .

ومنها : " شرح الشيخ شهاب الـدين " أحمـد بن رسلان المقدسى الرملى الشافعى ، المتوفى سنـة ٨٤٤ هـ أربع وأربعين وثمـان مائـة ، وهو فى ثلاث مجلدات ، كذا فى "الكشف"، وقال الشوكانى فى " البدر الطالع " (١ - ٥١) فى ترجمة ابن رسلان : شرع فى شرح البخارى ، ووصل فيه إلى آخر الحج فى ثلاث مجلدات ، انتهى .

ومنها: شرح الإمام عبد الرحمن الأهدل اليمنى ، المسمى "بمصباح القارئ" كذا فى " الكشف " و" الحطة " و" الإتحاف " .

ومنها : "شرح الإمام قوام السنة" أبى القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهانى الحافظ ، المتوفى سنة ٥٣٥هـ خمس وثلاثين وخمس مائة ، كذا فى "الكشف" .

قال صاحب "الكشف": ومن التعليقات على بعض المواضع من البخارى " تعليقة المولى لطف الله" بن الحسن التوقانى ، المتوفى سنة ٩٠٠هـ تسع مائة ، وهى تعليقة على أوائله ، انتهى، قلت: ذكر ترجمته صاحب "الحدائق الحنفية" ، فقال : لطف الله التوقانى الرومى ، الشهير بمولى لطفى ، جـامع بين المعقول والمنقول ، قتل بوشى الحاسدين سنة تسع مائة انتهى ، لكنه لم يذكر فى مؤلفاته شرح البخارى ، وهكذا فى حاشية "الفوائد البهية" ، فقال : لكثرة فضائله حسده أقرانه ، ولإطالة لسانه نسبوه إلى الإلحاد والزندقة ، وحكم المولى الخطيب بإباحة دمه فقتلوه سنة ٩٠٠هـ ، انتهى .

ومنها : " تعليقة العلامـة شمس الدين " أحمد بن سليمان بن كمال باشا ، المتوفى سنة ٩٤٠هـ أربعين وتسع مائة ، انتهى ، قلت : بسط ترجمته صاحب "الفوائد البهية" ، فقال : أحمد بن سليمان الرومى الشهير بابن كمال باشا ، أخذ

العلم عن الرجال المشهورين ، منهم : المولى اللطفى ، صار مدرساً بمدينة أدرنة ، ثم صار قاضيـاً بها ، ثم صار قاضياً بالعسكر ، ثم صار مفتياً بقسطنطينية بعد وفاة علاء الدين على الجمال سنة ٩٣٢هـ ، ومات وهو مفت بها ٩٤٠هـ ، له تصانيف كثيرة معتبرة ، قلما يوجد فن إلا وله فيه مصنف أومصنفات ، تزيد مؤلفاته على ثلاث مائـة ، وذكر بعض مؤلفاته صاحب "الفوائد" ، ولكنه لم يذكر فيه شرح البخارى ، نعم ذكر صاحب "الحدائق" فيها "تعليق صحيح البخارى" ، وبسط فى ترجمته صاحب "الشقائق النعمانية" ، انتهى .

ومنها : "تعليقة المولى فضل" بن على الجمال ، المتوفى سنة ٩٩١هـ إحدى وتسعين وتسع مائة .

ومنها : " تعليقة مصلح الدين " مصطفى بن شعبان السرورى ، المتوفى سنـة ٩٦٩هـ تسع وستين وتسع مائـة ، وهى كبيرة إلى قريبـة من النصف ، انتهى ، بسطت ترجمته فى "العقد المنظوم فى ذكر أفاضل الروم" ، وذكرت فيه مناقبه وأحواله وتبتله فى آخر أيامه والتوبة على يد الشيخ محمود النقشبندى ، وذكر فى مؤلفاته : " حاشية على التلويح " و" حاشية على أوائل الهداية " ، و"شرح البخارى" إلى النصف ، وقال : مات فى مرض الهيضة سنة ٩٦٩هـ ، وقد بلغ عمره إلى اثنتين وسبعين سنة ، انتهى .

ومنها : " تعليقة مولانا حسين " الكفوى ، المتوفى سنـة ١٠١٢هـ اثنتى عشرة وألف ، انتهى .

قال صاحب " الكشف " : ولكتاب البخارى مختصرات غير ما ذكر ، منها : " مختصر الشيخ الإمام جمال الدين " أبى العباس أحمد بن عمر الأنصارى القرطبى ، المتوفى سنة ٦٥٦هـ ست وخمسين وست مائة بالإسكندرية ، انتهى ، قلت : ترجم له صاحب " الديباج " ، فقال : أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر

أبو العباس الأنصارى الأندلسى ثم القرطبى ، المالكى الفقيه عرف بابن المزين ـ بالزاى المعجمة بعدها مثناة من تحت ونون ـ يلقب بضياء الدين ، من أعيان فقهاء المالكية ، نزل الإسكندرية واستوطنها ودرس بها ، له على "صحيح مسلم" شرح أحسن فيه وأجاد، سماه: "المفهم" واختصر صحيحى "البخارى" و"مسلم"، وقال الدمياطى: اختصر الصحيحين وشرحها ، مولده سنة ثمان وتسعين وخمس مائة على الصحيح، وتوفى بالإسكندرية فى ذى القعدة سنة ست وعشرين وست مائة ، وفى كتاب "الذيل" و"التكملة" لقاضى الجماعة أبى عبد الله المراكشى: أنه توفى سنة ست وخمسين فانظره ، انتهى .

ومنها : مختصر الشيخ الإمام زين الدين أبى العباس أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الشرجى الزبيدى ، المتوفى سنة ٨٩٣هـ ثلاث وتسعين وثمان مائة جرد فيه أحاديثه ، وسماه : " التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح " أوله : الحمد لله البارى المصور ، إلخ ، حذف فيه ما تكرر ، وجمع ما تفرق فى الأبواب، لأن الإنسان إذا أراد أن ينظر الحديث فى أى باب لايكاد يهتدى إليه إلا بعد جهد ، ومقصود المصنف بذلك كثرة طرق الحديث وشهرته ، فجرده من غير تكرار محذوف الأسانيد ، ولم يذكر الأماكن مسنداً متصلاً ، وفرغ عنه فى شعبان ٨٨٩هـ تسع وثمانين وثمان مائة كذا فى "الكشف" ، وكذا فى آخر " التجريد " المطبوع بمصر ، قال مؤلفه شيخنا الإمام الحافظ المتقن أبو العباس زين الدين أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الشرجى الزبيدى، كان الله له : فرغت من تجريده يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر شعبان المكرم أحد شهور سنة تسع وثمانين وثمان مائة والحمد لله وحده ، والصلاة على من لانبى بعده .

ولا يذهب عليك أنه طبع فى أول التجريد المطبوع بمصر اسم الكتاب:

"التجريد الصريح" للحسين بن مبارك الزبيدى ، انتهى ، وهو غلط من الناسخ ، قال الكوثرى فى هامش " ذيل الطبقات " : للحسين بن المبارك الزبيدى عدة مؤلفات فى الفقه واللغة والقراءات ، توفى فى الثالث والعشرين من صفر سنة ٦٣١ هـ ؛ و" التجريد الصريح لأحاديث الجامع" ليس له ، وإن نسب إليه فى النسخ المطبوعة ، وإنما هو الزبيدى الآخر ، وهو محدث البلاد اليمنية الشيخ أحمد ابن أحمد بن عبد اللطيف الشرجى الزبيدى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ، وهو من بيت علم بزبيد له مؤلفات ممتعة ، انتهى ، قلت : هذا هو الصحيح ففى حاشية "التجريد" المطبوع المذكور مأخوذاً من شرحى الشيخ الشرقاوى والشيخ الغزى : هذا المتن تأليف الشيخ الرئيس المحدث شهاب الدين أبى العباس أحمد ابن شهاب الدين أحمد بن زين الدين بن عبد اللطيف الشرجى الحنفى الزبيدى ، إلى آخر ما قال ، وبذلك جزم صاحب " عون البارى " الآتى على رقم السابع والتسعين .

ومنها : مختصر الشيخ بدر الدين حسن بن عمر بن حبيب الحلبى ، المتوفى سنة ٧٧٩ هـ تسع وسبعين وسبع مائة ، وسماه : " إرشاد السامع والقارئ المنتقى من صحيح البخارى" انتهى ، قلت : ترجم له الحافظ فى "الدرر" ، فقال : الحسن ابن عمر بن الحسن بن حبيب بن عمر بدر الدين أبو محمد أو أبو طاهر الدمشقى الأصل الحلبى ، كان أبوه محتسباً بحلب ، وله عمل كثير فى الحديث ، ولد الحسن فى شعبان سنة عشر وسبع مائة ، ونشأ محباً فى الآداب ، ومات فى ربيع الآخر سنة ٧٧٩ هـ وأنجب ولده طاهراً ، وقد ذيل على تصنيف أبيه : " درة الأسلاك فى دولة الأتراك " انتهى ، قال صاحب " الكشف " : ومن الكتب المصنفة على " صحيح البخارى " : " الإفهام بما وقع فى البخارى من الإبهام " لجلال الدين عبد الرحمن بن عمر البلقينى ، المتوفى سنة ٨٢٤ هـ أربع وعشرين وثمان مائة ، فرغ عنه فى صفر سنة ٨٢٢ هـ اثنتين وعشرين وثمان

مائة ، انتهى ، وقال القسطلانى : ولشيخ الإسلام جلال الدين البلقينى : "بيان ما فيه من الإبهام "، وهو فى مجلدة ، انتهى ، قلت : وبسط ترجمته ابن فهد فى " ذيل الطبقات " ، فقال : ابن البلقينى عبد الرحمن بن عمر رسلان الكنانى العسقلانى المصرى الشافعى الإمام العلامة شيخ الإسلام جلال الدين سبط الشيخ بهاء الدين ، ولد فى جمادى الآخرة ، أو فى شهر رمضان سنة ثلاث وستين ، ومات فى العاشر من شوال سنة أربع وعشرين وثمان مائة بالقاهرة ، وذكر فى مؤلفاته تعليقات على البخارى نفيسات ، منها "بيان ما وقع فيه من المبهمات"، قال : وتعليقه على البخارى سماه : " الإفهام لما فى البخارى من الإبهام " انتهى .

قال صاحب " الكشف " : وأسماء رجاله للشيخ الإمام أبى نصر أحمد ابن محمد بن الحسين الكلاباذى ، المتوفى سنة ٣٩٨ ه ثمان وتسعين وثلاث مائة ، انتهى .

وللقاضى أبى الوليد سليمان بن خلف الباجى ، المتوفى سنة ٤٧٤ ه أربع وسبعين وأربع مائة ، كتاب " التعديل والتجريح لرجال البخارى " ، كذا فى " الكشف " ، وبسط ترجمته صاحب " الديباج المذهب " ، فقال : سليمان القاضى أبو الوليد بن خلف بن سعد بن أيوب الباجى أصلهم من بطلوس ، ثم انتقلوا إلى باجة أعنى : باجة الأندلس ، وثم باجة أخرى بمدينة إفريقيا وباجة أخرى ببلاد أصبهان بالعجم، بسط فى أحواله ومؤلفاته وذكر من جملتها كتاب " التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخارى فى الصحيح " ، وقال : توفى - رحمه الله - بالمرية سنة أربع وتسعين وأربع مائة لسبع عشرة ليلة خلت من رجب ، مولده سنة ثلاث وأربع مائة ، انتهى مختصراً ، وتقدم شئ من ترجمته فى مقدمة " الأوجز " فى شروح المؤطأ .

وجرد الشيخ قطب الدين محمد بن محمد الخيضرى الدمشقى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٩٤ ﻫ أربع وتسعين وثمان مائة ، من " فتح البارى " أسئلة مع الأجوبة ، وسماها : " المنهل الجارى " ، كذا فى " الكشف " .

وجرد الحافظ ابن حجر التفسير من البخارى على ترتيب السور ، كذا فى " الكشف " .

وللحافظ ابن حجر أيضاً : " التشويق إلى وصل التعليق " ، كذا فى " الكشف" ، وهذا آخر ما ذكره صاحب " كشف الظنون " من متعلقات " البخارى " من الشروح والحواشى والمختصرات وغيرها .

وزاد القسطلانى فى مقدمته فى شراح البخارى، فقال : وشيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصارى السنيكى ، انتهى ، قال الشارح : السنيكى بضم السين وفتح النون وسكون التحتية نسبة إلى سنيك بلد بالشرق، انتهى، ولم يذكر هذا الشرح صاحب " الكشف " ، وهو مطبوع بتمامها على هامش نسخة " القسطلانى " المصرية ، بسط ترجمته فى " طبقات الشعرانى " أشد البسط (٢ - ١٠٧) ، توفى سنة ٩٢٦ ﻫ ست وعشرين وتسع مائة ، وهو من أكابر الصوفية المعروفين .

قلت : ومن التعليقات المعروفة فى ديارنا : " تعليقة العلامة السندى "، المتوفى سنة ١١٣٩ ﻫ ، المطبوعة بمصر على هامش " البخارى " ، أجمل الكلام على ترجمته فى " نزهة الخواطر " ، وفى " ما تمس إليه الحاجة " ، فقالا : المحدث الكبير العلامة أبو الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادى السندى الحنفى نزيل المدينة المنورة ، ولد بتته قرية من بلاد السند ونشأ بها ، ثم ارتحل إلى تستر وأخذ بها عن الشيوخ ، ثم ارتحل إلى المدينة المنورة وتوطنها ، وأخذ بها عن جملة من المشايخ كالسيد البرزنجى ، وإبراهيم الكورانى ،ودرس بالحرم

الشريف النبوى ، واشتهر بالفضل والكمال ، وألف مؤلفات نافعة ، منها : الحواشى الستة على الكتب الستة ، إلا أن حاشيته على " الترمذى " ما تمت ، وحاشية نفيسة على " مسند الإمام أحمد " ، وله مؤلفات عديدة شهيرة فى الأصول والفقه وغيرهما، توفى بالمدينة المنورة ثانى عشر شوال سنة ثمان وثلاثين ومائة وألف ، وكان له مشهد عظيم حضره الجم الغفير ، وغلقت الدكاكين ، وحمل الولاة نعشه إلى المسجد الشريف ، ودفن بالبقيع ، انتهى مختصراً .

ولا يذهب عليك أن المعروف بالعلامة السندى رجلان فى زمان واحد، ترجم لهما مولانا عبد الحى الحسنى -رحمه الله- فى " نزهة الخواطر" فى أعيان القرن الثانى عشر، فقال أولاً : الشيخ أبو الحسن السندى الكبير، فقال : هو الإمام المحدث الكبير أبو الحسن نور الدين الحنفى السندى الأصل والمولد ، نزيل المدينة المنورة ، ألف مؤلفات نافعة أشهرها الحواشى الستة على الصحاح الستة ، إلى آخر ما تقدم من كلامه مختصراً ، ثم ترجم بالشيخ أبى الحسن السندى الصغير ، فقال : هو الإمام أبو الحسن بن محمد صادق السندى ، كان مشهوراً بالصغير ليمتاز عن الكبير المذكور ، ولد بالسند ، وهاجر إلى المدينة المنورة ، وأخذ بها عن الشيخ محمد حيات السندى ولازمه دهراً ، ثم درس فى تلك البقعة المباركة ، ولم يكن مثله فى زمانه فى كثرة الدرس ، له مصنفات عديدة ، منها : " شرح جامع الأصول " وغيرها ، توفى ليلة الجمعة لخمس بقين من شهر رمضان سنة سبع وثمانين وألف بالمدينة المنورة ، انتهى مختصراً .

وزاد صاحب " الحطة " و" الإتحاف " : شرح الملا حسن الصديقى الفنجابى المعروف : " بحافظ دراز " بالفارسية ، وسماه " منح البارى " ، انتهى ، وذكره صاحب " الثقافة " أيضاً بلفظ : " منح البارى " شرحه بالفارسى ، للشيخ محمد أحسن بن محمد صديق البشاورى ، انتهى ، وترجم له

فى " حدائق الحنفية " ، فقال : الحافظ محمد أحسن الواعظ المعروف : بحافظ دراز بن الحافظ محمد صديق الواعظ ابن الحافظ محمد أشرف الخوشابى البشاورى ، كان وحيد عصره فى الفقه والتفسير والحديث جامعاً بين العلوم العقلية والنقلية ، أخذ أكثر العلوم عن والده ، واشتغل مدة عمره فى الإفادة والتدريس ونشر العلوم ، ومن مؤلفاته : " منح البارى شرح البخارى " فى الفارسية ، وغير ذلك ، توفى فى حدود سنة اثنتين وستين ومأتين وألف ، وله من العمر إحدى وستون سنة ، انتهى ملخصاً معرباً .

وفى "نزهة الخواطر" : مولانا محمد أحسن البشاورى المعروف : بحافظ دراز لطول قامته ، كان من العلماء المبرزين فى المنطق والحكمة له مصنفات كثيرة ، منها : " منح البارى شرح صحيح البخارى " بالفارسى ، مات سنة ثلاث وستين ومأتين وألف ، وله إحدى وستون ، كما فى "تاريخ علماء الهند"، انتهى ، قلت : وقد ذكر هذا الشرح مولانا عبد الحى اللكهنوى فى تقريظه على " تيسير القارى " المذكور على رقم أربع وثمانين ، لكنى لم أجده مطبوعاً مع " تيسير القارى " فى النسخ التى بأيدينا .

وشرح العلامة السيد حسان الهند مولانا غلام على بن السيد نوح الحسينى الواسطى الحنفى ، المتلقب فى الشعر : بآزاد البلكرامى ، المتوفى فى سنة مأتين وألف بأورنك آباد ، المدفون بأرض الروضة ، وسماه : "ضوء الدرارى" ملخص من " القسطلانى " حيث قال فى أوله : لما وصلت إلى المدينة المؤسسة فى أوائل سنة إحدى وخمسين ومائة وألف من الهجرة ، واتفق بعونه تعالى قراءتى "صحيح البخارى" ومطالعة شرحه المسمى : "بإرشاد السارى" هممت أن التقط منه ما يتعلق بمتن الحديث من حل المبانى وتحقيق المعانى ، مقتصراً عليه عن أسماء الرجال ، ثانياً عنان القلم عن طول المقال ، وأنتخب منه ما أقرأ كل يوم وإن كان كثيراً ، وأزيد عليه من الفوائد الفرائد شيئاً يسيراً ، إلى

آخر ما قال ، وقال فى آخره : هذا آخر كتاب الزكاة ، ولما بلغت هذا المقام سكن القلم عن الجريان ، وتكاثرت العوائق عن الكتابة ، لكنها ما كفتنى عن القراءة ، فالحمد لله على نعمه الوافرة ، وله الحمد فى الأولى والآخرة ، انتهى مختصراً من " الحطة " .

وفى " الثقافة الإسلامية " : و" ضوء الدرارى " شرح عليه إلى باب الزكاة ، للسيد غلام على الحسينى البلكرامى ، انتهى ، وبسط ترجمته فى "أبجد العلوم" فقال: السيد غلام على آزاد الحسينى نسباً، والبلكرامى مولداً ومنشأً، الحنفى مذهباً ، الجشتى طريقةً ، الملقب : بحسان الهند ، ذكر لنفسه ترجمةً حافلةً بالعربية والفارسية فى غالب كتبه ، ولد فى الخامس والعشرين من صفر سنة ١١١٦هـ، وبسط فى مؤلفاته ، وذكر وفاته فى الرقم سنة ١١٩٤هـ ، وفى هامشه: تاريخ وفاته : (غلام على آزاد) وعدده أربع وتسعون وألف ومائة ، وهذا يخالف ما فى " الحطة " من تاريخ وفاته ، ويوافق " الحطة " ما فى "الإتحاف" ، وبسط ترجمته فى "نزهة الخواطر" ، وذكر ولادته لخمس بقين من صفر سنة عشر ومائة وألف ، ووفاته سنة مأتين وألف ، وأرخ وفاته بلفظ : (آه غلام على آزاد) وعدده مأتان وألف ، وكذا أرخ وفاته فى " حدائق الحنفية " .

وشرح الشيخ الفاضل العلامة نور الحق بن المحدث الشهير الشيخ عبد الحق بن سيف الدين الترك الدهلوى البخارى ، مفتى أكبر آباد من بلاد الهند ، المتوفى سنة ثلاث وسبعين وألف ، سماه : "تيسير القارئ" ، وهو بالفارسية مطبوعة بالهند ، قال صاحب " الثقافة " الآتى ذكره : و" تيسير القارئ " شرح عليه بالفارسى فى ست مجلدات للمفتى نور الحق بن عبد الحق البخارى الدهلوى المحدث ، انتهى ، وفى "أبجد العلوم": تلمذ على أبيه وولاه السلطان شاهجهان قضاء آكره، وأدى هذا المنصب بنهاية الديانة ، له تصانيف

كثيرة: منها: ترجمة "الصحيح للبخارى" بالفارسية عاش تسعين سنة ، ومات سنة ١٠٧٣هـ ، انتهى .

قلت : طبع هذا الشرح فى الهند سنة ثمان وتسعين وألف ومأتين ، بمساعدة النواب محمود على خان أمير تونك ـ رحمه الله رحمة واسعة ـ وطبع على هامشه شرح شيخ الإسلام الآتى ذكره على رقم ست وتسعين ، وكتب فى مبدئه تقريظ مولانا عبد الحى اللكهنوى مفصلاً ، ذكر فيه بعد الثناء على "البخارى" : وقد اعتنى بشرحه جمع كثير من حملة الشريعة ، فمن مطول ومن مقتصر ، ومن مفصل ومن مختصر ، وأجل شروحه على الإطلاق ، كما أجمع عليه علماء الآفاق "فتح البارى" للحافظ ابن حجر ، و"عمدة القارئ" للبدر العينى ، ويفضل الأول على الثانى تحقيقاً وتنقيداً ، والثانى على الأول توضيحاً وتفصيلاً .

ومع ذلك كان العجم عن تحصيلها ـ كما هو حقها ـ محرومين إلى أن جاء الفاضل النبيل ، والعالم الجليل ، مولانا نور الحق الدهلوى بن مولانا الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى مؤلف التأليفات النافعة ، وكان مصداق : « الولد سر لأبيه » سالكاً فى نشر العلوم مسلك أبيه ، ولى قضاء أكبر آباد فى عهد السلطان شاه جهان ، وحصل له القبول فى أعين الإنس والجان ، برع فى العلوم العقلية والنقلية ، وفاضت بدرسه أنهار الفيوضات الحقيقية ، توفى بدهلى سنة ١٠٧٣هـ ، ويطلب التفصيل فى ترجمته وترجمة أبيه من رسالتى "إنباء الخلان بأنباء علماء هندوستان" فشرح "البخارى" فى الفارسية ، وسماه : "تيسير القارئ" أتى فيه بمطالب نفيسة وفوائد شريفة ، فطبعه فلان مع شرح "صحيح البخارى" لشيخ الإسلام من أحفاد الشيخ عبد الحق الدهلوى ، وشرحه لحافظ دراز البشاورى ، فصارت المجموعة كمجموعة درر مخزونة ، انتهى مختصراً ملخصاً .

وكتب هو بنفسه فى آخر شرح الجزء الرابع عشر : تم النصف الأول من " تيسير القارئ " فى غرة شهر الربيع الأول سنة ألف وستين ، انتهى ، ولم يكتب فى آخر الكتاب أى آخر الجزء الثلاثين تاريخ الاختتام ، ولاشئ من الكلام الدال على الاختتام ، نعم ذكر عدة من مادة التاريخ منها : (التوفيق رفيقنا) و(فضل الله دلانا) وغير ذلك .

وذكر ترجمته صاحب " نزهة الخواطر " ، فقال : الإمام المحدث الفقيه المفتى نور الحق البخارى أبو السعادات الجمال الدهلوى أحد كبار الفقهاء الحنفية ، ولد ونشأ بمدينة دهلى ، وقرأ العلم على والده وأخذ عنه الحديث ، له مصنفات أشهرها : " شرح البخارى " فى ست مجلدات كبار بالفارسى ، صنفه امتثالا لأمر والده ، مات سنة ثلاث وسبعين وألف. وله اثنتان وتسعون سنةً ، وقبره بدهلى ، انتهى مختصراً ، وذكر مؤلفاته مفصلاً .

وشرح الشيخ عبد الله بن سالم البصرى المكى، المتوفى سنة أربع وثلاثين ومائة وألف ، وسماه : " بضياء السارى " ، ذكره السيد آزاد فى " تسلية الفؤاد " ، فقال : وله شرح على " صحيح البخارى " سار فى الأنفس والآفاق سير الروح . لكن ضاق الوقت عن إكماله إلى آخر ما ذكره صاحب "الحطة"، وقال : النسخة المكتوبة بيد المصنف موجودة فى رونق آباد ؛ انتهى ، وفى " أبجد العلوم " : عبد الله بن سالم قارئ " البخارى " فى جوف الكعبة ، له شرح على " البخارى " عز أن يلفى فى الشروح له مثال ، لكن ضاق به الوقت عن الإكمال ، وسماه : " ضياء السارى " ، وهذا الاسم موافق لعام شروعه فى التأليف ، وممن بسط ترجمته الشاه ولى الله الدهلوى فى " إنسان العيون " ، ومن مناقبه تصحيح الكتب الستة ، ومن أعظمها " صحيح البخارى " أخذ فى تصحيحه نحواً من عشرين سنةً ، انتهى .

وشرح مولانا السيد محمد بن أحمد اليمنى الأهدل القاطن حالاً بقرية مراوعة بقرب بندر الحديده ، سماه : " سلم القارئ " ، كذا فى " الحطة "، وذكره صاحب " الإتحاف " أيضاً ، والمراد بقوله : حالاً حدود سنة ثمانين وألف ومأتين .

وزاد صاحب " الإتحاف ": شرح السيد عبد الأول ، المسمى: بـ"فيض البارى " انتهى ، وذكره فى "الثقافة الإسلامية": "بفيض البارى شرح صحيح البخارى " ، للسيد عبد الأول بن على بن العلاء الحسينى ، وترجم له صاحب " النزهة " ، فقال : الشيخ العالم المحدث عبد الأول بن العلاء الحسينى الجون فورى أحد كبار الفقهاء الحنفية ، كان أصله زيد فور من أعمال جون فور ، انتقل أحد آبائه إلى أرض الدكن ، فولد ونشأ بها عبد الأول ، ولازم جده علاء الدين، وأخذ عنه الحديث عن الشيخ حسين عن محمد بن محمد الجزرى صاحب " الحصن الحصين"، ثم دخل كجرات وسكن بها زماناً ، ثم سافر إلى الحرمين الشريفين فحج وزار ، ورجع إلى الهند فأقام بأحمد آباد مدةً من الزمان، ثم قدم دهلى فى آخر عمره، فعاش بها سنتين، ومات سنة ثمان وستين وتسع مائة ٩٦٨هـ، له مصنفات عديدة منها : " فيض البارى شرح البخارى " وغير ذلك ، وترجم له صاحب " الحدائق " ، وقال : دفن فى حصن دهلى فى مقبرة الغرباء ، وذكر فى مؤلفاته : " فيض البارى " وقال : ألفه بغاية التحقيق والتدقيق .

وشرح الشيخ نور الدين ، المسمى بـ " نور القارئ "، انتهى ، وذكره صاحب " الثقافة " بقوله : " نور القارئ " شرح عليه الشيخ نور الدين بن محمد صالح الكجراتى ، انتهى ، وترجم له صاحب " نزهة الخواطر "، فقال: الشيخ الإمام العالم الكبير العلامة نور الدين بن محمد صالح الأحمد الكجراتى ، أحد الأساتذة المشهورين فى الهند ، ولد لعشر خلون من جمادى الأولى سنة

ثلاث وستين وألف ، واشتغل بالعلم من صباه ، وقرأ " كلستان " للشيخ سعدي على أمه في سبعة أيام ، وقرأ الحديث على الشيخ محمد جعفر الحسيني البخاري ، وأخذ عنه الطريقة ، وبنى له أكرم الدين الكجراتي مدرسة عظيمة بأحمد آباد ، وأنفق على بنائها مائة ألف وأربعاً وعشرين ألفاً ، وكان نور الدين أورع الناس وأزهدهم شديد التعبد يصلي في جوف الليل مرتين ، وكلما يضطجع يهلل ألف مرة ، ويصلي على النبي ﷺ ألف مرة .

وكان لا يقبل هدايا الملوك والسلاطين ، سار إلى الحرمين الشريفين - زادهما الله شرفاً وكرامة - سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف ، فحج وزار ، ورجع إلى الهند ، له مؤلفات كثيرة تربو على مائة وخمسين ، منها : " نور القارئ شرح البخاري " ، وله حاشية على " شرح المواقف " ، وعلى " المطول " ، وعلى " شرح المطالع " ، وعلى " التلويح " ، وعلى " شرح الوقاية " ، وغير ذلك ، توفي يوم الثلاثاء لتسع خلون من شعبان سنة خمس وخمسين ومائة وألف ، وقبره قريب من مدرسة أحمد آباد ، انتهى مختصراً ، وترجم له في " حدائق الحنفية في تراجم الحنفية " ، وزاد أنه حج سنة ١١٤٣ هـ ، ورجع بعد سنة ، فحضر عتبة سلطان الأولياء حضرة السلطان نظام الدين الدهلوي - قدس سره - وذكر أيضاً بعض مؤلفاته .

وشرح الشيخ على الشامي الحديري لأول جزء منه من الأجزاء الثلاثين ، قال صاحب "الإتحاف": لقيته بحديرة في سنة خمس وثمانين بعد ألف ومأتين ، انتهى .

ومنها : الحواشي التي علقها شيخ المشايخ حضرة العلامة المحدث الكبير مولانا الحاج أحمد على المحدث السهارن فوري ، من مؤسسي المدرسة العلية الشهيرة بمظاهر علوم في سهارن فور ، علقها على عديدة من كتب الحديث ،

منها : حاشية مبسوطة على " صحيح البخارى " ، مطبوعة على هامش جميع النسخ المطبوعة بالهند مفيدة جداً يكفى لقارئ " البخارى " المبتدئ مطالعتها بالتدبر ، لا يحتاج بعدها إلى شئ آخر من الحواشى وغيرها ، ألفها حضرة مولانا أحمد على المؤمى إليه ابن الشيخ لطف الله بن الشيخ محمد جميل المذكور ترجمته فى مقدمة "الأوجز" مختصراً، المتوفى يوم السبت فى ستة خلت من أولى الجمادين سنة سبع وتسعين وألف ومأتين فى عمر بلغ اثنتين وسبعين سنة قريباً ، فيكون مولده فى حدود سنة خمس وعشرين وألف ومأتين .

قرأ الكتب الدرسية كلها من الفنون والحديث على علماء الهند ، ثم اشتاق إلى قراءة كتب الحديث على مرجع الخلائق ورأس العلماء فى زمانه ، الشهير فى الآفاق مولانا الشاه محمد إسحاق الدهلوى، وقد كان هاجر الشاه محمد إسحاق إلى مكة المكرمة فى ذى القعدة سنة سبع وخمسين ، فشد مولانا أحمد على الرحيل إليه ، وأخذ عنه كتب الحديث ، ثم رجع بعد الإقامة عند الشيخ برهةً من الزمان إلى وطنه سهارن فور ، وأنشأ المطبعة الأحمدية بدار السلطنة دهلى، فطبع فيها كتب الحديث بتصحيحه وتحشيه، وهى أول مطبعة فى الهند نشرت كتباً كثيرةً من كتب الأحاديث ، منها : الحواشى التى علقها على "صحيح البخارى" إلى قريب من الجزء الخامس والعشرين من الأجزاء الثلاثين، وأكمل بقيتها بحر العلوم من مؤسسى دار العلوم بديوبند مولانا الحاج محمد قاسم النانوتوى ابن الشيخ أسد على النانوتوى ، المولود فى شعبان أو رمضان سنة ثمان وأربعين بعد ألف ومأتين ، المتوفى يوم الخميس فى أربعة خلت من جمادى الأولى المذكورة ، قبل يومين من شيخه مولانا أحمد على المؤمى إليه، فقد كان قطب الإرشاد الكنكوهى قد وصل إلى ديوبند على خبر شدة مرض قاسم العلوم يوم الثلاثاء ، و رجع منها بعد أربعة أيام يوم الجمعة بعد معالجة الحادثة الفاجعة،وفاة الشيخ النانوتوى بقصد وطنه كنكوه،فوقعت يوم السبت

هذه الحادثة الثانية الفاجعة فصار الأمر ضغثاً على إباله .

وكان الشيخ النانوتوى ـ قدس سره ـ حين تحشيته هذه الأجزاء موظفاً فى المطبعة الأحمدية المذكورة عند شيخه ، كان يساعده فى تصحيح الكتاب وطبعها ، وبقيت المطبعة المذكورة ذات بهجة وإفادة إلى الواقعة الهائلة، الثورة الهندية المعروفة بغدر سنة ١٨٥٧ م حين غدر الإنجليز بملك الإسلام السلطان بهادر شاه ظفر ـ رحمه الله ـ فى هذه الحادثة المهلكة خربت المطبعة المذكورة وضاعت ، ثم أسست بعد ذلك فى بلدة ميرت ، بعد برهة من الزمان ، وطبع فيها أيضاً بعض كتب الحديث بتصحيح مولانا أحمد على المؤمى إليه ـ قدس سره ـ كما كتب فى أول كتاب "الترمذى" و"المشكاة" وغيرهما ، المطبوعات فى المطبعة المذكورة المجرية بميرت .

وكان الشيخ النانوتوى ـ قدس سره ـ أيضاً فى بلدة ميرت فى هذا الزمان ساعياً فى تصحيح الكتب وطبعها ، شكر الله سعيهم ، وتقبل جهدهم فى إشاعة كتب الحديث ، وجزاهم عنا وعن سائر قارئى الكتب الحديثية أحسن الجزاء، فإنهم أسسوا بنيان نشر كتب الحديث فى الهند ، والكتب الكثيرة التى لاتعد ولاتحصى من المطبوعات بعد ذلك كلها بناء على أساس حضرة الحاج مولانا أحمد على المحدث السهارن فورى ـ نور الله مرقده ـ وبسط ترجمة حضرة النانوتوى فى "نزهة الخواطر"، وقال: أخذ الحديث عن الشاه عبد الغنى ولازمه مدة ، واشتغل فى المطبعة الأحمدية بدهلى للشيخ أحمد على السهارن فورى ، وكان الشيخ فى تلك المدة مجتهداً فى تصحيح " صحيح البخارى " وتحشيته ، ففوض إليه خمسة أجزاء من آخر ذلك الكتاب، وكانت تلك الأجزاء عسيرة سيما فى مقامات أورد فيها "البخارى" على الإمام أبى حنيفة ، انتهى .

قلت : وكان بدء طبعه أولاً فى المطبعة الأحمدية بدهلى لاثنتى عشرة ليلة بقيت من جمادى الأخرى سنة أربع وستين بعد مأتين وألف ، وأرخ بدأ طبعه بقوله : (يا أيها المؤمنون صلوا على النبى وسلموا تسليماً) وكمل طبعه أولا فى سنة سبعين من المائـة المذكورة ، وأرخ ختمه بلفظ : (قد طبع أصح كتاب بعد كتاب الله) وقرظ على الطبع الأول شيخ المشايخ مولا المفتى صدر الدين - قدس سره - كما حرر فى آخر المطبوع الأول، ثم طبع مرةً ثانيةً فى المطبعة الأحمدية بميرت فى سنة ثمانين من المائة المذكورة ، ثم تتابع الطبع وانتشر .

وزاد مولانا السيد عبد الحى الحسنى اللكهنوى ، المولود سنة ١٢٨٦ هـ المتوفى سنة ١٣٤١ هـ فى رسالته المطبوعة حالاً المسماة : " بالثقافة الإسلامية فى الهند " عدة شروح ، منها : شرح الشيخ يعقوب بن الحسن الصرفى الكشميرى الحنفى ، المتوفى سنـة ثلاث وألف ١٠٠٣ هـ ، المسمى : " غاية التوضيح " ، قلت : ترجم لـه فى " نزهـة الخواطر " ، فقال : ولد سنة ثمان وتسع مائة بكشمير ، ومات ليلة الخميس الثانى عشر من ذى القعدة سنة ثلاث وألف ، سافر إلى الحرمين وأخذ الحديث عن الشيخ ابن حجر المكى له مؤلفات عديدة منها : "تفسير القرآن" ولم يتم ، وشرح على " البخارى " و" مغازى النبوة " وغير ذلك ، انتهى ، وترجم له صاحب " حدائق الحنفية " .

وشرح الشيخ عثمان بن عيسى بن إبراهيم السندى البرهان فورى ، انتهى، ترجم له فى " النزهة " ، فقال : أحد العلماء المبرزين فى المنطق والحكمة ، ولد ونشأ بقريـة " بوب كان " ، سـافر إلى كجرات ، وأخذ الفقـه والأصول وغيرهما من العلامة وجيه الدين الكجراتى وغيره ، ثم سافر إلى برهان فور سنة ثلاث وثمانين وتسع مائة ، فاحتنى بـه محمد شاه بن المبارك الفاروقى أمير تلك الناحية ، وولاه التدريس والإفتاء ، فدرس وأفتى سبعاً وعشرين سنةً ، كان

فاضلاً كبيراً بارعاً فى المنطق والحكمة ، حاذقاً فى الطب ، تقياً زاهداً يحترز عن المشتبهات ، لم يأكل طعام أحد أربعين سنة ، له شرح على " صحيح البخارى " وحاشية على " البيضاوى " ، ومؤلفات أخر ، انتقل فى آخر عمره من برهان فور إلى قرية من قراها وسكن بها ، فقتل بها مع سبع عشرة نسمة من عياله بأيدى اللصوص فى شهر شعبان سنة ثمان وألف ، انتهى .

وشرح الشيخ طاهر بن يوسف السندى البرهان فورى ، وهو مأخوذ من " القسطلانى " ، انتهى ؛ وفى " النزهة " : طاهر بن يوسف بن ركن الدين السندى أحد العلماء المبرزين فى الفقه والحديث ، ولد بقرية پاترى من أرض السند ، وسافر فى صغر سنه مع والده إلى الشيخ شهاب الدين السندى ، فقرأ عليه " منهاج الغزالى " ، ثم سافر إلى كجرات سنة خمس وتسع مائة ، وأخذ الحديث عن الشيخ عبد الأول بن على الحسينى الجون فورى ثم الدهلوى ولازمه مدة من الزمان ، ثم انتقل إلى خانديس ، وسكن بمدينة برهان فور ، له مصنفات كثيرة ، منها : " مجمع البحرين " فى تفسير القرآن الكريم على مشرب الصوفية وذوقهم ، ومنها : " منتخب المواهب اللدنية للقسطلانى " ، ومنها : " تلخيص شرح أسماء رجال البخارى للكرمانى " ، وبسط صاحب " النزهة " فى نقل فوائده من تفسيره ، وذكر وفاته فى سنة أربع وألف ، لكنه لم يذكر شرحه " البخارى " ، هذا مأخوذ من " القسطلانى " فتأمل .

وشرح الشيخ يعقوب أبى يوسف البيانى اللاهورى ، المسمى : بـ" الخير الجارى" انتهى ، قلت : ذكره شيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارن فورى فى الكتب التى أخذ منها فى حاشيته على " البخارى "، فقال : و" الخير الجارى " للشيخ يعقوب البيانى ، انتهى ، وترجم له صاحب " النزهة "

فقال : الشيخ العالم المحدث أبو يوسف يعقوب البنانى (١) اللاهورى ، أحد الرجال المشهورين فى الفقه والحديث ولد ونشأ بلاهور ، كان عالماً عارفاً جامعاً بين المعقول والمنقول من الفروع والأصول ، ولى التدريس فى المدرسة الشاهجهانية ، فانتفع بـه كثير من الناس ، وكان له باع طويل فى الحديث ، ويتعقب فى دروسه على الفاضل السيالكوتى بتعريضات ، ومن مصنفاته : كتاب " الخير الجارى فى شرح صحيح البخارى " وكتاب " المعلم فى شرح صحيح مسلم " وكتاب " المصفى شرح المؤطأ " وحاشية على " البيضاوى " وغير ذلك ، توفى سنة ثمان وتسعين وألف ببلدة دهلى ، ودفن بها فى داره ، وقبره مشهور يزار ويتبرك ، انتهى مختصراً ، قلت : وهذا الشرح موجود فى مكتبة إمارة رام فور يوپى فى ثلاثة مجلدات ، كما ذكر فى فهرس المكتبة .

وشرح الشيخ محمد أعظم بن سيف الدين السرهندى ، انتهى ، قلت : هو الشيخ العالم المحدث محمد أعظم بن سيف الدين بن محمد معصوم الحنفى العمرى السرهندى ، كان أكبر أبناء أبيه ، وأوفرهم فى العلم والأدب ، ولد ونشأ بسرهند قرأ العلم على عمه ثم على والده ، فلازمه وأخذ عنه الطريقة ، له شرح مفيد على "صحيح البخارى" المسمى : بـ"فيض البارى" ، توفى سنة أربع عشرة ومائة وألف ، وله ثمان وأربعون سنةً ، وقبره عند قبر أبيه بسرهند ، كذا فى "نزهة الخواطر" .

وشرح الشيخ شيخ الإسلام بن محب الله البخارى الدهلوى ، وهو شرح بسيط عليه بالفارسية ، كذا فى "الثقافة" ؛ قلت : قد طبع على هامش "تيسير القارى" المذكور على رقم الرابع والثمانين إلا أنه لم يوجد كله ، ولذا طبع بعد الجزء الرابع الجزء السادس ، لأنـه لم يوجد الخامس عند الطبع ، كما صرح بذلك

(١) كذا فى الأصل ، وتقدم عن " الثقافة " : البيانى .

الطابع فى أوله ، وشيخ الإسلام هذا سبط الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى ـ نور الله مرقدهما ـ وقد ذكر شيخ الإسلام سنده فى أول شرحه هكذا ويعرف منه نسبه ، فقال : أجازنى والدى الماجد الحافظ فخر الدين أبو المكارم عبد الصمد ، وأجازه والده الشيخ محب الله بن الشيخ نور الله عن الجد الأمجد صاحب التصانيف الشهيرة الشيخ نور الحق عن والده شيخ المحدثين عبد الحق ابن سيف الدين ، الدهلوى وطناً ، والبخارى أصلاً ، والذكى نسباً ، والحنفى مذهباً ، والقادرى سلسلةً ، والنقشبندى سراً ، وفى كل مرتبة من مراتب هذا السند إجازة قراءة ومناولة ، انتهى ملخصاً معرباً .

وكتب الطابع فى آخر الجزء الثامن من شرح شيخ الإسلام أن اسمه : محمد كما كتب بنفسه فى خطبة كتابه : "كشف الغطاء عما لزم للموتى على الأحياء" إذ يقول فيه : أما بعد ! فيقول خادم العلماء محمد ، المدعو بشيخ الإسلام ، ثبته الله على الإيمان ، إلخ ، وكان ـ رحمه الله ـ فى زمان السلطان محمد شاه على وظيفة صدر الصدور فى شاهجهان آباد ، وبقى على ذلك المنصب إلى أول زمان النادر شاه أيضاً ، ثم ارتحل إلى دار البقاء ، ودفن فى كورة قطب الأقطاب البختيار الكاكى ـ قدس سره ـ فى مقبرة الشيخ عبد الحق المحدث ـ نور الله مرقده ـ انتهى مختصراً وملخصاً .

قلت : ثم وجد الجزء الخامس من شرح شيخ الإسلام عند طبع المجلد الخامس من " التيسير " ، فطبع فى أوله ، ولم أجد بعد المجلد السادس من "تيسير القارئ" حتى يرى ختمه ، وكتب فى آخر الجزء الرابع عشر المطبوع على الجزء السادس من " تيسير القارئ " : وهذا آخر النصف الأول من "صحيح البخارى" ، كما نقلها لكرمانى عن المحققين من شيوخه ، والله أسأل

وأرجو رحمته أن يمن على بإتمام شرح النصف الآخر أيضاً بأحسن وجه ، إلى آخر ما قال من الأدعية والثناء ، وترجم له صاحب "النزهة" ، فقال: العالم المحدث شيخ الإسلام فخر الدين بن محب الله بن نورالله بن نور الحق بن الشيخ المحدث عبد الحق البخارى الدهلوى أحد مشايخ المحدثين ، له شرح بسيط على "صحيح البخارى" بالفارسى فى ست مجلدات ، انتهى ، ولم يذكر وفاته .

و"عون البارى فى حل أدلة البخارى" فى أربع مجلدات للسيد صديق حسن الحسينى البخارى القنوجى، وهو شرح "التجريد الصريح" للشيخ حسين ابن المبارك الزبيدى ، كذا فى "الثقافة" ، وكذا فى أول "التجريد" المطبوع بمصر : "التجريد الصريح" للحسين بن المبارك الزبيدى ، وهو غلط من الناسخ ، كما تقدم على "التجريد" المذكور على الرقم الثانى والسبعين ، وقال صاحب "العون" بنفسه فى مبدء شرحه بعد ذكر تمنيه لشرح كتاب من كتب الحديث وإحجامه عن التصدى لشرح "البخارى" هضماً لنفسه : فوقفت فى أثناء تصفح الصحف على كتاب "التجريد الصريح" للشيخ الرئيس المحدث شهاب الدين أبى العباس أحمد بن أحمد بن زين الدين عبد اللطيف بن أبى بكر الشرجى الزبيدى الحنفى ، المتوفى سنة ثلاث وتسعين وثمان مائة إلى آخر ما قال .

والشارح السيد صديق هذا المعروف بالنواب صديق حسن خان البهوبالى مؤلف "الحطة فى ذكر الصحاح الستة" ، و"إتحاف النبلاء المتقنين بإحياء مآثر الفقهاء والمحدثين" ، و"أبجد العلوم" المشار إليها فى هذه المقدمة بلفظ : "الحطة" و"الإتحاف" و"أبجد" ، بسط ترجمته مختصراً فى آخر "الحطة"، ومبسوطاً فى حرف الصاد من "الإتحاف" ، ولد ضحى يوم الأحد فى التاسع عشر من جمادى الأولى سنة ثمان وأربعين ومأتين وألف من الهجرة ، وتوفى سنة سبع وثلاث مائة وألف، وكان ـ رحمه الله ـ من أكابر علماء منكرى التقليد، ومع ذلك كان حسن التأدب بالأئمة المجتهدين ، والفقهاء المقلدين ، ومشايخ

السلوك ، وأرسل ابنه للاسترشاد إلى حضرة مولانا الشاه فضل الرحمن المتوطن بكنج مراد آباد ، وللسيد المذكور شرح بالأردية على ثلاثيات البخارى أيضاً سماه : " غنية القارئ " مطبوع بالهند .

ومنها : حاشية السيد زروق أبى العباس أحمد بن أحمد بن أحمد (١) بن محمد عيسى البرنسى الفارسى (٢) المعروف ، بزروق ، المتولد يوم الخميس فى الثامن والعشرين من المحرم سنة ست وأربعين وثمان مائة ، المتوفى فى طرابلس من بلاد الغرب فى صفر سنة تسع وتسعين وثمان مائة ، كذا فى "بستان المحدثين" لشيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى ، وذكر فى مفاخره أن العلامة شهاب الدين القسطلانى شارح " البخارى " من تلامذته ، وذكر مؤلفاته وأحواله .

وذكر ترجمته بابا التنبكتى فى " نيل الابتهاج بتطريز الديباج " ، فقال : أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسى الفاسى الشهير : بزروق ، الإمام العالم الفقيه المحدث الولى الزاهد ، الإمام الغوث العارف بالله ، الرحلة المشهور شرقاً وغرباً ، قد عرف بنفسه وأحواله فى كناشته وغيرها ، فقال : ولدت يوم الخميس طلوع الشمس للثامن والعشرين من المحرم سنة ست وأربعين وثمان مائة ، وتوفيت أمى يوم السبت بعده وأبى يوم الثلاثاء بعده وكلاهما فى سابعى، فبقيت بعين الله بين جدتى الفقيهة أم البنين ، فكفلتنى حتى بلغت العشر وحفظت القرآن وتعلمت صناعة الخرز ، إلى آخر ما بسط من ترجمته ومؤلفاته لا سيما فى التصوف ، ذكر فيها أن له على " الحكم " أربعاً وعشرين شرحاً ،

(١) كذا فى الأصل ثلاث مرات ، وفى " النيل " مرتين .

(٢) كذا فى الأصل وتدبر فى الاختلاف بين النسب والنسبة بينه وبين كلام صاحب " النيل " الآتى .

وشرحين على "حزب البحر"، و"شرح الحزب الكبير" لأبى الحسن الشاذلى، وشرح مشكلاته و"شرح الحقائق والدقائق" وغير ذلك من المؤلفات الكثيرة، من جملتها : تعليق لطيف على "البخارى" قدر عشرين كراساً، اقتصر فيه على ضبط الألفاظ وتفسيرها، وجزء فى علم الحديث، وله رسائل كثيرة لأصحابه مشتملة على حكم ومواعظ، ولطائف التصوف مع الاقتصار قل أن توجد لغيره، توفى بتكرين من عمل طرابلس فى صفر عام تسعة وتسعين وثمان مائة، انتهى مختصراً، ولايذهب عليك أن هذا غير المذكور على رقم الأربعين.

و : "الفيض الطارئ شرح صحيح البخارى" بالعربية فى مجلدين للشيخ جعفر بن محمد الحسينى البخارى الكجراتى، كذا فى "الثقافة"؛ قلت : ترجم فى "النزهة" للشيخ العالم جعفر بن الجلال بن محمد الحسينى البخارى الكجراتى، قال : كان يعرف ببدر عالم، ولد فى ثانى عشر من شعبان سنة ثلاث وعشرين وألف، ونشأ فى مهد العلم والطريقة، وانتفع بوالده وبغيره من العلماء، وكان أفضل من والده فى الحديث والتفسير والتصوف، جلس على مجلس الإرشاد فى حياة أبيه بعد جده محمد بن الجلال، كان سريع الكتابة، يكتب القرآن الكريم فى أربع وخمسين ساعة نجومية، له كتاب "الروضات" فى مجلدات كبار، ورسائل أخرى فى الحديث والتفسير، توفى سابع ذى الحجة سنة خمس وثمانين وألف، فدفن عند والده، انتهى مختصراً، والظاهر أنه هذا لكنه لم يذكر فى مؤلفاته شرح البخارى هذا فتأمل.

و" إغاثة القارئ شرح ثلاثيات البخارى"، شرح بسيط بالعربية، للشيخ يحيى بن أمين العباسى الإله آبادى، كذا فى "الثقافة" وترجم له فى "النزهة" فقال : العالم الكبير العلامة يحيى بن أمين العباسى الإله آبادى، لم يكن فى عصره ومصره مثله فى سعة العلم وكثرة الإفادة، ولد لسبع عشرة

من محرم سنة ثمانين وألف ، واشتغل على عمه الشيخ محمد أفضل ولازمه مدة وأخذ عنه الطريقة ، ولما توفى الشيخ محمد أفضل المذكور تولى الشياخة مكانه ، من مصنفاته : " إغاثة القارئ فى شرح ثلاثيات البخارى " فى العربية ، وغير ذلك من الكتب الكثيرة ، توفى لإحدى عشرة من جمادى الأولى سنة أربع وأربعين ومائة وألف ، انتهى مختصراً .

و " نظم اللآلى شرح ثلاثيات البخارى " بالفارسية ، للشيخ عبد الباسط ابن رستم على الصديقى القنوجى ، كذا فى "الثقافة" ، وذكره صاحب "الإتحاف" أيضاً ، وترجم له صاحب " الحدائق الحنفية " ، فقال : مولانا عبد الباسط ابن المولوى رستم على بن الملا على أصغر القنوجى من مشاهير علماء قنوج فى الفقه والحديث والتفسير ، ولد فى سنة ١١٥٩هـ ، أخذ العلوم كلها عن والده ، وألف عدة تأليفات ، منها : " نظم اللآلى فى شرح ثلاثيات البخارى " ، توفى ثانى الربيع الآخر سنة ثلاث وعشرين ومأتين وألف ، وأرخت سنة وفاته بلفظ : (شمع شبستان) انتهى ملخصاً معرباً .

وذكر صاحب "الكشف" فى ثلاثيات البخارى ، وقال : وعليه شرح لطيف لمحمد شاه بن الحاج حسن ، المتوفى سنة تسع وثلاثين وتسع مائة ، انتهى .

وزاد صاحب " الإتحاف " فى شروح ثلاثيات البخارى تعليق الملا على القارى الهروى المكى ، قلت : هو الشيخ العلامة نور الدين على بن سلطان محمد الهروى ، المتوفى سنة أربع عشرة وألف ، قلت : ورأيت فى فهرس المكتبة الآصفية بحيدر آباد على رقم (٤٣٨) شرح صحيح البخارى لملا على القارئ ، فليفتش هل هو هذا أو غيره من شروح "الصحيح" ؟ فإن صاحب " الحدائق الحنفية " ذكر فى مؤلفاته كتابين مستقلين : " نور القارئ شرح

صحيح البخاري " ثم ذكر " شرح ثلاثيات البخاري " وعــد مؤلفاتـه بأسمائها خمسين كتاباً ، وقال القاريُّ في " المرقاة " (٥ ـ ٣٩٨) في شرح (باب المبعث وبدء الوحي) في تحقيق لفظ الباب بينته في تعليقي لأول باب كتاب"البخاري"، إلى آخر ما قال .

ومن متعلقات البخاري أيضاً : " القول الفصيح فيما يتعلق بنضد أبواب الصحيح" لشيخ الحديث في الجامعة القاسمية بمراد آباد سابقاً ، وشيخ الحديث بدار العلوم الديوبندية حالاً ، بسط فيه في مناسبة أبواب " البخاري " طبع في مراد آباد أطال الله بقاءه (١) .

ومنــها : " شرح أبي عبــد الله " محمد بن خلف الــدوسي ، المتوفى سنه ٥٣٧ هـ ، شرح مشكل ما وقع في " المؤطأ " و"البخاري" ، كما في مقدمة " الأوجز " (ص ـ ٣١) .

منها : " شرح الوزير عون الدين" أبي المظفر يحيي بن محمد بن هبيرة ، المتوفى سنة ٥٦٠ هـ ، قال الــذهبي في " العبر " : شرح "صحيحي البخاري" و" مسلم " ، انتهى .

ومنها : لأحمد بن محمد المعروف بابن تقي المالكي ، المتوفى سنة ٧٨٥ هـ ، بسط ترجمته صاحب " نيل الابتهاج " (ص ـ ٧٧) وقال : شرع في تعليق على كل من " المؤطأ " و" البخاري " ، إلى آخر ما بسط .

---

(١) كان المؤلف قد ذكر في الطبعة الأولى لهذا الكتاب مائة وعشرة شروح وتعليقات " للجامع الصحيح " ، ثم اطلع على شروح وتعليقات جديدة يزيد عددها على عشرين ، فأضافها إلى هــذه الطبعة ، وأولها : شرح أبي عبد الله محمد بن خلف الدوسي .

ومنها : " شرح العلامة أبى إسحاق " إبراهيم بن موسى الشاطبى المالكى، صاحب " الاعتصام " و" الموافقات " ، شرح فيه كتاب البيوع من " صحيح البخارى" فيه من الفوائد والتحقيقات ما لا يعلمه إلا الله ، توفى سنة ٧٩٠هـ ، كذا فى " نيل الابتهاج " (ص - ٤٨) .

ومنها : " شرح شرف الدين " يحيى بن عبد الرحمن المغربى الكندى المالكى ، المولود سنة ٧٧٧هـ ، والمتوفى سنة ٨٦٢هـ ، كذا فى "نيل الابتهاج"، وقال شرع فى شرح " البخارى " إلى آخر ما ذكر .

ومنها : " شرح الشيخ يحيى " بن أحمد بن عبد السلام ، عرف بالعلمى - بضم العين وفتح اللام - المالكى ، المتوفى سنة ٨٨٨ هـ .

ومنها : "شرح القاضى أبى عبد الله" محمد بن القاسم الأنصارى الشهير : بالرصاع المالكى، المتوفى سنة ٨٩٤هـ ، ذكر فى "نيل الابتهاج" (ص - ٤٢٤) فى مؤلفاته شرح البخارى ، وحكى عن " الضوء اللامع " واختصر شرح " البخارى " لابن حجر ، وعندى أنه انتقاء الاختصار ، انتهى .

منها : " شرح العارف محمد بن يوسف " السنوسى المالكى ، المتوفى سنة ٨٩٥ هـ ، كذا فى " نيل الابتهاج " (ص - ٣٢٩) ، وقال : فى مؤلفاته " شرح العجيب على البخارى " وصل فيه إلى (باب من استبرأ لدينه) وشرح مشكلات البخارى فى كراسين ، و" مختصر الزركشى على البخارى " ، إلى آخر ما بسطه .

ومنها : " شرح العلامة إبراهيم " بن هلال الفلالى السجلماسى المالكى ، المتوفى سنة ٩٠٣ هـ ، ذكر فى " نيل الابتهاج" فى مؤلفاته "شرح البخارى"، قال : واختصر فيه ابن حجر .

ومنها : " شرح الخطيب محمد بن رحمه " المكناسى ثم الفاسى المالكى ، المولود سنة ٨٤١ هـ ، والمتوفى سنة ٩١٩ هـ ، قال فى " نيل الابتهاج " (ص - ٣٣٣) : كان يسمع فى كل شهر رمضان " صحيح البخارى " وله عليه تقييد نبيل ، ذكر فى ذكر مؤلفاته حاشية لطيفة فى أربعة كراريس على " البخارى " .

ومنها : شرح الشيخ نور الدين أبى الحسن على بن محمد المالكى، المولود سنة ٨٥٧ هـ ، والمتوفى سنة ٩٣٩ هـ ، بسط ترجمته صاحب " نيل الابتهاج " ، وقال فى ذكر مؤلفاته : وشرح "البخارى" سماه : "معونة القارئ" ، وآخر سماه : " صيانة القارئ عن الخطأ واللحن فى البخارى " انتهى .

منها : شرح العلامة علاء الدين الحصكفى الحنفى صاحب " الدر المختار"، قال ابن عابدين (ص - ١٢) : توفى عاشر شوال سنة ١٠٨٨ هـ عن ثلاث وستين ، وقال فى ذكر مؤلفاته : له تعليقة على " صحيح البخارى " تبلغ نحو ثلاثين كراساً ، انتهى .

منها : شرح الشيخ أبى بكر بن الشيخ محمد الحنفى الإحسائى ذكر ترجمته ولده فى " بغية السائلين "، وقال : لخص شرح القسطلانى ، وسماه : "إرشاد القارئ لصحيح البخارى " ، وصل فيه إلى (باب ما يحذر من الغضب) من كتاب الأدب .

ومنها : " كوثر المعانى الدرارى فى كشف خبايا صحيح البخارى " تأليف العلامة الشيخ محمد الخضر بن سيدى عبد الله بن مايابى الجكنى الشنقيطى المالكى عالم المدينة المنورة -حفظه الله ونفع المسلمين بعلومه- كذا فى مقدمة " تنوير الحوالك " للطابع المطبوعة سنة ١٣٧٠ هـ ، وذكر العزيز الأستاذ محمد

حسان الندوی فی مقال له عن البخاری ظهر فی صحیفة : " تعمیر حیاة " بعض شروح لم تذكر فی المقدمة .

منها : " تفسیر غریب ما فی الصحیحین " لأبی عبد الله محمد بن أبی نصر الأندلسی .

منها : " الراموز علی صحیح البخاری " لعلی بن محمد الیونینی .

منها : " الكوكب الساری " لمحمد بن أحمد بن موسی .

منها : "تیسیر نیل القارئ فی تفسیر البخاری" لمحمد بن موسی الشافعی .

منها : " هدایة القارئ " لمحمد بن سلیم بن علی الطبقلاوی .

ومنها : " إعراب القارئ " لشیخ الإسلام الهروی .

ومنها : " العقد الفعال " لأحمد الكردی .

ومنها : " الكوكب الساری " لعلی بن حسین الموصلی .

ومن متعلقات " البخاری " أیضاً تشكیل أسانید " البخاری " جمعها شیخ الحدیث بالجامعة العباسیة بهاولفور (مغربی باكستان) مولانا الحاج فاروق أحمد الحنفی الأیربی الأنبهتوی السهارن فوری ، المولود تاسع ذی الحجة سنة اثنتین وثلاث مائة وألف ـ أطال الله بقاءه ـ ابن الشیخ المقدام فی السلوك حضرة الحاج مولانا صدیق أحمد ـ قدس سره ـ وكان الشیخ من أجل خلفاء الإمام الكنكوهی ـ قدس سره ـ توفی لیلة الجمعة الثامن والعشرین من شهر صفر سنة أربع وأربعین بعد ثلاث مائة وألف ، جمع المؤلف ـ دام فضله ـ فی ذلك التشكیل جملةً من أسانید "الجامع الصحیح" للإمام البخاری عن مشایخ الحدیث الشهیرة فی الهند ، كإمام الإرشاد الكنكوهی ، وحجة الإسلام

النانوتوى ، وشارح " أبى داؤد " حضرة مولانا خليل أحمد السهارن فورى المهاجر المدنى ، وشيخ الهند الديوبندى ، وأشرف العلماء التهانوى ، وشيخ الإسلام الفيض آبادى ، وحافظ الحديث مولانا أنور شاه الكشميرى ، وغير ذلك من مشايخ الحديث الشهيرة إلى أمير المؤمنين فى الحديث، جمعها على طريق الجداول ، فظهر منه سلسلة الأسانيد على أسهل طريق ، جزاه تعالى عن سائر طلبة الحديث أحسن الجزاء .

ومن متعلقات البخارى أيضاً : " نبراس السارى فى أطراف البخارى" ذكر فيه جملة المواضع التى ذكر فيها " البخارى " حديثاً ، وهو كتاب مفيد جداً لمن أراد جمع طرق للحديث فى " البخارى " ، للشيخ أبى سعيد محمد عبد العزيز الحنفى بن مولانا محمد نور السهالى ، الخطيب بالمسجد الجامع فى كوجرانواله باكستان الغربية ، المعروف بـ (مغربى باكستان) ، المولود فى السنة الأولى بعد ألف وثلاث مائة ، المتوفى يوم السبت فى الثالث من رمضان سنة تسع وخمسين بعد ألف وثلاث مائة ، المدفون عند قبر والده بكورة سهالى قرية من قرى كيمل فور ، بدأ تأليفه فى سنة اثنتين وأربعين بعد الألف وثلاث مائة ، وفرغ عنه فى صفر سنة أربع وأربعين ، وذكر فى أوله سنده فقال : أما إسناد الكتاب منى إلى المؤلف ، فأخبرنى به شيخ الهند مولانا محمود الحسن - رحمه الله - سنة سبع وعشرين بعد الألف وثلاث مائة قراءةً عليه وأنا أسمع ، عن قاسم العلوم أبى الهاشم عن الشيخ عبد الغنى عن المشتهر فى الآفاق مولانا الشاه محمد إسحاق (ح) وأخبرنى بـه مولانا حسين على إجازةً عن الشيخ رشيد أحمد ، عن الشاه عبد الغنى المؤمى إليه (ح) وأخبرنى به مولانا خليل أحمد إجازةً عن مولانا محمد مظهر ، إلخ .

قلت : وشيخ الهند هذا رئيس المحدثين فى دار العلوم ديوبند ، تقدم ذكره فى الفائدة الأولى من الفصل الثالث فى هذه المقدمة فى ذيل رسائل التراجم،

وقاسم العلوم هو حضرة الحاج مولانا محمد قاسم النانوتوى ، المولود سنة ثمان وأربعين بعد ألف ومأتين، المتوفى يوم الخميس فى الرابع من أولى الجمادين سنة سبع وتسعين من المائة المذكورة، فى عمر تسع وأربعين - نور الله مرقده - تقدم شئ من ترجمته فيما تقدم قبل ، وأما مولانا حسين على هذا هو الآتى ذكره فى السطور القادمة، ويظهر من كلام الشيخ عبد العزيز فى مبدء "النبراس" أن مولانا حسين على كان من شيوخه فى الطريقة ، إذ ذكره فى موضع بقوله: عثر عليه أى على كتابه "النبراس" من أقامه الله مقام الإرشاد ، وهدى الأمة به سبيل الرشاد ، أعنى شيخ الطريقة العلية ، ذا المقامات الرفيعة ، صاحب النكت البديعة فى علوم القرآن والسنة السنية عدة آخرتى ووسيلة مغفرتى شيخى ومطاعى مولانا المولوى حسين على ، الخ ، قلت: وكان الشيخ من أشد الناس فى رد البدعات حتى يكفر غلاة أهل البدعة ، وكان من الخلفاء المجازين للبيعة عن الخواجه محمد عثمان موسى الزئى الشهير فى البنجاب من أكابر المشايخ النقشبية المجددية .

قلت: وقد كثر فى هذا الزمان جمع إفادات المشايخ الشهيرة عند تدريسهم "للبخارى" ، يكتبها الطلاب كالأمالى ، وتوجد فى هذا الزمان كثيراً عند الطلبة الذين قرأوا "البخارى" على شيخ معروف ، منها: تقرير الشيخ المحدث الكبير الشهير مولانا السيد محمد أنور شاه الكشميرى ، رئيس المحدثين بدار العلوم ديوبند أولاً ، وبجامع دابهيل سورت آخراً ، المولود صبيحة السبت فى سبع وعشرين من شوال سنة ألف ومأتين واثنتين وتسعين من الهجرة ، المتوفى فى الثلث الآخر من ليلة الاثنين ثالث صفر سنة اثنتين وخمسين وألف وثلاث مائة ، جمعها تلميذه الرشيد مولانا السيد بدر عالم الميرتهى، المتوفى فى ٣ رجب ١٣٨٥هـ - رحمه الله - مطبوعة بمصر باسم : "فيض البارى" فى أربعة مجلدات كبار .

ومنها : إفادات شيخ الإسلام شيخ العرب والعجم مولانا الحاج السيد حسين أحمد المدنى ، رئيس المدرسين بدار العلوم الديوبندية ، المولود ساعة إحدى عشرة من ليلة التاسع عشر من شوال سنة ست وتسعين بعد ألف ومأتين بقرية بانكرمئو ، وسمى : "جراغ محمد" بالاسم التاريخى ، المتوفى عند الظهر يوم الخميس فى أولى الجمادين من سنة سبع وسبعين بعد ألف وثلاث مائة ، ودفن فى آخر ليلة الجمعة بديوبند ـ رحمه الله رحمةً واسعةً ـ جمعها تلاميذه العديدة ، وسمعت أن قطعة منها من بدء الوحى إلى أول كتاب الإيمان طبعت ، وهى مما جمعه المولوى كفيل أحمد بن مولانا جليل أحمد الكيرانوى ، المدرس بدار العلوم الديوبندية .

ومنها : التقييدات التى جمعها تلاميذ شيخ العرب والعجم سيدى وشيخى ، حافظ القرآن والحديث ، قدوة الفقهاء والمحدثين فى أوانه : فخر الأذكياء والأتقياء فى زمانه ، شارح "أبى داؤد" ، المسمى بـ: "بذل المجهود" ، صدر المدرسين وشيخ الحديث بالمدرسة العلية الشهيرة بمظاهر العلوم سهارن فور ، المولود فى أواخر صفر سنة تسع وستين بعد ألف ومأتين ، المتوفى بالمدينة المنورة المشرفة المطهرة بعد العصر يوم الأربعاء لست عشرة من آخرى الربيعين سنة ست وأربعين بعد ألف وثلاث مائة ، المدفون فى البقعة الطاهرة فى بقيع الغرقد لدى مدافن أهل بيت النبى ﷺ ، وبعض تقاريره الذى كتبه بعض تلاميذه موجود فى مكتبة مظاهر علوم مسودة ، وتقدم فى الفائدة الحادية عشرة من الفصل الثانى فى هذه المقدمة ما انتقده الشيخ ـ قدس سره ـ على "البخارى" .

وبدأ هذه السلسلة أى جمع الإفادات الدرسية التى تشتهر فى ديارنا باسم التقرير من زمن قطب العالم إمام المحدثين وقدوة السالكين ، الغنى باسمه عن وصفه ، فخر الفقهاء سيد الأتقياء حاذق الأجسام والأرواح ، مغن كلماته عن الأسفار والألواح ، شيخ مشايخ الحديث الكثيرين ، منهم الثلاثة الذين مر

ذكرهم فيما تقدم قريباً ، حافظ القرآن والحديث ، حضرة الحاج مولانا رشيد أحمد الكنكوهي - قدس سره - المولود وقت الضحى يوم الاثنين في السادسة من ذي القعدة سنة أربع وأربعين بعد ألف ومأتين من الهجرة بكورة كنكوه من مضافات سهارن فور ، المتوفى عند أذان الجمعة ثامن أخرى الجمادين سنة ثلاث وعشرين بعد ألف وثلاث مائة جمعها تلاميذه الكثيرة الشهيرة في كل سنة من سني تدريسها ، وهي كثيرة موجودة في أقطار الهند وغيرها في صورة المسودات .

منها : ما جمعه إمام المناطقة والمتكلمين ، مولانا ماجد على المتوطن بكورة مانى كلان من مضافات جون فور ، صدر التدريس بجامعة ميندهو ، والجامعة الكلية بكلكته وغيرها .

ومنها : ما جمعه زوج عمتي ، الطبيب الشهير ، مولانا الحافظ الحاج رضى الحسن الكاندهلوي المرحوم المتوفى غرة شوال سنة خمسين وثلاث مائة وألف ، وقد أخذت عن تقريره في هامش "الكوكب الدري" مشيراً إليه بلفظ "الإرشاد الرضي" ، وكانا شريكي الدرس لوالدي المرحوم - نور الله مراقدهم - .

ومنها : ما جمعه مولانا حسين على البنجابي ، المتقدم ذكره قريباً على رقم الثامن والعشرين ومائة من متعلقات البخاري ، وهو مطبوع باسم : "تقرير الكنكوهي" وهو مختصر جداً التقطه الجامع من فرائد كلام الشيخ القطب الكنكوهي ، حين حضر في درسه سنة ثلاث بعد ألف وثلاث مائة .

وكان يقرأ قبل ذلك في المدرسة العلية الشهيرة بمظاهر علوم السهارن فورية ، وقرأ على مدرسيها ومنهم شيخ المشايخ مولانا محمد مظهر النانوتوي رئيس المدرسين بالمدرسة المذكورة "تفسير الجلالين" و"الهداية" وغيرهما .

ومنها : التقريران جمعها أرشد تلاميذه الفقيه العابد ، الزاهد المتورع ، المتوكل على الله ، مولانا الحاج حسن شــاه الشهير بمولانا محمد حسن المكى مهاجراً ، والبشاورى موطناً ، مؤلف الكتاب الشهير فى مسائل الحج ، المعروف بـ "غنية الناسك" الذى طبعه مولانا عاشق إلهى الميرتهى ـ رحمه الله ـ وذكر فى أوله ترجمة الشيخ محمد حسن ـ رحمه الله ـ مختصراً ، وقد حضر الشيخ محمد حسن فى درس الإمام الكنكوهى سنتين، وكتب إفادات كل درس مستأنفاً أعطانيهما وجملـة مـا كتب من إفادات الإمام الكنكوهى على كتب الصحاح الشيخ محمد حسن ـ قدس سره ـ عند حضورى مكة المكرمة سنة ثمان وثلاثين ، قائلاً : بأنى ضعفت وآن وقت الرحيـل ، وأنـا أرجو من الله تعالى أن تستفيد بتلك التقارير ، جزاه الله عنى وعن سائر قراء "لامع الدرارى" أحسن الجزاء ، فإنى قد أكثرت الأخذ عنهما وعن تقرير مولانا حسين على المذكور فى هامش " اللامع " .

ومن جملة إفادات الإمام الكنكوهى ، هذا التقرير الأنيق الجديد باسم : "لامع الدرارى" بلا تصنع ولا مبالغة ، وهذه إفادات الشيخ الإمام الكنكوهى فى تدريســه الأخير للأمهات الست ، فإنه ـ رضى الله عنه ـ لم يدرس بعـد ذلك بل اشتغل فى الإفادات السلوكية كما تقـدم فى أول هذه المقدمـة ، جمعها والـدى المرحوم ، رئيس الفقهاء ورأس الأذكياء ، بحـر الجود والسخاء ، مرجع أهل الفتوى ، حافظ القرآن والحديث ، مولانا محمد يحيى الكاندهلوى، نائب مناب صدر المدرسين بالمدرسة العلية الشهيرة بمظاهر علوم سهارن فور، المولود عنــد غرة محرم الحرام فى آخر يوم من سنــة سبع وثمانين بعد ألف ومأتين ، ولذا سمى بالاسم التاريخى: "بلند أختر" ، المتوفى عند صلاة الضحى ساعة تسع من يوم السبت عاشر ذى القعدة سنة أربع وثلاثين بعد ألف وثلاث مائة فى عمر قريب من سبع وأربعين سنة .

جمع هـذه الإفادات فى أوائل سنـة ثلاث عشرة ، كما تقدم مفصلاً فى أول هـذه المقدمة ، وعلق عليها هـذه الحواشى الآتية ، المبتلى بالسيئات ، المعترف بالتقصيرات ، الراجى مغفرة ربـه ، ستار عيوبى الذى رحمته أوسع من ذنوبى ، المولود فى ساعة إحدى عشرة من ليلة إحدى عشرة من رمضان، عنـد فراغ أقاربى الأكابر من التراويح فى المساجـد ، فبشروا فى المساجـد ، واجتمعوا كلهم داعين مهنئين فى البيت ، سنـة خمس عشرة بعد ثلاث مائـة وألف من الهجرة النبوية ، على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية .

هذا ؛ وقد وقع الفراغ من تسويـد هذه المقدمة قريباً من ساعـة إحدى عشرة يوم الجمعة لثالث عشر من أولى الربيعين سنـة تسع وسبعين بعـد ألف وثلاث مائة من الهجرة النبوية ، على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ، ولله الحمد أولاً وآخراً ، والصلاة عـلى من لا نبى بعـده ، وعلى آلـه وأتباعه وأتباعهم حملة الدين إلى يوم الدين .



ترجمة أمير المؤمنين فى الحديث قطب الارشاد الكنكوهى مصدر هــذا التعليق الانيق

هو قطب الأقطاب ، مقتدى المشايخ الشهيرة فى الأقطار ، حافظ القرآن والحديث ، حضرة الحاج مولانا رشيد أحمد بن مولانا هداية أحمد بن القاضى بير بخش الأيوبى الأنصارى ، ينتهى سلسلة نسبــه إلى الصحـابى الشهير ، أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه ، ولد فى السادس من ذى القعدة سنة أربع وأربعين بعــد ألف ومـأتين يـوم الاثنـين وقت الضحوة الكبرى فى كورة "كنكوه" من مضافات سهارن فور ، وتوفى والده فى سنة اثنتين وخمسين حين كان عمره الشريف سبع سنين ، وكان والـده مولانا هداية أحمــد من العلماء الجامعين بين الشريعة والطريقة من خلفاء الشيخ الشهير الشاه غلام على المجددى النقشى ، فتربى عند جده القاضى بير بخش ، وأخذ الكتب الفارسية الابتدائية عن أخيه الأكبر مولانا عناية أحمــد ، ثم عن خاله مولانا محمد تقى فى بلــدة كرنال ، ثم أخذ الكتب العربيــة الابتدائيـة فى كورة رام فور عن المولوى محمد بخش .

ثم ارتحل إلى بلــدة دهلى لتكميل العلوم العربية فى سنة إحدى وستين ، حين كان عمره الشريف سبع عشرة سنة ، وكان يقرأ "هداية النحو" وغيره ، فأخذ فيها عن عدة مشايخ ، وأكثر الأخذ عن العلامة الشهير مولانا مملوك على النانوتوى ، إذ كان ـ رحمه الله تعالى ـ موظفاً فى الكلية المسماة : عربك كالج ، بالباب الأجميرى ، فأخذ عنه أكثر الكتب العربية من العلوم العقلية والنقلية ،

يقال: إنه ـ رحمه الله ـ لجودة ذكائه وجهده فى المطالعة يقرأ " القاضى " و" الصدرا " و" الشمس البازغة " على مولانا مملوك على سرداً ، كما يقرأ الحافظ القرآن حدراً، وأخذ أيضاً بعض الكتب من المعقولات عن المفتى الشهير مولانا صدرالدين، وأخذ كتب الحديث عن بقية السلف حجة الخلف المحدث الكبير الشاه عبد الغنى المجددى المهاجر المدنى ، فأقام فى دهلى أربع سنين ، وخاض فى الطلب بالجهد البليغ ، حتّى قيل : إنه لا يشتغل بحوائجه الطبيعية من الأكل والشرب والنوم وغير ذلك إلا قريباً من سبع ساعات ، ويصرف سائر أوقاته فى طلب العلم، وبعد الفراغ عن العلوم الدرسية رجع إلى بلدة كنكوه ، إذ كان عمره الشريف إحدى وعشرين سنةً .

واشتغل بالتدريس ، وكان يدرس العلوم المختلفة من علم النحو والمعانى والفقه والتفسير والحديث إلى آخر المأتين وألف ، وفرغ نفسه الشريفة بعد ذلك لتدريس الأمهات الست الصحاح ، فكان ـ قدس سره ـ يدرسها كلها منفرداً يبدأ تدريسها فى شوال ويختمها فى شعبان ، كما تقدم فى أول هذه المقدمة ، وبعد الفراغ عن تحصيل العلوم الدرسية حضر عتبة الشيخ الشهير الشاه إمداد الله التهانوى المهاجر المكى فبايع على يده ، أظنه فى سنة ست وستين ، وأقام على عتبته أربعين يوماً ، وأخذ خرقة الخلافة ورجع إلى كنكوه، فاشتغل بالتدريس والإفتاء والتسليك ، ولم يزل ذلك دأبه إلى آخر عمره الشريف ؛ فأخذ منه جم غفير العلوم الشرعية وجم غفير العلوم الباطنية ، وأعطى خرقة الخلافة لجمع من المشايخ أولهم : العلامة الشهير حضرة الحاج مولانا خليل أحمد المهاجر المدنى شارح " أبى داؤد " ، كتب الإمام الكنكوهى إلى شيخه الشاه إمداد الله ـ قدس سره ـ فى أواخر سنة ١٢٩٦هـ أن المولوى خليل أحمد يحضر عتبة بابك وهو جدير بأن يعطى إجازة البيعة ، فلباه الشيخ بالبهجة والسرور ،

وأعطاه الخلافة ، وعممه بعمامته فى المحرم سنة سبع وتسعين ، وبعد رجوعه من مكة المكرمة هنأه الإمام الكنكوهى ، وأجاز الخلافة المذكورة عن نفسه أيضاً .

ومن أشهرهم : شيخ مشايخ الحديث حضرة مولانا الحاج محمود حسن الشهير بشيخ الهند مؤلف تراجم "البخارى" ؛ ومنهم : شيخ مشايخ السلوك رأس الأتقياء الكاملين حضرة الحاج مولانا الشاه عبد الرحيم ؛ ومنهم : شيخ العرب والعجم شيخ الإسلام حضرة مولانا الحاج حسين أحمد المدنى ؛ ومنهم : شيخ المشايخ حضرة مولانا الحاج محمد صديق الانبهتوى والد مؤلف "تشكيل البخارى" ؛ ومنهم : الشاه محمد ياسين النكينوى ؛ ومنهم : القارى الحافظ محمد صالح الجالندهرى ، وغير هؤلآء من المشايخ الذين يرتقى عددهم إلى الثلاثين ، واكتفيت بأسماء المذكورين لكثرة مسترشديهم فى ديارنا وشهرتهم فى البلاد ، ولبى إمام الأئمة داعى الله سبحانه عند أذان الجمعة فى ثامن أخرى الجمادين سنة ثلاث وعشرين بعد ألف وثلاث مائة من الهجرة النبوية ، وتوفى شهيداً بلدغ الحية الكبيرة فى رجله ، وذكرت نبذة من ترجمته فى "مقدمة أوجز المسالك إلى مؤطأ مالك" ، وترجمته ـ قدس سره ـ مبسوطة فى اللغة الأردية فى "تذكرة الرشيد" المطبوعة بالهند .



ترجمة والدى العلامة الشهير مرجع أهل الفتوى

مولانا محمد يحي الكاندهلوى جامع هذا التعليق الأنيق

هو العلامة الشهير حافظ القرآن والحديث ، مولانا محمد يحي بن مولانا محمد إسماعيل بن غلام حسين بن حكيم كريم بخش الصديقى نسباً ، الحنفى مسلكاً ، الجشتى النقشى القادرى السهروردى مشرباً ، الكاندهلوى وطناً ، ولد فى غرة محرم سنة ثمان وتسعين ، وكان ذلك آخر يوم من سنة سبع وتسعين ، فسمى بالاسم التاريخى : "بلند أختر" ، وكان كذلك ، فإنه ـ رحمه الله ـ كان ذكياً فطناً من يـوم ولادته ، كان ـ رحمه الله ـ حفظ ربع الجزء الثلاثين من "القرآن الكريم" عند فطامـه وحفظ سائر القرآن إذ كان عمره سبع سنين ؛ ومع ذلك قد قرأ الكتب الفارسية بتمامها عند عمه ، والكتب العربية الابتدائية على والده .

وكان والده ـ قدس سره ـ قد أمره بعد فراغه من حفظ القرآن قبل شروعه فى الكتب العربية ، أن يقرأ كل يوم القرآن المجيد مرة واحدة ، فكان يبتدئ من بعد الفجر ويختم قبيل صلاة الظهر ، وتسلسل عمله ذلك إلى ستة أشهر ، وقرأ ـ رحمه الله ـ بعض الكتب الدرسيـة فى مدرسـة حسين بخش فى دهلى ، وأكثر كتب المعقول فى المدرسة العربية التى كانت فى بلدته كاندهله ، وكان العلامة الشهير مولانا يد الله السنبهلى مدرساً فى تلك المدرسة ، وكان ماهراً فى العلوم العقلية مشاراً إليه بالبنان ، لكنه لم يكن ماهراً فى علم الأدب العربى ، وكان الوالد المرحوم ماهراً فى كتب الأدب حافظاً لهـا ، درس كتبها بدون النظر إلى الكتاب إلى آخر عمره ، فكان والدى الشيخ يقرأ عليه كتب المنطق ، ويقرأ الشيخ الأستاذ على والدى "المقامات" للحريرى .

وكان الوالد ـ رحمه الله ـ يقول : إنى كنت أطالع "حمد الله" من بعد الفجر إلى صلاة الظهر ، وكان درسه بعد الظهر فى الساعة الأولى ، وكان الأستاذ يقرأ "المقامات" فى الساعة الثانية ، فطالما يكون بينى وبين الأستاذ خلاف فى بعض المسائل فى "حمد الله"، فكنت أقول : إن البحث فيه يكون فى ساعة "المقامات" ، وكان يقول: إنى قرأت "حمد الله" فى ثمانية عشر يوماً على هذا المنوال .

وبعد الفراغ من الكتب الدرسية كلهامن المعقول والمنقول غير كتب الصحاح ، اشتغل بالتدريس فى مدرسة والده فى نظام الدين ، وتجنب عن أخذ كتب الصحاح عن غير إمام الأئمة ، كما تقدم مفصلاً فى مقدمة هذا "اللامع" ومقدمة " الكوكب الدرى " ، حتى لبى الإمام الكنكوهى تدريسه فى شوال سنة إحدى عشرة وثلاث مائة ، فقرأ عنده كتب الصحاح فى السنتين ، ثم أقام عنده وبايع على يده واجتهد فى خدمته ، حتى قال الشيخ الإمام : إن المولوى محمد يحيى عصاى أتوكأ عليها ، وكان يكتب مكاتيبه وفتاواه إلى أن توفى الإمام الكنكوهى ـ قدس سره ـ فتوجه إلى أجل خلفائه حضرة مولانا الشيخ خليل أحمد المهاجر المدنى المؤمى إليه سابقاً ، فأعطاه الشيخ خليل خرقة الخلافة ، وعممه العمامة التى عممها حضرة الحاج إمداد الله المهاجر المكى قائلا: بأنك جدير بهذه العمامة ووارث لها بالحقيقة ، وكنت أميناً لها إلى أن أوصلها إلى مستحقها .

وناب والدى مناب الشيخ خليل أحمد فى تدريس الصحاح فى المدرسة العلية الشهيرة بمظاهر علوم من سنة ثمان وعشرين إلى أن توفى ـ رحمه الله ـ فى العاشر من ذى القعدة سنة أربع وثلاثين بعد ألف وثلاث مائة فى الساعة التاسعة صبيحة يوم السبت داخلاً تحت قوله ﷺ: « المبطون شهيد » ـ نور الله مرقده ـ وبسط شئ من أحواله فى "تذكرة الخليل" المطبوعة بالهند .

0———0

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لك الحمد على ما أوليت من آلاء لا حد لها ولا نهاية ، وأفضلت من نعماء لا بدأ لها ولا غاية ، وعلى نبيك الصلاة والسلام على ما حمل من أعباء (١) الرسالة ، ما يكاد يبهض (٢) كل ذى نجدة (٣) وبسالة (٤) ، وعلى من تبعه واقتفى آثاره ، لا سيما حملة الذين الذين قصوا علينا أخباره وآثاره ، صلاةً يوازى عناءهم فى نشر شرائعه ، ويجازى أمانتهم فى تبليغ ودائعه .

بسم الله الرحمن الرحيم - نحمده ونصلى على رسوله الكريم

(١) قوله : أعباء بفتح همزة جمع عبء بكسرعين وسكون موحدة فهمزة وهو : الحمل الثقيل ، كذا فى " المجمع " . ز

(٢) قوله: يبهض بتحتية مفتوحة فوحدة ساكنة ، قال المجد : بهضنى الأمر كمنع ، وأبهضنى فدحنى ، والظاء أكثر ، وقال : بهظه الأمر كمنع : غلبه وثقل عليه ، وبلغ به مشقةً . والراحلة : أوقرها فأتعبها ؛ وفلاناً : أخذ بذقنه ولحيته .

(٣) النجد : الشجاع الماضى فيما يعجز غيره ، وقد نجد ككرم نجادةً ونجدةً ، كذا فى " القاموس " .

(٤) قال المجد : البسل : الشدة ، وتبسل : عبس غضباً وشجاعةً ، وبسل : ككرم بسالةً وبسالاً .

(باب كيف (١) كان بدء الوحى الى رسول الله ﷺ)

لا سبيل على المؤلف فى ترك الخطبة وذلك لأن المقصود وهو الذكر حاصل بالبسملة ، كيف وفيه من ذكر أوصاف الكمال من : الله والرحمن

---

(١) اعلم أن الإمام البخارى رضى الله عنه بدأ أبوابه بلفظ : كيف فى سائر كتابه فى ثلاثين موضعاً أصالة العشرون منها فى النصف الأول ، والعشرة فى النصف الثانى ، والمراد بقولى : أصالة إخراج ما ذكرها تبعاً ، وأكثر المواضع من هذه الثلاثين خالية عن ذكر الكيفية، فما يخطر بالبال بمطالعة هذه الأبواب كلها : أن غرض الإمام فيها ليس إثبات الكيفية ، حتى يجهد فى إثبات الكيفية فى كل حديث حديث . بل الغرض عندى : الإشارة والتنبيه إلى اختلاف العلماء أو اختلاف الروايات فى كيفية هذه الأمور التى ترجم عليها بلفظ : كيف ، فتأمل فإن خاطرى أبو عذره . ثم رأيت أن شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى أشار إلى ذلك فى " تراجمه " إذ قال : قوله بدء الوحى من البداية ، وتخصيصه أن إيراد : كيف فى الترجمة من قبيل إيراد التنبيه فى أثناء الباب إفادة زيادة فائدة على أصل المقصود من الباب ، إذ المقصود إثبات أصل الوحى .

ويمكن أن يقال : إن المراد بالوحى الحديث ، وبدءه مبدءه الذى صدر منه ، وهو الله تعالى . فمعنى كيف كان بدء الوحى أى كيف كان مبدء ما روى عنه ﷺ . فأثبت بأحاديث الباب : أنه كان بالوحى وتوسط الملك . فكأنه أثبت أنا أخذنا الحديث عن رسول الله ﷺ ، وهو عن جبرئيل عليه السلام ، وهو عن الله تعالى ؛ فبهذين الوجهين ينحل ما يورد ههنا من أنه ليس فى أكثر أحاديث الباب إثبات كيفية بدء الوحى ، بل ذكر أصله . وإنما هو فى حديث واحد فتذكر انتهى .

والرحيم ما لا ينكر دخولها فى الحمد أيضاً، نعم يرد عليه ترك الاقتداء بالكتاب الوارد بتقديم الحمدلة بعـد البسملة ، وإن لم يتوقف تمام الامتثال بحديثى (١) الابتداء عليه ، ولعل الباعث له ما كثر وشاع من كتبه (٢) ورسائله ﷺ التى

(١) لعله رحمه الله أشار بحديثى الابتداء إلى ما فى " العينى " من قوله ﷺ: « كل كلام لا يبـدء فيه بحمد الله فهو أجذم » رواه أبو داؤد والنسائى . وفى روايـة ابن ماجه : « كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد أقطع » . ورواه ابن حبان وأبو عوانة فى " صحيحيهما " ، وقال ابن الصلاح : هذا حديث حسن بل صحيح .

(٢) وأجاب بذلك الحافظ فى " الفتح " إذ قال : إن الحديثين ليسا على شرطـه ، بل فى كل منهما مقال ، سلمنا صلاحيتهما للحجة لكن ليس فيهما أن ذلك يتعين بالنطق والكتابة معاً . فلعله حمد وتشهد نطقاً، ولم يكتب ذلك اقتصاراً على البسملة ، لأن القدر الذى يجمع الأمور الثلاثة ذكر الله وقد حصل بها ، ويؤيده أن أول شئ نزل من القرآن « اقرأ باسم ربك » فطريق التأسى بـه : الافتتاح بالبسملة ، والاقتصار عليها . لا سيما وحكاية ذلك من جملة ما تضمنه هذا الباب الأول بل هو المقصود بالذات من أحاديثه .

ويؤيده أيضاً وقوع كتب رسول الله ﷺ إلى الملوك ، وكتبه فى القضايا مفتتحة بالبسملة دون الحمدلة وغيرها كما سيأتى فى حديث أبى سفيان فى قصة هرقل فى هذا الباب ، وسيأتى فى حديث البراء فى قصة سهيل فى صلح الحديبية وغير ذلك من الأحاديث . وهذا يشعر بأن لفظ الحمد والشهادة إنما يحتاج إليه فى الخطب دون الرسائل والوثائق، فكأن المصنف لما لم يفتتح كتابه بخطبة أجراه مجرى الرسائل إلى أهل العلم ، لينتفعوا بما فيه تعلماً وتعليماً ، وقد أجاب من شرح الكتاب بأجوبة أخرى فيها نظر ثم بسط هذه الأجوبة .

اكتنى بها بالتسمية فقط ، لا سيما والكتاب فى الحديث النبوى ﷺ ، وأما على ما ذكره العلامة العينى (١) من ذكر الحمد فيه ، فلا إشكال .

ثم لا يخفى أن المؤلف كثيراً ما يورد من الروايات ما له أدنى مناسبة بالحديث الوارد فى الباب (٢) ، وإن لم يكن لها مناسبة بالباب والترجمة (٣) ،

---

(١) فإن العلامة العينى أجاب أولاً بسبعة أجوبة فى الاعتذار عن الإمام البخارى فى ترك الحمد ، ثم قال : والأحسن فيه ما سمعته من بعض أساتذتى الكبار أنه ذكر الحمد بعد التسمية كما هو دأب المصنفين فى مسودته ،كما ذكره فى بقية مصنفاته ، وإنما سقط ذلك من بعض المبيضين ، فاستمر على ذلك .

(٢) وهذا هو الأصل التاسع والعشرون من الأصول المتقدمة للتراجم، وأشار إلى ذلك الأصل شيخ مشايخنا الدهلوى أيضاً بمواضع من تراجمه ، فقال فى (باب ترك القيام للمريض) : حديث أبى نعيم الذى أورده أولاً فى هذا الباب يدل صريحاً على الترجمة ، وأما الحديث الثانى أعنى حديث محمد بن كثير فليس له دلالة على ما يناسب الترجمة ، وإنما أورده ههنا إشارةً إلى أن الرواة اختلفوا على سفيان إلى آخر ما قاله . والمعنى أنه ذكره لمناسبته الحديث السابق .

وكذا قال الشيخ فى (باب النهى عن تلقى الركبان) : قوله : عباس بن الوليد إنما أتى بهذا الحديث فى هذا الباب إشارةً إلى مسألة حديثية فى حديث ابن عباس المذكور سابقاً ، وهى أنه اختلف فى هذا الحديث على معمر ، وذكر الاختلاف من مهمات مسائل المحدثين ، والبخارى يعتنى به فى هذا الكتاب كثيراً .

(٣) قال المجد فى باب الميم فصل التاء : الترجمان كزعفران ، وعنفوان ، وريهقان : المفسر للسان ، وقد ترجمه وعنه ، والفعل يدل على أصالة التاء .

وأيضاً فإن المقصود كثيراً ما يحصل بالنظر إلى مجموع الروايات الموردة فى الباب (١) ، ولا تستقل كل رواية بإفادة ما وضعت عليه الترجمة ، وعلى هذا فلا إشكال فيما يورده المؤلف من الروايات التى لا تنطبق على الترجمة بأسرها ، وسيرد فى كل باب من أبوابه ما يعود عليك بتفصيل ذلك .

ثم من الواجب عليك علمه أن المؤلف كثيراً ما يورد فى الترجمة آيةً أو أثراً يناسب الباب ، وهذا موقوف على فضل تفصيل يأتى فى أبوابه وتراجمه (٢) إن شاء الله تعالى ، والمقصود ههنا بيان مناسبة الآية والرواية بالترجمة ، وقد سلم من جعل الإضافة بيانية (٣) . وقصد بالمراد أن هذا باب

(١) هذا هو الأصل الحادى والثلاثون من الأصول المتقدمة .

(٢) بكسر الجيم أى ما ترجم به من الكتب والأبواب جمع ترجمة ، وسمى ما ذكر تراجماً لأنه مترجم عما بعده ، لأن ما يذكر فى الباب مثلاً تنبئ عنه الترجمة وتبينه ؛ كذا فى " نيل الأمانى شرح مقدمة القسطلانى " . وفى " شرح الإقناع " : التراجم إن كان فى تراجم المصنفين فتكسر فيه الجيم ، وإن كان فى الرمى بالحجارة مثلاً فتضم الجيم . قلت : لأن الآخر تفاعل من الرجم الثلاثى ، والأول رباعى كما أشار إليه المجد .

(٣) قال الكرمانى : قوله : باب ، يجوز فيه وفى نظائره أوجه ثلاثة : أحدها : رفعه مع التنوين ، والثانى : رفعه بلا تنوين على الإضافة . وعلى التقديرين هو خبر مبتدء محذوف ، أى هذا باب . والثالث : باب على سبيل التعداد للأبواب بصورة الوقف ، فلا إعراب له وهذا الذى أفاده الشيخ مختار العلامة السندى إذ قال : الحاصل أن الوحى إليه ﷺ هو بدء أمر الدين، ومدار النبوة والرسالة ، فلذلك سمى الوحى بدءاً بناءً على أن إضافة البدء إلى

فی بیان بدء الأمر وهو الوحی . وعلى هذا فلا حاجة إلى ارتكاب تكلف فی بیان المناسبة ، لأن فی كل من الآیة والروایات الموردة بعدها مناسبة للوحی وذكراً له . وكذلك من لم یجعل لفظ الباب مضافاً إلى بدء الوحی المصدر بكیف بل اكتفى بهما علیحدة . فلفظ " الباب " منون خبر ابتداء محذوف ، یعنی هذا باب من أبواب الحدیث . ثم أخذ فی بعض ما أورده فی هذا الباب ، فعنونه بقوله : كیف كان بدء الوحی ، وعلى هذا فلا حاجة إلى إثبات المناسبة بین الترجمة وبین كل روایة واردة فی الباب . نعم یناسب إیراد كل روایة لها دخل فی إثبات النبوات ، وتذكرة لما علیه رسول الله ﷺ من الخصال الجمیلات ، لیفید تقدیم كل ذلك مما هو متصد له فیما هنالك . ومن لم یجعل الإضافة بیانیةً وهو الأظهر فله فضل حاجة إلى إثبات المناسبة .

فنقول : أما قوله تعالى : « إنا أوحینا إلیك كما أوحینا إلى نوح والنبیین من بعده » ففیه تشبیه لوحیه بالوحی الموحی إلى الأنبیاء قبله، فلا یكون الوحی إلیه إلا وحی إرسال (١) كما كان إلیهم ، وإذا ثبت له صفة الإیحاء إلیه كانت

الوحی فی قوله : بدء الوحی بیانیة ، وابتدأ به الكتاب .

والمعنى كیف كان بدء أمر النبوة والدین الذی هو الوحی . وبهذا التقریر حصل المناسبة بین تسمیة الوحی بدأً وابتداء الكتاب به . وسقط ما أورد بعض الفضلاء على ترجمة المصنف للباب من أن كثیراً من أحادیث الباب لایتعلق إلا بالوحی لا ببدء الوحی ، فكیف جعل الترجمة (باب بدء الوحی) وكذا یظهر وجه الشبه فی قوله تعالى : « كما أوحینا » إلى آخر ما بسطه .

(١) قوله : وحی إرسال . قال العلامة السندی : لما كان الوحی یستعمل فی الإلهام وغیره مما یكون إلى غیر النبی ﷺ أیضاً كما فی قوله تعالى: « وأوحى ربك

كيفيته ككيفية الوحي إليهم ، وبدءه كبدء الوحي إليهم ، وعلى هذا ففيها بيان لكيفية بدء الوحي إليه أنها مماثل لكيفية بدء الوحي إليهم ، فتظهر المناسبة .

ثم قد يلتبس تشبيه وحيه ﷺ بوحي نوح ومن بعده (١) فخرج آدم ومن بعده ،والجواب أن تشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي عدم الشبه بينه وبين غير

إلى النحل » الآية « وأوحينا إلى أم موسى » الآية ، فلا يدل على ثبوت النبوة ذكر آية تدل على أن الإيحاء إليه ﷺ كان إيحاء نبوة ، لقوله تعالى : « كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » ، فثبت به أنه قد أوحى إليه ﷺ إيحاء نبوة . وبواسطته ثبتت نبوته ، ثم قال بعد ذلك : كذا ظهر وجه الشبه فى قوله تعالى : « كما أوحينا إلى نوح » أن الإيحاء كان إيحاء نبوة ورسالة .

(١) ما أفاده الشيخ ـ رحمه الله ـ فى الجواب هو أوجه مما أجاب به الشراح . قال العيني : فإن قلت : لم خصص نوحاً عليه السلام بالذكر ، ولم يذكر آدم عليه السلام ، مع أنه أول الأنبياء المرسلين . قلت : أجاب عنه بعض الشراح بجوابين فذكر الجوابين المعروفين ، ذكرهما الكرماني وغيره وتبعهم الحافظ . الأول : أنه عليه السلام أول نبي أرسل . والثاني : أنه أول نبي عوقب قومه . وبسط العيني فى الرد عليهما بأن آدم عليه السلام أول نبي أرسل إلى بنيه . وشيث عليه السلام أيضاً كان نبياً مرسلاً . وبأن شيث عليه السلام هو أول من عذب قومه . ثم أجاب عنه العيني بأنه تعالى خص نوحاً بالذكر ، لأنه هو الأب الثاني ، وجميع أهل الأرض من أولاده الثلاثة لقوله تعالى : « وجعلنا ذريته هم الباقين » . فجميع الناس من أولاد سام وحام ويافث . وبسط فى هذا الجواب . وأنت خبير بأن جواب الشيخ ـ رحمه الله ـ مطرد خال عن الإيرادات الواردة على الأجوبة السابقة . ز

هذا المشبه به ، كما هو مشاهد فى تشبيه الشعر الحالك بالغداف ، مع أنه مشابه بالفحم وبالليل المظلمة وغيرهما من الأشياء الكثيرة، ولوسلم فلا ضير (١) فى خروجهم أيضاً ، لأن القصد وهو التشبيه بأولى العزم من الرسل، وآدم ومن بعده وإن كانوا أنبياءً إلا أن فى كونهم رسلاً كلاماً ، وذلك لعدم أمة شاع الكفر بينهم شيوعه (٢) فى أيام نوح ومن بعده ، وإذا كان كذلك لم يكن الإيحاء إليهم إيحاء رسالة .

قوله: « إنما الأعمال بالنيات » وأجابوا عن إيراد الحديث فى هذه الترجمة بأجوبة : أوجهها أن الرسالة والنبوة وإن لم تكن فضيلةً مكتسبةً وإنما هى منة من الله وفضل إلا أن بعض الأعمال كثيراً ما يترتب عليها بعض الفواضل ويدلك عليه قوله تعالى: « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » وقوله عليه الصلاة والسلام: « أسلمت على ما أسلفت من خير » (٣) على أحد التوجيهات فيه، وإذا

(١) أى لا ضرر من قولهم : ضاره ضره .

(٢) أى مثل شيوع الكفر فى زمان نوح عليه السلام . وبهذا اندفع ما أورد العلامة العينى على الجواب المذكور ، وأخرج السيوطى فى "الدر" عن غير واحد من السلف فى تفسير قوله تعالى : « فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل » أنهم نوح ومن بعده . وفى "البخارى" فى حديث الحشر أنهم يأتون نوحاً فيقولون : يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض ، وبسط فيه الحافظ الاختلاف فى أول الرسل .

(٣) أخرجه البخارى بمواضع من "صحيحه" منها فى كتاب الزكاة فى (باب من تصدق فى الشرك ثم أسلم) فذكر فيه من حديث حكيم بن حزام قلت : يا رسول الله أرأيت أشياء كنت أتحنث بها فى الجاهلية من صدقة ، أو عتاقة، أو صلة رحم، فهل فيها من أجر ؟ فقال النبى ﷺ: « أسلمت على ما سلف من

كان ذلك كذلك كان الحديث بياناً لبـدء الوحى أن السبب فى بدء الوحى إليه ما جبل عليه النبى ﷺ من إخلاص النية ، وخلوص النصيحة لله رب العالمين ولسائر خليقته .

والتوجيه المذكور فيـه مبنى على أن لفظة : كيف كما يسأل بها عن كيفية الشئ وصفته فكذلك هى مسئولـة بها سبب وجود الأمر وحدوثـه ، يقال : كيف جئت ؟ والمقصود ليس هو استفسار كيفية مجيئه بل سبب إتيانه ، وعلى هـذا فينبغى التعميم فى لفظ : الكيف الوارد فى الترجمة بحيث يشمل جملة هذه المعانى على جهة العموم فى المجاز ، وأما على مـا هو المشهور من معنى كيف وهو السؤال عن حال الشئ ووصفه ، فإيراد الرواية فى أول الباب بل فى أول الكتاب تنبيه للطالب على ما ينبغى أن يكون عليه ، ودفع لمظنة السوء عن نفسه بأنه لم يرد به إلاخالص وجهه الكريم (١) .

خير » . وبسط الحافظ فى معانى هذا الحديث . منها ما أفاده الشيخ من أنك ببركة فعل الخير هديت إلى الإسلام ؛ لأن المبادئ عنوان الغايات .

(١) قد بسط الشراح فى توجيهات ذكر هذا الحديث فى هذا الباب كثيراً، وهذا الذى أشار إليه الشيخ ـ رحمه الله ـ أحد التوجيهات التى ذكروها . قال الكرمانى : اعلم أنه لما كان كتابه معقوداً على أخبار النبى ﷺ طلب تصديره بأول شأن الرسالـة والوحى ، ولم يرد أن يقدم عليه شيئاً . ولهـذا لم يقـدم عليه الخطبة . فإن قيل : ترجمه لبيان بدء شـأن الوحى ، والحديث لبيان كون الأعمال محتاجة إلى النية . قلنا : قال العلماء : البخارى رحمه الله أورد هذا الخبر بدلاً من الخطبة وأنزله منزلتها، فكأنه قال : بدأت بهذا الكتاب وصدرته بكيفية بدء الوحى ، وقصدت به التقرب إلى الله تعالى ، فإنما الأعمال بالنيات . يعنى مدار أجرها على حسن النية ، كما سينبه عليه المصنف رحمه الله قريباً فى كتاب الإيمان فى (باب الأعمال بالنية) .

وما وقع فيه من ترديد مذهب من خالف فإنما المقصود منه الذب عن السنة بحسب زعمه ، والمناسب حينئذ كان تقديمه على الترجمة ، إلا أنه أخره عنها إشارة إلى أن معنى الحديث مما هو متوقف على الوحى ، فكان المنفى بدون النية هو الوجود الشرعى ، أى الوجود المعتبر عند الله دون مطلق الوجود ، أعم من أن يكون حسياً أو شرعياً ، فإيراد الرواية بعد الترجمة تعيين لأحد محتملاتها على ما هو عادته فى هذا الكتاب ، والله الهادى إلى سبيل الصواب .

قوله : كيف يأتيك الوحى ؟ ظاهره أن السائل لم يسأل عن كل (١) أنواع الوحى (٢) وإنما كانت مسألته عما يوحى عليه من الكيفية التى تنزل عليه الوحى

(١) وإن كان سؤاله عن كل أقسامه ، فالاقتصار على ذكر القسمين اقتصار على معظم أنواعه ، أو يكون ذكر الأقسام الباقية أيضاً ولكنه لم يذكرها بعض الرواة ٠ منه رحمه الله تعالى .

(٢) فإن جميع أقسام الوحى على ما حكاه المحشى عن العلامة العينى سبعة أوجه . وقال الحافظ : ذكر الحليمى أن الوحى كان يأتيه على ستة وأربعين نوعاً ، فذكرها . وغالبها من صفات حامل الوحى ، ومجموعها يدخل فيما ذكر انتهى .

وما ذكره شيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارن فورى أحد مشايخ الحديث فى مظاهر العلوم ، قال الجوهرى : الوحى : الإشارة ، والرسالة ، والكتابة ، والإلهام ، والكلام الخفى ، وكل ما ألقيته إلى غير ذلك . وفى صطلاح الشريعة : هو كلام الله تعالى المنزل على نبى من أنبيائه عليه السلام . وأما أقسامه فى حق الأنبياء عليهم السلام فعلى ثلاثة أضرب : إما سماع الكلام القديم كسماع موسى عليه السلام بنص القرآن ، ونبينا ﷺ بصحيح الآثار . والثانى : وحى رسالة بواسطة الملك . والثالث : وحى تلق بالقلب كقوله ﷺ :

من الله فى أكثر أحيانه وغالب أزمانه . والجواب إذ ذاك يمكن على إيراده على ثلاثة أوجه: بيان كيفية الوحى لنفسه ، أو الموحى وهو الملك ، أو الموحى إليه وهو الرسول ﷺ . فجوابه بقوله : « مثل صلصلة الجرس » (١) بيان

« إن روح القدس نفث فى روعى » . وقيل : هذا كان حال داؤد عليه السلام .

وأما الوحى إلى غير الأنبياء فهو بمعنى الإلهام كالوحى إلى النحل . وأما صورة على ما ذكره السهيلى فسبعة : الأولى : المنام . والثانية : كصلصلة الجرس . والثالثة : أن ينفث فى روعه . والرابعة : أن يتمثل الملك رجلاً . والخامسة : أن يتراءى جبرئيل عليه السلام فى صورته التى خلقها الله تعالى له ستمائة جناح . والسادسة : أن يكلمه الله تعالى من وراء حجاب . والسابعة : وحى إسرافيل عليه السلام ، انتهى مختصراً .

قلت : السابعة داخلة فى الرابعة والخامسة ، وإلا فوحى الملائكة غير إسرافيل أيضاً ثابت فى الروايات . كملك الجبال وغيره . فالأوجه عندى اقتصارها على أربعة : أحدها : سماع الكلام القديم . الثانية : بواسطة الملك . الثالثة : تلق بالقلب . الرابعة : وحى منام . وباقى الأقسام يرجع إلى هذه الأربعة ، فتأمل . وبسط شئ من الكلام على هذا الحديث فى "الأوجز" .

(١) اختاره الفاضل ولى الله الدهلوى فليتفحص فى بعض تصانيفه (!) . منه .

(!) ذكره شيخ المشايخ الدهلوى فى عدة تصانيفه ، منها ما فى "حجة الله البالغة" إذ قال : أما الصلصلة : فحقيقتها أن الحواس إذا صادمها تأثير قوى تشوشت ، فتشويش قوة البصر أن يرى ألواناً من الحمرة والصفرة والخضرة ونحو ذلك ، وتشويش قوة السمع أن يسمع أصواتاً مبهمةً كالطنين والصلصلة والهمهمة ؛ فإذا تم الأثر حصل العلم ، انتهى . وذكره فى "التراجم" مختصراً

لكيفية نفسه الشريفة حين ينزل عليه الوحى (١) لالصوت جبرئيل عليه السلام (٢) كما فهمه بعضهم . وذلك لأن صوت جبرئيل مركب من الألفاظ والحروف، فكيف يمكن له التلفظ بما لم يفهم ، والقراءة بكلام مصمت مبهم ، مع أن الأمر وارد بخلافه ، وهو قوله تعالى : « ورتل القرآن ترتيلا » . وعلى هذا فقوله : « وأحياناً يتمثل » إفادة زائدة على أصل الجواب لبيان أن الوحى

(١) فإن ذلك النوع من الوحى كان متوقفاً على التجرد التام (!!) وإبطال الحواس بالكلية عن استعمالها فى أمور الدنيه ولا شك فيما يلزم من ذلك من المشقة والتعب . منه .

(٢) هكذا حكى جمع من الشراح ، قال الحافظ : قيل : الصلصلة المذكورة صوت الملك بالوحى . وقيل: بل هو صوت حفيف أجنحة الملك . والحكمة فى تقدمه أن يقرع سمعه الوحى . فلا يبقى فيه مكان لغيره انتهى . واختار صاحب "تيسير القارئ" الأول ، وقال بعد القول الثانى : وفيه ما فيه .

وزاد فيه : فقوله : « مثل صلصلة الجرس » عبارة عن تعطل حاسة السمع عن مسموعات عالم الشهادة لكى يتفرغ لحفظ ما أوحى إليه ويعيه كما هو حقه ، فتدبر ، انتهى . وقد قيل :

کس ندانست که منزل گه آن یار کجا است
این قدر هست که بانگ جرسے می آید

(!!) قال السيوطى فى "الإتقان" : فى التنزيل طريقان : أحدهما : أن النبى ﷺ انخلع من الصورة البشرية إلى الصورة الملكية ، وأخذه من جبرئيل . والثانى : أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذه الرسول منه . والأول أصعب الحالين .

غير مقتصر على مـــا ذكر . بل له وجوه أخرى أيضاً . وكونه بياناً لكيفية الوحى ظـــاهر . وإذا كان ذلك من كيفيات الوحى مطلقاً كان الأمر فى بدئه أيضاً كذلك . وأيضاً فلا حاجـة إلى إثبات مجموع أجزاء الترجمة بكل روايـة كما قدمنا (١) . ويمكن مثل ذلك فى الرواية الآتية بعدها .

وقول عائشة : إن جبينه ليتفصد عرقاً ، لاينافى قوله : « زملونى زملونى » كالمحموم ، فإن باطنه حرارة ، وظاهره برد . حتى ليجعل عليه ثياباً ، ويمكن توجيه ذلك بأن (بياض فى الأصل (٢)) .

---

(١) تقـدم ذلك فى أول (باب كيف كان بـدء الوحى) من كلام الشيخ رحمه الله ، وتقدم أيضاً فى الأصل الواحد والثلاثين من الأصول المتقدمة .

(٢) بياض فى الأصل . ولعل الشيخ أراد بيان وجه آخر فى الجمع بين قول عائشة رضى الله عنها هذا وبين قوله ﷺ الآتى فى الحديث الآتى : « زملونى » فإن الأول يدل على شدة الحرارة إذ ذاك ، والثانى على شدة البرودة ، ولا يبعد أن الشيخ رحمه الله أراد أن يجمع بينهما بأنهما حالتان مختلفتان ، فإن ما فى حديث عائشة رضى الله عنها هذا هو وقت نزول الوحى ، وكان هذا الوقت من أشد الأوقات عليه ﷺ باعتبار التعب .

قال العينى : أكدت عائشة رضى الله عنها قوله عليه الصلاة السلام : « وهو أشد على » بواو القسم ، ولام التأكيد وقد التى وضعها للتحقيق فى مثل هذه المواضع ، وذلك لأن مرادها : الإشارة إلى كثرة معاناته ﷺ والتعب والكرب عند نزول الوحى، وذلك لأنه ﷺ كان إذا ورد عليه الوحى يجد له مشقة ويغشاه الكرب لثقل ما يلقى عليه ، قال تعالى : « إنا سنلقى عليك قولاً

قوله: « حتى بلغ منى الجهد » الجهد (١) إما أن يكون مفعولاً ، فالفاعل الملك . أو الغطة المذكورة فى غطنى . والجهد جهده ﷺ أو جهد الملك على

ثقيلاً » . ولذلك كان يعتريه مثل حال المحموم كما روى أنه كان يأخذه عند الوحى الرحضاء أى العرق من الشدة ، وأكثر ما يسمى بـه عرق الحمى ، ولذلك كان جبينه يتفصد عرقـاً ، وإنما كان ذلك ليبلو صبره ويحسن تأديبه فيرتاض لاحتمال ما كلفه من أعباء النبوة .

وقد ذكر البخارى فى حديث يعلى بن أمية : « فأدخل رأسه فإذا رسول الله ﷺ محمر الوجه وهو يغط ثم سرى عنه » . ومنه فى حديث عبادة ابن الصامت رضى الله عنه قال : كان نبى الله ﷺ إذا نزل عليه كرب لذلك وتربد وجهه . وفى حديث الإفك قالت عائشة رضى الله عنها : فأخذه ما كان يأخذه من البرحاء عند الوحى حتى إنـه لينحدر منه مثل الجمان من العرق فى اليوم الشاتى من ثقل القول الذى أنزل عليه ، انتهى .

وفى "كنز العمال" برواية أحمد عن ابن عمر وقال : « أسمع صلاصل ثم أسكت عنـد ذلك فما من مرة يوحى إلى إلا ظننت نفسى تقبض » . فهذه الروايات كلها صريحة فى أن تلك الحالة كانت تعتريه ﷺ عند نزول الوحى خاصةً . وما سيأتى من قوله ﷺ : « زملونى زملونى » كان بعد ذلك بزمان حين رجع إلى بيته الشريف يرجف فؤاده لشدة الخوف ، وفى مثل هذه الحالة يعترى المرأ البرد والرجف حتى يحتاج إلى غشيان الثياب . قال القسطلانى : والعادة جارية بسكون الرعدة بالتلفف ، فزملوه حتى ذهب عنه الروع انتهى .

(١) قال الحافظ فى "الفتح" : الجهد روى بالفتح والنصب . أى بلغ الغط منى غايته وروى بالضم والرفع أى بلغ منى الجهد مبلغه ، ولم يذكر الغط فى المرة الثالثة وهو ثابت عند المؤلف فى التفسير . والمراد بقوله: بالفتح والنصب:

ضرب مجاز . أى لو كان ثمة بشر موضع الملك لبلغه الجهد . وإما فاعل ، أى بلغ الجهد منى مبلغه . وأياً ما كان فهو كناية عن غايته ، ولذلك لم يغطه (١) الملك إلا بمرات تدريجاً وتخفيفاً .

فتح الجيم ونصب الدال . قال العينى : الجهد بالرفع والنصب . أما الرفع فعلى كونه فاعلاً لبلغ ، يعنى بلغ الجهد مبلغه ، فحذف مبلغه . وأما النصب فعلى كونه مفعولاً ، والفاعل محذوف يجوز أن يكون الملك أو الغط انتهى .

قال القسطلانى : على النصب مفعول حذف فاعله . وفى "شرح المشكاة" : إن المعنى على النصب أن جبرئيل عليه السلام بلغ فى الجهد غايته . وتعقبه التوربشتى بأنه يعود المعنى إلى أن جبرئيل فعله حتى استفرغ قوته بحيث لم تبق فيه بقية . قال : وهذا قول غير سديد ، فإن البنية البشرية لا تستدعى استنفاد القوة الملكية لا سيما فى مبدء الأمر ، وحينئذ فمن رواه بالنصب فقد وهم . وأجاب عنه الطيبى بأن جبرئيل عليه السلام فى حال الغط لم يكن على صورته الحقيقية التى تجلى له بها عند سدرة المنتهى ، فيكون استفراغ جهده بحسب الصورة التى تجلى له بها وغطه ، وحينئذ فيضمحل الاستبعاد .

(١) قال القسطلانى : وهذا الغط ليفرغه عن النظر إلى أمور الدنيا ويقبل بكليته إلى ما يلقى إليه ، وكرره للمبالغة . واستدل به على أن للمؤدب أن لايضرب صبياً أكثر من ثلاث ضربات . وقيل : الغطة الأولى ليتخلى عن الدنيا ، والثانية ليتفرغ لما يوحى إليه ، والثالثة للمؤانسة ، انتهى ، وأجاد شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز فى "تفسيره" فى حكمة هذه الضغطة فقال مامعربه : إن هذه الضغطة كانت لإنشاء أثر روحانية جبرئيل عليه السلام فى روحه ﷺ ، وذلك أن تأثير المشايخ الكاملين فى نفس الآخر الذى يعبرونه فى اصطلاحهم "بالتوجه" على أربعة أنحاء :

....

الأول: تأثير انعكاسى، مثاله رجل لطخ على جسده طيباً كثيراً ومعطرات غالية يفوح منها الرياح الطيبة الكثيرة ، فجلس فى مجلس وحوله عصابة تمتعوا بهذه الرياح ، وتدخل هذه الرياح الطيبة فى مشامهم ، فيتأثرون بها ، وهذا أضعف التأثيرات ، لأن أثره يبقى ما داموا فى مجلس هذا الشيخ .

الثانى : تأثير إلقائى بمنزلة رجل أخذ سكرجة وألقى فيها من الزيت والفتيلة وذهب عند الشيخ فأخذ منه لهباً نور به مصباحه ، كأن الشيخ ألقى فيه أنواره ،وهذا أقوى من الأول إذ يبقى أثره بعد صدوره من مجلس الشيخ، ومع ذلك لو عارض مصباحه شئ من الريح الشديد وغيره أطفى نوره ، وأيضاً لايكون فى هذا النوع مزيد إصلاح لنفس المريد ، لأنه لم يؤثر فيه الشيخ إلا بإلقاء نوره، فمدار إصباحه على نظافة زيته وجودة فتيلته ، إن كانتا أجود كان الضيياء أيضاً جيداً ، وإلا فلا .

الثالث: تأثير إصلاحى بمنزلة رجل حفر نهراً وأصلح صنعته وأوصله إلى البحر ليجرى منه الماء فى نهره ؛ وجعله فى النزول عند البحر حتى يجرى منه السيل فى نهره بالسرعة والشدة ؛ وهذا التأثير أقوى من الأولين ؛ فإن فيه يزول العوارض المانعة من جريان الماء كالتراب والأوراق وغير ذلك ؛ فإنها تسيل مع الماء إلا أن يقع عارض فى النهر من الخرق والنقب وغير ذلك .

الرابع : تأثير إتحادى بأن يجعل الشيخ روحه الحامل للكمالات العلية متحداً بروح المسترشد بالقوة والشدة والضغطة؛ ومعلوم أن هذ التأثير أقوى التأثيرات السابقة ؛ وذكر فى ذلك قصةٌ معروفةٌ لشيخ مشايخنا النقشبندية الخواجه باقى بالله شيخ حضرة المجدد للألف الثانى قدس الله أسرارهم التى وقعت مع الطباخ الذى هيأ ضيافة أضياف شيخ المشايخ- قدس سره- قال الشيخ

قوله : « لقد خشيت على نفسى » والخشية (١) إنما كانت على عجزه عن تحمل أعباء الرسالة كما هو حقها ، أو عن هلاكه لما أصاب جسمه فى غطه وشقه صدره من الجهد ، وأياً ما كان ففيه حرمان عما قدر له من الأجر

فغطة جبرئيل عليه السلام كان من هذ القبيل حتى تأثر روحه الشريف بروحانية جبرئيل عليه السلام الملكية ، واصطبغ به اصطباغاً تاماً. قلت : وهذا توجيه لطيف لاينكره إلامن جهل هذا الطريق .

(١) قال الحافظ : دل قوله : « خشيت » مع قوله « يرجف فؤاده » على انفعال حصل له من مجيئ الملك ؛ ومن ثم قال : «زملونى » والخشية المذكورة اختلف العلماء فى المراد بها على اثنى عشر قولاً : أولها : الجنون ؛ وأن يكون ما رآه من جنس الكهانة ؛ جاء مصرحاً به فى عدة طرق ؛ وأبطله أبو بكر بن العربى وحق له أن يبطل ؛ لكن حمله الإسماعيلى على أن ذلك حصل له قبل حصول العلم الضرورى . ثانيها : الهاجس ؛ وهو باطل أيضاً لأنه لايستقر وهذا استقر ؛ وحصلت بينهما المراجعة . ثالثها : الموت من شدة الرعب . رابعها : المرض ؛ وقد جزم به ابن أبى جمرة . خامسها : دوام المرض . سادسها : العجز عن حمل أعباء النبوة . سابعها : العجز عن النظر إلى الملك من الرعب . ثامنها : عدم الصبر على أذى قومه. تاسعها : أن يقتلوه . عاشرها : مفارقة الوطن . حادى عشرها: تكذيبهم إياه . ثانى عشرها : تعييرهم إياه .

وأولى هذه الأقوال وأسلمها من الارتياب الثالث واللذان بعده . وماعداها فهو معترض انتهى والاحتمالان اللذان ذكرهما الشيخ رحمه الله اقتصر عليهما صاحب " تسيير القارئ ؛ فى شرح البخارى" . وبهما جزم القسطلانى إذ قال : خشيت على نفسى الموت من شدة الرعب أو المرض . كما جزم به فى " بهجة النفوس " أو أنى لأ أطيق حمل أعباء الوحى لما لقيته أولاً عندلقاء الملك،انتهى . وما أفاده

والمحمدة ، فنفته خديجة بقولها : لايخزيك (١) الله . وكان حاصل مقالتها أن الله

الشيخ فى العجز عن حمل أعباء الوحى أوجه مما قاله القسطلانى وغيره .

وقال النووى فى "شرح البخارى" : قال القاضى عياض رحمه الله، ليس معناه الشك فى أن ما أتاه من الله ؛ لكنه كأنه خشى أن لا يقوى على مقاومة هذا الأمر؛ ولايطيق حمل أعباء الوحى ؛ فتزهق نفسه لشدة ما لقيه أولاً عند لقاء الملك ؛ أو يكون هذا أول ما رأى التباشير فى النوم واليقظة قبل تحقق رسالة ربه ؛ فيكون خاف أن يكون من الشيطان . فأما بعد أن جاءه الملك برسالة ربه فلايجوز الشك عليه ؛ ولايخشى تسلط الشيطان . وعلى هذا يحمل كل ما ورد من مثل هذا، هذا آخر كلام القاضى . قال النووى: معنى قوله: خشيت، أنه يخبرها بما حصل له أولاً من الخوف ؛ لا أنه فى الحال خائف انتهى .

وقال السندى : مقتضى جواب خديجة والذهاب إلى ورقة أن هذا كان منه ﷺ على وجه الشك، لأنه لما تم الوحى صار نبياً، فلا يمكن أن يكون شاكاً بعد فى نبوته وفى كون الجائى عنده ملكاً من الله . نعم يمكن الشك فى بعض ذلك قبل تمام الوحى حين فاجأه الملك أولاً مثلاً . ويمكن أن يقال : إنه ﷺ أراد بهذا الحكاية عن أول أحواله ، إلا أنه ذكره على وجه يوهم بقاء الشك بعده إن كان هو حالة الحكاية على علم من الأمر، ولاشك له حينئذ أصلاً لكن أراد اختبار خديجة فى أمره ليعلم ما عندها من العلم . ولعله لو فاجأها بصريح القول بالنبوة فربما تلقته بالإنكار فيصعب بعد ذلك الرجوع إلى الإقرار ، فأراد أن يأتى بالكلام على وجه الإبهام قصداً للاختبار ، انتهى .

(١) قوله : « لايخزيك » بضم أوله وسكون الخاء وكسر الزاى المعجمتين بعدهما ياء من الإخزاء . أو بالحاء المهملة والزاى المعجمة والنون من المجرد أو المزيد . يقال حزنه وأحزنه ثلاث روايات كما بسطها شراح "البخارى" .

تعالى لما جبلك على هذه الخصال الشريفة والفضائل المنيفة التى لاتكاد توجد إلا فى من كانت نعمته تعالى عليه كاملةً ومنته بشراشره (١) شاملةً ، فلا يكون الأمر على ما كنت تخشاه فإن هذا الأمر - أى أمر التبليغ والرسالة - تام على يديك إن شاء الله تعالى .

قوله : وكان يكتب الكتاب . بيان لمهارته فى اللسان وغاية اطلاعه على مرادات الكتب المنزلة ، حتى إنه كان يترجمها فى لغة من أخرى . مع أن الترجمة لا يقدر عليها إلا من مهر وبهر ، وتفوق على الأقران واشتهر . وعلى هذا فمؤدى نسختى (٢) العربية والعبرانية واحد .

قال القسطلانى : قوله إنك بكسر الهمزة لوقوعها فى الابتداء . قال البدر الدماميني : فصلت هذه الجملة عن الأولى لكونها جواباً عن سؤال اقتضته . وهو سؤال عن سبب خاص فحسن التأكيد . وذلك أنها لما أثبتت القول بانتفاء الخزى عنه وأقسمت عليه انطوى ذلك على اعتقادها أن ذلك لسبب عظيم ، فيقدر السؤال عن خصوصه ، حتى كأنه قيل : هل سبب ذلك هو الاتصاف بمكارم الأخلاق ومحاسن الأوصاف كما يشير إليه كلامك ؟ فقالت : إنك لتصل الرحم إلخ انتهى .

وقال النووى : قال العلماء : معنى كلام خديجة : إنك لايصيبك مكروه لما جعل الله سبحانه وتعالى فيك من مكارم الأخلاق وجميل الصفات ومحاسن الشمائل . وذكرت ضروباً من ذلك . وفى هذا أن مكارم الأخلاق وخصال الخير سبب للسلامة من مصارع السوء والمكاره ، انتهى .

(١) أى بجميع جسده ، قال المجد : الشراشر : النفس والأثقال وجميع الجسد انتهى .

(٢) المراد بالنسختين ما فى متن " الصحيح " من قوله : فيكتب من

....

" الإنجيل " بالعبرانية ، وفى الحاشية نسخة : بالعربية محل قوله : بالعبرانية ، وقال الحافظ : قوله : بالعبرانية ، وفى رواية يونس ومعمر : يكتب من " الإنجيل " بالعربية ، و" لمسلم " : فكان يكتب الكتاب العربى ، والجميع صحيح لأن ورقة تعلم اللغة العبرانية والكتابة العبرانية ، فكان يكتب الكتاب العبرانى كما كان يكتب الكتاب العربى لتمكنه من الكتابين واللغتين .

ووقع لبعض الشراح ههنا خبط فلا يعرج عليه ، وإنما وصفته بالكتابة دون الحفظ لأن حفظ " التوراة " و" الإنجيل " لم يكن متيسراً كتيسر حفظ القرآن الذى خصت به هذه الأمة ، فلهذا جاء فى صفتها أناجيلها صدورها ، انتهى . وبما شرحه الحافظ به جزم العينى . ثم حكى عن الداؤدى أنه قال : يكتب من " الإنجيل " الذى هو بالعبرانية بهذا الكتاب العربى ، فنسبه إلى العبرانية إذ بها كان يتكلم عيسى عليه السلام ، قال العينى : لا نسلم أن " الإنجيل " كان عبرانياً ولا يفهم من الحديث ذلك ، والذى يفهم من الحديث أنه كان يعلم الكتابة العبرانية ، ويكتب من " الإنجيل " بالعبرانية ، ولا يلزم من ذلك أن يكون " الإنجيل " عبرانياً ، لأنه يجوز أن يكون سريانياً وكان ورقة ينقل منه باللغة العبرانية ، وهذا يدل على علمه بالألسن الثلاثة وتمكنه فيها ، انتهى .

وقال القسطلانى : العبرانية بكسر العين نسبة إلى العبر بكسر العين وسكون الموحدة ، زيدت الألف والنون فى النسبة على غير القياس ، قيل : سميت بذلك لأن الخليل عليه السلام تكلم بها لما عبر الفرات فاراً من نمرود ، وقيل : إن " التوراة " عبرانية ، و" الإنجيل " سريانى ، وعن سفيان : ما نزل من السماء وحى إلا بالعربية وكانت الأنبياء عليهم السلام تترجمه لقومها ،

قوله : هذا الناموس (١) الذى إلخ ، ولقد علمت أنه ﷺ لم يكن شاكاً فى أمر رسالته ، ولا له ارتياب فيما أرسل إليه أنه وحى كما ذكرنا آنفاً من

والباء فى قوله : بالعبرانية تتعلق بقوله : فيكتب ، أى يكتب باللغة العبرانية ، وذلك لتمكنه فى دين النصارى ومعرفته بكتابهم ، انتهى ، وقال الكرمانى : يفهم منه أن " الإنجيل " ليس عبرانياً وهو المشهور ، انتهى .

(١) قال العينى : بالنون والسين المهملة صاحب السر كما ذكره البخارى فى أحاديث الأنبياء ، قال صاحب " الجمل " وأبو عبيد فى " غريبه " : ناموس الرجل : صاحب سره ، وقال ابن سيدة : الناموس : السر ، قيل : إن الناموس والجاسوس بمعنى واحد ، حكاه القزاز فى " جامعه " ، وقال الحسن فى " شرح السيرة " : أصل الناموس : صاحب سر الرجل فى خيره وشره ، وقال ابن ظفر فى شرح " المقامات " صاحب سر الخير : الناموس وصاحب سر الشر : جاسوس ، وقد سوى بينهما رؤبة بن العجاج ، وقال بعض الشراح - أى الحافظ ابن حجر - : هو الصحيح ، وليس بصحيح ، بل الصحيح الفرق بينهما على ما نقل النووى فى " شرحه " عن أهل اللغة : الفرق بينهما بأن الناموس فى اللغة : صاحب سر الخير ، والجاسوس : صاحب سر الشر ، انتهى .

قلت : وما يظهر من ملاحظة الأحاديث تعميم إطلاق الجاسوس كما فى أبواب الجهاد من أحاديث الجاسوس المسلم ، وقال المجد : الناموس : صاحب السر المطلع على باطن أمرك ، أو صاحب سر الخير وجبرئيل عليه السلام ، انتهى ، وقال الكرمانى : يقال : نمست السر - بفتح النون والميم - أنمسه - بكسر الميم - نمساً أى كتمته ، ونامسته ، أى ساررته ، ويسمى جبرئيل عليه

أن خشيته لم تكن لما فهمه فيه بعضهم ، ومع ذلك (١) فلا يبعد أن لا يكون له علم بأن الذى أرسل إليه هو الملك الذى كان يرسل إلى الأنبياء قبله ، وأنه ما ذا اسمه ، ولا ضير فيه .

ثم إن قوله : يا ليتنى أكون حياً ، دعاء على سبيل التنزل ، أى وإذ فاتنى أن أكون ذا قوة وشباب فليتنى أن أكون حياً إذاً لأنصره باللسان وبما تيسر ، واستبعد النبى ﷺ إخراجهم حيث أورده على سبيل التعجب والاستفهام الإنكارى ، فقال : أذكرهم وأدعوهم إلى الخير والأمور المعروفة

السلام بذلك لأن الله تبارك وتعالى خصه بالغيب والوحى ، انتهى .

ثم قال الكرمانى : فإن قلت : الأنسب أن يقول على عيسى لأنه نصرانى، قلت : ذكر موسى تحقيقاً للرسالة ، لأن نزوله على موسى عليه السلام متفق عليه بين اليهود والنصارى بخلاف عيسى فإن بعض اليهود ينكرون نبوته، أو لأن النصارى يتبعون أحكام التوراة ويرجعون إليها مع أنه روى فى غير هذا "الصحيح" بدل موسى عيسى وكلاهما صحيح ، انتهى ، قلت : وبسط ذلك الحافظان : ابن حجر والعينى .

(١) يعنى أن الشك لم يكن ولا يمكن أن يكون فى نبوته ورسالته، ولا فى أن النازل عليه صلى الله عليه وسلم هو ملك لأن الشك فى هذه الأمور بعد تمام النبوة والرسالة غير ممكن ، نعم لو يقال : إن الشك الذى يظهر من بعض الروايات كان فى أن هذا الملك هو الملك الذى أنزل على الأنبياء السابقين أو غيره ، فلا ينافى هذا الشك أمر النبوة ولا نقص من هذا الشك فى أمر النبوة ، وأنت خبير بأن هذا التوجيه الذى اختاره الشيخ ألطف مما حمل عليه روايات الشك عامة الشراح كما تقدم فى القول الأول من الأقوال الاثنى عشرة فى شرح قوله ﷺ : « خشيت على نفسى » .

ومخرجي هم ؟ ! لما كان في ظنه أن العاقل لا يغيظه الأمر بالخير ولا يسخطه الدعاء إلى ما فيه منجاته ، فكيف يمكن أن أتحرى نفعهم ويقصدوا ضرري ، فأجاب بجواب فصل ليس بعده مجال بحث ، بأن عادة الله في عباده قد جرت على ذلك (١) وإن كان له إثبات هذا المدعى ممكناً بما فيه نوع تطويل من أن النفوس جبلت على كراهة خلاف ما اعتادتها وإن كان خيراً ، وسيرد عليك منه بعض تفصيل .

قال : وهو يحدث عن فترة (٢) يعني أن جابراً حدث حديثاً مما يتعلق بأوائل أيام الوحي إلى أن وصل حديثه إلى قوله: وهو يحدث ، فافهم ،

(١) كما هومعروف من أحوال الأنبياء السابقين وماجرى معهم من أممهم من إنكارهم على خلاف مألوفهم ، قال عزاسمه : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » وقال تعالى : « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ، ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون » وقال عزاسمه : « وما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزؤن » وقال عزاسمه : « ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا » الآية ، وغير ذلك من الروايات والأحاديث الكثيرة التي فيها ذكر الأنبياء السابقين .

(٢) قال الكرماني: قوله: وهو يحدث جملة حالية، أي قال في حال التحديث عن احتباس الوحي عن النزول، وقال جابر في حالة التحديث: إن رسول الله ﷺ قال : « بينا أنا أمشي » انتهى . كذا في "الكرماني" وكذا في " العيني " لكنه قال : أو قال جابر في حالة التحديث بلفظ : أو بدل الواو، ويؤيد ذلك ما في "كنز العمال" برواية " ابن أبي شيبة " عن جابر قال: احتبس الوحي عن رسول الله ﷺ في أول أمره وحبب إليه الخلاء ، فجعل يخلو في حراء فبينما هو مقبل من حراء قال: إذا أنا بحس فوقي، فرفعت رأسي فإذا أنا بشيئ

وإنما فتر الوحى مدة كذا (١) - والله أعلم - ليتدبر (٢) فى مقتضى الآيات المنزلة أولاً ، ويفهم من معانيها ماشاء الله أن يفهم ، وذلك لأنه أول مانزل من الكتاب ، فلا يخلو عن إشارة إجمالية إلى مرادات النصوص جميعاً مع ما فى

على كرسى ، الحديث .

وبما يظهر لهذا الحقير أن ضمير هو يحدث ، يرجع إلى النبى ﷺ لا إلى جابر ، والمعنى أنه ﷺ بين حال فترة الوحى وقال فى جملة أحواله ما سيأتى ، وذلك لما فى "مسلم" عن أبى سلمة عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ وهو يحدث عن فترة الوحى، قال فى حديثه: «فبينا أنا أمشى» الحديث . وفى حديث آخر عن جابر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « ثم فتر الوحى عنى فترةً فبينا أنا أمشى » الحديث .

(١) قال الحافظ : وقع فى "تاريخ أحمد بن حنبل" عن الشعبى أن مدة فترة الوحى كانت ثلاث سنين ، وبه جزم ابن إسحاق ، ثم بسط فى ذلك ، وقال القسطلانى بعد هذين القولين : وفى بعض الأحاديث أنه قدر سنتين ونصف، انتهى .

(٢) قال الحافظ : وفتور الوحى عبارة عن تأخره مدة من الزمان ، وكان ذلك ليذهب ما كان ﷺ وجده من الروع ، وليحصل له التشوف إلى العود، فقد روى البخارى فى كتاب التعبير من طريق معمر ما يدل على ذلك انتهى قلت : أخرج البخارى فى التعبير هذا الحديث وفيه : وفتر الوحى فترةً حتى حزن النبى ﷺ فيما بلغنا حزناً غدا منه مراراً كى يتردى من رؤس شواهق الجبال ، فكلما أوفى بذروة جبل لكى يلقى نفسه تبدى له جبرئيل فقال : يا محمد إنك رسول الله حقاً، فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه . فيرجع فإذا طالت عليه فترة الوحى غدا لمثل ذلك، الحديث .

تأخير الوحي وإمهاله من ازدياد الأشواق إليه ، وفي تتابعه من تواتر الكلف عليه ، فلقد عرفت إلى ما صارت نوبته ﷺ في أول ما نزل الوحي ، وكذا في الوحي الذي بعد الفترة ، فلو تتابع من أول الأمر لربما أدى إلى هلاك مهجته ﷺ وإنهاك جسمه لما يرد عليه في ذلك من تعب شديد .

قوله : « فرعبت منه » لما رآه على صورته التي هي له (١) .

قوله : « ثم إن علينا أن نقرأه » ليس المراد أن المراد بالقراءة في الموضعين (٢) واحد ، بل المقصود أن المراد بالقراءة الثانية ليس هو البيان فقط ، بل المراد بها القراءة أيضاً إلا أن بين القراءتين بوناً ظاهراً، وذلك أن المراد بالقراءة الأولى نفس إثباته في صدره وتمكينه في قلبه حتى يقدر من القراءة لنفسه، وبالثانية تمكينه من القراءة على الأمة قراءةً واضحةً لا تلتبس عليهم ، كما هو

---

(١) وبذلك جزم العيني إذ قال: الفاء في فرعبت للسببية، وكذا في فرجعت لأن رؤيته على هذه الحالة سبب لرعبه ورعبه سبب لرجوعه ، انتهى .

(٢) قوله : في الموضعين ، الموضع الأول في قوله « إن علينا جمعه وقرآنه » والموضع الثاني في قوله : « ثم إن علينا بيانه » فإن ابن عباس فسر البيان أيضاً بالقراءة كما ترى، ثم إن علينا أن تقرأه ،ولفظ البخاري في تفسير هذه السورة: ثم إن علينا بيانه أن نبينه بلسانك ، وفي رواية له: نبينه على لسانك ، قال القسطلاني : قوله : إن علينا بيانه ، فسره ابن عباس بقوله : ثم إن علينا أن تقرأه ، وفسره غيره ببيان ما أشكل عليك من معانيه ، انتهى ، وأخرج السيوطي في "الدر" عن ابن عباس في قوله : ثم إن علينا بيانه نبينه بلسانك، وفي لفظ : أن تقرأه ، الحديث ؛ فهذا نص في أن ابن عباس رضي الله عنه كان يفسر البيان أيضاً بالقراءة وإن روى عنه غيره أيضاً ، فتأمل .

مدلول لفظ البيان ، فكأن المراد بالبيان القراءة على القوم مع ملاحظة ما فى لفظ البيان من الوضوح والظهور .

ومناسبته بالباب (١) أنه لما كان شأنه كذلك فى أول أيام النبوة يكون كذلك فى أول وحى نزل عليه ، فصار بياناً لبعض كيفية بدء الوحى أنه كان عالج فيه من التنزيل شدةً (٢) وقد ذكرنا (٣) أن بيان كيفية الوحى يعم بيان وجه نزول الوحى وسببه (٤) فى ظاهر الأمر ، وإن كان الكل فضلاً من الله ومنةً منه ، وبيان حال نفس الآية المنزلة والحكم المنزل ، وبيان ما يرد على المنزل عليه الموحى إليه ، أو بيان بعض كيفيات الموحى و المنزل وأحواله ،

(١) قال الكرمانى : مناسبته لما ترجم عليه الباب ظاهرة ، لأنه بيان حال رسول الله ﷺ فى ابتداء الوحى أو عند ظهور الوحى .

(٢) قال الحافظ: كان النبى ﷺ فى ابتداء الأمر إذا لقن القرآن نازع جبرئيل القراءة ولم يصبر حتى يتمها مسارعةً إلى الحفظ لئلا يتفلت منه شئ ، قاله الحسن وغيره ، ووقع فى رواية "للترمذى" : يحرك به لسانه يريد أن يحفظه ، و"للنسائى" : يعجل بقراءته ليحفظه ، ولابن أبى حاتم : يتلقى أوله ويحرك به شفتيه خشية أن ينسى أوله قبل أن يفرغ من آخره ، وفى رواية "الطبرى" عن الشعبى : عجل ، يتكلم به من حبه إياه ، وكلا الأمرين مراد ، ولا تنافى بين محبته إياه والشدة التى تلحقه فى ذلك ، فأمر بأن ينصت حتى يقضى إليه وحيه ووعد بأنه آمن من تفلته منه بالنسيان أوغيره ، انتهى . قلت : وهذه كلها كيفيات لبدء الوحى ظاهرة .

(٣) أى فى أول الباب أن ترجمة الباب تعم هذه الأمور التى فصلها الشيخ .

(٤) عطف على وجه ، وتقدم ذلك فى حديث : « إنما الأعمال بالنيات » .

وفى هذه الرواية بيان لكيفية الموحى إليه ، وأما إذا قيل : إنه (١) مسوق لمناسبة ذكر الوحى وإن لم يكن فيه تعرض للبدء أو الكيف ، فلا يفتقر إلى تكلف .

قوله : أخبرنا يونس ومعمر نحوه ، إشارة (٢) إلى أن فى لفظ معمر خلافاً مع لفظ يونس ، ثم لا تظهر مناسبة (٣) لهذه الرواية بالترجمة ، فإن

(١) أى الحديث ، وهذا توجيه آخر للمناسبة بالباب .

(٢) يعنى أن فى لفظ نحوه إشارة إلى اختلاف بينهما فى اللفظ ، وهذا على ما هو المعروف عند أهل الأصول أنهم يقولون مثله إذا اتفق الحديثان فى اللفظ ونحوه إذا اتفقا فى المعنى ، قال السيوطى فى "التدريب" : قال الحاكم : يلزم الحديثى من الإتقان أن يفرق بين مثله ونحوه ، فلايحل له أن يقول : مثله إلا إذا اتفقا فى اللفظ ، ويحل أن يقول : نحوه إذا كان بمعناه ، انتهى .

قال الحافظ فى " الفتح " : قوله : ومعمر نحوه أى أن عبد الله بن المبارك حدث به عبدان عن يونس وحده، وحدث به بشر بن محمد عن يونس ومعمر ، أما باللفظ فعن يونس ، وأما بالمعنى فعن معمر ، انتهى .

(٣) قال الحافظ : فى الحديث إشارة إلى أن ابتداء نزول القرآن كان فى شهر رمضان، لأن نزوله إلى السماء الدنيا جملةً واحدةً كان فى رمضان، كما ثبت من حديث ابن عباس : فكان جبرئيل يتعاهده فى كل سنة فيعارضه بما نزل عليه من رمضان إلى رمضان ، فلما كان العام الذى توفى عارضه به مرتين ، كما ثبت فى " الصحيح " عن فاطمة رضى الله عنها ، وبهذا يجاب من سأل عن مناسبة إيراد الحديث فى هذا الباب ، انتهى .

وهكذا فى " العينى " إذ قال : وجه المناسبة بالباب أن فيه إشارة إلى أن ابتداء نزول القرآن كان فى رمضان، فكان جبرئيل عليه السلام يتعاهده فى كل

استظهر بما رواه السيوطي (١) أن جبرئيل عليه السلام كان يقرأ عليه في رمضان كل القرآن نزل أو لم ينزل ثم كان النبي ﷺ ينساه من بعد ، فإن صح ذلك كان قراءته عليه في رمضان نوعاً من الوحي (٢) وهو ما فيه تمثل للملك، وبدؤه نسبةً إلى ذلك الغير المنزل ظاهر ، يعني أن الوحي قد كان يبتدء لا على

سنة ، فيعارضه بما نزل عليه ، فلما كان العام الذي توفي فيه عارضه به مرتين ، كما ثبت في " الصحيح " عن فاطمة ، وكان هذا من أحكام الوحي والباب في الوحي ، انتهى .

(١) لم أجد هذه الرواية بعد إلا أن صاحب " نور الأنوار " قال في شرح قول الماتن في تعريف الكتاب المنزل على الرسول : المنزل يجوز أن يقرأ بالتخفيف أي المنزل دفعةً واحدةً لأن القرآن نزل دفعةً واحدةً من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا أولاً ، ثم نزل نجماً نجماً بحسب المصالح ، أو لأنه كان ينزل عليه عليه الصلاة والسلام دفعةً واحدةً في كل شهر رمضان جملةً ، انتهى . ويشكل عليه أنه لو كان كذلك لما اضطرب النبي ﷺ في قصة الإفك مثلاً .

وقال السيوطي في "الدر": أخرج عبد بن حميد وابن الضريس عن داؤد ابن أبي هند قال: قلت لعامر الشعبي : «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن»، فهل كان عليه في سائر السنة إلا ما في رمضان ، قال : بلى ولكن جبرئيل كان يعارض محمداً ﷺ ما أنزل في السنة في رمضان ، فيحكم الله ما يشاء ويثبت ما يشاء ،وينسخ ما ينسخ وينسيه ما يشاء ، وأخرج الحافظ في "الفتح" هذا الأثر بلفظ آخر عن داؤد قال : قلت للشعبي قوله تعالى : «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن» أما كان ينزل عليه في سائر السنة ؟ قال بلى ، ثم ذكر نحوه .

(٢) أي من أنواع نزول الوحي المذكورة سابقاً مفصلاً .

ما بدأ عليه أولاً ، بل على كيفية أخرى من نزول الملك ، وقراءته عليه على غير ما كان يأتى به عليه فى مجارى عادته .

وإن بنى على ما هو المشهور (١) من أنه كان يقرأ عليه ما نزل منه فحسب ، فإيراده فيها لإدخاله فى أقسام الوحى أيضاً (٢) ، لأن قراءته عليه مرةً أخرى نوع من الوحى لكونه قراءة ملك ، وغاية ما يلزم تكرار الوحى مع اتحاد الموحى ، ولا ضير فيه ، فقد تكرر النزول فى بعض السور وهذا التكرار أدون منه لأنه من الملك وهذا من السماء (٣) ولا يبعد أن يوجه بأنه ﷺ لما كان هذا حاله فى رمضان للقاء جبرئيل وتعاكس أنوارهما فيما بينهما ، يكون كذلك أمره حين يلقاه فى بدء الوحى ، كما دل على بعض ذلك غطه فى المرة الأولى ، فكما أن فى الغطة أثراً ظاهراً ، فكذلك فى مطلق اللقاء أثراً خفياً ؛ فافهم . والله أعلم .

قوله : من الريح المرسلة ، والفضيلة عليها فى أنها لا تبقى ولا تذر شيئاً أتت عليه ، فكذلك كان النبي ﷺ لا يبقى شيئاً مما هو فى ملكه .

---

(١) وهذا هو الذى عليه جمهور العلماء وبه جزم عامة شراح الحديث فى شرح هذا الحديث ، وحكى السيوطي فى " الإتقان " عن بعضهم الإجماع على أنه نزل جملةً واحدةً من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة فى السماء الدنيا .

(٢) يعنى هذا أيضاً داخل فى أقسام الوحى لأن قراءته إلخ . ز

(٣) يعنى السور التى تكرر نزولها كان نزولها من السماء مكرراً وهذا التكرار الناشئ من قراءة الملك كان تكراراً من الملك لا نزولاً من السماء . ز

قــولــه : إن هرقــل (١) أرســل إليــه فى ركــب ،

(١) بكسر الهاء وفتح الراء وسكون القاف على المشهور ، ويقال أيضاً : بكسر الهاء والقاف وسكون الراء ، قال الكرمانى: اسم علم له فهو غير منصرف للعلمية والعجمية ، وهو صاحب حروب الشام ملك إحدى وثلاثين سنة ، وفى ملكه مات النبى ﷺ ولقبه قيصر ، وكذا كل من ملك الروم يقال له : قيصر ، كما أن ملك فارس يسمى: كسرى ، وملك الحبشة بـ: النجاشى، وملك الترك : خاقان ، وملك القبط بـ: فرعون ، وملك مصر بـ: العزيز ، وملك حمير بـ: تبع . انتهى. وزاد العينى ألقاباً أخر كثيرة لسلاطين الأقطار وقال : كان هرقل أول من ضرب الدينار وأحدث البيعة ، انتهى.

قال الحافظ : واستمر هرقـل على نصرانيته وآثر ملكه على الإيمان ، ومما يقويه أنه حارب المسلمين فى غزوة مؤتة سنة ثمان بعد هذه القصة، وروى ابن حبان فى "صحيحه" عن أنس أن النبى ﷺ كتب إليه أيضاً من تبوك يدعوه، وأنه قارب الإجابة ولم يجب ، فدل ظاهره على استمراره على الكفر ، ويحتمل أنـه كان يضمر الإيمان ويفعل هذه المعاصى مراعاة لملكه ، وخوفاً من أن يقتله قومه إلا أن فى "مسند أحمد" أنه كتب من تبوك إلى النبى ﷺ أنى مسلم، فقال النبى ﷺ : «كذب بل هو على نصرانيته» .

وفى "كتاب الأموال" لأبى عبيد بسند صحيح من مرسل بكر بن عبد الله المزنى بلفظ : «كذب عدو الله ليس بمسلم» وعلى هذا فإطلاق صاحب "الاستيعاب" أنه آمن أى أظهر التصديق لكنه لم يستمر عليه . وقال أيضاً: اختلف الأخباريون هل هو الـذى حاربه المسلمون فى زمن أبى بكر وعمر أو ابنه؟ والأظهر أنه هو . ولم يذكره الحافظ فى "الإصابة" وكان حقه أن يذكر فى القسم الرابع منه ، وقال الشيخ ابن القيم فى "الهدى" : وهم هرقل بالإسلام

إما متعلق (١) بالضمير المجرور أى كائناً فيهم ، أو متعلق بأرسل أى أرسل إليه فى شأن الركب وطلبهم ، ولا يبعد أن تكون كلمة فى بمعنى لأجل ، ولا يلزم خروجه منهم والإرسال إليه لكونه سيدهم وأفضلهم .

قوله : وهم بإيلياء ، وكان هرقل نذر (٢) إن رد الله عليه ملكه من

وكاد ولم يفعل ، وقيل : بل أسلم ، وليس بشئ .

وقال العينى : الذى أثبته فى تاريخى من أهل التاريخ والأخبار أن هرقل الذى كتب إليه رسول الله ﷺ قد هلك وملك بعده ابنه قيصر واسمه مورق وكان فى خلافة أبى بكر ، ثم ملك بعده ابنه هرقل بن قيصر وكان فى خلافة عمر رضى الله عنه ، وعليه كان الفتح وهو المخرج من الشام أيام أبى عبيدة وخالد بن الوليد فاستقر بالقسطنطينية ، وعدة ملوكهم أربعون ، وسنوهم خمس مائة وسبع سنين . قلت : وسيأتى شئ من الكلام فى إسلام هرقل فى آخر الحديث تحت قوله : وكان ذلك آخر شأن هرقل . ز

(١) وعامة الشراح على أنه حال . قال القسطلانى: أرسل إليه ، أى إلى أبى سفيان حال كونه فى ركب أى مع ركب . وقال الكرمانى : أرسل إلى أبى سفيان حال كونه كائناً فى جملة الركب وهو أميرهم ولهذا أرسل إليه ، ومعناه : أرسل إليه فى شأن الركب وطلبهم إليه .

(٢) قال الحافظ أخرج البخارى فى الجهاد أن هرقل لما كشف الله عنه جنود فارس مشى من حمص إلى إيلياء شكراً لله ، وكان سبب ذلك مارواه " الطبرانى " و" ابن عبد الحكم " من طرق متعاضدة ملخصها : أن كسرى أغزى جيشه بلاد هرقل فخربوا كثيراً من بلاده .

كسرى أن يأتى إيلياء فرد الله عليه ملكه ، فأتاه ، فبينا هو ناظر (١) ذات ليلة إذ رأى ما يذكر فى الرواية ، واتفق أن بعث إليه ملك غسان برجل ، فكتب هرقل إلى صاحب رومية ، ولم يأت إليه جوابه ، إذ وصل إليه كتاب رسول الله ﷺ ، فتحقق بعثته ﷺ عنده ، وهذه الثلاث وقعت له بإيلياء ، فكر راجعاً إلى ملكه ، حتى إذا وصل حمص (٢) بلغه جواب صاحب الرومية ، فجمع هناك حواشيه ، هكذا ينبغى ترتيب الوقائع .

---

(١) هو ناظر ، أى فى النجوم ذات ليلة ، فرأى فيها ما سيذكره البخارى من قوله : ملك الختان قد ظهر أى غلب ، وذلك لأنه رآه هرقل فى إيلياء وكان ذلك وقت فتح خيبر وصلح الحديبية المؤدى إلى فتح مكة وغلبة الإسلام ، قال الحافظ : قوله : قد ظهر أى غلب يعنى دل نظره فى النجوم أن ملك الختان قد غلب ، وهو كما قال ، لأن فى تلك الأيام كان ابتداء ظهور النبى ﷺ إذ صالح كفار مكة بالحديبية ، وأنزل الله تعالى : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » إذ فتح مكة كان سببه نقض عهد الحديبية ، ومقدمة الظهور ظهور انتهى .

وحاصل كلام الشيخ أنه ذكرت فى هذا الحديث الطويل عدة وقائع مختلفة من نظر هرقل فى النجوم ، وإرسال ملك غسان إليه بكتاب ، وكتاب هرقل إلى صاحب له برومية وجوابه إليه ، وذكرت هذه الوقائع فى الرواية متفرقة ، فرتبها الشيخ على ما يقتضيه سياق الوقائع .

(٢) وبذلك جزم الحافظ فى " الفتح " أن هرقل دعاهم فى دسكرة له بحمص ، وذلك بعد أن رجع من بيت المقدس وكاتب صاحبه الذى برومية ، فجاء جوابه يوافقه على خروج النبى ﷺ ؛ فالتقدير فسار هرقل إلى حمص فكتب إلى صاحبه برومية فجاء جوابه فدعا الروم انتهى . وعلم من هذا أن ما فى آخر القصة من صخب الروم هو غير القصة الأولى من صخبهم فى إيلياء عند

قوله : أيكم أقرب نسباً (١) وذلك لكونـه أعلم بمحاسنه ومساويه ، فصاحب البيت أدرى بما فيه .

قوله : إن كذبني ، إلخ إنما قال لهم ذلك وقد علم أنهم شركاءه فى الكفر لما ظن أن قبح الكذب سيا بحضرة الملك لا يتركهم يسكتوا عن تكذيبه ، فكيف إذا أمرتهم بذلك ، مع أن للملوك سطوات ولهم إلى بلادنا بدآت ورجعات ، والمقالـة لا تخفى ما فيها من كذبات (٢) ولو بعد أزمان وأوقات ، ولا يبعد أيضاً أن لا يكون لـه علم بموافقتهم لـه فى الكفر وإجلاسهم خلف ظهر أبى سفيـان ، لأن المواجهـة فى التكـذيب أعسر (٣) فلعـل المروأة وترائى الأبصار يمنعهم عن تكذيبه .

قوله : أن يأثروا ، أى يعلمونى كاذباً (٤) فيرتفع لهم الاعتماد عن مقالتى

قراءة الكتاب .

(١) وقال النووى : إنما سأل ذلك لأن غيره لايؤمن أن تحمله العداوة على القدح فى نسبه بخلاف القريب فإن نسبه نسبه ، انتهى .

(٢) يعنى أنه لوكذب فى المقالة يشتهر فى الديار فى زمان قريب أو بعيد .

(٣) قـال العينى : إنمـا فـعل ذلك لئلا يستحيوا أن يواجهوه بالتكذيب إن كذب ، وقد صرح بذلك الواقدى فى روايته . انتهى . وقال فى موضع آخر : وعنـد الواقدى فقال لترجمانه : قل لأصحابه إنما جعلتكم عنـد كتفيه لتردوا عليه كذبه إن قاله ، قال : ولما جرت العادة أن مجالس الأكابر لا يواجه أحد فيها بالتكذيب احتراماً لهم ، أذن لهم هرقل فى ذلك للمصلحة التى أرادها، انتهى .

(٤) قال الحافظ : أى ينقلوا الكذب عنـه لكذبت ، وفيه دليل على أنهم كانوا يستقبحون الكذب إما بالأخذ عن الشرع السابق أو بالعرف ، وفى قوله:

فيما بعد ، وكذلك يعــدنى كاذباً كل من سمع القصة من العرب فينقل عنى الكذب فى الأمصار والأقطار ، وأمـا احتمال تـكذيب القوم إياه فى مجلس هرقلــة (١) فبعيد معنى لثقتــه بتصديقهم وسكوتهم على ما يقوله ، وإن كان صحيحاً لفظاً ، لأن المعنى : ينقلوا إلى الملك أنى كذبت .

قوله : ونحن منه فى مدة ، إلخ ، أراد بذلك إنا فى غيبة منه ، فلا نعلم ما ذا صنع فيها ، أو نحن صالحناه على مدة أى صلح الحديبية فلا ندرى ما ذا يصنع فيها(٢)، وأياً ما كان فقوله هذا إخبار عما اعتقد قلبه على خلافه، لكونه

يأثروا دون قوله: يكذبوا دليل على أنه كان واثقاً منهم بعدم التكذيب لاشتراكهم معـه فى عـداوة النبي ﷺ ، لكنـه ترك ذلك استحياء ً وأنفة ً من أن يتحدثوا بذلك بعد أن يرجعوا ، فيصير عنـد سامعى ذلك كذاباً ، وفى روايــة ابن إسحاق التصريح بذلك ، ولفظه : فو الله لو قد كذبت ما ردوا على ، ولكنى كنت امرءاً سيـداً أتكرم عن الكذب ، وعلمت أن أيسر مـا فى ذلك إن أنا كذبته أن يحفظوا ذلك عنى ثم يتحدثوا به، فلم أكذبه،انتهى . وبذلك فسره جميع شراح "البخارى" .

(١) وعامة الشراح على الاحتمال الأول كما تقدم،ولعل الشيخ رحمه الله ذكر ذلك الاحتمال مع حكمه ببعده لما بين سطور الكتب الهنديـة بلفظ : يردوا ، ويؤيده لفظ : على واحتاج الشراح إلى حمله بمعنى : عنى .

(٢) وبهذين الاحتمالين فسره عامة الشراح ، قال القسطلانى : أى فى مدة صلح الحديبية أوغيبته وانقطاع أخباره عنا . انتهى . قلت: ومعنى مدة الصلح أوجه لتصريحه فى الرواية ، قال الحافظ: وقع فى رواية أبى الأسود عن عروة مرسلاً ً خرج أبوسفيان إلى الشام ، فذكر الحديث إلى أن قال: قال أبوسفيان: هو ساحر كذاب ، فقال هرقل : إنى لا أريد شتمه ، ولكن كيف نسبه ؟

موقناً بأنه ﷺ ليس بغادر إلا أنه لما كان غير مكذب فى مقالته تلك لعدم الوقوف على ما فى قلبه بدر إليها ووجه (١) ذلك أنه كان له أن يقول : ليس لى وثوق بأنه ﷺ لا يغدر فلا تكون مقالته تلك كاذبةً عنده وبحسبه ، وإن كان ظنه ذلك غلطاً مخالفاً لنفس الأمر إلا أنه سماها كذباً لأنه علم أنها مخالفة لما أنا مستيقن به من صدقه وأمانته ، وأنه لا يغدر فى عهده وميثاقه .

قولــه : وكـذلك الرسل تبعث (٢) وذلك لئلا يستنكف أولوا

إلى أن قال : فهل يغدر إذا عاهد ؟ قال : لا إلا أن يغدر فى هدنته هذه ، فقال : وما يخاف من هـذه ؟ فقال : إن قومى أمدوا حلفائهم على حلفائه ، قال : إن كنتم بدأتم فأنتم أغدر ، انتهى .

(١) يعنى وجه عده ذلك كذباً مع أنـه كان له حق أن يقول ذلك لأنه فعل قلبـه ولا يطلع عليه أحـد غيره ومع ذلك عـده كذباً كما يـدل عليـه قولـه : ولم تمكنى أن أدخل فيها ، قال الكرمانى : قوله أدخل فيها أى شيئاً غير الواقع أى لم تمكنى كلمة أدخل فيها شيئا أنتقصه به غيره . انتهى . قال الحافظ : على أن التنقيص ههنا أمر نسبى ، وذلك أن من يقطع بعدم غدره أرفع رتبةً ممن يجوز وقوع ذلك منــه فى الجملة ، وقد كان معروفاً عندهم بالاستقراء من عادته أنه لا يغدر ، ولمــا كان الأمر مغيباً لأنه مستقبل ، أمن أبوسفيان أن ينسب فى ذلك إلى الكذب ، ولذا أورده بالتردد ، ومن ثم لم يعرج هرقل على هـذا القدر منه ، وقد صرح ابن إسحاق فى روايته بذلك بقوله : قال : فوالله ما التفت إليها منى . انتهى .

(٢) قال الكرمانى : يعنى هم أفضل القوم وأشرفهم ، والحكمة فيه أن من شرف نسبه كان أبعـد من انتحال الباطل ، وكان أقرب لانقياد الناس إليـه ، انتهى . قال الحافظ : والظاهر أن إخبار هرقل بذلك الجزم كان عن العلم المقرر

الخطر (١) من مجالستهم ولا يأنفوا من إطاعتهم ، فإن الله لا يحب أن تعير رسله بشئ من المعايب والقبائح (٢) .

قوله : لو كان أحد ، فعلم أنه ليس من ديدن قومه الادعاء بمثل تلك الدعاوى .

قوله : ويكذب على الله ، وهذا وإن لم ينهض حجة على كفار قريش لإنكارهم الحشر والنشر ، إلا أنه قال ذلك لكونه حجة عنده لإقراره بالبعث ، ولأنه حجة ملزمة على حسب دعوى من ادعى الرسالة ، فإنه إذا ادعى أنه رسول من الله كان حقاً عنده أن يعود إليه فيجازى على ما فعله من الخير والشر ، فكيف يمكن له مع هذه الدعوى أن يفترى على الله ويقول ما لم يوح إليه .

ولا يبعد أن يقال : إن المشركين والكفرة وإن كانت عامتهم لا يعتقدون الحشر والعود إلى خالقهم إلا أنهم لم ينكروا بجملتهم أن المرأ مجزى بأعماله إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، غاية الأمر أنهم اعترفوا بالجزاء فى دارالدنيا لا الآخرة ، وأما ما كان شائعاً فيما بينهم من المقابح والشر ، فكان بناء أكثرها على أنهم عدوها قربات فى ظنهم الفاسد ، واعتقدوها طاعات فى زعمهم الكاسد ، وإذا كان كذلك لا يبعد أن يكون هذا حجة عليهم أنفسهم أيضاً .

عنده فى الكتب السابقة ، انتهى .

(١) خطر الرجل : قدره ومنزلته ، وخطر الرجل : اهتز فى مشيه وتبختر ، كذا فى " المختار " .

(٢) فإن قوم موسى لما عيروه بالأدرة ونحوها أراد عزاسمه أن يبرأه ، فعدا الحجر بثوبه كما سيأتى مفصلاً فى كتاب الأنبياء من " البخارى " . ز

وأيضاً فإن مقصوده من طلب الركب ومسألتهم لم يكن إلا التفتيش عن حال النبي ﷺ وبعثته (١) وذلك لما تراءى له في النجوم ولما وصل إليه من الغساني ، فإذا سألهم وتبين أمره حصل مقصوده ، إلا أنه أحب أن يفيدهم من عنده جزاءً وعوضاً عما استفاده منهم من الخير لئلا يدبروا عما هو خير لهم ، وأيضاً فإن محبة النبي ﷺ التي نشأت له إذاً (٢) بعثته على بذل الوسع في نصره وإعانته مع أنه قصد إسماع من حضر من أعيان ملكه ، لأن ذلك كان أنفع لهم من مواجهتهم أنفسهم به (٣) لأنه يحمل على الخلوص والنصيحة لكون الخطاب إلى غيرهم ، وهؤلاء كانوا أهل كتاب وملة ، فكان قوله : لم يكن ليذر إلخ إقامة للحجة على أهل ملته، لأنهم يسلمون الحشر ويوقنون به .

وكذلك قوله : سيملك موضع قدمي هاتين ، كان مقصوداً إسماعه لقومه لينجع خطابه إياهم بعد ذلك ، ولم يذكر فيما أعاده عليهم (٤) ، وأجابهم

(١) نبه الشيخ بذلك على أنه لما كان قصده الاستخبار عن حاله ﷺ وقد حصل بالأسئلة عنهم فلم أجاب لهم عن كل مسألته ، وعما يترتب عليها ، وذكر لذلك عدة مصالح كما ترى . ز

(٢) قوله : إذاً ، أي في ذلك الوقت ، فبعثت هذه المحبة هرقل على نصره ﷺ إذ بين لهم أن هذه الأوصاف التي ذكرتم هي أوصاف الأنبياء، فهو نبي حقاً واتركوا عداوته . ز

(٣) يعني : لو واجههم بذلك هرقل بنفسه . ز

(٤) هذا على هذه الرواية التي أوردها الإمام البخاري ههنا ، وإلا فهو مذكور في بعض روايات هذه القصة كما سيأتي في " البخاري " في كتاب

عنها : الحرب بيننا وبينه سجال ، لأنه إنما كان سألهم عنه ليعلم بذلك أنه هل هو النبي الموعود أو غيره ؟ وكان ذلك مكتوباً فى الكتب القديمة السماوية ، ولم يعده عليهم لأنه لم يكن كبيرشئ من العلامات ، ولاحجة يلزم تسليمها على الخصم لأن العادة جارية بين كل محاربين وفريقين مخالفين بذلك .

ثم إنه يشكل قوله : الحرب بيننا وبينه سجال (١) وذلك لأنه لم ينهزم ولم ينصر عليه منذ حاربهم وأخذ فى مقابلتهم ومقاتلتهم ، والجواب أنه

الجهاد ، قال الكرمانى فإن قلت : السؤال من أحد عشر وجهاً ، والمعاد فى كلام هرقل تسعة ، حيث لم يقل : وسألتك عن القتال ، وسألتك كيف كان قتالكم ؟ فلم ترك هذين الاثنين ؟ قلت : لأن مقصود هرقل بيان علامات النبوة ؛ وأمر القتال لادخل فيها إلا بالنظر إلى العاقبة، وذلك عند وقوع هذه القصة كانت فى الغيب وغير معلوم، ولأن الراوى اكتفى بما سيذكره فى رواية أخرى يوردها فى كتاب الجهاد فى (باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام) مع الزيادات ، وهى أنه قال : وسألتك : هل قاتلتموه وقاتلكم ؟ فزعمت أن فعل ، وأن حربكم وحربه دولاً ، وكذلك الرسل تبتلى وتكون لها العاقبة ، انتهى .

وقال الحافظ : سقط من هذه الرواية ، إيراد تقرير السؤال العاشر والذى بعده ، وقد ثبت الجميع فى رواية المؤلف فى الجهاد ، انتهى ، قلت : ولعل الباعث على اختصاره وتركه ذلك هو الذى أشار إليه الشيخ والكرمانى من أنه ليس له كبير دخل فى العلامات . ز

(١) لا يتوجه الإشكال إلا على أخذ معنى السجال الفرار كما أشار إليه الشيخ فى الجواب، وليس المراد فى الحديث إلا الغلبة كما يدل عليه قوله : ينال منا وننال منه ، ولفظه فى تفسير آل عمران : سجالاً يصيب منا ونصيب منه .

لم يسأل عن الهزم والفرار لكونه قد علم أن الرسل شأنهم الثبات والاصطبار ، فكان المقصود أنهم يقتلون أو يقتلون ، أويختلف الأمر وكان ذلك حقاً لاريب فيه ، لأن الكفار نالوا من المسلمين يوم أحد وانعكس الأمر يوم بدر ، وكون

قال الحافظ : وقعت المقاتلة بين النبى ﷺ وبين قريش قبل هذه القصة فى ثلاثة مواطن : بدر وأحد والخندق ، فأصاب المسلمون من المشركين ببدر وعكسه فى أحد ، وأصيب من الطائفتين ناس قليل فى الخندق ، فصح قول أبى سفيان : يصيب منا ونصيب منه ؛ ولم يصب من تعقب كلامه بأن فيه دسيسة لم ينبه عليها كما نبه على قوله: ونحن منه فى مدة لا ندرى ما هو صانع ، والحق أنه لم يدس فى هذه القصة شيئاً، وقد ثبت مثل كلامه هذا من لفظ النبى ﷺ كما أشرت إليه فى بدء الوحى ، انتهى .

وقال فى بدء الوحى : أشار أبو سفيان بذلك إلى ما وقع بينهم فى بدر وأحد ، وقد صرح بذلك أبو سفيان يوم أحد فى قوله : يوم بيوم بدر والحرب سجال ، ولم يرد عليه النبى ﷺ بل نطق النبى ﷺ بذلك فى حديث أوس بن حذيفة الثقفى لما كان يحدث وفد ثقيف أخرجه " ابن ماجه " وغيره انتهى .

قلت : ولفظ "أبى داؤد" فى حديث أوس المذكور : كانت سجال الحرب بيننا وبينهم ندال عليهم ويدالون علينا ، الحديث ، وما أشار إليه الشيخ بلفظ الإشكال والحافظ بلفظ الدسيسة هو ما قال البلقينى : هذه الكلمة فيها دسيسة أيضاً لأنهم لم ينالوا منه ﷺ قط ، وغاية ما فى غزوة أحد أن بعض المقاتلين قتل ، وكانت العزة والنصرة للمؤمنين ، وتعقب عليه القسطلانى بكلام الحافظ المذكور .

الحرب سجالاً (١) تشبيـه لحال من صار الأمر لـه بحال من كان السجل في يديه ، والناس الأخر يبقون من غير شئ ، فإذا اختلف أمر الظفر والفتح كان كالسجل يأخذه هذا مرةً وذلك أخرى ، والله أعلم .

قوله : سخطةً لدينه (٢) وزاد هذا القيد إشارةً منه إلى أن الارتداد قد يكون لعوارض وعلات تعترى للمرتد بعد إسلامه ، ولا يكون هذا الارتداد

---

(١) قال الكرماني : السجال بكسر السين جمع سجل و هو الدلو ، شبه المتحاربين بالمستقين يستقي هـذا دلواً وذاك دلواً انتهى. وكذا في " الفتح " ، وقال القسطلاني : بكسر السين وبالجيم المخففة أي نوب نوبة لنا ونوبة له ، انتهى ، قلت : ما أفاده الشيخ ههنا في التقرير هو الذي عليه عامة الشراح من أن يأخذ هذا دلواً مرةً فيبقى الآخر خالياً وبالعكس مرةً أخرى ، وما أتذكر من تقريره رحمه الله عند الدرس أن المراد بالسجال دلوان يربطان بالحبل في خشبة ونحوها ويستقي بهما المـاء من البير بحيث إذا غمس أحدهما في البير يعلو الآخر فوق البير وكذا الآخر ، وهو المعبر بقوله : يدال علينا وندال عليه ، وهذا المعنى أقرب إلى ما قالوا من النوب نوبة لنا ونوبة له .

(٢) قال الحافظ : قوله : سخطة بضم أولـه وفتحه أخرج بهذا من ارتـد مكرهاً أولاً لسخطة لدين الإسلام بل لرغبة في غيره كحظ نفساني كما وقع لعبيد الله بن جحش ، قال الكرماني : فإن قلت : قد ارتد كثير ممن آمن به فما وجهه ؟ قلت : إما أنه لم يرتـد أحد حينئذ ، وإما لأن الارتداد لم يكن لبغض الدين بل لحب الرياسة ونحوه .

قلت : قولـه : وقد ارتد كثير لا يصح ، كذا قوله : لم يرتد أحـد حينئذ ، بل الصواب ما قـال الحافظ من أن قوله : سخطة ، يريد أن من دخل في الشئ على بصيرة يبعد رجوعه عنه ، بخلاف من لم يكن ذلك من صميم قلبه

حجةً على بطلان الإسلام ولا علامةً على أن الدين الذى رجع هـذا منه فيه نقص ومفاسد ، ولأجل هذا أجابه سفيان بالنفى ، ولوكان السؤال عن مطلق الارتداد لما صح له أن يجيب بالنفى ، ولـكان له مساغ للإثبات لارتداد بعضهم كعبـد الله بن الخطل (١) وغيره ، فإن ارتـدادهم كان لعوارض وأسباب تعرف فى التواريخ لا لكراهتهم ملة الإسلام .

فإنـه يتزلزل بسرعة ، وعلى هذا يحمل حال من ارتد من قريش ، ولهـذا لم يعرج أبوسفيان على ذكرهم وفيهم صهره زوج ابنته أم حبيبة وهو عبيد الله ابن جحش فإنه كان أسلم وهاجر إلى الحبشة بزوجته، ثم تنصر بالحبشة ومات على نصرانيته وتزوج النبى ﷺ أمحبيبة بعده ، وكان ممن لم يدخل فى الإسلام على بصيرة وكان أبو سفيان وغيره يعرفـون ذلك منه ، ولذلك لم يعرج عليه خشية أن يكذب ، ويحتمل أن يكونوا عرفوه بما وقع لـه من التنصر وفيه بعد ، أو المراد بالارتداد الرجوع إلى الدين الأول ولم يقع ذلك لا.ن جحش ولم يطلع أبوسفيان على من وقع له ذلك ، انتهى .

قال صاحب " الخميس " : تزوج النبى ﷺ أم حبيبة سنة ست وبنى بها سنة سبع ، وكانت خرجت مع زوجها ابن جحش مهاجرةً إلى الحبشة فى الهجرة الثانية،ثم تنصر زوجها ومات هناك وثبتت أم حبيبة على الإسلام انتهى .

(١) وكان ممن أهدر دمه فى النفر الذين أهدر النبى ﷺ دمائهم فى فتح مكة، وقد أخرج " البخارى" من حديث أنس أن رسول الله ﷺ دخل عام الفتح وعلى رأسه المغفر ، فلما نزعه جاءه رجل فقال : إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة ، فقال : اقتلوه .

قال الحافظ : وإنمـا أمر بقتله لأنـه كان مسلماً فبعثـه رسول الله ﷺ مصدقاً وبعث معه رجلاً من الأنصار ، وكان معه مولى يخدمه ، فنزل منزلاً

قوله : ولم أكن أظن أنـــه منكم (١) وكان ذلك مكتوبـــاً فى الكتب السماوية أيضاً أنه من العرب ومن قريش ، فلعل هرقل لم يتذكر ذلك منـــه واعتراه نسيان وذهول بكونه منهم ، فأنكر ، أو يكون المعنى لم أكن أظن بعثته منكم أبا سفيان خاصةً وإن كان لى علم بكونه من العرب ومن قريش ، فالخفى كونه من بنى مناف لا كونه من قريش ، وكان ذلك ظاهراً لديه .

قوله : ثم دعا بكتاب رسول الله ﷺ ، وكان ذلك دلالةً على كمـــال فطنتـــه حيث لم يتبادر إلى الرسالة مـــا لم يحقق أمر المرسل ، وكان النبى ﷺ أمر دحية أن يدفع الكتاب إلى عظيم بصرى ، وكان عظيم بصرى أتى إيلياء لملاقاة هرقلة (٢) وذلك لأن كل أحد لايمكن له التوصل إلى الملوك .

فأمر المولى أن يذبح تيساً ويصنع لـه طعاماً ، فنام واستيقظ ولم يصنع لـه شيئاً فعدا عليه فقتله ثم ارتد مشركاً ، وكانت له قينتان تغنيان بهجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(١) قال القسطلانى : قوله : قد كنتُ أعلم ، قاله لما عنده من علامات نبوته ﷺ الثابتة فى الكتب القـديمة . وقوله : لم أكن أظن أنه منكم أى من قريش انتهى . وقال الحافظ : أى أعلم أن نبياً سيبعث فى هـذا الزمان لكن لم أعلم تعيين جنسه ، وزعم بعض الشراح أنه كان يظن أنه من بنى اسرائيل لكثرة الأنبياء فيهم فيه نظر ، لأن اعتماد هرقل فى ذلك كان على ما اطلع عليه من الإسرائيليات ، وهى طافحة بأن النبى الذى يخرج فى آخر الزمان من ولـد إسماعيل فيحمل قوله : لم أكن أظن منكم : أى من قريش .

(٢) كـذا فى الأصل ولم أجد فى الشروح من ذكره بهرقلة ، والشيخ رحمه الله لـما كان معروفاً بالحذاقـة فى الأدب حتى يضرب بـه المثل فى ذلك وكتب لفظ هرقلـة بمواضع كثيرة من هذا التقرير تركتـه هكذا ومـا نبهت

قوله : يؤتك الله أجرك مرتين، إما محمول على الكثرة أى مرة بعد مرة وذلك لما يؤجر على إسلام الأريسين ، أو المراد التثنية حقيقة لأنه آمن بنبيه ثم آمن بمحمد ﷺ .

قوله : إلى كلمة سواء بيننا (١) يعنى بذلك أنى لا أدعوك إلا إلى ما هو مسلم بين الفريقين ، واتخاذ غير الله أرباباً أن ينقاد لأوامرها مخالفاً لأمر الله تعالى ، فكان فى "الإنجيل" أمر إيجاب للإيمان بمحمد ﷺ ، فكان الإيمان به إيماناً وتصديقاً بمضمون كتابهم فى الحقيقة لوامتثلوا أمر الله الذى أمرهم به ولم يأخذوا بقول علمائهم المانعين عنه .

قوله : فإن تولوا ، لخطاب من الله ولعله (٢) كان معلوم هرقلة أنه من الله تعالى فاستغنى عن التنبيه لذلك ، وأيضاً فإن قرينة الكلام منبئة عنه فلم يحتج إلى التصريح بأنه من كلامه تبارك وتعالى .

عليه فى كل موضع .

(١) وقدورد فى التنزيل: « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة » الآية، قال الحافظ قيل : إن النبى ﷺ كتب ذلك قبل نزول الآية، فوافق لفظه لفظها لما نزلت، وذلك لأن نزولها فى قصة وفد نجران ، وكانت قصتهم سنة الوفود سنة تسع ، وكانت قصة أبى سفيان قبل ذلك سنة ست ، وقيل : بل نزلت سابقة فى أوائل الهجرة ، و إليه يؤمى كلام ابن إسحاق ، وقيل : نزلت فى اليهود ، وجوز بعضهم نزولها مرتين ، وهو بعيد ، انتهى .

(٢) هذا على أحد الأقوال فى نزول الآية كما تقدم قريباً فى كلام الحافظ ، والمعروف عند أهل العلم أنه ﷺ أراد الآية، قال القسطلانى : قيل : إنه ﷺ لم يرد التلاوة بل أراد مخاطبتهم بذلك ، وحينئذ فلا إشكال أى فى ذكر الواو

قوله : كثر عنده الصخب ، ولعله كان تشاوراً فيما بينهم (١) فى أمره ﷺ وجواب كتابه ، إلا أن أبا سفيان ومن معه لما كانوا لا يفهمونه لأجنبية اللسان عبروا عنه بالصخب .

قوله : وكان ابن الناطور ، ابتداء قصة من الزهرى (٢) ، وظاهر ما

فى أولها ، وعورض بأن العلماء استدلوا بهذا الحديث على جواز كتابة الآية أو الآيتين إلى أرض العدو ، ولولا أن المراد الآية لما صح الاستدلال ، وهم أقوم وأعرف ، وبأنه لو لم يرد الآية لقال عليه الصلاة والسلام : فإن توليتم ، وفى الحديث : « فإن تولوا » انتهى . قلت : وكذا استدل به الطحاوى أيضا فى " مشكل الآثار " على جواز السفر ببعض القرآن إلى أرض العدو .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، ولا يبعد أن يكون الصخب لما رأوا من جنح الملك إلى الإسلام ، لتصديقه بأن هذه الصفات التى ذكرها الوفد صفات النبى ، وأشد منه قوله : لتجشمت لقاءه ، وأشد منه : لغسلت قدميه ، حتى ذكره الشراح بحثاً ، قال العينى : إن قيل : هل يحكم بإسلام هرقل بالقولين المذكورين ؟ يقال : لا نحكم به لأنه ظهر منه ما ينافيه ، انتهى مختصراً ، ثم رأيت الحافظ مال إلى ذلك فى التفسير إذ قال : يعرف من قرائن الحال أن اللغط كان لما فهموا من هرقل من ميله إلى التصديق . انتهى . ز

(٢) وبذلك جزم الحافظ فى " الفتح " إذ قال : الواو فى قوله : وكان عاطفة ، والتقدير عن الزهرى أخبرنى عبيدالله ، فذكر الحديث الأول ، ثم قال الزهرى : وكان ابن الناطور يحدث ، فذكر هذه القصة ، فهى موصولة إلى ابن الناطور لا معلقة كما زعم بعض من لا عناية له بهذا الشأن ، وقد بين أبو نعيم فى " دلائل النبوة " أن الزهرى قال : لقيته بدمشق فى زمن عبدالملك

صنعــه المؤلف من عطف قصــة على قصــة من غير فصل بينهما أنه وصل إليه القصتان بسنــد واحـــد . ثم إن المراد بذلك أن ابن الناطور (١) سرد من قصة هرقلة ما لم يبلغ الزهرى ، وترك منها ماكان قد بلغه كما قدمنا آنفاً ، والترتيب بينهما قد علم ، ثم قد يتوهم أن هرقلة لما تحقق عنده أمر الرسالة بأسباب شتى فى إيلياء كيف أخر عرضه على رجاله إلى ورود حمص ؟ والجواب أنه وإن كان قد استيقن بذلك إلا أنه أحب أن يجمع مع رأيه رأى صاحبه ، لأن علمه كان مسلماً عند قومه كعلم هرقلة وحذاقته ، فكان اجتماعهما على أمر أبعد من تهمة الغلط ، إلى غير ذلك من الفوائد ، والله أعلم .

ابن مروان وأظنه لم يتحمل عنه ذلك إلا بعد أن أسلم ، وإنما وصفه بكونه سقفاً لينبه على أنه كان مطلعاً على أسرارهم ،عالماً بحقائق أخبارهم ، انتهى . ز

(١) ابن الناطور روى بالطاء المهلة والمعجمة، وهو الحافظ للزرع والناظر إليه كذا فى " الكرمانى " وغيره من الشروح ، قال العينى : قال القاضى : هو بطاء مهملة ، وعند الحموى بالمعجمة ، قال أهل اللغة : فلان ناظور بنى فلان وناظرهم بالمعجمة ، والناطور بالمهملة : حافظ النخل ، عجمى تكلمت بـه العرب ، قـال الأصمعى : هو من النظر ، والنبط يجعلون الظاء طاء ، وفى " العباب" فى فصل الطاء المهملة : الناطر والناطور : حافظ الكرم ، وقال ابن دريد : الناطور ليس بعربى ، انتهى . وقال أيضاً فى موضع آخر : هو بالطاء المهملة، وفى رواية الحموى : بالظـاء المعجمة ، وفى روايـة الليث عن يـونس : ابن ناطـوراء بزيـادة الألف فى آخره فعلى هـذا هـو اسم أعجمى . انتهى .

قوله : فلا يهمنك (١) شأنهم ، لأن اليهود ليست لهم مملكة ولا سلطنة، وإنما هم ضربت عليهم الذلة والمسكنة ، فليسوا إلا رعايا وأهل ذمة يسهل قتلهم بأدنى همة .

قوله : ثم كتب هرقل إلى صاحب لـه ، واتفق مجئ كتاب رسول الله ﷺ وسؤال هرقلة أبا سفيان بعـده قبل ورود الجواب . وذلك لأن جوابه إنما ورد إليه بعد ما كر راجعاً إلى بلاده من إيلياء .

قوله : فلم يرم حمص ، الظاهر أنه لم ينتظر جوابه هناك لحصول العلم له قبل ذلك إلا أنه اتفق له المقام هناك (٢) إلى أن ورد الجواب منه ، ولا يبعد أن يكون انتظره أيضاً ، غاية ما فى الباب أن انتظاره له ثمة لا يكون لتحصيل يقين له لحصوله بدونه بل لإثبات حجة به على قومه .

قوله : ثم أمر بأبوابها ، وذلك لئلا ينفلت منهم أحـد فتقع الفتنة ، ولا كذلك إذا كانوا مأسورين محصورين هناك ، فإن القضية إذاً مقدورة كما فعل بعد ذلك حيث أظهر لهم أن مسألته هـذه إنما كانت امتحاناً ليرجع أنسهم

---

(١) قـال الكرمانى : بضم الياء من الإفعال يقال : أهمنى الأمر إذا أقلقنى وأحزننى ، ومراده أن هؤلاء أحقر من أن تهتم لهم أو تبالى بهم ، انتهى .

(٢) ظاهر كلام الشيخ أن مقامـه بحمص كان اتفاقياً أوللانتظار وهو ظاهر لفظ الحديث إذ قال : فلم يرم حمص ، وما جزم به شراح الحديث أن الحمص كان دار سلطنته فيأول مـا فى الحـديث من قولـه : لم يرم أى كان مقيماً بها ولم يخرج منها إلى موضع آخر ، قال الحافظ فى قوله:وسار هرقل إلى حمص، لأنها كانت دار ملكه وكانت فى زمانهم أعظم من دمشق وكان فتحها على يد أبى عبيدة بن الجراح سنة ١٦ ﻫ بعد هذه القصة بعشر سنين .

إليه ويدفع وحشتهم ، ثم إن هرقلة لم يظهر عنه بعد ذلك شئ من أمارات الإسلام فلا يدرى هل أخفى إسلامه شحاً على الملك وخوفاً على النفس أم رجع عما كان عليه، وعلى هذا يحمل كلام المؤلف، وكان هذا آخر شأن هرقل (١) ، يعنى آخر ما ظهر من أمره أنه قال لهم هذه المقالة ، وأما إنه كيف كان فيما بينه وبين الله فالجزم بالحكم فى ذلك مشكل لا يمكن الإقدام عليه (٢) ، فكيف ينسب إلى المؤلف أنه حكم عليه بالكفر ، وخروجه فى تبوك وكذا فى غزوة مؤتة ليسا حجةً على كفره (٣) ، وغاية ما يلزم منهما الفسق .

---

(١) قال الحافظ : لما كان أمر هرقل فى الإيمان عند كثير من الناس مشتبهاً لأنه يحتمل أن يكون عدم تصريحه بالإيمان للخوف على نفسه من القتل ، ويحتمل أن يكون استمر على الشك حتى مات كافراً ، وقال الراوى فى آخر القصة : فكان ذلك آخر شأن هرقل ، ختم به البخارى هذا الباب الذى استفتحه بحديث : الأعمال بالنيات ، كأنه قال : إن صدقت نيته انتفع بها فى الجملة وإلا فقد خاب وخسر . انتهى . قلت : وتقدم الاختلاف فى إسلام هرقل فى أول الحديث .

(٢) قال العينى : قال ابن بطال : لم يصح عندنا أن هرقل جهر بالإسلام ، وإنما عندنا أنه آثر ملكه على الجهر بكلمة الحق ولسنا نقنع بالإسلام دون الجهر به ، ولم يكن هرقل مكرهاً حتى يعذر وأمره إلى الله تعالى ، وقد حكى القاضى عياض فيمن اطمأن قلبه بالإيمان ولم يتلفظ ، وتمكن من الإتيان بكلمتى الشهادة ولم يأت بها ، هل يحكم بإسلامه أم لا ؟ اختلافاً بين العلماء مع أن المشهور لا يحكم به ، وقيل : إن قوله : هل لكم فى الفلاح والرشد فتبايعوا هذا الرجل يظهر أنه أعلن ، والله أعلم بحقيقة الأمر .

(٣) لكن ما تقدم فى هامش أول الحديث من قوله ﷺ فى غزوة تبوك :

قوله : هل لكم فى الفلاح والرشد ، وفى الأول ما ليس فى الثانى وهما معاً حقيقيان وإضافيان ، فحقيقة الفلاح والرشد الإسلام والإضافى منهما نسبة إلى الكفر والطغيان ببذل الجزية وقبول الذمة ، وقوله: تبايعوا ، يشمل الأمرين كليهما ، فإن المبايعة مبايعة إسلام أوعهد ، وعلى هذا فكان ما قاله لهم إرشاداً لهم إلى أفضل الأمرين لهما ثم إلى المفضول ، والله أعلم .

قوله: حمر الوحش، وهى أشد الوحوش توحشاً وهذا هو وجه التشبيه (١) .

« كذب عد والله إنه على نصرانيته » نص فى أنه لم يؤمن بعد . ز

(١) قال الحافظ: شبههم بالوحوش لأن نفرتها أشد من نفرة البهائم الإنسية، وشبههم بالحمر دون غيرها من الوحوش لمناسبة الجهل وعدم الفطنة بل هم أضل . انتهى . وتعقب كلامه العينى ورجح أنه شبههم بها لأنها أشد نفرة من سائر الحيوان ، ويضرب المثل بشدة نفرتها انتهى .

تنبيه : قال الحافظ : يؤخذ للمصنف من آخر لفظ فى القصة براعة الاختتام، انتهى . وهذا إشارة منه ـ رحمه الله ـ إلى ما تقدم فى مقدمة هذه الحاشية فى خصائص " البخارى " ما جزم بـه الحافظ رحمه الله من أن الإمام البخارى رحمه الله يذكر فى آخر كل كتاب ما يدل على الختم ، ويشير إلى اختتام الكتاب ، وذكرت هناك أن الأوجه عندى أن الإمام البخارى يذكر فى آخر كل كتاب ما ينبه الرجل على خاتمته ويذكره موته ، وههنا لفظ : وذلك آخر شأن هرقل كما يشير إلى خاتمة الكتاب بلفظ الآخر فهو أشد تنبيهاً إلى خاتمة كل رجل بالإشارة إلى آخر شأن هرقل إن صدقت نيته انتفع بها وإلا فقد خاب وخسر . ز

كتاب الايمان (١)

(١) قال القسطلانى : الإيمان بكسر الهمزة لغةً : التصديق ، وهو كما قاله التفتازانى : إذعان الحكم المخبر به وقبوله إفعال من الأمن ، كأن حقيقة آمن به أمنه التكذيب والمخالفة ، يعدى باللام كما فى "التنزيل" فى قصة يوسف : « وما أنت بمؤمن لنا » أى مصدق لنا ، وبالباء كما فى الحديث : « أن تؤمن بالله » الحديث ، وليس حقيقة التصديق أن يقع فى القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر به من غير إذعان وقبول ، بل هو إذعان وقبول لذلك ، بحيث يقع عليه التسليم على ما صرح به الإمام الغزالى ، انتهى .

وقال الحافظ : الإيمان لغةً : التصديق ، وشرعاً : تصديق الرسول فيما جاء به عن ربه ، وهذا القدر متفق عليه ، ثم وقع الاختلاف هل يشترط مع ذلك مزيد أمر من جهة إبداء هذا التصديق باللسان المعبر عما فى القلب إذ التصديق من أفعال القلوب ، أو من جهة العمل بما صدق به من ذلك كفعل المأمورات وترك المنهيات ، انتهى،وبسط العلامة العينى فى هذا الاختلاف أشد البسط وذكر الأقوال الكثيرة فى ذلك مع نسبتها إلى قائليها .

وقال شيخ مشايخنا مولانا أحمد على السهارنفورى فى هامش "البخارى" ملخصاً كلام العينى فى شرح " البخارى " فقال : نقل عن الإمام أبى حنيفة وغيره أن الإيمان عمل القلب واللسان معاً ، ثم الإقرار هل هو ركن أم شرط فى حق إجراء الأحكام ، قال بعضهم :هو شرط ، وقال الحافظ النسفى:هو المروى عن أبى حنيفة وإليه ذهب الأشعرى فى أصح الروايتين،وهو قول أبى منصور الماتريدى ، وقال بعضهم : إن الإيمان فعل القلب واللسان مع سائر الجوارح،

....

وهم أصحاب الحديث ومالك والشافعى وأحمد .

ونقل عن الإمام الشافعى أنه قال: الإيمان هو التصديق والإقرار والعمل، فالمخل بالأول وحده منافق ، وبالثانى وحده كافر ، وبالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود فى النار ويدخل الجنة ، قال الإمام : هـذا فى غاية الصعوبة لأن العمل إذا كان ركناً لايتحقق الإيمان بـدونـه فغير المؤمن كيف ينجو من النـار ؟ وأجيب بأن الإيمان قـد جاء بمعنى أصل الإيمان كما فى قولـه ﷺ : « الإيمان أن تؤمن بالله » الحديث ، وقد جاء بمعنى الإيمان الكامل وهو المقرون بالعمل كما فى حديث وفد عبد القيس ، والإيمان بهذا المعنى الثانى هو المراد بالإيمان المنفى فى قوله ﷺ : « لايزنى الزانى وهو مؤمن » الحديث ، فالخلاف لفظى راجع إلى تفسير الإيمان ، ولا خلاف فى المعنى فإن الإيمان المنجى من دخول النـار هو الثانى باتفاق جميع المسلمين ، والإيمان المنجى من الخلود فى النار هو الأول باتفاق أهل السنة خلافاً للمعتزلة والخوارج ، انتهى .

وأفاد شيخ مشايخنا شيخ الهنـد رحمه الله فى تراجمه أنهم اختلفوا فى كون الأعمال جزأً للإيمان على ثلاثة مذاهب :

الأول : أن الأعمال أجزاء لحقيقة الإيمان داخلـة فى ماهيته ، وإذا فات الجزء فات الكل ، وهذا مذهب الخوارج والمعتزلة .

والثانى : أنها خارجـة عن حقيقـة الإيمان بالكلية لا تعلق لها بالإيمان ، فالإيمان قول بلا عمل ، وهذا مذهب المرجئة .

والثالث : أنها خارجة عن حقيقـة الإيمان داخلة فى كماله ، فهى مكمل لها كأعضاء الإنسان فإنها خارجة عن الحقيقة الإنسانية داخلة فى كمال الإنسان، وما ينقل من الخلاف بين أهل السنة فهو لفظى بلا مرية ، ولا يشك فى كونه

....

لفظياً غير من اقتصر على الألفاظ ولم يتأمل المعانى ، انتهى .

قلت : وهذا ظاهر بالبداهة ، فإن أحداً من أئمة السلف لم يقل بالخلود فى النار لمن أخل شيئاً من أعمال الجوارح ، ولم يقل أحد منهم بدخول الجنة لمن أخل بالتصديق القلبى ، قال الحافظ: السلف قالوا : الإيمان اعتقاد بالقلب ، ونطق باللسان ، وعمل بالأركان ، وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط فى كماله ، ومن ههنا نشأ لهم القول بالزيادة والنقصان ، والمرجئة قالوا : هو اعتقاد ونطق فقط . والكرامية قالوا : هو نطق فقط . والمعتزلة قالوا : هو العمل والنطق والاعتقاد . والفارق بينهم وبين السلف أنهم جعلوا الأعمال شرطاً فى صحته ، والسلف جعلوها شرطاً فى كماله ، انتهى .

وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم: اضطرب كلام الشراح فى بيان غرض القدماء من المحدثين فى مسألة الإيمان ، وذلك أنهم حكموا من صدق بقلبه وأقر بلسانه ولم يعمل عملاً فهو مؤمن، وحكموا بأن الأعمال من الإيمان، فأشكل عليهم أن الكل لا يوجد بدون الجزء . والحق عندى فى ذلك أن الإيمان إيمانان: إيمان انقياد فقط ويتفرع عليه أحكام الدنيا ، وقد نبه عليه البخارى فى (باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة) ومثله كمثل الرجل يقال للرجل الضعيف النحيف : إنه رجل ، من غير مجاز ، وللرجل الجامع للكمالات الإنسانية : إنه رجل ، من غير مجاز ، وكذلك يقال لمن له تصديق وإقرار فقط: إنه مؤمن ، ومن جمع معهما العمل الصالح : إنه مؤمن من غير مجاز ، انتهى .

ثم زاد ههنا فى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى رحمه الله عن الشيخ الكنكوهى ـ قدس سره ـ قولاً ، فقال: قوله: بسم الله الرحمن الرحيم ، قد يكتب قبل الكتاب وقد يكتب بعده فى غير محله ، والوجه فى ذلك أن الإمام البخارى

قوله : وهو قول وفعـل (١) أراد بالفعل مـا يعم فعـل القلب وفعل الجوارح ، ويمكن إرادة فعل الجوارح فقط ، وعلى هذا فترك التصديق فى الذكر لاتفاق العلماء على اعتباره فى الإيمان (٢) ، ثم إن القصد فيـه الرد على

حين يكتب هذا الكتاب كان يكتب ويكتب، فإذا وقف عن الكتابة بسبب المرض أوغيره من الأعذار تركها، ثم إذا شرع فى الكتابة بعد الوقفة كتب البسملة أولاً ؛ فإن كان كتب الكتاب قبل الوقفة وقعت البسملة بعده وإلا وقعت قبله ، هذا هوالوجه المنقول من الأساتذة وإن كان ضعيفاً ، انتهى . ولم أتحصل بعد وجه الضعف فإن المنقول عن الأساتذة يزيل الإشكال المعروف أن الإمام طالما يذكر البسملة فيما بين الأبواب المسلسلة من كتاب واحد . ز

(١) قال الحافظ : قوله : قول وفعل ، وفى رواية الكشميهنى : قول وعمل، وهو اللفظ الوارد عن السلف الذين أطلقوا ذلك أما القول فالمراد بـه النطق بالشهادتين ، وأما العمل فالمراد به ما هو أعم من عمل القلب والجوارح ليدخل الاعتقاد والعبادات ، ومراد من أدخل ذلك فى تعريف الإيمان ومن نفاه إنما هو بالنظر إلى الله ؛ فالسلف قالوا : هو اعتقـاد بالقلب ، ونطق باللسان ، وعمل بالأركان ، وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط فى كماله ، ومن ههنا نشأ لهم القول بالزيادة والنقص ؛ والمرجئة قالوا : هو اعتقاد ونطق فقط ؛ والكرامية قالوا : هو نطق فقط ؛ والمعتزلة قالوا : هو العمل والنطق والاعتقاد .

والفارق بينهم وبين السلف أنهم جعلوا الأعمال شرطاً فى صحته ، والسلف جعلوها شرطاً فى كمـاله ، وأثبتت المعتزلة واسطةً فقالوا : الفاسق لا مؤمن ولا كافر ، انتهى . ز

(٢) قـال الكرمانى : فإن قلت : هو قول وفعـل واعتقاد بالقلب ، بل الاعتقاد بالقلب هو الأصل فـلم لم يـذكره ؟ قلت : لا نزاع فى أن الاعتقاد

المرجئة (١) القائلين بأنه لا يضر الإسلام معصية ، والمعتزلة المثبتين منزلةً بين المؤمن والكافر، وبيان ما أراده الفقهاء والمتكلمون من علمائنا - رحمهم الله تعالى - من الزيادة والنقص ، ولما كانت عقائد المرجئة هذه تسد باب الأعمال بالكلية بالغ فى الرد عليها بآيات وروايات وآثار كثيرة ، ثم إن مبنى استدلاله (٢) على اتحاد الإيمان والإسلام وهو حق لا ريب فيه، فإن الإيمان المعتبر عند الشرع لا ينفك عن الإسلام ولو حكماً ، وهو الانقياد بالقلب ، والاعتراف بعصيانه

لابد منه ، والبحث فى أن القول باللسان والفعل بالجوارح هل هما منه أم لا ؟ فلذلك ذكر ما هو المتنازع فيه .

(١) قال النووى فى شرح "البخارى" : إطلاق الإيمان على الأعمال متفق عليه عند أهل الحق ، ودلائله فى الكتاب والسنة أكثر من أن تحصر ، وهذا المعنى أراد البخارى فى "صحيحه" بالأبواب الآتيـة كقولـه : (باب أمور الإيمان) و (باب الصلاة من الإيمان) (باب الزكاة من الإيمان) وسائر أبوابه، وأراد الرد على المرجئة فى قولهم الفاسد: إن الإيمان قول بلا عمل ، وبين غلطهم وسوء اعتقادهم ، انتهى .

(٢) يعنى أن استدلال المصنف فى هذه الأبواب كلها مبنى على اتحاد الإيمان والإسلام ، ولذا ذكر أحاديث الإسلام فى أبواب الإيمان ، وذلك لاتحادهما شرعاً ، قال القسطلانى : الإسلام لغةً : الانقياد والخضوع ، ولا يتحقق ذلك إلا بقبول الأحكام والإذعان ، وذلك حقيقة التصديق ، قال الله : « فأخرجنا من كان فيهـا من المؤمنين ، فمـا وجدنا فيهـا غير بيت من المسلمين » فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً، فهما متحدان فى الصدق وإن تغايرا بحسب المفهوم، إذ مفهوم الإيمان تصديق القلب ، ومفهوم الإسلام أعمال الجوارح ، انتهى .

وقصوره لو أخل بشئ من الأعمال أو ارتكب المعاصى والمـآثم ، وأما عدم تحقق الإسلام الشرعى بدون الإيمان فظاهر ، وأراد بالهدى (١) الإيمان ، وزيادة الإيمان (٢) فى الروايات والآيات عندنا محمولة على زيادة المؤمن به ، أوعلى زيادة مراتب الإيقان وكيفيات التصديق لا نفسه لأنه شئ بسيط .

(١) أى المراد بالهدى فى هذه الآيات التى ذكرها الإمام البخارى الإيمان ، وعلى هذا يصح إيراد البخارى هذه الآيات فى الاستدلال على زيادة الإيمان ، ولا ريب فى ذلك لأن الهداية هى الدلالة الموصلة إلى المطلوب وهو الإيمان . ز

(٢) قال النووى فى شرح "البخارى" أنكر أكثر المتكلمين زيادته ونقصه وقالوا : متى قبـل الزيادة والنقص كان شكاً وكفراً ، وقـال المحققون من المتكلمين : نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص ، والإيمان الشرعى يزيد وينقص بزيادة ثمراتـه ونقصانها وهى الأعمـال ، وفى هـذا جمع بين ظواهر النصوص الواردة بالزيادة مع أقاويل السلف ، وبين أصل وضعـه فى اللغـة وما عليـه المتكلمون ، وهذا الذى قاله هؤلاء وإن كان ظاهراً حسناً ، فالأظهر المختار خلافه وهو أن نفس التصديق يزيـد وينقص بكثرة النظر وتظاهر الأدلـة وانشراح الصدر ، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبـه ولا يتزلزل إيمانهم بعارض إلى آخر ما بسطه ، وقال فى آخره : فهذا الذى اخترناه هو الصحيح الموافق لظواهر النصوص ، انتهى .

قلت : وهـذا هو الـذى أشار إليه الشيخ بقوله : أو مراتب الإيقان وكيفيـات التصديق ، ولا شك أن نفس التصديق بسيط ، وقوتـه وضعفـه صفة خارجة عن الحقيقة ، كما أن نفس الإنسانية بسيط ، وكون الإنسان ضعيفاً أو قوياً صفة زائدة على الحقيقة الإنسانية ، قال الغزالى فى "الإحياء" : إن قلت : قد اتفق السلف على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، فإذا

قوله : إن للإيمـان فرائض ، شرع فى الآثار ، وظـاهر أن الفرائض والشرائع ليست لنفس الإيمان (١) إذ هو اسم للتصديق عند الكل ، فلا معنى لكونه ذا فرائض إلا إذا أدخل فيه العمل أيضاً ، ونقل عنه أن الإيمان (٢) فرائض

كان التصديق هو الإيمان فلا يتصور فيه زيادة ونقصان .

فأقول : إن السلف هم الشهود والعدل وما لأحدهم عن قولهم عدول ، فما ذكروه حق ، وإنما الشأن فى فهمه ، وفيه دليل على أن العمل ليس من أجزاء الإيمان وأركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد بـه ، والزائد موجود والناقص موجود ، والشئ لا يزيد بذاته ، فلا يقال : إن الإنسان يزيد برأسه بل يقال : يزيد بلحيته وسمنه ، ولا يجوز أن يقال : إن الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن ، فهذا تصريح بأن الإيمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان ، إلى آخر مـا بسطه من زيادة اليقين ونقصه . ز

(١) قال الكرمانى : الغرض من هـذه الحكايـة بيان أن عمر كان قائلاً بأن الإيمان قول وفعل ، وكان قائلاً بزيادة الإيمان ونقصانه حيث قال : استكملها ولم يستكملها ، ولقائل أن يقول : لا يدل ذلك عليه بل على خلافه إذ قال : للإيمان كذا وكذا ، فجعل الإيمان غير الفرائض وأخواتها ، فقال : استكملها أى الفرائض ونحوها لا الإيمان ، فجعل الكمال لها لا للإيمان ، انتهى .

(٢) قال الحافظ : قوله : للإيمان ، كذا ثبت فى معظم الروايات باللام ، وفرائض بالنصب على أنها اسم إن ، وفى رواية ابن عساكر : فإن الإيمان فرائض ، على أن الإيمان اسم إن ، والفرائض خبرهـا ، وبالأول جاء الموصول الذى أشرنا ، انتهى . وأشار بذلك إلى ما قاله قبل ذلك أن عدى بن عدى الكندى تابعى من أولاد الصحابة كان عامل عمر بن عبدالعزيز على الجزيرة ولذلك كتب

إلخ ، وعلى هذا فدخول الأعمال فيه أظهر ، ثم لا يمكن أن يكون عمر رضى الله عنه هذا يكفر من أخل بشئ من الأعمال كما هو اللازم من جعل الأعمال داخلة في الإيمان ، لأنه عين ما ذهب إليه المرجئة (١) مع ما فيه من مخالفة بينة للنصوص القطعية ، فلم يكن مراده إلا دخولها فى الإيمان الكامل (٢) وهو عين مرادنا .

قوله : فمن استكملها ، هذا استدلال ثان من كلام عمر رضى الله عنه .

قوله : ولكن ليطمئن قلبى ، والاطمينان زيادة اليقين ، ولا يمكن نفى اليقين عنه قبل ذلك لكونه مؤمناً قبله ، فلزم التفاوت والتشكيك فى مراتب اليقين والتصديق ، وهوالزيادة فى الإيمان ؛ وإيرادها(٣) فى غير الآيات لأنها

إليه، وصله أحمد بن حنبل وأبوبكر بن أبى شيبة فى "كتاب الإيمان" لهما بلفظ : أما بعد ! فإن للإيمان فرائض وشرائع إلخ . ز

(١) هذا سبقة قلم ، والصواب بدله : الخوارج والمعتزلة .

(٢) قال الحافظ: الغرض من هذا الأثر أن عمر بن عبدالعزيز كان ممن يقول: بأن الإيمان يزيد وينقص ، حيث قال: استكمل ولم يستكمل . قال الكرمانى : هذا على احدى الروايتين، وأما على الرواية الأخرى فقد يمنع ذلك لأنه جعل الإيمان غير الفرائض ، كذافى " الفتح " عن الكرمانى وليس هذا فى النسخة التى بأيدينا، ثم تعقبه الحافظ بقوله: قلت ، لكن آخر كلامه يشعر بذلك، وهو قوله : فمن استكملها أى الفرائض وما معها فقد استكمل الإيمان ، وبهذا تتفق الروايتان ، فالمراد أنها من المكملات ، لأن الشارع أطلق على مكملات الإيمان إيماناً ، انتهى .

(٣) وما أفاده الشيخ رحمه الله أوجه عندى مما وجهه به العينى إذ قال: قيل:

من كلام إبراهيم عليه السلام لا من أمره تعالى وإن كان مذكوراً في القرآن على سبيل الحكاية ، وكذلك في قول معاذ أي : نزد الإيمان ساعةً بالمذاكرة ، وكذلك قول ابن مسعود فإن كلها دليل على ما قصده المؤلف ، ولا يضرنا شيئاً فإن الزيادة في الكيفيات مسلمة (١) .

قولـــه : اليقين الإيمان كلــه ، يعني أن اليقين كل الإيمان ، ففيه استدلالان : توكيد الإيمان بلفظ الكل (٢) ، ولا يؤكد بالكل إلا ذو أجزاء وأبعاض ، فلزم دخول الأعمال في الإيمان إذ ليس في نفس الإيمان أجزاء، وحمل

كان المناسب للسياق أن يذكر هذه الآية عند سائر الآيات، وأجيب بأن تلك الآيات دلت على الزيادة صريحاً ، وهذه تلزم الزيادة منها، ففصل بينهما إشعاراً بالتفاوت ، انتهى .

(١) كما تقدم في كلام الشيخ وأيدته بكلام النووي وقال العيني : قال الزمخشري : فإن قلت : كيف قال له : أو لم تؤمن وقد علم أنه أثبت الناس إيمانا ؟ قلت : ليجيب بما أجاب لما فيه من الفائدة الجليلة للسامعين ، انتهى . قال العيني : إن فيه فائدتين : إحداهما : التفرقة بين علم اليقين وعين اليقين ، فإن في عين اليقين طمانينة بخلاف علم اليقين، والثانية: إن لإدراك الشيء مراتب مختلفة قوةً وضعفاً ، وأقصاها عين اليقين ، فليطلبها الطالبون ، انتهى .

(٢) وبذلك جزم عامة الشراح : قال الكرماني: الكل لايؤكد به إلا ذو أجزاء يصح افتراقها حساً أو حكماً ، فعلم منـه أن للإيمان كلاً وبعضاً فيقبل الزيادة والنقصان ، انتهى . وتبعه العيني وغيره من الشراح ، وأجاد الحافظ إذ قال: وهذا التعليق طرف من أثر وصله " الطبراني " بسند صحيح ، وبقيته: والصبر نصف الميزان ، وجرى المصنف على عادتـه في الاقتصار على مايدل بالإشارة،

الإيمان (١) على اليقين أو عكسه ومراتب اليقين متفاوتة ، فلزم كون الإيمان كذلك .

قوله : حقيقة التقوى ، فلزم أن يكون للتقوى وهو الإيمان مراتب بعضها أولى بتسميتها تقوى من بعض ، أى وقد علم أن أدنى درجات التقوى الاتقاء عن الشرك (٢) ، وهو الإيمان نفسه ، فكان أعلى درجاته أعلى درجاته .

قوله : شرع لكم من الدين إلخ ، فتفسير مجاهد (٣) يقتضى اتحادهما

وحذف مايدل بالصراحة ، إذ لفظ النصف صريح فى التجزية ، وفى "الإيمان" لأحمد عن ابن مسعود أنه كان يقول: اللهم زدنا إيماناً ويقيناً وفقهاً ، وإسناده صحيح ، وهذا أصرح فى المقصود ولم يذكره المصنف لما أشرت إليه، انتهى .

(١) هذا استدلال ثان ، وتقدم قريباً فى كلام الشيخ أولاً ، ووجه ذلك فى كلام النووى أن مراتب التصديق متفاوتة بداهة ،فإن إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم . ز

(٢) قال الكرمانى: قوله: حقيقة التقوى، أى الإيمان،لأن المراد من التقوى الوقاية من الشرك، وفيه إشعار بأن بعض المؤمنين بلغوا إلى كنه الإيمان وبعضهم لا ، فيجوز الزيادة والنقصان ، وفى بعض الروايات بدل التقوى لفظ الإيمان انتهى . وقال الحافظ المراد بالتقوى وقاية النفس عن الشرك والأعمال السيئة والمواظبة على الأعمال الصالحة ، وبهذا التقرير يصح استدلال المصنف ، وقوله : حاك ، بالمهملة والكاف الخفيفة أى تردد ، ففيه إشارة إلى أن بعض المؤمنين بلغ كنه الإيمان وحقيقته ، وبعضهم لم يبلغ ، انتهى .

(٣) أشار الشيخ رحمه الله بذلك إلى دفع ما أورد فى الحاشية أن الآية التى فسرها مجاهد لا تناسب الترجمة،لأن الاتحاد لايدل على الزيادة والنقصان بخلاف

مع ما علم من اختلاف بين الشرائع والأحكام ، فعلم أن الدين واحد غير أن فيه زيادةً ونقصاناً ويدل عليه الرواية (١) : « مثلى مثل من بنى داراً » فإن

الآية التى فسرها ابن عباس ، ولذا قيل فى الحاشية : إن الآية الثانية موافقة للترجمة، ولايظهر وجه الموافقة الأولى،وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى نور الله مرقده فى تقريره عن الشيخ الكنكوهى ـ قدس سره ـ قوله: أوحيناك لما كانت الآية محتملةً لمعنيين : أحدهما ما ذكره مجاهد ، وثانيهما أوحيناك دين نوح ، ودين إبراهيم ، ودين موسى ، يعنى جعلنا مجموع الأديان المذكورة فى الآية ديناً لك كما هو مقتضى الواو العاطفة ، فإنها للجمع ، فعلى هذا يكون ديننا أشق الأديان مع أنه أيسرها .

وأيضاً إرادة هذا المعنى ينافى سوق الآية لأن سوقها تسلية للنبى ﷺ بأنك لاتفزع عن دينك ، ولا تظنن أنه ثقيل بالنسبة إلى الأديان السابقة فإنه عينها وليس غيرها ، فسر مجاهد الآية بالمعنى الأول المراد فى الآية ، فاستنبط البخارى منه مطلوبه ، وقوله: ديناً واحداً باعتبار أصل الدين، ومختلفاً باعتبار بعض الفروع الكلية والجزئية ، وباعتبار هذا الإختلاف قال تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً » انتهى . ز

(١) أخرجها البخارى ولفظها عند البخارى من حديث جابر مرفوعاً : « مثلى ومثل الأنبياء كرجل بنى داراً فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة ، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون ويقولون : لولا موضع اللبنة » ومن حديث أبى هريرة بنحوه ، وفيه: « إلا موضع لبنة من زاوية ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ، ويقولون : هلا وضعت هذه اللبنة ، قال : فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين » انتهى . ز

فيه تصريحاً بأنه ﷺ كمل من الأديان ما كان ناقصاً ، وعلى هذا (١) فمعنى قول ابن عباس: إنه جعل لكل من الأمم سبيلاً وسنةً ، فبي بعض السبل من زيادة الهدى ماليست فى بعض ، فلزم التفاوت فى درجات الإيمان ، لأن الدين والإيمان واحد ، ويمكن توجيه قوله بأنه جعل لكل من أفراد أمته ﷺ شرعةً ومنهاجاً على أن يكون الخطاب لهم خاصةً دون الأمم كافةً ، ومقصودهم مع تفاوت المناهج واحد كما أن شريعتهم وكتابهم واحدان ، فإطلاق أن لكل منها شرعةً ومنهاجاً لا يصح إلا إذا سلم أن الدين لا يتعدد بتعدد مراتبه ، ولا يتفاوت بتفاوت أوصافه من الشدة والضعف إلى غير ذلك .

ومعنى قوله : شرعةً ومنهاجاً على هذا الأخير ما بين أحكام العبيد والأحرار ، والرجال والنساء ، والأئمة والمأمومين ، والشبان والشيوخ ، والأصحاء والمرضى ، وغيرهم من تفاوت غير قليل أو ما عليه كل فرد من أفراد الأمة من كثرة العبادة وقلتها، والشدة فى الدين وضعفه ، وكثرة ملازمته الجمع والجماعات وقلتها ، إلى غير ذلك مما لا نهاية له ، فإنهم مع اتحاد المقصود لما تباينوا فيما بينهم هذه المباينة علم أن للإيمان مراتب ، وللتصديق منازل ، فأما إن أدخل الأعمال فالتفاوت حينئذ أظهر ؛ هذا ، ولا يبعد أن

---

(١) أراد الشيخ بذلك إلى آخر ما بسطه الجمع بين أثرى مجاهد وابن عباس ، إذ يظهر من أثر مجاهد الاتحاد فى الأديان كلها ، ومن أثر ابن عباس اختلاف الشرائع لكل الأمم، قال الحافظ : المنهاج: السبيل أى الطريق الواضح والشرعة والشريعة بمعنى ، وقد شرع أى سن ، فعلى هذا فيه لف ونشر غير مرتب ، فإن قيل : هذا يدل على الاختلاف ، والذى قبله على الاتحاد ، وأجيب بأن ذلك فى أصول الدين ، وليس بين الأنبياء فيه اختلاف ، وهذا فى الفروع وهو الذى يدخله النسخ ، انتهى .

يقال (١) : إن أثر ابن عباس ومجاهد فى تفسير الآيتين مجموعها حجة واحدة .

وحاصلها : أن مجاهداً فسر الآية بما حاصله اتحاد الأديان جملة ، وفسر ابن عباس رضى الله عنه الآية الثانية بما حاصله افتراق السنن والمناهج ، وليست إلا الشرائع ، فلا يمكن الجمع بين الآيتين إلا بإهدار التفاوت فى فروع الإيمان وهى الأعمال ، فإن الأديان حكم عليها بالاتحاد مع ما فيها من بون بائن فى الفروع ؛ فعلم أن الدين واحد غير أنه ينقص حسب ما فيه من نقص لقلة الأعمال ، ويزيد حسب زيادة الأعمال ، وما يتوهم من أن الدين أو الإيمان لما كان اسماً لمجموع الاعتقاد والعمل ، ولاشك أن تغير جزء من أجزاء الشئ المركب تغير له ، فلا يبقى المجموع بعد تغير جزء منها هو هذا المجموع بعينه ، فساقط ، لأن ذلك مجرى الأجزاء المتوقفة عليها وجوده لا مطلقاً ، والكلام ههنا فى الكامل من الإيمان ؛ ونظير ذلك فى ما نشاهد الإنسان وسائر الحيوانات ، فإن شيئاً من أطرافها كالأيدى والأرجل والآذان والأنوف والأسنان والأذناب لا يصح نفى الجزئية عنها ، ومع ذلك فلا يحكم بعد تغير شئ منها أن الكل مغاير لما كان قبل هذا المتغير .

وحاصله : أن الأجزاء نوعان : ما كان منها مدار الاتصاف بالكمال ، وما كان مداراً لتحقق الشئ ووجوده بالفعل ، ودخول الأعمال فى الإيمان من قبيل الأول دون الثانى ، كما أن المرأ إذا جدعت أنفه وجبت مذاكيره فلاريب فى كونه هو الأول وإن تغيرت صفة كماله إلى النقصان ، فكذلك الأعمال إذا نسبتها إلى الإيمان .

---

(١) هذا جواب آخر عما أورد أن أثر مجاهد لايوافق الترجمة .

قوله : « بنى الإسلام على خمس » ولقائل أن يقول: هذا الحديث لايجديكم شيئاً فى دعواكم ، بل الذى يثبت عنه مغايرة الإسلام للأعمال ، فإن المبنى غير المبنى عليه ، والجواب (١) أن المغايرة تجوز أن تكون مغايرة وجود الكل لوجودات الأجزاء فى أنفسها .

(باب أمور الايمان وقول الله عز وجل (٢))

هـذا عطف على لفظ الأمور (٣) وداخل فى الترجمة ، والحاصل : أنه يبين فيه شيئين : أمور الإيمان أى يذكر أن الإيمان ليس أمراً وحدانياً بسيطاً

---

(١) وبذلك أجاب عنه عامة الشراح ، قال العينى تبعاً للكرمانى وغيره قيل: فعلى هذا التقدير هو هذه الخمسة ، والمبنى لا بد أن يكون غير المبنى عليه ، وأجيب بأن الإسلام عبارة عن المجموع ، والمجموع غير كل واحد من أركانه ، انتهى .

(٢) ذكر مولانا حسين على فى تقريره عن الشيخ الكنكوهى ـ قدس سره ـ أن المصنف أورد هذا الباب لدفع وهم أن الأجزاء هو الخمس فقط ، انتهى . يعنى كان لمتوهم أن يتوهم بالحديث السابق اقتصاره على الخمس فقط ، ذكر هذا الباب متصلاً به ، فلله در الشيخ ما أجاد .

(٣) قال القسطلانى : بالجر عطف على أمور، وقال الحافظ: وجه الاستدلال بهذه الآية ومناسبتها لحديث الباب تظهر من الحديث الذى رواه عبد الرزاق وغيره من طريق مجاهد أن أبا ذر سأل النبى ﷺ عن الإيمان ، فتلا عليه : « ليس البر» إلى آخرها ، ورجاله ثقات ، ووجهه أن الآية حصرت التقوى على أصحاب هذه الصفات ، والمراد المتقون من الشرك والأعمال السيئة ، فإذا فعلوا وتركوا فهم المؤمنون الكاملون، والجامع بين الآية والحديث أن الأعمال

لاجزأ له وإنما هو حقيقة تأليفية تبتنى على أمور ويثبت بثبوته أمر آخر ما أشار إليه قوله تبارك وتعالى : « ليس البر » يعنى أن الرواية الموردة فى الباب تثبت كلا الأمرين ، لأنها تدل على أن الإيمان بضع وستون شعبةً ، فيكون شيئاً ذا أجزاء وأبعاض، فثبت به أنه ليس إلا حقيقة مؤلفة من أشياء متناسبة، وكذلك يثبت أن قوله تبارك وتعالى : « ولكن البر من آمن بالله » بعد تصحيح الحمل على ظاهره ، والبر الحقيقى هو الإيمان ، فكانت المذكورات فيها داخلة فى الإيمان أجمع ، فافهم ما ألقيته عليك واسمع .

ومعنى قوله: أمور الإيمان ، أى التى أطلق عليها لفظ الإيمان إطلاق الكل على بعض أجزائه ، فكانت داخلة فيه تصحيحاً لعلاقة المجاز ، والجواب (١)

مع انضمامها إلى التصديق داخلة فى مسمى البر،كما هى داخلة فى مسمى الإيمان، فإن قيل: ليس فى المتن ذكر التصديق؟ أجيب بأنه ثابت فى أصل هذا الحديث كما أخرجه مسلم وغيره ، والمصنف يكثر الاستدلال بما اشتمل عليه المتن الذى يذكر أصله ولم يسقه تاماً ، انتهى .

وقال السيوطى : أخرج ابن أبى حاتم وصححه عن أبى ذر أنه سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان فتلا : « ليس البر أن تولوا وجوهكم » حتى فرغ منها ثم سأله أيضاً فتلاها ، ثم سأله فتلاها ، الحديث ، وفى " العينى " عن القاسم عن أبى ذر أن رجلاً سأله عن الإيمان فقرأ عليه «ليس البر» الآية،فقال الرجل : ليس عن البر سألتك ؟ فقال أبو ذر : جاء رجل إلى النبى ﷺ فسأله كما سألتنى ، فقرأ عليه كما قرأت عليك ، فأبى أن يرضى كما أبيت أن ترضى ، الحديث .

(١) أى الجواب من الذين قالوا ببساطة الإيمان .

أن علاقة المجاز غير منحصرة فيه ، فلعل إطلاقه عليها لسببية لها ، أو بحسب أن المؤمن آئل بالآخرة إليها إلى غير ذلك ، والله أعلم .

قوله : « ليس البر » أي الإيمان (١) لأنه أعلى البر ، وكذلك في قوله : « ولكن البر من آمن » وأنت تعلم ما فيه فإن العطف يقتضي المغايرة كما هو أصله إلا بدليل يقوم على خلافه ، فكان المعطوف على الإيمان مغايراً له لا داخلاً فيه إلا أن يقال : جعل الإيمان نوعين: كاملاً (٢) وعبر عنه بالبر وهو الإيمان وما عطف عليه ، وناقصاً وعبرعنه بالإيمان والمعطوفات خارجة عنه ، هذا ظاهر ولا ينكره أحد .

قوله : « قد أفلح المؤمنون » (٣) بإسقاط واو

---

(١) أي المراد بالبر في الموضعين الإيمان ، وتمام الآية : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب ، وأقام الصلاة ، وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا و أولئك هم المتقون » وتقدم قريباً من روايات أبي ذر رضي الله عنه أنه سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان فتلا هذه الآية ، فهي تؤيد ما أفاده الشيخ من إطلاق البر على الإيمان .

(٢) قال السيوطي : أخرج وكيع وابن أبي شيبة وغيرهما عن ابن ميسرة قال : من عمل بهذه الآية فقد استكمل الإيمان .

(٣) وتمامه « قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون ، والذين هم عن اللغو معرضون ، والذين هم للزكاة فاعلون ، والذين هم لفروجهم

العطف (١) لعدم الالتباس ، ورواية الأصيلى بإثباتها ، والاحتجاج بالآية متوقف على كون الصفات المسوقة بعد المؤمنين بياناً للإيمان والمؤمنين لا احترازاً ، وللمانع أن يمنعه ، ولقائل أن يقول : معنى قوله فى الترجمة (٢) باب أمور الإيمان ليس هو إثبات جزئية الأعمال أو قبول الإيمان زيادةً ونقصاناً فإن البحث قد انبرم ، وإنما المقصود ههنا تفصيل بعض مقتضيات الإيمان وآثاره تنبيهاً على أن المؤمن ليس من شأنه الإخلال بها ، وعلى هذا فلا ضير فيما سرده من الآيات والروايات ، والله أعلم .

حافظون ، إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون، والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون، والذين هم على صلواتهم يحافظون» .

(١) قال الحافظ : قوله : « قد أفلح » ذكره بلا أداة العطف ، والحذف جائز والتقدير وقول الله : « قد أفلح المؤمنون » وثبت المحذوف فى رواية الأصيلى ، ويحتمل أن يكون ذكر ذلك تفسيراً لقوله : « المتقون » أى المتقون هم الموصوفون بقوله : « قد أفلح » إلى آخرها ، وكأن المؤلف أشار إلى إمكان عد الشعب من هاتين الآيتين وشبههما ، ومن ثم ذكر ابن حبان أنه عد كل طاعة عدها الله تعالى فى كتابه من الإيمان ، وكل طاعة عدها رسول الله ﷺ من الإيمان وحذف المكرر فبلغت تسعاً وتسعين ، انتهى .

(٢) ما أفاده الشيخ أوجه مما قالته الشراح؛ فإنهم قاطبةً مالوا إلى أن مقصود الإمام البخارى بهذه الأبواب كلها إثبات ما قاله أولاً من كون الأعمال جزءاً للإيمان ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن هذا الغرض قد ثبت فى أول كتاب الإيمان بالآيات والروايات، ومقصود الإمام من هذه الأبواب الآتية تفاصيل مقتضيات الإيمان ، وأن المؤمن ينبغى له أن يعتنى بشأن هذه الأمور التى أطلق عليها النبى

قوله : الإيمان بضع (١) إلخ أى

ﷺ كونها جزءاً من الإيمان، كما أشار إليه الحافظ قريباً من إمكان عد الشعب منها ، وإليه أشار الكرمانى إذ قال : قال ابن بطال : التصديق أول منازل الإيمان ، والاستكمال إنما هو بهذه الأمور ، وأراد البخارى الاستكمال ولهذا بوب أبوابه عليه فقال : (باب أمور الإيمان) و (باب الجهاد) و (باب الصلاة من الإيمان) ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : هكذا فى بعض الأصول ، وبضعة بالهاء فى أكثرها وهما بكسر الباء على المشهور وبالفتحة على اللغة القليلة ، ومعناهما : القطعة ، واستعملافى العدد لما بين الثلاثة والعشرة على الصحيح ، وقيل: من ثلاث إلى تسع ، وقيل: من اثنين إلى عشرة ،وقيل:من واحد إلى تسعة، وقال الخليل : البضع : السبع ، والشعبة: غصن الشجرة وفرع كل أصل ، وقوله: « ستون » كذا ههنا ، وثبت فى "صحيح مسلم" : « وسبعون » جزماً ، وفى أخرى : « بضع وسبعون » أو « بضع وستون » بالشك ، وروى أبوداؤد والترمذى : « بضع وسبعون » بلاشك .

قال القاضى عياض : الصواب ما وقع فى سائر الأحاديث ، ولسائر الرواة : « بضع وسبعون » ومنهم من رجح رواية : « بضع وستون » لأنها المتيقن ، قال النووى : الصواب ترجيح « بضع وسبعون » لأنها زيادة من الثقات وزياده الثقات مقبولة ، قال الكرمانى: المراد من زيادة الثقات زيادة لفظ فى الرواية ، ومثله ليس منها، بل من باب اختلاف الروايتين فقط ،ورواية : « بضع وستون » لا تنافى ما عداها إذ التخصيص بالعدد لا يدل على نفى الزائد،ويحتمل أن يكون رواية الستين مقدمةً على رواية السبعين،وكان الشعب عند صدوره من النبى ﷺ هذا القدر ، ثم قال مرةً أخرى عند زيادة الشعب

كمـالـه (١) وأثره ، وأمـا نـفسـه

بلفظ سبعون ، فيكون كلاهما صواباً ، انتهى .

(١) قال القسطلانى : فى الحديث تشبيه الإيمان بشجرة ذات أغصان وشعب، ومبناه على المجاز ،لأن الإيمان ـ كمامر ـ فى اللغة : التصديق، وفى عرف الشرع : تصديق القلب واللسان ، وتمامه وكماله بالطاعات ، فحينئذ الإخبار عن الإيمان بأنه بضع وستون يكون من باب إطلاق الأصل على الفرع ، لأن الإيمان هو الأصل ، والأعمال فروع منه، وإطلاق الإيمان على الأعمال مجاز، لأنها تكون عن الإيمان ، وهذا مبنى على القـول بقبول الإيمان الزيادة والنقصان ، وأمـا على القول بعدم قبولـه لها فليست الأعمال داخلـة فى الإيمان ، واستدل لذلك بأن حقيقة الإيمان التصديق ، ولأنه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحـات » مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة .

وقد ورد أيضاً جعل الإيمان شرطـاً لصحة الأعمال كما فى قولـه تعالى : « ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن » مع القطع بأن المشروط لايدخل فى الشرط ، و ورد أيضاً إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كما فى قوله تعالى: « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » مع القطع بأنه لا يتحقق الشئ بدون ركنه ، ولايخفى أن هـذه الوجوه تقوم حجةً على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان بحيث إن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأى المعتزلة،لا على من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الـكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعى ، قاله العلامة التفتازانى ، انتهى .

قلت : وهل قالت الحنفية أو أحد من أهل السنة غير ذلك ؟ فلا أدرى

فغير منقسم (١) .

قوله : وقال أبو معاوية إلخ أراد بذلك (٢) تصريح سماع الشعبى عن عبد الله ، إلى غير ذلك من الفوائد مع تقوية الرواية بتعدد الأسانيد .

كيف قال من قال : إن فى زيادة الإيمان ونقصه اختلافاً بين الحنفية وغيرهم من المحدثين .

(١) قال الخطابى : الإيمان اسم يتشعب إلى أمور ذوات عدد جماعها الطاعة ، ولذا صار من صارمن العلماء إلى أن الناس متفاضلون فى درج الإيمان وإن كانوا متساويين فى اسمه ، كذافى " الكرمانى " .

(٢) قال الحافظ : أراد بهذا التعليق بيان سماعه له من الصحابى ، والنكتة فيه رواية وهيب بن خالد له عن داؤد عن الشعبى عن رجل عن عبد الله بن عمرو حكاه ابن مندة، وعلى هذا فلعل الشعبى بلغه ذلك عن عبد الله ثم لقيه فسمعه ونبه بالتعليق الآخر على أن عبد الله الذى أهمل فى روايته هو عبد الله بن عمرو الذى بين فى رواية رفيقه ، انتهى . وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره لما كان الشعبى تابعياً صغيراً فكان يختفى على بعض الناس أنه سمع من عبد الله، فيكون الحديث متصلاً أم لا فيكون منقطعاً، وكان ذلك الاختفاء عليهم حقيقة، أوخاف البخارى رضى الله عنه ذلك عليهم فأثبت السماع لدفع توهم الانقطاع وكذلك أشار إلى أن الشعبى وعامراً واحد، وكذلك عادة البخارى أنه إذا روى معنعناً وخاف فيه اختفاء السماع على الناس ، أو ذكر فيه مدلساً يثبت السماع بقدر الإمكان ، وقوله : قال عبد الأعلى ، أورده لمجرد التقوية ، انتهى . وقد عرفت النكتة فى إيراده فى كلام الحافظ .

قوله : « بين أيديكم وأرجلكم » تشنيع (١) لفعل الافتراء فيما هو معلوم الكذب ، فإن لفظة : بين أيديكم (٢) وإن كانت تصدق على ما قرب منه

(١) قال الكرمانى: إن قلت ما معنى الإطناب حيث قال : تأتوا ، ووصف البهتان بالافتراء والبهتان والافتراء من واد واحد ، وزيد عليه : بين أيدكم و أرجلكم، وهلا اقتصر على : ولاتبهتوا الناس ؟ قلت : معناه مزيد التقرير وتصوير بشناعة هذا الفعل ، انتهى . ز

(٢) قال الحافظ : البهتان : الكذب الذى يبهت سامعه، وخص الأيدى والأرجل بالافتراء لأن معظم الأفعال تقع بهما إذ هى العوامل والحوامل للمباشرة ، ولذا يسمون الصنائع : الأيادى ، وقد يعاقب الرجل بجناية قولية فيقال : هذا بما كسبت يداك ، ويحتمل أن يكون المراد لاتبهتوا الناس كفاحاً ، وبعضكم يشاهد بعضاً كما يقال : قلت كذا بين يدى فلان ، قاله الخطابى وفيه نظر لذكر الأرجل ، وأجاب الكرمانى بأن المراد الأيدى وذكر الأرجل تاكيداً ، ومحصله أن ذكر الأرجل إن لم يكن مقتضياً فليس بمانع ، ويحتمل أن يكون المراد بما بين الأيدى والأرجل : القلب ، لأنه هو الذى يترجم اللسان عنه فلذلك نسب إليه الافتراء ، كأن المعنى لاترموا أحداً بكذب تزورونه فى أنفسكم ثم تبهتون صاحبه بألسنتكم .

وقال ابن أبى جمرة : يحتمل أن يكون قوله : بين أيديكم ، أى فى الحال وقوله : أرجلكم ، أى فى المستقبل لأن السعى من أفعال الأرجل ، وقال غيره أصل هذا كان فى بيعة النساء وكنى بذلك ، كما قال الهروى فى " الغريبين " عن نسبة المرأة الولد الذى تزنى به أو تلتقطه إلى زوجها ، ثم لما استعمل هذا اللفظ فى بيعة الرجال احتيج إلى حمله على غير ما ورد فيه أولاً ، والله أعلم ،

من جهة القدام وما بعد ، إلا أن لفظة: بين أيديكم وأرجلكم لا تصدق إلا على القريب منه كما هو الظاهر بالمراجعة إلى الوجدان ، فكان الافتراء فيما قرب منه افتراءً فيما علم حاله حق علم ، وعرفوا بطلانه حق المعرفة .

ولا يبعد أن يكون المراد بها : النفس أو القلب ، لوقوعه بين الأيدى والأرجل أو الفرج لذلك ، وعلى هذا فيلزم التخصيص فى الافتراء بإثبات النسب ونفيه ، وأولى من يصدق عليه هذا الوصف حينئذ هى النساء ، وإن كان ممكن الصدق على الرجال أيضاً .

قوله : « يفر بدينه » الظاهر أن المراد بالدين هى الأعمال ، لأن الفتنة تمنع عن إتيانها ، وأما نفس الاعتقاد فلا ضير فيه من الفتنة ، وعلى هذا يتم الاحتجاج على أن الفرار دين ، أو على أن الأعمال هى الدين حيث أطلق عليها فى الرواية لفظ : الدين ، وأما على ما قلنا (١) من أنه لم يقصد ههنا إلا أن يذكر بعض خصال المؤمنين وما ينبغى أن يكون هو عليه ، فلا حاجة إلى شئ من ذلك ، ثم يشكل أن الترجمة لم تطابق الرواية الواردة فيه ، حيث دلت الترجمة على كون الفرار من الفتن بعض أجزاء الدين وأبعاضه على ما هو مدلول من التبعيضية وهو الذى كان المؤلف متصدياً لإثباته ، والجواب . . . . . (٢) .

انتهى . قلت : وقد بسط شئ من ذلك فى الجزء السادس من " الأوجز " فارجع إليه لوشئت . ز

(١) كما تقدم قريباً فى (باب أمور الإيمان) .

(٢) بياض فى الأصل بعد ذلك ، ولعل الوالد - قدس سره - نسى ما أفاد شيخه رحمه الله فى الجواب ، أو أراد المراجعة فى ذلك عن شيخه ولم يتفق له ذلك ، وفى " الفتح " : قال الشيخ النووى : فى الاستدلال بهذا الحديث

(باب قول النبي ﷺ : " أنا أعلمكم بالله " (١))

اعلم أن العلم نوعان : كسبي وهو حاصل بالاختيار وغيره ، وهو الواقع في القلب بالاضطرار . والمعتبر في الإيمان من التصديق ما كان اختياراً منه لا

للترجمه نظر لأنه لايلزم من لفظ الحديث عد الفرار ديناً وإنما هو صيانة للدين قال : فلعله لما رآه صيانةً للدين أطلق عليه اسم الدين ، وقال غيره : إن أريد بمن كونها جنسيةً أوتبعيضيةً فالنظر متجه ، وإن أريد كونها ابتدائية أي الفرار من الفتنة منشأه الدين فلا يتجه النظر ، انتهى . وقال العيني بعد ذكر إشكال النووي : قلت : لم يرد بكلامه الحقيقة لأن الفرار ليس بدين ، وإنما المراد أن الفرار للخوف على دينه شعبة من شعب الدين ، ولهذا ذكره بمن التبعيضية ، وتقدير الكلام : باب الفرار من الفتن شعبة من شعب الدين انتهى . ولأجل هذا ذكرت إيراد النووي وإلا فأنت خبير بأن إيراد الشيخ غير إيراد النووي لكن جواب العلامة العيني ممكن الجواب عن إيراد الشيخ .

(١) يشكل على المصنف إيراد هذا الباب في كتاب الإيمان وكان حقه كتاب العلم ، قال الكرماني وتبعه شيخ مشايخنا الدهلوي في " التراجم " إذ قالا : فإن قلت : ما وجه تعلق هذه الترجمة بالإيمان ؟ قلت : العلم بالله وكذا المعرفة به هوالتصديق به فهو من الإيمان لأن الإيمان إما التصديق أو التصديق مع العمل فالمقصود بيان أن رسول الله ﷺ أشد إيماناً منهم ، وبيان أن الإيمان هو أوبعضه فعل القلب رداً على الكرامية ، انتهى بزيادة ، وتقدم مذهب الكرامية في أول كتاب الإيمان أنهم قالوا : إن الإيمان هو النطق فقط .

وقال العلامة السندي : إن إيمان الشخص على قدر معرفته بالله ، فيلزم أن يزيد وينقص على قدر معرفته بربه ، ولما ورد عليه أنه كيف يزيد الإيمان

ما وقع فى القلب ضرورةً وليس كسباً له وهو (١) المعبر عنه فى قوله تعالى: « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، والكسبى هو الممدوح عليه فهو المراد فى قوله : « أنا أعلمكم بالله » ولاريب فى أنه فعل القلب لثبوت المؤاخذة عليه بالآية (٢) ، فكان حاصل الترجمة أن النبى ﷺ لما أثبت لنفسه الأعلمية ،

أو ينقص بزيادة المعرفة أونقصانها مع أن المعرفة خارجة عن الإيمان لما تقدم أن الإيمان قول وفعل والمعرفة ليست شيئاً من ذلك ، أجاب بأن المعرفة فعل القلب والفعل لايقتصر على ما يصدر من الجوارح بل يشمل ما يصدر من القلب بقوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » فأسند الكسب الذى بمعنى الفعل والعمل إلى القلب فلا يقتصر الفعل على الجوارح ، وعلى هذا فقوله : وإن المعرفة ، بكسر إن وقوله : لقوله تعالى دليل لما يفهم من أن الفعل يشمل فعل القلب ، انتهى .

(١) أى العلم الذى يقع فى القلب بالاضطرار .

(٢) وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى رحمه الله فى تقريره: قوله: فعل القلب أى مطلقاً سواء كان للجزئى أوالكلى ، وغرضه أن العلم والمعرفة مترادفان لا أن المعرفة تكون للجزئى والعلم أعم منه ، كما هو الفرق بينهما عند أرباب المعقول ، ثم استدل على الترادف بقوله تعالى : « بما كسبت » فإن كلمة ما عامة شاملة للكلى والجزئى ، فكان الكسب أيضاً أعم من المعرفة وفيه ما فيه فإنه يلزم منه عموم الكسب عنهما لا الترادف بينهما إلا أن يقال : إن كسبت بمعنى عرفت ولا دليل عليه ، والأقرب عندى أن يقال : إن مراده أن المعرفة فعل القلب دون الحواس كالبصر مثلاً ، والغرض من هذا تفسير ما جاء فى بعض الروايات « أنا أعرفكم بالله » و « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وإنما أورد هذا التفسير ههنا لمناسبة المعرفة بالعلم ، والله أعلم ، وقوله:

والعلم (١) هو الإيمان ثبت التفاوت بين أفراد الإيمان والمؤمنين، لما كان الإيمان هو الكسبي من العلم لا مطلقه احتج عليه بالآية فإن المؤاخذة لما لم يكن إلا على الأفعال الاختيارية كان المأمور به هو العلم الكسبي لا العلم الضروري، وهو المراد في الرواية لأنه مذكور في معرض المدح ولامدح إلا على الاختياري، وأيضاً في قوله: «أتقاكم» حجة أخرى على قبول الإيمان الزيادة والنقصان، لأن التقوى هو الإيمان. أو لأن التقوى اجتناب السيئات، وهو داخل في الإيمان، فكان التفاوت فيه بالزيادة والنقصان تفاوتاً بهما في الإيمان لما أن الكل يتصف بالتغير إذا تغيرت أجزاءه.

(باب تفاضل أهل الايمان)

أراد بذلك (٢) إثبات ما ذهب إليه المتكلمون والفقهاء من أن الزيادة والنقصان إنما هما باعتبار الكيفيات المزايدة والثمرات المترتبة، وأما نفس

أعلم بالله، والعلم بالله هو التصديق، فثبت أن التصديق يزيد وينقص باعتبار الكيفيات، انتهى.

(١) أي العلم الكسبي وهو المعبر عن التصديق، فعلوم أنه هو الإيمان، قال القسطلاني: قوله: «أعلمكم بالله» لأن الرجل كلما كان أقوى في دينه كان أقوى في معرفته ربه، وذلك يدل ظاهراً على قبول الإيمان الزيادة والنقصان، وللأصيلي: «أعرفكم» بدل «أعلمكم» والفرق بينهما أن المعرفة هي إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي، انتهى.

(٢) ماأفاده الشيخ كله واضح من صنع المصنف إذ قيد الترجمة بلفظ: الأعمال، وقال القسطلاني: لما ذكر في الحديث السابق الخصال الثلاث والناس يتفاوتون فيها وبه يحصل التفاضل في العمل شرع بذكر تفاضل الأعمال،

التصديق المنجى من الخلود فأمر واحد بسيط لا تركيب فيها (١) ولا يقبل الزيادة والنقصان ، فقال : إن تفاضل أهل الإيمان إنما هو بحسب الأعمال فزاد لفظ: الأعمال فى الترجمة إشارةً إلى أن ما ورد فى الروايات مثل ذلك ، كما فى رواية أبى سعيد المسوقة قريباً (٢) ، فإنما هو التفاوت بحسب الأعمال ، وأما التصديق فموجود فى الكل .

انتهى . قال الحافظ : قوله : فى الأعمال ، فى ظرفية ويحتمل أن تكون سببيةً أى التفاضل الحاصل بسبب الأعمال ، انتهى . واختاره شيخنا الدهلوى فى « التراجم » إذ قال : وفى للتعليل ، انتهى . وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى رحمه الله فى تقريره : قوله : (باب تفاضل أهل الإيمان) المقصود من مثل هذا الباب كما سيجئ من قوله (باب المعاصى من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها) وكذا ما مر من قوله : يزيد وينقص أن الأعمال ليست بداخلة فى أصل الإيمان وهو التصديق ، وليست بأركان له بل هى مكملة له فهى أجزاء للأيمان الكامل ، وهذا بعينه مذهب المتكلمين فلا نزاع ههنا أصلاً ، انتهى .

(١) قال العينى : المراد بحبة الخردل زيادة على أصل التوحيد ، وقد جاء فى "الصحيح" بيان ذلك فى رواية فيه : « أخرجوا من قال لاإله إلا الله وعمل من الخير ما يزن كذا » ثم بعد هذا يخرج منها من لم يعمل خيراً قط غيرالتوحيد ، وقال القاضى : هذا هو الصحيح ، إذ معنى الخير ههنا أمر زائد على الإيمان لأن مجرده لايتجزى وإنما يتجزى الأمر الزائد عليه وهى الأعمال الصالحة من ذكر خفى أو شفقة على مسكين أوخوف من الله تعالى ونية صادقة فى عمل وشبهه ، انتهى .

(٢) وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى رحمه الله فى تقريره : قوله : « من خردل من إيمان » وصغر إيمانه هذا باعتبار الكيفية فقط ، وذلك لعدم

ثم إن صنيعه هذا وكذلك ما سلكه فى أكثر أبواب كتابه يدلك على أن مراده ليس هو الزيادة على جهة الجزئية فى نفس الإيمان حتى يلزم خلاف بيننا وبينه، بل الغرض الرد على المرجئة (١) القائلين بأن الأعمال لا تفيد شيئاً .

قوله : « الدين » ومقتضى زيادته لفظ الأعمال فى الترجمة أن يحمل الزيادة فى دين عمر (٢) وكذلك زيادة من تضمنه الحديث الأول على أن كلهم فى

الأعمال له أصلا ، فالحاصل أن الإيمان يزيد كيفاً بكثرة الأعمال وينقص كيفاً بقلتها، حتى إن من لم يكن له أعمال أصلا يكون إيمانه فى غاية الصغر كيفاً، فثبت تفاضل أهل الإيمان فى الأعمال ، انتهى . وهـذا واضح وإلا لا يصح إدخال المصنف حديث أبى سعيد هذا فى (باب التفاضل فى الأعمال) .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح، قال الحافظ فى أول حديث الباب : أراد بإيراده الرد على المرجئة لما فيه من ضرر المعاصى مع الإيمان، وعلى المعتزلة فى أن المعاصى موجبة للخلود، انتهى. قال الكرمانى: الحديث حجة لأهل السنة على المرجئة حيث علم منه دخول طائفة من عصاة الأمة النار إذ مذهبهم أنه لايضر مع الإيمان معصية فلا يدخل العاصى النار، وحجة على المعتزلة أيضاً حيث دل على عدم تخليد العاصى فى النار ، انتهى .

(٢) قال الكرمانى : إن قلت : يلزم من الحديث أن يكون عمر رضى الله عنه أفضل من أبى بكر أى لكثرة دينه وهو خلاف الإجماع ، قلت : لايلزم إذ القسمة غير حاصرة لجواز قسم رابع، سلمنا انحصار القسمة لكن ما خصص القسم الثالث بعمر رضى الله عنه سلمنا بالتخصيص لكنـه معارض بالأحاديث الدالة على أفضلية الصديق بحيث تواتر القدر المشترك منها ومثله يسمى بالمتواتر من جهة المعنى ، فـدليلكم آحاد ودليلنا متواتر ، سلمنا التساوى بين الدليلين

الدين هــذا ناشئ من كثرة القربات ، ففيه فضل تنبيه على نفى الجزئية (١) هذا ، والله أعلم .

(باب (٢) "فان تابوا (٣) وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم")

علق تخلية السبيل على التوبة ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة؛ فعلم أن الإيمان لا معتبر به بحسب الكمال دونهما ، فكانتا من أجزاء الإيمان الكامل (٤) وهو المراد ، وأثبت هذا المرام بالآية والرواية .

لكن الإجماع منعقد على أفضليته وهو دليل قطعى،وهذا ظنى والظن لا يعارض القطع ، انتهى .

(١) وهذا ظاهر من صنيع المصنف إذ ذكر الحديث فى التفاضل بالأعمال .

(٢) قــال الحافــظ وتبعه القسطلانى وغيره من شراح "البخارى" : إن غرض المصنف بهذا الباب أيضاً الـرد على المرجئة حيث زعموا أن الإيمــان لا يحتاج إلى الأعمال ، انتهى .

(٣) وفى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى رحمه الله : قوله : فإن تابوا أى فإن آمنوا لأن معناه : فإن رجعوا إلى الله من الكفر ، انتهى .

(٤) كما جزم به القسطلانى فى الحديث السابق إذ قال : لا يقال : إذا كان الحياء بعض الإيمان فينتفى الإيمان بانتفائه، لأن الحياء من مكملات الإيمان ونفى الكمال لايستلزم نفى الحقيقة ، انتهى . ثم قال الكرمانى : فى الحديث أن تارك الصلاة عمداً معتقداً وجوبها يقتل وعليـه الجمهور ، واختلفوا هل يقتل على الفور أم يمهل ثلاثة أيـام ؟ الأصح الأول ، والصحيح أنـه يقتل بترك صلاة

(باب من قال : الايمان هو العمل (١))

يعنى بذلك أن العمل وإن كان المتبادر منه عند الإطلاق أعمال الجوارح إلا أنه كثيراً ما يطلق على العمل القلبى أيضاً كما استشهد عليه بالآية

واحدة إذا خرج وقت الضرورة لها ، وأنه يقتل بالسيف وهو مقتول حداً ، وقال الإمام أحمد : يكفر ، وقال أبوحنيفة : يحبس ولا يقتل ولا يكفر ، أما الصوم فلوتركه حبس ومنع من الطعام والشراب لأن الظاهر أنه ينويه لأنه معتقد لوجوبه ، أما الزكاة فتؤخذ منه قهراً ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : إن قلت : العمل إما أن يراد به عمل القلب أى التصديق فلا يطابقه الاستشهاد بقول العدة ، لأنه قول أوعمل اللسان ، أويراد به عمل الجوارح أوعمل اللسان أو مجموع الأعمال فلا يناسب الحديث، إذ الإيمان بالله تعالى هو عمل القلب فقط بقرينة ذكر الجهاد والحج بعده،قلت : المراد المجموع والاستدلال عليه بمجموع الآيات والحديث؛ إذ يدل كل واحد من القرآن والسنة على بعض الدعوى بحيث يدل الكل على الكل ، انتهى . قلت : وعلى هذا فمراد المصنف من لفظ العمل فى الترجمة أعم من فعل القلب والجوارح،هذا توجيه آخر للترجمة خلافاً لما يأتى عن الشيخ قدس سره، وأنت خبير بأن توجيه الشيخ ألطف، ويؤيده صنيع المصنف أيضاً إذ ترجم على ذلك بقوله : (باب من قال كذا) .

وقال الحافظ : مطابقة الآيات والحديث لما ترجم له بالاستدلال من المجموع على المجموع ، لأن كل واحد منها دال بمفرده على بعض الدعوى ، فقوله: « بما كنتم تعلمون » عام فى الأعمال،وقد نقل جماعة من المفسرين أن قوله

والرواية (١) فمن قال منهم فى تفسير الإيمان: إنه العمل، لم يعن به عمل الجوارح حتى يرد عليه أنـه كيف خالف البداهة ، بل غرضه (٢) هو الإيمان والعمل القلبى ، والله أعلم .

قوله : بما كنتم تعملون ، ومن الظاهر أن الإيمان أقوى ما يورث بـه الجنة ، فكان مراداً بلفظ العمل وهو المقصود .

ههنا : « تعملون » معناه : تؤمنون ، فيكون خاصاً ، وقوله : « عما كانوا يعملون » خاص بعمل اللسان على ما نقل المؤلف ، وقوله : «فليعمل العاملون» عام أيضاً ، وقوله فى الحديث : « إيمان بالله » فى جواب أى العمل أفضل دال على أن الاعتقاد والنطق من جملة الأعمال، فإن قيل: الحديث يدل على أن الجهاد والحج ليسا من الإيمان لما تقتضيه ثم من المغائرة والترتيب ، فالجواب أن المراد من الإيمان ههنا التصديق هذه حقيقته والإيمان يطلق على الأعمال البدنية لأنها من مكملاته ، انتهى .

(١) وما حكاه المصنف عن عدة من أهل العلم أوضح استشهاداً على ذلك، وبه جزم الكرمانى إذ قال : إنما قال ذلك اقتباساً من قول المفسرين : إن قوله تعالى : « تعملون » معناه : تؤمنون ، انتهى . ز

(٢) قال القسطلانى: غرض البخارى من هذا الباب وغيره إثبات أن العمل من أجزاء الإيمان رداً على من يقول : إن العمل لادخل له فى ماهية الإيمان ، فحينئذ لايتم مقصوده على ما لا يخفى، وإن كان مراده جواز إطلاق العمل على الإيمان فلا نزاع فيه ، لأن الإيمان عمل القلب وهو التصديق ، انتهى . قلت : ولذا اختار الشيخ هذا الغرض لأنه على الأول لايتم مقصوده كما قاله القسطلانى واضطر الشراح إلى قولهم : إن الترجمة تثبت بالمجموع . ز

قوله : وقال عدة (١) من أهل العلم إلخ ، ثم لا يخفى أن مرادهم ليس هو الحصر حتى لا يراد بلفظ العمل إلا الإيمان فقط، وإنما مرادهم تعميم العمل بحيث يشمل عمل القلب وأعمال الجوارح ، وذلك لأنه لوخصص المراد فى الآيـة بأحدهما لزم إخلاء الآخر عن الثواب ظاهراً مع أن المثوبة متعلقـة بهما معاً ، ولمـا كان صدق العمل على مـا يصدر من الجوارح ظاهراً لم يحتج إلى ذكره مع أن الإيمان أعلى ما عليه المؤاخذة فأولى أن يذكر (٢) .

قوله : أى العمل أفضل ؟ وفيه مع الدلالـة على الترجمة دلالة أيضاً على أن الإيمان يزيد وينقص ، لأن أكمل المؤمنين أفضلهم عملاً لدخول الأعمال فى الإيمان ، فما ورد فى الروايات وفى الرواية المبحوثة عنها من زيادة الفضل فى بعض الأعمال على بعض (٣) فهو بعينه زيادة فى الإيمان على هذا التقدير .

(١) قال القسطلانى : بكسر العين وتشديـد الدال أى عدد من أهل العلم كأنس بن مالك فيما رواه الترمذى بإسناد فيه ضعف، وابن عمر فيما رواه الطبرى فى "تفسيره"، والطبرانى فى "الدعاء" ، ومجاهد فيما رواه عبد الرزاق فى "تفسيره" ، انتهى .

(٢) لله در الشيخ ـ قدس سره ـ مـا أفاد ، وعلى هذا فلايرد ما أورده النووى كما حكى عنه الكرمانى إذ قال : الظاهر أن المراد لنسألنهم عن أعمالهم كلها ، أى الأعمال التى يتعلق بها التكليف ، والتخصيص بقول : لاإله إلاالله دعوى لا دليل عليها، انتهى . وقد عرفت أن هذا التفسير روى مرفوعاً وعن عدة من الصحابة الكرام كما تقدم ، وقولهم : هذا غير مدرك بالقياس بل القياس خلافه ، فلا بد أن يكون مرفوعاً حكماً ، وعلى ما أفاده الشيخ لايبقى فيه إشكال .

(٣) ولا يذهب عليك أن الروايات فى ذلك مختلفة جداً ، قال الحافظ: قال

....

النووي : ذكر في هذا الحديث الجهاد بعد الإيمان ، وفي حديث أبي ذر لم يذكر الحج وذكر العتق، وفي حديث ابن مسعود بدأ بالصلاة ثم البر ثم الجهاد، وفي الحديث المتقدم السلامة من اليد واللسان ، قال العلماء : اختلاف الأجوبة في ذلك باختلاف الأحوال واحتياج المخاطبين وذكر ما لم يعلمه السائل والسامعون وترك ما علموه ، ويمكن أن يقال : إن لفظة من مرادة كما يقال: فلان أعقل الناس ، والمراد من أعقلهم، ومنه حديث: «خيركم خيركم لأهله» ومن المعلوم أنه لا يكون بذلك خير الناس، فإن قيل: لم قدم الجهاد وليس بركن على الحج وهو ركن ؟ فالجواب أن نفع الحج قاصر غالباً ونفع الجهاد متعد غالباً ، أوكان ذلك حيث كان الجهاد فرض عين و وقوعه فرض عين إذ ذاك متكرر فكان أهم منه ، انتهى .

وقال الكرماني : قال العلماء : اختلاف الأجوبة في ذلك لاختلاف الأحوال ، فأعلم كل قوم بما بهم الحاجة إليه دون ما لم تدع حاجتهم إليه، أو ذكر ما لم يعلمه السائل وأهل المجلس وترك ما علموه ، ولذا أسقط ذكر الصلاة والزكاة والصيام في حديث الباب، ولا شك أن الثلاث مقدمات على الحج والجهاد؛ فإن قيل: كيف قدم الجهاد على الحج مع أن الحج من أركان الإسلام والجهاد فرض كفاية ؟ والجواب أن الجهاد قد يتعين كسائر الكفايات ، وإذا لم يتعين لم يقع إلا فرض كفاية ، وأما الحج فالواجب منه حجة واحدة وما زاد نفل فإن قابلت واجب الحج بمتعين الجهاد كان الجهاد أفضل لهذا الحديث، ولأنه شارك الحج في الفرضية وزاد بكونه نفعاً متعدياً إلى سائر الأمة، ولكونه ذباً عن بيضة الإسلام، أولكونه كان في أول الإسلام و محاربة أعدائه ، وقد قيل: ثم ههنا للترتيب في الذكر، كقوله تعالى : «ثم كان من الذين آمنوا» وقيل: ثم لاتقتضي ترتيباً ، وإن قابلت نفل الحج بغير متعين الجهاد كان الجهاد

(باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة (١))

اعلم أن للإسلام المعتبر شرعاً لزوماً بالإيمان (٢) كما أن للإيمان ملازمة بالإسلام ولو كان التسليم والانقياد حكماً لا حقيقة ، وقد سبق بعض بيانه (٣) ، ولما كان كذلك كان الإسلام والإيمان غير منفك أحدهما عن الآخر ولا متحقق كل منهما دون الثانى إلا أن الإسلام كما يطلق على هذا المعنى المتلازم للإيمان فكثيراً ما يطلق أيضاً على الانقياد الظاهرى الذى لم يعتبر عند الشرع إلا فى حق إجراء أحكام المسلمين على من اتصف به ، وذلك لتعذر وقوف

أفضل لما أنه يقع فرض كفاية وهو أفضل من النفل بلاشك ، بل قال إمام الحرمين: فرض الكفاية عندى أفضل من فرض العين من حيث إن فعله مسقط للحرج عن الأمة بأسرها وبتركه يعصى المتمكنون منه كلهم، ولا شك فى عظم وقع ما هذه صفته، وقال القفال : إنه اختلاف على حسب اختلاف الأحوال، فإنه يقال: خير الأشياء كذا ولا يراد أنه خير من جميع الوجوه فى جميع الأحوال والأشخاص بل فى حال دون حال ، انتهى .

(١) وفى تقرير الشيخ المكى رحمه الله : قوله: على الحقيقة أى على الحقيقة الشرعية بل يكون على الحقيقة اللغوية، وجزاء الشرط محذوف أى فلايعتبر به عند الله ؛ والأعراب : المنافقون ، وقوله : أسلمنا ، فإطلاق الإسلام ههنا حقيقة لغوية ومجاز شرعى إذ لافرق فى الشرع بين الإيمان والإسلام والدين إلا بالاعتبار ، انتهى .

(٢) قال الكرمانى: إن الإيمان والإسلام الشرعى واحد عند البخارى وكذا عند غيره لأن الإيمان شرط صحة الإسلام عندهم ، انتهى .

(٣) فى أول كتاب الإيمان . ز

الناس على سرائر القلوب وضمائرها فيما بينهم ، فلم يكن بـد من نصب علامة لهم يعرفون به المسلم عن غيره، وهذا الاطلاق للإسلام (١) جار فى عرف الشريعة و فى كثير من الآيات والروايات ، فبوب المؤلف رحمه الله باباً لذلك إشارةً منه إلى أن الإسلام والإيمان المعتبرين وإن لم يتحقق أحـدهما دون الآخر إلا أنه قـد يطلق فى الشرع لفظ الإسلام بإطلاق آخر غير مـا ذكرناه أولاً ، فيشتبه الأمر على الناظر .

وأيضاً ففى كلامـه إشارة إلى أن من ذهب منهم إلى مغايرة بينهما فإنما

---

(١) قال السندى قوله : (باب إذا لم يكن) إلخ لابد من حل هذا الكلام أولاً ، ولعل المعنى إذا لم يكن إطلاق لفظ الإسلام على الحقيقة الشرعية لهـذا اللفظ وكان إطلاقه على الاستسلام أى الانقياد الظاهرى لطمع فى الغنيمة أوالخوف من القتل ، فهو إطلاق جائز وورد به الشرع فى مواضع، ثم استدل على ورود هـذا الإطلاق بقولـه تعالى : « قالت الأعراب » الآية ، ثم قال : فإذا كان إطلاق لفظ الإسلام على حقيقته الشرعية فهو على وفق قوله تعالى: « إن الدين » الآيـة ، أى فهو يكون إطلاقاً على تمـام الدين لا على الاستسلام فقط ، كما أطلق فى الآية الإسلام على تمام الدين ، وعلى هذا فقوله : أو الخوف من القتل عطف على محذوف وهـو الطمع فى الغنيمة ، وهو علة للاستسلام لا على نفس الاستسلام إذ لا مقابلة بين الاستسلام والخوف، ولا يصح إطلاق اسم الإسلام على الخوف أيضاً وجزاء الشرط محذوف وهو ما ذكرنا من أنه إطلاق جائز ، لأن مـا ذكره من الدليل والحديث لايفيد إلا جواز الإطلاق ، لا مـا ذكره الشراح أن ذلك الإسلام نافع أم لا ، ومقصوده أن لفظ الإسلام يطلق تـارةً على تمـام الدين ، وهو حقيقة شرعاً ، وتارةً على الانقياد الظاهرى وهومجاز شرعاً ، وبه يندفع ما توهم بين الآيات والأحاديث من التدافع انتهى . ز

غرضه التغاير بحسب المفهوم لا المصاديق ، فإن المسلم صفة بحسب الظاهر ، والمؤمن صفة له بحسب اعتقاده وإن كانا متلازمين وجوداً ، أو قصد بالمغايرة أنهما يتغايران بحسب ذلك الإطلاق الآخر للإسلام الذى هو غير معتبر به شرعاً كما فى قوله تعالى : « ولكن قولوا أسلمنا » فإنهم لم يؤمروا أن ينسبوا إلى أنفسهم ذلك الإسلام الحقيقى المعتبر شرعاً إذ لو كانوا متصفين به لما صح نفى الإيمان عنهم ، لما أنهما متلازمان بل أمروا أن يسندوا إليها صورة الإسلام وظاهره ، وهذا هو المراد فى الرواية حيث نهى سعداً أن يحكم على رجل بالإيمان ، لكونه أمراً مبطناً عنه (١) خفياً أمره عليه وكذلك الإسلام الحقيقى، نعم إن له أن يحكم على من رآه آتياً بأوامر الشرع مجتنباً عن ارتكاب نواهيه بأنه مسلم بمعنى منقاد ، وذلك لأنه متيقن به غير مشكوك فيه، وأما الحكم بالإيمان والإسلام الحقيقيين فلا يمكن إلا ظناً عبرةً للظاهر ، وهو وإن كان جائزاً لما أمرنا به من بناء الحكم على ظواهر ما نراه إلا أنه خلاف الأدب لكون الحكم بحسب الواقع على ما لم يعلم ، فافهم فإن فيه دقة ما .

ثم إن كلمة أو فى قوله ﷺ: « أو مسلماً » ظاهرها أنها بمعنى بل (٢) ،

---

(١) قال الكرمانى : قوله : « أو مسلما » معناه أن لفظ الإسلام أولى أن تقولها لأنها معلومة بحكم الظاهر ، وأما الإيمان فباطن لايعلمه إلا الله ، قال صاحب " التحرير " فى شرح " مسلم " : هذا حكم على فلان أنه غير مؤمن، قال النووى : ليس فيه إنكار كونه مؤمناً بل معناه : النهى عن القطع بالإيمان لعدم موجب القطع ، وقد غلط من توهم كونه حكماً بعدم الإيمان بل فى الحديث إشارة إلى إيمانه وهو قوله : « لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه » انتهى .

(٢) وهذا هو الذى عبره الحافظ فى " الفتح " إذ قال : قوله : أو، بإسكان

حيث أراد النبى ﷺ رده عما قال فيه وجزم إلى ما هو متيقن بـه منـه وهو الانقياد الظاهرى ، وذلك لعدم تيقن سعد بما فى قلبه من الإيمان والكفر وإن كان النبى ﷺ يعلم منه أنه مؤمن كما هو الظاهر من قوله : « وهوأحب إلى » ويمكن كونها أيضاً للشك ، فإنه لما لم يتبين عنده إيمانه أونفاقه والتبس عليه فلم يكن تعيين أحد الأمرين من شأنه ، فكان عليه أن يقول : إنى أراه مؤمناً إن كان باطنه كظاهره أو مسلماً إن لم يكن كذلك ، فقوله ﷺ : « أومسلما » عطف على مفعول قوله : أراه ، ومثل ذلك فى الكلام كثير .

قوله : « أحب إلى » فيه دلالة على أن الإيمان يزيد وينقص ، لأن حبه ﷺ متزايد بتزايد مراتب الإيمان كما دل عليه السياق ، ثم لما أثبت للغير (١) أنه أحب إلى،فكان إيمانه أزيد ممن ليس أحب إليه ﷺ ، فأما مناسبة الحديث بالباب الذى وضعه فحاصلة بقوله: « مسلماً » حيث فرق بين الإيمان والإسلام، فجوز إطلاق الثانى دون الأول ، وذلك بحسب ما له من المعنى الأعم من معناه المعتبر شرعاً ، وهو أى المعنى الأعم الانقياد ظاهراً سواء وجد معه الإيمان أو لا ، والله أعلم .

الواو لابفتحها، فقيل هى للتنويع، وقال بعضهم: هى للتشريك وإنه أمره أن يقولها معاً لأنه أحوط، ويرد هذا رواية ابن الأعرابى فى "معجمه" فقال : لاتقل مؤمن بل مسلم ، فوضح أنه للإضراب وليس معناه الإنكار بل المعنى أن إطلاق المسلم على من لم يختبر حالـه الخبرة الباطنة أولى من إطلاق المؤمن ، لأن الإسلام معلوم بحكم الظاهر، قاله الشيخ محى الدين ملخصاً، انتهى .

(١) والرجل الغير هذا الذى تركه ﷺ هو جعيل بن سراقة الضمرى سماه الواقدى فى "المغازى" ، كذا فى " الفتح" وتبعه فى ذلك القسطلانى وغيره من الشراح .

قوله : الإنصاف من نفسك (١) .

(باب كفران العشير وكفر دون كفر (٢))

هذا تصريح بما ذهبنا إليه من أن الأعمال ليست بداخلة فى أصل الإيمان، إذ لوكان كذلك لما تحقق كفر دون كفر ، بل كان مرتكب السيئات و تارك

(١) ليس هذا القول فى الأصل وزدته لوجوده فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : الإنصاف : انصاف دينے نفس اپنے سے بأن يقول للمظلوم: خذ ظلمك منى ،انتهى . وهذا أوجه عندى مما قالته الشراح قاطبةً، فنى " القسطلانى " تبعاً للحافظ قوله : الإنصاف أى العدل من نفسك بأنْ لم تترك لمولاك حقاً واجباً عليك إلا أديته،ولا شيئاً مما نهيت عنه إلا اجتنبته، انتهى . وأنت خبير بأن هذا الذى قالوه هوتمام الإيمان،فأى شئ بقى بعد ذلك والوارد فى الأثر: ثلاث من جمعهن جمع الإيمان، فالموافق للفظ الأثر ما أفاده الشيخ ، قال العينى : يقال : أنصفه من نفسه وانتصفت أنا منه ، انتهى. قال المجد: انتصف منه استوفى حقه منه وتناصفوا أنصف بعضهم بعضاً، انتهى .

(٢) قال الكرمانى: الكفرضد الإيمان والكفر أيضاً جحود النعمة ، وهوضد الشكر ، وكذا الكفران إلا أن الكفر فى الدين ، والكفران فى النعمة أكثر استعمالاً ، وقال بعض العلماء : الكفر أربعة أنواع : كفر إنكار ، وجحود، ومعاندة ، ونفاق ، وهذه الأربعة من لقى الله بواحدة منها لم يغفرله ، فكفر الإنكار أن يكفر بقلبه ولسانه وأن لا يعرف ما يذكرله ؛ وكفر الجحود أن يعرف بقلبه ولايقر بلسانه ككفر إبليس ؛ وكفر المعاندة أن يعرف بقلبه ويقر بلسانه ويأبى أن يقبل الإيمان ككفر أبى طالب ؛ وكفر النفاق ظاهر ، قال

الحسنات كافراً لا مؤمناً لعدم صدق الإيمان عليه حيث لم يصدق أحد أجزائه عليــه وهو الإتيان بالأعمال ، وغرضه من عقد الباب الرد على المعتزلة القائلين بإثبات المنزلـة بين الإيمان والكفر وأن مرتكب الكبيرة خارج من الإيمان ، وحاصل الرد أن إطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة شائع فى الآيات والروايات، فما ورد فى مثل تلك المعاصى من لفظ الكفر فالمراد به غير ما هو نقيض الإيمان (١) فإن الكفر أنواع بعضها أعلى من بعض ، وأقصى أنواعــه الكفر المقابل للإيمان ، والرواية مصرحة بالترجمة .

النووى: إن الشرع أطلق الكفر على ما سوى الأربعة ككفران الحقوق والنعم، فمن ذلك حــديث الباب وحديث : « لاترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » وأشباهه ، وهذا مراد البخارى بقوله: وكفردون كفر ،انتهى .

وقال القسطلانى: يعنى كما أن الطاعات تسمى إيماناً كذلك المعاصى تسمى كفراً ، لكن حيث يطلق عليها الكفر لا يراد به المخرج عن الملة ؛ ثم إن هذا الكفر يتفاوت فى معناه كما أشار إليه المؤلف بقوله : كفردون كفر ، فأخذ أموال الناس بالباطل دون قتل النفس بغير حق ، انتهى . وقال الحافظ : قال ابن العربى فى شرحــه : مراد المصنف أن يبين أن الطاعات كمـا تسمى إيماناً كـذلك المعـاصى تسمى كفراً لكن حيث يطلق عليها الكفر لايراد بــه الكفر المخرج عن الملة، قال: وخص كفران العشير من بين أنواع الذنوب لدقيقة بديعة وهى قولـه ﷺ : « لوأمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها » فقرن حق الزوج على الزوجة بحق الله تعالى ، انتهى .

(١) وقـد أثبته المصنف بالترجمة الآتية من قوله : المعاصى من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها إلا بالشرك .

قوله : «إنك امرؤ فيك جاهلية» (١) رماه بذلك وليست الجاهلية بأهون شئ ،ومع ذلك فلم يأمره بتجديد الإيمان أو بغيره من أحكام الكفر (٢) فعلم أن ارتكاب الكبائر غير مكفر .

---

(١) قال الكرمانى : الجاهلية زمان الفترة قبل الإسلام ، سميت بذلك لكثرة جهالاتهم ، انتهى . قال الحافظ : يعنى أن كل معصية من ترك واجب أو فعل محرم فهى من أخلاق الجاهلية ، والشرك أكبر المعاصى ولهذا استثناه ، ومحصل الترجمة أنه لما قدم أن المعاصى يطلق عليها الكفر مجازاً على إرادة كفر النعمة لاكفر الجحود ، أراد أن يبين أنه كفر لايخرج عن الملة ، خلافاً للخوارج الذين يكفرون بالذنوب ، ونص القرآن يرد عليهم وهو قوله تعالى : «يغفر مادون ذلك لمن يشاء» فصير مادون الشرك تحت إمكان المغفرة،والمراد بالشرك فى هذه الآية الكفر؛لأن من جحد بنبوة محمد ﷺ مثلاً كان كافراً ولو لم يجعل مع الله إلهاً آخر، والمغفرة منتفية عنه بلا خلاف ، قال ابن بطال : غرض البخارى الرد على من يكفر بالذنوب كالخوارج ويقول:من مات على ذلك يخلد فى النار والآية ترد عليهم ، انتهى .

(٢) قال الكرمانى : قال ابن بطال : يريد أنك فى تعييره بأمه على خلق من أخلاق الجاهلية؛لأنهم كانوا يتفاخرون بالأنساب، ولم يستحق بذلك الفعل أن يكون كأهل الجاهلية فى كفرهم بالله تعالى ، وغرض البخارى بهذا الرد على الخوارج ، وروى أنه ﷺ قال لأبى ذر : «أعيرته بأمه ؟ ارفع رأسك ماأنت بأفضل ممن ترى من الأحمر والأسود إلا أن تفضل فى دين» وقد روى أن بلالاً رضى الله عنه كان الذى عيره أبوذر بأمه أى بسوادها ، فانطلق بلال إلى رسول الله ﷺ فشكى إليه تعييره بذلك، فأمره رسول الله ﷺ أن يدعوه ، فلما جاء أبوذر قال له رسول الله ﷺ : «شتمت بلالاً وعيرته

قوله : « إذا التقى المسلمان » سمّاهم مسلمين حين اشتغلا بالمقاتلة (١) .

قوله : أينا لم يظلم ؟ استشكل عليهم ما يتبادر من العموم (٢) حيث وقعت النكرة تحت النفي (٣) والتجنب بأنواع الظلم بأسرها بحيث يتناول

بسواد أمه ؟ » قال : نعم ، قال له رسول الله ﷺ : « ما كنت أحسب أنه بقي في صدرك من كبر الجاهلية شيء » فألقى أبوذر رضي الله عنه نفسه إلى الأرض ثم وضع خده على التراب ، وقال : والله لاأرفع خدي منها إلا أن يطأ بلال خدي بقدمه ، فوطأ خده بقدمه ، انتهى .

(١) وبذلك استدل البخاري في الترجمة في قوله تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين » الآية ولها ذكر الحديث لأن الإيمان والإسلام في الشرع متحدان . ز

(٢) قال الكرماني : فهم الصحابة الظلم على الإطلاق فشق عليهم ، فبين الله تبارك وتعالى أن المراد الظلم المقيد وهوالظلم الذي لاظلم بعده ، فإن قلت : من أين لزم أن من لبس الإيمان بظلم لايكون آمناً ولامهتدياً حتى شق عليهم؟ قلت : من تقديم لهم على الأمن أي لهم الأمن لا لغيرهم ومن تقديم هم على مهتدون ، فإن قلت : لايلزم من الآية أن غير الشرك لايكون ظلماً ، قلت : التنوين في : بظلم للتعظيم ، فكأنه تعالى قال : لم يلبسوا أيمانهم بظلم عظيم ، فلما تبين أن الشرك ظلم عظيم علم أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بشرك ، انتهى . وقال الحافظ : قوله : (باب ظلم دون ظلم) هذه الجملة لفظ حديث رواه أحمد في "كتاب الإيمان" واستدل له بحديث الباب ، ووجه الدلالة منه أن الصحابة فهموا من قوله : بظلم عموم أنواع المعاصي ولم ينكر عليهم النبي ﷺ ذلك وإنما بين لهم أن المراد أعظم أنواع الظلم وهوالشرك ، انتهى .

(٣) قال الحافظ : قال الخطابي : كان الشرك عند الصحابة أكبر من أن

المكروهات التنزيهية والتحريمية ، والصغار من المعاصي والكبار متعذر على غير الأنبياء لعصمتهم ، فأجاب رسول الله ﷺ بأن اللبس (١) قرينة على أن المراد بالظلم معظم أفراده وهو الشرك ، وأما اللمم فليست لها فى جنبة الإسلام من وجود وكذا الكبائر من المعاصى، فإنها تتلاشى فى زاخر الإيمان إلا الكفر، فالآية مسوقة لبيان أن الظلم يطلق على الكفر والشرك وأنه معظم أنواعه ، وأما الجواب فى تنكير الظلم أنه للتعظيم بقرينة اللبس (٢) .

يلقب بالظلم ، فحملوه على ماعداه من المعاصى، فسألوا عن ذلك فنزلت الآية كذا قال وفيه نظر ،والذى يظهرلى أنهم حملوا الظلم على عمومه الشرك فما دونه وهوالذى يقتضيه صنع المؤلف ، وإنما حملوا على العموم لأن قوله: بظلم نكرة فى سياق النفى لكن عمومها ههنا بحسب الظاهر ، قال المحققون : إن دخل على النكرة فى سياق النفى مايؤكد العموم ويقويه نحو من فى قوله : ما جاءنى من رجل أفاد تنصيص العموم ، وإلا فالعموم مستفاد بحسب الظاهر كما فهمه الصحابة من هذه الآية ، وبين لهم النبى ﷺ أن ظاهرها غير مراد بل هو من العام الذى أريد به الخاص ، فالمراد منه أعلى أنواعه وهو الشرك ، انتهى .

(١) قال الحافظ : قوله:« لم يلبسوا » أى لم يخلطوا ، قال محمد بن إسماعيل التيمى فى " شرحه " : خلط الإيمان بالشرك لايتصور؛فالمراد أنهم لم تحصل لهم الصفتان كفر متأخر عن إيمان متقدم ، أى لم يرتدوا ، ويحتمل أنهم لم يجمعوا بينهما ظاهراً وباطناً أى لم ينافقوا ، وهذا أوجه ولذا عقبه (بباب علامات المنافق) وهذا من بديع ترتيبه ، انتهى . وفى تقرير المكى : المراد باللبس : الخلط فى الظاهر إذ لا يمكن الخلط فى الحقيقة بين الكفر والإيمان، انتهى . ز

(٢) لله در الشيخ ما أجاد فيما أفاد ؛ فإن اللبس أى الخلط يشعر إلى عظمة ما خالطه، فإن الشئ القليل الذى يتلاشى فى البحر العظيم لا يقال فيه : الخلط،

(باب علامة المنافق (١))

سردها ليجتنب عنها المسلم مع ما فيه من احتجاج على أن الاتصاف بها

فكذا الإيمان بحر عظيم والمعاصي بجنبه أجزاء متلاشية بخلاف الكفر فإنه مقابل للإيمان فيصدق عليه الخلط بداهة . ز

(١) قال القسطلاني : لما فرغ المؤلف من بيان مراتب الكفر والظلم وأنها متفاوتة عقبه بأن النفاق كذلك فبوب بهذا ، وتقدم قريباً في كلام الحافظ وجه المناسبة بشيء آخر ، ثم قال الحافظ : قوله في الحديث : « آية المنافق ثلاث » إفراد الآية على إرادة الجنس أو أن العلامة إنما يتحصل باجتماع الثلاث والأول أليق بصنع المؤلف ولهذا ترجم بالجمع ، فإن الترجمة في نسخة الحافظ (باب علامات المنافق) قال: ورواه أبو عوانة في " صحيحه " بلفظ: علامات المنافق ، فإن قيل : ظاهره الحصر في الثلاث، فكيف جاء في الحديث الآخر بلفظ: « أربع من كن فيه » الحديث؟ أجاب القرطبي باحتمال أنه استجد له ﷺ العلم بخصالهم ما لم يكن عنده، وأقول: ليس في الحديثين تعارض لأنه لايلزم من عد الخصلة المذمومة الدالة على كمال النفاق ، كونها علامة على النفاق لاحتمال أن تكون العلامات دالة على أصل النفاق ، والخصلة الزائدة إذا أضيفت إلى ذلك كمل بها خلوص النفاق ، على أن في رواية "مسلم" عن أبي هريرة ما يدل على إرادة عدم الحصر فإن لفظه: « من علامة المنافق ثلاث » وكذا أخرج الطبراني في " الأوسط" من حديث أبي سعيد الخدري، وإذا حمل اللفظ الأول على هذا لم يرد السؤال فيكون قد أخبر ببعض العلامات في وقت وببعضها في وقت آخر ، قال القرطبي أيضاً والنووي : حصل من مجموع الروايتين خمس خصال لأنهما تواردتا على الكذب والخيانة ، وزاد الأول : الخلف في الوعد ، والثاني : الغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة ، ويندرج الغدر

وبالذنوب سوى ذلك لا يوجب الخروج عن الإيمان (١) وأن النفاق فى مثل تلك الروايات إنما هو نفاق العمل ، أو تسميته نفاقاً بحسب صورة النفاق لا حقيقته ، وذلك لأنه لم يطلق عليه لفظ المنافق وإنما قال : إنها علامات له ، فمن كانت فيه واحدة منها كان فيه من النفاق بقدرها ، ومن كانت فيه زيادة منها كانت فيه زيادة منه ، ولم يقل : إنه منافق ، وقد علم أن الإيمان غير متجز فلا يمكن إثبات بعض الإيمان وبعض الكفر فى مثل ذلك الرجل الذى فيه علامة أو علامتان أو ثلاث منها ، وأيضاً فقد ذكر فيه ما يدل على أنه لم يخرج بوجود تلك العلامات فيه من الإيمان وهو قوله : حتى يدعها ، فعلم أن نفس الموادعة والترك كاف ولا يفتقر إلى تجديد إيمانه ، وأيضاً ففيه دلالة على أن الإيمان يزيد وينقص لأنه لما اتصف بعلامات المنافقين كان فيه نقص فى

فى الخلف فى الوعد ؛ فالمزيد واحدة ، وهى : الفجور فى الخصومة ، ووجه الاقتصار على هذه الثلاث أنها منبهة على ما عداها ، إذ أصل الديانة منحصرة فى ثلاث : القول والفعل والنية ، فنبه على الأول بالكذب ، وعلى الثانى بالخيانة ، وعلى الثالث بالخلف لأن خلف الوعد لايقدح إلا إذا كان العزم عليه عند الوعد ، أما لو كان عازماً ثم عرض له مانع فهذا لم توجد منه صورة النفاق قاله الغزالى فى " الإحياء " ، ويشهد له ما فى " الطبرانى " فى حديث طويل عن سلمان : « إذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف » وإسناده لا بأس به ، وفى " أبى داؤد " " والترمذى " من حديث زيد بن أرقم : « إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفى له فلم يف فلا إثم عليه » انتهى مختصراً ، قال الكرمانى : لو اعتبرنا الدخول فالخمسة راجعة إلى الثلاث ، والحق أنها خمسة متغايرة عرفاً ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : إن جماعةً من العلماء عدوا هذا الحديث مشكلاً من حيث إن هذه الخصال قد توجد فى المسلم المصدق بقلبه ولسانه ، مع أن الإجماع

....

حاصل أنه لايحكم بكفره ولا بنفاق يجعله فى الدرك الأسفل من النار ، قال النووى : ليس فى الحديث إشكال ، لأن معناه : هذه خصال نفاق وصاحبها شبيه بالمنافق متخلق بأخلاقهم ، إذ النفاق إظهار مايبطن خلافه ، وهو موجود فى صاحب هذه الخصال ، ويكون نفاقه خاصاً فى حق من حدثه ووعده وائتمنه لا أنه منافق فى الإسلام مبطن للكفر ، وقال بعض العلماء :هذا فى من كانت هذه الخصال غالبةً عليه، فأما من ندر فيه ذلك فليس داخلاً فيه إلى آخر ما بسطه الكرمانى .

وأجمل الحافظ الكلام على الأجوبة فقال بعد جواب النووى : ومحصل هذا الجواب الحمل فى التسمية على المجاز أى صاحب هذه الخصال كالمنافق، وهوبناء على أن المراد بالنفاق نفاق الكفر ، وقد قيل فى الجواب عنه : إن المراد به نفاق العمل ، وهذا ارتضاه القرطبى واستدل له بقول عمر رضى الله عنه لحذيفة : هل تعلم فىّ شيئاً من النفاق ؟ فإنه لم يرد بذلك نفاق الكفر وإنما أراد نفاق العمل ، ويؤيده وصفه بالخالص فى الحديث الثانى بقوله : «كان منافقاً خالصاً » وقيل : المراد بإطلاق النفاق الإنذار والتحذير عن ارتكاب هذه الخصال والظاهر غير مراد،وهذا ارتضاه الخطابى،وذكر أيضاً أنه يحتمل أن المتصف بذلك هومن اعتاد ذلك وصارله ديدناً، قال : ويدل عليه التعبير بإذا فإنها تدل على تكرار الفعل كذا قال ، والأولى ما قال الكرمانى : إن حذف المفعول من حديث يدل على العموم أى إذا حدث فى كل شئ كذب فيه ، أو يصير قاصراً أى إذا وجد ماهية التحديث كذب .

قال الكرمانى : ولاشك أن مثله منافق فى الدين ، وقيل : محمول على من غلبت عليه هذه الخصال وتهاون بها واستخف بأمرها فإن من كان كذلك

....

كان فاسد الاعتقاد غالباً ، وهذه الأجوبة كلها مبنية على أن اللام فى المنافق للجنس، ومنهم من ادعى أنها للعهد فقال : إنه ورد فى حق شخص معين وكان رسول الله ﷺ لا يواجههم بصريح القول فيقول: فلان منافق، بل يشير إشارة كقوله ﷺ: «ما بال أقوام يفعلون كذا» فههنا إشارة بالآية إليه حتى يعرف ذلك الشخص بها ، وقيل : ورد فى حق المنافقين فى عهد النبى ﷺ فحدثوا بإيمانهم فكذبوا ، ووعدوا فى نصر الدين فأخلفوا ، وائتمنوا فى دنياهم فخانوا ، وتمسك هؤلاء بأحاديث ضعيفة جاءت فى ذلك ، لو ثبت شئ منها تعين المصير إليه، وأحسن الأجوبة ما ارتضاه القرطبى ، انتهى ما فى "الفتح" بزيادة . قال الكرمانى : فلدفع الإشكال خمسة أوجه : لأن اللام فيه إما للجنس فهو إما على سبيل التشبيه أو المراد الاعتياد أومعناه الإنذار ، وإما للعهد إما من منافقى زمن رسول الله ﷺ وإما من منافق خاص ، وههنا وجه سادس وهو أن المراد نفاق العمل لا نفاق الإيمان ، وأحسن الوجوه وهوالسابع أن يقال : إن النفاق شرعى وهو ما يبطن الكفر ويظهر الإسلام ، ونفاق عرفى وهو مايكون سره خلاف علنه وهذا هوالمراد إن شاء الله ، ويحكى أن رجلا من البصرة قدم مكة حاجاً فجلس فى مجلس عطاء بن أبى رباح ، فقال : سمعت الحسن يقول من كان فيه ثلاث خصال لم أتحرج أن أقول : إنه منافق ، فقال له عطاء : إذا رجعت إلى الحسن فقل له : إن عطاًء يقرءك السلام ويقول لك : ماتقول فى إخوة يوسف إذ حدثوا فكذبوا ووعدوا فأخلفوا وائتمنوا فخانوا أفكانوا منافقين ؟فلما قال هذا للحسن سرالحسن به وقال: جزاك الله خيراً، ثم قال لأصحابه إذا سمعتم منى حديثاً فاصنعوا مثل ماصنع أخوكم،حدثوا به العلماء فما كان منه صواباً فحسن وإن كان غير ذلك ردوا على جوابه ، انتهى .

الإيمان (١) بهذا القدر ، فافهم .

قوله : « إيماناً واحتسابا » (٢) مناسبة الرواية بالترجمة متوقفة على أن أثر الشئ والحاصل به يلحق بـــه فلما كان القيام مترتباً على الإيمان مسبباً عنه كان ملحقاً به وجزء منه ، وهذا ملحوظ فى كثير من التراجم بعده ، ولا يبعد أن

(١) وبذلك جزم النووى كما حكاه الكرمانى إذ قـال : مناسبة هـذا الباب لكتاب الإيمان أن يبين أن هذه علامة عدم الإيمان ، أويعلم منه أن بعض النفاق كفردون بعض ، وقال النووى: مراد البخارى بذكر هذا الحديث أن المعاصى تنقص الإيمـان كما أن الطاعـة تزيـده ، انتهى . قلت : ذكرالمصنف رحمه الله من (باب كفردون كفر) خمسة أبواب تضاد الإيمان ، فبضدها تتبين الأشياء ، ثم رجع بعد الخمسة إلى أمور الإيمان من (بـــاب قيام ليلة القدر) واختلف العلماء فى المناسبات فيها بوجوه مختلفة كما ترى فى كلام الشيخ وهذه الحواشى.

(٢) قـــال الكرمانى : قولـــه : احتساباً أى إرادة وجه الله تعالى لا الرياء ونحوه ، فقـد يفعل الإنسان فعل الخير لكنه لايفعله مخلصاً بل لريـاء أوخوف ونحوه ، وهو منصوب لأنـه مفعول لـه أوتميز ، ولا يصح أن يكون حالاً بمعنى مؤمناً محتسباً لأنـه لايدل حينئذ على ترجـمة الباب ، إذ المفهوم فيه ليس القيام إلا فى حال الإيمان ؛ فإن قلت : فالتميز والمفعول له أيضاً لا يدلان على الترجمة ، قلت : من للابتداء فمعناه أن القيام منشأه الإيمـان ، فيكون للإيمـان أومن جملة الإيمان ، انتهى مختصراً . وتعقب كلامه العينى ورجح كونهما حالين وقـال : الترجـمة غير مرتبة عليه وإنمـا هى مرتبة على مباشرة عمل هو سبب لغفران ما تقدم من ذنبه، وهوقيام ليلة القدر ، ومباشرة مثل هذا العمل شعبة من شعب الإيمـان ، انتهى . وقـال شيخ مشايخنا الدهلوى : إذا قيل : قـام تطوعاً فمعناه قياماً تطوعاً ، هكذا صام رمضاناً وقام ليلة القدر إيماناً أى صوماً

يقال فى مثل هذه التراجم : إنه غير متصد لإثبات الجزئية حتى يتكلف ، وإنما قصد أن يثبت مـا هو من مسببات الإيمان ومقتضياتـه ليقبـل المسلم عليـه ويفعله ، (١) .

قوله : « ولن يشاد الـدين أحد » بالتزام ما هو أعلى مراتب العزيمة إلا غلبـه الدين (٢) بأن لا يمكنه الجرى على مـا التزمه ، وذلك لما فى العزيـمة من

هوالإيمان وقياماً هوالإيمان فهو مفعول مطلق لحمله عليه وإن خالف فى المفهوم فطابق الترجمة الحديث ، انتهى .

(١) وهذا مما مشى عليه الشيخ من (باب أمور الإيمان) أن غرض المصنف من هذه الأمور تحريض المسلم على الاتصاف بأمور الإيمان وشعبه .

(٢) قال الكرمانى : المشادة المغالبـة من الشدة ، ومعناه لا يتعمق أحد فى الـدين ويترك الرفق إلا غلب الدين عليه وعجز ذلك المتعمق وانقطع من عمله كله أو بعضه، والمراد من الدين ههنا الأعمال إذ هى التى توصف باليسر والعسر، والدين والإسلام والإيمان بمعنى واحد ، والمراد التحضيض على ملازمة الرفق والاقتصار على ما يطيقه ، انتهى مختصراً . وفى تقرير المكى : المشادة : باهم شدت كردن أى دين وصاحب او ، انتهى . وفى "الفتح" قال ابن المنير : فى هـذا الحديث علم من أعلام النبوة ، فقـد رأينا ورأى الناس قبلنا أن كل متنطع فى الدين ينقطع ،وليس المراد منع طلب الأكمل فى العبادة فإنه من الأمور المحمودة ، بل منع الإفراط المؤدى إلى الملال ، أو المبالغة فى التطوع المفضى إلى ترك الأفضل ، أو إخراج الفرض عن وقته ، كمن بات يصلى الليل كله ويغالب النـوم إلى أن غلبـته عيناه فى آخر الليـل فنام عن صلاة الصبح فى الجماعة ، أو إلى أن خرج الوقت المختار .

عسر يشق الدوام عليها مع أن مراتب العزيمة متفاوتة ، ففوق كل مرتبة مزيد، وفيه دلالة على تفاوت الإيمان زيادةً ونقصاً ، فإن من تخير أعلى مراتب العزيمة كان أقواهم إيماناً كالأنبياء .

قوله : « واستعينوا » أى فلما لم يبق التزام أعلى مراتب العزيمة لم يجز الترك بالكلية ، بل ينبغى التزام ما يمكن الدوام عليه من كثرة النوافل وغيرها من القربات فى تلك الأوقات ، ووجه تخصيصها (١) غير خفى .

ويستفاد من الحديث : الإشارة إلى الأخذ بالرخصة الشرعية ، فإن الأخذ بالعزيمة فى موضع الرخصة تنطع ، كمن يترك التيمم عند العجز عن استعمال الماء فيفضى إلى الضرر ، ومناسبة إيراد هذا الحديث عقب الأحاديث التى قبله ظاهرة من حيث إنها تضمنت الترغيب فى القيام والصيام والجهاد ، فأراد أن يبين أن الأولى للعامل بذلك أن لايجهد نفسه بحيث يعجز وينقطع ، بل يعمل بتلطف وتدريج ليدوم عمله ولا ينقطع ، ثم عاد إلى سياق الأحاديث الدالة على أن الأعمال الصالحة معدودة فى الإيمان ، انتهى .

(١) أى تخصيص هذه الأوقات الثلاثة ظاهر ، قال الكرمانى : قال الجوهرى : الغدوة - بفتح الغين - ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس ، والرواح من زوال الشمس إلى الليل ، والدلجة - بفتح الدال وضمها - من الإدلاج - بسكون الدال - السير أوّل الليل ، ومن الإدلاج بالدال المكسورة المشددة سير آخر الليل ، وأما الرواية فهو بضم الدال وهو مثل قوله تعالى : « أقم الصلاة طرفى النهار وزلفاً من الليل » كأنه ﷺ خاطب مخاطباً يقع طريقه إلى مقصده ، فنبه على أوقات نشاطه لأن هـذه الأوقات أفضل أوقات المسافر ، بل على الحقيقة الدنيا دار نقلة ، وطريق إلى الآخرة فنبه أمته أن يغتنموا أوقات فرصهم وفراغهم .

قوله : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » (١) أيد به الترجمة لما فيه من

قال النووى : معناه اغتنموا أوقات نشاطكم للعبادة فإن الدوام لاتطيقونه، واستعينوا بها على تحصيل السداد كما أن المسافر إذا سافر الليل والنهار دائماً عجز وانقطع عن مقصده ، وإذا سار فى هذه الأوقات أى أول النهار وآخره وآخر الليل حصل مقصده بغير مشقة ظاهرة ، وهذه أفضل أوقات المسافر للسير فاستعيرت الأوقات للنشاط وفراغ القلب للطاعة ، انتهى . وقال الحافظ: الغدوة : سير أول النهار ، وقال الجوهرى : ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس ، والدلجة : بضم أوله وفتحه وإسكان اللام سير آخر الليل ، وقيل: سير الليل كله ، ولذا عبر فيه بالتبعيض ، ولأن عمل الليل أشق من عمل النهار وهذه الأوقات أطيب أوقات المسافر، وكأنه ﷺ خاطب مسافراً إلى مقصد ، فنبه إلى أوقات نشاطه ، وحسن هذه الاستعارة أن الدنيا فى الحقيقة دار نقلة إلى الآخرة ، وإن هذه الأوقات بخصوصها أروح ما يكون فيه البدن للعبادة ، انتهى .

(١) فسره الإمام البخارى بقوله : يعنى عند البيت ، قال الكرمانى : قال النووى : هذا الحديث مشكل ، لأن المراد صلاتهم إلى بيت المقدس ، وكان ينبغى أن يقول : أى صلاتكم إلى بيت المقدس ، وهذا هو مراده فيأول كلامه عليه ، ولعل مراد البخارى بقوله : عند البيت أى بمكة ، وكانت إلى بيت المقدس ، والمراد بالبيت الكعبة زادها الله شرفاً انتهى . قال الحافظ : أخرج "الطيالسى" و"النسائى" حديث الباب من طريق شريك وغيره عن أبى إسحاق عن البراء فى الحديث المذكور ، فأنزل الله تعالى : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » صلاتكم إلى بيت المقدس ، وعلى هذا فقول المصنف : عند البيت مشكل مع أنه ثابت عنه فى جميع الروايات ، ولا اختصاص لذلك بكونه عند

إطلاق الإيمان على الصلاة (١) إطلاق الكل على جزئه ، ففيه دخول الصلاة

البيت ، وقد قيل : فيه تصحيف ، والصواب : يعنى صلاتكم لغير البيت .

وعندى لا تصحيف فيه . بل هو صواب ، ومقاصد البخارى فى هذه الأمور دقيقة ، وبيان ذلك أن العلماء اختلفوا فى الجهة التى كان النبى ﷺ يتوجه إليها للصلاة وهو بمكة ، فقال ابن عباس وغيره : كان يصلى إلى بيت المقدس ، وقال آخرون : كان يصلى إليه لكن لا يستدبر الكعبة بل يجعلها بينه وبين بيت المقدس ، وأطلق آخرون أنه كان يصلى إلى الكعبة فلما تحول إلى المدينة استقبل بيت المقدس ، وهذا ضعيف ويلزم منه دعوى النسخ مرتين ، والأول أصح لأنه يجمع بين القولين ، وقد صححه الحاكم وغيره من حديث ابن عباس ، وكأن البخارى أراد الإشارة بالجزم إلى الأصح من أن الصلاة لما كانت عند البيت كانت إلى بيت المقدس ، واقتصر على ذلك اكتفاءً بالأولوية لأن صلاتهم إلى غير جهة البيت وهم عند البيت إذا كانت لا تضيع فأحرى أن لا تضيع إذا بعدوا عنه ، فتقدير الكلام : صلاتكم التى صليتموها عند البيت إلى بيت المقدس ، انتهى .

ثم قال الكرمانى : سياق كلام البراء يقتضى أن يقال : إيمانهم بلفظ الغائب ، قلت : المقصود تعميم الحكم للأمة حياً وميتاً حاضراً وغائباً فذكر الأحياء المخاطبين تغليباً لهم على غيرهم ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : قال ابن بطال : الآية المذكورة أقطع الحجج للجهمية والمرجئة فى قولهم : إن الأعمال لا تسمى إيماناً ، انتهى . وقال العينى : ترجم المصنف بترجمتين : إحداهما : قوله : الصلاة من الإيمان ، والأخرى : قوله تعالى : « وما كان الله » الآية ، والمناسبة بين الترجمتين ظاهرة لأن فى الآية

وهى من الأعمال فى الإيمان مع أن مراتب المصلين بحسب تفاوت صلواتهم فى الحسن والقبول متفاوتة ، فيتطرق بذلك تفاوت فى مراتب الإيمان ، ولعل غرضهم - رضى الله عنهم - ليس هو السؤال عن نفس الأجر (١) بل المسألة إنما وقعت لأنهم لما علموا أن الناسخ خير من المنسوخ أو مثله ، وقد علموا أيضاً أن إكمال الدين يوماً فيوماً يقتضى أن يكون الحكم الآتى بعد حكم أكمل منه وأفضل عند الله ، وكان النبى ﷺ يحب أن يحوّل إلى الكعبة ، فكان ذلك أول دليل أيضاً على فضل الصلاة إليها ، فاشتبه أمر الثواب المترتب على صلاتهم إلى بيت المقدس هل يساوى أجور صلاتنا إلى الكعبة أو يكون دون ذلك ؟

قوله : أول صلاة صلاها ، والذى استظهرت عليه الروايات (٢) أن

أطلق على الصلاة الإيمان على سبيل إطلاق الكل على الجزء وبين ذلك بقوله : الصلاة من الإيمان ، لأن كلمة من للتبعيض ، والمراد - الصلاة بعض الإيمان ، انتهى .

(١) لله در الشيخ ما أجاد فى منشأ سؤالهم فإن سؤالهم بظاهره مشكل ، لأن صلاتهم إلى بيت المقدس كانت بأمر الشارع بل بأمره تعالى كما قاله الطبرى حكاه القسطلانى وغيره ، قال الحافظ : أخرج الطبرى وغيره عن ابن عباس قال : لما هاجر النبى ﷺ إلى المدينة أمره الله تعالى أن يستقبل بيت المقدس ، الحديث ، وكانت هى مع النبى ﷺ فكيف وقع لهم التردد فى ذلك ، أفترى هل وقع لهم التردد فى أن صلاته ﷺ قبل التحويل مع جميع الأمة صارت ضائعاً ؟ وشأن الصحابة أرفع من أن يقع لهم مثل هذا الإشكال ، فدفعه الشيخ بكلامه ، أعلى الله مراتبه ما أدق نظره .

(٢) قال الحافظ: واختلفت الرواية فى الصلاة التى تحولت القبلة عندها وكذا

....

المسجد ، فظاهر حديث البراء هذا أنها الظهر ، وذكر ابن سعد فى "الطبقات" يقال : إنه صلى ركعتين من الظهر فى مسجده بالمسلمين ، ثم أمر أن يتوجه إلى المسجد الحرام فاستداروا إليه ودار معه المسلمون ، ويقال : زار النبى ﷺ أم بشر بن البراء بن معرور فى بنى سلمة ، فصنعت له طعاماً وحانت الظهر ، فصلى رسول الله ﷺ بأصحابه ركعتين ، ثم أمر فاستدار إلى الكعبة واستقبل الميزاب ، فسمى مسجد القبلتين ، قال ابن سعد : قال الواقدى : هذا أثبت عندنا ، وأخرج البزار من حديث أنس : انصرف رسول الله ﷺ عن بيت المقدس وهو يصلى الظهر بوجهه إلى الكعبة ، وللطبرانى نحوه من وجه آخر عن أنس ، وفى كل منها ضعف ، انتهى . وقال الحافظ أيضاً فى موضع آخر : وعند ابن سعد : حولت القبلة فى صلاة الظهر أو العصر على التردد ، وساق ذلك من حديث عمارة بن أوس قال : صلينا إحدى صلاتى العشى .

والتحقيق أن أول صلاة صلاها فى مسجد بنى سلمة لما مات بشر بن البراء بن معرور الظهر ، وأول صلاة صلاها بالمسجد النبوى العصر، انتهى . وقال ابن الجوزى فى " التلقيح " : فى السنة الثانية حولت القبلة إلى الكعبة ، وقال محمد بن حبيب الهاشمى : حولت فى الظهر يوم الثلاثاء للنصف من شعبان زار رسول الله ﷺ أم بشر بن البراء بن معرور فى بنى سلمة ، فتغدى وأصحابه وجاء الظهر فصلى بأصحابه فى مسجد القبلتين ركعتين من الظهر إلى الشام ، ثم أمر أن يستقبل القبلة وهو راكع فى الركعة الثانية ؛ فاستدار إلى الكعبة ودارت الصفوف خلفه ، ثم أتم الصلاة فسمى مسجد القبلتين لهذا ، انتهى . وبسط فى ذلك فى " الأوجز " وحكى عن السيوطى أن قصة بنى سلمة لم يكن فيها النبى ﷺ إماماً ولا هو الذى تحول فى الصلاة .

التحويلة إنما وقعت فى صلاة الظهر وباقى الروايات مؤوّلة ، فإما أن يقال : إن راوى العصر لم يصل معــه الظهر ، فظن أن العصر أول صلاة صلاها إلى الكعبة ، أو يكون المعنى أول صلاة صلاها من صلوات العصر لا مطلقاً ، أو غير ذلك من التأويلات (١) .

(١) وتقدم قريباً ما جمع به الحافظ بأن أول صلاة صلاها فى المسجد النبوى هى العصر ، وأما صلاة الظهر فكانت فى بنى سلمة ، والأوجه عندى أن يوجه بأن أول صلاة صلاهـا إلى الكعبة كاملةً كانت العصر ، وأما الظهر فكانت مشتركة بين القبلتين ، وهذا على ما تقدم من كلام الشراح أن التحويل كان فى وسط الصلاة ، وحكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى من تقرير الشيخ قدس سره أن ما اشتهر أن تحويل النبى ﷺ كان فى وسط الصلاة فكذب وغلط فاحش، بل نزل التحويل أولاً ثم صلى الصلاة إلى البيت، انتهى . ويؤيد كلام الشيخ رحمه الله ما تقدم قريباً عن " الأوجز " عن السيوطى خلافاً لما تقدم عن ابن سعد والواقدى وغيرهما فتدبر .

ثم لا يذهب عليك ما فى حديث الباب من قوله : ستة عشر أو سبعة عشر هكـذا بالشك رواه جماعة من الرواة ، وبالجزم بأحدهما رواها جماعة أخرى بسط رواياتها الحافظ فى " الفتح " ثم قال : والجمع بين الروايتين سهل بأن من جزم بستة عشر لفق من شهرى القدوم والتحويل شهراً وألغى الزائد ، ومن جزم بسبعة عشر عدهما معاً ، ومن شك تردد فى ذلك ، وذلك لأن القـدوم كان فى شهر ربيع الأول بلا خلاف ، وكان التحويل فى نصف شهر رجب من السنة الثانية على الصحيح ، وبه جزم الجمهور ورواه الحاكم بسند صحيح عن ابن عباس ، وقال ابن حبان : سبعة عشر شهراً وثلاثة أيام ،

قوله : فحسن إسلامه ، وكذلك قوله : إلى سبع مائة ضعف يدلان على زيادة الإيمان ونقصه حيث كان الحسن متفاوتاً (١) وكذلك تفاوت ما بين أجور الحسنات من العشرة إلى سبع مائة ضعف ينبئ عن ذلك ، وكذلك فى قوله تعالى فى الباب السابق : « ليضيع إيمانكم » دلالة على تفاوت مراتب الإيمان حسب تفاوت مراتب الصلاة فى الحسن والقبول ، فإن الصلاة لما كانت إيماناً كان تفاوت درجاتها تفاوتاً فى درجات الإيمان ومراتبه ، وتفاوت ما بين

وهو مبنى على أن القدوم كان فى ثانى عشر شهر ربيع الأول .

وشذت أقوال أخرى : منها ما فى " ابن ماجه " من طريق أبى بكر ابن عياش عن أبى إسحاق فى حديث الباب : ثمانية عشر شهراً ، وأبو بكر سيئ الحفظ وقد اضطرب أيضاً ، فروى عنه ستة عشر وسبعة عشر أيضاً ، وخرجه بعضهم على قول محمد بن حبيب أن التحويل كان فى نصف شعبان ، وهو الذى ذكره النووى فى " الروضة " وأقره عليه مع كونه رجح فى " شرح مسلم " رواية ستة عشر شهراً ، وجزم موسى بن عقبة بأن التحويل كان فى جمادى الأخرى، ومن الشذوذ أيضاً رواية ثلاثة عشر شهراً ، ورواية تسعة أشهر أو عشرة أشهر ، ورواية شهرين ، ورواية سنتين ، وأسانيد الجميع ضعيفة ، والاعتماد على القول الأول ؛ فجملة ما حكاه تسعة أقوال ، انتهى .

(١) وبذلك جزم الحافظ دون العينى ، قال القسطلانى : قول الحافظ ابن حجر : إن الحديث يرد على من أنكر الزيادة والنقص فى الإيمان ، لأن الحسن تتفاوت درجاته ، وتعقبه العينى بأن الحسن من أوصاف الإيمان ، ولا يلزم من قابلية الوصف الزيادة والنقص قابلية الذات إياهما ، لأن الذات من حيث هى هى لا تقبل ذلك كما عرف فى موضعه ، انتهى .

المصلين (١) مستغن عن البيان .

(١) فى "أبى داؤد" من حديث عمار بن ياسر رفعه : « إن الرجل لينصرف وما كتب له إلا عشر صلاته تسعها ثمنها سبعها سدسها خمسها ربعها ثلثها نصفها » .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ذكر حديث الإمام مالك معلقاً ، قال الكرمانى : إن البخارى لم يدرك زمن مالك ، فهذا تعليق منه بلفظ جازم فهو صحيح ولا قدح فيه ، وقال ابن حزم : إنه قادح فى الصحة لأنه منقطع ، وليس كما قال لأنه موصول من جهات أخر صحيحة ولم يذكره لشهرته ، كيف وقد عرف من شرط البخارى وعادته أنه لا يجزم إلا بتثبيت وثبوت ، قال ابن بطال : أسقط البخارى بعض هذا الإسناد وهو مشهور من حديث مالك فى غير "الموطأ" بهذه العبارة ، قال رسول الله ﷺ : « إذا أسلم الكافر فحسن إسلامه كتب الله تعالى له كل حسنة كان زلفها ، ومحا عنه كل سيئة ، وكان عمله بعد الحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مائة ضعف ، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله عنها » ذكره الدارقطنى فى غريب حديث مالك ، ورواه عنه من تسع طرق ، وأثبت فيها كلها ما أسقطه البخارى أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب له فى الإسلام كل حسنة عملها فى الكفر .

قال ابن بطال : ولله تبارك وتعالى أن يتفضل على عباده بما شاء ، وهو كقوله ﷺ لحكيم بن حزام : « أسلمت على ما أسلفت من خير » انتهى ، قلت : حديث حكيم هذا يأتى عند "البخارى" فى أول كتاب الزكاة فى (باب من تصدق فى الشرك ثم أسلم) وقال الحافظ : قول مالك هكذا ذكره معلقاً ولم يوصله فى موضع آخر من هذا الكتاب ، وقد وصله أبوذر الهروى فى روايته للصحيح ، فقال عقبه : أخبرناه النضروى هو العباس بن الفضل نا الحسن

....

ابن إدريس نا هشام بن خالد نا الوليد بن مسلم عن مالك به ، وكذا وصله النسائى وغيره ممن بسطهم الحافظ ، ثم قال : وقد ثبت فى جميع الروايات ما سقط من رواية البخارى وهو كتابة الحسنات المتقدمة قبل الإسلام ، وقيل : إن المصنف أسقط مارواه غيره عمداً لأنه مشكل على القواعد ، قال المازرى: لا يصح من الكافر التقرب فلايثاب على العمل الصالح الصادر منه فى شركه ، لأن من شرط المتقرب أن يكون عارفاً لمن يتقرب إليه والكافر ليس كذلك ، وتابعه القاضى عياض على تقرير هذا الإشكال، واستضعف ذلك النووى فقال: الصواب الذى عليه المحققون بل نقل بعضهم فيه الإجماع أن الكافر إذا فعل أفعالاً جميلة كالصدقة وصلة الرحم ثم أسلم ومات على الإسلام إن ثواب ذلك يكتب له .

وأما دعوى أنه مخالف للقواعد فغير مسلم لأنه قد يعتد ببعض أفعال الكافر فى الدنيا ككفارة الظهار فإنه لا يلزمه إعادتها إذا أسلم ويجزءه، انتهى . قال الحافظ : والحق أنه لا يلزم من كتابة الثواب للمسلم فى حال إسلامه تفضلاً من الله وإحساناً أن يكون ذلك لكون عمله الصادر منه فى الكفر مقبولاً ، والحديث إنما تضمن كتابة الثواب ولم يتعرض للقبول،ويحتمل أن يكون القبول يصير معلقاً على إسلامه ، فيقبل ويثاب إن أسلم وإلا فلا ، وهذا قوى ، وقد جزم بما جزم به النووى إبراهيم الحربى وابن بطال وغيرهما من القدماء والقرطبى وابن المنير من المتأخرين ، قال ابن المنير : المخالف للقواعد دعوى أن يكتب له ذلك فى حال كفره ، وأما أن الله يضيف إلى حسناته فى الإسلام ثواب ما كان صدر منه مما كان يظنه خيراً فلا مانع منه كما لو تفضل عليه ابتداء من غير عمل ، وكما يتفضل على العاجز بثواب ما كان يعمل وهو قادر ، فإذا

(باب أحب الدين (١) الخ)

والحب مختلفة مراتبه فكـــذا الإيمان لترتبه عليه فى الروايـة ، وباقى المعنى ظاهر .

جاز له أن يكتب ثواب ما لم يعمل البتة جاز أن يكتب له ثواب ما عمله غير موفى الشروط .

وقال ابن بطال : لله أن يتفضل على عبـاده بماشاء ولا اعتراض لأحد عليه ، واستدل غيره بأن من آمن من أهل الكتاب يؤتى أجره مرتين كما دل عليه القرآن والحديث الصحيح ، وهو لومات على إيمانه الأول لم ينفعه شئ من عمله الصالح بل يكون هباءً منثوراً ، فدل على أن ثواب عمله الأول يكتب له مضافاً إلى عمله الثانى ، وبقوله ﷺ لما سألته عائشة رضى الله عنها عن ابن جدعان وما كان يصنعه من الخير هل ينفعه ؟ فقال : « إنه لم يقل يوماً : رب اغفرلى خطيئتى يوم الدين » فدل على أنه لو قالها بعـد أن أسلم نفعه مـا عمله فى الكفر ، انتهى . ز

(١) قال الكرمانى : قوله : « أحب الدين » أى أحب الأعمال،إذ الدين هو الطاعة ، ومناسبة الكتاب من جهة أن الدين والإسلام والإيمان واحد ، وقال الخطابى : أحب الدين أحب الطاعة والدين فى كلامهم الطاعة ، ومنه الحديث فى صفة الخوارج : يمرقون من الدين أى من طاعة الإمام ، ويحتمل أن يكون أراد بذلك أحب الأعمال الدين بحذف المضاف ، وقوله : « لا يمل الله » فالملال لا يجوز على الله تعالى ، فلا بـد من تأويله ، واختلفوا فيه فقال الخطابى : معناه:لا يترك الثواب لأن من مل شيئاً تركه ، فكنى عن الترك بالملل الذى هو سبب الترك . وقال ابن قتيبـة : هو كقولهم فى البليغ : فلان لا ينقطع حتى

(باب زيادة الايمان ونقصانه (١))

تنقطع خصومه ، معناه : لا ينقطع إذا انقطعت خصومه ، ولوكان معناه ينقطع إذا انقطعت خصومه لم يكن لـه فضل على غيره ، وقال بعضهم معناه : إن الله تعالى لا يتناهى حقه فى الطاعة حتى يتناهى جهدكم قبل ذلك فلا تتكلفوا ، كنى بالملال عنه ، لأن من تناهت قوته فى أمر وعجز عن فعله مله وتركه .

وقال التيمي: معناه أن الله تعالى لا يمل أبداً مللتم أنتم أم لم تملوا ، كقولهم: لا أكلمك حتى يشيب الغراب ، ولا يصح التشبيه لأن شيب الغراب ليس ممكناً عادةً بخلاف ملال العباد ، وتعقبه الكرمانى بأن شأن المؤمن أيضاً أن لا يمل من الطاعة وهو قول ابن فورك ، وقال ابن الأنبارى : سمى فعل الله مللاً على جهة المزاوجة ، كقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » فهذه خمسة تواجيه ، انتهى ، وقال الحافظ : لا يمل بفتح الميم فى الموضعين ، والملال استثقال الشئ ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محال على الله تعالى بالاتفاق ، قال الإسماعيلى وجماعة من المحققين: إنما أطلق هذا على جهة المقابلة اللفظية مجازاً كقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » وأنظاره ، وقال القرطبى : وجه المجاز أنه تعالى لما يقطع الثواب عمن قطع العمل ملالاً عبر ذلك بالملال من تسمية الشئ باسم سببه ، وقال المازرى : إن حتى ههنا بمعنى الواو ، فيكون التقدير : لا يمل وأنتم تملون ، فنفى عنه الملل وأثبته لغيره ، والأول أليق وأجرى على القوعد ، وإنه من المقابلة اللفظية ، وقال ابن حبان فى "صحيحه": هذا من ألفاظ التعارف التى لا يتهيأ للمخاطب أن يعرف القصد مما يخاطب به إلا بها ، وهذا رأيه فى جميع المتشابه ، انتهى . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله قولـه : حتى ، فيقل عبادتكم كيفاً فيقل ثوابكم ، انتهى .

(١) قال الحافظ : تقدم له قبل بستة عشر باباً (باب تفاضل أهل الإيمان فى

أراد بذلك الزيادة والنقصان بحسب تزايد المؤمن به وتناقصه ، كما يدل عليه قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » فإن هذا الإكمال لم يكن إلا إكمال الأحكام والشرائع (١) وهو حق لا ريب فيه ، وهذا هو المراد (٢) بقوله تعالى : « وزدناهم هدى » وقوله تعالى : « ليزداد الذين آمنوا إيمانا » وذلك لأنه كلما نزل حكم آمنوا به ، فكانت فى إيمانهم زيادة بحسب زيادة الأحكام ،

الأعمال) وأورد فيه حديث أبى سعيد الخدرى بمعنى حديث أنس الذى أورده ههنا ، فتعقب عليه بأنه تكرار ، وأجيب عنه بأن الحديث لما كانت الزيادة والنقصان فيه باعتبار الأعمال أو باعتبار التصديق ترجم لكل من الاحتمالين ، وخص حديث أبى سعيد بالأعمال لأن سياقه ليس فيه تفاوت بين الموزونات بخلاف حديث أنس ففيه التفاوت فى الإيمان القائم بالقلب من وزن الشعيرة والبرة والذرة ، قال ابن بطال : التفاوت فى التصديق على قدر العلم والجهل ، فمن قل علمه كان تصديقه مثلاً بمقدار ذرة ، والذى فوقه فى العلم تصديقه بمقدار برة أو شعيرة إلا أن أصل التصديق الحاصل فى قلب كل مؤمن لا يجوز عليه النقصان ويجوز عليه الزيادة بزيادة العلم والمعاينة ، انتهى .

(١) وبذلك جزم السندى إذ قال : وقوله : « اليوم أكملت لكم » قد قدمنا أن مراد السلف من قولهم : يزيد وينقص أو يكمل وينقص ونحوه أنه يوصف فى الشرع بذلك أعم من أن يكون ذلك بزيادة فى الشرائع أو بوجه آخر وبه يظهر الاستدلال بهذه الآية ، انتهى .

(٢) وإليه يشير كلام الحافظ إذ قال : فإن قيل : لم أعاد فى هذا الباب الآيتين المذكورتين وقد تقدمتا فى أول كتاب الإيمان ؟ فالجواب أنه أعادهما ليوطئ بهما معنى الكمال المذكور فى الآية الثالثة ، لأن الاستدلال بهما نص فى الزيادة وهو يستلزم النقص ، وأما الكمال فليس نصاً فى الزيادة ، انتهى .

وكذلك يراد بقول المؤلف : إنه كلما ترك شيئاً من الكمال فهو ناقص ، إن الدين لما كان كاملاً إذ ذاك كان الإيمان بما دونه ناقصاً (١) نسبة إلى ذلك الذى استقر عليه الأمر وقت الإكمال وإن كان كاملاً فى نفسه ، فلا يلزم نقصان إيمان من مات منهم قبل إكمالها ، والله أعلم ، وهذا نسبة إلى الإيمان التفصيلى فلمن آمن بعد إكمال الشرائع مزية على المؤمنين الذين ماتوا قبل الإكمال .

وأما الإيمان الإجمالى فكلهم سواء فيه حيث آمن الأولون بعين ما آمن به الآخرون ، نعم لا ينطبق على هذا المعنى للترجمة ما أورد فيه من الرواية ، لأنه لايمكن التفريق والتفاوت بين المؤمنين باعتبار المؤمن به فكيف يمكن أن

---

(١) وهذا ظاهر جداً وذكره الحافظ بحثاً وقال فيه : إن آية « أكملت لكم » لا دليل فيها على مراد المصنف ، لأن الإكمال إن كان بمعنى إظهار الحجة على المخالفين فلا حجة فيه للمصنف ، وإن كان بمعنى إكمال الفرائض لزم عليه أنه كان قبل ذلك ناقصاً ، وأن من مات من الصحابة قبل نزول الآية كان إيمانه ناقصاً ، وليس الأمر كذلك لأن الإيمان لم يزل تاماً ، ويوضح دفع هذا الاعتراض جواب القاضى أبى بكر بن العربى بأن النقص أمر نسبى ، لكن منه ما يترتب عليه الذم ومنه مالا يترتب ، فالأول ما نقصه بالاختيار كمن علم وظائف الدين ثم تركها عمداً ، والثانى ما نقصه بغير اختيار كمن لم يعلم أو لم يكلف ، فهذا لا يذم بل يحمد من جهة أنه كان قلبه مطمئناً بأنه لو زيد لقبل ، وهذا شأن الصحابة الذين ماتوا قبل نزول الفرائض ، ومحصله : أن النقص بالنسبة إليهم صورى نسبى ، ولهم فيه رتبة الكمال من حيث المعنى ، وهذا نظير قول من يقول : إن شرع محمد أكمل من شرع موسى وعيسى عليهم السلام ومع هذا فشرع موسى فى زمانه كاملاً فالأكملية أمر نسبى ، انتهى مختصراً .

يقال فى قولـه : « أخرجوا من كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان » (١) إنه تقليل باعتبار قلة المؤمن بـه ، وذلك لأن الإيمان بالبعض دون البعض مما أمرنا أن نؤمن بـه عين الكفر فلا جواب إلا باعتبـار التفاوت فى الأعمال ، فيكون حاصل الروايـة أن المؤمنين بعـد مـا آمنوا بما أمروا بالإيمان بـه يتفاوتون بينهم تفاوتاً كثيراً ، فمنهم من ليس لـه من الخير إلا ذرة ، ومنهم من له فوق ذلك ، فأما إذا عمم فى الترجمة (٢) بحيث يشتمل الزيادة والنقصان بحسب الكيفية والتفاوت بحسب المؤمن بـه ، فالتطبيق بين الترجمـة والرواية سهل ، فإن مراتب الكيفيات ودرجات التصديق متفاوتة ، فمهم من أشد استيقاناً ومنهم من دون ذلك إلا أن الكل منهم متصفون بالإيمان المتوقف عليه النجاة من الخلود فى النار ، وهذه المراتب من الذرة وما فوقها فيما فوق ذلك .

---

(١) قال الكرمانى : إن قلت : تنكير إيمان يقتضى أن يكفى أى إيمان كان وبأى شئ كان ، لكن لا بد من الإيمان بجميع ما علم مجيئ الرسول به ضرورةً حتى يوجب الخروج من النـار ، قلت : الإيمان فى الشرع لا يطلق إلا إذا كان بجميع ما جاء بـه ، فلا بد من ذلك حتى يتحقق حقيقة الإيمان ويصح إطلاقه ، وإنما ذكر بالتنوين التقليلى ترغيباً فى تحصيله ، إذ لما حصل الخروج بأقل ما ينطلق عليه اسم الإيمان فبالكثير منه بالأولى ، انتهى .

(٢) وحاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله أن الزيادة فى ترجمة الباب تعم زيادة المؤمن بـه كما هو نص آية الإكمال وزيادة التصديق القلبى كما مال إليه الحافظ تحذراً عن تكرار الترجمة ، وهـذا واضح ، وعلى هذا فلا يبقى إشكال تكرار الترجمة ولا إشكال عدم التوافق بين الترجمة والآية والرواية .

قوله : قد عرفنا (١) .

قوله : بقيراطين ، وفى بيان مقدار الأجر وتشبيهه بالأحد تنبيه على أن قراريط (٢) الجنة على تلك المقادير ، فكيف بأوزان هى فوق القيراط ،

(١) ليس هذا فى الأصل وزدته لما فى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى رحمه الله إذ قال : قوله : قد عرفنا ، يعنى قد جعل الله لنا ذلك اليوم عيداً ، يعنى العيد يكون بجعل الله تعالى لا باتخاذنا كما هو زعمكم وفعلكم، انتهى . قلت : ويؤيد ذلك ما قال الحافظ فى "الفتح" فى جواب من قال: كيف طابق الجواب السؤال فى جواب عمر رضى الله عنه بمعرفة الوقت والمكان ؟ فقال : عندى أن فى هذة الروايه اكتفى بالإشارة ، لأن فى رواية الطبرى فى " التفسير " والطبرانى فى " الأوسط " : نزلت يوم جمعة يوم عرفة وكلاهما بحمد الله لنا عيداً ، وفى أخرى لهما : وهما لنا عيدان ، وفى " الترمذى " من حديث ابن عباس نزلت فى يوم عيدين يوم جمعة ويوم عرفة ، انتهى .

(٢) قال الكرمانى : القيراط لغةً نصف دانق وأصله قراط بالشدة لأن جمعه قراريط فأبدل من أحد حرفى التضعيف كما فى الدينار ، والمقصود منه ههنا النصيب والحصة ، وقال الطيبى : القيراط جزء من أجزاء الدينار وهو نصف عشره فى أكثر البلاد وأهل الشام يجعلونه جزءاً من أربعة وعشرين جزءاً ، وقد يطلق ويراد به بعض الشئ ، وقوله : « كل قيراط مثل أحد » تفسير للمقصود ، انتهى . وقال القسطلانى : القيراط اسم لمقدار من الثواب يقع على القليل والكثير، انتهى . وهؤلاء الفحول اضطروا إلى هذه التوجيهات لما رأوا أن وزن القيراط لا يمكن تساويه الجبل فاختاروا المجاز فى معناه ؛ فلله در الشيخ فيما اختار من أن المراد من القيراط هو المعروف لكن وزنه فى الآخرة يربو على الجبل ، فما ظنك بالأوزان التى فوق القيراط ، فلا شك أنه

وأيضاً فلا ينبغي أن يجهل أن المقصود فى تشبيه القيراط بالأحد ليس هو التعيين والتحديد (١) بل تكثير الأجر فى مخيلتهم ، وإلا فأجر صلاته ودفنه يربو على ذلك بكثير ، وهذا مثل قوله ﷺ فى ركعتى الفجر : « إنهما خير من حمر النعم » (٢) فإنها لما كانت أعز الأموال عندهم قصد بالتفضيل عليها ترغيب الدوام عليها ، لا أن الأجر على هذا القدر فحسب (٣) وذلك لأن تسبيحة وتهليلة خير من الدنيا وما فيها (٤) فما ظنك بركعتين وبصلاة الجنازة وفيها من الذكر الكثير ما لا يخفى ، ثم إن اتباع الجنائز والصلاة عليها لما كان من مسببات الإيمان وثمراته ألحق به كما مر (٥) وعلى هذا يصح قوله فى الترجمة :

أجود و ألطف ولا فاقة إذ ذاك إلى أخذ المجاز .

(١) وعلى هذا فلا يشكل بما فى رواية مسلم : أصغرهما مثل أحد .

(٢) فى " كنز العمال " برواية البيهقى والحاكم فى " المستدرك " عن أبى سعيد : « إن الله عزوجل زادكم صلاةً إلى صلاتكم هى خير لكم من حمر النعم ، ألا وهى ركعتان قبل صلاة الفجر » .

(٣) ويؤيد ذلك ما فى " المشكاة " برواية مسلم عن عائشة : « ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها » .

(٤) والرويات فى ذلك أكثر من أن تحصى ذكر بعضها فى رسالتى "فضائل الذكر"،وفى "الكنز" برواية مسلم وغيره عن أبى هريرة رضى الله عنه: « لأن أقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ، أحب إلىّ مما طلعت عليه الشمس » وفى الحديث القدسى : « لو أن السماوات السبع وعامرهن غيرى والأرضين السبع فى كفة مالت بهم لا إله إلا الله » .

(٥) (فى باب قيام ليلة القدر من الإيمان » .

من الإيمان وفيه زيادة ونقص للإيمان حسب المذكور أولاً ، فإن الأعمال لما كانت داخلةً فى الإيمان كان الآتى بالصلاة والدفن كليهما أكمل إيماناً من المكتفى بأحدهما .

(باب خوف المؤمن أن يحبط عمله (١))

أشار بذلك إلى أن المؤمن ليس من شأنه أن يأمن على نفسه الحبط والكفر ، فإن المرأ ما دام حياً يخاف عليه الفتنة ، فلا بد له من دوام المراقبة ، ثم إن للحبط (٢) مراتب : أدناها أن لا يقع عمله على أفضل ما ينبغى أن يقع

(١) قال الكرمانى : قوله : يحبط أى يبطل ، فإن قلت : القول بإحباط المعاصى للطاعات من قواعد أهل الاعتزال فما وجه قول البخارى ؟ قلت : هذا الإحباط ليس بذاك إذ المراد به الإحباط بالكفر أو بعدم الإخلاص ونحوه ، وقوله : وهو لا يشعر ، قال النووى: المراد بالحبط نقصان الأعمال وإبطال بعض العبادات لا الكفر لأن الإنسان لا يكفر إلا بما يعتقده أو يفعله عالماً بأنه يوجب الكفر، وتعقبه الكرمانى بقوله: وهذا مما ينازع فيه إذ الجمهور على أن الإنسان يكفر بكلمة الكفر وبالفعل الموجب للكفر وإن لم يعلم أنه كفر ، انتهى .

(٢) قال الحافظ : قوله : أن يحبط عمله ، أى يحرم ثواب عمله لأنه لا يثاب إلا على ما أخلص فيه ، وبهذا يندفع اعتراض من قال : إنه يقوى مذهب الإحباطية الذين يقولون : إن السيئات تبطل الحسنات ، قال القاضى أبوبكر بن العربى فى الرد عليهم : القول الفصل فى هذا أن الإحباط إحباطان: أحدهما: إبطال الشئ للشئ وإذهابه جملةً كإحباط الكفر للإيمان وإحباط الإيمان للكفر وذلك فى الجهتين إحباط حقيقى . ثانيهما: إحباط الموازنة إذ جعلت الحسنات

عليه ، وأوسطها أن لا يكون له قبول ، وأعلى مراتب الحبط سلب الإيمان والتأدية إلى الكفر ، وبحسب هذه المراتب يتفاوت الإيمان قوةً وضعفاً وإن لم يكن لأحد من المؤمنين أمن من مراتب الحبط كلها إلا أن غالب حالهم الكون فى مرتبة من تلك المراتب ، وبحسبه يختلف اتصافه بالإيمان ، وكذلك التشبيه بإيمان جبرئيل عليه السلام لما لم يثبت من الصحابة (١) علم أن بين المؤمنين بحسب إيمانهم تفاوتاً ، فمن مؤمن إيمانه فى أعلى مراتب اليقين ، ومنهم دون ذلك .

فى كفة والسيئات فى كفة فمن رجحت حسناته نجا ومن رجحت سيئاته توقف فى المشيئة إما أن يغفر له وإما أن يعذب ، فالتوقيف إبطال ما ؛ لأن توقيف المنفعة فى وقت الحاجة إليها إبطال لها والتعذيب إبطال أشد منه إلى حين الخروج من النار ، ففى كل منهما إبطال نسبى أطلق عليه اسم الإحباط مجازاً وليس هو إحباط حقيقةً لأنه إذا أخرج من النار وأدخل فى الجنة عاد إليه ثواب عمله ، وهذا بخلاف قول الإحباطية الذين سووا بين الإحباطين وحكموا على العاصى بحكم الكافر ، انتهى . وهذان الإحباطان إحباط التوقيف وإحباط التعذيب غير إحباط الكفر ، فثبت له مراتب .

(١) قال الحافظ : قوله : ما منهم من أحد يقول : إنه على إيمان جبرئيل أى لا يجزم أحد منهم بعدم عروض النفاق له كما يجزم بذلك فى إيمان جبرئيل ، وفى هذا إشارة إلى أن المذكورين كانوا قائلين بتفاوت درجات المؤمنين فى الإيمان بخلاف المرجئة القائلين بأن إيمان الصديقين وغيرهم بمنزلة واحدة ، انتهى . وفى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى : قوله : على إيمان جبرئيل أى فى الأمن عن خوف الحبط والنفاق لأن إيمانه قطعى كما قال الله تعالى : « ويفعلون ما يؤمرون » وما قال إمامنا : إيمانى كإيمان جبرئيل فذلك تشبيه ،

وكذلك الإصرار على الكبيرة لما كان مفضياً إلى الكفر وحبط الأعمال كان الأبعد من الإصرار أبعد من الكفر وأقوى إيماناً ممن هو أقرب إلى الكفر بإصراره على الكبيرة ، والرواية التى أوردها فى الباب محمولة على ما وضع عليه الترجمة ، فكانت الترجمة بياناً لما هو المراد بالكفر فى الرواية ، وإذا خيف على المؤمن حبط أعماله بأنواعه التى ذكرت ، فكان الإصرار على الكبائر مفضياً إلى الكفر كان ذلك رداً على المرجئة القائلين بأن الإيمان لايضر معه معصية (١) فكأن

فإن الكاف للتشبيه والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل الوجوه بل هو يتصور على عدة أوجه ، فما يلزم منه المماثلة وقد نفاه بقوله : ولا أقول إيمانى مثل إيمان جبرئيل ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : قوله : وما يحذر بلفظ المجهول عطف على خوف أى باب ما يحذر ، وما مصدرية وهو مجرور المحل ويحتمل عطفه على يقول أى ما منهم من أحد ما يحذر ،فما نافية ، ويحذر بلفظ المعروف وهو مرفوع المحل، وما يحذر إلى آخره رد على المرجئة حيث قالوا : لا حذر من المعاصى عند حصول الإيمان ، فعقد الباب لأمرين : لبيان الخوف من نحو عروض الكفر بما هو كالإجماع السكوتى مما نقل عن التابعين الثلاثة ، ولبيان الخوف من الإصرار على المعاصى بالآية ، فراد البخارى بهذا الباب الرد على المرجئة فى قولهم : إن الله لا يعذب على شئ من المعاصى من قال : لاإله إلا الله ولا يحبط شيئاً من أعماله بشئ من الذنوب ، وإن إيمان المطيع والعاصى سواء فذكر فى صدر الباب أقوال أئمة التابعين وما تلقوه عن الصحابة ، وهو كالمشير إلى أنه لا خلاف بينهم فيه ، وأنهم مع اجتهادهم المعروف خافوا أن لا ينجوا من عذاب الله ، وبهذا المعنى استدل أبو وائل فى حديث الباب لما سأله عن المرجئة أمصيبون أم مخطئون فى قولهم سباب المسلم وقتاله وغيرهما لا يضر إيمانهم فروى

الباب معقود له كما تدل عليه الرواية الموردة فى الباب، وقيل: هذا رد على الإمام الهمام قدوة الأنام أبى حنيفة النعمان بن ثابت رضى الله تعالى عنه (١) فيما قاله من أن إيمانى كإيمان جبرئيل ، فإن كان الأمر على ما زعمه صاحب القيل ، فحسبنا الله ونعم الوكيل ، فإن الإمام رضى الله تعالى عنه لم يرم فى مقالته هذه شططاً ، ولم يركب فيها زيغاً عن المحجة ولا غلطاً .

الحديث وأراد الإنكار عليهم وإبطال قولهم المخالف بصريح الحديث ، انتهى .

وقال الحافظ : هذا الباب معقود للرد على المرجئة خاصة وإن كان أكثر ما مضى من الأبواب قد تضمن الرد عليهم لكن قد يشركهم غيرهم من أهل البدع فى شئ منها بخلاف هذا ، والمرجئة ـ بضم الميم وكسر الجيم بعدها ياء مهموزة ويجوز تشديدها بلا همز ـ نسبوا إلى الإرجاء وهو التأخير لأنهم أخروا الأعمال عن الإيمان ، فقالوا : الإيمان هو التصديق بالقلب فقط ولم يشترط جمهورهم النطق ، وجعلوا للعصاة اسم الإيمان على الكمال ، وقالوا : لايضر مع الإيمان ذنب أصلاً ، انتهى . وقال أيضا : قوله : وما يحذر فى محل جر لأنها معطوف على خوف أى باب ما يحذر ، وفصل بين الترجمتين بالآثار لتعلقها بالأولى فقط ، وأما الحديثان فالأول منها يتعلق بالثانية والثانى بالأولى ففيه لف ونشر غير مرتب ، انتهى . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله : باب خوف المؤمن أى المؤمن يجب عليه خوف الحبط فى كل ساعة ، وهذا رد على المرجئة ، وقوله : وما يحذر ما مصدرية ، انتهى .

(١) هـذا منقول من بعض مشايخ الدرس ولم يقل بـه أحـد من الشراح المعروفين من النووى والكرمانى والحافظين والقسطلانى وغيرهم ، ولعل من قال ذلك أخذه من قول الإمام الأعظم الآتى ذكره .

أما أولاً : فلأن المقالة المعزيـة إليه فى بعض التصانيف هى هـذه : إيمانى كإيمان جبرئيل عليه السلام (١) ولا أقول : مثل إيمان جبرئيل ، وقد عرف الفرق بينهما ، فإن الأول يقتضى مشاركة فى أى وصف كان ، والثانى يستدعى المماثلة والمساواة ، وعلى هـذا فلا ضير فى تشبيه إيمانه بإيمانه باعتبار

(١) قال صاحب " الدر المختار " فى مسألة الطلاق : إن الكاف للتشبيه فى الذات، ومثل للتشبه فى الصفات ، ولذا قال أبوحنيفة : إيمانى كإيمان جبرئيل لا مثل إيمان جبرئيل ، "بحر" . قال ابن عابدين : لزيادته فى الصفة من كونه عن مشاهدة فيحصل بـه زيادة الاطمينان كما أشير إليه فى قوله تعالى : « رب أرنى كيف تحيي الموتى » الآية ، وبه يحصل زيادة القرب ورفع المنزلة ، لكن ما نقل عن الإمام ههنا يخالفه مـا فى " الخلاصة " من قوله : قال أبوحنيفة : أكره أن يقول الرجل : إيمانى كإيمان جبرئيل ولكن يقول : آمنت بما آمن به جبرئيل وكذا ما قاله أبو حنيفة فى كتاب "العالم والمتعلم" : إن إيماننا مثل إيمان الملائكة لأنا آمنا بوحدانية الله تعالى وربوبيته وقدرته وما جاء من عند الله تعالى بمثل مـا أقرت بـه الملائكة وصدقت بـه الأنبياء والرسل فمن ههنا إيماننا مثل إيمانهم لأنا آمنا بكل شئ آمنت به الملائكة مما عاينته من عجائب الله ولم نعاينـه نحن ، ولهم بعـد ذلك علينا فضائل فى الثواب على الإيمان وجميع العبادات .

ولا يخفى أن بين هـذه العبارات الثلاث تخالفاً بحسب الظاهر ، ويمكن التوفيق بحمل الأولى على العالم، والثانية على غيره لقوله: أكره أن يقول الرجل، والثالثة على ما إذا فصل وصرح بالمؤمن به وإن كان بلفظ المثلية لعدم الإبهام بعد التصريح فيجوز للعالم والجاهل ، وللعلامة ابن كمال باشا رسالة فى هذه المسألة هذا خلاصة ما فيها ، انتهى . زكريا

اتحاد المؤمن بـه فيهما (١) فإن جبرئيل عليه السلام مؤمن بعين ما آمن بـه كل مؤمن ، فالإيمان الإجمالى يتحد منهم أجمعين ، وإنمـا الفرق والتفاضل بحسب تفاصيله ، ولم يشبه إيمانه التفصيلى بإيمانه التفصيلى .

وأمـا ثانيـاً : فلأن الإيمان متزائــد بتزايـد مراتب اليقين ومتنـاقص بتناقصه (٢) وهذا بعد أن يكون داخلاً فى الحد المعتبر شرعاً للإيمان ، وأما ما دونه الذى لم يدخل تحت التصديق واليقين فلا كلام فيه ، وإنما الكلام ههنا فى مراتبه ، فنقول : إذا كان المناط فى قوة الإيمان وضعفه هو اليقين فأى استحالة فى بلوغ أحد من العباد المؤمنين ما بلغه الملائكة من الإذعان واليقين ، والفرق بين علم اليقين وعين اليقين وإن كان كثيراً شائعاً إلا أنه لا منع عن بلوغ بعض درجات علم اليقين من بعضهم حداً ينتهى إليه يقين المشاهدة والعيان

(١) كما تقدم النص به فى مقولته ـ رضى الله عنه ـ الثالثة المذكورة فى كلام ابن عابـدين .

(٢) ولوشئت تفصيل ذلك فعليك ببحث اليقين من "إحياء العلوم" إذ جعل من علامات علماء الآخرة أن يكون شديد العناية بتقوية اليقين ، وقال : فإن اليقين هو رأس مال الدين ، قال ﷺ : اليقين الإيمان كله ، رواه البيهقى فى الزهد من حديث ابن مسعود بإسناد حسن وبسط فى مراتب اليقين ، وقال : ميل النفس إلى التصديق بحيث يغلب عليها هو اعتقاد العوام فى الشرعيات كلها ، ثم جعل فوق ذلك مراتب فى استيلائـه وغلبته على العقل واتصافـه بالضعف والقوة ، وقال : درجات معانى اليقين فى القوة والضعف لا تتناهى وتفاوت الخلق فى الاستعداد للموت بحسب تفاوت اليقين ، إلى آخر ما بسطه .

من الآخرين ، ويؤيده قول علي رضي الله تعالى عنه : لو كشف الغطاء لما ازددت يقيناً (١) فإن ورد شئ عليه - رضي الله تعالى عنه - في مقالته هذه لكان وروده مسلماً على مقالة الإمام أيضاً .

وأما ثالثاً : فلأن شهود الأرواح ووقوفها على بعض ما أطلعها الله عليه غير منكر ، فأى امتناع في أن يكون الله تبارك وتعالى أوقف خلص عباده على الأشياء التي اطلعت عليها الملائكة وشهدوها ، فيكون إيمانه كإيمانهم مستندين معاً إلى مشاهدة وعيان لا إلى سماعة وبيان ، وقد صح الوقوف عليها عن كثير من المشيخة (٢) فما ذا الذى يقدح في جواز ذلك للإمام أبي حنيفة رحمه الله .

---

(١) وهذا من مقولته المشهورة ذكرها جمع من العلماء في تصانيفهم ، منهم الشيخ ابن الهمام وشارحه في "المسامرة" فقال : لوكشف الغطاء أى عن الأمور المغيبة من الحشر والنشر ونحوها بأن شاهدتها واقعةً ما ازددت بها يقيناً ، انتهى . وذكرها في تفسير " بيان القرآن " عن " روح المعاني " تحت قول إبراهيم عليه السلام : « ولكن ليطمئن قلبي » .

(٢) وكتب مشايخ هذا الفن مملوءة عن ذلك وتواتر النقول عنهم وهم أهل الصدق والعدالة يأبى الإنكار عنه ولا ينكره إلا من جهل عن أحوالهم ، ولوشئت أنموذجاً من ذلك فعليك " بالإبريز " في أحوال الشيخ عبد العزيز الدباغ ،وحكى شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى في الحديث الرابع والعشرين في مبشرات النبي الأمين قال أخبرني السيد الوالد قال : رأيت النبي ﷺ في المنام فتصرف في نفسي ، فعبرت المقامات حتى وصلت إلى موضع لا يتجاوزه إلا نبي ، فأخذ رسول الله ﷺ روحي في ضمن روحه فرأيت بحراً من النار ثم ظهرت المقامات السابقة من الصبر والتوكل ونحوهما إلا أن هذه أصول والأولى فروع ، انتهى .

وأما رابعاً : فلأن القوى من أهل الإيمان فى إيمانه يبلغ إلى حد من التيقن والإذعان ، بل وفى تسليم الشرائع والأحكام بحسب التسليم الحقيقى المستلزم للدوام، والمثابرة عليها بحيث يشكل عليه بعد الوصول إلى ذلك الحد أن يعترى عليه عارض يمنعه عن إتيان ما أمر به فضلاً عن التسليم والإيقان ، فإنه يكون على ثقة من أنه لا يمكن أن يزول عما اعتقد عليه ، ويدلك عليه ما ورد أنه ﷺ حين دعا فى جملة دعواته : « اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك » (١) وقد علموا ـ رضى الله تعالى عنهم ـ أن ذلك تعليم منه لهم استشكل عليهم أن ينقلبوا عما هم عليه ، واستبعدوا أن يرجعوا عما وصلوا إليه ، وهل كان ذلك إلا ثقة منهم بإيمانهم واعتياداً منهم على شدتهم فى إيقانهم ، فهل كانوا فى مقالتهم التى قالوها : أتخاف علينا يا رسول الله ؟ إلا كالإمام فى مقالته التى نقموها منه وأنكروها ، ولم يرد عليهم رسول الله ﷺ شدتهم هذه ولا استبعادهم هذا إلا بإثبات القدرة على القلوب منه تعالى ، وأن الكفر والإيمان مقدوران يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فليس لعبد وإن كان من الإيقان قد بلغ الأمد البعيد أن يأمن مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا الخاسرون ، وهذا هو الذى قصده الإمام من هذا الكلام أن شدة تيقنه بالغة إلى تلك المنزلة .

وأما إنه قد أمن الفتنة على نفسه بحيث لا يبقى كفره وارتداده ـ والعياذ بالله ـ مقدوراً لله تعالى فحاشاه أن يتكلم بما لم يتكلم به ذو فهم قليل، فكيف بهذا العلامة الجليل ، والبحر القمقام النبيل ، مع أن الأمن من الله كما أنه ليس

(١) فى " المشكاة " برواية " الترمذى " و" ابن ماجه " عن أنس قال : كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول: « يا مثبت القلوب ثبت قلبى على دينك» فقلت : يا نبى الله آمنا بك وبما جئت به فهل تخاف علينا ؟ قال : « نعم إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف يشاء » .

له - رضى الله تعالى عنه - فكذلك الملائكة وسائر عباد الله المكرمين غير مأمونين منه ، فإن الكفر والإيمان مقدوران لله تعالى فى حقهم أيضاً ، فلا يظهر للتشبيه فى قول الإمام وجه منع .

وأما خامساً : فلأن إيمانه لا يبعد أن يكون كإيمان الملائكة فى تقادم الزمان وعدم طريان شئ من العوارض المورثة للكفر والطغيان ، فإن للأرواح وجوداً قبل هذا العالم ، ونشأةً أقدم من نشأة الدنيا ، ولم يكن هناك كفر ولا عصيان ، وإنما هو تسليم وإذعان ، ثم إذا أخذ منها الميثاق أظهر الكل إيماناً من نفسه ، ثم إذا أرسلوا فى دار التكليف تفرقوا فرقاً واختلفوا فيما بينهم طبقاً طبقاً ، فمنهم من دام على مقتضى ميثاقه وعهده ، ومنهم من لم يرفع رأساً بقوله ووعده، فأما من آمن به وصدق رسله وسلم أحكامه بامتثال أوامره واجتناب نواهيه فإن إيمانه كإيمان الملائكة من غير شك فى أنه لم يعتر عليه معتر مما ينافيه ، كما اعترى على من ارتكب بسوء اختياره كفراً وارتداداً فكانت الملائكة وأولئك الملأ سواسيةٌ فى الدوام عليه منذ قبلوا أمر الإيمان كما قال الشيخ سعدى الشيرازى :

ألست ازازل همچنان شان بگوش بفرياد قالوا بلى در خروش

وأما سادساً : فلأن ما نقله إنا لم نسمع أحدا من الثلاثين يقوله فلا يجدى شيئاً لأن عدم تلفظهم بذلك لا يستدعى بطلانه عندهم ، فكم من أمور معتقدة لا يتفق التلفظ به مدة عمر المعتقد ، أفتراهم تلفظوا بما يتلفظ به هؤلاء من التحويلات والأسانيد المختلفة ؟ وهل ظهر من أحد منهم تأليف أو تصنيف ؟ فهل كان ذلك حكماً منهم بأن هذه الأمور غير جائزة ؟ وهل قرأ منهم أحد كتاباً مؤلفاً فى فن الحديث ؟ فهل كان ذلك جزماً منهم أن قراءة " صحيح البخارى " وعرضه على الأستاذ أو قراءته على التلامذة غير جائز إلى غير ذلك

من الحجج الواضحة على صحة مقالة الإمام ، ولولا رفعة شأن المؤلف وطول يده في العلوم لقلنا : إنه لم يفهم مراد الإمام ، لكنا لسنا نقدم على ذلك وإنما نقدم على أن مراده ليس كما فهمه من فهم أن هذا الاعتراض على الإمام ، بل مقصوده أن مراتب الإيمان متفاوتة ، فكم من بين بين إيمان الملائكة وإيمان عامة المؤمنين وإيمان أهل الفسق إلى غير ذلك ، والله أعلم .

قوله : ردوه ، إنما أمرهم بذلك وقد علم أنهم لا يقدرون عليه ليزداد تعجبهم ويشتد اعتنائهم بحفظ ما سمعوا ، لكونه سأله ملك لتعليمهم .

قوله : وكذلك الإيمان حتى يتم ، (١) أراد هرقل بالتمام أن تكمل شرائعه وأحكامه وتشيع في البلاد إلا أن البخاري استدل بلفظ التمام على أن الإيمان يتم وينقص ، وعلى هذا كثير من استدلالات المحدثين فإنهم يستدلون بعموم اللفظ وإن كان المراد به غير ما استدل به من المعنى ، وهو وإن كان من كلام هرقلة (٢) إلا أن تقريره ﷺ وكونه في زمانه مع عدم إنكار منه عليه ألحقه

---

(١) قال الحافظ : قوله: كذلك الإيمان ، أي أمر الإيمان ، لأنه يظهر نوراً ثم لا يزال في زيادة حتى يتم بالأمور المعتبرة فيه من صلاة وزكاة وغير ذلك ، ولهذا نزلت في آخر سني النبي ﷺ : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي » ومنه « يأبى الله إلا أن يتم نوره » وكذا جرى لأتباع النبي ﷺ لم يزالوا في زيادة حتى كمل بهم ما أراد الله من إظهار دينه وتمام نعمته ، فله الحمد والمنة ، انتهى .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى دفع إيراد وهو أن الإمام البخاري رضي الله عنه كيف استدل للترجمة بقول هرقل ؟ وفي تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي : ولا بد أن يكون سفيان أسمع هذه القصة النبي ﷺ لأن الصحابة لا ينقلون القصة التي لا يكون لها الاعتبار ولم يقررهم النبي ﷺ عليها، انتهى . وأجاب

....

عنه القسطلاني بأن هرقل لم يقله من قبل رأيه إنما رواه عن الكتب السابقة وفي شرعهم كان الإيمان ديناً وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ ، وتداولته الصحابة ، انتهى . وهذا أوجه مما قاله الحافظ وتبعه العيني من أن هرقل قاله بلسان الرومي ، وأبو سفيان عبره بالعربي وألقاه إلى ابن عباس وهو من علماء اللسان ولم ينكره فدل على أنه صحيح لفظاً ومعنىً ، انتهى . وأنت ترى أن توجيه الشيخ رحمه الله أجود من الكل .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخاري رضي الله عنه ذكر الحديث في باب بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا هو بلا ترجمة في رواية كريمة وغيره ، وسقط لفظ الباب من رواية أبي ذر وغيره ، ورجح النووي الأول قال : لأن الترجمة يعني سؤال جبرئيل لا يتعلق بها هذا الحديث فلا يصح إدخاله فيها ، قال الحافظ : نفي التعلق لا يتم على الحالتين ، لأنه إن ثبت باب بلا ترجمة فهو بمنزلة الفصل من الباب الذي قبله ، فلا بد له من تعلق ، وإن لم يثبت فتعلقه به متعين ، لكنه يتعلق بقوله في الترجمة : جعل ذلك كله ديناً ، ووجه التعلق أنه سمى الدين إيماناً في حديث هرقل ، فيتم مراد المؤلف بكون الدين هو الإيمان ، انتهى . وقال شيخ الهند رحمه الله في "تراجمه" : إن الشراح اختلفوا في توجيه الباب ، والأوجه عندي أن المصنف أراد بذلك التنبيه على أن ما تقدم من خوف المؤمن حبط عمله هذا إذا لم يدخل الإيمان في بشاشة القلوب ، وبعد ذلك يأمن إن شاء الله عن الارتداد والنفاق ، فينبغي أن يترجم لهذا الباب باب قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » إلى آخر ما بسطه . زكريا

بالسنة ، ويمكن أن يكون مراده بالتمام هو التمام والكمال بحسب زيادة المؤمن به ، وهو زائد يوماً فيوماً ، وعلى هذا فاستدلال المؤلف بلفظ التمام الوارد فى كلام هرقل ظاهر .

(باب فضل من استبرأ لدينه)

والاستبراء متفاوت فيتفاوت الإيمان (١) .

قوله : « وأن تعطوا من المغنم الخمس » أدخله فى الإيمان (٢) فعلم زيادة الإيمان بزيادة الأعمال ، وهذا على رأى من جعل الأمور المذكورة تفسيراً للإيمان ، وأن الثلاثة الباقية غير مذكورة ههنا ، والمذكورة تفسير للإيمان الذى هو أحد الأربعة .

---

(١) قال الحافظ : كأن المصنف أراد أن يبين أن الورع من مكملات الإيمان فلهذا أورد حديث الباب فى أبواب الإيمان ، وقال القسطلانى قوله : من استبرأ أى الذى طلب البراءة ، لأجل دينه من الذم الشرعى أو من الإثم ، ولا ريب أن الاستبراء للدين من الإيمان ، انتهى . ولا ريب أيضاً فى درجات الإثم والذم الشرعى .

(٢) كما يدل عليه تبويب الإمام رضى الله عنه واختلف العلماء فى عد الأجزاء الأربعة المذكورة فى الحديث ، قال الكرمانى : قال النووى : عد جماعة الحديث من المشكلات حيث قال : « أمرهم بأربع » والمذكور خمس ، واختلفوا فى الجواب عنه ، والصحيح ما قاله ابن بطال : إنه عد الأربع التى وعدهم ثم زادهم خامسةً وهى أداء الخمس لأنهم كانوا مجاورين لكفار مضر وكانوا أهل جهاد وغنائم ، وما قاله الشيخ ابن الصلاح : إن « وأن تعطوا » معطوف على أربع أى أمرهم بأربع وبأن يعطوا ، وأقول : ليس الصحيح ذلك لأن

....

البخارى عقد الباب على أن أداء الخمس من الإيمان ، فلا بد أن يكون داخلاً فى أجزاء الإيمان بل الصحيح ما قيل : إنه لم يجعل الشهادة بالتوحيد والرسالة من الأربع لعلمهم بذلك ، وإنما أمرهم بأربع لم يكن فى علمهم أنها دعائم الإيمان .

وقال الطيبى : من عادة البلغاء أن الكلام إذا كان منصباً لغرض من الأغراض جعلوا سياقه له ، وتوجهه إليه كان ما سواه مرفوض مطرح ، فهنا لما لم يكن الغرض فى الإيراد ذكر الشهادتين لأن القوم كانوا مقرين بها بدليل قولهم : الله ورسوله أعلم ، ولكن كانوا يظنون أن الإيمان مقصور عليها وأنها كافيان ، وكان الأمر فى أول الإسلام كذلك ، لم يجعله الراوى من الأوامر وجعل الإعطاء منها لأنه هو الغرض من الكلام ، لأنهم كانوا أصحاب غزوات مع ما فيه من بيان أن الإيمان غير مقصور على ذكر الشهادتين، وقال القاضى البيضاوى : الظاهر أن الأمور الخمسة تفسير للإيمان وهو أحد الأربعة المأمور بها والثلاثة الباقية حذفها الراوى نسياناً أو اختصاراً ، ويحتمل أن يقال : أمرهم بالإيمان ليس تفسيراً لقوله : « أمرهم بأربع » بل هو مستأنف ، وتفصيله الأربعة المذكورة بعد الشهادة ، وإقام خبر مبتدأ محذوف ، وفى الكلام تقديم وتأخير أى أمرهم بالإيمان إلى آخره ، ثم أمرهم عقيبه بأربع ونهاهم عن أربع ، والمأمورات الأربع إقام إلى آخره ، فله أجوبة خمسة فعددها ، انتهى .

وبسط الحافظ فى جواب هذا الإشكال أشد البسط ولخصها القسطلانى فذكرا زائداً من الأجوبة المذكورة ما قال أبو بكر بن العربى : يحتمل أن يقال : إن الراوى عد الصلاة والزكاة واحدة لأنها قرينتها فى كتاب الله ، أو إن

....

أداء الخمس داخل فى عموم إيتاء الزكاة والجامع بينهما إخراج مال معين فى حال دون حال ، وقال ابن التين : لا يمتنع الزيادة إذا حصل الوفاء بالأربع ، قال الحافظ: ويؤيده رواية مسلم عن أبى سعيد الخدرى فى هذه القصة بزيادة الصوم بقوله : « وآتوا الزكاة وصوموا رمضان وأعطوا الخمس » وقال القرطبى : أول الأربع المأمور بها إقام الصلاة ، وإنما ذكر الشهادتين تبركاً كما فى قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شئ فأن لله خمسه » الآية ، وإليه نحا الطيبى فذكر كلامه المذكور قبل ، وعورض بأن فى رواية حماد بن زيد عند " البخارى " فى المغازى : «آمركم بأربع : الإيمان بالله شهادة أن لا إله إلا الله » وعقد واحدة ، وهو يدل على أن الشهادة إحدى الأربع ، وعند " البخارى " فى الزكاة من هذا الوجه : الإيمان بالله ، ثم فسرها لهم بشهادة أن لا إله إلا الله وهو يدل أيضاً على عدها فى الأربع لأنه أعاد الضمير فى قوله فسرها مؤنثاً ، فيعود على الأربع ، ولو أراد تفسير الإيمان لأعاده مذكراً ، قال أبو عبد الله الأبى : وأتم الجواب ما ذكره ابن الصلاح أنه معطوف على أربع أى أمرهم بأربع وبإعطاء الخمس ، وإنما كان أتم لأن به تتفق الطريقان ويرتفع الإشكال ، انتهى .

والأوجه عندى فى الجواب أن الإيمان بالله أحد الأربعة ، وفسره بالشهادتين وذكر الخمس زائد على الأربعة ، ويشكل عليه ترجمة الإمام البخارى ، وأجاب عنها ابن رشيد بأن المطابقة تحصل من جهة أخرى ، وهى أنهم سألوا عن الأعمال التى يدخلون بها الجنة ، وأجيبوا بأشياء ، منها : أداء الخمس، والأعمال التى تدخل بها الجنة هى أعمال الإيمان ، فيكون أداء الخمس

(باب ما جاء أن الاعمال بالنية)

يعنى بذلك ثوابها (١) .

من الإيمان انتهى . ويشكل على الحديث عدم ذكر الحج فيه ، وأجاب عنه الكرمانى بأنه لم يفرض حينئذ لأن وفادتهم كانت سنة ثمان عام الفتح ، ونزلت فريضة الحج سنة تسع من الهجرة ، أو لأنه ﷺ علم أنهم لا يستطيعون الحج إما لسبب كفار مضر أو لغيره ، انتهى .

وتعقبه الحافظ بأن فرض الحج فى سنة ست على الأصح ، وكذا قول عدم الاستطاعة ليس بمستقيم لأنه لا يلزم من عدم الاستطاعة فى الحال ترك الإخبار به ليعمل به عند الإمكان كما فى الآية ، بل دعوى عدم الاستطاعة ممنوع لأن الحج يقع فى الأشهر الحرم ، وقد ذكروا أنهم كانوا يأمنون فيها، لكن يمكن أن يقال : إنه إنما أخبرهم ببعض الأوامر لكونهم سألوه أن يخبرهم بما يدخلون بفعله الجنة فاقتصر لهم على ما يمكن فعله فى الحال ولم يقصد إعلامهم بجميع الأحكام التى تجب فعلاً وتركاً ، ويدل على ذلك الاقتصار فى المناهى على الانتباذ فى الأوعية مع أن فى المناهى ما هو أشد منه فى التحريم لكن اقتصر عليها لكثرة تعاطيهم لها ، وما وقع فى "السنن الكبرى" للبيهقى من ذكر الحج فى هذه القصة شاذ ، وبسط الحافظ فى بيان شذوذه .

(١) لله در الشيخ رحمه الله ما أجاد فى هذه الجملة وملأ بحراً عميقاً فى كوزة فأشار بالكلمة الواحدة إلى أبحاث طويلة ، والمعنى أن الإمام البخارى يريد بهذا الباب أن ثواب الأعمال بالنية كما هو رأى السادة الحنفية ـ شكر الله سعيهم ـ فإنهم قالوا : إن الثواب منوط بحسن النية ولا يثاب الرجل على عمل بدونه ، وهو الذى أراد الإمام البخارى ههنا ولذا فسر النية بالحسبة ، ولله در

... .

الحنفيـة إذ فرقوا فى الأعمال فقالوا : الأعمال التى هى عبـادة محضـة لا تصح بدون النية لأن الأجر هو المقصود منها ، والأعمال التى فيها معنى آخر أيضاً غير التعبد تصح بـدون النيـــة كالوضوء وغيره ، ألاترى أن الوقف والعتق وغيرهما تصح من الكافر ولا نيـة لـــه أصلاً وسيأتى شئ من ذلك فى (باب التعاون فى المسجد) . قال الحافظ : المراد بالحسبة طلب الثواب ، وأيد الإمام البخارى مراده بالآية بقوله : « شاكلته » نيته ، بقوله ﷺ : « نفقة الرجل على أهله يحتسبها صدقة » ولذا ذكره فى الترجمة تنبيهاً على مقصده ، ثم ذكره فى الروايات حجةً وإثباتاً لمرامه، ولايمكن أن يراد فى هذا الباب صحة الأعمال لحديث النفقـة ، أفترى من أنفق على أهلـــه رياءً وفخراً أفلا تسقط عنـــه النفقة الواجبة ؟

وأما اختلاف العلماء فى صحة الأعمال عـلى النيـة فبمعزل عن هـذا الباب يشير إليـه الإمام البخارى فى مواضعها ، فإن الإمام ذكر حديث الأعمال بالنيات فى سبعـــة مواضع من " صحيحه " : أولها فى مبدء الكتاب للتنبيه على تصحيح النيـة فى بـدء الأعمال لا سيا فى بدء كتاب " البخارى " ؛ والثانى ههنا تنبيهاً على أن مناط الثواب على النية فكم من أعمال حسنة يبطل أجرها بفساد النية ؛ والثالث فى كتاب العتق فى (باب الخطأ والنسيان فى العتاقـة) فهذا من باب صحة الأعمال ، والرابع فى الهجرة ؛ والخامس فى النكاح ؛ وهذان أيضاً من باب الحسبة ؛ والسادس فى النذور فى (باب النية فى الإيمان) وهـــذا من باب صحـة الأعمال ؛ والسابع فى ترك الحيل ، فيظهر من النظر فى هذه المواضع كلها أن المصنف يستدل بها تارةً على الحسبة وأخرى على صحة الأعمال ، وأراد ههنا الحسبة وإليه أشار الشيخ ، قال العينى : المناسبة

(باب قول النبى ﷺ : " الدين النصيحة ")

وهى متفاضلة (١) فيتفاضل الدين وهو الإيمان .

بين البابين من حيث إن المذكور فى البـاب الأول هو الأعمال التى يـدخل بها العبد الجنة ، ولا يكون العمل عملاً إلا بالنية والإخلاص فلذا ذكر هذا الباب عقيب الباب المذكور ، انتهى .

(١) نبه الشيخ بذلك على مناسبة الباب بكتاب الإيمان،وقوله : هى متفاضلة ظاهر ، قال الكرمانى : هذا الحديث ذكره البخارى تعليقاً وقد رواه مسلم عن تميم الدارى وليس لتميم هذا فى "البخارى" عن النبى ﷺ ولا فى "مسلم" غير هذا الحديث ، قال الحافظ : لم يخرجه المصنف مسنداً لكونه على غير شرطه ، ونبه بإيراده على صلاحيته فى الجملة ، انتهى . قال الكرمانى : وهو حديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام ، قال الخطابى : النصيحة كلمة جامعة معناها : حيازة الحظ للمنصوح له ، ويقال : هو من وجيز الأسماء ومختصر الكلام ، وليس فى كلام العرب كلمة مفردة تستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة ، كما قالوا فى الفلاح : ليس فى كلامهم كلمة أجمع لخير الدنيا والآخرة منه ، ومعنى الحديث : عماد الدين وقوامه النصيحة ، كقوله : «الحج عرفة» ، انتهى .

قال الحافظ : هذا من الأحاديث التى قيل فيها : إنها أحد أرباع الدين، وممن عده فيها الإمام محمد بن أسلم الطوسى ، وقال النووى : بل هو وحده محصل لغرض الدين كله لأنـه منحصر فى الأمور التى ذكرها ، فالنصيحة لله : وصفه بما هو له أهل ، والخضوع له ظاهراً وباطناً ، والرغبة فى محابه بفعل طاعتـه ، والرهبة من مساخطه بترك معصيته ، والجهاد فى رد العاصين

قوله : حتى يأتيكم أمير (١) إنما أمرهم

إليه ؛ والنصيحة لكتاب الله : تعلمه وتعليمه ، وإقامة حروفه فى التلاوة وتحريرها فى الكتابة ، وتفهم معانيه ، وحفظ حدوده ، والعمل بما فيه ، وذب تحريف المبطلين عنه ؛ والنصيحة لرسوله : تعظيمه ، ونصره حياً وميتاً ، وإحياء سنته بتعلمها وتعليمها والاقتداء به فى أقواله وأفعاله ، ومحبته ومحبة أتباعه ؛ والنصيحة لأئمة المسلمين : إعانتهم على ما حملوا القيام به ، وتنبيههم عند الغفلة ، وسد خلتهم عند الهفوة ، وجمع الكلمة عليهم ، ورد القلوب النافرة إليهم ، ومن أعظم نصيحتهم : دفعهم عن الظلم بالتى هى أحسن ، ومن جملة أئمة المسلمين أئمة الاجتهاد ، وتقع النصيحة لهم ببث علومهم ونشر مناقبهم ، وتحسين الظن بهم ؛ والنصيحة لعامة المسلمين : الشفقة عليهم ، والسعى فيما يعود نفعه عليهم ، وتعليمهم ما ينفعهم ، وكف وجوه الأذى عنهم ، وأن يحب لهم ما يحب لنفسه ويكره لهم ما يكره لنفسه ، انتهى . ونحوه فى " الكرمانى " وفيه : النصيحة للأئمة : معاونتهم على الحق ، والصلاة خلفهم ، والجهاد معهم ، وأداء الصدقات إليهم وغير ذلك ، وهذا على المشهور من أن المراد بالأئمة أصحاب الحكومة كالخلفاء والولاة ، وقد يأول بعلماء الدين ، ونصيحتهم : قبول ما رووه وتقليدهم فى الأحكام وإحسان الظن بهم ، انتهى . والتفاضل فى هذه الأمور كلها بمراتب كثيرة وإليه أشار الشيخ فى كلامه .

(١) قال الحافظ : كان المغيرة والياً على الكوفة فى خلافة معاوية وكانت وفاته سنة خمسين من الهجرة ، واستناب عند موته ابنه عروة ، وقيل : استناب جريراً المذكور ولهذا خطب الخطبة المذكورة ، انتهى . وقوله : حتى يأتيكم أمير ، أى بدل الأمير الذى مات ، وقوله : الآن منصوب على الظرفية ،

بالتقوى (١) لأن خلو البلد عن أمير أدعى لهم إلى الفساد وارتكاب المعاصى لعدم من يقيم الحدود والتعازير ، فأوصاهم بتقوى الله لذلك .

قوله : استعفوا لأميركم (٢) وكان ذلك نصيحة منه للأمير كما أن أول الأمرين نصيحة للقوم .

قال الكرمانى : إما أن يريد به حقيقته فيكون ذلك الأمير جريراً نفسه ، لما روى أن المغيرة استخلف جريراً على الكوفة عند موته ، وقيل : ابنه عروة ابن المغيرة أو يريد بالمدة القريبة من الآن ، فيكون ذلك الأمير زياداً إذ ولاه معاوية الكوفة ، انتهى . وقال الحافظ: قوله: الآن أراد به تقريب المدة تسهيلا عليهم ، وكان كذلك لأن معاوية لما بلغه موت المغيرة كتب إلى نائبه على البصرة وهو زياد أن يسير إلى الكوفة أميراً عليها ، انتهى .

(١) قال الكرمانى: الوقار - بفتح الواو - الحلم والرزانة ، والسكينة السكون والدعة ، وباتقاء الله إشارة إلى ما يتعلق بمصالح الدين ، وبالوقار والسكينة إلى ما يتعلق بمصالح الدنيا ، وإنما نصحهم بالحلم والسكون لأن الغالب أن وفاة الأمير تؤدى إلى الفتنة والاضطراب من الناس ، والهرج والمرج ، وذكر الاتقاء لأنه ملاك الأمر ورأس كل خير ، انتهى . وقال الحافظ : إنما أمرهم بذلك مقدماً لتقوى الله لأن الغالب أن وفاة الأمراء تؤدى إلى الاضطراب والفتنة، ولا سيما ما كان عليه أهل الكوفة إذ ذاك من مخالفة ولاة الأمور، انتهى.

(٢) أى اطلبوا له العفو من الله تعالى ، كذا فى معظم الروايات بالعين المهملة ، وفى رواية ابن عساكر: استغفروا كذا فى "الفتح" قال الكرمانى: أى اسألوا الله لأميركم العفو فإنه كان يحب العفو عن الناس إذ يعامل الشخص كما يعامل هو الناس ، وفى المثل السائر : كما تدين تدان ، انتهى .

قوله : ثم قال دفعاً (١) لتهمة ادعاء الإمارة وانتحالها عن نفسه .

---

(١) يعنى قوله : أما بعد إلى آخره دفع توهم ، قال الكرمانى : فيه إشارة إلى أنه وفى بما بايع بـه النبى ﷺ وإن كلامه صادق خالص عن الأغراض الفاسدة ، انتهى . ثم البراعة عند الحافظ فى قوله : ثم استغفر ونزل ، فإن النزول إشارة إلى انقراض الخطبة وختمها ، والأوجه عندى فى ذكر موت الأمير فإن الموت يذكر الموت .



بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب العلم (١))

(باب فضل العلم)

وفضله بالآيتين ظاهر حيث أمر نبيه ﷺ أن يسأل الزيادة منه ،

---

(١) قال الكرمانى : إنما قدم هذا الكتاب على سائر الكتب التى بعده لأن مدار تلك الكتب كلها على العلم ، فإن قلت : لم لم يقدم على الإيمان ؟ قلت : لأن الإيمان أول واجب على المكلف ، أو لأنه أفضل الأمور على الإطلاق ، وكيف لا وهو مبدء كل خير علماً وعملاً ، ومنشأ كل كمال دقاً وجلا ، وأما تقديم كتاب الوحى فلتوقف معرفة الإيمان وجميع ما يتعلق بالدين عليه ، أو لأنه أول خير نزل من السماء إلى هذه الأمة ، ثم قال العينى : اختلف العلماء فى حد العلم ، فقال بعضهم : لا يحد ، وهؤلاء اختلفوا فى سبب عدم تحديده ، فقال إمام الحرمين والغزالى : لعسر تحديده وإنما تعريفه بالقسمة والمثال ، وقال بعضهم ومنهم الإمام فخرالدين : لأنه ضرورى ، وقال آخرون : إنه يحد ولهم فيه أقوال ، وأصح الحدود أنه صفة من صفات النفس توجب تمييزاً

وجعل العلم سبباً لرفع درجات العلماء ، ثم إن تركه الحديث (١) إما للإشارة إلى

لايحتمل النقيض فى الأمور المعنوية ، فقوله : صفة، جنس يتناول لجميع صفات النفس ، ثم ذكر فوائد القيود .

ثم قال القسطلانى : ينقسم العلم بانقسام المعلومات وهى لا تحصى ، فمنها الظاهر والمراد به العلم الشرعى المقيد بما يلزم المكلف فى أمر دينه عبادةً و معاملةً ، وهو يدور على التفسير و الفقه و الحديث وغيرها ، ومنها علم الباطن وهو نوعان :

الأول : علم المعاملة ، وهو فرض عين فى فتوى علماء الآخرة ، فالمعرض عنه هالك بسطوة مالك الملوك فى الآخرة كما أن المعرض عن الظاهر هالك بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى الفقهاء ، وحقيقته النظر فى تصفية القلوب و تهذيب النفس باتقاء الأخلاق الذميمة التى ذمها الشارع كالرياء والعجب وغيرها ، ليتصف بالأخلاق الحميدة المحمدية كالإخلاص والشكر وغيرها .

و أما النوع الثانى: فهو علم المكاشفة وهو نور يظهر فى القلب عند تزكيته فتظهر به المعانى المجملة ، فتحصل له المعرفة بالله تعالى و أسمائه و صفاته و كتبه وتنكشف له الأستار عن مخبآت الأسرار ، فافهم وسلم تسلم ، ولا تكن من المنكرين فتهلك مع الهالكين ، قال بعض العارفين : من لم يكن له من هذا العلم شئ أخشى عليه سوء الخاتمة ، و أوفى النصيب منه التصديق به و تسليمه لأهله ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت : هذا ترجمة الباب فأين ما هذا ترجمته إذ لم يذكر فيه حديثاً أصلاً فضلاً عما يدل على المترجم عليه ؟ قلت : قال بعض الشاميين : ذكر البخارى التراجم و كان يلحق بالتدريج إليها الأحاديث المناسبة لها ، فلم يتفق إلى هذا الباب و نحوه شيئاً منها ، إما لأنه لم يثبت عنده

استنباط المسائل بالآيات أو لعدم خطوره بباله حينئذ ، ولايبعد أن يقال على

حديث يناسبه بشرطه ، وإما لأمر آخر ، و قال بعض أهل العراق : لم يذكر فيه حديثاً قصداً ليعلم أنه لم يثبت عنده فى ذلك شئ ، انتهى . وأجاب عنه الحافظ بأنه إما أن يكون اكتفى بالآيتين المذكورتين ، و إما بيض له ليلحق فيه ما يناسبه فلم يتيسر لـه ، وإما أورد فيه حديث ابن عمر الآتى بعد (باب رفع العلم) ويكون وضعه هناك من تصرف بعض الرواة ، وفيه نظر كما سنبينه هناك إن شاء الله ، ثم حكى عن الكرمانى قول أهل الشام وأهل العراق ، و تعقب الثانى بقوله : و الذى يظهر لى أن هذا محله حيث لا يورد فيه آية ولا أثراً ، أما إذا أورد فيه آية أو أثراً فهو إشارة منه إلى ما ورد فى تفسير تلك الآية وأنه لم يثبت فيه شئ على شرطه ، وما دلت عليه الآية كاف فى الباب ، و إلى أن الأثر الوارد فى ذلك يقوى بـه طريق المرفوع و إن لم يصل فى القوة إلى شرطه ، انتهى .

ثم لايذهب عليك أن الإمـام ترجم بهذه الترجمة بموضعين : الأول ههنا ، والثانى قريباً بعد (باب رفع العلم وظهور الجهل) و اختلفوا فى توجيه دفع التكرار ، قال الكرمانى : فإن قلت : فما تقول فيما يترجم بعد هذا بـ (باب فضل العلم) و ينقل فيه حديثاً يدل على فضل العلم ؟ قلت : المقصود بذلك الفضل غير هذا الفضل إذ ذاك بمعنى الفضلة أى الزيادة فى العلم وهذا بمعنى كثرة الثواب عليه ، انتهى . وتعقبه العينى فقال : هذا فرق عجيب لأن الزيادة فى العلم تستلزم كثرة الثواب عليه فلا فرق بينهما فى الحقيقة .

و التحقيق أن الباب لا يخلو إما أن يكون مذكوراً فى الموضعين كما فى بعض النسخ أو يكون مذكوراً هناك فقط ، فإن كان الأول فهو تكرار بحسب الظاهر ، و إن كان الثانى فلا يحتاج إلى الاعتذارات المذكورة مع أن الأصح

ما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال : إن الرواية الموردة فى الباب الثانى

من النسخ هو الثانى ، وإنما المذكور ههنا كتاب العلم و قول الله تعالى: « يرفع الله الذين آمنوا منكم » الآية ، ولئن صح وجود (باب فضل العلم) فى الموضعين فنقول : ليس بتكرار لأن المراد ههنا بيان فضيلة العلماء بدليل الآيتين ، والمراد هناك فضيلة العلم فلا تكرار ، فإن قلت : كان ينبغى أن يقال ههنا : (باب فضل العلماء) قلت : بيان فضل العلم يستلزم فضل العلماء لأن العلم صفة قائمة بالعالم ، فبيان الصفة يستلزم بيان صفة من هى قائمة به، على أنا نقول : إن لم يكن المراد ههنا فضل العلماء لا يطابق ذكر الآيتين المذكورتين فى الترجمة ولذا قال الشيخ قطب الدين فى شرحه بعد الآيتين: جاء فى الآثار أن درجات العلماء تتلو درجات الأنبياء ، ثم بسط فى الآثار الدالة على فضل العلماء ، وحاصل ما قالوا فى ذلك : إن الإمام البخارى لم يذكر الحديث اكتفاءً على الاستدلال بالقرآن ، وبيض فلم يتيسر له ، أو الوارد فيه حديث ابن عمر الآتى فى الباب المكرر فهذا من تصرف النساخ ، أو تنبيهاً على أنه لم يجد فيه حديثاً على شرطه ، أو إشارةً إلى ما ورد فى تفسير الآية و أنه وإن لم يكن على شرطه يتقوى بالآية كما ذكره الحافظ ، أو ليس الباب ههنا كما صححه العينى ، والأوجه عندى فى أمثال هذه الأبواب كلها أن المصنف لا يذكر الحديث قصداً تشحيذاً للأذهان ، وتثبت أمثال هذه الترجمة بما أورد قريباً من الترجمة قبلها أو بعدها، أما ههنا فيحتمل عدم ذكر الرواية لوجهين: الأول : أن المصنف نبه بذلك على أن فضل العلم بجهات كثيرة تدل عليها الأبواب الآتية فى هذا الكتاب ، فلو ذكر ههنا حديثاً خاصاً يقتصر الفضل على هذا النوع خاصةً ، والمقصود التنبيه على فضله بجهات كثيرة ، والثانى : أنه يستنبط بالحديث الآتى فى الباب اللاحق خاصةً كما سترى ، فتأمل فإنه لطيف إن شاء الله .

يثبت ما هنالك (١) ، وإيراد الباب فيما بين ذلك إثبات لفائدة جديدة (٢) كما ظهر من عادة المؤلف فى تراجم عديدة ، والذى يثبت المدعى هو قوله ﷺ : « إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة » لأنه موقوف على تبين مراتب الأمور وأهاليها ، وتوقفه على العلم ظاهر ، وكان حاصل المعنى : أن بقاء العالم بحذافيره موقوف على توسيد الأمور إلى أهلها ، وهو موقوف على العلم فكان فضل العلم بقاء نظام العالم .

(باب من سئل علما وهو مشتغل(٣))

(١) قلت : يستنبط بالحديث الآتى بوجوه : منها ما أفاده الشيخ ، ومنها ما يظهر من كلام العينى إذ قال فى وجه المناسبة بين البابين : إن الباب الأول كان المقصود منه بيان فضل العلماء كما حققناه ، وهذا الباب فيه حال العالم المسئول منه عن معضلة ، ولا يسأل عن المسائل المعضلة إلا العلماء الفضلاء العاملون الداخلون فى قوله تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » انتهى .

(٢) يعنى أن الرواية الآتية مثبتة لهذه الترجمة أى فضل العلم ، و أما توسيط الترجمة الآتية بين هذا الباب و حديثه لفائدة جليلة ، و هذا شائع عند المصنف كثيراً ، و ما أفاده الشيخ يستنبط من كلام الحافظ أيضاً إذ قال فى شرح الحديث الآتى : و مناسبة هذا المتن لكتاب العلم أن إسناد الأمر إلى غير أهله إنما يكون عند غلبة الجهل و رفع العلم و ذلك من جملة الأشراط ، و مقتضاه أن العلم ما دام قائماً فى الأمر فسحة ، وكأن المصنف أشار إلى أن العلم يؤخذ من الأكابر تلميحاً لما روى عن أبى أمية الجمحى أن رسول الله ﷺ قال : « إن من أشراط الساعة أن يلتمس العلم من الأصاغر » انتهى .

(٣) قال الحافظ : محصله : التنبيه على آداب العالم و المتعلم ، أما العالم

أفاد بذلك أن جواب المستفتى لايجب على فور مسألته ما لم يخف فوات وقته (١) .

قوله : فقال بعض القوم أى فى نفوسهم (٢) .

فلما تضمنه من ترك زجر السائل بل أدبه بالإعراض عنه أولاً حتى استوفى ما كان فيه ، ثم رجع إلى جوابه فرفق به لأنه من الأعراب وهم جفاة ، وفيه العناية بجواب سؤال السائل ولو لم يكن السؤال متعيناً و لا الجواب ، و أما المتعلم فلما تضمنه من أدب السائل أن لا يسأل العالم وهو مشتغل بغيره ، لأن حق الأول مقدم ، وبوب عليه ابن حبان إباحة إعفاء المسئول عن الإجابة على الفور ، لكن سياق القصة يدل على أنه ليس على الإطلاق ، انتهى . وفى تراجم شيخ المشايخ : غرض الإمام من عقد هذا الباب على ما استفدنا من شيخنا ـ دام ظله ـ أن تأخير جواب السائل لإتمام الحديث ليس من باب كتمان العلم ، بل الكتمان عدم الإجابة مطلقاً أو تأخيرها بشرط فوات وقتها ، انتهى .

(١) وبذلك جزم شيخ الهند فى "تراجمه" .

(٢) كذا أفاد الشيخ وما يخطر فى البال من ظاهر السياق أنهم قالوا ذلك بعضهم لبعض ، كما يشير إليه لفظ بل للإعراض ، و هو الظاهر من كلام الشراح ، قال الكرمانى : فإن قلت : علام عطف بل إذ لا يصح أن يعطف على ما سبق إذ الاضراب إنما يكون عن كلام نفسه ، بل لايصح عطف أصلاً على كلام غير العاطف ، قلت : لا نسلم امتناع صحة العطف و الإضراب بين كلام المتكلمين وما الدليل عليه ؟ سلمنا لكن يكون الكل من كلام البعض الأول على طريق عطف الفعلين كأنه قال البعض الآخر للبعض الأول : قل : بل لم يسمع ؛ أو من كلام البعض بأن يقدر لفظ سمع قبله ، كأنه قال : سمع بل لم يسمع ، انتهى . وتعقبه العينى وقال : هذا تعسف ، والتحقيق أن كلمة بل حرف إضراب ، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما

قوله : « إذا وسد الأمر إلى غير أهله » وهو نوع من ضياع الأمانة (١)، لأن حق كل أمر أن يكون فى أهلـه ، فإذا كان إلى غيرهم كان أمانـة ضاعت من صاحبها ، و لما كان ذلك أظهر فى الدلالـة على المدعا مع أنه لم يستبعد استبعاد ضياع الأمانة انتقل إليه تصويراً للقاعدة بصورة جزئية و مثال معين من أفراده (٢) .

(باب من رفع صوته بالعلم)

قوله : فنادى بأعلى صوته (٣) لما كان رفع الصوت و إشادتها يعد عيباً

الإبطال و إما الانتقال عن غرض إلى غرض ، و إن تلاها مفرد فهى عاطفـة ، وههنا تلاها جملة وهى قولـه : لم يسمع ، فكان الإضراب بمعنى الإبطال ، انتهى . قال الحافظ : إنما حصل لهم التردد فى ذلك لما ظهر من عدم التفات النبى ﷺ إلى سؤاله وإصغائه نحوه ، انتهى .

(١) و هذا واضح ولطيف ، وفى "الكرمانى" إن قلت : السؤال إنما هو عن الكيفيـة بقولـه : كيف والجواب بالزمان لا بالكيفيـة ، قلت : ذلك متضمن للجواب إذ يلزم منه بيان أن كيفيتها بالتوسد المذكور ، وقال ابن بطال: معنى إذا وسد الأمر أن الأئمة قد ائتمنهم الله تعالى على عباده ، وفرض عليهم النصيحـة لهم فينبغى لهم توليـة أهل الدين والأمانة والنظر فى أمور الأمـة ، فإذا قلدوا غير أهل الدين فقد ضيعوا الأمانـة ، انتهى . وتبعه العينى وغيره من الشراح .

(٢) يعنى لما كان استناد الأمر إلى غير أهله أوضح فى الدلالة على ضياع الأمانة ؛ ولم يكن فى فهم استبعاد مثل استبعاد الفهم لضياع الأمانة ، ذكره ﷺ بطريق المثال و ذكر جزئى من أفراد الكلى .

(٣) وفى "تراجم" شيخ المشايخ : مقصود المؤلف أن كونه ﷺ

فى العرف وقد ورد عنه النهى فى الشرع ، قال الله تعالى حكايةً عن لقمان : « واغضض من صوتك » فكان فيه مظنة أن يتوهم عدم الجواز ، فعقد الباب لإثبات أنه جائز ضرورة إخبار البعداء .

قوله : (باب قول المحدث أخبرنا وحدثنا وأنبأنا) يعنى بذلك (١) أن

ليس بصخاب المراد كونه صخاباً فى اللهو واللعب، لا فى إفادة العلم ، انتهى . وفى "تراجم" شيخ الهند : إن الجهر المفرط لما لم يكن لائقاً بشأنه ﷺ ولا بشأن أهل العلم نبه بذلك على أنه لا بأس به عند الحاجة إليه بل يندب بقدر الضرورة ، وإنما المنكر منه ما كان على جهة التجبر و التكبر أو قلة المبالاة ، انتهى .

(١) قال الحافظ : محصل الترجمة التسوية بين صيغ الأداء الصريحة ، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم بالنسبة إلى اللغة، و أما بالنسبة إلى الاصطلاح ففيه الخلاف ، فمنهم من استمر على أصل اللغة ، وهذا رأى الزهرى و مالك وابن عيينة و يحيى القطان وأكثر الحجازيين والكوفيين ، وعليه استمر عمل المغاربة ، ورجحه ابن الحاجب فى "مختصره" ونقل عن الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة، ومنهم من رأى إطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ وتقييده حيث يقرأ عليه ، وهو مذهب إسحاق بن راهويه والنسائى وابن حبان وغيرهم ، ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخصون التحديث بما يلفظ به الشيخ ، والإخبار بما يقرأ عليه ، وهو مذهب الأوزاعى والشافعى وغيرهما وجمهور أهل الشرق ، والإنباء بالإجازة التى يشافه بها الشيخ من يجيزه وكل هذا مستحسن وليس بواجب عندهم ، وظن بعضهم أن ذلك على سبيل الوجوب ، فتكلفوا فى الاحتجاج له وعليه بما لا طائل تحته ، نعم يحتاج المتأخرون إلى مراعاة الاصطلاح المذكور لأنه صار حقيقةً عرفيةً عندهم ، انتهى مختصراً .

كل هذه الألفاظ تبين استعمالها فى القدماء ، وأنهم لا يبالون أى هذه الألفاظ تلفظوا ، فكان إطلاق أحد الألفاظ جائزاً فى محل الآخر لثبوته بالسنة ، فأما ما فيها من الفرق الاصطلاحي فلعل أحداً لا ينكره فضلاً عن المؤلف ، فكان حاصل مقالته ههنا : جواز أن يستعمل أحدها فى محل الآخر شرعاً ، و إن كان أولى هو الفرق كما هو المصطلح عليه ، والذى أورده فيه من الرواية (١)

و قال الكرمانى : قال الطحاوى : لم نجد بين الحديث والخبر فرقاً فى كتاب الله و سنة رسوله ، قال تعالى : « يومئذ تحدث أخبارها » و قال النبى ﷺ : « أخبرنى تميم الدارى » و قال النووى : ذهب جماعة إلى أنه يجوز أن يقال فيما قرئ على الشيخ : حدثنا و أخبرنا ، وهو مذهب ابن عيينة و مالك و البخارى و معظم الحجازيين و الكوفيين ، وذهب مسلم إلى الفرق بينهما أى لما تقدم ، فإن قلت : هل يعلم من هذا الكتاب مختار البخارى فى ذلك ؟ قلت : حيث نقل مذهب الاتحاد من غير رد عليه و غير ذكر مذهب المخالف أشعر بأن ميله إلى عدم الفرق ، انتهى .

(١) ما أفاده الشيخ ظاهر من الحديث الذى ذكره المصنف فى هذا الباب بلفظ حدثونى ، وسلك الحافظ فى " الفتح " مسلكاً آخر إذ قال : فإن قيل : من أين يظهر مناسبة حديث ابن عمر للترجمة ، و محصل الترجمة التسوية بين صيغ الأداء الصريحة ، وليس ذلك بظاهر فى الحديث المذكور ؟ فالجواب : أن ذلك يستفاد من اختلاف ألفاظ الحديث المذكور و يظهر ذلك إذا اجتمعت طرقه ، فإن لفظ حديث الباب : فحدثونى ، و فى رواية نافع عند المؤلف فى التفسير : أخبرونى و فى رواية عند الأصيلى : أنبئونى ، و فى رواية مالك عند المصنف فى (باب الحياء فى العلم) : حدثونى ما هى ؟ و قال

دال على جواز إطلاق حدثنا على ما إذا كان اللفظ من المعـلم (١) ، و ذلك فى قوله ﷺ : « حدثونى ماهى ؟ » فعبر بالتحديث مع أنهم لو أخبروا عنها ما هى لكان اللفظ لهم لا له ، فافهم و اغتنم .

(باب القراءة والعرض على المحدث(٢))

قوله : يقرأ على القوم ، فإنـه لايقرأه إلا القاضى أو أحد أتباعه ، ومع

فيها : فقالوا : أخبرنا بها ، فدل ذلك على أن التحديث والإخبار والإنباء واحد ، انتهى .

(١) كذا فى الأصل ، ولو كان محله المتعلم كان أوضح ، اللهم إلا أن يقال : إنه بصيغة المفعول من التعليم .

(٢) قال الحافظ : غاير بينهما بالعطف لما بينهما من العموم و الخصوص لأن الطالب إذا قـرأ كان أعم من العرض وغيره ، ولا يقع العرض إلا بالقراءة لأن العرض عبارة عما يعارض به الطالب أصل شيخه معه أو مع غيره بحضرته فهو أخص من القراءة ، وتوسع فيه بعضهم فأطلقه على ما إذا أحضر الأصل لشيخـه فنظر فيـه وعرف صحته وأذن لـه أن يرويـه عنه من غير أن يحدثـه به أو يقـرأه الطالب عليـه ؛ والحق أن هذا يسمى عرض المناولـة بالتقييد لا الإطلاق ، وقد كان بعض السلف لايعتدون إلا بما سمعه من ألفاظ الشيخ دون ما يقرأ عليه ، ولذا بوب البخارى على جوازه ، انتهى . و بذلك جزم العينى إذ قال : مقصود البخارى بهذه الترجمة الرد على طائفة لايعتدون إلا بما سمع من ألفاظ المشايخ دون ما يقرأ عليهم ، انتهى .

قال الحافظ : وقد انقرض الخلاف فى كون القراءة على الشيخ لايجزئ و إنما كان يقولـه بعض المتشددين من أهـل العراق ، و روى الخطيب عن

ذلك فيقول الشهداء: أشهدنا فلان و ينسبون الإشهاد إلى المدعى أو إلى القاضى مع أن اللفظ ليس للمدعى فيا إذا كان القارئ أحدهما غير عين أو لنائبه عيناً و قد نسبوه إلى القاضي ، وهذا فى كتاب الصك (١) يبعثه القاضي إلى غيره

إبراهيم بن سعد قال : لا تدعون تنطعكم يا أهل العراق ، العرض مثل السماع ، انتهى . وقال الكرمانى : العرض على قسمين : عرض قراءة و عرض مناولة، و فسر الثانى بما تقدم فى كلام الحافظ من قوله : و توسع بعضهم ، ثم قال : والمراد ههنا عرض القراءة بقرينة ما يذكر بعد الترجمة ؛ فإن قيل : فعلى هذا لايصح عطف العرض على القراءة لأنه نفسها ؟ قلت : مثله يسمى بالعطف التفسيرى ، انتهى . وقال القسطلانى : القراءة على المحدث أن يقرأ عليه الطالب من حفظه أو كتاب أو يسمعه عليه بقراءة غيره ، و المحدث حافظ للمقروء أو غير حافظ ، لكن مع تتبع أصله بنفسه أو ثقة ضابط غيره ، و احترز به عن عرض المناولة وهو العارى عن القراءة ، وهو أن يعرض الطالب مروى شيخه العارف اليقظ عليه ، فيتأمله الشيخ ثم يعيده عليه و يأذن له فى روايته عنه ، انتهى .

(١) قال القسطلانى : بفتح الصاد المهملة و تشديد الكاف الكتاب فارسى معرب يكتب فيه إقرار المقر ، انتهى . و فسره شيخ الإسلام بـ: اقرار نامه، وصاحب " تيسير القارئ " : بقبالة، قال الحافظ : قال الجوهرى : الصك: الكتاب فارسى معرب ، والجمع صكاك وصكوك ، و المراد ههنا المكتوب الذى يكتب فيه إقرار المقر لأنه إذا قرئ عليه فقال: نعم، ساغت الشهادة عليه و إن لم يتلفظ هو بما فيه فكذلك إذا قرئ على العالم فأقر به صح أن يروى عنه ، و أما قياس مالك قراءة الحديث على قراءة القرآن فرواه الخطيب فى " الكفاية " من طريق ابن وهب قال : سمعت مالكاً وسئل عن الكتب التى

أوفيما يكتبه أحد المتعاقدين البائع والمشترى ، فيقرأه الكاتب بأمر البائع مثلاً ، وفيه : هذا الذى اشترى فلان من فلان ، ثم يقرأه الكاتب على المتعاقدين ،

تعرض عليه أيقول الرجل حدثنى ؟ قال : نعم كذلك القرآن أليس الرجل يقرأ على الرجل فيقول : أقرأنى فلان .

و روى الحاكم فى " علوم الحديث " من طريق مطرف قال : صحبت مالكاً سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ المؤطأ على أحد بل يقرءون عليه ، قال : وسمعته يأبى أشد الإباء على من يقول : لايجزءه إلا السماع من لفظ الشيخ ، و يقول : كيف لا يجزءك هذا فى الحديث ، و يجزءك فى القرآن و القرآن أعظم ، انتهى . وقال السندى : قوله : بالصك يقرأ ، ظاهره أن المقر يقرأ الصك على الشهود ، و لا يناسب المقصود فإنه من باب قراءة الأصل على الفرع و لا كلام فيه ، و إنما الكلام فى قراءة الفرع على الأصل ؛ فالوجه أن يقال : المراد يقرأ رجل من الشهود أو غيرهم على قوم فيهم المقر ، فيقول المقر : نعم ، فيقول بعض القوم وكذا القارئ : أشهدنا فلان المقر الذى هو من جملة المقروء عليهم فصار المقر مقروءاً عليه وصحت الشهادة عليه بذلك ، فإذا صحت الشهادة عليه بذلك صحت الرواية عنه بذلك بالأولى ، أو المعنى يقرأ عند القوم على رجل فيقول القوم : أشهدنا فلان المقروء عليه ، و مآل المعنى واحد ، و إنما الفرق فى تقدير الكلام ، و على الوجهين فهذا دليل على صحة الرواية بالقراءة على الشيخ لمن يقرأ و لمن حضر معه، و هو المطلوب فى الترجمة لاخصوص صحة الرواية للقارئ فقط ، بل هو و من حضر معه عند القراءة على الشيخ سواء ، انتهى .

قلت : وعلى هذا فلو أريد بالقراءة القراءة على الشيخ و يدخل فى العرض قراءة الغير على الشيخ أيضاً مجازاً يكون أوسع فى المقصود فإن قراءة الغير على

وعلى الشهود ، فيقول الشهود بعد ذلك : هذا ما أشهدنا فلان (١) ويسمون البائع أو المشترى لا الكاتب ، ففيه دلالة على جواز العرض واكتفاء من يسند إليه الرواية بقوله : نعم ، وكذلك ما يفعله القارئ (٢) فإن التلميذ يقرأ القرآن على أستاذه لا أن الأستاذ يقرأ القرآن على تلميذه ، ثم إن الناس يعتدون بتلك القراءة ، ولا يعدونها عبثاً غير معتد بها ، واشتهار الفعلين شرقاً وغرباً واتفاق العلماء على تلقيهما أقوى حجة فى الجواز .

(باب ما يذكر فى المناولة الخ(٣))

الشيخ كعرض الأصل على الشيخ ، فتأمل .

(١) قال ابن بطال هذه حجة قاطعة لأن الإشهاد أقوى حالات الإخبار كذا فى " الكرمانى " .

(٢) والاستدلال بقراءة القرآن أيضاً جزء من كلام الإمام مالك كما يظهر من كلام الحافظ المذكور قريباً .

(٣) قال الكرمانى : المناولة من أقسام طرق التحمل ، وهى على نوعين : أحدهما : المناولة المقرونة بالإجازة كما أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه مثلاً ويقول : هذا سماعى فأجزت لك روايته عنى ، وهذه حالة محل السماع عند مالك والزهرى ، فيجوز إطلاق حدثنا وأخبرنا فيها ، والصحيح أنه منحط عن درجته وعليه أكثر الأئمة ، وثانيهما : المناولة المجردة عن الإجازة بأن يناوله أصل سماعه ، ولا يقول له : أجزت لك الرواية عنى ، ولهذا لا تجوز الرواية بها على الصحيح ، ومراد البخارى من الباب القسم الأول ، وقوله : إلى البلدان على سبيل المثال ، وإلا فالحكم عام بالنسبة إلى أهل القرى والصحارى وغيرهما ، ولفظ الكتاب يحتمل عطفه على

....

المناولة وعلى ما يذكر ، والمكاتبة أيضاً من أقسام طرق نقل الحديث ، وهى أن يكتب الشيخ إلى الطالب شيئاً من حديثه ، وهى أيضاً نوعان : المقرونة بالإجازة ، و المجردة عنها ، والأولى فى الصحة و القوة كالمناولة المقرونة بالإجازة ، و أما الثانية فالصحيح المشهور فيها أنه تجوز الرواية بأن يقول : كتب إلى فلان قال : حدثنا فلان ، وقال بعضهم بجواز حدثنا و أخبرنا فيها ، انتهى .

قلت : و يشكل عليه أنهم قالوا فى المناولة المجردة عن الإجازة : الصحيح أنه لا تجوز الرواية بها ، وقالوا فى الكتابة المجردة عن الإجازة : الصحيح المشهور أنه تجوز الرواية بها ، مع أن المناولة أرفع للمشافهة ، وقال القسطلانى : المكاتبة أن يكتب المحدث لغائب بخطه أو يأذن لثقة يكتب سواء كان لضرورة أم لا ، و سواء سئل فى ذلك أم لا فيقول بعد البسملة : من فلان بن فلان ، ثم يكتب شيئاً من مرويه حديثاً فأكثر ، أومن تصنيفه أو نظمه و الإذن له فى روايته عنه كأن يكتب : أجزت لك ما كتبته لك ، و يرسله إلى الطالب مع مؤتمن ثقة ، و شده و ختمه احتياطاً ليحصل الأمن من توهم تغييره ، وهذه فى القوة و الصحة كالمناولة المقترنة بالإجازة ، كما مشى عليه المؤلف حيث قال : ما يذكر فى المناولة و كتاب أهل العلم ، لكن رجح قوم منهم الخطيب المناولة عليها لحصول المشافهة فيها بالإذن دون المكاتبة ، وهذا و إن كان مرجحاً فالمكاتبة أيضاً تترجح بكون الكتابة لأجل الطالب ، انتهى . و قال الحافظ : لم يذكر البخارى من أقسام التحمل الإجازة المجردة عن المناولة أو المكاتبة و لا الوجادة و لا الوصية و لا الإعلام المجردات عن الإجازة وكأنه لايرى بشىء منها ، انتهى .

قوله : أن يدفعه إلى عظيم البحرين (١) ، ففيه دلالة على جواز المكاتبة ولولم يكن مفيداً للعلم لما بعث به إليه وكذا المناولة (٢) .

(١) عظيم البحرين هو المنذر بن ساوى ، و القاصد الذى بعث معه الكتاب هو عبد الله بن حذافة السهمى ، و سيأتى القصة مفصلاً فى المغازى ، وكسرى لقب ملك فارس ، قال الحافظ : اسمه ابرويز بن هرمز بن أنوشروان و وهم من قال : هو أنوشروان ، انتهى. قال الكرمانى : قوله : كل ممزق ، معناه يفرقوا كل نوع من التمزيق ، يقال : فى التاريخ أن ابنه شيرويه قتله بأن مزق بطنه ، ثم لم يلبث بعد قتله إلا ستة أشهر ، يقال : ابرويز لما أيقن بالهلاك وكان مأخوذاً فتح خزانة الأدوية وكتب على حقة السم : الدواء النافع للجماع ، وكان ابنه مولعاً بذلك ، فاحتال فى هلاكه ؛ فلما قتل أباه فتح الخزانة فرأى الحقة فتناول منها فمات من ذلك السم ، ولم يقم لهم بعد الدعاء عليهم أمر نافذ بل أدبر عنهم الإقبال ، و مالت عنهم الدولة حتى انقرضوا عن آخرهم فى خلافة عمر رضى الله تعالى عنه حين توجه سعد بن أبى وقاص إلى العراق ، فإن قلت : الحديث كيف دل على الترجمة ؟ قلت : وجه دلالته على الجزء الثانى من الترجمة ظاهرة ، وأما الجزء الأول فدل عليه الكتاب الذى ناول أمير السرية ، انتهى.

(٢) احتج لها الإمام البخارى بكتابه ﷺ لأمير السرية ، قال الحافظ : هذا الحديث لم يورده موصولاً فى هذا الكتاب وهو صحيح ، وقد وجدته من طريقين إحداهما مرسلة ، ذكرها ابن إسحاق فى "المغازى" ، والأخرى موصولة أخرجها الطبرانى ، ثم ذكر طرقها ، قال : وأمير السرية كان عبد الله ابن جحش ، وكان تأميره فى السنة الثانية قبل وقعة بدر ، قوله : مكان كذا وكذا ، هكذا بالإبهام فى رواية جندب ، و فى رواية عروة عند ابن إسحاق

(باب من قعد حيث ينتهي به المجلس[1])

وضعه ليدفع به ما في الرجال من النخوة المانعة عن القعود في أواخر القوم ، بأن من أدب العلم الجلوس حيث وجد مجلساً ، ولايستحيي من الجلوس هناك ، ولايعرض عن مجالس الذكر لمثل ذلك ، فأما الاستحياء المذكور في الرواية فمعناه الاستحياء عن أن يزدحم الناس و يرمقهم (٢) ،

أنه قال له : إذا سرت يومين فافتح الكتاب ، قال : ففتحه ههنا فإذا فيه : أن امض حتى تنزل نخلة ، فتأتينا من أخبار قريش ولا تستكرهن أحداً ، قال في حديث جندب: فرجع رجلان ومضى الباقون ، فلقوا عمرو بن الحضرمي و معه عير أي تجارة لقريش فقتلوه ، فكان أول مقتول من الكفار في الإسلام . و ذلك في أول يوم من رجب، و غنموا ما كان معهم ، فكانت أول غنيمة في الإسلام ، فعاب عليهم المشركون في ذلك ؛ فأنزل الله تعالى: « يسئلونك عن الشهر الحرام » ووجه الدلالة من هذا الحديث ظاهرة ، فإنه ناوله الكتاب و أمره أن يقرأه على أصحابه ليعملوا بما فيه ، ففيه المناولة و معنى المكاتبة ، وتعقبه بعضهم بأن الحجة فيه لعدم توهم التبديل والتغيير فيه لعدالة الصحابة بخلاف من بعدهم ، حكاه البيهقي ، قال الحافظ : شرط قيام الحجة بالمكاتبة وجود الشرائط الدافعة لتوهم التغيير ، انتهى .

(١) قال الكرماني فإن قلت : ما وجه مناسبة هذا الباب بكتاب العلم ؟ قلت: من جهة أن المراد بالحلقة حلقة العلم، و في الحديث: إن السنة الجلوس على وضع الحلقة ، والداخل يجلس حيث ينتهي إليه المجلس ، وأن لايزاحم الجلاس إن لم يجد فرجة ، انتهى .

(٢) أي في حق الرجل الثاني ، قال الحافظ : قوله : « فاستحيي »

واستحيى الله منه أى أجزل ثوابه وأوفر حظه ، و هذا أولى من أن يراد بالاستحياء الاستحياء عن الإعراض ، لأن حمل المطلق من الروايات على مقيدها (١) وكذلك حمل بعضها على بعض و إن كان أمراً كثر شيوعه فيما بين الفقهاء و المجتهدين إلا أنه نادر بين فرق المحدثين لا سيما البخارى، فإن هؤلاء على جعل المطلق حجة على حدة من المقيد ، فلا يحمل بعضها على بعض ما دام التفصى عنه ممكناً .

(باب رب مبلغ اوعى من سامع (٢))

دفع بذلك ما اشتهر أن التلميذ يكون أقل علماً من شيخه .

أى ترك المزاحمة كما فعل رفيقه حياءً من النبى ﷺ وممن حضر ، قاله القاضى عياض ، وقد بين أنس فى روايته سبب استحياء هذا الثانى فلفظه عند الحاكم : و مضى الثانى قليلاً ثم جاء فجلس ، فالمعنى أنه استحيى من الذهاب عن المجلس كما فعل رفيقه الثالث ، انتهى . فكأن الحافظ رجح الاستحياء عن الذهاب لرواية الحاكم ، واختار الشيخ مختار القاضى عياض وهو مختار الباجى فى شرح المؤطأ كما فى " الأوجز " إذ قال : و أما الآخر فاستحيى أى ترك المزاحمة فاستحيى الله منه أى ترك عقوبته على ذنوبه، و زاده بما سأل من الخير والثواب، انتهى .

(١) أشار بذلك الشيخ إلى الجواب عن رواية الحاكم المذكورة فى كلام الحافظ .

(٢) قال الحافظ : هذا الحديث المعلق أورد المصنف فى الباب معناه ، وأما لفظه فعنده موصول فى (باب الخطبة بمنى) من كتاب الحج ،

قوله : فسكتنا (١) لما هو الظاهر أن سؤالـه منه ليس لأنه خفى عليه .

قوله : عسى أن يبلغ ، فعلم أن رب مبلغ أوعى من الذى سمع بنفسه بدون وسط .

وغفل القطب الحلبى ومن تبعه من الشراح فى عزوهم لـه إلى "الترمذى" من حديث ابن مسعود ، فأبعدوا النجعة و أوهموا عدم تخريج المصنف لـه ، والله المستعان ، انتهى . وفى "تراجم" شيخ الهند أن أوعى له معنيان : أحفظ وأفهم ، ففى التبليغ حصول الفائدتين معاً كما فى تركه المضرتان معاً .

(١) يعنى أن سكوتهم رضى الله عنهم كان لظنهم أنـه ﷺ سيسميه باسم آخر ، وإلا فكونـه يوم النحر أو الشهر الحرام لم يكن مما كان خفياً عليه ﷺ ، ثم قال الحافظ : وقع فى حديث الباب : فسكتنا بعد السؤال ، وعند المصنف فى الحج من حديث ابن عباس : إن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال : « أى يوم هذا ؟ » قالوا : يوم حرام ، وظاهرهما التعارض ، والجمع بينهما أن الطائفة الذين كان فيهم ابن عباس أجابوا ، والطائفة الذين كان فيهم أبوبكر لم يجيبوا بل قالوا : الله ورسوله أعلم ، أوتكون رواية ابن عباس بالمعنى ، لأن فى حديث أبى بكرة عند المصنف فى الحج والفتن أنه لما قال : « أليس يوم النحر؟ » قالوا : بلى، فقولهم : بلى ، بمعنى قولهم : يوم النحر بالاستلزام ، وغايته أن أبا بكرة نقل السياق بتمامه، واختصره ابن عباس، وكان ذلك كان بسبب قرب أبى بكرة منه لكونه آخذاً بخطام الناقة، وقال بعضهم : يحتمل تعدد الخطبة فإن أراد أنه كررها يوم النحر فيحتاج إلى دليل ، فإن فى حديث ابن عمر عند المصنف فى الحج : أن ذلك كان يوم النحر بين الجمرات فى حجته ، انتهى .

(باب العلم قبل القول والعمل[1])

وقال العينى : فإن قيل : إن حديث ابن عباس يشعر بأنهم أجابوه بقولهم : هذا يوم حرام ، وهو مخالف لحديث أبى بكرة وابن عمر أنهم سكتوا ، والجواب : أنه يحتمل أن يكون الخطبة متعددةً ، فأجاب فى الثانية من علم فى الأول ولم يجب من لم يعلم ، فنقل كل من الرواة ما سمع ، ويقال : إن حديث أبى بكرة من رواية مسدد وقع ناقصاً مخروماً لنسيان وقع فيه من بعض الرواة ، انتهى .

(١) اختلفوا فى غرض المصنف عن هذه الترجمة قال الكرمانى : يريد أن الشئ يعلم أولاً ثم يقال ويعمل به ؛ فالعلم مقدم عليهما بالذات ، وكذا مقدم عليهما بالشرف ، لأنه عمل القلب وهو أشرف أعضاء البدن ، وقال ابن بطال : العمل لا يكون إلا مقصوداً به معنى متقدماً ، وذلك المعنى هو علم ما وعد الله عليه من الثواب ، انتهى . وقال السندى : الظاهر أن مراده بيان تقدم العلم على القول والعمل شرفاً ورتبةً لا زماناً ، فدلالة ما ذكره فى الباب على التقدم الزمانى غير ظاهرة ، وإنما يدل على المعنى الأول ، انتهى .

والأوجه عندى أن المصنف أراد التقدم الزمانى وإليه يشير كلام الشيخ من قوله : تقدم العلم على التكلم به وعظاً ، وهو المراد بالقول وعلى العمل بمقتضاه ، ودلالة ما أورد المصنف فى هذا الباب على هذا المعنى ظاهرة لاخفاء فيه ، فغرض المصنف عندى دفع ما يتوهم من الوعيدات على العلم بلا عمل أن المقصر فى العمل لا ينبغى له تحصيل العلم ، فأثبت المصنف بهذا الباب أن العلم من حيث هو هو مقدم على العمل ذاتاً ، وأما ترك العمل عليه بعد ذلك فأمر آخر موجب للخسارة والوعيدات المترتبة عليه وهو الظاهر من

ودلالة الآيات على تقدم العلم على التكلم به وعظاً (١) والعمل بمقتضاه ظاهرة، فإنه لما كان أفضل والمناط كان هو الأولى بالتقديم من غيره (٢) وكذلك فى الروايات المورودة والآثار كما يظهر

كلام أكثر الشراح ، قال الحافظ : قال ابن المنير : أراد به أن العلم شرط فى صحة القول والعمل ؛ فلا يعتبران إلا به فهو متقدم عليهما لأنه مصحح للنية المصححة للعمل ، فنبه المصنف على ذلك حتى لايسبق إلى الذهن من قوله : إن العلم لاينفع إلا بالعمل تهوين أمر العلم والتساهل فى طلبه ، انتهى . وقال العينى : أراد البخارى أن الشئ يعلم أولاً ثم يقال ويعمل به ؛ فالعلم مقدم عليهما بالذات وكذا مقدم عليهما بالشرف لأنه عمل القلب ، انتهى .

(١) كما صرح بذلك المصنف بنفسه إذ قال : لقوله تعالى : « فاعلم أنه » الآية ، فبدأ بالعلم قال الكرمانى وتبعه غيره من شراح "البخارى" : قوله : فبدأ بالعلم أى حيث قال : « فاعلم » والاستغفار إشارة إلى القول والعمل ، انتهى . زاد العينى سئل سفيان بن عيينة عن فضل العلم فقال : ألم تسمع قوله تعالى حيث بدأ به فقال : « فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك » فأمره بالعمل بعد العلم ، انتهى . وقال الحافظ : استدل سفيان ابن عيينة بهذه الآية على فضل العلم كما أخرجه أبونعيم فى "الحلية" فى ترجمته أنه تلاها فقال : ألم تسمع أنه تعالى بدأ به ، فقال : فاعلم ، ثم أمره بالعمل ، انتهى .

(٢) لله در الشيخ ما أجاد فى ذكر المناسبة لهذه الروايات والآثار بترجمة الباب بلفظ وجيز ، وحاصله أن هذه الروايات والآثار الواردة فى الترجمة كلها تفيد فضل العلم وشرفه لا تقدمه على العمل ، والترجمة كانت العلم قبل العمل ، فنبه الشيخ بهذا الكلام أنه لما ثبت بهذه كلها فضل العلم وكونه

بتأمل فيها (١) .

قوله : حكماء (٢) علماء فقهاء ، فالحكمة أعلى مراتب العلم والعلم أدناها والفقه أوسط ، وتوسيط علماء مع الدنو فى المرتبة لئلا يظن خروجه

مناطاً للعمل ثبت بذلك تقدمه على العمل بالأولى .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع إيراد آخر على المصنف ، وهو أنه لم يذكر فى الباب رواية ، قال الحافظ : اقتصر المصنف فى هذا الباب على ما أورده من غير أن يورد حديثاً موصولاً على شرطه ، فإما أن يكون بيض له ليورد فيه ما يثبت على شرطه ، أو يكون تعمد ذلك اكتفاء بما ذكر ، انتهى . وكأن الشيخ اختار الاحتمال الثانى ، وقال الكرمانى : فإن قلت : هذا كله هو الترجمة فأين ما هذه ترجمته ؟ قلت : إما أنه أراد أن يلحق الأحاديث المناسبة إليها فلم يتفق له ، وإما للإشعار بأنه لم يثبت عنده بشرطه ما يناسبها ، وإما أنه اكتفى بما ذكره تعليقاً لأن المقصود من الباب بيان فضيلة العلم ، ويعلم ذلك من المذكور آية وحديثاً وإجماعاً سكوتياً من الصحابة بحيث انتهى إلى حد علم الضرورة فلم يحتج إلى الزيادة أو لسبب آخر ، انتهى .

(٢) هكذا فى النسخة الهندية التى بأيدينا من " البخارى " ، واختلفت النسخ فى ذلك من المتون والشروح ، قال الكرمانى : حكماء جمع حكيم ، والحكمة : صحة القول والعقد والفعل ، وقيل : الحكمة : الفقه فى الدين ، وقيل : الحكمة : معرفة الأشياء على ما هى عليه ، وفى بعض النسخ : حلماء جمع حليم - باللام - والحلم هو : الطمأنينة عند الغضب ؛ والفقهاء جمع الفقيه ، والفقه : الفهم لغة ، والعلم بالأحكام الشرعية العملية اصطلاحاً ، انتهى . وقال الحافظ هذا التعليق وصله ابن أبى عاصم بإسناد حسن ، والخطيب بإسناد آخر ، وقد فسر ابن عباس الربانى : بأنه الحكيم الفقيه ،

من مراتب الفضل، ثم إن قوله: ويقال: الربانى(١) الظاهر أنه تفسير على حدة للربانى وراء ما بين له من معنى ، و يمكن أن يكون تنبيهاً على وجه تسمية هؤلاء بالربانيين فيكون تتمةً للمعنى الأول لا معنى آخر .

ووافقه ابن مسعود فيما رواه إبراهيم بن الحربى فى "غريبه" عنه بإسناد صحيح، انتهى .

(١) قال الحافظ : قال الأصمعى : الربانى : نسبة إلى الرب أى الذى يقصد ما أمره الرب بقصده من العلم والعمل ، وقال ثعلب : قيل للعلماء ربانيون لأنهم يربون العلم أى يقومون به ، و زيدت الألف والنون للمبالغة ، والحاصل: أنه اختلف فى هذه النسبة هل هى نسبة إلى الرب أو التربية، والتربية على هذا للعلم وعلى ما حكاه البخارى لتعلمه والمراد بصغار العلم ما وضح من مسائله و بكباره ما دق منها ، وقيل : يعلمهم جزئياته قبل كلياته أوفروعه قبل أصوله أو مقدماته قبل مقاصده .

وقال ابن الأعرابى : لا يقال للعالم : ربانى حتى يكون عالماً معلماً عاملاً ، انتهى ، و زاد العينى قال أبو المعالى فى كتابه " المنتهى فى اللغة " : الربانى : المتأله العارف بالله ، وقال أبو نصر : هو من الربوبية ، و يقال : هو العالى الدرجة فى العلم ، و فى " كتاب الفقيه " للخطيب عن مجاهد : الربانيون : الفقهاء ، و هم فوق الأحبار ، و فى "كتاب الفقيه" : إذا كان الرجل عالماً عاملاً معلماً يقال له : هذا ربانى ، فإن خرم خصلةً منها لايقال : ربانى ، و عن ابن زيد : الربيون : الأتباع ، و الربانيون : الولاة ، و فى " الجامع " للقزاز : الربى و الجمع الربيون : هم العباد الذين يصحبون الأنبياء و يصبرون معهم و هم الربانيون ، نسبوا إلى عبادة الرب سبحانه و تعالى ، انتهى .

قوله : كراهة السآمة ، (١) دفع بذلك ما يتوهم من ذكر فضائل العلم أنه لما كان كذلك فلا بد و أن يشتغل فيه كل ساعة ولا يخلو عنه و قتاً ما .

(باب من جعل لاهل العلم اياما معلومة)

لما كان من المسلم أن التعيين الزمانى و المكانى فيما لم يثبت شرعاً مما يعد بدعةً وكراهةً ، دفعه بأن التعيين فيه جائز (٢) إذ لولا ذلك لأدى إلى الحرج لهم ، مع أن العلم واجب التحصيل لا يمكن تركه ، فلا مصير إلا إلى تعيين يوم له ، فيتحينه الناس و يحضرونه ، فلا يؤدى ذلك إلى حرج لهم فى أمر معايشهم ، و يحصل المقصود ، و الله أعلم .

(باب الفهم فى العلم[٣])

---

(١) قال الحافظ : استعمل المصنف فى الترجمة معنى الحديثين اللذين ساقهما ، و تضمن ذلك تفسير السآمة بالنفور و هما متقاربان ، و مناسبته لما قبله ظاهرة من جهة ما حكاه أخيراً من تفسير الربانى كمناسبته الذى قبله من تشديد أبى ذر فى التبليغ لما قبله من أمر التبليغ ، و غالب أبواب هذا الكتاب لمن أمعن النظر فيها و التأمل لا يخلو عن ذلك ، انتهى .

(٢) و هذا واضح فإن البدعة هو التعيين الذى يعد فيه ثواب و أجر خاص بهذا المعين ، و أما التعيين لساعات الدروس مثلاً فلا يعده أحد أجراً و ثواباً .

(٣) نبه الشيخ بذلك على جودة الإمام البخارى بأنه بوب أولا بـ (باب يفقهه فى الدين) ثم ثنى بذلك الباب فكأنه أشار إلى مرتبتين : مرتبة

أراد بذلك أن الفقه أعلى مراتب العلماء ، فإن فاته ذلك فلا أقل من أن يسعى فى تحصيل فهم المطالب ، و هو ممدوح أيضاً كما وقع لابن عمر حيث أدى ذهنه إلى النخلة فقال له عمر : هلا ذكرت ذلك و لو أن لى كذا و كذا إلخ ، فعلم بذلك غايـة مدح ومنقبة للفهم وهو ليس بفقه (١) لأن الفقه استنباط المسائل والوقوف على دقائق الشريعة و علل الأحكام ، و يمكن أن يكون هذا الباب بياناً لأن الفقه والفهم ليسا شيئين متغايرين ، و إنما هما واحد (٢) والله تعالى أعلم .

(باب الاغتباط (٣) فى العلم و الحكمة)

التفقه و هو أعلى ، ثم مرتبة الفكر و المطالعة ، قال الحافظ : مناسبة الحديث بالترجمة أن ابن عمر لما ذكر النبي ﷺ المسألة عند إحضار الجمار إليه فهم أن المسئول عنه النخلة ، فالفهم فطنة يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترن بـه مـن قول أو فعل ، انتهى . فالغرض عندى الترغيب فى التدبر و المطالعة أو التنبيه على طريقها من النظر إلى المقترنات ، و حاصل ما أفاده شيخ الهند فى " تراجمه " : أن الغرض من هذا الباب بيان فضل الفهم فى العلم ، و الفضل يفهم من قول عمر الآتى فى (باب الحياء فى العلم) : لأن تكون قلتها أحب إلى من أن يكون لى كذا وكذا ، و أشار إليه الشيخ أيضاً .

(١) أى الفقه الاصطلاحى المعروف .

(٢) أى يكون الفهم ههنا بمعنى الفقه الاصطلاحى، وعلى هذا يكون غرض الترجمة ما ذكرته قبل من التنبيه على طريق استنباط المسائل بالنظائر .

(٣) قال الكرمانى : الغبطة لغةً أن يتمنى مثل حال المغبوط من غير أن يريد زوالها عنه ، و الحسد أن تتمنى زوال نعمة المحسود إليك ،

أشار بذلك إلى أن لفظ الحسد الوارد فى الرواية محمول عليه ، ومعنى قول عمر(١) : تفقهوا قبل أن تسودوا ، أن السيادة لما كانت مانعة عن الاشتغال بالفقه لما فيها من أشغال و علات مانعة عنه ، فأولى أن تفقهوا قبل أن تقعوا

و بناء باب الافتعال فيها يدل على التصرف و السعي فيها ، انتهى . وقال الحافظ : الحسد : تمنى زوال النعمة عن المنعم عليه ؛ وخصه بعضهم بأن يتمنى ذلك لنفسه ، والحق أنه أعم ، انتهى . وقال القسطلانى : عطف الحكمة من باب العطف التفسيرى أو من باب عطف الخاص على العام ، و الغبطة هى تمنى مثل ما للمغبوط من غير زواله عنه بخلاف الحسد فإنه مع تمنى الزوال عنه ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : قول عمر ليس من تمام الترجمة إذ لم يذكر بعده شئ يكون هذا متعلقاً به إلا أن يقال : الاغتباط فى الحكمة على القضاء لا يكون إلا قبل كون الغابط قاضياً ، و يأول حينئذ و قال عمر بمعنى المصدر أى قول عمر ، انتهى . و قال القسطلانى : و ليس قول عمر من تمام الترجمة ، نعم قال البرماوى و غيره تبعاً للكرمانى ، فذكر قول الكرمانى ثم قال : و تعقب بأنه كيف يأول الماضى بالمصدر و تأويل الفعل بالمصدر لا يكون إلا بوجود أن المصدرية ، انتهى .

و فى " الفتح " : قال ابن المنير : مطابقة قول عمر للترجمة أنه جعل السيادة من ثمرات العلم ، وأوصى الطالب باغتنام الزيادة قبل بلوغ درجة السيادة ، و ذلك يحقق استحقاق العلم بأن يغبط صاحبه فإنه سبب لسيادته ، كذا قال ؛ و الذى يظهر لى أن مراد البخارى أن الرياسة و إن كانت مما يغبط بها صاحبها فى العادة لكن الحديث دل على أن الغبطة لا تكون إلا بأحد أمرين : العلم أو الجود

فيها ، ولم يرد أن لا تفقهوا بعدها و إنما أراد أنه لا يتيسر بعدها ، فقول المؤلف : و بعدها ، تنبيه على مراد عمر رضى الله تعالى عنه لئلا يظن أحد أنه نهى عن التعلم بعدها .

ولا يكون الجود محموداً إلا إذا كان بعلم ، فكأنه يقول : تعلموا العلم قبل حصول الرياسة لتغبطوا إذا غبطتم بحق ، و يقول أيضاً : إن تعجلتم الرياسة التى من عادتها أن تمنع صاحبها من طلب العلم فاتركوا تلك العادة ، وتعلموا العلم لتحصل لكم الغبطة الحقيقية ، انتهى .

وقال العينى فى مناسبة الأثر للترجمة : إنه لاشك فى أن الذى يتفقه قبل السيادة يغبط فى فقهه و علمه ، فيدخل فى (باب الاغتباط فى العلم) انتهى ، قال الحافظ : تسودوا - بضم المثناة وفتح المهملة وتشديد الواو - أى تجعلوا سادةً ، و أثر عمر هذا أخرجه ابن أبى شيبة بإسناد صحيح ، و إنما عقبه البخارى بقوله : و بعد أن تسودوا ، ليبين أن لا مفهوم له خشية أن يفهم أحد من ذلك أن السيادة مانعة من التفقه ، و إنما أراد عمر أنها قد تكون سبباً للمنع لأن الرئيس قد يمنعه الكبر و الاحتشام أن يجلس مجلس المتعلمين ، ولذا قال مالك : من عيب القضاء أن القاضى إذا عزل لا يرجع إلى مجلسه الذى كان يتعلم فيه .

وقال الشافعى : إذا تصدر الحديث فاته علم كثير ، و قد فسره أبو عبيد فى كتاب " غريب الحديث " : بأن تفقهوا وأنتم صغار قبل أن تصيروا سادةً فتمنعكم الأنفة عن الأخذ عمن هو دونكم فتبقوا جهالاً ، و فسره شمر اللغوى : بالتزوج فإنه إذا تزوج صار سيد أهله و لا سيما إن ولد له ولد ، و قيل : أراد عمر الكف عن طلب الرياسة لأن الذى يتفقه يعرف ما فيها من الغوائل فيجتنبها ، و هو حمل بعيد ، إذ المراد بقوله : تسودوا ، السيادة

قوله : لا حسد ، أى لو كان الحسد جائزاً لكان فيهما (١) أو لو كان

وهى أعم من التزوج، و لا وجه لمن خصصه بذلك لأنها قد تكون به و بغيره من الأشياء الشاغلة لأصحابها عن الاشتغال بالعلم .

و جوز الكرمانى أن يكون من السواد فى اللحية فيكون أمراً للشاب بالتفقه قبل أن تسود لحيته ، أو أمر للكهل قبل أن يتحول سواد اللحية إلى الشيب ، و لا يخفى تكلفه ، انتهى . و حكى العينى عن "مجمع الغرائب" معنى التزوج ثم قال : و جزم البيهقى فى "مدخله" بهذا المعنى ولم يذكر غيره و قال معناه : قبل أن تزوجوا فتصيروا أرباب بيوت . قاله شمر ، و يقال : معناه لاتأخذوا العلم عن الأصاغر فيزرى بكم ذلك ، وهذا أشبه بحديث عبد الله : « لن يزال الناس بخير ما أخذوا العلم عن أكابرهم » انتهى .

(١) قال الكرمانى إن قلت: الحسد قد يكون فى غيرهما فكيف يصح الحصر ؟ قلت : المقصود لا حسد جائز فى شيئين إلا فى اثنين ، أو لا رخصة فى الحسد إلا فيهما ، و أطلق الحسد وأراد الغبطة ولذا ترجم به البخارى ، قال الخطابى : الحسد ههنا شدة الحرص و الرغبة كنى بالحسد عنهما لأنه سببه و الداعى إليه ، و معنى الحديث الترغيب فى التصدق و التعليم ، و قيل : إن فيه تخصيصاً لإباحة نوع من الحسد و إخراجاً له من جملة ما حظر منه ، و إنما رخص فيهما لما يتضمن مصلحة فى الدين كما رخص فى نوع من الكذب لتضمن فائدة هى فوق آفة الكذب ، و يحتمل أن يكون من قبيل قوله تعالى : « لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » أى لا حسد إلا فى هذين و فيهما أيضاً لا حسد ، فلا حسد أصلاً ، انتهى .

و قال الحافظ : هو مذموم إذا عمل مقتضى ذلك من تصميم أو قول أو فعل ، و ينبغى لمن حظر له ذلك أن يكرهه كما يكره ما وضع فى طبعه

لأحد أن يحسد لكان حقيقين بذلك ، و أما غيرهما من الأشياء فغير خليق بأن يحسد عليه .

(باب ما ذكر فى ذهاب موسى فى البحر الى الخضر[١])

من حب المنهيات ، واستثنوا من ذلك ما إذا كانت النعمة لكافر أو فاسق يستعين بها على معاصى الله ، فهذا حكم الحسد بحسب حقيقته ، وأما الحسد المذكور فى الحديث فهو الغبطة ، وأطلق الحسد عليه مجازاً وهى أن يتمنى أن يكون له مثله من غير أن يزول عنه ؛ و الحرص على هذا يسمى منافسة ، فإن كان فى الطاعة فهو محمود و منه قوله تعالى : « فليتنافس المتنافسون » و إن كان فى المعصية فهو مذموم و منه قوله تعالى : « فلا تنافسوا » و إن كان فى الجائزات فمباح ، فكأنه قال فى الحديث : لا غبطة أعظم أو أفضل من الغبطة فى هذين .

و وجه الحصر أن الطاعة إما بدنية أو مالية أو كائنة عنهما ، و أشار إلى البدنية بإتيان الحكمة و القضاء بها و تعليمها ، و لفظ حديث ابن عمر « رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل و آناء النهار » و المراد بالقيام به العمل به مطلقاً أعم من تلاوته داخل الصلاة و خارجها و من تعليمه و الفتوى بمقتضاه ، فلا تخالف بين لفظى الحديث ، و يجوز حمل الحسد فى الحديث على حقيقته ، على أن الاستثناء منقطع ، و التقدير نفى الحسد مطلقاً لكن هاتان الخصلتان محمودتان ولا حسد فيهما فلا حسد مطلقاً ، انتهى .

(١) قال الحافظ : هذا الباب معقود للترغيب فى احتمال المشقة فى طلب العلم ، لان ما يغتبط به تحتمل المشقة فيه ، و لأن موسى عليه السلام لم يمنعه بلوغه من السيادة المحل الأعلى من طلب وركوب البرّ و البحر لأجله ،

استشكل عليهم هذه الكلمة فإن ذهاب موسى فى البحر لم تكن إلى الخضر(١)

فظهر بهذا مناسبة هذا الباب لما قبله ، انتهى . و اختاره حضرة شيخ الهند فى " تراجمه " من أن المقصود التعلم بعد السيادة ، فإن موسى على نبينا و عليه الصلاة و السلام خرج للتعلم بعد السيادة ، انتهى . وفى " تراجم شيخ المشايخ " : مقصود الباب إثبات الرحلة لأجل تحصيل العلم ، لأنها ما كانت معهودة فى زمان الصحابة و التابعين بل كانوا يأخذون العلم من علماء بلدانهم ، فلما دونت الكتب و انتشرت تلك فى البلدان ارتحلوا من بلد إلى بلد و صارت تلك عادة فيما بينهم ، فأثبت المؤلف أصلاً صحيحاً قوياً ، انتهى . كذا أفاد ، و يشكل عليه ما سيأتى قريباً من (باب الخروج فى طلب العلم) فإن المقصد الذى أفاده شيخ المشايخ يناسب هذا الباب الثانى .

والأوجه عندى فى غرض هذا الباب الأول جواز ركوب البحر للتعلم لدفع ما يتوهم عدم الجواز من حديث أخرجه أبو داؤد عن ابن عمر مرفوعاً : « لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز فى سبيل الله » فقد يتوهم من الحصر فى الثلاث عدم الجواز لغيرها ، ولذا يترجم المصنف فى كتاب البيوع (باب التجارة فى البحر) فتأمل ، و سيأتى قريباً قصة موسى مع الخضر فى (باب ما يستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم) .

(١) قال الحافظ : ظاهر التبويب أن موسى ركب البحر لما توجه فى طلب الخضر و فيه نظر ، لأن الذى ثبت عند المصنف وغيره أنه خرج فى البر و سيأتى بلفظ : فخرجا يمشيان ، و فى لفظ " لأحمد " : حتى أتيا الصخرة ، وإنما ركب البحر فى السفينة هو والخضر بعد أن التقيا ، فيحمل قوله : إلى الخضر ، على أن فيه حذفاً أى إلى مقصد الخضر لأن موسى لم يركب البحر لحاجة نفسه وإنما ركبه تبعاً للخضر ، ويحتمل أن يكون التقدير ذهاب موسى فى ساحل

والجواب أن كلمة إلى بمعنى مع وهى كثيرة (١) ، أو يقال : لما أمر موسى بالذهاب إلى الخضر كان عليه أن يصل إليه كيفما كان فى البر أو البحر ، فلفظ البحر مفهوم من إطلاق أمره بالذهاب إليه ، و الأول أولى .

قوله : بلى عبدنا خضر أعلم منك ، أى بعض ما لست تعلمه .

البحر ، فيكون فيه حذف ، ويمكن أن يقال : مقصود الذهاب إنما حصل بتمام القصة ومن تمامها أنه ركب معه البحر فأطلق على جميعها ذهاباً مجازاً ، إما من إطلاق الكل على البعض ، أو من تسمية السبب باسم ما تسبب عنه ، وحمله ابن المنير على أن إلى بمعنى مع .

وقال ابن رشيد : يحتمل أن يكون ثبت عند البخارى أن موسى توجه فى البحر لما طلب الخضر ، قال الحافظ : لعله قوى عنده أحد الاحتمالين فى قوله : فكان يتبع أثر الحوت فى البحر ، فالظرف يحتمل أن يكون لموسى ، ويحتمل أن يكون للحوت ، ويؤيد الأول ما جاء عن أبى العالية وغيره ، فروى عبد بن حميد عن أبى العالية أن موسى التقى بالخضر فى جزيرة من جزائر البحر ، والتوصل إلى الجزيرة لا يقع إلا بسلوك البحر غالباً ، وعنده أيضاً من طريق الربيع بن أنس قال : انجاب الماء عن مسلك الحوت ، فصار طاقةً مفتوحةً ، فدخلها موسى على أثر الحوت حتى انتهى إلى الخضر ، فهذا يوضح أنه ركب البحر إليه ، وهذان الأثران الموقوفان رجالها ثقات ، انتهى . قلت : وهذا هو الظاهر من تبويب المصنف فكأنه أشار بالترجمة على حسب عادته إلى تقوية هذين الموقوفين .

(١) وعلى هذا التوجيه اقتصر فى تقرير المكى إذ قال: إلى بمعنى مع كما فى قوله تعالى : « ولا تاكلوا أموالهم إلى أموالكم » أى مع أموالكم ، انتهى . قلت : وهذا هو الذى اختاره ابن المنير كما تقدم قريباً .

قوله : أثر الحوت فى البحر ، الجار والمجرور معلق بالأثر لا بالتتبع(١) فافهم .

(باب قول النبى ﷺ : اللهم علمه الكتاب(٢))

(١) و ذلك ظاهر لأنهما ارتدا على آثارهما قصصاً .

(٢) قال الحافظ : استعمل لفظ الحديث ترجمة تمسكاً بأن ذلك لا يختص جوازه بابن عباس ، والضمير على هذا لغير مذكور ، ويحتمل أن يكون لابن عباس نفسه لتقدم ذكره فى الحديث الذى قبله إشارة إلى أن الذى وقع لابن عباس من غلبة الحر بن قيس كان بدعاء النبى ﷺ له ، انتهى. والأوجه عندى أن المصنف أشار بذلك إلى سبب الدعاء وهو خدمة المشايخ والأدب معهم ، قال الحافظ : بين المصنف فى كتاب الطهارة سبب هذا الدعاء ، ولفظه عن ابن عباس: دخل النبى ﷺ الخلاء فوضعت له وضوء ، قال : « من وضع هذا ؟ » فأخبر ، فقال: « اللهم فقهه فى الدين » وقد أخرج أحمد عن كريب عن ابن عباس فى قيامه خلف النبى ﷺ فى صلاة الليل ، وفيه فقال لى : « ما بالك أجعلك حذائى فتخلفنى ؟ » فقلت أو ينبغى لأحد أن يصلى حذاءك وأنت رسول الله ؟ فدعا لى أن يزيدنى الله فهماً وعلماً .

والمراد بالكتاب القرآن لأن العرف الشرعى عليه ، والمراد بالتعليم ما هو أعم من حفظه وفهمه ، ووقع فى رواية مسدد : الحكمة بدل الكتاب ، فيحمل على أن المراد من الحكمة أيضاً القرآن ، فيكون بعضهم رواه بالمعنى ، و"للنسائى" و"الترمذى" من طريق عطاء عن ابن عباس قال: دعا لى رسول الله ﷺ أن أوتى الحكمة مرتين ، فيحتمل تعدد الواقعة إلى آخر ما بسطه الحافظ من الروايات الواردة فى ذلك، والظاهر التعدد مرة عند وضع الماء ، وأخرى

فيه (١) إشارة إلى أن من كان عنده علم من الكتاب كان مستفيداً من صدر نبيه ﷺ ، وكأنه منضم صدره إلى صدره ﷺ .

(باب متى يصح سماع الصغير(٢))

فى قصة صلاة الليل ، وإليها أشار المصنف عندى فى ترجمة الباب الواقعة فى كتاب العلم ، وأفاد شيخ الهند فى " تراجمه " أن العلم لما كان من مواهبه عزاسمه كما تقدمت الإشارة إليه قريباً فى (باب من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين) نبه المصنف بهذه الترجمة أن الرجل وإن ارتقى المراتب العليا من الذهن والفهم والعلم لابد له من الالتجاء إليه عزاسمه والدعاء منه للزيادة ، ولذا دعا له ﷺ .

(١) يعنى فى ضم صدره رضى الله عنه إلى صدره ﷺ إشارة لطيفة إلى ذلك ، قلت : وهو شبيه ما تقدم فى مبدء الوحى من غط جبرئيل النبى ﷺ .

(٢) ليس هذا فى الأصل وزاده مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره ، وكتب: فالحاصل: أن تحمل الصبى صحيح وإن كان صغيراً بشرط أن يكون عالماً مميزاً ، لكن لايصح تحميله أى إسماعه إلا بعد البلوغ ، انتهى. قال الحافظ : مقصود الباب أن البلوغ ليس شرط التحمل ، وأشار بذلك إلى اختلاف وقع بين أحمد بن حنبل و يحيى بن معين ، رواه الخطيب فى " الكفاية " أن ابن معين قال : أقل سن التحمل خمس عشرة سنة لكون ابن عمر رضى الله عنه رد يوم أحد إذ لم يبلغها فبلغ ذلك أحمد بن حنبل فقال : بل إذا عقل ما يسمع ، وإنما قصة ابن عمر رضى الله عنه فى القتال ، ثم أورد الخطيب أشياء مما حفظها جمع من الصحابة ومن بعدهم فى الصغر حدثوا بها

(باب الخروج فى طلب العلم)

لما ورد فى شأن السفر ما ورد (١) وقد ورد أيضاً : « لا تشد الرحال » وإن كان المراد به خاصاً ، دفع كل ذلك بوضع باب لجوازه للعلم .

بعد ذلك وقبلت عنهم ، وهذا هو المعتمد ، وقد نقل ابن عبد البر الاتفاق على قبول هذا ، انتهى .

(١) من قوله ﷺ : « السفر قطعة من النار » وقد تقدم قريباً فى (باب ما ذكر فى ذهاب موسى فى البحر) من كلام شيخ المشايخ ما يناسب هذا الباب . وبسط الحافظ فى رحلة الصحابة رضى الله عنهم فى طلب الحديث ولو لحديث واحد ، قال الحافظ : لم يخرج المصنف فيه شيئاً مرفوعاً صريحاً ، وقد أخرج مسلم حديث أبى هريرة رفعه : « من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة » ولم يخرجه المصنف لاختلاف فيه ، انتهى .

قلت : والأوجه أن المصنف اكتفى بذكر قصة موسى على نبينا وعليه السلام لما فيها من خروج نبى لطلب علم ، فيستنبط منها خروج آحاد الأمة بالأولوية ، ثم قال العينى : كان ذكر هذا الباب عقيب (باب ما ذكر فى ذهاب موسى إلى الخضر) أنسب وأليق ، انتهى . قلت : ويمكن أن يجاب عن الإمام البخارى رضى الله عنه أنه من دقائق نظره فإنه ألحق ترجمة الدعاء بما سبق لما فيها إشارة إلى سبب غلبة ابن عباس على الحر كما تقدم ، ولما كان ابن عباس رضى الله عنه من الأصاغر وكانت المسألة مختلفة فيما بينهم نبه عليه بـ (باب متى يصح سماع الصغير) فكأن البابين المتوسطين كانتا من لواحق الباب الأول

(باب فضل من علم و علم[1])

قوله : « ونفعه بما بعثنى الله » لعله (٢) من وضع المظهر موضع المضمر ، أو من باب تنازع الفعلين ، وهذا يشمل أقساماً ثلاثةً (٣) ، والقسمان من

أى (باب الخروج إلى البحر) فذكرهما معه ، وعلى هذا لم يبق بينه وبين هذا الباب فصل بأجنبي .

(١) قال الحافظ : الأولى بكسر اللام الخفيفة ، والثانية بفتحها وتشديدها، قال شيخ الهند ـ رحمه الله ـ فى " تراجمه": إن المصنف ـ رحمه الله ـ ذكر الأبواب السابقة فى فضل تحصيل العلم و بعد الفراغ عنه نبه بعدة أبواب على فضل التعليم ، انتهى .

(٢) أى لفظ الجلالة ، وقوله من باب التنازع فيكون لفظ الجلالة فاعل نفع وبعث معاً ، وهذا على النسخة الهندية التى فيها لفظ : بما بعثنى بزيادة الباء الجارة ، وليست هذه فى النسخ المصرية من المتون والشروح، وعلى هذا أعربه العينى بقوله : ما بعثنى الله فى محل الرفع على أنه فاعل لقوله : ونفعه ، وما موصولة ، وبعثنى الله به جملة صلتها ، انتهى. وهذا من اختلاف الروايات فى نسخ " البخارى" قال القسطلانى: قوله: « ما بعثنى » وفى رواية أبى الوقت وابن عساكر: « بما بعثنى » انتهى .

(٣) وهذا دفع إيراد مشهور واقع على الحديث بأنه ﷺ ذكر فى المشبه به أقساماً ثلاثةً من الأرض، وذكر فى المشبه قسمين فقط كما هو الظاهر من السياق ، وأجابوا عنه بوجوه : منها ما اختاره الشيخ أنه يدخل القسمان من المشبه فى قوله : « علم و علم » قال الكرمانى : قال النووى : معنى هذا

المشبه مندمجان فى قوله : فعلم وعــلم ، لأن منفعته إما متعدية إلى الغير فقط كأهل الحديث الذين لم يستنبطوا المسائل ، أو لنفسه ولغيره كأهل الفقه .

التمثيل أن الأرض ثلاثة أنواع فكذا الناس ، فالنوع الأول من الأرض ينتفع من المطر فيحيي بعد أن كان ميتاً وينبت الكلاء فينتفع به الناس والدواب .

والنوع الأول من الناس يبلغه الهدى والعلم فيحفظه ويعمل به ويعلمه غيره فينتفع وينفع ؛ والنوع الثانى من الأرض ما لا يقبل الانتفاع فى نفسها لكن فيها فائدة إمساك الماء لغيرها فينتفع به الناس والدواب .

وكذلك النوع الثانى من الناس لهم قلوب حافظة لكن ليست لهم أذهان ثاقبة ولا رسوخ لهم فى العلم يستنبطون به الأحكام وليس لهم اجتهاد فى العمل به فهم يحفظونه حتى يجيئ أهل العلم للنفع والانتفاع فتأخذه منهم فتنفع به ؛ والثالث من الأرض هى السباخ التى لا تنبت فهى لا تنتفع بالمـاء ولا تمسكـه لينتفع به غيرها .

فكذلك الثالث من الناس ليس لهم قلوب حافظة ولا أفهام واعية فإذا سمعوا العلم لا ينتفعون به ولا يحفظونه لنفع غيرهم أى الأول للمنتفع النافع ، والثانى للنافع غير المنتفع ، والثالث لغيرهما ، والأول إشارة إلى العلماء، والثانى إلى النقلة ، والثالث إلى من لا علم له ولا نقل ، انتهى . وقريب منه ما قال الحافظ فى " الفتح" ثم قال : وإنما جمع فى المثل بين الطائفتين الأوليين المحمودتين لاشتراكهما فى الانتفاع بهما ، وأفرد الطائفة الثالثة المذمومة لعدم النفع بها ، انتهى . وهكذا قال غير واحد من شراح الحديث، وفيه أقوال أخر: منها : ما أشار إليه الكرمانى بعد ذكر قول النووى المـذكور ، ولا يخفى أن دلالة اللفظ على كون الناس ثلاثة أنواع غير ظاهرة ، انتهى .

قوله: « ومثل من لم يرفع بذلك رأساً » ظاهره الكافر(١) وإن أمكن حمله على من لم يقبل العلم من المسلمين ومن لم يعلم من لفظ الحديث معنى ظاهراً أيضاً ، وأما التفقه فأبعد منه .

وأجاب السندى عن الإيراد بجواب آخر لكنـه فى الحقيقة يرجع إلى هذا فقال : الحاصل : أنـه ﷺ قسم الأرض بالنسبة إلى المطر إلى قسمين ، لا إلى ثلاثـة كما توهمـه كثير من الفضلاء ، فظهر انطباق الممثل بالممثل له واندفع إيراد أن المذكور فى المثل ثلاثة أقسام ، وفى الممثل له قسمان كما لايخفى ، إلا أنــه قسم القسم الأول من الأرض الذى هو محـل الانتفاع أيضاً على قسمين : قسم ينتفع بنتائج مائه النازل فيه وثمراته لا بعين ذلك الماء ؛ وقسم ينتفع بعين مائه تنبيهاً على أن الذى ينتفع بعلمه الواصل إليه قسمان من الناس ، قسم ينتفع بثمرات علمه ونتائجه كأهل الاجتهـاد والاستخراج والاستنباط ، وقسم ينتفع بعين علمه وذلك كأهل الحفظ والرواية .

والحاصل أنه ﷺ شبه ما أعطاه الله من أنواع العلوم بالوحى الجلى أو الخفى بالماء النازل من السماء فى التطهير وكمال التنظيف والنزول من العلو إلى السفل، ثم قسم الأرض بالنظر إلى ذلك الماء قسمين: قسماً هو محل الانتفاع وقسماً لا انتفاع فيه، وكذا قسم الناس بالنظر إلى العلم قسمين على هذا الوجه إلا أنه قسم القسم الأول من الأرض إلى قسمين واكتفى به فى قسمة القسم الأول من الناس إلى قسمين لوضوح الأمر . وعلى هذا فأصل المثل تام بلا تقدير فى الكلام ، انتهى .

(١) وجعل الحافظ فى "الفتح" هذا قسمين إذ قال بعد ذكر الأقسام الثلاثة المذكورة قبل : وإنما جمع فى المثل بين الطائفتين الأولين المحمودتين لاشتراكهما فى الانتفاع ، وأفرد الثالثة المذمومة لعدم النفع بها ، ثم ظهرلى

قوله : قاع (١) يعلوه الماء ، أى الذى يرتفع منه الماء فلا تقبله الأرض لا بالجذب ولا بالإمساك ، فكان الماء والأرض آبياً كل منهما عن صاحبه ومرتفعاً ، وتفسير الصفصف لوقوعه فى الآية بجنب القاع .

أن فى كل مثل طائفتين ، فالأول أوضحناه يعنى من المنتفع والنافع ، والثانى الأولى منه من دخل فى الدين ولم يسمع العلم أوسمعه فلم يعمل به ولم يعلمه ، ومثالها من الأرض السباخ ، وأشير إليها بقوله ﷺ : « من لم يرفع بذلك رأساً » أى أعرض عنه فلم ينتفع به ولا نفع ، والثانية منه من لم يدخل فى الدين أصلاً بل بلغه فكفر به ، ومثالها من الأرض الصماء الملساء المستوية التى يمر عليها الماء فلاينتفع به ، وأشير إليها بقوله ﷺ : « ولم يقبل هدى الله الذى جئت به » انتهى .

(١) أشار المصنف بذلك على دأبه المعروف إلى آية من القرآن التى جاء فيها لفظ : القاع ، وهى قوله تعالى فى آخر سورة طه : « يسألونك عن الجبال ، فقل : ينسفها ربى نسفاً، فيذرها قاعاً صفصفاً لاترى فيها عوجاً ولا أمتاً » قال الحافظ : أراد البخارى أن قيعان المذكورة فى الحديث جمع قاع ، وأنها الأرض التى يعلوها الماء ولايستقرّ فيها ، وإنما ذكر الصفصف معه جرياً على عادته فى الاعتناء بتفسير ما يقع فى الحديث من الألفاظ الواقعة فى القرآن وقد يستطرد ، ووقع فى بعض النسخ : المصطف بدل الصفصف وهو تصحيف ، انتهى . وقال العينى : لما كان فى الحديث لفظ القيعان أشار بقوله: قاع إلى أمرين : أحدهما : أن المذكور فى الحديث جمع قاع ، والآخر: أن القاع هى الأرض التى ، فذكر نحو ما تقدم ، وقال الراغب فى قوله تعالى : « كسراب بقيعة » القيع والقاع المستوى من الأرض جمعه قيعان .

قوله : «أن يضيع نفسه» بالإمساك عن العمل وتعليم الأمة (١) .

قوله : «وتشرب الخمر وتظهر الزنا» (٢) لارتفاع العلم المظهر قبائح المعاصى .

---

(١) ما أفاده الشيخ أحد المعانى التى قيلت فى تفسير قول ربيعة ، وهو ربيعة بن أبى عبد الرحمن فروخ المشهور بربيعة الرأى شيخ مالك كان صاحب معضلات أهل المدينة ورئيسهم فى الفتيا ، قال الكرمانى : قال مالك : ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة ، قال الحافظ : مراد ربيعة أن من كان فيه فهم وأهلية للعلم لاينبغى له أن يهمل نفسه فيترك الاشتغال ، لئلا يؤدى ذلك إلى رفع العلم ، أو مراده الحث على نشر العلم فى أهله لئلا يموت العالم قبل ذلك فيؤدى إلى رفع العلم ، أو مراده أن يشهر العالم نفسه ويتصدى للأخذ عنه لئلا يضيع علمه ، وقيل : مراده تعظيم العلم وتوقيره فلايهين نفسه بأن يجعله عرضاً للدنيا ، وهذا معنى حسن ولكن اللائق بتبويب المصنف ما تقدم ، انتهى . وما ذكره الحافظ بلفظ : أو أقوال للعلماء كما فى " الكرمانى" "والعينى" .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى دفع إيراد يرد على ظاهر اللفظ ، وأجابوا عنه بوجوه ، قال الكرمانى : فإن قلت : شرب الخمر كيف يكون من علاماتها والحال أنه واقع فى جميع الأزمان وقد حدّ رسول الله ﷺ بعض الناس لشربه إياها ؟ قلت : المراد أن يشرب شرباً فاشياً ، أو إن نفس الشرب وحده ليس علامة بل العلامة مجموع الأمور المذكورة ، انتهى ، وقال الحافظ : قوله : يشرب بضم أوله وفتح الموحدة على العطف ، والمراد كثرة ذلك واشتهاره ، وعند " البخارى " فى النكاح : ويكثر شرب الخمر ، فالعلامة مجموع ما ذكر ، وقوله : يظهر الزنا ، أى يفشو كما فى رواية مسلم ، انتهى .

قوله : لا يحدثكم أحد بعدى ، أى من غير وسط بينه و بين النبى ﷺ لعدم أحد من الصحابة هناك (١) .

و تعقب العينى كلام الكرمانى و الحافظ وحمل حديث الباب على إطلاقه ، وتعقبه القسطلانى إذ قال : المطلق محمول على المقيد ، يعنى حديث الباب محمول على حديث النكاح ، قال : خلافاً لمن ذهب إلى أنه لايجب حمله عليه ، والاحتياط بالحمل ههنا أولى لأن حمل كلام النبوة على أقوى محامله أقرب ، فإن السياق يفهم أن المراد بأشراط الساعة وقوع أشياء لم تكن معهودةً حين المقالة ، فإذا ذكر شيئاً كان موجوداً عند المقالة ، فحمله على أن المراد بجعله علامةً أن يتصف بصفة زائدة على ما كان موجوداً كالكثرة والشهرة أقرب ، انتهى ، وحينئذ ترى دقة نظر الشيخ ، فإن توجيهه أقرب لأول الحديث و تبويب المصنف ، فتأمل وتشكر .

(١) و يؤيد توجيه الشيخ لفظ "أبى عوانة" الآتى قريباً ، وأشار الشيخ بقوله : هناك أن الخطاب لأهل البصرة خاصةً ، فإن أنساً آخر من مات بها من الصحابة ، وأما آخر الصحابة موتاً على الإطلاق فهو أبو الطفيل عامر بن واثلة توفى بمكة ، قال صاحب "التقريب" : توفى سنة ١١٠ ھ على الصحيح ، وأنس توفى ٩٣ ھ ، وجزم غير واحد بأنه آخر من مات بالبصرة من الصحابة ، قال الكرمانى : فإن قلت : من أين عرف أن أحداً لايحدث بعده ؟ قلت : لعله عرفه بإخبار الرسول ﷺ له ، أو قاله بناءً على ظنه أنه لم يسمع الحديث غيره من النبى ﷺ ، وقال ابن بطال : يحتمل أن أنساً قال ذلك لأنه لم يبق من أصحاب النبى ﷺ غيره ، أو لما رأى من التغيير ونقص العلم ، فوعظهم إلى آخر ما ذكر .

(باب فضل العلم(١))

قوله : يخرج فى أظفارى ، فيه كناية ومبالغة عن سريان العلم فى دواخل

قال الحافظ : قوله : لايحدثكم إلخ ، كذا للبخارى ومسلم بحذف المفعول ، ولأبى عوانة : لا يحدثكم أحد سمعه من رسول الله ﷺ بعدى ، وعرف أنس أنه لم يبق أحد ممن سمعه من رسول الله ﷺ غيره لأنه كان آخر من مات بالبصرة ، فلعل الخطاب بذلك كان لأهل البصرة أو كان عاماً وكان تحديثه بذلك فى آخر عمره ، لأنه لم يبق بعده من الصحابة من ثبت سماعه من النبى ﷺ إلا النادر ممن لم يكن هذا المتن فى مرويه ، قال ابن بطال : يحتمل أنه قال ذلك لما رأى من التغيير ونقص العلم ، يعنى فاقتضى ذلك عنده أنه لفساد الحال لايحدثهم أحد بالحق ، قال الحافظ : والأول أولى .

(١) تقدم فى أول كتاب العلم أن الإمام رحمه الله ترجم بهذه الترجمة فى الموضعين : أولاهما فى أول الكتاب ، والثانية ههنا ، وتقدم أيضاً أن الراجح عند العلامة حذف هذه الترجمة من أول الكتاب فلا تكرار عنده ، والمراد بها ههنا فضيلة العلم ولا إشكال فيه عنده لعدم التكرار ، قال العينى : لا يقال : هذا الباب مكرر لأنه ذكره مرة فى أول كتاب العلم ، لأنا نقول : هذا الباب بعينه ليس بثابت فى أول كتاب العلم فى عامة النسخ ، ولئن سلمنا وجوده فالمراد هناك التنبيه على فضيلة العلماء ، وههنا التنبيه على فضيلة العلم ، انتهى . وتقدم هناك أيضاً أن الكرمانى حمل هذا الفضل الذى فى الباب الثانى بمعنى الفضلة ـ بضم الفاء ـ وتعقب عليه العينى .

والأوجه عندى ما قاله الكرمانى وبه جزم غير واحد من شراح الحديث والمشايخ ، قال الحافظ : الفضل ههنا بمعنى الزيادة أى ما فضل عنه

بدنـه حتى كاد أن يقطر ، وفى الحديث دلالة على أن أخذ العلم أخذ بفضلـة

والذى تقدم فى أول كتاب العلم بمعنى الفضيلـة فلا تكرار اهـ . وعليـه حملـه السندى إذقال : قولـه : فضل العلم أى مـا ذا يفعل به ؟ وحاصل مـا يفيده الحديث أنـه إذا فضل من العلم فضل عند الرجل يؤثر بـه بعض أصحابـه ؛ فإن قلت : هل لفضل العلم تحقق فى هذا العالم حتى يستقيم ما ذكرت ، وإلا فتحققه فى عالم المثال والرؤيا لايفيد . قلت : يمكن تحققه فى الكتب فإن زادت الكتب عند رجل على قدر حاجته يؤثر به بعض أصحابه وكذا فى الانتفاع بالشيخ ، فاذا بلغ الرجل مبلغ الشيخ أو قضى حاجتـه منه يتركـه حتى ينتفع به غيره ، ولا يشغله عن انتفاع الغير به مثلاً ، انتهى .

وعليه حمله شيخ الهند فى "تراجمه" إذ قال : إن المراد ههنا الفاضل عن الحاجـة فلا تكرار ، ثم قال : لكنهم اختلفوا فى مناسبة الروايـة بالترجمة ، والأوجـه عندنا أن تحصيل العلم الذى يكون زائداً عن حاجة رجل كعلم مسائل الزكاة والحج والجهاد للمفلس المريض المقعد الذى لايرجى برؤه ولا غناه ، وكذا علوم الزراعة والتجارة لمن يعلم من حاله أنه لايشتغل فيها أبداً هل يدخل فيما لا يعنى أو يشملها ما ورد من الترغيب والفضائل لتحصيل العلم ، وظهر من الروايـة أنه داخل فى النوع الثانى ، غايـة مـا فى الباب أنـه لايعمل عليها بنفسه بل يعطيها لغيره بالتعليم والتبليغ كما أعطى النبى ﷺ العلم الزائد عن حاجته لعمر رضى الله عنه ، انتهى ملخصاً .

قلت : ويؤيد ذلك ما فى "ابن ماجه" من حديث أبى ذر مرفوعاً : « لأن تغدو فتعلم باباً من العلم عمل بـه أو لم يعمل ، خير من أن تصلى ألف ركعة » ويحتمل عندى أيضاً أن يكون الغرض من الترجمة الترغيب فى زيادة

النبى ﷺ (١) وهذا هوالفضل الظاهر للعلم ، فطابقت الرواية الترجمة .

(باب الفتيا (٢) وهو واقف على ظهر الدابة)

العلم لا الاكتفاء على قدر الحاجة ، فإنه ﷺ لم يشرب اللبن بقدر الحاجة ، بل شرب حتى خرج من أظفاره ، فكأن المصنف أيد بالترجمة حديث "المشكاة" برواية "البيهقى" عن أنس مرفوعاً : « منهومان لايشبعان منهوم فى العلم لايشبع منه » الحديث ، وفى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى : أراد بهذا الباب الفضل الجزئى وما مرّ كان المراد الفضل الكلى ، فلا تكرار .

(١) وبذلك جزم ابن المنير إذ قال : وجه الفضيلة فى الحديث من جهة أنه عبر عن العلم بأنه فضلة النبى ﷺ ونصيب مما آتاه الله ، وناهيك بذلك انتهى . قال الحافظ : وهذا قاله بناءً على أن المراد بالفضل الفضيلة ، قلت : وعلى هذا فيمكن الجواب عن التكرار بأن الفضيلة فى أول العلم كانت باعتبار رفع الدرجات به وهذا باعتبار كونه فضلة النبى ﷺ وناهيك به لذةً وقدراً وسروراً .

(٢) قال الكرمانى : يقال : استفتيت الفقيه فى مسألة فأفتانى ، والاسم منه الفتيا - بالضم - والفتوى - بالفتح - انتهى . زاد العينى : وهو الجواب فى الحادثة ، وقال الحافظ : هو بضم الفاء وإن قلت : الفتوى فتحتها ، ومراده أن العالم يجيب سؤال الطالب ولوكان راكباً ، انتهى . وقال العينى : أشار بهذا إلى جواز سؤال العالم وإن كان مشتغلاً راكباً وماشياً وواقفاً وعلى كل أحواله ولوكان فى طاعة ، انتهى . وفى "تراجم شيخ المشايخ" : أى الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة أوغيرها جائز ثابت الأصل وإن كان الأحوط فى هذا الزمان جلوس المفتى للإفتاء فى مكان مع الاطمينان ، والمشاورة مع الأصحاب ، انتهى .

قوله : وقف فى حجة الوداع ، وكان وقوفه إذ ذاك على ناقته (١) كما هو معلوم فصحت المطابقة ، و إنما افتقر إلى وضع باب لهذا المرام (٢) لما علم من ترك الوقوف على الدابة فى قضاء حوائج نفسه كما ورد فى الروايات ،

وبه جزم شيخ الهند فى تراجمه إذ قال : إن السكون والطمانينة لما كان من مقتضيات الإفتاء كما حكى عن الإمام مالك وغيره من الأئمة وهو موهم للكراهة فى غير تلك الحالة دفعها الإمام البخارى بهذه الترجمة ، وقال القسطلانى : فى الحديث جواز سؤال العالم راكباً وماشياً وعلى كل حال ، ولا يعارض هذا بما روى عن مالك من كراهة ذكر العلم والسؤال عن الحديث فى الطريق، لأن الموقف بمنى لا يعد من الطرقات لأنه موقف سنة وعبادة وذكر و وقت حاجة إلى التعلم خوف الفوات إما بالزمان أو بالمكان انتهى . وسيأتى فى كلام الشيخ غرض آخر للترجمة من أنها من باب الرأفة على الدواب .

(١) وبه جزم شيخ المشايخ فى " تراجمه " إذ قال : ولم يثبت الوقوف على الدابة بحديث الباب ، لكنه اعتمد فى ذلك على ثبوت وقوفه عليه الصلاة والسلام على الدابة بمنى فى حجة الوداع بطريق آخر ، فاحفظ هذا التقرير فإنه سينفعك فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب ، انتهى . قال الحافظ : فإن قيل : ليس فى سياق الحديث ذكر الركوب ، فالجواب : أنه أحال به على الطريق الأخرى التى أوردها فى الحج فقال : كان على ناقته ، ترجم له (باب الفتيا على الدابة عند الجمرة) ثم ذكر الحافظ الروايات الأخرى الصريحة فى ذكر الناقة ، وتعقب العلامة العينى كلام الحافظ وقال : إن الترجمة بالدابة أو غيرها ولفظ الحديث : وقف عام من أن يكون الوقوف على الدابة أوغيرها .

(٢) هذا توجيه آخر للترجمة غيرما تقدم من كلام الشراح .

قال النبى ﷺ : « إياى أن تتخذوا ظهور دوابكم منابر » (١) وأيضاً ففيه نوع إعنات للدابة (٢) فدفعه بأن ذلك جائز لضرورة إشاعة العلم إذ لولا وقوفه على الدابة لما سمع الخطبة غير الأدنين .

(باب من أجاب الفتيا باشارة اليد و الرأس (٣))

قوله : فحرفها(٤) ، جعل اليد كحرف السيف للإشارة إلى هيئة إمضاء

---

(١) بهذا اللفظ أخرجه أبو داؤد فى "سننه" عن أبى هريرة .

(٢) وقد وردت الروايات الكثيرة فى التحريض على الرحمة على البهائم حتى نهى عن التحريش بينها كما أخرجه أبو داؤد ، وفيه أيضاً عن حديث سهل بن الحنظلية مرفوعاً : « اتقوا الله فى هذه البهائم » وغير ذلك من الروايات .

(٣) قال الحافظ : الإشارة باليد مستفادة من الحديثين المذكورين فى الباب ، وبالرأس مستفاد من حديث أسماء فقط ، وهو من فعل عائشة فيكون موقوفاً لكن لـه حكم المرفوع لأنها كانت تصلى خلف النبى ﷺ ، وكان فى الصلاة يرى من خلفه ، فيدخل فى التقرير ، انتهى .

وفى "تراجم شيخ المشايخ" : الغرض أنه جائز وإن كان الأحوط فى هذا الزمان خلاف ذلك ، انتهى . وفى "تراجم شيخ الهند" رحمه الله : لما كان الثابت المعروف من دأبه ﷺ شدة الاعتناء بالتعليم والتفهيم ، حتى إن الصحابة رضى الله عنهم ربما قالوا : ليته ﷺ سكت وكان مقتضاه عدم الجواز بالإشارة ، نبه المصنف بالترجمة على الجواز ، فإنه لكل مقال مقام .

(٤) قال الحافظ : قوله : فحرفها ، كأن الراوى بين أن الإيماء كان

السيف حين القتل .

قوله : فأشارت برأسها ، الظاهر أن إشارتها وتسبيحها(١) لم يكونا على قصد الجواب لمسألتها بل كان برآ مبتدأ من عند نفسها ، فلا يلزم فساد الصلاة بشئ من ذلك .

(باب الرحلة فى المسألة النازلة)

يعنى أن السفر كما جاز لكليات العلم وأصوله فكذلك جائز لجزئى وحادثة نجمت .

محرفاً وكأنه فهم من تحريف اليد و حركتها كالضارب أنه يريد القتل ، انتهى .

(١) هكذا جمع الشيخ بين التسبيح والإشارة فى الحكم ، وما يظهر لهذا الضعيف أنهم فرقوا بين التسبيح والإشارة فى الجواب ، فإن الأئمة الأربعة اتفقوا على أن جواب السلام باللسان يفسد الصلاة دون الإشارة كما فى " المغنى " ، وقال أيضاً : فى كلام لايتعلق به آدمى إلا أنه لسبب من غير الصلاة كمن قيل له فى الصلاة : مات أبوك ، فقال : إنا لله وإنا إليه راجعون لاتفسد صلاته ، وهو قول الشافعى وأبى يوسف ؛ وقال أبوحنيفة : تفسد صلاته لأنه كلام آدمى ، وروى عن أحمد مثل هذا ، انتهى . وأما الجواب بالإشارة فإنهم اتفقوا على أنها لا تفسد الصلاة ، وسيأتى فى " البخارى " قبيل كتاب الجنائز الإشارة فى الصلاة ، وفى "البذل" عن " الطحطاوى على المراقى " قال الحلوانى : لا بأس أن يتكلم مع المصلى وأن يجيب هو برأسه أوبيده ، انتهى . فعلى هذا الظاهر عندى أن إشارتها إلى السماء كانت فى

(باب التناوب (١) فى العلـــم)

قوله : فإذا هى تبكى لما اشتهر بين الناس أن النبى ﷺ طلق نسوته ، أو لما علمت من سخط النبى ﷺ عليهن .

الجواب كما هو ظاهر السياق ، وأما قولها : سبحان الله فكأن براً مبتدأ كما أفاده الشيخ .

قال الكرمانى : بكسر الراء : الارتحال ، وأما الرحلة بالضم فهو المرحول إليه ، فإن قلت : ما الفرق بين هذا الباب والذى تقدم من (باب الخروج فى طلب العلم) ؟ قلت : الفرق بأنه لطلب العلم فى مسألة خاصة وقعت للشخص ونزلت به ، وذلك ليس كذلك ، انتهى . وقال الحافظ : هو بكسر الراء بمعنى الارتحال ، وفى روايتنا أيضاً بفتح الراء أى الواحدة ، وأما بضمها فالمراد بها الجهة ، وقد تطلق على من يرتحل إليه ، وفى رواية زيادة : وتعليم أهله ، والصواب حذفها لأنها تأتى فى باب آخر ، انتهى . وفى "تراجم شيخ الهند" : الغرض أن من نزلت به نازلة لايدرى حكمها ينبغى أن يرتحل للسؤال عن أهل العلم ، ولا يسع له أن يتركها سدى ، انتهى . يعنى لايعتبر عذر الجهل فى الأحكام الشرعيه فإنما شفاء العى السؤال .

(١) قال الحافظ : هو بالنون وضم الواو من النوبة بفتح النون ، انتهى ، وفى "تراجم شيخ الهند" : غرض الترجمة أن من لايفرغ عن حوائجه لتحصيل العلم فى جميع أوقاته ، فينبغى له التعلم على سبيل التناوب وإن لم يستطع حضور مجلس العلم بنفسه فينبغى أن يرسل إليه معتمداً يأتى إليه العلم ، انتهى . وقال الحافظ : فى الحديث أن الطالب لايغفل عن النظر فى أمر معاشه ليستعين على أخذ العلم وغيره مع أخذه بالحزم فى السؤال عما يفوته يوم غيبته ، لما علم من حال عمر أنه كان يتعانى التجارة إذ ذاك .

قوله : فقلت : الله أكبر ، على محادثة الرجال بما لا أصل له (١) .

(باب الغضب الخ (٢))

(١) لما اشتهر عندهم أنه ﷺ طلق نساءه ، قال الكرمانى : فإن قلت : هذا الكلام فى أمثال هذه المواضع يدل على التعجب فما ذلك ههنا ؟ قلت : كان الأنصارى ظن الاعتزال طلاقاً فأخبر عمر بالطلاق بحسب ظنه ، ولذا سأل عمر رسول الله ﷺ عن الطلاق ، فلما رأى عمر أن صاحبه لم يصب فى ظنه تعجب منه بلفظ الله أكبر .

(٢) الظاهر أن المصنف نبه بذلك على جوازه بل على استحسانه للواعظ والمعلم ، قال الحافظ : قصر المصنف على الموعظة والتعليم دون الحكم ، لأن الحاكم مأمور أن لايقضى وهو غضبان ، والفرق أن الواعظ من شأنه أن يكون فى صورة الغضبان ، لأن مقامه يقتضى تكلف الانزعاج لأنه فى صورة المنذر وكذا المعلم إذا أنكر على المتعلم سوء فهم ونحوه ، لأنه قد يكون أدعى للقبول منه ، وليس ذلك لازماً فى حق كل أحد بل يختلف باختلاف أحوال المتعلمين ، وأما الحاكم فهو بخلاف ذلك كما يأتى فى بابه ، فإن قيل : قد قضى عليه الصلاة والسلام فى حال غضبه إذ قال : أبوك فلان : فالجواب : أن يقال أولاً : ليس هذا من باب الحكم ، وعلى تقديره فيقال : هذا من خصوصياته ﷺ لمحل العصمة ؛ انتهى .

وقال القسطلانى : قيل : أراد المصنف الفرق بين القضاء وبين التعليم والتذكير فإنه بالغضب أجدر ، كذا قاله البرماوى والعينى كابن المنير ، وتعقبه البدر الدماميني فقال : أما الوعظ فسلم وأما التعليم فلا نسلم أنه أجدر بالغضب

قوله: « لك أو لأخيك إلخ ، أى لك أن تأخذها و إلا لأدى إلى تلفها(١)

(باب من برك(٢) على ركبتيه عند الامام)

الظاهر أن المراد بالبروك هو انتصاب النصف الأعلى منه على ركبتيه كما يفعله المشرف إلى الشئ المشرئب له حين هو جالس ، ولما كانت هيئته تخالف

لأنه مما يدهش الفكر فقد يفضى التعلم فى هذه الحالة إلى خلل و المطلوب كمال الضبط ، انتهى .

قلت : ويمكن التفصى عنه بالفرق بين الصغار والكبار ، والتنبيه للصغار بل للكبار أيضاً عند الحاجة معروف فى التعلم ، وقد أخرج أبوداؤد فى (باب تزويج من لم يولد) : كان معه ﷺ درّة كدرة الكتاب ، فسمعت الأعراب والناس وهم يقولون : الطبطبية الطبطبية ، الحديث ، علم منه أن درة الكتاب كانت معروفةً فى زمانه ﷺ ، وقد أمر النبى ﷺ بضرب الصبى على الصلاة إذا بلغ عشر سنين ، وفى "تراجم شيخ الهند" رحمه الله: أن الرفق واليسر لما كانا معروفين من دأبه ﷺ حتى قال فى أمر من بال فى المسجد : «إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين» نبه المصنف بهذه الترجمة أنه قد يستحسن خلاف ذلك أيضاً .

(١) قال العينى : فيه حذف تقديره : ليست ضالة الغنم مثل ضالة الإبل ، هى لك إن أخذتها ، أوهى لأخيك إن لم تأخذها ، أوهى للذئب إن لم تأخذها ولم يتفق أن يأخذها غيرك أيضاً ، لأنه يخاف عليه الذئب ونحوه .

(٢) بفتحتين وتخفيف الراء ، قال المجد : برك بروكاً وتبراكاً : استناخ ، كبرّك وأبركته : ثبت وأقام ، انتهى . وفى "العينى" : يقال :

الأدب وتنافيــه أورده لإثبات جوازه عند الفزع وغيره لأجل الضرورة كما فعله عمر حين دهمه (١) ما دهم من غضب النبى ﷺ وموجدته عليهم ، وأما إن كان المراد بالبروك هو الجلوس على التشهد فالأمر أظهر من أن الجلوس ينبغى أن يكون كذلك عند الإمام ، لكنه يرد عليـه أن عمر كيف لم يعمل بهذا الأدب منذ قعد ؟ فإن بروكـه هذا لم يكن إلا عند مقالتـه تلك إلا بأن يجاب بأن لحالة الخطاب فضل اهتمام على غيرهـا ، فمن الواجب فى طريقـة الآداب أن يكون جلوسه عند الخطاب على تلك الهيئة ، كما جلس جبرئيل عليه السلام عند سؤاله عن الإيمان والإسلام ، وأما فى غير حالة الخطاب فهو أدب وندب .

(باب من اعاد الحديث ثلاثاً ليفهم (٢))

برك البعير : استناخ ، وكل شيىء ثبت وأقـام فقد برك ، وقـال الصغانى : برك بروكاً : اجتهد ، والتركيب يدل على ثبات الشئ ثم يتفرع فروع يتقارب بعضها بعضاً ، انتهى . واحتاج الشيخ إلى هذا التوجيه لفاء التفريع فى قوله : فبرك ، فإنه إن كان المراد به جلوس المتأدب فكان حقه أن يكون من الأول كما أفاده الشيخ بنفسه ، وعامة الشراح على المعنى الثانى ، ولم يتعرضوا عما أورده الشيخ بأنه رضى الله عنه كيف لم يعمل بهذا الأدب منذ قعد .

(١) بالدال المهملة فى أوله ، قال المجد : أدهمه : ساءه ، ودهمك : كسمع ومنع : غشيك ، وكزبير : الداهيـة ، انتهى . أى غشى عمر مـن الداهية من غضب النبى ﷺ .

(٢) مـا أفاده الشيخ من غرض الترجمـة أوجه مما قالتـه الشراح ، قال الحافظ : قال ابن المنير : نبه البخارى بهذه الترجمة على الرد على من كره إعادة

زيادة هذا التعليل مشعرة بأن التثليث حيثما وردت فى الرواية ، فالمراد به تثليث ما قصد إفهامه لمزيد اعتناء واهتمام ، أولخوف عدم سماعه لمزية ازدحام، وعلى هذا فالمناسب فى تأويل قوله: سلم ثلاثاً (١) أن يقال : هذا إذا

الحديث وأنكر على الطالب الاستعادة وعدّه من البلادة ، قال : والحق أن هذا يختلف باختلاف القرائح ، فلا عيب على المستفيد الذى لايحفظ من مرة إذا استعاد ، ولا عذر للمفيد إذا لم يعد ، بل الإعادة عليه آكد من الابتداء ، لأن الشروع ملزم ، انتهى . وأنت خبير بأن هذا الغرض الذى ذكره ابن المنير يناسب الترجمة الآتية من (باب من سمع شيئاً فلم يفهمه فراجعه) .

وحكى الحافظ عن ابن التين : إن الثلاث غاية ما يقع به الاعتذار والبيان ، انتهى . ولوكان هذا غرض المصنف كان حق هذا الباب أن يذكره بعد الباب المذكور من قوله : من سمع شيئاً ، وتبع شيخ الهند فى " تراجمه" القطب الكنكوهى إذ قال : الغرض أنه ﷺ كان يعيد الكلمة ثلاثاً عند الحاجة ، وإلا فقد يكتفى فى الجواب على الإشارة أيضاً كما تقدم قريباً ، ويؤيد الشيخين ما سيأتى من كلام الخطابى فى القول الآتى ، وقال السندى : الظاهر أنه محمول على المواضع المحتاجة إلى الإعادة لاعلى العادة ، وإلا لما كان لذكر عدد الثلاث فى بعض المواضع كثير فائدة مع أنهم يذكرون فى الأمور المهمة أنه قالها ثلاثاً ، انتهى . قلت : والاستدلال جيد فإنه لوكان التثليث عادةً مستمرةً ما قالت الصحابة فى الأحاديث الكثيرة : قاله ثلاثاً .

(١) اختلفوا فى توجيه سلامه ﷺ على أقوال ، وما أفاده الشيخ إليه يظهر ميل الحافظ كما سيأتى قريباً ، قال الكرمانى : قال الخطابى : أما إعادته الكلام ثلاثاً فإما لأنه كان بحضرته من يقصر فهمه عن حفظ ما يقوله فيكرر القول ليقع به الفهم إذ هو مأمور بالبيان والتبليغ ، وإما لأن القول الذى

لم يسمعه المسلم عليه وكان الحكم فى مثله المراجعة عن الباب كما ورد فى حديث

يتكلم به نوع من الكلام المشكل ، فأراد دفع الإشكال وإزالة الشبهة منه ، وأما تسليمه ثلاثاً فيشبه أن يكون ذلك عند الاستيذان وقد روى عن سعد أن النبى ﷺ جاءه فى بيته ، فسلم فلم يجبه ، ثم سلم ثانياً فلم يجبه ، ثم سلم ثالثاً فانصرف ، فخرج سعد وتبعه فقال : يا رسول الله سمعت بأذنى تسليمك ولكن أردت أن استكثر من بركة تسليمك .

وروى أيضاً أنه قال ﷺ : « إذا أستاذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع » قيل : وفيه نظر لأن تسليمة الاستيذان لاتثنى إذا حصل الإذن بالأولى ، ولاتثليث إذا حصل بالثانية ، ثم إنه ذكره بحرف إذا المقتضية لتكرار الفعل كرةً بعد أخرى ، وتسليمه ثلاثاً على باب سعد أمر نادر لم يذكر عنه فى غير هذا الحديث ، والوجه فيه أن يقال : معناه كان النبى ﷺ إذا أتى على قوم سلم عليهم تسليمة الاستيذان ، وإذا دخل سلم تسليم التحية ، ثم إذا قام من المجلس سلم تسليمة الوداع ، وهذه التسليمات كلها مسنونة ، وكان النبى ﷺ يواظب عليها ، ولا مزيد فى السنة على هذه الأقسام .

وأقول : حرف إذا لايقتضى تكرار الفعل إنما المقتضى له من الحروف هى كلما فقط ، نعم التركيب مفيد للاستمرار ، ثم ما قال أمر نادر لم يذكر فى غيره ممنوع ، كيف و قد صح حديث : « إذا استأذن أحدكم » انتهى . قال الحافظ : قوله : فسلم عليهم من تتمة الشرط ، وقوله : سلم عليهم هو الجواب ، قال الإسماعيلى : يشبه أن يكون ذلك كان إذا سلم سلام الاستيذان على ما رواه أبو موسى ، وإما أن يمرّ الما مسلماً فالمعروف عدم التكرار ، قال الحافظ : وقد فهم البخارى بعينه فأورد هذا الحديث مقروناً بحديث أبى موسى فى قصته مع عمر كما سيأتى فى الاستيذان ، لكن يحتمل أن يكون

أبى ذر (١) وأما تثليث التسليمات بحمل إحداها على الاستيذان ، والثانية على الدخول ، والثالثة على الرجوع فلايناسب الترجمة وإن كان صحيحاً فى معنى الرواية فى نفسها .

(باب تعليم الرجل امته واهله (٢))

يعنى أنه لاينبغى له الاستنكاف عن تعليم أمته ولاتعد ذلك فى المرأة والأمة حرجاً فى خدمة نفسه ، لأنه حق عليه لهما كما أن الخدمة حق له عليهما .

ذلك كان يقع أيضاً منه إذا خشى أنه لايسمع سلامه ، وما ادعاه الكرمانى أن الصيغة المذكورة تفيد الاستمرار مما ينازع فيه ، انتهى ، كذا فى "الفتح" وما تقدم عن الكرمانى أنه قال : لاتفيد الاستمرار ، قال السندى : الأقرب فيه الحمل على الاستيذان فإن التثليت فيه معلوم .

(١) كذا فى الأصل ، والمعروف فى كتب الحديث حديث أبى موسى وفيه شهادة أبى سعيد الخدرى ، قال الحافظ : وافق أبا موسى على رواية الحديث المرفوع جندب بن عبد الله أخرجه الطبرانى بلفظ : « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع » انتهى . وقال الترمذى : وفى الباب عن على وأم طارق ، انتهى . فلعل أباذر أيضاً رواه ولم يظفر عليه نظرى القاصر .

(٢) الأوجه عندى فى غرض الترجمة أن الرجل مأمور بتعليم أهله لقوله ﷺ : « كلكم راع ومسئول عن رعيته » ولما كان فى الحديث تعليم الأمة فقط زاد فى الترجمة لفظ : الأهل تنبيهاً على أن الحكم لا يختص بالإماء بل الحرائر داخلة فيه بالأولى ، كما تقدم فى الأصل التاسع عشر من أصول التراجم ، قال الحافظ : مطابقة الحديث للترجمة فى الأمة بالنص ، وفى الأهل بالقياس ، إذ

(باب عظة الامام النساء وتعليمها (١))

لما كانت الخلوة بهن و الاجتماع معهن تشعر بالمنع عن ذلك دفعه بأن حرمة ذلك للفتنة ، فإذا أمن الفتنة عليه وعليها لا بأس بالنصيحة لهن .

قوله : حتى يكون العلم سراً (٢) .

الاعتناء بالأهل الحرائر فى تعليم فرائض الله وسنن رسوله آكد من الاعتناء بالإماء .

(١) قال الحافظ : نبه بهذه الترجمة على أن ما سبق من الندب إلى تعليم الأهل ليس مختصاً بأهلهن ، بل ذلك مندوب للإمام الأعظم ومن ينوب عنه ؛ واستفيد الوعظ بالتصريح من قوله فى الحديث : فوعظهن ، وكانت الموعظة بقوله : « إنى رأيتكن أكثر أهل النار ، لأنكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير » واستفيد التعليم من قوله : وأمرهن بالصدقة ، كأنه أعلمهن أن فى الصدقة تكفيراً لخطاياهن ، انتهى .

وقال العينى : وجه المناسبة بين البابين من حيث إن المذكور فى الباب السابق تعليم الرجل أهله وهو خاص ، والمذكور فى هذا الباب تعليم الإمام النساء وهو عام ، فتناسقا من هذه الحيثية ، والمراد من الإمام هو الإمام الأعظم أو من ينوبه ، انتهى . وكأن الإمام البخارى أشار إلى أن وعظه ﷺ هذا كان من حيث إنه أمير المؤمنين لا من حيث إنه نبي ، فينبغي لكل إمام أو نائبه الاقتداء به .

(٢) زاد هذا القول فى تقرير مولانا حسين على الفنجابى وقال : أى يسرون العلماء الدقائق والمسائل حتى لايكون أحد مثلهم .

(باب من سمع شيئاً فلم يفهمه فراجعه [١])

وعلم بالرواية الموردة فيه جواز ذلك بل استحبابه لدوام عائشة وتقرير النبي ﷺ لها عليها (٢) ، وكان سؤالها عن قوله : « من حوسب هلك » مبنياً على ما هو أصل الحنفية أن العام يجرى على عمومه إلا إذا قامت قرينة (٣)

---

(١) الظاهر عندى فى غرض الترجمة ما تقدم قريباً من كلام ابن المنير فى (باب من أعاد الحديث ثلاثاً) وقال العينى : وجه المناسبة بين البابين من حيث إن المذكور فى الباب السابق وعظ النساء وتعليمهن ، وفى فهمهن قصور وربما يحتجن إلى مراجعة العالم ، فناسب ذكر هذا الباب بعده ، انتهى . وفى "تراجم شيخ الهند" بيان فضل المراجعة عند عدم الفهم أو التنبيه على أن فى المراجعة ليس سوء أدب بالعالم ولا فيه تحقير للمتعلم ، فلاينبغى للعالم الملال عنه ولا للمتعلم الاستحياء من المراجعة .

(٢) أى على المراجعة كما فى قوله : كانت لاتسمع شيئاً إلخ ، فإنه يدل على الاستمرار وعلى دأبها فى ذلك ، ولم ينكر عليها النبى ﷺ فثبت تقريره ﷺ على ذلك .

(٣) هذه مسألة أصولية مختلفة بين الأئمة ، قال صاحب "المنار" : إن العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً ، قال الشارح : قوله : قطعاً رد على الشافعى حيث ذهب إلى أن العام ظنى لأنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض فيحتمل أن يكون مخصوصاً منه البعض وإن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس . ونقول : هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لايعتبر ، وإذا خص عنه البعض كان احتمالاً ناشياً عن دليل فيكون معتبراً ، فعندنا العام قطعى فيكون مساوياً للخاص .

وأما ما استثناه العقل فخارج عن البحث لخروجه عقلاً ، والكلام فى الشرعيات ، ولو كان كل عام مخصوص البعض كما هو عند الشافعية لما افتقرت إلى السؤال وحملت الآية على هذا البعض الخارج عن عموم قوله ﷺ : « من حوسب هلك » وحاصل جوابه ﷺ (١) عن مسألتها أن

(١) قال الكرمانى : وجه المعارضة أن الحديث عام فى تعذيب كل من حوسب ، والآية تدل على عدم تعذيب بعضهم وهم أصحاب اليمين ، والجواب : أن المراد من الحساب فى الآية العرض ، وعن عائشة هو أن يعرف ذنوبه ثم يتجاوز عنه ، وقوله : نوقش ، من المناقشة وهى الاستقصاء فى الحساب ، انتهى . وفى "تراجم شيخ المشايخ" : أنه ﷺ أشار إلى أن الحساب على نوعين : أحدهما : اللغوى وهو الذى وصف فى القرآن بكونه يسيراً ، وثانيهما : العرفى وهو المناقشة وهو المراد فى الحديث .

وقال الحافظ : أصل المناقشة الاستخراج ، ومنه نقش الشوكة إذا استخرجها ، والمراد ههنا المبالغة فى الاستيفاء ، والمعنى أن تحرير الحساب يفضى إلى استحقاق العذاب لأن حسنات العبد موقوفة على القبول وإن لم تقع الرحمة المقتضية للقبول لايحصل النجاء ، وفى الحديث جواز المناظرة ومقابلة السنة بالكتاب وأن السؤال عن مثل هذا لايدخل فيما نهى الصحابة عنه فى قوله تعالى : « لاتسألوا عن أشياء » وفى حديث أنس : كنا نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شئ .

وقد وقع نحوذلك لغير عائشة ، ففى حديث حفصة أنها لما سمعت : « لايدخل النار أحد ممن شهد بدراً والحديبية » قالت : أليس الله تعالى يقول : « وإن منكم إلا واردها » فأجيبت بقوله تعالى : « ثم ننجى الذين اتقوا » الآية ، وسألت الصحابة لما نزلت « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » أينا لم يظلم

الحساب فى الآية مجاز عن العرض ، سماه حساباً لصورة المحاسبة فيه ، وليس حساباً حقيقةً ، فإن الحساب هو استيفاء الدخل باستيفاء الخرج ، ولايكون فى العرض مطالبة الحقوق الواجبة بأسرها ، ولا المعاتبة على الكبائر و الصغائر بتمامها بل يقتصر على عرض أعماله من الخير و الشر فحسب (١) و الله أعلم .

قوله : صدق رسول الله ﷺ أى (٢) فيما كان يخاف على قومه وأمته

نفسه ؟ فأجيبوا بأن المراد بالظلم الشرك ، ولم يقع عن الصحابة مثل ذلك إلا قليلاً وذلك لكمال فهمهم فيحمل ما ورد من ذم من سأل عن المشكلات على من سأل تعنتاً كما قال تعالى : «فأما الذين فى قلوبهم زيغ» الآية ، وفى حديث عائشة : « فإذا رأيتم الذين يسألون عن ذلك فهم الذين سمى الله فاحذروهم » ومن ثم أنكر عمر على صبيغ لما رآه أكثر من السؤال عن مثل ذلك وعاقبه .

(١) وقد أخرج أحمد والحاكم وصححه عن عائشة سمعت رسول الله ﷺ يقول فى بعض صلاته : « اللهم حاسبنى حساباً يسيراً » فلما انصرف قلت يا رسول الله : ما الحساب اليسير؟ قال : « أن ينظر فى كتابه فيتجاوز له عنه ، إنه من نوقش الحساب هلك » وأخرج ابن المنذر عنها فى قوله تعالى : «حساباً يسيراً » قال : يعرف ذنوبه ثم يتجاوز له عنها ، كذا فى "الدر المنثور" .

(٢) اختلفوا فى المشار إليه فى قول ابن سيرين : كان ذلك ، وما أفاده الشيخ أنه إشارة إلى وقوع سفك الدماء أجود عندى مما قالته الشراح فى ذلك ، قال الكرمانى : فإن قلت : ذلك إشارة إلى ما ذا ؟ إذ لايحتمل أن يشار به إلى « ليبلغ الشاهد » وهو أمر ؛ لأن التصديق والتكذيب من لوازم الخبر ، قلت : إما أن تكون الرواية عند ابن سيرين « ليبلغ » بفتح اللام فيكون خبراً ، وإما أن يكون الأمر بمعنى الخبر ومعناه إخبار النبى ﷺ بأنه سيقع التبليغ فيما

من وقعة سيوفهم فيهم (١) ويؤكد حرمات دمائهم وأعراضهم ، فكان كما أخبر فإنه ﷺ وإن لم يخبر بسفك الدماء فى هذا الحديث صراحةً إلا أنه

بعد ، وإما أن يكون إشارة إلى تتمة الحديث وهو أن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى منه ، يعنى وقع تبليغ الشاهد أو إلى ما بعده وهو التبليغ الذى فى ضمن : « هل بلغت ؟ » يعنى وقع تبليغ الرسول ﷺ إلى الأمة ، انتهى . وتبعه القسطلانى وغيره من الشراح ، وقال العينى بعد ذكر قول الكرمانى : الجواب الأول موجه إن ساعدته الرواية عن محمد بفتح اللام ، وكون الأمر بمعنى الخبر يحتاج إلى قرينة ، قال : ولم لايجوز أن يكون الإشارة إلى التبليغ الذى يدل عليه : « ليبلغ » ومعنى كان ذلك : وقع ذلك التبليغ المأمور به من الشاهد إلى المبلغ ، انتهى . وفى "تراجم شيخ المشايخ" : معنى وقع ما أمر به وقد جاء هذا أيضاً فى استعمالاتهم ، والظاهر عندى أن هذا إشارة إلى تتمة الحديث وهو قوله ﷺ : « رب مبلغ أوعى له من سامع » انتهى .

وقال شيخ الإسلام فى شرح البخارى : هذا مجرد تصديق لما قاله رسول الله ﷺ ، قال : وهذا أولى مما قالته الشراح من أنه تصديق لجزء أخير أو تصديق لتتمة الحديث ، انتهى . وأنت ترى أن توجيه الإمام الكنكوهى ـ قدس سره ـ أجودها فإن وقوع سفك الدماء وقد أكد النبى ﷺ فى المنع عنه قد وقع ، فإنه جدير بالتصديق ، وما يأتى من رواية "البخارى" فى كتاب الفتن بلفظ : « رب مبلغ يبلغه من هو أوعى له » وكان كذلك فقال : « لاترجعوا » الحديث يؤيد مختار شيخ المشايخ ؛ فتأمل .

(١) وهكذا حكى فى تقرير مولانا حسين على الفنجابى إذ قال : ومعنى قوله : كان ذلك أى القتال أى وقع بعده ﷺ القتال .

يظهر من توكيداته فى باب القتل حيث قال : « إن دماءكم » إلخ ولا يؤكد الأمر إلا فيما يخاف عدم الإتيان به ، ولا النهى إلا فيما يخاف إتيانه .

(باب اثم من كذب على النبى ﷺ (١))

(باب كتابة العلم)

دفع بذلك مايتوهم من روايات النهى عن الكتابة منعها بأنه كان فى أول

---

(١) ليست هذه الترجمة فى الأصل وزدتها تنبيهاً على أنها عندى من تكملة الترجمة السابقة ، كأن المصنف قيدها بهذه الترجمة بأن الاهتمام مما لابد منه ، لكن مع شدة الاهتمام فى التوقى عن الكذب عليه ﷺ ، قال الحافظ : رتب المصنف أحاديث الباب ترتيباً حسناً لأنه بدأ بحديث على وفيه مقصود الباب ، وثنى بحديث الزبير الدال على توقى الصحابة وتحرزهم عن الكذب عليه ، وثلث بحديث أنس الدال على أن امتناعهم إنما كان من الإكثار المفضى إلى الخطأ لا عن أصل التحديث ، لأنهم مأمورون بالتبليغ ، وختم بحديث أبى هريرة الذى فيه الإشارة إلى استواء تحريم الكذب عليه سواء كانت دعوى السماع منه فى اليقظة أو فى المنام ، انتهى .

ولا يذهب عليك أن فى الباب حديث مكى بن إبراهيم ، قال الحافظ : هذا الحديث أول ثلاثى وقع فى "البخارى" وقد أفردت فبلغت أكثر من عشرين ، انتهى . قلت : هى اثنان وعشرون حديثاً آخرها حديث خلاد بن يحيى فى (باب قوله تعالى : « وكان عرشه على الماء ») ومكى بن إبراهيم هذا من تلامذة الإمام أبى حنيفة كما فى " تهذيب الحافظ " ، قال : وليس فى " البخارى" أعلى من الثلاثيات ، قلت : وروايات الإمامين : أبى حنيفة ومالك أكثرها ثنائى ، فهل ترى مسلكاً أعلى منهما .

الأمر ثم رخص فيها (١) .

(١) قال الحافظ : طريقة البخارى فى الأحكام التى يقع فيها الاختلاف أن لا يجزم فيها بشئ بل يوردها على الاحتمال ، وهذه الترجمة من ذلك لأن السلف اختلفوا فى ذلك تركاً وعملاً وإن كان الأمر قداستقر والإجماع انعقد على جواز كتابة العلم بل على استحبابه ، بل لايبعد وجوبه على من خشى النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم ، انتهى . قلت : وهذا الأصل الذى ذكره الحافظ أصل مطرد من أصول الإمام كما تقدم فى الأصل الخامس والثلاثين ، لكن الأوجه عندى ههنا أن المصنف أشار بذكر الروايات الواردة إلى استحبابها كما اختاره شيخ الهند فى "تراجمه" إذ قال : لما كانت الكتابة مما لابد منها لبقاء العلم وحفظه وإشاعته نبه المصنف بالترجمة إلى استحسانها ، بل رغب العلماء إلى الكتابة إشارة ، انتهى .

وقال شيخ المشايخ فى "تراجمه" : غرض المصنف أن كتابة الحديث وإن كانت ممنوعة فى عهده ﷺ كى لا يختلط بالقرآن غيره ، أولئلا يتكل الناس على الكتابة من الحفظ ، ثم شاعت التدوين والتأليف فله أصل فى الحديث وقصص الصحابة ، كعبد الله بن عمرو بن العاص أدلة عليه وشاهدات ، انتهى . قلت : وبسطت المسألة فى "مقدمة الأوجز" وكانت خلافية فى السلف فكرهها جماعة منهم ابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى وأبو سعيد الخدرى وآخرون ، وأباحها جماعة أخرى منهم عمر وعلى وابنه الحسن وأنس وجابر وآخرون ، وفى المسألة مذهب ثالث وهو الكتابة والمحو بعد الحفظ .

واستدل الأولون بما رواه مسلم عن أبى سعيد الخدرى أن النبى ﷺ قال : « لا تكتبوا عنى شيئاً إلا القرآن ومن كتب عنى شيئاً غير القرآن فليمحه » واستدلت الطائفة الثانية بالروايات التى ذكرها البخارى وغيرها من الروايات ،

قوله : إلا ما كان من عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهذا ظن منه لكتابة عبد الله (١) وإلا فروايته قليلة من رواية

ولا يذهب عليك أن ما فى ثانى أحاديث الباب من قوله : قال محمد إلخ فيه إجمال شرحه قال محمد : أى البخارى اجعلوه أى أو المذكور على الشك لا التنويع ، ثم بين أن الشك وقع من شيخه فقال : كذا قال أبو نعيم لفظ : القتل أو الفيل بلفظ أو ، وغيره بالرفع مبتدأ أى غير أبى نعيم يقول : الفيل بدون الشك .

(١) هذا جواب عن إيراد مشهور وارد على قول أبى هريرة هذا وقد أجابت عنه الشراح بوجوه عديدة ، وحاصل جواب الشيخ : أن ذلك ظن من أبى هريرة لكتابة صاحبه وعدم كتابة نفسه ولقدم إسلام ابن عمرو مع الكتابة فى الوقتين ، قال الكرمانى : وإنما قلت الروايات عن ابن عمرو مع كثرة ما حمل لأنه سكن مصر وكان الواردون إليه قليلين بخلاف أبى هريرة فإنه استوطن المدينة وهى مقصد المسلمين من كل جهة .

فإن قلت : إلا ما كان ، أهو استثناء متصل أم منقطع ؟ قلت : يحتمل الانقطاع أى لكن الذى كان من عبد الله أى الكتابة لم يكن منى ، والخبر محذوف بقرينة باقى الكلام ، سواء يلزم منه كونه أكثر حديثاً إذ العادة جارية على أن شخصين إذا لازما شيخاً مثلاً وسمعا منه الأحاديث يكون الكاتب أكثر حديثاً من غيره ، ويحتمل الاتصال نظراً إلى المعنى إذ حديثاً وقع تمييزاً والتمييز كالمحكوم عليه؛ فكأنه قال : ما أحد حديثه أكثر من حديثى إلا أحاديث حصلت من عبد الله ؛ وفى بعض الروايات ما كان أحد أكثر حديثاً عنه منى إلا عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب ، انتهى .

....

وقال الحافظ : قوله : فإنه كان يكتب ، هذا استدلال من أبى هريرة على ما ذكره من أكثرية ما عند عبد الله بن عمرو ، ويستفاد من ذلك أن أبا هريرة كان جازماً بأنه ليس فى الصحابة أكثر حديثاً عن النبى ﷺ منه إلا ابن عمرو مع أن الموجود المروى عنه أقل من المروى عن أبى هريرة بأضعاف مضاعفة ، فإن قلنا : الاستثناء منقطع فلا إشكال إذ التقدير : لكن الذى كان من عبد الله وهو الكتابة لم يكن منى ، سواء لزم منه كونه أكثر حديثاً لما تقتضيه العادة أم لا ، وإن قلنا : الاستثناء متصل فالسبب فيه من جهات .

أحدها : أن عبد الله كان مشتغلاً بالعبادة أكثر من اشتغاله بالتعلم فقلت الرواية عنه .

ثانيها : أن أكثر مقامه بعد فتوح الأمصار بمصر أو بالطائف ، ولم تكن الرحلة إليهما كالرحلة إلى المدينة ، وكان أبو هريرة متصدياً فيها للفتوى والتحديث إلى أن مات ، ويظهر هذا من كثرة من حمل عن أبى هريرة فقد ذكر البخارى أنه روى عنه ثمان مائة نفس من التابعين ولم يقع ذلك لغيره .

ثالثها : ما اختص به أبو هريرة من دعوة النبى ﷺ له بأنه لاينسى ما يحدثه به .

رابعها : أن عبد الله كان قد ظفر بالشام بحمل جمل من كتب أهل الكتاب فكان ينظر فيها ويحدث منها ، فتجنب الأخذ عنه لذلك كثير من أئمة التابعين ؛ وقال أيضاً : ويحتمل أن يقال : تحمل أكثرية عبد الله قبل الدعاء لأبى هريرة لأنه قال فى حديثه : فما نسيت شيئاً بعد ، فجاز أن يدخل عليه النسيان فيما قبل الدعاء بخلاف عبد الله فإن الذى سمعه مضبوط بالكتابة ،

أبي هريرة (١) وكان عبد الله هذا أقدم إسلاماً من أبي هريرة بكثير (٢) ، فيكثر سماعه الروايات من سماع أبي هريرة لها ، فلا يرد أن أبا هريرة كان يحفظ ما سمعه لعمل النبي ﷺ الذي عمل له لحفظه ، فلا يكون حفظه أقل من كتابة صاحبه ، فلا يصح استثناء أبي هريرة عبد الله ، ووجه عدم الورود أن

والذي انتشر عن أبي هريرة مع ذلك أضعاف ما انتشر من عبد الله لتصدي أبي هريرة لذلك ومقامه بالمدينة المنورة ، بخلاف عبد الله في الأمرين .

قال : وأما قول أبي هريرة : ولا أكتب قد يعارضه ما أخرجه ابن وهب من طريق الحسن بن عمرو بن أمية قال : تحدث عند أبي هريرة بحديث ، فأخذ بيدي إلى بيته فأرانا كتباً من حديث النبي ﷺ وقال : هذا هو مكتوب عندي ، قال ابن عبد البر : حديث همام أصح ، ويمكن الجمع بأنه لم يكن يكتب في العهد النبوي ثم كتب بعده ، قال الحافظ : وأقوى من ذلك أنه لايلزم من وجود الحديث مكتوباً عنده أن يكون بخطه وقد ثبت أنه لم يكن يكتب ، فتعين أن المكتوب عنده بغير خطه .

(١) فإن ابن الجوزي ذكر في " التلقيح " أبا هريرة من أصحاب الألوف بل بدأ به ولم يذكر أحداً له روايات أكثر منه فقال : لأبي هريرة خمسة آلاف حديث وثلاثمائة وأربعة وسبعون حديثاً ، وذكر عبد الله بن عمرو في أصحاب المئين . وقال : له سبعمائة حديث ، وقال أبو نعيم : روى من المتون سوى الطرق نيفاً وخمسمائة ، وقال البرقي : الذي حفظ لنا عنه من الحديث نحو من خمسمائة .

(٢) فإن إسلام أبي هريرة في سنة سبع من الهجرة معروف ، وأسلم عبد الله قبل أبيه كما قاله ابن سعد كما في " الإصابة " و إسلام عمرو كان في

سماعه بعد إتيان أبي هريرة وقبله ، وقد كان يكتب فى الوقتين جميعاً يقتضى الزيادة وليس ذلك لغيره من الصحابة لاكتفائهم واقتصارهم عن الكتابة بالسماعة .

قوله : فخرج ابن عباس (١) يعنى بذلك أنه لما تبين من اختلاف الصحابة ما أدى إلى مقاتلة بين على ومعاوية رضى الله عنهما تأسف على ما فعلوا من الاكتفاء بكتاب الله ، فإنه ﷺ لو نص على خلافة الخلفاء بترتيبها لما كان لأحد مخالفة فيها ، فلم تصل النوبة إلى مقاتلة بين الصحابة ، وإنما حسن ذلك من عمر لما علم أنه يكتب الخلافة لأبي بكر ونحن متفقون عليه (٢)

عام الحديبية كما فى " التقريب " ، وفى " الإصابة " : قال الواقدى وغيره : أسلم عمرو على يد النجاشى فى أرض الحبشة .

(١) قال الحافظ : قوله : فخرج ، ظاهره أن ابن عباس كان معهم فى تلك الحالة فخرج قائلاً هذه المقالة ، وليس الأمر فى الواقع على ما يقتضيه هذا الظاهر بل قول ابن عباس المذكور إنما كان يقوله عند ما يحدث بهذا الحديث ، ففى رواية البخارى فى الاعتصام وغيره قال عبد الله : فكان ابن عباس يقول ، وجزم ابن تيمية فى الرد على الرافضى بما قلته ، ووجه ذلك أن ابن عباس لما حدث عبيد الله هذا الحديث خرج من المكان الذى كان به وهو يقول ذلك ويدل على ذلك رواية أبى نعيم فى " المستخرج " قال عبيد الله : فسمعت ابن عباس يقول إلى آخره ، وإنما تعين حمله على غير ظاهره لأن عبيد الله تابعى لم يدرك القصة فى وقتها ، لأنه ولد بعد النبى ﷺ بمدة طويلة ، ثم سمعها من ابن عباس بعد ذلك بمدة أخرى .

(٢) هذا هو الظاهر فيما أراد النبى ﷺ كتابته ، قال الحافظ : اختلف فى المراد بالكتاب ، فقيل : كان أراد أن يكتب كتاباً ينص فيه على الأحكام ليرتفع الاختلاف ، وقيل : بل أراد أن ينص على أسامى الخلفاء بعده حتى لا يقع

فلا حاجة إلى تصديعه ، واستحسنه النبى ﷺ منه ، فلو كانت الكتابة واجبة

بينهم الاختلاف ، قاله سفيان بن عيينة . و يؤيده أنه ﷺ قال فى أوائل مرضه وهو عند عائشة : « ادعى لى أباك حتى أكتب كتاباً فإنى أخاف أن يتمنى متمن ، و يقول قائل ، و يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر » أخرجه مسلم ، وللبخارى معناه ، والأول أظهر لقول عمر : حسبنا كتاب الله ، أى كافينا مع أنه يشمل الوجه الثانى لأنه بعض أفراده ، انتهى .

قلت : والثانى أظهر لموافقة قوله ﷺ : « حتى أكتب كتاباً » فتأمل . وقال شيخ المشايخ فى " تراجمه " : إن هذا المقام من مزالق الأقدام كم زلت فيه الأعلام وصغت فيه الأفهام ، و إنى قد تحققت بعد تتبع طرق هذا الحديث يعنى أمره ﷺ بالكتاب أن قول ابن عباس : الرزية كل الرزية ، إنما كان بطريق الشبهة مثل سائر شبهاته ، لأنه ثبت فى الروايات الصحيحة أن كبار الصحابة مثل أبى بكر وعلى وغيرهما كانوا حاضرين ففهموا من أمره ﷺ أن مقصوده بالكتابة ليس إلا تأكيد ما جاء فى القرآن والتوثيق به ، ولو كان شيئاً آخر لأمرهم ثانياً وثالثاً لأنه ﷺ عاش بعد ذلك أياماً ومع ذلك روى أنه ﷺ أمر علياً بإحضار القرطاس والدواة ، فخاف على فوته بعد أن يذهب ، فقال يا رسول الله : أسمع وأعى ، فبين له رسول الله ﷺ من أحكام الصدقات ، و إخراج الكفار من جزيرة العرب و إجازة الوفود وغير ما بين أكثره قبل ذلك أيضاً ؛ فبعد ذلك لم يبق مجال فى أن يتمسك بشبهة ابن عباس ، و يقال ما يقال فى أخيار الصحابة لأنه كان حديث السن مناهز البلوغ ، والاعتبار بما فهمه كبار الصحابة رضى الله عنهم أجمعين ، انتهى .

قلت : وما ذكره الشيخ من حديث على أخرجه البخارى فى " الأدب المفرد " وأحمد فى " مسنده " وابن سعد وغيرهم .

من الله تعالى لما تركها بقول أحد (١) ودلالة الرواية على الترجمة ظاهرة ، فإنه لو كتب لكتب ما ليس فى القرآن من أمور يوصى بها ، فعلم جواز كتابة العلم .

(باب العلم والعظة بالليل(٢))

يعنى بذلك أن السمر المنهى عنه إنما هو سمره فى أمور الدنيا لا مطلقاً ،

---

(١) قال الحافظ : دل أمره ﷺ لهم بالقيام على أن أمره الأول كان على الاختيار ، ولهذا عاش ﷺ بعد ذلك أياماً ولم يعاود أمرهم بذلك ، ولو كان واجباً لم يتركه لاختلافهم لأنه لم يترك التبليغ لمخالفة من خالف ، وقد كان الصحابة يراجعونه فى بعض الأمور ما لم يجزم فإذا عزم امتثلوا ، انتهى . قلت : وهذا ظاهر فإن أمره ﷺ ذاك كان يوم الخميس وقد عاش ﷺ بعد ذلك خمسة أيام ، وأوصاهم بوصايا عديدة كإجازة الوفود وإخراج المشركين من جزيرة العرب وغير ذلك ، وقد خطب رسول الله ﷺ على المنبر وكان ذلك عندى يوم السبت وقت الظهر وقد عصب على رأسه حاشية برد ، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أوصيكم بالأنصار » الحديث ، وفيه عدة وصايا لهم .

(٢) هذا الباب والآتى بعد ذلك متقاربان فى المعنى ، وفرق بينهما الشيخ بحملها على المرامين ، وحاصل ما أفاده الشيخ ـ رحمه الله ـ : أن الغرض من الترجمة الأولى التنبيه على أن الحديث بعد النوم لا يعد سمراً ولذا لم يترجم المصنف ههنا بلفظ السمر ، وحاصل الترجمة الآتية : أن السمر فى العلم ليس بمنهى عنه ولذا أورد المصنف فى الباب الأول الرواية الدالة على الحديث بعد النوم بخلاف الباب الثانى .

وإن السمر لا يتحقق إلا بعد العشاء قبل النوم ، فأما بعد النوم فلا يعدّ سمراً ، ووضع لكل من المرامين باباً .

(باب السمر بالعلم[1])

ووجه الجواز فيه أن النهى عنه لأدائه إلى فوت صلاة الفجر أو جماعتها ،

وقال الحافظ : أراد المصنف التنبيه على أن النهى من الحديث بعد العشاء مخصوص بما لا يكون فى الخير . قال العينى : وفى بعض النسخ : اليقظة بالليل وهذا أنسب للترجمة ، يعنى أوفق بالحديث .

وفى " تراجم شيخ الهند" : أن المحصول من الروايات الكثيرة كحديث ابن مسعود : كان يتخولنا بالموعظة كراهة السآمة علينا ، وحديث : « يسروا ولا تعسروا » وقول ابن عباس : لا تمل الناس هذا القرآن ، وغير ذلك من الروايات والآثار أنه لا بد فى التذكير والتعليم من مراعاة نشاط السامعين ، ومعلوم أن الليل وقت نوم وراحة ، فكان لمتوهم أن يقول بكراهة التعليم والتذكير فى الليل ، فدفعه المصنف بهذه الترجمة وأورد فيها روايةً تدل على أنه يجوز إيقاظ النائمين أيضاً لضرورة التذكير فضلاً عما قبل النوم . انتهى . وذكر العلم ليعمّ التعلم والتعليم وهما غير العظة فإنه التذكير للغير .

(١) قال الحافظ : السمر بفتح المهملة والميم ، وقيل : الصواب إسكان الميم لأنه اسم للفعل ومعناه : الحديث بالليل قبل النوم ، وبهذا يظهر الفرق بين هذه الترجمة وبين ما قبلها ، انتهى . وأنت خبير بأن الفرق بينهما على ما تقدم فى الترجمة السابقة من كلام الحافظ غير ظاهر ، نعم على ما تقدم من كلام الشيخ ظاهر ، وفى "فيض البارى" : أن إطلاق السمر فى العلم كإطلاق التغنى فى القرآن ، وإلا فالسمر لا يكون إلا فى غير العلم كالقصص والحكايات .

ولا ينجرّ السمر فى العلم عادةً ، مع أن إطالـة الوعظ بحيث يؤدى إلى ملل القوم ممنوعة أيضاً فلا يكون إلا قليلاً ، بخلاف السمر فى أمور الدنيا والقصص، فإن النفس تميل إليها فينجرّ فيؤدى إلى قضاء الصلاة وفواتهـا مع أن السمر بالعلم والعظة يعين على الخير فينجبر ما كان من تأخير الوقت فى النوم بتوفيق الخير فلا يضر ، والسمر باللهو يعين على التبلد و يعوق (١) عن الشر، لما فيه من أثر ذلك فيزداد البلاء على البلاء .

قوله : نام الغليم (٢) لعل ذلك كان استفهاماً أو إخباراً ليشتغل ببعض

---

(١) كذا فى الأصل ، والظاهر : لا يعوق .

(٢) قال الكرمانى: بالياء المشددة تصغير الغلام وهذا تصغير الشفقة نحو: يا بنى . وقال الحافظ : مناسبـة حديث ابن عمر للترجمة ظاهرة ، وأما حديث ابن عباس فقال ابن المنير ومن تبعـه : يحتمل أن يريد أن أصل السمر يثبت بهـذه الكلمة وهى قوله : نام الغليم ، ويحتمل أن يريد ارتقاب ابن عباس لأحوال النبى ﷺ ولا فرق بين التعليم القولى والتعليم الفعلى فقد سمر ابن عباس ليلة فى طلب العلم ، زاد الكرمانى : أو ما يفهم من جعله إياه على يمينه كأنه قال له : قف عن يمينى، فقال : وقفت .

قلت : و زاد الكرمانى أيضاً : أو أن الغالب أن الأقارب إذا اجتمعوا لا بد أن يجرى بينهم حديث للموانسة وحديث النبى ﷺ كله علم ، انتهى . قال الحافظ : كل ما ذكره معترض لأن من يتكـلم بكلمة واحدة لا يسمى سامراً ، وصنع ابن عباس يسمى سهراً لا سمراً لأن السمر لا يكون إلا عن تحديث قاله الإسماعيلى ، انتهى . وقال القسطلانى تبعاً للعينى : وأجيب بأن السمر هو التحديث بالليل ، ويصدق بكلمة واحدة ولم يشترط أحد التعدد ، وكما

ما يفعله الرجل بأهله من الملاعبة وغيرها (١) .

يطلق السمر على القول يطلق على الفعل أيضاً بدليل قولهم : سمر القوم الخمر إذا شربوها ليلاً انتهى . و بسط العينى هذه الأجوبة فى شرحه متعقباً على الحافظ .

قال الحافظ : والأولى من هذا كله أن مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ آخر فى هذا الحديث بعينه من طريق أخرى وهذا يصنعه المصنف كثيراً يريد به تنبيه الناظر فى كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث والنظر فى مواقع ألفاظ الرواية ، وإنما أراد البخارى ههنا ما وقع فى بعض الطرق مما يدل صريحاً على حقيقة السمر بعد العشاء وهو ما أخرجه فى التفسير وغيره من طريق كريب عن ابن عباس قال : بتّ فى بيت ميمونة ، فتحدث رسول الله ﷺ مع أهله ساعة ثم رقد ، الحديث ، فصحت الترجمة بحمد الله ، انتهى .

قلت : وهذا الأصل مطرد فى أصول تراجم البخارى كما تقدم فى الأصل الحادى عشر من الأصول ، وتعقبه العينى بأن من يعقد باباً بترجمة و يضع فيه حديثاً وكان قد وضع هذا الحديث فى باب آخر بطريق أخرى وألفاظ متغايرة ، هل يقال : مناسبة هذا الباب تستفاد من هذا الحديث الموضوع فى الباب الآخر ، كذا فى " القسطلانى " لكن لا إنكار من أن هذا الأصل معروف من أصول البخارى كما جزم به غير واحد ممن اعتنى بالتراجم كما تقدم فى الأصول .

(١) وبذلك أثبت الترجمة مولانا الشيخ محمد حسن المكى فيما نقل فى تقريره عن الشيخ الكنكوهى - قدس سره - إذ قال : قوله : « نام الغليم » موضع الترجمة ، فإن السمر يقال للجملة الواحدة أيضاً ، وإنما استفسر النبى ﷺ لأنه أراد القيلة و الاختلاط مع زوجته فاستنبط أن مثل ذلك الأمر يستتر فيه وهو العلم .

قوله : بشبع بطنه أى مقتنعاً به ومكتفياً عن السعى فى تحصيل الأموال (١) لعدم أحد ممن يكون له حق عليه (٢) وهذا بيان لشأنه وشأنهم (٣) يبين به

(١) هذا هو المعروف فى معناه ، وذكر شيخ المشايخ له معنى آخر أيضاً فقال : هذا يحتمل وجهين : أحدهما : يشبع بطنه أى يحصل ما يشبع بطنه من القوت لأنه ـ رضى الله عنه ـ ما كان له مال يتجر به ، ولا زرع يشتغل به ويأكل منه ، فكان يلازم النبى ﷺ فيتحصل قوته ؛ وثانيهما : كان يلازمه ما يريده من المدة ولا يقوم من مجلسه حتى يستوفى حظه منه ، كقولهم : فلان يحدث شبع بطنه ويسافر شبع بطنه ، انتهى .

(٢) فإن أبا هريرة كان رجلاً مسكيناً من مساكين الصفة أسلم أمها بعد إسلامه بزمان بدعوة النبى ﷺ و زوجتها بسرة بنت غزوان ، قال الحافظ فى "الإصابة" فى ترجمتها : وقصة أبى هريرة معها صحيحة، وكانت قد استأجرته فى العهد النبوى ثم تزوجها بعد ذلك لما كان مروان يستخلفه فى إمرة المدينة، انتهى .

قلت : والقصة التى أشار إليها الحافظ ذكرها فى ترجمة أبى هريرة فقال : وفى "الحلية" من "تاريخ أبى العباس السراج" بسند صحيح عن مضارب بن جزء كنت أسير من الليل فإذا رجل يكبر ، فلحقته فقلت : ما هذا ؟ قال : أكثر شكر الله على أنى كنت أجير البسرة بنت غزوان لنفقة رحلى وطعام بطنى فإذا ركبوا سبقت بهم وإذا نزلوا خدمتهم فزوجنيها الله فأنا أركب وإذا نزلت خدمت ، وأخرجه ابن خزيمة من هذا الوجه وزاد : وكانت إذا أتت على مكان سهل نزلت فقالت : لا أريم حتى تجعل لى عصيدةً ، فها أنا إذا أتيت على نحو مكانها قلت : لا أريم حتى تجعلى لى عصيدةً ، انتهى .

(٣) يعنى ما قاله أبو هريرة ليس على سبيل التفاخر أو الإهانة بأكابر الصحابة ، بل قال لبيان سبب كثرة رواياته وقلة رواياتهم ؛ فمعلوم أن من

سبب كثرة الروايات له وليس المقصود الازدراء بشأنهم أو تحقيرهم حاشاه من ذلك .

قولـه : وأما الآخر فلوبثثته (١) حملـه أهل الحقيقـة على مدعاهم

ليس له شغل غيرحفظ الأحاديث يكون سباقاً عمن له اشتغال بأداء حقوق من يتعلق به .

(١) اختلفوا فى المراد بهذا الوعاء الثانى الذى أشار إليـه أبو هريرة رضى الله عنه ، قال ابن بطال : المراد منه أحاديث أشراط الساعة وما عرف بـه النبى ﷺ من فساد الدين وتغير الأحوال ، كقولـه ﷺ : « فساد هذا الدين عـلى يدى أغيلمـة مـن قريش » وكان أبو هريرة يقول : لوشئت أن أسميهم بأسمائهم ، فخشى عـلى نفسه فـلم يصرح ، ولوكانت مـن الحلال والحرام ما وسعه كتمها بحكم الآية .

وقال الكرمانى : وهذا الحديث هو قطب مدار استدلالات المتصوفـة فى الطامات والشطحيات ، يقولون : ها هوذا أبو هريرة عريف أهل الصفة الذين هم شيوخنا فى الطريقة عالم بذلك قائل بـه ، قالوا : المراد بالأول علم الأحكام والأخلاق ، وبالثانى علم الأسرار المصون عن الأغيار المختص بالعلماء بالله سبحانه من أهل العرفان ، وقال قائلهم :

يا رب جوهر عـلم لو أبوح بـه ... لقيل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى ... يرون أقبح مـا يأتونـه حسنا

إلى آخر مابسطه أشد البسط .

وقال الحافظ : حملـه العلماء عـلى الأحاديث التى فيها تبيين أسامى أمراء السوء وأحوالهم و زمنهم ، وقد كان أبو هريرة يكنى عن بعضه ولايصرح

وليس ببعيد (١) .

به خوفاً على نفسه منهم كقوله : أعوذ بالله من رأس الستين و إمارة الصبيان ، يشير إلى خلافة يزيد بن معاوية لأنها كانت سنة ستين من الهجرة ، واستجاب الله دعاءه فمات قبلها بسنة ، وقال ابن المنير : جعل الباطنية هذا الحديث ذريعة إلى تصحيح باطلهم حيث اعتقدوا أن للشريعة ظاهراً وباطناً ، وقال غيره : يحتمل أن يكون أراد مع الصنف المذكور مايتعلق بأشراط الساعة وتغيير الأحوال والملاحم فى آخر الزمان ، فينكر ذلك من لم يألفه ويعترض عليه من لاشعور له ، انتهى .

وقال شيخ المشايخ فى "التراجم" : المراد به على الصحيح من أقوال العلماء علم الفتن والواقعات التى وقعت بعد وفاته ﷺ من شهادة عثمان وشهادة الحسين وغير ذلك ، وكان يخاف فى إفشائها وتعيين أسمائها من غلمان بنى أمية ، انتهى . وفى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى قوله : وأما الآخر ، وهو ما ذكر فيه الفتن ، أو ما ذكر فيه دقائق العلوم كمسألة القدر ونحوها مما لايفهمه كل أحد فيضلون فيه بآرائهم ويهلكون ، انتهى .

(١) وهؤلاء الذين أشار إليهم الشيخ غير الباطنية والمتصوفة المذكورين فى كلام الحافظ وغيره .

قال القسطلانى تبعاً للعينى وغيره : أو المراد به علم الأسرار المصون عن الأغيار ، المختص بالعلماء بالله من أهل العرفان والمشاهدات والإتقان ، التى هى نتيجة علم الشرائع والعمل بماجاء به الرسول ﷺ والوقوف عند ما حده ، وهذا لايظفر به إلا الغواصون فى بحر المجاهدات ، ولا يسعدون به إلا المصطفون بأنوار المشاهدات ، لكن فى كون هذا هو المراد نظر من حيث

(باب الانصات للعلماء(١))

قوله : استنصت الناس ، فيه دلالة على جواز الأمر بالإنصات للعلم ولو عن الذكر ، فإن الناس كانوا فى التلبية وهى ذكر ، ولذلك احتيج إلى عقد باب له ، فإن الظاهر يأبى عن الإنصات من الذكر وتلاوة القرآن وغيرهما من الطاعات فأثبت بالرواية أن ذلك جائز لأجل العلم والوعظ .

لو كان كذلك لما وسعه كتمانه مع ما ذكر من الآية الدالة على ذم كتمان العلم ، لاسيما هذا الشأن الذى هو لبّ ثمرة العلم .

وأيضاً فإنه نفى بثه على العموم ، ففى الاستدلال بذلك على طريق القوم فيه ما فيه على أنهم فى غنية عن الاستدلال ، إذ الشريعة ناطقة بأدلتهم ، ومن تصفح الأخبار وتتبع الآثار مع التأمل والاستنارة بنور الله ظهر له ما قلته ، والله يهدينا إلى سواء السبيل ، انتهى .

قلت : ويمكن أن يجاب عن نظر القسطلانى بأنه خاف الإنكار عن أهل الغرة بالله ، فقد روى فى " مسلسلات الشاه ولى الله الدهلوى " بطرق عن أبى هريرة مرفوعاً : « إن من العلم كهيئة المكنون لايعلمه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا لا ينكره إلا أهل الغرة بالله » وذكرت تخريجه فيما علقته على "المسلسلات" وذكر حكيم الأمة الشيخ أشرف على التهانوى هذا الحديث فى " التشرف فى معرفة أحاديث التصوف" وذكره السيوطى فى ذيل " اللآلى " .

(١) اختلفوا فى غرض الإمام بهذه الترجمة وما أفاده الشيخ واضح ، وقال ابن بطال : فيه أن الإنصات للعلماء لازم للمتعلمين ، لأن العلماء ورثة الأنبياء ، قال الحافظ : كأنه أراد بهذا مناسبة الترجمة للحديث ، انتهى . وفى " الكرمانى " قال ابن بطال : فيه أن الإنصات للعلماء والتوقير لهم لازم

(باب ما يستحب للعالم اذا سئل أى الناس أعلم (١))

ويجوز له الحكم بناءً على الظاهر إلا أنه استبعد من موسى لكونه أرفع شأناً من أن يظن بنفسه شيئاً من الكمال (٢) وكان فيه فتح باب الكبر والإعجاب ، سيما بنى إسرائيل فإنهم فرسان هذا الميدان ، وحملة ألوية الزهو

للمتعلمين ، قال تعالى : « لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى » ويجب الإنصات عند قراءة الحديث مثل ما يجب له ﷺ ، وكذلك يجب الإنصات للعلماء لأنهم الذين يحيون سنته ويقومون بشريعته ﷺ ، انتهى .

وقال العينى : اللام فيه للتعليل أى لأجل العلماء ، ووجه المناسبة بين البابين من حيث إن العلم إنما يحفظ من العلماء ولابد فيه من الإنصات لكلام العلم حتى لايشذّ عنه شئ ، انتهى . والفرق بين الإنصات للعالم توقيراً له واحتراماً وبين الإنصات لاستماع كلامه واضح ؛ وفى "تراجم شيخ الهند" : إن قول ابن عباس : لا ألفينك تأتى القوم وهم فى حديث من حديثهم فتقصّ عليهم فتقطع عليهم حديثهم فتملهم ، ونحو ذلك من الأقوال لما كانت دالةّ على عدم جواز قطع حديثهم نبه المصنف بذلك على أنه يجوز عند الضرورة .

(١) قال شيخ الهند ـ رحمه الله ـ فى "تراجمه" : غرض المصنف أن العالم إذا سئل : أى الناس أعلم ؟ ينبغى له أن يقول : الله أعلم وإن تحقق كونه أعلم الناس بحسب الظاهر ، فالمقصود تنبيه العلماء على اختيار التواضع ، فإن أسباب العجب والكبر تكثر فى العلماء ، فكانوا أحق باختيار غاية التواضع .

(٢) إليه أشار الحافظ فى " الفتح" إذ قال : قال ابن المنير : ظن ابن بطال أن ترك موسى الجواب عن هذه المسألة كان أولى ، قال وعندى ليس كذلك

والطغيان ، وإنما بدر موسى إلى مقالتـه لما علم أن الرسول هو صفوة الله من عباده ، ولذلك اختير للإرسال إلى بلاده ، وكان مصيباً فى ظنه ذلك إلا أن ذلك لايستلزم إلا الأعلميـة فى علم الأحكام و الشرائع ، مـع أن للكريم تبارك وتعالى فى خليقته صنائع وبدائع ، وكان الظاهر من قوله: أنا أعلم ، هو الإطلاق، وكونه كذلك فى كل نوع من العلوم ، فعوتب على ذلك ، فلعل أحداً أعلم منه باعتبار بعض العلوم وإن كان له الفضل فيما هو أعلى أقسام العلوم أى علم الشريعة .

ثم إن اتباع موسى له لم يكن إلا بأمر منه تبارك وتعالى ، فكان الخضر على حق فيما يصنعه قطعاً ويقيناً ، ومع ذلك فلم يمكن لموسى صبر على ما كان يصنعـه ، فلاحجـة لمتصوفـة زماننا فى ترك الاعتراض عليهم فيما يأتوننا من الأمور المنكرة شرعاً ، وذلك لأن خضراً كان نبياً (١) ولوسلم عدمه لكان فى أمره تعالى باتباعه كفاية ، فعلم أنه مصيب يقيناً ، وانتفى اليقين فيما نحن فيـه ، فلا يجوز لأحد من أهل العلم السكوت على منكر يأتون به ، ولايجوز

بل رد العلم إلى الله تعالى متعين أجاب أولم يجب ، فلو قال موسى : أنا والله أعلم لم تحصل المعاتبة ، وإنما عوتب على اقتصاره على ذلك ، أى لأن الجزم يوهم أنه كذلك فى نفس الأمر وإنما مراده الإخبار بما فى علمه ، والعتب من الله تعالى محمول على ما يليق به لا على معناه العرفى فى الآدميين كنظائره ، انتهى . قـال السندى : قول موسى أيضاً صحيح بالنظر إلى بعض العلوم ، فلا يلزم الكذب فى كلامه ، وهذا مقتضى كلام الخضر الذى سيجئ .

(١) والمسألة خلافية شهيرة فى أن الخضر عليه السلام كان نبياً أو لا ، قال الحافظ : قوله تعالى : «هو أعلم منك» ظاهر فى أن الخضر نبى بل نبى مرسل إذ لو لم يكن كذلك للزم تفضيل العالى على الأعلى وهو باطل من القول ، ولذا أورد الزمخشرى سؤالاً وهو : دلت حاجة موسى إلى التعلم من غيره أنه

لهم أن يرتكبوه أيضاً إلا أن يكون أحد يخرج عن حيطة الاختيار على نفسه ، فيرتفع عنه التكليف الشرعى التحاقاً بالمجانين .

قوله : هو أعلم منك ، أى باعتبار بعض العلوم ، ولعل وجه توهم نوف (١) البكالى مغايرة بين المسمين بموسى (٢) استبعاد أن يكون موسى

موسى بن ميشا كما قيل ، إذ النبي يجب أن يكون أعلم أهل زمانه ؛ وأجاب عنه بأنه لا نقص بالنبي فى أخذ العلم من نبي مثله ، قال الحافظ : وفى الجواب نظر لأنه يستلزم نفى ما أوجب .

والحق أن المراد بهذا الإطلاق تقييد الأعلمية بأمر مخصوص ، لقوله بعد ذلك : إنى على علم من علم الله تعالى علمنيه لاتعلمه أنت وأنت على علم لا أعلمه ، والمراد بكون النبي أعلم أهل زمانه أى ممن أرسل إليه ، ولم يكن موسى مرسلاً إلى الخضر ، وإذاً فلا نقص به إذا كان الخضر أعلم منه إن قلنا : إنه نبي مرسل، أو أعلم منه فى أمر مخصوص إن قلنا : إنه نبي أو ولى، وينحل بهذا التقرير إشكالات كثيرة ، ومن أوضح ما يستدل به على نبوة الخضر قوله : « وما فعلته عن أمرى » وينبغى اعتقاد كونه نبياً لئلا تتذرع بذلك أهل الباطل فى دعواهم أن الولى أفضل من النبي ، حاشا وكلا .

(١) قال الحافظ فى " الفتح " : بفتح نون وسكون واو ، قال القسطلانى : ابن فضالة ـ بفتحتين ـ القاص، كان تابعياً عالماً إماماً لأهل دمشق ، وهو ابن امرأة كعب على المشهور ، قال الحافظ : البكالى بكسر الموحدة مخففاً ، وعند بعض رواة مسلم بفتح أوله والتشديد ، والأول هو الصواب منسوب إلى بنى بكال بن وعمى لبطن من حمير تابعى صدوق .

(٢) يعنى سبب زعم نوف أن مسمى موسى صاحب الخضر ليس هو مسمى موسى بنى إسرائيل موسى بن عمران بل هو رجل آخر ، قال الحافظ

وهو من أولى العزم من الرسل ، وهو كليم الله أيضاً يتلمذ على خضر ويتعلم منه ، أو يؤمر بذلك منه تبارك وتعالى .

تبعاً للكرمانى وغيره : قالوا : إنه موسى بن ميشا - بكسر الميم والشين المعجمة - قال العينى : ميشا - بكسر الميم وسكون الياء - هو ابن يوسف بن يعقوب عليهما السلام ، وهو أول موسى ، وهو أيضاً مرسل نبى ، وزعم أهل التوراة أنه هو صاحب الخضر ، والذى ثبت فى الصحيح أنه موسى بن عمران عليه السلام ، والسائل ههنا ابن جبير ، والمجيب ابن عباس ، وفيما تقدم فى (باب ذهاب موسى فى البحر إلى الخضر) أن ابن عباس تمارى هو والحر بن قيس فى صاحب الخضر ، فيحتمل أن يكون سعيد سأل ابن عباس بعد الوقعة الأولى المتقدمة لابن عباس والحر إلى آخر ما بسطه .

قال ابن التين : لم يرد ابن عباس إخراج نوف عن ولاية الله ، ولكن قلوب العلماء تنفر إذا سمعت غير الحق ، فيطلقون أمثال هذا الكلام لقصد الزجر والتحذير وحقيقته غير مرادة ، قال الحافظ : و يجوز أن يكون ابن عباس اتهم نوفاً فى صحة إسلامه فلذا لم يقل فى حق الحر بن قيس هذه المقالة مع توار دهما عليها .

قلت : ولعل سبب غضب ابن عباس عليه أنه زعم أن نوفاً أخذه من " التوارة " فإن نوفاً على ما فى " الكرمانى" ابن امرأة كعب الأحبار ، وقيل : ابن أخيه ، وقال القسطلانى : هو ابن امرأة كعب على المشهور ، ومعلوم أنه ﷺ غضب على عمر حيث استأذنه ﷺ أن يكتب شيئاً من " التوراة " فقال : « أمتهوكون أنتم ؟ » الحديث، وقال القسطلانى: قول ابن عباس خرج مخرج الزجر والتحذير لا القدح فى نوف لأنه قال ذلك فى الغضب ، وألفاظ الغضب تقع على غير الحقيقة غالباً .

قوله : فناما ، وهو مجاز عن الضجعة ولم يكن يوشع نائماً (١) إذ لو كان كذلك لما علم بحال الحوت .

قولـه : وكان لموسى وفتاه عجباً ، هذا إمـا أن يكون بياناً لآخر القصة وحاصلها (٢) فإن العجب حينئذ وإن لم يكن لفتاه إلا أنهما لمـا اشتركا فى العجب بآخر الأمر جمعهما ههنا اختصاراً ، ويمكن أن يكون المعنى صار ذلك سبباً لإعجاب موسى وفتاه ، والسبب قد تحقق حينئذ وليس فيه تنصيص على أن العجب كان أيضاً الآن حتى يرد الإشكال ، و إنما المراد أن ذلك كان سبباً لعجب موسى وفتاه متى رأياه ، سواء كان وقوفهما عليه معاً أو وقف يوشع قبل موسى ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله : قال : نعم ، قال : « هل أتبعك » وههنا حذف واقتصار على

(١) احتاج الشيخ إلى التجوز لدفع ما يرد أنهما إذا كانا نائمين فكيف علم يوشع ولم يعلم به موسى ؟ ويؤيد ذلك ما سيأتى فى " البخارى " فى التفسير : فقال لفتاه : لا أكلفك إلا أن تخبرنى بحيث يفـارقك الحوت ، قال : ما كلفت كثيراً ، فبينما هو فى ظل صخرة إذ تضرب الحوت وموسى نائم ، فقال فتاه : لا أوقظه حتى إذا استيقظ فنسى أن يخبره ، الحديث، قال الحافظ : إن الفتى اطلع على ما جرى للحوت ونسى أن يخبر موسى بذلك . قلت : ويمكن الجمع بأنهما ناما أولاً ثم استيقظ الفتى قبل موسى وهو عليه السلام نائم بعد .

(٢) هذا دفع إشكال يرد على ظاهر اللفظ ، وهو أن موسى عليه السلام لما كان نائماً إذ ذاك ولم يخبر بجرى الحوت إلا بعد المجاوزة عن هذا المكان كما هو نص الحديث فكيف إعجابهما قبله ؟ و بنحو ما أجاب عنه الشيخ أجاب به المحشى عن " الخير الجارى " .

المدعی (١) أی فقام والتقیا وتخاطبا ، فکان من جملة ما قال له موسی: « هل أتبعك علی » الآیة .

قوله : وأنت علی علم من علم الله ، فیه دلالة علی ما ذکرنا من أن أعلمیة خضر کانت مخصوصة .

قوله : فقال الخضر : یا موسی ما نقص (٢) إلخ ، وکان ذلك تعریضاً

(١) وهو الظاهر بتتبع روایات هذه القصة ، وسیأتی عند البخاری فی التفسیر بعد قوله : قال : نعم ، قال : فما شأنك ؟ قال : جئت لتعلمنی مما علمت رشداً ، قال : أما یکفیك أن " التوراة " بیدیك وأن الوحی یأتیك یا موسی ؟ الحدیث ، وهذه الروایات کلها متظافرة علی أن الخضر لم یعرف موسی حتی سأله عنه ، قال الحافظ : وأما ما أخرجه عبد بن حمید من طریق الربیع بن أنس فی هذه القصة فقال موسی : السلام علیك یاخضر ، فقال : وعلیك السلام یا موسی ، قال : وما یدریك أنی موسی ؟ قال : أدرانی بك الذی أدراك بی ، وهذا إن ثبت فهو من الحجج علی أن الخضر نبی لکن یبعد ثبوته ، قوله : فی الروایة التی فی الصحیح : من أنت؟ قال: أنا موسی ، قال : موسی بنی إسرائیل ، الحدیث .

(٢) قال الحافظ : لفظ النقص لیس علی ظاهره لأن علمه تعالی لا یدخله النقص ، فقیل : معناه لم یأخذ ، وهذا توجیه حسن ، وأحسن منه أن المراد بالعلم المعلوم بدلیل دخول حرف التبعیض ، لأن العلم القائم بذات الله تعالی صفة قدیمة لا تتبعض ، وقیل : إلا بمعنی لا ، أی ولا کنقرة هذا العصفور ، ووقع فی روایة ابن جریج بلفظ أحسن سیاقاً من هذا وأبعد إشکالاً فقال : ما علمی وعلمك فی جنب علم الله إلا کما أخذ هذا العصفور ، وهو تفسیر اللفظ المذکور ههنا ، انتهی مختصراً .

بموسى حيث عدّ علمه شيئاً يعتد به ، ولعل خضر وقف على ما كان قاله موسى ببيان منه أو بكشف منه (١) .

قوله : « لا تؤاخذنى بما نسيت» ووجه النسيان ما غلب عليه من رؤية منكر شرعى ، وكذلك فى أولى الباقيين .

قوله : فقال له موسى : لو شئت إلخ ، وكان ذلك عمداً منه (٢) طلباً للفراق ، وذلك لما تحقق عنده أنه ليس له كبير فائدة فى هذا العلم ، وأنه ينافى شأن النبوة لما فيه من الوقوف على سرائر أمورهم ، والأنبياء قد أمروا بالأخذ بظواهر الأمور ، مع أن الغرض من إتيان موسى وهو الوقوف على نوع علم الخضر قد حصل .

(باب من سأل وهو قائم[٣])

(١) والاحتمالان ظاهران ، قال الحافظ : وروى النسائى من وجه آخر عن ابن عباس أن الخضر قال لموسى : أتدرى ما يقول هذا الطائر؟ قال: لا ، قال : يقول: ما علمكما الذى تعلمان فى علم الله إلا مثل ما أنقص بمنقارى من جميع هذا البحر ، انتهى . وذكر الاختلاف فى أن الطائر المذكور كان الخطاف أو النمر أو الصرد .

(٢) كما هو نص رواية البخارى فى التفسير إذ فيها : كانت الأولى نسياناً والوسطى شرطاً والثالثة عمداً الحديث ، قال الحافظ : وفى رواية ابن مردويه عن ابن عباس مرفوعاً : الثالثة فراق ، وفى تقرير المكى قوله : نسياناً أى نسياناً محضاً ، والثانى كان نسياناً مع الشرط ، والثالث كان عمداً بقصد الفراق عنه لحصول مقصوده ومعرفة علم خضر بأنه لا يفيده .

(٣) ما أفاده الشيخ واضح وقال الحافظ : المراد أن العالم الجالس إذا سأله شخص قائم لايعد من باب من أحب أن يتمثل له الرجال قياماً بل هو

هذا الباب وكذلك الذى بعده رد لما عسى أن يتوهم عدم جواز المسألة فى تينك الحالتين لما فيهما من سوء أدب ، ووجه الدفع أن الضرورات تبيح المحظورات ، فلو انتظر السائل عن المناسك قعوده ﷺ وفراغه عن شغله لفات الوقت، وأيضاً ففيه دلالة على أن للسائل أن يسأل عن المسألة حين اشتغال المفتى بشئ من الطاعات لا ينافيها الكلام وأما ما ينافيه الكلام كالصلاة فلا .

(باب قول الله تعالى : وما أوتيتم من العلم الا قليلا [1])

(باب من ترك بعض الاختيار الخ)

جائز بشرط الأمن من الإعجاب قاله ابن المنير انتهى . وفى " تراجم شيخ الهند " : أن الغرض بيان جواز ذلك تنبيهاً على أن ما تقدم من (باب من برك على ركبتيه عند الإمام أو المحدث) ليس على الوجوب .

(١) ليست هذه الترجمة فى الأصل زدتها اهتماماً لشأنها ، قال العينى : أراد بهذا الباب التنبيه على أن من العلم أشياء لم يطلع الله عليها نبياً ولا غيره ، وروى أن رسول الله ﷺ لما قال لهم ذلك ، قالوا : نحن مختصون بهذا الخطاب أم أنت معنا فيه ؟ فقال : « بل نحن وأنتم لم نؤت من العلم إلا قليلاً » الحديث ، وعلى هذا فمقصود الترجمة نفى علم الغيب الكلى عن غيره تعالى وهو واضح، وفى " تراجم شيخ الهند " : الغرض التنبيه على أن الرجل وإن كان من أكابر العلماء ينبغى له أن يعدّ علمه قليلاً ناقصاً لأن جميع علوم الناس كلهم لما كانت قليلةً فما ظنك بعلم كل واحد واحد من الناس ، وثمرة ذلك غاية التواضع والتحرز عن الإعجاب بنفسه .

عمم الحكم (١) مع أن الرواية الآتية مصرحة بترك الفعل دون القول إشارةً منه إلى أنه لا فرق بينهما فى ذلك ، فله أن يترك بعض المستحبات والسنن إذا خاف فتنة (٢) فكيف بالمباحات، وفيه دلالة على ترك

(١) يعنى عمم الإمام البخارى الترجمة عن القول والفعل ، ولذا فسرها جميع الشراح بالعموم إذ قالوا : أراد بالاختيار المختار ، والمعنى من ترك فعل الشئ أو الإعلام به ، انتهى . إلا أنهم رجحوا كون هذه الترجمة فى الأفعال حين الفرق بالترجمة الآتية ، فقالوا فيها : إن الترجمتين متقاربتان غير أن الأولى فى الأفعال وهذه فى الأقوال، كذا فى " العينى " . وقال الحافظ وتبعه القسطلانى فى الترجمة الآتية : هذه قريبة من الترجمة التى قبلها ، لكن هذه فى الأقوال وتلك فى الأفعال أو فيهما ، انتهى .

وفرق بينهما صاحب " فيض البارى " بوجه آخر فقال : فكان الباب الأول فى الفرق بين الفطن الذكى والبليد الغبى ، وهذا الباب فى الفرق بين الشريف والوضيع ، انتهى . ويشكل عليه أن الشراح صرحوا بأن دون ليس بمعنى الأدون بل بمعنى سوى كما فى " الفتح " وغيره . والفرق عندى بينهما واضح فإن ترك العمل على الراجح أو ترك بيان بعض الأقوال غير تخصيص الجماعة الخاصة من الطلبة ، وزاد فى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى - رحمه الله - ههنا قولاً آخر فقال : قوله تسر إليك ، كانت عائشة تخص الأسود ببعض العلم لزيادة فهمه على فهم ابن الزبير مع أنه كان ابن أختها وأسود كان تلميذاً محضاً .

(٢) هذا مرتب على الترجمة يعنى يجوز ترك بعض المستحبات إذا خيف فيها وقوع فتنة .

التقليد (١) الغير الشخصى فى وقتنا هذا مع جوازه فى الأصل .

(باب الحياء فى العلم (٢))

(١) فإن فيه أيضاً خوف فتنة شديدة لأن كل من يعرف العربيــة لا يصلح أن يعرف طرق الاستنباط وقواعد العمل على الروايات فضلاً أن لا يعرف العربية أيضاً بل ينظر التراجم .

(٢) اختلفوا فى مقصود المصنف بهذا الباب ، وظاهر كلام الشيخ الآتى أن الغرض ترك الحياء فى العلم ، وهو ظاهر من الآثار والروايات المذكورة فى الباب ، وعليـه حمله عامة الشراح ، قال العلامة السندى : قوله : (باب الحياء فى العلم) أى لاينبغى ، ومثله لايسمى حياءً شرعاً بل ضعفاً فلاينافى الحياء من الإيمان ، انتهى . وإليه ميل الحافظ إذ قال : أى باب حكم الحياء ، وقد تقدم أن الحياء من الإيمان وهو الشرعى الذى يقع على وجـه الإجلال والاحترام للأكابر وهو محمود ، وأما ما يقع سبباً لترك أمر شرعى فهو مذموم وليس بحياء شرعى بل هو ضعف ومهانـة ، وهو المراد بقول مجاهد : لايتعلم العلم مستحى ، وكأنه أراد تحريض المتعلمين على ترك العجز والتكبر لما يؤثر كل منهما من النقص فى التعليم ، انتهى .

وإليه مال شيخ المشايخ فى "تراجمه" إذ قال : ثبت بحديث الباب عدم الحياء فى العلم ، وحسنه أيضاً ثابت بما تقرر فى بعض طرق الحديث أن أمهات المؤمنين عبن أم سليم لأجل هذا السؤال ، فمنعهن رسول الله ﷺ عن ذلك ، انتهى . ومال العينى وتبعه صاحب " فيض البارى" : أن المقصود من الترجمة التفصيل ، قال العينى : إن قلت : ما مراده بالحياء فى العلم استعماله فيـه أو تركه ؟ قلت : مراده كلاهما ولكن بحسب الموضع ، فاستعماله مطلوب فى

قوله : لأن تكون قلتها أحب إلى ، فيه الترجمة حيث أنكر عليه عمر

موضع وتركه مطلوب فى موضع ، فالأول هوالذى أشار إليه بحديث أم سلمة وحديث ابن عمر والثانى أشار إليه بالأثر المروى عن مجاهد وعائشة فالحياء فى القسم الأول ممدوح وفى الثانى مذموم ، وإطلاق الحياء على هذا القسم مجاز سمى به لشبهه بالحياء الحقيقى فى الترك ، انتهى .

وفى " فيض البارى " : لما ورد الحديث فى الطرفين فحديث ابن عمر يدل على حسنه وحديث عائشة على قبحه قسمه على الحالات وجعله فى بعض الأحوال حسناً وفى بعضها قبيحاً ؛ فإن الحياء إذا كان عن تحصيل علم فهو مذموم ، وإن كان كما استحيى ابن عمر فهو ممدوح ، فإنه لم يتبدل بسكوته حلال أو حرام ولكن فاتته فضيلة بالحضرة النبوية ، فلعله يؤجر عليها فى الآخرة ، انتهى .

وسلك شيخ الهند فى " تراجمه " مسلكاً ثالثاً فقال : أطلق الإمام الترجمة ولم يحكم عليها بحكم وظاهرها عدم الاستحباب كما صرح به الأعلام ويؤيده قول مجاهد وعائشة ، لكن النظر الدقيق يؤدى إلى أن عند المصنف فيه تفصيلاً ، ولذا لم يعين الحكم بل أشار إليه بإشارات لطيفة وهى أن المصنف ينبه على أن قوله : « إن الله لايستحيى من الحق » حق لا مراء فيه ، لكن معناه أنه لاينبغى أن يترك له التفقه ، وليس الغرض أن لايستحيى فى العلم بل ينبغى له اهتمام الحياء فى التعلم ، وهذا هو الغرض الأصلى من الترجمة ، ويدل عليه حديث أم سليم فإن فيه تنبيهات على الحياء من غطّ الوجه وغيره ، ويشير إليه قوله ﷺ : « تربت يداك » ولذا عقد بعد ذلك (باب من استحيى فأمر غيره) تنبيهاً على أنه لابأس فى ترك السؤال للحياء ، أما حديث ابن عمر فدلالته على

استحياءه ولم يرض به منه (١) .

(باب من استحيى فأمر غيره الخ (٢))

يعنى أن الذى ذكر أولاً من كراهة الحياء فى المسألة حيث خاف الفوت فى الاستحياء ، فأما إذا حصل المقصود مع ملازمة الحياء فلا كراهة فإن الحياء خير كله .

الترجمة خفية ، والحق أنه أيضاً يدل على ما قلنا ، فإن سكوته للحياء كان مستحسناً ، وقول عمر ليس بنكير عليه بل هو إظهار لمسرته ، انتهى .

(١) وعليه عامة الشراح ، قال السندى : ويفهم أن الحياء فى العلم لاينبغى من حديث ابن عمر بسبب قول عمر ، انتهى . قال القسطلانى تبعاً للحافظ : وإنما تأسف عمر على كون ابنه لم يقل ذلك لتظهر فضيلته ، فاستلزم حياؤه تفويت ذلك وقد كان يمكنه إذا استحيى إجلالاً لمن هوأكبر منه أن يذكر ذلك لغيره سراً ليخبر به عنه فيجمع بين المصلحتين ، ولهذا عقبه المصنف بالباب الآتى .

(٢) مقصود الترجمة واضح كما أفاده الشيخ ، ولايذهب عليك ما فى حديث الباب من قوله : فأمرت المقداد الحديث ، الروايات فى ذلك مختلفة ففى بعضها نسبة السؤال إلى نفسه إذ قال : فسألت رسول الله ﷺ ، وفى بعضها إلى المقداد كما فى حديث الباب ، وفى أخرى إلى عمار كما فى حديث " النسائى " وغيره ، ولم يتعرض عنه الشيخ ولا عن أكثر أمثال هذه المباحث الحديثية والفقهية ، لأنه درس أولاً " سنن الترمذى " وثنى " بسنن أبى داؤد " وثلث " بجامع البخارى " فأكثر المباحث المتعلقة بالحديث والفقه تقدمت فى تقرير "الترمذى" المطبوع باسم : "الكوكب الدرى" وكذا فى تقرير

(باب ذكر العلم والفتيا فى المسجد (١))

ذكره دفعاً لما يتوهم أن رفع الصوت فى المسجد لما كان منهياً عنه (٢) حتى إن العلماء كرهوا الجهر بالذكر إذا كان فيه ضرر بالمصلين فأولى أن لايجوز الفتيا فيه إذ لايخلو عن رفع الصوت عادةً ، فدفعه بأن كراهة رفع الصوت إنما هو إذا جاوز الحد المعتاد وإن رفع الصوت بالعلم جائز حيث ذكر النبى

"أبى داؤد" ولم يطبع بعد ، فلو شئت ما فى تقرير "الترمذى" وهامشه فارجع إلى "الكوكب" ، وذكر الشيخ فى تقرير "أبى داؤد" : اعلم أن السبب فى السؤال إنما كان هو علياً إلا أنه لم يسأل بنفسه حياءً ، فحيث نسب السؤال إليه فلكونه سبب السؤال نسب إليه مجازاً ، وحيث نسب إلى غيره فهو على حقيقته ، انتهى . والبسط فى ذلك فى "الأوجز" .

(١) قال الحافظ : أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من توقف فيه لما يقع فى المباحثة من رفع الأصوات فنبه على الجواز ، انتهى . وفى "تراجم شيخ الهند" : أن فى الإفتاء والقضاء والتعليم فى المساجد كان مظنة الكراهة كما يشير إليها كلام بعض المشايخ ، وعند المصنف توسع فى ذلك كله ، فأشار إلى التوسع فى كتابى العلم والقضاء؛ ولايذهب عليك أن رسالة "تراجم شيخ الهند"ـ قدس سره ـ انتهت إلى هذا الباب ، والأسف على أنه لم يتمكن تكميلها لأمراض وأشغال حدثت له فى آخر عمره الشريف نور الله مرقده وبرد مضجعه .

(٢) حتى إن عمر زجر رجلين كانا يرفعان الصوت فى المسجد وقال : لوكنتما من أهل البلد لأوجعتكما ، ترفعان أصواتكما فى مسجد رسول الله ﷺ ، يأتى الحديث فى (باب رفع الصوت فى المسجد) .

ﷺ في المسجد مواقيت الإحرام ، ولولا أنه رفع بها صوته لما سمعه ابن عمر(١) لا يقال : إنه كان قريباً منه إذ لوكان كذلك لما أبهم عليه يلملم (٢) .

(باب من أجاب السائل الخ (٣))

لما كان الامتناع عن الفضول والإقبال عمن لايقبل على حديثك قد أكد في

---

(١) ما أفاده الشيخ واضح جداً وأصرح منه دليلاً في ذلك لفظ "مسند أحمد" في حديث الباب عن ابن عمر قال : نادى رجل رسول الله ﷺ : من أين تأمرنا نهلّ ؟ الحديث ، فالرجل السائل أيضاً كان بعيداً ولابد من النداء في جوابه ﷺ حتى يسمعه السائل المنادي ، قال الحافظ : لم أقف على اسم الرجل السائل والمراد بالمسجد المسجد النبوي ، قلت : هو مصرح في الروايات ، قال : ويستفاد منه أن السؤال عن المواقيت كان قبل السفر من المدينة ، وقرن بسكون الراء ، وغلط من فتحها .

(٢) قال الحافظ : في الحديث دليل على إطلاق الزعم على القول المحقق ، لأن ابن عمر سمع ذلك من رسول الله ﷺ لكنه لم يفهمه لقوله : لم أفقه هذه أي الجملة الأخيرة فصار يرويها عن غيره ، انتهى . ولايشكل عليه ما سيأتي في "البخاري" في كتاب الحج من لفظ : ولم أسمع هذه من رسول الله ﷺ ، لأن الجمع بينهما واضح بحيث إنه لم يسمعه واضحاً حتى يفقه كلامه لبعده - رضي الله عنه - عنه ﷺ .

(٣) قال ابن المنير : موقع هذه الترجمة التنبيه على أن مطابقة الجواب للسائل غير لازم بل إذا كان السبب خاصاً والجواب عاماً جاز ، وحمل الحكم على عموم اللفظ لا خصوص السبب ، لأنه جواب وزيادة فائدة ، ويؤخذ منه أيضاً : أن المفتي إذا سئل عن واقعة واحتمل عنده أن يكون السائل يتذرع

الروايات توهم بذلك أن الزيادة فى الجواب داخلة فيه ، فدفعه أنه مندوب لما أمرنا بإشاعة العلم .

ودلالة الرواية على ما فى الترجمة ظاهرة فإن السائل إنما سأله عن ما يلبسه فأجيب بما يلبسه وما يتركه وعن النعلين والخفين إذا لم يجد النعلين فقط ، والله تعالى أعلم .

بجوابه إلى أن يعديه إلى غير محل السؤال تعين عليه أن يفصل الجواب ، ولذا قال : فإن لم يجد نعلين ؟ فكأنه سأل عن حالة الاختيار ، فأجابه عنها وزاده حالة الاضطرار ، وليست أجنبية عن السؤال لأن حالة السفر تقتضى ذلك .

وأما ما وقع فى كلام كثير من الأصوليين أن الجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال ، فليس المراد بالمطابقة عدم الزيادة ، بل المراد أن يكون الجواب مفيداً للحكم المسئول عنه ، قاله ابن دقيق العيد ، قال ابن رشد : ختم البخارى كتاب العلم : بـ (باب من أجاب السائل بأكثر مما سأل عنه) إشارة إلى أنه بلغ الغاية فى الجواب عملاً بالنصيحة واعتماداً على النية الصحيحة ، كذا فى "الفتح" .

ولايذهب عليك ما تقدم فى المقدمة فى جملة خصائص "البخارى" ما أفاده الحافظ ابن حجر من أن الإمام يشير فى آخر كل كتاب إلى ختمة الكتاب وذكرت هناك أن الظاهر عند هذا الفقير أنه يشير إلى خاتمة رجل فيذكره موته ، وتقدمت الإشارة إلى ذلك الاختلاف بين هذا المبتلى بالسيئات وبين الإمام الحافظ ابن حجر فى آخر كتاب الوحى قبيل كتاب الإيمان أيضاً ، فبراعة الاختتام ههنا عند الحافظ فى قوله : « وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين » كما صرح بذلك فى آخر "الفتح" ، والبراعة عندى فى لباس المحرم فإنه يذكر ويشبه أكفان الموتى .

بسم الله الرحمن الرحيم

(كتاب الوضوء(1))

قوله : وبين النبي ﷺ إلخ ، هذا مع أنه لو لم يبين لكان الأمر أيضاً

---

(1) قال الحافظ : الوضوء بالضم : الفعل ، وبالفتح : الماء الذي يتوضأ به ، على المشهور فيهما ، وحكى في كل منهما الأمران ، والمراد ذكر أحكامه وشرائطه ومقدماته ، وأشار بقوله : ماجاء ، إلى اختلاف السلف في معنى الآية ، فقال الأكثرون : التقدير إذا قمتم إلى الصلاة محدثين ، وقال الآخرون : بل الأمر على عمومه من غير تقدير حذف إلا أنه في حق المحدث على الوجوب ، وفي حق غيره على الندب .

وقال بعضهم : كان على الإيجاب ثم نسخ فصار مندوباً لرواية "أحمد" و "أبي داؤد" عن عبد الله بن حنظلة الأنصاري أن رسول الله ﷺ أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر ، فلما شق عليه وضع عنه الوضوء إلامن حدث .

واختلف العلماء في موجب الوضوء فقيل : يجب بالحدث وجوباً موسعاً ، وقيل : به وبالقيام إلى الصلاة ، ورجحه جماعة من الشافعية ، وقيل : بالقيام إلى الصلاة حسب لرواية أصحاب السنن من حديث ابن عباس مرفوعاً : « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة » وتمسك بهذه الآية من قال : إن الوضوء أول ما فرض بالمدينة ، وأما قبل ذلك فنقل ابن عبد البر اتفاق أهل السير على أن غسل الجنابة إنما فرض على النبي ﷺ وهو بمكة وأنه لم يصل قط إلا بوضوء ، قال : وهذ مما لا يجهله عالم إلى آخر ما بسطه . وفي "الدر المختار" : دليلها آية « إذا قمتم إلى الصلاة » الآية وهي مدنية إجماعاً ، وأجمع أهل السير

كذلك (١) لأن الأمر لا يقتضي التكرار ، فليس غرضه أن شرعية الإفراد على سبيل الفرض إنما علمت بالسنة بل غرضه أن الإفراد ثابت بالسنة أيضاً كما كان ثابتاً بالكتاب .

(باب لا تقبل صلاة بغير طهور(٢))

قوله : ما الحدث؟ لما كان لفظ الحدث مشتركاً بين الحدث المقابل للطهارة

أن الوضوء والغسل فرضا بمكة مع فرض الصلاة بتعليم جبرئيل عليه السلام ، وأنه ﷺ لم يصل قط إلا بوضوء .

(١) وهذا على أصول الحنفية فإن الأمر عندهم لا يقتضي التكرار كما في " نور الأنوار " وهذا من دقة نظر الشيخ على أصول الحنفية ، والعجب من العلامة العيني تقلد فيه الشراح الشافعية إذ قال : أشار بذلك إلى أن الأمر من حيث هو لإيجاد حقيقة الشئ المأمور به لا يقتضي المرة ولا التكرار بل هو محتمل لهما ، فبين النبي ﷺ أن المراد منه المرة حيث غسل مرةً واحدةً واكتفى بها ، انتهى . ويمكن أن يكون رأي الإمام البخاري في ذلك موافقاً للإمام الشافعي فيكون معنى قوله : بين أن الأمر في الآية لما كان محتملاً للواحدة والزائدة بين النبي ﷺ المرة الواحدة .

(٢) قال الحافظ: هذه الترجمة لفظ حديث رواه مسلم وغيره وله طرق كثيرة لكن ليس فيها شئ على شرط البخاري ، فلذا اقتصر على ذكره في الترجمة وأورد في الباب ما يقوم مقامه ، قلت : وهذا أصل مطرد من أصول التراجم المذكورة في المقدمة ، وهو الأصل الأول منها ، ثم لم يتكلم الشيخ على بحث القبول بشئ لما أنه أشبع الكلام عليه في أول " الترمذي " كما تقدم في " الكوكب الدري " .

وبينه بمعنى إحداث أمر التبس الأمر عليه (١) فسأله لتعيين أحد محتمليه ، فبين المعنى الأول ببيان بعض أفراده ولم يستوف الأقسام لحصول المطلوب بدونه (٢) .

(١) فقد أخرج أبو داؤد من حديث عائشة فى قصة امرأة كانت عندها تضحك ظهراً و بطناً و رسول الله ﷺ يقتل رجالهم بالسوق وهتف هاتف باسمها : أين فلانة ؟ قالت : أنا ، قلت : وما شأنك ؟ قالت : حدث أحدثت، الحديث .

(٢) لله در الشيخ ما أجاد فى لفظ واحد فإنه دفع بذلك إيراداً مشهوراً وارداً على أبى هريرة فى أنه كيف اقتصر على بعض الأحداث دون بعض ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن أبا هريرة لم يرد إذ ذاك بيان الأحداث حتى يرد عليه ما أوردوا بل أراد تعيين أحد محتملات اللفظ فقد حصل . قال الحافظ: المراد به الخارج من أحد السبيلين وإنما فسره أبو هريرة بأخص من ذلك تنبيهاً بالأخف على الأغلظ ، ولأنهما قد يقعان فى الصلاة أكثر من غيرهما ، وأما باقى الأحداث المختلف فيها بين العلماء كمس الذكر ولمس المرأة والقئ والحجامة ؛ فلعل أبا هريرة كان لايرى النقض بشئ منها ، وعليه مشى المصنف كما سيأتى فى (باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين) .

وقيل : إنما اقتصر أبو هريرة على ما ذكر لعلمه أن السائل كان يعلم ما عدا ذلك ، وفيه بعد ، انتهى . وفى " العينى " : قال ابن بطال : إنما اقتصر أبو هريرة على بعض الأحداث لأنه أجاب سائلاً سأله عن المصلى يحدث فى صلاته ، فخرج جوابه على ما سبق المصلى من الأحداث فى صلاته لأن البول والغائط ونحوهما غير معهود فى الصلاة .

قوله : « غراً محجلين » والظاهر أن الاختصاص كرامة من الله منة على هذه الأمة المرحومة (١) وإن كان الوضوء فيهم أيضاً .

وقال الخطابى : لم يرد بذكرهما تخصيصهما وقصر الحكم عليهما بل دخل فى معناه كل ما يخرج من السبيلين ، والمعنى إذا كان أوسع من الحكم كان الحكم للمعنى : ولعله أراد أن يثبت الباقى بالقياس عليه ، ويحتمل أن يقال : المجمع عليه من أنواع الحدث ليس إلا الخارج النجس المعتاد ، وما يكون مظنة له كزوال العقل فأشار إليه على سبيل المثال كما يقال : الاسم زيد ويسمى مثله تعريفاً بالمثال ، والأقرب أن يقال : إنه أجاب السائل بما يحتاج إلى معرفته فى غالب الأمر .

(١) يعنى أن الخصيصة كونهم غراً محجلين ، وليس المعنى أن للوضوء خصيصة لهم كما توهم ، قال الحافظ : قوله : غراً بضم المعجمة وتشديد الراء جمع أغر أى ذو غرة ، وأصل الغرة لمعة بيضاء تكون فى جبهة الفرس ، ثم استعمل فى الجمال والشهرة وطيب الذكر ، والمراد ههنا النور الكائن على وجوه أمة محمد ﷺ ، وغراً منصوب على المفعولية ليدعون ، أو على الحال أى أنهم إذا دعوا على رؤس الأشهاد نودوا بهذا الوصف وكانوا على هذه الصفة ، والمحجلين - بالمهملة والجيم - من التحجيل وهو بياض يكون فى ثلاث قوائم من قوائم الفرس ، وأصله من الحجل - بكسر المهملة - وهو الخلخال .

واستدل الحليمى بهذا الحديث على أن الوضوء من خصائص هذه الأمة وفيه نظر لأنه ثبت عند المصنف فى قصة سارة مع الملك الذى أعطاها هاجر أنه لما همّ بها قامت تتوضأ وتصلى ، وفى قصة جريج الراهب أيضاً أنه قام فتوضأ وصلى ، فالظاهر أن الذى اختصت به هذه الأمة هو الغرة والتحجيل لا أصل الوضوء ، وقد صرح بذلك فى رواية لمسلم عن أبى هريرة أيضاً

(باب اسباغ الوضوء)

دفع بـه ما يتوهـم من الباب السابق أن التخفيف هو الأولى (١) ومعنى قوله : الإسباغ هو الإنقاء أن الإكمـال ههنا ليس بزيادة فى الكم على المحدود شرعاً ولا المرات ، و إنما المراد إكمال كيفيته حتى يحصل الإنقاء .

قوله : نزل فتوضأ ، وقال علماءنا رحمهـم الله تعالى : لا يستحب الوضوء على الوضوء ما لم يفصل بينهما بشئ من الذكر أو الصلاة ، لأن الوضوء شرع قربة لأجل وقوعه مفتاحاً للصلاة وغيرها ، فما لم يجر به مجراه لم يكن قربة فلا يناسب الموالاة فيه (٢) والجواب من الرواية أن الذكر قد تخلل بينهما مع أن الأول لم يكن كاملاً فأراد إسباغـه ولم يكتف بغير السابغ من

مرفوعـاً قال : سيماً ليست لأحـد غيركم ، وله من حديث حذيفة نحوه ، وسيما - بكسر المهملة و إسكان الياء - أى علامة ، وقد اعترض بعضهم على الحليمى بحديث « هذا وضوئى و وضوء الأنبياء قبلى » وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به لضعفه ولاحتمال أن يكون الوضوء من خصائص الأنبياء دون أممهم إلا هذه الأمة .

(١) ولا يبعد أن يقال أن المصنف نبه بهذين البابين على طرفى الوضوء أدناه التخفيف وأعلاه الإسباغ .

(٢) بسط ذلك ابن عابدين إذ قـال راداً على من أباح الزيادة على الثلاث : فيه إشكال لإطباقهم عـلى أن الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فإذا لم يؤد به عمل مما هو المقصود من شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة و مس المصحف ينبغى أن لا يشرع تكراره قربة لكونه غير مقصود لذاته ، فيكون إسرافاً محضاً ، إلى آخر ما بسطه .

الطهارة فى الفرائض ، فلم يكن الثانى فى الحقيقة غير الأولى (١) .

قوله : ثم أخذ غرفة من ماء فجعل بها إلخ ، يعنى أن الماء لا يأخذ إلا مقدار غرفة واحدة بيد واحدة (٢) ولكنه يغسل باليدين معاً لئلا يضيع الماء ، ولأنه باليدين أقدر منه على الغسل بيد واحدة .

(باب التسمية عند كل حال الخ (٣))

(١) ما أجاب الشيخ من الأجوبة واضح ، وأيضاً فإن الوضوء الأول كان فى الطريق ، وقد بعد زمانه ، وقد صرحوا بندب الوضوء فى أقل من ذلك ، ففى " مراقى الفلاح " فى المواضع التى يندب تجديد الوضوء : وللوضوء على وضوء إذا تبدل مجلسه لأنه نور على نور ، قال الطحطاوى : أو أدى بالأول عبادةً مقصودةً من شرعية الوضوء .

(٢) قال الحافظ : مراد المصنف بالترجمة التنبيه على عدم اشتراط الاغتراف باليدين جميعاً ، والإشارة إلى تضعيف الحديث الذى فيه أنه ﷺ كان يغسل وجهه بيمينه ، وجمع الحليمى بينهما بأن هذا حيث كان يتوضأ من إناء يصب منه بيساره على يمينه ، والآخر حيث كان يغترف ، لكن سياق الحديث يأباه لأن فيه أنه بعد أن تناول الماء بإحدى يديه أضافه إلى الأخرى وغسل بهما ، انتهى . وأنت ترى أن ما أفاده الشيخ لا يرد عليه ما أورد الحافظ على الحليمى ، ولا يبقى التعارض بين الروايتين أيضاً لأنه ﷺ إذا أخذ الماء فى اليمين وغسل به وجهه فكأنه غسله بيمينه ، واليسار كان معيناً لليمين لحفظ الماء والإسباغ على الوجه .

(٣) لم يذكر الشيخ رحمه الله هذه الترجمة وزدتها لما أن الشراح قاطبةً اختلفوا فى شأن الإمام البخارى فى ذكره هذه التراجم المختلفة فمن ناقد عليه

....

ومن مثبت له بدقة النظر ، وأنا أيضاً فى الثانى كما ذكرت مفصلاً فيما علقته على تراجم البخارى، قال الكرمانى فى هذا الباب : فإن قلت : ما وجه الترتيب الذى هـذه الأبواب إذ التسمية إنما هى قبل غسل الوجه لا بعده ؟ ثم إن توسط أمر الخلاء بين أبواب الوضوء لا يناسب ما عليه الوجود . قلت : البخارى لا يراعى حسن الترتيب وجملة قصده إنما هو فى نقل الحديث وما يتعلق بتصحيحه لا غير ، ونعم المقصد ، انتهى .

وقال الحافظ فى (باب ما يقول عند الخلاء) : أشكل إدخال هذا الباب والأبواب التى بعده إلى (باب الوضوء مرةً مرةً) لأنه شرع فى أبواب الوضوء فذكر منها فرضه وشرطه وفضيلته وجواز تخفيفه واستحباب إسباغه ، ثم غسل الوجه ، ثم التسمية ، ولا أثر لتأخيرها عن غسل الوجه لأن محلها مقارنة أول جزء منه . فتقديمها فى الذكر عنه وتأخيرها سواء ، لكن ذكر بعدها القول عند الخلاء ، واستمر فى ذكر ما يتعلق بالاستنجاء ، ثم رجع فذكر الوضوء مرةً مرةً ، وقد خفى وجه المناسبة على الكرمانى المذكور .

ثم قال : وقد أبطل هذا الجواب فى التفسير فقال : لما ناقش البخارى فى أشياء ذكرها من تفسير بعض الألفاظ بما معناه لو ترك البخارى هذا لكان أولى ، لأنه ليس من موضوع كتابه ، وكذلك قال فى مواضع أخر إذ لم يظهر له توجيه كلام البخارى مع أن البخارى فى جميع ما يورده من تفسير الغريب إنما ينقله عن أهل ذلك الفن كأبى عبيدة والنضر بن شميل وغيرهما .

وأما المباحث الفقهية فغالبها مستمدٌّ له من الشافعى وأبى عبيد وأمثالها ، والعجب من دعوى الكرمانى : إنه لايقصد تحسين الترتيب بين الأبواب مع أنه لايعرف لأحد من المصنفين على الأبواب من اعتنى بذلك غيره، حتى قال جمع

....

من الأئمة : فقه البخارى فى تراجمه ، وقد أبديت فى هذا الشرح من محاسنه وتدقيقه فى ذلك ما لا خفاء به ، وقد أمعنت النظر فى هذا الموضع فوجدته فى بادى الرأى يظن الناظر فيه أنه لم يعتن بترتيبه كما قاله الكرمانى ، لكنه اعتنى بترتيب كتاب الصلاة اعتناءً تاماً كما سأذكره هناك .

وقد يتلمح أنه ذكر أولاً فرض الوضوء وأنه شرط لصحة الصلاة ثم فضله وأنه لايجب إلا مع التيقن وأن الزيادة فيه على إيصال الماء ليس بشرط ، وأن ما زاد على ذلك من الإسباغ فضل ، ومن ذلك الاكتفاء فى غسل بعض الأعضاء بغرفة واحدة ، وأن التسمية مع أوله مشروعة كما يشرع الذكر عند دخول الخلاء ، فاستطرد من ههنا لآداب الاستنجاء وشرائطه ، ثم رجع ليبين أن واجب الوضوء المرة الواحدة وأن الثنتين والثلاث سنة .

ثم ذكر سنة الاستنثار إشارةً إلى أن الابتداء بتنظيف البواطن قبل الظواهر ، و ورد الأمر بالاستجمار وتراً فى حديث الاستنثار فترجم به لأنه من جملة التنظيف ، ثم رجع إلى حكم التخفيف فترجم بغسل القدمين لا بمسح الخفين إشارةً إلى أن التخفيف لايكفى فيه المسح دون مسمى الغسل ، ثم رجع إلى المضمضة لأنها أخت الاستنشاق ، ثم استدرك بغسل العقبين لئلا يظن أنهما لا يدخلان فى مسمى القدم ، وذكر غسل الرجلين فى النعلين رداً على من قصر فى سياق الحديث المذكور فاقتصر على النعلين .

ثم ذكر فضل الابتداء باليمين ، ومتى يجب طلب الماء للوضوء ، ثم ذكر حكم الماء المستعمل ، وما يوجب الوضوء ثم ذكر الاستعانة فى الوضوء ، ثم ما يمتنع على من كان على غير وضوء ، واستمرّ على ذلك إذا ذكر شيئاً من أعضاء الوضوء استطرد منه إلى ما به تعلق لمن يمعن التأمل إلى أن أكمل كتاب

....

الوضوء على ذلك ، وسلك فى ترتيب الصلاة أسهل من هذا المسلك ، فأورد أبوابها ظاهرة التناسب فى الترتيب ، فكأنه تفنن فى ذلك ، انتهى .

وقال العينى فى (باب غسل الوجه باليدين) : إن قلت : ما وجه المناسبة بين البابين ؟ قلت : المناسبة بين البابين المذكورين وبين أكثر أبواب كتاب الوضوء غير ظاهرة ، ولذلك قال الكرمانى ، فذكر قوله ، ثم قال : لانسلم أن جملة قصده نقل الحديث وما يتعلق بتصحيحه فقط بل معظم قصده ذلك مع سرده فى أبواب مخصوصة ، ولذا بوب الأبواب على تراجم معينة حتى وقع منه تكرار كثير لأجل ذلك ، فإذا كان الأمر كذلك ينبغى أن تتطلب وجوه المناسبات بين الأبواب وإن كانت غير ظاهرة بحسب الظاهر ، فنقول : وجه المناسبة بين البابين المذكورين من حيث إن من جملة المذكور فى الباب الأول بعض وصف وضوء النبى ﷺ ، وفى هذا الباب أيضاً وصف وضوء النبى ﷺ ، فإن ابن عباس لما توضأ قال : هكذا رأيت النبى ﷺ يتوضأ ، فهذا المقدار من الوجه كاف على أن المناسبة العامة موجودة بين الأبواب كلها لكونها من واد واحد ، ثم توجيه المناسبات الخاصة إنما يكون بقدر الإدراك ، انتهى .

وقال أيضاً فى موضع آخر راداً على الكرمانى : فالمتأمل إذا أمعن النظر عرف وجوه المناسبات بين الأبواب وإن كان الوجه يوجد فى بعضها ببعض التكلف ، فنقول : ذكر عقب كتاب الوضوء ستة أبواب ليس فيها شئ من أوصاف الوضوء وإنما هى كالمقدمات لها ، ثم ذكر الباب السابع الذى فيه صفة الوضوء وكان ينبغى أن يذكره بعد أبواب الاستنجاء فى أثناء أبواب صفة الوضوء ، ولكنه ذكره بعد الباب السادس بطريق الاستطراد ، انتهى .

....

وأنت ترى ما أبدى الحافظ من المناسبات أعمق مما ذكره العلامة العينى ، ومن يمعن الفكر فى هذه الأبواب يجد فيها مناسبات أدق مما ذكره الحافظ أيضاً ، فالظاهر عند هذا الفقير أن المصنف ذكر هذا الباب بعد إسباغ الوضوء إشارةً إلى أنه يحتاج للإسباغ إلى معاونة اليدين ، فكان هذا الباب عندى تكملةً لباب الإسباغ المذكور قبل ، وهكذا فى جملة أبواب الوضوء ذكر الباب الظاهر فيه عدم المناسبة لمناسبة لطيفة لما قبله على أنه لايبعد أنه أشار بخلاف الترتيب فى ذكر أبواب الوضوء ، وبالتفريق بين أبوابها على أن الترتيب والولاء ليسا بشرط فى الوضوء ، فتأمل فإنه إن شاء الله لطيف ، وخاطرى أبو عذره .

وهكذا فى باب التسمية هذا لايرد عندى ما أوردوه من أنه كان حقه أن يذكر قبل غسل الوجه لأن باب غسل الوجه عندى تكملة لباب الإسباغ ، ومن ههنا شرعت أبواب آداب الاستنجاء ، فذكر أول أدبه التسمية ، فأصل الفرض منه التسمية عند الخلاء وإن ثبت منه التسمية على الوضوء أيضاً بالطريق الأولى . فكأن المصنف ذكر أولاً أبواب الوضوء إجمالاً من كونه فرضاً وندب الإسباغ وغيره ، ثم ابتدأ بالخلاء لأنه مقدم على الوضوء ، وهكذا فى الأبواب الآتية إلا أنه لما ذكر مسألة فى محل لمناسبة لايعيدها مرةً أخرى لحصول المقصود بذكرها ، ولذا لا يعيد غسل الوجه بعد ذلك فتأمل وتشكر فإنه لطيف .

ثم الترجمة التى نحن بصددها فالمشايخ والشراح على أن المقصود منها التسمية على الوضوء ، ثم أوردوا عليها أن حقها كان قبل غسل الوجه ، وقد عرفت أن المقصود منها عندى التسمية عند الخلاء ، ولذا قدمها على الأبواب

....

الآتية ، وكأنه أشار إلى حديث "الترمذى" عن على مرفوعاً : «ستر ما بين الجن وعورات بنى آدم إذا دخل الكنيف أن يقول : بسم الله» الحديث ، قال العينى : إسناده صحيح وإن كان أبو عيسى قال : إسناده ليس بالقوى ، انتهى .

وهذا أصل مطرد من أصول التراجم معروفة عند المشايخ ، وأما على ما أفاده المشايخ والشراح ففى "تراجم شيخ المشايخ" : لما لم يكن الحديث الذى روى فى (باب التسمية قبل الوضوء) من قوله ﷺ : «من لم يسم لاوضوء له» على شرط المؤلف لكون بعض رواته نساء مستورة الحال أثبت سنية التسمية للوضوء بالحديث الذى أورده فى هذا الباب ، لدلالته على استحباب التسمية عند الوقاع الذى هو أبعد الأحوال عن ذكر الله على الوضوء بالطريق الأولى ، انتهى .

وأنت خبير بأن دلالة الحديث على التسمية عند الخلاء أشبه بالتسمية عند الوقاع من التسمية على الوضوء ، قال الحافظ : قوله : عند الوقاع ، من عطف الخاص على العام للاهتمام به ، وليس العموم ظاهراً من الحديث الذى أورده لكن يستفاد من باب الأولى لأنه إذا شرع فى حالة الجماع وهى مما أمر فيه بالصمت فغيره أولى ، ففيه إشارة إلى تضعيف ما ورد من كراهة ذكر الله فى حالين : الخلاء والوقاع ، لكن على تقدير صحته لاينافى حديث الباب لأنه يحمل على إرادة الجماع ، انتهى .

وقال القسطلانى : قوله : الجماع من عطف الخاص على العام للاهتمام به ، والحديث الذى ساقه شاهد للخاص لا العام ، لكن لما كان حال الوقاع أبعد حال من ذكر الله تعالى ومع ذلك تسنّ التسمية فيه ففى غيره أولى ، ومن ثم

قوله : فأخبر (١) إلخ ، فاستحسنه منه لكونه فعله من نفسه دون أن يشير إليه أحد .

ساقه المصنف ههنا لمشروعية التسمية عند الوضوء ، ولم يسق حديث : « لا وضوء لمن لم يذكر الله عليه » مع كونه أبلغ فى الدلالة ، لكونه ليس على شرطه بل هو مطعون فيه ، انتهى . وهكذا قال غير واحد من شراح الحديث ، ولابد أن يرد عليه ذكر المصنف إياه فى غير محله بوجهين : الأول: تأخيره عن غسل الوجه ، والثانى : ذكر أبواب الاستنجاء بعد التسمية على الوضوء ، ولو يراد به التسمية فى بدء الاستنجاء فلا إيراد أصلاً ، ويثبت منه التسمية على الوضوء بالطريق الأولى وبعموم لفظ : على كل حال ، فالظاهر عندى أن الإمام أراد بهذا الباب التسمية عند الخلاء ، ولذا قدمه على الدعاء الآتى فى الباب اللاحق خلافاً لما عليه عامة المشايخ والشراح من حملهم إياه على التسمية عند الوضوء ؛ فلو سلم فيمكن الاعتذار عن المصنف بذكره إياه ههنا أنه أشار بذلك إلى أن التسمية فى أول الوضوء ليست بفرض بل هى مستحبة ، فقدم الفرض وأخر الندب للتنبيه على مرتبتهما .

(١) ببناء المجهول ، قال الحافظ : وكانت ميمونة خالة ابن عباس هى المخبرة بذلك ، قال التيمى : فيه استحباب المكافأة بالدعاء قال ابن المنير : مناسبة الدعاء لابن عباس بالتفقه على وضعه الماء من جهة أنه تردد بين ثلاثة أمور : إما أن يدخل إليه بالماء ، أو يضعه على الباب ليتناوله من قرب ، أولا يفعل شيئاً ، فرأى الثانى أوفق ، لأن فى الأول تعرضاً للاطلاع ، والثالث يستدعى مشقةً فى طلب الماء ، والثانى أسهلها ، ففعله يدل على ذكائه ، فناسب أن يدعى له بالتفقه فى الدين ليحصل به النفع وكذا كان ، انتهى .

(باب من تبرز على لبنتين)

الرواية الموردة فيه من جملة ما كان المقصود إيراده فى الباب المتقدم إلا أنها لما تضمنت مسألة على حدة وهو أنه ينبغى أن يكون جلوسه للتبرز على شئ مرتفع لئلا تصيب النجاسة بدنه ، أفرز له باباً للتنبيه على هذه الزيادة ، فكأنه قال : إن الرواية مع دلالتها على ما تضمنه الباب السابق من الترجمة دالة على مسألة أدب المتبرز فى جلوسه ، وهذه فائدة جليلة ويكثر وقوعها فى كتابه (١) فلتحفظ ، ثم إن قوله فى الترجمة الأولى : عند البناء جداراً أو

قال الكرمانى : فيه دليل قاطع على إجابة دعاء الرسول ﷺ لأنه صار فقيهاً وأى فقيه - رضى الله عنه - قال ابن بطال : معلوم أن وضع الماء عند الخلاء إنما هو للاستنجاء به ، وفيه رد على قول من أنكر الاستنجاء بالماء وقال : إنما ذلك وضوء النساء ، وزعم بعض المتأخرين أن الماء نوع من المطعوم فكرهه لأجل ذلك ، قال النووى : قد اختلف فى المسألة فالذى عليه الجمهور أن الأفضل أن يجمع بينهما فيستعمل الحجر أولاً لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء فإن أراد الاقتصار على أحدهما جاز سواء وجد الآخر أم لا ، انتهى .

قلت : وأشار المصنف بذكر هذا الباب بين أبواب الاستنجاء إلى أن وضع هذا الماء كان للاستنجاء ، ولذا وضعه عند الخلاء لا للوضوء بعد الفراغ عن الاستنجاء ، ولما كانت مسألة الاستنجاء بالماء مختلفة فى السلف كما عرفت ، ترجم المصنف فيما سيأتى قريباً (باب الاستنجاء بالماء) مستقلاً .

(١) وهذا معروف مطرد ، وهذا هو الأصل السادس من أصول التراجم المتقدمة .

نحوه (١) إشارة منه إلى اختلاف محمل الروايتين جمعاً بين الروايات ورفعاً

(١) لما كان هذا الباب فى الباب عند الشيخ ولم ينقرض الباب الأول بعد ذكر هذا الكلام المتعلق به ، وما أفاده الشيخ هذا أيضاً أصل مطرد فى تراجم الإمام البخارى كما تقدم فى الأصل الخامس ، وما جمع به الأمام البخارى هو على مختاره وإلا فالمسألة خلافية شهيرة ، ولم يتعرض عنها الشيخ لما تقدم فى تقريرى : "الترمذى" و"أبى داؤد" وفى المسألة ثمانية مذاهب بسطت فى " البذل " و " الأوجز " وهامش " الكوكب " ، والمشهورة منها ثلاثة مذاهب :

الأول : ما اختاره الإمام البخارى من التفرقة بين البنيان والصحارى ، وهو مذهب الأئمة الثلاثة على المشهور .

والثانى : الإباحة مطلقاً ونسخ أحاديث النهى ، ونسب إلى الظاهرية وهو مذهب داؤد الظاهرى .

والثالث : المنع مطلقاً وهو مذهب الحنفية وأحمد فى رواية ، قال الحافظ : وهو المشهور عن أبى حنيفة وأحمد ونسبه فى " البحر " إلى الأكثر، وبه قال الثورى والأوزاعى ورجحه من المالكية ابن العربى ومن الظاهرية ابن حزم ، وبه قال جمع من الصحابة والتابعين كما فى " الأوجز " ولا يذهب عليك ما فى آخر حديث الباب الثانى من قول ابن عمر يشكل مناسبة ذكره ههنا ، قال الحافظ : قوله : لعلك ، خطاب لواسع ، وغلط من زعم أنه مرفوع ، وقد فسره مالك بمن يلصق بطنه بوركيه إذا سجد ، وهو خلاف هيئة السجود المشروعة ، وهى التجافى والتجنح.

وفى " النهاية " : وفسر بأنه يفرج ركبتيه فيصير معتمداً على وركيه ، وقد استشكلت مناسبة ذكر ابن عمر هذا مع المسألة السابقة ، فقيل : يحتمل

للتعارض الناشئ باختلاف معانيها .

أن يكون أراد بذلك أن الذى خاطبه لايعرف السنة ، إذ لو كان عارفاً بها لعرف الفرق بين الفضاء وغيره ، أو الفرق بين استقبال القبلة وبيت المقدس ، وإنما كنى عمن لا يعرف السنة بالذى يصلى على وركيه لأن من يفعل ذلك لايكون إلا جاهلاً بالسنة ، وهذا الجواب للكرمانى ، ولايخفى ما فيه من التكلف ، وليس فى السياق أن واسعاً سأل ابن عمر عن المسألة الأولى حتى ينسبه إلى عدم معرفتها ، ثم الحصر الأخير مردود لأنه قد يسجد على وركيه من يكون عارفاً بسنن الخلاء .

والذى يظهر فى المناسبة ما دلّ عليه سياق " مسلم " فى أوله عنده عن واسع قال : كنت أصلى فى المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس ، فلما قضيت صلاتى انصرفت إليه ، فذكر الحديث المذكور ، فكان ابن عمر رأى منه فى حال سجوده شيئاً لم يتحققه ، فسأله عنه بالعبارة المذكورة ، وكأنه بدأ بالقصة الأولى لأنها من روايته المرفوعة فقدمها على ذلك الأمر المظنون .

ولا يبعد أن يكون قريب العهد بقول من نقل عنهم ما نقل ، فأحبّ أن يعرف الحكم لهذا التابعى لينقله عنه على أنه لا يمتنع إبداء مناسبة بين هاتين المسألتين بخصوصها ، وأن لإحداهما بالأخرى تعلقاً بأن يقال : لعل الذى كان يسجد وهو لاصق بطنه بوركيه كان يظن امتناع استقبال القبلة بفرجه فى كل حال كما قيل فى مثار النهى .

وأحوال الصلاة أربعة : قيام وركوع وسجود وقعود ، وانضمام الفرج فيها بين الوركين ممكن إلا إذا جافى فى السجود ، فرأى أن فى الإلصاق ضماً للفرج ، ففعله ابتداعاً وتنطعاً والسنة بخلاف ذلك ، والتستر بالثياب كاف

قوله : فأنزل الله الحجاب (١) أى الحجاب الذى كان يهواه عمر لهن ،

فى ذلك إن قلنا : إن مثار النهى الاستقبال بالعورة . فلما حدث ابن عمر بالحكم الأول أشار له إلى الحكم الثانى منبهاً له على ما ظنه فى تلك الصلاة رآه صلاها .

وأما قول واسع : لا أدرى فدال على أنه لاشعور عنده بشئ مما ظنه به ، ولهذا لم يغلظ ابن عمر له فى الزجر . قلت : لكن يشكل عليه أنه لوكان كذلك لكانت حالة القيام أحق بانضمام الفرج بين الفخذين لأن محاذاة الفرج بالقبلة فى القيام أظهر منها فى السجود ، فتأمل .

وفى " تراجم شيخ المشايخ " : قوله : لعلك إلخ قاله فى تتمة كلامه مع واسع حين صلى فى المسجد وانصرف بعد الصلاة إلى يساره ، فقال له : أصبت فى ذلك والناس يزعمون أنه كان ينصرف إلى اليمين أبداً ، وكان فى بقية كلامه معه ذلك تعليماً له هذه المسألة حتى لايفعل ما لايفعلون فى صلاتهم من اللصوق بالأرض فى السجود ، انتهى . كذا فى الأصل ، والأوجه عندى أن لفظ لا فى قوله : ما لايفعلون ، من غلط الناسخ ، والصواب : ما يفعلون ، بحذف لا وإن أمكن توجيهه على ثبوته .

(١) اختلفوا فى المراد بآية الحجاب فى هذا الحديث ، واختلط كلام الشراح فى ذلك ، قال الكرمانى : يحتمل أن يراد بآية الحجاب الجنس ، فيتناول الآيات الثلاث قوله تعالى : « ياأيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن » الآية ، وقوله تعالى : « وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب » وقوله تعالى : « وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن » الآية .

إذ الحجاب الشرعى قد كان نزل من قبل (١) والحاصل : أن عمر كان يهوى

ويحتمل أن يراد بها العهد من واحدة من هذه الثلاث قال التيمى : المراد بالحجاب ههنا استتارهن بالثياب حتى لايرى منهن شئ عند خروجهن ، انتهى . وسيأتى فى كلام شيخ الإسلام شارح "البخارى" أن المراد عنده فى آخر الحديث فأنزل الله الحجاب قوله تعالى : «لا تدخلوا بيوت النبى» الآية ، والأوجه عندى المراد فى آخر الحديث قوله تعالى : «وقرن فى بيوتكن» الآية ، والمراد به فى أول حديث هشام عن أبيه عن عائشة : خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب ، الحديث الآتى فى تفسير سورة الأحزاب هو حجاب التستر بالثياب ، فتأمل .

(١) كما هو نص رواية "البخارى" فى سورة الأحزاب - فتح - من حديث هشام عن أبيه عن عائشة قالت : خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب لحاجتها ، وكانت امرأة جسيمة لاتخفى على من لايعرفها ، فرآها عمر بن الخطاب فقال : يا سودة أما والله ما تخفين علينا فانظرى كيف تخرجين ؟ الحديث ، لكن ليس فيه ما فى حديث الباب من قوله : فأنزل الله الحجاب ، بل فيه ما سيأتى قريباً فى حديث زكريا أنه ﷺ قال : «قد أذن لكن أن تخرجن» ولذا قال الحافظ فى التفسير : قوله : بعد ما ضرب الحجاب ، ظاهره يخالف رواية الزهرى هذه .

قال الكرمانى : فإن قلت : وقع ههنا أنه كان بعد ما ضرب الحجاب ، وتقدم فى الوضوء أنه كان قبل الحجاب ؟ فالجواب : لعله وقع مرتين ، قال الحافظ : بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثانى ، والحاصل: أن عمر وقع فى قلبه نفرة من اطلاع الأجانب على الحريم النبوى ، حتى صرح بقوله له عليه الصلاة والسلام : احجب نساءك ، وأكد ذلك إلى أن نزلت آية

....

الحجاب ، ثم قصد بعد ذلك أن لايبدين أشخاصهن أصلاً ولو كنّ مستترات ، فبالغ فى ذلك فمنع منه وأذن لهن فى الخروج لحاجتهن دفعاً للمشقة ورفعاً للحرج انتهى .

فالأوجه عندى أيضاً ما أفاده الشيخ وإليه يظهر ميل الحافظ أن وقعة سودة هذه كانت بعد نزول الحجاب المعروف ، لقول عمر : قد عرفناك يا سودة ، فإن لم يكن الحجاب إذ ذاك فأى فاقة لقوله : قد عرفنا ، وكان نزول الحجاب المعروف سنة خمس على الراجح ، وقيل : سنة أربع ، وقيل : ثلاث ، كما فى " الفتح ". والحجاب الذى كان يهواه عمر بعد ذلك هو عدم خروجهن من البيوت ، وهذا الحجاب هو المراد بما فى آخر هذا الحديث من قوله :فأنزل الله الحجاب ، ولايبعد عندى أن يراد بهذا الحجاب الثانى الذى يهواه عمر قوله تعالى : « وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن » الآية ، فإن نزوله كان بعد الحجاب السابق بزمان ، لأن نزوله فى آية التخيير وهى نزلت سنة تسع ، فتأمل فإنه لطيف إن شاء الله .

ولما كان الأمر فى هذه الآية بالقرار فى البيوت مطلقاً يصح أن يترتب عليه ما فى الحديث الآتى من قوله ﷺ : « قد أذن أن تخرجن فى حاجتكن » ولعل ذلك هو الذى أشار إليه الشيخ فى قوله : فصار ذلك مستحباً بعد زمان وإن بقى الجواز بعده أيضاً ، وهذا أوجه عندى مما جمع به شيخ الإسلام فى شرح "البخارى" فى الفارسية ، ومحصله : أن قوله : خرجت سودة ، كان بعد نزول الحجاب والتستر بالليالى والظلمة ، وقبل نزول الحجاب بالثياب المأمور به فى قوله تعالى : « يدنين عليهن من جلابيبهن » ثم نزل ذلك أى التستر

أن لا يخرجن محتجبات أيضاً ، ويتبرزن فى البيوت (١) فصار ذلك مستحباً بعد زمان ، وإن بقى الجواز بعده أيضاً (٢) فالفاء فى قوله : فأنزل الله ،

بالثياب ، لكنه لم يكن مانعاً عن المعرفة حتى قال عمر : قد عرفناك يا سودة ، حرصاً على نزول الحجاب الكلى الذى يهواه عمر عن زمان ؛ فأنزل الله تعالى آيـة الحجاب التى هى قولـه تعالى : «لا تدخلوا بيوت النبى» الآيـة ، وهذا حجاب ثالث ، فاتخذ الناس الكنف فى البيوت عند ذلك ، ولا يلزم منه أن يكون نزولها بعد قصة سودة متصلاً حتى يشكل أن نزولها عند الجمهور كما يدل عليه عامة الروايات فى قصة البناء بزينب لأنه لامانع أن قصة زينب أيضاً وقعت بعد قصة سودة ، انتهى ملخصاً .

(١) وإليـه مال الحافظ إذ قال فى حديث الباب : قوله : احجب أى امنعهن من الخروج من بيوتهن بدليل أن عمر بعد نزول آيـة الحجاب قال لسودة ما قال .

(٢) اختلفت نقلة التقارير عن حضرة الشيخ الكنكوهى ـ قدس سره ـ فى هذا المقام ، وما حـكاه الوالد المرحوم أوضح مما حـكاه غيره ، وحكى مولانا حسين على الفنجابى ما نصه: قوله : احجب نساءك إلى البراز أيضاً كما فى (ص-٧٠٧) وقوله : حرصاً على أن ينزل الحجاب عن هذا الخروج ، قولـه : فأنزل الله الحجاب ، أى قد كان الله أنزل الحجاب فى قصـة زينب فلم يزد عليـه ، وما قيل : قد كان ستر الشخص أيضاً واجباً فى حق نسائه ﷺ يرده هذا الحديث ومـا ثبت أن أمهـات المؤمنين كـن يطفن بالبيت مستترات ، انتهى .

وحكـى مولانا الشيـخ محمـد حسن المكـى فى تقريره : قولـه : خروج النساء إلى البراز فهو جائز إلى الآن ، أمـا الحجاب الثانى فهومختص

ليست للتعقيب الغير المتراخى (١) .

(باب التبرز فى البيوت (٢))

لما كان لمتوهم أن يتوهم كراهة ذلك (٣) لما فيه من التدانى والتلبس بالنجس رده فذكر ما يدل على جوازه ، إلا أن التطهر لما كان مطلوباً يجب أن يزيله عن البيت قبل الفساد ، ولا يتركه يجتمع منه الكثير .

بالأزواج المطهرات أما غيرهن من النساء فجاز لهن الخروج إلى البراز الآن أيضاً ، كذا أفاده الأستاذ ، انتهى . وظاهرهما التعارض فيما حكيا عن الشيخ قدس سره ، وما حكاه الوالد المرحوم يدفع به التعارض إذ فرق بين الجواز والندب .

(١) وعلى هذا التوجيه لا يبقى فيه الإشكال الذى أورده الكرمانى من التعارض بين الروايتين .

(٢) قال الحافظ وتبعه غيره من الشراح : عقب المصنف بهذه الترجمة ليشير إلى أن خروج النساء للبراز لم يستمر بل اتخذت بعد ذلك الأخلية فى البيوت ، فاستغنين عن الخروج إلا للضرورة ، انتهى . ومفاده ندب التبرز فى البيوت لأنه أعون على التستر وهو الأوجه عندى فى غرض الترجمة ، ولذا وصلها المصنف بالترجمة السابقة .

(٣) ويزيد التوهم ما فى " البذل " عن " مرقاة الصعود " روى الطبرانى فى " أوسطه " بسند جيد عن عبد الله بن يزيد مرفوعاً : « لا ينقع بول فى طست فى البيت فإن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه بول مستنقع » انتهى . فإذا كان ذلك البول فما ظنك بالغائط الذى هو أشد رائحة كريهة من البول ،

(باب الاستنجاء بالحجارة (١))

قوله : بأحجار ، إلا أن الاستنجاء بعد البول لا ينبغي أن يكون بالحجر لعدم الفائدة فيه لعدم الجذب فيه وهو المطلوب (٢) إلا أن لا يكون لبوله

وقد كان النبي ﷺ إذا أراد البراز أبعد ، وقد ورد النهى عن البراز فى الموارد وغيرها ، وهذه كلها تؤيد التوهم .

(١) قال الحافظ : أراد بهذه الترجمة الرد على من زعم أن الاستنجاء مختص بالماء والدلالة على ذلك من قوله : استنفض ، فإن معناه : استنجى ، انتهى . والأوجه عندى أن المصنف أشار بهذه الترجمة إلى اختلافهم فى حقيقة الاستنجاء بالحجارة هل هو مطهر وتعبد ؟ كما قال به الشافعية والحنابلة ، أو مقلل للنجاسة ومعقول ؟ كما قال به الحنفية والمالكية كما فى " البذل " وحاشيته لهذا الفقير ، وعلى هذا الاختلاف تتفرع عدة مسائل من وجوب الأحجار الثلاثة والاستنجاء بغير الأحجار وغير ذلك ، ولم يذكر المصنف الحكم فى الترجمة تشحيذاً للأذهان كما هو دأبه .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح واحتاج إلى ذكر هذا لما ورد فى الحديث من لفظ : استنفض بها ، فإن هذا اللفظ أقرب إلى الاستنجاء من البول ، وإن كان المراد فى الحديث الاستنجاء من الغائط . قال الحافظ : استنفض بفاء مكسورة وضاد معجمة ، قال القزاز : هو استفعل من النفض وهو أن تهزّ الشئ ليطير غباره ، وفى " القاموس " : استنفضه : استخرجه ، وبالحجر : استنجى ، وهو مأخوذ من كلام المطرزى قال : الاستنفاض : الاستخراج ، ويكنى عن الاستنجاء ، انتهى . وفى " العينى " : قال الصغانى فى " العباب " : استنفاض الذكر وانتقاصه : استبراؤه مما فيه من بقية البول .

تقاطر ، ومع ذلك فلا يخلو الاستنجاء بعد البول بالحجر عن تلطيخ و إن لم يكن تقاطر لبوله ، فافهم .

قوله : وقال : « إنها ركس » وفيه دلالة على نجاسة رجيع الدواب ، لا كما قال مالك إنه طاهر (١) .

---

(١) وإليه مال الإمام البخاري كما سيأتي في (باب أبوال الإبل) قال الحافظ : قوله : ركس، كذا وقع ههنا بكسر الراء و إسكان الكاف، فقيل: هي لغة في رجس بالجيم، ويدل عليه رواية "ابن ماجه" و"ابن خزيمة" في هذا الحديث ، فإنها عندهما بالجيم ، وقيل : الركس: الرجيع رد من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة ، قاله الخطابي وغيره ، والأولى أن يقال : رد من حالة الطعام إلى حالة الروث ، وفي رواية الترمذي : هذا ركس يعني نجساً .

وأغرب النسائي فقال عقب هذا الحديث : الركس : طعام الجن ، وهذا إن ثبت في اللغة فهو مريح من الإشكال ، انتهى . زاد العيني : قال ابن التين : الرجس والركس في هذا الحديث قيل : النجس ، وقيل : القذر ، وقال ابن بطال : يمكن أن يكون معنى ركس رجس ، قال : ولم أجد لأهل اللغة شرح هذه الكلمة ، والنبي ﷺ أعلم الأمة باللغة ، انتهى .

قلت : ويمكن توجيه رواية النسائي بأنه يذكر معناه بل أشار إلى علة الرد، قال الكرماني : قال الحافظ أبو نعيم في " دلائل النبوة " : إن الجنّ سألوا هديةً منه ﷺ ، فأعطاهم العظم والروث ، فالعظم لهم والروث لدوابهم ، فإذن لا يستنجى بهما ، و إما لأنه طعام الجن أنفسهم روى أبو عبد الله الحاكم في " الدلائل " : إن رسول الله ﷺ قال لابن مسعود ليلة الجن : « أولئك جن نصيبين جاءوني يسألوني الزاد فمتعتهم بالعظم والروث» فقال: وما يغني منهم

....

ذلك يا رسول الله ؟ قال : « إنهم لا يجدون عظماً إلا وجدوا عليه لحمه الذى كان عليه يوم أخذ ، ولا وجدوا روثاً إلا وجدوا حبه الذى كان فيه يوم أكل ، فلا يستنجي أحدكم لا بعظم ولا بروث » وفى رواية أبى داؤد : إنهم قالوا : يا محمد انه أمتك لا يستنجوا بعظم ولا روث ، فإن الله تعالى جعل لنا رزقاً فيها ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك أن الشيخ لم يتعرض عما فى سند هذا الحديث من قوله: ليس أبو عبيدة ذكره لأنه تكلم عليه فى تقرير " النسائى" ، وهذا الحديث مما انتقد عليه الترمذى فى " جامعه " على الإمام البخارى .

قال الكرمانى : فإن قلت : ما فائدة قوله : وليس أبو عبيدة ذكره ؟ إذ الإسناد بدونه تام ، ولا دخل له فيه ، قلت : غرض أبى إسحاق فيه أن يبين أنه لا يروى هذا الحديث عن طريق أبى عبيدة عن عبد الله كما رواه غيره لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه شيئاً ، فأراد دفع وهم من توهم ذلك ، ثم ذكر الكرمانى روايات " الترمذى " وكلامه فى ذلك مفصلاً ، وفيه قال الترمذى: هذا حديث فيه اضطراب، وسألت محمد بن إسماعيل أى البخارى : أى الروايات فى هذا عن أبى إسحاق أصح ؟ فلم يقض بشئ ، وكأنه رأى حديث زهير عن أبى إسحاق عن عبد الله بن الأسود عن أبيه أشبه ووضعه فى كتاب " الجامع " ، وأصح شئ عندى حديث إسرائيل عن أبى إسحاق ، عن أبى عبيدة عن عبد الله ، لأن إسرائيل أثبت وأحفظ لحديث أبى إسحاق وزهير فى أبى إسحاق ليس بذاك لأن سماعه منه بآخره ، وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه انتهى كلام الترمذى .

قوله : ما بينه وبين الصلاة ، أى ما بين نفسه وبين صلاته هذه (١)

وتعقبه الكرمانى بقوله : فتكون روايته عن أبيه مرسلاً فكيف يكون حديث إسرائيل أصح ؛ بل الأصح ما ذكره البخارى ، وأما كون سماع زهير عنه بآخره ، فلايقدح فى الحديث لأنه قد ثبت عنه هذا الحديث قبل الاختلاط بطرق متعددة ، نعم لو كان زهير منفرداً بالنقل عنه لكان منقدحاً لذلك لكنه ليس كذلك ، انتهى .

قال الحافظ : قد أعل الحديث قوم بالاضطراب وقد ذكر الدارقطنى الاختلاف فيه على أبى إسحاق فى كتاب العلل ، واستوفيته فى مقدمة الشرح ، لكن رواية زهير هذه ترجحت عند البخارى بمتابعة يوسف حفيد أبى إسحاق وتابعها شريك القاضى وزكريا بن أبى زائدة وغيرهما ومما يرجحها أيضاً استحضار أبى إسحاق طريق أبى عبيدة وعدوله عنها بخلاف رواية إسرائيل عنه فإنه لم يتعرض فيها لرواية عبد الرحمن كما أخرجه الترمذى وغيره ، فلما اختار فى رواية زهير طريق عبد الرحمن على طريق أبى عبيدة دل على أنه عارف بالطريقين وأن رواية عبد الرحمن عنده أرجح .

(١) ما أفاده الشيخ ألطف وأوفق لشأن غفرانه عز اسمه مما قالته الشراح من قولهم : غفرله ما بينه وبين الصلاة التى تليها ، وهو نص رواية مسلم فى هذا الحديث من رواية هشام بن عروة عن أبيه بلفظ : « إلا غفر الله له ما بينه وبين الصلاة التى تليها » وما أفاده الشيخ يؤيده ما فى هذه الروايات من عدة طرق بلفظ : « غفرله ما تقدم من ذنبه » ثم لا يذهب عليك أن فى الحديث عدة أبحاث لم يتعرض عنها الشيخ لاستغنائه عنها بما قرره فى " الترمذى " و " أبى داؤد " .

وأراد بالنفس بلوغه إلى حد التكليف إذ لم يكن له قبل ذلك عداد فى الشرع ،

الأول : المراد بحديث النفس هل هو يختص بأمور الدنيا أو يعم أمور الآخرة أيضاً ؟ وهل هو يختص بالمكتسب من الخواطر أو يعم الطوارئ أيضاً ؟ وغير ذلك .

والثانى : إن التكفير يختص بالصغاير كما هو مذهب جمهور العلماء أو يعم الكبائر أيضاً ؟ وقد أجاد الشيخ فى ذلك فى " الكوكب الدرى " وذكر هذا البحث فى عدة مواضع منه ، منها ما ذكره فى أول الكتاب إذ قال : قوله: « إذا توضأ العبد المسلم » لما كان الحكم على المشتق يستلزم علية مأخذ الاشتقاق للحكم وجب القول بأن ذلك الموعود من الأجر إذا كان المتوضئ قد أسلم وجهه لله ، وقد أيقن بقلبه الحضور إلى الله ، ولما كان كذلك كان العبد المتوضئ تائباً إلى الله تعالى بقلبه ، نادماً على ما فرط فى جنب الله ، مقنعاً عما اقترفته يداه ، إذ التيقن بالحضور والإسلام لا يتركه لاهياً عن ذلك ، وهذه هى التوبة التى لا تغادر صغيرةً ولا كبيرةً ، ولا تترك فى كتاب حسابه جريمةً ولا جريرةً ، وعلى هذا لا يفتقر إلى التخصيص بالصغائر .

وما ذكروا فى أسفارهم من أن المراد الصغائر فقط فمحتمل ، ويحمل على أن المراد بلفظ العام بعض أفراده والقرينة عليه قوله تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون » الآية ، علق تكفير السيئات بالاجتناب عن الكبائر وفيه بعض تفصيل سيأتى فى موضعه إن شاء الله ، ولا يبعد أن يقال : تكفير السيئات أى الصغائر عام لكل متوضئ ، ويعم الكبائر إذا اشتمل على ندامة وإنابة كما ذكرنا ، والله تعالى أعلم . وفيه تنبيه على أن المسلم شأنه أن يكون عند تطهره كذلك، ولا يغفل عن حاله ، ولا ينسى عن آثامه وبلباله، انتهى . ثم بسط الكلام على ذلك فى (باب فضل الصلوات الخمس) ثم بسط فى ذلك

هذا إذا كان الموصول مفعولاً للفعل المجهول (١) و إن كانت كلمة ما ظرفية كان المعنى غفرله ذنوبه فى وقت من أوقات ابتداء الوضوء إلى وقت إتمامه الصلاة .

قوله : ذكره عثمان ، يعنى أن فى الباب رواية عن هؤلاء (٢) .

أشد البسط فى الجزء الثانى فى (باب مثل الصلوات الخمس) فارجع إليه لو شئت التفصيل .

والثالث : إنه ورد فى بعض الروايات التكفير بالوضوء فقط ، وفى بعضها بالصلاة بعد الوضوء ، ويطرد هذا الإشكال فى الأعمال المكفرة كلها كـ « الجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهما » وصوم يوم عاشوراء وصوم عرفة وغير ذلك ، والضابط فيه أن هذه الأعمال كلها مكفرات للذنوب برأسها ، والعمل المكفر إذا صادف محلاً مغفوراً يكون باعثاً لرفع الدرجات ، كما هو معروف عند العلماء .

(١) أى المفعول الذى ناب مناب الفاعل للفعل المجهول .

(٢) أشار المصنف بذلك إلى أن روايات الاستنثار رويت عن هؤلاء الصحابة ، فعل الإمام ذلك اختصاراً ، قال القسطلانى : حديث عثمان رواه المصنف موصولاً فى (باب مسح الرأس كله) كما تقدم ، وحديث عبد الله ابن زيد وصله المصنف فيما سيأتى يعنى فى (باب مسح الرأس كله) وحديث ابن عباس تقدم موصولاً فى (باب غسل الوجه من غرفة) قال الحافظ : ولكن ليس فيه ذكر الاستنثار ، وكأن المصنف أشار بذلك إلى ما رواه أحمد وأبوداؤد والحاكم من حديثه مرفوعاً : « استنثروا مرتين بالغتين أو ثلاثاً » ولأبى داؤد

....

الطيالسى : « إذا توضأ أحدكم واستنثر فليفعل ذلك مرتين أو ثلاثا » وإسناده حسن ، انتهى .

وتعقبه العينى فقال : ليس الأمر كذلك بل فى حديث ابن عباس الذى أخرجه البخارى ذكر الاستنثار ، فإن فى بعض ذكر واستنثر موضع قوله : واستنشق، انتهى . ثم يشكل على المصنف أولاً : أنه ترجم للاستنثار ولم يترجم للاستنشاق ، وثانياً : أنه قدم هذا على (باب المضمضة) الآتى بعد ذلك ، ويمكن الجواب عن الأول أنه اكتفى بذكر الاستنثار عن الاستنشاق لأن أحدهما لازم للآخر ، وقيل : هما بمعنى ، ورجح لفظ الاستنثار لوقوعه فى حديث الباب ، ففى " الأرجز " : قوله : استنثر ، كذا فى رواية يحيى ، ولأبى مصعب بدله : استنشق ، ولم يذكره فى رواية يحيى لأن ذكر الاستنثار دليل عليه فإنه لايكون إلا بعد الاستنشاق .

قال النووى : جمهور أهل اللغة على أن الاستنشاق غير الاستنثار ، وهو مأخوذ من النثرة وهى طرف الأنف فهو إخراج المـاء من الأنف بعد الاستنشاق ، وهو إيصال إلى داخل الأنف وجذبه بالنفس خلافاً لمن قال : إنهما بمعنى واحد إلى آخر ما بسطه ، والجواب عن الثانى أن المصنف لعله أشار بتقديمه على شدة اهتمامه فإنه آكد من المضمضة كما يدل عليه اختلاف العلماء فيهما فإنهما سنة فى الوضوء عند الأئمة الثلاثة ، وعن أحمد فى ذلك ثلاث روايات : الأولى : مثل الجمهور ، والثانية : وجوبهما فى الطهارتين ، قال الموفق : هذا هو المشهور فى المذهب ، والثالثة : وجوب الاستنشاق وسنية المضمضة كما فى " الأوجز " على أن فى خلاف الترتيب إشارة قوية إلى عدم وجوب الترتيب فى الوضوء كما تقدم .

(باب الاستجمار وتراً[1])

هذا مثل ما تقدم قريباً فإن رواية الباب المتقدم لما تضمنت زيادة فائدة من إيتار الاستجمار نبه على ذلك بزيادة باب .

---

(١) يشكل إدخال هذا الباب بين أبواب الوضوء جداً قال الحافظ : والجواب : أنه لااختصاص لها بالإشكال فإن أبواب الاستطابة لم تتميز فى هذا الكتاب عن أبواب صفة الوضوء لتلازمها ، ويحتمل أن يكون ذلك ممن دون المصنف ، انتهى . وقال العينى : وجه المناسبة بين البابين أن المذكور فى الباب السابق حكمان : الاستنثار والاستجمار وتراً ، وكان الباب مقصوراً على الحكم الأول ، وهذا الباب المذكور فيه ثلاثة أشياء : منها الاستجمار وتراً ، فاقتضت المناسبة أن يعقد باباً على الحكم الآخر الذى عقد لقرينه ، ولا يلزم أن يكون المناسبة بين شيئين من كل وجه سيما فى كتاب يشمل على أبواب كثيرة والمقصود منها عقد التراجم ، فاندفع بهذا كلام من يقول تخليل هذا الباب بين أبواب الوضوء ومرتبته التقديم على أبواب الوضوء غير موجه .

وجواب الكرمانى بقوله : معظم نظر البخارى إلى نقل الحديث غير مهتم بتحسين الموضع وتزيين ترتيب الأبواب غير مرضى ، ولا هو عذر يقبل ، وكذا قول بعضهم : إن أبواب الاستطابة لم تتميز عن أبواب الوضوء ، انتهى . وأنت خبير بأن الجواب الذى أشار إليه الشيخ أوجه من كلام الحافظ فإن جواب الشيخ أصولى مطرد فى تراجم " البخارى " . قد تقدم فى الأصل السادس من أصول التراجم ، ومع ما أفاده الشيخ لايبعد عندى أن المصنف أشار بوصل هذا الباب إلى السابق إلى أولوية الإيتار فى الاستنشاق ، لأنه أحق بالإيتار منه مع اجتماعها فى كونها إزالة القذر .

(باب غسل الرجلين ولا يمسح الخ [١])

لأن المسح لو كان جائزاً لما ورد عليه الوعيد بالنار ، لأنه ليس فى شئ من المسح شرط الاستيعاب ، فعلم أن الغسل هو الفرض .

(باب غسل الاعقاب [٢])

(١) يشكل إدخال هذا الباب بين بابى الاستجمار والمضمضة ، قال العينى : قد مرّ أن الباب السابق ذكر عقيب الذى قبله للمعنى الذى ذكرنا ، فيكون هذا الباب فى الحقيقة يتلو الباب الذى قبله ، والمناسبة بينهما ظاهرة لأن كلاً منهما مشتمل على حكم من أحكام الوضوء ، انتهى . قلت : ولم يدفع بعد إشكال إدخال هذا الباب بين بابى الاستنشاق والمضمضة ، والأوجه عندى أن المصنف أشار بذكر هذا الباب تلو الباب السابق أن المأمور به لا يكفى فيه البدل من عند نفسه نظراً إلى المعنى ، فإنه كما لا يمكن أن يكون مسح القدمين بدلاً عن غسلهما ، كذلك لا ينبغى أن يكون دلك الأنف بثوب أو إصبع وغير دلك بدلاً للاستنشاق والاستنثار نظراً إلى معنى النظافة .

والنظر الدقيق ينادى بصوت جهورى أن المصنف نظر فى ترتيب أبواب الوضوء كلها إشارات لطيفة جديرة لجودة طبعه ودقة نظره ، ولاشك أنها أحلى لنا وأشهى من قبلة العذارى ، وهذا كله فى ذكره هذا الباب ههنا ، وأما غرض الترجمة فأمران ظاهران : أحدهما : الرد على الشيعة القائلين بجواز مسح القدم ؛ والثانى : شرح الحديث الوارد فيه بلفظ : ونمسح على أرجلنا : وكذا الرد على ما فى حديث أوس عند أبى داؤد وغيره من لفظ : فتوضأ ومسح على نعليه وقدميه .

(٢) لم يتعرض الشيخ عن هذه الترجمة وزدتها لما يشكل على المصنف إيرادها بعد المضمضة وكان حقها التقديم عليها ، و وصلها بـ (باب غسل الرجلين)

(باب غسل الرجلين فى النعلين ولا يمسح على النعلين [١])

يعنى بذلك أنه لابد من الغسل ولا يكتفى بالمسح على النعلين ، ثم المراد

وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : قصد بالباب الأول الرد على من زعم أن وظيفة الرجلين المسح دون الغسل ، وقصد بهذا الباب إثبات وجوب الاستيعاب فى أعضاء الوضوء ، وذكر الأعقاب لكونه مذكوراً فى الحديث ، فافهم ذلك فإنه قد عجز بعض الشراح عن الفرق بين البابين وأتى بتوجيهات لا يليق ذكرها ، انتهى . وأنت خبير بأن جواب شيخ المشايخ ـ قدس سره ـ يرد إشكال التكرار ولاتعلق له بذكره هذه الترجمة فى هذا المحل .

وقال العينى : والمناسبة بين البابين ظاهرة وهى أن كل واحد منهما من أحكام الوضوء انتهى . والظاهر عندى أن الإمام البخارى ذكر هذه الترجمة ههنا إشارةً إلى دقيقة وهى أنه كما ينبغى أن يهتمّ بغسل مؤخر القدم حتى قال فيه ﷺ : « ويل للأعقاب من النار » هكذا ينبغى أن يهتم بمؤخر الفم فى المضمضة بتحريك الماء فى آخر الفم إلا أن غسل الرجل لما كان فرضاً فلا بد من العذاب فى ترك مؤخره ، والمضمضة ليست بفرض فلا عذاب فى ترك مؤخره ، وعلى هذا فذكره ههنا فى غاية محله .

(١) غرض الترجمة ظاهر وهو الرد على ما ورد فى بعض الروايات من المسح على النعلين كما تقدم قريباً من حديث أبى داؤد عن أوس بلفظ : ومسح على نعليه وقدميه ، وفيه أيضاً من حديث المغيرة بن شعبة بلفظ : مسح على الجوربين والنعلين ، قال الحافظ : أشار البخارى بذلك إلى ما روى عن على وغيره من الصحابة أنهم مسحوا على نعالهم فى الوضوء ثم صلوا ، وروى

....

فى ذلك حديث مرفوع أخرجه أبو داؤد وغيره من حديث المغيرة بن شعبة ، لكن ضعفه عبد الرحمن بن مهدى وغيره من الأئمة .

واستدل الطحاوى على عدم الإجزاء بالإجماع على أن الخفين إذا تخرقا حتى تبدو القدمان أن المسح لايجزئ عليهما ، قال : فكذلك النعلان ، انتهى . وهذا استدلال صحيح لكنه منازع فى نقل الإجماع المذكور ، وليس هذا موضع بسط هذه المسألة إلى آخر ما قاله الحافظ ، وقال أيضاً : ليس فى الحديث الذى ذكره تصريح بذلك إنما هو مأخوذ من قوله : يتوضأ فيها ، لأن الأصل فى الوضوء هو الغسل ، ولأن قوله : فيها ، يدل على الغسل ولو أريد المسح لقال : عليها ، انتهى .

وقال العينى : مناسبة الحديث للترجمة فى قوله : ويتوضأ فيها ، فإن ظاهره كان عليه الصلاة والسلام يغسل رجليه وهما فى النعلين ، لأن قوله : فيها أى فى النعال ، ظرف لقوله : يتوضأ ، وبهذا يرد على من زعم أنه ليس فى الحديث الذى ذكره تصريح بذلك ، إلى آخر ما تعقبه على الحافظ ، وقال السندى : قوله : (باب غسل الرجلين فى النعلين) أى فى وقت لبس النعلين ، أى إذا كان الإنسان لابس النعلين فى الرجلين يجب عليه غسل الرجلين ، ولا يجوز الاكتفاء بالمسح على النعلين كما فى الخفين ، وليس المراد أنه يغسل الرجلين وهما فى النعلين ولا ينزعهما فى حال الغسل كما لايخفى ، انتهى . ومناسبة ذكر هذا الباب ههنا عندى بوجهين :

الأول ظاهر وهو : أنه لما كان فى السابق ذكر غسل الأعقاب بالشدة والاهتمام عقبه بذكر غسل الرجلين فى النعلين مخافة أن تبقى لمعة فى أعلى الرجل عند شراك النعل حيث يغسل الرجلان فى النعلين ، هذا على الاحتمال الثانى فى

بقوله : فيهما إدخال الرجلين (١) فى النعلين بعد غسلهما رطبتين أو غسلهما وهما فى النعلين .

كلام الشيخ من أن يغسلهما داخل النعلين ولايخرجهما عند الغسل .

والوجه الثانى وهو دقيق : أن المصنف نبه بذلك على أن الرجلين كما يخرجان من النعلين عند الغسل مع كونهما مشغولين بالنعل كذلك ينبغى أن يخرج ما فى الفم عند المضمضة ، ولايكون كون الفم مشغولاً بشئ من نحو التنبول وغيره عذراً لترك المضمضة ، فتأمل فإنه لطيف ، وقال الحافظ فى " الفتح " فى وجه المناسبة : إن المصنف ذكر غسل الرجلين فى النعلين رداً على من قصر فى سياق الحديث المذكور فاقتصر على النعلين .

(١) هذا الاحتمال هو الذى اختاره السندى من إخراج الرجلين عند الغسل ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الثانى هو الذى أشير إليه فى كلام الحافظين : ابن حجر والعينى ، ولا مانع من غسل الرجل حال كونه فى النعل العربى بخلاف النعال الهندية فإنها يستر فيها الرجل ولايستر فى النعال العربية ، ويؤيد ذلك حديث أبى داؤد عن على عن ابن عباس وقد أراه وضوء النبى ﷺ وفيه : فأخذ حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل ، ففتلها بها ، ثم الأخرى مثل ذلك ، قال : قلت : وفى النعلين ؟ قال : فى النعلين ، قلت وفى النعلين ؟ قال : وفى النعلين ، قلت : وفى النعلين ؟ قال : وفى النعلين .

قال الشيخ فى تقرير " أبى داؤد " : يعنى بذلك أنه غسلهما وهما فى النعلين لم يخرجهما منهما ، وأنت تعلم أن النعال إذا كانت جلداً وشراكاً فلا يتعسر غسل الرجلين حين كونهما فى النعلين ، ولعلهما لم تكن ضيقاً كما يفهم من إدخال

قوله : ابدأن بميامنها إلخ ، ولما كان الابتداء باليمين فى الميت مأموراً به فالحى أولى بذلك (١) .

اليد فيها كما سيجئ ، انتهى. وأشار بقوله: سيجئ، إلى حديث آخر لأبى داؤد عن عطاء عن ابن عباس وقد أراه وضوأه ﷺ ، وفيه: ثم قبض قبضة أخرى من الماء فرش على رجله اليمنى وفيها النعل ثم مسحها بيديه ، يد فوق القدم ويد تحت النعل ، ثم فعل باليسرى مثل ذلك .

قال الشيخ فى تقرير " أبى داؤد " تحت هذا الحديث : والنعل هى نعال العرب التى ليس فيها غير شراكين وجلدة سوية ، فلا يبعد إيصال الماء إلى جميع الرجل وإن كانت فى النعل ، وفى بعض النسخ : يد فوق النعل ، فإن كان الثانى فهو ظاهر لأنها إذا كانت فوق النعل كانت بينها وبين الرجل ، وإن كان الأول يعنى قوله : يد تحت النعل ، فالتحتية باعتبار كون النعل فوقاً ، فإن العادة أن الرجل عند غسلها ترتفع إلى فوق قليلاً كان الارتفاع أو كثيراً ، فصح أن يعتبر الرجل فوقاً فالنعل تحتها أو الرجل تحتها ، فالنعل فوقها ، فمعنى قوله : تحت النعل إدخال الكف بين الرجل والنعل لئلا تبقى لمعة فيها ، وذلك الموضع تحت النعل إن اعتبرت الفوقية من جهة النعل ، وتحت الرجل إن اعتبرتها من جانبها ، انتهى . ونقلت هذا الكلام كله لأن الشيخ ـ قدس سره ـ قلما يتعرض فى تقرير " البخارى " عن الأبحاث الحديثية والفقهية لاستغنائه عنها بما قررها فى " الترمذى" و" أبى داؤد " .

(١) وما أفاده الشيخ فى مناسبة الحديث بالباب أوضح مما أفاده الحافظ إذ قال : أورد المصنف من الحديث طرفاً ليبين به المراد بقول عائشة : يعجبه التيمن، إذ هو لفظ مشترك بين الابتداء باليمين وتعاطى الشئ باليمين، والتبرك ، وقصد اليمين ، فبان بحديث أم عطية أن المراد الأول ، انتهى .

(باب التماس الوضوء اذا حانت الصلاة (١))

ومناسبة ذكر هذا الباب ههنا ظاهر لأنه كالتكملة للأبواب السابقة من غسل الرجلين لأن التيمن لا يتحقق إلا فيهما وفى اليدين ، ولم يتعرض المصنف عن اليدين فناسب ذكره بعد الرجلين تكملة لأدب غسلهما ، وأما بقية الأعضاء السابقة من غسل الوجه والاستنشاق والمضمضة فلا يتحقق التيمن فيها .

ثم قال النووى: أجمع العلماء على أن تقـديم اليمين فى الوضوء سنة من خالفها فاته الفضل وتم وضوءه ، قال الحافظ : مراده بالعلماء أهل السنة وإلا فمذهب الشيعة الوجوب ، وغلط المرتضى منهم فنسبه للشافعى ، وكأنه ظن أن ذلك لازم من قوله بوجوب الترتيب ، لكنه لم يقل ذلك فى اليدين والرجلين لأنهما بمنزلة العضو الواحد ، ولأنهما جمع فى لفظ القرآن ، ووقع فى " البيان " للعمرانى و " التجريد " للبنديجى نسبة القول بالوجوب إلى الفقهاء السبعة ، وهو تصحيف من الشيعة ، وفى كلام الرافعى ما يوهم أن أحمد قال بوجوبه ولا يعرف ذلك عنه ، بل قال الشيخ موفق فى " المغنى " : لا نعلم فى عدم الوجوب خلافاً ، انتهى .

(١) قال العينى : وجه المناسبة بين البابين ما يأتى إلا بالجر الثقيل ، وهو أن المذكور فى الباب السابق طلب التيمن لأجل الوضوء والغسل ، وههنا طلب الماء لأجل الوضوء انتهى. والأوجه عندى أن يقال: إن الإمام البخارى لما فرغ من بيان المغسولات فى أعضاء الوضوء ولم يبق إلا المسح ذكـر بعدها أحكام الماء الذى يحتاج إليه للغسل ، وقدم طلب الماء لأن وجدانه مرتب على الطلب مع ما فى وقت الطلب الاختلاف الآتى بيانه قريباً .

يعني بذلك أن التيمم إنمـا يصار إليه إذا لم يجد المـاء بعد التماسه (١) فوجب التفحص عنه ، ويدل عليه قوله : « فالتمسوا ماءً » .

(باب الماء الذي يغسل به شعر الانسان (٢))

(١) قال ابن المنير : أراد الاستدلال على أنـه لا يجب طلب الماء للتطهير قبل دخول الوقت ، لأن النبي ﷺ لم ينكر عليهم التأخير ، فدل على الجواز ، كذا في " الفتح " وهكذا في " العيني " وزاد : ذكـر ابن بطال إجماع الأمـة على أنه إن توضأ قبل الـوقت فحسن ، ولا يجوز التيمم عند أهل الحجـاز قبل دخول الوقت ، وأجازه العـراقيون ، انتهى . وفي " تراجم شيخ المشايخ " قيل : إن الحديث الذي أخرجـه المؤلف في هذا الباب ليس له تعلق قوي بترجمـة الباب بل هو أعلق بـ (باب معجزاتـه صلى الله عليه وسلم) ولو كان مذهب البخاري في هذه المسألة مثل مذهب الشافعي من أن التماس الماء واجب آخر سوى الوضوء فإثبات هذا المطلب بهذا الحديث أيضاً بعيد لأنه حكاية فعله وليس فيه أمر بالتماس .

وعندي أن مقصود البخاري أن عادة الصحابة كان ذلك ، كانوا يلتمسون الماء ويتفحصون عنه ويفتشون في مواضعه ، وكانوا لا يكتفون بعدم حضور الماء في جواز التيمم ، وإظهار المعجزة أيضاً إنما هو لتكثر الماء وكان ذلك تحصيلاً للماء وتفتيشاً له ، فلو كان عدم الحضور كافياً لما اهتم الناس بالتماس الوضوء ، ولما فعل النبي ﷺ ما فعل لعدم الاحتياج .

(٢) لما ذكر في الباب السابق طلب المـاء للوضوء استطرد إلى ذكر أحكام المياه من الطهارة والنجاسة ، لأن الماء الذي يطلب للوضوء هو الذي يجوز به الوضوء .

لعله قصد بذلك أنه طاهر (١) ونحن نقول : نعم إلا أنا أمرنا بترك الانتفاع به إكراماً لـه (٢) وكذا بسائر أجزائـه ، فأما قول عطاء بجواز اتخاذ الخيوط والحبال ، فالغرض منه أن ذلك جائز نظراً إلى طهارته و إن كانت كراهة الانتفاع تمنعه، والحاصل: أن الإباحة والحرمة قد تكونان مبنيتين على علتين متغايرتين مع وجودهما فى شئ واحد ، فيجوز الحكم بالحرمة أو الإباحة عيناً نظراً إلى تلك العلة المبنيـة عليها إحداهما ، وأما العلة الأخرى

---

(١) وهو ظاهر كما يدل عليه أثر عطاء ، قال الحافظ: وصله الفاكهى فى " أخبار مكة " بسند صحيح إلى عطاء وهو ابن أبى رباح أنه كان لا يرى بأساً بالانتفاع بشعور الناس التى تحلق بمنى ، وأشار المصنف بذلك إلى أن حكمه الطهارة وهو قول جمهور العلماء ، وكذا قاله الشافعى فى القديم ونص عليه فى الجديد أيضاً ، وصححه جماعة من أصحابه ، وهى طريقة الخراسانيين ، وصحح جماعة القول بتنجيسه وهى طريقة العراقيين ، وهذا كله فى شعر الآدمى .

وأمـا شعر الحيوان غير المأكـول المذكى ففيه اختلاف مبنى على أن الشعر هل تحله الحياة فينجس بالموت أولا ؟ فالأصح عند الشافعية أنه ينجس بالموت ، وذهب جمهور العلماء إلى خلافه ، انتهى . وبسط العلامة العينى فى ذكر مذاهب العلماء فى دلك ، وقال فيها : مذهب أبى حنيفة أنه طاهر وكذا شعر الميتة والأجزاء الصلبة التى لا دم فيها كالقرون والعظم والسن والحافر والريش وغير ذلك ، ووافقنا على صوفها و وبرها وشعرها وريشها مالك وأحمد وإسحاق والمزنى وهو مذهب داؤد فى العظم أيضاً .

(٢) وهذا معروف فى الفقه قال صاحب " الهداية " : كل إهاب دبغ فقد طهر وجازت الصلاة فيه والوضوء منه إلا جلد الخنزير والآدمى إلى أن قال : وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمى لكرامته ، انتهى . وبذلك جزم ابن

فإنها تثبت فيه خلاف ما أثبته تلك العلة ، وعلى هذا فقد تطرق فى حكم شعر الإنسان احتمالان : إباحة الانتفاع بأجزائه نظراً إلى الطهارة ، وحرمته لما فيه من إهانته وقد أمرنا بإكرامه ، وقد ثبت أن الترجيح فيما اجتمع فيه المحرم والمبيح للمحرم ، فيكون الحكم فى الشعر هو الحرمة ، وعلى هذا يحمل قول عطاء (١) فافهم .

قوله : وسؤر الكلاب وممرها ، الرواية الدالة عليه مضبوطة فى الباب الآتى ، واكتفى بذكره ثمة عن إيراده ههنا ، ولا ضير فى توجيهه بمثل ما تقدم (٢) من أن زيادة الباب بينهما لدلالته على مسألة أخرى لم يذكر فيما سبق مع أنه دال على الترجمة المتقدمة ، فافهم ، وبالله التوفيق .

قوله : يتوضأ به ويتيمم ، وكأنه لم يذهب إلى النجاسة ولا خطر بباله ذلك ، وإلا لما أقدم على الجمع بينهما بل شك فى إفادته الطهورية فيتحقق

قدامة الحنبلى فى " الشرح الكبير " إذ قال : ولا يجوز استعمال شعر الآدمى وإن كان طاهراً لحرمته لا لنجاسته ذكره ابن عقيل .

(١) هذا توجيه لطيف بشرط أن يثبت أن مذهب عطاء فى ذلك مثل الحنفية وإلا فظاهر ما حكى عنه البخارى والحافظ عن الفاكهى يدل على أن مذهب عطاء فى ذلك جواز الانتفاع بها مطلقاً ، فتأمل .

(٢) وهذا واضح ومعروف من دأب المصنف أنه يذكر باباً فى الباب فقوله : (باب إذا شرب الكلب) من هذا القبيل، وحينئذ لا يشكل أن الإمام البخارى ذكر فى الترجمة الأولى سؤر الكلاب وممرها ولم يذكر لهما حديثاً ، وأيضاً لا يشكل إذاً أن حديث ابن عمر الآتى فى الباب لا يناسب الترجمة التى ذكره فيها .

يقيناً إن حصل الجمع بينهما .

قوله : أحب إلى من الدنيا ، وكذلك قوله : أول من أخذ من شعره ، يدلان على طهارته لأن المسلم مأمور بالتبعد عن النجاسات لا بالتلبس بها .

قوله : فجعل يغرف له به إلخ ، ولم يثبت أن النبى ﷺ حين ذكر ذلك ذكر أن خفه تنجس بفعله ذلك ، وكذلك قوله فى الرواية الآتية : « فقتل فكل» ولا شك أنه يمسكه بفيه ، ولم يثبت أنه ذكر تنجسه ، ولا أن يقطعه فيقذفه ، فكان تقريراً منه بطهارته ، والجواب أنه استغنى بذكره قبل ذلك (١) بغسل الإناء من ولوغ الكلب عن إعادته (٢) ومثل ذلك كثير ،

---

(١) يعنى من جهة الجمهور، وتوضيح ذلك أن الأئمة اختلفوا فى سؤر الكلب،فجمهور العلماء منهم الأئمة الثلاثة قالوا بنجاسته، وقال بعضهم منهم الإمام مالك بطهارته ، كما بسط فى " الأوجز " وإليه مال الإمام البخارى ، قال الحافظ : قوله : وسؤر الكلاب بالجر عطفاً على الماء ، والتقدير باب سؤر الكلاب أى ما حكمه ؟ والظاهر من تصرف المصنف أنه يقول بطهارته ، انتهى . وقال العينى : قصد البخارى بذلك إثبات طهارة الكلب وطهارة سؤر الكلب ، انتهى . والإمام مالك لما لم يقل بنجاسة سؤره حمل الأمر بغسل الإناء على التعبد ، قال الدردير : ندب غسل إناء ماء ويراق ذلك الماء ندباً تعبداً لا إناء طعام فلا يندب غسله ولا إراقته بل يحرم لما فيه من إضاعة المال ، انتهى . قلت : وعلم من ذلك أن ما حكى فى تقارير المشايخ أن الأمر بالإراقة للسمية عند مالك لا يصح .

(٢) وحكى الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره قلنا : هذه حادثة فعل فى الأديان السابقة ، وكان غرض النبى ﷺ من نقلها فعل مدح ذلك الرجل ، أما الطهارة والنجاسة فلم يتعلق بها غرض النبى ﷺ ههنا ، وقد بين

أفهل ذكر ههنا أن لا يأكل روثتــه وبوله وسائر ما لايجوز أكلـه من أجزائــه ، و إنمــا اكتفى على قوله : « كل » بل المــذكور فى بعض الروايات : « كل ما أمسك عليك » فأورد فعل الأكل على الحيوان بأسره ، أفكان ذلك أمراً بأكل كله ؟ فالجواب الجواب والخلاص الخلاص .

قوله : فلم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك ، ومبنى الاستدلال عـلى أن الفعل ورد عاماً ولم يقيد بشئ من الأزمان ، فعلم بذلك أن دخولها فى المسجد لا ينجسه كيفما دخل رطباً و يابساً ، وذلك لأنها لما اعتادت بدخولها فلا مانع عن دخولها فيــه بعد مطر وسماء ، فلو كانت نجسةً لتنجس المسجد ، ولم يثبت أنهم تكلفوا فى تطهيرها .

والجواب : أما أولاً : فإن زكاة الأرض يبسها (١) فلا فاقة إلى رش المـاء ، ولا يضرنــا عدم ثبوت ذلك منهــم ، وأمــا ثانياً وهو الحق : فإن النجس من الكلب سؤره لا عرقه (٢) ولا شئ من جلده ، فلا يتنجس ما

النبى ﷺ نجاسة سؤر الكلب فى غير الحديث بطريق الكلية كالحديث السابق ، فلا يلزم عليه أن يبينه فى كل جزئية جزئية .

(١) ولذا ترجم أبو داؤد على حديث ابن عمر هذا (باب فى طهور الأرض إذا يبست) ولفظه: كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر فى المسجد ، الحديث بزيادة لفظ : تبـول ، وهذا اللفظ وارد فى بعض روايات البخارى أيضاً وعلى هذا فالجواب الذى ذكره الشيخ بقوله: أولاً متعين .

(٢) كذا فى الأصل ، وهو سبقة قلم على الظاهر لما فى " الهداية " : وعرق كل شئ معتبر بسؤره لأنهما يتولدان من لحمه فأخذ أحدهما حكم صاحبه انتهى . ولعل الشيخ أخذه من مسألة آتية من طهارة جلده ، وفى تقرير مولانا

يلاقى ظاهر جلده رطباً ، وعلى هذا قيل : لو ألقى كلب فى البير وقد سد فمه بحيث لا يمكن خروج شئ منه ، أو جعل فمه بحيث يبقى خارج الماء لم يتنجس البير بوقوعه فيها (١) وعلى هذا فلا يلزم تنجس المسجد بدخوله فيه ولو رطباً (٢) .

محمد حسن المكى قوله: فى المسجد ، سواء كان رجل الكلب أو المسجد يابساً أو رطباً لأن الكلب ليس بنجس العين على المذهب الأصح عندنا فجلده طاهر عندنا ، أما عند الشافعى فنجس العين ، فكان جلده أيضاً نجساً عنده فلا بد أن يحمل الحديث على اليابس .

(١) وهو كذلك فى " الدر المختار " : فلو أخرج حياً ولم يصب فمه الماء لا يفسد ماء البير ولا الثوب بانتفاضه ولا صلاة حامله ولو كبيراً ، وشرط الحلوانى شد فمه ، انتهى .

(٢) حكى فى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى بعد ذلك قولاً آخر فقال : قوله : كل ، أمر بالأكل مطلقاً ولم يأمر بغسل موضع الفم من الجرح ، فثبت أن سؤر الكلب طاهر كما هو مذهب الزهرى ، وقد مر تقرير الجواب أن غرض النبى ﷺ كان بيان حكم المذبوح بالذبح الاضطرارى لا بيان سؤر الكلب على أن لعاب الكلب نجس بالاتفاق يتنجس به الشئ الجامد بالاتفاق إذا تيقن أنه أصابه فيجب غسل ذلك الموضع عند الكل ، و إنما النزاع فى المائعات القليلة إذا أصابها لعاب الكلب بأن ولغ فيها ، فعندنا يعتبر فيه رأى المبتلى فإن استقر الرأى أن اللعاب قليل قد تلاشى فى الماء ، والماء غالب عليه فلا يتنجس كما فى مسألة الشيرة إذا خرجت فيها الدم من رجل من يطأ العنب برجله لإخراجها منه ، وكما فى مسألة الحنطة إذا بال فيها الحمر حين الدياسة ، وإن استقر الرأى أن اللعاب غلب على الماء يتنجس ، وعند الشافعى

(باب من لم ير الوضوء الا من المخرجين [1])

يتنجس الماء مطلقاً إذا كان أقل من القلتين ، وعند الزهرى ومالك يتنجس إذا تغير أحد أوصافه ، وكذا التفصيل فى كل مائع بالقياس على المساء عند الكل .

(١) اختلفوا فى موجب الوضوء كما بسط فى هامش " الكوكب " وحاصله: أنهم اختلفوا فى تعليل الآية الموجبة للوضوء على ثلاثة أقوال :

فقال قوم : سبب الوجوب خروج النجس من البدن فأوجبوا الوضوء فى كل خارج نجس من المخرج المعتاد وغيره ، وممن قال بذلك : أبو حنيفة وأصحابه والثورى وأحمد ، فأوجبوا الوضوء من الدم والرعاف والقئ وغير ذلك .

وقال آخرون : سببه الخروج من المخرج المعتاد فقالوا : كل ما يخرج من السبيلين ناقض للوضوء أى شئ خرج من دم أو حصاً أو غير ذلك .

وقال الآخرون منهم الإمام مالك: أن العبرة للخارج والمخرج معاً فقالوا: كل ما يخرج من السبيلين ممـا هو معتاد خروجه كالبول والغائط ونحوهما يوجب الوضوء و إلا لا .

وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : مقصود الباب مركب من الأمرين: الأول : وجوب الوضوء مما خرج من السبيلين مع عموم ما خرج من المعتاد وغير المعتاد والمنصوص فى القرآن وغير المنصوص فيه الثابت بالحديث زيادة عليه ؛ والثانى: عدم وجوب الوضوء عن غير ما خرج، فأثبت ببعض ما ذكر فى الباب الأول وببعض آخر الثانى .

والاستدلالات التى أثبت بها المدعى غير مثبتة لها ، أما من

والشراح فى هذا المقام يطبقون مذهب المؤلف على مذهب الشافعى و يقولون معنى ترجمة الباب : من لم ير الوضوء من الخارج إلا بما خرج من المخرجين ، حتى يكون مس الذكر ومس النساء اللذان هما ناقضان عند الشافعى باقيين فى النواقض عنده أيضاً ، لكن التحقيق فى هذا الباب أن مذهب البخارى فى هذه المسألة وراء مذهب الشافعى وكلامه على ظاهره ، فلا يكون عنده فى مس الذكر ومس النساء وضوءاً ، ويدل على ذلك قوله : وقال جابر . إذا ضحك ، إلخ ، وأثبت ببعض ما ذكر من الآثار فى تعاليق الباب الجزء الثانى من المدعى .

قلت : وما أفاده الشيخ واضح فإنه لم يذكر لمس الذكر أو المراة باباً ولا أثراً بل أشار فى التفسير أن المراد باللمس فى الآية الجماع وهو قول الحنفية خلافاً للشافعية ، وما أفاده الشيخ من أن الشراح يحملونها على موافقة الشافعى وكذلك ، قال الكرمانى : فإن قلت : للوضوء أسباب أخر مثل النوم وغيره فكيف الحصر ؟ قلت : الحصر بالنظر إلى اعتقاد الخصم إذ هو رد لما اعتقده والاستثناء مفرغ ، فمعناه : من لم ير الوضوء من الخروج من مخارج البدن إلا من هذين المخرجين ، وهو رد لمن رأى أن الخارج من البدن بالفصد مثلاً ناقض للوضوء ، فكأنه قال : من لم ير الوضوء إلا من المخرجين لا من مخرج آخر كالفصد كما هو اعتقاد الشافعى ، انتهى .

وقال الحافظ : الاستثناء مفرغ والمعنى : من لم ير الوضوء مما يخرج من غيرهما كالقئ والحجامة وغيرهما ، ويمكن أن يقال : إن نواقض الوضوء المعتبرة ترجع إلى المخرجين ، فالنوم مظنة خروج الريح ، ولمس المرأة والذكر

لم يتعرض لغير السبيلين (١) فلأن تخصيص شئ بشئ فى الذكر لا يدل على نفى الحكم عن جميع ما عداه ، وهذا ظاهر ، وأما ما فيه تعرض للخارج من غير السبيلين و إثبات لعدم انتقاض الطهارة به فلأن فيه احتمالاً غير ما فيه إثبات لمدعاهم ، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، فأما أن الضحك لا ينقض الوضوء (٢) فنحن متفقون بهم فيه ، و إنما الناقض هو القهقهة ،

مظنة خروج المذى . وأنت خبير بأن مجرد مسها ليس بمظنة للمذى حتى يقيد المس بالشهوة كمذهب مالك فتوجيه الحافظ ليس بوجيه ، وتعقب عليهما العينى بوجه آخر فقال : قوله : من لم ير الوضوء من مخرج آخر إلخ يرده حكم من طعن فى سرته ، وخروج البول والعذرة تنقض الطهارة عند الخصم أيضاً ، فعلمنا أن حكم الخارج من القبل والدبر وغيرهما سواء ، انتهى .

وما أفاده شيخ المشايخ من أن مسلك البخارى فى ذلك وراء مسلك الشافعى أشار إليه الحافظ أيضاً لكن ليس فى هذا الباب بل قال تحت حديث أبى هريرة إذ فسر الحدث بفساء أو ضراط : وأما باقى الأحداث المختلف فيها بين العلماء كمس الذكر ولمس المرأة والقئ والحجامة فكأن أبا هريرة لا يرى النقض بشئ منها وعليه مشى المصنف ، انتهى .

(١) يعنى أما الاستدلالات التى لم يتعرض فيها القائل عن غير السبيلين فعدم الاحتجاج بها على خلاف الحنفية ظاهر كما فى قوله تعالى : « أو جاء أحد منكم من الغائط » فلا احتجاج فيه على عدم النقض من غير الغائط ، وكذا فى قول عطاء وغيره .

(٢) بذلك جزم العينى : إذ قال : مذهب أبى حنيفة ليس كما ذكروه إنما مذهبه مثل ما روى عن جابر أن الضحك : يبطل الصلاة ولا يبطل الوضوء

وأمـا خلع الخف فنحن لانقول بانتقـاض وضوئـه ، و إنمـا الواجب عليـه أن يغسل قدميـه (١) وقول أبي هريرة : لا وضوء إلا مـن

والقهقهة يبطلها جميعاً ، والتبسم لا يبطلها ، والضحك: ما يكون مسموعاً له دون جيرانه ، والقهقهة: ما يكون مسموعاً لها ، والتبسم: ما لا صوت فيه ، انتهى . ومعنى قولـه : ليس كما ذكروه أنهم نقلوا مذهب الحنفية النقض بالضحك ، قال الحافظ : تعليق جابر وصله سعيـد بن منصور والدارقطني وغيرهما وهو صحيح من قول جابر ، وأخرجه الدارقطني من طريق أخرى مرفوعاً لكن ضعفها ، والمخالف في ذلك إبراهيم النخعي والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة وأصحابه قالوا: ينقض الضحك إذا وقع داخل الصلاة لا خارجها ، انتهى .

وقال العيني : هو أي فساد الصلاة إجماع فيما ذكره ابن بطال وغيره ، إنما الخلاف هل ينقض الوضوء؟ فذهب مالك والليث والشافعي إلى أنـه لا ينقض ، وذهب النخعي والحسن إلى أنه ينقض الوضوء والصلاة وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي ، ثم بسط في دلائل الحنفية فقال : لنا في هذا البـاب أحد عشر حديثاً عن رسول الله ﷺ ، منها أربعة مرسلة وسبعة مسندة ، فذكرها ، والقهقهة تفسد الصلاة دون الوضوء عند أحمد كما يظهر من "المغني" وغيره .

(١) قال الحافظ: قوله: قال الحسن إلخ، أي ابن أبي الحسن البصري، والتعليق عنه للمسألة الأولى وصله سعيد بن منصور وابن المنذر بإسناد صحيح ، والمخالف في ذلك مجاهد والحكم بن عتيبة وحماد قالوا : من قص أظفاره أو جز شاربه فعليه الوضوء ، ونقل ابن المنذر أن الإجماع استقر على خلاف ذلك ، وأما التعليق عنه للمسألة الثانية فوصله ابن أبي شيبة بإسناد صحيح ووافقه

....

على ذلك إبراهيم النخعى وطاؤس وقتادة وعطاء وبه كان يفتى داؤد ، زاد القسطلانى اختاره النووى فى "شرح المهذب" كابن المنذر ، انتهى .

وخالفهم الجمهور على قولين مرتبين على إيجاب الموالاة وعدمها ، فمن أوجبها قال : يجب استيناف الوضوء إذا طال الفصل ، ومن لم يوجبها قال : يكتفى بغسل رجليه وهو الأظهر من مذهب الشافعى ، وقال بعض العلماء من الشافعية وغيرهم : يجب الاستيناف وإن لم تجب الموالاة ، وعن الليث عكس ذلك ، انتهى . وقال الموفق : إذا خلع خفيه بعد المسح عليهما بطل وضوأه . وبه قال النخعى والزهرى والأوزاعى وإسحاق وهو أحد قولى الشافعى ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يجزيه غسل قدميه وهو مذهب أبى حنيفة ، والقول الثانى للشافعى .

وهذا الاختلاف مبنى على وجوب الموالاة فى الوضوء فمن أجاز التفريق أجاز غسل القدمين ، ومن منعه أبطل وضوأه لفوات الموالاة ، وعلى هذا لو خلع الخفين قبل جفاف الماء عن يديه أجزأه غسل القدمين ، وقال الحسن وقتادة وسليمان بن حرب : لا يتوضأ ولا يغسل قدميه لأنه أزال الممسوح عليه بعد كمال الطهارة فأشبه ما لو حلق رأسه بعد المسح عليه ، أو قلم أظفاره بعد المسح عليها ، ولنا أن الوضوء بطل فى بعض الأعضاء فبطل فى جميعها ، وما ذكروه يبطل بنزع أحد الخفين فإنه يبطل الطهارة فى القدمين جميعاً .

وحكى عن مالك أنه إذا خلع خفيه غسل قدميه مكانه وصحت طهارته ، ومن أخره استأنف الطهارة لأنه إذا غسلها عقب النزع لم تفت الموالاة لقرب غسلها من الطهارة الصحيحة فى بقية الأعضاء ، انتهى مختصراً . قلت : ولايصح قياس مسح الخف على مسح الرأس إذا حلقه بعد المسح لأن حكم مسح الخفين

حدث (١) فهو يوافق المذهبين معاً ، وإنما الكلام فى تعيين الحدث ما هو ، وإن أريد بالحدث ما فسره أبو هريرة : فساء أو ضراط (٢) لزم عليهم البول ، والبراز ، والمنى ، والمذى ، والغشى ، والجنون ، والإكسال ، إلى غير ذلك ، وأما قوله : فنزفه الدم فركع وسجد إلخ (٣) فهو وارد على

مقيد بالتوقيت يبطل بنفسه بعد مضى المدة بخلاف مسح الرأس فإنه إذا مسحه زال الحدث عنه فالحلق وغيره بعد ذلك سواء .

وفى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى : غرض الحسن بذلك دفع توهم أن الظفر مثلاً إذا أخذ ظهر تحته موضع يابس فينبغى أن يعيد الوضوء وجوباً عند الشافعى لفوات التوالى ، ويغسل ذلك الموضع وجوباً عند غيره ، فقوله : لاوضوء عليه أى لا وضوءاً شرعياً ولاغسل ذلك الموضع ، وغرض البخارى من نقل قوله : إن هذا أيضاً خارج من البدن لكنه ليس بناقض .

(١) قال الحافظ : وصله إسماعيل القاضى فى "الأحكام" بإسناد صحيح عنه موقوفاً ورواه أحمد وأبو داؤد والترمذى عنه مرفوعاً ، انتهى . قلت : وتقدم فى أول كتاب الوضوء فى (باب لاتقبل صلاة بغير طهور) أقوال العلماء فى توجيه قول أبى هريرة .

(٢) كما تقدم فى أول كتاب الوضوء فى (باب لاتقبل صلاة بغير طهور) .

(٣) قال الحافظ : قوله : ويذكر عن جابر وصله ابن إسحاق فى "المغازى" مطولاً ، وأخرجه أحمد وأبو داؤد وغيرهما ، وتبين من سياق المذكورين سبب هذه القصة ، ومحصلها : أن النبى ﷺ نزل بشعب فقال : من يحرسنا الليلة ؟ فقام رجل من المهاجرين ورجل من الأنصار فباتا بفم

المذهبين (١) لما فيه من تنجس الثياب أيضاً مع أنه يحتمل أن النبى ﷺ أمر

الشعب و اقتسما الليلة للحراسة ، فنام المهاجرى وقام الأنصارى يصلى ، فجاء رجل من العدو فرماه بسهم فأصابه ، فنزعه واستمرّ فى صلاته ، ثم رماه بثان ، فصنع كذلك ، ثم رماه بثالث فانتزعه وركع وسجد وقضى صلاته وأيقظ رفيقه ؛ فلما رأى ما به من الدماء قال له : لم لا أنبهتنى أول ما رمى ؟ قال : كنت فى سورة أحببت أن لا أقطعها .

وأخرجه البيهقى فى " الدلائل " من وجه آخر وسمى الأنصارى عباد ابن بشر والمهاجرى عمار بن ياسر ، والسودة الكهف . وقال الشيخ فى " البذل " : المهاجرى هو عمار بن ياسر ، والأنصارى عمار بن بشر ، وقيل : عمارة بن حزم ، والمشهور الأول .

(١) وهو كذلك ولذا أفاد الشيخ فى تقرير "أبى داؤد" أن عدم الذكر يعنى بإعادة الصلاة والوضوء ليس بمستلزم أنه لم يأمر مع أن تنجس الثياب مسلم بسيلان الدم ، فالجواب الجواب والمحيص المحيص ، انتهى . وقال الحافظ فى " الفتح " : قوله : فنزفه ، يقال : نزفه الدم أنزفه : إذا سال منه كثيراً حتى يضعفه فهو نزيف ونزوف ، وأراد المصنف بهذا الحديث الرد على الحنفية فى أن الدم السائل ينقض الوضوء ، فإن قيل : كيف مضى فى صلاته مع وجود الدم فى بدنه أو ثوبه واجتناب النجاسة فيهما واجب ؟ أجاب الخطابى بأنه يحتمل أن يكون الدم جرى من الجراح على سبيل الدفق بحيث لم يصب شيئاً من ظاهر بدنه وثيابه ، وفيه بعد .

ويحتمل أن يكون الدم أصاب الثوب فقط فنزعه عنه ولم يسل على جسمه إلا قدر يسير معفو عنه ، ثم الحجة قائمة به على كون خروج الدم لا ينقض ، ولو لم يظهر الجواب عن كون الدم أصابه ، والظاهر أن البخارى

بالإعادة إلا أن الراوى ترك ذكره ، وأما ما قال : ما زال المسلمون يصلون فى جراحاتهم (١) فنى الغير

كان يرى أن خروج الدم فى الصلاة لايبطلها بدليل أنه ذكر عقب هدا الحديث أثر الحسن وقد صح أن عمر صلى وجرحه ينبع دماً ، انتهى . وأنت ترى ما فى هذه الأجوبة من العجائب ، أفترى نصيب الرجل ثلاثة أسهم يجرحنه ولا يسيل منها الدم على جسده أصلاً ، على أنها تخالف نص الحديث بلفظ : ما به من الدماء ، ولذا قال شيخنا فى " البذل " : إن خروج الدم على سبيل الزرف لا يصيب شيئاً من بدنه أمر عجيب خارق للعادة وراء طور العقل ، انتهى .

ثم خروج الدم لا ينقض الوضوء عند الإمامين : مالك والشافعى لخروجه من غير السبيلين أى المخرج المعتاد ، وقال أبو حنيفة وصاحباه وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه : هو من نواقض الوضوء وقيدوه بالسيلان ، قال الموفق : الخارج من البدن من عير السبيل ينقسم قسمين : طاهراً ونجساً ، فالطاهر لا ينقض الوضوء على حال ، والنجس ينقض الوضوء فى الجملة روايةً واحدةً روى ذلك عن ابن عباس وابن عمر و ابن المسيب وغيرهم كما فى " الأوجز " وسيأتى شئٌ من ذلك قريباً تحت قول البخارى : إن أهل الحجاز لا يرون فى الدم وضوءاً .

(١) لا بد مما أفاده الشيخ وإلا فلا يوافق مسلك أحد من الأئمة ولذا قال الكرمانى : لست أدرى كيف يصح الاستدلال، والدم إذا سال يصيب بدنه وربما أصاب ثيابه ، ومع إصابة شئ من ذلك وإن كان يسيراً لاتصح صلاته إلا أن يقال : إن الدم كان يجرى من الجراح على سبيل الدفق حتى لايصيب شيئاً من ظاهر سائر بدنه ، ولئن كان كذلك فهو أمر عجيب ، انتهى .

السائلة (١) أو فى حالـة كونهم معذورين ، وكذلك ما قـال : ليس فى الـدم وضوء فى الغير السائل (٢) وأمـا إذا أخـرج من البثور دمـاً

قلت :وأعجب منـه أنهم اختاروا هذا العجيب فى قصـة الأنصارى المتقدمـة ، وما قال : وإن كان يسيراً لاتصح، مبنى على مسلك الإمام الشافعى فإن الدم لايعفو عنده فى أحد قوليه ولو كان قليلاً ، أما إذا حمل هذا على ما أفاده الشيخ من حمله على المعذورين يوافق جمهور الفقهاء ، قال الموفق: من به جرح يفور منه الدم أو به ريح أو نحو ذلك من الأحداث ممن لايمكنه قطعه عن نفسه صلى على حسب حالـه كما روى عن عمر أنه حين طعن صلى وجرحه يثعب دماً ، انتهى .

(١) وعليه حمله العينى إذ قال : معناه يصلون فى جراحاتهم من غير سيلان الدم ، والدليل عليـه ما رواه ابن أبى شيبة عن الحسن أنه كان لايرى الوضوء من الدم إلا ما كان سائلاً ، وإسناده صحيح ، انتهى . وما تعقب عليه القسطلانى أن ذلك مذهبـه وما فى " البخارى " روايـة عن الصحابة بعيد ، أفترى كان مذهبه مخالفاً لما عليه جل الصحابة ؟

(٢) هذا ما حكاه الإمام البخارى عن طاؤس وغيره وما وجه به الشيخ يتمشى فيما حكى البخارى من لفظ الدم مطلقاً ، وكذا يتمشى فيما حكى الحافظ من أثر طاؤس بروايـة ابن أبى شيبة عنه بإسناد صحيح أنه كان لايرى فى الدم وضوءاً ، لكن لايتمشى فيما روى عنـه العينى بلفظ لايرى فى الدم السائل وضوءاً ، وكذلك لايتمشى فيما ذكرا عن محمد بن على بن الحسين المعروف بالباقر أنـه سئل عن الرعاف ، فقال : لو سال نهر من دم ما أعدت منـه الوضوء ، ولم يذكرا لفظ عطاء .

بعصرها (١) فلأنه مخرج لا خارج فلا ينتقض الوضوء ، وكذلك نقول فى

فالأوجه فى الجواب عن هذه الآثار المقيدة بالسيلان ما قال العينى : إنها ليست بحجة لهم لأنهم لايرون العمل بقول التابعى ، ولاهو حجة على الحنفية لما نقل عن الإمام أبى حنيفة أنه كان يقول : التابعون رجال ونحن رجال يزاحموننا ونزاحمهم ، والمعنى أن أحداً منهم إذا أدى اجتهاده إلى شئ لايلزمنا الأخذ به بل نجتهد كما اجتهد هو ، فما أدى إليه اجتهادنا عملنا به وتركنا اجتهاده ، وقول البخارى وأهل الحجاز من عطف العام على الخاص ، لأن طاؤساً ومحمد بن على وعطاء حجازيون ، وغيرهم مثل ابن المسيب وسعيد بن جبير والفقهاء السبعة من أهل المدينة ومالك والشافعى وآخرون ، انتهى .

وقد عرفت فيما سبق أن أهل المدينة أيضاً مختلفون فى ذلك كما تقدم عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما ، وفى "البذل" : قال : وفى "الاستذكار" لابن عبد البر : المعروف من مذهب ابن عمر إيجاب الوضوء من الرعاف ، وأنه حدث من الأحداث الناقضة للوضوء إذا كان سائلاً وكذا كل دم سال من الجسد ، وروى مثل ذلك عن على وابن مسعود وعلقمة والأسود والشعبى وعروة والنخعى وقتادة والحكم وحماد كلهم يرى الرعاف وكل دم سائل من الجسد حدثاً .

(١) إشارة إلى جواب ما قال البخارى : عصر ابن عمر بثرة ، وبذلك جزم العينى إذ قال : وهذا الأثر حجة للحنفية إذ الدم الخارج بالعصر لاينقض الوضوء عندهم ، لأنه مخرج والنقض يضاف إلى الخارج دون المخرج كما هو مقرر فى كتبهم ، انتهى . قلت : والتفريق بين المخرج والخارج مختلف فيه عند الحنفية كما بسط الشيخ فى "البذل" وحكى عن "الدر المختار" :

البزاق (١) : إنه كان الدم مغلوباً فيه، فلايلزم نقض الطهارة به ، وأما قول أن الخارج والمخرج سيان فى النقض على المختار ، وحكى عن "العناية" ترجيح التفريق .

(١) إشارة إلى قوله : بزق ابن أبى أوفى دماً ، قال الحافظ : هو عبد الله الصحابى ابن الصحابى ، وأثره وصله سفيان الثورى فى "جامعه" انتهى . زاد العينى : شهد بيعة الرضوان وما بعدها من المشاهد ، وهو آخر من مات من الصحابة بالكوفة سنة سبع وثمانين ، وهو أحد من رآه الإمام أبو حنيفة من الصحابة وروى عنه ، ولا يلتفت إلى قول المنكر المتعصب ، وكان عمر أبى حنيفة حينئذ سبع سنين على الصحيح من ولادته سنة ثمانين، وعلى قول من قال: ولد سنة سبعين يكون عمره حينئذ سبع عشرة سنة ، ويستبعد جداً أن يكون صحابى مقيماً ببلدة وفى أهلها من لا رآه ، وأصحابه أخبر بحاله وهم ثقات فى أنفسهم ، والأثر ليس بحجة لهم علينا لأن الدم الذى يخرج من الفم إن كان من جوفه لاينقض الوضوء ، وإن كان من بين أسنانه فالاعتبار للغلبة بالبزاق والدم ، ولم يتعرض الراوى لذلك فلم يبق حجة ، والحكم بالغلبة له أصل .

وروى ابن أبى شيبة عن الحسن فى رجل بزق فرأى فى بزاقه دماً أنه لم ير ذلك شيئاً حتى يكون غبيطاً ، وروى عن ابن سيرين أنه ربما بزق فيقول لرجل : انظر هل تغير الريق ؟ فإن قال: تغير، بزق الثانية فإن كان فى الثانية متغيراً فإنه يتوضأ وإن لم يكن فى الثانية متغيراً لم ير وضوءاً ، والتغير لا يكون إلا بالغلبة ، انتهى .

قلت : والدم ناقض عند الإمام أحمد أيضاً كما تقدم إذا كان فاحشاً وحملوا هذه الآثار كلها على غير الفاحش ، قال الموفق : مذهب أحمد أن

الحسن وصاحبه : ليس عليه إلا غسل محاجمه ، فالمعنى بذلك أنه لا يجب الغسل عليه بذلك (١) وإنما يكتفى فيه بغسل الموضع المتلطخ بالدم ، وأما الوضوء فلا تعرض له فيه نفياً ولا إثباتاً ، وأما ما فيه من الروايات فحاصل استدلال

الكثير الذى ينقض الوضوء لاحد له أكثر من أنه يكون فاحشاً ، قيل : يا أبا عبد الله ما قدر الفاحش ؟ قال : ما فحش فى قلبك ، ونقل عنه أنه سئل : كم الكثير ؟ فقال : شبر فى شبر ، إلى آخر ما بسطه ؛ وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قولـه : بزق ، قلنا : كان بزاقه مصفراً لا محمراً ، والمصفر ليس بناقض عندنا أيضاً أو هو مذهبه ، انتهى . وزاد فى تقرير مولانا الشيخ حسين على : والدليل لنا قوله عليه الصلاة والسلام : « من قاء أو رعف» الحديث رواه الترمذى .

(١) لعل الشيخ أخذ من كلام العلامة العينى إذ قال : وهذان رواهما ابن أبى شيبة فى " مصنفه " عن ابن عمر أنه كان إذا احتجم غسل أثر محاجمه ، وعن الحسن وابن سيرين أنهما كانا يقولان : يغسل أثر المحاجم ، ولما ذكر ابن بطال فى " شرحه " أثر ابن عمر والحسن قال : هكذا رواه المستملى وحده بإثبات إلا ، ورواه أكثر الرواة بغير إلا ورواية المستملى هو الصواب ، وكذا قال الكرمانى .

ومقصودهم من تصحيح هذه الرواية إلزام الحنفية ، ولا يصعد ذلك معهم لأن جماعة من الصحابة رأوا فيه الغسل منهم ابن عباس وعبد الله بن عمرو وعلى وروته عائشة عن النبى ﷺ مرفوعاً رواه ابن أبى شيبة بأسانيد جياد وهو مذهب مجاهد أيضاً ، وأيضاً فالدم الذى يخرج من موضع الحجامة مخرج وليس بخارج ، والنقض يتعلق بالخارج كما ذكرنا ، انتهى . وما حكى العينى من اختلاف رواية المستملى وغيره معناه أن أكثر الرواة ذكروا : ليس

المؤلف بها : أنه لم يذكر فيها غير ما ذكر ، فعلم أن الطهارة لا تنتقض بغير المذكورات لأن السكوت فى محل البيان بيان ، والجواب قد عرفت أن المفهوم لا يعتبر به (١) .

قوله : ولم يقل غندر ويحيى عن شعبة الوضوء ، واختلفوا فى معنى عبارته هذه ، فقال بعضهم : معناها أنه لم يقل لفظة الوضوء ، واكتفى بقوله : عليك ، وقيل : بل لم يقل : عليك ، أيضاً لأنهما معاً جملة واحدة (٢) فنفى المؤلف لفظ الوضوء نفى للفظة : عليك ، أيضاً ، وأياً ما كان فالحاصل : أن النبى ﷺ تكلم ههنا بما علم منه نفى الغسل (٣) .

عليه غسل محاجمه ، بحذف حرف الاستثناء ، قال الحافظ : وحكى عن الليث أنه قال : يجزئ المحتجم أن يمسح موضع الحجامة ويصلى ولا يغسله .

(١) ويدل على ذلك أيضاً أن المذكور فى حديث أبى هريرة الحدث فقط ولا تعرض فيه عن المذى وغيره ، وفى حديث المقداد ذكر المذى فقط وليس فيه تعرض لغيره ، وهكذا فى الروايات الأخر ، والمصنف ذكر هذه الروايات لإثبات نقض الوضوء عما يخرج عن السبيلين .

(٢) اختلفت الشراح فى هذين الاحتمالين : أما الأول فهو مختار الكرمانى إذ قال : لم يقولا لفظ الوضوء ، قالا : فعليك فقط بحذف المبتدأ وجاز ذلك لقيام القرينة عليه ، انتهى . قال القسطلانى : قال البرماوى كالكرمانى : لم يقولا لفظ الوضوء بل قالا : فعليك فقط بحذف المبتدأ للقرينة المسوغة لذلك ، انتهى . وأما الاحتمال الثانى فذكره الحافظ إذ قال : لم يقولا فيه : عليك الوضوء .

(٣) كما حكاه الحافظ برواية " مسند أحمد " عن يحيى بلفظ : فليس عليك غسل .

(باب الرجل يوضئ صاحبه [١])

يعنى بذلك أن النهى الوارد فى الاستعانة فيه وفى غيره من القربات ليس للتحريم .

(باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره [٢])

---

(١) بسط شراح " البخارى " لاسيما العلامة العينى فى جواز الإعانة وكراهتها ، وفى " الكرمانى " عن النووى : قال أصحابنا : الاستعانة ثلاثة أقسام: أحدها : أن يستعين فى إحضار الماء ولا كراهة فيه، والثانى : أن يستعين فى غسل الأعضاء فهذا مكروه إلا لحاجة ، والثالث : أن يصب عليه فهذا الأولى تركه ، وهل يسمى مكروهاً فيه وجهان ، وتعقبه الكرمانى فقال : فيه جوازه لأن ما فعل رسول الله ﷺ لا يقال فيه : الأولى تركه ، انتهى . وتعقبه الحافظ بأنه ﷺ قد يفعله للجواز ، وتعقب أيضاً على الأول أى إحضار الماء فقال : لكن الأفضل خلافه ، انتهى .

وصاحب " الدر المختار " عدّ فى المندوبات عدم الاستعانة بغيره إلا لعذر قال : وأما استعانته ﷺ بالغير فلتعليم الجواز ، قال ابن عابدين : كذا فى " البزازية " ومفاده أن الاستعانة مكروهة حتى احتيج إلى هذا الجواب ، وظاهرها ما فى " شرح المنية " أن لا كراهة أصلاً إذا كانت بطيب قلب ومحبة من المعين، إلى آخر ما بسطه ، وقال فى آخره : والحاصل : أن الاستعانة فى الوضوء إن كان بصب الماء أو استقائه أو إحضاره فلا كراهة بها أصلاً ولو بطلبه ، وإن كان بالغسل أو المسح فتكره بلا عذر .

(٢) قال الكرمانى : قوله : وغيره أى غير " القرآن " من السلام وسائر الأذكار ، انتهى . وقال الحافظ : وغيره أى من مظان الحدث، انتهى .

يعنى بذلك أنه ذكر ولا يجب تقديم الوضوء له وإن كان أفضل، والحمام (١) يدخله المتطهر ومن ليس على وضوء، فلما قال منصور وإبراهيم (٢) بجواز القراءة فيه علم أنه لا يشترط لها الطهارة، وكذلك كتب الرسالة لا تخلو عن

وتعقبهما العينى بأنه لا وجه لمظان الحدث لأنه إما حدث فيدخل فيه وإما غير حدث فلا مدخل له فى الباب، وبأنه إذا جاز قراءة " القرآن " فغيره من الأذكار جائز بالطريق الأولى، واختار غيره أى غير القراءة ككتابة " القرآن"، قال: وهو أوجه وأشمل للقولى والفعلى، وتبعه القسطلانى واختار مختار العينى وتعقب على قول الحافظ والكرمانى؛ ويمكن عندى توجيه كلام الحافظ بأن المراد من مظان الحدث النوم للحديث الوارد فى الباب، ثم جواز قراءة "القرآن" محدثاً مجمع عليه عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء خلافاً لمن شذ من بعض السلف كما فى " الأوجز " .

(١) قال الكرمانى: خصص ذكره إذ الغالب أن أهله أصحاب أحداث، انتهى. وبذلك جزم العينى .

(٢) قال الحافظ: المنصور ابن المعتمر وإبراهيم هو النخعى، وأثره هذا وصله سعيد بن منصور عن أبى عوانة عن منصور مثله، وقد روى سعيد بن منصور أيضاً عن حماد بن أبى سليمان قال: سألت إبراهيم عن القراءة فى الحمام، قال: يكره، والإسناد الأول أصح، انتهى. وقال العينى: يحتمل أن يكون عن إبراهيم روايتان، واختلفوا فى ذلك فعن أبى حنيفة: يكره، وعن محمد بن الحسن: لا يكره، وبه قال مالك، وإنما كره أبو حنيفة لأن حكم الحمام حكم بيت الخلاء لأنه موضع النجاسة، والماء المستعمل فى الحمام نجس عنده، وعند محمد طاهر فلذلك لم يكرهها، انتهى.

ذكر الله وآية من القرآن كالبسملة (١) فلما جاز كتابتها جاز التلفظ به، وكذلك التسليم عليهم، وهو ذكر يستدعي جواز الذكر على غير وضوء، لأنهم لما

قال الحافظ: قال النووي في "التبيان" عن الأصحاب: لا تكره، فأطلق، لكن في "شرح الكفاية" للصميري: لا ينبغي أن يقرأ، وسوى الحليمي بينه وبين القراءة حال قضاء الحاجة، وقال السبكي الكبير: إن كان القارئ في مكان نظيف وليس فيه كشف عورة لم يكره وإلا كره، انتهى. وقال الموفق: لا بأس بذكر الله في الحمام، وأما قراءة القرآن فقال أحمد: لم يبن لهذا، وكره القراءة فيه أبو وائل والشعبي ومكحول وغيرهم، ولم يكرهها النخعي ومالك، ووجه الكراهة أنه محل التكشف ويفعل فيه ما لا يستحسن عمله في غيره، فاستحب صيانة "القرآن" عنه، فإن قرأه في الحمام فلا بأس لأننا لا نعلم فيه حجة تمنعه.

(١) بذلك جزم الكرماني إذ قال بكتب الرسالة التي لا تخلو عن "القرآن" والأذكار، انتهى. وقال الحافظ: يكتب الرسالة في رواية الأكثر بلفظ المضارع من كتب، وفي رواية: بكتب - بموحدة مكسورة وكاف مفتوحة - عطفاً على قوله بالقراءة، وهذا الأثر وصله عبد الرزاق عن منصور قال: سألت إبراهيم أأكتب الرسالة على غير وضوء؟ قال: نعم. ولما كان من شأن الرسائل أن تصدر بالبسملة توهم السائل أن ذلك يكره لمن كان على غير وضوء، لكن يمكن أن يقال: إن كاتب الرسالة لا يقصد القراءة فلا يستوي مع القراءة، انتهى.

قال العيني: قال أصحابنا: يكره للجنب والحائض أن يكتب الكتاب الذي في بعض سطوره آية من "القرآن"، لأنهما منهيان عن المس وفي الكتابة مس لأنه يكتب بالقلم وهو في يده وهو صورة المس، وفي "المحيط": لا بأس

سلم المسلم عليهم يردون عليه لا محالة وهم على غير طهارة ، فعلم جواز ذكر الله تعالى على غير وضوء (١) لأن السلام ذكر ، وكذلك الاستدلال بالرواية (٢) فإنه ﷺ قرأ الآيات قبل أن يتوضأ ، ونوم الأنبياء وإن لم يكن ناقضاً إلا أن الليلة لا تخلو عن شئ من الملاعبة المورثة خروج المذى والبول والتخلى إلى

لها بكتابة المصحف إذا كانت الصحيفة على الأرض عند أبى يوسف ، لأنه لا يمس " القرآن " بيده وإنما يكتب حرفاً حرفاً وليس الحرف الواحد بقرآن، وقال محمد : أحب إلى أن لا يكتب لأنه فى الحكم ماس الحروف وهى بكليتها " قرآن " ، ومشايخ بخارى أخذوا بقول محمد ، انتهى.

وفى " الدر المختار " : لا تكره كتابة " قرآن " والصحيفة على الأرض عند الثانى خلافاً لمحمد، وينبغى أن يقال: إن وضع على الصحيفة ما يحول بينها وبين يده يؤخذ بقول الثانى ، وإلا فبقول الثالث قاله الحلبى ، انتهى . وقال الموفق : يجوز تقليبه بعود ومسه به وكتب المصحف بيده من غير أن يمسه .

(١) قال الموفق : لا خلاف فى أن لهم أى للجنب والحائض والنفساء ذكر الله تعالى ويحتاجون إلى التسمية عند اغتسالهم ولا يمكنهم التجرد عن هذا .

(٢) وبذلك كله جزم الحافظ تبعاً لغيره إذ قال : قال ابن بطال ومن تبعه : فيه دليل على رد من يكره قراءة " القرآن " على غير وضوء ، وتعقبه ابن المنير وغيره بأن ذلك مفرع على أن النوم فى حقه ﷺ ناقض وليس كذلك ، وأما كونه توضأ عقب ذلك فلعله جدد الوضوء أو حدث بعد ذلك فتوضأ ، قال الحافظ : هو تعقب جيد بالنسبة إلى قول ابن بطال ، ولا يلزم من كون نومه لا ينقض وضوأه أن لا يقع منه حدث وهو نائم ، نعم خصوصيته أنه إن وقع شعر به بخلاف غيره ، وما ادعوه من التجديد وغيره الأصل عدمه ، وقد سبق الإسماعيلى إلى معنى ما ذكره ابن المنير .

غير ذلك ، وأيضاً فإن ابن عباس فعل مثله وكان على غير طهارة ، فأمكن الاحتجاج بفعله عنده ﷺ .

(باب من لم يتوضأ الا من الغشى المثقل [١])

والأظهر فى مناسبة الحديث للترجمة أن مضاجعة الأهل فى الفراش لا تخلو من الملامسة ، ويمكن أن يؤخذ ذلك من قول ابن عباس : فصنعت مثل ما صنع ، ثم رأيت فى " الحلبيات " للسبكى الكبير بعد أن ذكر اعتراض الإسماعيلى : لعل البخارى احتج بفعل ابن عباس بحضرة النبى ﷺ ، أو اعتبر اضطجاع النبى مع أهله واللمس ينقض الوضوء ، انتهى . وأفاد شيخ المشايخ فى " التراجم " : أن استدلال المصنف بحديث الباب باعتبار أنه ﷺ استيقظ بعد النوم الطويل ، والغالب الأكثر فى مثل هذا تخلل حدث من ريح أو غيره ، وليس هذا استدلالاً بنقض النوم كما وهم .

(١) قال صاحب " الدر المختار " : وينقضه إغماء ومنه الغشى وجنون وسكر ، قال ابن عابدين : الغشى بالضم والسكون تعطل القوى المحركة والحساسة لضعف القلب من الجوع وغيره . " قهستانى " ، وزاد فى " شرح الوهبانية " : بفتح وسكون وبكسرتين مع تشديد الياء ، وكونه نوعاً من الإغماء موافق لما فى " القاموس " وحدود المتكلمين ، قال فى " النهر " : إلا أن الفقهاء يفرقون بينهما كالأطباء يعنى إن كان التعطل لضعف القلب واجتماع الروح إليه بسبب يخنقه فى داخله فلا يجد منفذاً فهو الغشى ، وإن كان لامتلاء بطون الدماغ من بلغم فهو الإغماء ، ثم لما كان سلب الاختيار فى الإغماء أشد من النوم كان ناقضاً على أىّ هيئة كان بخلاف النوم ، انتهى .

و دلالـة الروايـة على هذا المعنى ظاهر فإن أسماء لم تتوضأ مـع عروض الغشى لها ، فعلم أن كل غشى ليس بناقض ، و الناقض منه ما لم يبق بعده علم بحاله مطلقاً (١) .

وقـال العينى : الغشى - بفتح الغين وسكون الشين المعجمتين - مرض يعرض من طـول التعب والوقـوف وهوضرب من الإغماء إلا أنه أخف منه ، وقـال صاحب الغين : غشى عليـه : ذهب عقله ، والمثقل - بضم الميم - من الإثقال بكسر القاف للفاعل وبفتحها للمفعول ، انتهى . وقـال الحافظ : بضم الميم وإسكان المثلثة وكسر القاف ويجوزفتحها ، وأشار المصنف بذلك إلى الرد على من أوجب الوضوء من الغشى مطلقاً ، انتهى .

وعد الخرقى فى النواقض زوال العقل، قال الموفق : زوال العقل على ضربين : نوم وغيره فأما غير النوم وهو الجنون والإغماء والسكر وما أشبهه من الأدوية المزيلة للعقل فينقض الوضوء يسيره وكثيره إجماعا، قال ابن المنذر : أجمع العلماء على وجـوب الوضوء على المغمى عليه ، ولأن حس هؤلاء أبعد من حس النائم بدليل أنهم لاينتبهون بالانتباه ففى إيجاب الـوضوء على النائم تنبيه على وجوبه بما هو آكد منه .

(١) كما يـدل عليـه تعليلهم ذلك بـزوال العقل كما تقدم قريباً ، ولم يتحقق زوال العقل فى قصة أسماء للإشارة إلى السماء وصب الماء وغير ذلك، قـال ابـن بطال : الغشى مـرض يعرض مـن طـول التعب وهـو ضرب من الإغماء إلا أنه دونه و إنما صبت أسماء الماء على رأسها مدافعة له، ولوكان شديداً لـكان كالإغماء وهو ينقض الوضوء بالإجماع، انتهى. قال الحافظ : وكونها كانت تتولى صب الماء عليها يدل على أن حـواسها كانت مدركة و ذلك لا ينقض الوضوء ، ومحل الاستدلال بفعلها مـن جهة أنها كانت تصلى خلف النبى ﷺ

(باب مسح الرأس كله(١))

يعنى أن الآية مطلقة (٢) فإثبات الفرضية فى البعض دون البعض ترجيح من غير موجب له ، وقد ثبت مسحه ﷺ كله ، والجواب معلوم (٣) ولايضر مسحه ﷺ كل الرأس على سبيل السنية ، وإنما ضرنا لو ثبت أنه لم يمسح الناصية وما دون الكل أبداً ، وقد ثبت ، فسقطت الفرضية نعم تثبت

وكان يرى الذى خلفه وهو فى الصلاة ، ولم ينقل أنه أنكر عليها.

(١) لما فرغ المصنف من ذكر أبواب المياه والنواقض التى ذكرها استطراداً تبعاً لباب بباب رجع إلى تكميل الوضوء مع أن فى ذكره ههنا لطيفة، وهى دفع توهم يمكن أن ينشأ من الحديث السابق من قولها : أصب فوق رأسى ماءً أن الغسل والمسح سيان فى الرأس، فتأمل . ولما أراد تكميل الوضوء أعاد ذكر غسل الرجلين رعايةً للترتيب، و ذكر فيه الكعبين لئلا يبقى التكرار.

(٢) قال الحافظ : وموضع الاستدلال من الحديث والآية أن لفظ الآية مجمل لأنه يحتمل أن يراد منها مسح الكل على أن الباء زائدة أو مسح البعض، على أنها تبعيضية، فتبين بفعل النبى ﷺ أن المراد الأول، انتهى. وفى " الأوجز" : قال النووى: مسح جميع الرأس مستحب باتفاق العلماء وأما مقدار المفروض فمختلف جداً بسطه العينى فى شرح البخارى فقال : للفقهاء فى هذا ثلاثة عشر قولاً ، قلت : والمشهور عن الأئمة أن الاستيعاب فرض عند مالك ، وبعض الرأس عند الشافعى، وهما روايتان لأحمد، ومقدار الناصية عندنا الحنفية ، وقال الموفق : الظاهر عن أحمد وجوب الاستيعاب فى حق الرجل وأن المرأة يجزءها مسح مقدم الرأس .

(٣) وهو ثبوت مسح بعض الرأس عنه ﷺ .

سنية الكل وهى غير منكرة .

(باب استعمال فضل وضوء الناس (١))

(١) قال الكرمانى : فضل الوضوء يحتمل أن يراد به الماء الذى يبقى فى الظرف بعد الفراغ من الوضوء ، وأن يراد به الماء االذى يتطاير عن المتوضى يقال له : الماء المستعمل، ولفظ الاستعمال أيضاً يحتمل معنيين : استعماله فى رفع الحدث أو الخبث ، واستعماله لا للرفع بل لنحو التبرد به ، فالحديث المذكور فى الباب ظاهر فى المعنى الثانى من اللفظين، انتهى. وذلك لأن مسلك الشافعية أن الماء المستعمل طاهر غير طهور ، وقال الحافظ : باب استعمال أى فى التطهر ، والمراد بالفضل الماء الذى يبقى فى الظرف بعد الفراغ ، انتهى. و قال العينى : باب استعمال الفضل فى التطهير وغيره والمراد من الفضل يحتمل الباقى فى الطرف ويحتمل الذى يتقاطر من الأعضاء أى المستعمل .

وقال السندى : أراد بالفضل ما يعمّ الباقى فى الظرف بعد الفراغ والمتقاطر من الأعضاء ، انتهى . وكلام الشيخ مبنى على أنه حمل الاستعمال على التطهر ، وحمل الفضل على الماء المستعمل فى الترجمة ، ولذا أجاب فى توجيه الروايات عن ذلك ، واختلفت الأئمة فى الماء المستعمل ، قال الحافظ : أراد البخارى بهذه الأحاديث رد من قال بنجاسة الماء المستعمل وهو قول أبى يوسف ، وحكى الإمام الشافعى فى " الأم " عن محمد بن الحسن أن أبا يوسف رجع عنه ثم رجع إليه بعد شهرين .

وعن أبى حنيفة فى ذلك ثلاث روايات : الأولى : طاهر لاطهور ، وهى رواية محمد بن الحسن عنه ، وهو قوله وقول الشافعى فى الجديد ، وهو المفتى به عند الحنفية . الثانية : نجس نجاسةً خفيفةً . وهى رواية أبى يوسف عنه .

واستدلاله هذا مبنى على عدم الفصل بين الطاهر والطهور، وبينهما فرق لا يخفى، والذى يثبت بالرواية (١) طهارة الماء المستعمل وهو مسلم .

الثالثة: نجس نجاسةً غليظةً وهى رواية الحسن اللؤلوى عنه، انتهى. وقال الموفق: ظاهر المذهب أن المستعمل فى رفع الحدث طاهر غير مطهر، وبه قال الأوزاعى وهو المشهور عن أبى حنيفة وإحدى الروايتين عن مالك و ظاهر مذهب الشافعى، وعن أحمد رواية أخرى أنه طاهر مطهر، وبه قال أهل الظاهر وهو الرواية الثانية لمالك، والقول الثانى للشافعى .

ولنا على طهارته أن النبى ﷺ كان إذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه، رواه البخارى ، ولأنه ﷺ صب على جابر من وضوئه إذ كان مريضاً ، وإن استعمل فى طهارة مستحبة غير واجبة كالتجديد والغسل للجمعة والعيد ففيه روايتان: إحداهما: أنه كالمستعمل فى الحدث ، والثانية: لايمنع ، ولا تختلف الرواية أن ما استعمل فى التبرد والتنظيف باق على إطلاقه ، ولا نعلم فيه خلافاً ، انتهى مختصراً .

وحكى مولانا حسين على فى تقريره عن الشيخ قدس سره : المذهب عندنا أن الماء المستعمل طاهر غير طهور ، أما الطهارة فللحديثين الآتيين ، وأما عدم طهوريته فما يعلم من عدم أمره ﷺ أن يتوضأ بالوضوء الذى وضئ به مع عدم الماء فى حالات السفر ، وأما الماء المستعمل القليل إذا اختلط بالماء الآخر فيتوضأ لطهارته ومغلوبيته ، وعليه يدل أمر جرير أهله .

(١) أى الرواية الأولى وهى رواية أبى جحيفة، قال الحافظ : قوله : يأخذون من فضل وضوئه ، كأنهم اقتسموا الماء الذى فضل عنه ، ويحتمل أن يكونوا تناولوا ما سال من أعضاء وضوئه ، انتهى . وتبعه القسطلانى فى

وأما الروايـة الثانية (١) فلم تقم فيها قربة حتى يلزم زوال الماء عن صفته، والكلام فيه ، فكأنه لم يفرق بين الغسل لأجل قربة وبينه بدونها (٢) وكذلك الرابعة (٣) لاتثبت إلا جواز شربه وهو مسلم . والحاصل: أن النزاع فی طهورية الماء الذی أقيمت به قربة ، والذی أثبتوه بالروايات أعم من ذلك فلا يفيد .

الاحتمالين ، وكلام الشيخ مبنی عـلی إرادة الماء المستعمل . وأما إذا أريـد بـه الاحتمال الثانی أی الباقی فی الإناء فلا إشكال، قال العينی: فی الحديث الدلالة الظاهرة علی طهارة الماء المستعمل إذا كان المراد أنهم كانوا يأخذون ما سال من أعضائه ﷺ وإن كان المراد أنهم كانوا يأخذون ما فضل فی الإناء فيكون المـراد التبرك بذلك .

(١) الظاهر المراد منه حديث أبی موسی، قال الحافظ : هو طرف من حديث مطول أخرجه المؤلف فی المغازی ، وأوله عن أبی مـوسی قال : كنت عند النبی ﷺ بالجعرانة ومعه بلال فأتاه أعرابی الحديث ، وعرف منه تفسير المبهمين فی قوله : اشربا ، و هما أبوموسی وبلال ، انتهی . قال السندی: أما حديث أبی موسی فلم يكن هناك وضوء أصلاً بل استعمال فی أعضاء الوضوء لاعلی وجه التوضئ ، انتهی . قلت: سيأتی الحديث مفصلاً فی غزوة أوطاس .

(٢) أی بدون القربة، و تقدم قريباً فی كلام الموفق أن المستعمل فی التبرد ونحوه باق علی حاله لا نعلم فيه خلافاً، و فی "الدر المختار" بعد تعريف الماء المستعمل بما استعمل لقربة أو رفع حدث : فلو توضأ لتبرد أو تعليم أو لطين بيده لم يصر مستعملاً اتفاقاً .

(٣) الظاهر المراد منه حديث السائب الآتی فی الباب الآتی بلا ترجمة لكونه داخلاً فی هذا الباب، ولم يتعرض الشيخ عـن الحديث الثالث للاستغناء عنه بما تقدم فی حديث أبی جحيفة، ثم لايذهب عليك أن حديث السائب هذا

قوله: وتوضأ عمر (١) إلخ، ودلالته على الترجمة لأن عمر لما لم يسأل أنها هل مسته بإلقاء اليد فيه كما هو العادة فى أن الناس يلقون أصابعهم فى الماء على النار، يرون بذلك مقدار حرارته، فلما لم يستفسره عمر علم أن الحكم لايتفاوت

ذكر عليه فى رواية المستملى فقط لفظ الباب بلا ترجمة ولم يذكره الباقون ، فإن لم يكن هناك باب كما هو رواية الأكثر فلا إشكال ، وإن كان هناك باب فلا يبعد عندى أن المصنف نبه به على النوعين من فضل الوضوء المذكورين فى أول باب استعمال الفضل عن الباقى فى الإناء والمستعمل، وأجاد المصنف عندى بذكر (باب المضمضة والاستنشاق من غرفة واحدة) بعد ذلك فإنه أدل على جواز استعمال الماء المستعمل الذى أراد المصنف إثباته ، ولذا ذكره ههنا عندى .

(١) اعلم أولاً : أن المصنف ترجم بترجمتين : أولاهما : وضوء الرجل مع أهله ، والثانية : الوضوء بفضل المرأة ، والثانية هى المقصودة بالذكر على الظاهر لأنها خلافية بين العلماء و ذكر الأولى لكونها ثابتاً بنص الحديث، و لكونها كالدليل على الثانية ، و لكونها بمنزلة الشرح للحديث بأن المراد بالنساء نساءهم خاصة ً نبه على ذلك بقوله فى الترجمة بلفظ : مع امرأته ، وحينئذ فلا حاجة إلى توجيه الحديث بأنه محمول على ما قبل الحجاب أو بأن المراد ما نقل عن سحنون وغيره أنه يتوضأ الرجال فيذهبون ثم يأتى النساء فيتوضأن وغير ذلك من التوجيهات .

وأما المسألة الثانية فقد قال النووى : أما تطهر الرجل والمرأة من إناء واحد فهو جائز بإجماع المسلمين ، وكذا تطهر المرأة بفضل الرجل جائز إجماعاً ، وأما تطهر الرجل بفضلها فذهب جمهور الصحابة و التابعين والأئمة الثلاثة إلى جوازه سواء خلت به أو لم تخل ، وقال أحمد و داود :

دون ذلك، ولا فصل عنده بين إلقاء اليد لإقامة قربة وبينه لحاجة أخرى كما

لا يجوز إذا خلت به ، وروى عن ابن عمر وغيره المنع بشرط أن تكون حائضاً أوجنباً كذا فى " الأوجز" .

وثانياً : أن المصنف ذكر فى الباب أثر عمر واختلفت نسخ البخارى فى ذكر الواو على قوله : من بيت نصرانية ، وكلام الشيخ مبنى على وجوده ولذا ذكر فى كلامه مسألتين مختلفتين وهو المرجح عند الحافظ إذ قال : ووقع فى رواية كريمة بحذف الواو ، وهذا الذى جرأ الكرمانى أن يقول : المقصود ذكر استعمال سؤر المرأة ، وأما الحميم فذكره لبيان الواقع ، وهما أثران متغايران ، وهذا الثانى مناسب لقوله: فضل سؤر المرأة ، انتهى . ونص كلام الكرمانى: إن قلت : ما وجه مناسبة الأثر بالترجمة ؟ قلت : غرض البخارى فى الكتاب ليس منحصراً فى ذكر متون الأحاديث بل يريد الإفادة أعم من ذلك ، و ليذكر آثار الصحابة وفتاوى السلف وأقوال العلماء وغير ذلك ، فقصد ههنا بيان التوضئ بالماء الذى مسته النار و تسخن بها بلا كراهة دفعاً لما قاله مجاهد، والماء الذى من بيت النصرانية رداً لمن قال: إن الوضوء بسؤرها مكروه ، ولما كان هذا الأخير مناسباً لترجمة الباب ذكر الأمر الأول أيضاً وإن لم يكن مناسباً لها لاشتراكهما فى كونهما من فعله تكثيراً للفائدة واختصاراً فى الكتاب .

و يحتمل أن يكون هذا قضية واحدة أى توضأ من بيت النصرانية بالماء الحميم، و يكون المقصود ذكر استعمال سؤر المرأة النصرانية ، وذكر الحميم إنما هو لبيان الواقع فتكون المناسبة للترجمة ظاهراً، انتهى . و تعقب عليه الحافظان: ابن حجر و العينى إذ جزما بأنهما أثران مختلفان و بسطا فى تخريجهما ، قال العينى : أما الأول فقد وصله سعيد بن منصور و عبد الرزاق وغيرهما

تقدم (١) فلما ثبت هذا ثبت ذلك و بالعكس ، و كذلك الكلام فى وضوئه

بإسناد صحيح بلفظ : إن عمر كان يتوضأ بالحميم ثم يغتسل منه، ورواه ابن أبى شيبة والدارقطنى بلفظ : كان يسخن له ماء فى قمقم ثم يغتسل منه ، قال الدارقطنى : إسناده صحيح، أما الأثر الثانى فقد وصله الشافعى وعبد الرزاق وغيرهما عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر توضأ من ماء نصرانية ، فى جر نصرانية ، هذا لفظ الشافعى .

(١) وما أفاده الشيخ من التوجيه أوضح مما قاله الحافظ إذ قال : ومناسبته للترجمة من جهة أن الغالب أن أهل الرجل تبع له فيما يفعل ، فأشار البخارى إلى الرد على من منع المرأة أن تطهر بفضل الرجل ، لأن الظاهر أن امرأة عمر كانت تتوضأ بفضله أو معه، فناسب قوله : وضوء الرجل مع امرأته ، انتهى . وفيه أنه تقدم فى كلام النووى الإجماع على جواز تطهرها بفضله إلا أن يقال : إنه ورد النهى عن ذلك نصاً مرفوعاً عند أبى داؤد وغيره بلفظ : نهى رسول الله ﷺ أن تغتسل المرأة بفضل الرجل أو يغتسل الرجل بفضل المرأة .

و تعقب العينى كلام الحافظ بأنه مجرد تخمين ، و مال إلى أن لا مطابقة لهذا الأثر بالترجمة ، وكذا تعقب على الكرمانى فى قوله : غرض البخارى عام فيذكر الآثار و الفتاوى وغيرها ، فقال العينى : هذا أعجب من الأول لأنه لابد من رعاية التطابق بين الأبواب والآثار التى يذكر فيها، و مال القسطلانى أيضاً إلى عدم المناسبة إذ قال : ولم تظهر لى مناسبتها للترجمة ، أما توضؤ عمر بالحميم فلا يخفى عدم مناسبته ، وأما توضؤه من بيت النصرانية فلا يدل على أنه كان من فضل ما استعملته، قال: و فى رواية ابن عساكر حذف

من بيت النصرانية (١) فإنه لم يسأل هل مسته أم لا؟ وهل ألقت يدها فيه أم لا؟ فعلم أنه لاتفاوت فيها .

الأثرين وهوأولى لعدم المطابقة بينهما و بين الترجمة، انتهى . و إليه أشار السندى إذ قال : ذكر أثر عمر هذا والذى بعده استطراداً ، وإنما المطلوب الاستدلال بالحديث المرفوع ، انتهى . وأنت خبير بأن التوجيه الذى أفاده الشيخ يورث مناسبةً ما بالترجمة .

(١) وعامة الشراح أنكروا مناسبة هذا الأثر أيضاً كما تقدم فى كلام القسطلانى وهكذا قال غيره ، و وجهه الحافظ بوجه آخر فقال : وهذا الأثر مناسب لقوله : فضل وضوء المرأة لأن عمر توضأ بمائها ولم يستفصل مع جواز أن تكون تحت مسلم واغتسلت من حيض ليحل له وطؤها ففضل منه ذلك الماء ، وهذا وإن لم يقع التصريح به لكنه محتمل ، وجرت عادة البخارى بالتمسك بمثل ذلك عند عدم الاستفصال وإن كان غيره لايستدل بذلك ، ففيه دليل على جواز التطهر بفضل وضوء المرأة المسلمة لأنها لاتكون أسوء حالاً من النصرانية ، وفيه دليل على جواز مياه أهل الكتاب من غير استفصال .

و قال الشافعى فى " الأم " : لا بأس بالوضوء من ماء المشرك وبفضل وضوئه ما لم تعلم فيه نجاسة ، انتهى . وقال القسطلانى : لاخلاف فى استعمال سؤر النصرانية لأنه طاهر خلافاً لأحمد و إسحاق وأهل الظاهر ، واختلف قول مالك: ففى "المدونة": لايتوضأ بسؤر النصرانى ولا بما أدخل يده فيه ، وفى " العتبية " : أجازه مرةً و كرهه أخرى ، انتهى . قال العينى : و ممن كان لا يرى بأساً به الأوزاعى والثورى و أبو حنيفة و الشافعى و أصحابهما، وقال ابن المنذر : لاأعلم أحداً كرهه إلا أحمد وإسحاق ، قال العينى : وتبعهما أهل

(باب الغسل و الوضوء فى المخضب [1] و القدح والخشب و الحجارة)

وكلمة فى دالة على كونها ظروفاً لفعله سواء كان بجلوسه فيه كما فعله النبى ﷺ فى مرضه، أو بحيث يقطر غسالته ، فإن ذلك نوع من الوضوء فيه، فإنك إذا توضأت فى حوض بحيث يقطر الغسالة فيه فإنك تقول حينئذ :

الظاهر ثم ذكر الاختلاف المذكور عن مالك وتعقب على الحافظ والكرمانى فى إبدائهما المناسبة، و مال إلى أن لا مناسبة له أيضاً .

(١) قال الحافظ : المخضب بكسر الميم و سكون الخاء و فتح الضاد المعجمتين بعدها موحدة، المشهور أنه الإناء الذى يغسل فيه الثياب من أى جنس كان، و قد يطلق على الإناء صغيراً أوكبيراً ، و فى " العينى " : قال ابن سيدة: المخضب شبه الإجانة، وقال صاحب " المنتهى " : هو المركن ، وقال أبو هلال: إناء يغسل فيه، انتهى. قال الحافظ: والقدح أكثر ما يكون من الخشب مع ضيق فمه، قال العينى : والخشب بفتح الخاء جمع خشبة ، و كذلك الخشب بضمتين و بسكون الشين أيضاً ، قال الحافظ : و عطفه الخشب والحجارة على المخضب والقدح ليس من عطف العام على الخاص فقط بل بين هذين وهذين عموم وخصوص من وجه ، و تعقب عليه العينى و قال: بل هو عطف تفسير لأن المخضب والقدح قد يكونان من الخشب و قد يكونان من الحجارة ، وقد صرح فى الحديث المذكور فى هذا الباب بمخضب من حجارة ، والدليل على صحته ما وقع فى بعض النسخ الصحيحة فى المخضب والقدح الخشب والحجارة بدون حرف العطف، انتهى. وهو مختار القسطلانى إذ قال: والخشب أى فى الإناء من الخشب والإناء من الحجارة ، والعطف من باب العطف

توضأت فى الحوض ، و أما الوضوء من المخضب والقدح فإنه لايصدق إلا إذا كنت تأخذ الماء منه ثم تغسل العضو بحيث لايعود إلى الظرف ثانياً ، وذلك لما فى كلمة " من " من معنى الابتداء ، و على هذا فلا تكرار فى الترجمة كما يتوهم (١) فا فهم واغتنم ، ولكنه مفتقر إلى مزيد تدبر لما أن بعض ألفاظ

التفسيرى، انتهى. و فى "الكرمانى" : قال ابن بطال : فائدة هذا الباب أن الأوانى كلها من جواهر الأرض ونباتها طاهرة إذا لم يكن فيها نجاسة، انتهى . وأفاد مولانا حسين على فى تقريره : أن إناء الصفر لا بأس به و منعوا فى ديارنا وفى زماننا لصيرورته خاصة وعلامة للهنود .

(١) لله در الشيخ ما أجاد فى دفع توهم التكرار فى هذه الترجمة ، والترجمة الآتية من قوله : (باب الوضوء من التور) لأن غرض الباب الأول لما كان بيان طهارة الأوانى لم تبق فاقة إلى ذكر الباب الآتى ، ويقوى الإشكال ما قال العينى فى الباب الأول : وقد وقع فى بعض النسخ بعد قوله : والحجارة والتور ـ بفتح المثناة الفوقية ـ قال الجوهرى : هو إناء يشرب فيه ، زاد المطرزى : صغير ، وفى " المغيث " : هو إناء يشبه إجانة من صفر أو حجارة يتوضأ فيه أو يؤكل ، وقال ابن قرقول : هو مثل قدح من حجارة . انتهى ، وفى تقرير المكى : قوله ـ أى فى الحديث ـ : تور من صفر ، فيه تجريد فإن التور يكون من الحجارة ، انتهى .

قلت : فإذا كان ذكر التور فى الباب الأول أيضاً فلا يمكن التوقى عن التكرار إلا بما أفاده الشيخ ، وعلى هذا فيندفع الإشكال الآخر أيضاً عندى وهو ذكر حديث أنس فى البابين معاً فيأول بأن ذكره فى الباب الأول باعتبار إدخاله ﷺ يده الشريفة فيه، وذكره فى الباب الثانى باعتبار توضئ الصحابة رضى الله عنهم أجمعين منه ، فتأمل وتشكر ، ولا يشكل عليه أن مجرد

الروايات آب عن ذلك ، (١) والله أعلم .

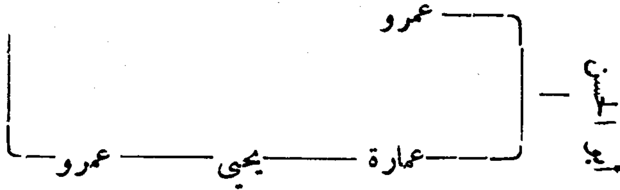
قوله : كان عمي (٢) يكثر من الوضوء ، أى كان يفعله لكل صلاة فريضة ونافلة ، لا أنه كان يوالى بين الوضوء بدون صلاة بين الوضوئين .

إدخال اليد فى القدح لا يطلق عليه الوضوء فى القدح ، لأن الإمام البخارى لم يفرق بين الاستعمال لأجل القربة وغيرها كما تقدم قريباً فى كلام الشيخ فى (باب استعمال وضوء الناس) ولذلك ذكر حديث أبى موسى فى الباب المذكور وفى هذا الباب الذى نحن بصدده ، وهذا واضح ، وعلى هذا فلا يشكل بذكر حديث أبى موسى فى البابين ، ويدفع به ما قال القسطلانى تبعاً للكرمانى أن حديث أبى موسى المذكور فى الباب لا مناسبة له بالترجمة ، وكذا ما قال السندى : وأما حديث أبى موسى فلم يكن هناك وضوء أصلاً بل هو استعمال فى أعضاء الوضوء لا على وجه التوضؤ .

(١) لعل الشيخ أشار بذلك إلى ذكر حديث أنس فى الباب الأول لأن وضوء الصحابة ليس فى مخضب بل من مخضب ، و يمكن التفصى عنه بما قلته : إن استدلال الإمام البخارى فى الباب الأول بإدخال يده الشريفة ﷺ ويمكن أيضاً إشارة الشيخ إلى ذكر حديث عبد الله بن زيد فى الباب الثانى ، ولعله إليه أشار بقوله: مزيد تدبر ؛ لأن إدخال يده فيه فى كل مرة لا يستلزم الوضوء بل إذا أخرج الماء منه بيده الشريفة يكون ذلك وضوء منه .

(٢) قال الحافظ : هو عمرو بن أبى الحسن وهو عمه على الحقيقة . قال الكرمانى : فإن قلت : تقدم فى (باب مسح الرأس كله) أن المستخبر هو جد عمرو فكيف يكون عم يحيى ؟ قلت : يكون جداً من جهة الأم عماً للأب. قلت : واختلفت الروايات فى ذلك جداً كما بسطه الحافظ فى " الفتح " وهذا الضعيف فى " الأوجز " وحاصل ما فيه : أن نسبهم هكذا .

قوله : سأل عمر عن ذلك ، ولعله لم يعتمد على قول سعد أو قصد مزيد اطمينان (١) .



والسائل فی الحقيقة هو عمرو بن أبی الحسن وهو عم يحيى حقيقةً ، وهو جد عمرو بن يحيى تجوزاً لشيوع إطلاق الجد على عم الأب ، وما أفاده الشيخ فی معنى يكثر الوضوء واضح ، ولا مانع من أنه كان يكثر لغير الصلاة أيضاً للثبات على الطهارة فكأنه كلما أحدث كان يتوضأ .

(١) وقد ورد فی الروايات أن سعداً أمره بذلك ، ففی " الموطأ لمالك " : أن ابن عمر قدم الكوفة على سعد بن أبی وقاص وهو أميرها فرآه عبد الله بن عمر يمسح على الخفين ، فأنكر ذلك عليه ، فقال له سعد : سل أباك إذا قدمت عليه ، فقدم عبد الله فنسی أن يسأل عمر عن ذلك حتى قدم سعد فقال: أسألت أباك ؟ فقال: لا ، فسأله عبد الله ، الحديث، قال الحافظ: وقد أخرجه أحمد من طريق أخرى عن ابن عمر قال : رأيت سعد بن أبی وقاص يمسح على خفيه بالعراق حين توضأ ، فأنكرت ذلك عليه ، فلما اجتمعنا عند عمر قال لی سعد : سل أباك ، فذكر القصة . وزاد فی رواية " البخاری": أن ابن عمر سأل عمر عن ذلك فقال: نعم إذا حدثك شيئاً سعد عن النبی ﷺ فلا تسأل عنه غيره .

قال الحافظ : دلّ ذلك على أن عمر كان يقبل خبر الواحد ، وما نقل عنه من التوقف إنما كان عند وقوع ريبة له فی بعض المواضع ، واحتج به من

قوله : « أدخلتها طاهرتين » فعلم أن اللبس طاهراً عن الحدث كاف فى جواز المسح (١) ولا يشترط لجواز المسح كمال الطهارة وقت اللبس .

قال بتفاوت رتب العدالة ودخول الترجيح فى ذلك عند التعارض ، انتهى . ويشكل على هذه الروايات كلها ما روى عن ابن عمر من روايات المسح على الخفين مرفوعاً ، وبسط فى الجواب عنه فى " الأوجز " ، وحاصله : ترجيح رواية " البخارى " ، أو يقال : إن رواية الرفع من مراسيل ابن عمر ومراسيل الصحابة معروفة معتبرة .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى جزئية خلافية بين العلماء ، وتوضيح ذلك كما فى " الأوجز " : أن من لبس الخفين على وضوء كامل يجوز له المسح إجماعاً ، ولا خلاف فى ذلك بين أهل السنة خلافاً للخوارج والشيعة إذ أنكروا المسح على الخفين ، ولذا روى عن الإمام أبى حنيفة فى شرائط أهل السنة : أن تفضل الشيخين ، وتحب الختنين ، وترى المسح على الخفين ، وبعد ذلك اختلفت الأئمة الأربعة فى جزئية أشار إليها الشيخ وهى أن الرجل مثلاً عكس الترتيب فغسل الرجلين أولاً ولبسها ثم أتمّ الوضوء ، فقالت الأئمة الثلاثة : إنه لا يجوز له المسح ، وقالت الحنفية : يجوز له المسح وبه قال الثورى والمزنى وداؤد وغيرهم .

قال الموفق : أما إن غسل إحدى رجليه فأدخلها الخفّ ثم غسل الأخرى فأدخلها الخف لم يجز المسح وهو قول الشافعى وإسحاق ونحوه عن مالك ، وحكى بعض أصحابنا روايةً أخرى عن أحمد : أنه يجوز وهو قول أبى ثور وأصحاب الرأى لأنه أحدث بعد كمال الطهارة ، وقيل أيضاً فيمن غسل رجليه ولبس خفيه ثم غسل بقية أعضائه : يجوز له المسح ، وهذا مبنى على أن الترتيب غير واجب فى الوضوء ، انتهى . كذا فى " الأوجز " . ثم طهارة القدمين

قوله : فضمض ومضمضنا ، وقد مرّ غير مرة ما يدلك على أن زيادة الباب ههنا لتضمن الرواية مسألةً مستقلةً (١) فلا ينافى ذكر لحم كتف الشاة (٢) فى هذا الباب تناسب الأبواب لأنه متعلق بالترجمة السابقة .

عن النجاسة الحقيقية والحكمية معاً شرط لصحة المسح عند الأئمة الأربعة خلافاً لداؤد إذ قال : يكفى الطهارة عن النجاسة الحقيقية .

(١) حاصل ما أفاده الشيخ أن هذا الباب يعنى (باب من مضمض من السويق) من قبيل باب فى باب ، وهذا الأصل معروف مطرد فى أصول التراجم كما تقدم فى الأصل السادس من أصول التراجم ، وعلى هذا يندفع ما يشكل على الباب السابق أنه ترجم بالسويق ولم يأت له بحديث ، ويندفع أيضاً ما يشكل من ذكر حديث ميمونة فى هذا الباب وليس فيه ذكر السويق وبذلك جزم شيخ المشايخ فى " التراجم " إذ قال : هذا الباب من قبيل الباب فى الباب لأنه يشتمل على ما عقد له الباب السابق مع فائدة أخرى ، لأنه ثبت بهذا الباب عدم التوضئ من أكل السويق الذى عقد له الباب ، واستحباب المضمضة الذى علم منه فائدة أخرى وهو حمل الوضوء الوارد فى السويق وسائر ما مست النار على غسل الفم واليدين ، فاحفظ هذا التقرير فإنه ينفعك فى مواضع من " البخارى " وأكثر الشراح فى هذا المقام قد خبطوا كثيراً .

(٢) وهذا دفع إيراد على ذكر حديث ميمونة فى هذا الباب وليس فيه ذكر السويق ، والجواب على ما اختاره الشيخ ظاهر ، وقال السندى : (باب من مضمض من السويق) أى وغيره كاللحم ، وأشار بالاكتفاء على ذكر السويق إلى أن حكم اللحم ونحوه من المأكولات فى المضمضة يعلم من حكم السويق بالأولى ، ولذلك ذكر حديث اللحم فى الباب تنبيهاً على أن المضمضة وإن ترك ذكرها فى حديث اللحم لكنها معتبرة حكماً بدلالة حكم السويق

(باب الوضوء من النوم(١))

بالأولى ، انتهى . وقال الحافظ : وليس فى حديث ميمونة ذكر المضمضة التى ترجم بها ، فقيل : أشار بذلك إلى أنها غير واجبة بدليل تركها فى هذا الحديث مع أن المأكول دسم يحتاج إلى المضمضة منه ، فتركها لبيان الجواز ، وأفاد الكرمانى أن فى نسخة الفربرى التى بخطه تقديم حديث ميمونة هذا إلى الباب الذى قبله ، فعلى هذا هو من تصرف النساخ ، انتهى . قلت : ونص كلام الكرمانى : فإن قلت : هذا الحديث لا يتعلق بالترجمة ، قلت : الباب الأول هو أصل الترجمة ، لكن لما كان فى الحديث الثالث حكم آخر سوى عدم التوضئ وهو المضمضة أدرج بين أحاديثه باباً آخر تنبيهاً على الفائدة التى فى ذلك الحديث الزائد على الأصل ، أو هو من قلم الناسخين لأن النسخة التى عليها خط الفربرى هذا الحديث فيها فى الباب الأول وليس فى هذا الباب إلا الحديث الأول منها وهو ظاهر ، انتهى . وعلم منه أن النسخة ليست من خط الفربرى بل عليها خط الفربرى ، وأيضاً الجواب الأول من الكرمانى هو الذى اختاره الشيخ ، وجزم العينى بالثانى إذ قال بعد ذكر كلام الكرمانى : هذا بلا شك من النساخ الجهلة لأن غالب من يستنسخ هذا الكتاب يستعمل ناسخاً حسن الخط جداً ، وغالب من يكون خطه حسناً لا يخلو عن الجهل ولو كتب كل فن أهله لقلّ الغلط والتصحيف .

(١) ظاهر السياق أن الإمام البخارى ترجم بمسألتين : أولاهما : إثبات الوضوء بالنوم ، والثانية : عدم الوضوء بالنعسة ، والرواية بظاهرها لا تدل على واحد منها ، وظاهر كلام الشيخ أنه جعل الترجمة مسألةً واحدةً وهى الأولى ، وإثباتها بما قرره ظاهر وهو عدم الإطلاع بخروج الريح وهو

ودلالة الروايتين على هذا المعنى واضحة وذلك أنه لما لم يعلم بما يخرج

الموجب للوضوء فى النوم ، وظاهر كلام شيخ المشايخ فى " التراجم " أنه أيضاً جعل الترجمة مسألةً واحدةً لكنها هى الثانية إذ قال : استدل المؤلف بظاهر الحديث فإنه ﷺ لما علل قوله : فليرقد ، بقوله : فإن أحدكم ، مع قرب التعليلات لصيرورته محدثاً إلى الذهن علم أن الحدث لا يتحقق بالنعسة وإلا لما ترك التعليل الذى هو أقرب ذاهباً إلى ما علل به ، وأمثال هذه الاستدلالات للمؤلف كثيرة ، فاحفظ فإنه ينفعك .

وحكى الكرمانى عن ابن بطال فى إثبات الترجمة أنه لما أوجب عليه الصلاة والسلام قطع الصلاة لغلبة النوم دل أنه إذا كان النعاس أقل من ذلك ولم يغلب عليه معفو ولا وضوء فيه ، قال الكرمانى: وأقول : سماه النبى ﷺ مصلياً حالة النعاس ، فعلم أن النعاس ليس بحدث ، وقال : ذكر ﷺ العلة الموجبة للقطع أن يخلط الاستغفار بالسب ، فصار بمنزلة من لا يعلم ما يقول من سكر الخمر الذى نهى عن مقاربة الصلاة فيها ، ومن كان كذلك لا تجوز صلاته ، انتهى مختصراً .

وقال الحافظ : قوله فى الحديث : فليرقد، و " للنسائى" : فلينصرف ، والمراد به : التسليم من الصلاة ، وحمله المهلب على ظاهره فقال : إنما أمره بقطع الصلاة لغلبة النوم عليه ، فدل على أنه إذا كان النعاس أقل من ذلك عفى عنه ، انتهى . وعلى هذا يثبت الجزآن من الترجمة ، وأثبتها السندى أيضاً لكن بطريق آخر قريب مما أفاده شيخ المشايخ إذ قال : كأن المصنف استدل بالحديث على أن النعاس لا ينقض الوضوء إذ لو كان ناقضاً لما منع الشارع عن الصلاة خشية السب ، بل وجب أن يذكر أنه لا تصح صلاته مع النعاس لانتقاض الوضوء فإذا لم ينتقض به تعين أن يكون الانتقاض بالنوم إذ لا مساغ

من فيه وقت النعسة فأولى أن لا يعلم بالخارج من إسته إذا نام و رقد ، فإن الغفلة فى النوم أزيد منها فى النعسة .

للقول بعدم الانتقاض أصلاً ، انتهى . وفى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى : قوله : الوضوء من النوم ، ولم يورد لهذا حديثاً لشهرته فاكتفى فيه بالشهرة ، وجاز أن يكون المراد (باب حكم الوضوء من النوم) أى نوم المصلى ، ونوم المصلى كالنعاس فى عدم استرخاء المفاصل ، فلما لم يكن النعاس ناقضاً كما ثبت بالحديث لم يكن نوم المصلى أيضاً ناقضاً بالقياس عليه . وهو دقيق جداً ، وعلى هذا يكون الترجمة جزءاً واحداً وهو نوم المصلى خاصة ، ويكون ذكر النعسة كالدليل له ، ويكون رأى الإمام البخارى موافقاً لما يأتى من مذهب الحنفية أن النوم على هيئة الصلاة ليس بناقض .

ثم قال الحافظ : ظاهر كلام البخارى أن النعاس يسمى نوماً ، والمشهور التفرقة بينهما ، وإن من قرت حواسه بحيث يسمع كلام جليسه ولا يفهم معناه فهو ناعس ، وإن زاد على ذلك فهو نائم ، ومن علامات النوم الرؤيا طالت أو قصرت ، والخفقة ـ بفتح المعجمة وإسكان الفاء ـ قال ابن التين : هى النعسة وإنما كرر لاختلاف اللفظ كذا قال ، والظاهر أنه من الخاص بعد العام ، قال أهل اللغة : خفق رأسه إذا حركها و هو ناعس، انتهى . ولذا قال شيخ الإسلام فى شرحه : الخفقة منتهى النعاس .

واختلفوا فى نقض الوضوء بالنوم على تسعة مذاهب ذكرها العينى ، وحكى الشيخ فى " البذل " تبعاً للنووى ثمانية مذاهب ، و جملتها على ما لخصتها فى تلخيص " البذل " : إنهم اختلفوا أولاً على ثلاثة مذاهب :

الأول : إن النوم ناقض مطلقاً قليله و كثيره ، قال القسطلانى : اختلف هل النوم فى ذاته حدث أوهو مظنة ؟ فنقل ابن المنذر وغيره عن بعض الصحابة

(باب الوضوء من غير حدث)

والتابعين و به قال إسحاق والحسن وغيرهم : إنه فى ذاته ينقض الوضوء مطلقاً وعلى كل حال وهيئة لعموم حديث صفوان ، انتهى . قال الحافظ : وهو قول أبى عبيدة وإسحاق بن راهويه ، قال ابن المنذر : وبه أقول لعموم حديث صفوان بن عسال يعنى الذى صححه ابن خزيمة وغيره ، ففيه : إلا من غائط أو بول أو نوم، فسوى بينهما فى الحكم . انتهى . قال العينى : قال ابن حزم: النوم فى ذاته حدث ينقض الوضوء قلّ أو كثر قاعداً أو قائماً فى صلاة أو غيرها .

والثانى : عكسه أن النوم لاينقض الوضوء بحال، قال العينى : وهو محكى عن أبى موسى الأشعرى وابن المسيب، قال ابن حزم: و إليه ذهب الأوزاعى وهو قول صحيح عن جماعة من الصحابة وغيرهم منهم ابن عمر و مكحول وغيرهما .

والثالث: التفرقة بين نوم ونوم، قال ابن العربى فى " شرح الترمذى" : الثالث: الفرق بين القليل والكثير وهو قول فقهاء الأمصار، ثم بسطه أشد البسط وجعل أحوال النوم إحدى عشر حالاً ، ومحصول مذاهب الأئمة الأربعة فى ذلك على ما فى حاشيتى على " البذل " : إن النوم ممكناً مقعدته لاينقض عند الشافعى وما سواه ينقض كلها ، وعند مالك : الثقيل ينقض لا الخفيف ، وعند أحمد: اليسير من القائم والقاعد لاينقض وغيره ينقض ، و عندنا الحنفية على ما فى " البذل " : أنه إذا نام على هيئة من هيئات الصلاة كالراكع والساجد والقائم والقاعد لاينتقض وضوءه سواء كان فى الصلاة أولا ، وإن نام مضطجعاً أو مستلقياً على قفاه انتقض وهذا مذهب أبى حنيفة و داؤد ، انتهى . و فى " الأوجز " : مذهب الحنفية أن النوم مضطجعاً أو متكئاً على شئ لو أزيل

إنه يستحب ولا يجب (١) فدلت أولى الروايتين على جزئين ، والثانية على ثانيهما .

قوله : إذا تبرز لحاجته أتيته بماء، فكان يغسل به السبيلين معاً لا أحدهما، فعلم بذلك حكم البول أنه يستنزه منه (٢) ولو تلبس بشئ منه ضرورة غسله ،

لسقط ناقض للوضوء .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، ولا يبعد عندى أن الإمـام البخارى أشار بذلك إلى رد من قال بوجوب الوضوء عند كل صلاة سواء كان محدثاً أم لا، قال الحافظ بعد ما حكى نسخ الوجوب : وذهب إلى استمرار الوجوب قوم كما جزم به الطحاوى، ونقله ابن عبد البر عن عكرمة و ابن سيرين وغيرهما واستبعده النووى وجنح إلى تأويل ذلك إن ثبت عنهم ، وجزم بأن الإجماع استقر على عدم الوجوب .

(٢) أشار بذلك إلى دفع مايتوهم أن الحديث لايطابق الترجمة إذ هى فى غسل البول والحديث فى غسل البراز ، وقال شيخ المشايخ فى " تراجمه " : إن التبرز و إن كان فى متفاهم العرف يحمل على الغائط لكن الصحابى لما حكى فعله وهو الذهاب إلى الفضاء والذهاب إليه قد يكون للبول أيضاً ، فبالنظر إلى هذا العموم استدل البخارى بالحديث على ثبوت الغسل من البول ، و مثل هـذا الاستدلال كثير شائع عند المؤلف كما نبهناك مراراً ، انتهى . وأجاب عنه الكرمانى وتبعه غيره من الشراح .

قوله : فيغسل أى ذكره و حذف لظهوره وللاستحياء عن ذكره كما قالت عائشة رضى الله عنها : ما رأيت منه ولا رأى منى، يعنى العورة، انتهى. وأنت خبير بـأن تـوجيهى الشيخين أجـودان من توجيـه الشراح؛ و تقدم فى

وقد حمل البخاري ههنا المطلق على المقيد (١) مع أنه ليس دأبه رعايةً لمذهبه، ولنا روايات كثيرة (٢).

الأصل السادس عشر من أصول التراجم أن من دأب الإمام المعروف الاستدلال بكل المحتملات، ولا إنكار من أن غسل البول محتمل.

(١) يعني أن الإمام البخاري حمل قوله ﷺ المطلق في الحديث الآتي بلفظ: «لا يستتر من البول» على المقيد من بول الناس خاصةً كما قيد به في الترجمة، وليس هذا من دأبه المعروف في كتابه، فإنه كثيراً ما يستدل بالمطلق على إطلاقه.

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى اختلاف الأئمة في ذلك، و توضيحه على ما في "المغني": إن بول ما يؤكل لحمه وروثه طاهر، و هو مفهوم كلام الخرقي، وهو قول عطاء والثوري ومالك، قال مالك: لايرى أهل العلم أبوال ما أكل لحمه نجساً، ورخص في أبوال الغنم الزهري و يحيى الأنصاري، ورخص في ذرق الطائر الحكم و حماد وأبوحنيفة، و عن أحمد أن ذلك نجس و هو قول الشافعي وأبي ثور ونحوه عن الحسن لأنه داخل في عموم قوله ﷺ: «تنزهوا عن البول» انتهى.

وقال الحافظ: استدل بقصة العرنيين من قال بطهارة أبوال ما يؤكل لحمه أما من الإبل فبهذا الحديث، وأما من مأكول اللحم فبالقياس عليه، هذا قول مالك و أحمد وطائفة من السلف، و وافقهم من الشافعية ابن المنذر وغيره، وذهب الشافعي والجمهور إلى القول بنجاسة الأبوال و الأرواث كلها من مأكول اللحم وغيره، قال: والتمسك بعموم حديث أبي هريرة الذي صححه ابن خزيمة وغيره مرفوعاً. «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب

(باب[١])

القبر منه » أولى لأنه ظاهر فى تناول جميع الأبوال فيجب اجتنابها لهذا الوعيد، انتهى .

واستدل فى " التلخيص الحبير " بإطلاق الأحاديث الصحيحة الواردة فى تعذيب من لايستنزه من البول ، وبأن العرب كانت تستخبث الأبوال فهى حرام، انتهى . قلت : وفى هامش " الكوكب الدرى " : روى أنه ﷺ لما فرغ من دفن صحابى صالح ابتلى بعذاب القبر، جاء إلى امرأته فسألها عن أعماله، فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله ، فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام : « استنزهوا من البول » الحديث، رواه الحاكم وصححه ، وفى " تنوير المنار " : اتفق المحدثون على صحته ، انتهى . وهذا نص فى أن الأمر كان فى بول الغنم خاصةً .

(١) ذكر الإمام البخارى الباب بلا ترجمة فهو بمنزلة الفصل من الباب السابق ، وختلفوا فى توجيهه كما سيأتى ، ومال شيخ المشايخ فى " التراجم " إلى أن حذفه أولى إذ قال : ولايوجد فى كثير من النسخ والصواب عدمه، انتهى . وحاصل ما أفاده القطب الكنكوهى : أنه لما كان فى بعض طرق الحديث لفظ البول مطلقاً بدون التقييد ببوله نبه عليه بلفظ الباب إشارةً إلى مستدل من قال بالتحرز عن الأبوال كلها ، وهكذا حكى الشيخ حسين على فى تقريره إذ قال : و لعله أدخل لفظ الباب إشارةً إلى أنه ذكر فى هذا الحديث لفظ البول بلا ضمير نفسه ، انتهى .

وقال الحافظ: كذا ثبت لأبى ذر، وقد قررنا أنه فى موضع الفصل من الباب ، والاستدلال به على غسل البول واضح ، لكن ثبت الرخصة فى حق

ولعله زاد لفظ الباب ههنا نظراً إلى إطلاق البول ههنا فيعمُّ كل بول،

المستجمر ، فيستدل به على وجوب غسل ما انتشر على المحل انتهى . وسكت عنه القسطلانى ، وحاصل ما بسطه العينى : أن الإمام البخارى نبه بذلك على اختلاف واقع فى السند بين هذا وبين ما تقدم قريباً فى (باب من الكبائر إلخ) بأن فيه عن مجاهد عن ابن عباس وههنا عن مجاهد عن طاؤس عن ابن عباس، قال: فإن قلت: بينهما باب آخر وهو (باب ما جاء فى غسل البول) قلت: هذا تابع للباب الأول لأنه فى بيان حكم من أحكامه وليس للتابع استقلال فى شأنه ، وعلى هذا فقول الكرمانى: دلالته على الترجمة من جهة إثبات العذاب على ترك استتار جسده من البول وعدم غسله غير سديد مستغنى عنه ، انتهى .

وحاصل قول الكرمانى: أن الإمام البخارى نبه بالباب على وجوب غسل البول مستنبطاً بترك الاستتار عن البول ، وكان هذا الوجه يكفى لتجديد الباب لأن الباب الأول كان نصاً فى غسل البول ، لكنه لم يكن نصاً فى الوجوب وهذا الباب نص فى الوجوب للوعيد، لكنه ليس بنص فى غسل البول بل هومستنبط من لفظ التستر ، وما ذكر العينى من الاختلاف معروف فى الحديث، قال القسطلانى : انتقد الدارقطنى على المؤلف إسقاط طاؤس من السند الأول .

وقال الترمذى بعد أن أخرجه : رواه منصور عن مجاهد عن ابن عباس ، و حديث الأعمش أصح يعنى المتضمن للزيادة ، انتهى . ثم أجاب الشراح كلهم عن هذا باحتمال أن مجاهداً سمعه منهما معاً ، قال العينى : وصرح ابن حبان بصحة الطريقين معاً ، و أيضاً الأصح يستلزم الصحيح، انتهى .

وأفاد شيخ الهند فى " تراجمه ": أن المصنف تارةً يذكر الباب بلا ترجمة ويذكر فيه حديثاً ، فالشراح يذكرون فى هذا المقام احتمالات أكثرها بعيدة

وتقييده بالإنسان فى الأول ، ثم لا يتوهم أن النهى إنما هو مختص ببول نفسه

عن شأن المؤلف والمؤلف كليهما كما لا يخفى على المهرة ، وأحسن أعذارهم أنه كالفصل من الباب السابق، لكن هذا العذر أيضاً لايتمشى فى بعض المواضع ، مثلاً قال فى الأبواب المتعلقة بأحكام البول : (باب من الكبائر إلخ) وذكر فيه حديث إنسانين يعذبان ، ثم قال : (باب غسل البول) و ذكر فى الترجمة هذا الحديث، ثم قال : (باب) بلا ترجمة ، و ذكر فيه هذا الحديث أيضاً ، فكيف يقال : إنه كالفصل من الباب السابق لأن هذا يمكن إذا يكون الثانى مغايراً للأول بوجه ، وههنا لا تغاير أصلاً ،

وعندنا لا بد أن يقال : إن المؤلف طالما يترك الترجمة تشحيذاً للأذهان ، وعلى هذا فينبغى أن يكون الترجمة كون البول موجباً لعذاب القبر وما يماثلها ، انتهى . وقد عرفت مما سبق أن الشراح والمشايخ كلهم اختلفوا فى توجيه الغرض بهذا الباب على أقوال عديدة : منها : رأى شيخ المشايخ أن الباب ههنا لا يصح. ومنها: رأى القطب الكنكوهى أنه للتنبيه على عموم البول . ومنها : رأى شيخ الهند أنه للتنبيه على كون البول موجباً لعذاب القبر . ومنها : رأى الحافظ أنه للتنبيه على وجوب غسل ما انتشر من البول على المحل . ومنها : رأى العلامة العينى أنه للتنبيه على الاختلاف فى السند . ومنها: رأى الكرمانى أنه للتنبيه على وجوب غسل البول .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه للتنبيه على وجوب الاستنجاء أى الاستبراء والاستجمار للبول؛ فإنه ترجم أولاً بكون عدم الاستتار من الكبائر، ثم ترجم بغسل البول ونبه على وجوبه بذكر عذاب القبر فى الترجمة ، ثم كان حقه أن يذكر الاستنجاء من البول لكونه واجباً عند جمهور العلماء ، ولما لم يكن

فلا ضير فى بول غيره ولو إنساناً ، لأن الحكم فى مثل هذا لا يتفاوت بين

منصوصاً فى الحديث حذف الترجمة ، قال الكرمانى : قال ابن بطال : قوله : « لايستتر » معناه لا يستر جسده ولا ثيابه من مماسة البول ، ولما عذب على استخفافه بغسله وبالتحرز منه دل أنه من ترك البول فى مخرجه ولم يغسله أنه حقيق بالعذاب ، وقد روى غير البخارى مكان « لا يستتر » « لايستبرأ » أى لا يستفرغ البول جهده بعد فراغه منه ، فيخرج منه بعد وضوئه ، انتهى .

وقال القسطلانى : وفى رواية ابن عساكر : « لا يستبرء » أى لايستفرغ جهده بعد فراغه منه ، وهو يدل على وجوب الاستنجاء ، لأنه لما عذب على على التحرز منه دل على أن من ترك البول فى مخرجه ولم يستنج منه حقيق بالعذاب ، انتهى . وفى " البذل " عن " المجمع " : إن الاستبراء الذى يذكر مع الاستنجاء هو أن يستفرغ بقية البول وينقى موضعه ومجراه حتى يبرأهما منه ، فاستبراء الذكر طلب براءته من بقية البول فيه بتحريكه ونثره . وما أشبه ذلك حتى يعلم أنه لم يبق فيه شئ ، انتهى .

قال الموفق : الاستنجاء واجب لما خرج من السبيلين غير الريح سواء كان الخارج معتاداً كالبول والغائط أو نادراً كالحصى والدود وهو قول الشافعى ، ثم ذكر الاختلاف المعروف فى ذلك أن الواجب الاستنجاء خاصة أو الإنقاء كما قال به مالك ، ثم قال : فإن لم يعد مخرجها أجزأه ثلاثة أحجار إذا أنقى بهن ، فإن أنقى بدون الثلاثة لم تجزه حتى يأتى بالعدد ، ويشترط الأمران جميعاً : الإنقاء وإكمال الثلاثة وأيهما وجد دون صاحبه لم يكف ، وهذا مذهب الشافعى وجماعة ، وقال مالك و داؤد : الواجب الإنقاء دون العدد ، إلى آخر ما بسطه .

رجل رجل (١) .

(باب ترك النبي ﷺ و الناس الاعرابي (٢))

لما كان التشديد في أمر البول يقتضي أن يشدد في مثل ما فعله الأعرابي وضع باباً للإشارة إلى أن من المفاسد ما هي مختارة خوفاً من أكثر منها ومن أشد منها ، فلو قطعوا على الأعرابي بوله لربما أدى إلى تنجيس سائر المسجد وتنجيس ثياب نفسه ، أو كان ذلك مورثاً له مرضاً .

---

(١) وبذلك جزم عامة الشراح، قال الحافظ : ويلتحق ببوله بول من هو في معناه من الناس لعدم الفارق ، انتهى. قلت : ولا يبعد أن الإمام البخاري أيضاً أشار إلى ذلك بقوله ، ولم يذكر سوى بول الناس بعد قوله : « لا يستتر من بوله » .

(٢) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الحافظ : وإنما تركوه يبول في المسجد لأنه كان شرع في المفسدة فلو منع لزادت إذ حصل تلويث جزء من المسجد ، فلو منع لدار بين أمرين : إما أن يقطعه فيتضرر ، وإما أن لا يقطعه فلا يأمن من تنجيس بدنه أو ثوبه أو مواضع أخرى من المسجد ، انتهى . ثم ترجم الإمام البخاري بعد ذلك (باب صب الماء إلخ) ولم يتعرض عنه الشيخ كدأبه في هذا التقرير أنه لا يتعرض غالباً عما تقدم الكلام عليه ، فإنه قد قرر على ذلك في تقرير الترمذي المعروف بـ " الكوكب الدري " فارجع إليه لو شئت ، ثم أجمل الكلام مرةً ثانيةً في " أبي داؤد " ولفظه : قوله : « صبوا عليه سجلاً من ماء » وذلك لإزالة النتن ودفع الوسواس وإن كانت الأرض تطهر باليبس أيضاً ، ولأن الماء حين جرى ذهبت بالنجاسة عن هذا الموضع فطهر للصلاة والتيمم ، وباليبس لم تكن إلا الثانية .

(باب البول قائماً و قاعداً (١))

(باب غسل الدم)

وأما ما اجتمع فيه هذا الماء من الأرض فلعلها خارج المسجد فلا يضر بقاءها نجساً ، أو بلغ الماء حد الجريان فلا بعد فى طهارتها أيضاً ، انتهى . وهذا إجمال ما فصلــه فى " الكوكب " ولو شئت تفاصيل هـذا الاختلاف ومستدلات الحنفية فعليك بـ " البذل " و " الأوجز " فإن الإمام مالـكاً ذكر هذا الحديث فى (باب البول قائماً) وكذا لم يتعرض الشيخ بـ (باب بول الصبيان) لتقدم الكلام عليه فى " الكوكب " ولذا لم يذكر فى هذه الأبواب كلام فى تقريرى : مولانا محمد حسن المكى ومولانا حسين على الفنجابى ، ولا تغفل عن دأب الشيخ هذا فيما سيأتى إلى آخر " البخارى " .

(١) لم يتعرض الشيخ عنه وزدته لما أنهم اختلفوا فى توجيه أن الإمام البخارى ترجم بمسألتين ولم يذكر الحديث إلا لواحد منهما ، قال ابن بطال : وتبعه الكرمانى أن دلالة الحديث على القعود بطريق الأولى ، لأنه إذا جاز قائماً فقاعداً أجوز . قلت : وهذا أصل مطرد من أصول التراجم للبخارى كما تقدم فى التاسع عشر من الأصول ، وقال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى حديث عبد الرحمن بن حسنة الذى أخرجه النسائى وابن ماجه وغيرهما ، فإن فيه : بال رسول الله ﷺ جالساً فقلنا : انظروا إليه يبول كما تبول المرأة الحديث ، إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وهذا أيضاً أصل مطرد عند الحافظ كما تقدم فى الأصل الثامن والثلاثين من أصول التراجم .

وتعقب العينى على كلام ابن بطال والحافظ معاً ثم قال : والأحسن أن يقال : لما ورد فى هذا الباب جواز البول قائماً وجوازه قاعداً بأحاديث كثيرة أورد حديث

يعنى بذلك أنهم وإن اختلفوا فى نقض الوضوء بخروجه إلا أنهم متفقون على نجاسته (١) ثم الرواية الأولى لغسل الثوب والثانية لغسل البدن .

الفصل الأول فقط ، وفى الترجمة أشار إلى الفصلين إما اكتفاءً لشهرة الفصل الثانى وعمل الناس عليه ، وإما إشارةً إلى أنه وقف على أحاديث الفصلين ولكنه اقتصر على أحاديث الفصل الأول لكونها على شرطه ، انتهى .

وقال شيخ المشايخ فى "التراجم" : أثبت بالحديث الأول والثانى بالطريق الأولى ، هكذا قرره الشراح ، وعندى: أن غرض المؤلف من عقد الباب ليس إلا إثبات جواز البول قائماً، فكأنه قال بجواز البول قائماً أيضاً ولا ينحصر جوازه فى القعود فقط ، انتهى . والأوجه عندى : أن الإمام البخارى مال فى ذلك إلى مسلك الإمام أحمد وتوضيح ذلك كما فى " البذل " و " الأوجز " : أن الأئمة اختلفوا فى البول قائماً ، فأباحه أحمد مطلقاً ، وقال مالك : إن كان فى مكان لايتطاير منه شئ فلا بأس به وإلا فمكروه ، وقال عامة العلماء : إن البول قائماً مكروه إلا لعذر كراهة تنزيه لا تحريم ، وهو مذهب الحنفية ، كذا فى " البذل " ، فلما كان البول قائماً مختلفاً فيه أثبت جوازه ولم يذكر للقعود دليلاً لكونه متفقاً عليه، وزاد لفظ القعود فى الترجمة لئلايوهم أفضليته ، فإنه لو ترجم بالبول قائماً وذكر فيه حديث الباب أوهم استحبابه لكونه فعله صلى الله عليه وسلم .

(١) وهو كذلك لا خلاف بينهم فى ذلك إلا أنهم اختلفوا فى مقدار ما يعفى منه ، قال ابن بطال : حديث أسماء أصل فى غسل النجاسات من الثياب ، والحديث محمول عندهم على الدم الكثير ، لأنه تعالى شرط فى نجاسته أن يكون دماً مسفوحاً وكنى به عن الكثير الجارى، إلا أن الفقهاء اختلفوا فى مقدار ما يتجاوز عنه من الدم ، فاعتبر الكوفيون فيه وفى سائر النجاسات

....

دون الدرهم فى الفرق بين قليله وكثيره .

وقال مالك : قليل الدم معفو عنه ويغسل قليل سائر النجاسات، وروى عنه ابن وهب أن قليل دم الحيض ككثيره كسائر الأنجاس بخلاف سائر الدماء، والحجة فى أن اليسير من دم الحيض ككثيره قوله ﷺ لأسماء إذ لم يفرق بين قليله وكثيره ، ولاسألها عن مقداره ، ولم يحد فيه مقدار الدرهم ولا دونه ، و وجه الرواية الأخرى أن قليل الدم معفو عنه للضرورة لأن الإنسان لايخلو فى غالب أحواله عن بثرة أو برغوث ، ولذا حرم الله تعالى الدم المسفوح ، فدل أن غيره ليس بمحرم ، ولم يقيد فى سائر النجاسات أن تكون مسفوحة .

وعند الشافعى أن يسير الدم يغسل كسائر النجاسات إلا دم البراغيث فإنه لايمكن التحرز عنه ، وكان أبو هريرة لا يرى بالقطرة والقطرتين بأساً فى الصلاة ، وعصر ابن عمر بثرة فخرج منها دم فمسحه بيده وصلى، كذا فى " الكرمانى " ، وإذا عرفت ذلك فلا يبعد عندى أن يكون الغرض من الترجمة الإشارة إلى ترجيح قول من قال بغسل الدم مطلقاً بلا فرق بين قليله وكثيره، والأوجه منه أن يقال : إن الترجمة شارحة لأحاديث النضح فى الدم ، ولذا أورد فيه أولاً حديث النضح ثم أتبعه بحديث الغسل ، ولا يبعد أيضاً أن يكون الغرض أنه لا بد للدم من الغسل ولا يكفى فركه كما يكفى فى المنى ، ولذا واصل بين البابين تنبيهاً على الفرق بين حكمى الدم والمنى .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بمعنى ذلك فى ثلاثة أبواب : الأول هذا ، والثانى سيأتى فى كتاب الحيض (باب غسل دم الحيض) والثالث ما فيه أيضاً (باب غسل المحيض) فلا بد من تفريق الأغراض فى الثلاثة ، وما ذكرت من الأغراض المتفرقة يمكن تفريقها على الأبواب لئلا تتكرر التراجم،

(باب غسل المنى وفركه وما يصيب من المرأة(١))

والشراح سكتوا عن غرض المصنف بذلك ههنا ، وفرق الحافظ بين هذا وبين ما سيأتى من (باب غسل دم المحيض) بالعموم والخصوص ، لكن الإمام البخارى ذكر ههنا أيضاً روايات غسل دم المحيض ، فتأمل .

(١) ذكر الإمام البخارى فى الترجمة ثلاثة أجزاء : والأول منها ثابت بلا مرية بخلاف الآخرين ، وأجاد الشيخ فى إثباتها كلها فلله دره ، وأما الشراح فاختلفوا فيها كما سترى ، أما الجزء الثانى وهو الفرك فقال الكرمانى : إن قلت : الحديث لا يدل على الفرك ، قلت : علم منه عدم الاكتفاء بالفرك ، والمراد من الباب (باب حكم المنى غسلاً وفركاً) فى أن أيهما ثبت فى الحديث وما الواجب منهما ؟ انتهى .

وقال الحافظ : لم يخرج البخارى حديث الفرك بل اكتفى بالإشارة إليه فى الترجمة على عادته لأنه ورد فى حديث عائشة ، ثم ذكر الروايات عنها فى الفرك المروية فى غير " البخارى" ؛ وهذا هو الأصل الثامن والثلاثون من أصول التراجم ، والعلامة العينى تعقب على كلام الحافظ حسب عادته أشد التعقب وقال: قوله: اكتفى بالإشارة كلام واه إلى آخر ما قاله ، ولم يأت بتوجيه لإثبات الترجمة بل مال إلى أنه لا يثبت منها إلا الجزء الأول فقط .

وقال القسطلانى: لم يذكر المؤلف حديثاً للفرك المذكور فى الترجمة اكتفاءً بالإشارة إليه كعادته ، أو كان غرضه سوق حديث يتعلق به فلم يتفق له ذلك، أو لم يجده على شرطه، انتهى. وأنت خبير بأن توجيه الشيخ يعنى إثباته بالقياس أجود من هذا كله ، ولا يبعد أيضاً أن يقال: إن إضافة الفرك فى الترجمة تنبيه على أن الوارد فى الروايات من الغسل ليس للاحتراز كما تقدم فى الأصل

أما الجزء الأول من أجزاء الترجمة فثابت من لفظ الروايتين معاً ، وأما الثالث فبلفظ : الجنابة ، وهو مطلق يعمّ جنابة الرجل والمرأة ، وأما الثانى

الرابع والثلاثين من أصول التراجم ، وأما الجزء الثالث وهو غسل ما يصيب من المرأة فلا يثبت أيضاً عند العينى ، وقال الكرمانى : علم من الحديث غسل رطوبة الفرج أيضاً إذ لا شك من اختلاط المنى بها عند الجماع ، أو إنه ترجم بما جاء فى هذا الباب واكتفى فى إيراد الحديث ببعضه وكثيراً ما يفعل مثل ذلك، أو كان فى قصده أن يضيف إليه ما يتعلق به ولم يتفق له ، أو لم يجد رواية بشرطه ، انتهى . وقال الحافظ : فى هذه المسألة حديث صريح ذكره المصنف فى آخر كتاب الغسل من حديث عثمان ولم يذكره ههنا ؛ كأنه استنبطه من حديث الباب بأن المنى الحاصل فى الثوب لا يخلو غالباً من مخالطة ماء المرأة ورطوبتها ، انتهى . وتبعه القسطلانى إذ قال: وأما حكم ما يصيب من رطوبة الفرج فلأن المنى يختلط بها عند الجماع ، أو اكتفى بما سيجئ فى أواخر الغسل من حديث عثمان ، انتهى .

وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن المراد فى هذه الترجمة بقوله : غسل ما يصيب من المرأة غير المراد من الترجمة الآتية فى آخر الغسل (باب غسل ما يصيب من فرج المرأة) كما يدل عليه فرق ألفاظ الترجمتين ؛ فالمراد ههنا بيان الغسل من منى المرأة ، وهناك غسل ما يصيب من رطوبة الفرج، وعلى هذا لا يرد على المصنف أن الترجمة مكررة ، وهو الظاهر عندى من كلام الشيخ إذ قال : وأما الثالث فبلفظ الجنابة وهو يعم جنابة الرجل والمرأة ، وعلى هذا فإثباتها بالحديث واضح بلفظ الجنابة والمنى ، ويدل عليه أيضاً أن الإمام البخارى ذكر فى هذا الباب روايات المنى ، وذكر فى الباب الآتى روايات الإكسال فلا منى فيها فليس فيها إلا رطوبة الفرج .

منها فثابت قياساً (١) لأن الصلاة لما جازت فى الثوب الباقى فيه أثر المنى تجوز أيضاً فى الثوب الذى فرك منه المنى ولم يغسل، وذلك لحصول المقصود فيهما وهو تقليل النجاسة ، فإن المنى لما فيه من كثرة الابتلاء لم يعزم إزالته بالكلية بل عفى قليله وإن كان نجساً ، وعلى هذا فلا يفوت شئ من أجزاء الترجمة الثلاثة .

ثم لا يذهب عليك أن الشيخ لم يتعرض ههنا عن اختلافهم فى طهارة المنى ونجاسته لأنه قد أشبع الكلام على ذلك فى " الكوكب الدرى" فى (باب المنى يصيب الثوب) وأطال البحث فيه كما فى هامشه عن " الأوجز " : أنه نجس عند الحنفية قولاً واحداً ، لكن يعفى عن قليله ويكفى فرك يابسه ، وكذلك هو نجس عند مالك ولا بد من غسله رطباً ويابساً ، وعن أحمد ثلاث روايات : المشهور منها : أنه طاهر ، والثانية : نجس لكن يعفى عن قليله كالدم ، والثالثة : لا يعفى عن يسيره إلا أن الفرك يجزئ عنده على كل ، وعن الشافعى أيضاً ثلاث روايات : المشهور منها : أنه طاهر ، والثانية : منى الرجل طاهر دون المرأة ، والثالثة : نجسان ، ونسب النووى هذين القولين إلى الشذوذ ، كذا فى هامش " الكوكب " .

(١) وفى تقرير الشيخ حسين على: مناسبة الحديث بالفرك أن الفرك هو إزالة أكثر الأجزاء ويعفى فيه خاصةً بقاء لبعض الأجزاء ، والحديث يدل على أن الغسل كان بحيث أثر المنى فى المواضع المغسولة ، كما هو المتبادر من الحديث الذى فى سطر ٢٤ ، وهذا العفو فيه بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره .

قوله : وإن بقع (١) الماء فى ثوبه ، أراد بها بقيةً من المنى (٢) لاستدلاله بذلك على جواز فرك يابسه ، ويدل عليه الترجمة بعده (٣) حيث صرح فيها بذلك المراد .

---

(١) قال العينى تبعاً للكرمانى . بقع بضم الموحدة وفتح القاف جمع بقعة كالنطف جمع نطفة ، وفى بعض النسخ بفتح الموحدة وسكون القاف جمع بقعة كتمر وتمرة مما يفرق بين الجنس والواحد منه بالتاء ، قال أهل اللغة : البقع اختلاف اللونين يقال : غراب أبقع .

(٢) قال ابن بطال : أثر الغسل يحتمل معنيين : أحدهما : أن يكون معناه بلل الماء الذى غسل به الثوب. وثانيهما: أن يكون معناه أثر الغسل، يعنى أثر الجنابة التى غسلت بالماء ، والضمير فيه راجع إلى أثر الجنابة لا إلى أثر الماء ، وكلا الوجهين جائز ، لكن لفظ : ثم أراه فى الحديث الآخر يدل على أن البقع كانت بقع المنى ، لأن العرب أبداً ترد الضمير إلى أقرب مذكور ، وضمير المنى : أقرب من ضمير الغسل ، كذا فى " الكرمانى " ، ثم تعقب عليه باحتمال إرجاع الضمير إلى النبى ﷺ ، أو إلى الثوب ، وتبع الحافظ أيضاً ابن بطال إذ قال : أو المعنى أثر الجنابة المغسولة بالماء ، وقوله فى الرواية الأخرى : ثم أراه فيه ، بعد قوله : كانت تغسل المنى يرجح هذا الاحتمال الأخير لأن الضمير يرجع إلى أقرب المذكور وهو المنى .

(٣) وهى قوله : (باب إذا غسل الجنابة أو غيرها فلم يذهب أثره) قال الكرمانى : وفى بعض النسخ : فلم يذهب أثرها ، انتهى . قلت : وعلى هذا فلا إشكال فى الضمير ، قال الحافظ : استدل المصنف بالحديث على أن بقاء الأثر بعد زوال العين فى إزالة النجاسة وغيرها لا يضر، وأعاد الضمير فى قوله: فلم يذهب أثره مذكراً على المعنى أى فلم يذهب أثر الشئ المغسول ، ومراده أن ذلك

(باب أبوال الابل الخ (١))

لا يضر ، وذكر فى الباب حديث الجنابة وألحق غيرها بها قياساً ، أو أشار بذلك إلى ما رواه أبوداؤد وغيره من حديث أبى هريرة أن خولة بنت يسار قالت : يا رسول الله ، الحديث ، وفيه . قالت : و إن لم يخرج الدم ؟ قال : يكفيك الماء ولا يضرك أثره ، وفى إسناده ضعف وله شاهد مرسل ذكره البيهقى ، والمراد بالأثر ما تعسر إزالته جمعاً بينه وبين حديث أم قيس : « حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر » أخرجه أبوداؤد أيضاً وإسناده حسن ، ولما لم يكن هذا الحديث على شرط المصنف استنبط من الحديث الذى على شرطه ما يدل على ذلك المعنى كعادته ، انتهى . ويحتمل أن يكون إضافة أو غيرها من الأصل الرابع والثلاثين فلا يحتاج إلى إثباته .

(١) تقدم قريباً فى (باب غسل البول) اختلاف الأئمة فى أبوال ما يؤكل لحمه ، وظاهر تبويب المصنف أنه مال إلى طهارتها موافقاً لمذهب الإمام مالك خلافاً للحنفية والشافعية والجمهور ، وهما قولان لأحمد ، قال الكرمانى : قال ابن بطال : اختلفوا فى طهارة الأبوال فقال مالك : بول ما يؤكل لحمه طاهر ، وقال أبوحنيفة والشافعى : الأبوال كلها نجسة ، وأباح رسول الله ﷺ لهم شربها للمرض .

وذهب أهل الظاهر إلى أن بول كل حيوان وإن كان لا يؤكل لحمه طاهر غير ابن آدم ، وقول البخارى فى الترجمة (باب أبوال الإبل والدواب) وافق فيه أهل الظاهر ، وقاس أبوال ما لا يؤكل لحمه على أبوال الإبل ، ولذا قال : وصلى أبوموسى ليدل على طهارة أرواث الدواب وأبوالها ، وذهب أبو حنيفة والشافعى إلى أن الأرواث كلها نجسة ، وقال مالك : ما أكل لحمه فروثه طاهر كبوله .

قوله : والسرقين (١) إلى جنبه ، ولا يمكن خلوه من البول (٢) على أن الدابة إذا بالت فى محل فإن رشاش بوله ينتضح على جوانب هذا المحل وأطرافه ، فلا ريب فى كون بعض منه تحت قدمى أبى موسى ، والجواب : أنه لم يصرح بصلاته (٣) ثم على غير شئ وهو المراد ، وإنما كان صلى على شئ

---

(١) قال الحافظ : هو بكسر المهملة وإسكان الراء الزبل ، وحكى فيه فتح أوله وهو فارسى معرب ، ويقال له : السرجين بالجيم ، والبرية : الصحراء منسوب إلى البر ، والأثر وصله أبو نعيم شيخ البخارى ثنا الأعمش عن مالك بن الحويرث عن أبيه : قال : صلى بنا أبو موسى فى دار البريد وهناك سرقين الدواب والبرية على الباب ، فقالوا : لو صليت على الباب ، فذكره ، ودار البريد المذكورة موضع بالكوفة كانت الرسل تنزل فيه إذا حضرت من الخلفاء إلى الأمراء ، وكان أبو موسى أميراً على الكوفة فى زمن عمر وعثمان وكانت الدار فى طرف البلد ولذا كانت البرية إلى جنبها . وقال المطرزى : البريد فى الأصل الدابة المرتبة فى الرباط ، ثم سمى به الرسول المحمول عليها ، ثم سميت به المسافة المشهورة ، انتهى . قال العينى : البريد المرتب والرسول واثنا عشر ميلاً قاله الجوهرى .

(٢) دفع الشيخ بذلك ما يرد على المصنف أن الترجمة فى الأبوال والأثر فى السرجين، والأوجه عندى فى الجواب أنهم لم يفرقوا بين الأبوال والأرواث فى النجاسة ، فيصح الاستدلال بأحدهما على الآخر .

(٣) وبذلك أجاب غير واحد من السلف ، قال الحافظ : قوله : سواء ، يريد أنهما متساويان فى صحة الصلاة ، وتعقب بأنه ليس فيه دليل على طهارة أرواث الدواب عند أبى موسى لأنه يمكن أن يصلى فيها على ثوب يبسطه ، وأجيب بأن الأصل عدمه وقد رواه سفيان الثورى فى " جامعه "

....

عن الأعمش بسنده ولفظه : صلى بنا أبو موسى على مكان فيه سرقين ، وهذا ظاهر فى أنه بغير حائل .

والأولى فى الجواب أن يقال : إن هذا من فعل أبى موسى وقد خالفه غيره من الصحابة كابن عمر وغيره فلا يكون حجة ، أو لعل أبا موسى كان لا يرى الطهارة شرطاً فى صحة الصلاة بل يراها واجبة برأسها وهو مذهب مشهور وقد تقدم مثله فى قصة الصحابى الذى صلى بعد أن جرح وظهر عليه الدم الكثير ، فلا يكون فيه حجة على أن الروث طاهر كما أنه لا حجة فى ذاك على أن الدم طاهر ، انتهى . وتبعه القسطلانى ملخصاً .

وفى العينى : قال ابن بطال : وافق البخارى فيه أهل الظاهر وقاس بول ما يؤكل لحمه على بول الإبل ولذلك قال : وصلى أبو موسى ، ليدل على طهارة أرواث الدواب وأبوالها ، ولا حجة له فيها لأنه يمكن أن يكون صلى على ثوب بسطه فيه ، أو فى مكان يابس لا تعلق به نجاسة ، وقد قال عامة الفقهاء : إن من بسط على موضع نجس بساطاً وصلى فيه إن صلاته جائزة ، ولو صلى على السرقين بغير بساط لكان مذهباً له ولم تجز مخالفة الجماعة به ، وما قيل من رواية الثورى فى " جامعه " أنه ظاهر فى أنه بغير حائل ، قلت : الظاهر أنه كان بحائل ، لأن شأنه يقتضى أن يحترز عن الصلاة على عين السرقين .

قلت : والأوجه عندى فى الجواب عن أثر أبى موسى أنه لا حجة فيه على أنه صلى على سرقين بل الظاهر أنه صلى فى موضع كان السرقين قريباً منه وعليه كان إشكال المقتدين بقرب السرقين ، ويدل على ذلك لفظ الثورى فى " جامعه " : على مكان فيه سرقين ، وأوضح منه فى الدلالة لفظ البخارى : والسرقين والبرية إلى جنبه ، فقد ضبطه الشراح كلهم بالجر عطفاً على البريد ،

طاهر وبذلك يصح قوله : ههنا وثم سواء فإن السرقين متفق على نجاسته (١) فافهـم .

قوله : فى مرابض الغنم ، هذا لا يقوم حجـةً أيضاً فإن المدعى يثبت لو أثبتوا أنه كان يصلى فيها على غير شئ ، مع أنا نقول : إن الارض تطهر باليبس والجفاف ، ولا يقبل العقل أن يكون النبى ﷺ يصلى عليهـا وهى مبلولة بأبوالها ، مع أن الذى أثبتم من الرشاش أسرع ما يكون جفافاً ، ومثل

وبالرفع على أنه مبتدأ والبرية عطف عليه وإلى جنبه خبرهما ، فنى صورة الرفع نص على أن السرقين كان بجنبـه ، وفى صورة الجر يكون المعنى : صلى فى دار السرقين ، والظاهر منه أيضاً أن السرقين كان فى الدار .

ولا يشكل عليه ما فى " القسطلانى " من رواية ابن أبى شيبة بلفظ : فصلى بنا على روث وتبن ، لأن رواية ابن أبى شيبة هذا من طريق وكيع عن الأعمش عن مالك ، وقد رواه ابن حزم عن شعبة وسفيان كلاهما عن الأعمش بلفظ : صلى بنا أبو موسى على مكان فيه سرقين ، هذا لفظ سفيان ، وقال شعبة : روث الدواب ، كذا فى " العينى " ، وأنت خبير بأن رواية شعبة وسفيان أرجح من رواية وكيع ، ولو سلم فلفظ البخارى برواية رفع السرقين أرجح من الكل ، فلا حجة فيه أصلاً على أنه صلى على الروث .

(١) هذا مشكل لأن من قال بطهارة بول ما يؤكل لحمه قال بطهارة روثه أيضاً كما تقدم قريباً من المذاهب وكلام الشراح ، فهو سبقة قلم ، وقد تقدم فى كلام الشيخ أيضاً فى أبواب الاستنجاء فى قوله ﷺ : « إنها ركس » فيه دلالة على نجاسة رجيع الدواب ، لا كما قال مالك : إنه طاهر .

هذا الجواب جار فى الرواية الأولى أيضاً (١) .

(باب ما يقع من النجاسات فى السمن والماء(٢))

ظاهر كلامه أنه ذاهب إلى ما ذهب إليه مالك من أن الماء لا ينجسه اختلاط نجس ما لم يغير أحد أوصافه قلّ الماء أو كثر (٣) ودلالة كلام الزهرى على هذا المعنى ظاهرة ؛ فأما كلام حماد (٤) فمعناه أن

(١) وهى رواية صلاة أبى موسى فى البريد ، ولم يتعرض الشيخ عن قصة العرنيين لأنه أشبع الكلام عليه فى " الكوكب الدرى " فى (باب ما جاء فى بول ما يؤكل لحمه) .

(٢) قال الحافظ : قوله : (باب ما يقع إلخ) أى هل ينجسها أم لا ؟ أولا ينجس الماء إلا إذا تغير دون غيره ، وهذا الذى يظهر من مجموع ما أورده المصنف فى الباب من أثر وحديث .

(٣) المسألة خلافية شهيرة ، واختلف العلماء فى ذلك على أقوال كثيرة بلغها صاحب " الغاية " إلى خمسة عشر مذهباً ، وأشبع الشيخ الكلام عليها فى " الكوكب " وبسطها أشد البسط ، وأوسع المذاهب فى ذلك مذهب الظاهرية أن العبرة لغلبة النجاسة ، ثم بعد ذلك مذهب مالك وهو رواية لأحمد أن الماء طاهر ما لم يتغير أحد أوصافه ، والثانية لأحمد وهو مذهب الشافعى أن العبرة للقلتين ، والرابع مذهب الحنفية أن العبرة لرأى المبتلى به كما بسط فى " الكوكب " وهامشه .

(٤) هو ابن سليمان الفقيه الشهير شيخ الإمام أبى حنيفة . قال الحافظ: وأثره هذا وصله عبد الرزاق عن معمر عنه، قال القسطلانى : لا بأس بريش الميتة من

الريشة لما لم يكن فى وقوعها بالماء تغيير له لم ينجس الماء، وكذلك كلام الزهرى(١)

مأكول وغيره إذا لاقى الماء، لأنه لا يغيره، أو إنه طاهر مطلقاً وهو مذهب الحنفية والمالكية ، وقال الشافعى : نجس، انتهى . وقال الموفق: صوف الميتة وشعرها طاهر وبه قال مالك وأصحاب الرأى ، وروى عن أحمد ما يدل على أنه نجس وهو قول الشافعى ، ثم رجح الطهارة بالدلائل ثم قال : والريش كالشعر فيما ذكرنا ، انتهى .

قلت : ويتم التقريب للإمام البخارى إذا كانت الريشة عنده نجساً وإلا لا يصح الاستدلال بعدم التغيير ، فتأمل، والظاهر من كلام حماد أنه طاهر عنده، ولفظه عند عبد الرزاق كما فى " العينى " : عن معمر عن حماد أنه قال : لا بأس بصوف الميتة ولكن يغسل ، ولا بأس بريش الميتة ، قال العينى : وهذا مذهب أبى حنيفة وأصحابه .

(١) ليس كلام الزهرى فى العاج ، ولعل الشيخ أطلق عليه لما قال القالى : العرب تسمى كل عظم عاجاً ، قال الحافظ : واختلفوا فى عظم الفيل بناءً على أن العظم هل تحله الحياة أم لا؟ فذهب إلى الأول الشافعى، وذهب إلى الثانى أبو حنيفة وقال بطهارة العظام مطلقاً ، وقال مالك : هو طاهر إن ذكى بناءً على قوله : إن غير المأكول يطهر بالتذكية وهو قول أبى حنيفة، انتهى . وقال الموفق: إن عظام الميتة نجسة سواء كانت ميتة ما يؤكل لحمه أو ما لا يؤكل كالفيلة ولا يطهر بحال، وهذا مذهب مالك والشافعى وإسحاق، وكره الحسن وعمر بن عبد العزيز وغيرهما عظام الفيلة ، ورخص فى الانتفاع بها ابن سيرين وغيره ، وذهب مالك إلى أن الفيل إن ذكى فعظمه طاهر وإلا فهو نجس لأن الفيل مأكول عنده . وأما عظام بقية الميتات فذهب الثورى وأبو حنيفة إلى طهارتها لأن الموت لا يحلها فلا تنجس به كالشعر .

فى العاج (١) معناه أنـه لو كان مطلق الاختلاط منجساً من دون اعتبار الغلبة لكان الدهن يتنجس بملاقاته العاج ، والعلماء لا يبالون بذلك ، فعلم أن النجاسة متوقفة على غلبة أحد أوصاف النجاسـة ، والجواب أما عن كلام الزهرى الأول فإنـه فى الماء الكثير لا مطلقاً ، وأما من كلام حماد فإن الريشة ليست بنجسة إذا يبس ما عليها وكـذا العظم ، فـلا يمكن الاحتجاج بكلام

وقال العينى : أما الفيل ففيه خلاف بين أصحابنا فعند محمد هو نجس العين حتى لا يجوز بيع عظمه ولا يطهر جلده بالدباغ ولا بالذكاة ، وعند أبى حنيفة وأبى يوسف هو كسائر السباع فيجوز الانتفاع بعظمه وجلده بالدباغ ، انتهى . قال القسطلانى : معنى قوله : يدهنون فيها أى فى عظام الموتى بأن يصنعوا منها آنيةً يجعلون فيها الدهن .

(١) هذا فى كلام ابن سيرين وإبراهيم ، قال الحافظ: أثر ابن سيرين وصله عبد الرزاق بلفظ : إنـه كان لا يرى فى التجارة بالعاج بأساً ، وهذا يدل على أنه كان يراه طاهراً لأنه لايجيز بيع النجس لقصته المشهورة فى الزيت ، وقال العينى : وأما التعليق عن إبراهيم فلم يذكره السرخسى فى روايته ولا أكثر الرواة عن الفربرى ، قال الجوهـرى : العاج عظم الفيل ، وكذا قال فى " العباب " ، ثم قال : والعاج أيضاً الذبل وهو ظهر السلحفاة البحرية يتخذ منه السوار والخاتم وغيرهما .

وفى " المحكم " : العاج أنياب الفيلة ولا يسمى غير الناب عاجاً وأنكر الخليـل أن يسمى عاجاً سوى أنياب الفيلـة ، وذكر غيره أن الذبل يسمى عاجاً وكذا قال الخطابى ، وأنكروا عليه ، قال الحافظ : قال القالى: العرب تسمى كل عظم عاجاً فإن ثبت هذا فلا حجـة فى الأثر المذكور على طهارة عظم

الزهرى الثالث أيضاً مع أنه لا عبرة بكلام هؤلاء مخالفاً لما ثبت عنه ﷺ (١) ثم إن دلالة الروايات على الترجمة حسب ما قصد المؤلف ظاهرة فإنه قصد أن السمن إنما لم يتنجس لأن أحد أوصافه لم يتغير لوقوع الفأرة فيه (٢)

الفيل، لكن إيراد البخارى له عقب أثر الزهرى فى عظم الفيل يدل على اعتبار ما قال الخليل .

(١) من كون المـاء القليل نجساً بملاقاة النجاسـة وإن لم يتغير أحد أوصافه مع اختلاف الأئمة فى الحد الفاصل بين القليل والكثير .

(٢) المسألة خلافيـة شهيرة ومسلك الإمام البخارى فى ذلك على ما هو المشهور عنـد الشراح والمشايخ أن السمن ونحوه مثـل الماء فى ذلك لا يتنجس بملاقاه النجاسة حتى يتغير أحد أوصافه، ولذا جمع الماء والسمن ههنا، وترجم فى كتاب الصيد (باب إذا وقعت الفأرة فى السمن الجامد والذائب) وذكر فيه أيضاً حديث الباب، ولا فرق عنده فى الجامد وغيره وهو مذهب الزهرى والأوزاعى وحكاه الحافظ فى "الفتح" روايةً لأحمد، والأوجه عندى: أن الرواية لأحمد فى الكثير دون القليل كما بسطت الروايات الثلاثة لأحمد فى "الأوجز" والجمهور على التفريق بين الجامد والمائع لما فى رواية "أبى داؤد" وغيره عن أبى هريرة مرفوعاً : « إذا وقعت الفأرة فى السمن فإن كان جامداً فألقوه وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه » ولا ينافيه رواية ميمونة هذه الجملـة كما بسطت فى "الأوجـز" وقال مولانـا الشيخ أنـور شاه كمـا فى "فيض البارى" : إن الظاهر من تبويب البخارى أنه مـال إلى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة، فالجامدة إذا وقعت فى المـاء وأخرجت من ساعته لم تنجس بخـلاف المائعة، وقال : هذه روايـة غير مشهورة عن الإمام كمـا فى "فتاوى ابن تيمية" ولذا ذكر حديث الفأرة وهى جامـدة فى الباب الأول ثم عقبه بباب البول فى

وكـذلك الاستـدلال بطهـارة المسك (١) فـإن الأمـة قد اتفقت عـلى

المـاء وهو نجاسة مائعة .

(١) استشكل إيراد الإمام هذا الحديث فى (باب ما يقع من النجاسات فى الماء) قال العينى : ذكروا فى مطابقة هذا الحديث للترجمة أوجهاً كلها بعيدة .

منهـا : ما قال الكرمـانى : وجه المناسبة من جهـة المسك فإن أصله دم انعقد وفضلة نجسة من الغزال. فيقتضى أن يكون نجسةً كسائر الدماء والفضلات ، فأراد البخـارى أن يبين طهارته بمدح الرسول ﷺ له كما بين طهارة عظم الفيل بالأثر ، فظهرت المناسبة غاية الظهور وإن استشكله القوم غاية الإشكال ، قال العينى : ولم تظهر المناسبة بهـذا الوجه أصلاً ، واستشكال القوم باق ولذا قال الإسماعيلى : لا وجه لإيراد المصنف هذا الحديث فى هذا الباب لأنه لا مدخل لـه فى طهارة الدم ولا فى نجاسته وإنما ورد فى فضـل المطعون فى سبيل الله ، قال الحافظ : وأجيب بأن مقصود البخارى بإيراده تأكيد مذهبه فى أن المـاء لا يتنجس بمجرد الملاقاة ما لم يتغير ، فاستدل بهذا الحديث على أن تبدل الصفة تؤثر فى الموصوف ، فكما أن تغير صفة الدم بالرائحة الطيبة أخرجه من الذم إلى المدح ، فكذلك تغير الماء إذا تغير بالنجاسة ، وتعقب بأن الغرض إثبات انحصار التنجيس بالتغير ، وما ذكر يدل على أن التنجيس يحصل بالتغير وهو وفاق لا أنه لا يحصل إلا به وهو موضع النزاع .

ومنها : ما قال بعضهم : مقصود البخارى أن يبين طهارة المسك رداً على من يقول بنجاسته لكونه دماً انعقد ، فلما تغير عن الحالة المكروهة من الـدم وهى الزهم وقبح الرائحة إلى الحالة الممدوحة وهى طيب رائحة المسك دخل عليه الحل ، وانتقل من حالة النجاسة إلى حالة الطهارة كالخمر إذا تخللت .

....

ومنها : ما قال ابن رشيد : مراده أن انتقال الدم إلى الرائحة الطيبة هو الذى نقله من حالة الذم إلى حالة المدح، فحصل من هذا تغليب وصف واحد وهو الرائحة على وصفين وهما الطعم واللون ، فيستنبط منه أنه متى تغير أحد الأوصاف الثلاثة بصلاح أو فساد تبعه الوصفان الباقيان ، وكأنه أشار بذلك إلى رد ما نقل عن ربيعة وغيره أن تغير الوصف الواحد لا يؤثر حتى يجتمع وصفان ، وتعقبه الحافظ بأنه يلزم منه أن الماء إذا كانت أوصافه الثلاثة فاسدة ثم تغيرت صفة واحدة منها إلى صلاح أنه يحكم بصلاحه كله وهو ظاهر الفساد .

وقال العينى : منها : ما قاله ابن بطال : إنه لما لم يجد حديثاً صحيحاً فى الماء استدل على حكم المائع بحكم الدم المائع وهو المعنى الجامع ، وتعقبه العينى بأنه أيضاً وجه غير حسن لا يخفى .

ومنها : ما قاله ابن المنير : لما تغيرت صفته إلى صفة طاهرة بطل حكم النجاسة فيه .

ومنها : ما قاله القشيرى : المراعاة فى الماء بتغير لونه دون رائحته لأنه ﷺ سمى الخارج من جرح الشهيد دماً وإن كان ريحه ريح المسك ، ولم يقل مسكاً فكذلك الماء ما لم يتغير طعمه، قال العينى : وكل هؤلاء خارجون عن الدائرة ، ولم يذكر أحد منهم وجهاً صحيحاً ظاهراً لإيراد هذا الحديث فى هذا الباب ، لأن الحديث فى فضل الشهيد فى الآخرة والحكم بالطهارة والنجاسة فى الماء من أمور الدنيا ، فكيف يلتئم هذا بذاك ؟ ويمكن أن يقال : إنه لما كان مبنى الأمر فى الماء التغير بوقوع النجاسة وأنه يخرج عن كونه صالحاً للاستعمال لتغير صفته التى خلق لها أورد لها نظيراً بتغير دم الشهيد ، فإن مطلق الدم

طهارته (١) مع أنه دم فى الأصل ، فعلم أن الحكم يتغير من الطهارة إلى النجاسة وبالعكس بتغير الذات ، فكذلك بتغير بعض الأوصاف ، فأما إذا لم يتغير بوقوع النجس فيه شئ من الأوصاف الثلاثة فلا معنى لتغير الحكم عليه من الطهارة إلى النجاسة ، والجواب للإمام وللشافعى - رحمهما الله - فى حكمهما بنجاسة الماء وإن لم يتغير أحد أوصافه أن التغير غير منحصر فيما ذكرتم بل التغير قد يتطرق إلى الشئ ولا يحس به إحدى الحواس الظاهرة ، وقد علم ذلك بإعلام من الشارع ، وأيضاً فإن تجديد الشارع على خلاف بين المذهبين فيه يدل على أن الأمر غير مبنى على التغير مطلقاً قل الماء أو كثر ، وإنما هذا سبيل الكثير ويتنجس ما دونه بملاقاة القليل من النجاسة أيضاً .

نجس لكنه تغير بواسطة الشهادة .

وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : مناسبته من حيث إنه يدل على طهارة المسك فلو وقع فى السمن أو الماء لم ينجس ، انتهى . ويشكل عليه أن المقصود من الترجمة طهارة الماء بملاقاة النجس ما لم يتغير فكيف يستدل عليه بملاقاة الطاهر ؟ قال السندى : قوله : (باب ما يقع إلخ) يريد أن مدار الأمر التغير ، ولذلك أمروا بإلقائها وما حولها واستعمال الباقى ، وعد المسك مقابلاً للدم فى حديث الشهيد ، فعند التغير يظهر تغير الأحكام وعند عدمه لا يظهر بل ينبغى إبقاء الأحكام الثابتة إذ عند عدم التغير هو ذلك الشئ فيبقى حكمه ، وعند التغير يمكن أن يعتبر شيئاً آخر .

(١) بعد ما كان فيه شئ من الخلاف ، قال الحافظ تحت حديث : « مثل الجليس الصالح » : فيه جواز بيع المسك والحكم بطهارته لأنه ﷺ مدحه ورغب فيه ففيه الرد على من كرهه ، وهو منقول عن الحسن البصرى وعطاء وغيرهما ثم انقرض هذا الخلاف واستقر الإجماع على طهارة المسك

(باب اذا ألقي على ظهر المصلى (١) قذر أو جيفة (٢) لم تفسد عليه صلاته)

انتهى . وقال فى موضع آخر : قال النووى : أجمعوا على أن المسك طاهر يجوز استعماله فى البدن والثوب ، ونقل أصحابنا عن الشيعة فيه مذهباً باطلاً ، ثم قال : وأجمع المسلمون على طهارته إلا ما حكى عن عمر من كراهته ، وكذا حكى ابن المنذر عن جماعة، ثم قال: ولا يصح المنع فيه إلا عن عطاء بناء على أنه جزء منفصل ، قال النووى: هو مستثنى من القاعدة : ما أبين من حى فهو ميت .

(١) وسيأتى حديث الباب فى (باب المرأة تطرح عن المصلى شيئاً من الأذى) من أبواب السترة ، وقرر الشيخ فيه أيضاً على بعض أبحاث الحديث فارجع إليه .

(٢) قال الحافظ: قوله : قذر بفتح الذال المعجمة أى نجس ، وقوله: جيفة أى ميتة لها رائحة، وقوله: لم تفسد صلاته، محله إذا لم يعلم بذلك وتمادى، ويحتمل الصحة مطلقاً على قول من ذهب إلى أن اجتناب النجاسات فى الصلاة ليس بفرض ، وعلى قول من ذهب إلى منع ذلك فى الابتداء دون ما يطرأ وإليه ميل المصنف، انتهى . وأشار بذلك الحافظ إلى ثلاثة مسالك من المسائل الخلافية :

الأولى : من صلى بنجاسة ولم يعلم بها حتى فرغ من الصلاة وفيه خلاف مشهور، قال الموفق: وإذا صلى ثم رأى عليه نجاسة فى بدنه أو ثوبه لا يعلم هل كانت فى الصلاة أم لا؟ فصلاته صحيحة لأن الأصل عدمها، وإن علم أنها كانت

ودلالة الرواية على هذا المعنى غير واضحة لأنه ﷺ لعله أعادها ولم يعدها

فى الصلاة لكن جهلها حتى فرغ من الصلاة ففيه روايتان : إحداهما : لا تفسد وهو قول بعض الصحابة والتابعين سماهم الموفق وهو قول إسحاق وابن المنذر ، والرواية الثانية : يعيدها لأنها طهارة مشترطة للصلاة فلم يسقط بجهلها كطهارة الحدث ، وقال ربيعة ومالك : يعيد فى الوقت ولا يعيد بعده ، وإذا سقطت عليه نجاسة ثم زالت عنه أو أزالها فى الحال لم تبطل صلاته ، قلت : وعند الحنفية إذا علم كونها فى الصلاة تبطل الصلاة ، وعلى هذا فلا حاجة للجواب عن حديث الباب عند من قال بصحة الصلاة بعدم العلم .

والمسألة الثانية : التى أشار إليها الحافظ هى أن طهارة الثوب والمكان شرط الصلاة عند الجمهور منهم الأئمة الثلاثة خلافاً للمشهور عن الإمام مالك أنها سنة عنده ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب أيضاً عند مالك ومن وافقه فى ذلك .

والمسألة الثالثة : هى أن شرط الطهارة لابتداء الصلاة فقط وهى التى عزاها الحافظ إلى الإمام البخارى ، قال وإليه ميل المصنف ، وعليه يتخرج صنيع الصحابى الذى استمرّ فى الصلاة بعد أن سالت منه الدماء ، وأشار بذلك إلى حديث جابر الذى ذكره البخارى تعليقاً فى (باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين) وقال الحافظ : الظاهر أن البخارى يرى أن خروج الدم فى الصلاة لا يبطلها ، انتهى . وقال أيضاً فى أثر ابن عمر المذكور فى هذا الباب : هو يقتضى التفرقة بين الابتداء والدوام ، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين والأوزاعى وإسحاق وأبى ثور ، وقال الشافعى وأحمد : يعيد الصلاة وقيدها مالك بالوقت ، انتهى .

....

قلت : ويبطل عند الحنفية أيضاً ، وهذه قريبة من المسألة التى تقدمت فى أول الكلام ، وعلم من هذا كله أن حديث الباب يحتاج إلى التوجيه عند الجمهور ، ولذا أولوه بوجوه عديدة : منها : ما قال الحافظ : استدل به على أن من حدث له فى صلاته ما يمنع الانعقاد لا تبطل ولو تمادى ، وعلى هذا ينزل كلام المصنف ، فلو كانت نجاسة فأزالها فى الحال ولا أثر لها صحت اتفاقاً (!) واستدل به على طهارة فرث ما يؤكل لحمه ، وتعقب بأن الفرث لم يفرد بل كان مع الدم كما فى رواية إسرائيل ، والدم نجس اتفاقاً . وأجيب : بأن الفرث والدم كانا داخل السلى ، وجلدة السلى الظاهرة طاهرة فكان كحمل القارورة المرصصة (!!) .

وتعقب بأنها ذبيحة وثنى فجميع أجزائها نجسة لأنها ميتة ، وأجيب بأن ذلك كان قبل التعبد بتحريم ذبائحهم ؛ وتعقب بأنه يحتاج إلى تاريخ ولا يكفى فيه الاحتمال ، وقال النووى : الجواب المرضى أنه ﷺ لم يعلم ما وضع على ظهره ، انتهى. وسيأتى هذا الجواب فى كلام الشيخ أيضاً ، وفى "فيض البارى" : فى تمسك الإمام البخارى عن الحديث نظر ، أما أولا : فلأنه لا يدرى أنها كانت فريضةً أو نافلةً ، وفيه أنهما فى الفساد سواء .

وثانياً : إنه لا دليل فيه أنه أعادها أم لا .

(!) وبه قالت الحنفية كما فى مفسدات " الطحطاوى على المراق " لكن لم يزل ههنا على الفور كما هو الظاهر حتى جاءت فاطمة فأزالتها .

(!!) لا يصح الصلاة حاملاً لها عند الحنفية كما فى " الشامى " عن " البحر " .

....

وثالثاً : إنه لا دليل فيه أنه كان يعلم أن على ظهره سلى جزور بخصوصه .

ورابعاً : ما الدليل على أنه كان تمادى فى صلاته لأنها كانت جائزة لم لا يجوز أنه تمادى عليها إبقاءً لأثر الظلم واستغاثةً فى جنابه تعالى وترحماً منه ؟ كما قال فى قصة حمزة : لو لا صفية لتركته تأكله السباع . فهذا أيضاً من إبقاء أثر الشهادة وتكميل الظلم ، وكما فى بير معونة حيث استشهد رجل منهم فجعل يلطخ وجهه بدمه ويقول : فزت ورب الكعبة .

وخامساً : أنه لا دليل فيه أن السلى كان نجساً وفيه نظر لما فى طرقه سلى جزور بين فرث ودم ، وتقدم الجواب عنه فى كلام الحافظ .

وسادساً : لما فى " سيرة الدمياطى " : إنها كانت أول وقعة دعا فيها النبى ﷺ فهل يصح التمسك من هذه الواقعة الشاذة .

وسابعاً : يحتمل أن دعاءه ﷺ لحال النجاسة ، فلو كان كذلك لم يجز التمسك منه أصلاً لأن الظاهر أنه ﷺ حزن لبطلان صلاته ولذا دعا عليهم كما دعا على من مرّ أمام صلاته بقوله : « قطع صلاتنا قطع الله أثره » أخرجه أبو داؤد .

ثامناً : إن الوقعة قبل الأمر بتطهير الثياب لما قال الحافظ فى تفسير سورة المدثر : أخرج ابن المنذر فى سبب نزول قوله تعالى : « وثيابك فطهر » من طريق زيد بن مرثد قال : ألقى على رسول الله ﷺ سلى جزور فنزلت ، فإذا كان نزولها بعد هذه الواقعة فانفصل الأمر ، انتهى . بزيادة واختصار .

هناك (١) لاجتماع من حشد (٢) هنـاك من المردة والشياطين ، وأمـا الآثار فإن محمل فعل ابن عمر (٣) هو ما دون الدرهم وكذلك فى قول ابن المسيب والشعبى فى الدم والجنابـة (٤) ولاشك فى أن من وقف على نجاسة

---

(١) هذا جواب النووى كما حكى عنه الكرمانى إذ قال : وما يدرى هل كانت هذه الصلاة فريضة فتجب إعادتها على الصحيح أو غيرها فلا تجب أى عند الشافعية ، قال : وإن وجبت الإعادة فالوقت موسع لها ، انتهى . قال الحافظ : وتعقب بأنه لو أعاد لنقل ولم ينقل ، انتهى . وتعقبه العينى بأنه لا يلزم من عدم النقل عدم الإعادة فى نفس الأمر .

(٢) بالدال المهملـة فى آخـره من باب ضرب أى اجتمع ، حشدوا واحتشدوا وتحشدوا : اجتمعوا .

(٣) يعنى عندنا الحنفية ، وظاهر إرادة البخارى أنه أراد مطلقاً لتتم المطابقة بالترجمة ، قال العينى فى أثر ابن المسيب : هـذا الأثر إنمـا يطابق الترجمة إذا عمل بظاهره على الإطلاق، أما إذا قيل: المراد منه أقل من قدر الدرهم عند من يرى ذلك ، أو شئ يسير عند من ذهب إلى أن اليسير عفو فلا يطابق الترجمة ، انتهى . قال الحافظ : أثر ابن عمر وصله ابن أبى شيبة عن نافع عنه أنه كان إذا كان فى الصلاة فرأى فى ثوبه دماً فاستطاع أن يضعه وضعه ، وإن لم يستطع خرج فغسله ثم جاء يبنى على ما كان صلى ، وإسناده صحيح ، وهو يقتضى أنه كان يرى التفرقة بين الابتداء والدوام . قلت : فعلى هذا هو مذهب ابن عمر والصحابة فى ذلك مختلفون .

(٤) قال العينى : وكذلك الجنابة لا تطابق الترجمة عند من يراه طاهراً . قلت : ولذا قال بعض المشايخ : إن الظاهر من صنيع البخارى أن المنى عنده

أقل من قدر الدرهم فإن صلاته جائزة ، وأما مسألة التيمم والاستقبال فمتفق عليها بيننا وبين هذين (١) نعم إذا علم فى أثناء الصلاة فإن صلاته تفسد فى التيمم (٢) ويستدير فى مسألة القبلة (٣) .

نجس وإلا لا يصح إيراده فى هذا الباب ، وما أفاده الشيخ فهو توجيه للآثار على مسلك الحنفية ، وأنت خبير بأن تقريب الإمام البخارى لا يتم بذلك بل يتم إذا كانت هذه الأشياء كلها غير معفوة عنها وعلم بها فى أثناء الصلاة .

(١) أى ابن المسيب والشعبى ، قلت : بل عند جمهور العلماء ، قال الحافظ : أما مسألة التيمم فعدم وجوب الإعادة قول الأئمة الأربعة وأكثر السلف ، وذهب جمع من التابعين منهم ابن سيرين وغيره إلى وجوب الإعادة مطلقاً . وأما مسألة الخطأ فى القبلة فقال الثلاثة والشافعى فى القديم : لا يعيد وهو قول الأكثر أيضاً ، وقال فى الجديد : تجب الإعادة .

(٢) عند الحنفية والثورى وهو الراجح عند الإمام أحمد ، وقال الشافعى ومالك وغيرهما : يمضى فى الصلاة ، قال الموفق : قال أحمد : كنت أقول : يمضى ثم تدبرت فإذا أكثر الأحاديث على أنه يخرج ، انتهى .

(٣) عند الجمهور منهم الحنفية ، قال القسطلانى : لو تيقن الخطأ فى الصلاة وجب استينافها عند الشافعية والمالكية ، ويستدير إلى جهة القبلة ويبنى عليها عند الحنفية وهو قول للشافعية ، انتهى . وقال الموفق : إن تغير اجتهاده فى الصلاة استدار إلى الجهة الثانية ويبنى عليها نص عليه أحمد ، وقال الآمدى : لا ينتقل ويمضى على اجتهاده الأول ، ثم قال : فإن بان له تعين الخطأ فى الصلاة بمشاهدة أو خبر عن يقين استدار وبنى كأهل القباء .

قوله : بسلى (١) جزور بنى فلان ، ويمكن أن يقال : إنها كانت قد جفت فملأوها بشئ من النجاسات حين وضعوها على ظهره ﷺ ، فلم يعلم به النبى ﷺ ما ذا الذى جعلوه فيها هل هو نجس أو غيره ؟ (٢) وأما السلى

---

(١) قال الحافظ : السلى مقصور بفتح المهملة هى الجلدة التى يكون فيها الولد ، يقال لها ذلك من البهائم ، وأما من الآدميات فالمشيمة ، وحكى صاحب "المحكم" : أنه يقال فيهن أيضاً : سلى، انتهى . زاد العينى : قال الجوهرى : هى جلدة رقيقة إن نزعت عن وجه الفصيل ساعة يولد وإلا قتلته ، وألف سلى منقلبة عن ياء ، والجزور - بفتح الجيم وضم الزاى - من الإبل يقع على الذكر والأنثى .

(٢) هذا جواب النووى كما تقدم قريباً قال الحافظ : قال النووى : والجواب المرضى أنه ﷺ لم يعلم ما وضع على ظهره فاستمر فى سجوده استصحاباً لأصل الطهارة ، وتعقب بأنه يشكل على قولنا بوجوب الإعادة فى هذه الصورة ، وأجاب بأن الإعادة إنما تجب فى الفريضة ، فإن ثبت أنها فريضة فالوقت موسع إلى آخر ما تقدم قريباً ، قال العينى : فإن قلت : كيف لا يعلم بما وضع على ظهره فإن فاطمة ذهبت به قبل أن يرفع رأسه ؟ قلت : لا يلزم من إزالة فاطمة إياه عن ظهره إحساسه ﷺ به ، فقد يحتمل أنه لم يتحقق نجاسته ، انتهى .

وفى تقرير الشيخ محمد حسن المكى : قيل فى الجواب عنه : إن السلى من العصب وعصب الميتة طاهر، وما كان فيه من الدم كان قليلاً معفواً، لكن الظاهر أن ذلك الأشقى خلط ذلك السلى بالدم والبول وملأه من الرجيع ثم وضعه على ظهره عليه الصلاة والسلام ، فالحق فى الجواب : أنه ﷺ لم يعلم فى سجوده أن أى شئ وضع على ظهره هل هو طاهر أم نجس ؟ فلذلك مضى فى صلاته

بنفسها فإنها شئ عصبانى ليس نجساً حتى يعلم بفساد صلاته بالنظر إليها (١) وأما فى صلاته ﷺ فلم يدر ما ذا ألقوه على ظهره ؟ فلم يفسد صلاته لذلك ومضى عليها .

قوله : وأنا أنظر لا أغنى شيئاً ، لكونه هذليا(٢) وهؤلاء قريش أنى له أن يقاومهم بنفسه أو بقومه نعم كانت فاطمة من قريش ، فلم يمكن لهم تعرضها ، ولو تعرضوا لها بسوء لربما أدى إلى مقاتلة بين الفريقين .

قوله : إذا دعا عليهم ، وقد كانوا علموا أن دعوة محمد ﷺ مجابة

ولم ينقضها، ثم لما رأى بعد الفراغ أنه نجس أعاد صلاته وإن لم يذكره الراوى ولم يوجد التصريح بأنه لم يعد صلاته .

(١) وبذلك أجاب الحافظ كما تقدم قريباً إذ قال : إن جلدة السلى الظاهرة طاهرة ، وفى " العينى" : قال الخطابى : ذهب أكثر العلماء إلى أن السلى نجس ، ورد عليه ابن بطال بأن الفرث ورطوبة البدن طاهران ، والسلى من ذلك، وتعقبه النووى بأن الفرث نجس ، انتهى . قلت : وهذا من اختلاف مسلكيهما فإن ابن بطال مالكى والنووى شافعى .

(٢) قال الحافظ . وإنما قال ذلك لأنه لم يكن له بمكة عشيرة لكونه هذلياً حليفاً وكان حلفاؤه إذ ذاك كفاراً، وفى الكلام حذف تقديره: لطرحته عن رسول الله ﷺ ، وصرح به مسلم فى رواية زكريا ، وللبزار : فأنا أرهب أى أخاف منهم . وقال الكرمانى : جزاء لو محذوف أى لو كان لى قوة أو عشيرة بمكة يمنعوننى منهم لأغنيت وكففت شرهم ، أو غيرت فعلهم ، أو هو للتمنى فلا يحتاج إلى الجزاء .

سيما فى مكـة (١) فقوله : وكانوا يرون ، ليس المقصود حصر سبب الشق فيـه (٢) .

(١) وهذا أوجه مما قال العينى تبعاً للكرمـانى يعنى ما كان اعتقادهم إجابة الدعوة من جهة رسول الله ﷺ بل من جهة المكان، انتهى . والعجب أن العينى قال ذلك مع أنه قال فى فوائد الحديث : ومنها : معرفة الكفار بصدق النبى ﷺ لخوفهم من دعائه لكن لأجل شقائهم حملهم الحسد والعناد على ترك الانقياد ، انتهى . وهكذا قال الحافظ فى فوائد الحديث ويؤيد الشيخ ما قال الحافظ ، ولمسلم من رواية زكريا : فلما سمعوا صوته ذهب عنهم الضحك وخافوا دعوته ، وفى " مستخرج أبى نعيم " من الوجه الذى ذكره البخارى فى الثالثة بدل قوله : فى ذلك البلد ، ويمكن أن يكون ذلك مما بقى عندهم من شريعة إبراهيم .

(٢) ثم فى الحديث إشكال وهو فى ضمائر قوله: وعدّ السابع فلم يحفظه . قال الكرمـانى : فاعل عدّ رسول الله ﷺ أو ابن مسعود ، وفاعل لم يحفظه ابن مسعود أو عمرو بن ميمون ، وتعقب عليه الحافظ بقوله : لاأدرى من أين تهيأ لـه ذلك ؟ مع أن فى روايــة الثورى عنـد مسلم ما يدل على أن فاعل فلم يحفظه أبو إسحاق ولفظه : قال أبو إسحاق : ونسيت السابع ، وعلى هذا ففاعل عد عمرو بن ميمون على أن أبا إسحاق تذكر مرةً أخرى فسماه عمارة بن الوليد ، كذا أخرجه المصنف فى الصلاة من رواية إسرائيل عن أبى إسحاق وسمـاع إسرائيل من أبى إسحـاق فى غايـة الإتقان للزومـه إياه لأنـه جده وكان خصيصاً به ، انتهى .

والحديث الذى أشار إليه الحافظ من رواية إسرائيل عن أبى إسحاق سيأتى فى (باب المرأة تطرح) المذكور قريباً، وسيأتى هناك الإشكال فى هذا السابع ،

قوله : فدلك بها وجهه إلخ ، فعلم بذلك طهارته فإن التلبس بالنجاسة لا يجوز (١) .

وليت شعرى لم عزا الحافظ رواية الثورى عن أبى إسحاق إلى مسلم فهى موجودة عند البخارى أيضاً فى (باب الدعاء على المشركين) من كتاب الجهاد، فكان حقه أن يقول : كما سيأتى عند المصنف .

(١) قال الحافظ : والغرض من هذا الاستدلال على طهارة الريق ونحوه، وقد نقل بعضهم فيه الإجماع لكن روى ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عن إبراهيم النخعى أنه ليس بطاهر ، وقال ابن حزم : صح عن سلمان الفارسى وإبراهيم النخعى أن اللعاب نجس إذا فارق الفم . انتهى . وزاد العينى أن الحسن ابن حى كرهه فى الثوب ، انتهى . ولا يذهب عليك أن الحديث الذى أشار إليه البخارى بقوله : فذكر الحديث يأتى بتمامه فى كتاب الشروط . وقال الحافظ : غفل الكرمانى فظن أن قوله : وما تنخم إلى آخره حديث آخر ، فجوز أن يكون الراوى ساق الحديثين سوقاً واحداً أو يكون أمر التنخم وقع بالحديبية ، انتهى .

قال الكرمانى : إن قلت : ما وجه تعلق هذا الباب بكتاب الوضوء ؟ قلت : من حيث إنه إذا تبين طهارة النخامة يعلم منه أنه لو وقعت فى الماء لا تنجس الماء ويجوز الوضوء به ، أو المراد من كتاب الوضوء كتاب الطهارة عن الحدث ويتبعها الطهارة عن الخبث ، والفحص عن نفس الحدث والخبث ومعناهما ، وهذا هو الجواب عن أمثال هذه الأبواب ، وفى بعض النسخ بدل كتاب الوضوء كتاب الطهارة .

(باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ ولا بالمسكر (١))

مقابلة النبيذ بالمسكر (٢) يبين أن المراد بالنبيذ ما

---

(١) لم يذكر الشيخ في هذا الباب إلا ما يتعلق بالبخاري، وأما الكلام على المسألة فقهاً فقد أشبعه الشيخ في " الكوكب " أشد البسط ، وكتبت في هامشه أن النبيذ أربعة أنواع : منها : ما اتفق عليه العلماء قاطبةً أنه لا يجوز الوضوء منه . ومنها : ما هو متفق بين الحنفية في جواز الوضوء منه وخالفهم الأئمة الثلاثة . ومنها: ما اختلفت فيه الأئمة الحنفية أيضاً فيما بينهم فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(٢) اختلفوا في عطف المسكر على النبيذ، قال الكرماني: المراد به إما ما لم يصل إلى حد الإسكار أو ما وصل إليه، ويكون عطف المسكر عليه من باب عطف العام على الخاص ، وخصص بالذكر من بين المسكرات لأنه محل الخلاف في جواز التوضئ به ، انتهى . وتبعه الحافظ وغيره في ذلك ، وأنت خبير بأن الذي بلغ حد الإسكار ليس بمختلف فيه عند العلماء ولا يجوز به الوضوء عند الحنفية أيضاً ، قال الشيخ في " الكوكب " : أما القسم الثالث الذي صار مسكراً فلا يجوز التوضؤ به عندنا أيضاً ، وكتبت في هامشه عن ابن عابدين : أو أسكر فلا خلاف على عدم الجواز، انتهى

فالأوجه عندي أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه فإن بعض الأنبذة مختلف في جواز الوضوء منها ولذا ذكره الإمام البخاري خاصةً ، وأنت ترى أنه لم يأت برواية تدل عليه إلا ما ذكر من بعض الآثار، فلقائل أن يقول: إن البخاري أثبت بالرواية أن النبيذ الذي بلغ حد الإسكار لا يجوز الوضوء منه ، وأما غيره من الأنبذة فيجوز الوضوء منه عند البخاري على الأصل

لم يسكر (١) وتخصيص الإمام إياه مع أنه ليس ماءً مطلقاً لثبوت

التاسع والثلاثين من أصول التراجم ، فتأمل . لا يقال: إن الإمام البخارى أشار بالآثار الموردة فى الباب إلى عدم جواز الوضوء بالنبيذ مطلقاً لأنه ذكر فيه ثلاثة آثار : الأول : عن الحسن ، قال الحافظ : روى ابن أبى شيبة وعبد الرزاق من طريقين عنه قال : لا توضأ بنبيذ ، وروى أبو عبيد من طريق أخرى عنه أنه لا يأس به ، فعلى هذا فكراهته عنده على التنزيه ، انتهى . وكذا قال العينى وغيره .

والأوجه عندى: أن الاختلاف عنه لاختلاف أنواع الأنبذة ، وأما أثر أبى العالية فأصرح دليل لما قلته . قال الحافظ : روى أبو داؤد وأبو عبيد من طريق أبى خلدة قال : سألت أبا العالية عن رجل أصابته جنابة وليس عنده ماء أيغتسل به ؟ قال : لا ، انتهى . قال الشيخ فى " البذل " : وفيه زيادة ذكرها الدارقطنى بعد قوله: لا ، فذكرت له ليلة الجن فقال: أنبذتكم هذه الخبيثة إنما كان ذلك زبيب وماء ، وكذلك أخرجه البيهقى بلفظ : قال : يرى نبيذكم هذا الخبيث إنما كان ماء يلقى فيه تمرات فيصير حلواً ، قال الشيخ : وهذا يدل على أن أبا العالية يجوّز التوضأ والاغتسال به ما دام حلواً رقيقاً فإذا اشتد وخبث يحكم عليه بعدم الجواز ، انتهى . قلت : وهل هذا غير ما قالته الحنفية ؟

(١) وبذلك جزم القسطلانى إذ قال : إنما أفرد بالنبيذ لأنه محل الخلاف ، والمراد بالنبيذ ما لم يبلغ إلى حد الإسكار ، انتهى . قلت : وعلى هذا يبقى هذا الجزء من الترجمة خاليةً عن الرواية كما أفاده الشيخ ، فالأوجه ما قلته : إن المراد به الأعم من المسكر وغيره . حكى العينى عن " النهاية "

الرواية (١) ولايلزم تخصيص الكتاب لأنه وقع تفسيراً للماء المراد فى الآية، وهؤلاء المذكورون ههنا تابعيون (٢) لايلزم على الإمام اتباعهم لكونه مثلهم، ثم إن الحديث لايدل إلا على أحد جزئى الترجمة (٣) وهو حرمة الوضوء بالمسكر، وأما

لابن الأثير : النبيذ ما يعمل من الأشربة من التمر والزبيب وغيرهما سواء كان مسكراً أو غير مسكر ، انتهى . وعلى هذا أثبت الرواية أن ما بلغ منه حد الإسكار لايجوز الوضوء به وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره .

(١) وهو حديث ابن مسعود المشهور فى ليلة الجن ، وما قيل : إنه ضعيف ، تعقب عليه العينى بأنه رواه عن ابن مسعود أربعة عشر رجلاً ، ثم خرج رواياتهم ولخص كلامه الشيخ فى " البذل " . وما قيل: إن ابن مسعود لم يكن معه ﷺ ليلة الجن ، فقال ابن رسلان فى " شرح أبى داؤد " : قال ابن السمعانى : نقل ابن المدينى باثنى عشر طريقاً أن ابن مسعود كان معه ﷺ ليلة الجن ، انتهى . وذكرت فى هامش " الكوكب " أن ليلة الجن كانت ست مرات كان ابن مسعود معه ﷺ فى ثلاثة منها ، وبسط فيها هذه المواضع الستة .

(٢) هذا على سبيل التسليم وإلا فقد عرفت أن أقوالهم لا ينافى الحنفية لاسيا قول أبى العاليـــة يؤيدهم ، وما أفاده الشيخ هو من مقولـــة الإمام المشهور إذ قال : إذا جاء الحديث عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين ، وإذا جاء عن الصحابة اخترنا ولم نخرج عن أقوالهم ، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم ، كذا فى مقدمة " الأوجز " .

(٣) وهذا ظاهر ولذا سكت الحافظ عن مناسبة الجزء الثانى بل قال : واحتجاج البخارى بأن المسكر لا يحل شربه وما لا يحل شربه لايجوز الوضوء به اتفاقاً ، انتهى . وهذا ظاهر ، وبقى النبيذ الذى لم يسكر .

الوضوء بالنبيذ فإن أريد بالنبيذ ما بلغ حد الإسكار فظاهر ، وإن أريد ما لم يبلغه ففيه نوع خفاء (١) ولعل مراد البخارى بإيراد لفظ المسكر ههنا ولإيراد الرواية المظهرة لحكمه فى الباب تعيين أحد محتملى النبيذ ، فيكون موافقاً لما اتفقت عليه الأحناف من حرمة الوضوء بالنبيذ إذا أسكر واشتد ورمى بالزبد فقط ، والله أعلم .

(باب غسل المرأة أباها الدم(٢))

(١) ولذا أشكل على الشراح مطابقة هذا الجزء وسكت عنه الحافظ كما تقدم ، وقال الكرمانى : وجه الاحتجاج أنه إذا أسكر لم يحل شربه ، وما لم يحل شربه لا يجوز الوضوء به لخروجه عن اسم الماء وكذلك النبيذ غير المسكر أيضاً هو فى معنى المسكر من جهة أنه لا يقع عليه اسم الماء ، ولو جاز أن يسمى النبيذ ماء لأن فيه ماء لجاز أن يسمى الخل ماء لأن فيه ماء ، انتهى. وتبعه القسطلانى إذ قال : والنبيذ خرج عن اسم الماء لغة وشرعاً فلا يتوضأ به ، انتهى .

وأنت خبير بأنه ليس باحتجاج بالحديث الوارد فيه لأن مدار الحديث على كونه مسكراً وهذا ليس بمسكر ، ولذا تعقب العينى على الكرمانى مبسوطاً وقال فيه : ولا يلزم من عدم جواز تسمية الخل ماء ، عدم جواز تسمية النبيذ الذى ذكره ابن مسعود ماء ، ألا ترى أن النبى ﷺ قال : « تمرة طيبة وماء طهور » فأطلق عليه الماء ووصفه بالطهورية ، فكيف ذهل الكرمانى عن هذا حتى قال ما قال ترويجاً لمذهبه ! والحق أحق أن يتبع .

(٢) اختلفوا فى غرض المصنف بهذه الترجمة ، قال الكرمانى وتبعه العينى : إن قلت : ما وجه تعلق الباب بكتاب الوضوء ؟ قلت : إن كانت

الظاهر أنه معقود لبيان أن مس المرأة وإن كان عائداً على الوضوء بالنقض إلا أن مسه إياها وكذا مسها إياه جائزان ، ولا يلزم من كون المس ناقضاً حرمة المس أو كراهته ، ويمكن أن يكون ذلك تعريضاً بالشافعى (١) فيما ذهب إليه من انتقاض الطهارة بمس المرأة من أن فاطمة رضى الله تعالى عنها غسلت جرحه ﷺ ، ولم يثبت إعادته الوضوء مع أنه لو كان ناقضاً لكان له ﷺ غنية عن مسها لوجود كثير ممن ليس فى مسه ما لزم بمسها ، وقد علم من حبه ﷺ الدوام على الطهور ما هو مستغن عن البيان ، وهذا إلزام

النسخة كتاب الطهارة بدل كتاب الوضوء فلا خفاء فيه وإلا فالمراد بالوضوء معناه اللغوى فيتناول رفع الحدث أيضاً ، أو الاصطلاحى فيكون ذكر الطهارة من الخبث بالتبعية لكونهما من شرائط الصلاة ومن باب النظافة وغير ذلك ، انتهى .

وقال الحافظ : هذه الترجمه معقودة لبيان أن إزالة النجاسة ونحوها يجوز الاستعانة فيها كما تقدم فى الوضوء ، وبهذا يظهر مناسبة أثر أبى العالية لحديث سهل ، انتهى . وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : غرض الباب إثبات جواز التوضئ من يد الغير وللبعض فيه خلاف ، وحديث الباب مرسل الصحابى لأن سهلاً كان صغيراً ما شهد أحداً ، ومرسل الصحابى مقبول يعمل به ، انتهى . قلت : ما أفاده شيخ المشايخ من الغرض تقدم هذا نصاً فى (باب الرجل يوضئ صاحبه) .

(١) وتقدم فى حاشية (باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين) أن ظاهر صنع المؤلف أنه لا يرى الوضوء بمس المرأة ولا بمس الذكر ولذا لم يترجم بهما .

عليهم (١) وإلا فقد كانت طهارته منتقضة عندنا بسيلان الدم ، وعلى هذين الوجهين يحمل أثر أبى العالية(٢) ووجه الاستدلال به أنه أمر بصيغة العموم وفيهم النساء والرجال ولو كان المس ناقضاً أو منهياً عنه لمنع النساء (٣) .

(١) يعنى هذا الإلزام يصح على مسلك الإمام الشافعى إذ أوجب الوضوء بمس المرأة ولم يوجب بخروج الدم ، وأما عند الحنفية فالوضوء انتقض بخروج الدم .

(٢) وبذلك جزم الكرمانى إذ قال: قال ابن بطال: فيه دليل على جواز مباشرة المرأة أباها وذوى محارمها ، ولذا قال أبو العالية لأهله : امسحوا ، ولم يخص بعضهم دون بعض بل عممهم جميعاً ، انتهى . قال الحافظ: أثره هذا وصله عبد الرزاق عن عاصم بن سليمان قال : دخلنا على أبى العالية وهو وجع فوضئوه فلما بقيت إحدى رجليه قال : امسحوا على هذه فإنها مريضة ، وكان بها حمرة، وزاد ابن أبى شيبة أنها كانت معصوبةً ، انتهى . وقال القسطلانى: ومناسبة هذا الأثر بالباب من حيث جواز الاستعانة فى الوضوء كهى فى إزالة النجاسة .

(٣) قال الحافظ : فى حديث البراء إشارة إلى براعة الاختتام النكتة فى ختم البخارى كتاب الوضوء بهذا الحديث من جهة أنه آخر وضوء أمر به المكلف فى اليقظة ، ولقوله فى نفس الحديث : واجعلهن آخر ما تقول ، فأشعر ذلك بختم الكتاب ، والله الهادى للصواب ، انتهى . وهذا على ما اختاره فى براعة الاختتام أن الإمام البخارى يشير بشئ إلى ختم الكتاب ، وأما على ما اختاره هذا الضعيف أن الإمام البخارى فى آخر كل كتاب يشير إلى آخر الحياة ويذكره الموت، فهذان اللذان ذكرهما الحافظ يشيران إليه ، وأصرح منهما لفظ : فإن مت، نص فى الموت .

كتاب الغسل (١)

قوله : فاطهروا (٢) والصيغة لما فيهـا من المبالغة لا تصدق إلا على الغسل .

---

(١) قال الكرمانى هو بضم الغين اسم للاغتسال ، وفى الاصطلاح : غسل البشرة والشعر ، وحقيقتـه جريان المـاء على العضو ، ولا يشترط الـدلك وإمرار اليد ، وقال مالك : يشترط فيـه الدلك ، وكذا قال المزنى قياساً على الوضوء ، قال ابن بطال : وهذا لازم ، قال الكرمانى : ليس بلازم إذ لانسلم الـدلك فى الوضوء أيضاً ، انتهى . قال الحافـظ : اختلف فى الـدلك فلم يوجبـه الأكثر ، ونقل عن مالك والمزنى وجوبه ، واحتج ابن بطال بالإجماع على وجوب إمرار اليد فى الوضوء ، قال : فيجب فى الغسل أيضاً قياساً لعدم الفرق بينهما ، وتعقب بأن جميع من لم يوجب الدلك أجازوا غمس اليد فى المـاء للمتوضئ من غير إمرار فبطل الإجماع .

(٢) قال العينى : قوله : فاطهروا أى اغسلوا أبدانكم على وجه المبالغة ، والقاعدة تقتضى أن يكون أصله تطهروا ، فلما قصدوا الإدغام قلبت التاء طاءً فأدغم فى الطاء واجتلبت همزة الوصل ، وأصله من التفعل ليدل على التكلف والاعتمال ، وكذلك باب الافتعال يدل عليه ، أصله اطتهر فقلبت التاء طاءً وأدغمت فى الطاء ، وفيـه من التكلف ما ليس فى طهر ، انتهى . قـال الحافظ : قدم الآية التى فى سورة المائدة على التى فى سورة النساء لدقيقة وهى أن لفظ التى

قوله : دخلت أنا وأخو عائشة ، ولعل أبا سلمة صغير يومئذ (١) .

قوله : بيننا وبينها حجاب (٢) ليس المراد الحجاب الساتر كلها وإلا لما كان الغسل بحضورهما مفيداً بل المعنى بالحجاب هو الساتر لمقدار العورة، فكانا يريان منها ما لم يكن عورةً كالرأس .

قوله : والصحيح ما روى أبو نعيم (٣) يعنى أكثر رواياته سيما فى مثل

فى المائدة : « فاطهروا » فيه إجمال . ولفظ التى فى النساء « حتى تغتسلوا » فيه تصريح بالاغتسال وبيان للتطهير المذكور ، ودل على أن المراد بقوله تعالى : « فاطهروا » فاغتسلوا .

(١) دفع الشيخ بذلك ما يرد أن أبا سلمة كيف دخل عليها ، وأجاب عنه الكرمانى وتبعه العينى بأن أبا سلمة ابن أخت عائشة من الرضاعة أرضعة أم كلثوم بنت أبى بكر فعائشة خالته، انتهى . واختلفت الشراح فى اسم أخى عائشة هذا الذى ذكر فى الحديث على عدة أقوال بسطت فى الشروح .

(٢) قال القاضى عياض : ظاهره أنهما رأيا عملها فى رأسها وأعالى جسدها مما يحلُّ نظره للمحرم، لأنها خالة أبى سلمة، وإنما سترت أسافل بدنها مما لا يحل للمحرم النظر إليه وإلا لم يكن لاغتسالها بحضرتهما معنى، وفى فعل عائشة دليل على استحباب التعليم بالفعل لأنه أوقع فى النفس، ولما كان السؤال محتملاً للكيفية والكمية ثبت لها ما يدل على الأمرين معاً، أما الكيفية فبالاقتصار على إفاضة الماء ، وأما الكمية فبالاكتفاء على الصاع كذا فى " الفتح " .

(٣) قال الكرمانى: لم يقل: قال، بل قال: كان، ليدل على أنه فى آخر العمر كان مستمراً على هذه الرواية، فعلى هذا التقدير الحديث من مسانيد ميمونة، وعلى الأول من مسانيد ابن عباس ، والصحيح ما رواه أبو نعيم يعنى أنه من

تلك الأمور لما كانت عن ميمونة رضى الله عنها زاد ههنا بعضهم إياها ولا يصح ، فإن ابن عباس يروى عن كثير من الصحابة وسائر الأزواج ، فلعله رواها من غير ميمونة .

قوله : يعرض بالحسن إلخ مقولة أبى جعفر وفاعل يعرض جابر (١) .

مسندات ابن عباس ، انتهى . وعلى هذا فيحتمل كما أفاده الشيخ أنه سمع الحديث عن ميمونة أو عن غيرها من الأزواج، وقال الحافظ: قوله: كان ابن عيينة هكذا رواه عنه أكثر الرواة وإنما رواه كما قاله أبو نعيم من سمع منه قديماً ، وإنما رجح البخارى رواية أبى نعيم جرياً على قاعدة المحدثين ، لأن من جملة المرجحات عندهم قدم السماع لأنها مظنة قوة حفظ الشيخ، ولرواية الآخرين جهة أخرى من وجوه الترجيح، وهى كونهم أكثر عدداً وملازمةً لسفيان ، ورجحه الإسماعيلى من جهة أخرى من حيث المعنى ، وهى كون ابن عباس لا يطلع على النبى ﷺ فى حالة اغتساله مع ميمونة، فيدل على أنه أخذه منها، ويستفاد منه أن البخارى لا يرى التسوية بين عن فلان وبين إن فلاناً ، وفى ذلك بحث يطول ذكره ، وادعى بعض الشارحين أن حديث ميمونة هذا لامناسبة له بالترجمة لأنه لم يذكر فيه قدر الإناء ، والجواب : أن ذلك يستفاد من مقدمة أخرى، وهى أن أوانيهم كانت صغاراً كما صرح به الشافعى فى عدة مواضع فيدخل الحديث تحت قوله : نحوه ، أو يحمل المطلق فيه على المقيد فى حديث عائشة، وهو الفرق لكون كل منهما زوجةً له واغتسلت معه، فيكون حصة كل منهما أزيد من صاع ، فيدخل تحت الترجمة بالتقريب .

(١) ما أفاده الشيخ من الضمائر واضح ، وقوله : ابن عمك فيه تجوز لأنه ابن عم أبيه ، فإن أبا جعفر هذا الملقب بالباقر هو : محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، والحسن هذا هو : ابن محمد بن الحنفية وهى

(باب من بدأ بالحلاب أو الطيب قبل الغسل [1])

يعنى بذلك أن الطيب غير مضطر إليه وإن ثبت استعماله ﷺ إياه قبل

أم محمد ، قال الحافظ : تزوجها على بعد فاطمة فولدت له محمداً فاشتهر بالنسبة إليها ، وقول جابر : أتانى يشعر بأن سؤال الحسن بن محمد كان فى غيبة أبى جعفر فهو غير سؤال أبى جعفر الذى تقدم فى الباب قبله ، لأن ذلك كان عن الكمية كما يشعر بذلك قوله فى الجواب : يكفيك صاع ، وهذا عن الكيفية وهو ظاهر من قوله : كيف الغسل ؟ ولكن الحسن بن محمد فى المسألتين هو المنازع لجابر فقال فى جواب الكمية : ما يكفينى ، أى الصاع ولم يعلل، وقال فى جواب الكيفية : إنى كثير الشعر ، أى فأحتاج إلى أكثر من ثلاث غرفات ، فقال جابر فى جواب الكيفية : إنه ﷺ كان أكثر شعراً منك واكتفى بالثلاث ، انتهى .

وتعقب عليه العينى ومال إلى أن السؤال فى الموضعين عن الكيفية غير أنه لم يذكر لفظ : كيف، هناك اختصاراً ، والأوجه عندى ما قال الحافظ لأن السؤال لم يكن إلا مرتين ، لأن فى الأول كان أبو جعفر موجوداً عند السؤال بل كان متولى السؤال كما فى " القسطلانى " عن " مسند إسحاق بن راهويه " بخلاف الثانى إذ أخبره جابر بذلك ، فإذا سئل جابر عن الكيفية مرة ونازعه الحسن بقوله : لا يكفينى ، فأى فاقة له لسؤاله عنه خاصة مرة أخرى .

(١) هذه الترجمة من مهمات التراجم أشكلت على المشايخ والشراح ، والحق أنه لم يظهر بعد ما قصد الإمام البخارى من ذلك ، قال الحافظ : مطابقة هذه الترجمة لحديث الباب أشكل أمرها قديماً وحديثاً على جماعة من

....

الأئمة ؛ فمنهم من نسب البخارى فيها إلى الوهم ، ومنهم من ضبط لفظ : الحلاب على غير المعروف فى الرواية لتتجه المطابقة ، ومنهم من تكلف لها توجيهاً من غير تغيير .

فأما الطائفة الأولى فأولهم الإسماعيلى فإنه قال فى " مستخرجه " : رحم الله أبا عبد الله - يعنى البخارى - من ذا الذى يسلم من الغلط سبق إلى قلبه أن الحلاب طيب وأى معنى للطيب عند الاغتسال قبل الغسل ؟ وإنما الحلاب إناء يحلب فيه ، وفى تأمل طرق ذلك الحديث بيان ذلك حيث جاء فيه : وكان يغتسل من حلاب ، هكذا رواه ابن خزيمة ، روى أبو عوانة فى " صحيحه " بلفظ : كان يغتسل من حلاب فيأخذ غرفةً بكفيه فيجعلها على شقه الأيمن ، الحديث . فقوله : يأخذ غرفةً أيضاً مما يدل على أن الحلاب إناء .

وروى الإسماعيلى بلفظ : كان إذا أراد أن يغتسل دعا بشئٌ دون الحلاب فأخذ بكفه ، الحديث ، ومن هؤلاء الخطابى إذ قال فى شرح " أبى داؤد " : الحلاب إناء يسع قدر حلبة ، وتأوله البخارى على استعمال الطيب فى الطهور وأحسبه توهم أنه أريد به المحلب الذى يستعمل فى غسل الأيدى ، وليس الحلاب من الطيب فى شئ ، وتبع الخطابى ابن قرقول وابن الجوزى وجماعة ، قال ابن الجوزى : غلط جماعة فى تفسير الحلاب . منهم البخارى فإنه ظن أن الحلاب طيب .

وأما الطائفة الثانية فأولهم الأزهرى قال فى " التهذيب " : الحلاب فى هذا الحديث ضبطه جماعة بالمهملة واللام الخفيفة أى ما يحلب فيه ، فصحفوه ، وإنما هو الجلاب بضم الجيم وتشديد اللام ، وهو ماء الورد فارسى معرب ، وقد أنكر جماعة على الأزهرى من جهة أن المعروف فى الرواية بالمهملة

....

والتخفيف ، وقال الحميدى : ضم مسلم هذا الحديث مع حديث الفرق والصاع فى موضع واحد ، فكأنه تأولها على الإناء . وأما البخارى فربما ظن ظان أنه تأوله على أنه نوع من الطيب يكون قبل الغسل لأنه لم يذكر فى الترجمة غير هذا الحديث ، فجعل الحميدى كون البخارى أراد ذلك احتمالاً .

وقال القاضى عياض : الحلاب إناء ، وقيل: المراد فى هذا الحديث محلب الطيب - بفتح الميم - وترجمة البخارى تدل على أنه التفت إلى التأويلين، وقد رواه بعضهم فى غير الصحيحين : الجلاب يشير إلى ما ذكره الأزهرى، وأنكر أبو عبيد على الأزهرى ما قاله ، وقال القرطبى : الحلاب بكسر المهملة لا يصح غيرها ، وقد وهم من ظنه من الطيب ، وكذا من قاله بضم الجيم .

وأما الطائفة الثالثة فقال المحب الطبرى: لم يرد البخارى بقوله : الطيب ما له عرف طيب بل أراد تطييب البدن بإزالة ما فيه وسخ ، وأراد بالحلاب الإناء ، و أو فى قوله : أو الطيب ، بمعنى الواو كما ثبت فى بعض الروايات، ومحصل ما ذكره أنه يحمله على إعداد ماء الغسل ، ثم الشروع فى التنظيف قبل الغسل فيبدأ بشق الرأس لكونها أكثر شعثاً من بقية البدن ، وقيل : يحتمل أراد البخارى الإشارة إلى ما روى عن ابن مسعود: كان يغسل رأسه بخطمى، ويكتفى بذلك كما أخرجه ابن أبى شيبة وغيره عنه ، وأخرجه أبو داؤد عن عائشة بإسناد ضعيف ، فكأنه يقول : دل هذا الحديث على أن النبى ﷺ كان يستعمل الماء ، ولم يثبت أنه كان يقدم على ذلك شيئاً مما ينقى البدن .

قلت : وعلى هذا فكأنه رد على روايات الخطمى وأثبت البداءة بالماء ، وقال الكرمانى: يحتمل أن يكون أراد بالحلاب الإناء الذى فيه الطيب، فالمعنى :

....

بدأ تارة بطلب ظرف الطيب ، وتارة بطلب نفس الطيب ، فدل حديث الباب على الأول دون الثانى ، وهو مستمد من كلام ابن بطال ، فإنه قال بعد حكاية كلام الخطابى : وأظن البخارى جعل الحلاب فى الترجمة ضرباً من الطيب ، فإن كان ظن ذلك فقد وهم، وإنما الحلاب الإناء الذى كان فيه طيب رسول الله ﷺ الذى يستعمله عند الغسل ، قال : وفى الحديث الحض على استعمال الطيب عند الغسل تأسياً بالنبى ﷺ ، فكأنه جعل فى الحديث قوله : فأخذ بكفه أى من الطيب الذى فى الإناء فبدأ بشق رأسه الأيمن أى فطيبه إلى آخره .

ومحصله : أن الصفة المذكورة فى الحديث صفة التطيب لا صفة الاغتسال وهو توجيه حسن بالنسبة لظاهر ألفاظ البخارى، لكن من تأمل طرق الحديث كما قال الإسماعيلى عرف أن الصفة المذكورة للغسل لا للتطيب ، فرواه الإسماعيلى بلفظ : كان يغتسل بقدح ، بدل قوله : بحلاب ، وغير ذلك من الروايات التى ذكرها الحافظ تدل على أن المراد من الحلاب إناء التطيب ، وقال بعضهم : أشار إلى حديث عائشة أنها كانت تطيب النبى ﷺ عند الإحرام ، والغسل من سنن الإحرام ، وكان الطيب حصل عند الغسل، فأشار البخارى ههنا إلى أن ذلك لم يكن مستمراً ، انتهى بزيادة واختصار .

ورجح العينى أن البخارى عقد لأحد الأمرين حيث جاء بأو الفاصلة دون الواو الواصلة فوفى بذكر أحدهما على أنه كثيراً يذكر فى الترجمة شيئاً ولا يذكر فى الباب حديثاً متعلقاً به لأمر يقتضى ذلك، انتهى . وتبعه القسطلانى فى ذلك، فاختار هذا التوجيه ، وقال السندى : ظاهر صنيع المؤلف أنه حمل الحلاب على نوع من الطيب، وعلى هذا فيحمل قوله : إذا اغتسل على معنى إذا فرغ من الاغتسال ، وكذا يحمل قوله : عند الغسل أى عند الفراغ منه، إذ استعمال

....

الطيب قبل الاغتسال غير معهود وإنما المعهود استعماله بعده ، لكن الصحيح أن المراد بالحلاب الإناء ، وقد كثر كلامهم لتطبيق كلام على المصنف هذا الصحيح إلا أن كلامه آب وما ذكروه تكلف ، انتهى .

وفى " فيض البارى " : الحلاب إناء معروف، وما قيل: إنه تصحيف جلاب أو بمعنى حب المحلب فكله شطط لأنــه استعمله المصنف بمواضع ، والقول بالتصحيف فى المواضع كلها أو تغليط المصنف بأنه فهم معناه حب المحلب بعيد جداً، واستشكل جمع الحلاب والطيب ولا إشكال، فإن الجمع بينهما لكون التقابل بينهما تقابل تضاد، فإن فى الحلاب يبقى ريح اللبن ، فأشار إلى أنه لا بأس بريحه ولونه إن ظهر فى المـاء ، وكذا الطيب عند الغسل قد يبقى أثره بعد الغسل فلا بأس به أيضاً كما سيأتى فى (باب من تطيب ثم اغتسل) والتطيب قبـل الاغتسال أيضاً شـائع فى بعض البــلاد ، فيـدهنون أولاً ثم يغتسلون ، فمقصود الترجمة أنه لو بقى فى الماء أثر الحلاب أو شئ آخر طاهر فلا بأس به ، وجاء مسألة الطيب استتباعاً، فلا يرد أنه لا ذكر له فى الحديث، فإنهما يشتركان فى بقاء الأثر ، فكأنــه يقول : لا بأس ببقاء أثرهما بعد الغسل ، انتهى مختصراً. وهذا توجيه حسن جداً إلا أنه يشكل عليه لفظ : بدأ، فى الترجمة والحديث ، فإنه لا خصيصة له بالبداية .

ورجح شيـخ الإسلام فى " شرحـه " توجيـه المحب الطبرى ، واختار صاحب " التيسير " توجيه العينى ، وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : إن الحلاب بالحاء المهملـة لـه معنيان : الأول : بمعنى المحلوب فى البذور أى المخرج من عصارة ، كان العـرب يستعملون محلوب بعض البذور فى أبدانهم قبل الاغتسال كما يستعملون الطيب قبل ذلك ، وميل المؤلف إلى هذا المعنى

الغسل (١) وذلك لينتشر أثره إلى أطراف الجسم ، وحاصل الترجمة : أن هذا باب يذكر فيه جواز الابتداء بالحلاب من غير أن يتقدمه طيب (٢) وجواز الابتداء بالطيب وعدم الابتداء ، فلما ذكر فى الرواية ابتداءه بالحلاب علم جواز ترك الطيب وأن الابتداء بالطيب ليس واجباً وإن كان جائزاً نظراً إلى ما ورده فى غير هذه الرواية ، فافهم فإنه عزيز .

بقرينة انضمامه إلى الطيب ، والثانى : أن يكون الحلاب بمعنى الإناء ، وحديث الباب أخرجه البعض بهذا المعنى أيضاً ، انتهى . وحاصله : أن مراد الترجمة والحديث عند البخارى فى رأى شيخ المشايخ بمعنى عصارة البذور وإن ذكر الشيخ احتمالات أخر .

(١) هكذا حكاه الكرمانى عن ابن بطال إذ قال : قال ابن بطال : الحلاب إناء يسع حلبة ناقة وهو المحلب بكسر الميم ، وأما المحلب بالفتح فهو الحب الطيب الرائحة ، وأظن البخارى جعل الحلاب فى هذه الترجمة ضرباً من الطيب ، فإن كان ظن ذلك فقد وهم ، وإنما الحلاب الذى كان فيه طيب رسول الله ﷺ الذى كان يستعمله عند الغسل ، وفى الحديث الحض على استعمال الطيب عند الغسل تأسياً بالنبى ﷺ .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : إنه ﷺ قد كان إذا أراد الغسل فيغسل رأسه بالخطمى المخلوط بغيره من الطيب ، ثم لا يغسل رأسه ثانياً بل يكتفى به ، وقد كان يغتسل بغير الخطمى فيغسل رأسه مع سائر جسده ، فغرض البخارى أن يبين فى هذا الباب أحد الغسلين المذكورين ، فقوله : بدأ بالحلاب إشارة إلى الغسل الثانى ، وقوله : أو الطيب إشارة إلى الغسل الأول ، انتهى . وفى تقرير آخر له أيضاً : لما كان البدء بالطيب مشهوراً محققاً عند الناس ترك حديثه وأثبت ما فيه خفاء وهو البدء بالحلاب أى أنه أيضاً جائز ،

(باب المضمضة والاستنشاق)

إنهما ثابتان بالسنة فمن آخذ بوجوبها ومن ذاهب إلى سنيتهما (١) .

والبدء بالحلاب أيضاً ليس بلازم ، ومعنى البدء بالحلاب أنه لا يستنجى .

(١) وبذلك جزم شيخ المشايخ فى " التراجم " إذ قال : يعنى أنهما مطلوبان فى الشرع إما على سبيل الوجوب وإما على وجه السنية ، انتهى . وقال الحافظ : أشار ابن بطال وغيره إلى أن البخارى استنبط عدم وجوبها ، لأن فى رواية الباب الذى بعده فى هذا الحديث : ثم توضأ وضوءه للصلاة ، فدل على أنهما للوضوء ، وقام الإجماع على أن الوضوء فى غسل الجنابة غير واجب والمضمضة والاستنشاق من توابع الوضوء ، فإذا سقط الوضوء سقط توابعه ، ويحمل ما روى من صفة غسله ﷺ على الكمال ، انتهى .

وتعقبه العينى بأن هذا الاستدلال غير صحيح لأن هذا الحديث لا تعلق له بالحديث الآتى ، وفيه تصريح بالمضمضة والاستنشاق ، ولا شك أنه ﷺ لم يتركهما ، فدل على المواظبة وهى تدل على الوجوب ، انتهى . وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف مسلكهما ، فإنهما واجبان فى الغسل عند الحنفية خلافاً للشافعية والمالكية كما سيأتى قريباً ، وما حكى ابن بطال وسكت عليه الحافظ من الإجماع على ندب الوضوء فى الغسل مشكل ، لأن فيه خلاف داؤد الظاهرى إذ أوجب الوضوء فى الغسل مطلقاً ، وفى رواية لأحمد : لا يجزء الوضوء حتى يأتى به قبل الغسل أو بعده ، وهو أحد قولى الشافعى كما فى " الأوجز " .

ثم المضمضة والاستنشاق فى الوضوء تقدم الخلاف فيهما فى هذه الحاشية قبيل (باب الاستجمار وتراً) وأما فى الغسل فهما واجبان عند الحنفية وأحمد ، وسنتان عند مالك والشافعى ، كذا فى " الأوجز " ثم لا يذهب عليك ما فى

(باب مسح اليد بالتراب[١])

آخر الحديث من قوله : فلم ينفض بها أى لم ينشف ، قال الكرمانى : وفى بعض النسخ بعده : قال أبو عبد الله يعنى لم يمسح بها ، قال النووى : فيه استحباب ترك التنشيف ، وقد اختلف أصحابنا فيه فى الوضوء والغسل على خمسة أوجه : أشهرها : أن المستحب تركه ؛ والثانى: أنه مكروه ، والثالث: مباح ، والرابع : مستحب، لما فيه من الاحتراز عن الأوساخ ، والخامس : يكره فى الصيف دون الشتاء ، انتهى . ولم يتعرض الشيخ عن ذلك ، لأنه قد أشبع الكلام عليه فى " الكوكب " وبسط العلامة العينى فى الروايات الدالة على المنديل ، وحكى شيخنا فى " البذل " مذهب الحنفية ندبه بعد الغسل .

(١) لم يتعرض عنه الشيخ ههنا لأنه قد أجمل الكلام عليه فى " الكوكب الدرى" وبسطه فى تقرير أبى داؤد وحكاه عنه شيخنا فى " البذل " فى (باب الرجل يدلك يده بالأرض إذا استنجى) فقال الشيخ : ههنا تقرير أنيق كتبه حبيبنا مولانا محمد يحيى الكاندهلوى - أدخله الله جنة الفردوس - عن شيخه وشيخنا مولانا الشيخ رشيد أحمد الكنكوهى - جعله الله مع النبيين والصديقين - قال الأستاذ - أدام الله علوه ومجده وأفاض على العالمين بره و رفده - : قد اختلف أقوال فقهائنا الحنفية - كثر الله جمعهم وشكر على ما بذلوا وسعهم - فى طهارة المخرج واليد إذا بقيت رائحة النجاسة بعد زوال جرمها ، فمنهم من حكم بالطهارة إذا زال جرمها وإن بقيت منها رائحة ، ومنهم من ذهب إلى أنها لا تطهر إذاً إلا إذا بقى من أثرها ما يتعسر إزالته .

ولعل مبنى الاختلاف ما اختلف فيه من حقيقة الرائحة هل هى بانفصال أجزاء صغار من ذى الرائحة التى لا تدرك بصغرها، أو بتكييف الهواء بكيفية الرائحة ؟ والحجة للطائفة الأولى : أنها لو سلمنا انفصال أجزاء صغار من

(باب هل يدخل الجنب يده فى الاناء قبل أن يغسلها (١))

ذى الرائحة واختلاطها بالهواء إلا أن الشرع لما لم يعتد بها كان وجودها فى حكم العدم، ألا ترى أن السرويل المبتل إذا مرت عليه الريح الخارجة من الدبر ولم يبتل ، وكذلك الريح النجسة المنبعثة من المزابل إذا هبت على الثياب المبلولة لم ينجسها اتفاقاً، فلو كانت الأجزاء معتبرةً على تقدير تسليم وجودها فى الريح لكان التنجس لازماً .

ويمكن الاستدلال للطائفة الثانية بأن الريح لو لم تكن مخلوطةً بشئ من أجزاء النجاسة لزم أن لا تنتقض الطهارة بخروج الريح ، وللأولين الاعتذار بأن انتقاض الطهارة بالريح الخارجة من الدبر لتصريح النص بذلك لا لتضمنها أجزاء النجاسة، والله أعلم، انتهى . قلت : ولعل الإمام البخارى أراد بالترجمة التنبيه على هذا الاختلاف ، ورجح أن مسح اليد لم يكن للتطهير بل للتنظيف كما يدل عليه قوله فى الترجمة : لتكون أنقى ، وإليه أشار الشيخ الكنكوهى - قدس سره - فى " الكوكب " فقال فى رواية ميمونة هذه التى فى الباب : هذا الدلك للمبالغة فى التنظيف بإزالة ما عسى أن يبقى شئ من الدسومة بعد زوال عين النجس ، فيكون أبعد من الكراهية والتنفر فى غسل سائر الأعضاء لا سيما المضمضة والاستنشاق ، انتهى . هذا ، وقد كتب فى تقرير مولانا محمد حسن المكى - نور الله مرقده - : مسح اليد بالتراب ثابت لكن فى هذا الزمان تشبه بالهنود فالأولى تركه ، وكان الشيخ - قدس سره - قد يقول : لا اعتبار لهذا التشبه .

(١) قال المهلب : أشار البخارى إلى أن يد الجنب إذا كانت نظيفةً جاز له إدخالها الإناء قبل أن يغسله لأنه ليس شئ من أعضائه نجساً بسبب كونه

نعـم يجوز له ذلك وإن كان الأولى أن يغسلهـا ، وإلى هذا أشار بإيراد الروايات والآثار الدالة على جواز الأمرين كليهما ، ثم إن الغرض منه طهارة الماء المستعمل وطهوريته ، وقد عرفت قبل ذلك أن الإستعمال لا يتحقق إلا عند إقامة قربة أو إزالة حدث ؛ فاستدلاله مبنى على عدم الفرق بين المستعمل فى الغسل بدون إزالة حدث وبينه لها، وكذا على عدم الفرق بين الطاهر والطهور.

جنباً، انتهى . والأوجه عندى أن غرض المصنف بيان جواز إدخال اليد رداً على ما روى عن ابن عمر أنه قال: من اغترف من ماء وهو جنب فما بقى فهو نجس، أخرجه ابن أبى شيبة وحكاه عنه العينى أيضاً ، وجمع بينه وبين ما رواه عنه البخـارى بوجوه ، ولا تعارض بينهما عندى ، لأن أثر ابن أبى شيبة نص فى الجنابة ، وأثر البخارى ظاهر فى الحدث الأصغر .

وفى " فيض البارى " عن " الفتاوى لابن تيمية " عن الإمام أحمد أن الجنب إن أدخل يده فى الماء نجسه ، انتهى . لكن الموفق حكى مذهبهم أن الماء طاهر لا إشكال فيه ، نعم حكى عن الإمام أحمد اختلاف الروايات فى أن الماء هل يبقى مطهراً أم لا ؟ ثم الآثـار والروايات التى ذكرها البخارى لما لم تكن صريحةً فى عدم الغسل نبه على ذلك بقوله: هـل ، ولم يتعرض الشراح ولا المشايخ عن لفظ : هـل ، وقـال شيخ المشايخ فى " التراجـم " : غرض الباب إدخال الجنب يده فى الإنـاء قبل الغسل إذا لم يكن على يده قذر غير الجنابة مع سنية الغسل ، لأن الحديث الأول من الباب ثبت منه بطريق الدلالة جواز الإدخال قبل الغسل ، والحديث الثانى ظاهر فى الغسل ، فطريق الجمع بينهما أن يحمل الأول على الجواز والثانى على السنية .

وأما ثبوت الإدخال قبل الغسل بالحديث الأول بطريق الدلالة ، فلأن قول عائشة : تختلف أيدينا ، يـدل على وقوع الغسالـة فى الإناء ظاهراً ، فلما

وفى قوله : تختلف أيدينا (١) لم يذكر أنا كنا نغسل الأيدى أولاً ، وكذا فى الرواية الثالثة والرابعة : من إناء واحد من الجنابة ، ولم يذكر تقديم غسل

لم يتنجس الماء لسقوط غسالة الجنب فيه ولم يحترز منه ، فالظاهر أنه لا يجب الاحتراز من إدخال اليد فيه أيضاً قبل الغسل إذ لا شئ غير الجنابة فى اليد .

(١) يعنى الاستدلال بحديث عائشة باعتبار أنها لم تذكر فيه غسل الأيدى، وفى تقرير مولانا حسين على أن المطابقة بالترجمة من وجهين: أحدهما: أنه لما اغتسلا من هذا الإناء فلا بد أنهم أدخلوا اليد أولاً أيضاً ، وبالإكفاء يضيع الماء كله ، وثانيها : أنه فيه : تختلف أيدينا ، ولا بد أنه يجئ الماء المستعمل باليد بسبب تقاطر ماء الشعر وغيره على اليد فى الإناء ، ولم يضر هذا المستعمل فى الطاهرية لكونه المستعمل طاهراً ، ولا فى الإطهار لكونه مغلوباً ، فكذا إذا أدخل اليد قبل الغسل صار البعض مستعملاً مغلوباً ، انتهى . وتقدم قريباً فى كلام شيخ المشايخ أنه استدل بذلك بوجه آخر .

وقال السندى : قوله : تختلف أيدينا ، وإن دل على إدخال اليد لكن لا يدل على كون الإدخال قبل الغسل كما لا يخفى ، وقيل : كون الإدخال قبل تمام الغسل يكفى فى المطلوب ، لأن الجنابة قبل تمام الغسل باقية إذ هى لا تتجزأ، فالإدخال قبل غسل اليد وبعده بالنظر إلى الجنابة سواء ، فلا يفيد غسل اليد فى الجنابة ، وإنما يفيد فى القذر إن كان ، فإذا لم يكن فلا فائدة فيه ، وفيه نظر لظهور أن الجنابة تتخفف ولذلك يؤمر الجنب بالوضوء إذا أراد أن ينام أو أراد الأكل ، وأما حديث غسل يده فهو مبنى على أن غسل اليد لا يفيد فى الجنابة فيكون للقذر ، وأما الأحاديث الأخر فهى راجعة إلى حديث: تختلف أيدينا ، وبالجملة الاستدلال بهذه الأحاديث على المطلوب خفى جداً .

الأيدى، وبينهما (١) رواية تدل على استحباب غسل اليد أولاً، ثم إن الأجوبة عن الاستدلالات المخالفة ظاهرة بأدنى تدبر فيما ذكرنا (٢) وفى استدلالاته رحمه الله تعالى، فتدبر، والله أعلم.

(باب من أفرغ بيمينه على شماله[٣])

(١) أى بين رواية اختلاف الأيدى وبين الأخريين.

(٢) قريباً مجملاً وفى (باب استعمال فضل وضوء الناس) مفصلاً.

(٣) سكت الشراح عن غرض المصنف بهذه الترجمة، وأجاد الشيخ - قدس سره - فى توجيه الغرض كما ترى، والأوجه عندى أن الإمام البخارى نبه بذلك على دقيقة وهى أن فى الغسل أمرين: أحدهما: صب الماء، والثانى: دلك الأعضاء، ومعلوم أن الأفعال الشريفة مصدرها اليمين، فنبه الإمام بأن صب الماء أشرف من دلك الأعضاء، فالأول وظيفة اليمين، والثانى وظيفة اليسار، ولا يبعد أيضاً أنه نبه بالترجمة على ترجيح صب الماء باليمنى على اليسرى لما فى ذلك من اختلاف الروايات، ففى "أبى داؤد" من حديث مسدد بسنده إلى عائشة: ويصب الماء على يده اليمنى، وفى أخرى له عن ميمونة: فأكفأ الإناء على يده اليمنى.

قال الخطابى وتبعه الحافظان: ابن حجر والعينى وغيرهما: محله ههنا فيما إذا كان يغترف من الإناء فأما إذا كان ضيقاً كالقمقم فإنه يضعه عن يساره ويصب الماء منه على يمينه، انتهى. وحكى الكرمانى عن الخطابى: أما صب الماء بيمينه على شماله فى الاستنجاء فهو ذو وجه واحد لايجوز غيره، وأما فى غسل الأطراف فإن كان الإناء واسعاً يضعه عن يمينه ويأخذ منه الماء بيمناه، وإن كان ضيقاً كالقمقم يضعه عن يساره ويصب الماء منه على يمينه.

رد بذلك ما اشتهر أن الإفراغ باليمين على الشمال من صنيع النساء ، والرواية وإن كانت دالةً على إفراغه بيمينه على شماله إذا قصد غسل فرجه إلا أن المطلق يثبت فى ضمن المقيد (١) فيعلم بذلك جواز هذا الفعل وإن لم يكن حين يغسل فرجه .

(باب تفريق الغسل والوضوء(٢))

يعنى بذلك إثبات جواز التفريق بين أركانها (٣) فهو رد على من ذهب

(١) قال الحافظ : اعترض على المصنف بأن الدعوى أعم من الدليل، والجواب أن ذلك فى غسل الفرج بالنص وفى غيره بما عرف من شأنه أنه كان يحب التيامن ، انتهى . قلت : والأوجه منه أنه تقدم قريباً فى (باب المضمضة) حديث ميمونة هذا ، وفيه: فأفرغ بيمينه على يساره فغسلها ثم غسل فرجه، فهذا نص فى إفراغ اليمين على اليسار فى غير الفرج ، ونظر الإمام البخارى - رضى الله عنه وأرضاه - يكون على جميع الروايات ويوردها فى غير مظانها تشحيذاً للأذهان .

(٢) الظاهر فى غرض الترجمة الرد على وجوب الموالاة ، وعليه بنى الشراح كلهم كلامه ، وقال الكرمانى: إن قلت : ما معنى الترجمة ، هل المراد منه بيان عدم وجوب الموالاة أو بيان عدم دخول الوضوء فى الغسل ، حتى لو كان محدثاً لحدثين لا يكفيه الغسل ؟ قلت : لفظ الترجمة يحتملها ، وأما موضع دلالة الحديث على الترجمة بالمعنى الأول فهو حيث فرق بين غسل أعضاء الوضوء بإفراغ الماء على جسده والتنحى عن مقامه ، وبالمعنى الثانى فحيث إنه لم يكتف بالغسل بل توضأ أيضاً، لكن الظاهر الأول بدليل ذكر فعل ابن عمر رضى الله عنه .

(٣) قال ابن بطال: تفريق الوضوء والغسل أجازه الشافعى وأبوحنيفة، ولم يجوزه مالك إذا فرقه حتى يجف ، فإن فرقه يسيراً جاز وإن فرقه ناسياً

إلى فرضية الموالاة .

قوله : ثم تنحى من مقامه ، ولعله طلب الماء ثانياً (١) أو فعل غير ذلك من الأمور مع أن مطلق تخلل الشئ ينافى وجوب الموالاة ، فلو كانت

يجزءه وإن طال ، وروى ابن وهب عن مالك أن الموالاة مستحبة ، كذا فى " الكرمانى " ، وقال الحافظ : جواز التفريق قول الشافعى فى الجديد ، وقال ربيعة ومالك : من تعمد ذلك فعليه الإعادة ومن نسى فلا ، وعن مالك : إن قرب التفريق بنى وإن طال أعاد ، وأجازه النخعى مطلقاً فى الغسل دون الوضوء، ذكر جميع ذلك ابن المنذر . انتهى . وفى " الأوجز " : قال الموفق : لم يذكر الخرقى الموالاة وهى واجبة عند أحمد نص عليها فى مواضع ، ونقل حنبل عن أحمد أنها غير واجبة ، انتهى .

وحاصل المذاهب : أنها ليست بواجبة عند الحنفية وهو أصح قولى الشافعى كما فى " القسطلانى " وواجبة عند مالك وأحمد فى المشهور عنهما . والأثر الذى ذكره البخارى عن ابن عمر رواه مالك فى " الموطأ " ، قال الحافظ وتبعه القسطلانى إذ قالا : لعل البخارى إنما أورده بصيغة التمريض ولم يجزم به لكونه ذكره بالمعنى ، انتهى . قلت : وأيضاً الأثر فى المسح على الخفين دون غسل القدمين. ولذا اختلفت المالكية فى توجيهه كما فى " الأوجز " .

(١) هذا توجيه لمطابقة الحديث بالترجمة ، وتقدم فى كلام الكرمانى أنه استدل لذلك بحيلولة أفعال الغسل فى الوضوء ، وإذا ثبت التفريق فى الوضوء ثبت فى الغسل بالأولى لأنه لم يفرق بينهما أحد غير النخعى إذ أجازه فى الغسل دون الوضوء ، فإذا ثبت التفريق فى الوضوء ثبت فى الغسل بالأولى لأنه لم يفرق بينهما أحد غير النخعى إذ أجازه فى الغسل دون الوضوء ، فإذا ثبت

الموالاة واجبة لغسل قدميه أولاً قبل التنحى من ذلك المكان ، ثم إن شاء غسلها ثانياً لإزالة الطين وإن شاء اكتفى بدلك القدمين بشئ يزيل الطين .

قوله : كأنى أنظر إلى وبيص (١) زاد ذلك لبيان أن الطيب كان ذا جرم ، فإن الرواية الأولى لم تكن مصرحة بذلك .

قوله : كنت أغتسل أنا إلخ ، أظهرت بذلك أنها أعلم بالقصة لكونها بمحضر منه (٢) .

فى الوضوء فالغسل أحق أن يثبت ذلك فيه ، واستدل العينى للمطابقة بالترجمة بلفظة ثم الدالة على التراخى مطلقاً ، انتهى . وهذه اللفظة موجودة فى الوضوء والغسل معاً فثبت الجزآن ، وإليه يشير ما فى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى إذ قال : قوله : ثم تنحى ، أطلق ولم يبين أنه غسل القدمين قبل الجفاف وبعده لعموم الفعل عندهم ، فجاز أن يكون الغسل بعد الجفاف بأن يكون أخر غسل القدمين عن الغسل بساعة أو ساعتين فصاعداً فثبت الترجمة .

(١) قال الحافظ : بفتح الواو وكسر الموحدة بعدها ياء تحتانية ثم صاد مهملة ، هو البريق ، قال الإسماعيلى: وبيص الطيب تلألؤه ، وذلك لعين قائمة لا للريح فقط، انتهى . قال شيخ المشايخ فى " التراجم " : غرضه من الباب أنه لو لم يبالغ فى الدلك وغيره عند الاغتسال حتى لا يذهب عنه أثر الطيب الذى كان قد استعمله قبل فلا بأس بل هو جائز ثابت الأصل ، انتهى . وفى " الدر المختار " : لا يمنع الطهارة خرء ذباب لم يصل الماء تحته وحناء ودرن ووسخ، وكذا دهن دسومة إلى آخر ما بسطه .

(٢) فيكون قولها أقوى دليل ، ثم قال الحافظ : هذا التخليل غير واجب اتفاقاً إلا إن كان الشعر ملبداً بشئ يحول بين الماء وبين الوصول إلى

(باب اذا ذكر فى المسجد أنه جنب(١))

لعل المراد بذلك إثبات أن التيمم للخروج من المسجد وإن كان أدباً كما

أصوله ، انتهى . والأوجه عندى أن الإمام البخارى نبه بالترجمة على مسألة خلافية شهيرة ، وهى أن غسل الجنابة وغسل الحيض سيان عند الأئمة الثلاثة، بخلاف ما روى عن الإمام أحمد إذ فرق بينهما بأنه يجب نقض الضفائر فى غسل الحيض دون غسل الجنابة كما فى " الأوجز " ، وإلى ذلك عندى ميل الإمام البخارى إذ ترجم ههنا فى غسل الجنابة بإرواء البشرة ، وسيأتى قريباً فى أبواب الحيض (باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض) .

ولا يبعد أيضاً أن يكون غرضه الرد على الحنفية ، إذ فرقوا بين الرجل والمرأة فى نقض الشعر عند الغسل ، وأوجبوا للرجل نقضه دون المرأة ، ففى " الدر المختار " : لا يكفى بلّ ضفيرته فينقضها وجوباً ولو علوياً أو تركياً ، قال ابن عابدين : هو الصحيح ، قلت : ورواية ثوبان عند أبى داؤد مرفوعاً نص فى التفريق بين الرجل والمرأة وهو دليل الحنفية ، كذا فى " الأوجز " .

(١) قال الحافظ : إشارة إلى رد من يوجبه فى هذه الصورة ، وهو منقول عن الثورى وإسحاق وكذا قال بعض المالكية فى من نام فى المسجد فاحتلم يتيمم قبل أن يخرج ، انتهى . وفى " العينى " : وكذا قول أبى حنيفة فى الجنب المسافر يمر على مسجد فيه عين ماء فإنه يتيمم ويدخل المسجد فيستقى ثم يخرج الماء من المسجد ، وفى " نوادر ابن أبى زيد " : من نام فى المسجد ثم احتلم ينبغى أن يتيمم لخروجه .

وقال الشافعى : له العبور فى المسجد من غير لبث كانت له حاجة أولا، ومثله عن أحمد وغيره ، وقال داؤد والمزنى : يجوز له المكث فيه مطلقاً

هو المشهور بين أصحابنا (١) لكنه غير واجب ، وذلك لأنه ﷺ لم يتيمم لخروجه من المسجد ، وأما إن كان قصده الرد على من ذهب إلى ذلك من الحنفية فغير صحيح ، وذلك لأن النبى ﷺ وعلياً جاز لهم الخروج والمرور

واعتبروه بالمشرك ، وتعلقوا بقوله ﷺ : « المؤمن لا ينجس » انتهى . وقال الموفق : وليس لهم - أى الحائض والنفساء والجنب- اللبث فى المسجد لقوله تعالى : « ولا جنباً إلا عابرى سبيل » ويباح العبور للحاجة من أخذ شئ أو كون الطريق فيه ، فأما لغير ذلك فلا يجوز بحال ، وممن نقلت عنه الرخصة فى العبور مالك والشافعى ، وقال الثورى وإسحاق : لا يمر فى المسجد إلا أن لا يجد بداً فيتيمم . وهو قول أصحاب الرأى .

(١) فى " الدر المختار " : يحرم بالحدث الأكبر دخول مسجد ولو للعبور إلا لضرورة حيث لا يمكنه غيره ، ولو احتلم فيه إن خرج مسرعاً تيمم ندباً وإن مكث لخوف فوجوباً ، قال ابن عابدين : قوله : ولو للعبور أى المرور لما أخرجه أبو داؤد وغيره عن عائشة قالت : جاء رسول الله ﷺ وبيوت أصحابه شارعة فى المسجد ، فقال : « وجهوا هذه البيوت فإنى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب » والمراد بعابرى سبيل فى الآية المسافرون كما هو منقول عن أهل التفسير ، فالمسافر مستثنى من النهى عن الصلاة بلا اغتسال ، ثم بين فى الآية أن حكمه التيمم ، وتمام الأدلة من السنة وغيرها مبسوط فيه ، انتهى . قال العينى : قد نقل الرازى عن ابن عمر وابن عباس أن المراد بعابرى سبيل المسافر يعدم الماء يتيمم ويصلى ، والتيمم لا يرفع الجنابة فأبيح لهم الصلاة تخفيفاً ، انتهى . وحديث أبى داؤد عن عائشة المذكور صححه ابن خزيمة ، وبسط الشيخ فى " البذل " الكلام عليه .

والدخول فى المسجد جنباً (١) فكيف يقاس عليه غيره ممن ليس بمنزلة هذين .

(باب من اغتسل عرياناً وحده الخ (٢))

(١) وذلك معلوم ومعروف ، قال ابن عابدين : وقد علم أن دخوله ﷺ المسجد جنباً ومكثه فيه من خواصه ، وكذا هو من خواص على كما ورد من طرق ثقات تدل على أن الحديث صحيح كما ذكره الحافظ ابن حجر ، وأما القول بجوازه لأهل البيت وكلبس الحرير لهم فهو اختلاق من الشيعة ، انتهى . قلت : الحديث أخرجه الترمذى من حديث أبى سعيد قال : قال رسول الله ﷺ لعلى : « يا على لا يحل لأحد أن يجنب فى هذا المسجد غيرى وغيرك » وبسط الحافظ فى روايات استثناء باب على وقال : أعلها ابن الجوزى بأنه مخالف للأحاديث الصحيحة الثابتة فى باب أبى بكر ، وأخطأ فى ذلك خطأً شنيعاً فإنه سلك فى ذلك رد الأحاديث الصحيحة بتوهمه المعارضة مع أن الجمع ممكن ، وقد أشار إلى ذلك البزار فقال : الجمع بينهما بما دل عليه حديث أبى سعيد الخدرى عند الترمذى أن النبى ﷺ قال : « لا يحل لأحد أن يطرق هذا المسجد جنباً غيرى وغيرك » انتهى مختصراً كما فى هامش " الكوكب " .

(٢) اعلم أولاً : أن الإمام البخارى ترجم ههنا بترجمتين : الأولى : هذه ؛ والثانية : الآتية بقوله : (باب التستر) وعامة المشايخ والشراح كلهم على أن المراد بالأولى جواز الاغتسال عرياناً فى الخلوة مع أفضلية التستر ، والمراد بالثانية حرمته بمحضر من الناس ، قال الحافظ فى الترجمة الأولى : قوله : فى خلوة أى من الناس ، وهو تأكيد لقوله : وحده ، وقال فى الثانية : لما فرغ من الاستدلال لأحد الشقين وهو التعرى فى الخلوة أورد الشق الآخر ، انتهى . وبنحوه قال غيره من الشراح ، وقال شيخ المشايخ فى

قصد بذلك أن التستر أفضل (١) وإن كان خالياً ، كما يدل عليه "التراجم" : (باب من اغتسل عرياناً) أى هو جائز ، والأولى الستر فى ذلك الوقت أيضاً . ثم قال : (باب التستر فى الغسل) أى أنه واجب، انتهى .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن غرض الترجمة الأولى هو الذى أفادوه ، وليس الغرض من الترجمة الثانية الشق الثانى أى إيجابه عند الناس ، فإنه معروف لا يحتاج إلى إثباته ولا يختص بالغسل ، فإن التعرى بمحضر من الناس حرام مطلقاً ، وأيضاً إذا أثبت المصنف أفضلية التستر فى الوحدة فأى حاجة بقيت إلى إثبات التستر بأعين الناس ، فالأوجه عندى فى غرض الترجمة الثانية إثبات أفضلية التستر لا على البدن وإن كان الغسل بالإزار كما يؤمى إليه الروايات الموردة فيها .

(١) قال الحافظ : دل قوله : أفضل، على الجواز وعليه أكثر العلماء ، وخالف فيه ابن أبى ليلى وكأنه تمسك بحديث يعلى بن أمية مرفوعاً « إذا اغتسل أحدكم فليستتر » قاله لرجل رآه يغتسل عرياناً وحده ، رواه أبو داؤد ، وللبزار نحوه من حديث ابن عباس مطولاً ، انتهى. قال العينى : لا خلاف فى أن التستر أفضل كما قاله البخارى ، وبجواز الغسل عرياناً فى الخلوة قال مالك والشافعى وجمهور العلماء ، وضعفه ابن . ليلى وحكاه الماوردى وجهاً لأصحابهم أى الشافعية فيما إذا نزل فى الماء عرياناً بغير مئزر ، واحتج بحديث ضعيف لم يصح عن النبى ﷺ : « لا تدخلوا الماء إلا بمئزر ، فإن للماء عامراً » .

وروى عن ابن عباس أنه لم يكن يغتسل فى بحر ولا نهر إلا وعليه إزار ، وإذا سئل عن ذلك قال : إن له عامراً ، وروى عن عطية مرفوعاً : « من اغتسل بليل فى فضاء فليحاذر على عورته ، ومن لم يفعل ذلك وأصابه

تعليلـه (١) ويمكن أن يكـون ذلك حيث خـاف أن يطلـع عـليـه

لـم فلا يلومن إلا نفسه » وفى مرسـلات الزهرى فى مـراسيل أبى داؤد مرفوعاً: « لا تغتسلوا فى الصحراء إلا أن تجدوا متوارىً، فإن لم تجدوا متوارىً فليخط أحدكم كالدائرة، ثم يسمى الله تعالى ويغتسل فيه » ونص أحمد فيما حكاه ابن تيمية على كراهة دخول الماء بغير إزار، وقال إسحاق : هو بالإزار أفضل لقول الحسن والحسين رضى الله عنهما ، وقد قيل لهما وقد دخلا الماء وعليهما بردان ، فقالا : إن للماء سكاناً ، انتهى مختصراً .

وأنت خبير بالفرق بين الغسل فى الصحراء عرياناً وبين الغسل فى المستحم والأبنية المعدة لذلك كما أشار إليه الشيخ فى تقريره ، قال الموفق : من اغتسل عرياناً بين الناس لم يجز ذلك لأن كشفها للناس محرم ، وإن كان خالياً جاز لاغتسال موسى وأيوب عليهما السلام، رواهما البخارى، ويستحب التستر وإن كان خالياً لقوله ﷺ : « فالله أحق أن يستحيى من الناس » وقال أحمد : لايعجبنى أن يدخل الماء إلا متستراً لما روى عن الحسن والحسين ، ولأن الماء لا يستر فتبدو عورة من دخله عرياناً ، انتهى مختصراً ، وفى "الكرمانى" : قال العلماء : كشف العورة فى حال الخلوة بحيث لا يراه آدمى إن كان لحاجة جاز وإن كان لغير حاجة ففيه خلاف فى كراهته وتحريمه ، والأصح عند الشافعى أنه حرام .

(١) وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : قوله : أحق أن يستحيى أى لايكون عرياناً فى موضع لا يكون فيه غيره مثلاً حجرته أيضاً ، وليس المطلوب أن الأولى فى مواقع الضرورة أيضاً عدم العريانة ، فإن الأنبياء لا يفعلون فعلاً غير أولى، انتهى . والمراد منه فعل موسى وأيوب عليهما السلام، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : التستر عند الغسل فى الخلوة وتركه

أحـد (١) وأما إذا أمن كما فى المغتسل فلا ، فلا يكون ذلك خلافاً لما هو المشهور بين علمائنا (٢) .

سـواء بل الأولى تركه ، لأن النبى ﷺ ما تستر فى الخلوة أصلاً ، ومراد البخارى بقوله : والتستر أفضل ، أن الرجل إذا كان فى بيته يكتب أو يشتغل بأمر آخر أو فى الصحراء بحيث لا يكون عنده أحد فالتستر عند ذلك أفضل من التعرى وإن لم يره أحد لعدم الحاجة إلى التعرى ، والله أحق أن يستحيى منه ، انتهى . قلت : اختلفت المشايخ فى أنه ﷺ هل كان يغتسل بالاتزار أو بغيره ، وإلى الأول مال الشيخ ـ قدس سره ـ كما ترى واستدل له بما ورد من قلة ماء غسله ﷺ ، فإنه لا يكفى فى حالة الاتزار ، وقال ابن عابدين: الظاهر من حاله ﷺ أنه لا يغتسل بلا ساتر .

(١) كما هو مؤدى الروايات المتقدمة فى هذه الحاشية فإنها فى الصحراء أو فى الحوض فى الماء .

(٢) من أن الغسل فى المغتسل يكون بكشف العورة فإنهم قالوا : إن آداب الغسل كآداب الوضوء سوى استقبال القبلة لأنه غالباً يكون مع كشف عورة ، كذا فى " الدر المختار "، قال ابن عابدين : قال الشرنبلالى: يستحب أن لا يتكلم بكلام مطلقاً ، أما كلام الناس فلكراهته حال الكشف ، وأما الدعاء فلأنه فى مصب المستعمل ومحل الأقذار ، واستشكل فى " الحلية " عموم ذلك بما فى " صحيح مسلم " عن عائشة فى اغتسالها معه ﷺ : فيبادرنى حتى أقول : دع لى دع لى ، وفى رواية " النسائى " : يبادرنى وأبادره حتى يقول : « دعى لى دعى لى » ثم أجاب بحمله على بيان الجواز أو أن المسنون تركه ما لا مصلحة فيه ، قال ابن عابدين : أو الكراهة حال الكشف ، والظاهر من حاله ﷺ أنه لا يغتسل بلا ساتر .

قوله : ثوبى يا حجر ، ولما فعل الحجر فعل الحيوانات من الفرار بالثوب علم أن الله تعالى وضع فيه من الحياة فوق ما يكون فى الحيوانات والجمادات ، فصح خطابه ونداءه ولذلك أثر الضرب على جسمه (١) .

قوله : من هذه ، ولعله لم يأخذ بعد فى الاغتسال فلم يتجرد عن ثيابه أو كان فرغ منه فلبس ثيابه ولذلك تكلم .

قوله : يحتجم الجنب ويقلم إلخ ، يعنى بذلك أن الغسل لا يجب له على الفور (٢) لجواز الاشتغال بتلك الأمور بقول عطاء ، فكان له الخروج

---

(١) قال الحافظ : وإنما خاطبه لأنه أجراه مجرى من يعقل لكونه فرّ بثوبه ، فانتقل عنده من حكم الجماد إلى حكم الحيوان فناداه ، فلما لم يعطه ضربه ، وقيل : يحتمل أن يكون موسى أراد بضربه إظهار المعجزة بتأثير ضربه فيه ويحتمل أن يكون عن وحى .

(٢) وجه الشيخ مناسبة الأثر بالباب ، وقال الحافظ : قوله فى الترجمة : فى السوق وغيره ، بالجر أى وغير السوق ، ويحتمل الرفع عطفاً على يخرج من جهة المعنى ، وقوله : قال عطاء إلخ لعل هذه الأفعال هى المرادة بقوله : وغيره بالرفع فى الترجمة ، وإيراده حديث أنس فى الباب يقوى رواية وغيره بالجر ، لأن حجر أزواجه ﷺ كانت متقاربةً فهو محتاج فى الدخول من هذه إلى هذه إلى المشى ، وعلى هذا فمناسبة إيراد أثر عطاء من جهة الاشتراك فى جواز تشاغل الجنب بغير الغسل .

وقد خالف عطاءً غيره كما رواه ابن أبى شيبة عن الحسن البصرى وغيره فقالوا : يستحب له الوضوء وحديث أنس يقوى اختيار عطاء لأنه لم يذكر فيه أنه توضأ ، فكأن المصنف أورده يستدل له لا يستدل به ، قلت : فالظاهر أن

إلى الأسواق وغيرها لما جاز له تأخير الاغتسال (١) ثم إن السوق وغيره سواء فى الحكم ؛ فكان إثبات جواز أحدهما إثباتاً لجواز الآخر ، أو يقال : لما ثبت المطلق ثبت جوازه فى أى فرد كان ، فيثبت الجواز فى السوق وغيره .

(باب اذا التقى الختانان (٢))

المصنف أراد تقوية ما فى " أبى داؤد " فى (باب الجنب يؤخر الغسل) عن عائشة : ربما اغتسل فى أول الليل وربما اغتسل آخره ، فقال غضيف . الحمد لله الذى جعل فى الأمر سعةً ، وعلى هذا فلا إشكال فى الأثر ولا فى الرواية .

(١) وحكى العينى برواية ابن أبى شيبة والبيهقى عن جماعة من الصحابة ذكر العينى أسماءهم أنهم كانوا إذا أجنبوا لايخرجون ولا يأكلون حتى يتوضؤا، انتهى . قلت : ولعل ذلك السر فى تبويب المصنف بلفظ : الجنب يخرج ويمشى .

(٢) أجمعوا على أن المراد بالتقائها الإيلاج ، ومجرد الالتقاء لا يوجب الغسل عند أحد ، وهل هو مجاز عن الإيلاج ؟ الأوجه عندى: أنه لازم له كما فى " الأوجز " ثم المسألة كانت خلافيةً شهيرةً فى الصحابة ، وأكثر الأنصار كانوا قائلين بـ : الماء من الماء ، ثم اتفق الجمهور على أن مجرد الإيلاج موجب للغسل وإن لم يمن حتى حكى عليه الإجماع جماعة من نقلة المذاهب ، قال الموفق : اتفق الفقهاء على وجوب الغسل إلا ما حكى عن داؤد أنه قال : لا يجب لحديث: « الماء من الماء » .

قال النووى : إن الأمة مجتمعة الآن على وجوب الغسل بالجماع وإن لم يكن معه إنزال، وكانت جماعة من الصحابة على أنه لا يجب إلا بالإنزال ، ثم رجع بعضهم وانعقد الإجماع بعد الآخرين، انتهى . وتبعه الكرمانى و زاد:

....

قال ابن بطال : ذهب فقهاء الأمصار إلى وجوب الغسل ، وإذا كان فى المسألة بعد انقراض الصحابة قولان ثم أجمع العصر بعدهم على أحدهما كان ذلك مسقطاً للخلاف ، انتهى .

وقال ابن العربى فى "شرح الترمذى" : هذه المسألة عظيمة الموقع فى الدين مهمة فى مسائل الدين ، وقد روى عن جماعة من الصحابة أنهم لم يروا غسلاً إلا من الإنزال ، ثم روى أنهم رجعوا عن ذلك ، ثم روى عن عمر أنه قال : من خالف ذلك جعلته نكالاً ، وانعقد الإجماع على وجوب الغسل بالتقاء الختانين ، وما خالف فى ذلك إلا داؤد ولا يعبأ بخلافه ، فإنه لولا الخلاف ما عرف ، وإنما الأمر الصعب خلاف البخارى فى ذلك وحكمه أن الغسل مستحب وهو أحد أئمة الدين وأجلُّ علماء المسلمين معرفةً وعدلاً وما بهذه المسألة من خلاف فإن الصحابة اختلفوا فيها ثم رجعوا عنها واتفقوا على وجوب الغسل بالتقائهما وإن لم ينزل ثم بسط ابن العربى فى تضعيف رواية : « الماء من الماء » وقال : العجب من البخارى أن يساوى بين حديث عائشة فى إيجاب الغسل وبين حديث عثمان وأبىّ فى نفى الغسل إلى آخر ما بسط فى تضعيف حديث عثمان وأبىّ .

وتعقب عليه الحافظ فى " الفتح " وتعقب أيضاً على حكاية الإجماع وقال : إن الخلاف كان مشهوراً بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، لكن الجمهور على إيجاب الغسل وهو الصواب ، انتهى . وتعقب عليه العينى بقصة عمر المعروفة فى المشاورة فى ذلك عن الصحابة وقوله : قد اختلفتم وأنتم أهل بدر الأخيار ، فكيف بالناس بعدكم ؟ فقال على : يا أمير المومنين إن إردت أن تعلم ذلك فاسأل عن أزواج النبى ﷺ ، فأرسل إلى عائشة فقالت : إذا

قوله : هذا أجود وأوكد (١) يعنى بـه الوجوب ، والآخر منسوخ

جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ، فقال عمر عند ذلك : لا أسمع أحداً يقول : الماء من الماء إلا جعلته نكالاً ، قال الطحاوى : فهذا عمر قد حمل الناس على هذا بحضرة أصحاب رسول الله ﷺ فلم ينكر ذلك عليه منكر .

(١) اختلفوا فى ميل الإمام البخارى فى ذلك هل إلى قول داؤد كما هو المتبادر من بادى الرأى فى ذلك ؟ و حملاً عليه تعقب عليه ابن العربى كما تقدم قريباً فى كلامه ، أو إلى قول الجمهور كما هو رأى الشيخ ؟ وإليه يشير كلام شيخ المشايخ فى " التراجـم " إذ قال : أى الغسل عند ذلك أحوط اجتهاداً ، أى من حيث الاجتهاد عند المصنف هو الغسل الذى عقد الباب السابق لأجله ، وذكر الباب اللاحق إنما هو لمحض الإحاطة بجوانب ثم ترجيح الراجح ، انتهى . وذكره ابن العربى احتمالاً وهو الظاهر عند الحافظ ابن حجر كما سيأتى فى كلامـه ، وهو الأوجه عندى لأن الإمام البخارى ترجم لالتقاء الختانين وأورد فيه حديث إيجاب الغسل ، ولم يذكر فيه حديث الإكسال ثم لما ذكر حديث الإكسال لم يترجم عليه إلا غسل ما يصيب من الفرج .

قال ابن العربى بعد ما تعقب على البخارى كما تقدم قريباً : ويحتمل قول البخارى : الغسل أحوط يعنى فى الدين من باب حديثين تعارضا فقدم الذى يقتضى الاحتياط فى الدين ، وهو باب مشهور فى باب الفقه ، وهو الأشبه فى إمامة الرجل وعلمه ، انتهى . يعنى الأليق بشأن البخارى أن لا يخالف الإجماع ، ومعنى قوله : أحوط يعنى إيجاب الغسل فيه للاحتياط كما أوجبوا الوضوء فى النوم للاحتياط ، وقال الحافظ بعـد ما حكى قول ابن العربى المذكور : وهذا هو الظاهر من تصرفه فإنه لم يترجم بجواز ترك الغسل ، وإنما ترجم ببعض

لامعمول ، فإن أفعل التفضيل عند أئمة الحديث كثيراً ما يستعمل لمعنى التوكيد

ما يستفاد من الحديث من غير هذه المسألة ، انتهى . وتعقبه العينى بأن المفهوم من ترجمته جواز ترك الغسل ، لأنـــه اقتصر على غسل ما يصيب الرجل من المرأة وأنه هو الواجب والغسل غير واجب لكنه مستحب للاحتياط ، انتهى .

قلت : وفيه أن قوله : لكنه مستحب ليس فى كلام البخارى، وقوله: الغسل أحوط ، يحتمل الاحتياط الإيجابى بل هو المتعين ، لأنه أورد فى الباب السابق حديث وجوب الغسل؛ وفى القسطلانى: قال البدر الدماميني كالسفاقسى: فيـه جنوح لمذهب داؤد ، وتعقبه البرماوى بأنه إنما يكون ميلاً لمذهب داؤد إذا فتحت خـاء آخر ، أما بالكسر فيكون جزمـاً بالنسخ ، انتهى . قلت : اختلفت نسخ البخارى فى هذا اللفظ ، والنسخة المعروفة فى ديارنا المعروفة بالنسخة الأحمدية التى صححها شيخ المشايخ مولانا أحمد على السهارنفورى لفظها : وذلك الآخر إنما بيناه لاختلافهم ، انتهى . وهذه النسخة واضحة و بناءً عليها كتب مولانا محمـد حسن المكى فى " تقـريره " : قولـه : وذلك الآخر الموصوف مع الصفة مبتدأ و إنما بيناه خبره لا أن ذلك مبتدأ والآخر خبره كما قال العينى ، انتهى .

وهذا واضح ولا فرق فى ذلك فى فتح الخاء وكسرها ، والمعنى عـلى كليهما أن الغسل أحوط ، وإنما ذكرنا القول الآخر أى الماء من الماء للتنبيه على اختلاف الصحابة ، وبذلك شرح الكرمانى هذا الكلام إذ قال: قال البخارى : الغسل أحوط من تركه ، وذلك الحديث الآخر أى الذى يدل على عدم وجوب الغسل إنما ذكرناه إشعاراً باختلاف الصحابة فى الوجوب وعدمه ، أو ذكر لاختلاف المحدثين فى صحته وعدمهـا ، انتهى . وقريب منهـا النسخة التى بنى عليها الحافظ بلفظ : وذلك الأخير إنمـا بينا لاختلافهم ، انتهى . وهذا أيضاً

....

واضح، وبسط الحافظ فى اختلاف النسخ فى ذلك وكذا فى نسخة العينى، لكنه شرحه بقوله : وأشار بقوله : وذلك الأخير إلى أن هذا الحديث الذى فى الباب غير منسوخ أى آخر الأمرين من الشارع ، انتهى . وعليه رد الشيخ كما تقدم من تقرير مولانا محمد حسن المكى .

والظاهر عندى أنه سبقة قلم من العلامة العينى، أو وقع فيه اختصار مخل لأن الحافظ قال : قوله : الأخير، كذا لأبى ذر ولغيره : الآخر بالمد بغير ياء أى آخر الأمرين من الشارع . أو من اجتهاد الأئمـة ، وقال ابن التين : ضبطناه بفتح الخاء ، فعلى هذا الإشارة فى قوله : وذلك ، إلى حديث الباب ، انتهى . ومعناه واضح وهو أن اللفظ إن كان الأخير أو الآخر بكسر الخاء فمعناه : أن الغسل آخر الأمرين من الشارع أو من اجتهاد الأئمة ، وإن كان اللفظ بفتح الخاء كما ضبطه ابن التين فيكون الإشارة إلى حديث الباب أى حديث : « المـاء من الماء » وهذا واضح ، وتبع العلامة القسطلانى فى ذلك العلامة العينى .

ثم لايذهب عليك أن الشراح قاطبةً سكتوا عما ترجم به الإمام البخارى، وكان حقهم أن يتعرضوا عن غرضه وهو إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى مسألة رطوبة الفرج ، وظاهر تبويب المصنف نجاستها إذ ترجم بغسلها ، قال الدسوقى : والفرج و رطوبته عندنا نجس ، انتهى . قال النووى فى " شرح مسلم " : فى رطوبـة الفـرج خلاف مشهور عندنا وعنـد غيرنا ، والأظهر طهارتها ، انتهى . وقال فى موضع آخر : فيها خلاف مشهور والأصح عند بعض أصحابنا نجاستها ، وعند أكثر أصحابنا الأصح طهارتها ، انتهى . وعـلم منه أنهـم اختلفوا فى الترجيح أيضاً ، وفى " الـدر المختار " : أولج فنزع

والتشديد (١) ولا يعنون به الزيادة على الغير فى مأخذ الاشتقاق حتى يكون الآخر والمفضل عليه جيداً وأكيداً ، ثم إن روايـة من روى الوضوء فى الإكسال ليس نصاً على أن مذهبهم ذلك إذ يحتمل أن يكون ذلك روايـة

فأنزل لم يطهر إلا بغسله لتلوثه بالنجس أى رطوبة الفرج، فيكون مفرعاً على قولهما بنجاستها ، أما عنده فهى طاهرة كسائر رطوبات البدن، قال ابن عابدين: قولـه : برطوبة الفرج أى الداخل بدليل قوله : أولج ، أما رطوبة الفرج الخارج فطاهرة اتفاقاً .

وفى " منهاج النووى " : رطوبة الفرج ليست بنجسة فى الأصح، قال ابن حجر فى " شرحه " : هى ماء أبيض متردد بين المذى والعرق يخرج من باطن الفرج الذى لا يجب غسله بخلاف ما يخرج مما يجب غسله فطاهر قطعاً، ومن وراء باطن الفرج فإنـه نجس قطعاً ككل خارج من البطن كالماء الخارج مع الولد أو قبله ، انتهى . وقال الموفق : فى رطوبة فرج المرأة احتمالان : أحدهما : أنه نجس لأنه فى الفرج لا يخلق منه الولد أشبه المذى ، والثانى : طهارته لأن عائشة كانت تفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ وهو من جماع وهو يلاقى رطوبة الفرج ، ولأننا لو حكمنا بنجاسة فرج المرأة لحكمنا بنجاسة منيها لأنه يخرج من فرجها فيتنجس برطوبته ، وقال القاضى : ما أصاب منه فى حال الجماع فهو نجس لأنـه لا يسلم من المذى وهو نجس ، ولا يصح التعليل فإن الشهوة إذا اشتدت خرج المنى دون المذى كحال الاحتلام .

(١) وهذا معروف عند أهل الفن له نظائر كثيرة ، منها : قولـه عز اسمـه : « وهو الذى يبدء الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » ومنه قالوا : الله أكبر، إن المراد فيها مجرد الصفة كما فى " الفتح " .

لما كان أولاً ثم نسخ (١) ومثل ذلك كثير فإن الرواة يروون الأحكام المنسوخة كثيراً ، ويمكن أن يكون ذلك مذهب هؤلاء ، ثم لما بلغهم النسخ رجعوا عنه وتركوه (٢) .

---

(١) فقد بسط الحافظ فى أن هؤلاء أفتوا بذلك ورفعوه إلى النبى ﷺ كما فعل عثمان رضى الله عنه .

(٢) وبذلك جزم غير واحد من الشراح كما تقدم فى كلامهم أنهم حكوا عنهم الرجوع ، وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : وأبى بن كعب جاء عنه مصرحاً أن أمر الوضوء والاقتصار عليه نسخ بحديث الغسل ، انتهى . قلت : وهذا معروف ، قال الحافظ : أخرج أحمد وغيره من حديث سهل عن أبى : أن الفتيا التى كانوا يقولون : الماء من الماء رخصة كان رسول الله ﷺ رخص بها فى أول الإسلام ثم أمر بالاغتسال بعد ، صححه ابن خزيمة وابن حبان ، انتهى . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله : وذلك الآخر ، الموصوف مع الصفة مبتدأ وإنما بيناه خبره لا أن ذلك مبتدأ .

كتاب الحيض (١)

وقال بعضهم (٢) : أرسل ،

---

(١) هو لغةً : السيلان ، وفى عرف الشرع : دم يخرج من قعر رحم المـــرأة بعد بلوغها فى أوقات معتادة ؛ والاستحاضة : الدم الخارج فى غير أوقاته ويسيل من عرق فمه فى أدنى الرحم اسمه العاذل ـ بالذال المعجمة ـ كذا فى " القسطلانى " ، وفى " المجمع " : الحيض دم يميزه القوة المولدة للجنين تدفع إلى الرحم فى مجارى مخصوصـة فإذا كثر وامتلأ الرحم ولم يكن فيه جنين أو كان أكثر ممـا يحتمله ينصبُّ منه ، انتهى . وسيأتى الاستحاضة فى (باب عـرق الاستحاضـة) وذكر الإمـام البخارى فى الكتاب الاستحاضة والنفاس تبعاً ، وترجم بالحيض لكثرة أبوابها .

(٢) وهم : ابن مسعود وعائشة ، أخرجه عنهما عبد الرزاق كذا فى " العينى " ، قال الحـافظ : كأنه يشير إلى ما أخرجه عبد الرزاق عن ابن مسعود بإسناد صحيح قال: كان الرجال والنساء فى بنى إسرائيل يصلون جميعاً ، وكانت المـرأة تتشوف الرجل ، فألقى الله عليهن الحيض ومنعهن المساجد ، وعنده عن عائشة نحوه ، انتهى . ثم قول البخارى: وقول النبى ﷺ أكثر ، بالمثلثة فى النسخ التى بأيدينا ، قال الحافظ : أى أشمل لأنه عام فى جميع بنات آدم فيتناول الإسرائيليات ومن قبلهن ، أو المراد أكثر شواهداً وأكثر قوةً ، انتهى . وفى " العينى " : قال الكرمانى : ويروى : أكبر بالموحدة ومعناه

ويمكن الجمع بينهما (١) بحمل مطلق الحيض من حواء

حديث النبى ﷺ أعظم وأجل وآكد ثبوتاً ، انتهى . قلت : وكأن الإمام البخارى رجح الرواية المرفوعة على قول بعضهم على أصول المحدثين و رد قول البعض ، وأما على أصول الموجهين فاختلفوا فى الجمع بينهما كما سيأتى قريباً .

(١) اختلفوا فى الجمع بينهما على أقوال وما اختاره الشيخ هو مختار الحافظ ابن حجر كما سيأتى فى كلامه ، وهو الأوجه عندى ، وقال الداؤدى : ليس بينهما مخالفة ، فإن نساء بنى إسرائيل من بنات آدم ، فعلى هذا قوله : بنات آدم عام أريد به الخصوص ، وتعقبه العينى بأنه ما أبعد كلامه فى التوفيق لأن الكلام فى الأولية ولاينتفى المخالفة إلا بالتوفيق بين لفظى الأولية ، انتهى . والجواب عن الداؤدى ظاهر لأنه إذا أريد ببنات آدم بنات مخصوصة وهى بنات إسرائيل لم تبق المخالفة بين لفظى الأولية أيضاً إذ صار مصداقهما واحداً، قال الحافظ : ويمكن أن يجمع بينهما مع القول بالتعميم بأن الذى أرسل على بنى إسرائيل طول مكثه بهن عقوبة لهن لا ابتداء وجوده ، انتهى .

وتعقبه العينى بأن هذا كلام من لايذوق المعنى وكيف يقول : لا ابتداء وجوده والخبر فيه أول ما أرسل ، وأيضاً من أين ورد أن الحيض طال مكثه ومن نقل هذا ؟ ثم قال : ولقد حضر لى جواب فى التوفيق من الأنوار الإلهية وهو أنه يمكن أن الله تعالى قطع حيض بنى إسرائيل عقوبة لهن ولأزواجهن لكثرة عنادهم ، ومضت على ذلك مدة ، ثم إن الله تعالى رحمهم وأعاد حيض نسائهم لأن من حكم الله تعالى أنه جعل الحيض مسبباً لوجود النسل ، ألاترى أن المرأة إذا ارتفع حيضها لا تحمل عادة ، فلما أعاده عليهن كان ذلك أول الحيض بالنسبة إلى مدة الانقطاع ، فأطلق الأولية عليه بهذا الاعتبار لأنها من الأمور النسبية ، انتهى .

ومن تليها (١) والكثرة إنما نشأت من بنى إسرائيل كما يدل عليه لفظ الإرسال (٢).

وأنت ترى أن الذى أورده العلامة على كلام الحافظ يرد على مختاره أيضاً ، فإنه يمكن أن يقال من جانب الحافظ : من أين ورد أن الحيض انقطع عنهن ثم أجرى ؟ وأيضاً يرد على كلامه أن ظاهره أن انقطاع الحيض كان عقوبةً وإرساله رحمةً ، وقد جعل النبي ﷺ الحيض نقصاً فى الدين كما فى الحديث المشهور الآتى قريباً فى (باب ترك الحائض الصوم) : وما نقصان ديننا يا رسول الله ؟ قال : « أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ فذلك من نقصان دينها » رواه الشيخان وغيرهما، وسماه الله عز اسمه فى كلامه أذى، وزاد القسطلانى وأجاب فى " المصابيح " بالحمل على أن المراد بإرسال الحيض إرسال حكمه بمعنى أن كون الحيض مانعاً ابتدئ بالإسرائيليات، وحمل الحديث على قضاء الله على بنات آدم بوجود الحيض كما هو الظاهر منه ، انتهى. ويرد عليه ما فى " الطحطاوى على المراقى" من أن حكم منع الصلاة أيضاً كان من زمن حواء إذ سألت آدم عن حكم الصلاة فقال : لا أعلم ، فأوحى الله إليه أن تترك الصلاة ، إلى آخر ما بسطه من قضاء الصلاة وعدم قضاء الصوم .

(١) ويؤيده ما فى " الفتح " : روى الطبرى وغيره عن ابن عباس وغيره أن قوله تعالى فى قصة إبراهيم: « وامرأته قائمة فضحكت» أى حاضت، والقصة متقدمة على بنى إسرائيل بلا ريب، وروى الحاكم وابن المنذر بإسناد صحيح عن ابن عباس : أن ابتداء الحيض كان على حواء بعد أن أهبطت من الجنة .

(٢) أى الوارد فى قول بعضهم ، وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " قوله : « كتبه الله » أى تغذيةً لأجنتهن خلافاً لبعضهم فإنهم قالوا : كان أول

قولــه : هذا أمر كتبه الله على بنات آدم ، أورد الرواية لإثبات تلك الكلمة فحسب (١) وليس فيها تقييد بزمان دون زمان ، فعلم أنه غير مختص .

ما أرسل الحيض على نساء بنى إسرائيــل ابتلاءً لهن بالتشديدات التى كانت عندهم فى الحيض ، انتهى . قلت : ولفــظ عبد الرزاق عن ابن مسعود المذكور قريباً : « فألقى الله عليهن الحيض » والقصة المذكورة فيه يؤيد أن ذلك كان رجزاً عليهن .

وقال السيوطى فى " الدر " أخرج عبد الرزاق فى " المصنف " وسعيد ابن منصور ومسدد فى " مسنده " عن ابن مسعود قال : كان نساء بنى إسرائيل يصلين مع الــرجال فى الصف ، فاتخذن قوالب يتطاولن بها لتنظر إحداهن إلى صديقها ، فألقى الله عليهن الحيض ومنعهن المساجد ، وأخرج عبد الرزاق عن عائشة قالت : كن نساء بنى إسرائيل يتخذن أرجلاً من خشب يتشوفن للرجال فى المساجد ، فحرم الله عليهن المساجد ، وسلطت عليهن الحيضة ، انتهى . فلفظ التسليط أقرب إلى ما اختاره الشيخ .

(١) وإلى ذلك أشار الإمام البخـارى فى الترجمــة وهذا على النسخـة الأحمدية ، وفى نسخة الحافظ وغيره على هذا الحديث باب مستقل وهو (باب الأمر بالنساء إذا نفسن) وفى نسخة " القسطلانى " (باب الأمـر للنساء إذا نفسن) والمراد بالنفاس فى هذه الترجمة الحيض كما فى الحديث ، وإطلاق النفاس على الحيض شائع فى الروايات ، وغرض الترجمة على هذا ظاهر وهو الأمر بالاغتسال عند الإحرام .

(باب غسل الحائض رأس زوجها[١])

أورد الترجمة دفعاً لما عسى أن يتوهم من نجاستها الحكمية التى منعتها عما منعت حرمة (٢) المصاحبة والمخالطة بها كما كانت تزعمه اليهود وتفعله .

(باب قراءة الرجل فى حجر[٣] امرأته وهى حائض)

(١) وما أفاده الشيخ واضح ، والمعنى أن قوله عز اسمه : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » ليس المراد فيه النهى عن القربان مطلقاً بل قربان خاص ، ويحتمل عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى ردّ ما روى عن ابن عباس أنه دخل على ميمونة فقالت : أى بنى مالى أراك شعث الرأس ؟ فقال : إن أم عمار ترجلنى وهى الآن حائض ، فقالت : أى بنى ليست الحيضة باليد ، الحديث ، أخرجه ابن أبى شيبة كما فى " العينى " فهو من الأصل الثالث عشر من أصول التراجم ، ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : إن الحديث مطابق لما ترجم له من جهة الترجيل ، وألحق به الغسل قياساً أو إشارةً إلى الطريق الآتية فى (باب مباشرة الحائض) فإنها صريحة فى ذلك ، انتهى . قلت : وهذا الثانى متعين عندى فإنه أصل مطرد من أصول التراجم وهو الأصل الحادى عشر .

(٢) نائب فاعل لقوله : يتوهم ، وأشار بقوله : كما كانت تزعمه اليهود إلى حديث أنس مشهور أخرجه مسلم وغيره : « إن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها » الحديث ، أخرجه أبو داؤد فى (باب مؤاكلة الحائض ومجامعتها .

(٣) الحجر بكسر الحاء المهملة وفتحها ثم بسكون جيم كما فى " الكرمانى " واختلفوا فى غرض الترجمة والأوجه عندى كما قاله ابن بطال

....

تأييد للحنفية و رد على الشافعية فى مسألة خلافية شهيرة وهى جواز حمل المحدث والجنب المصحف بعلاقته ، وبه جزم صاحب " التوضيح " كما سيأتى من كلامه فى مناسبة الحديث بالباب ، قال ابن بطال : غرض البخارى فى هذا الباب أن يدل على جواز حمل الحائض المصحف ، وقد اختلفوا فى حمل الحائض والجنب المصحف بعلاقته ، فمنهم من جوز ومنعه الجمهور ، انتهى مختصراً ، وتعقبه الكرمانى بقوله : ليس غرض البخارى أن يدل على جواز حمل الحائض المصحف بل الغرض هو مجرد ما ترجم فى الباب عليه ، وهو جواز القراءة بقرب موضع النجاسة ، وكون المؤمن فى حجر الحائض لا يدل على جواز الحمل، ولهذا اتفقوا فى جوازه واختلفوا فى جواز الحمل ، انتهى .

ولا عجب فى تعقب الكرمانى فإنهم كلهم يتحاشون أن يقولوا فى موضع : إن غرض البخارى الرد عليهم ، وليست هذه الجرأة إلا للحنفية فإنهم ينادون بصوت جهورى : أن فى هذه الترجمة رد علينا ، وأنت خبير بأن إثبات المسألة الخلافية الشهيرة أليق بشان تراجم البخارى من إثبات مسألة إجماعية ، والحافظ ابن حجر أيضاً فهم من ترجمة البخارى ما فهمه ابن بطال لكنه جبن أن يفصح ذلك الغرض للبخارى ، والدليل على ما قلته أنه فهم ذلك أنه قال : وذلك أى أثر أبى رزين مصير منهما إلى جواز حمل الحائض المصحف لكن من غير مسه، ومناسبته لحديث عائشة من جهة أنه نظر حمل الحائض العلاقة التى فيها المصحف بحمل الحائض المؤمن الذى يحفظ القرآن لأنه حامله فى جوفه ، وهو موافق لمذهب أبى حنيفة ومنعه الجمهور و فرقوا بأن الحمل مخل بالتعظيم، والاتكاء لا يسمى فى العرف حملاً ، انتهى . فهذه الترجمة عندى من الأصل الحادى والعشرين الذى أفاده شيخ الهند رحمه الله .

وتأييد الأثر لهذه الترجمة ظاهر (١) فإن فيه تلبساً بنقشه كما أن فيها تلبساً بلفظه ، يعنى أن النقش والألفاظ كلاهما محترم ، فلما كان أبو وائل يرسل خادمه بالمصحف فتأخذه بعلاقته وفيه تلبس الحائض بنقوشه ؛ فكذلك يجوز قراءة القرآن فى حجر الحائض (٢) وإن كان فيه تلبس لألفاظه بالحائض

ثم فى المسألة اختلاف مشهور ، والحمل بعلاقته جائز عند الإمامين : أبى حنيفة وأحمد ، وروى ذلك عن الحسن وطاؤس والشعبى وغيرهم ومنع منه الإمامان : مالك والشافعى غيرهما كما فى " الأوجز " ، ووقع الغلط فى نقل المذاهب فى " العينى " إذ حكى جواز الحمل عن الأئمة الأربعة ، وقال فى استنباط الأحكام : وممن أجاز ذلك ابن عمر وعطاء والحسن البصرى ومجاهد وطاؤس وأبو وائل وأبو رزين وأبو حنيفة ومالك والشافعى والأوزاعى والثورى وأحمد وإسحاق . والظاهر عندى أنه سقط من الكاتب لفظ : ومنعه قبل قوله : مالك ، لايقال : يشكل عليه ذكر أحمد فى هذه الطائفة لأنه يمكن أن يحمل على رواية ضعيفة ، فإن الموفق ذكر مذهبه موافقاً لأبى حنيفة ، ثم قال : وخرج القاضى روايةً أخرى أنه لايجوز والصحيح جوازه .

(١) هذا على ما هو الظاهر من غرض الترجمة ، وأما على ما اخترته من غرضها فأثر رزين لتعيين غرض الترجمة ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله : فتأتيه فكانت حاملةً للقرآن ، فكذا جاز أن تكون حاملةً للرأس الذى يقرأ القرآن ، وهذا رد على الشافعى حيث قال : لايجوز للحائض والجنب حمل القرآن حتى لو حملت الصندوق الذى فيه القرآن فهو حرام أيضاً ، انتهى . قلت : منع حمل الصندوق محل تفتيش فى كتبهم .

(٢) حديث عائشة يناسب ظاهر ألفاظ الترجمة ، وأما على ما اخترت من غرضها تبعاً لابن بطال وصاحب " التوضيح " فيحتاج إلى دقة نظر أشار

بنوع مقارنه .

(باب من سمى النفاس حيضاً [1])

إليها صاحب " التوضيح " إذ قال : وجه مناسبة حديث عائشة أن ثيابها بمنزلة العلاقة ، والشارع بمنزلة المصحف لأنه فى جوفه وحامله ، إذ غرض البخارى بهذا الباب الدلالة على جواز حمل الحائض المصحف ، انتهى . وتعقبه العينى ومال إلى أن لا مناسبة ، وليس بوجيه .

(١) حاصل ما أفاده الشيخ : أن ههنا إشكالين : الأول : فى غرض الترجمة ماهو ؟ والثانى : فى موافقة الترجمة للحديث فإن فى الحديث عكسه ، ولذا قيل : إن الترجمة مقلوبة ، والصواب (باب من سمى الحيض نفاساً) وأطال الشراح فى هذين الأمرين بأقوال مختلفة ، قال ابن بطال : كان حق الترجمة أن يقول : باب من سمى الحيض نفاساً ، فلما لم يجد البخارى للنبى ﷺ نصاً فى النفاس و حكم دمها فى المدة المختلفة ، وسمى الحيض نفاساً فى هذا الحديث فهم منه أن حكم دم النفاس حكم دم الحيض فى ترك الصلاة ، لأنه إذا كان الحيض نفاساً وجب أن يكون النفاس حيضاً لاشتراكهما فى التسمية من جهة اللغة أن الدم هو النفس ، ولزم الحكم لما لم ينص عليه بما نص ، وحكم للنفساء بترك الصلاة ما دام دمها موجوداً .

وقال الخطابى : ترجم البخارى بقوله : من سمى النفاس حيضاً ، والذى ظنه من ذلك وهم ، وأصل هذه الكلمة مأخوذ من النفس وهو الدم ، إلا أنهم فرقوا فقالوا : نفست بفتح النون إذا حاضت ، وبضم النون إذا ولدت ، وتعقبه الكرمانى بأنه ليس الذى ظنه وهماً لأنه إذا ثبت هذا الفرق ، والرواية التى هى بالضم صحيحة صح أن يقال حينئذ : سمى النفاس حيضاً ، وأيضاً

....

يحتمل أن الفرق لم يثبت عنده لغةً بل وضعت نفست مفتوح النون ومضمومها عنده للنفاس بمعنى الولادة كما قال بعضهم بعدم الفرق أيضاً بأن اللفظين للحيض والولادة كليهما ، وقال ابن المنير : حاصله : كيف يطابق الترجمة الحديث؟ فإنه عكس ما فى الترجمة ، قلت : للتنبيه على أن حكم النفاس والحيض فى منافاة الصلاة ونحوها واحد ، وألجأه إلى ذلك أنه لم يجد حديثاً على شرطه فى حكم النفاس فاستنبط من هذا الحديث أن حكمهما واحد .

وتعقب العينى على الكرمانى وغيره ومال إلى أن لافائدة فى الترجمة ، وأنت خبير بأن شأن البخارى أجل من أن يقال : لا فائدة فى ترجمته، وغرضه واضح لا خفاء فيه ، وهو اشتراكهما فى الأحكام كما أشار إليه الشيخ فى التقرير ، ونص به شيخ المشايخ فى " التراجم " إذ قال : حاصل ما أراده البخارى : أن اطلاق الحيض على النفاس والنفاس على الحيض شائع فيما بين العرب فكانت ما ثبت من الأحكام للحيض ثابتاً للنفاس أيضاً، فلم يصرح الشارح بالتفصيل فى النفاس ، هذا غرضه من حيث القصة ، فتدبر وتشكر ، انتهى . وهذا هو غرض الترجمة عندى أن الإمام البخارى لما لم يجد على شرطه أحكاماً للنفاس أثبت بالترجمة أن أحكامهما متحدة لاتحاد اللفظ والمعنى ، فإن لفظ النفاس مشترك ومعناهما أى الدم الخارج من الرحم أيضاً متحد ، لا يقال : إن بينهما اختلافاً فى بعض الأحكام كما سيأتى قريباً ، لأن معناه أن ما يثبت من الأحكام لأحدهما ثابت للآخر إلا ما خصه دليل ، وهذا كقوله ﷺ فى حديث يعلى بن أمية : « اصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجتك » مع أن بينهما اختلافاً فى بعض الأفعال ، قال الحافظ : قال المهلب وغيره : لما لم يجد المصنف نصاً على شرطه فى النفساء ووجد تسمية الحيض نفاساً فى هذا الحديث فهم منه أن حكم دم النفاس حكم دم الحيض ، وتعقب بأن الترجمة فى التسمية لا فى الحكم ، انتهى . وأنت خبير

يعنى بذلك أنهما معاً دمان يخرجان من الرحم (١) فلما جاز إطلاق النفاس على الحيض جاز عكسه لما فيهما من الاشتراك المطلق إطلاق أحدهما على الآخر ، والغرض منه أن اشتراكهما فى تلك الصفة أو هذا الإطلاق لا يقتضى اشتراكهما فى جملة أحكامهما (٢) بل لكل منهما أحكام مختصة ، نعم يشتركان فى بعض الأحكام وفى الإطلاق المجازى لكل منهما (٣) .

ويمكن أن يكون قوله : حيضاً ، مفعولاً أولاً له (٤) والنفاس مفعولاً ثانياً، وعلى هذا فمطابقة الرواية للترجمة ظاهرة، والغرض منه دفع اشتراك أحكامهما

بأنه لايصح التعقب لأن استدلال المصنف بهذه التسمية على الحكم، فإن " الجامع الصحيح " ليس من كتب اللغة حتى يقال : إنه أراد بيان التسمية .

(١) وهذا مجمع عليه لاخلاف بينهم فى أنهما خارجان من الرحم .

(٢) احتاج الشيخ إلى ذلك لما فى أحكامهما من اختلاف يسير ، قال صاحب " الدر المختار " : وحكم النفاس كالحيض فى كل شئ إلا فى سبعة ، قال ابن عابدين : هى البلوغ ، والاستبراء ، والعدة ، وأنه لاحد لأقله ، وأن أكثره أربعون ، وأنه يقطع التتابع فى صوم الكفارة، وأنه لايحصل به الفصل بين طلاق السنة والبدعة ، انتهى . وذكر هذه السبعة صاحب "الأشباه" وذكر شارحه عدة فروق أخر .

(٣) وفى تقرير مولانا حسين على: قوله : من سمى النفاس حيضاً ، مناسبة الحديث بهذا أنه فهم من الحديث إطلاق النفاس على الحيض فدل على وجود علاقة المجاز ، فيفهم العكس أيضاً ، انتهى .

(٤) قال الكرمانى : قال شارح التراجم : إن قيل: الحديث يدل على تسمية الحيض نفاساً لا العكس، فجوابه: أن تقديره: من سمى حيضاً بالنفاس،

باشتراك اسمهما ، فصار الحاصل : أن ما ورد فى الروايات من إطلاق اسم النفاس على الحيض فإنه مجرد إطلاق اسم للاشتراك بينهما فى أنهما دمان خارجان من الرحم ، وليس ذلك لكون أحكامهما متحدةً بأسرها ، فافهم ففيه شئ ما (١) .

(باب تقضى الحائض المناسك كلها (٢))

بتقدير حرف الجر وتقدمه ، أومن سمى حيضاً النفاس بتقدير تقدمه فقط ، انتهى . وهذا هو مختار الشيخ ، وقال الحافظ : قيل : الترجمة مقلوبة ، وقيل : يحمل على التقديم والتأخير ، والتقدير : من سمى حيضاً النفاس ، ويحتمل أن يكون المراد بقوله : من سمى من أطلق لفظ النفاس على الحيض ، فيطابق ما فى الخبر بغير تكلف .

(١) لعل الشيخ أشار بذلك إلى أنه إذا لم يكن بينهما اشتراك فى الأحكام فلم يبق لاتحاد الاسم فائدة . ولذا قال العينى : لا فائدة فى الترجمة ، وإليه أشار الحافظ بما تعقب على المهلب وغيره ، وقد عرفت ما عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى استدل بذلك على اتحاد حكمهما ، وقد أجاد فى الاستدلال فما أدق نظره رحمه الله .

(٢) اختلفوا فى غرض المصنف بهذه الترجمة ، وما أفاده الشيخ ـ قدس سره ـ مبنى على ظاهر ألفاظ الترجمة ، ولذا وجه الشيخ ـ قدس سره ـ الآثار الواردة فى الباب إلى ظاهر الترجمة وإليه مال شيخ المشايخ فى " التراجم " إذ قال : أورد تعليقات الباب لأدنى ملابسة كما لايخفى ، ومثل هذا كثير عند المؤلف ، ثم قال : قوله : يكبرن بتكبيرهم ، فإذا جاز التكبير فى العيد جاز الحج فى بالطريق الأولى، انتهى . وإليه مال العينى كما سيأتى فى كلامه قريباً ،

....

ولاريب أن ما أفاده الشيخان هوالظاهر من سياق الترجمة وهونص الرواية الواردة فى ذلك، لكن ما يظهر لهذا العبد المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن المصنف أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى جواز قراءة القرآن للحائض والجنب، فهذه الترجمة عندى من الأصل الحادى والعشرين من أصول التراجم .

وميل المصنف فى ذلك إلى قول الظاهرية أى الجواز مطلقاً كما يدل عليه الآثار الواردة فى ذلك خلافاً للجمهور ، وعلى هذا فلا حاجة لتوجيه الآثار ، فإنها هى المقصودة بالذكر ، قال الكرمانى : قال ابن بطال : هذا الباب كله مبنى على مذهب من أجاز للحائض والجنب تلاوة القرآن أى سواء كان البخارى متمذهباً به أوحاكياً عن غيره ، انتهى .

وقال الحافظ : قيل : مقصود البخارى بما ذكر فى هذا الباب من الأحاديث والآثار أن الحيض وما فى معناه من الجنابة لا ينافى جميع العبادات بل صحت معه عبادات بدنية من أذكار وغيرها ، فمناسك الحج من جملة ما لا ينافيها إلا الطواف فقط ، وفى كون هذا مراده نظر لأن كون مناسك الحج كذلك ثابت بالنص ، فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه ، فالأحسن ما قاله ابن رشيد تبعاً لابن بطال وغيره : إن مراده الاستدلال على جواز قراءة الحائض والجنب بحديث عائشة ، لأنه ﷺ لم يستثن من جميع مناسك الحج إلا الطواف لكونه صلاةً مخصوصةً ، وأعمال الحج مشتملة على ذكر وتلبية ودعاء ، ولم تمنع الحائض من شئ من ذلك ، فكذلك الجنب لأن حدثها أغلظ من حدثه .

دلالة الرواية على هذا المعنى ظاهرة (١) وأراد أن يثبت الترجمة ببعض الآثار أيضاً، فأثبت لها جواز القراءة والذكر بما سرد من الآثار، فلما جاز لها الذكر جاز أن يأتى بالمناسك كلها، إذ لا وجه للمنع عنها إلا ما فيها من الذكر، فلما جاز لها الذكر والقرآن جاز لها أن تأتى بالمناسك، نعم لا يجوز لها الطواف

ومنع القرآن إن كان لكونه ذكر الله فلا فرق بينه وبين ما ذكر، وإن كان تعبداً فيحتاج إلى دليل خاص ولم يصح عند المصنف شئ من الأحاديث الواردة فى ذلك، ولذا تمسك البخارى ومن قال بالجواز غيره كالطبرى وابن المنذر وداؤد، وبعموم حديث: كان يذكر الله على كل أحيانه، لأن الذكر أعم من أن يكون بالقرآن أو بغيره إلى آخر ما قاله ابن رشيد، وقال العينى: المناسبة بين البابين ظاهرة لأن فى الأول ترك الحائض الصوم وهو فرض، وفى هذا تركها الطواف الذى هو ركن، ووجه مطابقة الآثار أن الحيض لا ينافى كل عبادة بل صحت معه عبادات بدنية من الأذكار ونحوها، ومناسك الحج كذلك من جملة ما لا ينافيه الحيض إلا الطواف فإنه مستثنى من ذلك، وإذا وجد التطابق بأدنى شئ يكتفى به، والتطويل فيه يؤل إلى التعسف؛ انتهى.

وتحصل من ذلك أنهم اختلفوا فى غرض المصنف من الترجمة على أربعة أقوال: الأول: جواز مناسك الحج غير الطواف، الثانى: جواز قراءة القرآن، الثالث: جواز الطاعات البدنية غير ما ثبت منعه من الطواف والصلاة والصوم؛ والرابع: منعها عن الطواف خاصة كما فى الباب السابق منعها عن الصوم خاصة.

(١) لا خفاء فى ذلك، ومن ذهب إلى أن الغرض جواز القراءة يحتاج إلى إثباته بتوجيه تقدم فى كلام الحافظ عن ابن رشيد.

لأنه فى المسجد وهى ممنوعة عنه (١) ولأن الطواف فى حكم الصلاة (٢) وهذا كله إذا كان ذكر المؤلف للآثار لإثبات الترجمة ، ويمكن إيرادها ههنا لمناسبة ما جرى من ذكر صوم الحائض وصلاتها وحجها (٣) فقصد أن يذكر بعض أحكامها الأخر أيضاً ، ولكنه على كل من التقريرين يرد علينا معشر الأحناف (٤) إجازة ابن عباس للجنب فى القراءة ، ويمكن أن تكون

(١) قال النووى : الحائض ومن فى معناه يصح منهم جميع أفعال الحج إلا الطواف ، واختلفوا فى علته فمن شرط الطهارة قال : العلة فى بطلان طوافها عدم الطهارة ، ومن لم يشترطها قال : العلة فيه كونها ممنوعةً من اللبث فى المسجد كذا فى "الكرمانى" وتقدم فى كلام الحافظ عن ابن رشيد : إنما استثنى الطواف لكونه صلاةً مخصوصةً .

(٢) وفى "المشكاة" برواية ابن عباس مرفوعاً : «الطواف حول البيت مثل الصلاة» الحديث، رواه الترمذى والنسائى والدرامى، وذكر الترمذى جماعةً وقفوه على ابن عباس .

(٣) وهذا معروف مطرد من دأب المصنف كما تقدم فى الأصل الرابع والعشرين من أصول التراجم .

(٤) وعلى الشافعية أكثر منا أيضاً ، فإن الحنفية أباحوا لها ما دون الآية ، والشافعية حرموا قليل القرآن وكثيره ، وتوضيح ذلك أنهم اختلفوا فى جواز القراءة لهم ، ومذهب داؤد ومن معه كما تقدم فى كلام الحافظ الجواز مطلقاً ، وقال الحافظ : أورد البخارى أثر إبراهيم وهو النخعى إشعاراً بأن منع الحائض من القراءة ليس مجمعاً عليه وقد وصله الدرامى وغيره بلفظ : «أربعة لا يقرؤن القرآن ، الجنب والحائض وعند الخلاء وفى الحمام إلا

....

الآية ونحوها للجنب والحائض » وروى عن مالك نحو قول إبراهيم ، وروى عنه الجواز مطلقاً ، وروى عنه الجواز للحائض دون الجنب ، وقد قيل : إنه قول الشافعى فى القديم ، انتهى .

وقال الموفق : لا يقرأ القرآن جنب ولا حائض ، ورويت الكراهة عن عمر وعلى والنخعى والشافعى وأصحاب الرأى ، وقال الأوزاعى : لا يقرأ إلا آية الركوب والنزول : « سبحان الذى سخرلنا هذا » و « قل رب أنزلنى منزلاً مباركاً » وقال ابن عباس : يقرأ ورده ، وقال ابن المسيب : يقرأ القرآن أليس هو فى جوفه ؟ وحكى عن مالك : للحائض القراءة دون الجنب لأن أيامها تطول فإن منعناها نسيت ، ولنا ما روى عن على أن النبى ﷺ لم يكن يحجبه عن قراءة القرآن شئ ليس الجنابة ، رواه أبو داؤد والنسائى والترمذى وقال : حسن صحيح ، وإذا ثبت هذا فى الجنب ففى الحائض أولى لأن حدثها آكد .

ويحرم عليهم قراءة آية ، فأما إن كان بعض آية فإن كان مما لا يتميز به القرآن عن غيره كالتسمية والحمد لله وسائر الأذكار فإن لم يقصد به القرآن فلا بأس به ، فإنه لا خلاف فى أن لهم ذكر الله تعالى ، وإن قصدوا به القراءة أو كان ما قرأه شيئاً يتميز به القرآن عن غيره ففيه روايتان : إحداهما : لا يجوز ، وروى عن على أنه سئل عن الجنب يقرأ القرآن ؟ فقال : لا ولا حرفاً ، وهذا مذهب الشافعى لعموم الخبر ولأنه قرآن فمنع من قراءته كالآية ، والثانية : لا يمنع وهو قول أبى حنيفة لأنه لا يحصل به الإعجاز ، انتهى مختصراً .

وقال ابن العربى فى " شرح الترمذى " : لا يقرأ الجنب القرآن ، وقال بعض المبتدعة : يقرأ وحديث على دليل على ما قلنا ، وأما الحائض ففى قراءتها

رخصةً مقيدةً بما دون الآيــة فلا خلاف (١) ووجه الاستدلال بكون النبى ﷺ يذكر الله فى كل أحيانه أنه كان يذكر الله وهو جنب لأن الجنابة من أحواله ، ولا يتفاوت الجنب والحائض فى الحكم فيكون إجازةً لها فى الذكر وفى أداء المناسك ، وأمـا الاحتجاج بكتاب النبى ﷺ إلى هرقلة آية القرآن

ومسها المصحف عن مالك روايتان: إحداهما : المنع حملاً على الجنب، ووجه الآخر أن الحيض ضرورة يأتى لغير الاختيار و يطول أمرها فلو منعت من ذلك لنسيت ما تعلمت، وهذا أصح ، انتهى مختصراً . وفى " الدر المختار" : يحرم بـه تلاوة قرآن ولو دون آيـة على المختار بقصـده ، فلو قصد الدعاء أو الثناء حلَّ . قال ابن عابدين : قوله: على المختار ، أى من القولين المصححين، ثانيهما : أنه لايحرم ما دون آية ، ورجحه ابن الهمام بأنه لا يعد قارئاً بما دون الآية ، واعترضه فى " البحر " بأن الأحاديث لم تفصل بين القليل والكثير ، والأول قول الكرخى، والثانى قول الطحاوى .

(١) أى لا يكون قول عباس مخالفاً لنا على ما هو المشهور من مذهبنا أنه يجوز ما دون آية كقول الطحاوى دون الكرخى ، وهذا على ما ذكره الإمام البخارى من أثر ابن عباس ، وقال الحافظ : وصله ابن المنذر بلفظ : إن ابن عباس كان يقرأ ورده وهـو جنب ، وهكذا تقـدم فى كـلام الموفق ، والظاهر من لفظ : الورد ، حزبه المعتاد ، فلا يكون ما دون آية ، اللهم إلا أن يقال : إن المراد من الورد الأذكار دون القراءة ، ويؤيده ما قال العينى : روى ابن أبى شيبة عن ابن عباس : أنـه كان لا يرى بأساً أن يقرأ الجنب الآية والآيتين انتهى . وعلى هذا فأثر البخارى غير أثر ابن المنذر ، ويتمشى فى أثر " البخارى " توجيه الشيخ بلا مرية .

مع علمه بكونه مشركاً (١) والمشركون لا يغتسلون من الجنابة فغير قوي لأن

(١) قال الحافظ : ثم أورد المصنف طرفاً من حديث أبي سفيان في قصة هرقل وهو موصول في بدء الوحي وغيره ، ووجه الدلالة منه أن النبي ﷺ كتب إلى الروم وهم كفار والكافر جنب ، كأنه يقول : إذا جاز مس الكتاب للجنب مع كونه مشتملاً على آيتين فكذلك يجوز له قراءته كذا قاله ابن رشيد ، وتوجيه الدلالة منه إنما هي من حيث إنه إنما كتب إليهم ليقرءوه فاستلزم جواز القراءة بالنص لا بالاستنباط ، وقد أجيب عمن منع ذلك وهم الجمهور ، بأن الكتاب اشتمل على أشياء غير الآيتين فأشبه ما لو ذكر بعض القرآن في كتاب في الفقه ، فإنه لايمنع قراءته ولامسه عند الجمهور لأنه لا يقصد منه التلاوة ، ونص أحمد أنه يجوز مثل ذلك في المكاتبة لمصلحة التبليغ ، وقال به كثير من الشافعية .

ومنهم من خص الجواز بالقليل كالآية والآيتين ، قال الثوري : لا بأس أن يعلم النصراني الحرف من القرآن عسى الله أن يهديه ، وأكره أن يعلمه الآية ، هو كالجنب ، وعن أحمد : أكره أن يضع القرآن في غير موضعه وعنه : إن رجا منه الهداية جاز وإلا فلا ، وقال بعض من منع : لا دلالة في القصة على جواز تلاوة الجنب القرآن ، لأن الجنب إنما منع التلاوة إذا قصدها ، وعرف أن الذي يقرأه قرآناً أما لو قرأ في ورقة ما لا يعلم أنه من القرآن فإنه لا يمنع وكذلك الكافر ، انتهى . قلت : وهذا كله على ثبوت أنه ﷺ كتب إليه القرآن ، وإلا فقد تقدم في حديث هرقل الاختلاف في أن الآية نزلت قبل ذلك أو بعده ، وفي " الدر المختار " : يمنع النصراني من مسه ، وجوزه محمد إذا اغتسل ، ولا بأس بتعليمه القرآن والفقه عسى يهتدي .

الأصل فى الإنسان هى الطهارة ، وعروض (١) شئ من العوارض المخرجة له من أصله المجبول هو عليه ، فلا يترك باحتمال طريان هذا العارض عليه أهم أمور الرسالة وهى التبليغ ، والآية أدل على المعنى المقصود من عبارته ﷺ ، مع ما فيها من الإعجاز والبلاغة والإنجاع فى القلوب وغيرهما مما لا تكاد تحصر بحاصر ، والله أعلم .

(باب الاستحاضة)

أى ما ذا حكمه ؟ (٢)

---

(١) مبتدأ خبره محذوف أى طارئ عليه، وقوله: المجبول هو عليه صفة لأصله، ثم يجاب عن الحنفية خاصةً أن وضوء الكافر وغسله صحيحان عندهم ، وقلما يوجد كافر لا يغتسل أبداً ، والمعروف عندهم غسل الصبح كل يوم .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى غرض المصنف بهذه الترجمة وتوضيح ذلك أنه ورد فى الروايات أحكام مختلفة كثيرة كما بسطها أبو داؤد والطحاوى، وبوب أبو داؤد لكل حكم ترجمةً مستقلةً من الغسل لكل صلاة ، والجمع بين الصلاتين ، والغسل مرةً عند انقضاء الحيض ، والغسل كل يوم مرةً ، والغسل عند الظهر خاصةً وغير ذلك ، وذهب إلى كل واحد من الأحكام المذكورة ذاهب من العلماء كما بسط فى " الأوجز " ، ومذهب جمهور الفقهاء والأئمة الأربعة وجوب الغسل مرةً عند انقضاء الحيض على الاختلاف بينهم فى أن انقضاءه يكون بالعادة أو التمييز ، وعلى هذا فغرض المصنف بالترجمة تأييد الجمهور بوحدة الغسل عند انقضاء الحيض خلافاً لما تقدم من الأحكام المختلفة .

(باب غسل دم الحيض (١))

لا يقال : إنه ليس فى حديث الباب الاغتسال لأنه سيأتى التصريح بذلك قريباً فى (باب إذا حاضت فى شهر ثلاثة حيض) فإنه ذكر فيه هذا الحديث بعينه وفى آخره : « لكن دعى الصلاة قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها ، ثم اغتسلى وصلى » وهذا من دأب المصنف المعـروف ، وهو الأصل الحادى عشر من أصول التراجم ، وهذا الغرض هو الأوجه عندى فى الترجمة .

ولا يبعد أيضاً أنه أشار بالترجمة إلى مسألة أخرى خلافية شهيرة بين العلماء لاسيا عند الحنفية والمالكية وهى اعتبار العادة والتمييز ، اعتبرت الحنفية الأول وأنكروا الثانية ، وللمالكية على عكس ذلك ، والإمامان الشافعى وأحمد اعتبرا كلبهما كما بسط فى "الأوجز" بأنهما اعتبرا العادة فى المعتادة المحضة ، والتمييز فى المميزة المحضـة ، فإن كانت معتادةً ومميزةً معاً وتعـارضت العـادة والتمييز فـالشافعى اعتبر التميز ، وأصح قولى أحمد : اعتبـار العادة ، وعـلى هذا فكأن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى هذا الاختلاف ، وأشار بالرواية الواردة فى البـاب إلى دلائل الفريقين ، ولم يقض فيهما بشئ ، فكان الترجـمة من الأصل الرابع من أصول التراجم ، وأشار بلفظ : إذا أقبلت إلى التمييز ، والإدبار عندهم من ألفاظ التمييز كما صرح به الترمذى ، وبلفظ : ذهب قدرها ، إلى العادة فإنـه كالنص على العادة ، والبسط فى " الأوجـز" ولا يشكل عليه ما سيأتى قريباً من باب إقبال المحيض .

(١) قال العينى : (باب غسل دم الحيض) وفى نسخة : دم المحيض ، وفى بعضها : دم الحـائض ، وقد ذكر فى كتاب الوضوء (باب غسل الدم) وهو أعم من هذه الترجمة ، انتهى . وكـذا فرق بينهما بالعموم والخصوص

دفع بذلك ما عسى أن يتوهم من مقائسته على المنى (١) أن الأمر فيه سهل أيضاً ، والجامع كثرة الابتلاء ، والحكم بالتخفيف فى المنى ثبت على غير قياس فلا يعدى .

(باب اعتكاف المستحاضة (٢))

يعنى بذلك أن الاستحاضة لا تمنع شيئاً مما كان يمنعه المحيض ، غير أنها تحتاط فى تلويث المساجد وغيرها .

قوله : من كست أظفار ، أوجه التقادير فيه أنه عطف

الحافظ وتبعهما القسطلانى ، ويشكل عليه أن الواردة فى الباب المذكور أيضاً روايات الحيض ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه أثبت العموم بالخصوص ، وذكر فى هامشه الأغراض المختلفة من هذه الأبواب .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى الفرق بين الغرض من هذا الباب وبين ما سبق فى الوضوء .

(٢) مجمع عليه لم أر فيه اختلافاً ، ومع ذلك احتاج الإمام البخارى إلى تبويبه لأن الظاهر من أحكام المسجد أن يكون ذلك حراماً ، قال صاحب " الدر المختار " : لايجوز البول والفصد فيه ولو فى إناء ، قال ابن عابدين : قوله : الفصد، ذكره فى " الأشباه " بحثاً فقال : أما الفصد فيه فى إناء فلم أره وينبغى أن لا فرق أى لا فرق بينه وبين البول ، انتهى . ومقتضاه أن لايجوز اعتكاف المستحاضة .

بحـذف حـرف العطف (١) وهـو جـار فى المحـاورات أى

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله : من كست أظفار ، هذا كان فى الأصل : من كست وأظفار بالعطف ، وهما نوعان من الطيب ، لكنه أضاف الكست إلى الأظفار للتشبيه فى القلة أى من كست مثل أظفار ، والكست الكٹ ، والأظفار نگ ، ونسخة : كست ظفار ظـاهر ، والظفار اسم مدينـة ، انتهى . قلت : ونگ طيب معروف فى الهند يكون مثل الظفر يبخر بها الثياب كثيراً لاسيما ثياب العروس ، ويؤيد ما أفاده الشيخ من العطف ما فى " الفتح " ، ووقع فى رواية مسلم من هذا الوجه : من قسط أو أظفار بـإثبات أو وهى للتخيير ، قـال العينى : وقع فى مسلم : قسط وأظفار وهو الأحسن فإنهما نوعان ، انتهى .

قلت : ولا اختلاف بين الحافظين فإن الواو وأو كليهما روايتان لمسلم ، قـال القسطلانى : قـولـه : كست أظفار، كـذا فى هذه الرواية بضم الكاف وسكون المهملة، وفى" كتاب الطيب" للمفضل: القسط والكسط والكست ثلاث لغات وهو من طيب الأعراب ، وسماه ابن البيطار راسنا ، وقال ابن التين : صوابه : قسط ظفار أى بغير همز نسبة إلى ظفار مـدينة بساحل البحر ، قال الحافظ ، كذا قال ولم أره فى هذه الرواية ، لكن حكاه صاحب " المشارق " ووجهه بأنه منسوب إلى ظفار مدينة معروفة بسواحل اليمن .

وحكى فى ضبط ظفار وجهين: كسرأوله وصرفه أو فتحه والبناء بوزن قطام ، انتهى . قال الكرمانى : هو مبنى باتفاق الحجازيين والتميميين موضع بقرب ساحل عدن، وقال الجوهرى القسط من عقاقير البحر ، انتهى. قال صاحب " المحيط الأعظم " : يقال : إنه معرب من قسطس يونانى ، ويقال : من كٹ هندى ، يقال له فى اليونانية : قـرسطوس ، وبالسريانية : قـوشطا ،

قسط (١) أظفار أيما كان منهما أو غيرهما من الطيب ، ودلالة الرواية على الترجمة واضحة ، فإنها لما أذن لها فى التطيب وهى معتدة مع أن المعتدة ممنوعة من الطيب ، فالتى ليست معتدة أولى بإتيان الطيب وتلبسه .

قوله : « تتبعى بها أثر الدم » ولا يفيد التطيب (٢) إلا إذ كان بعد إزالة

وبالفارسية : كوشته ، وبالفرنكية : كست وبالهندية : كث .

(١) كذا فى الأصل ، والظاهر سقوط الواو أوحذفه اتباعاً للرواية ، قال الحافظ : قال النووى : ليس القسط والظفر من مقصود التطيب ، وإنما رخص فيه للحادة إذا اغتسلت من الحيض لإزالة الرائحة الكريهة، قال المهلب: رخص لها فى التبخر لدفع رائحة الدم عنها لما تستقبله من الصلاة .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى تطابق الحديث بالترجمة وما أفاده واضح ، وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : المناسبة أن التتبع لزيادة النظافة فيفهم الدلك فإن فيه النظافة ، أويقال باستخراجه من صيغة التطهير للمبالغة ، انتهى . وكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : دلك المرأة يستنبط من قوله : « تطهرى » وكذا من قوله : « تتبعى » لأنهما من صيغة المبالغة فإذا كان مبالغة الطهارة فى باطن البدن كانت فى ظاهره أيضاً بالدلك ، انتهى. وفى أخرى له : قوله « تتبعى » أى ضعى فى داخل فرجك ليحصل لها القوة ويندفع الشن ، وليس هذا محل الترجمة بل محل الترجمة حذف من هذا الحديث، وفى الحديث اختصار ، انتهى . وهو مختار الحافظ فى " الفتح " إذ قال : قيل : ليس فى الحديث ما يطابق الترجمة لأنه ليس فيه كيفية الغسل ولا الدلك ، وأجاب الكرمانى تبعاً لغيره بأن تتبع أثر الدم يستلزم الدلك ، بأن المراد من كيفية الغسل الصفة المختصة بغسل المحيض وهى التطيب لا الاغتسال، وهو حسن على ما فيه من كلفة .

الدم عن ذاك الموضع ، فثبت دلكه ضرورةً لأنه لايزول إلا بالدلك ، وهذا إذا كان المراد بالنفس فى الترجمة هوالمقام المخصوص الذى هو محل الدم ، وإن أريد بالنفس ذات المرأة وسائر بدنها فإثبات الدلك لها مجرد قياس ، لأنها لما أمرت بإزالة الوسخ عن هذا المقام بذاك الاهتمام وباستعمال الطيب أيضاً بعد

وأحسن منه أن المصنف جرى على عادته فى الترجمة بما تضمنه بعض طرق الحديث وإن لم يكن المقصود منصوصاً فيما ساقه، وبيان ذلك أن مسلماً أخرج هذا الحديث من طريق ابن عيينة التى أخرج منها المصنف ، فذكر بعد قوله : كيف تغتسل ؟ ثم ، فزاد لفظة : ثم الدالة على تراخى تعليم الأخذ عن تعليم الاغتسال ، ثم رواه من طريق أخرى عن صفية عن عائشة ، وفيها شرح كيفية الاغتسال المسكوت عنها فى رواية منصور ، ولفظه : قال : « تأخذ إحداكن ماءها وسدرها ، فتطهر فتحسن الطهور، ثم تصب على رأسها فتدلكه دلكاً شديداً حتى تبلغ شؤن رأسها - أى أصوله - ثم تصب عليها الماء ، ثم تأخذ فرصةً » الحديث، فهذا مراد الترجمة لاشتمالها على كيفية الغسل والدلك ، انتهى .

ولايبعد عندى أن تكون الترجمة شارحةً على الأصل الثالث والعشرين ، والغرض منه الرد على من حمل المسك على الطيب المعروف كما حمله عليه بعضهم حتى قال ابن رسلان: استعماله سنة مؤكدة يكره تركه بعد الغسل على المذهب، واختلفوا فى أن استعماله للرائحة كما هو الراجح عندهم أولكونه أسرع إلى الحبل كما اختاره الماوردى ، قال : وعلى الأول إن فقدت المسك استعملت ما يخلفه فى طيب الريح ، وعلى الثانى ما يقوم مقامه فى إسراع العلوق، وضعف النووى الثانى ، وقال : لوكان صحيحاً لا اختصت بـه المتزوجة ، وإطلاق الأحاديث يرده كذا فى " الفتح" .

الغسل والدلك ، فأولى أن يثبت ذلك لسائر بدنها ، وقد توسخ فى مدة ذاك مع أنها تلابس المسلمات ، وتقبل على الرب تبارك وتعالى فى الصلوات والدعوات ، وتتلبس بالملائكة ، فأولى ان تؤمر بتنظيف بدنها وإزالة أوساخه ولا يحصل إلا بالدلك .

(باب غسل المحيض [1])

ضبطوه بضم الغين و فتحها ، فإن كان الأول فذاك وإن كان الثانى ففيه

وأكثر العلماء على أن المراد من المسك الجلد ليكون أنجح فى الدلك ، وقيل : معنى ممسكة خلقه ممتهنة يعنى لايستعمل فيه الجديد بل الخلق كما بسط فى " الفتح " و" البذل " و " ابن رسلان " ، فالظاهر أن الإمام البخارى أشار بلفظ الدلك فى الترجمة إلى أن المراد منه ما يناسب الدلك لا الطيب فإنه قد أثبته فى الترجمة السابقة .

(١) قال الكرمانى : إن قلت : الترجمة لغسل الحيض والحديث لم يدل عليها ؟ قلت : إن كان لفظ الغسل فى الترجمة بفتح الغين والمحيض اسم المكان فالمعنى ظاهر ، وإن كان بضم الغين والمحيض مصدر فالإضافة بمعنى اللام الاختصاصية ، فلذا ذكر هذا الغسل وبما يمتاز به عن سائر الأغسال اه . قلت : وعلى الأول لا شك فى أنه يطابقها الحديث لكن يلزم عليه تكرار الترجمة ، وعلى الثانى لم يذكر فى الحديث ما يمتاز به غسل الحيض عن غيره ، ولذا قال العينى : هذا الباب فى الحقيقة لا فائدة فى ذكره ، اه . وأجاد الشيخ فى توجيه دفع التكرار .

والأوجه عندى أن الباب بضم الغين والغرض بيان الاغتسال من المحيض وكيفيته ، وتقدم فى بيان غسل الجنابة أن ميل الإمام البخارى عند هذا

تكرار إذ قد تقدم (باب غسل دم الحيض) إلا أن يحمل الباب المتقدم على غسل الثوب وهذا على غسل البدن كما هو الظاهر من الروايتين الموردتين فيهما ، وحينئذ فلا تكرار على أى من الروايتين .

(باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض[1])

الفقير إلى ما روى عن الإمام أحمد من الفرق بين اغتسال الجنابة واغتسال الحيض ، فبين ههنا كيفية الاغتسال من الحيض والبابان الآتيان جزآن من هذا الباب ، نبه بهما على بيان الفرق خاصةً ، فتأمل وتشكر .

(١) سكت الشراح عن غرض المصنف بهذا الباب ، والأوجه عندى أن هذا الباب والباب الآتى جزآن من الباب السابق ، والمقصود من الثلاثة بيان كيفية غسل المحيض ، قال الحافظ فى (باب نقض المرأة شعرها) : أى هل يجب أم لا ؟ وظاهر الحديث الوجوب وبه قال الحسن وطاؤس فى الحائض دون الجنب وبه قال أحمد ، ورجح جماعة من أصحابه أنه للاستحباب فيهما ، قال ابن قدامة : لا أعلم أحداً قال بوجوبه فيهما إلا ماروى عن ابن عمر اه .

ووقع فى كلامه هذا إجمال مخل فإنه اختصر كلام ابن قدامة ، وتوضيح ذلك أن الخرقى قال : وتنقض المرأة شعرها لغسلها من الحيض وليس عليها نقضه من الجنابة إذا أروت أصوله ، قال الموفق : نص على هذا أحمد ولا يختلف المذهب فى أنه لا يجب نقضه من الجنابة ولا أعلم فيه خلافاً بين العلماء إلا ما ما روى عن عبد الله بن عمرو ، ثم قال : وأما نقضه للغسل من الحيض فاختلف أصحابنا فى وجوبه فمنهم من أوجبه وهو قول الحسن وطاؤس ، وقال بعض أصحابنا : هذا مستحب وهو الصحيح إن شاء الله اه .

وإثبات الحكم بحديث الباب قياس(١) لأن المذكور فيه ليس هو الامتشاط عند الغسل من المحيض وإنما كان غسلها رضي الله عنها لأجل التطييب والنظافة،

وعلم منه أن المعروف المنصوص عن أحمد نقضها في غسل الحيض وصحح الموفق وتبعه فيه حفيده ابن قدامة في الاستحباب، ولا يذهب عليك أيضاً أنه وقع في "الأوجز" أيضاً ههنا اختصار مخل إذ وقع فيه: به قال الإمام مالك كما نقله الزرقاني خلافاً لما في "الباجي" اهـ، فإن خلاف الباجي ليس في أن غسل الحائض بخلاف غسل الجنابة بل صرح الباجي بأن غسلها واحد، وإنما التبس فيه بكلام الباجي كما صححته في هامشه.

(١) قال الكرماني: إن قلت: هذا الامتشاط ليس عند غسل الحيض فكيف ترجم به؟ قلت: الإحرام يدل على غسل الإحرام لأنه سنة، ولما سن الامتشاط عند غسله فعند غسل الحيض بالطريق الأولى، لأن المقصود منه التنظيف، وذلك عند إزالة أثر الحيض الذي هو نجاسة غليظة أهم، أو لأنه إذا سن في النفل ففي الفرض أولى، انتهى. قال الحافظ: قيل: ليس فيه دليل على الترجمة قاله الداؤدي ومن تبعه، قالوا: لأن أمرها كان للإهلال وهي حائض لا عند غسلها، والجواب: أن الإهلال بالحج يقتضي الاغتسال، وقد ورد الأمر بالاغتسال صريحاً في هذه القصة فيما أخرجه مسلم عن جابر بلفظ: «فاغتسلي ثم أهلي بالحج» فكأن البخاري جرى على عادته في الإشارة إلى ما تضمنه بعض طرق الحديث وإن لم يكن منصوصاً فيما ساقه.

ويحتمل أن يكون الداؤدي أراد بقوله: لا عند غسلها أي من الحيض ولم يرد نفي الاغتسال مطلقاً، والحامل له على ذلك ما في "الصحيحين" أن عائشة إنما طهرت من حيضها يوم النحر فلم تغتسل يوم عرفة إلا للإحرام، وما وقع في "مسلم" من طريق مجاهد عن عائشة أنها حاضت بسرف وتطهرت بعرفة

وكانت فى غسلها حائضةً، فلما أمرها بالامتشاط فى هذا الغسل، فأولى أن تمتشط فى الغسل عن المحيض ، لأن الطيب والطهارة فيه أحب ، لأنه للصلاة وهذا إنما كان لأفعال الحج بل كان زائداً غير مفتقر إليه ، لأن غسل الإحرام قد كان منها قبل ذلك ولم تبق محرمةً (١) .

(باب قول الله عز وجل : « مخلقة وغير مخلقة » (٢))

فهو محمول على غسل الإحرام جمعاً بين الروايات ، وإذا ثبت أن غسلها إذ ذاك كان للإحرام استفيد معنى الترجمة من دليل الخطاب ، لأنه إذا جاز لها الامتشاط فى غسل الإحرام وهو مندوب كان جوازه لغسل المحيض وهو واجب أولى ، اه . قلت : وما جمع به بين رواية مجاهد وغيره فى الغسل يخالفه ما جمع به فى كتاب الحج وبسط فيه روايات هذه القصة .

(١) أى قد كانت اغتسلت قبل ذلك بذى الحليفة عند إحرامها بما أحرمت، وحينئذ لم تكن محرمةً لرفضها عمرتها بقوله ﷺ: « ارفضى عمرتك» .

(٢) اختلفوا فى غرض المصنف بهذه الترجمة ، ولا ريب فى أن غرض المصنف بها ههنا خفى ، فاعلم أولاً أن هذه قطعة من الآية التى فى سورة الحج ، وأولها : « يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ، ونقرُّ فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى » إلى آخر الآية . وترجمتها فى تفسير "بيان القرآن" :

ہم نے (اولاً) تم کو مٹی سے بنایا پھر نطفہ سے پھر خون کے لوتھڑے سے (کہ نطفہ میں غلظت اور سرخی آنے سے حاصل ہوتا ہے) پھر بوٹی سے (کہ علقہ میں سختی آجانے سے حاصل ہوتا ہے کہ (بعض) پوری ہوتی ہے (کہ اس میں پورے اعضاء بن جاتے ہیں) اور بعضی ادھوری بھی ہوتی ہے کہ بعض اعضاء ناقص رہ جاتے ہیں اھ .

قصد بذلك أن المخلقة يطلق على معنيين: أحدهما: ما تم خلقه وكمل، وغير

وفى " الجلالين " : « ثم من مضغة » هى لحمة قدر ما يمضغ « مخلقة » مصورة تامة الخلق « وغير مخلقة » أى غير تامة الخلق ، اهـ . وسيأتى قريباً اختلافهم فى معنى المخلقة وغير المخلقة فى كلام الشيخ وهامشه ، ثم اختلف شراح " البخارى " فى غرض المصنف بهذا الباب ، وأجاد الشيخ فى توجيه الغرض حتى صح إدخالها فى كتاب الحيض، وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : غرضه تفسير هذا اللفظ من القرآن ، وإيراده فى كتاب الحيض لأدنى مناسبة، اهـ . وبذلك جزم بعض الشراح منهم الحافظ إذ قال : أى باب تفسير قوله تعالى: « مخلقة وغير مخلقة » اهـ . ويشكل عليه أنه كان حقه إذاً كتاب التفسير.

قال الكرمانى : قوله : « نطفةٌ » بالنصب أى جعلت أنا المنى نطفةً فى الرحم ، أوصار نطفةً أو خلقت أنت نطفةً ، وبالرفع خبر مبتدأ محذوف أى هذه نطفة ، وقال الحافظ بالرفع والتنوين أى وقعت فى الرحم نطفةٌ ، وفى رواية بالنصب أى خلقت نطفةً ، ونداء الملك ليس فى دفعة واحدة بل بين كل من الحالتين مدة تبين من حديث ابن مسعود الآتى فى كتاب القدر أنها أربعون يوماً ، ومناسبة الحديث للترجمة من جهة أن الحديث المذكور مفسر للآية ، وأوضح منه سياقاً ما رواه الطبرى عن ابن مسعود قال: إذا وقعت النطفة فى الرحم بعث الله ملكاً فقال : يا رب مخلقة أو غير مخلقه ؟ فإن قال : غير مخلقة ، مجها الرحم دماً ، وإن قال : مخلقةً ، فقال : يا رب ما صفة هذه النطفة، فذكر الحديث وإسناده صحيح، وهو موقوف لفظاً مرفوع حكماً .

وفى " الكرمانى " : قال ابن بطال : يمكن أن يكون البخارى قصد بهذا التبويب معنى ما روى عن علقمة فى تأويل قوله تعالى : « مخلقة وغير

المخلقة بحسب ذلك ما فيـه نقص ما (١) والثانى : ما لم يأخذ فى الصورة

مخلقة » قال علقمة : إذا وقعت النطفة فى الرحم ، فذكر ما تقدم عن ابن مسعود ، ثم قال فغرضه بهذا الباب - والله أعلم - أن الحامل لا تحيض على ما ذهب إليه أهل الكوفة ، اهـ . قال الحافظ : قال ابن بطال : غرض البخارى بإدخال هذا الحديث فى أبواب الحيض تقوية مذهب من يقول : إن الحامل لا تحيض ، وهو قول الكوفيين وأحمد وأبى ثور وابن المنذر وإليه ذهب الشافعى فى القديم ، وقال فى الجديد : إنها تحيض وبه قال إسحاق ، وعن مالك روايتان ، اهـ . قلت : والمشهور منهما أنها تحيض كما فى " الأوجز " وعليه مشى الإمام مالك فى " المؤطأ " .

ثم تعقب الحافظ على ابن بطال ورده العينى مبسوطاً فارجع إليهما لو شئت التفصيل ، وإليه مال العينى، إذ قال : غرض البخارى من وضع هذا الباب ههنا الإشارة إلى أن الحامل لاتحيض لأن اشتمال الرحم على الولد يمنع خروج دم الحيض ، ويقال : إنه يصير غذاءً للجنين ، وممن ذهب إلى أن الحامل لاتحيض الكوفيون وإليه ذهب أبوحنيفة وأصحابه والأوزاعى والثورى ، وذكر جماعةً ذهب إلى ذلك ، وإلى ذلك مال ابن المنير كما حكى عنه القسطلانى إذ قال : قال ابن المنير : أدخل المؤلف هذه الترجمة فى أبواب الحيض لينبه بها على أن دم الحامل ليس بحيض ، لأن الحمل إن تمّ فإن الرحم مشغول به ، وما ينفصل عنه من دم إنما هو رشح غذائه أو فضلته أونحو ذلك فليس بحيض وإن كانت المضغة غير مخلقة مجها الرحم مضغةً مائعةً حكمها حكم الولد، فكيف يكون الولد حيضاً ، اهـ . وتبعه صاحب " تيسير القارئ فى غرض البخارى " .

(١) قال الحافظ : حكى الطبرى لأهل التفسير فى ذلك أقوالاً ، وقال : الصواب قول من قال: المخلقة: المصورة خلقاً تاماً ، وغير المخلقة :

ولم يتكون إلا قليل منه كيد أو رجل، وغير المخلقة حينئذ ما لم يتخلق شئ منه، فإن كان المراد هو الأول من معنييه فالغرض من إيراده أن المخلقة وغير المخلقة مستويان فى الأحكام كانقضاء العدة وحكم النفاس وغير ذلك (١) وإن كان

السقط قبل تمام خلقه ، وهو قول مجاهد والشعبى وغيرهما ، اهـ . وفى " العينى " عن قتادة : « مخلقة وغير مخلقة » تامة وغير تامة ، وعن الشعبى : النطفة والعلقة والمضغة إذا أكسيت فى الخلق الرابع كانت مخلقةً وإذا قذفها قبل ذلك كانت غير مخلقة ، وعن أبى العالية : المخلقة المصورة وغير المخلقة السقط اهـ . وفى " الجلالين " : « مخلقةٍ » مصورة تامة الخلق ، « وغير مخلقة » غير تامة الخلق . قال صاحب " الجمل ": قوله : غير تامة الخلق أى غير مصورة أو غير تامة التصوير ، وقال ابن زيد: المخلقة التى خلق الله فيها الرأس واليدين، وغير المخلقة التى لم يخلق فيها شئ .

(١) قال العينى : أجمع العلماء على أن الأمة أم ولد بما أسقطته من ولد تام الخلق ، واختلفوا فيمن لم يتم خلقه من المضغة والعلقة ، فقال الأوزاعى ومالك : تكون بالمضغة أم ولد مخلقةً كانت أوغير مخلقة وتنقضى بها العدة ، وعن ابن القاسم : يكون أم ولد بالدم المجتمع ، وقال أبوحنيفة والشافعى وغيرهما : إن كان قد تبين فى المضغة شئ من الخلق إصبع أوعين أوغير ذلك فهى أم ولد وعلى مثل هذا انقضاء العدة اهـ . قال الموفق : المرأة إذا ألقت شيئاً بعد فرقة زوجها لم تخل من خمسة أحوال : أحدها : أن تضع ما فيه خلق الآدمى من الرأس واليد والرجل فهذا تنقضى به العدة بلاخلاف بينهم ، قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن العدة تنقضى بالسقط إذا علم أنه ولد . الثانى : ألقت نطفةً أو دماً لاندرى هل هوما يخلق منه الآدمى أم لا ؟ فهذا لا يتعلق به شئ ، إلى أن قال : الخامس : تضع مضغةً لاصورة فيها فهذا لاتنقضى به العدة ولا تصير أم ولد، لأنه لم يثبت كونه ولداً

المـــراد هو الثانى فإيراده لإفادة أن المخلقـــة وغير المخلقة ليستا مستويتين فى الحـكم (١) بل المخلقة منهما له حكم الولد فى الأحكام المذكورة دون غير المخلقة ، حتى لايكون ما يتعقب غير المتخلقـة بهذا المعنى من الدم نفاساً بل كان حيضاً (٢) .

(باب اقبال المحيض و ادباره (٣))

إن لها علامات يعرفان بها وإن حكم الإقبال غير حكم الإدبار ، فنى

فأشبه العلقة ، فلا تنقضى العدة بوضع ما قبل المضغة بحال سواء كان نطفةً أو علقةً ، ولا نعلم فيه مخالفاً إلا الحسن إذ قـــال : إذا علم أنها حمل انقضت بـــه العدة .

(١) وفى تقرير مولانـا محمد حسن المكى : لما كان نشوهـا و نموها بذريعة دم الحيض أورد باب الحمل فى أبواب الحيض ، وأشار بهذا الإيرد إلى أن الحمل لو ألقاه الملك من الرحم غير مخلقة فالدم الذى يخرج بعده حضيں يترتب عليه أحكام الحيض ، ولـو ألقاه مخلقةً فالدم الـــذى بعده نفاس يترتب عليه أحكامه .

(٢) فنى " الـدر المختار " : وسقط ظهر بعض خلقه كيد ورجـل أو ظفر أو شعر ولا يستبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوماً ولد حكماً فتصير المـــرأة بـه نفساء وتنقضى بـه العدة ، فإن لم يظهر شئ فليس بشئ ، والمرئى حيض إن دام ثلاثة أيام وإلا استحاضة ، انتهى مختصراً .

(٣) لم يتعرض الشراح عن غرض المصنف بالترجمة ، و ما يظهر من كلام الحافظ أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى اختلافهم فيما يعرف به إدبار الحيض إذ قال : اتفق العلماء على أن إقبال الحيض يعرف بالدم فى وقت إمكان

الأول ترك الصلاة والصوم وغيرهما ، وفى الثانى خلافه إلى غير ذلك ، ثم إن ذلك فى أيام الحيض وسيرد عليك بعض تفصيله (١) ومعنى قوله : تريد

الحيض ، و اختلفوا فى إدباره فقيل : يعرف بالجفوف، وهوأن يخرج ما يحتشى به جافاً ، وقيل : بالقصة البيضاء ، وإليه ميل المصنف اه ، والأوجه عندى : أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مـا هو المصطلح المعروف عند المحدثين أن لفظ الإقبال والإدبار عندهم من مستدلات التمييز بالدم ، ولذا أورد الإمام البخارى فيـه ما يتعلق بالألوان ، قال الترمذى : قال أحمد وإسحاق فى المستحاضة : إذا كانت تعرف حيضها بإقبال الدم وإدباره ، فإقباله أن يكون أسود ، و إدباره أن يتغير إلى الصفرة ، فالحكم فيها على حديث فاطمة ، إلى آخر ما قال .

وقال الخرقى : فمن كانت ممن تميز فتعلم إقباله بأنه أسود ثخين منتن وإدباره رقيق أحمر تركت الصلاة فى إقباله ، فإذا أدبر اغتسلت ، قال الموفق : ذكر الخرقى فى هذه المسألة التى لدمها إقبال و إدبار ، و ذكر هذا الاصطلاح بمرات ، و ذلك معروف عندهم ، فالأوجه عندى : أن الإمام البخارى نبه على ذلك المصطلح عندهم ، والحنفية لما لم يقولوا بالتمييز حملوا روايات الإقبال والإدبار على إقبال الأيام المعتادة كما بسط فى "الأوجز" ، و الإمام البخارى لم يفصح فى ذلك بشئ بل نبه بالترجمة على ما هو المصطلح عندهم ، فلا ينافى ما قلته فى باب الاستحاضة ، بل لو قيل : إنه مال إلى عدم الاعتبار بالتمييز لكان له وجه ، لأنه أتى فى الباب بأثر عائشة : لاتعجلن حتى ترين القصة البيضاء .

(١) قريباً فى (باب الصفرة و الكدرة فى غير أيام الحيض) .

بذلك الطهر أن غرضها من قولها : حتى ترين القصة (١) أن الطهر لا يتحقق إلا إذا كان البياض الخالص .

قوله : وكانت أختي معه ، هذه من جملة مقالات المرأة

(١) قال الكرماني : القصة - بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة - الجص ، قال الجوهري : في لغة حجازية : قصص داره أي جصصها ، و في حديث الحائض : حتى ترى القصة البيضاء أي حتى تخرج القطنة التي تحتشي بها كأنها جصة لايخالطها صفرة ، يعني أفتت عائشة بأنها ما دامت الصفرة باقية ً ليست طاهرة ً بل لا بد من رؤيتهن القطنة شبيهة ً بالجصة نقية ً صافية ً اه . قال الحافظ : القصة : النورة ، أي حتى تخرج القطنة بيضاء نقية ً لا يخالطها صفرة ، و فيه دلالة على أن الصفرة و الكدرة في أيام الحيض حيض ، و أما في غيرها فسيأتي الكلام عليه في باب مفرد ، و اعترض على من ذهب إلى أنه يعرف بالجفوف بأن القطنة قد تخرج جافة ً في أثناء الأمر ، فلا يدل على انقطاع الحيض بخلاف القصة وهي ماء أبيض يدفعه الرحم عند انقطاع الحيض . قال مالك : سألت النساء عنه فإذا هو أمر معلوم عندهن يعرفنه عند الطهر اه .

وقال الدردير : القصة - بفتح القاف - ماء أبيض يخرج من فرج المرأة اه . وقال الموفق : القصة البيضاء شئ يتبع الحيض أبيض يسمى التربية ، روي ذلك عن إمامنا ، وروي عنه : أنها القطنة التي تحشوها المرأة إذا خرجت بيضاء كما دخلت لا تغير عليها فهي القصة البيضاء اه . وقال ابن عابدين : القصة : الجصة ، والمعنى أن تخرج الدرجة كأنها قصة لايخالطها صفرة ولا تربية وهو مجاز عن الانقطاع اه .

النازلة (١) .

(باب اذا حاضت فى شهر ثلاث حيض (٢))

وعد التربية قبل ذلك من ألوان الحيض إذ قال : ألوان الدماء ستة : كدرة وتربية والسواد والحمرة والصفرة والخضرة ، والكدرة كالماء الكدر ، والتربية نوع من الكدرة على لون التراب بتشديد الياء وتخفيفها بغير همزة نسبة إلى الترب بمعنى التراب اهـ . وقال العينى : فى تفسير القصة أقوال فذكرها ، منها : ما فى " المحيط" من كتب أصحابنا : القصة : الطين الذى يغسل به الرأس وهو أبيض يضرب إلى الصفرة ، وما فى الحديث معناه : حتى تخرج القطن كأنها جصة لا تخالطها صفرة اهـ . قلت : وفيه أقوال أخر بسطت فى " الأوجز " .

(١) وهو واضح وبه جزم الشراح ومؤاده أن لفظ : قالت ، قبله محذوف ، قال الحافظ : قوله : قدمت امرأة ، لم أقف على اسمها ، وقوله : فحدثت عن أختها ، قيل : هى أم عطية ، وقيل : غيرها ، وعليه مشى الكرمانى ، وقوله : كانت أختى ، فيه حذف تقديره : قالت المرأة : وكانت أختى اهـ . قال العينى : ولا بد من تقدير قالت حتى يصح المعنى ، وتقدير القول فى الكلام غير عزيز .

(٢) قال شيخ المشايخ فى " التراجم " : باب إذا حاضت أى هو ممكن وإذا ادعت المرأة ذلك تصدقت فيه ، والآية دالة على أن قولها مقبول فيه ، وجميع تعاليق الباب دالة على أنه ليس فى الحيض تحديد ، وإنما هومفوض إلى قول المرأة لكن فيما يمكن اهـ . وسكت الشراح عن غرض المصنف بالترجمة ، والظاهر أن الإمام البخارى ذكر فى الباب مسألتين : أولاهما : اختلافهم فى مدة

هذا مبنى على أنه لم يتحقق عند قائله أقل مدة الحيض و الطهر ،

الحيض، وعليه يتفرع ما فى الترجمة من الادعاء بثلاث حيض فى شهر ، فالترجمة فى هذا الجزء من الأصل الثامن عشر من أصول التراجم ، وسيأتى الكلام عليه قريباً مفصلاً ، والمسألة الثانية صرح بها بقوله : وما يصدق النساء ، وهو كالنص فى غرضه ، قال القسطلانى تبعاً للعينى : أى هذا باب فى بيان حكم الحائض إذا حاضت فى شهر ثلاثاً وفى بيان ما يصدق النساء فى مدة الحيض والحمل .

قال صاحب " البدائع " : إن أخبرت بانقضاء عدتها فى مدة تنقضى فيها العدة قبل قولها ، وإن أخبرت فى مدة لاتنقضى فى مثلها العدة لا يقبل قولها ، وإنما كان كذلك لأنها أمينة فى إخبارها عن انقضاء عدتها ، فإن الله تعالى ائتمنها فى ذلك بقوله عزوجل : « ولايحل لهن أن يكتمن » الآية ، والقول قول الأمين مع اليمين ، فإذا أخبرت بالانقضاء فى مدة تنقضى فى مثلها يقبل قولها ؛ ولا يقبل إذا كانت المدة مما لا تنقضى فى مثلها العدة ، لأن قول الأمين إنما يقبل فيما لايكذبه الظاهر اه . وأما المسألة الأولى فاختلفوا فى تحديد الحيض والطهر .

أما الحيض فمسلك الحنفية أن أقله ثلاثة أيام ولياليها و أكثره عشرة ، وقال الشافعى وأحمد : أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوماً ولياليها أوسبعة عشر قولان لكل منهما ، وقال مالك : لا حدّ لأقله ، و أكثره سبعة عشر أوثمانية عشر ، وفى " مختصر الخليل " : أكثره للمبتدأة نصف شهر كذا فى " الأوجز " و أما الطهر فأقله ثلاثة عشر يوماً عند أحمد ، وقالت الأئمة الثلاثة : خمسة عشر يوماً ، ذكر أبوثور أن ذلك لا يختلفون فيه ،

.... · ... ... · · ...

كذا فى " المغنى " ؛ ثم عدة المطلقة فثلاثة قروء بالنص و لا خلاف بينهم فى ذلك ، واختلفوا فى المراد بالقرء ، فقالت الحنفية : المراد به الحيض و هو الذى رجع إليه أحمد وهو المرجح فى مذهبه ، و قوله الآخر : إن المراد به الطهر وهو مذهب الشافعى و مالك ، و على هذا فلو طلق أحد امرأته فى الطهر يحتسب ذلك الطهر فى العدة وتحتاج إلى الطهرين بعده ، كذا فى " الأوجز " و إذا عرفت ذلك فقد عرفت أن المرأة إذا ادعت بثلاث حيض فى شهر يقبل دعواها فى المرجوع عند أحمد بل يقبل عنده على هذا القول فى ثمانية وعشرين يوماً و لحظتين .

قال الكرمانى : قال ابن المنذر: اختلفوا فى العدة التى تصدق فيها المرأة إذا ادعتها ، فروى عن على رشريح أنها إن ادعت أنها حاضت فى شهر ثلاث حيض و جاءت ببينة من النساء العدول صدقت وهو قول أحمد اه . فهذا على قوله المرجوع عنه واضح ، و كذا يصح عنده إذا أريد بالقرء الحيض كما سيأتى تصويره ، ولذا قال الموفق : أقل الطهر بين الحيضتين ثلاثة عشر يوماً لأن كلام أحمد لا يختلف أن العدة تصح إن تنقضى فى شهر واحد إذا قامت به البينة ، ثم استدل عليه بهذا الأثر ، وكذلك يقبل قولها عند مالك فى ثلاثين يوماً وأربع لحظات ولا يقبل قولها عند الشافعى فى أقل من اثنين و ثلاثين يوماً ولحظتين ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ : قال الشافعى : القرء الطهر و أقله خمسة عشر يوماً و أقل الحيض يوم و ليلة ، فلا تنقضى عدتها فى أقل من اثنين وثلاثين يوماً و لحظتين اه .

قلت : وتوضيح مسالك الأئمة الثلاثة هكذا :

....

الطهر الذى طلق فيه . الحيض الأول . الطهر بعده . الحيض الثانى.
عند مالك : لحظة . لحظة . ١٥ يوماً . لحظة .

الطهر بعده . بدء الحيض الثالث الذى تمت فيه العدة .
١٥ يوماً . لحظة . فالمجموع ثلاثون يوماً و أربع لحظات.

الطهر الذى طلق فيه . الحيض الأول . الطهر بعده . الجيض الثانى.
عند الشافعى: لحظة . يوم . ١٥ يوماً . يوم .

الطهر بعده . بدء الحيض الثالث الذى تمت فيه العدة .
١٥ يوماً . لحظة . فالمجموع اثنان وثلاثون يوماً .

الطهر الذى طلق فيه. الجيض الأول. الطهر بعده. الحيض الثانى.
عند أحمد فى المرجوع عنه : لحظة . يوم . ١٣ يوماً . يوم .

الطهر بعده . بدء الحيض الثالث الذى تمت فيه العدة .
١٣ يوماً . لحظة . فالمجموع ٢٨ يوماً و لحظتان .

و أما عند الحنفية فاختلفت الروايات و التخاريج فى ذلك جداً كما بسط فى " البدائع " ، و المعروف فى شروح البخارى و غيرها أنها لا تصدق عند الإمام فى أقل من ستين يوماً و تصدق عند صاحبيه فى تسعة وثلاثين يوماً ، وذلك لأن العدة عندهم على الحيض فلا بد من ثلاث حيض ، و الحيض مقدر الطرفين ولاحدّ لأكثر الطهر و أقله خمسة عشر يوماً ، فوجه قول الإمام أنه يبعد أن يعتبر الأقل من كل منهما ، فالاعتدال أن يعتبر الأقل من جهة والأكثر من جهة أخرى ، ولما لم يكن لأكثر الطهر حد فلا بد أن يعتبر الأقل منه والأكثر من الحيض ، فيكون المجموع ستين يوماً .

ومبنى الاستدلال بالرواية أنها مطلقة من ذكر المقدار (١) فلا ينبغى التقييد بشئ

قال الكرمانى : قال أبو حنيفة : لا تصدق فى أقل من شهرين إذا كانت من ذوات الحيض لأنه ليس فى العادة أن تكون المرأة على أقل الطهر و أقل الحيض ، لأنه إذا كثر الحيض قل الطهر وإذا قل الطهر كثر الحيض اه .
و وجه قول صاحبيه أن أقل ما يمكن تصديقها فيه أن يعتبر الأقل من كل الجهتين فيكون المجموع تسعة وثلاثين و التصوير هكذا :

	طهر الطلاق .	الحيض الأول .	الطهر بعده .	الحيض الثانى
عند الإمام :	لحظة	١٠	١٥	١٠
	الطهر بعده .	الحيض الثالث.	المجموع .	
	١٥	١٠	٦٠ يوماً	

	طهر الطلاق .	الحيض الأول .	الطهر بعده .	الحيض الثانى.
عند صاحبيه :	لحظة	٣	١٥	٣
	الطهر بعده .	الحيض الثالث.	المجموع .	
	١٥	٣	٣٩ يوماً	

	طهر الطلاق .	الحيض الأول .	الطهر بعده .	الحيض الثانى.
عند أحمد فى المرجوع إليه :	لحظة	١	١٣	١
	الطهر بعده .	الحيض الثالث.	المجموع .	
	١٣	١	٢٩ يوماً	

و علم من هذا كله أن ترجمة الإمام البخارى توافق الإمامين : مالك وأحمد ولا توافق الحنفية و الشافعية . زكريا

(١) وبذلك ذكر المطابقة بعض الشراح ، قال الكرمانى : فإن قلت : ما وجه دلالته على الترجمة ؟ قلت : إبهام قدر الأيام وعدم تعيين الشارع ذلك،

من الأيـام ، إلا أن الإمـام لـما تحققت له الرواية (١) ذهب إلى أنهما مقدران شرعاً ، ومعنى قوله : لقول الله تعالى : « ولا يحل لهن » الآية أن الكتمان لما كان حراماً عليهن بهذه الآية (٢) كان حمل قـولهن على الكذب حملاً لمقالـة المسلم على الكذب ، ولايجوز ذلك .

قوله : ويذكر عن على وشريح (٣) هذا كما تقدم مبنى على أنهما لم يتحقق

وهو محتمل أن يكون فى الشهر ثلاث حيض ، وكونها مصدقةً فى الحيض وقدره لأنه فوض إليهـا اهـ . و قريب منـه ما قال السندى : إن الاستدلال بالحديث تفويض الأيام إليهن من غير تعيين؛ وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " قوله : « دعى الصلاة » هو محل المناسبة بالترجمة ، فإنه دليل على أنه فوض الأمر إلى فاطمة اهـ . وقال الحافـظ : مناسبـة الحديث بالترجمـة فى قوله : « قدر الأيام » فوكل ذلك إلى أمانتها ورده إلى عادتها وذلك يختلف باختلاف الأشخاص .

(١) فى تحـديد الحيض كما بسط فى محله من المطولات ، ذكر بعضها العينى وأحال بسطها على شرح " الهداية " .

(٢) قال الكرمانى : وأما وجه الدلالة بالآية فمن جهة أنها إذا لم يحل لها الكتمان وجب الإظهار ، فلو لم تصدق فيه لم يكن للإظهار فائدة اهـ . وتبعه فى ذلك الحافظ وغيره ، وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : والآية دالة على أنها قولها مقبول فيه اهـ .

(٣) قال القسطلانى : شريح بالشين المعجمة والحاء المهملة ابن الحارث الكوفى أدرك رسول الله ﷺ ولم يلقـه، استقضاه عمر وتـوفى ٩٨هـ . وهذا التعليق وصلـه الدارمى بإسناد رجالـه ثقـات عن الشعبى قـال : جاءت امرأة

عندهما أقل الطهر ما هو ، وقول عطاء (١) : أقراؤها ما كانت، الأظهر أن المؤلف احتج بإطلاقه وعدم تقييده بشئ من الأيام على أنها لاتتعين ، فتصدق المرأة فيما تقول . وقول عطاء: الحيض يوم إلى خمسة عشر (٢) ظاهر فيما ادعاه المؤلف إذ ليس معه أقل مدة الطهر (٣) حتى لايمكن مضى الثلاث من الحيض فى كل شهر واحد، ومعنى قول ابن سيرين (٤) : إنهن لايحتجن أى إلينا فى

إلى على تخاصم زوجها طلقها فقالت : حضت فى شهر ثلاث حيض ، فقال على لشريح : اقض بينهما ، قال : يا أمير المؤمنين وأنت ههنا ؟ قال : اقض بينهما ، قال : إن جاءت من بطانة أهلها ممن يرضى دينه وأمانته تزعم أنها حاضت ثلاث حيض تطهر عند كل قرء وتصلى جاز لها وإلا فلا ، قال على : قالون ، وقالون بلسان الروم : أحسنت كذا فى " الفتح " .

(١) قال الحافظ : وصله عبد الرزاق ، قال العينى : معناه أقراءها فى زمن العدة ما كانت قبل العدة أى لو ادعت فى زمن العدة أقراءً معدودةً فى مدة معينة فى شهر مثلاً ، فإن كانت معتادةً بما ادعت فذاك ، وإن ادعت فى العدة ما يخالف ما قبلها لم تقبل اهـ .

(٢) قال الحافظ : وصله الدارمى بإسناد صحيح عنه قال : أقصى الحيض خمس عشرة وأدنى الحيض يوم ، ورواه الدارقطنى بمعناه .

(٣) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله : الحيض يوم ، فلا بدّ أن يعلم الطهر عنده ، فإن كان خمسة أيام كما قال ابن سيرين فأمكن خمسة حيض فى شهر اهـ .

(٤) قال الكرمانى: قوله : بعد قرئها أى طهرها لا حيضها بقرينة لفظ الدم ، والغرض منه أن أقل الطهر هل يحتمل أن يكون خمسة أيام أم لا ؟ اهـ .

مثل تلك الأسولة لا أنا لا نعلم ذلك ، وأيضاً ففيه دلالة على دعوى المؤلف لأنهن لما كن أعلم بذلك وجب تصديقهن فيما يخبرن من أحوالهن ، فتصدق المرأة لو أخبرت بمضى ثلاث حيض فى الشهر الواحد .

(باب الصفرة والكدرة الخ)

قوله : فى غير أيام الحيض ، قصد بهذه الزيادة جمع ما بين الروايات من التعارض (١) فقد تقدم من قول عائشة أنها قالت : لا تعجلن حتى ترين

وتبعه القسطلانى فى ذلك ، وهو مؤدى ما تقدم من تقرير مولانا محمد حسن المكى فى القول السابق ، وتعقب العينى قول الكرمانى وقال : ليس المعنى هكذا وإنما المعنى أن ابن سيرين سئل عن امرأة كان لها حيض معتاد ثم رأت بعد أيام عادتها خمسة أيام أو أقل أو أكثر ، فكيف يكون حكم هذه الزيادة ؟ فقال ابن سيرين : هى أعلم بذلك يعنى التمييز بين الدمين راجع إليها ، فيكون المرئى فى أيام عادتها حيضاً ، وما زاد على ذلك استحاضة ، فإن لم يكن لها علم بالتمييز يكون حيضها ما تراه إلى أكثر مدة الحيض وما زاد عليها يكون استحاضة ، وليس المراد من قوله : بعد قرئها أى طهرها كما قال الكرمانى ، بل المراد بعد حيضها المعتاد كما ذكرنا ، وقال صاحب " التوضيح " بعد ذكر هذا الأثر عن ابن سيرين : وهذا يشهد لمن يقول : القرء الحيض وهو قول أبى حنيفة ، وقال السفاقسى : هو قول ابن سيرين وعطاء وأحد عشر صحابياً والخلفاء الأربعة اه .

(١) وبذلك جزم جميع العلماء ، قال الحافظ : يشير بذلك إلى الجمع بين حديث عائشة المتقدم فى قولها : حتى ترين القصة البيضاء ، وبين حديث أم عطية المذكور فى هذا الباب بأن ذلك محمول على ما إذا رأت الصفرة

القصة ، ففيه دلالة على أن الصفرة والكدرة من الحيض ، وههنا وقع التصريح بخلافه ، فأشار إلى الجمع بينهما بأن هذا في غير أيام الحيض وذلك فيها .

والكدرة في أيام الحيض ، وأما في غيرها فعلى ما قالته أم عطية اه . قال ابن بطال: ذهب جمهور العلماء في معنى هذا الحديث إلى ما ذهب إليه البخاري في ترجمته: فقال أكثرهم الصفرة والكدرة حيض في أيام الحيض خاصة وبعد أيام الحيض فليس بشيء ، روى هذا عن علي وبه قال ابن سيرين والثوري والأوزاعي وأبو حنيفة ومحمد والشافعي وأحمد وإسحاق وغيرهم ، وقال أبو يوسف : ليس قبل الحيض حيض وفي آخره حيض وهو قول أبي ثور ، وقال مالك : حيض في أيام الحيض وغيرها ، وأظن أن حديث أم عطية لم يبلغه اه . كذا في "العيني" .

وقال ابن رشد : اختلف الفقهاء في الصفرة والكدرة هل هي حيض أم لا؟ فرأت جماعة أنها حيض في أيام الحيض وبه قال الشافعي وأبو حنيفة وروى مثل ذلك عن مالك ، وفي "المدونة" عنه أنها حيض في أيام الحيض وغيرها رأت مع ذلك الدم أو لم تره ، وقال داؤد وأبو يوسف: إنها لا تكون حيضة إلا بأثر الدم ، والسبب في اختلافهم مخالفة ظاهر حديث أم عطية لحديث عائشة ، فمن رجح حديث عائشة جعلها حيضة مطلقاً ، ومن رام الجمع بينهما قال : إن حديث عائشة في أيام الحيض وحديث أم عطية في غير أيامه .

وذهب قوم إلى ظاهر حديث أم عطية فلم يروا الصفرة والكدرة شيئاً لا في أيام الحيض ولا في غيرها ولا بأثر الدم ولا بعد انقطاعه لقول رسول الله ﷺ : «دم الحيض دم أسود يعرف» ولأن الصفرة والكدرة ليست بدم ، وإنما هي من سائر الرطوبات التي ترخيها الرحم ، وهو مذهب أبي محمد بن

(باب عرق الاستحاضة)

حزم اهـ . ولا يشكل على الأئمة ما تقدم من اختلافهم فى المستحاضة من اعتبار لون الدم لأنها فى المستحاضة دون الحيض ، فإن ألوان دم الحيض عديدة عند الجميع لا يختص بلون واحد ، قال الدردير : الحيض دم كصفرة أو كدرة خرج بنفسه .

قال الدسوقى: قوله : كصفرة ، تمثيل للدم بما هو من أفراده ، وما ذكر من أن الصفرة والكدرة حيض هو المشهور ، ومذهب " المدونة " سواء رأتها فى زمن الحيض أو لا بأن رأتها بعد علامة الطهر ، وقيل : إن كانا فى أيام الحيض فحيض وإلا لا ، وهذ لابن الماجشون ، وجعله المازرى والباجى هو المذهب ، وقيل : ليسا بحيض اهـ . وعلم منه أن ما حكاه الباجى من المذهب لا خلاف فيه بين الإمام مالك والجمهور ، وفى " شرح الإقناع " : ولونه أى الدم الأقوى أسود ثم أحمر فهو ضعيف بالنسبة وقوى بالنسبة للأشقر .

قال البجيرى : والحاصل : أن الصور لألوان الدماء وصفاتها ألف وأربعة وعشرون صورة ، وذلك لأن الألوان خمسة : وهى : أسود وأحمر وأشقر وأصفر وأكدر ، والصفات أربعة : إما ثخين أو منتن أو هما أو مجرد عنهما ، فإذا ضربت صفات الأول فى صفات الثانى ، ثم الحاصل فى صفات الثالث ، وهكذا بلغت ما ذكر ، فإن استوى دمان قدم السابق كأسود ثخين وأحمر ثخين منتن ، وكأحمر منتن أو ثخين مع أسود مجرد فهما مستويان اهـ .

قال العينى : إن قلت : ما علامة إدبار الحيض و انقطاعه و الحصول فى الطهر ؟ قلت : أما عند أبى حنيفة وأصحابه فالزمان والعادة ، وهو الفيصل

أى باب بيان أن دم الاستحاضة دم عرق (١) وليس خارجاً من

بينهما ، فإذا أضلت عادتها تحرت ، وأما عند الشافعى و أصحابه اختلاف الألوان هو الفيصل ، فالأسود أقوى من الأحمر و هو أقوى من الأشقر إذا جعلا حيضاً، فتكون حائضاً فى أيام القوى مستحاضةً فى أيام الضعيف اه .

(١) و تقدم فى باب الاستحاضة من حديث عائشة أنه ﷺ قال لفاطمة : « إنما ذلك عرق وليس بالحيضة » الحديث، وهو أوضح فى المقصود ، قال القسطلانى : الحيض فى اللغة : السيلان ، وفى الشرع : دم يخرج من قعر رحم المرأة بعد بلوغها فى أوقات معدودة ، والاستحاضة : الدم الخارج فى غير أوقاته ويسيل من عرق فمه فى أدنى الرحم اسمه العاذل - بالذال المعجمة - اه . قال صاحب "الكنز" : الحيض دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن داء ، قال الزيلعى : احترز بقوله : رحم امرأة ، عن الدماء الخارجة من الجراحات والاستحاضة فإنها دم عرق لا دم رحم اه .

وقال شيخ المشايخ فى "التراجم" : قوله : « ذلك عرق » قيل معناه : إنه ليس دم الرحم حتى يوجب ترك الصلاة و الصوم بل هو دم عرق ، فإن قيل : قد تقرر عند الأطباء أن دم الاستحاضة ينفض من الرحم أيضاً فما معنى قوله : « ذلك عرق » ؟ قلت : معناه إنما ذلك وجع و مرض فيه ، و إطلاق العرق و إرادة المرض و الوجع لأن اجتماع الدم و فساده فيه، فهو غالباً يكون مسبباً للوجع و المرض ، فعلى هذا لا مخالفة بين الحديث و بين ما قاله الأطباء ، على أن الأطباء أيضاً معترفون بأن أكثر الأمراض بل جلها تكون من سوء مزاج فى العروق اه .

أحد السبيلين (١) فلا يتحد حكمها لما فيهما من بون فى الأصل والذات ، فيكون سبباً للاختلاف فى الآثار والثمرات .

قوله : إنها لا تنفرد (٢) وذلك لأن طواف الصدر واجب فلا يترك ، ثم لما بلغه النص ترك القياس .

قلت : ويشكل عليه أن الاستحاضة مشتق من الحيض و السين للمبالغة أو التحول ، و الجواب واضح بأن الاشتقاق باعتبار المعنى اللغوى وهو السيلان فاشتركا فيه ، و أما باعتبار المعنى الشرعى فدمان مختلفان ، ولذا فرق فى أحكامهما عند الشرع ، و نص عليه الشارع عليه الصلاة والسلام بقوله : « إنما ذلك عرق وليس بالحيضة » قال صاحب "المجمع" : الحيض دم يخرج من قعر الرحم ، والاستحاضة : دم يسيل من عرق فمه الذى يسيل منه فى أدنى الرحم دون قعره اه .

(١) المراد من السبيل فى كلامه مجرى البول ، كما بسطه فى "الكوكب" لا الفرج فإنه لاريب فى أنه يخرج منه ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : اعلم أن الحيض يخرج من أجزاء الرحم ، ودم الاستحاضة يخرج عرق فوق الرحم فيجمع فيه ثم يخرج ، والرحم غير المبال ليس بداخل فى المخرجين عند أحد اه .

(٢) قال الحافظ : قوله : وكان ابن عمر ، هو مقول طاؤس لا ابن عباس وكذا قوله : ثم سمعته يقول : وكان ابن عمر يفتى بأنه يجب عليها أن تتأخر إلى أن تطهر من أجل طواف الوداع ، ثم بلغته الرخصة عن النبى ﷺ ، فصار إليه ، أوكان نسى ذلك فتذكره اه .

(باب اذا رأت المستحاضة الطهر [1])

(١) اختلفوا فى غرض المصنف بهذه الترجمة ، قال التيمى : مراد البخارى فى الترجمة إذا رأت الطهر أى إذا أقبل دم الاستحاضة الذى هو دم العرق وميزته من دم حيضها وهوالطهر من الحيض ، كذا فى " الكرمانى " وهو مختار الحافظ إذ قال : أى تميز لها دم العرق من دم الحيض، فسمى زمن الاستحاضة طهراً لأنه كذلك بالنسبة إلى زمن الحيض ، ويحتمل أن يراد به انقطاع الدم ، والأول أوفق للسياق اه .

وتعقبه العينى واختار : هذا باب فى بيان أن المستحاضة إذا رأت الطهر بأن انقطع دمها تغتسل وتصلى ولو كان ذلك الطهر ساعة ،هذا هو المعنى الذى قصده البخارى ، والدليل عليه ذكره الأثر المروى عن ابن عباس ، وما قال بعضهم : أى تميز لها إلخ مخدوش من وجوه ، وما قال : الأول أوفق للسياق عكس ما ذكره البخارى ، بل الأوفق للسياق ما ذكرنا اه . وتحتمل ترجمة البخارى ثلاثة أوجه عند ذلك الفقير ، ولا يبعد إرادة الثلاثة معاً ؛ فإن البخارى أودع الدقائق الكثيرة فى التراجم .

الأول : التنبيه على اختلافهم فى أقل مدة الطهر ، وعلى هذا فميل البخارى على ما يظهر من ظاهر سياق أثر ابن عباس أنه لا تحديد فى ذلك ، قال الكرمانى : فإن قلت : أقل الطهر خمسة عشر يوماً ، قلت : هو مختلف فيه ، ولعل الأقل عند ابن عباس ساعة اه . قال العينى : مراد البخارى من الترجمة مضمون أثر ابن عباس ، قال الداؤدى : معناه إذا رأت الطهر ساعة ثم عاودها دم فإنه تغتسل وتصلى ، قال العينى : ومن هذا يعلم أن أقل الطهر ساعة عند ابن عباس اه .

....

وفى "الأوجز" عن مالك فى أقل مقدار الطهر روايتان ، روى عنه ابن القاسم أن ذلك غير مقدر وأن الرجوع فيه على العرف والعادة ، والثانية أنه مقدر ، واختلف فى التقدير فروى عنه ابن الماجشون : أقل الطهر خمسة أيام ، وقال ابن حبيب : عشرة ، وقال محمد بن مسلمة : خمسة عشر يوماً، ورجح الباجى هذه الرواية ، وتقدم قريباً فى (باب إذا حاضت فى الشهر ثلاث حيض) أن أقل الطهر ثلاثة عشر يوماً عند أحمد ، وخمسة عشر عند بقية الأئمة الثلاثة ، وقال الكرمانى : عند مالك لا حدّ لأقل الطهر ولأقل الحيض إلا ما بينته النساء ، وقال الأوزاعى : عندنا امرأة تحيض غدوةً وتطهر عشيةً اه .

وقال العينى : ومن هذا يعلم أن أقل الطهر ساعة عند ابن عباس ، وأقل الطهر عند جمهور العلماء خمسة عشر يوماً ، وهو قول أصحابنا وبه قال الثورى والشافعى ، وذكر أبو ثور أنهم لايختلفون فيه فيما نعلم ، وقال المحاملى : أقل الطهر خمسة عشر يوماً بالإجماع ، ونحوه فى "التهذيب" ، وقال القاضى أبوالطيب : أجمع الناس على ذلك ، وقال النووى : دعوى الإجماع غير صحيح لأن الخلاف فيه مشهور فإن أحمد وإسحاق أنكرا التحديد ، فقال أحمد : الطهر بين الحيضتين على ما يكون ، وقال إسحاق : توقيفهم الطهر بخمسة عشر غير صحيح ، وقال ابن عبد البر : أما أقل الطهر فقد اضطرب فيه قول مالك وأصحابه ، فروى عنه ابن القاسم عشرة أيام ، وسحنون ثمانيةً ، وابن الماجشون خمسةً اه . ويشير إلى هذا الوجه قول البخارى فى الترجمة : ولوساعةً .

الوجه الثانى : أن الإمام البخارى أشار إلى رد المالكية فى الاستظهار ، وهى مسألة شهيرة لهم ، قال الموفق : قال مالك : لا اعتبار بالعادة إنما

... .

الاعتبار بالتمييز ، فإن لم تكن مميزةً استظهرت بعد زمان عادتها بثلاثة أيام إن لم تجاوز خمسة عشر يوماً ، وهي بعد ذلك مستحاضة، ولا عبرة بالاستظهار عند الأئمة الثلاثة واستدلوا بجميع الروايات المرفوعة في الباب ، منها : ما في حديث فاطمة من قوله ﷺ : « دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، ثم اغتسلي وصلي » متفق عليه ، وفي حديث أم حبيبة عند مسلم من قوله ﷺ : « امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ، ثم اغتسلي وصلي » .

وفي " المغني " : روى عدي بن ثابت عن أبيه عن جده مرفوعاً : « المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثم تغتسل وتصوم وتصلي » رواه أبو داؤد والترمذي اه . قال ابن رشد في " البداية " : وأما الاستظهار الذي قال به مالك بثلاثة أيام فهو شئ انفرد به مالك وأصحابه ، وخالفهم في ذلك جميع فقهاء الأمصار ما عدا الأوزاعي إذ لم يكن لذلك ذكر في الأحاديث الثابتة ، وقد روى في ذلك أثر ضعيف اه . ويدل على ذلك لفظ : إذا رأت الطهر، في الترجمة ، يعني لا يحتاج بعد رؤية الطهر إلى شئ آخر .

والوجه الثالث : الرد على من منع وطي المستحاضة كما يدل عليه قوله: يأتيها زوجها ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال ابن رشد : اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال : فقال قوم : يجوز وطيها وهو الذي عليه فقهاء الأمصار وهو مروي عن ابن عباس وجماعة من التابعين ، وقال قوم : لا يجوز وهو مروي عن عائشة وبه قال النخعي والحكم ، وقال قوم : لا يجوز ذلك إلا أن يطول ذلك بها اه . وفي " العيني " : إن وطي المستحاضة جائز في حال جريان الدم عند جمهور العلماء ، حكاه ابن المنذر عن ابن عباس وجماعة من التابعين والأوزاعي والثوري ومالك وإسحاق وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي تعلقاً

قال ابن عباس : تغتسل إلخ (١) أوجه الوجوه فيه أن المراد بذلك أن المستحاضة إذا طهرت بمعنى أنها انقضت مدة حيضها ما كانت، فإنها لاتنتظر

بما فى " أبى داؤد " بسند جيد : إن حمنة كانت مستحاضة وكان زوجها يأتيها ، وروى عن عائشة أنها قالت : لا يأتيها زوجها ، وبه قال النخعى والحكم والزهرى والشعبى وكرهه ابن سيرين ، وقال أحمد : لا يأتيها زوجها إلا أن يطول ذلك بها ، وفى رواية : إلا أن يخاف زوجها العنت اه .

واختار الخرقى أنها لا توطأ إلا أن يخاف على نفسه ، وحكى الموفق رواية الإباحة مطلقاً كقول أكثر الفقهاء ، قال الموفق : وإن خاف على نفسه الوقوع فى محظور إن ترك الوطى أبيح على الروايتين ، لأن حكمها أخف من حكم الحائض اه . ويؤيد ذلك الوجه أثر ابن عباس فى الترجمة ، وهذا أوجه الوجوه عندى لأنه لم يحكم فى الترجمة بشئ بل ذكرها بلفظ : إذا ، وذكر فى الجواب أثر ابن عباس وأيده بقوله : الصلاة أعظم ، فكأنه استدل بجواز الصلاة على جواز الوطى بالأولوية ، ولذا عقبه بحديث عائشة فى قصة فاطمة المصرح بأمر الصلاة ، وإثبات الترجمة بالأولوية كما هو المعروف من أصوله ، وتقدمت إليه الإشارة فى كلام الحافظ .

(١) قال الحافظ : قوله : قال ابن عباس ، هذا التعليق وصله ابن أبى شيبة والدارمى من طريق أنس بن سيرين عن ابن عباس أنه سأله عن المستحاضة فقال : أما ما رأت الدم البحرانى فلا تصلى ، وإذا رأت الطهر ولو ساعة فلتغتسل وتصلى اه . قلت : وهكذا أخرجه أبو داؤد برواية أنس ابن سيرين عن ابن عباس تعليقاً ، ثم قال الحافظ : وقوله : يأتيها زوجها ، هذا أثر آخر عن ابن عباس أيضاً وصله عبد الرزاق وغيره من طريق عكرمة عنه قال : المستحاضة لا بأس أن يأتيها زوجها اه .

بعد ذلك شيئاً وتغتسل وتصلى فى أى ساعة من النهار والليل كان ذلك (١) أو ولو بقيت من النهار ساعة، فإنها لا تنتظر بعد مضى المدة شيئاً آخر ، وأما لو أريد بذلك ما هو الظاهر من أنها تصلى أى ساعة طهرت فإن ذلك بعيد من شأن ابن عباس أن يأمر بالصلاة من انقطاع الدم ولو ساعةً ولوكان ذلك فى أيام الحيض (٢) وأما إرادة ذلك فى أيام الاستحاضة فى غير المحيض

---

(١) وبذلك جزم السندى إذا قال : إذا رأت المستحاضة الطهر أى انقطاع الحيض لا انقطاع الدم إذ الكلام فى المستحاضة حال قيام الاستحاضة وهى التى لاينقطع دمها ، وكون الطهر بهذا المعنى ساعةً باعتبار معرفتها دم الحيض ودم الاستحاضة اه . قلت : وهذا هو الذى تقدم عن الكرمانى تبعاً للتيمى وهو مختار الحافظ كما تقدم .

(٢) لعل الشيخ أراد ههنا توجيه أثر ابن عباس ، وما حكى مولانا الشيخ حسين على فى تقريره مبنى على ظاهر ألفاظ الأثر ونصه : قوله : قال ابن عباس ، يعنى أن ابن عباس لا حد عنده لأقل الحيض حتى يقول بأن الطهر ساعة إذا لم يتم مدة أقل الحيض أنه دم ، فعنده متى رأت الطهر تغتسل وتصلى ، وأقل الطهر عنده ساعة ، فإذا رأت الدم بعد ساعة يحكم بالقضاء ، والمذهب عندنا أنه إذا رأت الطهر فى ثلاثة أيام لا اعتبار له، وإن رأت بعدها وكانت عادتها ثلاثة أيام تغتسل وتصلى ، وإن كانت عادتها أكثر فتؤخر إلى آخر الوقت اه . وكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال: قوله: ولو ساعةً أى ولو كان ذلك الطهر ساعةً ثم يبدأ الحيض بعدها ، فعلم أنه يمكن عند ابن عباس أن يكون الطهر ساعةً اه . وفى تقريره الآخر : قوله : (باب إذ رأت الطهر) هذا مشكل جداً فإن المستحاضة طاهرة تصلى بالفعل ، فكيف يتفرع على هذه الترجمة قول ابن عباس؟ فلابد لك أن تقول: المراد بالمستحاضة

فأبعد لأن الصلاة فيها لا تتوقف على الطهر وانقطاع الدم ، ولظهور الروايات بأن ذلك لا يمنع صوماً ولا صلاةً .

قوله : الصلاة أعظم (١) فلما جازت مع عظمتها فإتيان الزوج أسهل فاغسلى عنك الدم ، إدارة الأمر (٢) على إدبار الحيضة ظاهرة فيما بينا من

الحائض ، أو المرأة التى استمر دمها بعد استقرار عادتها ، فإنها إذا رأت الطهر بأن مضت أيام حيضها فى علمها على ما هو عادة لها ، وجاءت أيام طهرها تغتسل وتصلى ولو ساعةً أى ولو كان طهرها المعتاد لها ساعةً ، فإنها تغتسل فى تلك الساعة وتصلى فيها ، وكان ابن عباس سئل عن تلك المرأة فأجاب بهذا الجواب ، وإذا عرفت هذا فقد عرفت أن الرؤية فى قوله : إذا رأت وإن كانت رؤية البصر لكن المراد به رؤية القلب اه .

(١) قال الحافظ : قوله : الصلاة أعظم ، أى من الجماع ، الظاهر أن هذا بحث من البخارى أراد به بيان الملازمة ، أى إذا جازت الصلاة فجواز الوطى أولى ، لأن أمر الصلاة أعظم من أمر الجماع ، ولذا عقبه بحديث عائشة فى قصة فاطمة المصرح بأمر المستحاضة بالصلاة ، وذكر بعض الشراح أن قوله : الصلاة أعظم ، من بقية كلام ابن عباس ، وعزاه إلى تخريج ابن أبى شيبة وليس هو فيه ، نعم روى عبد الرزاق والدارمى عن سالم الأفطس أنه سأل سعيد بن جبير عن المستحاضة أتجامع ؟ قال : الصلاة أعظم من الجماع اه . وسكت عنه العينى والقسطلانى ، وفى " الكرمانى " : قال الزهرى : إنما سمعنا الرخصة فى الصلاة ، وقال ابن عباس : الصلاة أعظم من الجماع اه . فجعله من مقولة ابن عباس .

(٢) وهذا واضح لأن إدبار الحيض عند جميع الفقهاء بانقضاء أيام العادة أو بالتمييز على الاختلاف بينهم ، فكلهم مجتمعون على وجود الدم إذ

مراد الترجمة ومراد ابن عباس .

(باب الصلاة على النفساء (١))

لما كان لمتوهم أن يتوهم أنها نجسة لما حكم الشارع عليها أن لا تصلى ولا تصوم ولا تدخل مسجداً (٢) ومن شرائط الصلاة على الميت طهارته

ذاك ، فاستدل الشيخ بذلك على أن المراد بالطهر فى الترجمة انقضاء الحيض لا انقطاع الدم .

(١) بضم النون وفتح الفاء ، وهى المرأة الحديثة العهد بالولادة ، وهى صيغة مفردة على غير قياس كما أن جمعه على فعال بكسر الفاء على غير القياس أيضاً ، قالوا : ليس فى الكلام فعلاء يجمع على فعال غير نفساء وعشراء، كذا فى " الكرمانى" ثم ذكر الإمام البخارى فى الباب مسألتين : أولاهما : الصلاة عليها ، والثانية : سنة الصلاة عليها باعتبار محل قيام الإمام ، وسيأتى الكلام عليها قريباً .

قال الكرمانى : قيل : وهم البخارى فى هذه الترجمة حيث ظن أن قوله: ماتت فى بطن ، معناه ماتت فى الولادة فوضع (باب الصلاة على النفساء) قال : ومعنى : قوله : ماتت فى بطن ماتت مبطونة ، كما روى ذلك مبيناً من غير هذا الوجه ، وتعقبه الكرمانى وتبعه الحافظ وغيره بأنه ليس وهماً لأنه قد جاء صريحاً فى (باب الصلاة على النفساء) فى كتاب الجنائز فى حديث الباب من رواية يزيد بن زريع عن حسين المعلم بلفظ : ماتت فى نفاسها ، فالترجمة صحيحة والموهم هو واهم ، انتهى بزيادة واختصار .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى غرض المصنف بالترجمة وهو واضح ، وفى " الكرمانى" : قال صاحب " شرح تراجم الأبواب " : فقه الباب من الحديث

فلا يصلى على النفساء ، رد ذلك بأن الصلاة عليها ثابتة ، والسنة فى القيام على

إما طهارة جسد النفساء وإما أن النفساء وإن عدها من الشهداء فليس حكمها حكم شهيد القتال فيصلى عليها كسائر المسلمين، وإما أن حكم النفاس قد زال بالموت فيصلى عليها كغيرها من المسلمين اه . وقال الحافظ : قال ابن بطال : يحتمل أن يكون البخارى قصد بهذه الترجمة أن النفساء وإن كانت لا تصلى لها حكم غيرها من النساء ، أى فى طهارة العين لصلاة النبى ﷺ عليها ، قال : وفيه رد على من زعـم أن ابن آدم ينجس بالموت ، لأن النفساء جمعت الموت ، وحمل النجاسة بالدم اللازم لها ، فلما لم يضرها ذلك كان الميت الذى لا يسيل منه دم أولى .

وتعقبه ابن المنير بأن هذا أجنبى عن مقصود البخارى ، قال: وإنما قصد أنها وإن ورد أنها من الشهداء فهى لمن يصلى عليها كغير الشهداء، وتعقبه ابن رشيد بأنـه أيضاً أجنبى عن أبواب الحيض قال : وإنمـا أراد البخارى أن يستدل بلازم من لوازم الصلاة ، لأن الصلاة اقتضت أن المستقبل فيها ينبغى أن يكون محكوماً بطهارته ، فلما صلى عليها أى إليها لزم من ذلك القول بطهارة عينها، وحكم النفساء واحد، ويدل على أن هذا مقصود البخارى إدخال حديث ميمونة فى الباب ، كما فى رواية الأصيلى وغيره اه .

وتعقب العينى كلهم فقال : كل هذا لا يجـدى ، والصواب أن هذا الباب لا دخل له فى كتاب الحيض ، ومورده فى كتاب الجنائز ، ومع هذا ليس له مناسبة أصلاً بالباب الذى قبله، ورعاية المناسبة بين الأبواب مطلوبة، وقول ابن بطال : إن حكم النفساء كغيرها فى طهارة العين لصلاته ﷺ عليها مسلم، ولكنه لا يلائم حديث الباب فإن حديث الباب أنه ﷺ صلى عليها وقام وسطها، وليس لهذا دخل فى كتاب الحيض ، وقول ابن المنير أبعد منه، لأن

الحائضة والنفساء وغيرهما القيام على وسط السرير (١) ليحصل الستر لعدم

مظنة ما ذكره فى باب الشهيد وليس له دخل فى كتاب الحيض ، وقول ابن رشيد أبعد من الكل لأنه ارتكب أموراً غير موجهة ، الأول : إنه شرط أن يكون المستقبل فى الصلاة طاهراً ، والثانى : ارتكب مجازاً من غير داع ، والثالث : ادعى الملازمة وهى غير صحيحة على ما لا يخفى اه .

قلت : لاشك فى أن ما قاله ابن رشيد بعيد لأنه لا يلزم من التوجه إلى شئ فى الصلاة طهارة هذا الشئ ، وكذلك ما قال ابن المنير وإن كان موجهاً فى نفسه لكنه محله كتاب الجهاد أو كتاب الجنائز ، ولذا عندى كرر الإمام البخارى هذه الترجمة إذ أعادها فى كتاب الجنائز ، ومع ذلك ما قاله العينى : لا وجه لهذه الترجمة ، أبعد من شأن البخارى . فالأوجه ما أفاده الشيخ وهو مؤدى كلام ابن بطال ، وعلى هذا فلا يرد أيضاً على الإمام البخارى تكرار الترجمة ههنا وفى كتاب الجنائز إذ الغرض ههنا إثبات الصلاة عليها دفعاً لما يتوهم من نجاستها الحكمية ، وفى الآتى فى كتاب الجنائز إثبات الصلاة دفعاً لما يتوهم المنع ، لكون الموت فى النفاس شهادة حكمية .

(١) هذا هو الجزء الثانى من الترجمة ، والإشكال فيه أشد من الأول لأن محله كتاب الجنائز ، وسيأتى فى محله (باب أين يقوم من المرأة والرجل) ويذكر فيه المصنف حديث سمرة هذا ، فذكره ههنا مجرد تكرار فى غير محله، ويمكن التفصى عنه بأن يقال : إن الإمام البخارى أراد ههنا التنبيه على أنه لا فرق فى ذلك بين النفساء وغيرها ، وإليه أشار الشيخ ـ قدس سره ـ بقوله: وغيرهما ، وأما الآتى فى كتاب الجنائز فهو فى محله لبيان مسألة قيام الإمام على جنائز الرجال والنساء المختلفة فيها بين الأئمة بسطها العينى ، وحاصله : أن الإمام يقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر فى المشهور المرجح عندنا

النعوش يومئذ (١) ثم استغنى بها عنه (٢) وإن النساء شقائق الرجال فأخذن

الحنفية ، وفيه روايات أخر ذكرها العينى .

وحكى عن " المغنى " : لا يختلف المذهب فى أن السنة أن يقوم الإمام عند صدر الرجل وعند منكبيه ، وحذاء وسط المرأة . وروى حرب عنه كقول أبى حنيفة إذ قال : رأيت أحمد صلى على جنازة فقام عند صدر المرأة، وقال مالك : يقوم من الرجل عند وسطه ومن المرأة عند منكبيها ، وبسط الاختلاف فى ذلك عند الشافعيــة ، وحكى أيضاً اختلاف الترجيح عندهم مبسوطاً ، وقال القسطلانى : يقف الإمــام والمنفرد ندباً عند عجيزة الأنثى والخنثى ، وأما الرجل فعند رأسه اه .

(١) كما بسط ذلك الشيخ فى " الكوكب الدرى " وهو مصرح فى رواية أبى داؤد، قال أبو غالب الراوى عن أنس: فسألت عن صنيع أنس فى قيامه على المرأة عند عجيزتها ، فحدثونى أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش ، فكان الإمام يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم ، قال الشيخ فى " البذل " : هذا يدل على أن قيام الإمام حيال عجيزتها على خلاف الأصل للتستر فقط ، والأصل فى القيام هو موضع آخر وهو وسطها وهو الصدر اه . وبه جزم صاحب " الهداية " إذ قال : تأويله أن جنازتها لم تكن منعوشةً فحال بينها وبينهم اه .

(٢) أشار إلى ذلك الحافظ فى " الفتح " فقد ترجم البخارى فى كتاب الجنـائز : أين يقوم من المرأة والرجل ؟ وذكر فيـه حديث سمرة هذا . قال الحافظ : فيه مشروعيـة الصلاة على المرأة ، فإن كونهـا نفساء وصف غير معتبر ، وأما كونها امرأةً فيحتمل أن يكون معتبراً فإن القيام عند وسطها لسترها ، وذلك مطلوب فى حقها بخلاف الرجل ، ويحتمل أن لا يكون معتبراً

حكمهم لارتفاع العارض .

وإن ذلك كان قبل اتخاذ النعش للنساء ، فأما بعد اتخاذه فقد حصل الستر المطلوب ، ولهذا أورد المصنف الترجمة مورد السؤال وأراد عدم التفرقة بين الرجل والمرأة ، وأشار إلى تضعيف ما رواه أبو داؤد والترمذى عن أنس أنه صلى على رجل فقام عند رأسه ، وصلى على امرأة فقام عند عجيزتها ، فقال له العلاء : أهكذا كان رسول الله ﷺ يفعل ؟ قال : نعم .

وحكى ابن رشيد عن ابن المرابط : أنه أبدى لكونها نفساء علة مناسبة وهى استقبال جنينها لينالـه بركة الدعاء ، وتعقب بأن الجنين كعضو منها ، ثم هو لا يصلى عليه إذا انفرد وكان سقطاً فأحرى إذا كان باقيا فى بطنها أن لايقصد اه . وفيه أن كونه عضواً منها لا ينافى استقلاله فى الجملة ، ألا ترى أنه يجب فيه الغرة ، وكونه لايصلى عليه إذا انفرد لا يمنع قصده تبعاً ، وأفاد الشيخ فى " الكوكب الدرى " : أن قوله : فقام وسطها إن كان بسكون السين فظاهر أنه يطلق من الرأس إلى القدم ، وإن كان بفتح السين حتى يراد به الوسط الحقيقى فبعد أنه لا دليل عليه يجاب عنه بأن الوسط من الإنسان هو الصدر لا غير ، لأن أطراف الإنسان غير محسوبة ، والوسط من الباقى هو الصدر من غير امتراء ، وإن أخذتم قدميه فى الحساب أخذنا يديه ، فآل الأمر إلى ما قلنا ، فلم يفدكم شيئاً اه .

قال الكرمانى ، قوله : وسطها بسكون السين ، وفى بعضها بفتح السين ، قال النووى : فيه أن السنة أن يقف الإمام عند عجيزة المرأة ، قال الكرمانى : ليس فيه ذاك إذ الوسط أعم من العجيزة ، والشافعى حيث عين للمرأة عجيزة ، وللرجل الرأس مستفاد من موضع آخر اه . وتقدم عن أبى داؤد ماحدث أبوغالب الراوى عن أنس عن مشايخه أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش .

قوله : وهي مفترشة (١) أوردها لمناسبة ذكر الصلاة عليها، والحاصل: أن قرب الحائضة لا يمنع جواز الصلاة . فكان ذلك كالتنظير للباب المتقدم إلا أن بينهما تفاوتاً (٢) فإن القرب في الأول غير القرب في الثاني مع أن الأول معقود لذكر النفساء وهذا في ذكر الحائض ، والمفترشة أمام المصلي مقصودة في الأول (٣) دون الثاني ، والصلاة في الثاني حقيقة وفي الأول دعاء محض ولذلك أفرد الباب ههنا .

---

(١) اختلفت نسخ البخاري في ذكر الباب على هذا الحديث ، وفي النسخ التي بأيدينا فيها عليه باب بلا ترجمة ، وبسط الشراح في أن ذلك من اختلاف الرواة ، وليس الباب في رواية الأصيلي وغيره ، قال الحافظ : ووقع في رواية أبي ذر قبل حديث ميمونة باب غير مترجم ، وعادته في مثل ذلك أنه بمعنى الفصل من الباب الذي قبله ، ومناسبته له أن عين الحائض والنفساء طاهرة لأن ثوبه ﷺ كان يصيبها إذا سجد وهي حائض ولا يضره ذلك اهـ .

قلت : وما قال من المناسبة واضح ، لكن المسألة لم تبق على هذا من باب الصلاة على النفساء ؛ فالأوجه عندي أنه أراد بذلك إثبات الصلاة على الحائض ، ولذا عقبه بالباب السابق، ولما لم تكن الرواية نصاً في ذلك لم يفصح بالترجمة بل أثبتها استنباطاً ، فإن المفترشة النائمة قدامه نظير الجنازة الموضوعة قدامه ، ويستنبط ذلك من كلام الشيخ أيضاً .

(٢) ولهذه الوجوه فصل بينهما بباب بلا ترجمة .

(٣) لأن المقصود فيها الصلاة عليها بخلاف الثاني ، فإن افتراشها قدامه اتفاقي ليس بمقصود ، وكذلك الصلاة في الأولى صلاة جنازة حقيقتها الدعاء للميت ، وفي الثاني صلاة أصلية ، فهذه فروق بين القصتين ، ولذا

كتاب التيمم (١)

قوله : الآية إلخ ، لا يحسن الجمع بينهما وإنما هما نسختان، فالآية مذكورة بتمامها فى بعض النسخ (٢) وقع الاكتفاء بلفظ الآية فقط ، فليحفظ .

فصل بينهما بباب بلا ترجمة الذى يكون للفصل ، ثم الحافظ سكت عن براعة الاختتام فى كتاب الحيض وهى عندى بـالصلاة على النفساء واضحة ، ولا يقال : إنها ليست بآخر باب لأن الباب الآتى ملحق بها ويمكن استنباطها بلفظ : لاتصلى ، فإنه شأن الميت ، وأظهر منه وهى مفترشة بحذاء مسجده ﷺ ، وهل هى غير صورة الجنازة عند الإمام .

(١) تفعل من الأم وهولغةً : مطلق القصد ، واصطلاحاً : قصد الصعيد بصفة مخصوصة، قال ابن رسلان : لوجود معنى القصد فى التيمم اتفق فقهاء الأمصار على وجوب النية فيـه إلا ما حكى عن الأوزاعى ، كذا فى "الأوجز" .

(٢) كذا فى الأصل وفيه سقوط العبارة واضح ، صوابه فى بعض النسخ ، وفى أخرى وقع الاكتفاء ، وما أفاده واضح ، فإن ذكر تمام الآية بعد لفظ الآية لاوجه له ، وأراد بذكر الآية الإشارة إلى مبدء حكم التيمم كما هو دأبه فى جميع كتابه .

(باب اذا لم يجد ماء ولا ترابا[١])

والاستدلال بالرواية ظاهر فإنهم لما لم يعلموا حكم التراب كان التراب في

---

(١) والمسألة خلافية شهيرة معروفة بفاقد الطهورين ، بسطها الشيخ في " البذل " في الموضعين : في الوضوء والتيمم ، وحكى عن النووي أن للإمام الشافعي فيها أربعة أقوال وهي مذاهب للعلماء ، قال بكل واحد منها قائل ، قال : وأصحها عند أصحابنا وجوب الأداء ووجوب القضاء ، قلت : وعكسه عند مالك لا أداء ولا قضاء ، قال ابن خواز منداد : هو الصحيح من مذهب مالك ، قلت : وعليه اقتصر في "مختصر الخليل" ، فما في " المغني " عن ابن عبد البر هو رواية منكرة عن مالك يأباه كتب فروعه .

وفي " الكرماني " قال ابن بطال : الصحيح من مذهب مالك أنه لايصلي ولا إعادة قياساً على الحائض اه . وحكى العيني كلام ابن عبدالبر مفصلاً ، والصحيح من مسلك الإمام أحمد : وجوب الأداء بدون القضاء صححه الموفق لرواية الباب ، وعكسه مسلك الإمام أبي حنيفة وجوب القضاء بدون الأداء ، وقال صاحباه : يتشبه بالمصلين وجوباً ثم يقضي ، هذا خلاصة المذاهب في ذلك وهو الصحيح إن شاء الله من مسالكهم ، واختلط كلام نقلة المذاهب في ذلك ، وعلم من ذلك أن ميل المصنف في هذه المسألة إلى قول الإمام أحمد .

قال شيخ المشايخ في " التراجم " : (باب إذا لم يجد ماءً إلخ) أي حكمه أن يصلي بغير وضوء ولا تيمم ، ولا إعادة عليه ، وهذا هو مذهب المؤلف ، وأثبته بظاهر الحديث لأنه ﷺ لما شكا القوم إليه ما أمرهم بإعادة الصلاة اه . وقال الحافظ : قال ابن رشيد : كأن المصنف نزل فقد شرعية التيمم بمنزلة فقد التراب بعد شرعية التيمم ، فكأنه يقول : حكمهم في عدم المطهر الذي

حقهم فى حكم العدم (١) والجواب (٢) أنه مبنى على ثبوت أنهم لم يؤمروا

هو الماء خاصة كحكمنا فى عدم المطهرين : الماء والتراب ، وبهذا تظهر مناسبة الحديث للترجمة ، ففيه دليل على وجوب الصلاة لفاقد الطهورين ، ووجه ذلك أنهم صلوا معتقدين وجوب ذلك ، ولو كانت ممنوعة لأنكر عليهم النبى ﷺ اهـ .

(١) هذا دفع إيراد يرد على المصنف وهو أنه ترجم لمن لم يجد ماء ولا تراباً وأورد الحديث الذى يدل على فقدان الماء فقط ، وتقدم نحو ذلك عن ابن رشيد فى كلام الحافظ .

(٢) أى الجواب عن الحنفية إذ أوجبوا عليه القضاء دون الأداء ، وما أفاده الشيخ ـ رحمه الله ـ من الجواب عن الحنفية واضح ، وهو مبنى على أنهم صلوا بغير وضوء ولا تيمم كما ورد فى بعض الروايات ، منها : ما سيأتى فى التفسير ، وأنت ترى أنه ليس فى حديث البخارى هذا أنهم صلوا بغير تيمم بل ظاهر سياقه أنهم صلوا مع التيمم ، إذ فيه : فقام رسول الله ﷺ حين أصبح على غير ماء ، فأنزل الله آية التيمم : « فتيمموا » وبعض الروايات نص فى أنهم صلوا مع التيمم كما فى " العينى " وغيره ، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، ولذا قال الشيخ فى " البذل " : فيه أولاً : أن عدم ذكر الإنكار فى الرواية لايستلزم عدمه . وثانياً : لما صح من قوله ﷺ : « لاصلاة إلا بطهور » فهذا يدل على نفى الصلاة عند عدم الطهارة من غير احتمال ، وهذا الحديث لو سلم دلالته يدل على جواز الصلاة مع احتمال عدم الجواز ، فلهذا لا يعارض المنع ، ولأجل ذلك اختارت الحنفية عدم جواز الصلاة اهـ .

بالإعـادة ولم يثبت (١) وعدم الثبوت لايساوق ثبوت العدم مع أنهـم لم يؤمروا بالتيمم بعد لا أنهم أمروا ولم يعلموا بالأمر ، فإن الحكم واجب العمل بعد التبليغ ولم يبلغ بعد .

وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : اعلم أن الكفار إذا حبسوا أحداً فى بيت مطينة بالنجاسة فبعض العلماء يقولون بالصلاة ، والسقوط من ذمته بأدائه بلا وضوء ، وإمـامنا أبو حنيفة يقول : إنـه يفعل مثل هيأة المصلى ولايسجد ويجب عليه القضاء ، لأن الوضوء أو التيمم علم شرطيته بالنص القرآنى فيؤخذ به ، وهـذا بخبر الواحد يدل على جواز الصلاة بلا وضوء بسبب عـدم نهى النبى ﷺ لهم حين أخبر ، فيكون تقريراً ، فنقول : قوله ﷺ بعد هذه الوقعة : « من سجد بغير وضوء فكفر » رافع للتقرير اه .

(١) ولما كان المرجح عند الشافعية وجوب الأداء مع وجوب القضاء أجابوا بنحو ذلك ، قـال الكرمانى : وللقائلين بوجوب الإعادة أن يجيبوا عنه بـأن الإعادة ليست على الفور ، ويجوز تأخير البيان إلى وقت الحـاجة اه . وقـال القسطلانى : فى الحديث دليل على وجوب الصلاة لفاقد الطهورين ، لأنهم صلوا معتقدين وجوب ذلك ، ولوكانت ممنوعةً لأنكر عليهم الشارع عليه الصلاة والسلام ، وبهذا قـال الشافعى وأحمـد وجمهور المحدثين ، لكن اختلفوا فى وجوب الإعادة فنص الشافعى فى الجديد على وجوبها إذا وجد أحد الطهورين ، وصححه أكثر أصحابـه محتجين بأنـه عذر نادر فلم تسقط الإعادة ، والمشهور عن أحمد أن لا قضاء وبه قال المزنى وغيره لحديث الباب ، وأجيب بأن الإعادة ليست على الفور ، ويجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة ، انتهى مختصراً .

(باب التيمم فى الحضر[١])

(١) كتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : أثبته فى الحضر لأن الآية وردت فى السفر فأشار إلى أنه قيد اتفاقى اهـ . قلت : اختلفوا فى جوازه فى الحضر لعادم الماء ، أما للمريض فلا خلاف فى جوازه ، واختلفوا فى الأول لندرة العذر بل لاستحالة أن يكونوا مقيمين فى المصر بدون ماء ، وظاهر ما فى " الهداية " أن لا يجوز فى الحضر إذ قيد جوازه بالمسافر وبمن هو خارج المصر ، وحكاه العينى عن " شرح الطحاوى " ، وحكى عن " الأسرار" جوازه . قال العينى : هو مذهبنا ،وعليه بنى صاحب " الدر المختار" إذ صرح بأنه يتيمم لبعده ميلاً ولو مقيماً فى المصر ، قال ابن عابدين : لأن الشرط هو العدم ، فأينما يتحقق جاز التيمم ، نص عليه فى " الأسرار " اهـ . وعليه بناء كلام الشيخ ـ قدس سره ـ كما ترى .

ويتيمم عند الأئمة الثلاثة لكنهم اختلفوا فى وجوب الإعادة وعدمه وهما قولان لأحمد كما فى " المغنى " ، والمرجح من قولى الإمام مالك عدم الإعادة ، وقال الشافعى : بوجوب الإعادة كما بسط فى " الأوجز" . وقال القسطلانى : وقد ذهب مالك إلى عدم وجوب الإعادة على من تيمم فى الحضر ، وأوجبها الشافعى لندور ذلك اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن أثر ابن عمر الذى علقه البخارى ليس فيه ذكر التيمم وهو موجود فى رواية " المؤطأ " وغيره ، قال الحافظ : ولم يظهر لى سبب حذفه منه ذكر التيمم مع أنه مقصود الباب اهـ . وتعقبه العينى بأن الذى يظهر لى أنه من الناسخ ، واستمر الأمر عليه وليس له وجه غير هذا اهـ . وتبعه القسطلانى فى ذلك ، والأوجه عندى أنه من البخارى عمداً فإن تشحيذ الأذهان من دأبه المعروف وكتابه مملوء من ذلك ، واستند الحافظ بهذا الأصل

أثبت الحكم في الصلاة مقايسة (١) فإن التيمم لما جاز في الحضر لما لم يتوقف على التيمم عند خوف فواته فالصلاة أولى بالجواز لأنها أهم إلا أنه موقوف على خوف الفوات (٢) .

كثيراً في كتابه كما تقدم في الأصل الحادي عشر .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الحافظ : تعقب استدلاله به على جواز التيمم في الحضر بأنه ورد على سبب وهو إرادة ذكر الله وما أريد به استباحة الصلاة ، وأجيب بأنه لما تيمم في الحضر لرد السلام مع جوازه بدون الطهارة ، فمن خشي فوت الصلاة في الحضر جاز له التيمم بالطريق الأولى اهـ . والمتعقب ابن بطال والمجيب الكرماني كما بسطه ، وقال السندي : كأن البخاري بنى الأمر على أن التيمم غير مشروع مع القدرة على الماء ، فلا بد ههنا من اعتبار الماء مفقوداً لذلك ، وحينئذ فهذا الحديث دل على أن التيمم مشروع في الحضر عند فقد الماء لغير الصلاة فكذا للصلاة إذ لا دليل على الفرق بينهما ، بل الحاجة في الصلاة أتم لفرضية الطهارة لها ، فإذا شرع لغيرها مع قلة الحاجة فلها مع كثرة الحاجة بالأولى اهـ .

ثم لايذهب عليك أن أبا جهيم المذكور في الرواية هو بالتصغير ، وهل هو صاحب حديث المرور في الصلاة أو غيره مختلف عند أهل الرجال ، وفي الصحابة رجل آخر هو أبو جهم صاحب الأنبجانية وردت الروايات فيه أيضاً بالتصغير ، والصواب أنه بالتكبير ، والأول بالتصغير كما بسط ذلك في " الأوجز " في حديث المرور بين يدي المصلي .

(٢) على ما قيده به الإمام البخاري في الترجمة وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة ، قال العيني : وعن أبي حنيفة : يستحب لعادم الماء وهو يرجوه أن يؤخر الصلاة إلى آخر الوقت ليقع الأداء بأكمل الطهارتين ، وفي " شرح

(باب هل ينفخ فى يديه (١))

الأقطع " : التأخير عن أبى حنيفة ويعقوب حتم ، كأنه يشير إلى ما رواه الدار قطنى من حديث على : إذا أجنب الرجل فى السفر تلوم ما بينه وبين آخر الوقت فإن لم يجد الماء تيمم ثم صلى ، قال ابن حزم : وبه قال الثورى وأحمد بن حنبل ، وقال مالك : لايعجل ولا يؤخر ولكن فى وسط الوقت ، وقال مرةً : إن أيقن بوجود الماء قبل خروج الوقت أخره إلى وسط الوقت، وإن كان موقناً أنه لا يجد الماء حتى يخرج الوقت فيتيمم فى أول الوقت ويصلى اهـ . وفى " الدر المختار" : ندب لراجيه رجاءً قوياً آخر الوقت المستحب ولو لم يؤخر وتيمم وصلى جاز إن كان بينه وبين الماء ميل وإلا لا اهـ .

(١) فى الترجمة أمران : الأول : غرض المصنف بهذه الترجمة ، وأجاد الشيخ ـ قدس سره ـ فى وجهه كما سترى ، والأمر الثانى : أن النفخ موجود فى الرواية نصاً فلم بوب عليه الإمام البخارى بلفظ : هل المشعر إلى التردد ؟ قال الحافظ : إنما ترجم بلفظ الاستفهام لينبه على أن فيه احتمالاً كعادته ، لأن النفخ يحتمل أن يكون بشئٌ علق بيده خشى أن يصيب وجهه الكريم ، أو علق بيده الشريفة من التراب شئٌ له كثرة ، فأراد تخفيفه لئلا يبقى له أثر فى وجهه .

ويحتمل أن يكون لبيان التشريع ، ومن ثم تمسك به من أجاز التيمم بغير التراب زاعماً أن نفخه يدل على أن المشترط فى التيمم الضرب من غير زيادة على ذلك ، فلما كان هذا الفعل محتملاً لما ذكره أورده بلفظ الاستفهام ، ليعرف الناظر أن للبحث فيه مجالاً اهـ . وبه قال العينى مع ترجيح الثالث وإضافة الرابع أنه لا وجه له إذ قال : إنما أورده بلفظ الاستفهام لأن نفخه ﷺ يحتمل وجوهاً ثلاثةً : الأول : علق بيده الشريفة شئٌ ؛ والثانى : قد علق

لما كانت نيابته عن الوضوء يوهم أن الاستيعاب بالتراب لعله يكون

من التراب ما يكرهه ؛ والثالث : أن يكون للتشريع ، وهو الظاهر ولهذا احتج به أبوحنيفه ولم يشترط التصاق التراب بيده ، فعلى هذه الاحتمالات المذكورة التى ذهب إليها بعضهم غير سديدة ، بل ظاهر الحديث أنه لبيان التشريع ، وتبويب البخارى أيضاً بالاستفهام غير سديد اه .

ولا يبعد عندى أنه أشار بلفظ هل إلى أن ظاهر الحديث النفخ ، وقد ورد فى فضل تراب العبادات روايات كثيرة ، منها أحاديث غبار الجهاد ولذا اضطر الإمام البخارى فى كتاب الجهاد بتبويب مسح الغبار عن الراس بعد (باب من اغبرت قدماه) قال الحافظ فى (باب الصلاة على الحصير) : الحديث المشهور الذى أخرجه أبوداؤد وغيره : « ترب وجهك » اه . قلت : وهو فى « المشكاة » برواية الترمذى عن أم سلمة أنه ﷺ قال لمولى لهم اسمه أفلح : « يا أفلح ترب وجهك » وسيأتى فى (باب الصلاة على الحصير) عن حذيفة ما فى معناه ، وفى " العينى " : قوله ﷺ لمعاذ : « عفر وجهك فى التراب » وقال الحافظ فى (باب مسح الغبار) : ترجم به دفعاً لتوهم كراهة غسل الغبار ومسحه لكونه من جملة آثار الجهاد كما كره بعض السلف المسح بعد الوضوء ، قال الحافظ : والفرق بينهما أن التنظف مطلوب شرعاً والغبار أثر الجهاد وإذا انقضى فلا معنى لبقائه بخلاف الوضوء ، فالمقصود منه الصلاة ، فاستحب بقاء أثره حتى يحصل المقصود فافترقا اه . وهذا المعنى بعينه موجود فى التيمم ولذا أشار إليه الإمام البخارى بلفظ : هل ، عندى .

وقال شيخ المشايخ فى " التراجم " : باب هل ينفخ أى يستحب ذلك إذا تعلق بالأعضاء تراب كثير تحرزاً عن المثلة اه . كأنه أشار بقوله ذلك إلى الوجه الثانى من الوجوه المذكورة فى كلام الحافظين ، يعنى أن النفخ مقيد

مشروطاً فيه (١) كما أن فى الوضوء يشترط استيعاب الماء كل المغسول دفعه بأن الاستيعاب وإن كان مشروطاً إلا أن استيعاب التراب سائر العضو لايشترط ، ودلالة الرواية على هذا المعنى ظاهرة ، فإن استيعاب التراب لو كان مقصوداً لما نفخ النبى ﷺ فى يديه لأنه يقلل التراب ، وتقليله خلاف المقصود على هذا التقدير .

بالكثرة ، ويمكن عندى وجه آخر أيضاً وهو أيضاً يليق بشأن البخارى وهو أن نفخه ﷺ فى حديث الباب ليس لتراب التيمم لأنه ﷺ لم يتيمم إذ ذاك فى الحقيقة ، بل أراه كيفية التيمم فنفخ فيه لأن التراب هذا لم يكن تراب التيمم حتى يعدّ مع تراب الغبار فى سبيل الله ، فنبه الإمام البخارى بلفظ: هل إلى التردد فى أن ينفخ تراب التيمم أيضاً أم لا ؟ ووجه التردد كون هذا التراب أثر العبادة بخلاف التراب الذى التحق بيده الشريفة فى الإراءة ، فتأمل فإنه لطيف .

(١) وتقدم فى كلام الحافظين ورجحه العينى أنه لبيان التشريع ، ولهذا احتج به أبو حنيفة ولم يشترط التصاق التراب بيد المتيمم ، قلت : ويؤيد ذلك ما فى بعض الروايات من أمره ﷺ بالنفخ ، قال الحافظ : وسياق هذا يدل على أن التعليم وقع بالفعل ، ولمسلم والإسماعيلى من طرق عن شعبة أن التعليم كان بالقول، ولفظهم : «إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض » زاد يحيى الرواى عن شعبة : « ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك » اهـ . ولم يتعرض الشيخ عن الفقه فى مسائل التيمم من الضربة وغيرها لأنه قد أشبع الكلام عليها فى " الكوكب الدرى " .

وحاصل ما للأئمة فى ذلك كما بسط فى " الأوجز " أنهم اختلفوا فى ذلك فى الموضعين : الأول : فى الضربات ، فقال الإمام أحمد : التيمم ضربة

قوله: وقال النضر: أنا شعبة إلخ فيه تصريح بسماع الحكم عن ذر(١) قال الحكم: وقد سمعته إلخ يعني أني أخذته من أستاذ ذر أيضاً كما أخذته من ذر (٢) ثم إن المقصود من سرد المؤلف هذه الأسانيد المختلفة الكثيرة دفع ما في رواية عمار هذه من الاضطراب (٣) كما يعلم بالمراجعة إلى كتب الحديث سيما

للوجه والكفين، وإليه ميل الإمام البخاري كما جزم به في الترجمتين: الأولى هذه، والثانية تأتي في آخر التيمم، وقالت الحنفية والشافعية: التيمم ضربتان، ولمالك روايتان كالمذهبين، والثالثة المرجحة في فروعه: الضربة الواحدة فريضة والثانية سنة، وما اختاره الإمام مالك في "مؤطئه" هو ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين، والموضع الثاني: في مقدار اليدين وهو الكفان فقط عند أحمد والشافعي في القديم، وإليه ميل البخاري، وإلى المرفقين عند الشافعية والحنفية، وهما روايتان لمالك.

(١) وبذلك جزم الكرماني إذ قال: الفرق بين هذا الطريق وطريق حجاج أنه بلفظ: عن، وهذا بلفظ: سمعت، والتفاوت بين السماع والعنعنة مشهور اه. قلت: وبينهما فرق آخر أيضاً في النسخ التي بأيدينا وهو تسمية ابن عبد الرحمن في رواية الحجاج دون النضر، ونسخ البخاري في ذكر التسمية في رواية الحجاج مختلفة.

(٢) قال الحافظ: أفاد النضر في هذه الرواية أن الحكم سمعه من شيخ شيخه سعيد بن عبد الرحمن، والظاهر أنه سمعه من ذر عن سعيد ثم لقي سعيداً فأخذه عنه، وكأن سماعه له من ذر كان أتقن ولهذا أكثر ما يجيء في الروايات بإثباته اه.

(٣) وقد بسطه الطحاوي في "شرح الآثار"، وأشار إليه أبو داؤد في "السنن" كما أشار إليه الشيخ، قال العيني: قال الطحاوي وغيره:

أبى داؤد (١) فأشار المؤلف بإكثار الطرق إلى أن رواية الوجه والكفين (٢) مرجحة على غيرها لكثرة من رواها عنه على ذلك الوجه .

(باب الصعيد الطيب [٣])

إن حديث عمار لا يصلح حجةً فى كون التيمم إلى الكفين أو الكوعين أو المرفقين أو المنكبين أو الإبطين كما ذهبت إلى كل واحد طائفة من أهل العلم ، وذلك لاضطرابه كما قد رأيت ، فلذلك قال الترمذى : وقد ضعف بعض أهل العلم حديث عمار فى التيمم للوجه والكفين لما روى عنه حديث المناكب والآباط اه . قال ابن العربى : من العجب والغريب فى الحديث اتفاق أئمة الصحيح على حديث عمار مع ما فيه من الاضطراب والاختلاف والزيادة والنقصان اه . قلت : ودعوى الاتفاق أعجب منه .

(١) فإنه أكثر فى تخريج روايات عمار واختلاف الروايات فى ذلك وكذا الطحاوى كما تقدم قريباً ، وبسط الشيخ فى " البذل " اختلاف ألفاظه .

(٢) ولمن قال : التيمم ضربتان : ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين مرجحات بسطت فى " البذل " وأجملت فى " الأوجز " .

(٣) قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه البزار عن أبى هريرة مرفوعاً و صححه ابن القطان لكن قال الدارقطنى : إن الصواب إرساله ، وروى أحمد وأصحاب السنن عن أبى ذر نحوه بلفظ : « إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين » صححه الترمذى وابن حبان والدارقطنى اه . قال شيخ المشايخ فى " التراجم " : غرضه من عقد الباب إثبات أن التراب له حكم الماء عند عدم وجدانه ، فإذا تيمم يصلى به ما شاء من

....

الفرائض والنوافل ما لم يحدث كما هو حكم الماء ، وهذا مذهب أبى حنيفة خلافاً للشافعى وغيره من الأئمة ، ومحل الاستشهاد فى حديث الباب قوله ﷺ : « عليك بالصعيد فإنه يكفيك » لأن الظاهر المتبادر من الكفاية أن يكون له حكم الماء ، وإلا كانت الكفاية ناقصةً مع أن المطلق ينصرف إلى الكامل اهـ .

قلت : ويوضح مراد المصنف إيراد أثر الحسن فى الترجمة فهو نص فى وفاق الحنفية ، قال الحافظ : قوله : قال الحسن ، وصله عبد الرزاق بلفظ : « يجزئ تيمم واحد ما لم يحدث» وابن أبى شيبة بلفظ : « لاينقض التيمم إلا الحدث » وسعيد بن منصور بلفظ : « التيمم بمنزلة الوضوء إذا توضأت فأنت على وضوء حتى تحدث » قال الحافظ : وهو أصرح فى مقصود الباب ، وأشار المصنف بهذا الباب إلى أن التيمم يقوم مقام الوضوء ، وهذه المسألة وافق فيها البخارى الكوفيين والجمهور ، وذهب بعضهم من التابعين وغيرهم إلى خلاف فى ذلك ، وقد أبيح عند الأكثر بالتيمم الواحد النوافل مع الفريضة إلا أن مالكاً اشترط تقدم الفريضة ، وشذ شريك القاضى فقال : لايصلى بالتيمم الواحد أكثر من صلاة واحدة فرضاً كانت أو نفلاً اهـ .

وما جمع الحافظ فى كلامه الكوفيين والجمهور تسامح منه وإجمال مخل ، وتوضيح ذلك أن ههنا مسألتين طالما يلتبس فيهما فى النقل وبسطنا فى " الأوجز " الأولى : أن التيمم بمنزلة الوضوء عند الحنفية وإليه ميل البخارى ، فيصلى به إلى متى شاء ، وهو رواية عن أحمد والمشهور عنه وبه قال مالك والشافعى : إنه لابد من التيمم فى كل وقت صلاة مفروضة ، قال الموفق : المذهب أن التيمم يبطل بخروج الوقت ودخوله ، فيبطل بكل واحد منهما وبه قال مالك والشافعى وإسحاق ، وروى عن أحمد أنه قال التيمم بمنزلة الطهارة حتى يجد الماء أو

قوله : على السبخــة (١) أراد بهــا ما فيــه سباخ لا مــا صار

يحدث ، وهو مذهب الثورى وابن المسيب وأصحاب الرأى اه . قال العينى : وبــه قال الليث والزهرى وداؤد بن على ، وفى " السعاية " : به قال أهل الظاهر وابن شعبان من المالكية والمزنى من الشافعية ، كذا فى " الأوجز " .

ولا يذهب عليك أن ما فى أثر الحسن وغيره من أنه لاينقضه إلا الحدث الحصر إضافى باعتبار دخول الوقت وخروجه ، وإلا فرؤية الماء مع القدرة على استعماله ناقض للتيمم إجماعاً لم يخالف فى ذلك إلا أبوسلمة ، نعم اختلفت الأئمة فى واجد الماء أثناء الصلاة ، فقالت الحنفية : يبطل الصلاة وإليه رجع الإمام أحمد إذ قال : كنت أقول : يمضى ، ثم تدبرت فإذا أكثر الأحاديث على أنه يخرج أى من الصلاة ، وقال مالك والشافعى : يمضى فى صلاتــه ، كذا فى " الأوجز " والمسألة الثانية : ما قال الموفق : وله أن يصلى به ما شاء من الصلاة ، فيصلى الحاضرة ويجمع بين الصلاتين ، ويقضى فوائت ، ويتطوع قبل الصلاة وبعدها ، وقال مالك والشافعى : لايصلى به فرضين اه . فما فى " القسطلانى " وغيره من شروح " البخارى " : وقال الأئمة الثلاثة : لايصلى إلا فرضاً واحداً لأنه طهارة ضرورة اه . والتبست فيها المسألتان .

(١) قال الكرمانى : قال الجوهرى : السبخــة ـ بفتح الموحدة ـ واحدة السباخ ، وأرض سبخــة ـ بكسر الموحدة ـ ذات سباخ اه . قال العينى : السبخــة ـ بفتح حروفها كلها ـ واحدة السباخ ، فإذا قلت : أرض سبخــة كسرت الباء ، قال ابن سيدة : هى أرض ذات ملح ونز ، وقال غيره : هى أرض تعلوها ملوحة لاتكاد تنبت إلا بعض الشجر ، وفى " شرح المؤطأ " لعبد الملك بن حبيب : السبخــة الأرض المالحــة التى لاتنبت شيئاً وليست الردغة ولا الرداغ كما يقول من لا يعرف اه .

سباخاً (١) كليةً فلا ينافى مذهب الحنفية .

وفى " القسطلانى " تبعاً للحافظ : هى الأرض المالحة التى لا تكاد تنبت اهـ . قال العينى : ومطابقة هذا للترجمة من حيث إن معنى الطيب الطاهر والسبخة طاهرة فتدخل تحت الطيب ، ويدل عليه ما رواه ابن خزيمة عن عائشة فى الهجرة أنه قال ﷺ : « أريت دار هجرتكم سبخةً ذات نخيل يعنى المدينة » وقد سمى النبى ﷺ المدينة طيبة ، فدل على أن السبخة داخلة فى الطيب ، ولم يخالف فى ذلك إلا إسحاق بن راهويه ولم يجز التيمم بها اهـ . وهكذا قال الحافظ : إن هذا الأثر يتعلق بقوله فى الترجمة : الصعيد الطيب أى المراد بالطيب الطاهر .

واحتج ابن خزيمة لجواز التيمم بالسبخة بحديث عائشة المذكور ، فدل على أن السبخة داخلة فى الطيب ولم يخالف فى ذلك إلا إسحاق بن راهويه اهـ . وما حكى عن إسحاق بن راهويه رواية عن أحمد أيضاً كما فى " المغنى " ، وأخرى له : أنه يجوز وهو مذهب الشافعى والأوزاعى وغيرهما ، قال ابن عبد البر : وبه قال جمهور العلماء إلا إسحاق بن راهويه ، قلت : وروى عن مجاهد أيضاً أنه قال : لا تيمم بالسباخ ، كذا فى " الأوجز " .

(١) قال صاحب لغات " الصراح " : سبخه شوره (كندهك) اهـ . وما يظهر من " المحيط الأعظم " أن كندهك غيره يقال له فى العربية : كبريت وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : قوله : السبخة أى إن كانت الأرض غالبةً وإلا فلايجوز هذا فى السبخة التى ليست سبخها من جنس الأرض أعنى يذاب بالإحراق ويصير رماداً اهـ . وفى " الدر المختار " : يجوز التيمم بمطهر من جنس الأرض ، فلا يجوز بمنطبع كفضة ومترمد بالاحتراق ، قال ابن عابدين : أى ما يحترق بالنار فيصير رماداً اهـ . وفى " مراقى الفلاح " بعد

قوله : أمس (١) هذه الساعة ، فكانت مسيرة يوم وليلة .

قوله : ونفرنا خلوفاً (٢) اعتذار من ذهابها للماء دون أحد من رجالها (٣) .

ذكر بعض أمثلة ما يجوز به التيمم ، وضابطه : أن كل شئ يصير رماداً أو ينطبع بالإحراق لا يجوز به التيمم وإلا جاز اه . وظهر منه معنى كلام الشيخ أن السبخة المجردة - أى شوره - تحترق بالفور بخلاف الأرض ذات السباخ فإنها لا تحترق .

(١) قال الحافظ : هو مبنى على الكسر خبر مبتدأ أى عهدى ، وهذه الساعة بالنصب على الظرفية اه . وبسط القسطلانى فى وجوه إعرابه ، وأشار الشيخ إلى وجه جواز التيمم لكونه بعيداً من الماء ، ولا يذهب عليك أن هذا الحديث يأتى فى علامات النبوة ، وفى السياقين اختلافات ، منها : فقلنا لها : أين الماء ؟ فقالت : إيه لا ماء ، قلنا : كم بين أهلك وبين الماء ؟ قالت : يوم وليلة .

(٢) قال الحافظ : أرادت أن رجالها تخلفوا لطلب الماء وهو - بضم الخاء المعجمة واللام - جمع خالف ، قال ابن فارس : الخالف المستقى ، ويقال أيضاً لمن غاب ، ولعله المراد ههنا أى أن رجالها غابوا عن الحى ، ويكون قوله : ونفرنا خلوف ، جملة مستأنفة زائدة على جواب السؤال ، وفى بعض الروايات : خلوفاً بالنصب على الحال السادة مسد الخبر اه . وقال العينى : خلوف ، جمع الخالف أى المسافر ، كشاهد ومشهود ، ويقال : حى خلوف أى غيب ، وقال ابن عرفة : الحى خلوف أى خرج الرجال وبقيت النساء ، وقال الخطابى : هم الذين خرجوا للأسفار وخلفوا النساء والأثقال اه .

(٣) وأيضاً فيه طلب الرأفة عليها بأن الماء الذى معها للذرارى والنساء ، فشأنها أن لاترزأ فى مائها ، ويشير إليه ما فى علامات النبوة أنها

قوله : فاستنزلوها ، لتكون أبعد من محل البركة لأنها كانت مشركة ، ثم إن الماء الذى أخذ منه (١) ألقي فيه بعد شئ من التصرف فيه كالمضمضة وغيرها (٢) ولعله ﷺ قرأ عليه شيئاً .

وقالت (٣) بإصبعيها الوسطى إلخ ، أى مضمومتين فأشارت أولاً إلى السماء ثم إلى الأرض .

قوله : إن هؤلاء القوم ضبطوه بالكسر وبالفتح (٤) وعلى الوجهين فكلمة ما موصولة ، والمعنى على الأول على أن يكون كلمة إن قائماً مقام الخبر والتقدير على الثانى ظاهر .

قالت : مؤتمة - بضم الميم وكسر الفوقية - أى ذات أيتام .

(١) قال الحافظ: قال بعض الشراح المتقدمين: إنما أخذوها واستجازوا أخذ مائها لأنها كانت كافرة حربية ، وعلى تقدير أن يكون لها عهد فضرورة العطش تبيح للمسلم الماء المملوك لغيره على عوض ، وإلا فنفس الشارع تفدى بكل شئ على الوجوب اه .

(٢) قال الحافظ : زاد الطبرانى والبيهقى من هذا الوجه : فتمضمض فى الماء وأعاده فى أفواه المزادتين ، وبهذه الزيادة تتضح الحكمة فى ربط الأفواه بعد فتحها ، وعرف منها أن البركة إنما حصلت لمشاركة ريقه الطاهر المبارك للماء .

(٣) قال الحافظ : أى أشارت وهو من إطلاق القول على الفعل .

(٤) أى لفظ: إن بكسر الهمزة وفتحها، قال الحافظ : قال ابن مالك : ما موصولة وأرى - بفتح الهمزه - بمعنى أعلم ، والمعنى الذى اعتقده أن هؤلاء

قوله : إذا لم يجد الماء لايصلى ، وكان الخلاف فى الجنب كما تدل عليه الروايات (١) ثم إن سكوت ابن مسعود عن جواب الآية كما هو مصرح فيما بعد دال على أن المراد بالمس عنده هو الجماع (٢) إذ لو كان ذهب فى تفسيره إلى اللمس باليد لما سكت .

يتركونكم عمداً لا غفلةً بل مراعاةً لما سبق بينى وبينهم ، إلى آخر ما بسطه من الاحتمالات العديدة فى إن وما هل هى موصولة أو نافية .

(١) كان الخلاف فيه مشهوراً قديماً وحكى عن عمر وابن مسعود والنخعى عدم جوازه للجنب ، وقيل : إن الأولين رجعا عن ذلك ، قال ابن العربى : ثم انعقد الإجماع بعد ذلك على جوازه للنصوص ، كذا فى " الأوجز "

(٢) ما أفاده الشيخ من الدليل قوى ظاهر وبه جزم غير واحد من السلف كما سيأتى ، لكن يشكل عليه أنهم عدوا ابن مسعود فيمن قال : إن المراد باللمس المس باليد ، قال صاحب " الجلالين " : قوله « أو لامستم النساء » وفى قراءة بلا ألف وكلاهما بمعنى اللمس وهو الجس باليد ، قاله ابن عمر وعليه الشافعى ، وعن ابن عباس هو الجماع اهـ . قال الجصاص فى " أحكام القرآن " : قد تنازع السلف فى معنى الملامسة المذكورة فى هذه الآية ، فقال على وابن عباس وأبو موسى والحسن وغيرهم : هى كناية عن الجماع ، وكانوا لايوجبون الوضوء لمن مس امرأته ، قال عمر وعبدالله بن مسعود : المراد اللمس باليد ، وكانا يوجبان الوضوء بمس المرأة ولا يريان للجنب أن يتيمم اهـ .

وقال السيوطى فى " الدر " : أخرج عبد الرزاق وابن أبى شيبة وابن جرير والطبرانى والحاكم والبيهقى وغيرهم من طرق عن ابن مسعود فى قوله : « أو لامستم النساء » قال : اللمس ما دون الجماع والقبلة منه وفيها الوضوء اهـ . وما

قوله : وزاد يعلى عن الأعمش الخ ، والزيادة فيه إنما هو بحسب المعنى، فإن المؤلف كان متصدياً لإثبات أن الضربة واحدة ، والرواية الأولى لم تثبت كما أثبتته الرواية التى أوردها بعد ، فإن فيها تصريحا بكون الضربة واحدةً ، ولا كذلك فى الرواية الأولى لأن التنوين لا يكون نصاً فى إفادة الوحدة مع أن فيها زيادة لفظية أيضاً أى أنا وأنت (١) .

أفاده الشيخ يؤيده ما فى "الفتح" إذ قال: قال الخطابى وغيره: فيه دليل على أن عبد الله كان يرى أن المراد بالملامسة الجماع ، فلهذا لم يدفع دليل أبى موسى وإلا لكان يقول له : المراد من الملامسة التقاء البشرتين فيما دون الجماع اه .

(١) وهذا ظاهر ولذا اختاره الشراح ، قال الحافظ : والذى زاده يعلى فى هذه القصة قول عمار لعمر : يعثى أنا وأنت اه . وما أفاده الشيخ أولاً من زياده تصريح الوحدة ، ثم قال الكرمانى : قوله : واحدة ، حمله البخارى على ضربة واحدة بدليل ترجمة الباب ، لكنه يحتمل أن يراد بها مسحة واحدة ، وهو الظاهر من اللفظ ؛ فيكون التيمم بالضربتين ، وقال أيضاً فى قوله : أنا وأنت : إن قلت : أنا ضمير المرفوع فكيف وقع تأكيداً للمنصوب ، ثم المعطوف فى حكم المعطوف عليه وهو أيضاً تأكيد له ، فكان القياس أن يقال : بعثنى إياى وإياك ، قلت : الضمائر يقوم بعضها مقام بعض وتجرى بينها المعاوضة اه .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصلاة (١)

---

(١) قال الحافظ : قد تأملت كتاب الصلاة فوجدته مشتملاً على أنواع تزيد على العشرين ، فرأيت أن أذكر مناسبتها فى ترتيبها قبل الشروع فى شرحها ، فأقول : بدأ أولاً بالشروط السابقة على الدخول فى الصلاة وهى : الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ودخول الوقت ، ولما كانت الطهارة تشتمل على أنواع أفردها بكتاب ، واستفتح كتاب الصلاة بذكر فرضيتها لتعين وقته دون غيره من أركان الإسلام ، وكان ستر العورة لا يختص بالصلاة فبدأ به لعمومه ، ثم ثنى بالاستقبال للزومه فى الفريضة والنافلة ، إلا ما استثنى كشدة الخوف ونافلة السفر ، وكان الاستقبال يستدعى مكاناً فذكر المساجد .

ومن توابع الاستقبال سترة المصلى فذكرها ، ثم ذكر الشرط الباقى وهو دخول الوقت وهو خاص بالفريضة ، وكان الوقت يشرع الإعلام فذكر الأذان ، وفيه إشارة إلى أنه حق الوقت ، وكان الأذان إعلاماً بالاجتماع إلى الصلاة فذكر الجماعة ، وكان أقلها إمام ومأموم فذكر الإمامة ، ولما انقضت الشروط وتوابعها ذكر صفة الصلاة ، ولما كانت الفرائض فى الجماعة قد تختص بهيأة مخصوصة فذكر الجمعة والخوف ، وقدم الجمعة لأكثريتها ، ثم تلا ذلك بما يشرع فيه الجماعة من النوافل فذكر العيدين والوتر والاستسقاء والكسوف ، وأخره لاختصاصه بهيأة مخصوصة وهى زيادة الركوع ، ثم تلاه

....

بما فيه زيادة سجود فذكر سجود التلاوة لأنـه قد يقع فى الصلاة ، وكان إذا وقع اشتملت الصلاة على زيادة مخصوصة فتلاها بما يقع فيه نقص من عددها وهو قصر الصلاة .

ولما انقضى ما يشرع فيه الجماعة ذكر ما لايستحب فيه وهو سائر التطوعات ، ثم للصلاة بعد الشروع فيها شروط ثلاثة وهى : ترك الكلام وترك الأفعال الزائدة وترك المفطر(!) فترجم لذلك ، ثم بطلانها يختص بما وقع على وجه العمد فاقتضى ذلك ذكر أحكام السهو ، ثم جميع ما تقدم متعلق بالصلاة ذات الركوع والسجود فعقب ذلك بصلاة لا ركوع فيها ولا سجود وهى الجنازة ، هذا آخر ما ظهر لى من مناسبة ترتيب كتاب الصلاة ولم يتعرض أحد من الشراح لذلك ؛ فلله الحمد على ما ألهم وعلم اه . وقال العينى : نحن نذكر وجه المناسبة بين كل بابين من هذه الأبواب بما يفوق على ما ذكره يظهر ذلك عند المقابلة ، وذكرها فى مواضعها أنسب وأوقع فى الذهن اه .

قلت : لا ريب فى أن المناسبات التى ذكرها الحافظ - نور الله مرقده - أجود وألطف ومع ذلك تظهر فى بعض المواضع بدقة النظر مناسبة ألذ مما ذكره الحافظ ، مثلاً ما ذكر - قدس سره - من مناسبة ذكر أبواب السهو : الأوجه عندى أنها تكملة لأبواب العمل فى الصلاة، فإن الإمام البخارى لما ذكر أبواب العمل فى الصلاة بدأ بالأعمال الظاهرة ، ولما فرغ عنها عقبها بعمل القلب ، فترجم بـ (باب تفكر الرجل الشئ فى الصلاة) فإنه من عمل القلب ، ولما يتفكر الرجل فى الشئ لابد من أن يقع السهو فى الصلاة فترجم بأبواب السهو،

(!) كذا فى الأصل ، والصواب عندى بدله : ترك الحصر ، فإنه ترجم به ولم يترجم بالأول . ز

....

فهى ليس بأبواب مستقلة بل هى ثمرة التفكر داخلة فى جملة أبواب العمل فى الصلاة ، ولذا ترى أنه ذكر بعدها (باب إذا كلم وهو يصلى إلخ) و (باب الإشارة فى الصلاة) وهما من جملـــة أبواب العمل فى الصلاة ، فلو كانت أبواب السهو مستقلـــةً يبقى هذان البابان غير مناسبين بالكتـاب مذكورين فى غير محلها ، وهكذا فى مواضع أخر سيأتى التنبيه عليها إن شاء الله تعالى فى مواضع تعرض عنها الشيخ فى تقريره، وما طوى عن ذكره الشيخ ـ قدس سره ـ لا يبقى لى محل لذكره ، وكذا ما أفاده الحافظ ـ قدس سره ـ من قوله: استفتح كتاب الصلاة بذكر فرضيتها لتعين وقته دون غيره من أركان الإسلام اه .

فالأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار إلى مبدء الفرضيـة فى أكثر أحكام الإسلام ، وأشار إليه بالدقائق كما يظهر لمن أمعن النظر فى " التراجم " إلا أنه صرح ههنا بمبدء الفرضية نصاً دون إشارة لثبوته بحديث المعراج نصاً، ثم قولـه : (باب كيف فرضت الصلاة فى الإسراء) باب خامس من الأبواب التى بدأت بلفظ : كيف استقلالاً كما تقدم ذكرها فى أول (باب كيف كان بدء الوحى) ولفظ الترجمة نص فى أن الإمام البخارى ذهب إلى أن المعراج كان فى ليلة الإسراء ، والخلاف فيه مشهور ، ولذا جمعهما فى باب واحد، ولما كان المقصود فى أبواب السير ذكر الأحوال فصلهما فى بابين كما سيأتى قبيل باب الهجرة .

قال الحافظ : هذا مصير من المصنف إلى أن المعراج كان فى ليلة الإسراء وقد وقع فى ذلك اختلاف ، فقيل : كانا فى ليلة واحدة فى يقظته ﷺ وهذا هو المشهور عند الجمهور ، وقيل : كانا جميعاً فى ليلة واحدة فى منامه ، وقيل : وقعا جميعاً مرتين فى ليلتين مختلفتين : إحداهما يقظةً ، والأخرى مناماً ، وقيل غير ذلك ، وقد روى هذا الحديث عن النبى ﷺ جماعة من الصحابة

قوله : نسم بنيه (١) ولعلهم

لكن طرقه فى " الصحيحين " تدور على أنس مع اختلاف أصحابه عنه ، فرواه الزهرى عنه عن أبى ذر كما فى هذا الباب ، ورواه قتادة عنه عن مالك ابن أبى صعصعة ، ورواه شريك بن أبى نمر وثابت البنانى عنه عن النبى ﷺ بلا واسطة ، وفى سياق كل منهم عنه ما ليس عند الآخر ، ونذكر الكلام على اختلاف طرقه وتغاير ألفاظها وكيفية الجمع بينها فى السيرة النبوية قبيل الهجرة .

والحكمة فى وقوع فرض الصلاة ليلة المعراج أنه لما قدس ظاهراً وباطناً حين غسل بماء زمزم بالإيمان والحكمة ، ومن شأن الصلاة أن يتقدمها الطهور ناسب ذلك أن تفرض الصلاة فى تلك الحالة وليظهر شرفه فى الملأ الأعلى ويصلى بمن سكنه من الأنبياء وبالملائكة ، وليناجى ربه ، ومن ثم كان المصلى يناجى ربه جل وعلا اه . وفى " الكرمانى " : قال عياض : اختلفوا فيه فقيل : كان ذلك فى المنام ، والحق الذى عليه الأكثر ومعظم السلف أنه أسرى بجسده الشريف ، والآثار تدل عليه ، ولا يعدل عن الظاهر إلا لضرورة ولا ضرورة ههنا ؛ وأما وقته ، فقيل : ليلة سبع وعشرين من ربيع الآخر قبل الهجرة بسنة ، وقال الزهرى : كان بعد مبعثه بخمس سنين وهو الأشبه إذ لم يختلفوا أن خديجة صلت معه بعد فرض الصلاة عليه ، ولا خلاف أنها توفيت قبل الهجرة إما بثلاث سنين أو بخمس سنين اه .

(١) قال الكرمانى : الأسودة جمع السواد كالأزمنة جمع الزمان ، والسواد : الشخص ، وقيل : الجماعات ، وسواد الناس عوامهم ، وكل عدد كبير اه . وقال الحافظ : هى الأشخاص من كل شئ ، وفى " تراجم شيخ المشايخ " : الأسودة جمع سواد ، ومن عادة الناظر إذا أبصر الصور والأشخاص

....

من بعيد ولم يميز صورةً عن صورة أن يكون مبصره شئ مثل السواد ، وقد تقرر فى علم المناظرة ، وهذا كناية عن عدم تميزه ﷺ بين تفاصيل صورهم ، والنكتة فى ذلك أن إبصار ذرية آدم كان إبصاراً إجمالياً ، والحق فى كشف الإجمال أن ينكشف على الإجمال اه . ثم قال الحافظ : النسم ـ بالنون والمهملة المفتوحتين ـ جمع نسمة وهى الروح .

وحكى ابن التين أنه رواه نشيم ـ بكسر الشين المعجمة ـ وهو تصحيف ، وظاهره أن أرواح بنى آدم من أهل الجنة والنار فى السماء وهو مشكل ، قال القاضى عياض : قد جاء أن أرواح الكفار فى سجين ، وأن أرواح المؤمنين منعمة فى الجنة ، يعنى فكيف تكون مجتمعةً فى سماء الدنيا ، وأجاب بأنه يحتمل أنها تعرض على آدم أوقاتاً فصادف وقت عرضها مرور النبى ﷺ ، ويدل على أن كونهم فى الجنة أو النار إنما هو فى أوقات دون أوقات قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً » واعترض أن أرواح الكفار لاتفتح لها أبواب السماء كما هو نص القرآن . والجواب عنه ما أبداه هو احتمالاً : أن الجنة كانت فى جهة يمين آدم ، والنار فى جهة شماله ، وكان يكشف له عنهما .

ويحتمل أن يقال : إن النسم المرئية هى التى لم تدخل الأجساد بعد وهى مخلوقة قبل الأجساد ومستقرها عن يمين آدم وشماله ، وقد أعلم بما سيصيرون إليه فلذلك كان يستبشر إذا نظر إلى من عن يمينه ، ويحزن إذا نظر من عن يساره ، بخلاف التى فى الأجساد فليست مرادة قطعاً ، وبخلاف التى انتقلت من الأجساد إلى مستقرها من جنة أونار فليست مرادة أيضاً كما يظهر ، وبهذا يندفع الإيراد ويعرف أن قوله : نسم بنيه عام مخصوص ، أو أريد به

الذين لم يخلقوا بعد (١) .

قوله : ثم مررت بموسى، ولفظة ثم على مـا ذكره أنس أولاً ليست إلا

الخصوص ، وأما ما أخرجه ابن إسحاق والبيهقى من طريقه فى حديث الإسراء « فإذا أنا بآدم تعرض عليه أرواح ذريته المؤمنين، فيقول : روح طيبة ونفس طيبة اجعلوها فى عليين ، ثم تعرض عليه أرواح ذريته الفجار فيقول : روح خبيثة ونفس خبيثه اجعلوها فى سجين » وفى حديث أبى هريرة عند الطبرانى والبزار : «فإذا عن يمينه باب يخرج منه ريح طيبة ، وعن شماله باب يخرج منه ريح خبيثة ، إذا نظر عن يمينه استبشر وإذا نظر عن شماله حزن » فهذا لو صح لكان المصير إليه أولى من جميع ما تقدم ولكن سندهما ضعيف اه .

واختار الحافظ فى باب الإسراء هذا الأخير فقال : قد ذكرت احتمالاً أن يكون المراد بالنسم المرئية هى التى لم تدخل الأجساد بعد ، ثم ظهر لى الآن احتمال آخر وهو أن يكون المراد بها من خرجت من الأجساد حين خروجها لا أنها مستقرة ، ولا يلزم من رؤية آدم لها وهو فى السماء الدنيا أن يفتح لها أبواب السماء ولا تلجها ، وقد وقع فى حديث أبى سعيد عند البيهقى ما يؤيده فذكره وذكر حديث أبى هريرة عند البزار ولم يتعرض عن ضعفهما ههنا بل قال: فظهر من الحديثين عدم اللزوم المذكور، وهذا أولى مما جمع به القرطبى فى " المفهم " : أن ذلك فى حالة مخصوصة اه .

(١) أراد الشيخ بذلك دفع ما أورد على الحديث القاضى عياض كما تقدم قريباً ، وقد اختلفوا فى الأجوبة عنه ، وهذا الذى اختاره الشيخ ذكره الحافظ أيضاً احتمالاً وجزم بذلك فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : وكانت تلك أسودة الأرواح التى لم تكن مخلوقةً فى الدنيا بعد .

للترتيب الذكرى (١) ويمكن أن يكون أنس سمعه من غير أبي ذر .

قوله : فإذا فيها حبائل اللؤلؤ، ولا حاجة إلى القول بتصحيفه (٢) لأنه

---

(١) أراد الشيخ ـ قدس سره ـ بذلك دفع إيراد يرد على ظاهر ألفاظ الحديث وهو أن أنساً قال أولاً : ولم يثبت كيف منازلهم ، ثم ذكرهم بلفظ : ثم الدال على ترتيب المنازل ، وأجاب عنه الشيخ بجوابين : الأول : أن لفظ : ثم ههنا ليس لترتيب المنازل بل هو للترتيب الذكرى كما هو معروف عند العرب ؛ والثاني : أن ما ذكره أولاً من قوله : لم يثبت حديث أبي ذر ، وهذا الأخير من حديث غيره ، وبهذا الثاني أجاب عنه الشراح عامةً ، قال الحافظان : ابن حجر والعيني و تبعهما القسطلاني وسبقهما الكرماني : قوله : قال : أنس ، فلما مر ظاهره أن هذه القطعة لم يسمعها أنس من أبي ذر اهـ . ثم قال الحافظ : قوله : وإبراهيم في السادسة ، هو موافق لرواية شريك عن أنس ، والثابت في جميع الروايات غير هاتين أنه في السابعة ، فإن قلنا بتعدد المعراج فلا تعارض وإلا فالأرجح رواية الجماعة لقوله فيها : إنه رآه مسنداً ظهره إلى البيت المعمور وهو في السابعة بلا خلاف ، ثم أجاب عما ورد عن علي وغيره أن البيت المعمور في السادسة أو في السماء الدنيا ، وزاد العيني في الجواب عن أصل الإشكال : أنه ﷺ رآه أولاً في السادسة ثم ارتقى معه إلى السابعة .

(٢) كما ذهب إليه عامة الشراح ، قال الكرماني : حبائل جمع الحبالة ـ بالحاء المهملة وبالموحدة ـ أي عقود اللؤلؤ ، وقال الخطابي وغيره : إنه تصحيف والصواب : جنابذ جمع الجنبذ ـ بضم الجيم وسكون النون ـ اهـ . وقال الحافظ : كذا وقع لجميع رواة " البخاري " في هذا الموضع بالحاء المهملة ثم الموحدة وبعد الألف تحتانية ثم لام ، وذكر كثير من الأئمة أنه تصحيف

يمكن حملها على معناها ، فإن الله تعالى أعدّ لأهل الجنة حبائل أى عقوداً يلبسونها .

قوله : وزيد فى الحضر ، ولاينافيه ما ورد فى الآية من لفظ القصر (١) فإن تسمية صلاة السفر قصراً باعتبار ما آلت إليه من التمام ، فصارت الباقية على حالها مقصورةً بالنسبة إليها .

وإنما هو جنابذ بالجيم والنون كما وقع عند المصنف فى أحاديث الأنبياء من رواية ابن المبارك وغيره عن يونس ، وكذا عند غيره من الأئمة ، ووجدت فى نسخة معتمدة من رواية أبى ذر فى هذا الموضع جنابذ على الصواب ، وأظنه من إصلاح بعض الرواة .

وقال ابن حزم فى أجوبته على مواضع من " البخارى " : فتشت عن هاتين اللفظتين فلم أجدها ولا واحدةً منها ولا وقفت على معناها ، وذكر غيره أن الجنابذ شبه القباب واحدها جنبذة فهو فارسى معرب وأصله فى لغتهم كنبذه ، ويؤيده ما رواه المصنف فى التفسير قال : أتيت على نهر حافتاه قباب اللؤلؤ ، وقال صاحب "المطالع" فى الحبال : قيل : هى القلائد والعقود أو هى من حبال الرمل أى فيها لؤلؤ مثل حبال الرمل جمع حبل وهو ما استطال من الرمل ، وتعقب بأن الحبائل لاتكون إلا جمع حبالة أو حبيلة بوزن عظيمة ، وقال بعض من اعتنى " بالبخارى " : الحبائل جمع حبالة وحبالة جمع حبل على غير قياس والمراد أن فيها عقوداً و قلائد من اللؤلؤ اه . قلت : وهذا هو الذى اختاره الشيخ نور الله مرقده .

(١) أشار بذلك إلى دفع إيراد مشهور يقع على لفظ الحديث ذكره شيخنا فى " بذل المجهود " بأوضح من ذلك إذ قال : استشكل هذا الحديث بوجهين : أولها : أنه مخالف لقولـه تعالى « فليس عليكم جناح أن تقصروا

....

من الصلاة » فإن الآية تدل على أن صلاة السفر قصرت ، والحديث يدل على أنها لم تقصر ، والثانى : أنه مخالف بفعل عائشة فإنه روى عنها أنها تتم ، ثم أجاب عنها بوجوه فارجع إليه ، منها : ما قال الحافظ : والذى يظهر لى وبه تجتمع الأدلة أن الصلاة فرضت ليلة الإسراء ركعتين ركعتين إلا المغرب ثم زيدت بعد الهجرة إلا الصبح ، كما روى ابن خزيمة وابن حبان والبيهقى عن الشعبى عن مسروق عن عائشة قالت : فرضت صلاة الحضر والسفر ركعتين ركعتين ، فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة واطمأن زيد فى صلاة الحضر ركعتان ركعتان ، وتركت صلاة الفجر لطول القراءة ، وصلاة المغرب لأنها وتر النهار اه . ثم بعد أن استقر فرض الرباعية خفف منها فى السفر عند نزول الآية السابقة .

ويؤيد ذلك ما ذكره ابن الأثير فى " شرح المسند " : أن قصر الصلاة كان فى السنة الرابعة من الهجرة ، وهو مأخوذ مما ذكره غيره أن نزول آية الخوف كان فيها ، وقيل : كان القصر فى ربيع الآخر من السنة الثانية ، ذكره الدولابى ، وأورده السهيلى بلفظ : بعد الهجرة بعام أونحوه ، وقيل : بعد الهجرة بأربعين يوماً ، وعلى هذا المراد بقول عائشة : فأقرت صلاة السفر ، أى باعتبار ما آل إليه الأمر من التخفيف لا أنها استمرت منذ فرضت ، انتهى كلام الحافظ ، وهذا هو الذى أشار إليه الشيخ قدس سره .

وقال الشيخ ابن القيم فى " الهدى " بعد البسط فى تحويل القبلة : وأتم نعمته مع القبلة بأن شرع لهم الأذان ، وزادهم فى الظهر والعصر والعشاء ركعتين أخريين بعد أن كانت ثنائية ، فكل هذا كان بعد مقدمه المدينة اه .

(باب وجوب الصلاة الخ (١))

قلت : حاصل الترجمة أمران : وجوب الستر ، والاكتفاء بأقل ما يحصل به التستر (٢) وهذا الأخير له شعب وتفاصيل نبه على أكثرها وروداً ، وكل أبواب هذه الأقسام تفصيل لهذا الباب المعقود أولاً فلا يعترض بتكرار بعض التراجم فإنها تفصيل لإجمال هذا الباب ، والله أعلم بالصواب .

قوله : لتلبسها صاحبتها ، فعلم أن الصلاة لاتجزئ إلا بثوب ولو بالعارية

وذكر ابن الجوزى فى " التلقيح " نزول آية القصر فى السنة الرابعة ، وما اختاره الحافظ به جزم صاحب " الدر المختار " تبعاً لشراح " البخارى " لكنه لم يرض عنه ابن عابدين ، وقال : هذا مذهب الشافعية ، وأما عندنا فلم يزد فى صلاة السفر أصلاً ، فتأمل .

(١) غرض الترجمه الرد على المالكية إذ المعروف عنهم كون التستر سنة لا تبطل الصلاة بتركه ، ومنهم من فرق بين العامد والناسى ، وجزم به الإمام البخارى لقوة الدلائل ، وبه قالت الأئمة الثلاثة الباقية .

(٢) فكأنه تفسير لقوله تعالى : « خذوا زينتكم » إن المراد منه مطلق التستر و لو بأقل ما يجد لا التجمل والزينة العرفية ، وعلى هذا فقوله : ومن صلى ملتحفاً ، كا لتفسير للآية ، فلا يرد أن هذه القطعة من الترجمة لاتثبت ، وكذا ما فى الترجمة من الأقوال الآتية ، ولايرد تكرار بعض ذلك كما فى (باب الصلاة ملتحفاً به وغيره) وإليه أشار الشيخ فى كلامه ، وإليه أشار الإمام البخارى بإيراده أمر النبى ﷺ : « أن لايطوف بالبيت عريان » إن المراد فى الآية مجرد التستر ، والطواف بالبيت صلاة فلا يحتاج إلى إثبات هذا الجزء من الترجمة أيضاً .

وغيرها من أسباب التحصيل (١) .

قوله : أحمق مثلك (٢) ممن ليس له تمييز بين الواجبات والسنن والمستحبات ، وغرض المؤلف من إيراد مثل هذه الروايات والآثار إثبات أن الصلاة جائزة فى كل نوع من الثياب (٣) وأنه يأتزر به إذا كان قصيراً ويجعل على عاتقه إن كان صغيراً بحيث يفيد العقد على القفا ، ويمكن ذلك منه ، ويلتحف به إن كان فوق ذلك رعايةً للأوكد فالأوكد .

قوله : يصلى فى ثوب إلخ ، والذى يثبت من صلاة النبى ﷺ فى

---

(١) قال الحافظ : والدلالة على الترجمة تأكيد الأمر باللبس حتى بالعارية للخروج إلى صلاة العيد ، فيكون ذلك للفريضة أولى .

(٢) قال الحافظ : قوله : قال قائل ، وقع فى رواية مسلم أنه عبادة ابن الوليد بن عبادة بن الصامت ، وسيأتى قريباً أن سعيد بن الحارث سأله عن ذلك، ولعلهما جميعاً سألاه ؛ وسيأتى عند المصنف فى (باب الصلاة بغير رداء) من طريق ابن المنكدر : أيضاً فقلنا : فلعل السؤال تعدد ، وقال فى جواب ابن المنكدر : فأحببت أن يرانى الجهال منكم ، وعرف به أن المراد بقوله : أحمق جاهل ، والحمق : وضع الشئ فى غير محله مع العلم بقبحه ، قاله فى " النهاية " والغرض بيان جواز الصلاة فى الثوب الواحد ، فكأنه قال : صنعته عمداً لبيان الجواز إما ليقتدى بى الجاهل ابتداءً أو لينكر على وأعلمه أن ذلك جائز ، وإنما أغلظ لهم فى الخطاب زجراً عن الإنكار على العلماء ، وليحثهم على البحث عن الأمور الشرعية اه .

(٣) وفى فروع هذا الباب اختلاف يسير بين الأئمة كما بسط فى " البذل " و " الأوجز " .

الثوب الواحد فإنما هو ملتحفاً به وإن كان يجوز بدون الالتحاف أيضاً .

قوله : ذهبت إلى رسول الله ﷺ ، وكان النبى ﷺ نزل فى بيتها (١) إلا أنها قد كانت ذهبت إلى حاجة لها .

قوله : « أو لكلكم ثوبان » (٢) أشار بذلك إلى أن المسألة وقعت فى غير محلها لأنه ﷺ لما رآهم يصلون فى ثوب واحد ثم لم ينههم عن ذلك كان تقريراً منه بذلك ، فلا معنى للمسألة بعده .

قوله : « فليجعل على عاتقيه » أى إذا كانت فيه سعة ذلك (٣) .

---

(١) كما هو معروف فى روايات كثيرة من " الصحيحين " وغيرهما ، فى " المشكاة " برواية " الصحيحين " عن أم هانئ قالت : إن النبى ﷺ دخل بيتها يوم فتح مكة ، فاغتسل وصلى ثمان ركعات ، وفى رواية : وذلك ضحىً ، فأشار الشيخ إلى الجمع بين ذلك وبين ما ورد فى حديث الباب من لفظ : ذهبت ، وعلى ما أفاده الشيخ فلعلها ذهبت لاستيمان من آجرته ، فلما لم يقبله على ذهبت إلى النبى ﷺ فى بيتها ، ويمكن أيضا أن يجمع بينهما بأن المراد ذهابها من مخدعها إلى موضع نزوله ﷺ من بيتها .

(٢) قال الكرمانى : بهمزة الاستفهام والعطف على مقدر أى أأنت سائل عن مثل هذا الظاهر ؟ ومعناه : لا سؤال عن أمثاله ولا ثوبين لكلكم ، قال الخطابى : لفظه استخبار ومعناه الإخبار عن الحالة التى كانوا عليها من ضيق الثياب والتقرير لها عندهم اهـ .

(٣) وما أفاده الشيخ واضح وهو نص الرواية الآتية فى الباب الآتى ، ولذا عقبه الإمام البخارى بـ (باب إذا كان الثوب ضيقاً) وذكر فيه حديث الاتزار ، والظاهر عندى أن الإمام البخارى اختار فى المسألة مذهب الإمام أحمد ،

قوله: ما هذا الاشتمال الذى رأيتك إلخ ، لاضير فيه إن كانت وقعة التواقص التى بينها أبو داؤد (١) وهذه واحدة ، وأما إذا اختلفتا فيرد عليه أنه كيف

وأقله أنه أشار بالترجمة إلى اختلاف الأئمة فى ذلك ، قال الحافظ : حمل الجمهور هذا الأمر على الاستحباب والنهى فى الذى قبله على التنزيه ، وعن أحمد : لاتصح صلاة من قدر على ذلك فتركه ، فجعله من الشرائط ، وعنه : تصح ويأثم جعله واجباً مستقلاً ، وقال الكرمانى : ظاهر النهى التحريم لكن الإجماع منعقد على جواز تركه ، كذا قال وغفل عما ذكره بعد قليل عن النووى من حكاية ما نقلناه عن أحمد ، وكلام الترمذى يدل على ثبوت الخلاف أيضاً .

ونقل الشيخ تقى الدين السبكى وجوب ذلك عن نص الشافعى واختاره لكن المعروف فى كتب الشافعية خلاف ذلك ، والظاهر من تصرف المصنف التفصيل بينما إذا كان الثوب واسعاً فيجب ، وبينما إذا كان ضيقاً فلايجب وضع شئ على العاتق ، وهو اختيار ابن المنذر وبذلك تظهر مناسبة تعقيبه بـ (باب إذا كان الثوب ضيقاً) اه . فهذا الباب الثانى بمنزلة الاستثناء للباب السابق ، والفرق بينه وبين ما تقدم من (باب عقد الإزار) أن للثوب مراتب : إن كان أوسع فالاشتمال ، وإن كان أوسط فالعقد على العنق ، وإن كان أقصر فالاتزار ، ولما لم يمكن جعله على العاتقين إلا فى الثوبين الأولين ذكره بين الباب الثانى والثالث .

(١) فقد أخرج بسنده إلى عبادة بن الوليد قال : أتينا جابراً قال : سرت مع رسول الله ﷺ فى غزوة فقام يصلى وكانت على بردة ذهبت أخالف بين طرفيها فلم تبلغ لى ، وكانت لها ذباذب فنكستها ثم خالفت بين طرفيها ثم تواقصت عليها لاتسقط ، ثم جئت حتى قمت عن يسار رسول الله ﷺ ،

قدم ثانياً على ما نهى عنه مرة ؟ والجواب : أنه فى المرة الثانية ظن الثوب الذى لم يكن فيه سعة الالتحاف أنه وإن لم يسع الالتحاف به إلا أنه يمكن جعله بحيث يستر الصدر والبطن بالتواقص عليه ، وعلى هذا الظن لم يأتزر به وتواقص عليه وإن كان يعلم أن الثوب إذا كان واسعاً فالأدب حينئذ هو الالتحاف .

الحديث ، وفيه : وجعل رسول الله ﷺ يرمقنى وأنا لا أشعر ، ثم فطنت به فأشار إلى أن اتزر بها ، فلما فرغ رسول الله ﷺ قال : « يا جابر » قلت : لبيك يا رسول الله ! قال : « إذا كان واسعاً فخالف بين طرفيه وإذا كان ضيقاً فاشدده على حقوك » اه . وما أفاده الشيخ ـ قدس سره ـ من الاحتمالين لا مانع منه إلا أن الشراح عامة حملوهما على وقعة واحدة ، ولذا فسروا إحدى الروايتين بالأخرى .

وقال العينى : هذا الحديث من أفراد البخارى من طريق سعيد بن الحارث ، وأخرجه مسلم من حديث عبادة عن جابر مطولاً ، وأخرجه أبو داؤد كذلك اه . قلت : أخرجه مسلم بأطول من أبى داؤد ذكره فى حديث جابر الطويل فى آخر الكتاب ، وقال الحافظ : قوله : فى بعض أسفاره ، عينه مسلم فى روايته من طريق عبادة عن جابر غزوة بواط ، وهى من أوائل مغازيه ﷺ ، وقوله : لبعض أمرى ، أى حاجتى ، وفى رواية مسلم : أنه ﷺ كان أرسله هو وجبار بن صخر لتهيأة الماء فى المنزل ، وقوله : ما هذا الاشتمال ؟ قال الخطابى : الاشتمال الذى أنكره هو أن يدير الثوب على بدنه لايخرج منه يده ، قال الحافظ : كأنه أخذه من تفسير الصماء على أحد الأوجه ، لكن بين مسلم فى روايته أن الإنكار كان بسبب أن الثوب كان ضيقاً وأنه خالف بين طرفيه وتواقص أى انحنى عليه ، فأعلمه ﷺ أن محل ذلك ما إذا كان الثوب واسعاً ، فأما إذا كان ضيقاً فإنه يجزؤه أن يتزر به اه . فهذا كله يدل على أنهم حملوا الروايتين على وحدة القصة .

(باب الصلاة فى الجبة الشامية)

وذلك لأن الأصل هو الطهارة والنجاسة لعارض (١) فلايعارض الأصل

(١) أشار الشيخ بذلك أن نظر الإمام البخارى فى الترجمة إلى طهارة منسوجات الكفار ، وعليه حملته الشراح قاطبة ؛ وفى " فيض البارى " : الظاهر أن نظره إلى قطعه يعنى أن الثوب إذا قطع على طريق غير طريق العرب جازت الصلاة فيه ، وليس نظره إلى مسألة الطهارة والنجاسة كما فهموه اه . والأوجه عندى الأول لذكر الإمام البخارى فى الترجمة أثرى الزهرى وعلى ، قال العينى : المراد بالجبة الشامية هى التى تنسجها الكفار ، وإنما ذكره بلفظ الشامية مراعاة للفظ الحديث ، وكان هذا فى غزوة تبوك ، والشام إذ كانت بلاد كفر ولم تفتح بعد ، وإنما أولنا بهذا لأن الباب معقود لجواز الصلاة فى الثياب التى تنسجها الكفار ما لم تتحقق نجاستها اه .

وقال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لجواز الصلاة فى ثياب الكفار ما لم يتحقق نجاستها ، ووجه الدلالة من الرواية أنه ﷺ لبسها ولم يستفصل ، وروى عن أبى حنيفة كراهة الصلاة فيها إلا بعد الغسل ، وعن مالك : إن فعل يعيد فى الوقت اه . وفى " الكرمانى " : قال ابن بطال : اختلفوا فى الصلاة فى ثياب الكفار ، فأجاز الشافعى والكوفيون لباسها وإن لم تغسل حتى تتبين فيه النجاسة اه .

وقال الموفق : أما ثيابهم فما لم يستعملوه أو علا منها كالعمامة والطيلسان والثوب الفوقانى فهو طاهر لابأس بلبسه ، وما لاقى عوراتهم كالسراويل والثوب السفلانى والإزار فقال أحمد : أحب إلى أن يعيد ، وهو يحتمل وجهين : أحدهما : وجوب الإعادة وهو قول القاضى ، وكره أبوحنيفة والشافعى الإزار والسراويلات لأنهم لايحترزون من النجاسة ، فالظاهر نجاسة

إلا بدليل . ومعنى قوله : ما صبغ بالبول (١) أنه كان يلقى البول فى صبغه ثم إنهم يبيعونها بعد غسلها كما هو العادة (٢) فلا يتوهم نجاستها ما لم يظهر أثرها

ما ولى مخرجها ؛ والثانى : لايجب وهو قول أبى الخطاب لأن الأصل الطهارة فلا تزول بالشك اه .

وفى " الدر المختار " : ثياب الفسقة وأهل الذمة طاهرة ، وديباج أهل الفارس نجس لجعلهم فيه البول لبريقه ، قال ابن عابدين : قال ابن الهمام : وقال بعض المشايخ : تكره الصلاة فى ثياب الفسقة لأنهم لا يتقون الخمور ، قال صاحب " الهداية " : الأصح أنه لايكره لأنه لم يكره من ثياب أهل الذمة إلا السراويل مع استحلالهم الخمر فهذا أولى ، وقوله : لجعلهم فيه البول فإن كان كذلك لاشك أنه نجس ، " تاتارخانية " اه .

(١) قال الكرمانى : أما بول ما يؤكل لحمه ويكون على مذهبه طاهراً ، وإما أن يراد بعد غسله وإزالة ما يمكن إزالته منه اه . وقال الحافظ : قول معمر وصله عبد الرزاق فى " مصنفه " عنه ، وقوله : بالبول إن كان للجنس فمحمول على أنه كان يغسله قبل لبسه ، وإن كان للعهد فالمراد بول مايؤكل لحمه لأنه كان يقول بطهارته اه . وزاد شيخ الإسلام فى شرحه احتمالاً آخر وهو أنهم كانوا يصبغون بالبول القطن ثم ينسجونه بعد ذلك ، ويكون مذهب الزهرى زوال النجاسة بالنسج اه . وفى " فيض البارئ " : لعل المراد منه اللبس بعد الغسل لأن مذهبه نجاسة الأبوال كما مر عن " مصنف عبد الرزاق " ويؤمى إليه ما عند البخارى : هل تشرب أبوال الإبل إلخ ؟ فالاستدلال منه على طهارته عنده فى حيز الخفاء اه . ولينظر الموضع الذى مضى فيه عن المصنف.

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : ما صبغ ، ما موصولة يعنى أنهم كانوا يختلطون البول بالصبغ فيصبغون بهما الثوب لكن كان عادتهم

أو يتيقن بعدم الغسل بعد التيقن بوقوع النجس فيه .

(باب كراهية التعرى فى الصلاة وغيرها (١))

جارية" أنهم كانوا يغسلونه بعد الصبغ فلذلك كان الزهرى يشتريه ويلبسه من غير ما بأس ، ولو لم يكن مغسولا" لم يلبسه ، ولو لم يعلم عادتهم ولم يكن عليه أثر البول فى الظاهر من الطعم والريح واللون جاز لبسه أيضاً اه .

(١) هكذا فى النسخ الموجودة عندنا من الهندية وكذا فى نسخة الكرمانى ، وليس فى النسخة المصرية ولا فى الشروح الثلاثة من " الفتح " و " العينى " و " القسطلانى " لفظ : وغيرها ، بل قالوا : زاد الكشميهنى والحموى : وغيرها اه . وعلى نسختهم يشكل تكرار الترجمة ، فإن وجوب الصلاة فى الثياب قد تقدم ولم تبق فاقة بعده إلى هذه الترجمة بخلاف وجود وغيرها ، فإنه يفرق بينهما إذاً بالتخصيص والتعميم ، ولو يقال : إن لفظ التعرى فى الترجمة أيضاً عام من العورة وغيرها يزيد تعميم الترجمة والفرق بين الترجمتين ، ثم قال الحافظ : ومطابقة الحديث للترجمة من هذه الجملة الأخيرة وهى قوله : فما رئى بعد ذلك عرياناً ، لأنها تتناول ما بعد النبوة فيتم بذلك الاستدلال اه . وكذا فى " العينى " وزاد : ثم بعمومه يتناول حالة الصلاة وغيرها اه .

قلت : ثم بعمومه يتناول الستر و سائر البدن ، ثم قال الحافظ : وقد ذكر ابن إسحاق فى " السيرة " أنه ﷺ تعرى وهو صغير عند حليمة ، فلكمه لاكم فلم يعد يتعرى ، وهذا إن ثبت حمل على نفى التعرى بغير ضرورة عادية ، والذى فى حديث الباب على الضرورة العادية ، والنفى فيها على الإطلاق أو بتقييد بالضرورة الشرعية كحالة النوم مع الأهل أحياناً اه . وذكر العينى

والرواية تثبت كراهته فى غيرها فيثبت الحكم فيها بالأولى .

(باب الصلاة فى القميص [1] والسراويل والتبان والقباء وغيرها)

القصة مفصلةً فقال : وفى " سيرة ابن إسحاق ": أنه ﷺ كان يحدث عما كان الله يحفظه فى صغره أنه قال : « لقد رأيتنى فى غلمان قريش ينقل الحجارة لبعض ما تلعب بـه الغلمان ، كلنا قد أخذ إزاره وجعل على رقبته يحمل عليها الحجارة ، فإنى لأقبل معهم كذلك وأدبر إذ لكمنى لا كم ما أراه إلا لكمةً وجيعةً ثم قال : شد عليك إزارك ، فأخذته فشددته على ، ثم جعلت أحمل الحجارة على رقبتى وإزارى على من بين أصحابى » قال السهيلى : حديث ابن إسحاق هذا إن صح فهو محمول على أن هذا الأمر كان مرتين : فى حال صغره ، وعند بنيان الكعبة اهـ .

(١) القميص معروف ، والسراويل ، قال ابن سيدة : فارسى معرب يذكر ويؤنث ، ولم يعرف أبو حاتم السجستانى التذكير ، والأشهر عدم صرفه ، كذا فى " الفتح " وزاد العينى : السراويل أعجمى أعرب نقلـه سيبويه عن يونس ، والجمع سراويلات ، ويقال هو جمع سروالة ، وقال السجستانى : مؤنث لا يذكرها أحد علمناه ، وبعض العرب يظن السراويل جماعةً ، وسمعت من الأعراب من يقول : الشروال بالشين المعجمة ، يعنى فلما استعملته العرب بدلوا الشين سيناً ، والتبان - بضم المثناة الفوقية وتشديد الموحدة - يشبه السراويل يذكر ، وفى " الصحاح " : هو سراويل صغير مقدار شبر يستر العورة المغلظة فقد يكون للملاحين ، وهو عند العجم من جلد بلا رجلين يلبسه المصارعون اهـ . والقباء ، قال القسطلانى : - بفتح القاف وتخفيف

يعني بذلك أن الصلاة جائزة فى كل ما حصل به ستر العورة ، وأما التبان (١) فإن لم يكن ساتراً بانفراده فإنه ساتر بانضمام غيره إليه ، فكذلك جواز الصلاة به يتوقف على ضم غيره من الثياب إليه ، وهذا كله حكم الجواز ، وأما الاستحباب لمن وجد سعةً فالتوسع فى الملبوس كما دل عليه.

الموحدة ً مع المد والقصر ـ مشتق من القبو وهو الضم والجمع ، سمى به لانضمام أطرافه اهـ . زاد العينى : قال بعضهم : هو فارسى معرب ، وقال أبو عبيد : هو اليلمق فارسى معرب اهـ . وفى لغات " الصراح " : قبا أچكن اهـ .

(١) قال الحافظ: قوله: وأحسبه، قائل ذلك أبو هريرة، والضمير فى أحسبه راجع إلى عمر وإنما لم يحصل الجزم بذلك لإمكان أن عمر أهمل ذلك لأن التبان لا يستر العورة كلها بناءً على أن الفخذ عورة، فالستر به حاصل مع القباء ومع القميص ، وأما مع الرداء فقد لا يحصل ، ورأى أبى هريرة أن انحصار القسمة يقتضى ذكر هذه الصورة وأن الستر قد يحصل بها إذا كان الرداء سابغاً ، ومجموع ما ذكر عمر من الملابس ستة : ثلاثة للوسط وثلاثة لغيره ، فقدم ملابس الوسط لأنها محل ستر العورة ، وقدم أسترها أو أكثرها استعمالاً لهم ، وضم إلى كل واحد واحداً فخرج من ذلك تسع صور من ضرب ثلاثة فى ثلاثة اهـ .

وفى " تراجم شيخ المشايخ " : إن جواز الصلاة فى التبان فقط يوافق مذهب مالك لأن التبان يستر نصف الفخذ لا كلها اهـ . قلت : وسيأتى الكلام على الفخذ قريباً ، وميل الإمام البخارى فى مسألة الفخذ إلى قول مالك فلا إشكال على مسلكه فى ذكر التبان فقط فى الترجمة، وما أفاده الشيخ فى التبان وسبق إلى نحو ذلك الحافظ فى " الفتح " كما تقدم مبنيان على مسلكهما ، فإن

قوله : « إذا وسع الله فأوسعوا » (١) .

قوله : « لايلبس القميص إلخ » ولعل الوجه فى إيراد الرواية ههنا أن الممنوع عن هـذه الملابس هوالمحـرم فيكون لبسها جائزاً لغير المحرم (٢) ولا ينافيه كراهة المزعفر والمعصفرله فإن ثبوت كراهتها بنص آخر (٣) ، أو يقال إن جـواز لبسها للنساء كاف فى ذلك ، ولا يبعد أن يكون إيراد الحديث ههنا لأن الإزار والرداء الباقيين بعد استثناء ما استثنى من الألبسة من جملة الثياب التى جازت الصلاة فيها (٤) والله أعلم .

مسلك الحنفية والشافعية أن الفخذ عورة .

(١) وبذلك جزم جمع من الشراح كـما فى " الفتـح " و " العينى " و " الكرمانى " .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة، وما أفاده ألطف مما ذكرت الشراح من المطابقة ، قال الحافظ: وموضع الحاجة من الحديث ههنا أن الصلاة تجوز بدون القميص والسراويل وغيرهما من المخيط لأمر المحرم باجتناب ذلك وهو مأمور بالصلاة اه . وقريب منه ما فى "الكرمانى" و"العينى" وغيرهما، وفى "تراجم شيخ المشايخ" : مناسبته بالترجمة من حيث جواز الصلاة فى الثياب الغير المخيطة أيضاً مع كون أهل الثوب واجداً اه . وجـزم صاحب " تيسير القارئ " : أن الحديث لا يطابق الترجمة .

(٣) ولا يرد هذا الإيراد على توجيه الشراح .

(٤) هذا هو التوجيه الذى تقدم عن الشراح ، وأنت ترى أن التوجيه الأول ألطف لأن فيـه إثبات جوازهـا فى القمص والسراويل وهما من أجزاء الترجمة نصاً، وعلى هذا التوجيه الثانى يكون إثباتها من الأصل الحادى والعشرين

(باب ما يستر من العورة(١))

من أصول التراجم .

(١) قال القسطلانى : العورة : السوأة وكل ما يستحيي منه اه . وفى "الكرمانى" : قال ابن بطال : اختلفوا فى حد العورة فقال أهل الظاهر : لا عورة من الرجل إلا القبل والدبر ، وقال الشافعي ومالك : حدها ما بين السرة والركبة ، وقال أبو حنيفة وأحمد : الركبة أيضاً عورة اه . وقال القسطلانى : قال الجمهور من التابعين وأبو حنيفة ومالك فى أصح أقواله والشافعي وأحمد فى أصح روايتيه وأبو يوسف ومحمد : الفخذ عورة ، وذهب داؤد وأحمد فى رواية والإصطخرى من الشافعية وابن حزم إلى أنه ليس بعورة اه . هذا هو الراجح فى المذاهب .

وفى "تراجم شيخ المشايخ" : المذاهب فيه مختلفة ، فعند الشافعي وأبى حنيفة : الفخذ عورة وإنما الخلاف بينهما فى الركبة ، وعند مالك: الفخذ ليس بعورة اه . وهكذا هو المعروف على ألسنة المشايخ ، لكن المنقول فى كتب المذاهب الأول ، قال الدردير : هى من رجل ما بين سرة وركبة ، قال الدسوقى : وعلى هذا فلا يجوز للرجل أن يرى الفخذ من مثله ، وذكر بعضهم كراهة كشفه مع من يستحيى منه ، فقد كشفه ﷺ بحضرة أبى بكر وعمر ، فلما دخل عثمان ستره ، انتهى مختصراً .

قال الموفق : الصالح فى المذهب أنها من الرجل ما بين السرة والركبة نص عليه أحمد فى رواية بجماعة ، وهو قول مالك والشافعي وأبى حنيفة وأكثر الفقهاء ، وفيه رواية أخرى : أنها الفرجان ، وهذا قول داؤد ، واستدل له بحديث البخارى الذى فى الباب ، ثم قال : ووجه الرواية الأولى ما روى الخلال

معروف أو مجهول (١) وعلى الأول فالمفعول محذوف أو كلمة من زائدة .

بإسناده والإمام أحمد فى " مسنده " عن جرهد أن رسول الله ﷺ قال له : « غط فخذك فإن الفخذ من العورة » وروى الدارقطنى أن رسول الله ﷺ قال لعلى - كرم الله وجهه - : « لاتكشف فخذك ولا تنظر فخذ حىّ ولاميت » وهذا صريح فى الدلالة فكان أولى ؛ وروى أبو بكر بإسناده عن أبى أيوب الأنصارى مرفوعاً : « أسفل السرة وفوق الركبتين من العورة » وروى الدارقطنى بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً : « إذا زوج أحدكم عبده أمةً أو أجيره فلا ينظر إلى شئ من عورته فإن ما تحت السرة إلى الركبة عورة » وفى لفظ : « ما بين سرته وركبته من عورته » وهذا نص ، وليست سرته وركبتاه من عورته نص عليه أحمد فى مواضع ، و به قال الشافعى ومالك ، وقال أبو حنيفة : الركبة من العورة ، انتهى مختصراً .

ثم قال الحافظ : الظاهر من تصرف المصنف أنه يرى أن الواجب ستر السوأتين فقط اه . وتعقبه العينى بأن قول هذا القائل ليس بشئ لأن الذى يدل على ذلك أى تصرف منه ههنا وإن كان مذهبه ذلك اه . والأوجه عندى ما قال الحافظ : وتصرفه ظاهر بذكر حديث الاحتباء بلفظ : « ليس على فرجه منه شئ » فإنه كالنص على أن العبرة لكشف الفرج ، ولما سيأتى من كلامه فى باب الفخذ قريباً فإنه بسط فيه فى الاستدلال على أن الفخذ ليس بعورة .

(١) قال القسطلانى : بضم المثناة التحتية وفتح الفوقية ويجوز الفتح والضم ، وما مصدرية أو موصولة ومن بيانية اه . وقال العينى : باب فى بيان ستر العورة ، وكلمة ما مصدرية ويجوز أن تكون موصولةً ، والتقدير باب فى بيان الشئ الذى يستر أى الذى يجب ستره ، وكلمة من بيانية فى الوجهين اه .

قوله : أحببت أن يرانى الجهال ، وتفاوت الألفاظ فى مقالته (١) إما لكون الروايات بالمعنى والاختصار فى بعض والتفصيل فى أخرى ، أو لتعدد الوقائع ويرتفع الكراهة إذا كان الاقتصار على ثوب واحد للتعليم (٢) ، فإن العامة تعامل بالسنن والآداب معاملة الواجب فوجب التعليم ، والفعل أوقع فى النفوس من الاكتفاء بمجرد القول .

(باب ما يذكر فى الفخذ (٣))

(١) إذ قال ههنا : أن يرانى الجهال مثلكم ، وقال فيما تقدم قريباً فى (باب وجوب الصلاة فى الثياب) : ليرانى أحمق مثلك ، وتقدم هناك ما قال الحافظ : إن المراد بقوله : أحمق جاهل وقد أشار الحافظ أيضاً إلى تعدد السؤال كما تقدم .

(٢) دفع الشيخ بذلك ما يرد أن الصلاة فى الثوب الواحد وإن كان جائزاً لكنه خلاف الأولى لا سيما عند تعدد الثياب كما يدل عليه قوله : ورداؤه موضوع .

(٣) وتقدم قريباً الاختلاف فى أن الفخذ عورة أم لا ؟ قال الحافظ : جرهد بفتح الجيم وسكون الراء وفتح الهاء ، وحديثه موصول عند مالك فى " المؤطأ " و" الترمذى " وحسنه وابن حبان وصححه ، وضعفه المصنف فى " التاريخ " للاضطراب فى سنده ، وقد ذكرت كثيراً من طرقه فى " تعليق التعليق " اهـ . قلت : وما قال : إنه فى " المؤطأ " فهو فى غير رواية يحيى ، قال صاحب " التجريد " : هو فى " المؤطأ " عند ابن بكير ومعن بن عيسى وسليمان بن برد وليس عند غيرهم من رواة " المؤطأ " اهـ .

قوله : حسر النبي ﷺ ، إسناد الحسر إليه مجاز (١) وإنما كان الحسر

---

(١) أراد الشيخ من ههنا جواب الحنفية وغيرهم عما استدل به الإمام البخارى على مسلكه أن الفخذ ليس بعورة ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن قول أنس فى حديث الباب : حسر النبى ﷺ ، إن حسر الفخذ لم يكن بقصد منه ﷺ ، قال الكرمانى : فإن قلت : حديث أنس حجة على الشافعية فما جوابك عنه ؟ قلت : ذلك محمول على غير اختيار الرسول فيه بسبب ازدحام الناس ، يدل عليه مس ركبة أنس فخذه ﷺ اه . ومما يدل على ما أفاده الشيخ حديث مسلم فى هذه القصة بلفظ : فانحسر ، قال الحافظ : وقد وافق مسلماً على روايته بلفظ : فانحسر ، أحمد بن حنبل عن ابن علية ، وكذا رواه الطبرانى عن يعقوب شيخ البخارى .

ورواه الإسماعيلى عن القاسم عن يعقوب المذكور ولفظه : فأجرى نبى الله ﷺ فى زقاق خيبر إذ خر الإزار ، قال الإسماعيلى : هكذا وقع عندى خر ـ بالخاء المعجمة والراء ـ فإن كان محفوظا فليس فيه دليل على ما ترجم به ، وإن كان روايته هى المحفوظة فهى دالة على أن الفخذ ليست بعورة اه . قلت : لوكانت روايته بلفظ : حسر ، محفوظة ليست فيها حجة أيضاً للإسناد المجازى ، وهو أولى جمعاً بين الروايتين ، والقصة متحدة ، وفى " فيض البارى " عن " القاموس " : إن حسر لازم أيضاً اه . وهكذا فى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى إذ قال : والحسر ما لا يكون بالاختيار فإنه لازم ، وإنما أسند إلى النبى ﷺ لكونه مسبباً للحسر اه . وعلى هذا فلا تعارض بين روايتى البخارى ومسلم .

وقال الحافظ : قال القرطبى : حديث أنس وما معه إنما ورد فى قضايا معينة فى أوقات مخصوصة يتطرق إليها من احتمال الخصوصية أو البقاء على أصل

بعدو الدابة ، والتغطية عند دخول عثمان لم تكن عن تجريد (١) بل كانت تغطية

الإباحة ما لا يتطرق إلى حديث جرهد وما معه ، لأنه يتضمن إعطاء حكم كلى وإظهار شرع عام ، فكان العمل به أولى ، ولعل هذا هو مراد المصنف بقوله: وحديث جرهد أحوط اه . قال الحافظ : ومما احتجوا به قول أنس فى هذا الحديث : وإن ركبتى لتمس فخذ النبى ﷺ ، إذ ظاهره أن المس كان بدون الحائل اه . قلت : هذا ليس بظاهر بل النص بخلافه ، فإن قوله : ثم حسر ، نص فى أن المس كان قبل الحسر مع أن ألفاظ حديث البخارى فى هذا اللفظ مختلفة ، فسيأتى قريباً فى (باب ما يحقن بالأذان من الدماء) : وإن قدمى لتمس قدم النبى ﷺ اه .

(١) هذا جواب عما استدل به الإمام البخارى ، وقال أبو موسى : غطى النبى ﷺ ، الحديث ؛ قال الحافظ ، قوله : أبو موسى أى الأشعرى والمذكور ههنا طرف من قصة أوردها المصنف فى المناقب عن أبى عثمان النهدى عنه ، وفيه أنه ﷺ كان قاعداً فى مكان فيه ماء قد انكشف عن ركبتيه أو ركبته ، فلما دخل عثمان غطاها ، وعرف بهذا الرد على الداؤدى الشارح حيث زعم أن هذه الرواية المعلقة عن أبى موسى وهم، وإنه دخل حديث فى حديث وأشار إلى ما رواه مسلم من حديث عائشة قالت : كان رسول الله ﷺ مضطجعاً فى بيتى كاشفاً عن فخذيه أو ساقيه ، الحديث . وفيه : فلما استأذن عثمان جلس ، وهو عند أحمد بلفظ: كاشفاً عن فخذه، من غير تردد ، وله من حديث حفصة مثله .

وأخرجه الطحاوى والبيهقى عن حفصة قالت : كان رسول الله ﷺ عندى يوماً وقد وضع ثوبه بين فخذيه ، فدخل أبو بكر الحديث، وقد بان

بعد أن كانت مغطاةً من قبل ، واستدلاله بقوله : فخذه على فخذى ، مبنى على أن الأصل فى لفظ الفخذ أن يطلق عليها وليس معها شئ (١) وأما إثبات الثوب فإثبات لأمر زائد فيحتاج إلى دليل ، والجواب : أنه وإن كان الأصل

بذلك أنه لم يدخل على البخارى حديث فى حديث بل هما قصتان متغايرتان فى إحداهما : كشف الركبة ، وفى الأخرى: كشف الفخذ ، والأولى من رواية أبى موسى وهى المعلقة ههنا ، والأخرى من رواية عائشة ووافقها حفصة ولم يذكرهما البخارى اهـ .

قال الكرمانى: فإن قلت: الترجمة فى الفخذ لا الركبة فما دخلها فى الباب ؟ قلت : إذا كانت الركبة عورةً فالفخذ بالطريق الأولى لأنه أقرب إلى الفرج الذى هو عورة إجماعاً اهـ . وتبعه العينى فى ذكر المطابقة وبسط الكلام على حديثى عائشة وحفصة فى كشف الفخذين . وقال : قال البيهقى: قال الشافعى: والذى روى فى قصة عثمان من كشف الفخذين مشكوك فيه ، وقال الطبرى فى كتاب " تهذيب الآثار " : والأخبار التى رويت عن النبى ﷺ أنه دخل عليه أبو بكر وعمر وهو كاشف فخذه ، واهية الأسانيد لا يثبت بمثلها حجة ، والأخبار الواردة بالأمر بتغطية الفخذ والنهى عن كشفها أخبار صحاح ، إلى آخر ما بسطه .

(١) هذا جواب عما استدل به الإمام البخارى من حديث زيد بن ثابت ذكر الشيخ أولاً وجه استدلال البخارى ثم أجاب عنه بقوله: والجواب إلخ ، قال الحافظ : هو طرف من حديث موصول عند المصنف فى تفسير سورة النساء فى نزول قوله تعالى : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين» الآية ، وقد اعترض الإسماعيلى استدلال المصنف بهذا على أن الفخذ ليست بعورة لأنه ليس فيه التصريح بعدم الحائل ؛ قال : ولا يظن ظان أن الأصل عدم

لكن الفخذ الملبوسة بالثياب لما لم تكن لها لفظة غير الفخذ لم تطلق إلا الفخذ ، فإن الفخذ وكذا غيرها من الأعضاء لاتتغير أسماءها إلى غير ما كانت قبل الستر ، مع أن القول بعدم كونها عورةً مستلزم لإهمال الرواية القولية (١) فلا يجوز .

قولـــه : « من كان عنده شئ فليجئ به » هذا ظاهره مستبعد (٢) فإن الوليمة لاتكون إلا من مال الزوج ولم يأخذ النبي ﷺ في وليمة غيرها من أزواجه المطهرات شيئاً من أحد فكيف أخذ منهم ما عندهم ، مع أنه قد

الحائل، لأنا نقول: العضو الذى يقع عليه الاعتماد يخبر عنه أنه معروف الموضع بخلاف الثوب ، وأجاب عنه الحافظ بأن الظاهر أن المصنف تمسك بالأصل . وتعقبه العيني ومال إلى أنه لا وجه لإيراد المصنف هـذا لأنه لا يدل على أن الفخذ عورة ، ولا على أنـه ليس بعـورة . قلت : والعجب أنهم يحملون حديث عائشة ـ الآتي قبيل المواقيت بلفظ: فإذا أراد أن يسجد غمـز رجلي ، الحديث ـ على الحائل مع أن الظاهر في الرجلين الكشف ، ويحملون الفخذ على عدم الحائل ؛ وسيأتي أنه ﷺ كان يصلي وهو حامل أمامة على عاتقه ، فهل كان يصلي مكشوف العـاتق وقد قال : « لا يصلي أحـدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه شئ » ؟ وقد ورد عند أبي داؤد وغيره عن أنس أنـه قام في صلاة الجنازة عند رأس الرجل وعجيزة المرأة ، وقال: هكذا كان رسول الله ﷺ ، فهل كانت هي مكشوفة العجيزة، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التي لا بد من حملها على الأعضاء المستورة .

(١) وهي حديث جرهد .

(٢) أبدع الشيخ في معنى الحديث معنى لطيفاً غريباً ، ويؤيده ما في " الأوجز " عن البيهقي في هذه القصـة بلفظ « من كان عنده فضل زاد فليأتنا

كان أصاب مالاً كما يدل عليه رجوعه من خيبر ، فلا يتوهم أنه كان لكونه لاشئ عنده ، والجواب : أنه لم يأخذ منهم خالص أموالهم التى كانت لهم ، وإنما استعاد منهم ما كان فرقها عليهم من المأكل لاحتياجهم إليه ، والحكم فى ما يعطيه الإمام قبل الإحراز أنه يعاد ما بقى منه إذا خرجوا من الحد، فكان أخذه ما أخذه منهم لما أن الرد كان واجباً عليهم ، وهوحجة للأحناف فيما ذهبوا إليه من أن الملك للغانمين لا يثبت قبل الإحراز ولو آتاهم الإمام (١) إذ لوكان الملك ثابتاً لهم لما أخذ منهم بعد الإعطاء مع أنه كان غنياً عنه ، وإذا ثبت هذا علم أن وليمته ﷺ هذه كانت من خالص حقه الذى له فى الغنيمة من الخمس ، فافهم وبالله التوفيق .

به » فجعل الرجل يجئ بفضل التمر وفضل السويق وفضل السمن ، الحديث . إلا أن المعروف فى كلام جميع الشراح كما يدل عليه ظاهر كلامهم أن ذلك كان تبرعاً من الصحابة من أموالهم ، قال الكرمانى : فى الحديث إدلال الكبير على أصحابه وطلب طعامهم فى نخوة ، وأنه يستحب لأصحابه مساعدته فى وليمته اهـ . وهكذا فى " العينى " وقال القسطلانى : فيما استنبط من الحديث مساعدة الأصحاب بطعام من عندهم .

(١) والمسألة خلافية شهيرة أشار إليها البخارى فى كتاب الجهاد فى (باب من قسم الغنيمة فى غزوه وسفره) قال الحافظ : أشار أى البخارى بالترجمة إلى الرد على قول الكوفيين : إن الغنائم لاتقسم فى دارالحرب ، واعتلوا بأن الملك لايتم عليها إلا بالاستيلاء ، والاستيلاء لايتم إلا بإحرازها فى دار الإسلام ، وقال الجمهور : هو راجع إلى نظر الإمام واجتهاده ، وتمام الاستيلاء يحصل بإحرازها بأيدى المسلمين .

قوله : متلفعات (١) فى مروطهن ، ودلالته على الترجمة ظاهرة فإن النبي ﷺ لم يسألهن هل تحت مروطهن هذه ثياب أخرأم لا؟ فكان تقريراً منه بالاكتفاء على ثوب لها بعد ما ستر عورتها .

(باب اذا صلى فى ثوب له أعلام)

(١) قال الكرمانى : بالرفع والنصب ، والتلفع : التلحف والاشتمال ، والمروط أكسية من صوف أو خز كان يؤتزر بها واحدها المرط بالكسر ، وقيل : هى أردية واسعة ، والمستفاد صلاتهن فى ثوب واحد اه . وقال الحافظ : قال الأصمعى : التلفع أن تشتمل بالثوب حتى تجلل به جسدك ، وفى " شرح الموطأ " لا بن حبيب : التلفع لايكون إلا بتغطية الرأس والتلفف يكون بتغطية الرأس وكشفه ، وقد اعترض على استدلال المصنف به على جواز صلاة المرأة فى الثوب الواحد بأن الالتفاع المذكور يحتمل أن يكون فوق ثياب أخرى ، والجواب عنه : أنه تمسك بأن الأصل عدمها على ما ذكر على أنه لم يصرح بشئ إلا أن اختياره يؤخذ فى العادة من الآثار التى يودعها فى الترجمة اه .

ولا يذهب عليك أن غرض المصنف بالترجمة الإشارة إلى اختلاف السلف فى كم تصلى المرأة من الثياب ؟ فقيل : لابد من أربعة ، وقيل : من ثلاثة ، والجمهور على أنه يجزئ ثوب واحد بشرط أن يكون ساتراً للعورة كما بسط فى " الأوجز " قال ابن المنذر بعد أن حكى عن الجمهور أن الواجب على المرأة أن تصلى فى درع وخمار : المراد بذلك تغطية بدنها ورأسها ، فلو كان الثوب واسعاً فغطت رأسها بفضله جاز ، وما روينا عن عطاء أنه قال : تصلى فى درع وخمار وإزار ، وعن ابن سيرين مثله ، وزاد : وملحفة فإنى أظنه محمولاً على الاستحباب ، كذا فى " الفتح " .

يعنى بذلك أن الصلاة جائزة وإن كان الإقدام على ما فيه اشتغال خلاف ما هو الأولى (١)

(باب إن صلى فى مصلب الخ(٢))

(١) وبذلك جزم فى "تراجم شيخ المشايخ" إذ قال: أى لا تفسد صلاته ولكن تركه أولى اه. وكلا الجزآن واضحان، الأول: لمضيه ﷺ فى صلاته، والثانى: لكراهته ﷺ، ثم لايذهب عليك أن فى الرواية الموصولة: « فإنها ألهتنى » وفى المعلقة: « أخاف أن تفتنى » قال الحافظ: ظاهره يدل على أنه لم يقع له شئ من ذلك وإنما خشى أن يقع، وكذا فى رواية مالك فى "المؤطأ"، بلفظ: « فكاد يفتنى » فلتؤل الرواية الأولى اه. وهكذا أرجع الأولى إلى الثانيه غير واحد من الشراح. قال القسطلانى: فيحمل قوله: « ألهتنى » على قوله: « كاد » فيكون الإطلاق للمبالغة للقرب لا لتحقق الوقوع اه.

ويشكل عليه عندى أنهم قاطبــة استدلوا بهذا الحديث على صحة صلاة من حصل له فيها فكر غير متعلق بالصلاة، فإن لم يتحقق الإلهاء فكيف يصح الاستدلال؟ فالأوجه عندى فى وجه التطبيق أن الإلهاء قد تحقق وهو أخف مما أشار إليه ﷺ بلفظ الافتتان وهو لم يتحقق، والمراد منه زيادة الاشتغال المستغرق فيه فهو لم يتحقق، وأجاد الشيخ فى تقرير "أبى داؤد" إذ قال: قوله: « شغلتنى إلخ » ولعل شغله لم يكن إلا فى عجيب صنعة ربه تعالى غير أنه عده نقصاً أيضاً نسبة إلى مرتبته العليا، ولا يستلزم شغله بها أن يكون قد اشتغل عن الحضور فى حضرته سبحانه كما نشاهد فى كثير من الناس اشتغالهم بأمرين ولا يعترى بذلك نقص فى أدائها، انتهى مختصراً.

(٢) قال الحافظ: قولــه: مصلب ـ بفتح اللام المشددة ـ أى فيــه صلبان منسوجة أو منقوشة، وقوله: أو تصاوير أى فى ثوب ذى تصاوير

قوله : « لاتزال تصاويرها » فيه دلالة على جواز الصلاة أيضاً وكذلك

كأنه حذف المضاف لدلالة المعنى عليه ، وقال الكرمانى : هو عطف على ثوب لا على مصلب والتقدير : أو صلى فى تصاوير ، وعند أبى نعيم : فى ثوب مصلب أو مصور ، وجرى المصنف على قاعدته فى ترك الجزم فيما فيه اختلاف ، وهذا من المختلف فيـه ، وهذا مبنى على أن النهى هل يقتضى الفساد أم لا ؟ والجمهور إن كان لمعنى فى نفسه اقتضاه وإلا لا ، وظاهر حديث الباب لايوفى بجميع ما تضمنته الترجمة إلا بعد التأمل لأن الستر وإن كان ذا تصاوير لكنه لم يلبسه ولم يكن مصلباً ولا نهى عن الصلاة فيه صريحاً ، والجواب : أما أولاً : فإن منع لبسه بالطريق الأولى . وأما ثانياً : فبإلحاق المصلب بالمصور لاشتراكهما فى أن كلاً منهما قد عبد من دون الله تعالى ، وأما ثالثاً : فالأمر بالإزالة مستلزم للنهى عن الاستعمال .

ثم ظهر لى أن المصنف أراد بقولـه : مصلب ، الإشارة إلى ما ورد فى بعض طرق هذا الحديث كعادته وذلك فيما أخرجه فى اللباس من طريق عمران عن عائشة قالت : لم يكن رسول الله ﷺ يترك فى بيته شيئاً فيه تصليب إلا نقضه ، ودل الحديث على أن الصلاة لاتفسد بذلك ، لأنه ﷺ لم يقطعها ولم يعدها اه . قلت : أشار الحافظ أولاً إلى أن المسألة خلافية ولم يذكر تفصيل الاختلاف ، وقال الموفق : فيما يحرم لبسه والصلاة فيه هو نوعان : أحدهما : النجس لاتصح الصلاة فيه ولا عليه لأن الطهارة من النجاسة شرط وقد فاتت ، والثانى : المغصوب وهل تصح الصلاة فيه على روايتين : إحداهما : لاتصح ، والثانية : تصح وهو قول أبى حنيفة والشافعى لأن التحريم لايختص الصلاة ولا النهى يعود إليها فلم يمنع الصحة كما لوغسل ثوبه من النجاسة بماء مغصوب .

فى الروايـة الآتية وغيرها (١) فما فيه نوع كراهة وإن كانت الصلاة فيه مما لاينبغى إلا أنها جائزة .

قوله : فنزعه نزعاً شديداً كالكاره له، وكأن الوحى نزل فى أثناء الصلاة

ووجه الرواية الأولى : أنه استعمل فى شرط العبادة ما يحرم عليه استعماله فلم تصح كما لوصلى فى ثوب نجس ، ولأن الصلاة قربة وطاعة وهو منهى عنها على هذا الوجه فكيف يتقرب بما هوعاص بـــه ، أما إذا صلى فى عمامـــة مغصوبـــة أو فى يده خاتم ذهب فإن الصلاة تصح لأن النهى لايعود إلى شرط الصلاة إذ العمامة ليست شرطاً فيها ، وأما ما يختص تحريمه بالرجال دون النساء وهو الحرير و المنسوج بالذهب والمموه به فهو حرام لبسه وافتراشه فى الصلاة وغيرها ، ولا نعلم فى تحريم لبس ذلك على الرجال اختلافاً إلا لعارض أو عذر ، قال ابن عبد البر : هذا إجماع فإن صلى فيه فالحكم فيه كالصلاة فى ثوب الغصب على ما بيناه من الخلاف والروايتين ، انتهى مختصراً ، وفى " الشرح الكبير " لابن قدامة : لبس المغصوب والصلاة فيه حرام على الرجال والنساء وجهاً واحداً ، فإن صلى فيه فهل تصح صلاته على روايتين : أظهرهما : لاتصح إذا كان هو الساتر للعورة ، لأنه استعمل المحرم فى شرط الصلاة فلم تصح كما لو كان نجساً ، والثانيـــة : تصح وهو مذهب أبى حنيفـــة والشافعى انتهى مختصراً ، وذكرته للتنبيه على أن عدم الصحة أظهر الروايتين لأحمد .

(١) أى فى رواية: فروج حرير، وفى "تراجم شيخ المشايخ": قوله : ثم نزعه ، أى لا تفسد صلاته لكنه مكروه ، لأنه ﷺ لم يعد الصلاة ولكنه نزعه كالكاره له صريح فى الكراهية اهـ . وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : تكرة الصلاة بثوب فيه التصاوير الظاهرة غير المقطوعة رأسها لذوى الأرواح أو التصاوير للشئ الذى اشتهر فى المعبودية كراهة تحريم اهـ .

كما يدل عليه مبادرته ﷺ إلى النزع بفور تسليمه عن صلاته (١) ففيه دلالة على أن جواز الصلاة يجامع التحريم (٢) كما قالت الحنفية (٣) وأن الحرام يكون سبباً للنعمة لجهة أخرى غير الحرمة (٤) وغرض المؤلف من إيراد

---

(١) ويدل عليه أيضاً ما قال الحافظ: ظاهر هذا الحديث أن صلاته ﷺ فيه كانت قبل تحريم لبس الحرير، ويدل على ذلك حديث جابر عند مسلم بلفظ: صلى فى قباء ديباج ثم نزعه وقال: « نهانى عنه جبرئيل » ويكون النهى سبب النزع ويكون ذلك ابتداء التحريم، وإذا تقرر هذا فلا حجة فيه لمن أجاز الصلاة فى ثياب الحرير لكونه ﷺ لم يعد تلك الصلاة، لأن ترك إعادتها لكونها وقعت قبل التحريم، أما بعده فعند الجمهور تجزئ لكن مع التحريم، وعن مالك: يعيد فى الوقت اه.

(٢) وبسط مولانا عبدالحى اللكهنوى فى "فتاواه" فى بحث الخطبة فى الهندية: أن الجواز قد يجامع الكراهة، وبسط فى النظائر، منها: ما فى "البدائع": يكره للمسلم أن يشارك الذمى ولو شاركه شركة عنان جاز كما لو وكله، وقوله: جاز أى صح مع الكراهة اه. وفى "الكوكب": إن من التصرفات ما يحرم على غيره ويجب عليه ﷺ لبيان الشرائع والأحكام اه. وفى هامشه عن البيجورى فى "شرح الشمائل": إنه ﷺ قد يفعل المكروه لبيان الجواز ولا يكون مكروهاً فى حقه بل يثاب عليه ثواب الواجب اه.

(٣) وبه قال الجمهور خلافاً لأظهر روايتى أحمد فى لباس يكون شرطاً للصلاة كما تقدم قريباً مبسوطاً.

(٤) كما فى هذه الروايات فإن حرمة هذه الألبسة لم تكن مانعةً عن إجزاء الصلاة ونعمتها.

الأبواب المختلفة إثبات أن الصلاة لاتفسد فى شئ من هذه الأمور ، وأما الكراهة والندب فأمران آخران والتعرض ههنا لنفس الجواز ، ويجوز مثل ذلك فى تأويل الثوب الأحمر أيضاً (١) وعلى هذا فلا يضر كونه معصفراً

(١) اختلفوا فى حكم لبس الأحمر قال الحافظ فى (باب الصلاة فى الثوب الأحمر) : يشير إلى الجواز ، والخلاف فى ذلك مع الحنفية فإنهم قالوا : يكره ، وتأولوا حديث الباب بأنها كانت حلة من برد وفيها خطوط حمر اه. قلت : اختلفت الحنفية فى ذلك كما سيأتى وكذلك الحنابلة أيضاً ، قال صاحب "الشرح الكبير" : يكره للرجل لبس المزعفر والمعصفر ، فأما لبس الأحمر غير المزعفر فقال أصحابنا : يكره وهو مذهب ابن عمر فروى عنه أنه اشترى ثوباً فرأى فيه خيطاً أحمر فرده ، والصحيح أنه لا بأس بها لرواية أبى جحيفة فذكر حديث الباب ، وقريب منه ما قال الموفق إلا أنه لم يذكر : وهومذهب ابن عمر بل قال : وقد اشترى عمر ثوباً فرأى فيه خيطاً أحمر فرده .

والعجب أن الحافظ ذكر فيه الإشارة إلى خلاف الحنفية مع أن ذلك مذهب أصحاب أحمد أيضاً ، وقد ذكر الحافظ فى كتاب اللباس سبعة مذاهب للعلماء فى ذلك ، الأول: الجواز مطلقاً ؛ والثانى: المنع مطلقاً ؛ والثالث: كراهة المشبع بالحمرة دون ما كان صبغه خفيفاً ؛ الرابع : كراهة لبس الأحمر مطلقاً لقصد الزينة والشهرة والجواز فى البيوت والمهنة ؛ الخامس : جواز ما كان صبغ غزله ثم نسج ومنع ما صبغ بعد النسج ؛ السادس : اختصاص النهى بالمعصفر وجواز ما عداه ؛ السابع : تخصيص المنع بما صبغ كله وأما ما فيه لون آخر غير الأحمر من بياض وسواد وغيرهما فلا ؛ انتهى مختصراً .

وفى "الدر المختار" : كره لبس المزعفر والمعصفر للرجال ولا بأس بسائر الألوان ؛ وفى "المجتبى" وغيره : لا بأس بلبس الثوب الأحمر ،

ومزعفراً أيضاً (١) لما أنه كان إظهاراً لمسألة جواز الصلاة فى نفسها وفراغ الذمة عن الفريضة ولو بمجامعة مكروه تحريمى ، وقد عرفت أن ارتكاب مثل ذلك إذا كان للتعليم سقطت الكراهة (٢) .

قوله : على ظهر المسجد بصلاة الإمام ، محمله عندنا ما إذا لم يتقدم

ومفاده أن الكراهة تنزيهية ، لكن صرح فى " التحفة " بالحرمة فأفاد أنها تحريمية ، وللشرنبلالى فيه رسالة نقل فيها ثمانية أقوال : منها : أنه مستحب ، انتهى مختصراً ؛ وفى " الكوكب الدرى " بعد الكلام على الروايات : والمذهب فى لبس الحمرة والصفرة أن المزعفر والمعصفر ممنوع عنه الرجال مطلقاً والحمرة والصفرة غير ذلك ، فالفتوى على جوازهما مطلقاً لكن التقوى غير ذلك اه . وبذلك أفتى الشيخ ـ قدس سره ـ فى كثير من فتاواه كما فى "الفتاوى الرشيدية " : أن الفتوى على الجواز والتقوى فى الاحتياط ، وفى " تراجم شيخ المشايخ " : (باب الصلاة فى الثوب الأحمر) أى جائزة بلا كراهة إن كان الأحمر غير معصفر .

(١) أى لا يضر فى إسقاط الفريضة وإن كان مع الكراهة ، وتقدم قريباً فى كلام الموفق أن ذلك قول الجمهور خلافاً لأظهر روايتى أحمد بشرط أن كان ذلك هو ساتر العورة فإن كان زائداً تصح عنده أيضاً .

(٢) كما قالوا فى الصلاة فى الثوب الواحد والصلاة على المنبر ، وسيأتى قريباً ، وفى قوله ﷺ فى قصة بريرة : « اشترطى واعتقى » وغير ذلك من الروايات الكثيرة ؛ وفى " الدر المختار " فى بيان المكروهات : وانفراد الإمام على الدكان عند عدم العذر ، ثم قال : ومن العذر إرادة التعليم أو التبليغ كما بسط فى " البحر " اه .

الإمام لئلا يفسد الاقتداء (١) ولم ينفرد الإمام فى المسجد وهما ظاهران .

قوله : وقام عليه رسول الله ﷺ ، وفيه جواز قيام الإمام فوق القوم إذا لم تكن فوقية زائدة على مقدار مخصوص (٢) واختلفوا فى تحديده (٣)

---

(١) فى " الدر المختار " فى شرائط صحة الاقتداء عدم تقدمه عليه بعقبه ، قال ابن عابدين : فلو ساواه جاز ، وإن تقدمت أصابع المقتدى لكبر قدمه .

(٢) قال القسطلانى : يكره عندنا والحنفية ارتفاع كل من الإمام والمأموم على الآخر إلا لحاجة كتعليم الإمام المأمومين صفة الصلاة وكتبليغ المأمومين تكبير الإمام ، فيستحب ارتفاعهما لذلك اه . وقال أيضاً : وفى الحديث جواز ارتفاع الإمام على المأمومين وهو مذهب الحنفية والشافعية وأحمد لكن مع الكراهة ، وعن مالك المنع وإليه ذهب الأوزاعى اه . وقال العينى : فى الحديث الدلالة على ما ترجم له وهى الصلاة على المنبر ، وقد علل ﷺ صلاته عليه وارتفاعه على المأمومين بالاتباع له والتعليم ، فإذا ارتفع الإمام على المأموم فهو مكروه إلا لحاجة كمثل هذا فيستحب وبه قال الشافعى وأحمد ، وعن مالك والشافعى المنع وبه قال الأوزاعى وحكى ابن حزم عن أبى حنيفة المنع وهو غير صحيح بل مذهبه الجواز مع الكراهة .

(٣) قال العينى : وعن أصحابنا عن أبى حنيفة جوازه إذا كان الإمام مرتفعاً مقدار قامة ، وعن مالك تجوز فى الارتفاع اليسير اه . وقال الكرمانى : جوز يعنى أحمد العلو بقدر درجات المنبر ، وقال بعض الشافعية : لو كان الإمام على رأس منارة المسجد والمأموم فى قعر بئر صح الاقتداء اه . وقال الموفق : المشهور فى المذهب أنه يكره أن يكون الإمام أعلى من المأمومين

والأصح أن ما دون الذراع لا كراهة فيه وفوق ذلك يكره ، وارتفعت الكراهة

سواء أراد تعليمهم الصلاة أو لم يرد وهو قول مالك والأوزاعى وأصحاب الرأى، وروى عن أحمد ما يدل على أنه لا يكره فإن على بن المدينى قال : سألنى أحمد ابن حنبل عن حديث سهل وقال : إنما أردت ، فذكر ما فى "البخارى" .

وقال الشافعى : أختار للإمام الذى يعلم من خلفه أن يصلى على الشئ المرتفع فيراه من خلفه فيقتدون به لحديث سهل المتفق عليه ، ثم ذكر دلائله من حديثى عمار وحذيفة أخرجها أبو داود ، ثم قال : وأما حديث سهل فالظاهر أنه ﷺ كان على الدرجة السفلى لئلا يحتاج إلى عمل كبير فى الصعود والنزول ، فيكون ارتفاعاً يسيراً فلا بأس به جمعاً بين الأخبار ، ويحتمل أن يختص ذلك بالنبى ﷺ لأنه فعل شيئاً ونهى عنه فيكون فعله له ونهيه لغيره، ولذلك لايستحب مثله لغير النبى ﷺ ولأن النبى ﷺ لم يتم الصلاة على المنبر ، فإن سجوده وجلوسه إنما كان على الأرض بخلاف ما اختلفنا فيه ، ثم قال : ولا بأس بالعلو اليسير لحديث سهل ، فعلى هذا يكون اليسير مثل درجة المنبر ونحوها ، فإن صلى فى مكان أعلى من المأموم فقال ابن حامد : لايصح صلاتهم وهو قول الأوزاعى ، وقال القاضى : لاتبطل وهو قول أصحاب الرأى اهـ .

وفى "القسطلانى" : قال الخطابى : وكان المنبر ثلاث مراق فلعله إنما قام على الثانية منها فليس فى نزوله وصعوده إلا خطوتان اهـ . وما وقع من الاختلاف فى النقل عن أئمة المذاهب فى كلام هؤلاء الشراح فمبنى على اختلاف الروايات أو على اختلاف مقدار الارتفاع فإن حكم اليسير منه غير حكم الكثير. وفى "الدر المختار" : وقدر الارتفاع بذراع ولا بأس بما دونه ، وقيل : ما يقع به الامتياز وهو الأوجه ذكره الكمال وغيره ، قال ابن عابدين :

فيما نحن فيه لعارض التعليم ، ويفسد الاقتداء لوكان الإمام فوقهم أو تحتهم على

قوله : وقيل : هو ظاهر الرواية كما فى " البدائع " ، قال فى " البحر " : والحاصل : أن التصحيح قد اختلف والأولى العمل بظاهر الرواية وإطلاق الحديث ، وكذا رجحه فى " الحلية " اه . والحديث الذى أشار إليه هو ما ذكره قبل ذلك من رواية الحاكم أنه ﷺ نهى أن يقوم الإمام فوق ويبقى الناس خلفه ، وعللوه بأنه تشبه بأهل الكتاب ، فإنهم يتخذون لإمامهم دكاناً ، وهذا التعليل يقتضى أنها تنزيهية ، والحديث يقتضى أنها تحريمية إلا أن يوجد صارف ، ولعل الصارف تعليل النهى بما ذكر اه .

ولا يذهب عليك أن ما فى آخر هذا الحديث من قول على بن المدينى : اختلفوا فى شرح هذا الكلام فنى " شرح شيخ الإسلام " : گفت على بن مدينى : نخواسته أم أز ذكر اين حديث ، مگر اينكه تحقيق پيغمبر خدا بلند تر ايستاده بود إلخ ، وحاصله : أنه جعله من كلام ابن المدينى وحمل لفظ : أردت على صيغة المتكلم ، والأول لايصح عندى ، والظاهر أنه من كلام أحمد بن حنبل ، ثم رأيت أن صاحب " فيض البارى " أيضاً تعقب على ذلك إذ قال : قوله : إنما أردت ، فاعله أحمد بن حنبل لا ابن المدينى كما حرره شيخ الإسلام بين السطور اه . وأما الثانى يعنى لفظ : أردت ، فهو كذلك عندى أى بصيغة المتكلم ، وخالفه السندى إذ قال : أردت ، بالخطاب اه . ولم يتعرض عن شرح هذا الكلام أحد من الشراح الثلاثة إلا ما فى " الفتح " إذ قال : فى الحديث جواز اختلاف موقف الإمام والمأموم فى العلو والسفل ، وقد صرح بذلك المصنف فى حكايته عن شيخه على بن المدينى عن أحمد بن حنبل اه . ويستأنس منه أن ذلك مقولة ابن حنبل لا ابن المدينى .

مقدار قامة الإنسان (١) وأيضاً فى الحديث دلالة على جواز الصلاة مع العمل

---

(١) لم أر الفساد نصاً فليفتش ، وحاصل ما فى " البحر " : أن اختلافهم فى ذلك فى الكراهة لا الفساد إذ قال تحت قول الماتن فى المكروهات : وانفراد الإمام على الدكان وعكسه ، أما الأول فلحديث الحاكم مرفوعاً : نهى رسول الله ﷺ أن يقوم الإمام فوق ويبقى الناس خلفه ، وعللوه بأنه تشبه بأهل الكتاب ، فإنهم يتخذون لإمامهم دكاناً ، أطلقه فشمل ما إذا كان الدكان قدر قامة الرجل أودون ذلك ، وهو ظاهر الرواية وصححه فى " البدائع " وقيده الطحاوى بقدر القامة ونفى الكراهة فيما دونه .

وقال قاضيخان فى شرح " الجامع الصغير " : إنه مقدر بذراع اعتباراً بالسترة ، وعليه الاعتماد ، وفى " غاية البيان " : هو الصحيح ، وفى " فتح القدير " : هو المختار ، لكن قال : الأوجه الإطلاق وهو ما يقع به الامتياز ، إلى آخر ما بسطه ، إلا أنه يمكن أن يستنبط بأن صاحب "الدر المختار " وغيره جزموا لصحة الاقتداء اتحاد مكانهما ، ثم قال فى شرائط المحاذاة المفسدة : كونهما فى مكان واحد ، قال ابن عابدين : حتى لو كان أحدهما على دكان علو قامة والآخر على الأرض لاتفسد صلاته اه . فكأنه أخرج العلو فوق القامة من اتحاد المكان .

وقال الموفق : إن صلى الإمام فى مكان أعلى من المأمومين فقال ابن حامد: لا تصح صلاته وهو قول الأوزاعى ، وقال القاضى : لا تبطل وهو قول أصحاب الرأى اه . وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : قوله : أعلى من الناس ، من حد الكراهة بقامة الإنسان فلا شبهة عليهم ، ومن حدّ بالذراع عذروا بالضرورة وفهموا من عدم سجوده عليه الصلاة والسلام على درجة المنبر أنه لا يسجد فى الموضع الأعلى من القدمين ، وقدر بإثنا عشر إصبعاً لأنه

الكثير (١) كالمشي قدمين أو زائد من ذلك بقليل .

قولـــه : فصلى بهم جالساً ، ولا ضير في قيام الإمام فوق القوم بمقدار قامة إنسان إذا كان معه منهم طائفة (٢) وكان كذلك ههنا ، فإن القوم كانت طائفة منهم معه في المشربة (٣) والآخرون أسفل منه أي في المسجد .

تهين أن درجة المنبر كذا كان اه .

(١) فيه سبقة قلم والصواب : العمل القليل، كما يدل عليه سياق العبارة .

(٢) وهذا معروف في كتب الفقه .

(٣) هذا خلاف ما هو المعروف عند الشراح أنهم كانوا طائفةً قليلةً صلوا معه ﷺ في المشربة ، ويؤيد الشيخ - قدس سره - ما في " مسلم " من حديث أبي الزبير عن جابر قال : اشتكى رسول الله ﷺ فصلينا وراءه وهو قاعد وأبو بكر يسمع الناس تكبيره ، الحديث . فإنهم إن كانوا طائفةً قليلةً فأي فاقة لأبي بكر أن يسمعهم تكبيره ، ولما حملته الشراح على الطائفة القليلة احتاجوا لتأويل حديث " مسلم " هذا بتوجيهات ذكرت في موضعها ، ولاحاجة إلى التوجيه على ما اختاره الشيخ ، وقد سبق إلى ذلك القاضي عياض كما حكى عنه الحافظ في " الفتح " إذ قال : في حديث عائشة : صلى رسول الله ﷺ في بيته أي في المشربة التي في حجرة عائشة، وهو دال على أن تلك الصلاة لم تكن في المسجد ، وكأنه ﷺ عجز عن الصلاة بالناس في المسجد فكان يصلي في بيته بمن حضر ، لكنه لم ينقل أنـــه استخلف ، ومن ثم قال عياض : إن الظاهر أنه صلى في حجرة عائشة وائتم به من حضر عنده ومن كان في المسجد، وهذا الذي قاله محتمل ، ويحتمل أيضاً أنه استخلف وإن لم ينقل اه .

....

وقد صلى رسول الله ﷺ جالساً فى ثلاثة مواضع : حين سقط عن فرسه فى ذى الحجة سنة خمس أولى الربيعين منها ، وفى مرض وصاله ﷺ كما هو المعروف ، والثالثة فى غزوة أحد كما جزم به ابن رسلان فى شرح أبى داؤد ، وقال صاحب " الخميس " قال ابن هشام : بلغنى عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لم يبلغ الدرجة المبنية فى الشعب وصلى رسول الله ﷺ الظهر يومئذ قاعداً من الجراح التى أصابته وصلى المسلمون خلفه قعوداً اه .

ثم اختلفوا فى مناسبة هذا الحديث بالباب ، قال ابن بطال : وذكر حديث المشربة فى هذا الباب لأنه ﷺ صلى لهم على ألواحها وخشبها ، وترجم الباب بالصلاة على الخشب ، واختلفوا فيه فكره قوم السجود على العود ، وتعقبه الكرمانى بأنه ليس فى الحديث ما يدل على أنه صلى على الخشب إذ المعلوم منه أن درجها من الجذوع لا نفسها ، فيحتمل أنه ذكره لغرض بيان الصلاة على السطح ، إذ يطلق السطح على أرض الغرفة وأمثالها اه . وتبعه الحافظ فى " الفتح " إذ قال : الغرض منه ههنا صلاته ﷺ فى المشربة وهى معمولة من الخشب قاله ابن بطال ، وتعقب بأنه لايلزم من كون درجها خشباً أن تكون كلها خشباً ، فيحتمل أن يكون الغرض بيان جواز الصلاة على السطح إذ هى سقف فى الجملة اه .

واختار العينى توجيه ابن بطال أنه ﷺ صلى على ألواح المشربة ، وتعقب على الكرمانى بأن الظاهر أن الغرفة كانت من خشب فذكر كون درجها من النخل لا يستلزم أن تكون البقية من البناء ، فالاحتمال الذى ذكره ليس بأقوى من الاحتمال الذى ذكرناه اه .

قوله : ما لم تشق على أصحابك ، يعنى بذلك ما لم يشق على الراكب (١) وبنى الأمر على ما هو العادة من الوحدة فى العادات ، فما يشق على أصحابه يشق عليه عادةً ، والحاصل : أن المصلى فى السفينة يصلى قائماً إن قدر و إلا فقاعداً وهذا مما اختاره الصاحبان (٢) وقال الإمام : يجوز الصلاة فى السفينة

ولا يذهب عليك أنه يتوهم من ظاهر ألفاظ حديث أنس هذا أن قصة السقوط عن الفرس وقصة الإيلاء وقعتا فى وقت واحد وبذلك جزم بعض الأكابر متمسكاً بظاهر اللفظ ، والصحيح أن قصة السقوط وقعت فى سنة خمس من الهجرة ، وقصة الإيلاء فى سنة تسع من الهجرة كما بسطنا فى الوقائع .

(١) أجاد الشيخ فى توجيه أثر الحسن ، واحتاج إلى ذلك ليكون أثره أقرب إلى القواعد ، فإن فرض القيام فى الصلاة لايترك للمشقة على الرفقاء فوجهه الشيخ بأن المراد منه المشقة على نفسه، وإلا فظاهر ألفاظ أثر الحسن تدل على أنه يسقط عنده فرض القيام للمشقة على الرفقاء ، قال الحافظ : قوله : وإلا فقاعداً ، أى وإن شق على أصحابك فصل قاعداً .

وقد روينا أثر الحسن فى نسخة قتيبة بسنده عن عاصم الأحول قال : سألت الحسن وابن سيرين وعامراً - يعنى الشعبى - عن الصلاة فى السفينة فكلهم يقول : إن قدر على الخروج فليخرج ، غير الحسن فإنه قال : إن لم يؤذ أصحابه أى فليصل ، وروى ابن أبى شيبة عن عاصم عن الثلاثة المذكورين أنهم قالوا : صل فى السفينة قائماً ، وقال الحسن : لاتشق على أصحابك اهـ . والظاهر من هذه الآثار أن مذهب الحسن سقوط فرض القيام للمشقة على الرفقاء، وكان هذا خلاف ما عليه العامة أوله الشيخ بما يوافق قوله قول الجمهور .

(٢) فى " الدر المختار " : صلى الفرض فى فلك جار قاعداً بلا عذر صح لغلبة العجز وأساء ، وقالا : لايصح إلا بعذر وهو الأظهر ، قال ابن

جالساً شق عليه القيام أولا ، وذلك لإقامة السبب مقام المسبب ، والأحكام

عابدين : قولــه : لغلبــة العذر أى لأن دوران الرأس فيها غالب والغالب كالمتحقق فأقيم مقامه ، كالسفر أقيم مقام المشقة ، والنوم أقيم مقام الحدث ، وقوله : وهو الأظهر ، وفى " الحليــة " بعد سوق الأدلة : الأظهر أن قولهما أشبه فلا جرم أن فى " الحاوى القدسى " : وبه نأخذ اه .

وفى " الشرح الكبير " للحنابلــة : اختلف قولــه أى الإمام أحمد فى الصلاة فى السفينة مع القدرة على الخروج على روايتين : إحداهما : لايجوز ، لأنها ليست حال استقرار أشبــه الصلاة على الراحلـة ، والثانية : يصح لأنه يتمكن من القيام والقعود والركوع والسجود أشبه الصلاة على الأرض ، وسواء فى تلك الجاريـة والواقفــة وهى أصح ، ومتى قدر على القيـام لم يجز له تركه لحديث عمران بن حصين : فإن عجز عنه صحت للحديث اه . والمراد منه حديث البخارى وغيره عن عمران بن حصين قال له رسول الله ﷺ : « صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً » الحديث .

ومعنى قول الحسن : تدور معها ، عندى أن تدور إلى القبلــة لا ما قاله القسطلانى من قوله : تدور مع السفينة حيثما دارت اه . ويؤيد مختارى ما فى " الفتح " عن " تاريخ البخارى " من طريق هشام قال : سمعت الحسن يقول : در فى السفينة كما تدور إذا صليت اه . ثم رأيت أن مولانا محمد حسن المكى حكى ذلك فى تقريره إذ قال : قوله : تدور معها ، أى لو دارت السفينة من القبلة فدر أنت إلى القبلة وخالف السفينة اه . فلله الحمد والمنــة ـ وفى " الدر المختار " : ويلزم استقبال القبلــة عند الافتتاح وكلما دارت ، قال ابن عابدين : وإنما لزمه الاستقبال لأنها فى حقه كالبيت حتى لايتطوع فيها مؤمياً مع القدرة على الركوع والسجود بخلاف راكب الدابة اه .

....

وفى " الكرمانى : قال شارح التراجم : إن حديث أنس ظاهر الموافقة للترجمة ، وأما الصلاة فى السفينة فلفقه الباب وهو أن الصلاة لايشترط فيها مباشرة الأرض ، لجوازها فى السفينة وعلى الحصير كيلا يتخيل ذلك من قوله ﷺ لمعاذ : « عفر وجهك فى الأرض » اه . وبه جزم الحافظ إذ قال : قال ابن المنير : وجه إدخال الصلاة فى السفينة فى (باب الصلاة على الحصير) أنهما اشتركا فى أن الصلاة عليهما صلاة على غير الأرض لئلا يتخيل متخيل أن مباشرة الأرض شرط لقوله فى الحديث المشهور الذى أخرجه أبوداؤد وغيره : « ترب وجهك » اه . وتقدم ذكر هذا الحديث فى (باب هل ينفخ فى يديه) فى كتاب التيمم . وأوضح منه فى هذا المعنى ما فى " الجامع الصغير » : ما من حالة يكون عليها العبد أحب إلى الله تعالى من أن يراه ساجداً يعفر وجهه فى التراب » رواه أحمد والبيهقى فى " السنن " عن حذيفة اه .

والأوجه عندى : أن الإمام البخارى أراد بالترجمة الرد على ما رواه ابن أبى شيبة وغيره من طريق شريح بن هانئ أنه سأل عائشة : أكان النبى ﷺ يصلى على الحصير والله تعالى يقول « وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً » ؟ فقالت : لم يكن يصلى على الحصير ، قال الحافظ : فكأنه لم يثبت عند المصنف أو رآه شاذاً مردوداً لمعارضته ما هو أقوى منه كحديث الباب ، بل سيأتى عنده من طريق أبى سلمة عن عائشة : أن النبى ﷺ كان له حصير يبسطه ويصلى، وفى " مسلم " من حديث أبى سعيد أنه رأى النبى ﷺ يصلى على حصير اه .

قال العينى : حديث ابن أبى شيبة غير صحيح لضعف يزيد بن المقدام ، ولذا بوب البخارى (باب الصلاة على الحصير) فإن هذا الحديث لم يثبت عنده ، أورده لمعارضة ما هو أقوى منه ، والذى شذ فيه عمر بن عبد العزيز فإنه

عامـة بعد بنائها على عللها (١) ويمكن حمل كلام الحسن على مذهب الإمام أيضاً (٢) .

(باب الصلاة على الخمرة (٣))

كان يسجد على التراب ، ولكن يحمل فعلـه هذا على التواضع اهـ . قلت : أوعملاً بما تقدم من قوله ﷺ : « ترب وجهك » وعلى هذا فإدخال أثر السفينة فى الباب لأدنى مناسبة كما تقدم عن ابن المنير ، وقال العينى : وههنا مناسبة أقوى مما ذكره وهو أن الباب فى الصلاة على الحصير ، وفى الذى قبله كان يصلى على الخمرة ، وكل واحد من الحصير والخمرة يسمى سجادةً والسفينة أيضاً مثل السجادة على وجه الماء اهـ .

ولايذهب عليك أنهم اختلفوا فى مرجع ضمير جدته ، قال الحافظ : يعود على إسحاق جزم بـه ابن عبد البر وعبد الحق وعياض وصححـه النووى ، وجزم ابن سعد وابن مندة وابن الحصار بأنها جدة أنس والدة أمه أم سليم وهو مقتضى كلام إمام الحرمين فى " النهاية " ومن تبعه وكلام عبد الغنى فى "العمدة " ، وهو ظاهر السياق و يؤيده ما فى " فوائد العراقيين " لأبى الشيخ عن إسحاق بن أبى طلحة عن أنس قال : أرسلتنى جدتى ، الحديث .

(١) كما تقدم قريباً فى كلام ابن عابدين من إقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث فإن عللها المشقة والحدث ، وأقيم السفر والنوم مقامهما بناءً على عللها .

(٢) لأنـه لم يدر الحكم على عدم الاستطاعة بل أطلق الجواز ومراعاة الرفقة من باب حسن المعاشرة .

(٣) قال الكرمانى : الخمرة ـ بضم المنقطة وسكون الميم ـ سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل و تزمل بالخيوط ، قيل : سميت خمرةً لأنها تستر وجه

أراد بذلك إثبات جواز الصلاة إذا كان المصلى بعضه على الأرض وبعضه فوق البساط ، كما أراد بالأول إثبات الصلاة على غير الأرض ، ولا شك أن المسألتان (١) مما يحتاج إلى بيانه .

(باب الصلاة على الفراش [٢])

ولا شك فى مغايرة هذه الترجمة لما تقدم فلا إهمال ولا إلغاء ، وأثبت

المصلى عن الأرض ، قال ابن بطال : الخمرة : مصلى صغير ، فإن كان كبيراً قدر طول الرجل أو أكبر فإنه يقال له حينئذ : حصير ولا يقال له خمرة اه . وما أفاده الشيخ - قدس سره - من الفرق بين الترجمتين ألطف مما ذكره الحافظ إذ قال : كأنه أفردها بترجمة لكون شيخه أبي الوليد حدثه بالحديث مختصراً اه . وأنت خبير بأن هذا الوجه لايكفى لإيراد الترجمة المستقلة ، وفيما أفاده الشيخ فائدة جليلة تناسب شأن تراجم البخارى ، وقال الكرمانى : لاخلاف بين فقهاء الأمصار فى جواز الصلاة عليها إلا ما روى عن عمر بن عبد العزيز أنه كان لايصلى عليها ويؤتى بالتراب فيوضع على الخمرة اه . قلت : وتقدم قريباً أثر عمر بن عبد العزيز بلفظ آخر .

(١) كذا فى الأصل وحق العبارة : المسألتين .

(٢) قال الحافظ : قوله : (باب الصلاة إلخ) أى سواء كان ينام عليه مع امرأته أم لا ، وكأنه يشير إلى الحديث الذى رواه أبوداؤد وغيره عن عائشة قالت : كان النبى ﷺ لا يصلى فى لحفنا ، وكأنه لم يثبت عنده أو رآه شاذاً مردوداً ، وقد بين أبوداؤد علته اه . قلت : والأوجه عندى : أن غرض المصنف بالترجمة دفع ما يتوهم من قوله ﷺ : « جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً » تخصيص الصلاة بالأرض ، فأراد إثبات جوازها على غير الأرض ،

بإيراد الأثر وأفعال الصحابة أن الصلاة على الفراش جائزة أعم من أن يكون كله على الفراش أو بعضه كما فى السجدة على ثوبه .

(باب السجود على الثوب فى شدة الحر)

هذا إثبات لإسناد ما ذكره أولاً فى التعليق فلا تكرار (١) .

ولا يقال : إن هذا الغرض حصل بالترجمتين السابقتين لأن فيهما كان احتمال التخصيص بالحصير والخمرة ، وهذا تعميم بعد تخصيص ، وتقدم فى البابين المذكورين وجه تخصيصهما بالترجمة .

وفى " المغنى " : لابأس بالصلاة على الحصير والبسط من الصوف والشعر وسائر الطاهرات ، وهو قول عامة أهل العلم إلا ما روى عن جابر أنه كره الصلاة على كل شئ من الحيوان ، واستحب الصلاة على كل شئ من نبات الأرض ونحوه ، قال مالك : إلا أنه قال فى بساط الصوف والشعر : إذا كان سجوده على الأرض لم أر بالقيام عليه بأساً ، والصحيح أنه لا بأس بالصلاة على شئ من ذلك ، انتهى مختصراً ، وفى " شرح الإقناع " : أجمع المسلمون إلا الشيعة على جواز الصلاة على الصوف، ولا كراهة فى ذلك إلا عند مالك فكرهه تنزيهاً ، وقالت الشيعة : لايجوز لأنه ليس من جنس الأرض ، قال البجيرى : قوله : إلا عند مالك ، هذا القول غير مشهور عند المالكية ، فلعل الإمام رجع عنه أو لا يذكرونه لضعفه اهـ . وتقدم عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يسجد على التراب .

(١) حاصل ما أفاده الشيخ أن الغرض من ذكر هذا الباب بيان ما ذكره تعليقاً فى (باب الصلاة على الفراش) وعلى هذا فزيادة قوله : فى شدة الحر ، فى الترجمة شرح لما تقدم فى التعليق إجمالاً ، والأوجه عندى :

قوله : بسم الله الرحمن الرحيم ، يقال : إن البخاری رحمه الله تعالى يبتدأ بالبسملة ما يكتبه بعد فترة تعتريه فی الكتابة و التأليف لأجل عائق يمنع عنها (١) .

أن غرض المصنف بالترجمة الرد على الشافعية حيث قيدوا الجواز بالثوب المنفصل لا المتصل ، و استدل المصنف بالإطلاق على العموم ، قال الحافظ : استدل بالحديث على إجازة السجود على الثوب المتصل بالمصلی ، وقال النووی : و به قال أبو حنيفة و الجمهور ، وحمله الشافعی على الثوب المنفصل اه .

وقال القسطلانی : استدل بالحديث أبو حنيفة و مالك وأحمد و إسحاق على جواز السجود على الثوب فی شدة الحر والبرد و به قال عمر بن الخطاب وغيره ، وأوله الشافعية بالمنفصل أو بالمتصل الذی لايتحرك بحركته ، وقال أيضاً فی أثر الحسن : استنبط منه أبو حنيفة جواز السجود على كور العمامة ، وكرهه مالك ومنعه الشافعية اه . وتعقب عليه شيخ المشايخ فی " التراجم " بأنه يفهم منه أن لاكراهة عند الحنفية لأنه أورد مذهب أبی حنيفة مقابلاً لمذهب مالك فهو أخطأ فی النقل ، بل الكراهة عند الحنفية أيضاً ثابت بلا ارتياب اه . قلت : وهو كذلك جزم به فی " الدر المختار " إذ قال : يكره تنزيهاً بكور عمامته إلا بعذر و إن صح بشرط كونه على جبهته ، أما إذا كان الكور على رأسه فقط وسجد عليه مقتصراً ولم تصب الأرض جبهته ولا أنفه لايصح لعدم السجود على محله .

(١) هذا هو المعروف على ألسنة المشايخ ولم أره فی الشروح لكنه وجيه ، ولذا ترى المصنف طالما يذكر التسمية بين أبواب كتاب واحد كما ذكرها على (باب فضل الصلاة فی مسجد مكة) ثم ذكر قريباً منه على (باب استعانة اليد فی الصلاة) ثم لا يذهب عليك أن المصنف ذكر فی (باب فضل

قولــه : « وأكلوا ذبيحتنا » هذا لإخـراج الكفار الـذين يكرهون أكل ذبيحة المسلم ، وإلا فالمشركون وأهل الملتين كانوا يأكلون ذبيحة المسلم فليس ذلك احترازاً منهم (١) .

استقبال القبلة) قوله : يستقبل بأطراف رجليه ، وهذا فى غير محله على الظاهر ولايثبت بالرواية ، وسيعيده المصنف فى محله ، والأوجه عندى : أن هذه ليست بترجمة حتى يرد عليها الإيرادات المذكورة بل بيان للمبالغة فى الاستقبال حتى يستقبل بأطراف رجله أيضاً كما سيأتى فى محله .

(١) دفع الشيخ بذلك ما يرد أن المشركين وأهل الكتاب كانوا يأكلون ذبيحــة المسلم فلم ذكره ؟ وحاصل الدفع : أن بعضهم كانوا لايأكلون كما سيأتى فى كلام الحافظ أيضاً إذ قال : قوله : حتى تقولوا : لا إله إلا الله اقتصر عليها ولم يذكر الرسالة وهى مرادة كما تقول : قرأت الحمد وتريد السورة كلها ، وقيل : أول الحديث ورد فى حق من جحد التوحيد فإذا أقر به صار كالموحد من أهل الكتاب يحتاج إلى الإيمان بما جاء به الرسول ﷺ ، فلهذا عطف الأفعال المذكورة عليها فقال : « وصلوا صلاتنا » إلى آخره ، والصلاة الشرعية متضمنة للشهادة بالرسالة ، وحكمة الاقتصار على ما ذكر من الأفعال أن من يقر بالتوحيد من أهل الكتاب وإن صلوا واستقبلوا و ذبحوا لكنهم لايصلون مثل صلاتنا ولا يستقبلون قبلتنا ، ومنهم من يذبح لغير الله ، ومنهم من لايأكل ذبيحتنا اه .

قلت: ولذا ورد فى رواية: « وذبح مثل ذبيحتنا » رداً على الفريق الأول « وأكل ذبيحتنا » رداً على الفريق الثانى، وقال الكرمانى: فإن قلت: لم خصص هذه الثلاثــة من بين سائر الأركان و واجبات الدين ؟ قلت : لأنها أظهرها

(باب قبلة أهل المدينة و أهل الشام أين هو؟[١])

وأعظمها وأسرعها علماً به إذ فى اليوم الأول من الملاقاة مع الشخص تعلم صلاته وطعامه غالباً بخلاف نحو الصوم فإنه لا يظهر الامتياز بيننا وبينهم به ، ونحو الحج فإنه قد يتأخر إلى شهور وسنين ، وقد لا يجب عليه أصلاً اهـ .

(١) هذه الترجمة من التراجم الصعبة فى " البخارى " قال العينى : هذا الموضع يحتاج إلى تحرير قوى فإن أكثر من تصدى لشرحه لم يغن شيئاً ، بل بعضهم ركب البعاد وخرط القتاد ، فنقول وبالله التوفيق ، ثم بسط فى مختاره فى ذلك ، وحاصل ما ذكر الشراح : أن ههنا بحثين : الأول : فى إعراب المشرق هل هو بالجر أو بالضم ، والثانى : فى ذكر لفظ : قبلة ، فى آخر الكلام بعد قوله : ولا فى المغرب ، فهو موجود فى بعض النسخ دون بعض أما على النسخ التى ليس فيها هذا اللفظ فلفظ باب منون وقوله : قبلة أهل المدينة مبتدأ خبره ليس فى المشرق ، ويشكل على هذا تذكير لفظ : ليس إذ حقه إذ ذاك لفظ : ليست : فأولوه بالمستقبل .

قال الكرمانى : أما على النسخة التى لم يوجد فيها بعد لفظ : المغرب لفظ : قبلة يجب تنوين الباب ويأوّل تذكير لفظ : ليس بأن المراد بالقبلة المستقبل ، كأنه قال : مستقبل أهل المدينة ليس فى جهة المشرق والمغرب ، انتهى مختصراً ، وعلى هذا يكون لفظ : المشرق مجروراً لا محالة عطفاً على الشام ، أو أهل الشام ، وعلى الثانى يكون المراد بالمشرق أهل المشرق كقوله تعالى : « واسأل القرية » الآية . قال السندى : وعلى تقدير سقوط لفظ : القبلة ، فقبلة أهل المدينة مبتدأ ، والمراد بالمشرق مشرق ناحية المدينة فقط ، وقوله : ليس فى المشرق خبره اهـ .

والرواية دالة على أنها بين المشرق والمغرب، ثم قوله : المشرق إن كان معطوفاً على قوله : قبلة ، فهو داخل تحت الباب، والمعنى : باب ذكر المشرق

وأما على النسخ التي يوجد فيها لفظ : قبلة ، فقوله: ليس في المشرق جملة مستأنفة مبتدأ وخبر ، قال الحافظ وغيره : هذه جملة مستأنفة وعلى هذا فلفظ: المشرق يحتمل الجر ويكون المراد منه مشرق خاص وهو مشرق أهل المدينة خاصة وخصهم بالذكر لأنها كانت إذ ذاك معمورة بالإسلام، ويوضح المراد ما في هامش " الكوكب الدرى " في (باب ما جاء أن ما بين المشرق والمغرب قبلة) ويحتمل أيضاً أن يكون المشرق بالضم ، قال الحافظ : نقل عياض أن رواية الأكثر ضم قاف المشرق فيكون معطوفاً على باب ، ويحتاج إلى تقدير محذوف ، والذي في روايتنا بالخفض اه . قال القسطلاني : حكى الزركشي ضم قاف مشرق للأكثرين عن عياض عطفاً على باب أي وباب حكم المشرق ، ثم حذف من الثاني باب وحكم وأقيم المشرق مقام الأول ، وصوبه الزركشي لما في الكسر من إشكال اه . وهذا هو الذي اختاره الشيخ قدس سره .

والأوجه عندي : أن قوله : والمشرق إن كان بالجر فيكون المراد به المشرق الخاص كما تقدم ، وإن كان بالضم فهو على ما أفاده الشيخ يكون عاماً لأهل المشرق كلها ، وأياًما كان فغرض المصنف بالترجمة قوله : ليس في المشرق والمغرب قبلة أي لأهل المدينة وهو المقصود بالترجمة ، فكأنه أراد بذلك الرد على مذهب ثامن من المذاهب الثمانية المذكورة في " الأوجز " في النهي عن استقبال القبلة واستدبارها وهو مذهب أبي عوانة صاحب المزني إذ قال : إن التحريم مختص بأهل المدينة ومن كان على سمتها ، أما من كانت قبلته إلى الشرق والغرب فيجوز له الاستقبال والاستدبار لقوله ﷺ : « ولكن شرقوا أو غربوا » فنبه المصنف بالترجمة أن حكم النهي عام ، وقوله

أنه ليس قبلة أهل المدينة (١) وإن كان مرفوعاً فهو ابتداء كلام والمعنى : أما المشرق فليس مدار القبلة على المشرق ولا على المغرب ، وإنما القبلة البيت إلى أى جهة وقعت ، وأياً ما كان فترك ذكر المغرب وهو مراد بناءً على الظهور فإن المشرق والمغرب لايتفاوتان فى هذا الحكم ، فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر (٢) وكثيراً ما يحذف المعطوف لدلالة المعطوف عليه عليه .

(باب قول الله عز وجل : واتخذوا من مقام الخ [٣])

ﷺ : « شرقوا أو غربوا » خاص لأهل المدينة والشام لأنه ليس قبلتهم فى المشرق والمغرب ، فتأمل فإن خاطرى أبو عذره فإن كان صواباً فمن الله عزاسمه وإن كان خطأً فمنى ومن الشيطان ، وكلام الشيخ ـ قدس سره ـ قريب إلى ذلك وإن لم يكن نصاً فيه .

(١) ولذا قال لهم رسول الله ﷺ: « ولكن شرقوا أو غربوا » .

(٢) هذا على أحد الاحتمالين المذكورين فيما سبق من أن المراد بالمشرق العموم ، وبذلك جزم الشراح كلهم على إرادة العموم ، قال القسطلانى تبعاً لغيره : لم يذكر المؤلف المغرب مع أن العلة فيهما مشتركة اكتفاءً بذلك عنه ، كما فى : « سرابيل تقيكم الحر » وخص المشرق بالذكر لأن أكثر بلاد الإسلام فى جهته ، قال ابن بطال : لم يذكر البخارى المغرب اكتفاءً بذكر المشرق ، إذ العلة مشتركة . ولأن المشرق أكثر الأرض المعمورة ، ولأن بلاد الإسلام فى جهة مغرب الشمس قليلة ، كذا فى " الفتح " .

(٣) يشكل على الترجمة أن الإمام البخارى ترجم بالآية المتضمنة للأمر ، ثم أورد فيها الروايات التى لاتدل على اتخاذ المقام مصلى ، وأجاب عنه الشيخ بجوابين : الأول : أن المصنف أشار بذلك إلى توكيد أمر الاستقبال

أراد بذلك توكيد أمر القبلة أنها من التأكد بحيث إذا وردت هذه الآية لم يترك النبي ﷺ بالصلاة خلف المقام فرض الاستقبال ، وأيضاً فنى عقد الترجمة دلالة على أن الآية ليست بموجبة استقبال المقام إذ لو كان كذلك لما صلى فى وجه البيت لأن المقام يكون خلفه حينئذ ، فأراد أن الأمر فى الآية ليس بإيجاب وإنما هو أمر سنة واستحباب .

إلى الكعبة إذ لم يتركه النبي ﷺ مع هذا الأمر ، فكان أمره آكد من هذا الأمر . والثانى : الإشارة إلى أن الأمر الوارد فى آية الترجمة للندب ، وقال السندى : يمكن أن يقال : أشار بأحاديث الباب إلى أن الأمر مخصوص بركعتى الطواف ، أو أنه للندب حيث فعله تارةً وتركه أخرى ، أو أشار إلى أن المراد بمقام إبراهيم البيت أو الحرم اه .

وقال الحافظ : قوله : « واتخذوا » فى روايتنا بكسر الخاء على الأمر وهى إحدى القراءتين ، والأخرى بالفتح على الخبر ، والأمر دال على الوجوب ، لكن انعقد الإجماع على جواز الصلاة إلى جميع جهات الكعبة فدل على عدم التخصيص ، وهذا بناء على أن المراد بمقام إبراهيم الحجر الذى فيه أثر قدمه عليه الصلاة والسلام وهو موجود إلى الآن، وقال مجاهد : المراد بمقام إبراهيم الحرم كله ، والأول أصح ، واستدل المصنف على عدم التخصيص أيضاً بصلاته ﷺ داخل الكعبة ، فلو تعين استقبال المقام لما صحت هناك لأنه كان حينئذ غير مستقبله ، وهذا هو السر فى إيراد حديث ابن عمر عن بلال فى هذا الباب .

وقد روى الأزرقى فى " أخبار مكة " بأسانيد صحيحة : أن المقام كان فى عهد النبي ﷺ وأبى بكر و عمر فى الموضع الذى هو فيه الآن حتى جاء سيل فى خلافة عمر فاحتمله حتى وجد بأسفل مكة ، فأتى به فربط إلى أستار

قوله : فتحرف القوم (١) دلالته على الترجمة ظاهرة لأن القوم كانوا يصلون فى غير مقام صلاة النبى ﷺ ، فعلم أن الاستقبال غير مختص بمكان دون مكان بل يجب الاستقبال حيث كان المصلى (٢) .

الكعبة حتى قدم عمر ، فاستثبت فى أمره حتى تحقق موضعه الأول ، فأعاده إليه وبنى حوله ، فاستقر ثم إلى الآن ، انتهى ما فى " الفتح " .

(١) قال الحافظ : وقد وقع بيان كيفية التحول فى حديث تويلة بنت أسلم عند ابن أبى حاتم ، وقالت فيه : فتحول النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء ، قال الحافظ: وتصويره أن الإمام تحول من مكانه فى مقدم المسجد إلى مؤخره ، فإنه لو دار كما هو فى مكانه لم يكن خلفه مكان يسع الصفوف ، ولما تحول الإمام تحولت الرجال حتى صاروا خلفه ، وتحولت النساء حتى صرن خلف الرجال ، وهذا يستدعى عملاً كثيراً فى الصلاة ، فيحتمل أن يكون ذلك قبل تحريم العمل الكثير كما كان قبل تحريم الكلام ، ويحتمل أن يكون اغتفر العمل المذكور من أجل المصلحة المذكورة ، أو لم تتوال الخطا عند التحويل بل وقعت مفرقة .

(٢) وعلى هذا فغرض الترجمة كما سيصرح به الشيخ : أن استقبال القبلة لايختص بموضعه ﷺ بل فى أى مكان كان المصلى ، وبذلك جزم الكرمانى حيث قال : وكان تامة ، أى حيث وجد الشخص ، قال الله تعالى : « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » اه . وأنت خبير بأن هذا الغرض من الترجمة لايليق بشأن تراجم البخارى ، وأولها الحافظ ومن تبعه بقوله : أى حيث وجد الشخص فى سفر أوحضر ، والمراد بذلك فى صلاة الفريضة كما يتبين ذلك فى الحديث الثانى فى الباب ، وهو حديث جابر اه .

قوله : فثنى رجليه واستقبل القبلة وهو محل الاستدلال (١) .

قولــه : ثم أتم ما بقى (٢) فعلم أن ما فات من الاستقبال نسياناً فهو

والأوجه عندى فى غرض المصنف بالباب اللائق بشأنه : أنه أراد بذلك دفع ما يتوهم من حديث أبى هريرة الذى ذكره فى الترجمة أن استقبال القبلة يكفى فى أول الصلاة عند التحريمة فقط ، فدفعه بالروايات الواردة فى الباب إذا استقبل أهل القبلتين فى أثناء الصلاة ، وكذا النبى ﷺ حتى فى سجدة السهو ، وكذلك فى حديث جابر إذ نزل فاستقبل فى السفر ، فتأمل . قال الكرمانى فى حديث جابر : فإن قلت : مقتضى الحديث عدم التوجه نحو القبلة حيث كان فينافى الترجمة ؟ قلت : المراد من الترجمة المتوجه فى الفريضة اهـ . وتقدم بعض المباحث فى الحديث فى كتاب الإيمان فى (باب الصلاة من الإيمان) وتقدم هناك أيضاً اختلافهم فى أى الصلاة كان تحويل القبلة ، فارجع إليه .

(١) وبذلك جزم الشراح ، قال الحافظ : ومناسبة الحديث بالترجمة من قوله : فثنى رجليه ، فدل على عدم ترك الاستقبال فى كل حال من أحوال الصلاة اهـ ، وهذا أقرب مما وجهت به الترجمة .

(٢) قال الحافظ : هو طرف من حديث أبى هريرة فى قصة ذى اليدين وهو موصول فى " الصحيحين " من طرق ، ولكن قوله : وأقبل على الناس ، ليس هو فى " الصحيحين " بهذا اللفظ موصولاً لكنه فى " الموطأ " ووهم ابن التين تبعاً لابن بطال حيث جزم بأنه طرف من حديث ابن مسعود الماضى لأن حديث ابن مسعود ليس فى شئ من طرقه أنه سلم من ركعتين .

عفو (١) وقد كان هذا قبل نسخ الكلام (٢) ثم لما نسخ الكلام نسخ ما فى

---

(١) قال الكرمانى : ومناسبة هذا التعليق للترجمة من جهة أنه جعل زمان الإقبال على الناس داخلاً فى حكم الصلاة ، ولا شك أنه كان بالسهو فهو فى ذلك الزمان ساه مصل إلى غير القبلة اهـ . وقال الحافظ : ومناسبة هذا التعليق للترجمة من جهة أن بناءه على الصلاة دال على أنه فى حال استدباره القبلة كان فى حكم المصلى ، ويؤخذ منه أن من ترك الاستقبال ساهياً لاتبطل صلاته ، وقال : وأصل هذه المسألة فى المجتهد فى القبلة إذا تبين خطأه، فروى عن ابن المسيب وعطاء والشعبى وغيرهم أنهم قالوا: لاتجب الإعادة وهو قول الكوفيين ، وعن الزهرى ومالك وغيرهما : تجب فى الوقت لا بعده ، وعن الشافعى : يعيد إذا تيقن الخطأ مطلقاً اهـ .

قلت: وبقول الحنفية قال أحمد كما فى "المغنى" إلا أنه قيد بالسفر بخلاف الحضر ، وعلى ما حمله الحافظ ترجمة البخارى حملها عليه جميع الشراح: العينى والقسطلانى وشيخ الإسلام وصاحب "التيسير" وغيرهم ، وفى "تراجم شيخ المشايخ" : ظاهر هذه الترجمة الإشارة إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن المصلى لو أخطأ فى تحرى القبلة وصلى إلى غيرها فصلاته جائزة وليس عليه أن يعيد خلافاً للشافعى ، والاستدلال بفعله ﷺ من حيث إنه أقبل على الناس بوجهه وانصرف من القبلة ، ومع ذلك بنى على صلاته ولم يستأنف ، فتأمل .

(٢) ولله در الشيخ ما أدق نظره ، ولم يتعرض إلى ذلك أحد من الشراح وغيرهم، وحاصله : أن ما تقدم من قوله : نسياناً ، فهو عفو باعتبار استدلال الإمام البخارى ، وأما باعتبار الفقه ففرق كثير بين الخطأ عند تحرى القبلة وبين الانحراف عن القبلة نسياناً ، فلا يفسد الصلاة فى الأول

ضمنه من الانحراف إلى جهة غير جهـة القبلة ، فإن النسيان والذكر فى فرائض الصلاة ومفسداتها سواسية ، والله أعلم .

قوله : « واتخذوا من مقام إبراهيم » والاستدلال بالآية من حيث إن فرض

عند الحنفية وعليه حمل الشراح كلام الإمام البخارى كما تقدم قريباً ، ويفسد الصلاة فى الثانى عند الحنفية بل عند الجمهور ، ولذا أجاب عن الحديث بأن الانحـراف الثابت عن الحديث انحراف عن القبلـة نسياناً ، فيحمل على أنه كان فى أول الإسلام كمـا يدل عليه كونه قبل نسخ الكلام ، وفى تقرير مولانـا الشيخ حسين على الفنجابى : اعـلم أن الرجل إذا سها وسلم بعد الثالثة وحرف صدره من جانب الكعبة تفسد صلاته عندنا ، وحمل أصحابنا هذا الحديث على المنسوخيـة كما نسخ بعده الكلام ، وكان كثير من الأمور جائزاً وكان وقت اتساع ثم ضيق اھ .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم ههنا بترجمتين : الأولى : ما جاء فى القبلة ، والثانية : من لم ير الإعادة ، وهما اثنان عند عامة الشراح وهو الأوجـه عندى ، والغرض من الأولى : الأحاديث المتفرقة فى القبلة ، وخص منها من لم ير الإعادة لاهتمامهـا ، وبعضهم حاولوا وحـدة الترجمتين فكأنه جعل الثانية تفسيراً للأولى، واحتاج أن يأوّل كل الأحاديث إلى ذلك منهم ابن رشيد إذ قال : الذى يظهر لى أن تعلق الحديث أى حديث أنس بالترجمة الإشارة إلى موضع الاجتهاد فى القبلة ، لأن عمر اجتهد فى أن اختار أن يكون المصلى إلى مقام إبراهيم فاختـار إحدى جهات القبلة بالاجتهاد ، وحصلت موافقته على ذلك ، فدل على تصويب اجتهاد المجتهد إذا بذل وسعه ، ولايخفى ما فيه كذا فى " الفتح " .

الاستقبال لا يترك بشئ (١) حتى إن الآية لما نزلت عمل النبى ﷺ بها بحيث لايكون العمل بها مفوتاً لاستقبال القبلة .

---

(١) أراد الشيخ بذلك توجيه مناسبة الحديث بالترجمة وهو واضح، يعنى تأكد أمر القبلة حتى لم يترك بالأمر المتضمن بمقام إبراهيم ، فصح التعلق بما جاء فى القبلة ، وفى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى : قوله : مصلى ، ولم يقل: قبلة ، فعلم أنه مع اتخاذه المقام مصلى لابد أن يتوجه إلى القبلة فثبت تأكدها اه . وتقدم قريباً ما قال ابن رشيد فى توجيه المناسبة ، وقال الحافظ : وقال بعضهم : كان اللائق إيراد هذا الحديث فى الباب الماضى وهو قوله : « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » والجواب عنه : أنه عدل عنه إلى حديث ابن عمر للتنصيص فيه على وقوع ذلك من فعل النبى ﷺ ، بخلاف حديث عمر هذا فليس فيه التصريح بذلك .

وأما مناسبته للترجمة ، فأجاب الكرمانى : بأن المراد من الترجمة ما جاء فى القبلة وما يتعلق بها ، فأما على قول من فسر مقام إبراهيم فى الآية بالكعبة فظاهر ، ومن فسره بالحرم كله فمن فى قوله : « من مقام إبراهيم » للتبعيض ، ومصلى أى قبلة ، والمعنى ، اتخذوا لبعض الحرم قبلة ، ومن فسره بالحجر الذى وقف عليه إبراهيم عليه السلام وهو الأظهر فيكون تعلق الحديث بالمتعلق بالقبلة لابنفس القبلة ، ولذا كان أول الترجمة بما جاء فى القبلة وما يتعلق بها ، انتهى ما فى " الفتح " بزيادات للتوضيح .

والأوجه عندى تعلقه بما جاء فى القبلة والغرض منه الإشارة إلى بدء حكم القبلة ، ثم قال الحافظ : قوله : وافقت ربى أى وافقنى ربى فأنزل القرآن على وفق ما رأيت ، لكن لرعاية الأدب أسند الموافقة لنفسه ، أو أشار به إلى حدث رأيه وقدم الحكم ، وليس فى تخصيصه العدد بالثلاث ما ينفى الزيادة

(باب حك البزاق[1])

عليها لأنه حصلت له الموافقة فى أشياء غير هذه ، من مشهورها قصة أسارى بدر ، وقصة الصلاة على المنافقين ، وهما فى " الصحيح " وصحح الترمذى من حديث ابن عمر أنه قال : ما نزل بالناس أمر قط فقالوا فيه وقال فيه عمر إلا نزل القرآن فيه على نحو ما قال عمر ، وهذا دال على كثرة موافقته ، وأكثر ما وقفنا بالتعيين على خمسة عشر ، لكن ذلك بحسب المنقول اه . قلت : وذكر السيوطى فى " تاريخ الخلفاء " فصلاً مستقلاً فى موافقات عمر وقال : قد وصلها بعضهم إلى أكثر من عشرين اه ، ثم بسطها .

(١) شرع الإمام البخارى من ههنا أبواب المساجد ، قال العينى : من (باب حك البزاق باليد من المسجد) إلى قوله : (باب سترة الإمام) خمسة وخمسون باباً كلها فيما يتعلق بأحكام المساجد فلا يحتاج إلى ذكر وجه المناسبة بينها على الخصوص اه . وفى " تراجم شيخ المشايخ " : من ههنا شرع المؤلف فى بيان أحكام المسجد ويتعلق بها خصائل استقبال القبلة وأحكامها اه . واختلفوا فى غرض المصنف بهذه الترجمة والمغايرة بينها وبين الترجمة الآتية ، فقال الحافظ : قوله : باليد من المسجد ، أى سواء كان بآلة أم لا ، ونازع الإسماعيلى فى ذلك فقال : قوله : حكه بيده ، أى تولى ذلك بنفسه لا أنه باشر بيده النخامة ، ويؤيد ذلك الحديث الآخر أنه حكها بعرجون اه .

قال الحافظ : والمصنف مشى على ما يحتمله اللفظ مع أنه لا مانع فى القصة من التعدد ، وحديث العرجون رواه أبو داؤد من حديث جابر اه . قلت : ولفظ على ما فى " العينى " روى أبوداؤد عن جابر قال : أتانا رسول الله ﷺ فى مسجدنا وفى يده عرجون ابن طاب ، فنظر فرأى فى قبلة المسجد نخامةً ، فأقبل عليها فحتها بالعرجون ، قال العينى : فهذا يدل

....

على أنه باشربيده يعرجون فيها ، ومع هذا يحتمل تعدد القصة اهـ . قلت : والأوجه عندى : أن الإمام البخارى نبه بالترجمتين على الفرق بين البزاق والمخاط ، ولذا اكتفى على الأول باليد وقيد الثانى بالحصى ، وإليه أشار الحافظ إذ قال : وجه المغايرة بين هذه الترجمة والتى قبلها من طريق الغالب ، وذلك أن المخاط غالباً يكون له جرم لزج فيحتاج فى نزعه إلى معالجة ، والبصاق لايكون له ذلك فيمكن نزعه بغير آلة ، إلا إن خالطه بلغم فيلتحق بالمخاط ، هذا الذى يظهر من مراده اهـ .

قلت : وهذا هو الظاهر من مغايرة الترجمتين ، وقال شيخ المشايخ فى الترجمة الثانية : غرض المصنف من عقد هذا الباب أن ما ذهب إليه بعض العلماء من أن المخاط نجس وتمسكوا بهذا الحديث حيث قالوا : إن حكه ﷺ كان للتطهير لا للتنظيف محتمل الحديث ، ويحتمل أن يكون غرضه إبطال ذلك المذهب ومثل هذا يفعل المؤلف فى كتابه هذا كثيراً ، وإيراد تعليق الباب لأجل هذه المناسبة ، وههنا توجيه آخر مطرد فى أكثر المواضع وهو أجود التوجيهات عندى وهو : أنه من دأب المصنف أن يورد حديثاً واحداً متعدد الطرق مراراً متعددة ويعقد كل ترجمة بلفظ آخر واقع فى ذلك الحديث ، ومقصوده ليس إلا إكثار طرق الحديث كما وقع فى هذا المقام اهـ .

قلت : وهذا هو الأصل السابع عشر من أصول التراجم ، ثم يشكل على الروايات الواردة فى الترجمتين ، قال الكرمانى فى حديث ابن عمر فى الباب الأول : هذا يدل على بعض الترجمة إذ لا يعلم منه أن حكه كان بيده ومن المسجد ، قلت : المتبادر إلى الفهم من إسناد الحك إليه ﷺ أنه كان بيده ، والمعهود من جدار القبلة جدار قبلة مسجد رسول الله ﷺ اهـ . وقال

لما كان فيه من الكراهة الطبعية (١) ما يوهم أن ذلك لايجوز رد عليه بإثباته عن النبي ﷺ .

الحافظ : قوله : في جدار القبلة ، وفي رواية المستملي : في جدار المسجد ، وللمصنف في أواخر الصلاة من طريق أيوب عن نافع : في قبلة المسجد ، وهو مطابق للترجمة اه .

وقال الكرماني في أول حديث للباب الثاني فإن قلت : عقد الباب على حك المخاط والحديث يدل على حك النخامة ؟ قلت : لما كانا فضلتين طاهرتين لم يفرق بينهما إشعاراً بأن حكمهما واحد اه . وقال العيني : والأوجه أن يقال : وإن كان بينهما فرق وهو أن المخاط يكون من الأنف والنخامة من الصدر لكنه ذكر المخاط في الترجمة والنخامة في الحديث إشعاراً بأن بينهما اتحاداً في اللزوجة، وأن حكمهما واحد من هذه الحيثية أيضاً اه . قلت : وهذا هو الأوجه مما ذكره الكرماني .

(١) وهذا واضح باعتبار غالب الناس ، وإلا فبعض البزاق موجب للكفارة في الصوم عند الحنفية كما جزم به الشيخ - قدس سره - في تقرير أبي داود ، وحكاه شيخي في " البذل " في (باب الصائم يبلع الريق) وأيضاً في نجاسته خلاف لبعض العلماء ، قال ابن رسلان في "شرح أبي داود " : قال ابن بطال : البزاق طاهر ولا أعلم فيه خلافاً لأحد إلا ما روى عن سلمان الفارسي فإنه جعله غيرطاهر والحسن البصري كرهه في الثوب اه . كذا في حاشيتي على " البذل " وقال ابن العربي في " شرح الترمذي " : في الأحاديث دليل على طهارة الريق خلافاً للنخعي لأنه لو كان نجساً لما ألقى في المسجد ظاهراً ولا باطناً كالبول ، ولا أمر بطرحه في الثوب الذي يصلي فيه اه .

قوله : « إن وطئت على قذر رطب إلخ » أشار بنقل الأثر (١) أن

---

(١) لا تعلق لأثر ابن عباس بالترجمة على الظاهر ، ولذا اختلفوا فى توجيهه ولم يتكلم عليه الكرمانى ولاهو مذكور فى متنه ، وحاصل ما أفاده الشيخ : أن كراهة البصاق ليست لمجرد التقذر بل لإحترام المسجد ، ولذا يحك عن المسجد مطلقاً ، ولفظ تقرير الشيخ محمد حسن المكى : أما المسجد فيحك عنه اليابس أيضاً وبه حصلت المناسبة بترجمة الباب اه . وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : القذر أعم من النجس إذ معناه ما يقذره الطبيعة ، والمخاط والبزاق من القذر فلا حاجة إلى بيان المناسبة اه .

وما حكى والدى المرحوم ـ نور الله مرقده ـ أوضح من هذين ، وإليه ميل الحافظ فى " الفتح " إذ قال : هذا التعليق وصله ابن أبى شيبة بسند صحيح ، وقال فى آخره : إن كان ناسياً لم يضره ، ومطابقته للترجمة الإشارة إلى أن العلة العظمى فى النهى احترام القبلة لا مجرد التأذى بالبزاق ونحوه فإنه وإن كان علة أيضاً لكن احترام القبلة فيه آكد ، فلهذا لم يفرق بين رطب ويابس بخلاف ما علة النهى فيه مجرد الاستقذار فلا يضر وطى اليابس منه اه . ولم يرض عنه العينى وتعقب عليه على دأبه ، ثم قال : ويمكن أن يوجه له تناسب بوجه وهو أن يقال : المذكور فى الحديث حك النخامة بالحصى وفى الترجمة حك المخاط بالحصى ، وذا يدل على أنه كان يابساً إذ الحك لايفيد فى رطبه ، لأنه ينتشر به ويزداد التلوث ، فظهر الفرق بين رطبه ويابسه وإن لم يصرح به فى ظاهر الحديث ، ففى الرطب يزال بما تمكن إزالته به وفى اليابس بالحصاة ونحوها اه .

وفى " فيض البارئ " : والمناسبة بين الأثر والترجمة عندى : أن البصاق إذا كان رطباً فاغسله وإلا فلا بأس به لأنه طاهر ، وإن كان نجساً فكذلك

الوجه فى كراهة البصاق ليس هو التقذر إذ لوكان الوجه هو التقذر لفرق بين رطبه ويابسه كما فرق ابن عباس بينهما فى النعل لذلك .

قوله : « ولكن عن يساره » (١) إذا كان فى غير المسجد ولم يكن إلى

أيضاً ، فإن بعض السلف ذهبوا إلى نجاسته كما مر اه والأوجه عندى : أن الإمام البخارى نبه بالترجمتين وبذكر التعليق على إزالة البزاق وغيره من المسجد مطلقاً احتراماً للمسجد كما تقدم فى كلام الشيخ ، ويكفى للبزاق اليد وللمخاط وغيره ينبغى الحصى وغيره لشدة اللزوجة ، وهذا كله فى اليابس ، ولا بد من غسل الرطب لأنه لايزول بالحك ، وعلى هذا فذكر التعليق تنبيهاً على إزالة الرطب بالغسل ، فتأمل .

(١) اعلم أولاً : أن الإمام البخارى ترجم ههنا بخمسة تراجم متقاربة ينبغى للناظر أن يخرج لها وجوهاً تناسب شأن تراجم البخارى ، ولعل الشيخ سكت عنها تبعاً للشراح تشحيذاً لأذهان الطالبين ، فإنهم إذا رأوها خمسةً متقاربةً فلا بد أن يتدبروا فيها ، وما يظهر لهذا المبتلى بالتقاصير والسيئات : أن الإمام البخارى أشار فيها إلى أبحاث لطيفة .

فالأول منها : (باب لا يبصق عن يمينه فى الصلاة) ونبه بذلك الإمام البخارى على مسألــة خلافيــة شهيرة وهى : النهى عن البزاق إلى اليمين هل يختص بالصلاة أو يعم خارجها أيضاً ؟ وتبويب المصنف يشير إلى أنه مال إلى الأول ، قال الحافظ : أورد فيــه البخارى الحديث الذى قبلـه ثم حديث أنس وليس فيهما تقييد ذلك بحالة الصلاة ، نعم هو مقيد بذلك فى رواية آدم الآتية فى الباب الذى يليه ، وكذلك فى حديث أبى هريرة التقييد بذلك فى رواية همام الآتية ، فجرى المصنف فى ذلك على عادته فى التمسك بما ورد فى بعض طرق الحديث وإن لم يكن ذلك فى سياق حديث الباب ، كأنه جنح إلى

....

أن المطلق فى الروايتين محمول على المقيد فيهما ، وهو ساكت عن حكم ذلك خارج الصلاة وقد جزم النووى بالمنع فى كل حالة داخل الصلاة وخارجها سواء كان فى المسجد أم غيره ، وقد نقل عن مالك أنه قال : لابأس به يعنى خارج الصلاة .

ويشهد للمنع ما رواه عبد الرزاق وغيره عن ابن مسعود أنه كره أن يبصق عن يمينه وليس فى الصلاة ، وعن معاذ بن جبل أنه قال : ما بصقت عن يمينى منذ أسلمت ، وكأن الذى خصه بحالة الصلاة أخذه من علة النهى المذكورة فى رواية أبى هريرة حيث قال : « فإن عن يمينه ملكاً » إذا قلنا إن المراد بالملك غير الكاتب والحافظ ، فيظهر حينئذ اختصاصه بالصلاة اهـ . قلت : ما قال الحافظ : إن البخارى ساكت عن حكم ذلك خارج الصلاة مبنى على شافعيته وإلا فقد جزم الحافظ بنفسه إلى أن البخارى جنح إلى أن المطلق فى الروايتين محمول على المقيد ، فكأن الإمام البخارى مال فى ذلك عندى إلى قول الإمام مالك ولذا قيد الترجمة بالصلاة ، وقال الموفق : إذا بدره البصاق وهو فى المسجد يبصق فى ثوبه و يحك بعضه ببعض ، وإن كان فى غير المسجد يبصق عن يساره أو تحت قدمه اهـ .

والثانى من التراجم : (باب ليبصق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى) وحمل الشيخ لفظ : أو على التنويع كما ترى ، وكأنه ـ قدس سره ـ مال إلى قول النووى فى مسألة خلافية سيأتى بيانها ، وقال الكرمانى فى حديث أنس : إن قلت : الترجمة مطلق والحديث مقيد بكونه فى الصلاة عكس الباب المتقدم فإن ترجمته مقيدة بقوله : فى الصلاة ، والحديث الذى فيه مطلق ؟ قلت : المطلق محمول على المقيد فى الموضعين عملاً بالدليلين ، فإن قلت : لفظ الترجمة

....

مقيد بالقدم اليسرى ولفظ القدم فى الحديث لا تقييد فيه ، قلت : تقيد به عملاً بالقاعدة المقررة من تقييد المطلق ، فإن قلت : كان المناسب أن يذكر هذا الحديث فى ذلك الباب وذلك الحديث فى هذا الباب ، قلت : لعل غرضه بعد معرفة نفس الأحكام بيان استخراج الأحكام ومعرفة طريق استنباطها أيضاً تكثيراً للفائدة اهـ .

والأوجه عندى : أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة وبالترجمة الآتية إلى مسألة شهيرة خلافية بين العلماء ، وذكر فى البابين مستدل الفريقين ، وهى مسألة تعرف الآن بالاختلاف بين النووى والقاضى عياض ، قال الحافظ : وحاصل النزاع : أن ههنا عمومين تعارضا ، وهما قوله : « البزاق فى المسجد خطيئة » وقوله ﷺ : « ليبصق عن يساره أو تحت قدمه » فالنووى يجعل الأول عاماً ويخص الثانى بما إذا لم يكن فى المسجد ، والقاضى بخلافه يجعل الثانى عاماً ويخص الأول بمن لم يرد دفنها ، وقد وافق القاضى جماعة منهم : ابن مكى والقرطبى وغيرهما ، ويشهد لهم ما رواه أحمد والطبرانى بإسناد حسن من حديث أبى أمامة مرفوعاً : « من تنخع فى المسجد فلم يدفنه فسيئة وإن دفنه فحسنة » فلم يجعله سيئةً إلا بقيد عدم الدفن ، ونحوه من حديث أبى ذر عند مسلم مرفوعاً قال : « وجدت فى مساوى أعمال أمتى النخاعة تكون فى المسجد لا تدفن » قال القرطبى : فلم يثبت لها حكم السيئة بمجرد إيقاعها فى المسجد بل به وبتركها غير مدفونة إلى آخر ما بسطه الحافظ ، فالظاهر عندى : أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة إلى مسلك من سلك مسلك القاضى عياض ولذا ترجم بالعموم .

....

وأشار بالباب الثالث وهو (باب كفارة البزاق) إلى مسلك من سلك مسلك النووي ، لأن لفظ الكفارة يشعر إلى السيئة ، قال العيني : الكفارة عبارة عن الفعلة والخصلة التي من شأنها أن تكفر الخطيئة اه . وأيضاً ذكر المصنف فيه حديث : « البزاق في المسجد خطيئة » وهو نص في كونه خطيئةً وسيئةً .

ثم ترجم رابعاً : (باب دفن النخامة في المسجد) وأشار عندي فيه أيضاً إلى مسألة خلافية وهي جواز دفنها في المسجد ، فإن بعضهم لم يقولوا بذلك ، والأحاديث صريحة في ذلك ولذا ترجم به إثباتاً لجوازه ، قال الحافظ : قال الجمهور : يدفنها في تراب المسجد أو رمله أو حصبائه ، وحكى الرؤياني : أن المراد بدفنها إخراجها من المسجد أصلاً ، قال الحافظ : الذي قاله الرؤياني يجري على ما قاله النووي من المنع مطلقاً اه .

ثم ترجم خامساً بـ (باب إذا بدره البزاق) وأشار بالترجمة إلى أن لفظ : أو في حديث الباب للتنويع لا للتخيير ، وهو محمول على ما إذا بدره ، فكأنه أشار بالترجمة إلى أنه لايبصق في الثوب بدون الحاجة للتقذر ، قال الحافظ : استشكل التقييد في الترجمة بالمبادرة مع أنه لا ذكر لها في الحديث الذي ساقه ، وكأنه أشار إلى ما في بعض طرق الحديث المذكور وهو ما رواه مسلم من حديث جابر بلفظ : « وليبصق عن يساره ، فإن عجلت به بادرة فليقل بثوبه هكذا » ثم طوى بعضه على بعض ، ولابن أبي شيبة وأبي داؤد من حديث أبي سعيد نحوه ، والحديثان صحيحان لكنهما ليسا على شرط البخاري ، فأشار إليهما بأن حمل الأحاديث التي لاتفصيل فيها على ما فصل اه . قال السندي : أشار بهذه الترجمة إلى أن الحديث المطلق المذكور في الباب محمول على التقييد

يساره أحد ، أو تحت قدمه اليسرى إذا كان فى المسجد أو كان عن يساره أحد.

قوله : وذكر القبلة ، (١) أى هذا باب يذكر فيه القبلة إلى أى جهة هى ، والله أعلم .

بشهادة روايات لم يذكرها المصنف لكونها ليست على شرطـه ، وقد ذكر بعضها مسلم فى "صحيحه" اهـ . قلت : وهذا أصل مطرد وهو الأصل الحادى عشر من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة .

(١) اعلم أولاً : أن الإمام البخارى ترجم فى الباب ترجمتين : الأولى : عظة الإمام ، والثانية : ذكر القبلة ، والأولى هى المقصود الأصلى من ذكر الباب عندى خلافاً لما عليه الشراح ، فقد قال الحافظ : قوله : وذكر القبلة ، بالجر عطفاً على عظة ، وأورده للإشعار بمناسبة هذا الباب لما قبله اهـ . وأبعد منه ما قال العينى فى وجه المناسبة من أن الأبواب السابقة كان فيها أمر ونهى وتشديد فيها وهى كلها وعظ ونصح ، وهذا الباب أيضاً فى الوعظ والنصح اهـ .

والأوجه عندى : أنه نبه بذلك على أهم المصالح من حكم المسجد والجماعة ؛ ولذا ذكره فى أبواب المساجد كأنه نبه بذلك على أنه ينبغى للإمام أن يلاحظ أحوال المصلين وينبههم على تقاصيرهم فى الصلاة ، وبسط شيخ المشايخ فى "حجة الله البالغـة" فى مصالح الجماعـة وذكر فى جملتها : فالملة تجمع ناساً علماء يقتدى بهم ، وناساً يحتاجون فى تحصيل إحسانهم إلى دعوة حثيثة ، وناساً ضعفاء البنيـة لو لم يكلفوا أن يؤدوا على أعين الناس تهـاونوا فيها ، فلا أنفع ولا أوفق بالمصلحة فى حق هؤلاء جميعاً أن يكلفوا أن يطيعوا الله على أعين النـاس ليتميز فاعلها من تاركها ، وراغبها من الزاهد فيها ، ويقتدى بعالمها ويعلم جاهلها إلى آخر ما بسطه .

(باب هل يقال مسجد بنى فلان)

لما كان المسجد بيت الله تعالى ودار عبادته أوهم ذلك أن نسبته إلى غيره

وفى " الكرمانى " : قال ابن بطال : فيه أنه ينبغى للإمام إذا رأى أحداً مقصراً فى شئ من أمور دينه أو ناقصاً للكمال منه أن ينهاه عن فعله ويحضه على ما فيه جزيل الحظ ، ألا ترى أن النبى ﷺ وبخ من نقص كمال الركوع والسجود ووعظهم فى ذلك بأنه ﷺ يراهم اه .

وأما الجزء الثانى من الترجمة وهو قوله : وذكر القبلة ، فذكره استطراداً لينبه بذلك قارئ " الصحيح " على أن لايمر على ما فى حديث الباب من ذكر القبلة نائماً فإنه جدير بغاية التدبر ، لأن ظاهر سياق الحديث بلفظ : « هل ترون قبلتى ههنا » بالاستفهام الإنكارى يشعر أن قبلته ﷺ ليست على الجهة التى توجه إليها ، وهذا المعنى ظاهر البطلان فنبه بلفظ : ذكر القبلة فى الترجمة على أن يتدبر طالب الحديث فى معناه .

قال الحافظ : قوله : هل ترون استفهام إنكار لما يلزم منه ، أى أنتم تظنون أنى لاأرى فعلكم لكون قبلتى فى هذه الجهة ، لأن من استقبل شيئاً يستدبر ما وراءه لكن بين النبى ﷺ أن رؤيته لا تختص بجهة واحدة اه . وأوضح منه ما قال الكرمانى : فإن قلت : ما فائدة هذا الاستفهام ؟ قلت : إنكار ما يلزم منه أى أنتم تحسبون قبلتى ههنا ، وإنّى لا أرى إلا ما فى هذه الجهة .

وثانياً : اختلفوا فى معنى قوله ﷺ : « إنى لأراكم من وراء ظهرى » قال الحافظ : قد اختلف فى معناه فقيل : المراد بها العلم ، إما بأن يوحى إليه كيفية فعلهم أو بأن يلهم ، وفيه نظر لأنه لوكان مراداً لم يقيده بقوله : « من

لعلـه يكون إشراكاً به ولا أقل من كراهة ذلك وإساءة الأدب فيه دفعه بإيراد الرواية فكان أمراً ليس فيه بأس (١) .

وراء ظهرى » وقيل : المراد أنه يرى من عن يمينه ويساره ممن تدركه عينه مع التفات يسير ، ويوصف من هو هناك بأنـــه وراء ظهره وهذا ظاهر التكلف وفيه عدول عن الظاهر بلا موجب .

والصواب المختار : أنـــه على ظاهره وإن هذا الإبصار إدراك حقيقى خاص به ﷺ انخرقت له فيه العادة ، وعلى هذا عمل المصنف فأخرج هذا الحديث فى علامات النبوة ، وكذا نقل عن الإمام أحمد وغيره ، ثم ذلك الإدراك يجوز أن يكون برؤية عينه انخرقت له العادة فيه أيضاً ، فكان يرى بها من غير مقابلة ، لأن الحق عند أهل السنة أن الرؤيـــة لا يشترط لها عقلاً عضو مخصوص ولا مقابلة ولا قرب ، وإنما تلك أمور عادية يجوز حصول الإدراك مع عدمها عقلاً ، ولذلك حكموا بجواز رؤية الله تعالى فى الدار الآخرة خلافاً لأهل البدع لوقوفهم مع العادة .

وقيل : كانت له عين خلف ظهره يرى بها من وراءه دائماً ، وقيل : كان بين كتفيه عينان مثل سم الخياط يبصر بهما لا يحجبهما ثوب ولا غيره ، وقيل : بل كانت صورهم تنبطع فى حائط قبلته كما تنطبع فى المرآة فيرى أمثلتهم فيها اهـ . ثم قال الكرمانى : فإن قلت : الرؤية من الوراء كانت مخصوصة بحال الصلاة أم هى عامـــة لجميع الأحوال ؟ قلت : اللفظ سيما فى الحديث الأول يقتضى العموم ، والسياق يقتضى الخصوص ، قال العينى : ونقل عن مجاهد أنه كان فى جميع أحواله .

(١) وبذلك جزم شيخ المشايخ فى " التراجم " إذ قال : إنما اهتم المصنف بإثبات ذلك لأن كون المساجد مملوكـــة لله تعالى غير مملوكـــة لأحد

(باب القسمة و تعليق القنو)

لما كان قوله ﷺ : « إن هذه المساجد لا يصلح فيها شئ من أمور الناس » (١) أو كما قال ، ظاهره يمنع كل أمر من أمورهم بين بذلك أن

يوهم أنه لا يجوز إضافتها إلى أحد ، فلدفع هذا الوهم أثبت أنه يجوز الإضافة لعلاقة ما من البناء أو التولية أو القرب اهـ . قلت : أو ترجم بذلك رداً لما روى عن بعض السلف كراهـة ذلك ، قال الحافظ : الجمهور على الجواز ، والمخالف فى ذلك إبراهيم النخعى فيما رواه ابن أبى شيبة عنه أنه كان يكره أن يقول : مسجد بنى فلان ، ويقول : مصلى بنى فلان لقوله تعالى : « وأن المساجد لله » والجواب : أن الإضافة فى مثل هذا إضافة تمييز لا ملك ، وإنما أورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام لينبه على أن فيه احتمالاً ؛ إذ يحتمل أن يكون ذلك قد علمه النبى ﷺ بأن تكون هذه الإضافة وقعت فى زمنه ، ويحتمل أن يكون ذلك مما حدث بعده ، والأول أظهر اهـ . قلت : ويقوى الاحتمال ما قالوا فى حديث ابن عباس الآتى فى أبواب العيد بلفظ : حتى أتى العلم الذى عند دار كثير بن الصلت ، قال الحافظ : إن تعريفه بكونه عند دار كثير بن الصلت على سبيل التقريب للسامع ، وإلا فدار كثير بن الصلت محدثة بعد النبى ﷺ اهـ . فيحتمل مثل ذلك فى حديث الباب أيضاً .

(١) قد ورد معناه بألفاظ مختلفة فى "جمع الفوائد" برواية مسلم وغيره عن أبى هريرة رفعه : « من سمع رجلاً ينشد ضالةً فى المسجد فليقل : لا ردها الله عليك فإن المساجد لم تبن لهذا » وفى أخرى له برواية مسلم عن بريدة : قال رسول الله ﷺ لرجل نشد جملاً فى المسجد : « لا وجدت ، إنما بنيت المساجد لما بنيت » وفى أخرى له برواية أصحاب السنن : إن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء والبيع فى المساجد ، وأن تنشد فيه ضالة ، وأن ينشد فيه

المراد بالأمور غير ما هو مفتقر إليه (١) ثم إن حكم تعليق القنو (٢) ثابت

شعر ، وبرواية البخارى عن السائب أن عمر رضى الله عنه قال لرجلين من أهل الطائف : لوكنتما من أهل البلد لأوجعتكما ، ترفعان أصواتكما فى مسجد رسول الله ﷺ ، وغير ذلك من الروايات التى بسطها صاحب "كنز العمال" حتى ورد أن الضحك فى المسجد ظلمة فى القبر ، وورد كل كلام فى المسجد لغو إلا القرآن وذكر الله ومسألة من خير أو إعطاءه ، ولأجل هذه الروايات وما فى معناها بسط الإمام البخارى فى بيان أمور ثبتت عنه ﷺ فى المسجد .

(١) هذا أجود ما قال الحافظ وتبعه العينى ، والغرض أن مثل ذلك من الأمور المباحة ليس من اللغو الذى يمنع فى المساجد اه . لأن كون الأمور مفتقرةً إليها أليق بشأن المسجد نظراً على الروايات المتقدمة من كونها مباحةً فقط .

(٢) قال الحافظ : لم يذكر البخارى فى الباب حديثاً فى تعليق القنو ، فقال ابن بطال : أغفله ؛ وقال ابن التين : أنسيه ، وليس كما قالا ، بل أخذه من جواز وضع المال فى المسجد بجامع أن كلاً منهما وضع لأخذ المحتاجين منه ، وأشار بذلك إلى ما رواه النسائى من حديث عوف بن مالك الأشجعى قال : خرج رسول الله ﷺ وبيده عصاً ، وقد علق رجل قنا حشف ، فجعل يطعن فى ذلك القنو ويقول : « لوشاء رب هذه الصدقة تصدق بأطيب من هذا » وليس هو على شرطه ، وإن كان إسناده قوياً فكيف يقال : إنه أغفله ، وفى الباب أيضاً حديث آخر أخرجه ثابت فى "الدلائل" بلفظ : إن النبى ﷺ أمر من كل حائط بقنو يعلق فى المسجد ، يعنى للمساكين ؛ وفى رواية له : وكان عليها معاذ بن جبل أى على حفظها أو على قسمتها اه . قلت : حديث عوف بن مالك أخرجه أبو داؤد أيضاً ، وأخرج الترمذى من حديث البراء :

للشركة فى العلة (١) أو لما فيه من القسمة أيضاً .

قوله : ولم يلتفت إليه ، فيه دلالة على أن البداية بالأهم (٢) هو الأولى وأن الأموال الدنيوية لا ينبغى أن يلتفت إليها أصلاً .

كان الرجل يأتى بالقنو والقنوين فيعلقه فى المسجد ، وكان أهل الصفة ليس لهم طعام ، فكان أحدهم إذا جاع أتى القنو فضربه بعصاه فيسقط البسر والتمر فيأكل . الحديث ، واستنبط منه الشيخ - قدس سره - فى " الكوكب الدرى" تعليق المراوح فى المساجد اه . والأوجه عندى فى ترجمة الإمام البخارى : أنه استنبط ذلك بنثر الدراهم فى المسجد فإن الدرهم قريب من التمر فى الكمية ، ولا فرق بين نظمها فى القنو ونثرها على الفراش ، كما استدلوا على جواز السبحة المعروفة بأحاديث عد التسابيح بالحصى وغيرها .

(١) وهى احتياج المصلين إليها .

(٢) وهو الصلاة ، ولذا توجه إليها النبى ﷺ أولاً ثم ما أفاده الشيخ من قوله : لا ينبغى أن يلتفت إليها معروف من دأبه ﷺ ، فالروايات فى ذلك لا تحصر ، وهذا المال الذى أتى من البحرين قال الحافظ : روى ابن أبى شيبة من طريق حميد بن هلال مرسلاً : أنه كان مائة ألف ، وأنه أرسل به العلاء الحضرمى من خراج البحرين ، قال : وهو أول خراج حمل إلى النبى ﷺ ، وعند المصنف فى المغازى من حديث عمرو بن عوف : أن النبى ﷺ صالح أهل البحرين ، وأمر عليهم العلاء بن الحضرمى ، وبعث أبا عبيدة ابن الجراح إليهم ، فقدم أبو عبيدة بمال ، فسمعت الأنصار بقدومه ، فيستفاد منه تعيين الآتى بالمال ، لكن فى " الردة " للواقدى : أن رسول العلاء بن الحضرمى بالمال هو العلاء بن حارثة الثقفى ، فلعله كان رفيق أبى عبيدة اه .

قوله : فإنى فاديت نفسى إلخ بيان لما حمله من النائبة المجتاحة للكثير من مالـه (١) لا أنـه بين بذلك إفلاسـه وإعدامه لأنـه رضى الله عنه كان ذا مال بعد .

قلت : هذا إذا كانت القصتان واحدة ، ويحتمل عندى التعدد ، فإنهم ذكروا بعث العلاء بن الحضرمى فى السنـة الثامنـة ، وقد قال صاحب " الخميس " : وفى هذه السنة قبل منصرفه من الجعرانة ، وقيل : قبل الفتح ، وفى " الاكتفاء " : بعد انصرافه من الحديبية بعث العلاء الحضرمى إلى المنذر بن ساوى ملك البحرين إلى آخر ما ذكر من أخذ الجزيـة ، وعلى هذا فالظاهر إتيان جزية البحرين مرتين أو أكثر ، وقد قال الحافظ بنفسه : وأما حديث جابر أن النبى ﷺ قال له : « لو قد جاء مال البحرين أعطيتك » وفيه فلم يقدم مال البحرين حتى مات النبى ﷺ ، الحديث ؛ فهو صحيح كما سيأتى عند المصنف ، وليس معارضاً لما تقدم ، بل المراد أنه لم يقدم فى السنة التى مات فيها النبى ﷺ لأنه كان مال خراج أو جزية فكان يقدم من سنة إلى سنة اهـ .

(١) لله در الشيخ ما أجاد فى دفع إيراد يرد على ظاهر ألفاظ الحديث فإن ظاهره أنه صار فقيراً لأجل الغرامات ، ولذا توهم بعض شراح الحديث إذ جعلـه مصرفاً للزكاة لغرامته كما سيأتى ، ويأبى فقره ما هو المعروف فى الروايات أن النبى ﷺ تعجل منه زكاة سنتين ، قال الحافظ : وفى "الدار قطنى" من طريق موسى بن طلحـة : أن النبى ﷺ قال : « إنا كنـا احتجنـا فتعجلنا من العباس صدقة ماله سنتين » وهذا مرسل ، وروى الـدارقطنى أيضاً موصولاً بذكر طلحـة فيـه ، وإسناد المرسل أصح إلى آخر ما بسط فى الروايات فى ذلك .

قوله : فارفعه أنت ، قال : لا ، وإنما فعل ذلك ليقل (١) منه قدره .

وفى خطبته ﷺ فى حجة الوداع : وربا الجاهلية موضوع ، وأول ربا وضع من ربانا ربا عباس بن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله، الحديث. وفى " الدر " برواية ابن جرير وغيره عن السدى فى قوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا» نزلت فى العباس ورجل من بنى مغيرة كانا شريكين فى الجاهلية يسلفان فى الربا فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة فى الربا الحديث ، وكانت قصة الغرامة والافتداء فى غزوة بدر فى السنة الثانية ، وهذه روايات اليسار كلها فى زمن إسلامه . وفى " العينى " : قال ابن بطال : إن العطاء لأحد الأصناف الثمانية الذين ذكرهم الله فى كتابه ، وإنه أعطى العباس لما شكى إليه من الغرم ولم يسوه فى القسمة مع الأصناف الثمانية، فلو قسم ذلك على التساوى لما أعطى العباس بغير مكيال ولا ميزان .

وقال الكرمانى : لا يصح هذا الكلام لأن الثمانية من مصارف الزكاة والزكاة حرام على العباس بل كان هذا المال إما فيئاً أو غنيمةً ، قال العينى : لم يكن فيئاً بل كان خراجاً، ولو وقف الكرمانى على ما تقدم عن ابن أبى شيبة فيما مضى عن قريب لما قال هذا الذى قاله ، وكذلك ابن بطال وهم فيما قاله حيث جعل المال مال الزكاة ، وتبعه صاحب " التلويح" حيث قال : فيه دلالة لأبى حنيفة ومن قال بقوله : إنه يجوز الاقتصار على بعض الأصناف المذكورين فى الآية الكريمة ، لأنه أعطى العباس لما شكا الغرم بغير وزن ، ولم يسوه فى القسم مع الأصناف الثمانية .

(١) بفتح التحتية من القلة أى ليقل مقدار ما يأخذه ، وأما فى الحديث فبضمها من الإقلال وهو الرفع والحمل ، قال العينى : فإن قلت: كيف ما أمر النبى بإعانته فى الرفع ولا أعانه بنفسه ؟ قلت : زجراً له عن الاستكثار من المال ، وأن لا يأخذ إلا قدر حاجته ، أو لينبه على أن أحداً

قوله : قلت : نعم ، هذه هي الدعوة (١) ووجـه عقد الباب ما تقدم منا قريباً .

(باب القضاء و اللعان الخ (٢))

لا يحمل عن أحد شيئاً اه . أي في القيامة، قال عز اسمه : « وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى » الآية، وأما قول العباس للنبي ﷺ : فارفعه أنت ، بعد إنكاره ﷺ أن يأمر أحداً لكونه ﷺ ابن أخيه ، فظن أنه يعينه لكونه عمه ، ولما كان إنكاره ﷺ عن الإعانة لئلا يأخذ مالاً كثيراً استوى فيه الأجانب والأقارب .

(١) دفع الشيخ بذلك ما يرد على ترجمة الإمام البخاري أن أنساً لم يدع النبي ﷺ حتى يثبت بالحديث الدعوة لطعام ، لأن أبا طلحة أرسل مع أنس أقراصاً من شعير ليوصلها إلى النبي ﷺ ، كما سيأتي في الرواية المفصلة الآتية في علامات النبوة وغيرها ، فكيف يستدل بذلك الدعوة ؟ وحاصل توجيه الشيخ : أن قول أنس : نعم أرسلني لطعام ، داخل في الدعوة للطعام ؛ قلت : أو استدلال بطريق دلالة النص ، فإنه إذا جاز أخذ الطعام فيه فالدعاء إليه أولى بالجواز ، وهذا غير الإيراد الذي ذكره الحافظ إذ قال : أورد فيه الإمام البخاري حديث أنس مختصراً وأورد عليه أنه مناسب لأحد شقي الترجمة وهو الثاني، ويجاب : بأن قوله: في المسجد ، متعلق بقوله : دعي ، لا بقوله : طعام ، فالمناسبة ظاهرة اه . قلت: إن كان تعلقه بطعام كانت المناسبة أظهر ، لأن الطعام كان إذ ذاك موجوداً في المسجد مع أنس كما في الحديث المفصل .

(٢) لم يتعرض عنه الشيخ لظهوره وزدت هذه الترجمة تنبيهاً على أن الشراح قاطبة أوردوا على الإمام البخاري في قوله : بين الرجال والنساء ،

....

وجعلوه كلهم حشواً وزائداً ، وليس بحشو عندى كما سيأتى ، وأيضاً اختلفت الشراح فى عزو هذا اللفظ إلى الروايات ، قال الحافظ : سقط قوله : بين الرجال والنساء من رواية المستملى اهـ . وتبعه القسطلانى إذ قال : زاد فى رواية غير المستملى : بين الرجال والنساء ، وهو الذى فى الفرع من غير عزو سقطت فى رواية المستملى إذ هى حشو كما لا يخفى اهـ . وخالفهما العينى إذ قال : قوله : بين الرجال والنساء، حشو ولهذا لم يثبت إلا فى رواية المستملى اهـ . وحاصله : سقوطه من الروايات كلها غير المستملى بخلاف ما تقدم عن الحافظ والقسطلانى إلا أنهم اتفقوا فى كونه حشواً، وليس كذلك بل هو عندى متعلق بلفظ القضاء ، وإذا ثبت الجواز بين الرجال والنساء فيثبت بالأولى بين النوع الواحد من الرجال والنساء ، غاية ما فيه أن الإمام البخارى ذكر بين الظرف ومتعلقه لفظ : اللعان معترضاً ولاضير فيه .

ثم غرض الإمام البخارى بالترجمة : الإشارة إلى اختلافهم فى جواز القضاء فى المسجد ، ولذا يعيد الترجمة فى كتاب الأحكام فى (باب من قضى ولاعن فى المسجد) وبسط فيه الحافظ الاختلاف فى ذلك ، وقال : قال ابن بطال : استحب القضاء فى المسجد طائفة ، وقال مالك : هو الأمر القديم لأنه يصل إلى القاضى فيه المرأة والضعيف ، وإذا كان فى منزله لم يصل إليه الناس لإمكان الاحتجاب وبه قال أحمد وإسحاق ، وكرهت طائفة ذلك ، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى القاسم بن عبد الرحمن أن لا تقض فى المسجد ، وقال الكرابيسى : كره بعضهم الحكم فى المسجد من أجل أنه قد يكون الحكم بين مسلم ومشرك فيدخل المشرك المسجد ودخول المشرك المسجد مكروه ، لكن الحكم بينهم لم يزل من صنيع السلف فى مسجد رسول الله

قوله: وأنا أصلى لقومى، ذكره (١) لما أن الإمام أشد اهتماماً من غيره، فكان عليه أن يحضر المسجد لا محالة، فأحب أن يجعل له النبى ﷺ موضعاً يصلى فيه فى مثل تلك الأيام، ويقول لهم أن لا ينتظروه فى يوم كذلك.

ﷺ وغيره إلى آخر ما بسطه.

وحكى القسطلانى عن إمامه الشافعى كراهته إذا أعده لذلك دون ما إذا اتفقت له فيه حكومة اهـ. وقال فى موضع آخر: وقال إمامنا الشافعى: أحب إلى أن يقضى فى غير المسجد اهـ. وفى "الدر المختار": ويقضى فى المسجد، ويختار مسجداً فى وسط البلد تيسيراً للناس، قال ابن عابدين: قوله: يقضى فى المسجد، به قال أحمد ومالك فى الصحيح عنه خلافاً للشافعى له أن القضاء يحضره المشرك، وهو نجس بالنص اهـ. ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا فى تعيين يحيى شيخ البخارى، قال الكرمانى: قال ابن السكن: هو يحيى بن موسى أبو زكريا يعرف بـ "خت"، وذكر غيره أنه يحيى بن جعفر البيكندى، ويحتمل عندى أن يكون يحيى بن معين لأنه سمع من عبد الرزاق اهـ. وتعقبه العينى وقال: الأصح ما قاله ابن السكن اهـ. وقال الحافظ: قوله: يحيى، زاد الكشميهنى: ابن موسى، وكذا نسبه ابن السكن، وأخطأ من قال: هو ابن جعفر.

(١) ما أفاده الشيخ واضح، وترجم عليه الإمام البخارى أولاً: إذا صلى بيتاً يصلى حيث شاء إلخ، واختلفوا فى غرض الإمام البخارى بذلك، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى: قوله: حيث شاء، إن خيره أهل البيت، أو حيث أمر، أى إن أمره بمكان معين، ولا يتجسس بعد أمرهم أو بعد ما إذا تقرر مشيته بمكان اهـ. قلت: ويؤيده ما سيأتى من كلام شيخ المشايخ، وقال العينى: همزة الاستفهام مقدرة تقديره: أيصلى حيث شاء أو حيث أمر؟ وفى بعض النسخ هكذا بهمزة الاستفهام، والمعنى على

قوله : فلم يجلس حين إلخ ، فيه المبادرة إلى قضاء ما هو المقصود أولاً

هذا وإلا لايطابق الحديث الترجمة جميعاً ، ولايطابق إلا الجزء الثانى ، وعن هذا قال ابن بطال: لا يقتضى لفظ الحديث أن يصلى حيث شاء وإنما يقتضى أن يصلى حيث أمر لقوله : أين تحب أن أصلى ؟ فكأنه قال : باب إذا دخل بيتاً هل يصلى حيث شاء أو حيث أمر ، لأنه ﷺ استأذنه فى موضع الصلاة ولم يصل حيث شاء ، فيبطل حكم حيث شاء ، ويؤيده قوله : ولا يتجسس ، أى لا يتفحص موضعاً يصلى فيه ، وهو بالجيم أو الحاء والمعنى متقارب والأول أظهر اهـ .

وقال الحافظ : قيل مراده الاستفهام لكن حذفت أداته ؛ فأوعلى هذا ليست للشك ، وقوله : لا يتجسس ، ضبطناه بالجيم ، وقيل : روى بالحاء المهملة متعلق بالثانى ، قال المهلب : دلّ الحديث على إلغاء الشق الأول لاستيذانه ﷺ ، وقال المازرى : معنى قوله : حيث شاء ، أى من الموضع الذى أذن فيه ، وقال ابن المنير : إنما أراد البخارى أن المسألة موضع نظر ، فهل يصلى حيث شاء لأن الإذن بالدخول عام فى أجزاء المكان ، فأينما صلى أو جلس تناوله الإذن ، أو يحتاج إلى أن يستأذن فى تعيين المكان لأنه ﷺ فعل ذلك الظاهر الأول ، وإنما استأذن النبى ﷺ لأنه دعى للصلاة ليتبرك صاحب البيت بمكانه ، أما من صلى لنفسه فهو على عموم الإذن اهـ .

ولم يختر شيخ المشايخ فى " تراجمه " تقدير الاستفهام بل قال : أى هو مخير يصلى فى أى موضع شاء بعد الإذن للدخول أو يصلى حيث أمر لكن ينبغى أن لا يكون ذلك مقروناً بالتجسس المنهى عنه ، فان قيل : الحديث لا يقتضى أن يصلى حيث شاء ، وإنما يقضى أن يصلى حيث أمر ، قلت : فى بعض طرقه إشارة إلى أن عتبان فوض الأمر إليه ﷺ فى تخصيص المكان ،

ثم الاشتغال بغيره من الأمور التى هى توابع له (١) .

قوله : ذلك منافق إلخ ، فيه جواز الحكم على أحد بما هو الظاهر من حاله و المشاهد من علاماته (٢) فإن النبى ﷺ لم يشدد عليهم فيما قالوه ،

فلو صلى حيث شاء جاز لكن رد الأمر إليه تبرعاً .

(١) قال الكرمانى : قوله حين دخل ، وفى بعضها : حتى دخل ، قال النووى فى "شرح مسلم" : زعم بعضهم أن حتى غلط وليس بغلط إذ معناه : لم يجلس فى الدار ولا فى غيرها حتى دخل البيت مبادراً إلى قضاء حاجتى التى طلبتها منه وهى الصلاة فى بيتى ، فإن قلت : قد ثبت فى حديث إتيانه ﷺ بيت مليكة فى (باب الصلاة على الحصير) أنه بدأ بالأكل ثم صلى وههنا بالعكس ؟ قلت : المهم ههنا هو الصلاة فإنه دعاه لها ، وثمة دعته للطعام ، ففى كل واحد من الموضعين بدأ بالأهم وهو ما دعى إليه ، اه .

ثم لايذهب عليك أن ظاهر حديث الباب أن عتبان استدعى الإتيان بنفسه ، قال الحافظ : و " لمسلم " أنه بعث إلى النبى ﷺ يطلب ذلك منه ، فيحتمل أن يكون نسب إتيان رسوله إلى نفسه مجازاً ، ويحتمل أن يكون أتاه مرة وبعث إليه أخرى إما متقاضياً وإما متذكراً ، وفى " الطبرانى " : أنه قال للنبى ﷺ يوم جمعة : لو أتيتنى يا رسول الله ، وفيه أنه أتاه يوم السبت ، وظاهره أن مخاطبة عتبان بذلك كان حقيقة لا مجازاً اه . فالظاهر أنه استدعى بنفسه يوم الجمعة وأرسل الرسول مذكراً صبيحة السبت فأتاه النبى ﷺ ضحى .

(٢) ولذا حكم عمر على حاطب بن أبى بلتعة الصحابى الشهير البدرى بأنه منافق .

وإنما منعهم عنه لما علم من إيمانه على خلاف ما زعموه ؛ ففيه دلالة على أن الأدب في مثل ذلك هو التأويل، والظن خيراً ما أمكن حمل ما صدر منه على محمل صحيح أو مقتضى بشرية مما هو أدون المراتب ، فإن النفاق لما كان أغلظ فالحمل على الفسق والمعصية يكون أسهل منه .

قوله : فصدقه ، وإنما سأله (١) عنه لأن محموداً لم يكن من ذوي أسنان .

---

(١) قال الكرماني : فإن قلت: محمود كان عدلاً فلم سأل الزهري غيره ؟ قلت : إما للتقوية ولاطمينان القلب ، وإما لأنه عرف أنه نقله مرسلاً ، وإما لأنه تحمله حال الصبا ، واختلفوا في قبول متحمل زمان الصبا اهـ . قلت : والأوجه عندي الأول لأن ظاهر الحديث مشكل ولذا أنكر أبو أيوب الأنصاري الصحابي الشهير على محمود هذه الرواية كما سيأتي في (باب صلاة النوافل جماعةً) وفيها : قال محمود : فحدثتها قوماً فيهم أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ في غزوته التي توفي فيها ، فأنكرها على أبو أيوب، قال: والله ما أظن رسول الله ﷺ قال ما قلت قط، الحديث .

قال الحافظ بين أبو أيوب وجه الإنكار وهو ما غلب على ظنه من نفي القول المذكور والباعث له على ذلك ، فقيل: استشكل قوله: إن الله قد حرم النار على من قال : لا إله إلا الله ، لأن ظاهره لا يدخل أحد من عصاة الموحدين النار ، وهو مخالف لآيات كثيرة وأحاديث شهيرة ، إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وأما ما أفاده الشيخ - قدس سره - من قوله : لم يكن ذوي أسنان وهو الاحتمال الثالث من كلام الكرماني فمعناه : أنه لم يكن ذوي أسنان في زمنه ﷺ فإنه من صغار الصحابة ، قال الحافظ في " التهذيب " : مات سنة ٩٩ وهو ابن ٩٣ سنةً ، فيكون مولده سنة ست، ويكون له عند موت

(باب هل ينبش قبور المشركين ويتخذ مكانها مساجد(١))

النبى ﷺ أربع سنين ، أو يكون دخل فى الخامسة ، فقد روى الطبرانى بسند صحيح عنه أنه قال : ترفى النبى ﷺ وأنا ابن خمس سنين ، اهـ . لكن ليس فى الرواية ما يدل على أنه سمعه عن عتبان فى صباه ، فإن موت عتبان فى خلافة معاوية يعنى بعد سنة أربعين ، ويكون لمحمود إذ ذاك أكثر من خمس وثلاثين .

(١) اعلم أولاً : أن هذه الترجمة وإثباتها من مشكلات التراجم وإليه أشار الشيخ ـ قدس سره ـ إذ قال فيما سيأتى من قوله : فافهم ، فإنه مفتقر إلى فضل تفكر ، وقال العينى : لم أر شارحاً هنا شفى العليل ولا أروى الغليل .

وثانياً : أن لفظ : هل ههنا ليس للاستفهام عند جميع الشراح والمشايخ بل هو بمعنى قد ، وعليه بنى الشيخ ـ قدس سره ـ تقريره ، قال العينى : أى هذا باب يذكر فيه نبش قبور المشركين أى يجوز ذلك ، فإن قلت : كيف يفسر ذلك وفيه كلمة : هل للاستفهام ؟ قلت : بل هو ليس باستفهام حقيقى وبسطه أشد البسط ، وقال القسطلانى : الاستفهام للتقرير كقوله تعالى : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر » الآية ، وبنحوه قالت الشراح كلهم .

والأوجه عندى : أنه على معناه الأصلى فإنه أصل مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل الثانى والثلاثون تقدم فيه أن الإمام البخارى طالما يترجم بهذا اللفظ تنبيهاً على أن للناظرين هناك مجالاً للنظر والفكر ، وهو

....

كذلك ههنا عندى ، فإن ظاهر ما فى الباب جواز نبش القبور واتخاذ محلها مسجداً وهو نص حديث الباب فى بناء مسجده ﷺ ، ومع ذلك فيه خلاف الأوزاعى ، فلعل الإمام البخارى أشار إلى خلافه ، وأولى منه إلى مستدله بلفظ : هل ، قال العينى : فى الحديث جواز نبش قبور المشركين لأنه لاحرمة لهم، فإن قلت: كيف يجوز إخراجهم من قبورهم والقبر مختص بمن دفن فيه فقد حازه فلا يجوز بيعه ولا نقله ؟ قلت : تلك القبور التى أمر النبى ﷺ بنبشها لم تكن أملاكاً لمن دفن فيها بل لعلها غصبت فلذلك باعها ملاكها ، وعلى تقدير التسليم أنها حبست فليس بلازم إنما اللازم تحبيس المسلمين لا الكفار .

فإن قلت : هل يجوز فى هذا الزمان نبش قبور الكفار ليتخذ مكانها مساجد ؟ قلت : أجاز ذلك قوم محتجين بهذا الحديث وبما رواه أبو داؤد أن النبى ﷺ قال : « هذا قبر أبى رغال » الحديث ، قالوا : فإذا جاز نبشها لطلب المال فنبشها للانتفاع بمواضعها أولى ، وليست حرمتهم موتى بأعظم منها وهم أحياء ، بل مأجور فى ذلك ، وإلى جواز نبش قبورهم للمال ذهب الكوفيون والشافعى وأشهب بهذا الحديث ، وقال الأوزاعى : لا يفعل ، لأن رسول الله ﷺ لما مر بالحجر قال : « لا تدخلوا بيوت الذين ظلموا إلا أن تكونوا باكين » فنهى أن يدخل عليهم بيوتهم فكيف قبورهم اهـ . قلت : وسيأتى قريباً ، وبوب عليه الإمام البخارى (باب الصلاة فى موضع الخسف والعذاب) ولا ريب أن قبور المشركين محل عذاب ، فالأوجه عندى : أن الإمام البخارى نبه بلفظ : هل على هذه الأمور .

وثالثاً : إن قوله فى الترجمة : وما يكره معطوف على قوله : هل ينبش؟ عند الشراح كلهم . قال الكرمانى : قوله : وما يكره ، عطف على هل ينبش؟

وجه الاستدلال عليه (١) بقوله ﷺ : « لعن الله اليهود إلخ » أنهم لعنوا لارتكابهم ذلك لما فيه من التشبه بعبدة الأصنام ، فوجب تسوية القبر

فإن قلت : هذه خبرية وتلك طلبية فكيف العطف بينهما ؟ قلت : هواستفهام تقريرى فهو أيضاً فى حكم جملة خبرية ثبوتية مثلها اه . وهكذا قال غيره من الشراح وجعلوه جزءً مستقلاً من الترجمة ، ولما رأوا أن هذا الجزء من الترجمة لايثبت بالحديث أثبتوه بأثر عمر .

والظاهر عند هذا العبد الضعيف : أن هذا ليس بترجمة حتى يحتاج لإثباته ، لأنه سيأتى قريباً (باب كراهية الصلاة فى المقابر) فإن كانت هذه ترجمة يلزم التكرار ، وأيضاً لا يثبت هذا بالحديث وإثباته بمجرد الأثر خلاف الأصل فالظاهر عندى أنه معطوف على لفظ : قول النبى ﷺ داخل تحت اللام ، فكأنه بمنزلة الدليل للترجمة السابقة ، وكأنه أثبت جواز نبش القبور بقوله ﷺ وبكراهة الصلاة فى المقابر ، فكأنه قال : يجوز نبش قبور المشركين لأن الصلاة فى المقابر مكروهة كما سيأتى قريباً ، ولا حرمة لقبور المشركين فلا بأس بنبشها .

(١) اختلفوا فى توجيه الاستدلال بقوله ﷺ ، قال الكرمانى : فإن قلت : ما وجه تعليله بهذا الحديث ؟ قلت : حيث خصص اللعنة باتخاذ قبور الأنبياء علم جواز اتخاذ قبور غير الأنبياء ومن فى حكمهم كالصالحين من أممهم ، اه . يعنى يجوز اتخاذ قبور غير الأنبياء والصالحين مساجد بأن ينبش القبور ويتخذ مكانها مساجد ، وقال الحافظ : قوله : تنبش قبور المشركين أى دون غيرها من قبور الأنبياء وأتباعهم لما فى ذلك من الإهانة لهم بخلاف المشركين ، فإنه لاحرمة لهم ، ووجه التعليل بقوله ﷺ إن الوعيد على ذلك يتناول من اتخذ قبورهم مساجد تعظيماً ومغالاةً كما صنع أهل الجاهلية وجرهم

لجواز الصلاة فى هـذا المكان لارتفاع وجـه المشابهة ، غير أن التسوية تحصل بوجهين : إما بنبش القبر و إخراج عظام الميت من هذا الموضع ، أو بتسوية القبر حيث لا يبدو للناظر فيلزم الشبـه (١) وإذا كان كذلك وجب فى قبور

ذلك إلى عبادتهم ، ويتناول من اتخذ قبورهم مساجد بأن تنبش وترمى عظامهم ، فهذا يختص بالأنبياء ويلتحق به أتباعهم .

وأما الكفرة فإنه لاحرج فى نبش قبورهم إذ لاحرج فى إهانتهم ، فعرف بذلك أن لاتعارض بين فعلـه ﷺ فى نبش قبور المشركين واتخاذ مسجده مكانها ، وبين لعنه ﷺ من اتخذ قبور الأنبياء مساجد لما تبين من الفرق اه . وتبعه القسطلانى إذ قال : لقوله : « لعن اليهود » إلخ ، أى سواء نبشت لما فيه من الاستهانة أو لم تنبش لما فيه من المغالاة فى التعظيم بعبادة قبورهم ، وكلاهما مذموم ويلتحق بهم أتباعهم ، وحينئذ فيجوز نبش قبور المشركين الذين لا ذمة لهم واتخاذ المساجد مكانها لانتفاء العلتين المذكورتين إذ لاحرج فى استهانتها بالنبش اه .

وقد عرفت أن تقرير الاستدلال فى كلام الشيخ بخلاف ما فى كلام الحافظ ومن تبعه ، وحاصل كلام الشيخ : أن اللعنة للتشبه بعبدة الأوثان ، وينتفى التشبه بأن لايبقى هناك قبر ، فإن كانت مقابر الصالحين فلا بأس أن يسوى بالأرض حتى لايبقى الشبه ، وإن كانت قبور المشركين فينبغى أن ينبش لأنها محل العـذاب لا يناسب موضع الصلاة ، ومع هذا كله لوصلى أحد فى المقابر سواء كانت صالحة أو غيرها تصح الصلاة مع الكراهـة التحريمية ، فتأمل .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله : لقول النبى إلخ ، بين به دفع أنه ما الحاجة إلى النبش؟ فالحاصل : أن الصلاة عند المقابر مكروهة ،

المشركين . نبشهـا أصلاً لكونهم محل الغضب فلا يناسب إبقاءهم فى المساجد ، ولا كذلك فى المسلمين فلا يضر بقاء عظامهم تحت أقدام المسلمين (١) ووجه الكراهة و هو الشبه منتف ، فالاستدلال بالرواية يعم الكافر والمؤمن فى أن الصلاة تكره على القبور ، والتخصيص بالنبش للكفار حاصل بالرواية الآتية ، فافهم فإنه مفتقر إلى فضل تفكر ، وحاصل الاحتجاج بذلك الآثار الموردة (٢) ههنا : أن الصلاة فى مثل تلك الأمكنـة جائزة مع الكراهـة التحريمية ، فإن عمر لم يأمر بالإعادة و إنما أمر بالاتقاء عن القبر ، فعلم أن الصلاة فى المقبرة جائزة إذا لم يسجد إلى القبر وإن لم تخل عن كراهة .

وبناء المسجد فى مقابر المسلمين ممنوع لكراهة الصلاة ، وأما فى قبور المشركين فلا بأس وينبش قبورهم ، وأمـا قبور المسلمين فلا تنبش للعظم اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى: قوله : اتخذوا قبور إلخ ، ومفهومه المخالف: أنه لو نبش قبورهم جاز بناء المساجد فى مكانها ، فثبت النبش ، واعلم أن القبور سواء كانت للمشركين أو المسلمين لا يجوز بناء المسجد عليها إلا إذا سويت بالأرض بحيث لايبقى أثرها ، أوتنبش فتلقى عظام المشركين إلى مكان آخر وتدفن عظام المسلمين فى مكان آخر بتعظيم فحينئذ جاز بناء المسجد فى مكانها اهـ .

(١) فقد قالوا : إن مرقد ـ إسماعيل على نبينا وعليه الصلاة والسلام ـ فى الحجر تحت الميزاب ، و إن بين الحجر و زمزم قبر سبعين نبياً كذا فى " الطحطاوى على المراقى" .

(٢) كذا فى الأصل وحق العبارة : بذلك الأثر المورد ههنا ، فإن الأثر واحد ، ولوكتب الشيخ لفظ : الآثار عمداً فكان الحق بتلك الآثار ، ويوجه الجمع بأن الأثر المذكور كأنه أثرا أنس وعمر معاً ، فإن أنساً لم يترك الصلاة

قوله : « أولئك شرار الخلق عند الله » فعلم أن الصلاة فى المقبرة و المكان الذى فيه تصاوير توجب إساءةً (١) .

قوله : أربعاً و عشرين ليلةً ، فيه دلالة على أن الجمعة لا تجوز فى القرى ، لأن أول جمعة صلاها النبى ﷺ فى بنى سالم كما هو مسلم الفريقين ،

وعمر سكت عليه ، قال الحافظ : أورد أثر عمر الدال على أن النهى عن ذلك لايقتضى فساد الصلاة ، وقوله : لم يأمره بالاعادة استنبطه من تمادى أنس على الصلاة ، ولو كان ذلك يقتضى فسادها لقطعها واستأنف اه .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت : يلزم منه حرمة الصلاة فيها لقوله : أولئك شرار الخلق ، والمدعى الكراهة ، قلت : إن أريد بالكراهة كراهة التحريم فلا إشكال فيه ، وإن أريد كراهة التنزيه فتختص المذمة بالتصوير اه . فإن قلت : التصوير معصية ولا يصير المؤمن بالمعاصى كافراً وشرار الخلق هم الكفرة ، قلت : هم أيضاً كفرة لأنهم كانوا يصورونه ويعبدونه كالأصنام اه . قلت : شرار الخلق وإن كانوا كفرةً على الإطلاق وعلى أراد المنتهى فى البشر وإلا فهو بطلق بمقابلة أخيار الناس ففى الصحيحين وغيرهما : « إن شر الناس عند الله منزلةً من تركه الناس اتقاء شره » وفى رواية : « اتقاء فحشه » كذا فى " المشكاة " ، ومعلوم أن الفحاش ليس بكافر بل ليس بخير ، وكذا قوله ﷺ : « تجدون شر الناس يوم القيامة ذا الوجهين » الحديث فى " المشكاة " برواية الشخين ، وقال النبى ﷺ : « شراركم عزابكم » وقال ﷺ : « شر الناس الذى يسئل بالله ولايعطى به » فهل ترى هؤلاء كفرةً بل هم مقابلوا الأخيار ، ولذا استنبط الشيخ ـ قدس سره ـ بذلك اللفظ الإساءة ، فلله دره ما أدق نظره .

وكان وجوب جمعة بمكة (١) فلولا أن الجمعة لاتجوز فى القرى لما تركه ﷺ .

(باب الصلاة فى مواضع الابل(٢))

يعنى بذلك أن الذى ورد من النهى عن الصلاة فى مبارك الإبل ليس على عمومه ولامبنياً على علة فى نفس ذات الإبل ، بل الوجه فى ذلك ما يلزم من تشويش القلب وتفرق البال ، فلا ضير لو اطمأن بنوع من أسباب الطمأنية كما فى الرواحل المدربة (٣) فإنها لا تكاد تقوم بعد إقعادها ، ولا تنفر على

(١) ولا خلاف فى أن أول جمعة صلاها النبى ﷺ فى بنى سالم كما أفاده الشيخ ، وأما وجوبها بمكة فهوكذلك عند الجمهور ؛ وفى " الأوجز " فى دلائل الحنفية : ومنها : أنه ثبت فى محله أنها فرضت بمكة ، وهذا مما يبعد الإنكار عنه وبه جزم الشيخ أبو حامد والسيوطى فى " الإتقان " ورسالته " ضوء الشمعة " والشيخ ابن حجر المكى فى " شرح المنهاج " والشوكانى " فى النيل " وهو الأصح خلافاً للحافظ ، قاله النيموى اه .

(٢) غرض الإمام البخارى بالترجمة واضح وهو الرد على مسلك الإمام أحمد والظاهرية إذ قالوا بفساد الصلاة فى مبارك الإبل لرواية البراء واللفظ لأبى داؤد قال: سئل رسول الله ﷺ عن الصلاة فى مبارك الإبل فقال: « لاتصلوا فى مبارك الإبل ، فإنها من الشياطين» وسئل عن الصلاة فى مرابض الغنم ؟ فقال : « صلوا فيها فإنها بركة » قال الشيخ فى "البذل" عن الجمهور قد قيل: إن حكمة النهى ما فيها من النفور فربما نفرت وهو فى الصلاة فتؤدى إلى قطعها ، أو أذى يحصل له منها ، أو تشوش الخاطر الملهى عن الخشوع فى الصلاة ، وبهذا علل النهى أصحاب الشافعى وأصحاب مالك اه .

(٣) قال المجد : المدرب كمعظم : المنجد المجرب ، ومن الإبل : المخرج المؤدب قد ألف الركوب وعود المشى فى الدروب اه .

صاحبها بعد إناختها ؛ و يستوى فى جواز الصلاة بعد تحصيل الطمأنينة وكراهتها عند عدم الاطمينان الواحد و الكثير (١) فصح الاحتجاج بفعل ابن عمر براحلة على جواز ذلك الأمر فى رواحل ، و إجزاء الصلاة فى مبارك الإبل إذا اطمأن منها كما اطمأن منها .

---

(١) قال الحافظ : وقد نازع الإسماعيلى المصنف فى استدلاله بحديث ابن عمر بأنه لايلزم من الصلاة إلى البعير وجعله سترة عدم كراهية الصلاة فى مبركه ، وأجيب : بأن مراده الإشارة إلى ما ذكر من علة النهى عن ذلك وهى كونها من الشياطين كما فى حديث عبد الله بن مغفل ونحوه فى حديث البراء ، كأنه يقول : لو كان ذلك مانعاً من صحة الصلاه لامتنع مثله فى جعلها أمام المصلى ، وكذلك صلاة راكبها ، وقد ثبت أنه ﷺ كان يصلى النافلة وهو على بعيره كما سيأتى فى أبواب الوتر ، وفرق بعضهم بين الواحد منها وبين كونها مجتمعة لما طبعت عليها من النفار المفضى إلى تشويش قلب المصلى بخلاف الصلاة على المركوب منها أو إلى جهة واحد معقول اه . وإليه أشار الشيخ ـ قدس سره ـ بقوله : ويستوى فيه الواحد والكثير .

وقال السندى فى غرض الترجمة : إنه يريد أن ما ورد من النهى عن الصلاة بمعاطن الإبل وهى مواضع إقامتها عند شرب الماء خاص بالمعاطن فقط ، ولايقاس بها سائر المواضع فالصلاة بها جائزة اه . وفيه : أن النهى لم يرد بلفظ المعاطن فقط بل فى حديث جابر بن سمرة عند مسلم وحديث البراء بن عازب عند أبى داؤد وحديث سليك عند الطبرانى بلفظ : مبارك الإبل ، وفى حديث أسيد ابن حضير عند الطبرانى : مناخ الإبل ، وفى حديث عبد الله بن عمرو عند أحمد : مرابد الإبل ، قال الحافظ : ولذا بوب الإمام البخارى بلفظ : المواضع ، لأنها أشمل والمعاطن أخص منه ، لأن المعاطن مواضع إقامتها عند الماء خاصة ،

(باب من صلى وقدامه تنور[1] أو نار أو شىء مما يعبد الخ)

وقد ذهب بعضهم إلى أن النهى خاص بالمعاطن دون غيرها من الأماكن التى تكون فيها الإبل ، وقيل : هو مأواها مطلقاً نقلـه صاحب " المغنى " عن أحمد اهـ .

(١) قال الكرمانى : لفظ القدام منصوب على الظرفية وهو فى محل الرفع لأنه خبر المبتدأ ، والتنور بتشديد النون حفيرة النار ، وقيل : إنه لفظ توافق فيه جميع اللغات اهـ . وقال الحافظ : التنور - بفتح المثناة وتشديد النون المضمومـة - ما توقد فيه النار للخبز وغيره ، وهو فى الأكثر يكون حفيرةً فى الأرض وربما كان على وجه الأرض ، ووهم من خصه بالأول ، قيل : هو معرب ، وقيل : هو عربى توافقت عليه الألسنة ؛ وإنما خصه بالذكر مع ذكر النار بعده اهتماماً بـه لأن عبدة النار من المجوس لايعبدونها إلا إذا كانت متوقدةً بالجمر كالتى فى التنور ، وأشار به إلى ما ورد عن ابن سيرين : أنه كره الصلاة إلى التنور ، وقال : هو بيت نار، أخرجه ابن أبى شيبة .

وقوله : أو شيئ : من العام بعد الخاص ، فتدخل فيه الشمس مثلاً والأصنام والمراد أن يكون ذلك بين المصلى والقبلة اهـ . والمعروف على ألسنة المشايخ أن الإمام البخارى أراد بالترجمة الرد على الحنفية حيث كرهوا الصلاة إليها ، قال القسطلانى : كرهـه الحنفيـة لما فيه من التشبه بعبدة المذكورات ظاهراً اهـ . وفى " الشرح الكبير " : يكره أن يصلى إلى نار ، قال أحمد : إذا كان التنور فى قبلته لايصلى إليه ، قال أحمد فى السراج والقنديل يكون فى

يعنى بذلك أن المصلى إذا لم ينو بصلاته إلا الله فإن صلاته جائزة (١) إلا أنه إذا كان فيه شبه بعبدة الأصنام فإنها حينئذ لا تخلو عن كراهة وإن سقطت عن ذمته ، ثم إن استدلاله بالرواية (٢) لا يخلو عن لطافة ما ، فإنه أظهر

القبلة : أكرهه ، وإنما كره ذلك لأن النار تعبد من دون الله فالصلاة إليها تشبه الصلاة لها اه .

(١) قال ابن بطال : الصلاة جائزة إلى كل شئ إذا لم يقصد الصلاة إليه وقصد بها الله سبحانه والسجود لوجهه خالصاً ، ولا يضره استقبال شئ من المعبودات وغيرها كما لم يضر النبى ﷺ ما رآه فى قبلته من النار اه . كذا فى " الكرمانى " .

(٢) أشكل على الشراح استدلال الإمام البخارى بالرواية على ترجمة الباب ولذا اختلفوا فيه على أقوال، قال الحافظ: قد نازعه الإسماعيلى فى الترجمة فقال : ليس فيما أرى الله نبيه من النار بمنزلة نار معبودة لقوم يتوجه المصلى إليها ، وقال ابن التين : لاحجة فيه على الترجمة لأنه لم يفعل ذلك مختاراً وإنما عرض عليه ذلك للمعنى الذى أراده الله من تنبيه العباد ، وتعقب بأن الاختيار وعدمه فى ذلك سواء منه لأنه ﷺ لايقرُّ على باطل فدل على أن مثله جائز ، وتفرقة الإسماعيلى بين القصد وعدمه وإن كانت ظاهرةً لكن الجامع بين الترجمة والحديث وجود نار بين المصلى و بين قبلته فى الجملة .

وأحسن من هذا عندى أن يقال : لم يفصح المصنف فى الترجمة بكراهة ولا غيرها ، فيحتمل أن يكون مراده التفرقة بين من بقى ذلك بينه وبين قبلته وهو قادر على إزالته أو انحرافه عنه ، وبين من لايقدر على ذلك فلا يكره فى حق الثانى ، وهو المطابق لحديثى الباب ، ويكره فى حق الأول كما سيأتى

....

التصريح بذلك عن ابن عباس فى التماثيل ، ونازعه أيضاً من المتأخرين القاضى السروجى فى " شرح الهداية " فقال : لا دلالة فى هذا الحديث على عدم الكراهة لأنه ﷺ قال : أريت ، ولايلزم أن تكون أمامه متوجهاً إليها ، بل يجوز أن تكون عن يمينه أو عن يساره أوغير ذلك ، قال : ويحتمل أن يكون وقع ذلك له قبل شروعه فى الصلاة .

قال الحافظ : وكأن البخارى كوشف بهذا الاعتراض فعجل بالجواب عنه حيث صدر الباب بالمعلق عن أنس ففيه : « عرضت على النار وأنا أصلى » وأما كونه رآها أمامه فسياق حديث ابن عباس يقتضيه ففيه أنهم قالوا بعد أن انصرف : يا رسول الله رأيناك تكعكعت - أى تأخرت - إلى خلف ؟ وفى جوابه : أن ذلك بسبب كونه أرى النار ، وفى حديث أنس المعلق ههنا عنده فى كتاب التوحيد موصولاً : « لقد عرضت على الجنة والنار آنفاً فى عرض هذا الحائط وأنا أصلى » وهذا يدفع جواب من فرق بين القريب من المصلى والبعيد اه . وقال السندى : قوله : « عرضت على » كان العرض يقتضى الحضور قدامه ، وكذا خصوص الواقعة ، وكان كذلك على مقتضى الروايات ، وإلا فرؤيته ﷺ لاتتوقف على الحضور قدامه لأنه كان يرى من وراء ظهره اه .

وقال العينى : قوله : (باب من صلى إلخ) يعنى لايكره ، فإن قلت : لم يوضح البخارى بذلك بل إجماله وإبهامه يحتمل لايكره ويحتمل يكره فمن أين ترجيح عدم الكراهة ؟ قلت : إيراده الحديثين المذكورين فى الباب يدل على عدم الكراهة لأنه ﷺ لا يصلى صلاةً مكروهةً ، ولكن لايتم استدلاله بهذا من وجوه : الأول : ما ذكره الإسماعيلى بقوله : ليس فيما

....

أراه الله إلخ ، والثاني : ما ذكره السفاقسي بقوله : ليس فيه ما بوب عليه لأنه لم يفعله مختاراً ، إلخ ، قال : و رؤيته ﷺ للنار رؤية عين كشف له ، وكذلك الجنة، كما كشف له عن المسجد الأقصى، والثالث: ما ذكره السروجي في " شرح الهداية " من أنه لايلزم أن تكون أمامه إلخ كما تقدم قريباً ، والرابع : ما ذكره أيضاً من قوله : يحتمل أن يكون وقع له ذلك قبل شروعه في الصلاة .

وتصدى بعضهم لنصرة البخاري فأجاب عن هذين الوجهين بجواب تمجه الأسماع (!) وهو : أن البخاري كوشف بهذا الاعتراض فعجل بالجواب عنه إلخ ، فانظر إلى هذا الأمر الغريب العجب ؛ شخص يكاشف اعتراض شخص يأتي من بعده بمقدار خمسمائة سنة أو أكثر ، ويجيب عنه ، ومع هذا لايتم الجواب بما ذكره لأن قوله : « وأنا أصلي » في حديث أنس يحتمل أن يكون المعنى : وأنا أريد الصلاة ، ولا مانع عن هذا التقدير ، وأما تأخره إلى خلف في حديث ابن عباس لا يستلزم أن يكون بسبب رؤيته النار أمامه ، ولا يستحيل أن يكون ذلك بسبب رؤيته إياها عن يمينه أو عن شماله، ولئن سلمنا جميع ذلك فنقول : لنا جوابان آخران غير الأربعة المذكورة ؛ أحدهما : أنه ﷺ أريها في جهنم وبينه وبينها ما لا يحصى من بعد المسافة ،

(!) ويمكن الجواب عن الحافظ بأنه لا مانع من كشف الأمور التي تأتي بعد زمان ، فإن كشوف المشايخ بالأمور الآتية بعد زمان معروفة لا يمكن إنكارها لأصحاب هذا الفن ، والعجب من العلامة العيني كيف ينكره مع كونه من مشايخ السلوك ، وأيضاً يحتمل أن يكون معنى قول الحافظ : كوشف بهذا الاعتراض أي نشأ له هذا الاعتراض وظهر ، فلا إيراد .

بذلك أن وجه الشبه إذا كان خفياً لايدرك فإنه لايكون مورثاً للكراهة (١) و وجهه ارتفاع سبب الكراهة ، فإن الذى أمامه نار أو صورة أو قبر فسترها لم يبق بعد الستر شبه بعبدة الأصنام ، فكذلك النار الغائبة عن الأعين كما رئيها النبي ﷺ فإنها لم تصر سبباً للشبه لاستتارها ، ومن ههنا يعلم حال التنور الذى ذكره فى الترجمة ، فإن من صلى و قدامه تنور فإن صلاته خالية عن الكراهة

فعدم كراهة صلاته ﷺ لذلك ، والآخر : يجوز أن يكون ذلك منه ﷺ رؤية علم و وحى ، انتهى مختصراً .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى ـ قدس سره ـ قوله: « وأنا أصلى » فعلم أن الصلاة إلى النار صحيحة وإن كانت مكروهة تحريمية للتشبه ، فإن قلت : فينبغى أن يكون صلاة النبي ﷺ مكروهة تحريماً ؟ قلت : تلك النار كانت فى العالم الغيب ، فلما رآه النبي ﷺ كان هو أيضاً فى العالم الغيوب وخرج عن العالم المشاهد إليه ، والتشبه إنما هو من أحكام العالم المشاهد دون العالم الغيب فلا تشبه هناك ولا كراهية ، فالتشبه بالنسبة إلى النبي ﷺ يلزم ولكنه لا يكره لكونه فى العالم الغيب ، وبالنسبة إلينا يكره لمكان العالم المشاهد لكنه لا يلزم لاختفاء تلك النار من أعيننا .

فإن قلت : فكيف يلزم من صحة صلاته التى كانت فى العالم الغيب صحة صلاتنا التى هى فى العالم المشاهد مع تباين الأحكام ؟ قلت : كان النبي ﷺ بالنسبة إلى نفسه فى العالم الغيب لاشتغاله عن هذا العالم ولكنه كان بالنسبة إلى الناس فى العالم المشاهد ، لأنهم كانوا يرونه ويرون صلاته ، ومع هذا قد صحت صلاته ظاهراً ، أى بالنسبة إلى الناس كما كانت صحيحة باطناً أى بالنسبة إلى نفسه ، فإذا صحت صلاته ظاهراً مع أنها لم تكره أيضاً لاختفاء تلك النار من أعين الناس ثبت منه أنه لو صلى أحد إلى النار وكانت تلك النار مختفية

لارتفاع العلة ، وعلى هذا حكم النار والقور (١) وغيره ، وعلى هذا فلم يكن صلاته ﷺ مما نحن فيه أى من الصلوات المكروهة ؛ وأما ما أجاب بعضهم بعد تسليم سبب الكراهة : أن ذلك كان اضطراراً منه ﷺ لا اختياراً (٢) فبعيد ، لأن النار لو لم تكن فى اختياره فإن صلاته كانت فى اختياره ، فلو كانت فيه كراهة لاسيما التحريمية لأفسدها ، فافهم وبالله التوفيق .

(باب الصلاة فى مواضع الخسف و العذاب (٣))

بأن كانت مستورةً أو كانت فى قعر التنور فلا ترى من الظاهر صحت صلاته من غير كراهية .

(١) كذا فى الأصل ولعل الصواب بدله : القبور أو التصوير ، فتأمل .

(٢) كما أجاب بذلك ابن التين على ما تقدم فى كلام الحافظ والسفاقسى على ما ذكره العينى .

(٣) قال الحافظ : ذكر العذاب بعد الخسف من العام بعد الخاص لأن الخسف من جملة العذاب اه . قلت : كأن الإمام البخارى أثبت العموم بالخصوص، وأشار بالترجمة إلى أن هذا الحكم لا يختص بالخسف بل كل عذاب داخل فيه ، كما يشير إليه قوله ﷺ: « لا تدخلوا على هؤلاء المعذبين» فكأنه أثبت العموم بهذا اللفظ ، ثم قال الكرمانى : قوله : بخسف أى المكان الذاهب فى الأرض ، وبابل اسم موضع بالعراق قريباً من الكوفة ينسب إليه السحر وهو غير منصرف ، قال تعالى : « وما أنزل على الملكين ببابل » الآية .

قال الحافظ : وأثر على رواه ابن أبى شيبة من طريق عبد الله بن أبى المحلى - بضم الميم وكسر المهملة وتشديد اللام - قال : كنا مع على فمررنا على

....

الخسف الذى ببابل فلم يصل حتى أجازه ـ أى تعداه ـ ومن طريق أخرى : عن على قال : ما كنت لأصلى فى أرض خسف الله بها ، ثلاث مرار ، والظاهر أن قوله : ثلاث مرار ، ليس متعلقاً بالخسف لأنه ليس فيها إلا خسف واحد وإنما أراد أن علياً قال ذلك ثلاثاً ، ورواه أبو داود مرفوعاً من وجه آخر عن على قال : نهانى حبيبى ﷺ أن أصلى فى أرض بابل فإنها ملعونة ، وفى إسناده ضعف ، واللائق بتعليق المصنف ما تقدم ، والمراد بالخسف ههنا ما ذكره الله تعالى فى قوله : « فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم » الآية .

وذكر أهل التفسير والأخبار أن المراد بذلك أن النمروذ بن كنعان بنى ببابل بنياناً عظيماً يقال : إن ارتفاعه كان خمسة آلاف ذراع ، فخسف الله بهم ، قال القسطلانى : يقال : إنه بنى الصرح سمكه خمسة آلاف ذراع ليترصد أمر السماء ، فأذهب الله الريح فخر عليه وعلى قومه فهلكوا ، قيل : وبات الناس ولسانهم سريانى ، فأصبحوا وقد تفرقت لغتهم على اثنين وسبعين لساناً كل يبلبل بلسانه فسمى الموضع بابل اهـ . قال الخطابى : لا أعلم أحداً من العلماء حرم الصلاة فى أرض بابل ، فإن كان حديث على ثابتاً فلعله نهاه أن يتخذها وطناً لأنه إذا أقام بها كانت صلاته فيها ، يعنى أطلق الملزوم وأراد اللازم ، ويحتمل أن النهى خاص بعلى إنذاراً له بما بقى من الفتنة بالعراق ، قال الحافظ : وسياق قصة على الأولى يبعد هذا التأويل اهـ .

قلت : ما حكى الخطابى من مذهب العلماء يخالفه ما سيأتى عن الكرمانى فى مذهب الظاهرية ، قال الكرمانى : قوله : لا يصيبكم ، بالرفع لأنه استيناف كلام ، فإن قلت : كيف يصيب عذاب الظالمين غيرهم ولا تزر وازرة وزر

....

أخرى؟ قلت : لانسلم امتناع الإصابة إلى غير الظالمين قال تعالى : « واتقو فتنةً لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصةً » والآيـة الأولى محمولة على عذاب يوم القيامة ، ثم لانسلم أن الذى يدخل موضعهم ولا يتضرع ليس بظالم لأن ترك التضرع فى موضع يجب فيه التضرع ظـلم ، فإن قلت : من كيف دلالته على الترجمة ؟ قلت : من جهة استلزامة مصاحبة الصلاة بأسرها للبـكاء وهى مكروهة ، بل لـو ظهر من البكاء حرفان أو حرف يفهم أو ممدود تبطل الصلاة اه .

قلت : هـذا مبنى على مسلك الإمام الشافعى ، فإنـه مفسد عنده بخلاف الأئمة الثلاثة فإن البكاء من خشية الله تعالى لا يفسد الصلاة عندهم كما بسط فى محلـه ، وإلى قول الجمهور مال البخارى كـما سيأتى فى (باب إذا بكى الإمـام فى الصلاة) قال الكرمـانى : فإن قلت : الحديث لا يدل إلا على البكاء عند الدخول لا دائماً ، قلت : المراد الدخول فى كل جزء من ديارهم ، والسياق يدل عليه ، وفيه دلالة على أن مساكن هؤلاء لا تسكن بعدهم ولا تتخذ وطناً لأن المقيم المستوطن لا يمكنه أن يكون دهره باكياً أبداً ، وقد نهى أن تدخل دورهم إلا بهذه الصفة ، وفيه المنع من المقام بها والاستيطان .

قال ابن بطال : وهذا من جهة التشاؤم بالبقعة التى نزل بها سخطه ، وقد تشاءم النبى ﷺ بالبقعة التى نام عن الصلاة فيها ورحل عنها ثم صلى ، فكراهة الصلاة فى موضع الخسف أولى ، لأن إباحته ﷺ الدخول فيه على وجه البكاء والاعتبار يدل على أن من صلى هناك لا تفسد صلاته ، لأن الصلاة موضع بكاء واعتبار ، وزعم الظاهرية أن من صلى فى بلاد ثمود وهو غير باك فعليه سجود السهو إن كان ساهياً وإن تعمد ذلك بطلت صلاته . قال : وهذا خلف من القول إذ ليس فى الحديث ما يدل على فساد صلاة من لم يبك ، وإنما فيه

إنها جائزة مع كراهة (١) وذلك لما فيها من الاستقرار والتمكن فى تلك

خوف نزول العذاب به ، انتهى مختصراً .

وقال الحافظ : قوله : « إلا أن تكونوا باكين » ليس المراد الاقتصار فى ذلك على ابتداء الدخول بل دائماً عند كل جزء من الدخول ، وأما الاستقرار فالكيفية المذكورة مطلوبة فيه بالأولوية ، وسيأتى أنه ﷺ لم ينزل فيه ألبتة ، قال ابن بطال : هذا يدل على إباحة الصلاة هناك لأن الصلاة موضع بكاء وتضرع ، كأنه يشير إلى عدم مطابقة الحديث لأثر على ، والحديث مطابق له من جهة أن كلاً منهما فيه ترك النزول كما وقع عند المصنف فى المغازى فى آخر الحديث ، ثم قنع ﷺ رأسه وأسرع السير حتى أجاز الوادى ، فدل على أنه لم ينزل ولم يصل هناك كما صنع على فى خسف بابل اه .

والحديث الذى أشار إليه الحافظ ما أخرجه البخارى فى (باب نزول النبى ﷺ الحجر) عن ابن عمر قال : لما مر النبى ﷺ بالحجر قال : « لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم أن يصيبكم ما أصابهم إلا أن تكونوا باكين » ثم قنع رأسه وأسرع السير حتى أجاز الوادى اه . وفى " المغنى " : قال أحمد : أكره الصلاة فى أرض الخسف لأنها موضع مسخوط عليه وقد قال النبى ﷺ لأصحابه لما مر بالحجر ، الحديث ، متفق عليه اه ، والحديث تقدم قريباً ، وفى " الطحطاوى على المراقى " : ومنها : كل محل حلّ به غضب كأرض ثمود و بابل وديار قوم لوط اه .

(١) وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : قوله : باكين ، والصلاة تنبغى بالطمأنينة ففهم كراهة الصلاة هناك اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن

الأمكنة وقد أمرنا أن لانقر فيها (١) .

(باب الصلاة فى البيعة (٢))

المكى : قوله : كره الصلاة أى كراهةً تنزيهيةً ، وقوله : باكين، والصلاة أيضاً حالة خشوع وتضرع ، فكانت مجازةً أيضاً لكنها غير أولى كما قال على لاحتمال إصابة ما أصابهم، فإنه فى البكاء يتوقع النجاة فقط اه . وقال السندى: قوله : باكين ، أى فإذاً ليس له الدخول فى ذلك المكان إلا على هذه الصفة، فليس له الصلاة فيها أيضاً إلا على هذه الصفة ، والصلاة على هذه الصفة عادة متعسرة ، بل ربما يحصل البكاء فى القراءة وغيرها إذا كثر ، وأيضاً البكاء للتفكر فى حال المعذبين يمنع عن التفكر فى أمور الصلاة، فينبغى أن تكره الصلاة فى مثل هذا المكان اه .

(١) قال العينى : وفى الحديث دلالة على أن ديار هؤلاء لا تسكن بعدهم ولا تتخذ وطناً ، لأن المقيم المتوطن لايمكنه أن يكون دهره باكياً أبداً وقد نهى أن يدخل دورهم إلا بهذه الصفة ، وفيه المنع من المقام بها والاستيطان، وفيه الإسراع عند المرور بديار المعذبين كما فعل ﷺ فى وادى محسر ، لأن أصحاب الفيل هلكوا هنالك ، وقال أيضاً : قال المهلب : إنما قال ﷺ : « لا تدخلوا » من جهة التشاؤم بتلك البقعة التى نزل بها السخط يدل عليه قوله تعالى : « وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم » فى مقام التوبيخ على السكون فيها .

(٢) فيه عدة أبحاث : الأول ما قال الكرمانى : البيعة ـ بكسر الموحدة ـ معبد النصارى ، فإن قلت: عقد الباب للبيعة وما فى الحديث هو الكنيسة وهو معبد اليهود ، قلت : المشهور هذا لكن فى اللغة الكنيسة أيضاً

لعل المراد بذلك أنها جائزة فيها بدون كراهـة إذا لم تكن فيها معصية

للنصارى : قال الجوهرى : الكنيسة والبيعة للنصارى اه . وقال الحافظ : البيعة معبد النصارى ، وقال صاحب " المحكم " : البيعة صومعة الراهب ، وقيل : كنيسة النصارى ، والثانى هو المعتمد اه . وقال العينى : البيعة معبد النصارى والكنيسة معبد اليهود ، فإن قلت : عقد الباب للبيعة والمذكور فى الحديث الكنيسة ، قلت : عقد الباب على قول من لم يفرق بينهما ، قال الجوهرى : الكنيسة والبيعة للنصارى ، ويقال : هما للنصارى ، والصلوات لليهود ، والصوامع للرهبان ، وقال الداؤدى : البيع لليهود والصلوات للصابئين انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : البيعة للنصارى كالكنائس والصلوات لليهود ، والصوامع للرهبان ، والمساجد للمسلمين انتهى .

والثانى : ما قال الكرمانى : قوله : التى فيها الصور ، هى صفة للكنائس لا للتماثيل ، لأن التمثال هو الصورة أو هو منصوب على الاختصاص اه . وقال الحافظ : قوله : التى فيها ، الضمير يعود على الكنيسة ، والصور بالجر بدل من التماثيل ، أو بيان لها ، أو بالنصب على الاختصاص ، أو بالرفع أى أن التماثيل مصورة ، والضمير على هذا للتماثيل ، وفى رواية الأصيلى : والصور بزيادة الواو العاطفة ، وهذا الأثر وصله عبد الرزاق من طريق أسلم مولى عمر قال : لما قدم عمر الشام صنع له رجل من النصارى طعاماً وكان من عظمائهم ، وقال : أحب أن تجيئنى وتكرمنى ، فقال له عمر : إنا لا ندخل كنائسكم من أجل الصور التى فيها ، يعنى التماثيل وتبين بهذا أن روايتى : النصب والجر أوجه من غيرهما ، والرجل المذكور من عظمائهم اسمه قسطنطين سماه مسلمة فى قصة طويلة أخرجها اه . وتعقب العينى على قوله : أو بالرفع ، وبسط القسطلانى فى تراكيب هذه الجملة فارجع إليه لو شئت التفصيل .

....

والثالث : ما قال الكرمانى : فإن قلت : ما وجه الجمع بين ما فى الباب من كراهة الصلاة أو تحريمها وبين ما فى (باب من صلى وقدامه نار أو شئ مما يعبد) من جواز الصلاة وعدم كراهتها ، قلت : التماثيل حكمها غير حكم سائر المعبودات لأنها من أنفسها منكرات إذ الصور محرمة سواء تعبد أم لا بخلاف النار مثلاً ، فإن عبادتها محرمة ، أو لأن التماثيل شاغلة عن الحضور فى الصلاة كما سبق فى (باب إذا صلى فى ثوب له أعلام) أن رسول الله ﷺ قال : « اذهبوا بخميصتى هذه إلى أبى جهم فإنها ألهتنى عن الصلاة » وقال ابن بطال : لا معارضة بين البابين لأنها كانت بغير الاختيار ، وما فى هذا الباب كقول عمر : إنا لا ندخل كنائسكم ، فإنما ذلك على الاختيار والاستحسان دون ضرورة تدعو إليه اه .

قلت : وبهذا الأخير جمع بينهما جمع من الشراح كالحافظين : ابن حجر والعينى ، قال العينى : ما كان فى ذلك الباب بغير الاختيار ، وما فى هذا الباب كقول عمر : إنا لا ندخل كنائسكم يعنى بالاختيار ، وقال الحافظ : قد تقدم فى الباب المذكور أن لا معارضة بين البابين وأن الكراهة فى حال الاختيار اه . والعجب عن الحافظ إذ تعقب هناك على ابن التين بقوله : إن الاختيار وعدمه فى ذلك سواء ، وتقدم هناك تعقب الشيخ - قدس سره - أيضاً على هذا الجواب ، وأيضاً لو كان ما هناك بدون الاختيار فكيف استدل به الإمام البخارى على جواز صلاة من صلى وقدامه تنور؟ فالأوجه عندى فى الجواب ما بدأ به الكرمانى كلامه وهو التفرقة بين التماثيل وغيرها ، وهذا كله على ظاهر صنيع الإمام البخارى وإلا فعند الحنفية تكره الصلاة فيما سبق أيضاً فلا إيراد عليهم .

....

والرابع : أن الإمام البخارى ترجم بعد ذلك بباب بدون ترجمة ، قال الحافظ : كذا فى أكثر الروايات بغير ترجمة وقد سقط من بعض الروايات ، وقد قررنا أن ذلك كالفصل من الباب فله تعلق بالباب الذى قبله ، والجامع بينهما الزجر عن اتخاذ القبور مساجد ، وكأنه أراد أن يبين أن فعل ذلك مذموم سواء كان مع تصوير أو لا اه . وبهذا جزم العينى : والأوجه عندى : أن الباب السابق لما كان مختصاً بالبيعة وهى معبد النصارى أراد بذلك بيان معبد اليهود كما يشير إليه الروايتان الواردتان فى الباب .

والخامس: أن فى حديث الباب : « لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد » قال الحافظ : قد استشكل ذكر النصارى فيه لأن اليهود لهم أنبياء بخلاف النصارى فليس بين عيسى وبين نبينا ﷺ نبى غيره وليس له قبر ، والجواب: أنه كان فيهم أنبياء أيضاً لكنهم غير مرسلين كالحواريين ومريم فى قول ، أو الجمع فى قوله : أنبيائهم ، بإزاء المجموع من اليهود والنصارى ، أو المراد الأنبياء وكبار أتباعهم فاكتفى بذكر الأنبياء ، ويؤيده قوله فى رواية " مسلم " من طريق جندب : « كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد » ولذا لما أفرد النصارى فى الحديث الذى قبله قال: « إذا مات فيهم الرجل الصالح » ولما أفرد اليهود فى الحديث الذى بعده قال : « قبور أنبيائهم » أو المراد بالاتخاذ أعم من أن يكون ابتداعاً أو اتباعاً، فاليهود ابتدعت والنصارى اتبعت، ولا ريب أن النصارى تعظم قبور كثير من الأنبياء الذين تعظمهم اليهود اه . وزاد القسطلانى : أو المراد من أمروا بالإيمان بهم كنوح وإبراهيم وغيرهما اه .

وقال العينى متعقباً على الحافظ فى قوله : « كان فيهم أنبياء إلخ» هذا الجواب فيه نظر لأنه جاء فى رواية عن عكرمة وقتادة والزهرى أن الثلاثة

كالإشراك بالله والتصاوير والقبور وغير ذلك (١) وجائزة مع كراهة إن كان

الذين أتوا إلى أنطاكية المذكورين فى قوله تعالى : « إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث » الآية ، كانوا رسلاً من الله تعالى وهم : صادق ومصدوق وشلوم ، وعن قتادة أنهم كانوا رسلاً من عيسى عليه السلام ، فعلى هذا لم يكونوا أنبياء ، وأما مريم فزعم ابن حزم وآخرون أنها نبية وكذلك سارة أم إسحاق وأم موسى عليهم الصلاة والسلام ، وعند الجمهور كما حكاه أبو الحسن الأشعرى وغيره من أهل السنة والجماعة أن النبوة مختصة بالرجال وليست فى النساء نبية اهـ .

(١) وبذلك جزم العينى إذ قال : مطابقة أثر عمر للترجمة من حيث إن عدم دخوله فى كنائسهم لأجل الصور التى فيها ، ولولا الصور ما كان يمتنع من الدخول ، وعند الدخول لا تمنع الصلاة ، فحينئذ صح فعل الصلاة فى البيعة من غير كراهة إذا لم يكن فيها تماثيل اهـ . وإليه مال " الطحطاوى على المراقى " إذ حكى عن شارح " المشكاة " : تكره الصلاة فى سائر محال الشياطين إلى أن قال : وبهذا يعلم كراهة الصلاة فى البيع والكنائس لما فيها من التماثيل فتكون مأوى الشياطين ، كما أفاده العينى فى شرح " البخارى " اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى: الصلاة فى البيعة جائزة إذ لم يكن فيها التماثيل وإن كانت غير أولى لمكان معبدهم اهـ .

وظاهر كلام الشامى : أن الكراهة عامة وإن لم تكن فيها تماثيل إذ قال فى كراهة الصلاة فى الحمام: وذلك لمعنيين : أحدهما : أنه مصب الغسالات ، والثانى: أنه بيت الشياطين، ثم قال: ويؤخذ من التعليل بأنه محل الشيطان كراهة الصلاة فى معابد الكفار لأنها مأوى الشياطين كما صرح به الشافعية ، ويؤخذ مما ذكروه عندنا ففى "البحر" فى كتاب الدعوى عند قول " الكنز" : ولا يحلفون

فيها شئ من هذه الأمور (١) ومطابقة الآثار والروايات لهذا المعنى واضحة ، فإن وجود التصاوير و وضعها فيه صار سبباً للعن أولئك ، ثم يصير سبباً لمن شاركهم فى العبادة ثمة (٢) وإن كانت اللعنة الواردة على الصانعين أوفر منها على العابدين هناك من المسلمين .

فى بيت عباداتهم ، فى "التتارخانية" : يكره للمسلم الدخول فى البيعة و الكنيسه من حيث إنه مجمع الشياطين ، قال فى "البحر" : والظاهر أنها تحريمية لأنها المرادة عند إطلاقهم ، وقد أفتيت بتعزير مسلم لازم الكنيسة مع اليهود اه .

قال ابن عابدين : فإذا حرم الدخول فالصلاة أولى وبه يظهر جهل من يدخلها لأجل الصلاة فيها اه . وقال الموفق : ولا بأس بالصلاة فى الكنيسة النظيفة رخص فيها الحسن وعمر بن عبد العزيز والشعبى و الأوزاعى ، وكره ابن عباس ومالك الكنائس من أجل الصور ، ولنا : أنه ﷺ صلى فى الكعبة وفيها صور ، ثم هى داخلة فى قوله ﷺ : « فأينما أدركتك الصلاة فصل فإنه مسجد » .

(١) ولعل الإمام البخارى أشار أيضاً إلى الجواز إذ ترجم بعد ذلك بقوله ﷺ : « جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً » وبه استدل الموفق كما تقدم قريباً ، وترجم النسائى فى " سننه " بالنهى عن الصلاة فى أعطان الإبل ، ثم ترجم بالرخصة فى ذلك وذكر فيه هذا الحديث يعنى قوله ﷺ : « جعلت لى الأرض مسجداً وطهورا » .

(٢) قال العينى : قوله : يحذر ما صنعوا ، مقول الراوى لامقول الرسول ﷺ ، وهى أيضاً جملة مسأنفة وإنما كان يحذرهم من ذلك الصنيع لئلا يفعل بقبره ﷺ مثله ، ولعل الحكمة فيه أنه يصير بالتدريج شبيهاً بعبادة الأصنام اه .

قوله : فأسلمت ، وكان ذلك الذى فعلوا معها سبباً لإكراهها إياهم وتنفرها عنهم وعما يدينون ، حيث اجترؤا على الذى ذكر من أمرها فى ذلك الشئ الحقير الذى لم يكن له كبير ثمن ، وقد كانت ذات حرمة فيهم لما لها من قدم .

قوله : إلا قالت: ويوم الخ (١) وكان ذلك تحديثاً بنعمة الرب تعالى وتذكراً لما أنعم عليها من جزيل عطاء الإسلام ، فكانت تكرره لذلك شكراً لله الكريم البر المنعام (٢) .

---

(١) وبسط الحافظ الكلام على هذا البيت باعتبار العروض والكرمانى فى إعراب قوله : هو ذا هو ، فقال : فيه وجوه من الإعراب : هو مبتدأ وذا خبره وهو الثانى خبر بعد خبر ، أو تأكيد للأول ، أولذا ، أوبيان له ، أوذا مبتدأ ثان وهو خبره والجملة خبر الأول ، أوهو ضمير الشأن وما بعده جملة ، أو خبر هو الثانى محذوف والجملة تأكيد الجملة الأولى أو ذا منصوب على الاختصاص .

(٢) قال الحافظ : وقد رواه ثابت فى " الدلائل " فزاد أن الصبية كانت عروساً فدخلت إلى مغتسله فوضعت الوشاح ، الحديث ، وفيه قالت : فدعوت الله أن يبرئنى فجاءت الحديا وهم ينظرون ، وقال : قد روت عائشة هذه القصة عن الوليدة ولم يذكرها أحد ممن صنف فى رواة البخارى ، ولا وقفت على اسمها ولا على اسم القبيلة التى كانت لهم ، ولا على اسم الصبية صاحبة الوشاح - وهى بكسرالواو ويجوز ضمها ويجوز إبدالها ألفاً - خيطان من لؤلؤ يخالف بينهما وتتوشح بـه المرأة ، وقيل : ينسج من أديم عرضاً ويرصع باللؤلؤ وتشده المرأة بين عاتقها وكشحها اه .

قوله : كان أصحاب الصفة الفقراء (١) لايأوون على أهل ومال (٢) فلم تكن لهم دور ولا بيوت ، فكان مقامهم ومنامهم فى المسجد لاغير .

---

(١) قال العينى : هذا التعليق أول حديث طويل يأتى فى (باب السمر مع الأهل والضيف) عن عبد الرحمن بن أبى بكر أن أصحاب الصفة كانوا ناساً فقراء ، وأن النبى ﷺ قال : « من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث » الحديث ، والصفة - بضم الصاد و تشديد الفاء - كانت موضعاً مظللاً فى مسجد النبى ﷺ ، كان الفقراء والمهاجرون الذين ليس لهم منزل يسكنونها اهـ . وقال الحافظ : مكان فى مؤخر المسجد النبوى مظلل أعد لنزول الغرباء فيه ممن لامأوى له ولا أهل ، وكانوا يكثرون فيه ويقلون بحسب من يتزوج منهم أو يموت أو يسافر وقد سرد أسماءهم أبو نعيم فى " الحلية " فزادوا على المائة اهـ . وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : كانت الصفة فى حد المسجد فى زمن رسول الله ﷺ ثم بنى عمر خارجه اهـ .

(٢) وبهذا ظهر مناسبته بالترجمة وهذا واضح ، وفى " تراجم شيخ المشايخ " : مناسبته بعنوان الترجمة باعتبار عكس قوله : كان أصحاب الصفة ، فإنه يفيد كون بعض الفقراء أصحاب الصفة كانوا من سكان المسجد النبوى وكانوا ينامون فيه ، ويمكن أن يقال : إن قوله : كانوا فقراء ، يستلزم اللزوم العادى ، لكونهم ساكنين فى المسجد إذا لم تكن لهم مساكن مملوكة ، ولم تكن لهم معرفة تصحح البيتوتة عند غير رسول الله ﷺ اهـ . قلت : وهذا الثانى هو مؤدى كلام الشيخ قدس سره .

قوله : أين ابن عمك ؟ (١) وكثيراً ما يطلق ابن العم على أولاد الجد كما يطلق على ابن ابنه وأولاد أولاده وكان على ابن عم النبي ﷺ لا ابن عمها ، ولا يبعد أن يكون على حذف المضاف أى ابن عم أبيك .

قوله : « قم أبا تراب » فإنه كان ذهب لينام هناك ، ولو لم يكن جائزاً لأنكر النبي ﷺ عليه عزمه (٢) .

---

(١) قال الحافظ : فيه إطلاق ابن العم على أقارب الأب لأنه ابن عم أبيها لا ابن عمها ، وفيها إرشادها إلى أن تخاطبه بذلك لما فيه من الاستعطاف بذكر القرابة ، وكأنه ﷺ فهم ما وقع بينهما فأراد استعطافها عليه بذكر القرابة القريبة التي بينهما اه .

(٢) قال العيني : قوله : أبا تراب ، بحذف حرف النداء ، وفى الحديث جواز دخول الوالد فى بيت ولده بغير إذن زوجها ، وإباحة النوم فى المسجد لغير الفقراء ولغير الغريب وكذا القيلولة فى المسجد، فإن علياً لم يقل عند فاطمة ونام فى المسجد، وفى "كتاب المساجد" لأبى نعيم: عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبيه يرفعه : « لاتمنعوا القائلة فى المسجد مقيماً ولا ضيفاً » اه . وفى "الكرمانى" : قال ابن بطال : فيه إباحة النوم فيه لغير الفقراء ، وكذا ينتفع بالمساجد فيما يحل كالأكل والشرب اه . قال الحافظ : حديث ابن عمر يدل على إباحته لمن لامسكن له ، وكذا بقية أحاديث الباب إلا قصة على فإنها تقتضى التعميم ، لكن يمكن أن يفرق بين نوم الليل وقيلولة النهار اه . وفى " الدر المختار " : (يكره) أكل ونوم إلا لمعتكف أو غريب ، قال ابن عابدين : وإذا أراد ذلك ينبغى أن ينوى الاعتكاف فيدخل ويذكر الله تعالى بقدر ما نوى أو يصلى ثم يفعل ما شاء اه .

قوله : فيجمعه بيده (١) أى فى مشيه وفى ركوعه وسجوده لصغره .

قوله : قبل أن يجلس (٢) فيه دلالة على أن ما قاله بعضهم من أن شفعة التحية يأتى بها المصلى بعد جلوسه قليلاً بنية الاعتكاف ليثاب على اعتكافه أيضاً ليس بشئ لأن صحة الاعتكاف لايتوقف على الجلوس وإنما يصير معتكفاً بنية الاعتكاف بمجرد الدخول فى المسجد ، فلا وجه لتأخير التحية مع تصريح الرواية بإتيانها قبل الجلسة .

(باب بنيان المسجد)

(١) قال الحافظ : قوله : فيجمعه أى الواحد منهم ، زاد الإسماعيلى أن ذلك فى حال كونهم فى الصلاة اهـ . فنى حالة المشى بالأولى .

(٢) قال "الطحطاوى على المراقى" : قوله : قبل الجلوس ، هذا بيان للأولى وهذا قول العامة وهو الصحيح ، وقيل : يجلس أولاً ثم يصلى اهـ . وفى " الأوجز" : قال القارى : فما يفعله بعض العوام من الجلوس أولاً ثم القيام للصلاة ثانياً لا أصل له اهـ . ويقابله قول من قال : إنها تفوت بالجلوس قبل الأداء كما هو مذهب الإمام الشافعى فإنه تفوت عنده بالجلوس عمداً ولوكان قصيراً ، وبالجلوس الطويل لوجلس ساهياً ، وقريب منه ما فى "نيل المآرب" من فروع الحنابلة إذ قال : إن جلس قبل فعلها قام فأتى بها إن لم يطل الفصل اهـ .

ولا تفوت بالجلوس عندنا الحنفية والمالكية كما بسط فى " الأوجز " ، وبسط فيه أيضاً خمسة أبحاث فى الحديث ، الأول : فى حكم هذه الصلاة فهى سنة أو مستحبة عند الأئمة الأربعة خلافاً للظاهرية إذ أوجبوها . الثانى : هل تختص بمن أراد الجلوس أو تعم الكل سواء يريد الجلوس أو يدخل مجتازاً ؟

أشار بإيراد الآثار والرواية المخالفة لها بحسب الظاهر (١) إلى أن تنقيش المسجد وتجصيصها يكره إذا كان فخراً ورياءً وسبباً للهو المصلين واشتغال بالهم كما هو مقتضى الآثار ، ولا كراهة فيه إذا لم تكن لأجل ذلك

وبالأول قال الإمام مالك وبالثانى قالت الجمهور . والثالث : هل تفوت بالجلوس أم لا ؟ كما تقدم قريباً . والرابع : أقلها ركعتان عند الأئمة الأربعة لاتجزئ بالأقل منها ، ولا غرو فى ذلك عندنا الحنفية والمالكية إذ التطوع بالأقل منها لاتصح عندهم ، ويصح التطوع بركعة عند الإمامين : الشافعى وأحمد ، ومع ذلك لاتجزئ التحية بأقل من ركعتين . الخامس : هل تجوز فى الأوقات المكروهة أم لا ؟ وبالأول قال الإمام الشافعى ، وبالثانى قالت الأئمة الثلاثة ، إلا أن الإمام أحمد خص من ذلك الداخل عند الخطبة فى ذلك خاصةً هو مع الإمام الشافعى ، كما بسطت هذه المباحث كلها فى " الأوجز " .

(١) أى لآثار الترجمة فإنها تدل على الكراهة ، وفعل عثمان المذكور فى الرواية يدل على الجواز ، ويخالف الشيخ ما فى " الكرمانى " إذ قال : قال ابن بطال : ما ذكره البخارى فى هذا الباب يدل على أن السنة فى بنيان المساجد القصد وترك الغلو فى تشييدها خشية الفتنة والمباهاة ببنيانها ، وكان عمر مع الفتوح التى كانت فى أيامه وتمكنه من المال لم يغير المسجد عن بنيانه الذى كان عليه فى عهد النبى ﷺ ، ثم جاء الأمر إلى عثمان والمال فى زمانه أكثر فلم يزد أن جعل مكان اللبن حجارةً وقصه ، وسقفه بالساج مكان الجريد ، فلم يقصر هو وعمر عن البلوغ فى تشييده إلى أبلغ الغايات إلا عن علمهما بكراهة النبى ﷺ ذلك ، وليقتدى بهما فى الأخذ من الدنيا بالقصد والكفاية ، والزهد فى معالى أمورها وإيثار البلغة منها اهـ .

كما هو محمل صنيع سيدنا عثمان رضى الله عنه (١) .

وحكى قول ابن بطال غير واحد من الشراح مختصراً ، وظاهر قوله : أن فعلهما كان على منوال واحد ، وجعل الشيخ فعل عثمان مخالفاً لما فى الآثار وفيها قول عمر ، والصواب ما أفاده الشيخ ولذا أنكر جماعة من الصحابة على عثمان كما سيأتى فى " البخارى " من قوله : أكثرتم على ، فإن فعلهما لو كان على منوال واحد لم يكن لكثرة الإيراد عليه معنى .

(١) قال الحافظ : أول من زخرف المساجد الوليد بن عبد الملك وذلك فى أواخر عصر الصحابة ، وسكت كثير من أهل العلم عن إنكاره خوفاً من الفتنة ، ورخص فى ذلك بعضهم وهو قول أبى حنيفة إذا وقع ذلك على سبيل التعظيم للمساجد ولم يقع الصرف على ذلك من بيت المال ، وقال ابن المنير : لما شيد الناس بيوتهم وزخرفوها ناسب أن يصنع ذلك بالمساجد صوناً لها عن الاستهانة ، وتعقب بأن المنع إن كان للحث على اتباع السلف فى ترك الرفاهية فهو كما قال ، وإن كان لخشية شغل بال المصلى بالزخرفة فلا لبقاء العلة اهـ . وقال العينى : قوله : لتزخرفنها ، بهذا استدل أصحابنا على أن نقش المسجد وتزيينه مكروه ، وقول بعض أصحابنا : لابأس بنقش المساجد ، معناه تركه أولى ، ولا يجوز من مال الوقف ، فإن قلت : ما وجه الكراهة إذا كان من ماله دون مال الوقف ؟ قلت : إما لاشتغال المصلى به ، وإما لإخراج المال فى غير وجهه اهـ .

وبسط الشيخ الكلام على ذلك فى " البذل " فارجع إليه لوشئت تفصيل الإيرادات والأجوبة عنها ، وقال فى جملة كلامه : فههنا أمور : أولها : أن تزويق المساجد إذا كان يلهى المصلين فهو مجمع على كراهته . والثانى : إذا كان هذا مباهاةً وسمعةً فهو أيضاً مكروه بل بناء المساجد بهذه النية

(باب التعاون فى بناء المسجد الخ[١])

الفاسدة يكون مكروهاً أيضاً فضلاً عن التزيين . والثالث : أن يحكم بناءها بالجص وغيرها مما يستحكم به الصنعة فهذا غير مكروه عندنا ، والدليل عليه فعل عثمان وقد فعل ما فعل مستدلاً بقوله ﷺ : « من بنى لله مسجداً » الحديث ، وكل ما فعل كان من باب الإحكام لا التزيين ، والحجارة المنقوشة لم يأمر بنقشها بل حصل له كذلك منقوشة من بعض ولاياته فركبها فى المسجد ، وقد قال رسول الله ﷺ : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين » والذين أنكروا عليه لم يكن عندهم دليل يوجب المنع إلا الحث على اتباع السلف فى ترك الرفاهية ، وهذا كما ترى لايقتضى التحريم ولا الكراهية ، إلى أن قال : فإنكار الشوكانى وغيره على تشييد المساجد مطلقاً من غير تفصيل ليس فى محله ، انتهى ملخصاً .

(١) سكتوا عن غرض المصنف بالترجمة إلا ما قال العينى : أشار بهذا إلى أن فى ذلك أجراً ، ومن زاد فى عمله فى ذلك زاد فى أجره اه . وهذا ظاهر لكنه ليس فيه شئ يليق بشأن تراجم البخارى ، ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أمرين : الأول : أنه ينبغى التعاون فى بنائه للمصلين فيه كلهم ، لأن بناءه حق مشترك عليهم أجمعين لا على المتولى فقط ، ويشير إليه ما سيأتى فى تقرير مولانا محمد حسن المكى فى مناسبة الآية بالترجمة . والثانى : دفع ما يتوهم من قصة بنائه ﷺ مسجده الشريف إذ ساوم بنى النجار أرض المسجد وقالو : لانطلب ثمنه ، فأبى رسول الله ﷺ أن يقبله منهما حتى ابتاعه منهما ، وهذا يوهم عدم جواز التعاون فى بنائه ، فدفعه الإمام البخارى بهذه الترجمة .

أشار بذكر الآية (١) فى الترجمة إلى أن تعمير المشركين غير

---

(١) قال الحافظ : وذكره لهذه الآية مصير منه إلى ترجيح أحد الاحتمالين من أحد الاحتمالين فى الآية ، وذلك أن قوله تعالى : « مساجد الله » يحتمل أن يراد بها مواضع السجود ، ويحتمل أن يراد بها الأماكن المتخذة لإقامة الصلاة ، وعلى الثانى يحتمل أن يراد بعمارتها بنيانها ، ويحتمل أن يراد بها الإقامة بها لذكر الله اه . كأن الحافظ أشار إلى أن ذكر الإمام البخارى الآية لتعيين المراد منها بأن المراد بالمساجد الأماكن وبالعمارة البناء .

وأنت خبير بأن ما ذكره الشيخ ـ قدس سره ـ فى توجيه ذكر الآية ألطف مما جنح إليه الحافظ ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله : « ما كان للمشركين » الآية ، يؤخذ من مفهومه المخالف أن التعاون بالبدن أو بالمال والتعمير فعل المؤمنين يجب عليهم بطريق فرض الكفاية اه . وتعقب العينى كلام الحافظ إذ قال : هذا الذى قاله هذا القائل لا يناسب معنى هذه الآية أصلاً وإنما يناسب معنى قوله تعالى : « إنما يعمر مساجد الله » إلى آخر الآية ، على أن أحداً من المفسرين لم يذكر هذا الوجه ، وإنما هو تصرف منه بالرأى فى القرآن ، إلى آخر ما قال .

ويمكن الجواب عن الحافظ عن الإيراد الأول : بأن الجصاص الرازى الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠هـ فسر الآية الأولى بذلك كما سيأتى فى كلامه ، ولو سلم ما أفاده العينى فقد قال الحافظ قبل ذلك : كذا فى رواية أبى ذر ، وزاد غيره فى آخره إلى قوله : المهتدين اه . فدخل فى رواية الجماعة الآية التى ذكرها العينى ، فلا مانع من دخولها فى مراد الحافظ ، والجواب عن الإيراد الثانى : أن ما قاله الحافظ لاينافى قول المفسرين ، قال الجصاص فى " أحكام القرآن " : قوله : « ما كان للمشركين » الآية عمارة المسجد

مقبول(١) إذا كان مبنياً على صفة الإشراك وهو كونه تعظيماً لآلهتهم أو فخراً ورياء أو سمعة، فكذلك من فعل من المسلمين مثل فعلهم بأن طلب في تعمير المسجد ومعاونته صيتاً ومباهاة كان غير مقبول منه، فأما إذا عاون في تعميره لله تعالى فإنه لا ضير فيه ولو كان المعمر مشركاً(٢) ويدل عليه تقرير النبي ﷺ مسلمي أمته على الصلاة في الحرم وكان من بناء المشركين، فافهم وبالله التوفيق.

تكون بمعنيين: أحدهما: زيارته والكون فيه، والآخر: بناءه وتجديد ما استرم منه، يقال: فلان من عمار المساجد إذا كان كثير المضي إليها فاقتضت الآية منع الكفار من دخول المساجد ومن بنائها وتولي مصالحها لانتظام اللفظ للأمرين اهـ. وهكذا ذكر المعنيين الرازي في "التفسير الكبير" وبسطها، وذكر السيوطي في "الدر" الآثار الكثيرة عن الصحابة والتابعين المشعرة إلى البناء المعروف مع الآثار الأخر الدالة على الزيارة والسكنى فيها.

(١) وعلى هذا فلا يرد على الإمام البخاري ما أورده العلامة العيني إذ قال: إن البخاري ذكر هذه الآية من جملة الترجمة وحديث الباب لا يطابقها، ولو ذكر قوله تعالى: «إنما يعمر مساجد الله» الآية لكان أجدر وأقرب للمطابقة، ولكن يمكن أن يوجه ذلك وإن كان فيه بعض تعسف وهو أن يقال: إنه أشار به إلى أن التعاون في بناء المساجد المعتبر الذي فيه الأجر إنما كان للمؤمنين ولم يكن ذلك للكافرين وإن كانوا بنوا مساجد ليتعبدوا فيها بعباداتهم الباطلة اهـ.

(٢) وبذلك أفتى الشيخ في فتاواه كثيراً خلافاً لما في فتاوى مولانا عبد الحي إذ قال بعدم جوازه، والظاهر ما أفاده الشيخ فإنه لم ينكر أحد الصلاة في المسجد الحرام المبني بعمارة المشركين، ولا في مساجد بلادنا التي بناها أحد رؤسائهم الذي يقال له: راجا في رياسته ومملكته، وفي تقرير

قوله : يدعونـه إلى النار ، وكون الفعل فى نفسـه موجباً للعقاب لاينافى ارتفاع الإثم لعارض آخر (١) فههنا وإن كان معاوية ومن معه من الصحابة رضى الله عنهم (٢) مرتكبين ما عليه عقوبة ونار إلا أن الإثم صار مرتفعاً

مولانا حسين على الفنجابى : أنه إن بنى كافر مسجداً لايصير وقفاً لعدم اعتبار نيته وليس التعاون بشئ منه أولى اه . وفيه إجمال مخل .

وفى "الدر المختار" : سببه إرادة محبوب النفس فى الدنيا ببر الأحباب ، وفى الآخرة بالثواب يعنى بالنية من أهلها ، لأنه مباح بدليل صحته من الكافر ، قال ابن عابدين : قوله : لأنـه مباح ، المراد أنـه ليس موضوعاً للتعبد بـه كالصلاة والحج بحيث إنـه لايصح من كافر أصلاً ، بل التقرب بـه موقوف على نيـة القربـة فهو بدونها مباح حتى يصح من الكافر كالعتق والنكاح ، لـكن العتق أنفذ منه حتى صح مع كونه حراماً كالعتق للصنم بخلاف الوقف ، فإنه لابد فيه من أن يكون فى صورة القربة وهو معنى ما يأتى قوله : ويشترط أن يكون قربـةً فى ذاتـه إذ لو اشترط كونـه قربـةً حقيقـةً لم يصح من الكافر اه . ثم بسط فى أنواع القربـة فعلم منـه أن نفى صحـة وقف الكافر مطلقاً لايصح .

(١) وسيستدل عليـه الشيخ بالآية وهو واضح ، وأخرج أبو داؤد فى (باب الحلف كاذباً متعمداً) عن ابن عباس قولـه ﷺ : « بلى قد فعلت ولكن غفر لك بإخلاص قول : لا إله إلا الله » .

(٢) قال الكرمانى : قوله : ويح ، بنصب الحاء ؛ قال الجوهرى : كلمة رحمة ، و ويل كلمة عذاب ، تقول : ويح لزيد و ويل له برفعها على الابتداء ،

عنهم بعارض خطئهم فى الاجتهاد ، ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى : « لولا

ولك أن تقول : ويحاً و ويلاً بنصبهما بإضمار فعل ، وتقول : ويحك و ويح زيد بالإضافة فتنصب أيضاً بإضمار الفعل اه . قال الحافظ : قوله : ويح ، كلمة رحمة وهى بفتح الحاء إذا أضيفت ، فإن لم تضف جاز الرفع والنصب مع التنوين فيهما اه . قال العينى : ههنا بفتح حاء لاغير اه . وقال الكرمانى : وقوله : الفئة الباغية ، وهم بالاصطلاح فرقة خالفوا الإمام بتأويل باطل ظناً وبمتبوع مطاع وشوكة يمكن مقاومته .

فإن قلت : عمار قتله أهل الشام يوم صفين وفيهم الصحابة الكبار فكيف جاز عليهم الدعاء إلى النار ؟ قلت : إنهم كانوا ظانين أنهم يدعونه إلى الجنة وإن كان فى الواقع دعاء إلى النار ، وهم مجتهدون يجب عليهم متابعة ظنونهم ؛ فإن قلت : لم لم تحمله على ما ثبت أن علياً بعث عماراً إلى الخوارج ليدعوهم إلى الجماعة ؟ قلت : لأن لفظ : تقتله ، يأباه لأنهم ما قتلوه ، نعم على النسخ التى لم توجد فيها هذه الجملة هو الجواب لاغير ، قال ابن بطال : هذا إنما يصح فى الخوارج الذين بعث إليهم على عماراً وليس بصحيح فى أحد من الصحابة لأنه لايجوز لأحد أن يتأول عليهم إلا أفضل التأويل اه . وقال الحافظ : قوله : يدعوهم ، أعاد الضمير إلى غير مذكور والمراد قتلته كما ثبت من وجه آخر : « تقتله الفئة الباغية » .

فإن قيل : كان قتله بصفين وهو مع على والذين قتلوه مع معاوية وكان معه جماعة من الصحابة فكيف يجوز عليهم الدعاء إلى النار ؟ فالجواب : أنهم كانوا ظانين أنهم يدعون إلى الجنة وهم مجتهدون لا لوم عليهم فى اتباع ظنونهم ، فالمراد بالدعاء إلى الجنة الدعاء إلى سببها وهو طاعة الإمام وكذلك عمار يدعوهم إلى طاعة على وهو الإمام الواجب الطاعة إذ ذاك ،

....

وكانوا هم يدعون إلى خلاف ذلك لكنهم معذورون للتأويل الذى ظهر لهم ، وقال ابن بطال تبعاً للمهلب : إنما يصح هذا فى الخوارج الذين بعث إليهم على عماراً يدعوهم إلى الجماعة ولا يصح فى أحد من الصحابة ، وتابعه على هذا جماعة من الشراح ، وفيه نظر من أوجه :

أحدها : أن الخوارج إنما خرجوا على على بعد قتل عمار بلا خلاف بين أهل العلم بذلك ، فإن ابتداء أمر الخوارج كان عقب التحكيم وكان التحكيم عقب انتهاء القتال بصفين ، وكان قتل عمار قبل ذلك قطعاً ، فكيف يبعثه إليهم على بعد موته ؟ وفى " الإصابة " : تواترت الأحاديث عن النبى ﷺ أن عماراً تقتله الفئة الباغية ، وأجمعوا على أنه قتل مع على بصفين سنة سبع وثمانين فى ربيع اه .

وثانيها : الذين بعث إليهم على عماراً إنما هم أهل الكوفة يستنفرهم على قتال عائشة ومن معها قبل وقعة الجمل ، وكان فيهم من الصحابة جماعة كمن كان مع معاوية وأفضل ، وسيأتى التصريح بذلك عند المصنف فى كتاب الفتن . قلت : هو فى باب بلا ترجمة بعد (باب الفتنة التى تموج كموج البحر) فذكر فيه عدة أحاديث : منها : عن أبى مريم قال لما سار طلحة والزبير وعائشة إلى البصرة بعث على عمار بن ياسر وحسن بن على فقدما علينا الكوفة فصعدا المنبر ، الحديث ، قال الحافظ : فما فرّ منه المهلب وقع فى مثله مع زيادة إطلاقه عليهم تسمية الخوارج وحاشاهم من ذلك .

ثالثها : أنه شرح على ظاهر ما وقع فى هذه الرواية الناقصة ، ويمكن حمله على أن المراد بالذين يدعونه إلى النار كفار قريش كما صرح به بعض الشراح ، لكن وقع فى رواية ابن السكن وكريمة وغيرهما وكذا ثبت فى نسخة الصغانى

....

التى ذكر أنه قابلها على نسخة الفربرى التى بخطه زيادة توضح المراد وتفصح بأن الضمير يعود على قتلته وهم أهل الشام ، ولفظه : « ويح عمار تقتله الفئة الباغية ، يدعوهم » الحديث ، وهذه الزيادة لم يذكرها الحميدى فى الجمع ، وقال : إن البخارى لم يذكرها أصلاً ؛ وكذا قال أبو مسعود ، قال الحميدى : ولعلها لم تقع للبخارى أو وقعت فحذفها عمداً .

قال الحافظ : ويظهر لى أنه حذفها عمداً لنكتة خفية وهى أن أبا سعيد الخدرى اعترف بأنه لم يسمع هذه الزيادة من النبى ﷺ ، فدل على أنها فى هذه الرواية مدرجة ، والرواية التى بينت ذلك ليست على شرط البخارى ، وقد أخرجها البزار عن أبى سعيد فذكر الحديث فى بناء المسجد وحملهم لبنةً لبنةً ، وفيه : فقال أبو سعيد فحدثنى أصحابى ولم أسمعه من رسول الله ﷺ أنه قال : « يا ابن سمية تقتلك الفئة الباغية » وابن سمية هو عمار وسمية اسم أمه ، وقد عين أبوسعيد من حدثه بذلك ، ففى " مسلم " عن أبى سعيد قال : حدثنى من هو خير منى أبوقتادة فذكره ، فاقتصر البخارى على القدر الذى سمعه أبو سعيد من النبى ﷺ دون غيره ، وهذا دال على دقة فهمه وتبحره على الاطلاع اهـ .

قلت : وهذا كله على نسخة الحافظ إذ ليست فيها هذه الزيادة ، وأما النسخة التى بأيدينا ففيها هذه الزيادة موجودة ههنا أيضاً ، وفى باب مسح الغبار عن الرأس فى كتاب الجهاد أيضاً ، وفى " فيض البارى " : الوجه عندى أن الكلام فى حق الأمير معاوية تم إلى قوله : « تقتله الفئة الباغية » وصرح فى " الهداية " فى كتاب القضاء : أن الأمير معاوية خرج على على ، وأما قوله : « يدعوهم إلى الجنة » فاستيناف لحاله مع المشركين

كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » على أحد التوجيهات فيها (١) وأيضاً فقد يسمى أقل المرتبتين ناراً وعذاباً نسبةً إلى أعلاهما (٢) .

قوله : إنكم أكثرتم (٣) ، ووجه اعتراضهم عليه ما لعلهم فهموا أن النهى عن تزيين المسجد عام ، والبعض الآخرون وإن كانوا علموا أن

وقريش العرب وإشارة إلى المصائب التى أنت عليه من جهة قريش اهـ . ثم قال الحافظ : روى حديث : « تقتل عماراً الفئة الباغية » جماعة من الصحابة منهم أبو قتادة كما تقدم وأم سلمة عند "مسلم" وأبو هريرة عند " الترمذى" وذكر جماعة غيرهم وذكر رواياتهم ثم قال : وفيه علم من أعلام النبوة وفضيلة ظاهرة لعلى وعمار ورد على النواصب الزاعمين أن علياً لم يكن مصيباً فى حروبه .

(١) ذكرها الرازى فى " التفسير الكبير " وقال : فيها : الرابع : لولا كتاب من الله سبق فى أن من أتى ذنباً بجهالة فإنه لا يؤاخذ به لمسهم العذاب اهـ .

(٢) تستعمل فى معنى الضياع كثيراً كما فى قصة قتل عقبة بن أبى معيط إذ قال : من للصبية ؟ فقال رسول الله ﷺ : « النار » على أحد التوجيهات التى ذكرها الشيخ فى " البذل " ولا شك أنهم يدعونه إلى ضياع نفسه بمخالفة الإمام العادل .

(٣) قال الحافظ : حذف المفعول للعلم به والمراد الكلام بالإنكار ونحوه اهـ . وظاهر السياق أنهم أكثروا الإيرادات المختلفة كما هو دأب الناس فى أمثال هذه المواضع ولذا وجه الشيخ وجوه الإنكار كما يظهر من أحوال

النهى مقيد بالمباهاة والمباراة إلا أنهم حملوا فعل عثمان على المباهاة ، والبعض الثالث أنكروا عليه مجرد تغييره بناء النبى ﷺ وما كانت عليه أصحاب القرن الأول لمجرد حبهم إياه لا لأنهم لم يروا ذلك جائزاً ولا أنهم حملوا فعله على المباهاة (١) والبعض الآخرون أنكروه لما رأوه مخالفاً للزهد والتقليل المأمور به فى كل ما لا يفتقر إليـــه (٢) ثم إن رواية عثمان التى رواها جواب عن

الصحابة وسيرتهم فى هذه الأمور ، ثم قال الحافظ : وكان بناء عثمان للمسجد النبوى سنة ثلاثين على المشهور ، وقيل : فى آخر سنة من خلافته ، ففى "كتاب السير" : أن كعب الأحبار كان يقول عند بنيان عثمان المسجد: لوددت أن هذا المسجد لا ينجز فإنه إذا فرغ من بنيانه قتل عثمان ، قال مالك : فكان كذلك ، قال الحافظ : ويمكن الجمع بين القولين بأن الأول كان تاريخ ابتدائه والثانى تاريخ انتهائه اه .

(١) كما فى " العينى " برواية مسلم عن محمود بن لبيد قال لما أراد عثمان بناء المسجد كره الناس ذلك وأحبوا أن يدعوه على هيأته أى فى عهد النبى ﷺ اه .

(٢) ففى " الشمائل " عن نوفل بن إياس قال : كان عبد الرحمن بن عوف لنا جليساً وإنه انقلب بنا ذات يوم حتى إذا دخلنا بيته ودخل فاغتسل ثم خرج ، وأتينا بصحفة فيها خبز ولحم ، فلما وضعت بكى عبد الرحمن ، فقلت له : يا أبا محمد ما يبكيك ؟ قال: هلك رسول الله ﷺ ولم يشبع هو وأهل بيته من خبز الشعير ، فلا أرانا أخرنا لما هو خير لنا، وفى "المشكاة" عن عبد الله بن عمرو قال: مر بنا رسول الله ﷺ وأنا وأمى نطين شيئاً فقال : ما هذا يا عبد الله ؟ قلت : شئ نصلحه . قال : الأمر أسرع من ذلك اه .

كل ذلك الذى ذكر (١) فتدبر ، والمماثلة (٢) المذكورة فيها مبنية على أن نسبة ما يعطاه من دور الآخرة وقصور الجنة كنسبة المسجد الذى بناه من

(١) إذ أجاب بأنه فعل ذلك امتثالاً لأمره الشريف فى الترغيب فى بناء المساجد ، وقد ورد ذلك فى روايات كثيرة عدها العينى وذكرها من روايات : أبى بكر وعمر وعلى وأنس وابن عباس وعائشة وأبى هريرة وجابر وغيرهم من الصحابة الكثيرين .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله : مثله ، أى مثله فى المحبة والإخلاص اه . قال الحافظ : قوله : مثله ، صفة لمصدر محذوف أى بنى بناء مثله ، ولفظ المثل له استعمالات : أحدها : الإفراد مطلقاً كقوله تعالى : « أنؤمن لبشرين مثلنا » والآخر : المطابقة كقوله تعالى: « أمم أمثالكم » فعلى الأول لا يمتنع أن يكون الجزاء أبنيةً متعددةً ، فيحصل جواب من استشكل التقييد بقوله : مثله ، مع أن الحسنة بعشر أمثالها لاحتمال أن يكون المراد: بنى الله له عشرة أبنية مثله ، والأصل أن ثواب الحسنة الواحدة واحد بحكم العدل ، والزيادة عليه بحكم الفضل، وأما من أجاب باحتمال أن يكون ﷺ قال ذلك قبل نزول قوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » ففيه بعد ، وكذلك من أجاب بأن التقييد بالواحد لا ينافى الزيادة عليه .

ومن الأجوبة المرضية أيضاً : أن المثلية ههنا بحسب الكمية ، والزيادة حاصلة بحسب الكيفية ، فكم من بيت خير من عشرة بل من مائة ، أو أن المقصود من المثلية أن جزاء هذه الحسنة من جنس البناء لا غير مع قطع النظر عن غير ذلك ، مع أن التفاوت حاصل قطعاً بالنسبة إلى ضيق الدنيا وسعة الجنة إذ موضع شبر منها خير من الدنيا وما فيها ، كما ثبت فى الصحيح ، وقد روى أحمد من حديث واثلة بلفظ : « بنى الله له فى الجنة أفضل منه »

دور الدنيا وقصورها ونظيره ما تقدم من ذكر قيراط الآخرة نسبة إلى قراريط الدنيا فى صلاة الجنازة ، والله أعلم .

وللطبرانى من حديث أبى أمامة بلفظ : « أوسع منه » وهذا يشعر بأن المثلية لم يقصد بها المساواة من كل وجه ؛ وقال النووى: يحتمل أن يكون المراد أن فضله على بيوت الجنة كفضل المسجد على بيوت الدنيا اه .

وقال العينى : اختلفوا فى المراد بالمثلية فقال قوم منهم ابن العربى : يعنى مثله فى المقدار والمساحة ، ويرده حديث عبد الله بن عمرو : « بيتاً أوسع منه » وكذلك فى حديث أسماء وأبى أمامة ، وقال قوم : مثله فى الجودة وطول البقاء ، وهذا ليس بشئ مع أنه ورد فى حديث واثلة : « بيتاً فى الجنة أفضل منه » ، وقال صاحب " المفهم": هذه المثلية ليست على ظاهرها وإنما يعنى أنه يبنى بثوابه بيتاً أشرف وأعظم وأرفع . وقال النووى . يحتمل أمرين : أحدهما : أن يكون المعنى بنى الله مثله فى مسمى البيت، وأما صفته فى السعة وغيرها فعلوم فضلها فإنها: « ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولاخطر على قلب بشر » والثانى : معناه أن فضله على بيوت الجنة كفضل المسجد على بيوت الدنيا ، قال العينى : الوجه الثانى لا يخلو عن بعد .

وقال صاحب " المفهم ": هذا البيت مثل بيت خديجة الذى بشرت به فى الجنة من قصب يريه من قصب الزمرد والياقوت، وفى حديث أبى هريرة عند الطبرانى فى " الأوسط" والبيهقى فى " الشعب": « بنى الله له بيتاً فى الجنة من در وياقوت» اه . والأوجه عندى فى مراد عثمان أن قوله ﷺ : « مثله » يدل على المماثلة فى الهيأة فلو بنيت من الجريد ونحوه بنى لى بيت فى الجنة مثله بظاهر الحديث، فأردت أن يبنى لى بيت مشيد بالجص والنورة ونحوهما، وما كان من المزية لجص الجنة ونورتها فهو وراء ذلك فإنه لا مماثلة بين

(باب المـــرور فى المسجد[1])

لعل المـراد بذلك إثبات أن المرور فى المسجـد جائز إذا لم يكن منجراً إلى مفسدة كالإضرار بالمصلين وتلويث المسجد إذا اعتـاد الناس ذلك (٢)

قيراط الجنة وقيراط الدنيا إلا أنه يطلق عليهما القيراط ، فكذلك ههنا .

(١) اختلف فى غرض المصنف بالترجمة ، وما أفاده الشيخ - قدس سره - لا سيما أول الاحتمالين من كلامه أوجه عندى مما قالته الشراح فى غرض الترجمة ، قال العينى : أى هذا باب فى بيان جواز المـــرور بالنبل فى المسجد إذا أمسك نصالـه ، وفى هذه الترجمة نوع قصور على ما لا يخفى اه . وتبعه القسطلانى فى غرض الترجمة ولم يذكر الإيراد بنوع قصور ، والمراد بالقصور أنه لم يذكر فى الترجمة إمساك النصل ، والإيراد عندى ساقط نشأ بالغرض الذى اختاره العلامة العينى - نور الله مرقده - فى معنى الترجمة ؛ وعلى هذا يلزم تكرار الترجمـة ، فـإن هذا المعنى قد سبـق فى الترجمـة السابقـة ، فالوجــه عندى فى غرض الترجمة ما سيأتى فى كلام الشيخ - قدس سره - من أول الاحتمالين .

(٢) هذا هو غرض الترجمة عندى فإن الحديث السابق لما كان يثبت منه جواز المرور فى المسجد أثبته الإمام البخارى مستقلاً لكون المسألة خلافية ، فإنه يكره عندنا الحنفية أن يتخذ المسجد طريقاً ، قال صاحب " الدر المختار " : وكره تحريماً الوطى فوقه واتخاذه طريقاً بغير عذر ، وصرح فى " القنية " بفسقه باعتياده ، قال ابن عابدين : قوله : اتخاذه ، فى التعبير بالاتخاذ إيماء إلى أنه لا يفسق بمـرة أو مرتين ولذا عبر فى " القنيـة " بالاعتياد ، وقوله :

ويمكن أن يكون ذلك إثباتاً لما ذهب إليـه الشافعي رحمـه الله تعـالى من جواز دخول الجنب فى المسجد على جهة المرور (١) و وجه الاستدلال إطلاق

بغير عذر ، فلو بعذر جاز ، ويصلى كل يوم تحية المسجد مرةً " بحر " أى إذا تكـرر دخوله تكفيه التحيـة مرةً ، وقوله : بفسقه ، ويخرج منـه بنية الاعتكاف وإن لم يمكث اهـ.

قلت : ويستدل للحنفية بما فى " ابن ماجه " من حديث ابن عمر مرفوعاً : « خصال لا تنبغي فى المسجد، لا يتخذ طريقاً، ولا يشهر فيه سلاح » الحديث، ولا يبعد أن الإمـام البخارى أثبت الجواز لهذا الحـديث كما هو معروف فى دأبه فى أصول التراجم ، وهو الأصل الثالث عشر من الأصول لما قال العيني : رواه " ابن ماجه" من حديث زيد بن جبير وهو ضعيف ، وقال : وروى عن ابن عباس : « نزهوا المساجد ولا تتخذوها طرقاً » الحديث .

(١) تطرق إليه الشيخ ـ قدس سره ـ لأن الاختلاف بين الأئمة فى هذه المسألـة أشهـــر من الأولى ، وعمـوم لفـظ الترجمة يمكـن أن يتناولـــه وإن لم يكن فى الترجمة أو فى الحديث لفظ يشير إلى الجنب، قال الموفق: وليس لهم اللبث فى المسجد لقوله تعالى : « ولا جنباً إلا عابرى سبيل » ويباح العبور للحاجة من أخذ شئ أو تركه أو كون الطريق فيه ، أما لغير ذلك فلا يجوز بحال ، وممن نقلت عنه الرخصة فى العبور ابن مسعود وابن عباس وغيرهما ومالك والشافعي ، وقال الثورى وإسحاق: لا يمر فى المسجد إلا أن لا يجد بداً فيتيمم وهو قول أصحاب الرأى اهـ .

وبسط الجصاص فى " أحكام القـرآن " الكلام على المسألة والجواب عمـا استدل به المبيحون ، وقال أيضاً : واختلف فقهاء الأمصار فى ذلك ، فقال أبو حنيفـة وأبو يوسف ومحمد وزفر : لا يدخلـه إلا طاهراً سواء أراد

اللفظ وهو يعم الجنب وغيره (١) والجوب : أنه لم يقيد ههنا لكونه معلوماً إذ من المعلوم أن المتعفن بأكل الثوم أو الذى يسيل دمه لايجوز لها دخوله لما فيه من تلويث المسجد مع أن اللفظ بإطلاقه شامل لها ، فالحق أن الحكم على

القعود فيه أو الاجتياز ، وهو قول مالك والثورى اه . فلا يبعد الروايتان عن مالك فى ذلك . ثم أجاد الشراح ههنا نكتةً تناسب دقة نظر الإمام البخارى فقد قال الكرمانى : إن قلت : ما وجه تخصيص هذا الحديث بهذا الباب وتخصيص الحديث السابق بالباب السابق مع أن كلا من الحديثين يدل على كل من الترجمتين ؟ قلت : إما أنه نظر إلى لفظ الرسول عليه الصلاة والسلام حيث لم يكن فى الأول ذكر المرور وحيث كان فى الثانى بيان المرور مقصوداً لأنه جعله شرطاً مرتباً باقى الكلام عليه، وإما لأن شيخه قتيبة ذكر الحديث فى معرض بيان حكم الأخذ بالنصول ، وموسى ذكره فى بيان معرض حكم المرور ، فنقل كلاً منهما على ما تحمل من الشيوخ لأجله ، وإما لغير ذلك اه .

وقال الحافظ : أجيب باحتمال أن يكون ذلك بالنظر إلى المتن ، فإن حديث جابر ليس فيه ذكر المرور من لفظ الشارع بخلاف حديث أبى موسى ، فإن فيه لفظ المرور مقصوداً حيث جعل شرطاً ورتب عليه الحكم ، وهذا بالنظر إلى اللفظ الذى وقع للمصنف على شرطه ، وإلا فقد رواه النسائى عن جابر بلفظ : « إذا مرَّ أحدكم » الحديث ، وهذا بمنزلة النص على أن مقصود الإمام البخارى بالترجمة هوالذى اخترته وهو الاحتمال الأول من كلام الشيخ ، لأنهم صرحوا أن مقصود الباب بيان المرور قصداً .

(١) إذا سلم أن المصنف أراد ذلك واستدل لهم بهذا وإلا فاستدلالهم بقوله عز اسمه : « ولا جنباً إلا عابرى سبيل » وبسط فى الجواب عنه الجصاص فى ” أحكام القرآن “ .

الشئ بالجواز وعدمه كثيراً مـا يبتني على النظر إليه في نفسه ، ولا ينظر إلى ما يعتريه من عارض مثبت خلاف هذا الحكم (١) كما في كثير من المباحات المحرمة لأجل عارض .

قوله : هل سمعت النبي ﷺ ، وكان السبب فيه مـا أنكر عليه عمر رضي الله عنه إنشاده في المسجد (٢) والحق وإن كان مع عمر (٣) لأن حسان كان ينشد ما لايجوزله أن ينشده في المسجد من التشبيبات والمفاخرات ولم تكن إليه ضرورة كما كانت في وقته ﷺ حتى يحكم بجواز إنشاده الآن كما أجيز إنشاده بل ندب في ذلك الزمان ، إلا أن عمر سكت عنه أدباً لحديث النبي ﷺ وصوناً لنفسه عما يلزم من صورة المقابلة بالرواية وإن لم يكن

---

(١) وهذا معروف مطرد في النصوص ، فإن سائر المحترزات لاتذكر في نص واحد .

(٢) قال الكرماني : فإن قيل : ليس في حديث هذا الباب أن حساناً أنشد شعراً في المسجد ؟ قلنا : ذكره البخاري في كتاب بدء الخلق وبه يتم معنى الترجمة ، قال سعيد بن المسيب : مر عمر في المسجد وحسان ينشد فزجره ، فقال : كنت أنشد فيه وفيه من هو خير منك ، ثم التفت إلى أبي هريرة فقال : أنشدك ، الحديث وهكذا ذكره القسطلاني من لفظ الحديث ، لكن النسخة التي بأيدي من البخاري ليس فيها لفظ : زجره ، فهو من اختلاف النسخ أو ذكراه توضيحاً فإن السياق نص في أنه أجاب عما أنكر عليه عمر ، ولفظ النسائي : فلحظ إليه عمر .

(٣) لعل الشيخ اختار ذلك رعايةً لمرتبتي عمر وحسان ، ولايبعد أن يكون ما أنشد حسان مباحاً لكن عمر زجره سداً للباب كما هو معروف من

المقابلة حقيقة ، لما أن مراد النصوص لم يكن عموم الإجازة فى كل زمان

دأبه ، فإنه ضرب بين ثديى أبى هريرة حتى خر لإسته ، وقد بعثه رسول الله ﷺ بنعليه يبشر بالجنة من يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه ، وغير ذلك من الوقائع الكثيرة ، ولا يبعد أيضاً أن يكون مسلك عمر كراهة إنشاده فى المسجد مطلقاً بخلاف حسان ، قال الكرمانى : اختلف العلماء فى إنشاده فى المسجد ، فأجازه طائفة إذا كان الشعر مما لا بأس به ، وخالفهم فيه آخرون ، وقيل : المنهى الذى فيه الخنا والزور ، أو الشعر الذى يغلب على المسجد حتى يكون كل من بالمسجد متشاغلاً به .

وقال النووى : يستحب إذا كان فى ممادح الإسلام وأهله ، أو فى هجاء الكفار والتحريض على قتالهم أو تحقيرهم وهكذا كان شعر حسان اهـ . ثم فى سند الحديث إشكال قوى وهو ما قال الحافظ : قوله : أخبرنى أبو سلمة ، كذا رواه شعيب وتابعه إسحاق بن راشد عن الزهرى عند النسائى ، ورواه سفيان بن عيينة عن الزهرى فقال : عن سعيد بن المسيب بدل : أبى سلمة ، أخرجه المصنف فى بدء الخلق ، وتابعه معمر عند مسلم ، وإبراهيم بن سعد وإسماعيل بن أمية عند النسائى ، وهذا من الاختلاف الذى لا يضر لأن الزهرى من أصحاب الحديث ، فالراجح أنه عنده عنهما معاً ، فكان يحدث به تارة عن هذا وتارة عن هذا ، وهذا من جنس الأحاديث التى يتعقبها الدار قطنى على الشيخين لكنه لم يذكره فليستدرك عليه .

وفى الإسناد نظر من وجه آخر وهو على شرط التتبع أيضاً وذلك أن لفظ رواية ابن المسيب : مرّ عمر فى المسجد وحسان ينشد فقال : كنت أنشد فيه وفيه من هو خير منك ، ثم التفت إلى أبى هريرة ، الحديث . ورواية سعيد لهذه القصة مرسلة عندهم لأنه لم يدرك زمن المرور ولكن يحمل على أن

ومكان (١) أى صنف كان من الشعر .

سعيداً سمع ذلك من أبى هريرة بعد أو من حسان أو وقع لحسان استشهاد أبى هريرة مرةً أخرى فحضر ذلك ، ويقويه سياق حديث الباب ، فإن فيه أن أبا سلمة سمع حسان يستشهد أبا هريرة ، وأبو سلمة لم يدرك زمن مرور عمر أيضاً فإنه أصغر من سعيد فدل على تعدد الاستشهاد ، ويجوز أن يكون التفات حسان إلى أبى هريرة واستشهاده به إنما وقع متأخراً لأن ثم لا تدل على الفورية ، والأصل عدم التعدد ، وغايته أن يكون سعيد أرسل قصة المرور ثم سمع بعد ذلك استشهاد حسان لأبى هريرة وهو المقصود ، لأنه المرفوع وهو موصول بلا تردد اه .

(١) والأوجه عندى أن عمر سكت صوناً لنفسه عن صورة المعارضة كما أفاده الشيخ - قدس سره - وهذا معروف مطرد من أفعال الصحابة ، وإلا فقد كان مسلكه كراهة إنشاد الشعر فى المسجد كما يظهر من زجره ، وقد روى ابن خزيمة " فى صحيحه " بسنده إلى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : نهى رسول الله ﷺ عن تناشد الأشعار فى المساجد ، حسنه الحافظان: الطوسي والترمذى ، وروى أبو داؤد بسنده إلى حكيم بن حزام : نهى النبى ﷺ أن يستقاد فى المسجد وأن تنشد فيه الأشعار . وروى عبد الرزاق فى " مصنفه " عن أسيد بن عبد الرحمن أن شاعراً جاء النبى ﷺ وهو فى المسجد فقال : أنشدك يا رسول الله ! قال : لا ، قال : بلى ، فقال له النبى ﷺ : فاخرج من المسجد ، فخرج فأنشده فأعطاه رسول الله ﷺ ثوباً وقال : هذا بدل ما مدحت به ربك ؛ وبسط العينى الكلام على هذه الأحاديث صحةً وضعفاً فارجع فظاهر هذه الأحاديث المنع مطلقاً ، ولعل ذلك كان محركاً لعمر لزجره .

(باب أصحاب الحراب [1] فى المسجد)

يعنى بذلك أن أمثال هذه المباحات التى تجرى فيها نية العبادة لاضير فى إتيان شئ منها فى المساجد ، بعد ما لم تكن عادةً للعامة ولا مضراً بالمصلين أو متضمناً لمفسدة أخرى .

---

(١) الحراب - بكسر الحاء المهملة - جمع حربة - بفتحها - "قسطلانى" وما أفاده الشيخ - قدس سره - فى غرض الترجمة ظاهر ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : هذا كان بقصد الجهاد ولم يكن فى المسجد غيرهم ، وأما الأمر بإمساك النصال فذلك حين اجتماع الناس والمصلين مخافة الأذية لهم وللإشارة إلى هذا اتصل البابين اهـ . وقال الحافظ : فيه جواز دخولهم فيه ونصال حرابهم مشهورة ، وأظن المصنف أشار إلى تخصيص السابق فى النهى عن المرور فى المسجد بالنصل غير مقصود ، والفرق بينهما أن التحفظ فى هذه الصورة وهى صورة اللعب بالحراب سهل بخلاف مجرد المرور فإنه قد يقع بغتةً فلا يتحفظ منه اهـ .

قال الكرمانى : فإن قلت : كيف جاز اللعب فى المسجد ؟ قلت : بالحقيقة طاعة لأنه مما ينتفع به فى الجهاد وإن كان لعباً صورةً ، قال ابن بطال : المسجد موضع لأمر جماعة المسلمين فما كان من الأعمال مما يجمع منفعة الدين وأهله فهو جائز فى المسجد ، واللعب بالحراب من تدريب الجوارح على معانى الحروب ، وهو من الاشتداد (!) للعدو والقوة على الحرب اهـ . وقال الحافظ : حكى ابن التين عن أبى الحسن اللخمى أن اللعب بالحراب فى المسجد منسوخ بالقرآن والسنة ، أما القرآن فقوله تعالى : « فى بيوت أذن الله أن ترفع » الآية ، وأما السنة فحديث : « جنبوا مساجدكم صبيانكم

(!) كذا فى الأصل ، والظاهر : الاستعداد . ز

قوله : زاد إبراهيم بن منذر ، والزيادة فيها زيادة لفظ : بحرابهم (١) وباعتبارها يصح إيراد الرواية الأولى ههنا .

ومجانينكم » وتعقب بأن الحديث ضعيف ، وليس فيه ولا فى الآية تصريح بما ادعاه ، ولا عرف التاريخ فيثبت النسخ .

وحكى بعض المالكيـة عن مالك أن لعبهم كان خارج المسجد وكانت عائشة فى المسجد ، وهذا لايثبت عن مالك فإنه خلاف ما صرح به فى طرق هذا الحديث ، وفى بعضها أن عمر أنكر عليهم لعبهم فى المسجد ، فقال له النبى ﷺ : دعهم اه . وفى " فيض البارى " : ثبت عندى عن مالك أنه كان خـارج المسجد لا داخله ، وظاهر كلام المصنف أنه حملـه على داخل متن المسجد اه . قلت : ويحتمل أن البخارى أشار بالترجمة إلى جوازه لمـا فى " ابن ماجه " بسنده إلى ابن عمر مرفوعاً : « خصال لاينبغى فى المسجد ، لا يتخذ طريقاً ، ولا يشهر فيه سلاح » الحديث .

(١) فإن لفـظ : بحرابهم ، الدليل على الترجمة لما لم يكن فى الحديث السابق نبه الإمام البخارى بذلك عليه ، قال الحافظ : يريد أن إبراهيم رواه من روايـة يونس وهو ابن يزيـد عن ابن شهاب كروايـة صالح ، لكن عين أن لعبهم كان بحرا بهم وهو المطابق للترجمة ، وفى ذلك إشارة إلى أن البخارى يقصد بالترجمة أصل الحديث لا خصوص السياق الذى يورده ، ولم أقف على طريق يونس من روايـة إبراهيم بن المنذر موصولة نعم وصلها مسلم عن أبى طاهر عن ابن وهب ، و وصلها الإسماعيلى أيضاً من طريق عثمان عن يونس ، وفيه الزيادة اه .

قلت : لم أتحصل بعد لقصور فهمى ما أفاده الحافظ ـ نور الله مرقده ـ من قوله : لم أقف عليه موصولة ، وكذا قول الكرمانى : إبراهيم بن المنذر

قوله : فأتى قبره فصلى إلخ ، فيه فضيلة هذا الفعل الذى أوجب له هذا الاعتناء من النبى ﷺ ولهذا التنبيه عقد الباب (١) .

(باب تحريم تجارة الخمر فى المسجد)

شيخ البخارى ، لكن لفظ : زاد ، يحتمل التعليق ، وتعقب عليه العينى فقال : هو تعليق بلا احتمال اهـ . فإن إبراهيم لما كان شيخ البخارى فكيف أفاد الحافظ أنه لم يجده موصولاً ؟ وكيف حكم عليه العينى أنه تعليق بلا احتمال ، لأن الظاهر أنه موصول ؟ غاية ما فى الباب أن الإمام البخارى لم يذكره بلفظ التحديث بل بمعنى ذكر وقال : و كلام الكرمانى يشعر إليه إذ قال : لكن لفظ : زاد ، يحتمل التعليق فإنه يشعر أنه يحتمل الوصل أيضاً إلا أن فهمى الناقص لا بد أن يكون غلطاً بمقابلة الحافظين الجليلين .

(١) يعنى غرض الترجمة التنبيه على فضل كنس المسجد حتى لا يعد فعلاً حقيراً لحقارة هذا الفعل فى أعين الناس ، وبه جزم ابن بطال إذ قال : فيه الحض على كنس المساجد وتنظيفها ، لأنه ﷺ إنما خصه بالصلاة عليه بعد دفنه من أجل ذلك ، وقد روى عن النبى ﷺ أنه كنس المسجد ، كذا فى " الكرمانى ". قلت : وأيضاً لعله ترجم دفعاً لما يتوهم من حديث " أبى داؤد " أن الحصاة لتناشد الذى يخرجها من المسجد ، فإنه يتوهم منه أن لا يخرج شئ من ذلك عن المسجد ، فدفعه الإمام البخارى بهذه الترجمة ، ولذا ذكر أبو داؤد بعد ذلك (باب كنس المسجد) وذكر فيه أجره ، ثم قال الحافظ : فى حديث الباب قوله : رجلاً أو امرأة ؟ الشك فيه من ثابت لأنه رواه عنه جماعة هكذا ، أو من أبى رافع وسيأتى بعد باب من وجه آخر

يعنى بذلك أن تسمية مثل هذه الأشياء المستقذرة المحرمة كالخمر والخنزير فى المسجد لابأس بها إذا كان مبنياً على غرض صحيح من بيان المسألة وغيره (١) .

عن حماد بهذا الإسناد ، قال : ولا أراه إلا امرأة ، ورواه ابن خزيمة من طريق العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة فقال : امرأة سوداء ، ولم يشك .

ورواه البيهقى بإسناد حسن من حديث ابن بريدة عن أبيه فسماها أم محجن وأفاد أن الذى أجاب النبى ﷺ عن سؤاله عنها أبوبكر الصديق ، وذكر ابن مندة فى الصحابة : خرقاء امرأة سوداء كانت تقم المسجد ، وقع ذكرها فى حديث حماد بن زيد عن ثابت عن أنس ، وذكرها ابن حبان فى الصحابة بذلك بدون ذكر السند ، فإن كان محفوظاً فهذا اسمها ، وكنيتها أم محجن ، وقوله : يقم المسجد ؛ بقاف مضمومة أى يجمع القمامة وهى الكناسة ، فإن قيل : دل الحديث على كنس المسجد فمن أين يؤخذ التقاط الخرق وما معه ؟ أجاب بعض المتأخرين بأنه يؤخذ بالقياس عليه والجامع التنظيف ، والذى يظهرلى من تصرف البخارى أنه أشار بكل ذلك إلى ما ورد فى بعض طرقه ففى طريق العلاء المتقدمة : كانت تلتقط الخرق والعيدان من المسجد ، وفى حديث بريدة المتقدم : كانت مولعة بلفظ القذى من المسجد ، وتكلف من لم يطلع على ذلك فزعم أن حكم الترجمة يؤخذ من إتيان النبى ﷺ القبر حتى صلى عليه ، قال : فيؤخذ من ذلك الترغيب فى تنظيف المسجد اه .

(١) وهذا ظاهر وبه جزم عامة الشراح ، قال ابن بطال : غرض البخارى أن المسجد لما كان للصلاة ولذكر الله منزهاً عن ذكر الفواحش ، والخمر من أكبر الفواحش ، فلما ذكر ﷺ تحريمها فى المسجد دل أنه لابأس بذكر

(باب الخدم للمسجد)

يعني بذلك أن للمتولي وغيره أن يجعل للمسجد خادماً يقوم عليه سواء كان بشرائه من مال المسجد إذا افتقر إليه أو من مال نفسه أو بالاستيجار ، أو أن يخدم المسجد أحد احتساباً على الله تعالى ، فإن كل ذلك جائز لاضير فيه (١) .

المحرمات والأقذار فيه على وجه النهي والمنع منها اه . وقال الحافظ : أي باب جواز ذكر ذلك وتبيين أحكامه ، وليس مراده ما يقتضيه مفهومه من أن تحريمها مختص بالمسجد ، وإنما هو على حذف المضاف أي باب ذكر تحريم الخمر اه . وقال القاضي عياض : تحريم الخمر في سورة المائدة وهي نزلت قبل آية الربا بمدة طويلة ، فيحتمل أن يكون هذا النهي متأخراً عن تحريمها ، ويحتمل أنه أخبر بتحريم التجارة حين حرمت الخمر ثم أخبر به مرةً أخرى بعد نزول آية الربا توكيداً ومبالغةً في إشاعته ، ولعله حضر المجلس من لم يكن بلغه تحريم تجارة الخمر فيها قبل ذلك ، كذا في " الكرماني " .

(١) أجاد الشيخ في استنباط المسألة الجديرة بشأن تراجم البخاري ، وهذا أجود مما ذهبت إليه الشراح في غرض الترجمة ، قال الحافظ : كان غرض البخاري بإيراد أثر ابن عباس إشارة إلى أن تعظيم المسجد بالخدمة كان مشروعاً عند الأمم السابقة حتى إن بعضهم وقع منه نذر ولده لخدمته ، ومناسبة ذلك لحديث الباب من جهة صحة تبرع تلك المرأة بإقامة نفسها لخدمة المسجد لتقرير النبي ﷺ لها على ذلك اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله : « محررا » أي خادماً ثم الولد لا يجب عليه الخدمة بما قال أبوه بل هو مختار فيه في شريعتنا ، وكان وجوبها عليه في شريعة من قبلنا ، وجعل الرجل نفسه أو ابنه أو عبده أو أجيره خادم المسجد جائز مستحسن ، لكن الأجير لايثاب بخدمة المسجد بل ينتقل ثوابه إلى المستأجر ، والعبادة إذا كانت فرض عين أو

(باب الاغتسال اذا أسلم الخ)

هذا من الأبواب التى زادها تنبيهاً على أن الحديث الآتى من الباب المتقدم يتضمن مسألةً أخرى وراء ما ذكر فى الترجمة السابقة (١) إلا أنه نبه أيضاً على الترجمة المتقدمة بإعادتها (٢) ونبه بكلمة : أيضاً ، على أن الحكم وإن

فرض كفاية كالإمامة أو تعليم القرآن لايجوز أخذ الأجرة به بل يحرم ؛ لكن المتأخرين أفتوا الآن على جوازه ، وإذا كانت مستحبةً يجوز أخذ الأجرة بها ، لكنه ينتقل ثوابه إلى المستأجر اه .

(١) هذا أصل مطرد وهو الأصل السادس من أصول التراجم .

(٢) يعنى لم يكن للمصنف فاقة إلى ذكر قوله : وربط الأسير ، أيضاً لكونه معلوماً من أصله إلا أنه ذكره للفائدتين اللتين ذكرهما الشيخ ، وهذا على النسخ التى بأيدينا ، قال الحافظ : كذا فى أكثر الروايات ، وسقط للأصيلى وكريمة قوله : وربط الأسير إلى آخره ، وعند بعضهم باب بلا ترجمة ، وكأنه فصل من الباب الذى قبله ، ويحتمل أن يكون بيض للترجمة فسد بعضهم البياض بما ظهر له ، ويدل عليه أن الإسماعيلى ترجم عليه (باب دخول المشرك المسجد) وأيضاً فالبخارى لم تجر عادته بإعادة لفظ الترجمة عقب الأخرى اه .

وقال القسطلانى : ضبب عليها أى على الترجمة فى رواية أبوى : ذر والوقت ، كما نبه عليه فى الفروع وأصله اه . وقال العينى : الصواب ههنا النسخة التى فيها ذكر الباب مفرداً بلا ترجمة لأن حديث هذا الباب من جنس حديث الباب الذى قبله ، ولكنه لما كانت بينهما مغايرة ما فصل بينهما بلفظ باب مفرداً اه . والأوجه عندى نسخة (باب الاغتسال إذا أسلم) لأنها مسألة مهمة مختلفة بين الأئمة، فكانت جديرةً بأن ينبه عليها الإمام البخارى، ولايرد أن

كان يثبت بالحديث السابق أيضاً قياساً على العفريت (١) إلا أنا نذكر ما يمكن الاستدلال صراحةً على ربط الأسير فى المسجد ، وإنما كان الاغتسال للإسلام من أبواب المسجد حيث أورده فى أبوابه (٢) بناءً على أن دخوله الآن فيه إنما كان لقبول الإسلام فاستحب الغسل لدخول المسجد للإسلام (٣) .

حقها كان كتاب الطهارة لأنه باب فى باب كما تقدم فلا بأس ، وادعى ابن المنير أن ترجمة هذا الباب ذكر البيع والشراء فى المسجد ، و بسط فى مطابقة الرواية له ، وتعقب عليه الحافظ أحسن التعقب ولم أذكر بسطها لكونها بعيداً جداً .

(١) قال الكرمانى : عفريت ـ بكسر العين ـ المبالغ من كل شئ ، والجن هو خلاف الإنس سميت بذلك لاجتنانه أى لاستتاره ، فإن قلت : كيف وجه دلالته على ربط الغريم ؟ قلت : بالقياس على الأسير اه . وبه جزم العينى إذ قال بعد حديث العفريت : مطابقته للترجمة فى الأسير ظاهر ، وأما فى قوله : الغريم فبالقياس لأن الغريم مثل الأسير فى يد صاحب الدين .

(٢) وقال الحافظ : والاغتسال إذا أسلم لا تعلق له بأحكام المساجد إلا على بعد وهو أن يقال : الكافر جنب غالباً والجنب ممنوع من المسجد إلا لضرورة ، فلما أسلم لم تبق ضرورة للبثه فى المسجد جنباً فاغتسل لتسوغ له الإقامة فى المسجد اه . ولا حاجة عندى إلى التوجيه لأن الإمام البخارى لم يذكرها إصالةً حتى يحتاج إلى مطابقتها بالكتاب بل ذكرها باباً فى باب كالتنبيه على فائدة جليلة فى الحديث تبعاً لكون المسألة خلافيةً شهيرةً كما سيأتى .

(٣) أى عند الجمهور منهم الحنفية ، قال الشيخ فى " البذل " : فى حديث جد قيس : أتيت النبى ﷺ أريد الإسلام ، فأمرنى أن أغتسل ، قال الخطابى : هذا عند أكثر أهل العلم على الاستحباب لا على الإيجاب ، وقال

....

الشافعي : إذا أسلم الكافر أحببت لـــه أن يغتسل ، فإن لم يفعل ولم يكن جنباً أجزأه أن يتوضأ ويصلي ، وكان أحمد بن حنبل وأبو ثور يوجبان الاغتسال على الكافر إذا أسلم قولاً بظاهر الحديث ، واحتج القائلون بالاستحباب إلا لمن أجنب لأنـه لم يأمر النبي ﷺ كل من أسلم بالغسل ، ولو كان واجباً لما خص الأمر به بعضاً دون بعض، فيكون ذلك قرينةً تصرف الأمر إلى الندب .

وأما وجوبه على الجنب فللأدلة القاضية بوجوبـه لأنـه لم تفرق بين كافر ومسلم ، واحتج القائل بالاستحباب مطلقاً لعدم وجوبـه على المجنب بحديث : « الإسلام يجب » وفي روايـة : « يهدم ما قبلـه » وعند الحنفيـة ما قال في " المنية " وشرحه للحلبي : واحد منها أي من الأغسال مستحب وهو غسل الكافر ، هكـذا ذكره مطلقاً شمس الأئمـــة السرخسي في شرحه للمبسوط وذكر في " المحيط " : إن الكافر إذا أجنب ثم أسلم الصحيح أنـه يجب عليـه الغسل لأن الجنابة صفة باقية بعد إسلامه كبقاء صفة الحدث ، وقال في " الدر المختار : يجب على من أسلم جنباً أو حائضاً أو نفساء ولو بعد الانقطاع على الأصح لبقاء الحدث الحكمي ، انتهى مختصراً من " البذل " .

وقال الموفق : الكافر إذا أسلم وجب عليـــه الغسل سواء كان أصلياً أو مرتداً اغتسل قبل إسلامه أو لم يغتسل وجد منه في زمن كفره ما يوجب الغسل أو لم يوجد ، وهذا مذهب مالك وأبي ثور ، و قال أبوبكر : يستحب الغسل وليس بواجب إلا أن يكون قد وجدت منـه جنابـة في زمن كفره فعليه الغسل إذا أسلم سواء اغتسل في زمن كفره أو لم يغتسل وهذا مذهب الشافعي ولم يوجب عليه أبوحنيفة الغسل بحال ، لأن العدد الكبير و الجم الغفير أسلموا فلو أمر كل من أسلم بالغسل لنقل نقلاً متواتراً أو ظاهراً ، ولأن النبي ﷺ

قوله : فإذا سعد يغذو (١) ولم يكن دمه سائلاً حين ضربت له الخيمة وإلا لما خيموا لـه فى المسجد لتلويثـه (٢) بل كان دمـه منقطعاً فسال مرةً ،

لما بعث معاذاً إلى اليمن قال : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله؛ فإن هم أطاعوا لك بذلك فأعلمهم أن عليهم صدقةً » الحديث ، ولو كان الغسل واجباً لأمرهم بـه لأنـه أول واجبات الإسلام ، ولنا حديث قيس بن عاصم فذكر الحديث المذكور وبسط الكلام على المسألـة ، لكن ما نقل عن مالك من موافقته للإمام أحمد لا يصح، قال الدردير : يجب غسل كافر بعد الشهادة بما ذكر من الموجبات لا إن لم يحصل منه واحد منها كبلوغـه بسن فلا يجب عليه الغسل بل يندب ، وصح غسله قبل الشهادة، والحال أنه قد أجمع بقلبه على الإسلام لأن إسلامه بقلبه إسلام حقيقى اه .

فالجملة والصواب الراجح فى مذاهب الأئمة : أن الغسل يجب على الكافر إذا أسلم مطلقاً عند الإمام أحمد خلافاً للأئمـة الثلاثة إذ أوجبوا عليه الغسل بعد إسلامه حينما وجد منه فى زمن كفره ما يوجب الغسل ، فإن وجد شئ منه ثم اغتسل حال كفره يكفى عند الحنفية لأن النية ليست بشرط عندهم، ولا يكفى عند الإمام الشافعى مطلقاً، وأما عند الإمام مالك فيكفى الغسل إذا اغتسل بعد الإجماع بقلبه وإن لم يسلم بلسانه ، وإذا وضح ذلك فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى هذا الاختلاف ، ولقوة الخلاف لم يحكم فى الترجمـة بشئ كما هو معروف من دأبـه وهو الأصل الخامس والثلاثون من أصول التراجم .

(١) بالغين والذال المعجمتين ، قال الجوهرى : غذا الماء أى سال ، والعرق يغذو أى يسيل دماً ، كذا فى " الكرمانى " .

(٢) دفع الشيخ بذلك ما يرد أن الدم نجس فكيف جاز لصاحب الدم الخيمة فى المسجد؟ وقال العينى : استدل به مالك وأحمد على أن النجاسات

ولا يبعد أن يكون المسجد المذكور ههنـا (١) الموضع المعد للصلاة عنـد حفر الخندق إلا المسجد النبوى ولا المسجد الاصطلاحى (٢) والتفصيل فى قصة

ليست إزالتها بفرض ولو كانت فرضاً لما أجاز النبى ﷺ للجريح أن يسكن فى المسجد وبه قال الشافعى فى القديم ، ولقائل أن يقول : إن سكنى سعد فى المسجد إنما كان بعد ما اندمل جرحـه ، والجرح إذا اندمل زال ما يخشى من نجاسته .

(١) والظاهر الأول لأنه يشكل على الثانى تبويب الإمام البخارى وذكره فى أبواب المساجد ، ويؤيد الأول أيضاً ما قال العينى : قولـه : وفى المسجد خيمة من بنى غفار ، وهذه الخيمة كانت لرفيدة الأنصارية ، وقيل : الأسلمية ، كانت تداوى الجرحى وتحتسب بخدمتها من كانت بـه ضيعة من المسلمين اه . فظاهره أنها كانت خيمةً لها مستقلةً فى المسجد ، و للتأويل مساغ .

(٢) وحكاه صاحب " فيض البارى" عن "سيرة ابن إسحاق" إذ قال: المتبادر منه المسجد النبوى ، وهو الذى يقتضيه سنن البخارى وكلام الحافظ ، ويستفاد من " سيرة محمد بن إسحاق " : أنه المسجد آخر دون المسجد النبوى ، وقد عرف من عادة النبى ﷺ فى السير أنـه كان إذا نزل منزلاً اتخذ مكاناً للصلاة يحجزه من أطرافـه ، وأصحاب السير يذكرونـه بلفظ المسجد ، سواء يسميه الفقهاء مسجداً أم لا ، وهذه وقعة الأحزاب حين نزلوا على حكم سعد، فحكم فيهم بقضاء الله فجاءه فقال : قوموا إلى سيدكم ، لأنـه كان جريحاً ، القصة بطولها .

ولعل النبى ﷺ لما حاصرهم إلى عدة أيام اتخذ هناك موضعاً لصلاتـه ، فما يحكم به الوجدان أن المراد من المسجد هو هذا ، وبه يناسب قوله : ليعوده

سعد (١) .

(باب ادخال البعير فى المسجد (٢))

يعنى بذلك أنهم ينهون عنه لما فيه من احتمال تلويث المسجد ، فإذا

من قريب ، فإن المسجد النبوى كان على ستة أميال منه ، فأين كان يعوده من قريب ، وحينئذ لايثبت ما رامه البخارى من التوسيع فى أحكام المساجد ، فإنه وإن كان فى مسجد لكنه لم يكن مسجداً مما نحن بصدده وهو المسجد الفقهى اه . ويمكن الجواب عن الإمام البخارى أن من دأبه الاستدلال بكل المحتمل ، كما تقدم فى الأصل السادس عشر من أصول التراجم .

(١) يعنى أن حديث الباب مختصر يأتى مفصلاً فى قصة سعد الآتية فى كتاب المغازى فى (باب مرجع النبى ﷺ من الأحزاب) .

(٢) قال ابن بطال : فيه جواز دخول الدواب التى يؤكل لحمها ولا ينجس بولها فى المسجد إذا احتيج إلى ذلك ، وأما دخول سائر الدواب فلا يجوز وهو قول مالك اه . كذا فى " الكرمانى " . وقال الحافظ : وتعقب بأنه ليس فى الحديث دلالة على عدم الجواز مع الحاجة ، بل ذلك دائر على التلويث وعدمه ، فحيث يخشى التلويث يمتنع الدخول ، وقد قيل : إن ناقته ﷺ كانت منوقة أى مدربة معلمة فيؤمن منها ما يحذر من التلويث وهى سائرة فيحتمل أن يكون بعير أم سلمة كان كذلك اه . وهذا هوالذى اختاره الشيخ .

والاختلاف بين ابن بطال والحافظ مبنى على اختلاف مسلكيهما ، فإن ابن بطال مالكى وبول مأكول اللحم طاهر عندهم ، فحمل الحديث عليه ،

احتيج إلى إدخال شئ من الدواب فيه (١) أوحصل الأمن من بوله وروثه لكونه مدرباً فلا بأس .

والحافظ شافعي والأبوال كلها نجسة عندهم ، فحمل على التعميم والاحتياج والأمن عن التلويث ، وهو كذلك عند الحنفية ، وما حكى ابن بطال ليس أيضاً على عمومه عندهم ، قال الدردير : كره دخول كخيل فيه مما فضلته نجسة لنقل التراب ونحوه بخلاف إبل فيجوز لذلك لا لغيره ، قال الدسوقي : أي فيجوز لنقل لا لغيره فيمنع ، وأما طوافه ﷺ على بعير فهو لأجل أن يرتفع للناس فكان من الأمور الحاجية اه . فعلم منه أنه كان مخصوصاً عندهم لايجوز مطلقاً .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى أن لفظ العلة في الترجمة معناه الحاجة ، قال الحافظ : قوله : للعلة ، أي للحاجة ، وفهم منه بعضهم أن المراد بالعلة الضعف فقال : هو ظاهر في حديث أم سلمة دون حديث ابن عباس ، ويحتمل أن يكون المصنف أشار بالتعليق المذكور إلى ما أخرجه أبوداؤد من حديثه أن النبي ﷺ قدم مكة وهو يشتكي ، فطاف على راحلته ، وأما اللفظ المعلق فهو موصول عند المصنف في كتاب الحج اه .

وقال العيني : قوله : للعلة أي للحاجة وهي أعم من أن تكون للضعف أوغيره ، ثم قال بعد ذكر ما ذكره الحافظ : ومع هذا كله تقييد العلة بالضعف لاوجه له ، لأنا قلنا : إنها أعم ، فتناول الضعف ، وأن يكون طوافه على بعيره ليراه الناس كما جاء عن جابر أنه إنما طاف على بعيره ليراه الناس وليسألوه ، فإن الناس غشوه اه .

(باب ادخال البعير فى المسجد الخ [1])

(١) أشار الشيخ بذلك إلى باب بلا ترجمة بعد الباب المذكور ، وأراد بيان غرض الباب المذكور ولم يتفق له لعارض ، فترك البياض فى الأصل بعد قوله : والجواب أن اه . وأفاد والدى المرحوم عند الدرس أن رأس عصا كل واحد منهما كان شبيهاً برأس البعير ، فلذلك ألحقه الإمام البخارى بـ (باب إدخال البعير) وهذا توجيه لطيف ، لكنى لم أر بعد فى شئ من الكتب أنهما كانا شبيهاً برأس البعير ، فلو ثبت فلا ريب فى دقة المناسبة .

وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قد خلق بقدرة الله تعالى فى رأس عصا أحدهما نور مثل المصباح يمشيان بضوئه ، فلما افترقا خلق فى رأس عصا الآخر أيضاً مصباح ، فصار مع كل مصباح ، فإطلاق المصباحين قبل الافتراق مجاز ، لأنه قبل الافتراق كان مصباحاً واحداً ، وثبت منه جواز إخراج المصباح من المسجد للظلمة كإدخال البعير فيه اه .

وفى تقريره الآخر : وجه المناسبة أن الطواف فى المسجد عبادة ومرور فى المسجد ، فأعطى ببركته البعير لعذر المرض ليسهل له المرور فى المسجد ، كذلك الخروج من المسجد من عند النبى ﷺ بعد انتظار الصلاة ، والتأخر عنده عليه الصلاة والسلام عبادة ومرور فى المسجد ، فأعطى ببركته النور لعذر الظلمة ليسهل لهما المرور فى المسجد اه . وقال ابن بطال : إنما ذكر البخارى هذا الحديث فى باب أحكام المساجد لأن الرجلين - يعنى عباد بن بشر وأسيد بن حضير - كانا مع النبى ﷺ فى المسجد ، وهو موضع جلوسه مع أصحابه ، وأكرمهما الله تعالى بالنور فى الدنيا ببركة النبى ﷺ وفضل

وربما يخفى مناسبة الباب المعقود بعده ، والجواب

مسجده وملازمته ، وذلك آية للنبى ﷺ وكرامة له ، وأنه ﷺ خص فى الآيات بما لم يخص به من كان قبله ، كما أكرم أصحابه بمثل هذا النور عند حاجتهم .

وكان البخارى يصلح له أن يترجم لهذا الباب والحديث بباب قوله تعالى: « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » يشير إلى أن الآية عامة فى معناها لاسيما وقد ذكر الله تعالى النور فى المشكاة «فى بيوت أذن الله أن ترفع» الآية، ويستدل أن الله تعالى يجعل لمن يسبح الله تعالى فى تلك المساجد نوراً فى قلوبهم وفى جميع أعضائهم ومن بين أيديهم وخلفهم فى الدنيا والآخرة ، فهما مما جعل لهما من النور بين أيديهما يستضيئان به فى ممشاهما مع قوله ﷺ : « بشر المشائين فى الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة » فجعل لهما منه فى الدنيا ليزدادا إيماناً بالنبى ﷺ ، ويوقنا أن ذلك ما وعدهم الله به من النور الذى يسعى بين أيديهم يوم القيامة برهاناً له ﷺ على صدق ما وعد به أهل الإيمان الملازمين للبيوت التى أذن الله أن ترفع اهـ . كذا فى " الكرمانى" .

وقال الحافظ : كذا هو فى الأصل بلا ترجمة ، وكأنه بيض له فاستمر كذلك ، وأما قول ابن رشيد : إن مثل ذلك إذا وقع للبخارى كان كالفصل من الباب ، فهو حسن حيث يكون بينه وبين الباب قبله مناسبة بخلاف مثل هذا الموضع ، وأما وجه تعلقه بأبواب المساجد فمن جهة أن الرجلين تأخرا مع النبى ﷺ فى المسجد فى تلك الليلة المظلمة لانتظار صلاة العشاء معه ، فعلى هذا كان يليق أن يترجم له فضل المشى إلى المسجد فى الليلة المظلمة ، ويلمح بحديث : « بشر المشائين فى الظلم إلى المساجد » الحديث ، أخرجه أبو داؤد وغيره من حديث بريدة ، وظهر شاهده من حديث الباب لإكرام الله تعالى

....

هذين الصحابيين بهذا النور الظاهر ، وأذخر لهما يوم القيامة ما هو أعظم وأتم من ذلك اهـ .

وقال العينى : جرت عادة البخارى أنه إذا ذكر لفظ باب مجرداً عن الترجمة يدل ذلك على أن الحديث الذى يذكر بعده يكون له مناسبة بأحاديث الباب الذى قبله ، وههنا لامناسبة بينهما أصلاً بحسب الظاهر على ما لايخفى ، لكن تكلف فى ذلك فقيل : تعلقه بأبواب المساجد من جهة أن الرجلين تأخرا مع النبى ﷺ فى المسجد لانتظار الصلاة معه ، وقال بعضهم : فعلى هذا كان يليق أن يترجم له فضل المشى إلى المسجد ، قلت : كل واحد من الكلامين غير موجه ، لأن حديث الباب فى الرجلين الذين خرجا من عند النبى ﷺ فى ليلة مظلمة ، ثم ذكر قول ابن بطال مختصراً وقال : هذا أيضاً فيه بعد .

ثم قال : والوجه فيه أن يقال : إنهما لما كانا فى المسجد مع النبى ﷺ وهما ينتظران صلاة العشاء أكرما بهذه الكرامة ، وللمسجد فى حصول هذه الكرامة دخل ، فناسب ذكره ههنا بهذه الحيثية اهـ . ولم أتحصل الفرق بينه وبين القول الأول الذى ذكره العلامة ـ قدس سره ـ بقوله : لكن تكلف فى ذلك إلخ ، وحكم عليه بالبعد ، وفى "تراجم شيخ المشايخ" : مناسبته بالأبواب السابقة باعتبار أن خروج الرجلين من الصحابة كان بعد تحدثهما عن النبى ﷺ ليلاً فى المسجد ، فيستنبط منه جواز التكلم والتحدث فى المسجد اهـ .

وعلم من هذا كله كما يظهر من أقوالهم أنهم اختلفوا فى وجه المناسبة على عشرة أقوال : وهذا إجمال ما قالوا : الأول : أن رأس عصا كل واحد منهما كان على رأس البعير ، فلو ثبت هذا كان وجيهاً مغنياً عن الأقوال الباقية كلها .

أن .... (١) .

(باب الخوخة والممر[٢] فى المسجد)

الثانى : الاستدلال على جواز إخراج المصباح من المسجد للضرورة كإدخال البعير فيه للحاجة . الثالث : الاشتراك فى إعطاء اليسر من الله عز اسمه لبركة العبادة ، فكما أعطى فى الأول لبركة العبادة البعير أعطى فى الثانى النور . الرابع : أن لامناسبة بالباب السابق بل بأبواب المساجد مطلقاً ، وكأنه أشار إلى قوله عزاسمه : « ومن لم يجعل الله له نوراً » الآية . الخامس : إشارة إلى من يسبح لله تعالى فى المسجد جعل الله له نوراً من بين أيديهم ، وأراهما الله تعالى ذلك كرامةً لهما . السادس : أشار إلى حديث أبى داؤد وغيره : « بشر المشائين فى الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة » وهذا هو مختار الحافظ . السابع : إشارة إلى قوله عزاسمه : « يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم » الآية فى سورة التحريم . الثامن : بيان لفضيلة الانتظار لصلاة العشاء . التاسع : . . . بياض فى الأصل، كأن البخارى أراد وضع ترجمة لكن لم يتفق له . العاشر : بيان فضيلة لمجرد القعود فى المسجد . الحادى عشر : جواز التحدث فى المسجد .

(١) بياض فى الأصل .

(٢) الظاهر عندى أن الممر اسم ظرف عطف تفسير للخوخة ، فإنها قد تكون صغيرةً جداً تكفى للضوء فقط ، وقد تكون كبيرةً يمر الناس منها ، قال الكرمانى : الخوخة - بفتح المعجمة - الباب الصغير ، وقال الجوهرى : هى كوة فى الجدار تؤدى إلى الضوء اه . وعلى هذا فكأن الإمام البخارى أشار عندى بلفظ : الممر ، إلى أن المراد بالخوخة الباب الصغير ، وعلى هذا

يعنى بذلك جواز المرور فيه عند عدم مانع من الجنابة وغيرها (١) وجه الاستدلال ما كانت عليه أصحاب الخوخات من المرور فيه ، ولم يكن الأمر بسد الخوخات نسخاً لجواز المرور وإلا لما خصص عنه أبو بكر لكونه

فلا يشكل على الإمام تكرار الترجمة، فإنه تقدم قريباً (باب المرور فى المسجد) فلوجعل الممر مصدراً ميمياً بمعنى المصدر - كما عليه عامة الشراح وعليه بنى الشيخ - قدس سره - تقريره يلزم تكرار الترجمة ، وإذا أثبت المصنف جواز المرور فيما مضى ، فأى فاقة له لإثباته مرةً أخرى ، فالظاهر عندى ههنا جواز فتح الباب فى المسجد دفعاً لما يتوهم من نسخه بظاهر الحديث كما أفاده الشيخ قدس سره ، ويؤيد الشيخ - قدس سره - ما قال الكرمانى ، فإن قلت : لفظ هذا المسجد ، هل دل على اختصاص حكم سد الأبواب بمسجده ﷺ أو هو متناول جميع المساجد ؟ قلت : اللفظ لايتناول إلا ذلك المسجد الشريف اه . وهذا أيضاً يؤيد عدم النسخ بل الظاهر منه أن الأمر بسد الخوخات لإظهار فضيلة أبى بكر .

(١) ذكر فى تقرير مولانا حسين على الفنجابى: اعلم أنه لما بنى المسجد كان أبواب المهاجرين إلى المسجد يمرون فيه جنباً كانوا أولا، فمنع النبى ﷺ من الأبواب لئلا يمروا جنباً وأمروا بالخوخات ، ولم يسد باب على لابنته ، فكان المرور جنباً خاصةً للنبى ﷺ ولعلى ، ولما قرب وفاته أمر بسد باب على لعدم العلة ، وأمر بسد الخوخات إلا خوخة أبى بكر اه .

ولم يتعرض عنه الشيخ - قدس سره - ههنا لما أنه قد أجمل الكلام عليه فى " الكوكب الدرى " إذ قال : وقد ورد فى بعض الروايات : « لايبقين إلا باب على » وظن التعارض ليس بشئ ، فإن الوقعة متعددة واستثناء على كان فى الأول حين أمر : «لا يبقى فى المسجد باب لأحد إلا باب النبى ﷺ

أحداً من أفراد الأمة ، بل ليعلم بذلك مزيد اختصاص له بالإمامة الصغرى ،

وباب على رضى الله عنه » فسد الناس أبوابهم وأخذوا فى المسجد خوخات ، فلما كان أيام وفاته ﷺ أمر بسد الخوخات وسد باب على كلها إلا خوخة أبى بكر . فليكن منك على ذكر اه .

وهذا الذى أشار إليه الشيخ من استثناء باب على معروف فى الروايات بسطها الحافظ فى " الفتح " ثم قال : وهذه الأحاديث يقوى بعضها بعضاً ، وكل طريق منها صالح للاحتجاج فضلاً عن مجموعها ، وقد أورد ابن الجوزى هذا الحديث فى " الموضوعات " وأخرجه من حديث سعد بن أبى وقاص وزيد بن أرقم وابن عمر مقتصراً على بعض طرقه عنهم ، وأعله ببعض من تكلم فيه من رواته ، وليس ذلك بقادح لما ذكرت من كثرة الطرق ، وأعله أيضاً بأنه مخالف للأحاديث الصحيحة الثابتة فى باب أبى بكر ، وزعم أنه من وضع الرافضة قابلوا به الحديث الصحيح فى باب أبى بكر ، وأخطأ فى ذلك خطأً شنيعاً ، فإنه سلك فى ذلك رد الأحاديث الصحيحة بتوهمه المعارضة مع أن الجمع بين القصتين ممكن ، إلى آخر ما بسطه الحافظ ، ونقلته فى هامش " الكوكب " مؤيداً لكلام الشيخ - قدس سره - فإن الذى جمع به الشيخ هذا هو الذى بسطه الحافظ ، وقال : محصل الجمع أن الأمر بسد الأبواب وقع مرتين ، فى الأولى استثنى على رضى الله عنه لما ذكره ، وفى الأخرى استثنى أبو بكر اه .

ومال العينى إلى الترجيح إذ قال : فإن قلت : روى ابن عباس أنه ﷺ قال : « سدوا الأبواب إلا باب على » قلت : قال الترمذى : هو غريب ، وقال البخارى : حديث : « إلا باب أبى بكر » أصح ، وقال الحاكم : تفرد به مسكين بن بكير عن شعبة ؛ وقال ابن عساكر : هو وهم اه .

فيكون إشارةً إلى الإمامة الكبرى (١) مع ما يظهر لــه فى ذلك من زيادة شرف ومنقبة .

قوله : ولكن خلة الإسلام ، وإذا كانت مبنيةً على الإسلام (٢) تكون

---

(١) قال شيخ المشايخ فى " التراجم " : الذى يفهم من الحديث أنه ﷺ بنى قوله : « إن من أمن الناس على بكاءً أبى بكر » وهذه الرواية مخصوصة بخصوص أبى سعيد ، وقد جاء عن كثير من الصحابة أنه ﷺ خطب لهذا خطبةً مستقلةً ودلالتها على الاستخلاف ظاهر ، ولا يخفى على من له طبع سليم اه . قال الكرمانى : وفى أمره ﷺ بسد الأبواب الشارعة إلى المسجد غير باب أبى بكر اختصاص شديد لأبى بكر ، وفيه دلالة على أنه قد أفرده فى ذلك بأمر لايشارك فيه ، و أولى ما يصرف إليه التأويل فيه الخلافة ، وقد أكد الدلالة عليها بأمره إياه بالإمامة فى الصلاة التى بنى لها المسجد ، ولأجلها يدخل إليه من أبوابه .

قال : ولا أعلم فى اثبات القياس أقوى من إجماع الصحابة على استخلاف أبى بكر مستدلين فى ذلك باستخلافه إياه فى أعظم أمور الدين وهو الصلاة ، فقاسوا عليها سائر الأمور اه . وقال بعد ذلك : فى الحديث اختصاصه بالفضيلة التى لم يشارك فيها كما خصه عليه الصلاة والسلام بما لم يخص به غيره ، وذلك أنه جعل بابه فى المسجد ليخلفه فى الإمامة ، فيخرج من بيتة إلى المسجد كما كان ﷺ يخرج ، ومنع الناس من ذلك كلهم دليل على خلافته بعده اه .

(٢) وما ألطف ما أفاده الشيخ وحاصله : أن هذه الخلة لما كانت مبنيةً على الإسلام ومعلوم أن إسلام أبى بكر فى أعلى مراتبه ، فلا أن تكون

خلة أبا بكر أشد من خلته لغيره لكونه فی أعلی مراتبه .

الخلـة المبنية علی هــذا فی أعلی مراتب الخلة ، ولا يرد عليه حينئذ أن خلـة الإسلام حاصلة لجميع المسلمين إذ تفاوتها باعتبار تفاوت مراتب الإسلام ، ولا شك أن أبا بكر أفضل المسلمين من أمته ﷺ ، وفی " الكرمانی " : قال الزمخشری : الخليل : المخال ، وهو الذی يخالك أی يوافقك فی خلالك ، أو يسايرك فی طريقك ، من الخل وهوالطريق فی الرمل ، أو يسد خللك أو يداخلك خـلال منازلك ، وقيل : أصل الخلـة الانقطاع ، فخليل الله : المنقطع إليه .

وقال عياض : أصل الخلة الافتقار والانقطاع ، فخليل الله أی المنقطع إليه لقصر حاجته عليه ، وقيل : الخلة : الاختصاص بأصل الاصطفاء ، وقال ابن فورك : الخلة صفاء المودة بتخلل الأسرار ، وقيل : الخليل من لا يتسع قلبه لغير الخليل ، ومعنی الحديث : لو كنت منقطعاً إلی غير الله لانقطعت إلی أبی بكر ، لكن هذا ممتنع ، أو لو اتسع قلبی لغيرالله لاتسع له ، ونحو ذلك .

فإن قلت : قال بعض الصحابة : سمعت خليلی ﷺ ، قلت : لابأس بالانقطاع إلی النبی ﷺ ، لأن الانقطاع إليه انقطاع إلی الله تعالی ، أو فی حكم ذلك ، انتهی بزيادة من " العينی " ، وزاد أيضاً : فمعنی الحديث أن أبا بكر متأهل لأن يتخذه ﷺ خليلاً لولا المانع المذكور وهو أنه امتلأ قلبه بما تخلله من معرفة الله ومحبته ومراقبته ، حتی كأنها مزجت أجزاء قلبه بذلك ، فلم يتسع قلبه لخليل آخر فعلی هــذا لا يكون الخليل إلا واحداً ومن لم ينته إلی ذلك ممن تعلق القلب به فهو حبيب ولذلك أثبت لأبی بكر وعائشة أنهما أحب الناس إليه ونفی عنهما الخلة التی هی فوق المحبة .

(باب الابواب والغلق الخ (١))

أفاد بذلك دفع ما عسى أن يتوهم من كراهة غلق باب المسجد لكونه عائداً على موضوعه بالنقض ، إذ المسجد حق مشترك فيه ، فلا يستبد به أحد منهم فيغلقه ويسده على غيره ، فرد هـذا التوهم بـأن ذلك جـائز إذا كان

وقد اختلف أرباب القلوب فى ذلك فذهب الجمهور إلى أن الخلة أعلى تمسكاً بهذا الحديث ، وذهب ابن فورك إلى أن المحبة أعلى ، لأنها صفة نبينا محمد ﷺ وهو أفضل من الخليل ، وقيل : هما سواء فلا يكون الخليل إلا حبيباً ولا الحبيب إلا خليلاً اهـ .

(١) بالمعجمـة واللام المفتوحتين المغلاق وهوما يغلق بـه الباب ، وفسره شيخ الإسلام بالقفل ، وفى " فيض البارى " : الغلق ترجمته : روك يعنى قفل ، يا پلائى ، يا چٹخنى . قال العينى : أى هذا باب فى بيان اتخاذ الأبواب للكعبة ولغيرها من المساجد لأجل صونها عما لا يصلح فيها ، ولأجل حفظ مـا فيها من الأيدى العادية ، ولهـذا قـال ابن بطال : اتخـاذ الأبواب للمساجد واجب ، وعلل الوجوب بما ذكرنا اهـ . قلت : ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أن ذلك لايدخل فى قوله عز اسمه : « ومن أظلم ممن منع مساجد الله » الآية .

وقال الحافظ فى حديث الباب : قال ابن بطال : الحكمة فى غلق الباب حينئذ لئلا يظن الناس أن الصلاة فيه سنة فيلتزمون ذلك ، كذا قال ، ولايخفى مـا فيه ، وقـال غيره : يحتمل أن يكون ذلك لئلا يزدحموا عليه لتوفر دواعيهم على مراعاة أفعاله ليأخذوهـا عنه ، أويكون ذلك أسكن لقلبه وأجمع لخشوعه ، وإنما أدخل معه عثمان لئلا يظن أنه عزل عن ولاية الكعبة ، وبلالاً

متضمناً لفائدة من صون متاع المسجد وحفظ ما فيه من الأثاث ، ودلالة الرواية والأثر على هذا المعنى ظاهرة ، وكان مسجد ابن عباس هذا فى الطائف بناه حين انتقل إليها (١) .

وأسامة لملازمتها خدمته ، وقيل : فائدة ذلك التمكن من الصلاة فى جميع جهاتها ، لأن الصلاة إلى جهة الباب وهو مفتوح لا يصح اه . قلت : وهذه المصالح التى ذكرها الحافظ فى الحديث يمكن إجراءها فى الترجمة أيضاً .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى وجه قوله : لو رأيت ، فإن ابن جريج وابن أبى مليكة كليهما مكيان ، وكان المسجد بالطائف ، ولذا قال : لو رأيت ، وهذا أجود عندى مما قالته الشراح : إنه قال ذلك لأن المسجد قد كان اندرس إذ ذاك ، قال العينى : لو رأيت ، جزاءه محذوف أى رأيتها كذا وكذا ، ويحتمل أن يكون لو للتمنى ، فلا تحتاج إلى الجزاء ، وهذا الكلام يدل على أن هذه المساجد كانت لها أبواب وأغلاق بأحسن ما يكون ، لكن كانت فى الوقت الذى قال ابن ابى مليكة لابن جريج خربت واندرست اه .

وقال الحافظ : لو رأيت ، محذوف الجواب وتقديره : لرأيت عجباً أو حسناً لإتقانها أو نظافتها أونحو ذلك ، وهذا السياق يدل على أنها فى ذلك الوقت كانت قد اندرست اه . ووجه قولى : إن ما أفاده الشيخ أجود أن وفاة ابن عباس سنه ٦٨ هـ ، وولادة ابن جريج على ما هوالمعروف سنة ٨٠ هـ ، فليس بين زمانيهما مدة تندرس وتخرب فيه الأبواب المتقنة ، وعلى قول من قال : إن ابن جريج تجاوز المائة يكون ولادته سنة خمسين ، فكيف يقال : إن الأبواب المتقنة قد اندرست فى زمانه ، وتوفى ابن أبى مليكة سنه ١١٧ هـ ؛ فلا بد أن يقول هذا قبل وفاته ، وهذه مدة لا تخرب ولا تندرس فيها الأبواب المتقنة ، فتأمل ؛ ثم لا يذهب عليك أن ابن أبى مليكة اسمه : عبد الله

قوله : ترفعان أصواتكما (١) ولعلهما رفعا صوتهما فوق ما يرخص فيه من رفعه أو فى غير ما يرخص فيه من أمر الخير (٢) .

ابن عبيد الله ، فما فى " العينى " أنه عبد الله بن عبد الرحمن تحريف من الناسخ .

(١) قال شيخ المشايخ فى " التراجم " : هذا الحديث بحسب الظاهر حديث موقوف ومثل هذا عند المؤلف له حكم المرفوع لما ذكر فيه لفظ مسجد رسول الله ﷺ ، وقد خالف مسلم فى أمثال هذا الحديث قريباً من ثلاثمائة حديث ولم يحكم برفع تلك الأحاديث اه . وأشار الحافظ إلى الجواب عن الإيراد بقوله : لأوجعتكما ، زاد الإسماعيلى : جلداً ، ومن هذه الجهة يتبين كون هذا الحديث له حكم الرفع ، لأن عمر لا يتوعدهما بالجلد إلا على مخالفة أمر توقيفى اه .

(٢) قال الكرمانى : قال ابن بطال : قال بعضهم : أما إنكار عمر فلأنهم رفعوا أصواتهم فى ما لا يحتاجون إليه من اللغط الذى لايجوز فى المسجد وإنما سألهما : من أين أنتما ؟ ليعلم أنهما إن كانا من أهل البلد ، وعلما أن رفع الصوت فى المسجد باللغط فيه غير جائز زجرهما وأدبهما ، فلما أخبراه أنهما من غير البلد عذرهما بالجهل ، وأما ارتفاع صوت كعب وابن أبى حدرد فإنهما كانا فى طلب حق واجب ، فلم ينكر النبى ﷺ ذلك عليهما .

وذهب مالك إلى أنه لايرفع الصوت فى المسجد فى العلم ولا غيره ، وأجازه أبو حنيفة ، قال ابن عيينة : مررت : بأبى حنيفة وهو مع أصحابه فى المسجد وقد ارتفعت أصواتهم ، فقلت : يا أبا حنيفة ! الصوت لا ينبغى أن يرفع فيه ، فقال : دعهم فإنهم لايفقهون إلا بهذا اه . وقال الحافظ : أشار البخارى بالترجمة إلى الخلاف فى ذلك فقد كرهه مالك مطلقاً سواء كان فى العلم أم فى غيره ، وفرق غيره بين ما يتعلق بغرض دينى أو نفع دنيوى

قوله : فارتفعت أصواتهما ، أى رفعاً غير بالغ حد الإنكار (١) مع أنه كان يتضمن إحياء حق ، ثم إن المؤلف قصد بإيراد الروايتين المختلفتين أن يشير إلى أن كل رفع غير منهى عنه ولا كله مرخص فيه ، ولا يستلزم استماعه ﷺ أصواتهما أن يكونا قد رفعا أصواتهما رفعاً بالغاً لصغر المسجد وقرب الحجرة .

وبين مالا فائدة فيه ، وساق البخارى فى الباب حديث عمر الدال على المنع ، وحديث كعب الدال على عدمه إشارةً منه إلى أن المنع فيما لا منفعة فيه وعدمه فيما تلجئ الضرورة إليه اهـ .

وقال العينى : ورد فى حديث واثلة عند ابن ماجه يرفعه : « جنبوا مساجدكم صبيانكم وخصوماتكم » الحديث ، وحديث مكحول عند أبى نعيم عن معاذ مثله ، وحديث جبير بن مطعم بلفظ : « ولا ترفع فيه الأصوات » وكذا حديث ابن عمر عند أبى أحمد ، وأجيب بأن هذه الأحاديث ضعيفة ، فبقى الأمر على الإباحة من غير معارض ، وهذا الجواب لا يعجبنى لأن الأحاديث الضعيفة تتعاضد وتتقوى إذا اختلفت طرقها ، فالأولى أن يقال : أحاديث المنع محمولة على ما إذا كان الصوت متفاحشاً ، وحديث الإباحة على ما إذا كان غير متفاحش اهـ .

(١) كما تقدم قريباً ، والحديث مضى فى (باب التقاضى فى المسجد) هكذا بلفظ : فخرج إليهما رسول الله ﷺ ، وسيأتى فى (باب الملازمة) من رواية الأعرج : فمرَّ بهما النبى ﷺ ، قال الحافظ : فظاهر الروايتين التخالف ، وجمع بعضهم بينهما باحتمال أن يكون مر بهما أولاً ، ثم إن كعباً أشخص خصمه للمحاكمة ، فسمعها النبى ﷺ أيضاً وهو فى بيته ، وفيه بعد ، لأن فى الطريقين أنه ﷺ أشار إلى كعب بالوضيعة ، وأمر غريمه

(باب الحلق (١) فى المسجد)

بالقضاء فلو كان أمره ﷺ بذلك تقدم لها لما احتاج إلى الإعادة .

والأولى فيما يظهرلى أن يحمل المرور على أمر معنوى لاحسى اھ . ويمكن عندى أن يجاب عن إشكال الحافظ بأن فى حديث المرور اختصاراً فإنه ذكر فيه الإشارة بالوضيعة باعتبار المآل، فإنه ﷺ مر عليهما ولم يلتفت إليه لهون الأمر، ثم لما طالت الخصومـة أشار بالوضيعـة ، فاختصر الأعرج القصـة ، فذكر المقصود وهو الإشارة بالوضيعـة ، وجمع بينهما القسطلانى بأنـه ﷺ خرج لأجلهما ومر بهما ، قال : وبهذا التوفيق ينفى التعارض اھ .

قلت : والأوجه عندى الأول ، يعنى كان المرور متقدماً لأن الإشارة بالشطر كان عند كشف الستارة ، وتعقب العينى على كلام الحافظ فقال بعد نقل كلامه : والذى استبعد هذا فقد أبعد لأن إعادته بذلك قد تكون للتأكيد ، لأن الوضيعـة أمرمندوب والتأكيد بها مطلوب ، وما قال هذا القائل : والأولى أن يحمل المرور على أمر معنوى لا حسى ، إن أراد بالمعنوى الخروج ، ففيه إخرج اللفظ عن معناه الأصلى بلا ضرورة ، والأولى أن يكون اللفظ على معناه الحقيق ، ويكون المعنى أنـه ﷺ لما سمع صوتهما خرج من البيت لأجلهما ومر بهما اھ . وهذا هو الذى اختاره القسطلانى كما تقدم ، ولى فيـه إشكال ذكرته ، فالأوجه عندى أن فى حديث المرور اختصاراً .

(١) قال الحافظ : بفتح المهملة ويجوز كسرها واللام مفتوحة على كل حال جمع حلقة بإسكان اللام على غير قياس ، وحكى فتحها أيضاً اھ . وقال العينى : هى بكسر الحاء المهملة وفتح اللام ، كذا قاله الخطابى فى "إصلاح الغلط" ، وقال ابن التين : بفتح الحاء واللام جمع حلقـة مثل تمرة وتمر ،

يعنى بذلك أن ما ورد من النهى عن التحلق (١) فإنما هو حيث يخلّ بأمر الصلاة ويشغلهم عنها (٢) فأما إن كان الاجتماع لغيرها من استماع خطبة أو وعظ فلا ضير فيه كما تثبته الروايات، وإثبات الروايات إياه (٣) مبنى على أن جلوسهم للوعظ إنما كان حلقاً لا صفوفاً ، وذلك لما فيه من التوجه التام

والحلق عند سيبويه اسم جمع وليس بجمع وبسط كلام أهل اللغة فيه .

(١) ورد فى ذلك عدة روايات : منها : ما قال الحافظ : وأما ما رواه مسلم من حديث جابر بن سمرة قال دخل رسول الله ﷺ المسجد وهم حلق ، فقال : « ما لى أراكم عزين » الحديث ، فلا معارضة بينه وبين هذا لأنه إنما كره تحلقهم على ما لا فائدة فيه ولا منفعة ، بخلاف تحلقهم حوله فإنه كان لسماع العلم والتعلم منه اه .

(٢) كما يشير إليه حديث أبى داؤد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : نهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة ، بسط الكلام عليه الشيخ فى " البذل " وقال : قال الشوكانى : حمل النهى عند الجمهور على الكراهة لأنه ربما قطع الصفوف والتراص فى الصفوف الأول فالأول ، وقال الطحاوى : التحلق المنهى عنه قبل الصلاة إذا عم المسجد و غلبه فهو مكروه ، وغير ذلك لا بأس به والتقييد بقبل الصلاة يدل على جوازه بعدها للعلم والذكر ، إلى آخر ما بسطه الشيخ .

(٣) أشار الشيخ بذلك إلى مطابقة الروايات بالترجمة فإن الأوليين منها لا تطابق الترجمة قال الكرمانى : إن قلت : ما وجه دلالة هذه الأحاديث على الترجمة ؟ قلت : أما دلالة الحديث الثالث عليها فظاهرة سيما فى بعض الروايات : فرأى فرجةً فى الحلقة ، بزيادة لفظ : فى الحلقة ، وأما الأولان فإنما يدلان على الجلوس فى المسجد ، الذى هو جزء الترجمة ، ولا يلزم أن

....

يدل كل الحديث على كل الترجمة ، بل لو دل البعض على بعضها والبعض الآخر على باقيها لكفاه ، إذ المقصود أن تعلم الترجمة مما ذكر فى الباب اهـ .

وقال الحافظ : أراد البخارى بذكر تعليق الوليد بن كثير بيان أن ذلك كان فى المسجد ليتم له الاستدلال لما ترجم له ، وقد اعترضه الإسماعيلى فقال : ليس فيما ذكر دلالة على الحلق ولا على الجلوس فى المسجد بحال ، وأجيب بأن كونه فى المسجد صريح من هذا المعلق ، وأما التحلق فقال المهلب : شبه البخارى جلوس الرجال فى المسجد حول النبى ﷺ وهو يخطب بالتحلق حول العالم لأن الظاهر أنه ﷺ لايكون فى المسجد وهو على المنبر إلا وعنده جمع جلوس محدقين به كالمتحلقين ، وقال غيره : حديث ابن عمر يتعلق بأحد ركنى الترجمة وهو الجلوس ، وحديث أبى واقد يتعلق بالركن الآخر وهو التحلق اهـ .

قلت : وهذا هو الذى اختاره الكرمانى كما تقدم ، وقال القسطلانى : قيل : ليس فى الحديث ما يدل على الحلقة ، وأجيب : بأنه شبه جلوس الرجال فى المسجد حوله ﷺ وهو يخطب بالتحلق حول العالم ، لأن الظاهر أنه ﷺ لا يكون فى المسجد وهو على المنبر وعنده جمع جلوس إلا محدقين به كالمتحلقين اهـ . وهذا الذى حكاه الحافظ عن المهلب وهو الذى اختاره الشيخ ، وسياق كلام الشيخ ـ قدس سره ـ أوضح فى إفادة المعنى ، وحاصله : الاستدلال بظاهر الحال وهو المعروف المطرد من أصول تراجم البخارى كما تقدم فى الأصل الرابع عشر .

والإقبال البالغ إلى الواعظ فيكون أبلغ فى العظة ، مع أن فيـه تقرباً إليـه (١) وفى الاصطفاف يقتضى تقرب بعض دون بعض ، وقد وقع التصريح أيضاً فى الروايـة الثالثـة ، فكان كالقرينـة فى جلوسهم لاستماع الخطبـة فى الروايتين المتقدمتين (٢) والله أعلم .

(باب الاستلقاء فى المسجد)

قصد بذلك أن ما ورد من النهى عن الاستلقاء فى المسجد (٣) فإنما هو معلول بكشف الستر (٤) فإذا أمن منه فلا ضير فيه .

---

(١) أى إلى الواعظ ، لتساوى كل منهم من جوانب الحلقة بخلاف الاصطفاف ، فإن التقرب فيه يكون لمن كان قريب الواعظ .

(٢) وأيضاً كونه ﷺ على المنبر فى الرواية الأولى ، وقوله : يخطب فى الرواية الثانية كالنص فى أنهم كانوا مجتمعين معه لاستماع الخطبة .

(٣) كما فى " مسلم " و"أبى داؤد" وغيرهما ، ولفظ " مسلم " : عن جابر أن رسول الله ﷺ نهى أن يرفع الرجل إحدى رجليـه على الأخرى وهو مستلق على ظهره ، وفى أخرى له عنـه : « ولا تضع إحدى رجليك على الأخرى إذا استلقيت » .

(٤) ليس المراد المعلول الاصطلاحى بل المراد معلل بعلـة الكشف ، قال الخطابى : فيـه بيان جواز هذا الفعل ، ودلالة أن خبر النهى عنـه إما منسوخ وإما أن يكون علة النهى عنه أن تبدو عورة الفاعل لذلك ، فإن الإزار ربما ضاق ، فإذا شال لابسه إحدى رجليـه فوق الأخرى بقيت هناك فرجة تظهر منها عورته ، وقال ابن بطال : كأن البخارى ذهب إلى أن حديث جابر منسوخ بهذا الحديث ، و استدل على نسخه بعمل الخليفتين بعده ، إذ لا يجوز

....

أن يخفى عليهما الناسخ والمنسوخ من فعله ﷺ اه . كذا فى " الكرمانى " .
وقال الحافظ : قال الخطابى : فيه أن النهى الوارد عن ذلك منسوخ ، أو يحمل النهى حيث يخشى أن تبدو العورة ، والجواز حيث يؤمن ، قال الحافظ : الثانى أولى من ادعاء النسخ لأنــه لايثبت بالاحتمال ، وممن جزم بــه البيهقى والبغوى وغيرهما من المحدثين ، وجزم ابن بطال ومن تبعه أنه منسوخ .

وقال المأزرى : إنما بوب لذلك لأنـه وقع فى كتاب أبى داؤد وغيره لا فى الكتب الصحاح النهى عن أن يضع إحدى رجليـه على الأخرى ، لكنـه عام لأنه قول يتناول الجميع ، واستلقاءه فى المسجد فعل قد يدعى قصره عليـه فلا يؤخذ منه الجواز ، لكن لما صح أن عمر و عثمان كانا يفعلان ذلك دلّ على أنه ليس خاصاً به ﷺ بل هو جائز مطلقاً ، فإذا تقرر هذا صار بين الحديثين تعارض ، فيجمع بينهما فذكر نحو ما ذكره الخطابى ، وفى قوله عن حديث النهى : ليس فى الكتب الصحاح ، إغفال ؛ فإن الحديث عند مسلم فى اللباس ، وفى قوله : فلا يؤخذ منه الجواز نظر لأن الخصائص لاتثبت بالاحتمال .

والظاهر أن فعله ﷺ كان لبيان الجواز ، وكان ذلك فى وقت الاستراحة لا عند مجتمع الناس لما عرف من عادته ﷺ من جلوسه بينهم بالوقار التام ، وقال الداؤدى : فيــه أن الأجر الوارد للابث لا يختص بالجالس بل يحصل للمستلقى أيضاً اه . وفى " تراجم شيخ المشايخ " : ثبت فى الباب جواز الأمرين : الاستلقاء ، ووضع الرجل على الرجل ، الذى نهى عنه فى حديث آخر ، فإما أن يقال : هذا ناسخ للنهى ، أو يقال : إن النهى محمول على ما إذا كان الإزار ضيقاً يخاف فيه انكشاف العورة اه .

(باب المسجد يكون فى الطريق (١))

قلت : والأوجه عندى : أن الإمام البخارى أشار بقوله : ومد الرجل، فى الترجمة كما فى نسخة إلى ما اختاره الشيخ فى " البذل " أن رفع الرجل على الرجل وهو مستلق على نوعين : إما أن يكون رجلان ممدودتين ومبسوطتين على الأرض فيضع إحداهما على الأخرى ، فى هذه الصورة مأمون عن التكشف ، وأما إذ كان أحد الرجلين مقبوضة فيرفع الرجل الأخرى ويضعها على ركبة الرجل المقبوضة ، فعلى هذا إذا كان لابسا الإزار يحتمل أن تنكشف عورتـه ، فعلى هذا ورد النهى ، وأما إذا كان عليـه سراويل ، فلا يحتمل كشف العورة فى الصورتين ، فيجوز فى الحالتين وضع إحدى الرجلين على الأخرى، انتهى مختصراً . قلت : فالأوجه عندى : أن الإمام البخارى أشار بلفظ : مد الرجل ، فى الترجمـة إلى أن الجواز مقيد بمد الرجل ، كما أفاده الشيخ .

والحاصل : أنهم ذهبوا فى ذلك إلى خمسة أقوال : الأول : إنه منسوخ به جزم ابن بطال ومن تبعه . والثانى : محمل النهى إذا خشى بدو العورة ، والجواز عند الأمن عن ذلك ، به جزم البيهقى والبغوى وغيرهما وهو مختار الحافظ . الثالث : النهى عند مجتمع الناس والجواز فى الخلوة كما يستنبط من كلام الحافظ : الرابع : النهى عند ضيق الإزار والإباحة إذا كان واسعاً وهو مختار شيخ المشايخ . والخامس : النهى إذا وضع إحدى رجليه على ركبته الأخرى المقبوضتين ، والإباحة عند مدهما وهو مختار شيخنا فى " البذل " وهو مختار الإمام البخارى عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات .

(١) قال المأزرى : بناء المسجد فى ملك المرأ جائز بالإجماع وفى غير ملكه ممتنع بالإجماع ، وفى " المباحات " : حيث لايضر بأحد جائز أيضاً ،

أراد بذلك إثبات أن المسجد حق العامة كالطريق فلكل منهم أن يجعل بعضه مسجداً إذا لم يضر بالعامة إلا أنه يمكن لكل واحد منهم أيضاً أن يمنعه عن ذلك وإن لم يكن له ضرر فيه ، والحاصل : أن الطريق بعد ما لم يكن ضيقاً فلكل من العامة إحداث شئ فيه ما لا يضر بالعامة ، سواء كان ما يحدثه لنفسه خاصة أوللناس عامة (١) وأيضاً فكما أن لكل منهم حق الإحداث فكذلك لكل منهم منعه عنه لاشتراك الكل فيه .

لكن شذ بعضهم فمنعه ، لأن مباحات الطريق موضوعة لانتفاع الناس ، فإذا بنى بها مسجد منع انتفاع بعضهم ، فأراد البخارى الرد على هـذا القائل واستدل بقصة أبى بكر لكون النبى ﷺ اطلع على ذلك وأقره ، قال الحافظ : والمنع المذكور مروى عن ربيعة ، ونقله عبد الرزاق عن على وابن عمر لكن بإسنادين ضعيفين كـذا فى " الفتح " " والعينى " وزاد : ذكره عبد الرزاق بإسناد ضعيف ، والصحيح ما نقل عن أبى بكر ، وقوله : وبه قال الحسن إلخ ، فإن قلت : الجمهور على جواز ذلك فما الفائدة فى تصريح هؤلاء الثلاثة وتخصيصهم ؟ قلت : لما ورد عنهم هـذا الحكم صريحاً صرح بذكرهم اه . وهكذا فى " الفتح " .

(١) كما أشار إليه البخارى فى (باب ما جاء فى السقائف) من كتاب المظالم ، قال الحافظ : كأنه أشار إلى أن الجلوس فى الأمكنة العامة جائز ، وأن اتخاذ صاحب الدار ساباطاً أو مستظلاً جائز إذا لم يضر المارة اه . وترجم البخارى بـ (باب أفنية الدور) قال الحافظ : الترجمة معقودة لجواز تحجره بالبناء ، وعليه جرى العمل فى بناء المساطب فى أبواب الدور ، والجواز مقيد بعدم الضرر للجار والمار اه . وذكر البخارى فيه أيضاً حديث بناء أبى بكر مسجداً ، هذا ؛ ثم ترجم البخارى (باب الآبار التى على الطريق إذا لم يتأذ

(باب الصلاة فی مسجد السوق (١))

بها) قال الحافظ : أی إن حفرها جائز فی طریق المسلمين لعموم النفع بها إذا لم يحصل بها تأذ لأحد منهم اه .

(١) اختلفوا فی غرض المصنف بالترجمة ، قال الكرمانی : لعل غرض البخاری منه الرد علی الحنفية حيث قالوا بامتناع المساجد فی الدار المحجوب عن الناس اه . وتعقب عليه الحافظ بأن الذی فی كتب الحنفية الكراهة لا التحريم اه . قلت : ما قال الكرمانی فی غرض الترجمة بعيد جداً لأنه لو أراد البخاری هذا فيكون المراد بمسجد السوق المسجد الاصطلاحی ، فكيف يطابقه الحديث ؟ فإنه ورد فيه : « صلاة الجميع تزيد علی صلاته فی سوقه » فهل يقال : إن الثواب فی مسجد المحلة يزيد علی الصلاة فی المسجد الشرعی الذی فی السوق ولم يقل به أحد ، بل رده الكرمانی بنفسه أيضاً إذ قال : فإن قلت : هذا الحديث لايطابق ظاهر الترجمة ؟ قلت : المراد بالمساجد مواضع إيقاع الصلاة لا الأبنية الموضوعة للصلاة من المساجد ، فكأنه قال : باب الصلاة فی مواضع الأسواق .

وقال ابن بطال : روی أن الأسواق شر البقاع فخشی البخاری أن يتوهم من رأی ذلك الحديث أنه لا تجوز الصلاة فی الأسواق استدلالاً به ، فجاء بحديث أبی هريرة إذ فيه إجازة الصلاة فی السوق ، واستدل البخاری أنه إذا جازت الصلاة فی الأسواق فرادی كان أولی أن يتخذ فيه مسجد للجماعة اه . وفی " الفتح " : ظهر بحديث أبی هريرة أن الصلاة فی السوق مشروعة ، وإذا جازت الصلاة فيه فرادی كان أولی أن يتخذ فيه مسجد للجماعة ، أشار إليه ابن بطال اه . وعلی هذا فالمراد بالمسجد فی الترجمة عند ابن بطال المسجد الاصطلاحی .

....

وقال الحافظ . موقع الترجمة الإشارة إلى أن الحديث الوارد فى أن الأسواق شر البقاع وأن المساجد خير البقاع كما أخرجه البزار وغيره لايصح إسناده ، ولوصح لم يمنع وضع المسجد فى السوق ، لأن بقعة المسجد حينئذ تكون بقعة خير ، وقيل : المراد بالمساجد فى الترجمة مواضع إيقاع الصلاة لا الأبنية الموضوعة لذلك ، فكأنه قال : باب الصلاة فى مواضع الأسواق ، ولا يخفى بعده اهـ .

وتعقب العينى على هذه الثلاثة فقال : كل منهم تكلف ، أما الكرمانى فإنه ارتكب المجاز من غير ضرورة ، أى فى قوله : المراد بالمساجد مواضع إيقاع الصلاة ، وأما ابن بطال فإنه من أين تحقق خشية البخارى مما ذكره ؟ وأما القائل الثالث أى الحافظ ، فإنه أبعد جداً لأنه من أين علم أن البخارى أشار به إلى ما ذكره ؟ والأوجه أن يقال : إن البخارى لما أراد أن يورد حديث أبى هريرة الذى فيه الإشارة إلى أن صلاة المصلى لاتخلو إما أن تكون فى المسجد الذى بنى لها ، أو فى بيته الذى هو منزله ، أو السوق وضع باباً فيه جواز الصلاة فى المسجد الذى فى السوق ، وإنما خص هذا بالذكر من بين الصلاة لأن السوق موضع اللغط ، واشتغال الناس بالبيع والشراء ، والأيمان الكثيرة فيه بالحق والباطل ، وربما كان يتوهم عدم جواز الصلاة فيه من هذه الجهات خصه بالذكر اهـ .

وقال السندى : قوله : صلاته فى سوقه ، يدل على جواز الصلاة فى السوق ، وإلا لما كان لها فضل ، فلا يصح تفضيل صلاة الجميع عليه ، فإذا جازت الصلاة فى السوق فجواز الصلاة فى مسجد السوق بالأولى ، وقد يقال : صلاة الجميع هى الصلاة فى المسجد مع الإمام أعم من أن تكون فى مسجد

أى المواضع المهيأة للصلاة التى ليس لها حكم المساجد (١) وهى ما جعله الواقف لله خاصةً ، وثبت له حكم المسجد بشرائطه المعروفة فى الفقه ، والقرينة

السوق أو فى غيره من المساجد ، فشمل بعمومه الصلاة فى مسجد السوق ، فمحل الاستدلال هو أن الإطلاق دليل على جواز الصلاة فى مسجد السوق أيضاً اهـ . قلت : الشق الأول من كلام السندى هوالذى تقدم عن ابن بطال .

وعلم من هذا كله أنهم اختلفوا فى ذلك على سبعة أقوال : الأول : إن المراد بالمسجد فى الترجمة الموضع المعد للصلاة لا المسجد الاصطلاحى ، وهو الذى اختاره الشيخ ، واختاره الكرمانى آخراً فى المطابقة بين الحديث والترجمة ، وأجاد الشيخ فى الاستدلال على هذا المراد ، ويؤيده أيضاً أثر ابن عون . الثانى : الرد على الحنفية ، ذكره الكرمانى أولاً فى غرض الترجمة . الثالث : مختار ابن بطال أن المراد بالمسجد فى الترجمة المسجد الاصطلاحى ، والاستدلال عليه بالحديث بالأولوية . الرابع : مختار الحافظ الإشارة إلى رد حديث : شر البقاع ، أو أن الحديث المذكور لا يمنع بناء المسجد الاصطلاحى فيه ، فالمراد فى الترجمة بالمسجد الاصطلاحى وهو الخامس . والسادس : مختار العينى أن الأسواق لما كانت موضع اللغط كان يتوهم منه أن لا يجوز فيه بناء المسجد ، فدفعه بالترجمة ، والمراد بالمسجد عنده فى الترجمة الاصطلاحى لرده على الكرمانى . السابع : ما ذكره السندى من أن المراد بالمسجد فى الترجمة الاصطلاحى والاستدلال عليه بعموم اللفظ ، وسيأتى شئ من الكلام على حديث الباب فى (باب فضل صلاة الجماعة) .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : ليس المراد به مسجد الجماعة فى السوق ، بل المراد المسجد الذى يتخذه أحد أهل السوق فى دكانه ليصلى فيه منفرداً ، يعنى هو جائز لكن الصلاة فيه أقل ثواباً من الصلاة فى مسجد

على أن المراد بالمسجد هذا لا الاصطلاحي منه قوله : على صلاته في سوقه(١) إذ لو كان المراد فيه هو المسجد الاصطلاحي لما انتقص أجره من صلاة المسجد .

ثم اختلفوا في مقدار من صلى بجماعـة في غير المسجد هل له ثواب المسجد ؟ (٢) والأصح : لا(٣) فقيل : هذه المضاعفة المذكورة ههنا هي المثوبة

الجماعة بخمس وعشرين درجة" اه .

(١) قال النووي في " شرح مسلم " : المراد به صلاته في بيته وسوقه منفرداً هذا هو الصوب ، وقيل فيه غير هذا ، وهو قول باطل نبهت عليه لئلا يغتروا به اه . وقال العيني : المراد صلاة المنفرد ، وقوله : في بيته ، قرينة عليه لأن الغالب أن الرجل يصلي في بيته منفرداً اه .

(٢) فني " الدر المختار " : الجماعة سنة مؤكدة للرجال وأقلها اثنان أي واحد مع الإمام في مسجد أو غيره . قال ابن عابدين : اختلف العلماء في إقامتها في البيت ، والأصح أنها كإقامتها في المسجد إلا في الأفضلية اه . وقال العيني : اختلفوا هل هذا الفضل للجماعة فقط حيث كانت أو إنما يكون ذلك للجماعـة التي تكون في المسجد ؟ قال القرطبي : الظاهر الأول لأن الجماعة هو الوصف الذي علق عليه الحكم اه .

(٣) وهذا ظاهر فإن ثواب الجماعة في المسجد لاريب أن يزيد على ثواب الجماعة في غيره ، ثم قوله : فقيل إلخ معناه أن الصلاة في المسجد أفضل من الجماعة في غيره ، وبعد ذلك اختلفوا في أن مزية خمس وعشرين الواردة هل تختص بالجماعة في المسجد أو تعم غيرها أيضاً .

المثوبة المترتبة على الجماعة فيستوى فيه المسجد وغيره (١) وقيل: بل المضاعفة المذكورة ههنا هى فضيلة المسجد (٢) وهذا هو

(١) هذا هو الذى اختاره الشيخ فى آخر الكلام بقوله: والصواب إلخ، وهو مختار القرطبى كما تقدم قريباً ، وأقره العينى .

(٢) هذا هو مختار الحافظ فى "الفتح" جزم به مراراً فى شرحه ، منها : ما قال : قوله : فى بيته وسوقه ، مقتضاه أن الصلاة فى المسجد جماعةً تزيد على الصلاة فى البيت والسوق جماعةً وفرادى قاله ابن دقيق العيد ، قال : والذى يظهر أن المراد بمقابل الجماعة فى المسجد الصلاة فى غيره منفرداً ، لكنه خرج مخرج الغالب فى أن من لم يحضر الجماعة فى المسجد صلى منفرداً ، قال : وبهذا يرتفع الإشكال عمن استشكل تسوية الصلاة فى البيت والسوق .

قال الحافظ : ولا يلزم من حمل الحديث على ظاهره التسوية المذكورة ، إذ لا يلزم من استوائها فى المفضولية عن المسجد أن لايكون أحدهما أفضل من الآخر ، وكذا لا يلزم منه أن كون الصلاة جماعةً فى البيت أو السوق لافضل فيها على الصلاة منفرداً ، بل الظاهر أن التضعيف المذكور مختص بالجماعة فى المسجد ، والصلاة فى البيت مطلقاً أولى منها فى السوق لما ورد من كون الأسواق موضع الشياطين ، والصلاة جماعةً فى البيت والسوق أولى من الانفراد ، وقد جاء عن بعض الصحابة قصر التضعيف إلى خمس وعشرين على التجميع فى المسجد العام مع تقرير الفضل فى غيره .

وروى سعيد بن منصور بإسناد حسن عن أوس المغافرى أنه قال لعبد الله بن عمرو بن العاص : أرأيت من توضأ فأحسن الوضوء ثم صلى فى بيته ؟ قال : حسن جميل ، قال : فإن صلى فى مسجد عشيرته ؟ قال : خمس

الظاهر (١) وعند كل من الطائفتين (٢) لايدرى إلا قدر الثواب لأحدهما دون الآخر ، فعلى قول الأولين لم يعلم ثواب المسجد ما هو؟ وعلى قول الآخرين ثواب الجماعة غير معلوم، وتعيين الثواب كما فى الرواية ظاهره مؤيد لمن جعلها للمسجد(٣) فإن المساجد كلها سوى الثلاثة المستثناة (٤) متساوية فى كونها مساجد ، ومواضع العبادات مستبدة بالإضافة إلى الرب تبارك وتعالى وكونها بيوته ، ولا كذلك الجماعة فإنها على حسب اختلاف المجتمعين كماً وكيفاً ، فزيادة الأجر بزيادتهم ما كانوا ، والصواب فى ذلك أن الثواب المذكور فى هذه الرواية

عشرة ، قال : فإن مشى إلى مسجد جماعة فصلى فيه ؟ قال : خمس وعشرون . وأخرج حميد بن زنجويه فى "كتاب الترغيب" نحوه من حديث واثلة ، وخص الخمس والعشرين بمسجد القبائل اهـ .

(١) أى من ظاهر لفظ الحديث كما تقدم فى كلام ابن دقيق العيد والحافظ .

(٢) المتقدمتين لايدرى إلا ثواب ما حمل عليه الحديث ، فمن حمله على الجماعة لايدرى عنده ثواب المسجد، ومن حمله على جماعة المسجد لايدرى عنده ثواب جماعة البيت .

(٣) قال الحافظ فى (باب فضل الجماعة) : والذين قالوا بوجوب الجماعة على الكفاية ذهب كثير منهم إلى أن الحرج لايسقط بإقامة الجماعة فى البيوت ، وكذا روى عن أحمد فى فرض العين ، ووجهوه بأن أصل المشروعية إنما كان فى جماعة المساجد ، وهو وصف معتبر لاينبغى إلغاؤه ، فيختص به المسجد ويلتحق به ما فى معناه مما يحصل به إظهار الشعار اهـ .

(٤) هى مسجد الحرام ومسجد المدينة والمسجد الأقصى .

هو الثواب المترتب على الجماعة (١) نعم إذا صلى فى المسجد بجماعة تفضل صلاة المسجد على صلاته فى بيته كيفاً وإن لم تفضل عليها كماً ، والحاصل : فضيلة الصلاة فى المسجد على صلاته فى صلاة الفذ فيه على صلاة الفذ فيه (٢) والجماعة فيه على الجماعة فيه ، ولكل من الجماعتين فضل خمس وعشرين أو سبع وعشرين سواء أتى بها فى المسجد أو فى البيت أو السوق ، والله أعلم .

---

(١) وبذلك جزم الحلبى فى " شرح المنية " إذ قال : وإن صلى أى التراويح فى بيته بالجماعة حصل لهم ثوابها وأدركوا فضلها ، ولكن لم ينالوا فضل الجماعة التى تكون فى المسجد لزيادة فضيلة المسجد وتكثير جماعته وإظهار شعائر الإسلام ، وهكذا فى المكتوبات لو صلى جماعةً فى البيت على هيأة الجماعة فى المسجد نالوا فضيلة الجماعة ، وهى المضاعفة بسبع وعشرين درجةً ، لكن لم ينالوا فضيلة الجماعة الكائنة فى المسجد ، وينبغى أن يقيد هذا بما إذا تساوت الجماعتان فى استكمال السنن والآداب ، أما إذا كانت الجماعة فى البيت أكمل كما إذا كان إمام المسجد يخلُّ بشئٌ من السنن مع استكمالها فى جماعة البيت فجماعة البيت أفضل ، فكيف إذا كان إمام المسجد يخلُّ ببعض الواجبات كما فى كثير من أئمة الزمان ، والله المستعان اهـ .

وفى " مراقى الفلاح " : الصلاة بالجماعة سنة مؤكدة للرجال للمواظبة ، ولقوله ﷺ : « صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدكم وحده بخمسة وعشرين جزأً » ويحصل فضل الجماعة بواحد ولو صبياً يعقل أو امرأةً ولو فى البيت مع الإمام ، قال الطحطاوى : حتى لو صلى فى البيت بزوجته أو جاريته فقد أتى بفضيلة الجماعة ، كذا فى الشرح ، لكن فضيلة المسجد أتم اهـ .

(٢) كذا فى الأصل ، والظاهر أن فيه سقوطاً للعبارة لسبقة قلم ، والصواب : والحاصل : فضيلة الصلاة فى المسجد على صلاته فى البيت فصلاة

قوله : ما دام فى مجلسه الذى إلخ ، الظـاهر أن المراد بـه هذا المسجد بتمامه لاخصوص موضعه الذى سجد فيه و ركع (١) .

(باب تشبيك الاصابع (٢))

الفذ فيه إلخ .

(١) قال الحافظ : قوله : ما دام فى مصلاه ، مفهومه أنه إذا انصرف عنه انقضى ذلك، وسيأتى فى (باب من جلس فى المسجد ينتظر الصلاة) بيان فضيلة من انتظر الصلاة مطلقاً سواء ثبت فى مجلسه ذلك من المسجد أم تحول إلى غيره ، ولفظه: « لايزال فى صلاة ما انتظر الصلاة » فأثبت للمنتظر حكم المصلى، فيمكن أن يحمل قوله: « فى مصلاه » على المكان المعد للصلاة لاالموضع الخاص بالسجود ، فلا يكون بين الحـديثين تخالف اه . وقال فى الباب المذكور : يؤخذ من قوله : فى مصلاه الذى صلى فيه أن ذلك مقيد بمن صلى ثم انتظر صلاةً أخرى ، وبتقييد الصلاة الأولى بكونها مجزأةً ، أما لو كان فيها نقص فإنها تجبر بالنافلة اه . وقال القسطلانى : قوله : « فى مصلاه » هل المراد البقعة التى صلى فيها من المسجد حتى لو انتقل إلى بقعة أخرى من المسجد لم يكن لـه هذا الثواب المرتب عليـه ، أوالمراد بمصلاه جميع المسجد الذى صلى فيـه ، يحتمل كلاً منهما ، والثانى أظهر بدليل روايـة : « ما دام فى المسجد » وبـه بوب البخارى ههنا ، ويؤيد الأول ما فى روايـة مسلم وأبى داؤد : « ما دام فى مجلسه الذى صلى فيه » اه .

(٢) قال الحافظ : أورد فيه حديث أبى موسى وهو دال على جواز التشبيك مطلقاً ، وحديث أبى هريرة وهو دال عـلى جوازه فى المسجد ، وإذا جاز فى المجسد ففى غيره أولى ، ووقع فى بعض الروايات قبل هذين

يعنى بذلك أن النهى عنـه ليس بتحريم بل أدب ومعلل بما فيـه من

حديث وليس هو فى أكثر الروايات ؛ وقال العينى : الموجود فى غالب النسخ فى هذا الباب حديثان : حديث أبى موسى وحديث أبى هريرة ، وفى بعض النسخ حديث آخر عن ابن عمر ، ولم يستخرجـه الحافظان الإسماعيلى وأبو نعيم ، ولا ذكره ابن بطال ، وإنما حكى أبو مسعود الدمشقى فى "كتاب الأطراف" : أنـه رآه " فى كتاب أبى رميح " عن الفربرى وحماد بن شاكر عن البخارى اه .

قال ابن بطال : وجه إدخال هذه الترجمة فى الفقه معارضة ما ورد فى النهى عن التشبيك فى المسجد، وقد ورد فيه مراسيل مسندة من طريق غير ثابتة، وكأنه يشير بالمسند إلى حديث كعب بن عجرة قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا توضأ أحدكم ثم خرج عامداً إلى المسجد فلا يشبكن يديه، فإنه فى صلاة » أخرجه أبو داؤد وصححه ابن خزيمة وابن حبان وفى إسناده اختلاف ضعفه بعضهم بسببه ، وروى ابن أبى شيبـة من وجـه آخر بلفظ : « إذا صلى أحدكم فلايشبكن بين أصابعه، فإن التشبيك من الشيطان ، وإن أحدكم لايزال فى صلاة ما دام فى المسجد حتى يخرج منه » وفى إسناده ضعيف ومجهول .

وقال ابن المنير : التحقيق أنه ليس بين هذه الأحاديث تعارض إذ المنهى عنه فعلـه على وجـه العبث ، والذى فى الحديث ، إنما هو لمقصود التمثيل وتصوير المعنى فى النفس بصورة الحس ، قال الحافظ : هو فى حديث أبى موسى وابن عمر كما قال بخلاف حديث أبى هريرة ، وجمع الإسماعيلى بأن النهى مقيد بما إذا كان فى الصلاة أو قاصداً لها، إذ منتظر الصلاة فى حكم المصلى، وأحاديث الباب الدالة على الجواز خاليـة عن ذلك ، أما الأولان فظاهر ، وأما حديث أبى هريرة فلان تشبيكه إنما وقع بعد انقضاء الصلاة فى ظنه ،

الإعراض والاشتغال عن التوجه إلى الصلاة التي خرج من بيته لأجلها ، مع

فهو فى حكم المنصرف من الصلاة ، والرواية التي فيها النهي عن ذلك ما دام فى المسجد ضعيفة كما قدمنا ، فهي غير معارضة لحديث أبي هريرة كما قال ابن بطال .

واختلف فى حكمة النهي عن التشبيك فقيل : لكونه من الشيطان كما تقدم فى رواية ابن أبي شيبة ، وقيل : لأن التشبيك يجلب النوم وهو مظان الحدث ، وقيل : لأن صورة التشبيك تشبه صورة الاختلاف كما نبه عليه فى حديث ابن عمر ، فكره ذلك لمن هو فى حكم الصلاة حتى لا يقع فى المنهي عنه ، وهو قوله ﷺ : « ولاتختلفوا فتختلف قلوبكم » اهـ . وفى الكرماني : قال شارح التراجم : لعل مراد البخاري جواز التشبيك مطلقاً لأنه إذا جاز فعله فى المسجد ففي غيره أولى بالجواز ، وقد يجاب : بأنه كان لحكمة تمثيل تعاضد المؤمنين وتناصرهم ، فمثل المعنى بالصورة لزيادة التبيين ؛ فإن قيل : جاء فى الحديث الآخر أنه يشعر بجوازه فى غير تمثيل ، قلنا : لعله كان لإراحة الأصابع كما هو المعتاد لاعلى وجه العبث ، فيفيد أنه إذا كان التشبيك لغرض صحيح جاز بخلاف العبث .

قال ابن بطال : روى آثار مرسلة فى النهي عن تشبيك الأصابع ، وقال مالك : إنهم ينكرون التشبيك فى المسجد وما به بأس وإنما يكره فى الصلاة اهـ . وقال العيني : اختلف العلماء فى تشبيك الأصابع فى المسجد وفى الصلاة ، وكره ابراهيم ذلك فى الصلاة وهو قول مالك ، ورخص فى ذلك ابن عمر وابنه سالم ، فكانا يشبكان بين أصابعهما فى الصلاة ذكره ابن أبي شيبة اهـ .

وفى حاشيتي على " البذل " : عن ابن رسلان : أن ذلك على مراتب : الأول : فى الصلاة وهو أشد كراهةً لأنه منافى الصلاة . والثاني : منتظر الصلاة

....

وهو أخف من الأولى لكنه يكره لحديث الباب أى حديث أبى داؤد عن كعب بن عجرة المذكور قريباً . الثالث : فى المسجد بعد الصلاة وهو مباح لحديث ذى اليدين أى لحديث الباب فى " البخارى " . والرابع : فى غير المسجد وهو أولى بالإباحة، وما ورد من مطلق المنع عن التشبيك فى المساجد محمول على قبل الصلاة جمعاً بين الروايات اه .

وفى " الدر المختار " فى مكروهات الصلاة : فرقه الأصابع وتشبيكها ولو منتظراً لصلاة أو ماشياً إليها للنهى ، ولا يكره خارجها لحاجة ، قال ابن عابدين : نقل فى " المعراج " الإجماع على كراهة الفرقعة والتشبيك فى الصلاة ، وينبغى أن تكون تحريمية للنهى المذكور ؛ والمراد بخارجها ما ليس من توابعها لأن السعى إليها والجلوس فى المسجد لأجلها فى حكمها لحديث الصحيحين : « لايزال أحدكم فى صلاة ما دامت الصلاة تحبسه » وأراد بالحاجة نحو إراحة الأصابع ، فلو لدون حاجة بل على سبيل العبث كره تنزيهاً ، والكراهة فى الفرقعة خارجها منصوص عليها .

وأما التشبيك فقال فى " الحلية " : لم أقف لمشايخنا فيه على شئ ، والظاهر أنه لو لغير عبث بل لغرض صحيح ولو لإراحة الأصابع لا يكره ، فقد صح عنه ﷺ أنه قال : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » وشبك أصابعه ، فإنه لإفادة تمثيل المعنى وهو التعاضد والتناصر اه .

ثم لايذهب عليك : أن ما فى حديث أبى هريرة من صورة التشبيك من وضع اليد اليمنى على اليسرى وضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى يشكل ظاهره ، ولذا أوله بعض المشايخ بالحالتين فوضع أولاً يده اليمنى على اليسرى ثم قلبه فصار اليسرى أعلى .

أنه فى صلاة منذ خرج منه فلا يشبك (١) وأما فى غير هذا فلا ضير .

قوله : فقومه لى واقد ، يعنى كنت سمعته من أبى فلم أتقنه ثم أتقنته من أخى عن أبيه الذى هو أبى وشيخى أيضاً (٢) .

وأشار إليه الكرمانى وتبعه غيره بقوله : يحتمل أن يكون هذا الوضع حال التشبيك وأن يكون بعد زواله اهـ . وزاد العينى : وعند الكشميهنى : وضع خده الأيمن بدل يده اليمنى اهـ . وزاد القسطلانى : والرواية الأولى أولى لئلا يلزم التكرار اهـ . ولا مانع من الجمع بينهما عندى ، فإن صورة التشبيك فى الحديث ليس على ما هو المعروف من التصاق الكفين بل جعل بطن كفه اليمنى على ظهر الكف اليسرى وشبك بينهما، ثم أمال كف اليمنى قليلاً ببقاء التشبيك ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى ، فاجتمعت حينئذ الألفاظ الثلاثة ، ثم رأيت شيخ الإسلام أيضاً فسره بذلك فلله الحمد على موافقته .

(١) كما تقدم فى كلام الحافظ من حديث كعب بن عجرة وغيره ، وسيأتى فى " البخارى " فى (باب من جلس فى المسجد) : « لا يزال أحدكم فى صلاة ما دامت الصلاة تحبسه » وفى الباب عدة روايات .

(٢) وهذا الحديث ليس فى أكثر الروايات كما تقدم ، وحكاه الحافظ برواية ابن رميح عن الفربرى وحماد بن شاكر جميعاً عن البخارى بلفظ : حدثنا عاصم بن محمد قال : حدثنا واقد يعنى أخاه عن أبيه يعنى محمد بن زيد بن عبد الله بن عمر إلخ ، وقال العينى فى بيان رجال هذا الحديث : الثالث : عاصم بن محمد بن زيد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب العمرى المدنى.

قولــه : بهذا ، وهو المذكور من اختـلاط أمر النـاس حتى يصيروا هكـذا (١) .

(باب المساجد التى على طرق المدينة الخ)

قصــد بذلك أن يبين مواضع نزول النبى ﷺ فى ذهابــه إلى مكة وإيابه عنها ليتبرك بالصلاة والدعــاء فيها (٢) ومناسبته بأبواب المساجد

الرابع : أخو عاصم ـ وهو واقد بالقاف ـ ابن محمد بن زيد المذكور . والخامس : أبوه محمد اهـ .

(١) وذكر الحافظ وصله فى " الفتح " والظاهر غرض البخارى من ذكر هذا التعليق تعيين كون الصحابى عبد الله بن عمرو ، فإن واقداً ذكره فى الرواية السابقة بالشك .

(٢) الأوجه عندى فى غرض المصنف بهذه الترجمة جواز الاستبراك بمشاهد الأنبياء والصالحين دفعاً لما يتوهم من قول عمر الآتى فى كلام الحافظ عدم جواز ذلك ، وإليه أشار الشيخ ـ قدس سره ـ بقوله : ليتبرك بالصلاة والدعــاء فيها ، قال الحافظ : قوله : باب المساجد أى فى الطرق التى بين المدينة النبوية ومكة ، وقوله : والمواضع أى الأماكن التى لم تجعل مساجد ، ومحصل ذلك : أن ابن عمر كان يتبرك بتلك الأماكن ، وتشدده فى الاتباع مشهور .

ولا يعارض ذلك ما ثبت عن أبيه أنه رأى الناس فى سفر يتبادرون إلى مكان ، فسأل عن ذلك فقالوا : قد صلى فيه النبى ﷺ ، فقال : من عرضت له الصلاة فليصل وإلا فليمض فإنمــا هلك أهل الكتاب لأنهم تتبعوا آثار

....

أنبيائهم فاتخذوها كنائس وبيعاً ، لأن ذلك من عمر محمول على أنه كره زيارتهم لمثل ذلك بغير صلاة ، أو خشى أن يشكل ذلك على من لا يعرف حقيقة الأمر فيظنه واجباً وكلا الأمرين مأمون من ابن عمر ، وقد تقدم حديث عتبان وسؤاله النبى ﷺ أن يصلى فى بيته ليتخذه مصلى ، وإجابة النبى ﷺ إلى ذلك ، فهو حجة فى التبرك بآثار الصالحين اهـ .

قال العينى : وروى غير واحد أن رسول الله ﷺ قال ، وقد وصل المسجد الذى ببطن الروحاء عند عرق الظبية : « هذا واد من أودية الجنة ، وصلى فى هذا الوادى قبلى سبعون نبياً عليهم السلام » الحديث اهـ . وقال القسطلانى : حفظ اختلاف عمر وابنه عظيم فى الدين فى اقتفاء آثاره ﷺ تبرك به وتعظيم له ، وفى نهى عمر السلامة فى الاتباع من الابتداع ، ألا ترى أن عمر نبه على أن هذه المساجد التى صلى فيها عليه الصلاة والسلام ليست من المشاعر ولا لاحقة بالمساجد الثلاثة فى التعظيم اهـ .

وقال القاضى فى " الشفاء " : ومن إعظامه وإكباره ﷺ إعظام جميع أسبابه وإكرام مشاهده وأمكنته من مكة والمدينة ومعاهده وما لمسه عليه الصلاة والسلام أو عرف به ، وروى عن صفية بنت نجدة قالت : كان لأبى محذورة قصة فى مقدم رأسه فقيل له : ألا تحلقها ؟ قال : لم أكن بالذى يحلقها وقد مسها رسول الله ﷺ بيده ، ورئى ابن عمر واضعاً يده على مقعد النبى ﷺ من المنبر ثم وضعها على وجهه ، إلى آخر ما بسطه القاضى .

وقد أخرج أبو داود عن يزيد بن شيبان قال : أتانا ابن مربع الأنصارى ونحن بعرفة فقال : إنى رسول رسول الله ﷺ إليكم يقول لكم : « قفوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث إبراهيم ؛ وما تنخم رسول الله ﷺ نخامة إلا

ظاهرة (١) ثم اختلاف سالم ونافع (٢) إنما كان لاختلاف عبارتيهما (٣) فلعلهما قصدا معنىً واحداً إلا أن الأمر لما كان مستنداً إلى البيان وقد كان بعض التغيرات قد

وقعت فى كف رجل فدلك بها وجهه وجلده، وكادوا يقتتلون على وضوئه، كما سيأتى فى "البخارى" فى قصة الحديبية.

وقد قسم النبى ﷺ شعره فى حجة الوداع كما هو معروف فى الروايات، وتقدم فى "البخارى" عن ابن سيرين: قلت لعبيدة: عندنا من شعر النبى ﷺ أصبناه من أنس فقال: لأن تكون عندى شعرة منه أحب إلى من الدنيا وما فيها، وكان عند أم سلمة شعر النبى ﷺ إذا أصاب إنساناً عين أو شئ بعث إليها ماءً فخضخضته له فشرب، كما سيأتى فى "البخارى" فى (باب الشيب) ورواية المصافحة مشهورة، والروايات فى استبراك الصحابة ومن بعدهم أكثر من أن تحصر.

(١) فإن معظم ما ذكر فى هذا الحديث بيان المساجد التى بنيت فى مواضع نزول النبى ﷺ وصلاته فيها.

(٢) ولم يقع إلا فى موضع واحد وهو مسجد بشرف الروحاء وهو المنزل الثانى من المدينة المنورة سيأتى بيانه قريباً، وقال الحافظ: لم يسق البخارى لفظ فضيل بن سليمان، بل ساق لفظ أنس بن عياض وليس فى روايته ذكر سالم بل ذكر نافع فقط، وقد دلت رواية فضيل على أن رواية سالم ونافع متفقتان إلا فى الموضع الواحد الذى أشار إليه البخارى، وكأنه اعتمد على رواية أنس بن عياض لكونه أتقن من فضيل اهـ.

(٣) وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى: قوله: اختلفا أى فى تفصيله وبيانه لا فى كونه فى مصلاه عليه الصلاة والسلام اهـ. ولم أجد لفظ

حدث فى تلك الأمكنة (١) والتبس على السامع المقصود لذلك. ثم إن جملة ما ذكره ههنا سبعة مواطن (٢) ولعل بعضها قد خفى على ابن عمر، فلم يصحب النبى ﷺ فيه (٣) وإلا فالمنازل بين الحرمين الشريفين تربو على

سالم بعد حتى أرى موضع الاختلاف بينهما.

(١) قال الحافظ: هذه المساجد لا يعرف اليوم منها غير مسجد ذى الحليفة، والمساجد التى بالروحاء يعرفها أهل تلك الناحية، وقد وقع فى رواية الزبير بن بكار فى "أخبار المدينة" له من طرق أخرى عن نافع عن ابن عمر زيادة بسط فى صفة تلك المساجد.

(٢) ولا ينافى هذا ما قال الحافظ من أنه اشتمل هذا السياق على تسعة أحاديث أخرجها الحسن بن سفيان فى "مسنده" مفرقةً من طريق إسماعيل بن أبى أويس عن أنس بن عياض يعيد الإسناد فى كل حديث، إلا أنه لم يذكر الثالث، وأخرج مسلم منها الحديثين الآخرين فى كتاب الحج اه. قلت: ذكرهما مسلم فى (باب استحباب المبيت بذى طوى إلخ) ووجه عدم المنافاة أن ما أفاده الشيخ بيان المنازل بين مكة والمدينة المذكورة فى هذا الحديث وهى سبعة بلا مرية، وما أفاده الحافظ بيان الأحاديث التى جمعت فى هذا السياق، فإن بعضها حديث مستقل لكنه ليس ببيان المنزل كما فى قوله فى آخر الحديث: استقبل فرضتى الجبل الحديث، فإنه ليس ببيان لمنزل، والمنازل السبعة التى أشار إليها الشيخ هى: ذوالحليفة، وشرف الروحاء والروثية، والعرج، وهرشى، ومر الظهران، وذوطوى.

(٣) أى فى هذا السفر خاصةً إن لم يكن هذا سفر حج، فإن كون ابن عمر معه ﷺ فى سفر الحج معروف فى الروايات، كيف وهو كان فى

السبعة (١) أو كان النبى ﷺ جعلها سبعةً فى السفرة التى سافر فيها ابن عمر

الخندق ابن خمس عشرة سنةً ولذا أجيز فيه ، فلا وجه لعدم كونه معه ﷺ فى الحج، وقد أكثر فى روايات الحج عنه ﷺ ، منها: ما هو نص فى كونه معه ﷺ فى الحج كما فى " المشكاة " برواية البخارى عنه أنه كان يرمى جمرة الدنيا ، الحديث ، وفى آخره يقول : هكذا رأيت النبى ﷺ يفعله ، وأخرج أبو داؤد عنه قال : غدونا مع رسول الله ﷺ من منى إلى عرفات الحديث .

(١) على الأكثر على ما هو المعروف إلى زمان الشيخ - قدس سره - فى " الرحلة الحجازية " للحاج عباس حلمى باشا الثانى خديو مصر : إن قوافل الحجاج من مكة إلى المدينة يسيرون فى واحد من أربع طرق على حسب تبعية المقوم والجمالة ، وهذه الطرق هى: السلطانى والفرعى والغائر والشرقى .

والطريق السلطانى أحسنها سيراً وأكثرها ماءً ، فإذا قامت القافلة منه خرجت من باب العمرة وصارت إلى الشمال الغربى ، على هذه المحطات : وادى فاطمة . عسفان . خليص . القديمة ويقال لها: القضمية قرية على البحر. رابغ قرية على البحر الأحمر وفيها قلعة وأهلها من بنى زبيد . مستورة ومنها طريق إلى بدر . بئر الشيخ . ديـار بنى حصانى . الحمراء يسكنها الحوازم . الجديدة . بئر عباس . بئر درويش . آبار على . المدينة المنورة .

والطريق الثانى : الطريق الفرعى يبتدء من رابغ منجهاً إلى الشمال الشرقى، على هذه المحطات: وادى حرشان . نقر الفار، يسكنها بنو سالم. بئر رضوان . أبو ضباع أو أم ضباع ، يسكنها بنو عوف. الرياض أو وادى الريان، يسكنها بنو عمرو. الغدير . وادى المعظم . بئر الماشى . آبار على المذكور سابقاً .

....

والطريق الثالث: طريق الغائر يبتدء من رابغ أو مستورة ويقطع جبل الغائر إلى الشمال وهو أقل هذه الطرق مسافةً ، لكنه خطر فى صعود الجبل وهبوطه ، ومع ذلك تسير الدواب فيه بسهولة لأنها متعودة عليه ، وهذا الطريق يسمونه الطريق المدنى لأن أهل المدينة يستسهلونه فى حجهم لقربه، ولهم منازل ينزلون فيها حيث يكون الماء، ويقيمون بها ريثما يأكلون ويصلون ثم يستأنفون السير .

الرابع : الطريق الشرقى يمرون فيه من شمال طريق منى على هذه المحطات : بئر البارود . وادى الليمون . الحفائر ويقال لها : الضريبة . بركة سمرة . بركة المسلح، الحبيط ويقال لها : الضيعة أيضاً . سفينة أو صفينة . السويرجية . الحجرية . غرابه . الغدير. سيدنا حمزة . المدينة المنورة اهـ . وهذا الطريق عندى هو طريق أحد الآتى فى رواية " أبى داؤد " ، وبسط صاحب " مرآة الحرمين " فى بيان هذه الطرق وبيان مقدار المسافة بين المرحلتين وبيان الوقت الذى يصل فيه القافلة من مرحلة إلى أخرى مع الاختلاف فى ذكر بعض المراحل ، ولعله مبنى على اختلاف نزول القوافل .

وقال فى طريق الغائر : هو رابع الطرق على ما فى " مرآة جزيرة العرب " المؤلفة بالتركية لأيوب صبرى باشا ، ومسافته خمسة أيام من رابغ إلى المدينة المنورة، ونبينا ﷺ لما هاجر من مكة مرّ من هذا الطريق، ومراحله هكذا : من رابغ إلى بئر مبيرك اثنا عشرة ساعةً ، ومنها إلى رصفة كذلك ، ومنها إلى جبل الغائر ست ساعات، ومسافة طلوع هذا الجبل ثلاث ساعات ، ويقطع سطحه من الجهة الشرقية فى نصف ساعة وفيه بئر تسمى رصد ، ومنها إلى بئر الماشى اثنا عشرة ساعةً ، ومنها إلى المدينة المنورة ثمانى ساعات اهـ .

معه (١) فالأول منها : ما بينه بقوله: كان ينزل بذى الحليفة ، والحاصل: أن الموضع الذى كان ينزل فيه فى ذهابه إلى مكة وإيابه عنها واحد (٢) وهو وادى العقيق (٣) أو قريباً منه . وثمة مسجدان كان يصلى فى أحدهما فى ذهابه والآخر فى إيابه وهما متقابلان على حافتى الوادى والطريق ذاهب فى الوادى ، فهذان المسجدان أولهما واضح وهو الذى عبر عنه بقوله : تحت سمرة ، ثم نبه أيضاً أن المسجد الذى بنوه فى ذى الحليفة هو فى عين هذا

---

(١) أى فى هذا السفر خاصةً ، فإن النبى ﷺ كان يسافر على طرق مختلفة ، فقد أخرج أبو داؤد أن النبى ﷺ إذا أخذ طريق الفرع أهل إذا استقلت به راحلته، وإذا أخذ طريق أحد أهل إذا أشرف على جبل البيداء اه . وهما غير طريق ذى الحليفة المعروفة ، وسيأتى فى " البخارى" فى كتاب الحج فى (باب خروج النبى ﷺ على طريق الشجرة) عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان يخرج من طريق الشجرة ويدخل من طريق المعرس ، الحديث .

(٢) لله در الشيخ ما أوضح كلام المصنف ، وما أفاده الشيخ - قدس سره - ينطبق على ألفاظ الرواية رأساً برأس إلا فى قوله : من المسجد الرابع على الأكمة ، فإنه يحتمل أن لا يكون هناك مسجد رابع ، بل المراد بقوله : على الأكمة التى عليها المسجد هو مسجد الحجارة ، ويكون هو على الأكمة ، ويؤيد ذلك ما فى شيخ الإسلام من قوله : ونه بر جائے بلندى كه بروى آن مسجد است اه . فهو أيضاً أراد بهذا المسجد المذكور قبل .

(٣) وبه جزم الحافظ إذ قال: قوله : بطن واد أى وادى العقيق اه . وقد أخرج البخارى فى كتاب الحج فى (باب العقيق واد مبارك) عن موسى ابن عقبة عن سالم عن أبيه عن النبى ﷺ أنه أرى وهو معرس بذى الحليفة

الموضع ، فكان أمره واضحاً ، ولكن فى الآخر (١) نوع خفاء ، فأخذ فى بيانه فقال : إنه حيث ينزل بعد الظهور من البطحاء الشرقية ، ولعل على شفير الوادى بطحاوين شرقية وغربية (٢) ثم لما كان هناك مسجدان آخران أخذ فى تمييزه لئلا تلتبس الثلاثة على السامع (٣) فقال : ثمة مسجدان آخران : أحدهما : حيث اجتمعت عنده الأحجار ، والآخر على الأكمة (٤) والمقصود يغايرهما ، وكان المسجد المقصود أى موضع صلاته ﷺ فى غور من الأرض ، لكنه استوى هذا اليوم بسائر الأرض لدحو السيول فيه تراباً

ببطن الوادى ، قيل له : إنك ببطحاء مباركة ، وقد أناخ بنا سالم يتوخى بالمناخ الذى كان عبد الله ينيخ يتحرى معرس رسول الله ﷺ ، وهو أسفل من المسجد الذى ببطن الوادى ، بينه وبين الطريق وسط من ذلك اهـ . قال الحافظ : قوله : ببطن الوادى تبين من حديث ابن عمر الذى قبله أنه وادى العقيق اهـ .

(١) أى فى الموضع الآخر الذى كان ينزل فيه فى الرجوع .

(٢) وهو مؤدى كلام الشراح كلهم أجمعين من " الكرمانى " و " العينى " و " القسطلانى " وغيرهم إذ جعلوا الشرقية صفة البطحاء ، وحاصل ما قال شيخ الإسلام هكذا قالت الشراح ، ويحتمل أن يكون صفةً للشفير بمعنى الناحية اهـ . وعلى هذا يكون البطحاء وأحد على الجانب الشرقى من الوادى .

(٣) وهى الثلاثة كلها غير الرابع المذكور أولاً فى بدء السفر .

(٤) هذا على مختار الشيخ ، وقد عرفت فيما سبق أنه يحتمل أن يكون

وحصباء (١) وهو المراد بالبطحاء ههنا ، وقد تمَّ ههنا بيان المسجدين ، ثم أخذ بيان المسجد الذى بشرف الروحاء (٢) وحاصله : أن الروحاء موضع وله طرفان أعلى وأسفل كما هو مشاهد فى كثير من البلاد والمدن ، فأراد بشرف

المراد بالمسجد على الأكمة هو مسجد الحجارة .

(١) كما هو نص الحديث إذ قال : فدحا السيل فيه بالبطحاء حتى دفن ذلك المكان ، قال الكرمانى : دحا فعل ماض من الدحو وهو البسط اه .

(٢) قال العينى : قوله : بشرف الروحاء هى قرية جامعة على ليلتين من المدينة وهى آخر السيالة للمتوجه إلى مكة ، والمسجد الأوسط فى الوادى المعروف الآن بوادى بنى سالم اه . وقال أيضاً : قوله : بشرف الروحاء هو موضع ارتفع من مكان الروحاء وهى بحاء مهملة ممدودة ، قال أبو عبيد الله البكرى : هى قرية جامعة لمزينة على ليلتين من المدينة بينهما أحد وأربعون ميلاً ، وقال غيره : سميت الروحاء لكثرة أرواحها .

وفى " كتاب الجبال " للزمخشرى بين المدينة والروحاء أربعة برد إلا ثلاثة أميال ، وفى " صحيح مسلم " فى كتاب الأذان : ستة وثلاثون ميلاً اه . وعليه اقتصر الكرمانى إذ قال : الشرف ـ بفتح المعجمة والراء ـ المكان العالى ، والروحاء ـ بفتح الراء وسكون الواو ـ بإهمال الحاء ممدودةً ـ موضع بينها وبين المدينة ستة وثلاثون ميلاً ذكره فى " صحيح مسلم " فى (باب الأذان) اه . و زاد القسطلانى : ولابن أبى شيبة : ثلاثون اه .

وقال ياقوت الحموى : أظن قيل للبقعة : الروحاء أى طيبة ذات راحة ، ويعضده ما ذكره ابن الكلبى قال : لما رجع تبع من قتال أهل المدينة يريد مكة نزل بالروحاء ، فأقام بها وأراح فسماها الروحاء ، وسئل كثير : لم سميت

الروحاء أنه واقع فى المشرف من قطعتيها وفى الشرف ههنا مسجدان (١) صغير وكبير ، فالصغير مـا جعلوه مسجد النبي ﷺ ظناً منهم أن ذلك هو الموضع الذى صلى النبي ﷺ فيه (٢) ولكنهم أخطأوا فى الموضع ، والثانى : مسجد أهل تلك البلدة الذى يصلون فيه ، فموضع صلاته ﷺ قريب بالمسجد الصغير وإن لم يكن هو المسجد الصغير (٣) فنبه على تعيين موضعه فقال : إنك إذا قمت فى المسجد الصغير متوجهاً إلى القبلة بحيث يقوم المصلى فذاك الموضع المقصود فى يمينك (٤) فإن شئت الصلاة فى موضعه

روحاء ؟ فقال : لانفتاحها وروحها ، وهى من عمل الفرع على نحو من أربعين ميلاً .

وفى " مسلم " : على ستة وثلاثين ميلاً وفى " ابن أبى شيبة " : على ثلاثين ميلاً اهـ . وقال أيضاً : الشرف المكان العالى ، وشرف السيالة بين ملل والروحاء ، وفى حديث عائشة : أصبح رسول الله ﷺ يوم الأحد بملل على ليلة من المدينة ثم راح فتعشى بشرف السيالة وصلى الصبح بعرق الظبية اهـ .

(١) لله در الشيخ - قدس سره - ما أوضح فى تفسير الألفاظ ، وما أفاده كله واضح من ألفاظ الرواية .

(٢) كما يشير إليه قوله فى الحديث : وقد ابتنى ثم مسجد فلم يكن عبد الله يصلى فيه يتركه عن يساره .

(٣) ويؤيد ذلك ما فى " القسطلانى " : إذ قال : قوله : حيث المسجد الصغير ، وفى بعض الأصول : جنب المسجد بالجيم والنون اهـ .

(٤) هذا واضح من ألفاظ البخارى منطبق عليها بتمامه ، وقال الحافظ فى " الفتح " : قوله : يعلم بضم أوله من أعلم ، وقوله : ثم عن يمينك ،

ﷺ فاجعل المسجد الصغير على يسارك (١) وكن في يمينه ، ثم أراد أن يعرف مقام المسجد الصغير فعساه يلتبس بغيره أو ينطمس بعارض تغير من الزمان فقال : إنه في جهة يمينك إذا كنت ذاهباً إلى مكة ، وأما إن كنت قاصداً المدينة فلا يكون يميناً بل يساراً وهو واقع على بعد رمية حجر من المسجد الأكبر ، ثم جعل يأخذ في زيادة توضيح لذلك المسجد وتعيين مكانه فقال : إن الجبل الذي عند منعطف الروحاء ومنقطعه (٢) ...... (٣) .

قال القاضي عياض : هو تصحيف والصواب : بعواسج عن يمينك ، قال الحافظ : توجيه الأول ظاهر ، وما ذكره إن ثبتت به رواية فهو أولى ، وقد وقع التوقف في هذا الموضع قديماً فأخرجه الإسماعيلي بلفظ : يعلم المكان الذي صلى فيه هنا لفظ لم أضبطه عن يمينك الحديث .

(١) كما هو نص قوله : كان يتركه عن يساره .

(٢) قال القسطلاني تبعاً للعيني : قوله : عند منصرف الروحاء ، بفتح الراء فيهما أي عند آخرها اه .

(٣) بياض في الأصل قريباً من ورقة ، والأسف كل الأسف على أنه لم يتفق لسيدي الوالد - نور الله مرقده - لعارض ما إتمام الكلام على شرح بقية الحديث ، فلو أكمله على المنوال الذي أوضح أول الحديث كان أفيد للطلبة ، فإن الشراح كلهم قاطبةً سكتوا عن شرح الحديث غير بسط الكلام على حل اللغات ، ويوجد الكلام عليه في تقريري مولانا الشيخ محمد حسن المكي و مولانا حسين علي الفنجابي مختصراً ، فنورد كلامهما بألفاظهما تكميلاً للفائدة عملاً بالقول المشهور : ما لا يدرك كله لا يترك كله .

ففي " تقرير مولانا محمد حسن المكي " : قوله : اعلم أن هذه المواضع كلها في طريق المدينة إلى مكة على الترتيب إذا ذهب النبي ﷺ من المدينة إلى

....

مكة إلا معرس ذى الحليفة ، فإنه كان فى طريق رجوعه عن مكة إلى المدينة ، وذلك الترتيب ابتدأ من مسجد ذى الحليفة وانتهى إلى مسجد المحصب كما ذكره فى الحديث .

قوله : ليس عند إلخ ، أى مغاير عن هذين المسجدين .

قوله : يعلم ، أى معلوم ميكرود مرا .

قوله : ثم ظرف لقوله: يقول، أى يقول فى ذلك المقام: وعن يمينك . مقولة ليقول ، أى مل عن يمينك إلخ .

قوله : ذلك المسجد ، أى الذى تقوم فيه أى المسجد الذى تقوم فيه ، وهو المسجد الصغير .

قوله : عند منصرف الروحاء، أى عند المكان الذى ينصرف فيه المار من الطريق إلى الروحاء .

قوله : دون المسجد، ظرف ليصلى وقد ابتنى. بيان لهذا المسجد .

قوله : بينه ، أى بين منزل النبى ﷺ .

قوله : وجاه الطريق ، هذا يدل على أن فى الطريق ميلان (!) إلى جانب آخر . سهل أى خال عن الحجارة .

قوله : حتى يفضى أى ينزل من أكمة حتى بقى إلى بريد الروثية ميلين (!!) .

(!) و (!!) كذا فى الأصل .

....

قوله : سلمات أى أحجار صغار، وبالهاجرة ، متعلق بتمهل أى تميل من الهاجرة إلى الظهر .

قوله : قبل المدينة ، يعنى أن المسيل قبل المدينة من مر الظهران لا قبل مكة منه انتهى ما فى " تقرير المكى " وفى " تقرير الفنجابى " : قوله : الشرقية ، احتراز عن الغربية ، وكان هناك بطحاءان .

ثم ، أى صلى عليه الصلاة والسلام ثم ويشير إلى مكان ثم فسر نافع قوله: ثم بقوله : عن يمينك حين تقوم فى المسجد ، أى الصغير يعنى مصلاة ليس فى المسجد الصغير بل قدراً من يمينه .

قوله : اليمنى حافة خاصة (!) وأنت ذاهب ، بيان أن اليمنى فى هذه الحالة لأن هذه الجهات تختلف بالاعتبار ، بينه أى بين المسجد الصغير منصرف (!!) المنصرف الطريق الذى يخرج من الطريق الكبير إلى قرية قريبة من الطريق .

قوله : انتهى طرفه ، أى طرف ذلك العرق ، على حافة الطريق ، أى المنصرف، وحافتاه أحدهما : حيث يخرج من الطريق الكبرى، وثانيهما : منتهاه من القرية ، وقد ترك لفظ الطريق فى بعض النسخ سهواً من النساخ .

قوله : دون - أى يصلى قريب- المسجد، بين علامةً أخرى، الذى بينه أى بين الطريق الأكبر ، وأنت ذاهب إلخ (!!!) بين أن تفرقة الطريقين والمسجد بينهما إلى جانب المدينة من الروحاء . ثم مسجد ، أى بنوه ظناً منهم أنه مصلاه عليه الصلاة والسلام . يساره ووراءه ، أى يتركه وراءه مائلاً إلى

(!) كذا فى الأصل ، ولعل الصواب : صفة حافة .

(!!) و (!!!) كذا فى الأصل .

....

جانب يساره وراء ظهره . ووجاه الطريق ، أى كان بيمين الطريق قريباً منه بحيث يكون الجائى على هذا الطريق مستقبلاً إليه لكونه قريباً من الطريق .

تفضى ، من الإفضاء بمعنى الوصول ، ومن أكمة ، متعلق بجائياً المتضمن فى تفضى ودون بريد ، متعلق بتفضى ، وحاصل المعنى : حتى تصل قريب بريد الروثية حال كونك جائياً من أكمة .

وقوله : بميلين ، حال من بريد الروثية ، أى حال كون ذلك الموضع ثابتاً فى مسافة ميلين من أكمة محصوران (!) بين أكمة وبريد الروثية ميلين ، والسرحة قريب بريد الروثية . وفى ساقها ، أى عند ساقها . تلعة : تل من وراء العرج وأنت ذاهب هضبة . أى إذا ذهبت من جانب المدينة إلى هضبة يجئ تل قبل العرج وقدامه إلى جانب المدينة من العرج .

أدنى مر الظهران ، أى قريباً منه فى جانب المدينة . يسار الطريق ، وأنت حال لبيان اليسار . فجعل أى ابن عمر المسجد الذى بنى ثم على الأكمة العظيمة ، يسار المسجد مفعول ثان لجعل ، وبطرف الأكمة صفة هذا المسجد أى جعل ابن عمر مسجد الأكمة العظيمة فى يسار مسجد طرف الأكمة ، ومصلاه عليه الصلاة والسلام ليس فى هذا المسجد أيضاً بل أسفل منه أيضاً على أكمة سوداء، فهذه المواضع المذكورة عشرة يعلم الآن مكان ذى طوى، ومكان سمرة ذى الحليفة ولا يعرف غير هذين الموضعين ، انتهى ما فى تقرير مولانا حسين على مع ما بين التقريرين اختلاف قليل فى تفسير بعض ألفاظ الحديث.

وما أفاده الشيخ حسين على ـ نور الله مرقده ـ من قوله : عشرة مواضع ، لا ينافى ما فى تقرير سيدى الوالد من قوله : سبعة مواطن ، لأنه

(!) كذا فى الأصل .

(باب قدر كم ينبغى أن يكون بين المصلى والسترة (١))

الظاهر أنه على زنة الفاعل (٢) والمراد بالمسافة الواقعة بينهما هى المسافة بين موضع سجوده والجدار ، ولامانع عن حمله على المفعول درايةً ، ولعل الرواية

بيان للمنازل وذا بيان لمواضع الصلاة ، فإن ذا الحليفة مثلاً منزل واحد فيه موضعان للصلاة ، وكذا فى آخر الحديث من استقبال فرضتى الجبل ليس بياناً لمنزل مستقل .

(١) قال شيخ المشايخ فى " التراجم " : غرضه من إثبات ذلك أن لايتجاوز المصلى عن هذا القدر لئلا يفضى إلى تضييق الطريق على الناس والموضع الذى يكون من القدم إلى موضع الجبهة ، وثبت أنه كان بين موضع قيامه ﷺ وبين الجدار ثلاثة أذرع ، وإذا كان كذلك فتقريباً يبقى بين مصلاه أى موضع سجوده وبين الجدار ممر الشاة اه .

(٢) أى لفظ المصلى ، قال الحافظ : هو بكسر اللام على أنه اسم فاعل ، ويحتمل أن يكون بفتح اللام أى المكان الذى يصلى فيه اه . وتعقب عليه العينى بقوله : هذا احتمال أخذه قائله من كلام الكرمانى ، ثم رد عليه ، واقتصر القسطلانى على كسر اللام فقط ، وهذا كله فى الترجمة ، وأما فى الحديث فلفظ : المصلى بفتح اللام لا غير ، والأوجه عندى : أن الإمام البخارى أشار فى الترجمة حيث بوب بكسر اللام إلى اختلاف بين العلماء فى أن هذا المقدار بين السترة وبين موضع السجود، أو بينها وبين موضع القيام، وبالأول قالت الجمهور ، وبالثانى قال بعض المالكية .

لاتساعد عليه ، والمراد بالمصلى جملة ما يكون من مقام المصلى إلى موضع سجوده ، فالمقصود على الوجهين جميعاً بيان ما بين الجدار وموضع الجبهة من

قال السندى : قوله : بين مصلى النبي ﷺ ، الذى عليه الشراح وهو الموافق لبعض الروايات أن المراد بالمصلى موضع القيام لاموضع السجود ، وممر الشاة على ما يظهر لا يزيد على نصف الذراع بل قدره بعضهم بشبر كما ذكره الأبى فى " شرح مسلم " ، وهذا لايكفى عادةً للسجود فيه كما لايخفى ، وقد علم أنه ﷺ صلى فى الكعبة فجعل بينه وبين الجدار ثلاثة أذرع ، وهذا هو الذى يمكن أن يعتمد عليه ولهذا استحسنه جماعة ، لكن لابد لحديث الباب من محمل ، فقال بعض مشايخ المالكية : محمله حالة القيام ، فقال : ينبغي أن يكون الشبر بينه وبين السترة وهو قائم ، فإذا ركع تأخر بثلاثة أذرع ، قال : والتأخر وإن كان عمداً لكنه لمصلحة الجمع بين الحديثين .

قال السندى : التزام هذا الفعل فى كل ركعة بعيد ، فالوجه أن يحمل المصلى على موضع السجود ، وتحمل رواية موضع القيام على تصرف بعض الرواة اهـ قلت : أشار السندى بقوله : الذى عليه الشراح ، إلى ما قاله الحافظ وغيره فى شرح المصلى أى مقامه فى صلاته ، وكذا هو فى رواية أبى داؤد اهـ . والمراد بروايته ما فى " السنن " عن سهل قال : كان بين مقام النبي ﷺ وبين القبلة ممر عنز ، ولا مانع عندى من حمل قوله : مقام النبي ، على موضع السجود كما أفاده الشيخ فى لفظ : المصلى ، وبسط فى " الأوجز " فى قدركم ينبغي أن يكون بين المصلى والسترة ، ومحصوله : أن مالكاً لم يحد فى ذلك حداً إلا أن ذلك بقدر ما يركع فيه ويسجد ويتمكن من دفع من يمر بين يديه ، وقدره فى فروع الأئمة الثلاثة بقدر ثلاثة أذرع .

الأرض ، والمراد بقوله : ممرّ الشاة (١) أى يمكن لها المرور على عسرة ودقة ، وفى الرواية الآتية : لاتكاد تمر بسهولة وسعة ، أو المراد أنه كان بحيث يمكن فيه مرور الهزيلة والصغيرة ولا يمكن ممر الكبيرة والسمينة ، فالنفى راجع إلى غير ما رجع إليه الإثبات وإن بنى الأمر على أنه تخمين من الكل على حسب ظنه ، أو أنه تقريب فقط ، فالأمر أسهل من أن يجاب .

(باب الصلاة الى الحربة)

لما كان النهى عن السجدة إلى ما يلزم فيه تشبه بعبدة الأصنام يقتضى أن لا تجوز الصلاة إلى الحربة والعنزة وغيرها من السلاح (٢) لتعظم بعض

(١) وقال السندى : أو يحمل ممر الشاة على موضع يمكن لها فيه المشى طولاً لاعرضاً ، ولعل هذا محمل ما قال ابن الصلاح : قدروا ممر الشاة بثلاثة أذرع ، انتهى مختصراً .

(٢) هذا أقصى ما يوجه به ترجمة المصنف بحيث يناسب شأنه وإلا فالشراح قاطبةً سكتوا عن غرضه ، ويستأنس ذلك بما صرح الفقهاء من عدم كراهــة الصلاة إلى السيف فإنهم يذكرونه خاصةً ، فكأن البخارى استنبطها من حديث الباب ، قال صاحب " الكنز " : وإلى مصحف أو سيف معلق ، قال ابن نجيم : أى لايكره أن يصلى وأمامه مصحف أوسيف سواء كان معلقاً أو غير معلق . ثم قال بعد ذكر الكلام على المصحف : وأما السيف فهو سلاح ولا يكره التوجه إليه ، فقد صح عن النبى ﷺ أنه كان يصلى إلى العنزة وهى سلاح اهـ . وسيأتى قريباً أن بعض الفرق يعبدون الأسلحة فضلاً عن تعظيمها فعلى هذا ما أفاده الشيخ ـ قدس سره ـ فى غرض الترجمــة واضح جداً ، ويؤيد ذلك حديث ذات أنواط أيضاً .

....

قال السيوطي في " الدر " : أخرج أحمد والنسائي وابن جرير وغيرهم عن أبي واقد الليثي قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ قبل حنين فمررنا بسدرة فقلت : يا رسول الله ! اجعل لنا هذه ذات أنواط كما للكفار ذات أنواط ، وكانت الكفار ينوطون سلاحهم بسدرة ويعكفون حولها ، فقال النبي ﷺ : « الله أكبر ، هذا كما قالت بنو إسرائيل لموسى : اجعل لنا إلها كما لهم آلهة » وروى الحديث بطرق عديدة وألفاظ متقاربة .

ولا يبعد عندي : أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى مقدار السترة طولاً وترجم بالحربة والعنزة إشارةً إلى أنه لاتحديد في ذلك قصراً وطولاً ، فلو ترجم بأحدهما يوهم تحديده بذلك المقدار ، قال القسطلاني : العنزة أقصر من الحربة ، أو الحربة الرمح العريض النصل ، والعنزة مثل نصف الرمح اهـ . قال العيني : إن قلت : الحربة المذكورة هل لها حد في الطول ؟ وما هو المعتبر في طول السترة ؟ قلت : قال أصحابنا مقدارها ذراع فصاعداً وأخذوا ذلك بحديث طلحة بن عبيد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا جعلت بين يديك مثل مؤخرة الرحل فلا يضرك » الحديث ، رواه مسلم .

وذكر شيخ الإسلام في " المبسوط " من حديث أبي جحيفة الآتي أن مقدار العنزة طول ذراع في غلظ إصبع وفي " الذخيرة " : طول السهم ذراع وغلظه قدر إصبع ، واختلف مشايخنا فيما إذا كانت السترة أقل من ذراع إلى آخر ما بسطه ، وفي " الأوجز " عن " الاستذكار " : أما قدر السترة في ارتفاعها وغلظها فقد اختلف العلماء في ذلك فقال مالك : أقل ما يجزئ فيها غلظ الرمح ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الموفق : قدر السترة في طولها ذراع أو نحوه ، وسئل أحمد عن آخرة الرحل كم مقدارها ؟ قال : ذراع ، كذا قال

الفرق إياها (١) ردّ ذلك بأن المؤثر فى النهى عنه ما اتفقت عليه طائفة ممن يعتد بها واشتهر أمر عظمته ، ولا يبالى بفعل من لا يبالى بـه من الجهلة ، وأورد لذلك عدة أبواب دفعاً للفرق بين أفرادها وكبيرها وصغيرها ، فعلى هذا لو صلى إلى البقرة لا تكون كراهة مثل كراهة المصلى إلى النار لاشتهار عبادتها فوق اشتهار عبادة البقر وتعظيم النار فى قلوب أهلها فوق عظمة البقرة .

عطاء : ذراع ، وبهذا قال الثوى وأصحاب الرأى ، وعن أحمد : أنها قدر عظم الذراع ، وهذا قول مالك والشافعى .

والظاهر : أن هذا على سبيل التقريب لا التحديد ، لأن النبى ﷺ قدرها بآخرة الرحل ، وآخرة الرحل مختلف فى الطول والقصر ، وأما قدرها فى الغلظة والدقة فلا حد له نعلمه فإنه يجوز أن تكون دقيقةً كالسهم والحربة ، وغليظةً كالحائط ، فإن النبى ﷺ كان يستتر بالعنزة اه . فالظاهر عندى : أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى اختلافهم فى مقدار السترة طولاً وعرضاً ، فإن الفقهاء استدلوا عليها بهذه الأسلحة كما عرفت من كلامهم .

(١) كما أن الفرقة المعروفة فى دیارنا بالسکه - بكسر السين وسكون الكاف يعظمون بعض الأسلحة من الكريان وغيره ، وأفاد مولانا الحاج أبو الحسن على الندوى - شيخ التفسير فى دارالعلوم الندوة (لكهنئو) - فى جواب استفسارى ما نصه : قد جاء فى دائرة معارف الأديان والأخلاق باللغة الإنكليزية فى المجلد السادس تحت عنوان : الإلـه المصرى : إن قدماء المصريين كانوا يعبدون الأسلحة .

وقد جاء فى الكتاب المذكور فى المجلد الثانى عشر فى مقالة ترادنكور الهند ما نصه : فى نوفمبر وديسمبر الفصل الزراعى يعبدون أسلحتهم وأدواتهم

قوله : ومعنا عكازة (١) ولم يذكر تمام الحديث (٢) وهو أنه كان يركزها إذا صلى ، وبحسبه تثبت المطابقة بين الترجمة والرواية .

(باب السترة بمكة وغيرها)

وأقواسهم وسهامهم ومناجلهم وسكاكينهم ، وقد جاء فى الكتاب المذكور المجلد الثانى عشر : الأشياء غير الحيوانية ، قد جاء الدعاء من السلاح والأقواس والجعاب ـ الكنائن ـ والسهام والطبول فى بعض عبارات " لك ويد " ـ الكتاب المقدس عند أهل الهند ـ وقد جاء فى المجلد السادس ما يفيد أن عبادة الأسلحة ديانة من ديانات آثرلنده (اوربا) انتهى بلفظه .

(١) قال الكرمانى : بضم العين وتشديد الكاف عصا ذات زج اه . وقال الحافظ: قوله: أو عنزة، كذا للأكثر بالمهملة والنون والزاى المفتوحات، وفى رواية المستملى والحموى : أوغيره ، بالمعجمة والياء والراء أى سواه ، والظاهر أنه تصحيف اه . وتعقب عليه العينى بأنه لاوجه له إذ ثبت فى رواية الاثنين ، ويؤيد الحافظ أن الرواية تقدمت فى (باب حمل العنزة مع الماء فى الاستنجاء) برواية محمد بن جعفر عن شعبة ، وقال فيه الحافظ : الظاهر أن أو فى حديث الباب للشك من الراوى لتوافق الروايات على ذكر العنزة اه .

(٢) لم أجده بعد فليفتش " الكنز " والمطولات من المسانيد ، وبين السطور عن " الخير الجارى " : مطابقة الحديث للترجمة باعتبار أن الترجمة شارحة للحديث، وإلا فالصلاة غير مذكورة اه . ورجح الحافظ فى (باب حمل العنزة) المذكور أن السترة هى المراد فى الحديث .

لعل المراد به - والله أعلم - أن السترة لما كانت غير مأمورة بها لمن صلى (١).

---

(١) وتوضيح ما أفاده الشيخ - قدس سره - أنه قد ورد في أبي داؤد برواية سفيان عن كثير بن كثير بن المطلب عن بعض أهله عن جده أنه رأى النبي ﷺ يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون بين يديه وليس بينهما سترة، وقال سفيان: ليس بينه وبين الكعبة سترة اهـ . واختلف العلماء في محمل ذلك على أقوال سيأتي ذكرها منها : ما قال بعضهم : إنه لاحاجة إلى السترة بمكة ، قال الحافظ : قال ابن المنير : إنما خص - أي البخاري - مكة بالذكر دفعاً لتوهم من يتوهم أن السترة قبلة، ولا ينبغي أن يكون لمكة قبلة إلا الكعبة ، فلا يحتاج فيها إلى سترة اهـ .

قال الحافظ : والذي أظنه أنه أراد أن ينكت على ما ترجم به عبد الرزاق حيث قال : (باب لا يقطع الصلاة بمكة شئ) ثم أخرج عن ابن جريج عن كثير بن كثير عن أبيه عن جده قال: رأيت النبي ﷺ يصلي في المسجد الحرام ليس بينه وبينهم - أي الناس- سترة، وأخرجه من هذا الوجه أيضاً أصحاب السنن ورجاله موثقون إلا أنه معلول ، فقد رواه أبو داؤد عن أحمد عن ابن عيينة قال : كان ابن جريج أخبرنا به هكذا ، فلقيت كثيراً فقال : ليس من أبي سمعته ولكن من بعض أهلي عن جدي ، فأراد البخاري التنبيه على ضعف هذا الحديث ، وأن لا فرق بين مكة وغيرها في مشروعية السترة ، واستدل على ذلك بحديث أبي جحيفة وهذا هو المعروف عند الشافعية ، وأن لا فرق في منع المرور بين يدي المصلي بين مكة وغيرها ، واغتفر بعض الفقهاء ذلك للطائفين دون غيرهم للضرورة ، وعن بعض الحنابلة جواز ذلك في جميع مكة اهـ .

قلت : هو المرجح عندهم بل جميع الحرم كذلك ، قال الموفق : لابأس أن يصلي بمكة إلى غير سترة روى ذلك عن ابن الزبير وغيره ، قال الأثرم :

... ...

قيل لأحمد : الرجل يصلى بمكــة ولا يستتر بشئ ؟ فقال : قد روى عن النبى ﷺ أنه صلى ثم ليس بينه وبين الطواف سترة ، قال أحمد : لأن مكة ليست كغيرها كان مكــة مخصوصــة وذلك لما روى كثير بن كثير عن أبيــه عن جده المطلب قال : رأيت رسول الله ﷺ يصلى حيال الحجر والناس يمرون بين يديه ، رواه الخلال بإسناده .

وروى الأثرم بإسناده عن المطلب قال : رأيت رسول الله ﷺ إذا فرغ من سبعه جاء حتى يحاذى الركن بينه وبين السقيفة ، فصلى ركعتيه فى حاشية المطاف وليس بينه وبين الطواف أحد ، وقال المعتمر : قلت لطاؤس : الرجل يصلى بمكــة فيمر بين يديــه الرجل والمرأة ؟ فقال : أو لا يرى الناس بعضهم بعضاً ، وإذا هو يرى أن لهذا البلد حالاً ليس لغيره من البلدان ، وذلك لأن الناس يكثرون بمكــة لأجل قضاء نسكهم ويزدحمون فيها ولذا سميت بكــة ، فلو منع المصلى من يجتاز بين يديه لضاق على الناس ، وحكم الحرم كله حكم مكة فى هذا بدليل ما روى ابن عباس قال : أقبلت راكباً على حمار أتان والنبى ﷺ يصلى بالناس بمنى إلى غير جدار ، متفق عليــه ، ولأن الحرم كله محل المشاعر والمناسك ، فجرى مجرى مكة فيما ذكرنا اه .

وحملت الحنفيــة حديث المطلب على المسجد الكبير كما بسطــه الشيخ فى " البذل " ، وفى " الرد المحتار " : قال العلامة قطب الدين فى " منسكه " : رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهمام فى حاشيــة " الفتح " : إذا صلى فى المسجد الحرام ينبغى أن لا يمنع المار لهذا الحديث ، وهو محمول على الطائفين لأن الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين ، وحكى عز الدين عن " مشكلات الآثار " للطحاوى : أن المرور بين يدى المصلى

....

بحضرة الكعبة يجوز، قال ابن عابدين : هذا فرع غريب فليحفظ اه .

قلت : ذكر الطحاوي في مشكلاته حديث المطلب هذا ثم بسط في روايات المنع عن المرور أمام المصلي ثم قال : فقال قائل : هذا ضد ما رويتموه عن المطلب ، فكان جوابنا بتوفيق الله عزوجل وعونه : أن هذا مما لاتضاد فيه لأن ما روينا عن المطلب ما ذكر على حكم الصلاة في الكعبة مع المعاينة ، والآثار الأخر على الصلاة بتحري الكعبة وبالغيبة عنها ، وقد وجدنا الصلاة إلى الكعبة بالمعائنة لها يصلي الناس من جوانبها ، فيستقبل بعضهم وجوه بعض ويكون ذلك مطلقاً لهم غير مكروه ، ورأينا الصلاة بخلاف ذلك المكان مما لامعاينة فيه بخلاف ذلك في كراهة استقبال وجوه الرجال بعضهم بعضاً ، وفي الزجر عن ذلك والمنع منه ، فعقلنا بذلك أن الكعبة مخصوصة بهذا الحكم في الصلاة إليها ، وفي الإطلاق للناس استقبال وجوه المصلين إليها بخدودهم في صلاتهم إليها اتسع لهم بذلك مرورهم بين أيديهم في صلاتهم إليها واستقبالهم إياهم في ذلك بوجوههم وخدودهم ، وعقلنا أن الصلاة في الغيبة عنها بخلاف ذلك ، وأنه لما كان استقبال الناس بعضهم بعضاً بوجوههم وخدودهم ممنوعاً عنه ضاق عليهم مرورهم بينهم فيها وضاق على المصلين إطلاق ذلك لهم فيها اه .

ومما يجب التنبيه عليه: أن في حديث المطلب اختلافين: أحد هما: في محل صلاته ﷺ هل كان مما يلي باب بني سهم وهو المسمى في زمانناباب العمرة؟ أوكان ممايلي الركن ؟ كما بسط في تلخيص " البذل " ، والثاني وهو أشدهما : أن هاتين الركعتين هل كانتا تحية الطواف؟ كما هو عند عامة المحدثين فقد ترجم عليه النسائي (باب أين يصلي ركعتي الطواف) وفي رواية له طاف بالبيت

فى المطاف والمسجد الحرام كان لمتوهم أن يتوهم أن السترة غير مأمورة بها فى الحرم مطلقاً ، دفع ذلك الوهم بأن السترة مندوبة فى الحل والحرم وبمكة وغيرها على السواء ، غير أن سقوط تأكدها فى المسجد الحرام مبنى على ضرورة إذ لو أمر بها فيه كما يؤمر فى غيره لربما أفضى إلى حرج بالطائفين وضاق الأمر عليهم .

(باب الصلاة الى الاسطوانة [1])

سبعاً ثم صلى ركعتين ، ولفظ أحمد : حين فرغ من أسبوعه ، أو كانتا تحية السعى ؟ فقد ورد فى بعض الروايات حين فرغ من سعيه كما فى نسخة للنسائى وحكاه صاحب " عون المعبود " عن " مسند أبى يعلى " وبه استدل ابن الهمام فى استحباب الركعتين بعد السعى وتبعه ابن نجيم وابن عابدين وشارح " اللباب " وغيرهم .

وتعقب عليهم ابن حجر المكى فى "شرح مناسك النووى" وقول بعض الحنفية أنها سنة لما رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان عن المطلب بن أبى وداعة قال : رأيت رسول الله ﷺ لما فرغ من سعيه جاء حتى إذا حاذى الركن فصلى ، الحديث، مردود منشأه أنه تصحف عليه سبعة بسعيه ، لأن المحب الطبرى رواه عمن ذكر من ابن حبان وغيره بلفظ : سبعه بالموحدة اهـ . وقد رأيت أن الحنفية لم تتفرد بذلك بل هو وارد فى بعض روايات الحديث ، وحكى النووى فى " مناسكه " عن الشافعى فى السعى صلاةً .

(١) ما أفاده الشيخ - قدس سره - فى توضيح الترجمتين واضح ، وقال ابن بطال فى غرض الترجمة : لما تقدم أنه ﷺ كان يصلى إلى الحربة

لما كان النهى عن الصلاة بين السوارى يوهم أن ذلك لعلة فى نفس

كانت الصلاة إلى الأسطوانة أولى لأنها أشد سترةً ، قال الحافظ : لكن أفاد ذكر ذلك التنصيص على وقوعه والنص أعلى من الفحوى ، وحكى الحافظ عن الرافعى : أشار البخارى بذلك إلى أن الأولى للمنفرد أن يصلى إلى السارية اهـ . وهو الأوجه عندى ، فالظاهر عندى : أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى استحباب السترة فى المساجد والبيوت أيضاً خلافاً لما يتوهم من كلام عامة الفقهاء تخصيص ذلك بالصحراء .

وبسط ابن نجيم فى " البحر " الكلام على فروع السترة وذكر فيها سبعة عشر بحثاً : منها : ما قال : الرابع : أنه ينبغى لمن يصلى فى الصحراء أن يتخذ أمامه سترةً ، ثم بسط الكلام على ذلك روايةً ودرايةً ، ثم قال : قال الحلبى فى " شرح المنية " : إنما قيد - أى الماتن - بقوله : فى الصحراء ، لأنه الموقع الذى يقع فيه المرور غالباً وإلا فالظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور فى أى موضع كان اهـ . وفى " الدر المختار " : ويغرز ندباً الإمام وكذا المنفرد فى الصحراء ونحوها سترةً ، قال ابن عابدين : قوله : ونحوها ، أى فى كل موضع يخاف فيه المرور اهـ . وقال الموفق : يستحب للمصلى أن يصلى إلى سترة ، فإن كان فى مسجد أو بيت صلى إلى الحائط أوسارية ، وإن كان فى فضاء صلى إلى شئ شاخص بين يديه ، وسئل أحمد : يصلى الرجل إلى سترة فى الحضر والسفر ؟ قال : نعم ولا نعلم فى ذلك خلافاً اهـ .

فالأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة الأولى إلى عدم تخصيص السترة بالصحراء . قال الحافظ : قوله : رأى ابن عمر إلخ ، أراد عمر بذلك أن تكون صلاته إلى سترة ، وأراد البخارى بإيراد هذا الأثر أن المراد بقول

الأسطوانة (١) أورد باباً لدفع ذلك بإثبات جواز الصلاة إليها أنه ليس لنفسها دخل فى النهى بل النهى عنه مبنى على أن فيه انقطاعاً بين الصفوف أو إضراراً بالمارة ، حتى إنه يجوز الصلاة بينها إذا لم يكن شئ من هذين ، فأثبت الجواز لعدم انقطاع الصفوف بقوله .

(باب الصلاة بين السوارى فى غير جماعة[٢])

سلمة : يتحرى الصلاة عندها ، أى إليها ، وكذا قول أنس : يبتدرون السوارى أى يصلون إليها اه . ومعنى قوله: أراد عمر إلخ ، أن هذا الأثر رجح الحافظ كونه عن عمر لا عن ابنه ابن عمر ، وبسط فى اختلاف نسخ " البخارى " فى ذلك ، وتعقبه العينى باحتمال تعدد القصتين لابن عمر وأبيه عمر رضى الله عنهما .

(١) قال الحافظ : رواه الحاكم من حديث أنس بإسناد صحيح وهو فى السنن الثلاثة وحسنه الترمذى اه . قلت : ولفظه : عن عبد الحميد قال : صلينا خلف أمير من الأمراء فاضطرنا الناس فصلينا بين الساريتين ، فلما صلينا قال أنس : كنا نتقى هذا على عهد رسول الله ﷺ ، وفى الباب : عن قرة ابن إياس المزنى ، قال أبو عيسى : حديث أنس حديث حسن صحيح اه . قال الشيخ فى " البذل " بعد بيان المذاهب فى ذلك : واستدلوا على الكراهة بهذا الحديث وبحديث أخرجه ابن ماجه عن معاوية بن قرة عن أبيه قال : كنا نُنهى أن نصف بين السوارى على عهد رسول الله ﷺ ونطرد عنها طرداً ، قال الشوكانى : ويشهد له ما أخرجه الحاكم وصححه من حديث أنس بلفظ : كنا ننهى عن الصلاة بين السوارى ونطرد عنها ، وقال : « لا تصلوا بين الأساطين وأتموا الصفوف » اه .

(٢) ولا يبعد عندى فى غرض الترجمة : أن أثر ابن عمر المتقدم لما كان يوهم عدم جواز الصلاة بين الأسطوانتين حتى أدناه إلى سارية دفعه

ولعدم الإضرار بالمارة وعدم انقطاع الصفوف بالمارة معاً بصلاته ﷺ

بذلك وقيده بغير جماعة إشارةً إلى الاختلاف في ذلك . قال الحافظ : إنما قيدها بغير الجماعة لأن ذلك يقطع الصفوف وتسوية الصفوف في الجماعة مطلوب اه . قال الشيخ في " البذل " : اختلف في الصف بين السواري ، قال الترمذي : قد كره قوم من أهل العلم أن يصف بين السواري وبه قال أحمد وإسحاق ، وقد رخص قوم من أهل العلم في ذلك .

قال ابن سيد الناس : رخص فيه أبو حنيفة ومالك والشافعي قياساً على الإمام والمنفرد . وقال ابن العربي : لا خلاف في جوازه عند الضيق ، وأما عند السعة فهو مكروه للجماعة ، وأما الواحد فلا بأس به ، وقد صلى النبي ﷺ في الكعبة بين سواريها ، وقال شمس الأئمة السرخسي في " المبسوط " : الاصطفاف بين الأسطوانتين غير مكروه لأنه صف في حق كل فريق وإن لم يكن طويلاً ، وتخلل الأسطوانة بين الصف كتخلل متاع موضوع أو كفرجة بين الرجلين ، انتهى مختصراً .

وقال الموفق : لايكره للإمام أن يقف بين السواري ويكره للمأمومين لأنها تقطع صفوفهم ، ورخص في ذلك ابن سيرين ومالك وأصحاب الرأي وابن المنذر ، لأنه لا دليل على المنع ، ولنا ما رواه معاوية بن قرة عن أبيه أخرجه ابن ماجه ، ولأنها تقطع الصف فإن كان الصف صغيراً قدر ما بين الساريتين لم يكره لأنه لاينقطع بها اه . وأجمل الكلام على ذلك الشيخ في "الكوكب الدري" إذ قال : وقيل : وجه الكراهة أن النبي ﷺ كان جعل للجن القيام بين السواري ، فلا معنى للكراهة في حقنا لعدم الاستيقان بحضورهم ، ولعلهم في صور الأناسي . والأوجه : أن سبب ذلك عدم استواء الصفوف مع ما يلزم من انقطاعها أيضاً ، فإن سواري مسجد النبي ﷺ لم تك متقابلةً كما نشاهد في

بين السوارى فى الكعبة إذ لم يكن هناك شئ من علتى النهى (١) ثم المراد بقوله : بين العمودين ، (٢) وكذا قوله : عموداً عن يمينه وعموداً عن

زماننا هذا ، وعلى هذا فلا كراهة فى غير مسجد النبى ﷺ اه .

(١) وهما : انقطاع الصفوف ، والإضرار بالمارة كما تقدما فى كلام الشيخ أو عدم استواء سوارى مسجد النبى ﷺ أو جعل النبى ﷺ ما بين السوارى للجن كما تقدما فى الهامش عن "الكوكب الدرى" ، وفى "الفتح" : قال المحب الطبرى : محل الكراهة عند عدم الضيق ، والحكمة فيه إما لانقطاع الصفوف ، أو لأنه موضع النعال ، وقال القرطبى : روى فى سبب كراهة ذلك أنه مصلى الجن المؤمنين اه .

وقال الدردير : كرهت للجماعة صلاة بين الأساطين أى الأعمدة ، قال الدسوقى : لأنه محل معد لوضع النعال وهى لا تخلو غالباً من نجاسة ، أو لأنه محل الشياطين ومحلهم ينبغى التباعد عنه ، فقد ارتحل عليه الصلاة والسلام عن الوادى الذى ناموا فيه اه . فتحصل من ذلك ستة أقوال فى سبب الكراهة .

(٢) قال الحافظ : قوله بين العمودين المقدمين ، وفى رواية مالك التى تليها : جعل عموداً عن يساره وعموداً عن يمينه ، وثلاثة أعمدة وراءه ، وليس بين الروايتين تخالف ، لكن قوله فى رواية مالك : وكان البيت يومئذ على ستة أعمد مشكل ، لأنه يشعر بكون ما عن يمينه أو يساره كان اثنين ، ولهذا عقبه البخارى برواية إسماعيل التى قال فيها : عمودين عن يمينه ، ويمكن الجمع بين الروايتين بأنه حيث ثنى أشار إلى ما كان عليه البيت فى زمن النبى ﷺ ، وحيث أفرد أشار إلى ما صار إليه بعد ذلك ، ويرشد إلى ذلك قوله : وكان البيت يومئذ ، لأن فيه إشعاراً بأنه تغير عن هيأته الأولى .

يساره ، أنه كان عن يمينه عمودان إلا أنه لم يعتبر البعيد منهما عنه وإنما اعتبر

وقال الكرمانى : لفظ العمود جنس يحتمل الواحد والاثنين ، فهو مجمل بينته رواية عمودين ، ويحتمل أن يقال : لم تكن الأعمدة الثلاثة على سمت واحد بل اثنان على سمت والثالث على غير سمتهما ، ولفظ المقدمين فى الحديث السابق مشعر به ؛ ويؤيده أيضاً رواية مجاهد عن ابن عمر التى تقدمت فى (باب « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ») فإن فيها بين الساريتين اللتين على يسار الداخل ، وهو صريح فى أنه كان هناك عمودان على اليسار، وأنه ﷺ صلى بينهما ، فيحتمل أنه كان ثم عمود آخر عن اليمين لكنه بعيد ، أو على غير سمت العمودين ، فيصح قول من قال : جعل عن يمينه عمودين ، وقول من قال : جعل عموداً عن يمينه .

وجوز الكرمانى احتمالاً آخر وهو أن يكون ثلاثة أعمدة مصطفة ، فصلى إلى جنب الأوسط ، فمن قال : جعل عموداً عن يمينه وعموداً عن يساره لم يعتبر الذى صلى إلى جنبه ، ومن قال : عمودين اعتبره ، ثم وجدته مسبوقاً بهذا الاحتمال ، وأبعد منه قول من قال : انتقل فى الركعتين من مكان إلى مكان ولا تبطل الصلاة بذلك لقلته ، وقد ذكر الدارقطنى الاختلاف على مالك فيه ، فوافق الجمهور عبد الله بن يوسف فى قوله : عموداً عن يمينه وعموداً عن يساره ، ووافق إسماعيل فى قوله: عمودين عن يمينه، ابن القاسم والقعنبى ومحمد بن الحسن وغيرهم .

وقال يحيى النيسابورى فيما رواه مسلم: جعل عمودين عن يساره وعموداً عن يمينه ، عكس رواية مسلم ، وكذا قال الشافعى وبشر فى إحدى الروايتين عنهما ، وجمع بعض المتأخرين بين هاتين الروايتين باحتمال تعدد الواقعة ، وهو بعيد لاتحاد مخرج الحديث ، وقد جزم البيهقى بترجيح رواية إسماعيل ومن

القريب المتصل به ، فصار عمود عن يمينه و عمود عن يساره .

قوله : وليس على أحدنا بأس ، يعنى بذلك أن التوخى المذكور إنما هو لإدراك فضيلة موافقته ﷺ وإلا فالصلاة فى الكعبة جائزة حيثما

وافقه ، وفيه اختلاف رابع ، قال عثمان بن عمر عن مالك : جعل عمودين عن يمينه وعمودين عن يساره ، ويمكن توجيهه بأن يكون هناك أربعة أعمدة : اثنان مجتمعان واثنان منفردان ، فوقف عند المجتمعين لكن يعكر عليه قوله : وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ، بعد قوله : وثلاثة أعمدة وراءه ، وقد قال الدارقطنى : لم يتابع عثمان بن عمر على ذلك اه .

قلت : وبسط الكلام على حديث الباب فى " الأوجز " بما لا مزيد فيه ، وحكى فيه عن " شرح الحصن " للقارئ : أن الجمع على ثبوت تعدد الدخول ظاهر ، وعلى عدمه يحمل أحدهما على موقف الصلاة والآخر على موقف الدعاء ، وقوله : وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ، بخلاف اليوم ، فإنه حينئذ على ثلاثة أعمدة اه . قال الكرمانى : وإنما قال : يومئذ ، لأنها تغير وضعها بعد ذلك فى فتنة ابن الزبير .

قلت : وقصة بنائه الكعبة مبسوطة مفصلة فى أبنية الكعبة من " الأوجز " وما تقدم فى توجيه الجمع من احتمال أن الأعمدة لم تكن على سمت واحد اختاره سيدى الوالد ـ نور الله مرقده ـ فى التدريس ، ورجحه الكرمانى إذ قال : هو الأوجه ، ويشكل عليه ما سيأتى فى (باب حجة الوداع) من كتاب المغازى : صلى بين ذينك العمودين المقدمين ، وكان البيت على ستة أعمدة سطرين ، فصلى بين العمودين من السطر المقدم ، ويمكن التفصى عنه بأن السطرين أيضاً لم يكونا مستويين .

كانت (١) .

قوله : إذا هبت الركاب ، أى ذهبت إلى المرعى ، ولا ينطبق ما ذكره فى الحاشية بين السطور أن المــراد إذا هاجت وتحركت (٢) لأنه إذا كان

---

(١) وهو واضح من ألفاظ الرواية وبذلك جزم الشراح، قال الحافظ : مراد ابن عمر أنه لايشترط فى صحة الصلاة فى البيت موافقــة المكان الذى صلى فيه النبى ﷺ بل موافقة ذلك أولى وإن كان يحصل الغرض بغيره اه . ثم مما يجب التنبيه عليه أن الإمام البخارى لم يذكر ترجمةً على هذا الحديث ، قال الحافظ : كذا للأكثر بلا ترجمـــة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، وكأنه فصلـــه عنه لأنه ليس فيه تصريح بكون الصلاة وقعت بين السوارى ، لكن فيه بيان مقدار ما كان بينه وبين الجدار من المسافة ، وسقط لفظ باب من رواية الأصيلى اه . وهو مختار العينى إذ قال : إنما فصله لأن فيه زيادة وهى مقدار ما كان بينــه وبين الجدار من المسافة اه .

وقال الكرمانى : إن قلت : لم فصل هذا الحديث عما قبله بلفظ : الباب؟ قلت : لأنه لايدل صريحاً على الصلاة بين الأسطوانتين ، لكن المراد منه ذلك لما علم من سائر الأحاديث ، أو لأن الموضع المذكور من كونــه مقابلاً للباب قريباً من الجدار يستلزم كونها بين الأسطوانتين اه .

(٢) وضبب الشيخ على ما بين سطور كتابــه من قوله : أى هاجت وحركت ، وفى " تقرير مولانا محمد حسن المكى " : معناه إذا ذهبت الركاب إلى المرعى ولم يبق هناك راحلة فحينئذ إلى أى شئ يصلى النبى ﷺ ، فقال : كان يأخذ إلخ ، وتفسير هبت بهاجت غير مرضى بل غلط اه . ويؤيد الشيخ ـ قدس سره ـ ما فى " الكرمانى" : قوله : هبت أى هاجت وتحركت، يقال : هبّ البعير فى السير أى نشط، وفى بعضها ذهبت اه . وهو نص

أمرهم كذلك لم تستقم الصلاة فيه ، ولا يفيد وضع الرحل أمامه فى دفع التشويش الناشئ بهيجانها ونفرتها ، والله أعلم .

رواية أحمد برواية عبيدة بن حميد عن عبيد الله بن عمر بمثله ، وفيه : قال عبيد الله : سألت نافعاً فقلت : إذا ذهبت الإبل كيف كان يصنع ابن عمر ؟ قال : كان يعرض مؤخرة الرحل بينه وبين القبلة ، والعجب من الحافظ ابن حجر - قدس سره - أنه مرّ على حديث عبيدة هذا ثم كيف فسر قوله : هبت بهاجت ، فإن الحافظ قال : قوله : أفرأيت ، ظاهره أنه كلام نافع والمسئول ابن عمر ، لكن بين الإسماعيلى من طريق عبيدة بن حميد عن عبيد الله بن عمر أنه كلام عبيد الله والمسئول نافع ، فعلى هذا هو مرسل ، لأن فاعل يأخذ هو النبى ﷺ ولم يدركه نافع اه .

ثم ظهر لى أن الحافظ لم ير رواية عبيدة بنفسه بل أخذه من كلام الإسماعيلى وهو لعله ذكره مجملاً لأن رواية أحمد المذكورة نص فى أن فاعل يأخذ فى رواية عبيدة المذكورة هو ابن عمر لا النبى ﷺ ، وظاهر سياق البخارى هو ما أفاده الحافظ ، ولذا قال العينى : فإن قلت : من السائل ومن المسئول عنه ؟ قلت : الذى يدل عليه الظاهر أنه كلام نافع وهو السائل والمسئول عنه ابن عمر ، لكن وقع فى رواية الإسماعيلى من طريق عبيدة بن حميد أنه كلام عبيد الله والمسئول نافع ، فعلى هذا يكون مرسلاً لأن فاعل يأخذ هو النبى ﷺ اه .

قلت : كون فاعل يأخذ هو النبى ﷺ على ظاهر رواية البخارى ، وأشكل هذا على القسطلانى أيضاً ولذا قال : قال عبيد الله : قلت : لنافع ، كذا بينه الإسماعيلى فيكون مرسلاً لأن فاعل يأخذ الآتى - إن شاء الله تعالى -

قوله : أعدلتمونـا بالكلب والحمار ، أرادت بذلك أن الوجه فى الكلب والحمار غيره فى المرأة (١) فإن الوجه فيهما تعرض الصلاة بالفساد لما فى الكلب من نجاسة السؤر والعرق عند قائله، وفى الحمار من الاصطكاك والمزاحمة الموصلة

هو الرسول ﷺ ولم يدركه نافع اه .

ثم لايذهب عليك : أن الإمام البخارى ذكر فى الترجمة أربعة أشياء وفى الحديث اثنان ، قال الحافظ : المذكور فى الحديث الراحلـة والرحل ، فكأنه ألحق البعير بالراحلـة بالمعنى الجامع بينهما ، ويحتمل أن يكون أشار إلى ما ورد فى بعض طرقه، فقد رواه أبو خالد الأحمر عن عبيد الله بن عمر عن نافع بلفظ : كان يصلى إلى بعيره ، فإن كان هذا حديثاً آخر حصل المقصود ، وإن كان مختصراً من الأول كأن يكون المراد يصلى إلى مؤخرة رحل بعيره اتجـه الاحتمال الأول ؛ ويؤيد الاحتمال الثانى ما أخرجـه عبد الرزاق أن ابن عمر كان يكره أن يصلى إلى بعير إلا وعليـه رحل ، وألحق الشجر بالرحل بطريق الأولوية .

ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى حديث على قال : رأيتنا يوم بدر وما فينا إنسان إلا نام إلا رسول الله ﷺ ، فإنـه كان يصلى إلى شجرة يدعو حتى أصبح ، رواه النسائى بإسناد حسن اه . قال العينى : فإن قلت : حديث الباب لايدل إلا على الصلاة إلى البعير والشجر ؟ قلت : كأنـه وضع الترجمة على أنـه يأتى لكل جزء منها بحديث ، فلم يجد على شرطه إلاحديث الباب واكتفى به عن بقية ذلك بالقياس على الراحلة اه .

(١) كذا فى الأصل ، أى الوجه فيهما غير ما فى المرأة .

إلى فساد الصلاة ، وأما المرأة (١) فليس فيها إلا اشتغال البال (٢) فلا ضير لظهورها إذا كان له غناء منها ، كيف وكنت أكون أمامه ﷺ فلا يفسد ذلك صلاته، فالحكم بتسوية الثلاثة فى القطع خطأ وإن كان النبى ﷺ أورد الثلاثة بلفظ واحد ولكنه لم يرد تسويتها، وإنما أراد فيها بالقطع غير ما أراد به فيها؛ نعم لو أوردوا قولهم هذا على سبيل الرواية وبيان الحديث لما اعترضت عليه وإنما كان إيرادها على فتواهم الذى أفتوا بها ولم يفهموا مراد النصوص ، مع أن الصلاة لاتفسد بشئ من الأشياء الثلاثة ، فكان حكمهم به خطأً ثانياً عندها

---

(١) هذا توجيه لطيف للرواية لئلا تخالف الروايات الكثيرة المصرحة بقطع الصلاة بالمرأة والكلب والحمار ، لكن الظاهر من سياق الرواية أن عائشة لم تكن قائلةً بقطع الصلاة عن مرور المرأة كما سيأتى فى كلام الحافظ إذ قال : الظاهر أن عائشة إنما أنكرت إطلاق كون المرأة تقطع الصلاة فى جميع الحالات لا المرور بخصوصه اه . قلت : وترجم أبو داؤد على حديث الباب (باب من قال : المرأة لا تقطع الصلاة) وحكى فيه الشيخ فى " البذل " عن الشوكانى : روى عن عائشة أنها ذهبت إلى أنه يقطعها الكلب والحمار والسنور دون المرأة اه . وعلى هذا فالحديث ظاهر لا يحتاج إلى توجيه ما .

(٢) قال الحافظ : قوله : أكره أن أجلس ، استدل به على أن التشويش بالمرأة وهى قاعدة يحصل منه ما لايحصل بها وهى راقدة ، والظاهر أن ذلك من جهة الحركة والسكون ، وعلى هذا فمرورها أشد ، وفى رواية للنسائى فى هذا الحديث : فأكره أن أقوم ، الحديث ، فالظاهر أن عائشة إنما أنكرت إطلاق كون المرأة تقطع الصلاة فى جميع الحالات لا المرور بخصوصه اه .

رضى الله تعالى عنها (١) ومعنى : أن أسنحــه (٢) أن أتعرض لصلاتــه

(١) هذا إن ثبت أن مذهبها أيضاً مثل الجمهور ، وإلا فما وقف عليه نظرى القاصر أن عنها فى ذلك روايتين : إحداهما : ما تقدم عن " البذل " عن الشوكانى أنها ذهبت إلى أنه يقطعها الكلب والحمار والسنور ؛ والثانية : ما فى " المغنى " إذ قال : لا يقطع الصلاة إلا الكلب الأسود البهيم ، هذا هو المشهور عن أحمد ، وهذا قول عائشة اه . وإذا رويت عنها روايتان فلا يبعد أن يكون رواية ثالثة عنها كما أفاده الشيخ مثل الجمهور من أنه لا يقطعها شئ كما بسطه فى " الأوجز " ، ففيه قال النووى : قال مالك وأبو حنيفة و الشافعى وجمهور العلماء من السلف والخلف : لاتبطل الصلاة بمرورشئ من هؤلاء وغيرهم .

وفى " الشرح الكبير " للحنابلة : إن مرّ بين يديه الكلب الأسود البهيم بطلت صلاته بغير خلاف من المذهب، وفى المرأة والحمار روايتان. وذهب أهل الظاهر إلى القطع بالثلاثة المذكورة إذا كان الكلب والحمار بين يديه سواء كانا مارين أو غير مارين حيين أو ميتين، وكون المرأة مارةً أوغير مارة صغيرةً أوكبيرةً إلا أن تكون مضطجعةً معترضةً قاله الشوكانى، واختلف الجمهور فى أحاديث القطع فقال الطحاوى ومن وافقه إلى النسخ، ومال الشافعى ومن تبعه إلى تأويل القطع بنقص الخشوع ؛ والثالث: ما قال العينى : إن أحاديث الجمهور أقوى وأصح من أحاديث من خالفهم ، فالأخذ بالأقوى أولى ؛ والرابع : ما قال أبو داؤد : إذا تنازع الخبران يعمل بما عمل به الصحابــة ، هذا تلخيص ما فى " الأوجز " .

(٢) قال الحافظ: قوله : أسنحه بفتح النون والحاء المهملة أى أظهر له من قدامه ، وقال الخطابى : هو سنح لى الشئ إذا عرض لى ، تريد أنها كانت

بالجلوس مستويةً بين يديه، فكنت أنسلُّ من قبل رجلى(١) السرير المتقدمتين، فإن فى المؤخرتين يلزم المرور من بين يديه وهو مصل من غير ضرورة داعية إليه ، والله أعلم .

تخشى أن تستقبله وهو يصلى ببدنها أى منتصبةً اه .

(١) قال العينى : قوله : من قبل بكسر القاف ، ورجلى بلفظ التثنية مضافاً إلى السرير اه ، وما أبدع الشيخ ـ قدس سره ـ من تفريق المتقدمتين والمؤخرتين هو من دقة نظره ، فإن انسلالها إن كان من جانب رجليها حتى يكون من جانب رجلى السرير المؤخرتين يلزم منه مرور بدنها الأعلى بلا ضرورة ، وإن كان من قبل رأسها حتى يكون من جانب رجلى السرير المتقدمتين فيكون إمرار الرجلين فقط لا إمرار جميع البدن ، فتأمل وتشكر .

ثم المعروف على ألسنة المشايخ : أن السرير بمعنى تخت ، وفى " فيض البارى " : ثبت السرير بمعنى چارپائى فى السير، وكان نسجه من سعف النخل والحبال ، ولذا حملت عليه وإن كان السرير تطلق على تخت عندهم أيضاً اه . وكذا ترجمه صاحب " تيسير القارى " بلفظ : دراز كشيده أم برچهارپايه اه . وقال شيخ الإسلام فى ترجمة الباب : نماز بسوئى تخت وچارپائى ، وقال فى الحديث : ديده أم خود را درازكشيده برچهارپايه اه .

ثم لايذهب عليك: أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب : الصلاة إلى السرير ، قال الحافظ : أورد عليه الإسماعيلى بأن الحديث دال على الصلاة على السرير لا إلى السرير ، ثم أشار إلى أن رواية مسروق عن عائشة دالة على المراد ، لأن لفظه : كان يصلى والسرير بينه وبين القبلة كما سيأتى ، فكان ينبغى له ذكرها فى هذا الباب ، وأجاب الكرمانى عن أصل الاعتراض بأن حروف الجر تتناوب ، فمعنى قوله فى الترجمة : إلى السرير أى على السرير ،

....

وادعى قبل ذلك أنه وقع فى بعض الروايات على السرير ، قال الحافظ : ولاحاجة إلى الحمل المذكور ، فإن قولها : فيتوسط السرير ، يشمل ما إذا كان فوقه أو أسفل منه ، وقد بان من رواية مسروق عنها أن المراد الثانى اهـ . وتعقبه العينى واختار مختار الكرمانى إذ قال : ومراده على السرير .

قلت : ويؤيد العينى والكرمانى ما سيأتى فى كتاب الاستيذان فى (باب السرير) من حديث أبى الضحى عن مسروق فى هذا الحديث بلفظ : كان رسول الله ﷺ يصلى وسط السرير ، الحديث ، فإنه ظاهر فى الصلاة على السرير ، ومع ذلك فالأوجه عندى ههنا ما قال الحافظ ، لأن الترجمة من أبواب السترة ، فلو صارت الترجمة : الصلاة على السرير كما قالاه لم تبق من أبواب السترة ، ويؤيد الحافظ ما سيأتى قريباً فى (باب استقبال الرجل الرجل) من رواية مسلم عن مسروق بلفظ : رأيت النبى ﷺ يصلى وإنى لبينه وبين القبلة وأنا مضطجعة على السرير ، الحديث ؛ فإنه ظاهر فى مختار الحافظ ، والعجب من العلامة العينى إذ جعل لفظ كتاب الاستيذان مخالفاً لمختاره ثم أجاب عنه باحتمال كونهما فى الحالتين .

وقال السندى : قوله : (باب الصلاة إلى السرير) وفى بعض النسخ : على السرير، وهو المناسب بحديث الباب ، إذ الظاهر أن معنى قوله : توسط السرير أنه صار فى وسطه ، لكن إدخال هذا الباب فى أبواب السترة يؤيد أن المعتمد إلى السرير وعلى هذا قالوا : إن معنى توسط السرير أنه جعله وسطاً بينه وبين القبلة ، كما جاء به الحديث عن عائشة أيضاً إلا أن المناسب بذلك المعنى لفظ : وسط السرير لا لفظ : توسط ، فإن التوسط لازم ويكون السرير منصوباً على أنه مفعول فيه ، ووسط متعد ويكون السرير بالنظر

قوله : و ردَّ ابن عمر فى التشهد (١) وهو آخر ما يكون من الصلاة، فعلم أن المدافعة من أول التحريمة إلى آخر التسليمة .

قوله: وفى الكعبة (٢) مع أنه يجوز له المرور بين يديه ثمة، وذلك الدفع منه إما طلب للأفضل لأنه رأى وسعة فلم يكن المار بحيث يضطر إلى المرور بين يديه ، أو كان المارُّ مزاحماً له و مصادماً إياه فدفعه لأجل ذلك .

إليه مفعولاً به ، و ماذكروا من المعنى لايتم إلا على المتعدى لا على اللازم ، فالوجه فى الترجمة جعل إلى بمعنى على، بقى أن إدراج هذا الباب حينئذ فى أبواب السترة غير مناسب اه .

وقال شيخ الإسلام فى شرحه : (باب الصلاة إلى السرير) وفى بعض النسخ : على السرير وهو محمول على الأول كما يقتضيه كونها فى أبواب السترة، وحروف الجر ينوب بعضها بعضاً، ومعنى قوله فى الحديث: فيتوسط السرير أى يقوم حذاء وسط السرير بدليل رواية مسروق بلفظ : كان يصلى والسرير بينه وبين القبلة ، ويؤيده أيضاً ما فى بعض النسخ يعنى فى حديث الباب بلفظ : فيوسط السرير انتهى بزيادة من " التيسير " .

(١) قال الحافظ : أى رد المار بين يديه فى حال التشهد ، وهذا الأثر وصله ابن أبى شيبة وعبد الرزاق وعندهما أن المار المذكور هو عمرو بن دينار اه .

(٢) قوله : وفى الكعبة ، قال الكرمانى : عطف على مقدر أى رد المار بين يديه عند كونه فى الصلاة فى غير الكعبة وفى الكعبة أيضاً، ويحتمل أن يراد به كون الرد فى حالة واحدة وهى جمعه بين كونه فى التشهد وفى الكعبة ، فلا حاجة إلى مقدر اه . وقال الحافظ : قال ابن قرقول : وقع فى بعض

(باب الصلاة خلف النائم)

الروايات : وفى الركعـة وهو أشبه بالمعنى ، ورواية الجمهور متجه ، وتخصيص الكعبة بالذكر لئلا يتخيل أنه يغتفر فيه المرور لكونها محل المزاحمة .

وقد وصل الأثر المذكور بذكر الكعبة فيه أبو نعيم شيخ البخارى فى "كتاب الصلاة" له من طريق صالح بن كيسان قال: رأيت ابن عمر يصلى فى الكعبة فلا يدع أحداً يمر بين يديه يبادره ، قال: أى يرده اهـ . وفى "العينى": قال أبو محمد الإشبيلى فى كتابه "الجمع بين الصحيحين" : كذا وقع وفى الكعبة ، وقال ابن قرقول : وردّ ابن عمر فى التشهد ، وفى الكعبة (!) . وقال القابسى : وفى الركعـة بدلاً من الكعبة أشبه ، وكذا وقع فى بعض الأصول الركعة .

وقال صاحب "التلويح" : الظاهر أنه وفى الكعبة ، وهو الصواب لما فى "كتاب الصلاة" لأبى نعيم : حدثنا عبدالعزيز بن الماجشون عن صالح بن كيسان فذكر ما تقدم فى كلام الحافظ ، وتعقب على قوله : ورواية الجمهور متجه بأن الواقع عن ابن عمر الرد فى الكعبة وفى غيرها أيضاً ، فلا تخصيص ، وأنت خبير بأن غرض الحافظ تخصيص ذكر الكعبة فى هذا الأثر .

ثم قال الإمام البخارى بعد ذلك : وقال : إن أبى إلخ ، قال الحافظ : قوله : إن أبى - أى المار - إلا أن يقاتله - أى المصلى - قاتله ، كذا للأكثر بصيغة الماضى ، وهو على سبيل المبالغة ، وللكشميهنى : إلا أن تقاتله - بصيغة المخاطبة - فقاتله - بصيغة الأمر - وهذه الجملة الأخيرة من كلام ابن عمر

(!) كذا فى الأصل ، وهذا خلاف ما تقدم فى كلام الحافظ عنه . ز

أراد بالخلف معنى أعم من معناه المشهور (١) كما يعلم بالرواية المورّدة فى هذا الباب .

أيضاً ، وقد وصلها عبد الرزاق ولفظه : عن ابن عمر قال : لا تدع أحداً يمر بين يديك وأنت تصلى ، فإن أبى إلا أن تقاتله فقاتله ، وهذا موافق لسياق الكشميهنى اهـ .

قال العينى : المروى عن ابن عمر ههنا على سبيل التعليق ثلاثة أشياء : الأول : رده المار فى التشهد وقد وصله أبو نعيم وابن أبى شيبة كما ذكرناه . الثانى : رده فى الكعبة وقد وصله أبو نعيم أيضاً كما ذكرناه . الثالث : أمره بالمقاتلة قد وصله عبد الرزاق اهـ . وبسط العينى هذه الآثار بأسانيدها وألفاظها .

(١) نبه الشيخ بذلك على أنه لايراد بلفظ الخلف فى حديث الباب الاقتداء كما هو المعروف فى الروايات فى نحو قول الصحابى : صليت خلف رسول الله ﷺ صلاة كذا وكذا ، ثم قال الحافظ : أورد الإمام البخارى فى الباب حديث عائشة أيضاً من وجه آخر بلفظ آخر للإشارة إلى أنه قد يفرق مفرق بين كونها نائمةً أو يقظى ، وكأنه أشار أيضاً إلى تضعيف الحديث الوارد فى النهى عن الصلاة إلى النائم ، فقد أخرجه أبو داؤد وابن ماجه من حديث ابن عباس ، وقال أبو داؤد : طرقه كلها واهية - يعنى حديث ابن عباس - وفى الباب : عن ابن عمر أخرجه ابن عدى ، وعن أبى هريرة أخرجه الطبرانى فى " الأوسط " وهما واهيان أيضاً .

وكره مجاهد وطاؤس ومالك الصلاة إلى النائم خشية أن يبدو منه ما يلهى المصلى عن الصلاة ، وظاهر تصرف المصنف عدم الكراهية حيث يحصل الأمن

(باب التطوع خلف المرأة)

لعل المراد بذلك أن ما اشتهر من نقض الصلاة بمحاذاة المرأة فإنما هو حيث اشتركا تحريمةً وأداءً ، فأما إذا كان الرجل يصلى صلاته لنفسه فلا بأس

من ذلك اهـ . وبسط العينى هذه الروايات التى أجل ذكرها الحافظ وبسط الكلام عليها ، وقال الموفق : اختلف فى الصلاة إلى النائم ، فروى أى عن أحمد أنه يكره ، وروى ذلك عن ابن مسعود وغيره ، وعن أحمد ما يدل على أنه يكره فى الفريضة خاصةً ولا يكره فى التطوع لحديث عائشة : كانت معترضةً بين يديه كاعتراض الجنازة ، المتفق عليه . قال أحمد : هذا فى التطوع والفريضة أشد ، وقد روى أنه ﷺ نهى عن الصلاة إلى المتحدث والنيام رواه أبو داؤد ، فخرج التطوع من عمومه لحديث عائشة ، بقى الفرض على مقتضى العموم . وقيل : لا يكره فيهما لأن حديث عائشة صحيح وحديث النهى ضعيف اهـ .

ثم يشكل عندى : أن الإمام البخارى استدل بالحديث ههنا على الصلاة خلف النائم ، وظاهره أنها كانت مستدبرةً عنه ﷺ حتى يتم الاستدلال على الخلف ، وقد استدل به فيما سبق قريباً على استقبال الرجل الرجل ، وظاهره أنها كانت مستقبلةً له ﷺ حتى يتم الاستقبالان ، ويزيد الإشكال ما يظهر من كلام الحافظ وغيره اتحاد الروايتين .

والأوجه عندى : أنهما قصتان مختلفتان كما يظهر من سياقيهما ، وإليه أشار الحافظ عندى بقوله : وقد يفرق بين كونها نائمةً أو يقظى ، فإن ظاهر السياق الأول أنها كانت يقظى كما يشير إليه قولها : وأنا مضطجعة على السرير فتكون لى الحاجة ، وظاهر أن اعتراء الحاجات يكون فى اليقظة ، وفى اليقظة كونها مستقبلةً للنبى ﷺ شاخصة النظر إليه ﷺ

بوقوعه فى جنب المرأة أو خلفها (١) ويمكن أن يكون غرضه إثبات ما ذهب

مستلذةً برؤيته ﷺ ظاهر ، ونص الرواية الثانية أنها كانت راقدةً والنوم المندوب يكون متوجهاً إلى القبلة فلا بد أن تكون مستدبرةً عن النبى ﷺ ، وهذا هو الأوجه عندى فى مطابقة الروايتين بالترجمتين .

وأما على اتحاد الروايتين فيمكن أن يجاب بأن من دأب المصنف المعروف الاستدلال بكل المحتملات ، أو يقال : إن الإستدلال فى الماضى بقولها : أكره أن أستقبله، وههنا بفعلها من الرقود أمامه ﷺ ، وأورد الكرمانى إيراداً آخر إذ قال : فإن قلت : الحديث دل على الصلاة خلف النائمة والترجمة خلف النائم ؟ قلت : إذا جاز خلف النائمة فخلف النائم بالطريق الأولى أو أراد بالنائم الشخص النائم ذكراً كان أو أنثى اه .

(١) أشار الشيخ إلى أن فى الترجمة احتمالين : الأول : جواز كون المرأة أمام المصلى بغير اشتراكها فى الصلاة ، والثانى : أنه أراد مسألة المحاذاة المعروفة المختلفة بين العلماء ، وأشار إليها الشيخ بقوله : ويمكن أن يكون غرضه إلخ ، والأوجه عندى الأول لاتصاله بـ (باب الصلاة خلف النائم) ولكونه داخلاً فى أبواب السترة ، ولعله ترجم بذلك لما فيه شئ من الاختلاف ، قال الموفق : ويكره أن يصلى وأمامه امرأة تصلى لقوله ﷺ : « أخروهن من حيث أخرهن الله تعالى » وأما فى غير الصلاة فلا يكره لخبر عائشة ، وإن كانت عن يمينه أو يساره لم يكره وإن كانت فى صلاة اه .

ويمكن أيضاً أن الإمام البخارى ترجم بذلك دفعاً لما يتوهم من روايات القطع بمرورها أن استقرارها فى سائر الصلاة أمام المصلى أولى بالقطع ؛ وفى " الأوجز " : ذهب أهل الظاهر إلى القطع بكون المرأة بين يدى المصلى مارةً أو غير مارة صغيرةً أو كبيرةً إلا أن تكون مضطجعةً معترضةً اه . فبهذه

إليه الشافعى رحمه الله تعـالى (!) من أن صلاة الرجل لا تفسد بوقوعه فى جنب المـرأة أو خلفها (١) حيث لم تفسد صلاتـه ﷺ ، وأياً ما كان

الوجوه ترجم الإمام البخارى بذلك عنـدى ، وأما مسألة المحاذاة المعروفة فلا تعرض لها فى الترجمة ولا فيا أورده فى الترجمة .

(١) هذا هو مسألة المحاذاة المعروفة ، قال الحـافظ فى حديث أنس : وأم سليم خلفنـا : فيـه أن المـرأة لا تصف مع الرجـال وأصلـه ما يخشى من الافتتان بها ، فلو خالفت أجزأت صلاتها عند الجمهور ، وعن الحنفية تفسد صلاة الـرجل دون المـرأة وهو عجيب ، وفى توجيهـه تعسف حيث قـال قائلهم : دليله قول ابن مسعود : « أخروهن من حيث أخرهن الله » والأمر للوجوب ، وحيث ظرف مكان ولامكان يجب تأخرهن فيه إلا مكان الصلاة ، فإذا حاذت الرجل فسدت صلاته لأنه ترك ما أمر به من تأخيرها ، وحكاية هذا تغنى عن تكلف جوابه والله المستعان اه .

وتعقب عليه العينى : إذ قال : هذا القائل لو أدرك دقة ما قاله الحنفية ما قال : وهو عجيب ، وليس فيه تعسف والتعسف على الذى لا يفهم كلام القوم إلى آخر ما قاله ، وقال الشيخ فى " البذل " تحت حديث أنس المذكور : فيه دليل على أنه إذا كانت مع القوم امرأة فعليها أن تقوم خلف الرجال ، وهذا متفق عليه ، واختلف فيا إذا حاذت الرجال أو تقدم فعند الجمهور تجوز صلاتهم ، وصلاتها لا تفسد صلاة أحد منهم ، وهكذا عند الحنفية فى حكم القياس ، وفى حـكم الاستحسان : تفسد صلاتـه إن نوى الإمام إمامتهـا ، وإلا فتفسد صلاتها ، ثم بسط الشيخ فى دلائل الحنفية فى ذلك .

(!) والجمهور . ز

فاستدلاله (١) مبنى على أن يكون الحكم (٢) فى كونها مصلية عينه عند عدمه، وهو فى حيز الخفاء ، ثم إن قوله: غمزنى، يثبت لنا أن مس المرأة غير ناقض لوضوئه (٣) وذلك لما ذكر أولاً فى (باب كشف الفخذ) وإثبات أن

وقال الموفق : إذا وقفت فى صف الرجال كره ولم تبطل صلاتها ولاصلاة من يليها وهذا مذهب الشافعى ، وقال أبو بكر : تبطل صلاة من يليها ومن خلفها وهذا قول أبى حنيفة إلى آخر ما ذكر من دلائل الفريقين .

وقال الدردير : كرهت صلاة رجل بين نساء وأولى خلفهن وبالعكس أى صلاة امرأة بين رجال لاخلفهم ، قال الدسوقى : قوله : بين رجال أى بين صفوفهم ، وكذا محاذاتها لهم ، وشمل كلامه المرأة المحرم لمن تصلى معه من الرجال اه .

(١) أى على مسألة المحاذاة المعروفة يعنى لو أراد الإمام البخارى بالترجمة الاستدلال على هذه المسألة فلا يصح استدلاله إلا بعد ثبوت أن حكم المرأة إذا كانت مصلية مع الرجل هو بعينه حكمها إذا كانت غير مصلية معه ، وهذا لم يثبت بعد ، فإن الحنفية قالوا بفساد الصلاة إذا كانت مصلية مع الرجل مشتركة معه فى الصلاة ، وأما إذا لم يكن كذلك فلا فساد عندهم أيضاً، والثابت بالحديث أن عائشة لم تكن معه ﷺ فى الصلاة فلا إشكال فيه على الحنفية .

(٢) أى يكون الحكم فى كون المرأة مصلية هو بعينه عند عدم كونها مصلية ، فلفظ : عينه منصوب بنزع الخافض ، والضمير فى عند عدمه إلى لفظ كونها .

(٣) يعنى حديث الباب حجة للحنفية فى مسألة أخرى شهيرة خلافية وهى نقض الوضوء بمس المرأة ، فإن لفظ : غمزنى ، نص فى اللمس ، وهو

الفخذ ليست عورة من أن تقييد المطلق لايجوز ، وكذلك إثبات الأمر الزائد على مدلول اللفظ ، فنقول : إن قوله : غمزنى ، مطلق لا ينبغى تقيده بكون الغمز بحائل (١) وكذلك الأصل عدم إثبات شئ زائد ، فكيف تثبتون ههنا حائلاً بينهما ، فإما أن تسلموا (٢) أن الفخذ عورة ، أو تعترفوا بأن مس

ﷺ كان فى المسجد ، فلو كان اللمس ناقضاً للوضوء لفسدت صلاته ﷺ بهذا اللمس .

(١) بذلك أجابت الشافعية وغيرهم القائلون بالنقض ، قال الحافظ قد استدل بقولها : غمزنى ، على أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء ، وتعقب باحتمال الحائل أو بالخصوصية اه . وتعقب عليه العينى إذ قال : أخذ هذا القائل بعض هذا من الكرمانى ، فإنه قال : فإن قلت : هل هو دليل على أن لمس المرأة لاينقض الوضوء ؟ قلت : لا ، لاحتمال أن يكون بينهما حائل من ثوب ونحوه ، بل هو الظاهر من حال النائم ، قلت : هذا غير موجه .

قال ابن بطال : الأصل فى الرجل أن يكون بغير حائل عرفاً ، وكذلك اليد ، وقول الشافعى : كان غمزه إياها على ثوب ، فيه بعد ، وقوله : أو بالخصوصية غير صحيح ، لأن النبى ﷺ فى هذا المقام فى مقام التشريع لا الخصوصية وأيضاً مجرد دعوى الخصوصية بلا دليل باطل ، فإذا كان الأمر كذلك قام لنا الدليل من الحديث أن لمس المرأة غير ناقض للوضوء والعناد بعد ذلك مكابرة اه .

(٢) يعنى أن تقولوا أن الرجل ههنا كانت مغطاةً فلا بد لكم أن تقولوا : إن الفخذ أيضاً كانت مغطاةً ، فلا يصح استدلالكم فيما تقدم فى بابه أن الفخذ ليست بعورة، على أن الظاهر من حال الرجل أن تكون مكشوفةً كما قاله ابن بطال، والظاهر من حال الفخذ أن تكون مغطاةً كما هو معروف عادةً .

المرأة لا ينقض الطهارة فإن أحد الأمرين لازم ، فافهم والله تعالى أعلم .

قوله: فأنسل (١) من عند رجليه، هذا لا ينافي ما قدمنا من أن انسلالها كان من رجلي السرير المتقدمتين ، لأن الانسلال من رجلي النبي ﷺ يستلزم الانسلال إلى رجلي السرير المتقدمتين، فإن كلمة من ابتدائية ، فيبتدأ الانسلال من رجليه وينتهي إلى رجلي السرير ، ولاضير في إرجاع الضمير المجرور إلى السرير (٢) وعلى هذا فلا خلاف بين الروايتين .

(باب اذا حمل جاريةً صغيرةً)

أراد بذلك الرد على من زعم بانتقاض الطهارة بمس المرأة (٣)

(١) قال العيني : بالرفع عطفاً على قوله: فأكره، وليس بالنصب عطفاً على فأوذي ، ومعناه: أي أمضي بتأن وتدرج ، وفي رواية "الطحاوي" : فأنسل انسلالاً ، وكذا في رواية للبخاري اهـ . وقال القسطلاني : أي أخرج خفيةً اهـ . وقال الحافظ : بفتح السين المهملة وتشديد اللام ، أي أخرج بخفية أو برفق اهـ .

(٢) بل هذا هو الظاهر فإن الرواية المتقدمة من رواية منصور عن إبراهيم بهذا السند والمتن، فالقصة متحدة والمخرج واحد وفيها تصريح : برجلي السرير ، فالظاهر إرجاع الضمير إليه فلا خلاف بين الروايتين .

(٣) ما أفاده الشيخ محتمل إلا أن فيه أن محله إذ ذاك يكون أبواب نواقض الوضوء من كتاب الطهارة ، وقال ابن بطال : أراد البخاري أن حمل المصلي الجارية إذا كانت لا يضر الصلاة فمرورها بين يديه لا يضر لأن حملها أشد من مرورها ، وأشار إلى نحو هذا الاستنباط الشافعي ، لكن تقييد المصنف بكونها صغيرةً قد يشعر بأن الكبيرة ليست كذلك ، كذا في "الفتح"

....

وهو الأوجه ، لأن المصنف بصدد أن لا يقطع الصلاة شئ من هذه الثلاثة المذكورة فى روايات القطع لاسيما المرأة ، ولذا ذكر عدة أبواب مختلفة كلها يؤيد عدم القطع . وفى " فيض البارئ " : تدخل فيه مسألتان : الأولى : مسألة الحمل، والثانية : مسألة ثياب الصبى اه .

ثم فى الحديث إشكال فقهى وهو أن مثل هذه الأمور التى وقعت فى قصة أمامة جائزة الآن أو منسوخة ؟ قال القسطلانى : وإنما فعل ذلك ﷺ لبيان الجواز ، وهو جائز لنا وشرع مستمر إلى يوم الدين ، وهذا مذهبنا ومذهب أبى حنيفة وأحمد ، وادعى المالكية نسخه بتحريم العمل فى الصلاة إلى آخر ما بسطه . ويقابله ما قال ابن عبد البر : لا أعلم خلافاً أن مثل هذا مكروه ، فيكون إما فى النافلة وإما منسوخاً إلى آخر ما بسط فى " الأوجز " .

وفيه عن " الدر المختار " : يكره حمل الطفل ، وما ورد نسخ بحديث : « إن فى الصلاة لشغلاً » وأجاب عنه ابن عابدين بوجوه أخر كما ذكر فى " الأوجز " .

ولا ريب أن العمل الكثير فى الصلاة مفسد عند الكل، والقليل غير مفسد إجماعاً ، واختلفوا فى حد القليل والكثير وعليه يبتنى الاختلاف فى قصة أمامة ، فمن أدخل هذه الأفعال فى حد الكثير احتاج إلى دعوى النسخ ومن لا فلا .

وفى " الكرمانى " : قال الخطابى : إن من صلى وهو حامل على ظهره أو عاتقه شيئاً لم تبطل صلاته ما لم يحتج لإمساكه إلى عمل كثير ، ويشبه أن يكون النبى ﷺ لا يتعهد حمل هذه الصبية ووضعها فى كل خفض ورفع من

....

ركعات الصلاة ، لأن ذلك يشغلـه عن صلاته وعن لزوم الخشوع فيها ، وإنما هو أن الصبية كانت ألفة وآنست بقربه ، وكان ﷺ أرحم الناس بالذرية ، فإذا سجد ـ عليـه أفضل الصلاة والسلام ـ جاءت فتعلقت بأطرافـه والتزمتـه ، فينهض ﷺ عن سجوده فيخليها وشأنها فتبقى محمولةً كذلك إلى أن يركع ، فيرسلهـا إلى الأرض ، حتى إذا سجد وأراد النهوض عادت الصبيـة إلى مثل ذلك ، هذا هو وجهه عندى ومعناه اهـ .

وهذا هو الذى اختاره والدى المرحوم نور الله مرقده عند الدرس وزاد أن وضعها عند الركوع أيضاً لم يكن منه ﷺ بل إذا كان يهوى للركوع وهى على عاتقه ﷺ كادت أن تسقط فتزل عن العنق ، وعلى هذا فما فى الروايات من نسبة الرفع والوضع إليه ﷺ مجاز ، ولا مانع منه .

وذكر الشيخ ـ قدس سره ـ فى تقرير أبى داؤد : أما الضرورة فى فعله ﷺ ذلك فإما عدم من يحفظها أو إصرارها ولجاجها بكونها مع رسول الله ﷺ ، أو إظهار الحكم فى أن مثل هذا العمل لا يفسد الصلاة ، وأن النجاسـة لا تثبت بمجرد الاحتمال بأنها لعلها تنجست أو بالت ولم تغسل ، أو مثل ذلك ، وأن النجاسة لا يعطى لها حكم النجاسة ما استقرت فى مقرها ، فإن ما فى بطن المحمول من العذرات لم يعط لها حكم النجاسة ، فجازت صلاة من حملها ، وأن ما يشغل القلب عن الصلاة وجب رفعه ما أمكن، فانها لو تركت وأخذت فى البكاء لكانت شغلتهم عن الصلاة أجمعين حتى شغل ، وأن المفسدتين إذا تعارضتا روعى أعظمها ضرراً بارتـكاب أخفها ، انتهى مختصراً .

ولو صغيرةً (١) ولا يلزم بذلك تسليم الانتقاض بمس الكبيرة .

قوله : وثبت النبى ﷺ (٢) وكان ثبوته فى سجوده خوفاً منه أن يسقط بقيامه ما على ظهره ولم يعلم حالـه ما هو ، فلعل ذلك يؤل إلى مفسدة أخرى من تنجيس الثياب إن كان ذلك نجساً وإلى وقذة وجراحة لو كان فيه حجر أو مثله ، إلى غير ذلك (٣) .

قوله : حتى ألقتـه عنـه ، يمكن مثل ما مر من الكلام فى الغمز ههنا أيضاً (٤) فإن إثبات الحيلولة بينهما بثوب إثبات لأمر زائد وتقييد لمطلق اللفظ،

---

(١) وعلى هذا فذكر الصغيرة فى الترجمة لكونها واقعة حال .

(٢) تقدم هذا الحديث فى كتاب الطهارة فى (باب إذا ألقى على ظهر المصلى قذر إلخ) وقرر الشيخ فيـه أيضاً على مباحث تناسب المقام فارجع إليـه ، وأعاده الإمام البخارى ههنا لما هو فى صدده من عدم قطع الصلاة بمرور المرأة ، قال الحافظ : قوله: (باب المرأة تطرح إلخ) قال ابن بطال : هذه الترجمـة قريبـة من التراجم التى قبلها ، وذلك أن المرأة إذا تناولت ما على ظهر المصلى فإنها تقصد إلى أخذه من أى جهـة أمكنها تناوله ، فإن لم يكن هذا المعنى أشد من مرورها بين يديه فليس بدونه اه .

(٣) من الوجوه المناسبة لثبوته ﷺ ، وقال النووى مجيباً عن استمراره ﷺ فى الصلاة مع النجاسة : الجواب المرضى : أنه ﷺ لم يعلم ما وضع على ظهره فاستمر فى سجوده استصحاباً لأصل الطهارة، كذا فى " الفتح " .

(٤) يعنى فى مسألة نقض الوضوء بمس المرأة ، قلت : وهذه المسألة يمكن استنباطها استطراداً وإلا فالمقصود ههنا ما تقدم فى كلام ابن بطال وما هو الإمام البخارى بصدده من إثبات عدم قطع الصلاة بمرور المرأة فأثبتهـا

والعموم فى الفعل وإن لم يكن عند أرباب الأصول والفقهاء من علمائنا إلا أن هؤلاء أهل الحديث لاسيما المؤلف يثبتون فى الأفعال والوقائع عموماً كالأقوال، وقد مرت نظائر ذلك. ثم إن المنطلق (١) لعله ابن مسعود لأنه كان موجوداً هناك كما تقدم، ويمكن أن يكون غيره، وعدم تعرضهم لفاطمة - رضى الله تعالى عنها - كان خوفاً على أنفسهم من أن تصيبهم نقمة بذلك، لأن تعرض أولاء لفاطمة بشئ كان عاراً على بنى هاشم جميعاً، فلو فعلوا ذلك لقامت

بجهات مختلفة ودلائل عديدة، وظهر من ذلك الفرق بين هذه الترجمة وبين ما تقدم من (باب إذ ألقى على ظهر المصلى قذر إلخ) أن المنظور هناك صحة الصلاة بمصاحبة النجاسة كما يدل عليه سياق التراجم هناك، فلا شائبة لتكرار الترجمة، وحكى صاحب " فيض البارى " عن الدمياطى: أن قوله: اللهم عليك بقريش إلخ، أول دعاء دعا به النبى ﷺ على الكفار اه.

(١) قال الحافظ وتبعه القسطلانى: لم أقف على اسمه، ويحتمل أن يكون هو ابن مسعود الراوى اه. ثم لا يذهب أنه عد ههنا السابع الذى نسيه فيما مضى، وأجاب عنه الكرمانى بأنه يحتمل أنه تذكر أولاً ثم نسى أو بالعكس؛ وقال الحافظ: واستشكل بعضهم عدّ عمارة بن الوليد فى المذكورين لأنه لم يقتل ببدر بل ذكر أصحاب المغازى أنه مات بأرض الحبشة، وله قصة مع النجاشى إذ تعرض لامرأته، فأمر النجاشى ساحراً فنفخ فى إحليل عمارة من سحره عقوبةً له، فتوحش وصار مع البهائم إلى أن مات فى خلافة عمر وقصته مشهورة.

والجواب: أن كلام ابن مسعود فى أنهم رآهم صرعى فى القليب، محمول على الأكثر، ويدل عليه أن عقبة بن أبى معيط لم يطرح فى القليب وإنما قتل صبراً بعد أن رحلوا عن بدر مرحلةً، وأمية بن خلف لم يطرح فى

بنو هاشم بعاقبته، وأما النبي ﷺ فمع أنه كان يخفى ما يصيبه منهم كان لا يستعين بمشرك ، فكان ترك الانتصار له لذلك، وأيضاً فإن أكثر بنى هاشم لم يكن لهم بالنبي ﷺ كثير ملاطفة لما كان يدعو إلى الإسلام، وأما فاطمة فكانت مساءتها مساءتهم .

القليب كما هو بل مقطعاً اه . قلت : سيأتى ذلك فى حديث ابن مسعود هذا أيضاً فى (باب طرح جيف المشركين) وفيه : فلقد رأيتهم قتلوا يوم بدر فألقوا فى بئر غير أمية أو أبى فإنه كان رجلاً ضخماً ، فلما جرروه انقطعت أوصاله قبل أن يلقى فى بدر ، وما وقع فيه من الشك فى أمية أو أبى صرح البخارى فى (باب الدعاء على المشركين) أن الصحيح أمية .

. . . .

تم الجزء الثانى - بفضل الله تعالى وعونه - ويتلوه

الجزء الثالث - إن شاء الله - وأوله : كتاب المواقيت

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب (١) المواقيت

(١) اختلفت نسخ البخارى فى ذكر عنوان الكتاب والباب كما يظهر من نسخ الحاشية ، والأوجه عندى كتاب مواقيت الصلاة وفضلها باب مواقيت الصلاة والضمير فى فضلها راجع إلى الصلاة ، فالكتاب مشتمل على بيان مواقيت الصلاة وعلى فضائل الصلاة ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى توجيهات فى بيان المناسبة بين الابواب والكتاب، ثم قوله: باب مواقيت الصلاة بعد ذكر كتاب المواقيت لا تكرار فيه فإن المقصود بالباب عندى بيان مبدأ المواقيت كما هو دأب المصنف فإنه يشير فى أوائل أكثر الكتب إلى مبدأ هذا الحكم نصا أو إشارة كما لا يخفى على من أمعن النظر فى تراجم البخارى ، وعلى هذا يكون باب المواقيت متضمنا لأمرين : بيان المبدأ وبيان الفضل ، وهذا هو الأوجه عندى ، ويحتمل أن يكون الغرض منه بيان الفضل فقط ، فيكون قوله وفضلها عطفا تفسيريا ، وبيان الفضل ظاهر من الحديث ، فإن جبرئيل عليه السلام نزل لتعليمها عشر مرات فى اليومين، وهذا لغاية الاهتمام بذلك ، وقال شيخ المشائخ فى التراجم إنما عقبه بباب مواقيت الصلاة لأن المراد بكتاب المواقيت كتابها مطلقا ، وببابها المواقيت من حيث أنها شرعت بالوحى أم بالاجتهاد ؟ وأدرج المصنف فى كتاب مواقيت الصلاة أبوابا دالة على فضائل الصلاة اه . فأشار شيخ المشايخ إلى أنها ذكرت استطراداً وتبعاً .

ثم يشكل على تقسيم أوقات الصلاة عدم التوازن والتناسب فيها ، فإن الوقت فارغ من الصباح إلى الظهر ثم تتوالى الصلوات إلى ثلث الليل ثم لاصلاة إلى الصباح طول الليل ، وتكلموا على الحكم فى ذلك بوجوه كثيرة ، ولاريب فى أن حكم

. . . .

الله تبارك وتعالى فى أحكامه وتنويعها كثيرة لاتدركها القوة البشرية وإنما تكلموا عليها حسبما بلغت إليها فراستهم وارتقت إليها قوتهم الفكرية ، وتكلم على حكم قسمة المواقيت مشايخ عديدة ، منهم الرازى فى التفسير الكبير ، وشارح المنهاج والشيخ التهانوى قدس سره فى المصالح العقلية ، والأوجه عند ذلك المبتلى بالسيئآت المعترف بالتقصيرات: إن الله عز وجل لم يخلقنا إلا للعبادة فقط ، كما حصره فى قوله عز اسمه « وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » وكان حق ذلك صرف الأوقات كلها فى العبادات ، وأهمها الصلاة كالملائكة فإن منهم القائمين والراكعين والساجدين إلى يوم القيامة لاسيما إذ كان الأجر منه عز اسمه يصل إلينا فى كل ساعة ونفس ، فى صورة النفس والصحة والسماع والرؤية وقوة البطش والمشى وغير ذلك من الأيادى المتوالية فى كل ساعة ، فقد صدق عز اسمه . « وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها » ولامراء فى أن عد منافع نعمة واحدة أيضا من نعمه تعالى خارج عن الطاقة البشرية فكان حق ذلك أن نقوم فى الطاعة فى كل ساعة من ليل ونهار لكن أرحم الراحمين لما رأى عجزنا واحتياجنا إلى المنام والمعاش وغير ذلك من الحوائج مَنَّ علينا بتقسيم الملوين فجعل من كل واحد منهما نصفا لحق العبادة ؛ ونصفا لنا لحوائجنا ، فإن الحوائج تختلف فإن بعضها يختص بالليل ، وبعضها يختص بالنهار ولذا لم يوجب فى النصف من كل منهما صلاة وأوجب فى النصف الآخر من كل منهما صلوات ، وكان حق ذلك أن يصرف هذا النصف بتمامه فى الصلوات ، ولذا قال أهل الأصول: إن العزيمة فى كل صلاة أن تؤدى فى تمام الوقت، فكان ينبغى أن تؤدى كل صلاة من أول وقتها إلى آخر وقتها لكن أرحم الراحمين مَنَّ علينا مرة أخرى إذ قبل من جميع الأوقات عدة ركعات تؤدى فى وقت يسير إلا أن الطبائع لما كانت على أحوال مختلفة فبعضها متقاصرة متكاسلة فى أداء مايطلب منها

. . . .

وبعضها مستعدة مجتهدة يعدون صرف جميع أوقاتها فى أداء ماأرضى مالكهم غاية سعادتهم ومنتهى مأمولهم، فرض الله عز اسمه ركعات عديدة رعاية للأولين ومنآ عليهم وشرع للآخرين النوافل المخصوصة فى أوقاتهم الخاصة تكميلا لما انتقص من أوقاته عز اسمه، فشرع بمقابلة الظهر الضحى ، وبمقابلة العصر الإشراق ، كما يومىء إليه حديث على رضى الله عنه فى الشمائل إذ قال: إذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند العصر صلى ركعتين، وإذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند الظهر صلى أربعا، الحديث، وبمقابل العشائين التهجد فى آخر الليل، ومن رحمته الواسعة أن الصحيفة إذا كانت فى طرفيها عبادة يكفر بفضله مابينهما كما دلت عليه النصوص الكثيرة من الآيات والأحاديث قال عز اسمه «أقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات» وفى الدر برواية أحمد عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ فيما يذكر عن ربه تبارك وتعالى: اذكرنى بعد العصر وبعد الفجر ساعة أكفك فيما بينهما. «فضائل الذكر» حتى ورد عن ابن عباس مرفوعا: «افتحوا على صبيانكم أول كلمة بلا إله إلا الله ، ولقنوهم عند الموت لاإله إلا الله فإنه من كان أول كلامه لاإله إلا الله وآخر كلامه لا إله إلا الله ثم عاش ألف سنة لم يسأل عن ذنب واحد» وذكر ابن الجوزى إياه فى الموضوعات متعقب كما فى فضائل الذكر عن اللآلى وغيره ، قال ابن عابدين فى بيان كراهة السمر بعد العشاء: والمعنى فيه أن يكون اختتام الصحيفة بالعبادة كما جعل ابتداؤها بها ليمحى مابينهما من الزلات ، ولذا كره الكلام قبل صلاة الفجر ، وتمامه فى الإمداد انتهى . ولذلك ندب عندى التعجيل فى الظهر والتأخير فى العصر ليكونا فى طرفى الوقت الذى هو حقه تعالى ، وأيضا منتظر الصلاة يكون فى حكم الصلاة فلانتظار الصلاة الأخرى يعد مصليا فى سائر وقته عز اسمه ولأجل ذلك ندب عندى تعجيل المغرب

قوله: (إن جبرئيل عليه السلام نزل فصلى) بينه مالك[1] فى موطاه بتفصيل الأوقات والصلوات، وأورده ههنا مختصرا .

وتأخير العشاء ولولا ضعف الضعيف وسقم السقيم لأخره إلى شطر الليل ليحصى جميع وقته تعالى، ومن ههنا يظهر معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «اعتموا بهذه الصلاة فإنكم فضلتم بها على سائر الأمم» فإن ظاهر كونها صلاة لنا أن نبادر بها تنويها بشأنها ونأتى بها فى أول أوقاتها اهتماما بها لكن النبى ﷺ جعل كونها صلاة لنا علة لتأخيرها، فهذا لايستقيم إلا بالنظر الدقيق على ماقلنا من أن الأصل فيها كان أداؤها فى آخر وقتها لتقع فى آخر النصف من حقه عز اسمه، فمقتضى الإهتمام بها أن تؤدى فى أصل وقتها وهو آخر الوقت المباح، ولهذه الوجوه العديدة قلت: أولا إن هذه الحكمة أولى عندى من الأقوال الأخر التى ذكرت فى ذلك لأنه يظهر من ذلك معنى الروايات الأخر ويطابقه الأصول، ويظهر منه وجه تعجيل الظهر والمغرب وتأخير العصر والعشاء وغير ذلك من المعانى اللطيفة التى تظهر عند التأمل فى الروايات .

(١) هذه سبقة قلم ليس فى الموطأ تفصيل الأوقات بل ليس ذلك فى رواية مالك أصلا، نعم ذكر التفصيل أبو داود برواية أسامة بن زيد الليثى عن الزهرى ثم قال: قال أبو داود: روى هذا الحديث عن الزهرى معمر ومالك وابن عيينة وغيرهم لم يذكروا الوقت الذى صلى فيه ولم يفسروه، قال الحافظ: روى أبو داود وغيره، وصححه ابن خزيمة وغيره من طريق ابن وهب، والطبرانى من طريق يزيد بن حبيب، كلاهما عن أسامة بن زيد، عن الزهرى هذا الحديث بإسناده، وزاد فى آخره قال أبو مسعود: «فرأيت رسول الله ﷺ يصلى الظهر حين تزول الشمس» فذكر الحديث، وذكر أبو داود أن أسامة ابن زيد تفرد بتفسير الأوقات فيه، وأن أصحاب الزهرى لم يذكروا ذلك،

قوله:(أو أن[1] جبرئيل هو أقام) كأنه استبعد إمامة المفضول الفاضل .

قوله:(ولقد حدثتني عائشة رضي الله عنها) أورد[2] ذكر العصر بعد ذكرها في الجملة المذكورة لمزيد اعتناء بشأنها إشارة إلى أنها لاينبغي أن تؤخر عن وقتها المستحب .

قال : وكذا روى هشام بن عروة وحبيب بن مرزوق عن عروة لم يذكرا تفسيراً انتهى .

(١) قال الحافظ : بفتح الهمزة ، وهي للاستفهام ، والواو هي العاطفة ، والعطف على شيء مقدر ، وبكسر همزة إن . ويجوز الفتح ، انتهى .

قال القسطلاني : بكسر همزة إن على الأشهر ، وبفتحها على تقدير أو علمت أن جبرئيل صلوات الله وسلامه عليه انتهى .

ثم ماأفاده الشيخ من وجه الاستبعاد أوجه مما قالته الشراح ، قال القسطلاني : ظاهر الإنكار عليه أنه لم يكن عنده علم أن جبرئيل عليه السلام هو المبين له ذلك بالفعل فلذلك استثبت فيه انتهى . فإن مجرد عدم العلم لايوجب الإنكار بل ينبغي له نوع من الاستبعاد ، وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي وجه إنكاره مع بيان عروة بسند الحديث ظنا منه أنه نسي ، انتهى .

(٢) ماأفاده الشيخ رضي الله عنه واضح فإن الروايات في الاهتمام بشأن العصر كثيرة ، منها ماسيأتي في « باب إثم من فاتته العصر » وفي « باب إثم من ترك العصر » والأوجه عندي أن ذكر عروة العصر ههنا خاصة لما أن تأخير عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إذ ذاك كان لصلاة العصر كما سيأتي التصريح بذلك في « باب ذكر الملائكة » من كتاب بدء الخلق عن الزهري أن عمر بن عبد العزيز أخر العصر

(باب[1] قول الله عز وجل «منيبين إليه»)

شيئا فقال له عروة: أما إن جبرئيل نزل فصلى، الحديث، ولذلك ذكر عندي عروة العصر خاصة، وكان تأخير المغيرة أيضا لصلاة العصر، قال الحافظ: بين عبدالرزاق فى روايته عن ابن جريج عن ابن شهاب أن الصلاة المذكورة العصر أيضا، ولفظه أمسى المغيرة بن شعبة بصلاة العصر انتهى.

ثم قوله: وقال عروة: لقد حدثتنى عائشة قال الكرمانى: هو إما مقول ابن شهاب أو تعليق من البخارى، قال الحافظ: الاحتمال الثانى على بعده مغاير للواقع كما سيظهر فى «باب وقت العصر» قريبا، فقد ذكره مسنداً عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة فهو مقوله، وليس بتعليق انتهى.

(١) فى هذه الترجمة عدة أبحاث، الأول فى غرض الترجمة والأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه أشار بذلك إلى روايات وردت فى كفر تارك الصلاة كما فى مسلم وغيره: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة» وفى الترمذى وغيره عن بريدة مرفوعا: «العهد الذى بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر» وغير ذلك من الروايات التى ذكرت فى رسالتى [فضائل الصلاة] وهذا هو الأصل الحادى والأربعون من أصول التراجم وهو أصل مطرد كثير الوقوع فى البخارى، قال الحافظ: وهذه الآية مما استدل به من يرى تكفير تارك الصلاة لما يقتضيه مفهومها انتهى.

الثانى مناسبة هذا الباب بالكتاب فإن كان الكتاب كتاب مواقيت الصلاة وفضلها كما اخترته، فالمناسبة بالجزء الثانى من الترجمة واضحة، وإن كان الكتاب كتاب المواقيت فقط، فتوجيه المناسبة أن الوارد فى الباب: «وأقيموا الصلاة

قصد بذلك أن الله تعالى ذكر[1] ترك الصلاة بلفظ الاشراك حيث قال : « أقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين » فكان تركها إشراكا أو فعل المشركين ، ودلالة [2] الرواية على هذا المعنى من حيث أنه جعل الصلاة جزء الإيمان ، وانتفاء الجزء هو انتفاء الكل من حيث كونه كلا ،

وقال قتادة : إقامة الصلاة المحافظة على مواقيتها ووضوئها وركوعها وسجودها كما فى الدر ، وأما على توجيه شيخ المشايخ فذكر هذا الباب وأمثاله استطراد .

والثالث مناسبة الحديث بالترجمة وفيها كلام الشيخ قدس سره أوضح وأجود .

(١) وبذلك جزم السندى إذ قال : كأنه أراد أن الآية تفيد أن ترك الصلاة من أفعال المشركين بناء على أن معنى « ولا تكونوا من المشركين » أى بترك الصلاة ، وقد قرره الحديث حيث عد فيه الصلاة من الإيمان فصار الحديث مبينا لمعنى القرآن انتهى .

وهذا أوجه عندى مما فى الكرمانى إذ قال : قال ابن بطال : قرن الله تعالى نفى الإشراك به بإقامة الصلاة فهى أعظم دعائم الإسلام بعد التوحيد ، وأقرب الوسائل إليه تعالى . انتهى .

ووجه الأوجهية أن فيما أفاده الشيخ قدس سره فضل الصلاة أوكد مما قاله ابن بطال من مجرد الاقتران .

(٢) وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره فى المناسبة أجود مما قاله الحافظ والعينى ولفظه مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة من حيث أن فى الآية المذكورة اقتران نفى الشرك بإقامة الصلاة ، وفى الحديث اقتران إثبات التوحيد بإقامتها ، فإن قلت كيف

والجواب[1] عنه مامر من أنه جزء للكامل من الإيمان لا مطلقه والاشراك فى الآية إتيان أفعال المشركين ، أو هو شرك دون شرك .

قوله:(إنك عليه أو عليها[2] لجرىء)وهذا مدح[3] له على حرصه على العلم والتدريس إفادة واستفادة ، أو المراد على الحفظ والتذكر وكان المعنى ما أخلقك به وما أحراك

المناسبة بين النفى والإثبات ، قلت : من جهة التضاد لأن ذكر أحد المتضادين فى مقابلة الآخر يعد مناسبة من هذه الجهة . انتهى .

وأنت خبير بأن كلام الشيخ أوضح فى المناسبة ، وإثبات كون الصلاة جزء الإيمان ، ولا يرد على كلامه الإشكال الوارد فى كلام العلامة العينى .

(١) أى الجواب عن الجمهور الذين لم يقولوا بكفر تارك الصلاة، وقال الحافظ: وأجيب بأن المراد أى فى الآية أن ترك الصلاة من أفعال المشركين . فورد النهى عن التشبه بهم ، لا أن من وافقهم فى الترك صار مشركا ، وهى من أعظم ماورد فى القرآن من فضل الصلاة اﻫ .

(٢) قال الحافظ قوله : عليه أى النبي صلى الله عليه وسلم ، أو عليها : أى على المقالة ، والشك من أحد رواته ، انتهى .

وقال العينى : الشك من حذيفة كما قاله الكرمانى ، ويجوز أن يكون ممن دونه . انتهى .

(٣) وما أفاده الشيخ أجود مما قاله القسطلانى إذ قال : قوله لجرىء بوزن فعيل من الجرأة أى جسور مقدام ، قاله على جهة الإنكار ، انتهى. لأنه لا وجه لسؤال عمر رضى الله عنه وتحقيقه عنه بعد الإنكار عليه .

ثم إن المراد بتكفير الصلاة ماذكر[1] إنما هو تكفير الاثم الذى اقترفه بارتكاب تلك الأمور وأما مافيها من حقوق العباد فلا تعرض عنه .

---

(١) مفعول للتكفير ، والمراد بما ذكر الأهل والولد ،وما أفاده الشيخ قدس سره هذا من دقة نظره ، والمعنى أن فتنة الرجل فى أهله مثلا تشتمل نوعين : أحدهما مايأتى من أجلهم مالا يحل له من القول والفعل ، والثانى مايتعلق بهم من حقوقهم ، فأفاد الشيخ أن التكفير يكون للنوع الأول دون الثانى فإن حقوق العباد لاتسقط بالعبادات ، حتى قال ابن تيمية : من اعتقد أن الحج يسقط ماوجب عليه من الحقوق يستتاب وإلا يقتل كما بسط ذلك فى أول كتاب الحج من الأوجز ، نعم اختلفوا فى النوع الأول أيضاً فى أن التكفير يكون للصغائر فقط أو للكبائر أيضاً ، كما بسط فى الأوجز المذكور ، وبسط الشيخ قدس سره الكلام على ذلك فى الجزء الثانى من «الكوكب الدرى»، ثم أورد السندهى على الحديث إشكالا آخر إذ قال : حاصله على ماذكروا ، ويفهم من الأحاديث أن كلا من هذه الأعمال تكفر الصغائر، ويرد عليه أنه إذا كفرها بالصلاة مثلا فماذا يبقى للصوم حتى يكفر قلت : المقصود بيان فضل كل من هذه الأعمال أنه يبلغ فى الفضل إلى أن يكفر ؟ الصغائر كلها لو كانت،أما وجود التكفير بالفعل فغير لازم،كيف؟فماذا نقول فيمن لاصغيرة له أصلا ، كالنبى المعصوم ؟ انتهى .

قلت : والأوجه فى الجواب عندى أن هذه الأمور كلها موجبات للتكفير ، ومعلوم أن موجب التكفير إذا صادف المحل المغفور يكون موجبا لرفع الدرجات، مثل ذلك ، وعلى هذا لا يرد الإشكال بجميع موجبات التكفير الكثيرة ، كالجمعة إلى الجمعة ، وصوم عاشوراء ، وعرفة ، والحج ، والعمرة ، وغير ذلك من موجبات التكفير .

قوله:(إن بينك وبينها)فالحاجز[1] هو شخص عمر أو بقاؤه،والمستور عنه دينه أو روحه ولا ضير فى اتحادهما أيضا بعد وضوح المقصود .

قوله: (فذلك مثل الصلوات الخمس) ولم يقيدها[2] بكونها فى جماعة فيكون

---

(١) قال الكرمانى وتبعه العينى : إن قلت قال أولا إن بينك وبينها بابا فالباب يكون بين عمر رضى الله عنه وبين الفتنة ،وههنا يقول الباب هو عمر رضى الله عنه فكيف يكون عمر نفس الباب وقد قال :إن الباب بينه وبين الفتنة، فبين الكلامين مغايرة : قلت : لامغايرة بينهما لأن المراد بقوله بينك: بين زمانك ، أو المراد بين نفسك وبين الفتنة بدنك إذ البدن غير الروح ، أو بين الإسلام والفتنة فيه وخاطب عمر رضى الله عنه لأنه كان أمير المؤمنين وإمام المسلمين ، انتهى كلامهما معاً . ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا فى مسمى الرجل الوارد فى حديث ابن مسعود: وأن رجلا أصاب من إمرأة قبلة، الحديث، قال الحافظ : هو أبو اليسر بفتح التحتانية والمهملة،الأنصارى رواه الترمذى،وقيل غيره ولم أقف على اسم المرأة المذكورة انتهى. وقال العينى : كون الرجل المذكور أبا اليسر هو أصح الأقوال الستة ، والثانى أنه عمرو بن غزية ، والثالث أنه ابن معتب : رجل من الأنصار ، الرابع أنه أبو مقبل عامر بن قيس الأنصارى ، الخامس هو نبهان التمار ، السادس أنه عباد ، وذكر العلامة العينى الأقوال والروايات الواردة فيهم .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره فى مناسبة الحديث بالترجمة واضح ، لكن بقى ههنا بحثان ، الأول الفرق بين هذه الترجمة وبين ما سبق فإن الإمام البخارى رضى الله عنه ترجم قريبا باب الصلاة كفارة، قال الحافظ: كذا ثبت فى أكثر الروايات وهى أخص من الترجمة السابقة وسقطت الترجمة من بعض الروايات ، وعليه مشى ابن بطال ومن تبعه ، وزاد الكشميهنى بعد قوله للخطايا إذا صلاهن لوقتهن فى

الوعد شاملا للمصلى فى الجماعة وغيرها فثبتت الترجمة بكلا جزئيه .

الجماعة وغـــيرها ، انتهى . وتبع العينى والقسطلانى ابن بطال إذ لم يترجما عليه بشىء ، واقتصر الكرمانى على باب الصلوات الخمس كفارة ولم يزد عليه بشىء ، والأوجه عندى نسخة الكشميهنى ، وقوله «إذا صلاهن لوقتهن» ليس بفارق بين الترجمتين لأن هذا القيد وإن لم يذكر فيما سبق نصا لكنه ملحوظ معنى ، لذكره إياها فى كتاب المواقيت وإلا لم يبق لذكره إياها فى كتاب المواقيت وجه ، فالغرض عندى بهذه الترجمة أن الصلاة مكفرة سواء صليت بالجماعة أو بغيرها ، وعلى هذا فالفرق عن الترجمة السابقة واضح ، والثانى أن تمثيله صلى الله عليه وسلم بالغسل فى النهر ظاهره غسل جميع الخطايا سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، قال الحافظ : احتج بظاهره المرجئة على أن أفعال الخير مكفرة للكبائر والصغائر ، وحمله جمهور أهل السنة على الصغائر عملا بحمل المطلق على المقيد ، انتهى . وهكذا قال غير واحد من أهل العلم : إن أمثال هذه الأحاديث مقيدة بالصغائر للنصوص الأخر من القرآن والأحاديث ، وأجاد الشيخ قدس سره فى «الكوكب الدرى» فى الجواب عن الإشكال فى التمثيل بجواب لطيف جداً ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وحاصله أن مراتب الغسل متفاوتة جداً فمن غاسل ليس له غير سقوط الفرض لو جنبا ، وغير البرد لو طاهراً ، ومن غاسل يهتم باغتساله بالصابون وغيره ، وآخر منهم يدخل الحمام فلا يخرج منه فى أقل من نصف يوم أفتراهم تساووا فى تحصيل النظافة ونقاء البدن ؟ لا والله ، انتهى . يعنى فكذلك بالوضوء تحصل الدرجة الأولى ، وبالصلاة معه الدرجة الثانية ، وبالنوبة الدرجة الثالثة ، وأجاب عنه السندى بجواب آخر وهو أيضا لطيف جداً إذ قال خصها العلماء بالصغائر ، ولا يخفى أنه بحسب الظاهر لا يناسب التشبيه بالنهر فى إزالة الدرن إذ النهر المذكور لا يبقى من الدرن شيئا أصلا ، وعلى تقدير أن يبقى فإبقاء القليل

قوله (لأعرف شيئا) والمراد أن شيئا منها لم يكن باقيا على ما كان إلا الصلاة فصارت إلى ما صارت أو المعنى (بياض[1])

والصغير أقرب من إبقاء الكثير والكبير كما لايخفى ، فاعتبار بقاء الكبائر وارتفاع الصغائر قلب لما هو المعقول نظراً إلى التشبيه ، فلعل ماذكروا من التخصيص مبنى على أن للصغائر تأثيراً فى درن الظاهر فقط كما يدل عليه ماورد فى خروج الصغائر عن الأعضاء عند التوضوء بالماء بخلاف الكبائر فإن لها تأثيراً فى درن الباطن كما يفيده بعض الأحاديث أن العبد إذا ارتكب المعصية تحصل فى قلبه نقطة سوداء ونحو ذلك ، وقد قال تعالى « بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » فكما أن الغسل يذهب بدرن الظاهر دون الباطن فكذلك الصلاة تكفر ، انتهى . ويمكن عندى أن يجاب عنه ثالثا أن الدرن ولو كان على ظاهر البدن أيضا تتفاوت مراتبه جداً فإن الدرن لو كان بمثل التراب والحمأ وغير ذلك يزول بمجرد الغسل بداهة لكنه إن كان قاراً مثلا لايزول عن البدن أصلا لا بمجرد الغسل ولا بالصابون وغير ذلك حتى يلط عليه شىء آخر يزيله كالنفط ، فالصغائر بمنزلة الأول تزول بمجرد الغسل وتزيد النظافة بالصابون ، والكبائر بمنزلة القار لاتزول بمجرد الغسل بل ولا بالصابون وغيره إلا بمزيل خاص لذلك وهو التوبة والندم ، كالقار لايزول إلا بنحو النفط وغيره .

(١) بياض فى الأصل قريبا من سطرين ، وما أدرى ما أراد الشيخ قدس سره ولم يذكر هذا القول مولانا محمد حسن المكى ولا مولانا حسين على فى تقريريهما ، ولا يبعد عندى أن الشيخ قدس سره أراد بيان معنى الحديث بحيث يزول الإشكال الوارد على ظاهر الحديث من أن الأعمال الكثيرة كالزكاة والحج والصوم وغيرها كانت باقية فكيف قال لم يبق إلا الصلاة ؟ وسيأتى البسط فى ذلك

. . . .

فى كلام الشيخ نفسه فى « باب فضل صلاة الفجر فى جماعة » ولعله قدس سره أراد أن يذكر ههنا مافى معناه ، وأصرح منه فى الإشكال ما قال الحافظ: وروى ابن سعد فى الطبقات سبب قول أنس هذا القول ، فأخرج فى ترجمة أنس عن ثابت البنانى قال : كنا مع أنس فأخر الحجاج الصلاة فقام أنس يريد أن يكلمه فنهاه إخوانه شفقة عليه منه ، فخرج فركب دابته فقال فى مسيره ذلك : والله ما أعرف شيئا مما كنا عليه على عهد النبى صلى الله عليه وسلم إلا شهادة أن لا إله إلا الله ، فقال رجل : فالصلاة يا أبا حمزة؟ قال : قد جعلتم الظهر عند المغرب أفتلك كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأخرجه ابن أبى عمر فى مسنده مختصرا ، انتهى . فهذا صريح فى استثناء الشهادة فكيف نفى السلب الكلى فى حديث الباب ، ويمكن الجواب بأن أنسا رضى الله عنه أراد الأعمال التى تؤدى كل يوم ، والشهادة لاتعد عرفا من الأعمال بل من الإيمانيات ، أو يقال إنه ذكر الصلاة خاصة لكونها أهم العبادات .

ثم ههنا أبحاث : الأول ما المراد بما ورد فى هذه الأحاديث وأمثالها من التضييع والتأخير : قال العينى : قال المهلب : المراد بتضييعها تأخيرها عن وقتها المستحب ، لأنهم أخرجوها عن وقتها ، وتبعه على هذا جماعة ، انتهى . وبذلك جزم ابن رسلان فى شرح أبى داود فى حديث أبى ذر فى قوله: أمراء يميتون الصلاة لم يؤخرها أحد منهم عن جميع وقتها فوجب حمل الأخبار على الواقع ، انتهى . وبذلك جزم الشيخ فى البذل إذ قال : أى الوقت المختار لا الوقت الحقيقى ، فإن المنقول عن الأمراء المتقدمين والمتأخرين تأخيرها عن وقتها المختار ولم يؤخرها أحد منهم عن جميع وقتها فوجب حمل هذه الأخبار على ماهو الواقع ، انتهى .

. . . .

ثم تعقب على قول المهلب العينى بأن الأصح أنهم أخرجوها عن وقتها ، وبذلك جزم الحافظ إذ قال كذا قال أى المهلب وتبعه جماعة ، وهو مع عدم مطابقته للترجمة مخالف للواقع فقد صح أن الحجاج وأميره الوليد وغيرهما كانوا يؤخرون الصلاة عن وقتها ، والآثار فى ذلك مشهورة ، منها ماروواه عبد الرزاق عن عطاء قال : أخر الوليد الجمعة حتى أمسى فجئت فصليت الظهر قبل أن أجلس ثم صليت العصر وأنا جالس إيماء وهو يخطب وإنما فعل ذلك عطاء خوفا على نفسه من القتل ، ومنها مارواه أبو نعيم شيخ البخارى فى كتاب الصلاة من طريق أبى بكرة ابن عتبة قال : صليت إلى جنب أبى جحيفة فسى الحجاج بالصلاة فقام أبو جحيفة فصلى، ومن طريق ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يصلى مع الحجاج فلما أخر الصلاة ترك أن يشهدها معه ، وغير ذلك من الآثار التى ذكرها الحافظ ، ويمكن الجواب عن هذه الآثار بأن الأمراء أخروها عن وقتها المستحب ، والذين صلوا قبلهم اهتموا أداءها فى الوقت المستحب، وأداء عطاء العصر إيماء يحتمل أيضا أن الوقت عنده كان إلى المثل وعند الأمراء إلى المثلين ، والثانى أن ظاهر هذا الحديث يخالف ماسيأتى فى « باب إثم من لم يتم الصفوف » عن أنس أنه قدم المدينة فقيل له ما أنكرت منا منذ يوم عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : ما أنكرت شيئا إلا أنكم لاتقيمون الصفوف ، ولا مخالفة بينهما فإنه رضى الله عنه أنكر فى حديث الباب على أهل الشام حيث قدم على الوليد يشكو الحجاج ، وفى الحديث الآتى كان الإنكار على أهل المدينة فى الصفوف خاصة ، قال الحافظ : فى حديث الباب إطلاق أنس محمول على ماشاهده من أمراء الشام والبصرة خاصة وإلا فسيأتى أنه قدم المدينة فقال ما أنكرت ، الحديث ، ثم قال فى حديث

(باب[1] الإبراد بالظهر فى شدة الحر)

قصد بذلك الرد على الشافعى رحمه الله تعالى فى استحبابه تعجيل الظهر

الصفوف هذا الإنكار غير الانكار الذى تقدم فى باب تضييع الصلاة ، فإن ذلك كان بالشام وهذا بالمدينة ، وهذا يدل على أن أهل المدينة كانوا فى ذلك الزمان أمثل من غيرهم فى التمسك بالسنن ، انتهى . والثالث أن مافى آخر الحديث من قوله قال بكر بن خلف حدثنا محمد بن بكر الخ ، وقع فيه فى بعض النسخ الهندية مايخبط المراد فإنهم كتبوا لفظ « قال بكر » بالقلم الدقيق حتى يوهم تعلقه بما سبق ، وكتبوا لفظ « حدثنا » بالقلم الضخيم على نهج بدء السند حتى يوهم انقطاعه بما سبق ، وكان حقهم أن يكتبوا لفظ قال بكر على نهج بدء السند فإن قوله حدثنا محمد مقولة لبكر ، ولفظ قال بكر مبدأ السند .

(١) فى الترجمة بحثان : الأول فى غرض المصنف بذلك وما أفاده الشيخ قدس سره فى ذلك واضح ، وسيأتى البسط فى ذلك قريبا ، ولاريب عندى أن الامام البخارى مع الاشارة إلى ما أفاده الشيخ أشار أيضا إلى رد قيود قيد بها بعض العلماء أحاديث الابراد إذ لم يقيد الامام البخارى ترجمته بشىء من تلك القيود ، فقد قال القسطلانى ، قوله أبردوا بالصلاة أى أخروا صلاة الظهر عند شدة الحر ، وعند إرادة صلاتها بمسجد الجماعة حيث لاظل لمناهجه فى بلد حار لا فى بلد معتدل ، ولالمن يصلى فى بيته منفرداً ، ولا لجماعة مسجد لايأتيهم غيرهم ، ولالمن كانت منازلهم قريبة من المسجد ، ولالمن يمشون إليه من بعد فى ظل ، انتهى . فاطلاق ترجمة الامام البخارى يرد على هذه القيود كلها .

مطلقا[١] ، ثم لما كان الشافعى رحمه الله تعالى علل التعجيل بأنه الأصل ، والتأخير

البحث الثانى فى تقديم الإمام البخارى تلك على أول وقت الظهر ، قال العينى : إنما قدمه على باب وقت الظهر للإهتمام به ، انتهى . وقال الحافظ : قدمه لأن لفظ الإبراد يستلزم أن يكون بعد الزوال لاقبله ، فكأنه أشار إلى أول وقت الظهر ، أو أشار إلى حديث جابر بن سمرة : قال كان بلال يؤذن الظهر إذا دحضت الشمس أى مالت ، انتهى . وأنت خبير بأن هذا أبعد من الذى قاله العينى لأن الإمام البخارى يترجم بأول وقت الظهر قريبا نصاً ، فأى فاقة تبقى إلى الإشارات والأوجه عندى أن تقديمه للإشارة إلى الباب السابق فإن المصلى إذا كان يناجى ربه فالأولى أن لا يناجيه فى شدة الحر لأن المناجاه فى شدة الحر لا تورث لذة وخشوعا يناسب المقام ، ولذا ترى أن الملوك كلهم يوقتون للحفلات وقت ربع النهار من آخر اليوم مع أن شدة الحر من فيح جهنم وهو أثر العذاب ، وتقدم قريبا « باب الصلاة فى موضع العذاب » فكما لا ينبغى الصلاة فى موضع العذاب أجدر أن لا ينبغى فى وقت يظهر أثر العذاب ، واندفع بذلك أيضا ما يرد أن الصلاة سبب للرحمة فكان حقها أن يوازى وقت نزول العذاب لأن العذاب ثمرة الغضب وفى وقت الغضب لا ينبغى الطلب بل التعوذ من العذاب ، ألا ترى أن الأنبياء قاطبة يعتذرون عن الشفاعة فى المحشر قائلين إن ربى غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله ، وقد ورد أن كلامهم اليوم يارب سلم سلم ، ولا تكون الشفاعة إلا لمن أذن له وهو النبى المختار سيد ولد آدم عليه صلوات الله كما يحب ربنا ويرضى .

(١) قال الموفق : لا نعلم فى استحباب تعجيل الظهر فى غير الحر والغيم خلافاً قالت عائشة رضى الله عنها : ما رأيت أشد تعجيلا للظهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا من أبى بكر ولا من عمر رضى الله عنهما ، قال الترمذى : هذا

. . . .

حديث حسن ، وأما فى شدة الحر فكلام الخرقى يقتضى استحباب الإبراد بها على كل حال ، وهو ظاهر كلام أحمد ، وهو قول إسحق وأصحاب الرأى وابن المنذر ، لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم إذا اشتد الحر ، الحديث . رواه أبو داود(*) ، وأبو هريرة ، وابن عمر رضى الله عنهم متفق عليهن وهذا عام ، وقال القاضى : إنما يستحب الإبراد بثلاث شروط شدة الحر ، وأن يكون فى البلدان الحارة،ومساجد الجماعات ، فأما من صلاها فى بيته أو فى مسجد بفناء بيته فالأفضل تعجيلها ، وهذا مذهب الشافعى ، لأن التأخير لا يستحب(**) لينكسر الحر ويتسع فى الحيطان ويكثر السعى إلى الجماعات ، ومن لا يصلى فى جماعة لا حاجة به إلى التأخير ، وقال القاضى فى الجامع : لا فرق بين البلدان الحارة وغيرها ، ولا بين كون المسجد ينتابه الناس أو لا،فإن أحمد رحمه الله كان يؤخرها فى مسجده ولم يكن بهذه الصفة ، والأخذ بظاهر الخبر أولى ، انتهى . وهكذا فى الشرح الكبير إذ قال : أما فى شدة الحر فيستحب تأخيرها مطلقا فى ظاهر كلام أحمد وهو قول إسحاق وأصحاب الرأى ، وهو الصحيح إن شاء الله ، انتهى . وقال الحافظ : الأمر بالإبراد أمر استحباب ، وقيل أمر إرشاد ، وقيل بل هو للوجوب حكاه عياض وغيره ، وغفل الكرمانى فنقل الإجماع على عدم الوجوب، نعم قال جمهور أهل العلم : يستحب تأخير الظهر فى شدة الحر إلى أن يبرد الوقت، وخصه بعضهم بالجماعة ، فأما المنفرد فالتعجيل فى حقه أفضل ، وهذا قول أكثر المالكية والشافعى أيضاً، لكن خصه بالبلد الحار،وقيد الجماعة بما إذا كانوا ينتابون مسجداً من بعد، فلو كانوا مجتمعين أو كانوا يمشون فى كن فالأفضل فى حقهم التعجيل،

(*) كذا فى الأصل وفيه تحريف من الناسخ والصواب بدله أبو ذر ١٢ ز .

(**) الصواب بدله : إنما « يستحب » كما فى الشرح الكبير ١٢ ز

حيث ورد فإنه لعارض الانتياب [1] من بعد عقد للرد على ذلك بابا على حدة ، وهو التعجيل فى السفر فإن الناس فى السفر جميع [2] ولا انتياب .

والمشهور عن أحمد التسوية من غير تخصيص ولا قيد ، وهو قول إسحاق والكوفيين ، انتهى . قلت : ما حكى عن المالكية يخالفه ما فى الأوجز عن الزرقانى وهو مالكى أن مذهب مالك ندب الإبراد فى جميع السنة ويزاد فى شدة الحر ، انتهى . ثم علة الإبراد منصوصة فى قوله صلى الله عليه وسلم وهى كون شدة الحر من فيح جهنم ، وفى ذلك يستوى المنفرد والمصلى بالجماعة فى مسجد أو غيرها ، وقد ورد ما يدل على أن أحاديث الإبراد ناسخة لغيرها ، قال الحافظ : واستدل له الطحاوى بحديث المغيرة بن شعبة قال : كنا نصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالهاجرة ، ثم قال لنا : أبردوا بالصلاة الحديث ، وهو حديث رجاله ثقات ، رواه أحمد ، وابن ماجة ، وصححه ابن حبان ، ونقل الخلال عن أحمد أنه قال : هذا آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، انتهى » .

(١) إذ قيد أحاديث الإبراد بقيود ، منها أن يصلوا بجماعة فى مسجد ينتابه الناس كما تقدم فى كلام الموفق ، وتقدم فى كلام الحافظ أن الإمام الشافعى قيد الجماعة بما إذا كانوا ينتابون مسجداً من بعد، إلى آخر ما قال ، وهكذا حكى عنه الترمذى كما سيأتى » .

(٢) وبذلك جزم الترمذى إذ قال : قال الشافعى : إنما كان الإبراد بصلاة الظهر إذا كان مسجداً ينتاب أهله من البعد فأما المصلى وحده الذى يصلى فى مسجد قومه فالذى أحب له أن لا يؤخر الصلاة فى شدة الحر ، قال أبو عيسى : ومعنى من ذهب إلى تأخير الظهر فى شدة الحر هو أولى وأشبه بالاتباع ، وأما ما ذهب إليه الشافعى أن الرخصة لمن ينتاب من بعد وللمشقة على الناس فإن فى حديث أبى ذر الآتى فى البخارى قريبا ما يدل على خلاف ما قال الشافعى فلو كان

قوله (أكل بعضى بعضاً) كناية[1] عن شدة الأمر وتفاقم الحال لا الأكل الحقيقى.

الإبراد على ما ذهب إليه الشافعى لم يكن للإبراد فى ذلك الوقت معنى لاجتماعهم فى السفر، وكانوا لا يحتاجون أن ينتابوا من البعد، انتهى. وما أجاب عنه الحافظ تقوية لمسلكه رد عليه العينى ».

(١) قال الكرمانى: إسناد الاشتكاء إلى النار والأكل والنفس هل هو حقيقة أو مجاز؟ اختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو على ظاهره وجعل الله فيها إدراكا وتمييزاً بحيث تكلمت به، وهو للصواب، إذ لامنع من حمله على حقيقته فوجب الحكم به، وقيل ليس على ظاهره بل هو على وجه التشبيه، انتهى. وقال الحافظ: اختلف فى هذه الشكوى هل هى بلسان القال أو بلسان الحال، واختار كلا طائفة، وقال ابن عبد البر: لكلا القولين وجه ونظائر، والأول أرجح، وقال عياض: إنه الأظهر، وقال القرطبى: لا إحالة فى حمل اللفظ عن حقيقته، وإذا أخبر الصادق المصدوق بأمر جائز لم يحتج إلى تأويله فحمله على حقيقته أولى، وقال النووى نحو ذلك، ثم قال: حمله على حقيقته هو الصواب، وقال نحو ذلك التوربشتى، ورجح البيضاوى حمله على المجاز، فقال: شكواها مجاز عن غليانها، وأكلها بعضها بعضا مجاز عن ازدحام أجزائها، وتنفسها مجاز عن خروج ما يبرز منها إلى آخر ما قاله الحافظ، وهكذا رجحه العينى، وذكر أيضا من قال بذلك غير ما تقدم فى كلام الحافظ، وفى الكرمانى قال القاضى البيضاوى: اشتكاء النار مجاز عن كثرتها وغليانها، وأكلها ازدحام أجزائها بحيث يضيق عنها مكانها فيسعى كل جزء فى إفناء الجزء الآخر والاستيلاء على مكانه، انتهى. وقال القسطلانى شكاية حقيقة بلسان المقال فيما قاله عياض، وتعقبه الأبى بأنه لابد من خلق إدراك مع الحياة إلى آخر ما ذكر من الأقوال المختلفة، وفى الأوجز عن الباجى قوله أكل بعضى بعض يريد به كثرة حرها وإنها تضيق بما فيها ولا تجد ما تأكله وتحرقه حتى يعود بعضها على بعض [illegible]

قوله (يتفيؤ) فسر [١] لفظ الآية لمناسبة لفظ الفيء الوارد فى الرواية ليعلم معناهما .

(باب [٢] وقت الظهر عند الزوال)

(١) هذا من عادة المصنف المعروفة: أنه إذا جاء لفظ غريب فى الحديث ويأتى هذا اللفظ فى القرآن يشير إلى الآية بلفظها أو بتفسيرها ، وعلى هذا أشار الإمام البخارى بذلك إلى ما فى سورة النحل من قوله عز اسمه « يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون » قال الحافظ : قوله يتفيؤ يعنى معناه تتميل كأنه أراد أن الفىء سمى بذلك لانه ظل مائل من جهة إلى أخرى ، وتتفيأ فى روايتنا بالمثناة الفوقانية ، أى الظلال ، وقرىء أيضا بالتحتانية أى الشىء ، والقراءتان شهيرتان ، انتهى .

(٢) قال الحافظ : أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من زعم من الكوفيين أن الصلاة لا تجب بأول الوقت ، ونقل ابن بطال أن الفقهاء باسرهم على خلاف ما نقل عن الكرخى عن أبى حنيفة أن الصلاة فى أول الوقت تقع نفلا ، قال الحافظ : والمعروف عن الحنفية تضعيف هذا القول ، انتهى . وقال العينى : ذكر أصحابنا أن هذا قول ضعيف نقل عن بعض أصحابنا وليس منقولا عن أبى حنيفة أن الصلاة فى أول الوقت تقع نفلا ، والصحيح عندنا أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوبا موسعا ، انتهى . ولا يبعد عندى أنه وقع الاشتباه ههنا بمسألة أخرى جزئية أصولية ، وهى أن سبب الوجوب أى جزء من أجزاء الوقت بسط ذلك أصحاب أصول الفقه ، وقال صاحب الدر المختار : ثم الوقت أى الجزء الاول منه إن اتصل به الاداء وإلا فما يتصل به الاداء ، وإلا فجزء الاخير ولو ناقصا حتى تجب على مجنون أفاق وصبى بلغ ، ومرتد أسلم ، وإن صليا فى أول الوقت ، انتهى مختصراً ، قال ابن عابدين : يعنى أن صلاتهما فى

أورد[1] المؤلف من الظهر أول وقتها ، ومن العصر آخر وقتها ، ولم يبين أول

أوله لا تسقط عنهم الطلب ، أما فى الصبى فلكونها نفلا ، وأما فى المرتد فلحبوطها بالارتداد ، انتهى ، فلا يبعد عندى أن من نقل عن الحنفية أن الصلاة فى أول الوقت تقع نفلا توهم من هذا البحث الأصولى .

ثم لا يذهب عليك أن ما قال الحافظ إن ترجمة الإمام البخارى إشارة إلى هذه المسألة ، بعيد جداً ، ولا أدرى كيف كتب ذلك الحافظ مع جلالة قدره ولا تعلق للترجمة ولا لشىء مما أورد فى الترجمة بتلك المسألة إشارة ولا دلالة ، والظاهر أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى رد الطائفتين الآخريين ، إحداهما من جوز صلاة الظهر قبل الزوال ، قال الحافظ : قوله:زاغت الشمس، وقد رواه الترمذى بلفظ زالت ، وهو يقتضى أن زوال الشمس أول وقت الظهر إذ لم ينقل أنه صلى قبله،وهذا هو الذى استقر عليه الإجماع ، وكان فيه خلاف قديم عن بعض الصحابة أنه جوز صلاة الظهر قبل الزوال ، وعن أحمد وإسحق مثله فى الجمعة ، انتهى . وقال ابن رشد : اتفقوا على أن أول وقت الظهر الذى لا تجوز قبله هو الزوال إلا خلافا شاذا روى عن ابن عباس ، وإلا ما روى عن الخلاف فى الجمعة على ما سيأتى ، انتهى . والطائفة الثانية من قال إن أول وقت الظهر بعد الزوال بقدر الشراك، لرواية أبى داود عن ابن عباس فى إمامة جبرائيل فى اليوم الأول فصلى بى الظهر وكانت قدر الشراك ، الحديث ، قال ابن رسلان : قيد به جماعة ، والجمهور على الزوال ، قال الحافظ : نقل بعضهم أن أول الظهر إذا صار الفىء قدر الشراك ، انتهى . وهكذا حكى العينى وغيره ؟ ! .

(١) أجمل الشيخ قدس سره كلاما مسلسلا على عدة أبواب تقريبا للأذهان ، فمعنى قوله أورد من الظهر أول وقتها هو ما ذكره الإمام البخارى فى هذا الباب ، ومعنى قوله ومن العصر آخر وقتها ما سيأتى قريبا فى باب من أدرك ركعة من

. . . .

العصر ، ومعنى قوله ولا يبعد أن يكون ذلك ، يعنى ذكر الإمام البخارى أول وقت الظهر وآخر وقت العصر بدون ذكر آخر الظهر وأول العصر ، ويؤيد كلام الشيخ أيضا ذكر الإمام البخارى حديث ابن عباس فى صلاته صلى الله عليه وسلم بالمدينة سبعا وثمانيا ، واختلف العلماء فى معنى هذا الحديث على أقوال ، وقال الترمذى فى آخر كتابه : ليس فى كتابى حديث أجمعت الأمة على ترك العمل به إلا حديث ابن عباس فى الجمع بالمدينة من غير خوف ولا سفر ، وحديث قتل شارب الخمر فى المرة الرابعة ، وتعقب العلماء قول الترمذى ، منهم الكرمانى إذ قال : هكذا قال ، لكن حديث ابن عباس ما أجمعوا على ترك العمل به ، بل لهم فيه تأويلات ، ثم ذكر الكرمانى بعضا مما سيأتى من التأويلات ، وحمله الحنفية على الجمع الصورى ، وهو حمل واضح لا يرد فيه إشكال ، ولا خلاف فيه للآيات والروايات ، وعليه حمله البخارى كما هو ظاهر من تبويبه ، وبه قال جمع من العلماء غير الحنفية كما سيأتى ، قال الحافظ فى ترجمة الإمام البخارى : قوله باب تأخير الظهر أى إلى أول وقت العصر ، والمراد أنه عند فراغه منها دخل وقت العصر ، كما سيأتى عن أبى الشعثاء راوى الحديث ، ثم قال فى الحديث قوله لعله فى ليلة مطيرة ، قال عسى ، واحتمال المطر قال به أيضا مالك عقب إخراجه لهذا الحديث ، وقال بدل قوله بالمدينة من غير خوف ولا سفر ، قال مالك : لعله كان فى مطر ، لكن رواه مسلم وأصحاب السنن من طريق سعيد بن جبير بلفظ من « غير خوف ولا مطر » فانتفى أن يكون الجمع المذكور للخوف أو السفر أو المطر ، قال العينى : وقد اختلف العلماء فى جواز الجمع فى الحضر للمطر ، فأجازه جماعة من السلف ، روى ذلك عن ابن عمر وعروة ابن الزبير وعمر بن عبد العزيز وعامة فقهاء المدينة ، وهو قول مالك والشافعى وأحمد بن حنبل ، غير أن الشافعى اشترط فى ذلك أن يكون المطر قائما فى وقت

. . . .

افتتاح الصلاتين معا ، وكذا قال أبو ثور ، ولم يشترط ذلك غيرهما ، انتهى . وتعقبه الكرمانى بقوله : وهذا يشكل ، لأن الجمع لعذر المطر لا يجوز إلا بالتقديم ، فكيف يطابق ترجمة الباب ، انتهى . قلت : هو كذلك عند القائلين به ، قال الموفق : المريض مخير فى التقديم والتأخير كالمسافر ، فأما الجمع للمطر فإنما يجمع فى وقت الأولى ، إلى آخر ما بسط فى دلائله ، ويشكل عليه أيضا أن الجمع للمطر لا يجوز عند أكثرهم إلا فى العشائين دون العصرين ، قال الموفق : أما الجمع بين الظهر والعصر فغير جائز ، قيل لأبى عبدالله الجمع بينهما فى المطر ؟ قال لا ، ما سمعت هذا ، وهذا قول مالك ، وقال أبو الحسن التيمى فيه قولان : أحدهما لا بأس به وهو مذهب الشافعى ، لما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم جمع فى المدينة بين الظهر والعصر فى المطر ، قلنا مسند الجمع ما ذكرنا من قول أبى سلمة والإجماع ، ولم يرد إلا فى المغرب والعشاء ، وحديثهم غير صحيح ، إلى آخر ما بسطه ، فهذا ينفى حمل حديث الباب على المطر ، قال الحافظ : وجوز بعض العلماء أن يكون الجمع المذكور للمرض ، وقواه النووى ، وقال : هو قول أحمد ، واختاره الخطابى والمتولى والرويانى من أصحابنا ، وهو المختار لأن المشقة فيه أشق من المطر ، قال الموفق : يجوز الجمع للمرض ، وهو قول مالك : وقال أصحاب الرأى والشافعى : لا يجوز ، لأن أخبار التوقيت ثابتة فلا تترك بأمر محتمل ، انتهى . وقال الحافظ بعد قوله وقواه النووى : وفيه نظر لأنه لو كان جمعه صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين لعارض المرض لما صلى معه إلا من به نحو ذلك العذر ، والظاهر أنه صلى الله عليه وسلم جمع بأصحابه ، وقد صرح بذلك فى روايته ، قال النووى : ومنهم من تأوله على أنه كان فى غيم فصلى الظهر ، ثم انكشف الغيم مثلا فبان أن وقت العصر دخل فصلاها ، قال : وهو باطل

. . . .

لأنه وإن كان فيه أدنى احتمال فى الظهر والعصر ، فلا احتمال فى المغرب والعشاء ، وكأن نفيه لاحتمال مبنى على أنه ليس للمغرب إلا وقت واحد ، والمختار عنده خلافه ، وهو أن وقتها يمتد إلى العشاء فعلى هذا فالاحتمال قائم ، قال : ومنهم من تأوله على أن الجمع المذكور صورى بأن يكون أخر الظهر إلى آخر وقتها وعجل العصر ، قال : وهو احتمال ضعيف أو باطل، لأنه مخالف للظاهر مخالفة لاتحتمل، وهذا الذى ضعفه النووى استحسنه القرطبي ، ورجحه قبله إمام الحرمين ، وجزم به من القدماء ابن الماجشون والطحاوى ، وقواه ابن سيد الناس بأن أبا الشعثاء راوى الحديث عن ابن عباس قد قال به فيما رواه الشيخان ، فذكر هذا الحديث وزاد : قلت ياأبا الشعثاء أظنه أخر الظهر وعجل العصر ، وأخر المغرب وعجل العشاء ؟ قال وأنا أظنه ، أخرجه البخارى فى باب من لم يتطوع بعد المكتوبة ، قال ابن سيد الناس : وراوى الحديث أدرى بالمراد من غيره ، قال الحافظ لكنه لم يجزم بذلك ، بل لم يستمر عليه ؛ ففى حديث الباب كلامه لأيوب وتجويزه لأن يكون الجمع بعذر المطر ، فإن جابر بن زيد الراوى فى حديث الباب هو أبو الشعثاء ، لكن يقوى ما ذكره من الجمع الصورى أن طرق الحديث كلها ليس فيه تعرض لوقت الجمع ، فإما أن يحمل على مطلقها فتستلزم إخراج الصلاة عن وقتها المحدود ، بغير عذر ، وإما أن تحمل على صفة مخصوصة لا تستلزم الإخراج ، ويجمع بها بين متفرق الأحاديث ، والجمع الصورى أولى، والله أعلم .

وقد ذهب جماعة من الأئمة إلى الأخذ بظاهر الحديث ، فجوزوا الجمع فى الحضر للحاجة مطلقا ، لكن بشرط أن لا يتخذ ذلك عادة ، وممن قال به ابن سيرين وربيعة وأشهب وابن المنذر والقفال الكبير، وحكاه الخطابى عن جماعة من أصحاب الحديث، واستدل لهم بما فى مسلم فى هذا الحديث من طريق ابن جبير،

. . . .

قلت لابن عباس : « لم فعل ذلك؟قال : أرادأن لايحرج أحداً من أمته » ، وماذكره ابن عباس من التعليل بنفى الحرج ظاهر فى مطلق الجمع ، وقد جاء مثله عن ابن مسعود مرفوعا أخرجه الطبرانى بلفظ : « جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء ، فقيل له فى ذلك ، فقال : صنعت هذا لئلا تحرج أمتى » وإرادة نفى الحرج يقدح فى حمله على الجمع الصورى ، لأن القصد إليه لايخلو عن حرج ، انتهى كلام الحافظ بزيادة واختصار . وقوله : إرادة نفى الحرج ، الخ بعيد كل البعد من مثل الحافظ ، أفترى أن يكون معنى نفى الحرج أن تصلى الصلاتان معاً فى وقت واحد بلا عذر ما؟ وهل لايلزم فى ذلك ما أبطله بنفسه قبل ذلك بقوله : فتستلزم إخراج الصلاة عن وقتها بغير عذر مع أن الجمع الصورى فى الحضر معروف مجمع عليه فى أحاديث المستحاضة ، وقال شيخ المشايخ فى التراجم : غرضه من عقد هذا الباب الإشارة إلى توجيه الحديث وصرفه عن الظاهر ، أعنى جمعه عليه السلام من غير عذر فى الحضر بأنه كان فعله ذلك جمعا فى الصورة بتأخير الظهر إلى وقت العصر وأداؤها فى آخر جزء من وقتها متصلا بأول وقت العصر .

وليعلم أن ما وقع فى الحديث من قوله صلى بالمدينة وهم من الراوى ، لأنه روى أن ذلك كان فى تبوك ، وقال الراوى فى بيان تلك القصة من غير سفر ، أى من غير سير ، لأنهم كانوا نازلين ، فروى الآخرون هذا الحديث بالمعنى ، فهو من قول الراوى أى فى حضر ، وعبروا عن ذلك بقوله بالمدينة ، وإلا كان ذلك فى سفر ، فاحفظ ، واعترض على هذا التوجيه بعض الفضلاء بأنه يأباه ماوقع فى جامع الترمذى من قول ابن عباس حين سئل عن هذا أراد أن لايحرج أمته

. . . .

فإنه يدل صريحاً على أن المقصود بهذا الفعل دفع الحرج ، وكان ذلك فى غير عذر من السفر وأمثاله ، وإلا لم يكن دفعا للحرج ، وأجيب عنه بأن قول ابن عباس إنما يقتضى دفع الحرج مطلقا ، لادفع الحرج المخصوص كما هو مبنى قواعد الاصول، ودفع الحرج مطلقا يتحقق بالجمع فى حالة النزول ، فإنه ﷺ لو اكتفى بالجمع فى حالة السير دون النزول ، فكان له مساغ ، لكن أراد دفع الحرج عن أمته لجمع فى حالة النزول ، وهذا التقرير لايرتاب فيه من له معرفة بعلم الاصول ، ولكن بقى ههنا نظر قوى ، وهو أن مثل هذا الوهم الذى له مفاسد سيطرة الفساد من الرواة الثقاة ، وأهل النظر والحفظ والتيقظ مع عدم وقوف التابعين والتبع وأصحاب الاصول والجوامع عليه بعيد جداً ، وإلا لارتفع الامان عن أكثر الاحاديث ، انتهى بلفظه . ويؤيد كلام شيخ المشايخ بحيث يوجد فيه المخلص عن النظر القوى الذى أورده ، أن الرواة اختلفوا فى حديث ابن عباس هذا ، وفى رواية قرة بن خالد عند مسلم وأبى داود وغيرهما أن تلك القصة كانت فى سفرة سافرها فى غزوة تبوك ، فهذا نص فيما أفاده قدس سره ، ومع ذلك الاوجه بل الصواب عندى أن الوقعة كانت بالمدينة المنورة ، والجمع صورى كما رجحه المحققون من الشافعية والمالكية وغيرهما . كالحافظ والقرطبى وإمام الحرمين وابن الماجشون وابن سيد الناس كما تقدم ، ولو كانت القصة فى السفر لم يصح قوله ثمانيا وسبعا ، بل كان حقه أربعا وخمسا للقصر فى السفر ، كما أشار إليه الشيخ قدس سره بنفسه فى باب « من كره أن يقال للمغرب العشاء» فلا يمكن حمله على السفر ، وقال العينى : وأحسن التأويلات وأقربها إلى القبول هو الجمع الصورى ، ويؤيد هذا التأويل ويبطل غيره ما رواه الشيخان من حديث ابن مسعود ، وقال : ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم

. . . .

صلى صلاة لغير وقتها إلا بجمع، الحديث ، وقواه أيضا فى « العناية شرح الهداية» ورجحه الشيخ فى « البذل » والأبى المالكى فى « الإكمال » والشوكانى فى « النيل » كما فى « الأوجز » ، واضطر الموفق أيضاً حمله على ذلك إذ قال بعد ذكر الجمع للسفر والمطر والمرض ، ولا يجوز الجمع لغير من ذكرنا ، وقال ابن شبرمة : يجوز إذا كانت حاجة أو شىء مالم يتخذه عادة لحديث ابن عباس فى الجمع من غير خوف ولا مطر ، فقيل لابن عباس لم فعل ذلك ؟ قال أراد أن لا يحرج أمته ، ولنا عموم أخبار التوقيت ، وحديث ابن عباس حملناه على حالة المرض ، ويجوز أن يتناول من عليه مشقة كالمرضع والشيخ الكبير ، ويحتمل أنه صلى الأولى فى آخر وقتها ، والثانية فى أول وقتها ، لحديث أبى الشعثاء إذ قال : أظن ذلك ، انتهى مختصراً .

قلت : وذلك هو المتعين المنصوص عن ابن عباس رضى الله عنهما بنفسه، كما هو نص رواية النسائى عن ابن عباس قال : صليت مع النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة ثمانيا جميعا ، وسبعا جميعا ، أخر الظهر وعجل العصر ، وأخر المغرب وعجل العشاء، وعليه حمله النسائى إذ ترجم عليه « باب الوقت الذى يجمع فيه المقيم » وقد ترجم قبل ذلك الوقت الذى يجمع فيه المسافر ، وذكر فيه أحاديث الجمع السفرى ، فلو كان الجمعان عنده واحداً لم يحتج إلى تفريق الترجمتين ، وقال السندى أشار الإمام البخارى بالترجمة إلى توجيه الحديث بأنه لا يحمل على الجمع فى الوقت حتى يقال يمكن أن يكون من باب التقديم أو من باب التأخير ، بل يحمل على تأخير الأولى إلى آخر وقتها وضمها إلى الثانية وهذا التأويل فى الحديث هو الذى اعتمده كثير من المحققين ، وهو أقرب ماقيل فيه ، انتهى .

وقت العصر ولا آخر وقت الظهر ، والظاهر[١] أنه لم يثبت له شیء من روايات المثل أو المثلين ، على حسب شرطه ، ولا يبعد أن يكون ذلك إشارة منه إلى ما ذهب إليه المحدثون والشافعی[٢] رحمه الله تعالى من جواز الجمع بين الظهر والعصر فی وقت إحداهما ، وذلك لأنه بين أولا « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا »

ولم يتعرض الشيخ قدس سره عن الكلام فی هذا الحديث ، لأنه قد قرر عليه قبل ذلك فی « الكوكب الدری » وأشبعت الكلام على ذلك الحديث فی الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل؟! .

(١) وبذلك جزم جمع من الشراح ، قال الحافظ : كأن المؤلف لما لم يقع له حديث على شرطه فی تعيين أول وقت العصر ، وهو مصير ظل كل شیء مثله استغنى بهذا الحديث انتهى . أی بحديث عائشة المذكور فی باب وقت العصر : أن رسول الله ﷺ صلى العصر والشمس فی حجرتها لم يظهر الفیء ، وهذا الحديث استدل به الشافعية على تعجيل العصر والإمام الطحاوی على تأخير العصر ، وما أورد الحافظ على الطحاوی تعقبه العينی ، فارجع إليهما لو شئت التفصيل ؟! .

(٢) وتوضيح ذلك كما بسط فی الأوجز أنهم اختلفوا فی تحديد المواقيت ، ومن ذلك انتهاء الظهر ، فقد قال مالك وطائفة إنه يدخل وقت العصر بمصير ظل الشیء مثله ، ولا يخرج وقت الظهر ، وقالوا يبقى بعد ذلك قدر أربع ركعات صالح للظهر والعصر ، لصلاته صلى الله عليه وسلم مع جبرئيل عليه السلام فی اليوم الثانی حين صار ظل كل شیء مثله ، وقد صلى العصر فی اليوم الأول فی ذلك الوقت . وقال بعض الشافعية وداود بالفاصلة بينهما أدنى فاصلة ، وقال الجمهور :

. . . .

لا اشتراك بينهما ولا فاصلة ، لرواية مسلم مرفوعا : وقت الظهر مالم يحضر العصر انتهى . وما أفاده الشيخ رضى الله عنه من الاحتمال ، بذلك جزم ابن المنير ، قال الحافظ تحت قول البخاري « باب تأخير الظهر إلى العصر » قال الزين بن المنير : أشار البخارى إلى إثبات القول باشتراك الوقتين ، لكن لم يصرح بذلك على عادته فى الأمور المحتملة ، لأن لفظ الحديث يحتمل ذلك ، ويحتمل غيره ، قال : والترجمة مشعرة بانتفاء الفاصلة بين الوقتين ، وقد نقل ابن بطال عن الشافعى ، وتبعه غيره ، فقالوا : قال الشافعى : بين وقت الظهر وبين وقت العصر فاصلة لا تكون وقتا للظهر ولا للعصر ، ولا يعرف ذلك فى كتب المذهب عن الشافعى ، وإنما المنقول عنه أنه كان يذهب إلى أن آخر وقت الظهر ينفصل عن أول وقت العصر ، ومراده نفى القول بالاشتراك ، انتهى . وقال ابن رشد فى « البداية » اختلفوا من صلاة العصر فى موضعين أحدهما فى اشتراك أول وقتها مع آخر وقت صلاة الظهر ، والثانى فى آخر وقتها ، فأما اختلافهم فى الاشتراك فإنه اتفق مالك والشافعى وداود وجماعة على أن أول وقت العصر هو بعينه آخر وقت الظهر ، وذلك إذا صار ظل كل شيء مثله ، إلا أن مالكا يرى أن آخر وقت الظهر وأول وقت العصر هو وقت مشترك للصلاتين معا ، أعنى بقدر ما يصلى فيه أربع ركعات ، وأما الشافعى وداود فآخر وقت الظهر عندهما هو الآن الذى هو أول وقت العصر ، وهو زمان غير منقسم .

وسبب اختلافهم معارضة حديث جبرئيل ، إذ فيه أنه صلى بالنبى صلى الله عليه وسلم الظهر فى اليوم الثانى فى الوقت الذى صلى فيه العصر فى اليوم الأول ، لحديث ابن عمر قال عليه السلام : وقت الظهر مالم يحضر العصر ، فمن رجح

ولا وجه للتوقيت بعد جواز الجمع بينهما إلا بأن يجعل الوقت مشتركا[1] بينهما فكان الوقت من الزوال إلى المغرب ، كما هو للظهر ، هكذا للعصر .

حديث جبرئيل جعل الوقت مشتركا ، ومن رجح حديث ابن عمر لم يجعل بينهما اشتراكا ، وحديث إمامة جبرئيل أمكن أن يصرف إلى حديث ابن عمر من حديث ابن عمر إلى حديث جبرئيل ، لأنه يحتمل أن يكون الراوى تجوز فى ذلك لقرب ما بين الوقتين ، وحديث إمامة جبرئيل صححه الترمذى ، وحديث ابن عمر رضى الله عنه خرجه مسلم . انتهى مختصراً ؟ ! .

(١) بسط ذلك ابن رشد فى « البداية » أكثر البسط ، إذ قال فى أوقات الضرورة اتفق مالك والشافعى على أن هذا الوقت لأربع صلوات للظهر والعصر مشتركا بينهما ، والمغرب والعشاء كذلك ، إلى آخر ما بسطه من الاختلاف فى نوعية الاشتراك والدلائل ، وقال الموفق: إذا تطهرت الحائض وأسلم الكافر وبلغ الصبى قبل أن تغرب الشمس صلوا الظهر فالعصر ، وإن كان ذلك قبل أن يطلع الفجر صلوا المغرب والعشاء ، وروى هذا فى الحائض تطهر عن ابن عباس ومجاهد وربيعة ومالك والشافعى وإسحق وغيرهم ، قال أحمد : عامة التابعين يقولون بذلك إلا الحسن وحده ، قال : لا تجب إلا الصلاة التى طهرت فى وقتها ، وهو قول الثورى وأصحاب الرأى ، لأن وقت الأولى خرج فى حال عذرها ، فلم تجب ، ولنا ماروى عن عبد الرحمن بن عوف وابن عباس أنهما قالا بذلك ، ولأن وقت الثانية وقت الأولى حال العذر ، فإذا أدركه المعذور لزمه فرضها كما يلزمه فرض الثانية . انتهى مختصراً ؟ ! .

قوله : (من أبي؟) وإنما سأل عنه[1] ، لأن السؤال كان مفيداً له ، وهو أن الناس كانوا يرمونه إلى غير أبيه ، فزعم أنه صلى الله عليه وسلم إن ذكر فى الجواب غير أبيه لا يضره شيئا ، لأن الناس يرمونه أيضا ، وإن ذكر أباه سلم مما يقولونه فيه ، فكان كذلك .

---

(١) قال الواقدى : إن عبد الله بن حذافة كان يطعن فى نسبه فأراد أن يبين له ذلك ، قاله العينى ، وأخرج البخارى فى « كتاب الاعتصام » من حديث أبي موسى قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أشياء كرهها ، فلما أكثروا عليه المسألة غضب ، وقال: سلونى ، فقام رجل فقال: يارسول الله من أبي؟ قال أبوك حذافة ، الحديث ، قال الحافظ : بين فى حديث أنس من رواية الزهرى اسمه ، وفى رواية قتادة سبب سؤاله ، قال فقام رجل كان إذا لاحى - أى خاصم - دعى إلى غير أبيه ، ونقل ابن عبد البر من رواية مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى خطبته : لايسألنى أحد عن شيء إلا أخبرته ولو سألنى عن أبيه ، فقام عبد الله بن حذافة ، وذكر عتاب أمه له وجوابه ، انتهى .

قلت: أخرجه مسلم فى « باب توقيره صلى الله عليه وسلم وترك إكثار سؤاله » من حديث أنس مثل حديث البخارى ، ثم قال : قال ابن شهاب : أخبرنى عبيد الله ابن عبد الله بن عتبة قال : قالت أم عبد الله بن حذافة لعبد الله بن حذافة : ماسمعت بابن قط أعق منك ، أأمنت أن تكون أمك قد قارفت بعض ماتقارف نساء أهل الجاهلية ، فتفضحها على أعين الناس ، قال عبد الله بن حذافة والله لو ألحقنى بعبد أسود للحقته ، انتهى . وتقدم الحديث مختصراً فى كتاب العلم فى « باب من

قوله:(وأحدنا يذهب إلى العوالى) وأنت تعلم أنه لايفيد تعيينا لفرق ما بين[1]

برك على ركبتيه ، وسيأتى فى « كتاب الاعتصام » وترجم عليه الإمام البخارى «باب مايكره من كثرة السؤال ومن تكلف مالا يعنيه » وقول الله تعالى «لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم » وبسط الحافظ فى الأقوال فى الأسئلة المكروهة التى تقتضيها الآية ، وقال العينى قوله « إلا أخبرتكم » أى إلا أخبركم ، فاستعمل الماضى موضع المستقبل إشارة إلى تحققه ، وأنه كالواقع ، وقال المهلب : إنما خطب النبى صلى الله عليه وسلم بعد الصلاة وقال : «سلونى » لأنه بلغه أن قوما من المنافقين يسألون عنه ، ويعجزون عن بعض مايسألونه ، فتغيظ ، وقال : لاتسألونى عن شيء إلا أخبرتكم ، وكان سبب بكائهم خوفا لنزول العذاب لغضبه صلى الله عليه وسلم كما كان ينزل على الأمم السابقة عندردهم على أنبيائهم ، انتهى ؟! .

(١) لاسيما فى الصحابة الذين كانوا معتادى المشى الكثير ، هذا وقد أخرج أبو داود من حديث أنس قال : « كنا نصلى المغرب مع النبى صلى الله عليه وسلم ثم نرمى ، فيرى أحدنا موضع نبله » قال ابن رسلان: يوضحه رواية أحمد فى مسنده عن بعض الأنصار ، كنا نصلى المغرب ثم نرجع فنترامى حتى يأتى دارنا ، انتهى. وأنت خبير بأن الضوء بعد المغرب بحيث يرى الرجل مواقع نبله ، لايبقى إلا زمانا قليلا فى غاية القلة ، عدة دقائق ، فيؤخذ منه سرعة مشيهم ، وقد أخبرنى والدى المرحوم قدس سره ، صاحب هذا التحرير أنه كان فى زمان صباه أوان طلب علمه ، يأتى من نظام الدين أى من موضع إقامته إلى مدرسة حسين بخش فى دهلى بعد صلاة الفجر أوان بدء الأسباق فى الساعة الأولى ثم يرجع إلى نظام الدين بعد الفراغ من الدروس بعد الساعة الرابعة للتغدى وغيره من المشاغل ، ثم يأتى مرة

ذاهب وذاهب ، ولاختلاف العوالى[1] بعداً وقربا فيما بينها .

قوله[2] (والشمس لم تخرج من حجرتها) هذا كالأول فى الإبهام لعدم العلم

ثانية بعد الظهر فيرجع بعد العصر ، وبينها ثلاثةأميال ونصف ، فكان يقول : إن قطع المسافة بينها فى كل مرة يكون فيما بين نصف ساعة إلى ثلاثة أرباع الساعة .

(١) وبسط الحافظ اختلاف الرواة فى بيان المسافة فى حديث الباب وغيره ، قال : فتحصل من ذلك أن أقرب العوالى من المدينة مسافة ميلين، وأبعدها مسافة ستة أميال إن كانت رواية المحاملى محفوظة ، ووقع فى المدونة عن مالك : أبعد العوالى مسافة ثلاثة أميال ، قال عياض : كأنه أراد معظم عمارتها وإلا فأبعدها ثمانية أميال ، وبذلك جزم ابن عبد البر وغيره ، آخرهم صاحب النهاية ، انتهى.

قلت : ورواية المحاملى هى رواية الدارقطنى ، وإلا فالروايات التى ذكرها الحافظ عن البخارى وغيره لاتزيد على أربعة أميال ، فلعل ماذكر ابن عبد البر وغيره من مسافة العوالى ، زادت العمارة إلى تلك الجهات بعد الإمام مالك رضى الله عنه ، ثم قال الحافظ : والعوالى عبارة عن القرى المجتمعة حول المدينة من جهة نجد ، وأما ما كان من جهة تهامة ، فيقال لها السافلة ، وقوله بعض العوالى إلى آخره مدرج من كلام الزهرى فى حديث أنس ، بينه عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى فى هذا الحديث ، فقال فيه بعد قوله والشمس حية ،قال الزهرى:والعوالى من المدينة على ميلين أو ثلاثة ، ولم يقف الكرمانى على هذا فقال : هو إما كلام البخارى أو أنس أو الزهرى كما هو عادته إنتهى .

(٢) كذا فى الأصل وفيه تقديم وتأخير ، وكان حقه أن يقدم على القول السابق وأبقيته على ما كان ، لأن كلام الشيخ فيه متفرع على القول السابق ، يعنى كما كان

بطول الجدار[1] ولا بمسافة الحجرة طولا وعرضا (مع أن عدم خروج الشمس) منها يصدق على ما إذا بقى منها فى حجرتها قدر ذراع ، وقدر أنملة ، وفوق هذين .

الإبهام فى حديث الذهاب إلى العوالى للفرق بين ذاهب وذاهب ، والاختلاف بين العوالى مسافة فكذلك الإبهام فى هذا الحديث أيضا ا .

(١) ولذا اختلفوا فى أن الحديث دليل لتعجيل العصر أو تأخيره ، قال الطحاوى : لادلالة فيه على التعجيل لاحتمال أن الحجرة كانت قصيرة الجدار فلم تكن تحتجب عنها إلا لقرب غروبها ، فيدل على التأخير لا على التعجيل ، وأورد عليه بأن هذا يتصور مع اتساع الحجرة ، وقد عرف أن الحجر لم تكن متسعة ، ورد بأن الإيراد يمكن أن يتوجه لو كانت الجدر طويلة ، وقد ثبت أنها كانت قصيرة جداً قال صاحب البدائع : وأما حديث عائشة رضى الله عنها فقد كانت حيطان حجرتها قصيرة ، فتبقى الشمس طالعة فيها إلى أن تتغير الشمس ، انتهى .

قلت هذا كله إن حمل الضوء على ما يأتى من رؤوس الجدر ، ولو أريد به الضوء الداخل من باب الحجرة . فإن بابه كان غربياً يدخل منه ضوء الشمس ، وكلما يكون أقرب إلى الغروب يكثر الضوء فيه ، ولا يخرج منه إلا قريب الغروب ، كما هو ظاهر ، فحينئذ لا يدل إلا على غاية التأخير ، كذا فى الأوجز ، وفى هامش الكوكب عن شرح أبى الطيب للترمذى قال ابن سيد الناس : لم يظهر من حجرتها أى لم يصعد السطح ، وقال النووى : كانت الحجرة ضيقة العرصة قصيرة الجدار ، بحيث يكون طول جدارها أقل من مساحة العرصة ، فإذا صار ظل الجدار مثله تكون الشمس بعد فى أواخر العرصة لم يرتفع الفىء على الجدار الشرقى ، قال أبو الطيب : وعلى ما فسره ابن سيد الناس أنه لم يصعد السطح يقتضى أن يكون العصر واقعة بعد المثل بشىء كثير ، بل ربما تكون بعد المثلين ، لأنه قال لم يصعد السطح ، فعلم منه أنه

. . . .

طلع على الجدار الشرقى ، وقد تقرر أن الجدار الغربى كان أقصر من العرصة ، فثبت أن الظل زاد على المثل بشىء كثير . انتهى بزيادة من الأصل . قلت : والظاهر من الأحوال التى وصلت إلينا فى بيان حجراته صلى الله عليه وسلم أن اتساع عرصاتها كانت شرقا وغربا لأن الحجرات كانت كلها جنب المسجد ، وأبوابها كانت مفتوحة إلى المسجد ، ألا ترى فى حديث الاعتكاف أن النبى صلى الله عليه وسلم قام مع صفية يقلبها ، حتى إذا بلغت باب المسجد عند باب أم سلمة ، مر رجلان من الأنصار الحديث ، وأكثرها كانت جهة الشرق من المسجد ، ومساحة المسجد من القبلة إلى آخر المسجد كانت سبعين ذراعا ، فلا بد أن يكون اتساع الحجرات شرقا وغربا ، وإلا فلا يمكن مجىء عدة الحجرات إلى جهة الشرق ، فضلا عن أكثرها ، وعلى هذا فما قال الطحاوى : إن الحديث يدل على التأخير لا غبار فيه .

ثم ههنا عدة أبحاث : الأول أن الإمام البخارى رضى الله عنه ترجم بترجمتين الأولى: إثم من فاتته العصر ، والثانية إثم من ترك العصر ، وأورد عليه بالتكرار ، قال الحافظ : قال ابن رشيد : أجاد البخارى حيث اقتصر على صدر الحديث فأبقى فيه محلا للتأويل ، وقال غيره: كان ينبغى أن يذكر حديث الباب فى الباب الذى قبله ، ولا يحتاج إلى هذه الترجمة ، وتعقب بأن الترك أصرح بإرادة التعمد من الفوات . انتهى ما فى الفتح ، لكن الحافظ بنفسه قيد الأولى بدون العذر ، إذ قال فى الأولى أشار المصنف بذكر الاسم إلى أن المراد بالفوات تأخيرها عن وقت الجواز بغير عذر ، لأن الإثم يترتب على ذلك انتهى .

. . . .

وعلى هذا لم يبق بين الترجمتين فرق غير أن الثانية أصرح فى العمد ، وهذا لايكفى لدفع إيراد التكرار ، وقيد العينى أيضا الأولى بالتأخير عن وقت الجواز بغير عذر ، ثم قال : قيل لافائدة فى هذا التبويب لأن الباب السابق يغنى عنه ، قلت : بينهما فرق دليل ، وهو أنهم اختلفوا فى المراد من معنى التفويت ، والترك لاخلاف فيه أن معناه إذا كان عمداً ، انتهى .

وأنت خبير بأن مؤدى ذلك هو الذى أشار إليه الحافظ ؛ وقال شيخ الإسلام : الفرق بينهما أن الترك نص فى العمد دون الفوت ، فإنه ليس بنص فيه ، ويحتمل أن الإمام البخارى فرق فى العنوان والتعبير فقط ، دون المراد رعاية لألفاظ الروايتين ، انتهى .

والأوجه عندى أن المراد فى الترجمة الأولى الفوات بدون العمد للتقابل بالترجمة الثانية ، وهو الذى أراد الإمام الترمذى ، إذ ترجم على الحديث الأول «باب ماجاء فى السهو عن وقت صلاة العصر» وتعقبه العينى بأنه لاتطابق بين ترجمته وبين الحديث ، لأن لفظ الحديث الذى تفوته أعم من أن يكون ساهيا أو عامداً ، وتخصيصه بالساهى لا وجه له ، بل القرينة دالة على أن المراد بهذا الوعيد العامد دون الساهى ، انتهى .

قلت : لكن تقابل الإمام البخارى هذا الباب بباب العمد يؤيد الإمام الترمذى والقرينة التى أشار إليها العلامة العينى هى لفظ الإثم ، ولاريب أنها تدل أو تشير إلى العمد ، لكن تصريح الإمام البخارى بالعمد فى الباب الثانى يدل على أن مراده فى الأول غير العمد ، ويؤيد ذلك مافى العينى إذ قال : روى سالم عن أبيه أنه قال هذا فيمن فاتته ناسيا ، انتهى .

. . . .

وقد جزم الحافظ كما سيأتي في البحث الثاني أن تفسير الراوي إذا كان فقيها أولى من غيره . انتهى .

فما ترى في أفقه الناس ابن عمر رضي الله عنهما، ووجه الحافظ تبويب الترمذي بقوله : لحمله على الساهي ، وعلى هذا فالمراد بالحديث أنه يلحقه من الأسف عند معاينة الثواب لمن صلى مايلحق من ذهب منه أهله وماله ، وقد روى بمعنى ذلك عن سالم بن عبد الله ، ويؤخذ منه التنبيه ، على أن أسف العامد أشد لاجتماع فقد الثواب وحصول الإثم ، انتهى .

كأنه أشار إلى أن لفظ الإثم مجاز ، وكأنه عبر الأسف بلفظ الإثم إشارة إلى أن هذا الأسف يكون في الآخرة ، وفي العيني قال الداودي : يتوجه عليه من الاسترجاع مايتوجه على من فقد أهله وماله فيتوجه عليه الندم والأسف لتفويته الصلاة ، وقيل معناه فاته من الثواب مايلحقه من الأسف كما يلحق من ذهب أهله وماله ، انتهى .

وإلى ما اخترته مال السندي إذ قال : المتبادر من الفوات أن لا يكون باختيار من العبد ، فعلى هذا قوله « فكأنما وتر أهله وماله » إشارة إلى ما فاته من الخير ، وهو المناسب بجعل المصنف الفوت في مقابلة الترك ، لكن على هذا يشكل إضافة الإثم على الفوات إلا أن يراد بالإثم ما يلحقه من الضرر ، ولو بفوات الفضل ، انتهى .

وأجاد الشيخ قدس سره في « الكوكب الدري » كلاما لطيفا وهو : أن الإمام الترمذي ترجم على حديث الباب ما تقدم ، ثم بوب : « باب ما جاء في الرجل ينسى الصلاة » ، وذكر فيه حديث أنس « من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها » قال الشيخ : ولا يخفى عليك الفرق بين السهو المذكور في الباب السابق وبين

. . . .

النسيان المذكور فى هذا الباب إذ المراد بالسهو ما يلزمه من الغفلة وقلة المبالاة والاهتمام بأمر الصلاة لاشتغاله بأموره الدنيوية فكأن التفريط جاء من جانبه لجوزى على فعله ، وأما فى النوم والنسيان فإن كان خسرانه أظهر من أن يبين إلا أنه غير مفرط فى ذلك ، إلى آخر ما أفاده ، وعلى هذا فلو أريد فى ترجمة البخارى الذى أشار إليه الشيخ من معنى السهو ، يناسبه لفظ الإثم ، ولا يرد عليه إيراد تكرار الترجمة .

والبحث الثانى اختلفوا فى المراد بالفوات فى الحديث فإن الأول كان فى ترجمة البخارى، قال العينى : ثم اختلفوا فى المراد بالفوات فى هذا الحديث، فقال ابن وهب وغيره : هو فيمن لم يصلها فى وقتها ، وقال الأصيلى وسحنون: هو الفوات بغروب الشمس ، وقيل أن يفوتها إلى أن تصفر الشمس ، وقد ورد مفسراً فى رواية الأوزاعى فى هذا الحديث ، قال: فواتها أن تدخل الشمس صفرة، وقال المهلب : هو فواتها فى الجماعة لما يفوته من شهود الملائكة الليلية والنهارية ، ولو كان فواتها بغيبوبة أو اصفرار ابطل الاختصاص ، لأن ذهاب الوقت موجود فى كل صلاة ، انتهى .

قال الحافظ : وتعقبه ابن المنير : بأن الفجر أيضا فيها اجتماع المتعاقبين ، فلا يختص العصر بذلك ، قال الحافظ : ومما يدل على أن المراد بتفويتها إخراجها عن وقتها ما وقع فى رواية عبد الرزاق فى هذا الحديث عن ابن جريج عن نافع فذكر نحوه ، زاد: قلت لنافع : حين تغيب الشمس ؟ قال: نعم ، وتفسير الراوى إذا كان فقيهاً أولى من غيره ، لكن روى أبو داود عن الأوزاعى أنه قال فى

. . . .

هذا الحديث : وفواتها أن تدخل الشمس صفرة ، ولعله مبنى على مذهبه فى خروج وقت العصر ، انتهى .

الثالث فى تخصيص العصر بذلك ، قال الحافظ : وظاهر الحديث التغليظ على من تفوته العصر وأن ذلك مختص بها ، وقال ابن عبد البر : يحتمل أن يكون الحديث خرج جواباً لسائل سأل عن صلاة العصر فلا يمنع ذلك إلحاق غيرها من الصلوات ، وتعقبه النووى بأنه يلحق غير المنصوص بالمنصوص إذا عرفت العلة واشتركا فيها ، قال : والعلة فى هذا الحكم لم تتحقق فلا يلتحق غير العصر بها ، وتعقبه الحافظ بأن هذا لا يدفع الاحتمال ، وقد احتج ابن عبد البر بما رواه ابن أبى شيبة وغيره عن أبى الدرداء مرفوعا: «من ترك صلاة مكتوبة حتى تفوته » الحديث ، لكن فى إسناده انقطاع ، وقد رواه أحمد من حديث أبى الدرداء بلفظ من ترك العصر ، فرجع حديث أبى الدرداء إلى تعيين العصر ، وروى ابن حبان وغيره من حديث نوفل بن معاوية مرفوعا: من فاتته الصلاة فكأنما وتر أهله وماله، وظاهره العموم فى الصلوات المكتوبات ، وأخرجه عبد الرزاق من وجه آخر عن نوفل بلفظ « لأن يوتر أحدكم أهله وماله خير له من أن يفوته وقت صلاة » وهذا أيضا ظاهر فى العموم لكن المحفوظ من حديث نوفل بلفظ «من الصلوات صلاة من فاتته فكأنما وتر أهله وماله » أخرجه المصنف فى علامات النبوة ، ومسلم أيضا ، والطبرانى وغيرهم ، ورواه الطبرانى من وجه آخر وزاد فيه عن الزهرى : قلت : لأبى بكر يعنى ابن عبد الرحمن راوى الحديث : ماهذه الصلاة ؟ قال: العصر، ورواه ابن أبى خيثمة من وجه آخر فصرح بكونها العصر فى نفس الخبر ، والمحفوظ أن كونها العصر من تفسير أبى بكر ، ورواه الطحاوى والبيهقى من وجه آخر وفيه أن التفسير من ابن عمر ، فالظاهر اختصاص العصر بذلك ، انتهى .

. . . .

قال العينى : وخصت العصر لفضلها ولكونها مشهودة ، وقيل خصت بذلك تأكيداً وحضا على المثابرة عليها لأنها تأتى فى وقت اشتغال الناس ، وقيل يحتمل أنها خصت بذلك لأنها على الصحيح الصلاة الوسطى ، واعترض ابن المنير على قول المهلب المذكور فى البحث الثانى بأن الفجر أيضا فيه شهود الملائكة ، قال : والحق : أن الله تعالى يخص ما شاء من الصلوات بما شاء من الفضيلة ، انتهى .

وفى القسطلانى : قيل خصت صلاة العصر لاجتماع المتعاقبين من الملائكة ، وعورض بصلاة الفجر ، وأجيب باحتمال أن التهديد إنما غلظ فى العصر دون الفجر لأنه لا عذر فى تفويتها ، لأنه وقت يقظة بخلاف الفجر فربما كان النوم عندها عذراً ، انتهى .

البحث الرابع فى إعراب « أهله وماله » فى الحديث الأول ، وبسط الشراح الكلام على ذلك ، وأجمل القسطلانى إذ قال : وتر مبنيا للمفعول ، وأهله مفعول ثان له ، والأول الضمير المستتر ، وقيل منصوب بنزع الخافض أى وتر فى أهله وماله ، ويروى أهله بالرفع على أنه نائب الفاعل ولا يضمر فى وتر : أى انتزع منه أهله وماله ، وقال ابن الأثير : من رد النقص إلى الرجل نصبهما ، ومن رده إلى الأهل والمال رفعهما ، والنصب هو الصحيح المشهور الذى عليه الجمهور كما قاله النووى ، وقال عياض : هو الذى ضبطناه عن جماعة شيوخنا ، انتهى .

زاد العينى: بنصب اللامين فى رواية الأكثرين لأنه مفعول ثان ، والضمير فى وتر مفعوله الأول ، فإن قلت : الفعل الذى يقتضى المفعولين يكون من أفعال القلوب ووتر ليس منها ، قلت : إذا كان أحد المفعولين غير صحيح يأتى

. . . .

أيضا من غير أفعال القلوب ، وههنا كذلك ، ووتر ههنا متعد إلى مفعولين بهذا الوجه كما فى قوله تعالى : « لن يتركم أعمالكم » أى لن ينقصكم أعمالكم ، انتهى .

قلت : وإلى ذلك أشار الإمام البخارى بقوله قال أبو عبدالله : لن يتركم ، قال القسطلانى : قوله قال أبو عبدالله يعنى مما يدل لنصب الكلمتين هو قوله تعالى « لن يتركم » ثم أشار بقوله وترت الرجل إلخ ، إلى أن وتر يتعدى إلى مفعول واحد ، وهو يؤيد رواية الرفع ، انتهى .

وقال شيخ الإسلام : إن المثال الاول نص فى اقتضائه مفعولين ، والثانى يحتمله بحذف المفعول الثانى مثلا أهله وماله ، وعلى هذا فكلا المثالين يؤيدان رواية الجمهور ، أى نصب اللامين وإن كانت الشراح نظروا إلى ظاهر اللفظ ، انتهى .

وقال القرطبى : يروى بالنصب على أن وتر بمعنى سلب وهو يتعدى إلى مفعولين ، وبالرفع على أن وتر بمعنى أخذ فيكون أهله هو المفعول الذى لم يسم فاعله ، كذا فى الفتح .

البحث الخامس احتج بالحديث الثانى وهو حديث حبط العمل الخوارج ومن وافقهم فى تكفير أهل المعاصى ، والحنابلة فى تكفير تارك الصلاة ، وبسط الشراح فى تأويل الحديث من جهة أهل السنة ، قال الحافظ : أما الجمهور فتأولوا الحديث فافترقوا فى تأويله ، فمنهم من أول سبب الترك ، ومنهم من أول الحبط ومنهم من أول العمل ، ثم بسط ذلك ، وقال فى آخره : وأقرب هذه التأويلات قول من قال : إن ذلك خرج مخرج الزجر الشديد وظاهره غير مراد ، انتهى .

وبذلك جزم العينى إذ قال : وأقرب الوجوه ما قال ابن بزيزة إن هذا على وجه التغليظ وإن ظاهره غير مراد ، لأن الاعمال لا يحبطها إلا الشرك ، انتهى .

قوله (وبعض [١] العوالى من المدينة) إلا أن عليهم إثبات أن العوالى المرادة فى الرواية هى التى على الأربعة لا ما هى دون ذلك .

قوله (بكروا بصلاة العصر) والاستدلال بالرواية على هذا المدعى من حيث أن التبكير أبعد من الفوات بخلاف التأخير ، فإن الصلاة فى التأخير تصير عرضة للفوات .

قوله (ويجتمعون فى صلاة الفجر إلخ) يعنى بذلك [٢] أن المرتقين إلى السماء يصعدون بعد نزول الآخرين ، فلما كانوا يجتمعون فى وقتى الصلاتين فأولى أن تؤتى الصلاة فى أول وقتها المستحب ليصير الطائفتان شهداء لكم جميعا ، وأما عند

فيكون الحديث بمعنى قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » الحديث .

(١) بالموحدة المفتوحة والضاد المعجمة ، قال الحافظ : كذا وقع هنا ، أى بين بعض العوالى والمدينة المسافة المذكورة ، وروى البيهقى حديث الباب من طريق الصغانى عن أبى اليمانى شيخ البخارى ، وقال فى آخره : وبعد العوالى بضم الموحدة وبالدال المهملة ، وكذلك أخرجه المصنف فى الاعتصام تعليقا ، انتهى .

قلت : أخرجه فى باب ما ذكر النبى صلى الله عليه وسلم . وحض على اتفاق أهل العلم إلخ وما أفاده الشيخ واضح ، لأن العوالى متفاوتة المساحة ، وأقربها ميلان ، فأى مانع من الحمل على ذلك ؟

(٢) لم أتحصل بعد من أى لفظ البخارى استنبط الشيخ قدس سره تعجيل العصر فى أول الوقت ، فإن الإمام البخارى لم يترجم على ذلك إلا « باب فضل صلاة العصر » ولم يتعرض لذلك فى التقارير الآخر للشيخ قدس سره ، اللهم

. . . .

إلا أن يقال إنه أشار بذلك إلى ما فى الفتح ، إذ قال : قال ابن التين : الواو فى قوله وهم يصلون واو الحال ، أى تركناهم على هذه الحالة ، ولا يقال يلزم منه أنهم فارقوهم قبل انقضاء الصلاة ، فلم يشهدوها معهم ، والخبر ناطق بأنهم يشهدونها ، لأنا نقول : هو محمول على أنهم شهدوا الصلاة مع من صلاها فى أول وقتها وشهدوا من دخل فيها بعد ذلك ، ومن شرع فى أسباب ذلك، انتهى .

بل الحديث مما استدل به الحنفية على تأخير العصر ، قال شيخ الإسلام : فى الحديث حجة لاستحباب تأخير العصر لتجتمع ملائكة الليل والنهار ، انتهى .

قال الحافظ : قوله ثم يعرج الذين باتوا فيكم : استدل به بعض الحنفية على استحباب تأخير العصر ليقع عروج الملائكة إذا فرغ منها آخر النهار ، وتعقب بأن ذلك غير لازم ، إذ ليس فى الحديث ما يقتضى أنهم لا يصعدون إلا ساعة الفراغ من الصلاة ، بل جائز أن تفرغ الصلاة ويتأخروا بعد ذلك إلى آخر النهار ، ولا مانع أيضا من أن تصعد ملائكة النهار وبعض النهار باق ، وتقيم ملائكة الليل ، ولا يرد على ذلك وصفهم بالمبيت بقوله، باتوا فيكم، لأن اسم المبيت صادق عليهم ، ولو تقدمت إقامتهم بالليل إقامتهم قطعة من النهار ، انتهى .

وتعقبه العينى بأن هذا القائل ذكر فى هذا الموضع ناقلا عن البعض أن ملائكة الليل إذا صلوا الفجر عرجوا فى الحال ، وملائكة النهار إذا صلوا العصر لبثوا إلى آخر النهار ، لضبط بقية عمل النهار ، ثم قال : وهذا ضعيف لأنه يقتضى أن ملائكة النهار لا يسألون ، وهو خلاف ظاهر الحديث ، والعجب منه أنه ناقض كلامه الذى ذكره فى التعقيب على ما لا يخفى ، وبمثل هذا التصرف لا يتوجه الرد على المستدلين بقوله : ثم يعرج الذين باتوا فيكم ، على استحباب تأخير صلاة العصر ، انتهى .

التأخير فلا تحصل إلا شهادة إحدى الطائفتين الباقية . ويمكن[١] أن يكون ذلك الاجتماع حين جماعة المحلة ، أى حين يصلى أهل المحلة فى مسجد جماعتهم ، وعلى هذا ففيه إشارة إلى تعاهد الجماعة والتزامها والاحتراز عن تفويتها لئلا يحرموا الشهادة .

(باب من أدرك ركعة[٢] من العصر، إلخ)

---

(١) وهو الذى رجحه عامة الشراح ، قال الحافظ : قال ابن عبد البر :الأظهر أنهم يشهدون معهم الصلاة فى الجماعة ، واللفظ محتمل للجماعة وغيرها،انتهى . وفى فيض البارى : لى جزم بأنهم يشهدون صلاة الجماعة دون المنفرد ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ. قوله : « ثم قرأ » كذا فى جميع روايات الجامع ، وأكثر الروايات فى غيرها بإبهام فاعل قرأ ، وظاهره أنه النبى صلى الله عليه وسلم ، لكن لم أر ذلك صريحا ، وحمله عليه جماعة من الشراح ، ووقع عند مسلم عن زهير بن حرب عن مروان بإسناد حديث الباب ، « ثم قرأ جرير أى الصحابى » وكذا أخرجه أبو عوانة فى صحيحه فظهر أنه وقع فى حديث الباب وما وافقه إدراج ، انتهى .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره للبحث الفقهى فى ذلك لما أنه قد أشبع الكلام على ذلك فى الكوكب الدرى فى « باب ما جاء فيمن أدرك ركعة من العصر إلخ » وقد لخصت المباحث فى هذا الحديث فى الأوجز فارجع إليه لوشئت التفصيل ، نعم يشكل على الإمام البخارى أنه ترجم بإدراك الركعة ، وذكر الحديث بإدراك السجدة ، قال الحافظ : كأنه أراد تفسير الحديث ، وأما المراد بقوله فيه: سجدة أى ركعة ، وقد رواه الإسماعيلى من وجه آخر عن شيبان بلفظ : « من أدرك ركعة » فدل على أن الاختلاف من الرواة ، وسيأتى حديث مالك

ومناسبة الرواية[1] الثانية بالترجمة من حيث أن الاستيجار شامل للوقت إلى الغروب ، فمن أتى قبيل الغروب بحيث يمكن له أن يعدّ

فى أبواب وقت الصبح بلفظ « من أدرك ركعة » ولم يختلف على راويها فى ذلك، فكان عليها الاعتماد، وقال الخطابى : المراد بالسجدة الركعة بركوعها وسجودها، والركعة إنما يكون تمامها بسجودها ، فسميت على هذا المعنى سجدة ، انتهى .

والأوجه عندى : أن الإمام البخارى أشار بذكر الركعة فى الترجمة والسجدة فى الرواية إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى ما قال الموفق : إن مدرك الركعة مدرك للصلاة، وهل يدركها بإدراك مادون الركعة، فيه روايتان: إحداهما لا يدركها بأقل من ذلك ، وهو ظاهر كلام الخرقى ، ومذهب مالك لرواية من أدرك الركعة ، فإن التخصيص بإدراك الركعة يدل على أن الإدراك لا يحصل بأقل منها ، والثانية يدركها بإدراك جزء منها ، أى جزء كان. قال القاضى: ظاهر كلام أحمد أنه يكون مدركا لها بإدراكه ، وهذا مذهب أبى حنيفة ، وللشافعى قولان كالمذهبين لحديث أبى هريرة يعنى حديث الباب ، وهو متفق عليه وللنسائى فقد أدركها ، انتهى .

فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بذكر هذه الرواية فى هذا الباب إلى أن ماورد فى الروايات من لفظ الركعة ليس باحتراز .

(١) وهى رواية التمثيل ، ولم يتعرض الشيخ للكلام فى التمثيل أيضا لما أنه قد قرر عليه فى الجزء الثانى من الكوكب فى أبواب الأمثال ، وكان اللائق بالمقام مناسبته بالترجمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى وجه المناسبة واضح ، وقال السندى : لعل وجه مطابقة الحديث بالترجمة هو أنه يفهم من الحديث أن ما أتى هذه الأمة من أعمال البر إلى غروب الشمس فلهم فيه الأجر بأتم وجه ، فيقتضى

. . . .

أن من أدرك بعض الصلاة فى هذا الوقت يكون مأجوراً ، ولا يكون مأجوراً إلا إذا كان مدركا لتمام الصلاة ، انتهى .

وفى الكرمانى قال شارح التراجم : أما حديث ابن عمر فمراده بالتمثيل أن هذه الأمة أقصرها مدة وعملا وأكثرها ثوابا ، فما وجه دليل الترجمة منه ؟ قلت : هو مأخوذ من لفظ إلى غروب الشمس ، ولم يفرق بين ما قارب الغروب وما قبله ، ويحتمل أن يكون وجه الدلالة أنهم عملوا أقل من عملهم وأثيبوا بقدر ما أخذ أولئك وأكثر ، فكأنه نبه على أن حكم البعض فى الإدراك حكم الكل ، فأى وقت أدركه آخراً منه كان كمدركه أولا وآخراً ، انتهى .

وفى الفتح: قال المهلب ما معناه : أورد البخارى حديث ابن عمر رضى الله عنهما عنهما وحديث أبى موسى فى هذه الترجمة ليدل على أنه قد يستحق بعمل البعض أجر الكل ، مثل الذى أعطى من العصر إلى الليل أجر النهار كله ، فهو نظير من يعطى أجر الصلاة كلها ، ولو لم يدرك إلا ركعة واحدة ، وبهذا يظهر مطابقة الحديثين للترجمة ، قال الحافظ : وتكملة ذلك أن يقال إن فضل الله الذى أقام به عمل ربع النهار مقام عمل النهار كله هو الذى اقتضى أن يقوم إدراك الركعة الواحدة من الصلاة الرباعية التى هى العصر مقام إدراك الأربع فى الوقت ، فاشتركا فى كون كل منهما ربع العمل ، وحصل بهذا التقرير الجواب عن استشكل وقوع الجميع أداء مع أن الأكثر إنما وقع خارج الوقت ، فيقال فيه ما أجيب أهل الكتابين « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » وقد استبعد بعض الشراح كلام المهلب ، ثم قال : هو منفك عن محل الاستدلال ، لأن الأمة عملت آخر النهار ، فكان أفضل من عمل المتقدمين قبلها ، ولا خلاف أن تقديم الصلاة أفضل من تأخيرها ، ثم هو من الخصوصيات التى لا يقاس عليها ، لأن صيام آخر النهار لا يجزىء عن

. . . .

جملته ، فكذلك سائر العبادات قال الحافظ فاستبعد غير مستبعد ، وليس فى كلام المهلب ما يقتضى أن إيقاع العبادة فى آخر وقتها أفضل من إيقاعها فى أوله ، وأما إجزاء عمل البعض عن الكل فمن قبيل الفضل ، فهو كالخصوصية سواء ، وقال ابن المنير : يستنبط من هذا الحديث أن وقت العمل ممتد إلى غروب الشمس ، وأقرب الأعمال المشهورة بهذا الوقت صلاة العصر ، قال : فهو من قبيل الإشارة لا من صريح العبارة ، فإن الحديث مثال ، وليس المراد العمل الخاص بهذا الوقت ، بل هو شامل لسائر الأعمال من الطاعات ، وقد قال إمام الحرمين : إن الأحكام لا تؤخذ من الأحاديث التى تأتى لضرب الأمثال ، وقال الحافظ : وما أبداه مناسب لإدخال هذا الباب فى أبواب أوقات العصر ، لا لخصوص الترجمة ، وهى : من أدرك ركعة من العصر ، بخلاف ما أبداه المهلب وأكملاه ، وأما ما وقع من المخالفة بين سياق حديث ابن عمر رضى الله عنهما وحديث أبى موسى ، فظاهرهما أنهما قضيتان ، وقد حاول بعضهم الجمع بينهما فتعسف ، وقال ابن رشيد ما حاصله : إن حديث ابن عمر رضى الله عنهما ذكر مثالا لأهل الأعذار ، لقوله فعجزوا ، فأشار إلى أن من عجز عن استيفاء العمل من غير أن يكون له صنيع فى ذلك، أن الأجر يحصل له تاماً فضلا من الله، وذكر حديث أبى موسى مثالا لمن أخر بغير عذر وإلى ذلك الإشارة بقولهم لا حاجة لنا إلى أجرك ، فأشار بذلك إلى أن من أخر عامداً لا يحصل له ما حصل لأهل الأعذار ، انتهى .

وقال العينى: والمطابقة فى قوله« إلى غروب الشمس» فدل على أن وقت العصر إلى الغروب ، أن من أدرك ركعة من العصر قبله فقد أدرك ، وهذا بطريق الاستئناس الاقناعى ، لا بطريق الأمر البرهانى ، ولذا قال ابن المنير : هذا

. . . .

الحديث مثال لمنازل الأمم عند الله وأن هذه الأمة أقصرها عمراً وأقلها عملا وأعظمها ثوابا، ويستنبط منه للبخارى بتكلف فى قوله فعملنا إلى غروب الشمس، فدل على أن وقت العمل ممتد إلى الغروب، وأقرب الأعمال المشهورة بهذا الوقت صلاة العصر، وهو من قبيل الأخذ بالإشارة لا من صريح العبارة، فإن الحديث مثال، وليس المراد عملا خاصا بهذا الوقت، بل المراد سائر الأعمال من سائر الأمة إلى يوم القيامة، وكذا قال أبو المعالى الجوينى بأن الأحكام لا تتعلق بالأحاديث التى تأتى لضرب الأمثال، فإنه موضع تجوز، وقال المهلب: إنما أدخل البخارى هذا الحديث والذى بعده فى هذا الباب لقوله «ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأوتينا قيراطين قيراطين» ليدل على أنه قد يستحق بعمل البعض أجر الكل، مثل الذى أعطى من العصر إلى الغروب أجر النهار كله، فمثله كالذى أعطى على ركعة أدرك وقتها أجر الصلاة كلها، وقال صاحب التلويح فيه بعد، لأنه لو قال: إن هذه الأمة أعطيت ثلاثة قراريط لكان أشبه، ولكنها ما أعطيت إلا بعض أجر جميع النهار، ثم هو أيضا منفك عن محل الاستدلال، لأن عمل هذه الأمة آخر النهار كان أفضل من عمل المتقدمين قبلها، ولا خلاف أن صلاة العصر متقدمة أفضل، ثم هذا من الخصائص المستثناة عن القياس، فكيف يقاس عليه، ألا ترى أن صيام آخر النهار لا يقوم مقام جملته، وكذا سائر العبادات؟ قال العينى: وكل ما ذكروا لا يخلو عن تعسف، وقوله: لا خلاف غير موجه لأن الخلاف موجود فى تقديم صلاة العصر وتأخيرها، وقياسه على الصوم كذلك؛ لأن وقت الصوم لا يتجزأ بخلاف الصلاة، انتهى.

وقال القسطلانى: إن المطابقة فى قوله إلى غروب الشمس، فإنه يدل على أن وقت العصر إلى الغروب وأن من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب فقد أدرك العصر فى وقتها، ولا يخفى ما فيه من التعسف، انتهى.

اسمه فى العاملين كان داخلا فيهم ، وذلك لأن العادة فى المستأجرين لاسيما فى الكرماء أن ينظروا إلى العملة وقت فراغهم من العمل، فمن وجد منهم ثمة إذاً وجب أجر عمله وإن كان قد أتى بعد الآخرين بكثير ، والله أعلم .

(باب(١) ذكر العشاء والعتمة)

---

(١) قال الحافظ : غاير المصنف بين هذه الترجمة والتى قبلها ، مع أن سياق الحديثين الواردين فيهما واحد ، وهو النهى عن غلبة الأعراب على التسميتين ، وذلك لأنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم إطلاق اسم العشاء على المغرب ، وثبت عنه إطلاق اسم العتمة على العشاء ، فتصرف المصنف فى الترجمتين بحسب ذلك ، انتهى .

قلت : وأيضا فى إطلاق لفظ العشاء على المغرب محظور شرعى قوى ، وهو التباس الأحكام ، فإن الأحكام التى وردت فى النصوص للعشاء يوهم إطلاقها على المغرب للالتباس فى الاسم ، بخلاف إطلاق العتمة على العشاء إذ ليس لفظ العتمة اسم لصلاة أخرى غير العشاء ، ثم قال الحافظ : والحديث الذى ورد فى العشاء أخرجه مسلم عن ابن عمر بلفظ « لاتغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم فإنها فى كتاب الله العشاء وإنهم يعتمون بحلاب الإبل » ولابن ماجه نحوه من حديث أبى هريرة وإسناده حسن ، ولأبى يعلى والبيهقى من حديث عبد الرحمن بن عوف، وزاد الشافعى فى روايته فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما: وكان ابن عمر رضى الله عنهما إذا سمعهم يقولون العتمة صاح وغضب ، وأخرج عبد الرزاق هذا الموقوف عن ابن عمر رضى الله عنهما من وجه آخر ، واختلف السلف فى ذلك ، فمنهم من كرهه كابن عمر ومنهم من أطلق جوازه ، نقله ابن أبى شيبة عن أبى بكر الصديق

قصد بذلك أن النهى تنزيه وإلا فقد ثبت جواز إطلاق اللفظين معاً فى الأخبار[١] والآثار .

(باب النوم[٢] قبل العشاء لمن غلب)

رضى الله عنه وغيره ، ومنهم من جعله خلاف الأولى وهو الراجح ، وسيأتى للمصنف ، وكذلك نقله ابن المنذر عن مالك والشافعى ، ونقل القرطبى عن غيره: إنما نهى عن ذلك تنزيها لهذه العبادة الشرعية الدينية عن أن يطلق عليها ما هو اسم لفعلية دنيوية ، وهى الحلبة التى كانوا يحلبونها فى ذلك الوقت ويسمونها العتمة ، انتهى .

وقال الموفق: لا يستحب تسميتها العتمة ، لما روى من النهى فى ذلك وإن سماها العتمة جاز ، انتهى .

(١) قال الحافظ : قوله « قال أبو هريرة » شرع المصنف فى إيراد أطراف أحاديث محذوفة الأسانيد كلها صحيحة مخرّجة فى أمكنة أخرى ، حاصلها ثبوت تسمية هذه الصلاة تارة عتمة وتارة عشاء ، انتهى .

وذكر الحافظ تخريجها ، وذكرها العلامة العينى رحمه الله مبسوطا ١٢ .

(٢) قال الحافظ : فى الترجمة إشارة إلى أن الكراهة مختصة بمن تعاطى ذلك مختاراً ، وقيل ذلك مستفاد من ترك إنكاره صلى الله عليه وسلم على من رقد من الذين كانوا ينتظرون خروجه صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء ، ولو قيل بالفرق بين من غلبه النوم فى مثل هذه الحالة وبين من غلبه وهو فى منزله مثلا لكان متجها انتهى .

يعني أن النهي لمن لم يغلب عليه النوم ، ومن غلب عليه فله رخصة في النوم ، ثم إن غير المغلوب[1] إنما يكره النوم له إذا خاف فوات الجماعة بالنوم وإلا فلا يكره له أيضا .

والأوجه عندي أن الامام البخاري رضي الله عنه أشار بالترجمتين إلى الجمع بين مختلف ماروي في النوم قبل العشاء والنهي ، وجمع بينهما بوجوه منها ماأشار إليه الإمام البخاري ، وقال الحافظ : قال الترمذي كره أكثر أهل العلم النوم قبل صلاة العشاء ، ورخص فيه بعضهم في رمضان خاصة ، قال الحافظ : ومن نقلت عنه الرخصة قيدت عنه في أكثر الروايات بما إذا كان من يوقظه أو عرف من عادته أنه لايستغرق وقت الاختيار بالنوم ، وهذا جيد حيث قلنا إن علة النهي خشية خروج الوقت ، وحمل الطحاوي الرخصة على ماقبل دخول وقت العشاء ، والكراهة على مابعد دخوله ، انتهى .

وفي رد المحتار: قال الطحاوي : إنما كره النوم قبلها لمن خشي عليه فوت وقتها، أو فوت الجماعة فيها ، وأما من وكل نفسه إلى من يوقظه فيباح له النوم، انتهى .

(١) وهذا جيد حيث قلنا إن علة الكراهة خشية فوت الجماعة ، قال العيني: أما سبب كراهة النوم قبلها : فلأن فيه تعرضا لفوات وقتها باستغراق النوم ولئلا يتساهل الناس في ذلك فيناموا عن صلاتها جماعة ، واختلف السلف في ذلك فكان ابن عمر رضي الله عنهما يسب الذي ينام قبلها فيما حكاه ابن بطال ، ولكن روي عنه أنه كان يرقد قبلها ، وذكر عنه كان ينام ويوكل من يوقظه ، وروى معمر عن أيوب عن نافع عنه أنه كان ربما ينام عن العشاء الآخرة ويأمر أن يوقظوه ، وعن عروة وابن سيرين والحكم أنهم كانوا ينامون نومة قبل الصلاة ، وكان أصحاب عبد الله يفعلون ذلك ، وبه قال بعض الكوفيين ، واحتج لهم بأنه

قوله : (نام النساء والصبيان) أراد بهما[١] من حضر المسجد منهما أو أعم من ذلك حتى يشمل الحاضرين منهم والغائبين ، وعلى هذين فالرواية منطبقة على الترجمة .

إنما كره ذلك لمن خشى الفوات فى الوقت والجماعة ، أما من وكل به من يوقظه لوقته فمباح ، فدل على أن النهى ليس للتحريم لفعل الصحابة ، لكن الأخذ بظاهر الحديث أحوط ، انتهى .

وفى الدر المختار : ويكره النوم قبل العشاء ، والكلام المباح بعدها ، انتهى .

قلت : وقيده بالمباح احترازاً عن غير المباح ، فإنه لايجوز مطلقا ، وعن الكلام فى الخير من الذكر والعلم وغيرهما ، فإنه مستثنى عن النهى ، قال الزيلعى : إنما كره الحديث بعدها لأنه ربما يؤدى إلى اللغو أو إلى تفويت الصبح أو قيام الليل لمن له عادة به ، وإذا كان لحاجة مهمة فلا بأس ، وكذا القراءة والذكر وحكايات الصالحين والفقه والحديث مع الضيف ، وفى البرهان : يكره النوم قبلها والحديث بعدها لنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنهما إلا حديثا فى خير لقوله صلى الله عليه وسلم : لا سمر بعد الصلاة ، يعنى العشاء الأخيرة إلا لأحد رجلين مصل أو مسافر ، وفى رواية أو عرس انتهى ، كذا فى الشامى ١٢ .

(١) يدل عليه أن الإمام البخارى ذكر الحديث فى باب وضوء الصبيان ، وحضورهم الجماعة الخ، وترجم عليه أيضا « باب خروج النساء إلى المساجد» ، وقال العينى فى الحديث الذى أخرجه فى باب وضوء الصبيان مطابقته للترجمة فيما قاله الكرمانى فى لفظ الصبيان : لأن المراد منهم إما الحاضرون منهم فى المسجد لصلاة الجماعة ، وإما الغائبون ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، انتهى .

قوله : (ثم ضمها) أي بما[1] تحتها يعني بذلك غمز الشعر وكبسه ، والمراد

وقال ابن رشيد : ليس الحديث صريحاً في ذلك ، يعني في كونهم حاضرين في المسجد، إذ يحتمل أنهم ناموا في البيوت ، انتهى .

ثم تعقب عليهما العيني بأن الترجمة لاتثبت على تقدير كونهم غائبين ، وهو كذلك في الباب المذكور ، أما ترجمة هذا الباب (أي النوم قبل العشاء) فثابتة على كلا الاحتمالين كما أفاده الشيخ قدس سره ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : يعني نام النساء والصبيان في بيوتهم ، أومعناه نام في المسجد النساء اللاتي أتين إلى المسجد للصلاة ، وترجمة البخاري ناظرة إلى المعنى الثاني ، وأما الصبيان فكان النساء إذا جئن إلى المسجد يحملن معهن أولادهن الصغار ، وزاد فيه أيضا قوله غيركم في هذا الحديث خطاب إلى أهل مسجده صلى الله عليه وسلم بخلاف الحديث السابق ، فإن فيه احتمالين ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « ثم ضمها » كذا له بالضاد المعجمة والميم ، أي ضم أصابعه ولمسلم « وصبها » بالصاد المهملة والموحدة ، قال عياض: هو الصواب ، لأنه يصف عصر الماء من الشعر باليد ، قال الحافظ : ورواية البخاري موجهة لأن ضم اليد صفة للعاصر ، وقوله مست إبهامه مرفوع بالفاعلية ، وطرف الأذن منصوب على المفعولية ، وفي رواية إبهاميه بالتثنية والنصب فهو منصوب على المفعولية ، وطرف الأذن مرفوع على الفاعلية ؛ وقوله لا يقصّر بتشديد الصاد المهملة المكسورة ، أي لا يبطيء ، وفي رواية لا يعصر بالعين المهملة الساكنة مع فتح أوله وكسر ثالثه ، قال ابن حجر : والأول هو أصوب ، وقوله لا يبطش بضم الطاء أي لا يستعجل ، كذا في العيني والقسطلاني وغيرهما من الشروح ، والأوجه عندي في معنى الحديث : أنه لا يعصر أي لا يكبس الشعور ولا يبطشها ، أي

بقوله كذلك(١) أنه لم يغير يدها عن الهيئة التي كانت عليها .

(باب وقت العشاء إلى نصف الليل)

يعني(٢) بذلك وقتها المستحب

لا يأخذها بالشدة إلا كذلك الذي ذكر من وضع أطراف الأصابع على الشعور وضم الأصابع ، فتأمل ، وفيه أن هذا المعنى ظاهر من ألفاظ الحديث لكن الأكابر لما لم يقولوا بهذا المعنى مع ظهوره ففيه ما فيه ١٢ .

(١) في قوله لا يبطش إلا كذلك ١٢ .

(٢) وبذلك جزم جميع الشراح ، قال الكرماني : إن قلت كيف دل الحديث على الترجمة ولا يلزم من تأخيرها إلى النصف أن لا يكون بعد النصف وقتها ؟ قلت : المراد من الترجمة الوقت المختار ، فإن قلت: ما الدليل على أن وقت جواز العشاء إلى الصبح وقال الإصطخري من الشافعية : وقت الجواز إلى نصف الليل، وبعده قضاء لأداء ، وظاهر الترجمة يشعر بأن مذهب البخاري أيضا أن وقتها إلى نصف الليل ، ولذا لم يذكر حديثا يدل على امتدادها إلى الصبح ؟ قلت : ثبت في صحيح مسلم من حديث أبي قتادة أنه صلى الله عليه وسلم قال : ليس في النوم تفريط إنما التفريط في من لم يصل الصلاة حتى جاء وقت الصلاة الأخرى، قال النووي : حديث أبي قتادة مستمر على عمومه في الصلوات كلها إلا الصبح، فإنه لا يمتد إلى الظهر بل يخرج وقتها بطلوع الشمس ، لمفهوم حديث من أدرك ركعة من الصبح ، الحديث ، وأما المغرب فالأصح امتداد وقتها إلى وقت العشاء ، انتهى .

وقال الحافظ : في هذه الترجمة حديث صريح أخرجه مسلم من حديث عبدالله

. . . .

ابن عمرو بن العاص فى بيان أول الأوقات وآخرها ، وفيه فإذا صليتم العشاء فإنه وقت إلى نصف الليل ، وقال النووى : معناه وقت لأدائها اختياراً ، ووقت الجواز يمتد إلى طلوع الفجر ، لحديث أبى قتادة عند مسلم المذكور قريبا ، وتعقب العينى على قول الكرمانى ظاهر الترجمة مشعر ، إلخ . فقال : مراده من هذا وقت الاختيار لا وقت الجواز ، وهو صرح بذلك قبل كلامه هذا بأن المراد من الترجمة الوقت المختار ، انتهى .

قلت : والأوجه عندى أن مسلك الإمام البخارى فى ذلك هو مسلك الإصطخرى وهو قول للشافعى ومالك كما فى الأوجز ، ويدل عليه ظاهر الترجمة كما جزم به الكرمانى إذ قال : إن ظاهرها مشعر لذلك ولذا لم يأت بشىء من الأثر ، والحديث يدل على الامتداد إلى طلوع الفجر ، كيف وهو نص حديث عبدالله بن عمرو بن العاص عند مسلم المذكور قريبا ، وقد قال الحافظ : لم أر فى امتداد وقت العشاء إلى طلوع الفجر حديثا صريحا يثبت ، انتهى .

وعلى هذا فلا حاجة عندى لتوجيه الترجمة بوقت الاختيار لاسيما إذ لم يتفرد الإمام البخارى بذلك بل هو مذهب غيره أيضا كما تقدم ، ولو سلم صرفها إلى مذهب الجمهور فيمكن توجيهها بما يستنبط من السندى وهو أن الغاية فى الترجمة داخلة فى المغيا وكأنه أثبت بالترجمة جوازها إلى مابعد النصف ، وثبت ذلك بالحديث الذى أورده فى الباب بلفظ أخر العشاء إلى نصف الليل ثم صلى ، فلفظ « ثم » صريح فى الأداء بعد النصف ، وإذا ثبت الأداء بعد النصف امتد إلى طلوع الفجر إذ لاقائل بالفصل فإن المذاهب فى آخر وقت العشاء ثلاثة: إلى الثلث ، وإلى النصف ، وإلى طلوع الفجر ، كما فى الأوجز ، فإذا ثبت الأداء بعد النصف لم يبق

ثم اختلاف[1] الروايتين بالنصف والثلث مبنى على اختلاف التخمين وتقريب الامر ، أوعلى اختلاف إرادة الشروع والفراغ .

إلا القول الثالث ، وهو قول الجمهور ، وترجم بلفظ «إلى نصف الليل» رعاية للفظ الحديث الوارد فيه ، فتأمل فإنه لطيف ، واستدل صاحب الهداية للجمهور بحديث آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر ، قال الحافظ فى الدراية : لم أجده ، لكن قال الطحاوى: يظهر من مجموع الأحاديث أن آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر ، وذلك لأن فى حديث ابن عباس وغيره أنه أخرها إلى ثلث الليل ، وفى حديث عائشة رضى الله عنها أنه أعتم بها حتى ذهب عامة الليل ، فثبت أن الليل كله وقت لها ويؤيده كتاب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى : وصل العشاء أىّ الليل شئت ، وحديث أبى قتادة: ليس فى النوم تفريط ، الحديث ، انتهى .

وبسط ذلك الطحاوى فى شرح معانى الآثار وأخرج عن عبيد بن جريج أنه قال لأبى هريرة : ما إفراط صلاة العشاء ؟ قال : طلوع الفجر ١٢ .

(١) ليس المراد روايتا هذا الباب خاصة بل روايتا الاختلاف مطلقا ، قال ابن سريج ، لااختلاف بين روايتى الثلث والنصف إذ المراد بالثلث أنه أول ابتدائه ، وبنصفه آخر انتهائه ، أى شرع بعد الثلث وامتد إلى قريب من النصف كذا فى الكرمانى ، وقال الحافظ : والتوقيت لما جاءت مرة مقيدة بالثلث وأخرى بالنصف كان النصف غاية التأخير ، انتهى .

وقال العينى : روى أحمد وأبو داود والنسائى وغيرهم من حديث أبى سعيد الخدرى: صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العتمة فلم يخرج حتى مضى نحو من شطر الليل ، الحديث ، وفيه: لولا ضعف الضعيف وسقم السقيم وحاجة ذى الحاجة لأخرت هذه الصلاة إلى شطر الليل ، وروى الترمذى من حديث أبى هريرة:

(باب فضل صلاة الفجر (١))

لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه ، وأخرج أبو داود عن عبد الله بن عمر مكثنا ذات ليلة ننتظر رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء فخرج إلينا حين ذهب ثلث الليل اوبعده ، الحديث وفيه لولا أن تثقل على أمتى لصليت بهم هذه الساعة ، انتهى ١٢ .

(١) هذه الترجمة من التراجم المشكلة وهى عديدة فى البخارى تقدم بعضها ، منها «باب من بدأ بالحلاب والطيب» ويأتى البعض الآخر ، وفى هذا الباب يشكل لفظ الحديث ، ولايظهر له وجه وجيه ، وليس هذا اللفظ فى نسخة الكرمانى ، فقال وفى بعضها باب صلاة الفجر والحديث ، ولم تظهر مناسبة لفظ الحديث فى هذا الموضع ، وقد يقال الغرض منه باب كذا وباب الحديث الوارد فى فضل صلاة الفجر ، انتهى .

وقال الحافظ باب فضل صلاة الفجر وقع فى رواية أبى ذر بعدهذا «والحديث» ولم يظهر لقوله «والحديث» توجيه فى هذا الموضع ، ووجهه الكرمانى بأن الغرض باب كذا وباب الحديث الوارد فى فضل صلاة الفجر ، قال الحافظ : ولا يخفى بعده ، ولم أر هذه الزيادة فى شىء من المستخرجات ، ولاعرج عليها أحد من الشراح ، فالظاهر أنهاوهم ، ويدل لذلك أنه ترجم لحديث جرير أيضا باب فضل صلاة العصر بغير زيادة ، ويحتمل أنه كان فيه باب فضل صلاة الفجر والعصر فتحرفت الكلمة الأخيرة ، انتهى .

وقال العينى : لفظ الحديث وقع فى رواية أبى ذر ولم يقع فى رواية غيره ، ثم قال متعقبا على كلام الحافظ : وقال بعضهم لم يظهر لى توجيه واستبعد توجيه الكرمانى واستبعاده بعيد لأنه لايبعد أن يقال تقدير كلامه باب فى بيان فضل الفجر ، وفى بيان

. . . .

الحديث الوارد فيه، وهذا أوجه من ادعاء الوهم، ولا يلزم من قوله(*) لفظ الحديث فى باب صلاة الفجر أن تكون هذه اللفظة ها هنا وهما والاحتمال الذى ذكره بعيد لان تحرف العصر بالحديث بعيد جدا ، فإن قلت : ماوجه خصوصية هذا الباب بهذه اللفظة دون سائر الابواب الذى يذكر فيها فضائل الاعمال ، قلت : يحتمل أن يكون وجه ذلك أن صلاة الفجر إنما هى عقيب النوم والنوم أخو الموت ، ألا ترى كيف ورد أن يقال عند الاستيقاظ من النوم : الحمد لله الذى أحيانا بعد ماأماتنا وإليه النشور، فإذا كان كذلك ينبغى أن يجتهد المستيقظ على أداء صلاة الفجر شكراً لله على حياته ، ويعلم أن لإقامتها فضلا عظيما لورود الاحاديث فيه ، فنبه على ذلك بقوله : والحديث ، وخص هذا الباب بهذه الزيادة ، انتهى .

وفى الحاشية عن الخير الجارى: أقرب الوجوه أن يقال : أراد البخارى بيان أن فضل صلاة الفجر معلوم من حديث مشهور « ولو عند البعض » ذكره لمزيد الاهتمام بشأنه ، انتهى .

وأنت خبير بأن ماأفاده الشيخ قدس سره أى بيان فضل هذا الحديث الوارد فى الباب لما فيه من بشارة الرؤية يوم القيامة أقرب الوجوه المذكورة ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله والحديث أى وفضل الحديث الآتى لما فيه من ذكر الرؤية وغيرها ، قال قدس سره : الاقرب عندى أن الحديث عطف على الفضل ، والمراد به كلام الناس ، يعنى باب الحديث أى الكلام فى هذا الوقت ، أى بعد الفجر هل يكره أم لا ؟ فثبت « فسبح بحمد ربك » أنه يكره لان ذلك الوقت وقت تسبيح ، وقد ورد بالكراهة الاحاديث ، انتهى .

(*) هكذا فى الأصل وحق العبارة ولا يلزم من تركه لفظ الحديث فى باب العصر الخ ١٢ ز

(وباب الحديث[١] فيه) كرره إشارة إلى عظم منقبة الحديث الوارد فى هذا الباب .

قوله :(من صلى البردين)إرادة[٢] الفجر بهذا ظاهر ، وقصد العصر مبنى على

وفى فيض البارى: هذا من عادات المصنف أن الحديث إذا اشتمل على فائدة ويريد أن ينبه عليها فإنه يذكرها فى الترجمة وإن لم يناسب سلسلة التراجم وأسميه إنجازاً ، فقوله والحديث ، أى الحديث بعد العشاء وإن لم يناسب ذكره ههنا ، لأنه عقد الترجمة لفضل صلاة الفجر ولا مناسبة بينه وبين الحديث بعد العشاء، إلاأنه لما كان مذكوراً فى الحديث ذكره إنجازاً ، وقد اضطرب فى توجيهه الشارحون ولم يأتوا بشىء ، انتهى .

وقد سنح فى خاطرى هذا التوجيه منذ زمان وقدتتبعت لذلك طرق أحاديث جرير فى سالف الزمان ولم أجد فيها تصريحا بكون هـــذا الكلام بعد العشاء ، فلو ثبت فهذا أقرب التوجيهات،وإلا فيمكن أن يقال:إن من دأب البخارى أيضا الاستدلال بكل المحتمل على أن كونه بعد العشاء أقرب لشدة ضوء البدر إذ ذاك وهو كان ملحوظا فى التشبيه ، ولا يوجد هذا اللفظ فى نسخة السندى ، ولا التيسير ، ولا فى شرح شيخ الاسلام ، ولم يتعرضوا لذالك فى شروحهم .

(١) ليس هكذا فى النسخ بل فيها باب فضل صلاة الفجر والحديث ، انتهى. نعم ذكروه هكذا بمعنى شرح اللفظ كما تقدم فى كلام الكرمانى ، وقال القسطلانى :وقع فى رواية أبى ذر والحديث وتؤولت على «وباب الحديث الوارد فى فضله » أى فضل صلاة الفجر ، واستبعده فى الفتح ، ومال إلى أنها وهم وتصحيف ، انتهى .

(٢) قال الخطابى . يريد صلاة الفجر والعصر لأنهما يصليان فى بردى النهار

أخذ البرد من وقت العصر وابتداؤه منها .

وهما طرفاه حين يطيب الهواء وتذهب سورة الحر ، كذا فى الكرمانى وغيره ، وزاد العينى : وقال القرطبي : قال كثير من العلماء : البردان: الفجر والعصر، سميا بذلك لأنهما يفعلان فى وقت البرد ، وقال السفاقسى عن أبى عبيدة : المراد الصبح والعصر والمغرب ، وفيه نظر لأنه تثنية ومع هذا لم يتبعه على هذا أحد ، وزعم القزاز أنه اجتهد فى تمييز هذين الوقتين لعظم فائدتهما فقال : إن الله أدخل الجنة كل من صلى هذين ممن آمن به فى أول دعوته ، وبشر بهذا الخبر أن من صلاهما معه فى أول فرضه إلى أن نسخ ليلة الإسراء أدخلهم الله الجنة ، وتعقبه العينى بأن كلامه هذا يؤدى إلى أنه مخصوص لأناس معينين ولا عموم فيه وأنه منسوخ ، وليس كذلك من وجوه : الأول أن راويه أبو موسى سمعه فى أواخر الإسلام وأنه فهم العموم ، وكذا غيره فهم ذلك لأنه خبر فضل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولأمته ، والثانى أن الفضائل لا تنسخ ، والثالث أن كلمة من شرطية وقوله دخل الجنة جواب الشرط ، وكل من أتى بالشرط استحق المشروط لعموم كلمة الشرط ، انتهى .

وقال الحافظ : قال البزار فى توجيه اختصاص هاتين الصلاتين بدخول الجنة دون غيرهما من الصلوات ما محصله : إن من موصولة لا شرطية ، والمراد الذين صلوهما أول ما فرضت ثم ماتوا قبل فرض الصلوات الخمس لأنها فرضت أولا ركعتين بالغداة وركعتين بالعشى فهو خبر عن ناس مخصوصين ، وتعقبه الحافظ بأنه لا يخفى ما فيه من التكلف ، والأوجه أن من شرطية وعدل عن الأصل وهو فعل المضارع كأن يقول يدخل الجنة إرادة للتأكيد فى وقوعه بجعل ما سيقع كالواقع ، انتهى .

وأخرج أبو داود من حديث عمارة مرفوعا : لا يلج النار رجل صلى قبل

قوله : (قدر خمسين) فيه دلالة[1] على تغليس النبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة

طلوع الشمس وقبل أن تغرب ، قال الشيخ فى البذل : خصهما لأن وقت العصر وقت الإشتغال، ووقت الفجر وقت النوم، فمن حافظ عليهما كان لغيرهما من الصلوات أحفظ ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : استدل به المصنف على أن أول وقت الصبح طلوع الفجر، لأنه الوقت الذى يحرم فيه الطعام والشراب ، والمدة التى هى بين الفراغ من السحور والدخول فى الصلاة ، وهى قراءة خمسين آية أو نحوها قدر ثلث خمس ساعة ، ولعلها مقدار ما يتوضأ فأشعر ذلك أن أول وقت الصبح أول ما يطلع الفجر ، وفيه أنه صلى الله عليه وسلم كان يدخل فيها بغلس ، انتهى .

وقال العينى: المطابقة من حيث أنهم قاموا إلى الصلاة بعدما تسحروا بمقدار قراءة خمسين آية أو نحوها ، وذلك أول ما يطلع الفجر ، فاستدل البخارى بهذا أن أول وقت الصبح هو طلوع الفجر ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : إن المصنف ذكر فى الباب حديث تسحر زيد معه صلى الله عليه وسلم من وجهين عن أنس ، فأما رواية همام عن قتادة فجعله من مسند زيد بن ثابت ، ووافقه هشام عن قتادة ، كما سيأتى فى الصيام ، وأما رواية سعيد بن أبى عروبة فهى عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم وزيدا تسحرا ، وفى رواية السرخسى والمستملى : تسحروا ، فجعله من مسند أنس ، وقوله تسحروا بصيغة الجمع فشاذ ، وترجح عند مسلم رواية همام فإنه أخرجها وأعرض عن رواية سعيد ويدل على رجحانها أيضا أن الإسماعيلى أخرج رواية سعيد من طريق خالد بن الحارث عنه فقال عن أنس عن زيد ، والذى يظهر لى فى الجمع بين الروايتين : أن أنسا حضر ذلك ، لكنه [illegible] يتسحر معهما ، ولأجل هذا سأل زيداً عن مقــدار وقت السحور ، كما سيأتى بعد ، ثم وجدت

وهو المراد فی الباب من بیان الوقت، أو المراد فی الباب أعم[1] من وقته الشرعی ومن الوقت الذی کان النبی صلی الله علیه وسلم یصلی فیها .

ذلك صریحا فی روایة النسائی وابن حبان ، ولفظهما عن أنس قال : قال لی رسول الله صلی الله علیه وسلم : یا أنس أنی أرید الصیام:أطعمنی شیئاً فجئته بتمر وإناء فیه ماء وذلك بعد ما أذن بلال ، قال یا أنس : انظر رجلا یأکل معی فدعوت زید بن ثابت فتسحر معه ، ثم قام فصلی رکعتین ، ثم خرج إلی الصلاة فعلی هذا فالمراد بقوله ، کم کان بین الأذان والسحور؟ أی أذان ابن أم مکتوم لأن بلالا کان یؤذن قبل الفجر ، والآخر یؤذن إذا طلع ، انتهی .

وتعقب علیه العینی بروایة الطحاوی عن هشام عن قتادة عن أنس وزید ابن ثابت قالا : تسحرنا الحدیث ، قال فکیف یقول هذا القائل إن أنساً حضر ذلك لکنه لم یتسحر معهما ؟ انتهی .

قلت:والظاهر مع العینی إذ یبعد من دأبه صلی الله علیه وسلم ، أن أنساً یکون حاضراً ولا یشترك معه صلی الله علیه وسلم فی الطعام، وهو یتأید بروایة البخاری بلفظ «أنهم تسحروا» فیأول روایة التثنیة أن أنساً لم یعد نفسه فیهم تواضعاً ، وهذا معروف ، وقد عرفت فیما سبق من کلام الحافظ أن روایة السرخسی وللمستملی فیه أیضا بروایة الجمع ، فالظاهر شرکة أنس فی الطعام وروایة النسائی وابن حبان لا تنافیه ١٢ .

(١) ویدل علی ذلك أن الحافظ استدل بحدیث أنس علی أن أول وقت الصبح هو طلوع الفجر ، کما تقدم فی کلامه قریبا ، وقال فی حدیث سهل: الغرض منه الإشارة إلی مبادرة النبی صلی الله علیه وسلم بصلاة الصبح فی أول الوقت ، انتهی ١٢ .

قوله (لا يعرفهن أحد من الغلس) يعنى بذلك عرفة المساحة فإن الأوجه مستورة(١) ، ووجه عدم العرفان ظلمة المسجد أو البعد ، وإلا فالمساحة(٢) على القريب غير خافية ، ولا سيما بعد انبلاج الفجر .

---

(١) لقوله متلفعات بمروطهن قال الكرمانى : التلفع شد اللفاع، وهو مايغطى الوجه ويتلحف به ، انتهى .

قال الحافظ : لا معارضة بين هذا وبين حديث أبى برزة السابق أنه كان ينصرف من الصلاة حين يعرف الرجل جليسه لأن هذا إخبار عن رؤية المتلفعة على بعد ، وذلك إخبار عن رؤية الجليس ، انتهى ؟ ! .

(٢) قال الداودى : معناه لا يعرفن أنساء أم رجال : أى لا يظهر للرائى إلا الأشباح خاصة ، وقيل لا يعرف أعيانهن فلا يفرق بين خديجة وزينب ، وضعفه النووى بأن المتلفعة فى النهار لا تعرف عينها فلا يبقى فى الكلام فائدة ، وتعقب بأن المعرفة إنما تتعلق بالأعيان ، فلو كان المراد الأول لعبر بنفى العلم ، وما ذكر من أن المتلفعة بالنهار لا تعرف عينها فيه نظر لأن لكل امرأة هيئة غير هيئة الأخرى فى الغالب ، ولو كان بدنها مغطى، وقال الباجى : هذا يدل على أنهن كن سافرات إذ لو كن متنقبات لمنع تغطية الوجه من معرفتهن لا الغلس ، قال الحافظ : وفيه ما فيه لأنه مبنى على الاشتباه الذى أشار إليه النووى ، وأما إذا قلنا إن لكل واحدة منهن هيئة غالبا فلا يلزم ما ذكر ، انتهى .

وهذه الهيئة هى التى عبرها الشيخ قدس سره بالمساحة ، وأورد العينى على هذا الحديث بأنه لا يطابق الترجمة ، قال : فإن قلت فيه دلالة على استحباب المبادرة بصلاة الصبح فى أول الوقت ؟ قلت : سلمنا ولكن لايدل هذا على أن وقت الفجر عند طلوع الفجر ، لأن المبادرة تحصل مادام الغلس باقيا ، انتهى .

(باب لا تتحرى الصلاة)

كان بعضهم[1] لما ذهب إلى أن الحرام إنما هو التحرى بصلاته للطلوع والغروب لا مطلق وقوع صلاته فى هذين الوقتين نبه على حجتهم فى ذلك ، وقد بين قبل ذلك حجة من ذهب إلى عموم النهى عن التحرى والوقوع .

قلت : ولو جعل الترجمة أعم كما أفاده الشيخ قدس سره ، لا يبقى الإيراد ويمكن أيضاً أن يوجه المطابقة بأنه صلى الله عليه وسلم لما كان يفرغ من الصلاة فى هذا الوقت ، فلا بد أن يدخل فيها عند طلوع الفجر وهو أول وقته ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، فإنهم اختلفوا فى الصلاة فى الأوقات المنهية على أقوال بسطت فى الأوجز ، وقال العينى : احتج بحديث الباب أبو حنيفة على أنه يكره أن يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب ، وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين بسط أسماءهم العينى ، ثم قال : وزعم ابن العربى أن الصلاة فى هذين الوقتين تؤدى فريضة دون النافلة عند مالك، وعند الشافعى تؤدى فيهما الفريضة والنافلة التى لها سبب، ومذهب آخر: لا يصلى فيهما بحال لا فريضة ولا نافلة، ومذهب آخر : تجوز بمكة دون غيرها ، انتهى .

قال الحافظ : صح عن أبى بكرة وكعب بن عجرة المنع من صلاة الفرض فى هذه الأوقات ، وقال مالك : تحرم النوافل دون الفرائض ، ووافقه أحمد لكنه استثنى ركعتى الطواف ، انتهى .

ثم قال العينى : فى حديث التحرى نهى مستقل فى كراهة الصلاة فى هذين الوقتين سواء قصد لها أم لم يقصد ، ومنهم من جعل هذا تفسيراً للحديث السابق

. . . .

ومبينا للمراد به ، فقال لا تكره : الصلاة بعد الصبح ولا بعد العصر إلا لمن قصد بصلاته طلوع الشمس وغروبها، وإليه ذهب الظاهرية ومال إليه ابن المنذر، انتهى .

قلت: المراد به بعض الظاهرية ، وإلا فقد ذهب جمع منهم إلى الإباحة مطلقا، وقالوا : إن أحاديث النهى منسوخة ، وبه قال داود وابن حزم وغيرهما من الظاهرية كما فى الأوجز، ولذا قال الحافظ قوله : «لا تحروا» بحذف إحدى التائين ، والمعنى لا تقصدوا ، واختلف أهل العلم فى المراد بذلك ، فمنهم من جعله تفسيراً للحديث السابق ، ومبينا للمراد به ، فقالوا : لا تكره الصلاة بعدهما إلا لمن قصد بصلاته طلوع الشمس وغروبها وإلى ذلك جنح بعض أهل الظاهر وقواه ابن المنذر ، انتهى .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله عنه فرق بين الترجمتين ، إذ أطلق الترجمة الأولى أى الصلاة عند الطلوع ، وقيد الثانية ، أى الصلاة عند الغروب بالتحرى ، ولم يتعرض عن ذلك أحد من الشراح ، ولا المشايخ سوى العلامة السندى ، كما سيأتى من كلامه ، مع أن الأحاديث الواردة فى الترجمتين على نسق واحد من أن الروايات التى وردت بإطلاق النهى وردت فى الصلاتين معا ، وكذا الروايات المقيدة بالتحرى وردت فيهما معا ، فكيف غاير الإمام البخارى فى بابى الصلاتين وتنبه لذلك السندى ، لكنه سعى باتحاد الترجمتين ، إذ قال : أما التحرى فلعل المراد منه مطلق القصد إلى الوقتين لأجل إيقاع الصلاة فيهما بناء على أن الصلاة فعل اختيارى ، فمن يفعلها فيهما يقصدهما لأجلها فتوافقت الأحاديث على إطلاق النهى وكأنه لهذا أطلق المصنف فى الترجمة ، ثم استدل عليها بالأحاديث الثلاثة تنبيها على أن مرجع الكل إلى إطلاق النهى ، وعلى هذا فقول المصنف فيما بعد « باب لا يتحرى الصلاة » الاستدلال عليه بحديث «لا صلاة

. . . .

بعد الصبح، أيضا مبنى على أن التحرى مطلق القصد ، والصلاة مطلقا لا تخلو عنه ، وعلى هذا فذكر التحرى فى أحد البابين دون الآخر مع استواء البابين فى الأدلة، أما لمجرد التفنن أو للدلالة على أن التحرى لادخل له فى الخصوص ، ويمكن أن يقال: ذكر التحرى فى العصر لأن العصر ورد فيها أنه صلى الله عليه وسلم صلى بعدها بخلاف الفجر ، لكن هذا لا يناسب ما ذكر فى معرض الاستدلال من الأحاديث ، فإنها فى الباب سواء ، انتهى .

وما يظهر لهذا المبتلى بالتقاصير والسيئات أن الإمام البخارى فرق بين الترجمتين عمداً وقصداً لدقة نظره وعموم اجتهاده ، لأن الصبح لم يرد فيها على شرط البخارى ما يغاير النهى نصاً بخلاف النهى بعد العصر ، فإنه صح عند البخارى فيه ما ينافى إطلاق النهى كما سيأتى قريبا فى باب ما يصلى بعد العصر من الفوائت عن عائشة وغيرها ، فأطلق الإمام النهى فى الصبح وقيد النهى بعد العصر بالتحرى جمعاً بين الروايات ، وإشارة إلى أن الراجح عنده فى الصبح مسلك الجمهور فى إطلاق النهى ، وترجح عنده فى العصر مسلك بعض الظاهرية أن النهى مقيد بالتحرى .

وكأن الإمام البخارى نظر فى هذه الدقيقة إلى ما نظرت إليه الحنفية ، إذ شددوا فى النهى عن الصلاة بعد الفجر فأبطلوا فيه الفجر مطلقا وتساهلوا فى النهى عند الغروب إذ أباحوا عصر يومه ، نظراً إلى ظاهر قوله عز اسمه « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل » ، فإن ظاهر الآية يشعر إلى إباحة الصلاة بينهما، لكنهم لما رأوها تخالف الأحاديث الصحيحة الصريحة فى النهى عن الصلاة عند الغروب قيدوا الإباحة بعصر يومه ، لأن الصلاة الوقتية هى أصل المشار إليها فى الآية ، وقيدوا أحاديث النهى بغير الوقتية ، كذلك لما رأى

باب (١) من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر

الإمام البخارى رضى الله عنه روايات إطلاق النهى فى العصر مخالفا لظاهر الآية ونص الروايات الواردة فى صلاته صلى الله عليه وسلم بعد العصر قيد النهى فى ذلك خاصة بالتحرى ، ويرد عليه إيراد روايات التحرى فى الباب الأول وإيراد روايات الإطلاق فى الباب الثانى ، والجواب عنه واضح ، وهو أنه أشار بالترجمتين ، وإيراد الروايات المخالفة فيهما إلى أن روايات التحرى فى الصبح محمولة عنده على الإطلاق كما أن إطلاق الروايات فى العصر عنده مقيد بالتحرى ، فتكون الترجمة فى حق الروايات المخالفة للباب فى الموضعين بمنزلة الترجمة الشارحة ، كما هو أصل مطرد للإمام البخارى ، وهو الأصل الثالث والعشرون من أصول التراجم فتأمل ، فإن خاطرى أبو عذره ، فإن كان صوابا فمن الله ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان ، والإمام البخارى منه برىء .

(١) قال العينى هذا باب فى بيان رواية من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر ، وبعد الصبح ، ثم بين هؤلاء الذين لم يكرهوا الصلاة إلا فى الوقتين المذكورين ، بقوله رواه عمر رضى الله عنه إلخ ، أى روى عدم كراهة الصلاة إلا فى هذين الوقتين المذكورين عمر رضى الله عنه والذين بعده ، وأحاديثهم فى ذلك تقدمت فى البابين اللذين قبل هذا الباب ، قال الكرمانى : فيه دليل لمالك حيث قال لا بأس بالصلاة عند استواء الشمس وبقوله قال الليث والأوزاعى ، قال مالك : ماأدركت أهل الفضل والعبادة إلا وهم يتحرون الصلاة نصف النهار ، وعن الحسن وطاوس مثله ، والذين منعوا الصلاة عند الاستواء عمر رضى الله عنه وابن مسعود والحكم ، وقال الكوفيون : لا يصلى فيه فرض ولا نفل ، واستثنى الشافعى وأبو يوسف الجمعة خاصة لأن جهنم لا تسجر فيه ، واستثنى منه مكحول المسافر ، وكانت

. . . .

الصحابة يتنفلون يوم الجمعة فى المسجد حتى يخرج عمر رضى الله عنه وكان لايخرج حتى تزول الشمس، وروى ابن أبى شيبة عن مسروق أنه كان يصلى نصف النهار، فقيل له إن الصلاة فى هذه الساعة تكره ،فقال : ولم ؟ قالوا إن أبواب جهنم تفتح نصف النهـــار فقال الصلاة أحق ما استعيذ به من جهنم حين تفتح أبوابها انتهى مختصراً .

وقال الحافظ :آثر الإمام البخارى الترجمة بذكر المذاهب على ذكر الحكم للبراءة من عهدة بت القول فى موضع كثر الاختلاف فيه ، وحصل ما ورد من الأخبار فى تعيين الأوقات المكروهة خمسة :عند الطلوع،والغروب ، وبعد صلاة الصبح، والعصر، وعند الاستواء ،ثم قال: وأما الاستواء فكأنه لم يصح عند المصنف على شرطه ، فترجم على نفيه ، وفيه أربعة أحاديث : حديث عقبة بن عامر عند مسلم بلفظ ، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى ترتفع ، وحديث عمرو بن عبسة عنده أيضا بلفظ : حتى يستقل الظل بالرمح ، فإذا أقبل الفيء فصل ، وحديث أبى هريرة عند ابن ماجة والبيهقى بلفظ : حتى تستوى الشمس على رأسك كالرمح فإذا زالت فصل،وحديث الصنابحى فى الموطأ بلفظ . ثم إذا استوت قارنها ،فإذا زالت فارقها، الحديث ، وهو حديث مرسل مع قوة رجاله ، وفى الباب أحاديث أخر ضعيفة وبقضية هذه الزيادة ، قال عمر رضى الله عنه فنهى عن الصلاة نصف النهار ، وعن ابن مسعود قال كنا ننهى عن ذلك ، وعن أبى سعيد المقبرى قال : أدركت الناس وهم يتقون ذلك وهو مذهب الأئمة الثلاثة والجمهور،وخالف مالك فقال ما أدركت أهل الفضل إلا وهم يجتهدون ويصلون نصف النهار ، قال ابن عبد البر : وقد روى مالك حديث الصنابحى فأما لم يصح عنده وأما أنه رده بالعمل الذى ذكره وقد استثنى الشافعى ومن وافقه يوم الجمعة ، انتهى مختصرا .

وكأن هؤلاء [1] لم يبلغهم رواية النهى عن الصلاة عند الاستواء .

وما ذكر الحافظ فى حديث الموطأ أنه مرسل مبنى على كون الصنابحى تابعياً وقد حقق فى الأوجز أنه صحابى ، والعجب أن الحافظ حكم عليه ههنا بالإرسال، وذكر الصنابحى فى القسم الأول من الإصابة ، ففيه جزم بكونه صحابياً عنده وذكر فيه قول الترمذى عن البخارى ، أن مالكا وهم فيه ، ثم قال وظاهره أن عبدالله الصنابحى لا وجود له ، وفيه نظر، ثم ذكر الروايات التى رويت عنه ، والأوجه عندى كما حققته فى الأوجز أن الإمام مالكاً رضى الله عنه لم يقل بذلك مع تخريجه رواية الصنابحى فى الموطأ لما أنه رأى عمل أهل المدينة على خلاف ذلك ، وفى المبسوط عن ابن وهب سئل مالك عن الصلاة نصف النهار . فقال أدركت الناس وهم يصلون يوم الجمعة نصف النهار ، وجاء فى بعض الاحاديث نهى عن ذلك ، فأنا لا أنهى عنه للذى أدركت الناس عليه ، ولا أحبه للنهى عنه ، كذا فى الأوجز .

(١) وهذا اللائق بعلو شأنهم ، ومنهم من بلغه لكنه لم يعمل به لعارض كالإمام مالك رضى الله عنه فإنه روى حديث النهى فى الموطأ ومع ذلك لم يقل به ، لأنه رأى عمل أهل المدينة بخلاف ذلك كما تقدم فى القول السابق، وعمل أهل المدينة أصل مطرد عنده معروف بين أهل العلم ، قال ابن رشد : وأما مالك فلأن العمل عنده بالمدينة لما وجده على الوقتين فقط ، ولم يجده على الوقت الثالث ، أعنى الزوال أباح الصلاة فيه ،واعتقد أن النهى منسوخ بالعمل كذا فى الأوجز .

قوله (شغلني ناس) فيه دلالة(١) على جواز القضاء في ذلك الوقت غير

---

(١) أجاد الشيخ قدس سره في هذا الكلام المختصر الوجيز البديع الإشارات إلى ستة أبحاث طويلة الأذيال جديرة بالباب وبالروايات الموردة في الباب، وهذا دأبه المعروف في هذا التقرير وغيره من تقاريره الوجيزة المفيدة أنه يشير إلى أبحاث طويلة بعبارة وجيزة: الأول منها إثبات الترجمة، وهي جواز القضاء في أوقات النهي، ذكره بقوله فيه دلالة على جواز القضاء إلخ. الثاني ما يتوهم من أحاديث الباب وجوب قضاء السنن والنوافل أشار إليه بقوله «غير أن السنن» إلخ. **الثالث جواز قضاء السنن وغيرها في الأوقات المنهية، أشار إليه بقوله** «سيما المكروهة» الرابع أن هاتين الركعتين الواردتين في الروايات من خصوصياته صلى الله عليه وسلم، فلا يقاس عليه غيره، أشار إليه بقوله، «ثم إن الركعتين» إلخ. الخامس الجواب عما ورد من الآثار في جواز النفل بعد العصر، أشار إليه بقوله «ومن صلى من الصحابة» إلخ. السادس أن هاتين الركعتين الواردتين في الباب اختلفت الروايات في إثباتهما ونفيهما أثبتتهما عائشة رضي الله عنها، ونفتهما أم سلمة كما سيأتي مفصلا، أشار الشيخ إلى الجمع بينهما بقوله: «وكان يصليهما في بيت عائشة»، فلله دره ما أدق نظره، أما الأول وهو جواز القضاء في هذه الأوقات، فقد قال الموفق: يجوز قضاء الفرائض الفائتة في جميع أوقات النهي وغيرها، روى نحو ذلك عن علي رضي الله عنه وغير واحد من الصحابة، وبه قال النخعي ومالك والأوزاعي والشافعي وإسحق وغيرهم، وقال أصحاب الرأي: لا تقضى الفوائت في الأوقات الثلاثة التي في حديث عقبة بن عامر إلا عصر يومه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما نام عن صلاة الفجر أخرها حتى ابيضت الشمس، متفق عليه، وقد روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه نام في دالية فاستيقظ عند غروب الشمس، فانتظر حتى غابت الشمس ثم صلى، وعن كعب أحسبه ابن عجرة:

أن(١) السنن لما لم تكن مقضية لعـــدم الوجوب ليس لأحد قضاؤها فى

أنه نام حتى طلع قرن الشمس فأجلسه ، فلما أن تعلت الشمس قال له : صل الآن، انتهى مختصراً .

هذا إجمال الكلام على المسألة ، وبسط الكلام عليها وعلى تفاصيل الأوقات المنهية وتفاصيل الصلوات المنهية فى هذه الأوقات فى الأوجز ، ومسلك الحنفية فى ذلك : أن الأوقات الثلاثة الواردة فى حديث عقبة ، وهى الطلوع والغروب والاستواء لا يجوز فيها أداء شىء من الصلوات النافلة أو المكتوبة أداء أو قضاء إلا عصر يومه عند الغروب ، وأما بقية الأوقات المنهية فيجوز فيها قضاء المكتوبات دون النوافل ١٢ .

(١) وهذا هو المبحث الثانى أن النوافل والتطوعات لا يجب قضاؤها إجماعاً فإنما إيجاب القضاء من أداة الوجوب ، قال ابن رشد بحثا فى أوقات الوتر : وهذا الاختلاف إنما سببه اختلافهم فى تأكيده وقربه من درجة الفرض، فمن رآه أقرب أوجب القضاء فى زمان أبعد من الزمان المختص به، ومن رآه أبعد أوجب القضاء فى زمان أقرب ، ومن رآه سنة كسائر السنن ضعف عنده القضاء ،إذ القضاء إنما يجب فى الواجبات انتهى. وقال ابن عابدين لما كان القضاء خاصا بما كان مضمونا، والنفل لا يضمن بالترك ، اختص القضاء بالواجب ، ومنه ما شرع فيه من النفل فأفسده فإنه صار بالشروع واجبا ، انتهى . والبسط فى ذلك فى كتب الأصول فى تعريف الأداء والقضاء ، وبسط المذاهب والبحث فى ذلك فى الأوجز ، وفيه عن الشوكانى: اختلف العلماء فى ذلك على أقوال: أحدها استحباب قضائها مطلقا ، سواء كان الفوت لعذر أو لغيره ، وبه قال الشافعى فى الجديد وأحمد وإسحاق ومحمد بن الحسن والمزنى ، والثانى أنها لا تقضى ، وهو قول أبى حنيفة ومالك

. . . .

وأبي يوسف في أشهر الروايتين عنه وهو قول الشافعي في القديم ورواية عن أحمد ، والمشهور عن مالك : قضاء ركعتي الفجر بعد طلوع الشمس، والثالث التفرقة بين ماهو مستقل بنفسه كالعيد والأضحى فيقضى ، وبين ما هو تابع لغيره كالرواتب فلا يقضى وهو أحد الأقوال عن الشافعي ، والرابع التخيير إن شاء قضاها وإلا لا ، وهو مروى عن أصحاب الرأى ومالك ، والخامس التفرقة بين الترك لعذر فيقضى أو بغير عذر فلا ، وهو قول ابن حزم ، وقال ابن العربي في العارضة : اتفق الناس على أن النوافل لا تقضى إلا أن تتأكد ، كالوتر وركعتي الفجر ، وكذا قيام الليل إلى آخر ما بسط في الأوجز من النقل عن فروع الأئمة منها ماقال الدردير: ولا يقضى غير فرض أي يحرم إلا ركعتا الفجر فتقضى من حل النافلة إلى الزوال، قال الدسوقي : قوله « يحرم» قال شيخنا العدوى: هذا بعيد جداً وليس منقولا لا سيما والإمام الشافعي يجوز القضاء ، والظاهر أن قضاء غير الفرائض مكروه فقط ، انتهى . ومنها ما في البدائع : لا خلاف بين أصحابنا في سائر السنن سوى ركعتي الفجر أنها إذا فاتت من وقتها لا تقضى ، سواء فاتت وحدها أو مع الفريضة ، لرواية أم سلمة في الركعتين بعد العصر ، وفيها : أفأقضيهما إذا فاتت ؟ فقال : لا ، وهذا نص على أن القضاء غير واجب على الأمة ، وإنما هو شيء اختص به النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا شركة لنا في خصائصه ، وقياس هذا أن لا تجب قضاء ركعتي الفجر أصلا ، إلا أنا استحسنا القضاء إذا فاتتا مع الفرض لحديث ليلة التعريس ، ولأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبارة عن طريقته، وذلك بالفعل في وقت خاص على هيئة مخصوصة على ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم ، فالفعل في وقت آخر لا يكون سلوك طريقته فلا يكون سنة بل يكون تطوعاً ، انتهى ١٢ .

الأوقات[1] سيما المكروهة .

---

(١) هذا هو المبحث الثالث ، وما أفاده الشيخ هو مذهب الحنفية ففى الدر المختار ، وقضاء الفرض والواجب والسنة : فرض ، وواجب وسنة (لف ونشر مرتب) ، وجميع أوقات العمر وقت للقضاء إلا الثلاثة المنهية ، قال ابن عابدين : قوله والسنة يوهم العموم كالفرض والواجب وليس كذلك،فلو قال وما يقضى من السنة لرفع هذا الوهم ، انتهى . وأشار بقوله وما يقضى إلى أن جميع السنن لا تقضى وقد فصل قبل ذلك إذ قال : ولا يقضى سنة الفجر إلا بطريق التبعية لقضاء فرضها قبل الزوال لابعده فى الأصح لورود الخبر بقضائها فى الوقت المهمل بخلاف القياس ، فغيره لا يقاس عليه ، قال ابن عابدين : قوله بخلاف القياس لأن القضاء مختص بالواجب ، فلا يقضى غيره إلا بسمعىّ ، وهو قد دل على قضاء سنة الفجر فقلنا به ، وكذا ما روى عن عائشة رضى الله عنها فى سنة الظهر ، ولذا نقول : لا تقضى سنة الفجر بعد الوقت ، فيبقى ما وراء ذلك على العدم ، كما فى الفتح ، انتهى .

وقال الموفق : أما قضاء السنن فى سائر أوقات النهى وفعل غيرها من الصلاة التى لها سبب كتحية المسجد وصلاة الكسوف وسجود التلاوة ، فالمشهور فى المذهب أنه لا يجوز ، ذكره الخرقى فى سجود التلاوة وصلاة الكسوف ، وقال القاضى فى ذلك* روايتان أصحهما أنه لا يجوز ، وهو قول أصحاب الرأى لعموم النهى ، والثانية يجوز وهو قول الشافعى ، انتهى . قلت : المعروف على ألسنة المشايخ وأكثر الحواشى أن الصلاة ذات سبب تجوز عند الشافعية فى الأوقات المكروهة ، والصواب أن فى ذلك عندهم تفصيلا ، كما بسط فى الأوجز ، من فروعهم أن الصلاة التى لها سبب مقدم يجوز عندهم ، كفائتة وصلاة كسوف وتحية الطواف والمسجد والوضوء وغيرها ، وما لها سبب متأخر كركعتى

ثم إن الركعتين(١) من خصوصيات النبي صلى الله عليه وسلم .

الاستخارة والإحرام فإنها لا تجوز ، ولا تنعقد عندهم كالصلاة التي لا سبب لها ، ولا يجوز غير الفرائض في الوقتين المكروهين عند المالكية ، وقد عرفت أن الوقت المكروه عندهم اثنان ، الطلوع والغروب : دون الاستواء ، والبسط في الأوجز ١٢ .

(١) هذا هو المبحث الرابع،قال الحافظ :أما مواظبته صلى الله عليه وسلم على ذلك فهو من خصائصه ، والدليل عليه رواية ذكوان مولى عائشة أنها حدثته أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد العصر وينهى عنها، ويواصل وينهى عن الوصال ، رواه أبو داود ، ورواية أبي سلمة عن عائشة في نحو هذه القصة ، وفي آخره : كان إذا صلى صلاة أثبتها ، رواه مسلم ، قال البيهقي : الذي اختص به صلى الله عليه وسلم المداومة على ذلك لا أصل القضاء ،انتهى وماأورد الكرماني على الخصوصية تعقب عليه العيني برواية ذكوان المذكورة ، فقد قال الكرماني : إن قلت ماوجه الجمع بين هذه الأحاديث وما تقدم أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر ؟ قلت : أجيب عنه بأن النهي كان في صلاة لا سبب لها ، وصلاته صلى الله عليه وسلم كان بسبب قضاء فائتة الظهر وبأن النهي إنما هو فيما يتحرى فيها ، وفعله كان بدون التحري ، وبأنه كان من خصائصه ، وبأن النهي كان للكراهة ، فأراد صلى الله عليه وسلم بيان ذلك ، ودفع وهم التحريم ، وبأن العلة في النهي هو التشبه بعبدة الشمس ، والرسول صلى الله عليه وسلم منزه عن التشبه بهم ، وبأنه صلى الله عليه وسلم لما قضى فائتة ذلك اليوم وكان في فواته نوع تقصير واظب عليه مدة عمره جبراً لما وقع منه ، والكل باطل ، أما أولا فلأن الفوات كان في يوم واحد وهو يوم اشتغاله بعبد القيس ، وصلاته بعد العصر كانت مستمرة دائما ، وأما ثانيا فلأنه عليه السلام كان يداوم عليها ويقصد أداءها كل

. . . .

يوم وهو معنى التحرى ، وأما ثالثا فلأن الأصل عدم الاختصاص ووجوب متابعته لقوله تعالى « فاتبعوه » وأما رابعا فلأن بيان الجواز يحصل بمرة واحدة ولا يحتاج فى دفع وهم الحرمة إلى المداومة عليها ، وأما خامسا فلأن العلة فى كراهة الصلاة بعد فرض العصر ليس التشبه بهم بل هى العلة لكراهة الصلاة عند الغروب ، وأما سادساً فلأنا لا نسلم أنه كان تقصيراً لأنه مشتغل فى ذلك الوقت بما هو أهم ، وهو إرشادهم إلى الحق ، أو لأن الفوات كان بالنسيان ، ثم إن الجبر يحصل بقضائه مرة واحدة على ما هو حكم أبواب القضاء فى جميع العبادات بل الجواب الصحيح أن النهى قول ، وصلاته فعل ، والقول والفعل إذا تعارضا تقدم القول ويعمل به ، فإن قلت : تقدم القول إنما هو فيما لم يعلم التاريخ وههنا معلوم لأن الفعل كان إلى آخر عمره ، قلت : النهى مطلق مجهول التاريخ ، والمطلقة والمؤرخة حكمهما واحد لاحتمال أن تكون المطلقة مع المؤرخة فى الزمان ، قال محي السنة : فعله أول مرة قضاء ثم أثبته وكان مخصوصا بالمواظبة على ما فعله مرة ، انتهى . وتعقب عليه العينى إذ قال بعد نقل كلامه مفصلا : قوله والكل باطل لا يمشى فى الكل بل فيه شيء موجه وشيء غير موجه ، ثم بسطهما ، وقال فى جملة كلامه : أما الذى هو غير موجه من كلام الكرمانى فهو قوله أن الأصل عدم الاختصاص ، وهذا غير صحيح على إطلاقه ، لأنه إذا قام الدليل على الاختصاص فلا ينكر ، وههنا قد قامت دلائل من الأحاديث وأفعال الصحابة فى أن هذا الذى صلى عليه الصلاة والسلام بعد العصر كان من خصائصه إلى آخر ما بسطه ، وكذلك جزم غير واحد من السلف بأنه كان من خصائصه صلى الله عليه وسلم فلا يقاس عليه غيره ١٢ .

ومن[1] صلى من الصحابة فإنما صلى لحمله فعله على التشريع مع أنه لم يكن تشريعا ، وكان[2] يصليهما يوم عائشة لابتدائهما .

---

(١) وهذا المبحث الخامس ، وهو ظاهر أن من فعله من الصحابة وغيرهم لا بد أن يحمل فعله صلى الله عليه وسلم على التشريع والجواب عمن أنكره أنه ليس بتشريع بل خصيصة للنبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم ، ولذا أنكر معاوية رضى الله عنه على المصلين كما فى حديث الباب السابق إذ قال : إنكم تصلون صلاة لقد صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فما رأيناه يصليها ولقد نهى عنها يعنى الركعتين بعد العصر ١٢ .

(٢) هذا هو المبحث السادس ، وأجاد الشيخ قدس سره فى توجيه الجمع بين الروايات المختلفة فى إثبات فعله صلى الله عليه وسلم ونفيه ، قال الحافظ : روى الترمذى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : إنما صلى النبى صلى الله عليه وسلم الركعتين بعد العصر لأنه أتاه مال فشغله عن الركعتين بعد الظهر فصلاهما بعد العصر ثم لم يعد ، قال الترمذى : حديث حسن ، قال الحافظ : لكنه من رواية جرير عن عطاء وقد سمع منه بعد اختلاطه ، وإن صح فهو شاهد لحديث أم سلمة ، لكن قوله «ثم لم يعد» معارض لحديث عائشة المذكور فى هذا الباب فيحمل النفى على علم الراوى فإنه لم يطلع على ذلك ، والمثبت مقدم على النافى ، وكذا ما رواه النسائى عن أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى فى بيتها بعد العصر ركعتين مرة واحدة ، الحديث . وفى رواية عنها : لم أره يصليهما قبل ولا بعد ، فيجمع بين الحديثين بأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يصليهما إلا فى بيته فلذلك لم يره ابن عباس ولا أم سلمة ، انتهى . قلت : ويؤيد توجيه الشيخ لفظ حديث عائشة رضى الله عنها الآتى فى آخر الباب قالت : ما كان النبى صلى الله عليه وسلم يأتينى فى يوم بعد العصر إلا صلى ركعتين ١٢ .

أولا[1] فى يومها .

قوله : (مخافة أن يثقل على أمته) وذلك لأنه لو صلاهما جهرة كان سنة وخاف أن تتأكد، وهذا ظن[2] منها رضى الله تعالى عنها وإلا فإن صلاته إياهما فى البيت كان ليخفيهما على أمته لئلا يصلوهما .

قوله : (يدعهما سراً وعلانية) هذا مشكل لأن أحداً من الصحابة والأزواج لا يرويهما عنه غير أم سلمة مرة فقط ، فلو كان يعلن بهما لما خفيتا عليهم ، والوجه أن يقال معناه سراً من عائشة وعلانية لها لا مطلقا ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم قد كان [3] نهى من الصلاة فى هذين الوقتين ، وقد بين

---

(١) هذا مشكل ، ويخالفه ما سيأتى فى القول الآتى من تقرير مولانا حسين على لأن ابتداءهما أولا كان فى بيت أم سلمة كما قالوا فى حديث كريب الآتى فى البخارى قبيل كتاب الجنائز فى «باب إذا كلم وهو يصلى» فأشار بيده فاستمع إذ قال: إن ابن عباس والمسور وعبدالرحمن أرسلوه إلى عائشة فأحالته على أم سلمة فذكرت القصة ، قال الحافظ : وفى رواية للطحاوى قالت عائشة : ليس عندى ولكن حدثتنى أم سلمة ، انتهى . قال الشيخ فى البذل : قوله «فقالت سل أم سلمة» أى لأنها صاحب الواقعة فهى أعلم بها من غيرها ، انتهى .

(٢) هكذا فى تقرير مولانا حسين على الفنجابى ولفظه : هذا هو فهمها وإلا فهو خصوصه عليه السلام لنهيه ، وصلاته هذا قد كان فى بيت عائشة رضى الله عنها فقط سوى الدفع الأول ، وكان أولا قضاء ، وهو خصوصه ، وليس لأحد قضاء النفل ، انتهى .

(٣) وهو نص رواية أبى داود عن ذكوان مولى عائشة أنها حدثته أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى بعد العصر وينهى عنها ، الحديث ، ويشكل عليه =

لأم سلمة[١] عذره فى الإتيان بهما حين سألته عنهما فظن النبى صلى الله عليه وسلم أن مثل ذلك لا يخفى على عائشة لفقاهتها فتعلم أن صلاته بعد العصر مع نهيه للأمة عنها خصوصية له لكنها[٢] خفى عليها ذلك ، والله أعلم .

قوله : (بكروا بالصلاة) إن كان المراد بالصلاة صلاة العصر فالمطابقة[٣] بالترجمة ثابتة بنوع مقايسة ، وعموم الحكم بعموم العلة ، وإن لم يكن المراد

تطوعها رضى الله عنها ، والجواب أنها رضى الله عنها لعلها حملت النهى على التحرى كما قيل ، أو حملت على التخفيف على الأمة كما يفهم من حديث الباب ١٢ .

(١) كما سيأتى مفصلا فى « باب إذا كلم وهو يصلى » قبيل كتاب الجنائز ١٢ .

(٢) ووجه الخفاء أيضا فقاهتها إذ حملت النهى على معنى آخر ، قال الحافظ : فهمت عائشة رضى الله عنها من مواظبته صلى الله عليه سلم وعليهما أن النهى مختص بمن قصد الصلاة عند الغروب لا إطلاقه ، انتهى مختصراً . قلت : أو فهمت أن النهى مخافة أن تثقل على أمته كما يشير إليه حديث الباب ١٢ .

(٣) دفع الشيخ قدس سره بذلك ما أوردوا على الإمام البخارى فى عدم المطابقة بالترجمة ، قال الحافظ : قال الإسماعيلى : جعل البخارى الترجمة لقول بريدة لا للحديث ، وكان حق الترجمة أن يورد فيها الحديث المطابق لها ، ثم أورده من طريق الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير بلفظ : بكروا بالصلاة فى يوم الغيم فإن من ترك صلاة العصر حبط عمله ، قال الحافظ : من عادة البخارى أن يترجم ببعض ما تشتمل عليه ألفاظ الحديث ولو لم يوردها بل ولو لم يكن على شرطه فلا إيراد عليه ، وروينا فى سنن سعيد بن منصور عن عبد العزيز بن رفيع قال : بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : عجلوا صلاة العصر ، إسناده قوى مع إرساله ، انتهى .

بالصلاة إلا المطلقة فالمطابقة بينهما واضحة، غير أن الاحتجاج على دعوى التبكير بالصلاة بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك صلاة العصر مفتقر إلى المقايسة ، وتعدية الحكم بعموم العلة ، ثم إن الوقت فى سائر الصلوات كامل غير العصر(١) والعشاء فإن آخر وقتيهما مكروه وناقص فالتأخير فيهما يجعل الصلاة معترضة للكراهة ، ولأجل ذلك قال علماؤنا رحمهم الله تعالى يعجل ما فيها عين يوم غين .

وقال العينى : فإن قلت الترجمة فى التبكير بالصلاة المطلقة ، والحديث لا يطابقها من وجهين : أحدهما أن المطابقة لقول بريدة لا للحديث ، والثانى أن المذكور فى الحديث صلاة العصر وفى الترجمة مطلق الصلاة ، قلت : دلت القرينة على أن قول بريدة « بكروا بالصلاة » كان فى وقت دخول العصر فى يوم غيم فأمرهم بالتبكير حتى لا يفوتهم بخروج الوقت بتقصيرهم فى ترك التبكير ، ويفهم بإشارته أن بقية الصلوات كذلك لأنها مستوية الأقدام فيفهم التطابق بين الترجمة والحديث بطريق الإشارة لا بالتصريح ، ثم أورد على كلام الحافظ من عادة البخارى إلخ، وسلك السندى مسلكا آخر إذ قال: لعله أراد بالصلاة أى فى الترجمة العصر فقط ، وقد استدل على ذلك بالحديث المرفوع بالنظر إلى ما استنبط منه الصحابى فإن بريدة قد أسند قوله بكروا إلى الحديث المرفوع ، واستدل به عليه فليست الترجمة مبنية على قول بريدة كما زعمه الاسماعيلى ، انتهى ١٢ .

(١) أما كون آخر وقت العصر ناقصا عند الحنفية فمعروف شهير مستغن عن بيانه ، وأما كون آخر وقت العشاء ناقصا فلما تقدم قريبا « فى باب آخر وقت العشاء إلى نصف الليل » إن جمعاً من العلماء ذهب إلى أن وقت العشاء إلى النصف فقط لابعده ، وقال الموفق بعد بيان الاختلاف فى آخر الوقت : المستحب للعشاء

(باب الأذان بعد[١] ذهاب الوقت)

أى للقضاء والفوائت، وهذا إذا فاتت صلاة جماعة، وأما الفذ المنفرد

والأولى أن لا يؤخرها عن الثلث فإن أخرها إلى النصف جاز، وما بعد النصف وقت ضرورة، الحكم فيه حكم وقت الضرورة فى صلاة العصر، انتهى. وفى الدر المختار: فإن أخرها إلى ما زاد على النصف كره لتقليل الجماعة أما إليه فباح، قال ابن عابدين: قوله كره أى تحريما كما يأتى فى المتن، أو تنزيها وهو الأظهر كما فى الحلية، ثم قال تحت قول الماتن «تحريما» كذا فى البحر عن القنية، لكن فى الحلية أن كلام الطحاوى يشير إلى أن الكراهة فى تأخير العشاء تنزيهية وهو الأظهر، انتهى ١٢.

(١) قال الحافظ: قال ابن المنير: إنما صرح المؤلف بالحكم على خلاف عادته فى المختلف فيه لقوة الاستدلال من الخبر على الحكم المذكور، وقال أيضا فى الترجمة الآتية، إنما قال البخارى «بعد ذهاب الوقت» ولم يقل مثلا «لمن صلى فائتة» للإشعار بأن إيقاعها كان قرب خروج وقتها لا كالفوائت التى جهل يومها أو شهرها، انتهى. وهذا وإن قاله فى الترجمة الآتية لكنه يتمشى فى هذه الترجمة أيضا، قال الحافظ: وفى الحديث ما ترجم له وهو الأذان للفائتة، وبه قال الشافعى فى القديم وأحمد وأبو ثور وابن المنذر، وقال الأوزاعى ومالك والشافعى فى الجديد: لا يؤذن لها، والمختار عند كثير من أصحابه أن يؤذن لصحة الحديث، انتهى. وقال الموفق: من فاتته صلاة استحب له أن يؤذن للأولى ثم يقيم لكل صلاة إقامة، وإن لم يؤذن فلا بأس، قال الأثرم: سمعت أبا عبدالله يسأل عن رجل يقضى صلاة كيف يصنع

فالأدب له إخفاء فعله لما فيه من إساءة[1]؛ فإن إظهار فوت الصلاة اجتراء وشناعة

في الأذان ؟ فذكر حديث أبي عبيدة عن أبيه بطريق هشيم في قضائه صلى الله عليه وسلم: أربع صلوات في غزوة الخندق ، وفيه الأذان في الأولى والإقامة لكل منها ، قال أبو عبدالله وهشام الدستوائي : لم يقل كما قال هشيم جعلها إقامة إقامة ، قلت : كأنك تختار حديث هشيم ؟ قال : نعم ، هو زيادة أي شيء يضره ، وهذا في الجماعة ، فإن كان يقضي وحده كان استحباب ذلك أولى في حقه لأن الأذان والإقامة للإعلام ولا حاجة إلى الإعلام ههنا ، وروي عن أحمد في رجل فاتته صلوات يؤذن ويقيم مرة واحدة يصليها كلها ، وقال الشافعي : نحو ذلك ، وله قولان آخران ، أحدهما أنه يقيم ولا يؤذن ، وهو قول مالك ، لما روى أبو سعيد في صلاة الخندق وفيه الإقامة للظهر والعصر بدون ذكر الأذان ولأن الأذان للإعلام بالوقت وقد فات ، والقول الثالث: إن رجي اجتماع الناس أذن وإلا لا ، وقال أبو حنيفة : يؤذن لكل صلاة ويقيم لأن ما سن للصلاة في أدائها سن في قضائها كسائر المسنونات ، انتهى ملخصا. وفي الدر المختار: ويسن أن يؤذن ويقيم لفائتة رافعا صوته لو لجماعة أو صحراء ، لا بيته منفرداً ، وكذا يسن لأولى الفوائت ويخير فيه للباقي لو في مجلس وفعله أولى ويقيم للكل ، قال ابن عابدين : قوله: وفعله أولى لأنه اختلفت الروايات في قضائه صلى الله عليه وسلم ما فاته يوم الخندق ففي بعضها أنه أمر بلالا فأذن وأقام للكل ، وفي بعضها أنه اقتصر على الإقامة فيما بعد الأولى ، فالأخذ بالزيادة أولى خصوصا في باب العبادات ، وتمامه في الإمداد ، انتهى ١٢ .

(١) كما تقدم عن الدر المختار أنه لا يسن لمن صلى منفرداً في بيته . وفيه أيضاً ولا فيما يقضي من الفوائت في مسجد لأن فيه تشويشا وتغليطاً ، ويكره قضاؤها فيه لأن التأخير معصية فلا يظهرها ، انتهى .

فلا يستحب له التأذين إلا حيث لا يطلع[1] عليه أحد .

قوله : (إن الله قبض[2] أرواحكم) وقال ذلك تسلية[3] لهم بأن سببه كان وارداً من قبل صاحب الحق فليس فيه تقصير منكم ولا إثم عليكم .

قوله : (فليصل إذا ذكرها ولا يعيد إلا تلك الصلاة) أورده[4] إشارة إلى

---

(١) كما ذكره ابن عابدين بحثاً إذ حقق أنه لا بأس به للنفرد فى بيته بحيث يرفع الصوت فوق ما يسمع نفسه ، أو يصلى فى الصحراء فلا مانع من رفع الصوت فيه ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : هو كما فى قوله تعالى « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها » فإن قلت إذا قبض الروح يكون الشخص ميتا لكنه نائم لا ميت ؟ قلت : لا يلزم من انقباض الروح الموت ، والفرق بينه وبين النوم مع اشتراكهما فى الانقباض ، أن الموت هو انقباض الروح ، أى انقطاع تعلقه عن ظاهر البدن وباطنه ، والنوم هو انقطاعه عن ظاهر البدن فقط ، انتهى ١٢ .

(٣) كما يدل عليه سياق الروايات الواردة فى هذه القصة، فى رواية لأبى داود فقال بعضهم لبعض : قد فرطنا فى صلاتنا ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إنه لا تفريط فى النوم ، الحديث ، وفى أخرى له فلما انصرف فقال : ألا إن نحمد الله أنا لم نكن فى شىء من أمور الدنيا يشغلنا عن صلاتنا ولكن أرواحنا كانت بيد الله ، الحديث ، وفى رواية لمسلم فجعل بعضنا يهمس إلى بعض ما كفارة ما صنعنا بتفريطنا فى صلاتنا ، الحديث ، ١٢ .

(٤) ما قرره الشيخ ههنا واضح ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : إلا تلك الصلاة يعنى : لو نسى صلاة الفجر مثلا ثم صلى الظهر والعصر ثم ذكر تلك الصلاة فأراد أن يعيدها فلا يعيد إلا تلك الصلاة لعدم وجوب الترتيب عندهم ، فهذا رد على مذهبنا أنه يعيد الصلوات الثلاثة .لهم إطلاق هذا الحديث وعدم ذكر

ما ورد فى بعض[1] الروايات أن من فاته صلاة فإن عليه قضاؤها ومثلها

إعادة غيرها ، قلنا : الترتيب واجب لقوله صلوا كما رأيتمونى أصلى ؛ لأن الأمر لمطلق الوجوب إلا بدليل غيره ولا دليل ههنا للغير فكان الترتيب شرطا لجواز الصلاة الثانية فإذا لم يجد لم تصح ، وقوله : صلاة واحدة يعنى ومن ترك صلاة الفجر مثلا مرة واحدة فلم يقضها حتى مضى عليه عشرون سنة ثم ندم فأراد أن يقضيها فليس عليه إعادة تلك السنين لصحتها ، بل عليه قضاء تلك الصلاة الواحدة المتروكة ، ويلزم من إطلاق هذا القول أن ذلك الرجل لو ندم فى ذلك اليوم بعد أن صلى الظهر والعصر فأراد أن يقضيها ليس عليه إعادة الظهر والعصر لصحتهما بل عليه أن يقضى تلك الصلاة المتروكة فقط ، وهو المطلوب للبخارى ، وعندنا يعيد الظهر والعصر أيضا لعدم صحتهما أيضا ، انتهى . قلت : ما قرره الشيخ فى تقرير الوالد المرحوم هو أوجه من ذلك ، وما أورده البخارى من أثر إبرهيم لا يتعلق بمذهب الحنفية أصلا ، نعم لو قيل إنه رضى الله عنه أشار بذلك إلى رد قول الإمام أحمد لكان أوجه : فإن مذهبه رضى الله عنه كما فى المغنى أن من ترك صلاة سنة يصليها ويعيد كل صلاة صلاها وهو ذاكر لما ترك من الصلاة ، انتهى . فهذا يرده قول النخعى ، وأما عند الحنفية والمالكية فيسقط الترتيب بعد خمس صلوات ١٢ .

(١) قال الحافظ : يحتمل أن يكون البخارى أشار بذلك إلى تضعيف ماوقع فى بعض طرق حديث أبى قتادة عند مسلم فى قصة النوم عن الصلاة حيث قال : فإذا كان الغد فليصلها عند وقتها فإن بعضهم زعم أن ظاهره إعادة المقضية مرتين عند ذكرها وعند حضورها مثلها من الوقت الآتى ، لكن اللفظ المذكور ليس نصا فى ذلك لأنه يحتمل أن يريد بقوله فليصلها عند وقتها أى الصلاة التى تحضر ، لا أنه يريد أن يعيد التى صلاها بعد خروج وقتها ، لكن فى رواية أبى داود من

بأن ذلك منسوخ ، ولا يجب عليه إلا صلاة واحدة فقط .

حديث عمران بن حصين فى هذه القصة من أدرك منكم صلاة الغداة من غد صالحا فليقض معها مثلها ، قال الخطابى : لا أعلم أحداً قال بظاهره وجوبا ، قال : ويشبه أن يكون الأمر فيه للاستحباب ليحوز فضيلة الوقت فى القضاء ، قال الحافظ : ولم يقل أحد من السلف باستحباب ذلك أيضا بل عدوا الحديث غلطا من راويه، وحكى ذلك الترمذى وغيره عن البخارى، ويؤيد ذلك ما رواه النسائى من حديث عمران بن حصين أيضا أنهم قالوا يارسول الله ألا نقضيها لوقتها من الغد ؟ فقال صلى الله عليها وسلم : لا ينهاكم الله عن الربا ويأخذه منكم ، انتهى . قلت : ماذكره الحافظ من عزو حديث عمران إلى أبى داود، وتبعه فى ذلك العينى سبقة قلم من الحافظ ، أو تحريف من الناسخ فإن الحديث المذكور ليس فى أبى داود من حديث عمران بل من حديث أبى قتادة ، ولذا تعقب الشيخ فى البذل على الحافظ بأنه سهو منه فإن الحديث المذكور أخرجه أبو داود برواية ثابت البنانى عن عبدالله بن رباح عن أبى قتادة بلفظ : فإذا سهى أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد الوقت ، ثم أخرجه من حديث خالد بن سمير عن عبدالله بن رباح بلفظ : من أدرك منكم صلاة الغداة من غده صالحا فليقض معها مثلها ، فالظاهر أن خالداً رواه بالمعنى كما فهمه ، وثابت البنانى ثقة من رواة الستة ، وخالد ليس من رواة الصحيحين ، وقال فيه صاحب التقريب صدوق يهم قليلا ، وفى التهذيب ذكر له ابن جرير الطبرى وابن عبد البر والبيهقى حديثا أخطأ فى لفظة منه ، وهى قوله فى الحديث كنا فى جيش الأمراء يعنى مؤتة والنبى صلى الله عليه وسلم لم يحضرها ، انتهى ، وهذا هو الحديث المذكور فهو قرينة أخرى أيضا على وهمه فى هذا اللفظ .

وليس ذلك إشارة (١) إلى دفع مذهب من ذهب إلى وجوب الترتيب، وذلك لأن المذكور ها هنا الوجوب بفور الذكر.

ثم لا يذهب عليك ما قال الكرمانى قوله: من نسى الخ، فإن قلت انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط فيلزم منه أن من لم ينس لا يصلى إذا ذكر لكن القضاء واجب على التارك عمداً أيضاً، قلت: قيد فى الحديث بالنسيان لخروجه على الغالب، أو لأنه مما ورد على السبب مثل أن يكون ثمة سائل عن حكم قضاء الصلاة المنسية، أو لأنه إذا وجب القضاء على المعذور فغيره أولى بالوجوب، وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، وقالت الظاهرية لا يجب قضاء الفائتة بغير عذر، قالوا إنه أعظم من أن تخرج عن وبال معصيتها بالقضاء، انتهى. قال العينى: إن تركها عامدا فالجمهور على وجوب القضاء أيضا، وحكى عن داود وجمع يسير عدا ابن حزم منهم خمسة من الصحابة عدم وجوب القضاء على العامد لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط فيلزم منه أن من لم ينس لا يصلى إذا ذكر، والخمسة الذين ذكرهم ابن حزم من الصحابة: عمر، وابنه عبد الله، وسعد بن أبى وقاص، وابن مسعود، وسلمان، وغيرهم القاسم بن محمد، وغيره الذين عدهم العينى، ثم أجاب عن الحديث بما تقدم فى كلام الكرمانى، ثم قال وادعى ناس بأن وجوب القضاء على العامد يؤخذ من قوله نسى لأن النسيان يطلق على الترك سواء كان عن ذهول أم لا كما فى قوله تعالى «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» وقوله تعالى «نسوا الله فنسيهم» أى تركوا أمره تعالى فتركهم فى العذاب انتهى ١٢.

(١) قال الحافظ قوله: ولا يعيد إلا تلك الصلاة، قال على بن المنير: صرح البخارى بإثبات الحكم مع كونه مما اختلف فيه لقوة دليله ولكونه على وفق القياس إذ الواجب خمس صلوات لا أكثر، فمن قضى الفائتة كمل العدد المأمور به ولكونه

والذكر يقتضى سابقية النسيان .

على مقتضى ظاهر الخطاب لقول الشارع فليصلها ولم يذكر زيادة ،وقال أيضاً لا كفارة لها إلا ذلك فاستفيد من هذا الحصر أن لا يجب غير إعادتها ، وذهب مالك إلى أن من ذكر بعد أن صلى صلاة أنه لم يصل التى قبلها فإنه يصلى التى ذكر ثم يصلى التى كان صلاها مراعاة للترتيب انتهى ، وقال الموفق : إن الترتيب واجب فى قضاء الفوائت، قال فى رواية أبى داود «أى عن الإمام أحمد » فيمن ترك صلاة سنة يصليها ويعيد كل صلاة صلاها وهو ذاكر لما ترك من الصلاة ،وقد روى عن ابن عمر ما يدل على وجوب الترتيب، ونحوه عن النخعى ومالك والليث وأبى حنيفة وإسحق ،وقال الشافعى لا يجب ، ولنا ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم فاته يوم الخندق أربع صلوات فصلاهن مرتبات ، وقال صلوا كما رأيتمونى أصلى،وروى الإمام أحمد بإسناده عن أبى جمعة حبيب بن سباع وكان قد أدرك النبى صلى الله عليه وسلم قال إن النبى صلى الله عليه وسلم عام الأحزاب صلى المغرب ، فلما فرغ قال هل علم أحد منكم أنى صليت العصر ؟ فقالوا يارسول الله ماصليتها فأمر المؤذن فأقام الصلاة فصلى العصر ثم أعاد المغرب ، وروى أبو حفص بإسناده عن نافع عن ابن عمر أن رسول صلى الله عليه وسلم قال من نسى صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الامام فليصل مع الإمام ، فاذا فرغ من صلاته فليعد التى نسى ثم ليعد الصلاة التى صلى مع الإمام ، إذا ثبت هذا فإنه يجب الترتيب فيها وإن كثرت ، نص عليه أحمد ، وقال مالك وأبو حنيفة : لا يجب الترتيب فى أكثر من صلاة يوم وليلة ، ومن صلى ناسيا للفائتة فصلاته صحيحة ، نص أحمد على هذا ، وقال مالك يجب الترتيب مع النسيان ، ولعله يحتج بحديث أبى جمعة ، ولنا قوله عليه السلام عفى لأمتى عن الخطأ والنسيان ، وأما حديث أبى جمعة فإنه من رواية ابن لهيعة ، وفيه ضعف ، ويحتمل أنه صلى الله عليه وسلم ذكرها وهو فى الصلاة ، انتهى . وقال العينى بحثا فى حديث صلاته صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب فيه ما يدل على وجوب الترتيب بين الوقتية والفائتة ، وهو فى قول النخعى والليث وغيرهما ، وبه قال أبو حنيفة

ولا شك أن الترتيب ساقط بالنسيان(١) فليس فى هذا الحديث ما يدخل على مثبت وجوب الترتيب ، والحجة له ما أورده

وأصحابه ومالك وأحمد وإسحق ، وقال طاوس : الترتيب غير واجب ، وبه قال الشافعى وأبو ثور وابن القاسم وسحنون ، وهو مذهب الظاهرية ، ومذهب مالك وجوب الترتيب كما قلنا ، ولا يسقط بالنسيان ولا بضيق الوقت ولا بكثرة الفوائت ، كذا فى شرح الإرشاد ، وفى شرح المجمع الصحيح: المعتمد من مذهب مالك سقوط الترتيب بالنسيان كما نطقت به كتب مذهبه ، واستدل صاحب الهداية وغيره فى مذهبنا بما رواه الدارقطنى ثم البيهقى فى سننيهما عن ابن عمر مرفوعا من نسى صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام الحديث المتقدم فى كلام الموفق ، قال الدارقطنى الصحيح أنه من قول ابن عمر ، ثم بسط العينى للكلام على رفعه ووقفه وكذا بسط الكلام عليها فى الأوجز ، وبسط فيه اختلافهم ، وسبب اختلافهم فى وجوب الترتيب ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢

(١) قال الحافظ فى حديث الصلاة يوم الأحزاب فيه ترتيب الفوائت ، والأكثر على وجوبه مع الذكر لا مع النسيان ، وقال الشافعى: لا يجب الترتيب واختلفوا فيما إذا تذكر فائتة فى وقت حاضرة ضيق هل يبدأ بالفائتة وإن خرج وقت الحاضرة ، أو يبدأ بالحاضرة ، أو يتخير؟ فقال بالأول مالك ، وبالثانى الشافعى وأصحاب الرأى وأكثر أصحاب الحديث ، وبالثالث أشهب ، انتهى . قلت قد عرفت فيما سبق أن الترتيب ليس بواجب عند الإمام الشافعى ، وهو واجب عند الأئمة الثلاثة الباقية ، واتفق الإمامان أبو حنيفة وأحمد على سقوطه عند النسيان ، وهو الصحيح المعتمد من مذهب مالك كما تقدم ، فالمسئلة متفقة عند الأئمة الثلاثة ١٢ .

المؤلف(١) بعد ذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم فاتته الصلاة مرات فلو لم يكن الترتيب واجباً لربما تركه فی بعضها .

---

(١) أی فی «باب قضاء الصلوات» فإنه رضی الله عنه ذكر فيه صلاته صلى الله عليه وسلم فی غزوة الاحزاب ، وأخرج فيه من حديث جابر فصلى العصر بعد ما غربت الشمس، قال الحافظ وقع فی الموطأ من طريق أخرى أن الذی فاتهم الظهر والعصر، وفی حديث أبی سعيد عند أحمد والنسائی: الظهر والعصر والمغرب ، وأنهم صلوا بعد هوی من الليل ، وفی حديث ابن مسعود عند الترمذی والنسائی أن المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق، الحديث، وفی قوله أربع صلوات تجوز لأن العشاء لم تكن فاتت ، قال اليعمری: من الناس من رجح ما فی الصحيحين ، وصرح بذلك ابن العربی ، فقال إن الصحيح أن الصلاة التی شغل عنها واحدة وهی العصر ، ويؤيده حديث علی رضی الله عنه فی مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ، ومنهم من جمع بأن الخندق كانت وقعته أياما فكان ذلك فی أوقات مختلفة فی تلك الأيام ، قال: وهو أولى، ويقويه أن روايتی أبی سعيد وابن مسعود ليس فيهما تعرض لقصة عمر ، بل فيهما أن قضاءه للصلاة وقع بعد خروج وقت المغرب ، وأما رواية حديث الباب ففيها أن ذلك كان عقب غروب الشمس، انتهى وفی الهداية ولو فاتته صلوات رتبها فی القضاء كما وجبت فی الأصل لأن النبی صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبا ، ثم قال صلوا كما رأيتمونی أصلی، انتهى. قال الزيلعی روی من حديث ابن مسعود والخدری وجابر رضی الله عنهم ثم بسط تخريجها، ثم قال: إن ظاهر الحديث أن العشاء أيضاً من الفوائت وليس كذلك وإنما صلاها فی وقتها لكن لما أخرها عن وقتها والمعتاد له سماها الراوی فائتة مجازاً ، وقوله: صلوا كما رأيتمونی أصلی ليس فی هذا الحديث بل هو فی حديث مالك بن الحويرث ، أخرجه البخاری فی الأذان ، فلو ذكره المصنف بالواو لكان أجود، انتهى ١٢ .

باب السمر مع الأهل والضيف

يعنى بذلك أن جواز السمر غير متوقف على كونه وعظا وذكرا بل يجوز[١] غير ذلك أيضا والمكروه ما كان سببا لفوت صلاة الفجر .

قوله : (فهو[٢] أنا) شروع فى بيان قصة ضيفان أبى بكر

---

(١) اعلم أن الإمام البخارى ترجم بباب مايكره من السمر ، وذكر فيه حديث النهى عن الحديث بعد العشاء فكأنه أشار بالترجمة إلى أن المنهى عنه السمر لامطلق الكلام ، فكان الترجمة شارحة للفظ الحديث فى الرواية ، ثم استثنى منه التكلم فى الخير وهو المراد فى كلام الشيخ بالوعظ والذكر ، فترجم بباب السمر فى الفقه والخير ، قال ابن المنير : الفقه يدخل فى عموم الخير لكنه خصه بالذكر تنويهاً بذكره وتنبيهاً على قدره ، وقد روى الترمذى من حديث عمر رضى الله عنه محسناً أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسمر هو وأبو بكر فى الأمر من أمور المسلمين وأنا معهما ، كذا فى « الفتح » ، ولاتكرار بما تقدم من باب السمر بالعلم لأنه كان تحريضا وتنويها بشأنه وههنا للاستثناء عن النهى فلا تكرار ، ثم استثنى ثانيا بباب السمر مع الأهل والضيف ، قال ابن المنير : ماحصله اقتطع البخارى هذا الباب من باب السمر فى الفقه والخير لانحطاط رتبته عن مسمى الخير لأن الخير متمحض للطاعة لايقع على غيرها وهذا النوع من السمر خارج عن أصل الضيافة والصلة المأمور بهما فقد يكون مستغنى عنه فى حقهما فيلحق بالسمر الجائز أوالمتردد بين الإباحة والندب ١٢ .

(٢) أمر النبى صلى الله عليه وسلم من كان معه طعام اثنين فليذهب بثالث وإن أربع فخامس أو سادس ، واختلفوا فى معناه ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى لما كان يفهم من قوله صلى الله عليه وسلم فليذهب بثالث أنه يجب على كل اثنين ثالث حتى يجب على طعام الاربعة خامس وسادس كلاهما ، خفف الأمرفيه

بعد بيان أضياف النبى صلى الله عليه وسلم فى أثناء القصة تبعا واستطراداً .

وقال ليس ذلك بواجب بل فيه تخيير إن شاء فليذهب بخامس فقط ، وإن شاء فليذهب بخامس وسادس كليهما ، انتهى . وقال القسطلانى : قوله أو سادس أى فليذهب معه بواحد أو اثنين ، أو المراد إن كان عنده طعام خمسة فليذهب بسادس فهو من عطف جملة على جملة ، انتهى. وبسط الحافظ وغيره فى إعراب خامس وسادس فى أنهما مجروران بحذف حرف الجر ، أو مرفوعان على حذف المبتدأ أى المذهوب به خامس أو سادس ، وقال أى فليذهب معه بخامس إن لم يكن عنده مايقتضى أكثر من ذلك، وإلا فليذهب بسادس مع الخامس إن كان عنده أكثر من ذلك ، والحكمة فى كونه يزيد كل أحد واحدا فقط أن عيشهم فى ذلك الوقت لم يكن متسعاً ، فمن كان عنده مثلا ثلاثة أنفس لايضيق عليه أن يطعم الرابع من قوتهم ، وكذلك الأربعة ومافوقها بخلاف ما لو زيدت الأضياف بعدد العيال فإنما ذلك إنما يحصل الاكتفاء فيه عند اتساع الحال ، وأو فيه للتنويع أو للتخيير، انتهى. ولما بنى النبى صلى الله عليه وسلم الأضياف على عدد العيال بين عبد الرحمن عددهم بقوله فهو أنا وأبى الخ ، لكنهم اختلفوا فى شرح قوله ولا أدرى الخ ، قال الحافظ : قوله فهو أنا الخ ، القائل هو عبد الرحمن بن أبى بكر ، وقوله فهو الضمير للشأن ، وقوله أنا مبتدأ وخبره محذوف يدل عليه السياق ، وتقديره فى الدار ، وقائل هل قال أبو عثمان الراوى عن عبد الرحمن كأنه شك فى ذلك ، وقوله بين بيتنا أى خدمتها مشتركة بين بيتنا وبيت أبى بكر وهو ظرف للخادم والخادم لم أعرف اسمها ، انتهى . قال الكرمانى : قوله وخادم يحتمل العطف على أمى وعلى امرأتى والثانى أقرب لفظا انتهى ، وعلى هذا يكون الخادم أيضا داخلا فى الشك وهو مختار مولانا الشيخ أنور نور الله مرقده ، إذ قال فى « الفيض » : لاأدرى من قول الراوى أنه لم يحفظ هل ذكر الخادم والزوجة أم لا، انتهى. وقال العينى : قوله

قوله : (وإن أبا بكر تعشى الخ) فيه[1] دلالة على أن الأكل بعد

خادم بالرفع عطف على امرأتى على تقدير أن يكون امرأتى موجوداً فيه وإلا فهو عطف على أمى ، انتهى . وعلى هذا فهو ليس بمشكوك فيه ، وهو مختار الشيخ قدس سره إذ قال فى تقرير مولانا محمد حسن المكى وخادم عطف على أمى لأن الشك فى مجرد قوله وامرأتى لاغير ، انتهى. وهذا هو الأوجه عندى ، وسكت عن ذلك الحافظ ، وأخرجه أحمد بعدة طرق بهذا السياق وعلى هذا فكان أهل البيت أربعة على اليقين فكان حقه أن يذهب بخامس أو سادس لكنه ذهب بسابع أيضاً ، ويؤيده ماقال القسطلانى إن أبا بكر رضى الله عنه جاء معه بثلاثة من أهل الصفة لأنه كان عنده طعام أربعة ولعله أخذ سابعا زائدا على ماذكره صلى الله عليه وسلم من قوله: من كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس لإرادة أن يؤثر بنصيبه إذ ظهر أنه لم يأكل أولا معهم ، انتهى. ويؤيده أيضا ماقال العينى: إن أبا بكر رضى الله عنه كان من المكثرين ممن عنده طعام أربعة فأكثر. انتهى. فكلام القسطلانى والعينى كليهما نص فى أن طعام الأربعة كان متيقنا ، فلو كان الخادم أيضا مشكوكا فيه كان المحقق طعام الثلاثة فقط ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ ههنا ظاهر من سياق البخارى فإن ظاهر سياقه أن تعشى أبى بكر رضى الله عنه كان مع أضيافه صلى الله عليه وسلم قبل العشاء وتعشى النبى صلى الله عليه وسلم وحده كان بعد العشاء ، ويؤيده مافى تقرير مولانا محمد حسن المكى ولفظه : يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر لاطعام خورا نيد بيش از نماز عشاء وخود طعام نخورد بلكه هركاه نماز خوانديس ازان طعام خورد . انتهى. وتعريبه أنه صلى الله عليه وسلم أطعم أبا بكر قبل الصلاة ولم يتعش هو صلى الله عليه وسلم بنفسه إلا بعد الصلاة ويخالفهما مافى تقرير مولانا حسين على قوله فلبث حتى تعشى هذا هو

العشاء جائز وأن المضيف[1] لا يجب عليه أن يأكل مع أضيافه ، والأمر موكول إلى

التفصيل ، ولا نتوهم أن تعشى النبي صلى الله عليه وسلم بعد العشاء انتهى. وقال الكرمانى قوله فلبث عنده حتى تعشى الخ ، فإن قلت هذا مشعر بأن التعشى عند النبي صلى الله عليه وسلم كان بعد الرجوع إليه وما تقدم أشعر بأنه كان قبله ، قلت : الأول حال أبى بكر فى عدم احتياجه إلى طعام عند أهله ، والثانى هو سوق القصة على الترتيب الواقع ، أو الأول كان تعشى أبى بكر ، والثانى كان تعشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفى بعض نسخ مسلم: حتى نعس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، انتهى. وبسط شراح البخارى فى معانى هذا الكلام ، واختلاف ألفاظ الروايات بما لا يسعه هذا المختصر ، ولا ريب فى أن تعشى أبى بكر رضى الله عنه مع أضيافه فى بيته بعد الرجوع من بيت النبي صلى الله عليه وسلم كان بعد العشاء ، فهذا نص فى مقصد الشيخ ، وفى تراجم شيخ المشايخ فى هذا الحديث تقديم وتأخير لأن أكله رضى الله عنه وحنثه فى يمينه ينبغى أن يذكر قبل قوله: فشبعوا ، وما وقع فى الحديث من قوله تعشى أبو بكر عند النبي صلى الله عليه وسلم فتقرير الكلام أن يقال إن قول الراوى ثم لبث حتى صليت العشاء تفصيل لما سبق من قوله تعشى أبو بكر ، انتهى . وعلى هذا يكون تعشى الجميع بعد العشاء ، وأيضا فالمرجح فى حديث إذا وضع العشاء وأقيمت الصلاة صلاة المغرب كما حققه الحافظ فى الفتح فى هذا الباب والطحاوى فى مشكل الآثار ، وقد أخرج أبو داود فى أحاديث ليلة القدر من حديث عبد الله بن أنيس أنه صلى الله عليه وسلم صلى المغرب ثم دخل بيته فأتى بعشائه فأكل منه ١٢ .

(١) وحديث أنس فى قصة خياط أضاف النبي صلى الله عليه وسلم أصرح دلالة على ذلك ، وترجم عليه البخارى «باب من أضاف رجلا إلى طعام وأقبل هو على عمله» ، قال الحافظ : أشار بهذه الترجمة إلى أنه لا يتحتم على الداعى أن يأكل مع المدعو وفى قصة أضياف أبى بكر أنهم امتنعوا أن يأكلوا حتى يأكل معهم وأنه أنكر ذلك ، انتهى ١٢ .

رأيه إن شاء أكل معهم ، وإن شاء انفرد كما فعله[1] النبي صلى الله عليه وسلم
قوله فقال : (والله لا أطعمه) متعلق بالقصة[2] التي حذفها المؤلف اختصارا
(قوله : إنما كان ذلك من الشيطان) .

(١) فإن ظاهر سياق البخاري هذا أنه صلى الله عليه وسلم تعشى منفرداً بعد العشاء ، وتعشى أبو بكر رضي الله عنه قبل العشاء ، ولعله تعشى مع أضيافه صلى الله عليه وسلم ، لكن القسطلاني أوّل تعشى أبي بكر منفردا وهو خلاف الظاهر ١٢ .

(٢) قال الحافظ : وفي رواية الجريدي يعني فيما سيأتي في كتاب الأدب فقال إنما انتظروني والله لا أطعمه أبداً فقال الآخرون والله لانطعمه حتى تطعمه ، وفي رواية أبي داود من هذا الوجه فقال أبو بكر : مامنعكم ؟ قالوا : لمكانك، فقال: والله لا أطعمه أبدا . انتهى. قلت : والقصة التي أشار إليها الشيخ ذكرها مسلم بطولها ولفظه عن عبد الرحمن بن أبي بكر قال : نزل علينا أضياف لنا ، قال : وكان أبي يتحدث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الليل قال : فانطلق وقال : ياعبد الرحمن افرغ من أضيافك ، قال : فلما أمسيت جئنا بقراهم ، قال : فأبوا ، قالوا : حتى يجيء أبو منزلنا فيطعم معنا ، فقلت : لهم إنه رجل حديد ، وإنكم إن لم تفعلوا خفت أن يصيبني منه أذى ، قال : فأبوا ، فلما جاء لم يبدأ بشيء أول منهم ، فقال : أفرغتم من أضيافكم؟ قالوا: والله مافرغنا ، قال : ألم آمر عبدالرحمن؟ قال : وتنحيت عنه ، قال : ياعبد الرحمن ، قال : فتنحيت ، فقال : ياغنثر أقسمت عليك إن كنت تسمع صوتي إلا جئت ، قال : فجئت ، فقلت : والله مالي ذنب، هؤلاء أضيافك فسلهم ، قد أتيتهم بقراهم ، فأبوا أن يطعموا حتى تجيء ، فقال : مالكم أن لاتقبلوا عنا قراكم؟ فقال أبو بكر: والله لاأطعمه الليلة ، فقالوا: والله لانطعمه ، الحديث ، وبنحو ذلك أخرجه البخاري في كتاب الأدب ، وأبو داود في الأيمان ١٢ .

فيه تنبيه[1] على أن يمينه هذه لم تكن خيرا ، وفيه الترجمة حيث تكلموا بمثل تلك المقالات، ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم حين استمع القصة .

قوله : (وكان بيننا وبين قوم عقد فمضى الأجل) وحان قتالهم ؛فبعث النبي صلى الله عليه وسلم اثنى عشر رجلا لقتالهم[2] مع كل منهم رجال فأكلوا منها جميعا، ولعل

---

(١) إذ نسبه إلى الشيطان ، قال الحافظ: ووجه الاستدلال من الحديث اشتغال أبى بكر رضى الله عنه بعد صلاة العشاء بمجيئه إلى بيته ومراجعته لخبر الأضياف واشتغاله بما دار بينهم ، وذلك كله فى معنى السمر ، لأنه سمر مشتمل على مخاطبة وملاطفة ومعاتبة ، انتهى . وما أفاده الشيخ رضى الله عنه أوضح ١٢ .

(٢) ماأفاده الشيخ رضى الله عنه محتمل لسياق البخارى،لكن الظاهر من كلام الشراح كلهم أن هذه الاثنى عشر جاءوا إلى المدينة لتجديدعهدهم ، وهو الظاهر من تقرير مولانا حسين على الفنجابى ، ولفظه:قوله قوم عقد فجاء القوم بعد مضى المدة تابعين ، ففرق هذا القوم النبي صلى الله عليه وسلم اثنى عشر فرقة وعين على كل عريفا ،انتهى وبه جزم فى فيض البارى إذ قال قوله الأجل يعنى العهد وقد كانت مدته تمت وكان نقباء القوم جاءوا ليتكلموا فى أمرهم فقسمنا نقباءهم اثنى عشر نقيباً انتهى. وقال القسطلانى تبعا لغيره قوله : فمضىالأجل فجاءوا إلى المدينة ففرقنا حال كون المفرق اثنى عشر رجلا ولغير الأربعة اثنا عشر بالألف على لغة من يجعل المثنى المقصور فى أحواله الثلاثة ، والمعنى ميزنا أو جعلنا كل رجل من اثنى عشر رجلا فرقة ، ولأبى ذر فعرفنا بالعين المهملة وتشديد الراء أى جعلناهم عرفاء انتهى . وقال الحافظ قوله : ففرقنا كذا ههنا من التفريق أى جعلهم اثنى عشر فرقة ، وحكى الكرمانى أن فى بعض الروايات فقرينا بقاف وتحتية من القرى وهو الضيافة ولم أقف على ذلك ، وقوله اثنا عشر كذا للمصنف ، وعند مسلم

الوجه[1] فى بعث الطعام إليه صلى الله عليه وسلم ما كان قد نوى أن يكون للفقراء، والزيادة الناشئة عن الشيء ملحقة به فكانت البركة فى حكمه أيضا ،فأحب أن يكون

اثنى عشر وهو ظاهر ، والأول على طريق من يجعل المثنى بالرفع فى الأحوال الثلاثة ، ومنه قوله تعالى : « إن هذان لساحران » ويحتمل أن يكون ففرقنا على بناء المجهول فارتفع اثنا عشر على أنه مبتدأ وخبره مع كل رجل منهم ، انتهى. وقال العينى : ففرقنا من التفريق والراء مفتوحة والضمير المرفوع فيه يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكلمة نا مفعوله ، أى لجاءوا إلى المدينة أى جعل كل رجل من اثنى عشر فرقة ، وفى رواية مسلم فعرفنا بالعين المهملة والراء المشددة أى جعلنا عرفاء نقباء على قومهم ، وفيه دليل لجواز تعريف العرفاء على العساكر ونحوها ، انتهى . وقال الحافظ : والحاصل أن جميع الجيش أكلوا من تلك الجفنـــة ، انتهى . ولفظ الجيش يومىء إلى ما أفاده الشيخ قدس سره ١٢ .

(١) والأوجه عندى الوجه الثاني الآتى بقوله ويمكن ، ويشكل على هذا الوجه الأول أكله بنفسه وأشد منه أكله صلى الله عليه وسلم منه فإنه رضى الله عنه لو أراد التصدق على الفقراء كيف أكل منه صلى الله عليه وسلم كما سيأتى فى باب قول الضيف لصاحبه لا آكل حتى تأكل بلفظ: فبعث بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر أنه أكل منها ، ودأبه صلى الله عليه وسلم فى ذلك معروف كما سيأتى فى باب قبول الهدية عن أبى هريرة قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتى بطعام سأل عنه أهدية أم صدقة ؟ فإن قيل صدقة قال لأصحابه : كلوا ولم يأكل ، وإن قيل هدية ضرب بيده فأكل معهم ١٢

الـكل للفقراء كما نوى ، ويمكن أن يكون[1] بعثه إليه تحديثا بنعمة الرب تبارك وتعالى وإشراكا لأصحابه وأحبابه فيما من الله به عليه .

---

(١) هذا هو الأوجه عندي ، قال الكرماني وتبعه العيني وغيره في فوائد الحديث : وفيه الأكل من طعام ظهرت فيه البركة ، وفيه إهداء ما ترجى بركته لأهل الفضل ، وفيه كرامة ظاهرة للصديق رضي الله عنه ، وفيه إثبات كرامات الأولياء ، وهو مذهب أهل السنة ، انتهى . قال الحافظ : والحاصل أن جميع الجيش أكلوا من تلك الجفنة التي أرسل بها أبو بكر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وظهر بذلك أن تمام البركة في الطعام المذكور كانت عند النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن الذي وقع فيها في بيت أبي بكر رضي الله عنه ظهور أوائل البركة فيها وأما انتهاؤها إلى أن يكفي الجيش كلهم فما كان إلا بعد أن صارت عند النبي صلى الله عليه وسلم على ظاهر الخبر ، والله أعلم . وقد روى أحمد والترمذي والنسائي من حديث سمرة قال : أتى النبي صلى الله عليه وسلم بقصعة فيها ثريد فأكل ، وأكل القوم فما زالوا يتداولونها إلى قريب من الظهر يأكل القوم ثم يقومون ، ويجيء قوم فيتعاقبونه ، فقال رجل : بل كانت تمد بطعام ، قال أما من الأرض فلا ، إلا أن تكون كانت تمد من السماء ، قال بعض شيوخنا : يحتمل أن تكون هذه القصعة هي التي وقع فيها في بيت أبي بكر ما وقع ، انتهى . قلت : لكن سياق القصتين مختلف كما ترى فإن قصعة أبي بكر أكل منها اثنا عشر عرفاء مع أتباعهم ولا يحتاج مثل هذه الجماعة إلى الأكل إلى الظهر ، ثم بسط الحافظ في فوائد الحديث ، وذكر من جملتها وفيه التبرك بطعام الأولياء والصلحاء ، وفيه عرض الطعام الذي تظهر فيه البركة على الكبار ، وقبولهم ذلك ، وفيه ما يقع من لطف الله تعالى أوليائه ، وذلك أن خاطر أبي بكر تشوش ، وكذلك ولده وأهله وأضيافه بسبب امتناعهم من الأكل وتكدر خاطر أبي بكر رضي الله عنه حتى احتاج إلى ما تقدم ذكره

كتاب الأذان(١)

قوله :(وقوله تعالى«وإذا ناديتم إلى الصلاة») ولما ثبت الأذان (٢) بالآية كان له بدء أيضا وإن لم يذكر فيها صراحة، وكذلك فى الآية الثانية، مع أن مطلق ذكر الأذان فى الآية من غير ذكر البدء كاف للمناسبة بين الآية والترجمة ولا يفتقر إلى إبداء البدء فى الآية .

من الحرج بالحلف وبالحنث وبغير ذلك ؛ فتدارك الله تعالى ذلك ورفعه عنه بالكرامة التى أبداها فانقلب ذلك الكدر صفاء ، والتكدر سروراً ، ولله الحمد والمنة ، انتهى . ثم سكت الحافظ عن براعة الاختتام فى آخر كتاب المواقيت والظاهر عندى فى قوله ومضى الأجل ١٢ .

(١) قال العينى : الأذان الإعلام من أذّن يؤذّن تأذينا وأذانا مثل كلم يكلم تكليما وكلاما ، فالأذان والكلام اسم المصدر القياسى ، وأصله من الأذن كأنه يلقى فى آذان الناس بصوته، انتهى . وقال الحافظ : الأذان لغة الإعلام ، قال تعالى « وأذان من الله ورسوله » ، واشتقاقه من الأذن بفتحتين وهو الاستماع ، وشرعا الإعلام بوقت الصلاة بألفاظ مخصوصة ، قال القرطبى وغيره : الأذان على قلة ألفاظه مشتمل على مسائل العقيدة لأنه بدأ بالأكبرية وهى تتضمن وجود الله وكماله، ثم ثنى بالتوحيد ونفى الشريك، ثم بإثبات الرسالة ، ثم دعا إلى الطاعة مخصوصة اقوى الشهادة بالرسالة لأنها لا تعرف إلا من جهة الرسول ثم دعا إلى الفلاح وهو البقاء الدائم ، وفيه الإشارة إلى المعاد ، ثم أعادما أعاد توكيداً ويحصل من الأذان الإعلام بدخول الوقت والدعاء إلى الجماعة وإظهار شعائر الإسلام ، والحكمة فى اختيار القول له دون الفعل سهولة القول وتيسيره لكل أحد فى كل زمان ومكان ، انتهى ١٢ .

(٢) ويظهر من كلام الشراح أن الآيتين تشيران إلى البدء أيضاً، قال الحافظ :

. . . .

فى الآية الاولى يشير بذلك إلى أن ابتداء الأذان كان بالمدينة ، وقد ذكر بعض أهل التفسير أن اليهود لما سمعوا الاذان قالوا لقد ابتدعت يامحمد شيئاً لم يكن فيما مضى فنزلت « وإذا ناديتم إلى الصلاة » الآية ، وقال أيضا فى الآية الثانية يشير بذلك أيضا إلى الابتداء لأن ابتداء الجمعة كان بالمدينة .

واختلف فى السنة التى فرض فيها ، فالراجح أن ذلك كان فى السنة الأولى ، وقيل بل كان فى الثانية ، وروى عن ابن عباس أن فرض الأذان نزل مع هذه الآية ، أخرجه أبو الشيخ ، انتهى . وما قال إن فرض الجمعة بالمدينة المنورة مختلف فيه بين الأئمة ، وقال العينى : ذكر الآيتين إما للتبرك أو لإرادة ما بوب له وهو بدء الاذان وأن ذلك كان بالمدينة ، والآيتان مدنيتان ، ثم قال بعد ذكر رواية أبى الشيخ عن ابن عباس المذكورة : وأما الآية الأولى فى سورة المائدة ، وإيراد البخارى هذه الآية ههنا إشارة إلى أن بدء الاذان بالآية المذكورة كما ذكرنا ، وعن هذا قال الزمخشرى فى تفسيره : قيل فيه دليل على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده ، انتهى . وعلى هذا فيكون غرض الإمام البخارى بذكر الترجمة وإيراد الآيتين المدنيتين الإشارة إلى ترجيح شرعيته بالمدينة رداً على ما روى فى بعض الروايات من شرعيته ليلة الإسراء ، كما روى من حديث أنس وابن عمر وعائشة رضى الله عنهم بسطها الحافظ مع الكلام عليها ، وقال العينى : واختلفوا فى ذلك فنهم من قال : إن الاذان كان وحياً لا مناماً ، وقيل إنه أخذ من أذان إبراهيم عليه السلام فى الحج « وأذن فى الناس بالحج » الآية . فأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقيل نزل به جبرائيل عليه الصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وسلم ، والأكثرون على أنه كان برؤيا عبد الله بن زيد وغيره ، انتهى ١٢ .

قوله(ذكروا النار والناقوس فذكروا اليهود والنصارى)هذا اختصار [١] فإن النار كانت للمجوس ولم [٢] يذكروافىهذه الرواية ، وكان البوق لليهود فلم يذكر وقد ذكروا .

قوله : ثم(فنادى بالصلاة) إن أريد [٣] بالنداء هو الأذان الاصطلاحى ،

---

(١) قال الحافظ: كذا ساقه عبد الوارث مختصراً ورواية عبد الوهاب الآتية فى الباب الذى بعده أوضح قليلا حيث قال :«لما كثر الناس» الحديث وأوضح منه رواية روح بن عطاء عن خالد عند أبى الشيخ ولفظه : فقالوا لو اتخذنا ناقوسا ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذلك للنصارى، فقالوا لو اتخذنا بوقا؟ فقال: ذلك لليهود ، فقالوا لو رفعنا ناراً ؟ فقال ذلك للمجوس ، فعلى هذا فى رواية عبد الوارث اختصار ، كأنه كان فيه ذكروا النار والناقوس والبوق فذكروا اليهود والنصارىوالمجوس،واللف والنشر فيه معكوس، فالنار للمجوس، والناقوس للنصارى ، والبوق لليهود، وسيأتىفى حديث ابن عمر رضى الله عنهما التنصيص على أن البوق لليهود ، وقال الكرمانى : يحتمل أن تكون النار والبوق جميعا لليهود جمعا بين حديثى أنس وابن عمر ،ورواية روح تغنى عن هذا الاحتمال ، انتهى . وأخرج أبو داوود عن أبى عمير عن عمومة له من الانصار فى حديث مشاورته صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، قال : وذكر له القنع يعنى الشبور فلم يعجبه ذلك وقال : هو من أمر اليهود ، الحديث ، قال الشيخ فى البذل : قال فى القاموس كالتنور البوق وهو الذى ينفخ فيه ليخرج منه الصوت انتهى ١٢ .

(٢) (ولم يذكروا) أى الرواة فىهذه الرواية فلم يذكر البخارى أيضا فى هذا الحديث(وقدذكروا)أىالصحابة البوق أيضا كمافىروايات أخرىتقدم ذكرها١٢.

(٣) هذان الاحتمالان معروفان عند الشراح : قال القرطبى : يحتمل أن يكون عبد الله بن زيد لما أخبر رؤياهوصدقهالنبىصلى الله عليه وسلم بادر عمر رضى اللهعنه

ففى الرواية اختصار من وسطها : فإن الأذان المعروف لم يترتب على قول عمر فوسط القصة غير مذكور ، وإن أريد (١) النداء بالصلاة بقولهم الصلاة جامعة فآخر القصة وهو إعلام الملك عن صفة الأذان غير مذكور .

قوله :(وأن يوتر الإقامة (٢)) ومما ينبغى أن لا يغفل عنه أن قولهم الله أكبر الله أكبر بمجموعهما كلمة واحدة .

فقال : أولا تبعثون رجلا ينادى؟ أى يؤذن للرؤيا المذكورة ، وعلى هذا فالفاء فى سياق حديث ابن عمر هى الفصيحة والتقدير فافترقوا ، فرأى عبد الله بن زيد فجاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقص عليه فصدقه ، فقال عمر رضى الله عنه وتعقبه الحافظ بأن سياق حديث عبد الله بن زيد يخالف ذلك فإن فيه : فسمع عمر رضى الله عنه الصوت فخرج فأتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : لقد رأيت مثل الذى رأى إلى آخر مابسطه، ورد العينى على تعقب الحافظ. وذكر مايقوى القرطبى ثم قال الحافظ : قال عياض : المراد بالإعلام المحض بحضور وقتها لاخصوص الأذان المشروع ، وأغرب القاضى أبو بكر بن العربى فحمل قوله أذن على الأذان المشروع ، وطعن فى صحة حديث ابن عمر رضى الله عنهما وقال : عجبا لأبى عيسى كيف صححه ، والمعروف أن شرع الأذان إنما كان برؤيا عبد الله بن زيد ، وتعقبه الحافظ بأنه لاتدفع الأحاديث الصحيحة بمثل هذا مع إمكان الجمع ، قال : وكان اللفظ الذى ينادى به بلال للصلاة : الصلاة جامعة ، أخرجه ابن سعد فى الطبقات من مراسيل سعيد بن المسيب انتهى ١٢ .

(١) رجح الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى هذا الاحتمال الثانى ونفى الأول ، وهكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى ولفظه قوله : فناد بالصلاة أى بقوله الصلاة جامعة ، لا بالأذان المعهود، لأنه شرع بعد هذا بالرؤيا ، أما موضع الترجمة فقد حذف من هذا الحديث ، وفيه إختصار ، انتهى ١٢ .

(٢) دفع الشيخ بذلك ما يتوهم من لفظ الإيتار أن لفظ الله أكبر أيضا مرة

قوله :(أذانا سمحاً) أشار بزيادة هذا الأثر[١] إلى أن المراد بالرفع فى الرواية

واحدة ،وما أفاده الشيخ مجمع عليه عند الأئمة الاربعة لأن الحنفية لم يقولوا بإيتارها والأئمة الثلاثة الباقية قائلة بها، وألفاظ الإقامة عند مالك عشر لإيتار لفظ الإقامة، وعند الشافعى وأحمد إحدى عشرة لتثنية لفظ قد قامت الصلاة ، كما بسط فى الأوجز ، وهذا لايستقيم إلا أن يعد الله أكبر الله أكبر كلمة واحدة ، ومعنى قوله يوتر الإقامة أن يأتى بها فى نفس واحد ، كما بسطه فى فيض البارى ، وأجاب عن الاستثناء بأنه استثناء من مفهوم الكلام ، وهو أنه لا فرق بين الأذان والإقامة إلا بالشفعية والوترية غير قد قامت الصلاة فإنه ليس فى الأذان، فالاستثناء مما يفهم من الاتحاد بين كلماتهما ، على أن المالكية حكموا عليه بالإدراج ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : هذا الأثر وصله ابن أبى شيبة أن مؤذنا أذن فطرب فى أذانه فقال له عمر بن عبد العزيز فذكره ولم أقف على اسم هذا المؤذن، وأظنه من بنى سعد القرظ ، لأن ذلك وقع حيث كان عمر بن عبد العزيز أميراً على المدينة ، والظاهر أنه خاف عليه من التطريب الخروج عن الخشوع ، لا أنه نهاه عن رفع الصوت ، انتهى . وقال العينى : مطابقة هذا الأثر للترجمة ماقاله الداودى لعل هذا المؤذن لم يكن يحسن مد الصوت إذا رفع بالأذان فعلمه وليس أنه نهاه عن رفع الصوت ، وقال العينى : كأنه كان يطرب فى صوته ويتنغم ولاينظر إلى مد الصوت مجرداً عن ذلك ،فأمره عمر بن عبد العزيز بالسماحة وهى السهولة ، وهو أن يسمح بترك التطريب ويمد صوته، ويدل على ذلك ما رواه الدارقطنى بإسناد فيه لين عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم كان له مؤذن يطرّب فقال له صلى الله عليه وسلم: المؤذن سهل سمح ، فإن كان أذانك سهلا سمحا وإلا فلا تؤذن ، ويحتمل أن هذا المؤذن

والترجمة هو الذى لا يورث البحة[١] والخشونة فى الصوت ، وهو الرفع البالغ إلى حد يتعب صاحبه ، بل المراد الرفع الغير المتعب ، والله أعلم .

قوله : (فقولوا مثل ما يقول المؤذن) فيه تغليب [٢] وإلا ففى الحيعلتين ليس الجواب مثل قوله .

لم يكن يفصح فى كلامه ويغمغم ، فأمره عمر بن عبد العزيز بالسماحة فى أذانه ،وهى ترك الغمغمة بإظهار الفصاحة ، وهذا لا يكون إلا بمد الصوت بحدته ، انتهى . والأوجه عندى فى مناسبة الأثر بالباب أن التطريب يكون مانعا فى رفع الصوت فأمره بالترك ليكون أعون فى رفع الصوت ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى توجيه المناسبة أجود وأوفق بالترجمة والرواية ، إلا أن تمام أثره المذكور فى ابن أبى شيبة يدل على أن نكيره كان على التطريب فتأمل ١٢ .

(١) بضم الموحدة وشدة الحاء المهملة ، قال المجد : بحت أبح بحا : إذا أخذته بحة وخشونة وغلظ فى صوته ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) هذا هو المرجح عند الأئمة الأربعة كما بسط فى الأوجز ، قال الزرقانى تبعا للحافظ وهو المشهور عند الجمهور ، وقيل يجمع بينهما ، نقله الشامى عن البعض وهو وجه لبعض الحنابلة ، وقول لبعض المالكية ، لكن المشهور الراجح عند الأربعة هو الأول كما فى الأوجز ، قال الحافظ : وقال ابن المنذر : يحتمل أن يكون ذلك من الاختلاف المباح فتارة يقول كذا ، وتارة كذا ، وقال الطيبى : معنى الحيعلتين هلم بوجهك وسريرتك إلى الهدى عاجلا والفوز بالنعيم آجلا ، فناسب أن يقول هذا أمر عظيم لا أستطيع مع ضعفى القيام به إلا إذا وفقنى الله بحوله وقوته ، وروى عن سعيد بن جبير كان يقول فى جواب الحيعلتين سمعنا وأطعنا وقيل مهما أتى به مما يدل على التوحيد والإخلاص كفاه ، وهو اختيار الطحاوى ، وقيل فيه وجوه آخر ذكرها الحافظ ١٢ .

قوله: (إلى قوله) يعنى[1] أنه ذكر أن الجواب بمثل قوله إلى هذا لا بعده .

(١) هذا هو الصحيح فى معنى الحديث لرواية يحي بن أبى كثير الآتية ، وقد بسط الحافظ فى تخريج طرق حديث معاوية ، وقال العينى : اختصر البخارى حديث معاوية ههنا ، وقد روى حديثه بألفاظ مختلفة ، ولذا قال أبو عمر : حديث معاوية فى هذا الباب مضطرب ، بيان ذلك أنه روى عنه مثل مايقول المؤذن من أول الأذان إلى آخره ، رواه الطحاوى عن محمد بن خزيمة بسنده إلى محمد بن عمر الليثى عن أبيه عن جده عن معاوية قال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول إذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل مقالته ، أو كما قال : وروى عنه أن يقول مثل قول المؤذن إلا فى الحيعلتين فيقول لاحول ولا قوة إلا بالله ، وهو رواية الطبرانى فى الكبير برواية معاذ بن المثنى بسنده إلى محمد بن عمرو عن أبيه عن جده قال : أذن المؤذن عند معاوية فقال : الله أكبر الله أكبر ، قال معاوية : الله أكبر الله أكبر الحديث . فيه إجابة الحيعلتين بالحوقلة والباقى مثل المؤذن ، ثم قال : هكذا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وروى عنه مثل مايقول طائفة أن يقول مثل مايقول فى التشهد والتكبير دون سائر الألفاظ ، وهو رواية عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن عيينة عن مجمع الأنصارى أنه سمع أبا أمامة بن سهل بن حنيف حين سمع المؤذن كبر وتشهد بما تشهد به : ثم قال : هكذا حدثنا معاوية أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كما يقول المؤذن ، فإذا قال أشهد أن محمداً رسول الله فقال وأنا أشهد، ثم سكت ، وروى عنه مثل مايقول طائفة أخرى وهو أن يقول مثل مايقول المؤذن حتى يبلغ حى على الصلاة حى على الفلاح فيقول لاحول ولا قوة إلا بالله بدل كل منهما مرتين على حسب مايقول المؤذن ، ثم لايزيد على ذلك ، وليس عليه تمام الأذان ، وهو رواية البخارى عن معاذ بن فضالة المذكورة فى هذا الباب اه وما قال العلامة العينى هو رواية البخارى عن معاذ بن فضالة لم أتحصله بعد ، بل لو

قوله : (فأقرع بينهم) والقرعة منسوخة[١] عندنا لإثبات الحكم ، وأما لإطابة القلب ودفع تهمة الجور عن نفسه فلا .

قال هو رواية البخارى عن إسحق بن راهويه لكان وجها ، قال الحافظ بحثا فى الحديث : إن قوله قال يحى ليس تعليقا من البخارى كما زعمه بعضهم ، بل هو عنده بإسناد إسحق، وأبدى الحافظ قطب الدين احتمالا أنه عنده بإسنادين ، انتهى، وعلى هذا يحتمل رواية معاذ بن فضالة أيضا لكن الظاهر الأول ، قلت : وماحكى العلامة العينى عن معاوية من حديث أبى أمامة هو وجه للمالكية كما فى الأوجز أن جواب الأذان إلى التشهد فقط ١٢ .

(١) هذا هو المعروف عند الحنفية بسط على ذلك الطحاوى فى مشكله فى مواضع منها ماقال فى باب حديث المعتق لعبيده الستة فى مرض موته فى الحكم بالقرعة إن أهل العلم مختلفون فى ذلك ، فطائفة تقول هى مستعملة فى ذلك منهم كثير من أهل الحجاز والشافعى ، وطائفة يقولون إنها منسوخة ، وممن يقول ذلك أبو حنيفة وأصحابه ، وكثير من أهل الكوفة سواهم ، ثم قال بعد ذكر حجة القائلين بالنسخ فى ذلك ، فإن قال قائل كيف يكون القرعة منسوخة وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعملها بين نسائه عند إرادته للسفر بإحداهن ، فكان الجواب : إن الذى ذكرنا من القرعة المنسوخة هى القرعة المستعملة فى الإحكام بها حتى يلزم لزوم مايحكم فيه بما سواها من البينات وغيرها ، وهذا الذى ذكرت فلم يستعمل على سبيل الحكم به، وإنما استعمل على تطييب النفس ونفى الظنون، لأنه قد كان له صلى الله عليه وسلم أن يسافر بغير أحد من نسائه وإنه كان له أن يسافر دون بعضهن، انتهى مختصراً ، قلت : وترجم الإمام البخارى لهذه المسألة فى مواضع من صحيحه ، منها ههنا باب الاستهام فى الأذان ، ومنها ما سيأتى من باب هل يقرع فى القسمة ،

باب الكلام فى الأذان

ولا بأس به[1] عندنا أيضا مالم يخل بالمقصود ، وهو الإعلام ، بأن يوقع بكلامه

ومن باب القرعة فى المشكلات ، ومن باب إذا تسارع قوم فى اليمين ، ومن باب القرعة بين النساء ، وأنت خبير بأن هذه المواضع كلها من القرعة التى لم ينكرها الحنفية ، ولم يترجم الإمام البخارى بقرعة قالت الحنفية بنسخها فى موضع ما من كتابه ، فهل هذا مصير منه رحمه الله أيضا إلى أن القرعة فى المشكلات لتطييب القلب لا لإثبات الحكم ؟ فتأمل ١٢ .

(١) قلت : ليس مراد الشيخ بقوله لابأس الإباحة كما يوهمه ظاهر اللفظ. لأن المعروف فى كتب الفقه الكراهة ؛ ففى الأوجز قال النووى فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما إنها تقال بعد الأذان ، وفى حديث ابن عباس أنها تقال فى الأذان ، فلا حجة فى حديث الباب على جواز التكلم فى الأذان ، ثم التكلم فيه مختلف بين الأئمة ، فكرهه الأئمة الثلاثة ، ورخص فيه الإمام أحمد كما فى الاستذكار ولم يقل أحد منهم بإعادته لمن تكلم إلا ابن شهاب بسند ضعيف ، وقال الموفق : لايستحب أن يتكلم فى الأذان ، وكرهه طائفة من أهل العلم ، قال الأوزاعى : لانعلم أحداً يقتدى به فعل ذلك ، ورخص فيه الحسن وعطاء وقتادة ، فإن تكلم بكلام يسير جاز وإن طال الكلام بطل الأذان ، انتهى . وقال الشيخ فى البذل : اختلف العلماء فى الكلام فى أثناء الأذان ، قال الحافظ : وحكى ابن المنذر الجواز مطلقا عن عروة وعطاء والحسن وقتادة ، وبه قال أحمد ، وعن النخعى وابن سيرين الكراهة ، وعن أبى حنيفة وصاحبيه خلاف الأولى ، وعليه يدل كلام مالك والشافعى ، وفى مراقى الفلاح : يكره الكلام فى خلال الأذان ولو برد السلام ، قال الطحطاوى لأنه ذكر منظم كالخطبة والكلام يخل التعظيم ويغير النظم المسنون انتهى وفى الدر

بينه فصلا يخرجه عن إفادته ، ودلالة الرواية عليه فى قوله فعل(١) هذا من هو خير منه ، فإنه لما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأمر به كان حجة لجواز الكلام فى أثنائه فإنه لاشك فى كونه كلاما .

المختار لايتكلم فيهما أصلا ولو لرد السلام ، فإن تكلم استأنفه ، قال ابن عابدين : قوله :استأنفه إلا إذا كان الكلام يسيراً انتهى، وهذا هو المراد بقول الشيخ لابأس أى لايبطل الأذان ، وما فى تقرير الشيخ محمدحسن المكى نور الله مرقده أوضح من ذلك إذ قال . قوله باب الكلام فى الأذان غرضه أن الكلام هل يقطع الأذان كما أنه يقطع الصلاة أم لا ؟ فأثبت أنه لايقطع الأذان وإن كان يقطع الصلاة وهذا مذهبنا أيضا ، ولابحث له عن الكراهة وعدمها انتهى . وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى قوله لابأس أى لاحاجة إلى الإعادة ، واعلم أن الفاصلة الكثيرة يحوج إلى الإعادة انتهى . وعليه حمل شيخ المشايخ فى تراجمه إذ قال : يعنى أن الكلام لايقطع الأذان كما يقطع الصلاة فإن اتفق الكلام فى خلاله لايعاد ،انتهى. وهذا كله على رأى المشايخ إذ حاولوا موافقة الإمام البخارى الجمهور ، ولايبعد عندى أن الإمام البخارى وافق من أباح الكلام فى الأذان ولاضير فى ذلك لأنه رضى الله عنه مستبد فى رأيه لايبالي موافقة أحد ١٢

(١) هذا هو المتبادر من ظاهر الألفاظ ، وقال الشيخ فى البذل : والذى عند هذا العبد الضعيف أن حديث ابن عمر صريح فى أن هذا الكلام ينادى بها فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من الأذان عند العذر كما تدل عليه الروايات ، وأما حديث ابن عباس فليس بصريح فى هذا الباب ، وإنما فيه أن ابن عباس رضى الله عنهما قال بدل حى على الصلاة صلوا فى بيوتكم ، ثم قال فعل ذا من هو خير منى ، وقوله فعل ذا من هو خير منى لايقتضى المماثلة والاتحاد

باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره

يعني بذلك أنه[1] لا ضير في أذانه إذا لم يفت المقصود وهو الإعلام في الوقت ؛ فإنه مع كونه أعمى لما أخبره الثقة بالوقت كان بمنزلة غيره .

في جميع الأمور ، ولعله يمكن أن يكون المماثلة في النداء بهذا القول ، وأما إدخاله في أثناء الأذان بدل الحيعلتين فلعله يكون ناشئا من رأيه ، فعلى هذا لا يستدل بذلك على إدخاله في أثناء الأذان ، كيف وقد أجمعوا على أن في الأذان ينادى بها ، واختلفوا في إدخالها ، هل يدخل في أثناء الأذان أو ينادى بها بعده ؟ ولم يقل أحد منهم أن يترك الحيعلتين ويدخل بها بدلهما ، انتهى . وبه جزم الشيخ قدس سره في باب هل يصلي الإمام بمن حضر ؟ ويأتي هناك الاختلاف في ذلك ١٢ .

(١) ونقل النووي عن أبي حنيفة وداود أن أذانه لا يصح ، والنقل عن الحنفية غير صحيح ، بل صرح ابن عابدين بعدم كراهته ، كذا في الأوجز ، وقال الحافظ : قوله إذا كان له من يخبره أي بالوقت لأن الوقت في الأصل مبنى على المشاهدة ، وعلى هذا القيد يحمل ما روى ابن أبي شيبة وغيره عن ابن مسعود وابن الزبير وغيرهم أنهم كرهوا أن يكون المؤذن أعمى ، وأما ما نقله النووي عن أبي حنيفة وداود أن أذان الأعمى لا يصح فقد تعقبه السروجي بأنه غلط عن أبي حنيفة ، نعم في المحيط للحنفية أنه يكره ، انتهى . قلت : ويمكن أن يحمل ذلك على ما حمله الحافظ قول ابن مسعود وغيره ، وإليه أشار العيني إذ قال متعقبا على النووي : هذا غلط لم يقل به أبو حنيفة ، وإنما ذكره أصحابنا أنه يكره ، ذكره في المحيط ، وفي الذخيرة والبدائع غيره أحب ، فكان وجه الكراهة لأجل عدم قدرته على مشاهدة دخول الوقت ، وهو مبنى على المشاهدة ، انتهى ١٢ .

قوله (كان إذا اعتكف المؤذن للصبح إلخ) فيه دلالة على أن الأذان بعد الفجر لأن العكوف[1] هو القيام والانتظار ، وإذا ثبت أنه كان ينتظر الصبح علم أنه كان يؤذن بعد الصبح إذ لو كان الأذان فى الليل لم يكن للانتظار فائدة ، وهذا ظاهر ، ومافى بعض الروايات كان إذا سكت المؤذن وبدا[2] الصبح ، فمعناه وقد بدا الصبح قبل ذلك .

---

(١) قال الكرمانى : قوله اعتكف ، كذا فى رواية عبدالله بن يوسف عن مالك وخالفه سائر الرواة فرووه سكت المؤذن مكان اعتكف ، والعكوف لغة الإقامة ، ومعناه ههنا جلس ينتظر الصبح لكى يؤذن ، وقيل ارتقب طلوع الفجر ليؤذن فى أوله ، انتهى ، وبسط الحافظ الكلام على لفظ اعتكف رواية ثم قال : وأطلق جماعة من الحفاظ القول بأن الوهم فيه من عبدالله بن يوسف شيخ البخارى ، ووجهه ابن بطال وغيره بأن معنى اعتكف المؤذن أى لازم ارتقابه ونظره إلى أن يطلع الفجر ليؤذن عند أول إدراكه ، قالوا : وأصل العكوف لزوم الإقامة بمكان واحد ، انتهى . ثم يشكل على الإمام البخارى تبويبه بالأذان بعد الفجر ، وهو مجمع عليه عند الأئمة ، وتقديمه هذه الترجمة على الأذان قبل الفجر ، قال الحافظ : قال الزين المنير : قدم المصنف ترجمة الأذان بعد الفجر على ترجمة الأذان قبل الفجر فخالف الترتيب الوجودى لأن الأصل فى الشرع أن لا يؤذن إلا بعد دخول الوقت ، فقدم ترجمة الأصل على ما ندر عنه ، وأشار ابن بطال إلى الاعتراض على الترجمة بأنه لا خلاف فيه بين الأئمة وإنما الخلاف فى جوازه قبل الفجر ، والذى يظهر لى أن مراد المصنف بالترجمتين أن يبين المعنى الذى كان يؤذن لأجله قبل الفجر غير المعنى الذى كان يؤذن لأجله بعد الفجر ، وأن الأذان قبل الفجر لا يكتفى به عن الأذان بعده ، وأن أذان ابن أم مكتوم لا يقع قبل الفجر ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الواو فيه واو الحال لا واو العطف ، وبذلك تتم مطابقة

قوله : بين(النداء والإقامة)ودلالته(١) على الترجمة مبنية على ضم مقدمة أخرى وهى أنه كان بين صلاته صلى الله عليه وسلم وسحوره قدر خمسين آية ، وكان سحوره فى آخر وقته فلما كان كذلك كان الأذان بعد الصبح إذ لو كان الأذان فى الليل لم يكن الركعتان واقعتين بينهما .

باب الأذان قبل الفجر

وأنت تعلم أنه لم يكن للصلاة(٢) وإلا لا كتفى به ولم يؤذن ابن أم مكتوم ،

الحديث للترجمة ، انتهى . قلت ويؤيد ما أفاده الشيخ ما سيأتى قريبا فى باب من انتظر الإقامة من حديث عائشة : «ركع ركعتين قبل صلاة الفجر بعد أن يستبين الفجر ، ولفظ الطحاوى من حديث حفصة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أذّن المؤذن بالفجر قام فصلى ركعتى الفجر ، وكان لا يؤذن حتى يصبح ، نص فى ذلك ١٢ .

(١) قال الزين بن المنير : حديث عائشة رضى الله عنها أبعد فى الاستدلال به للترجمة من حديث حفصة لأن قولها بين النداء والإقامة لا يستلزم كون الأذان بعد الفجر ، ثم أجاب عن ذلك بما محصله أن ركعتى الفجر لا يصليان إلا بعد الفجر فإذا صلاهما بعد الأذان يستلزم أن يكون الأذان وقع بعد الفجر. قال الحافظ : وهو مع ما فيه من التكلف غير سالم من الانتقاد، والذى عندى أن المصنف جرى على عادته فى الإيماء إلى بعض ما ورد فى طرق الحديث الذى يستدل به ، وبيان ذلك فيما أورده بعد بابين أى فى باب من انتظر الإقامة من وجه آخر عن عائشة ولفظه : كان إذا سكت المؤذن قام فركع ركعتين خفيفتين قبل صلاة الصبح بعد أن يستبين الفجر ، انتهى ١٢ .

(٢) وأرشد إلى ذلك النبى صلى الله عليه وسلم بنفسه الشريفة إذ قال : فإنه

وإنما لم نقل بسنيته للسحور والتهجد لترك العمل(١) به فى زمن الخلفاء الراشدين ، فعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعله سنة وإنما فعله لعارض .

يؤذن بليل ليرجع قائمكم ولينبه نائمكم ، كما فى الحديث الآتى قريبا ، وفى الأوجز قال الإمام محمد : إنه كان فى شهر رمضان لسحور الناس ، ويؤيده رواية مسلم لا يمنعن أحدكم أذان بلال من سحوره ، قال الشوكانى : واختلفوا فى أن أذان بلال كان فى رمضان فقط فى جميع الأوقات ، وادعى ابن القطان الأول ، انتهى ثم اعلم أنهم بعد إجماعهم على أنه لا يجوز تقديم الأذان قبل الوقت فى غير الفجر ، اختلفوا فى أذان الفجر قبل الوقت ، أباحه المالكية مع الاختلاف فيما بينهم ، فقيل لا يؤذن لها حتى يبقى السدس الأخير ، وقيل يجوز من نصف الليل ، وقيل من بعد العشاء ، وهذا بعيد ، والأول أظهر قاله الباجى ، وإليه ذهب الشافعى وأحمد وأبو يوسف ، وقال أبو حنيفة ومحمد : لا يؤذن لها حتى يطلع الفجر ، وبه قال الثورى وزفر وغيرهم ، وكرهه أحمد فى رمضان خاصة ، كذا فى الأوجز ، قال الموفق : إن الأذان قبل الوقت فى غير الفجر لا يجزىء ، لا نعلم فيه خلافا ، ويشرع للفجر قبل وقتها ، وهو قول مالك والشافعى وغيرهما ، ويجوز بعد نصف الليل ، وهذا مذهب الشافعى ، ويكره الأذان قبل الفجر فى شهر رمضان ، نص عليه أحمد فى رواية الجماعة لئلا يغتر الناس به فيتركوا سحورهم ، ويحتمل أن لا يكره فى حق من عرف عادته بالأذان فى الليل ، انتهى ١٢ .

(١) أخرج الطحاوى عن إبراهيم قال : شيعنا علقمة إلى مكة فخرج بليل فسمع مؤذنا يؤذن بليل فقال أما هذا فقد خالف سنة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان نائما لكان خيراً له فإذا طلع الفجر أذن ، قال الطحاوى : فأخبر علقمة أن التأذين قبل طلوع الفجر خلاف لسنة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، انتهى ١٢ .

قوله (بين كل أذانين صلاة لمن شاء) ولم يثبت منه صلى الله عليه وسلم أنه صلى بنفسه بين أذاني صلاة المغرب، نعم الصلاة فيه ثابتة بتقريره صلى الله عليه وسلم، وقوله[١] هذا ولعله لم يصل لئلا تتأكد فيخل بإقامة الفريضة، ولم ينههم عنها حين رآهم يصلون فكانت سنة قولية وتقريرية، وهو المذهب[٢] عندنا، إلا أن ما فيه من الإخلال بالفريضة مع ما في وقتها من قلة أخرجها إلى خلاف الأولى

---

(١) يعني قوله صلى الله عليه وسلم بين كل أذانين صلاة، وتقريره صلى الله عليه وسلم في الحديث الآتي حيث رآهم يصلون ١٢.

(٢) مال الشيخ قدس سره إلى أن الإتيان بهما حسن إن لم يؤد إلى تأخير المغرب، كما هو مؤدى كلامه هذا، وأصرح منه ما في تقرير مولانا حسين علي الفنجاني إذ قال: ركعتا المغرب مستحب إذا أمكن أن يصلي عجلة، انتهى. وكتب في تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله لمن شاء يقال هذه الكلمة في حق السنة المؤكدة والواجبة أيضا، انتهى، واختلف سياق كتب الحنفية في ذلك، قال صاحب الدر المختار في المواقيت: ندب تعجيل مغرب مطلقا وتأخيره قدر ركعتين يكره تنزيهاً، ثم قال في بيان النوافل وحرر الكمال إباحة ركعتين قبل المغرب وأقره في البحر، قال ابن عابدين: قوله حرر فإنه ذكر أنه ذهبت طائفة إلى ندب فعلهما، وأنكره كثير من السلف وأصحابنا ومالك، واستدل لذلك بما حقه أن يكتب بسواد الاحداق، ثم قال: والثابت بعد هذا هو نفي المندوبية، وأما ثبوت الكراهة فلا إلا أن يدل دليل آخر، وما ذكر من استلزام تأخير المغرب فقد قدمنا عن القنية استثناء القليل والركعتان لا يزيد على القليل إذا تجوز فيهما، انتهى. وحرر الشيخ في البذل كلام ابن الهمام ثم قال: والذي عندي في وجه الكراهة أن الناس إذا صلوهما فلا يمكن أن يصلوهما دفعة واحدة بل لا بد أن يكون لهم فيها تقدم وتأخر وسرعة وبطء، فإن انتظرهم الإمام يلزم تأخير

إذا خيف فيها ذلك وإلا فالإتيان بهما حسن هذا والغرض من وضع الترجمة[١] أن الفصل لا بد منه بين كل أذانين ولو قليلا ، كيف وإن وقت المغرب أقصر الأوقات وأولاها بالتعجيل فى أمر الصلاة فيه ، فلما ثبت الفصل[٢] فيه ففى غيره أولى .

المغرب ضرورة وإن لم ينتظرهم يلزم أن يصلوهما عند الإقامة وهو مكروه أيضاً ، أو يفوتهم التكبيرة الأولى ، وإن أحرموا عند الأذان يفوتهم الإجابة فعلى جميع الصور يلزم ترك المأمور به ، انتهى .

(١) قال الحافظ : لعل البخارى أشار بذلك إلى ماروى عن جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لبلال : اجعل بين أذانك وإقامتك قدر مايفرغ الآكل من أكله والشارب من شربه والمعتصر إذا دخل لقضاء حاجته ، أخرجه الترمذى والحاكم لكن إسناده ضعيف ، وله شاهد من حديث أبى هريرة وسلمان وأبى بن كعب ، وكلها واهية ، فكأنه أشار إلى أن التقدير بذلك لم يثبت ، وقال ابن بطال : لا حد لذلك غير تمكن دخول الوقت واجتماع المصلين ، ولم يختلف العلماء بين الأذان والإقامة إلا فى المغرب ، انتهى . وظاهر قوله أشار بذلك إلى أن التقدير لم يثبت أن الإمام البخارى أشار إلى رد ما فى الترمذى وغيره ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى تقوية معنى ما فى حديث الترمذى لأنه إذا كانت بين كل أذانين صلاة فلا بد لها من وقت يؤديها فيه فلابد أن يفرغ الآكل وغيره فى هذا الوقت من حاجته، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله والغرض من وضع الترجمة ، فهذا عندى من الأصل الحادي والأربعين من أصول التراجم ١٢ .

(٢) بعموم رواية البخارى وإلا فقد ورد استثناء المغرب فى حديث البزار من حديث عبد الله بن بريدة عن أبيه مثل حديث الباب ، وقال فى آخره : إلا المغرب ، وتكلم عليه الحافظ وقال : هو شاذ ، قلت : لكن حديث البخارى هذا بلفظ ولم يكن بينهما شىء يؤيد معناه ١٢ .

(باب من قال ليؤذن فى السفر مؤذن واحد)

وذلك[1] لان الاحتياج إلى تكرار الأذان إنما هو لانتشار الناس فى جوانب الامصار ، ولا كذلك فى السفر فإنهم يجتمعون ثمة فيكتفى بأذان واحد .

---

(١) ماأفاده الشيخ ظاهر ، وهكذا أفاد فى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله إذ قال : قوله مؤذن واحد لأن صوت الواحد فى السفر كان يكفى لإسماع الجيش ، بخلاف الحضر ؛ لأن صوت الواحد كان لا يكفى لإسماع من بعد عن المسجد ولذا كان المؤذنون متعددة[1] ، يعنى يقوم على كل جانب من المسجد مؤذن فيؤذنون معا يسمع كل منهم إلى كل من هو فى جانبه ، انتهى . وإلى عكسه مال شيخ المشايخ فى تراجمه إذ قال : قيد السفر اتفاقى ، وغرضه من عقد الباب نفى لزوم اجتماع المؤذنين فى الأذان كما هو معمول أهل الحرمين ، انتهى . وقال الحافظ : كأنه يشير إلى ما رواه عبد الرازق بإسناد صحيح أن ابن عمر رضى الله عنهما كان يؤذن للصبح فى السفر أذانين وهذا مصيرمنه إلى التسوية بين الحضر والسفر ، وظاهر حديث الباب أن الأذان فى السفر لا يتكرر لأنه لم يفرق بين الصبح وغيرها إلى آخر ما ذكره ، وظاهره أن الحافظ حمل الترجمة على عدم التكرار فى أذان الصبح فى السفر ، وهو ظاهر القسطلانى إذ قال تبعا للحافظ أى أذاناً واحداً فى الصبح وغيرها ، ولا مفهوم لقوله مؤذن واحد فى السفر لأن الحضر أيضاً كذلك ، والتأذين جماعة أحدثه بنو أمية ، انتهى . قلت : هذا هو المعروف أنه مما أحدثه بنو أمية ، وتعقبت عليه فى الأوجز ، والأوجه عندى فى غرض الترجمة أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى دفع ما يتوهم من حديث مالك بن الحويرث الآتى فى الباب الآتى من لفظ : إذا أنتما خرجتما فأذنا وأقيما ، فلقد توهم بعض العلماء بذلك إلى أذان كل واحد منهما فى السفر ، قال الحافظ :

---

(١) كذا فى الأصل ١٢ .

قوله : (ذكر أشياء أحفظها أو لا أحفظها) شك[1] من أحد الرواة فى أى الكلمتين قالها أستاذه وقت روايته .

قوله : (ويذكر عن بلال أنه جعل إصبعيه) مناسبته[2] بالترجمة من حيث أن

قال أبو الحسن بن القصار: أراد به الفضل وإلا فأذان الواحد يجزىء ، وكأنه فهم منه أنه أمرهما أن يؤذنا جميعاً ، انتهى . قلت : وإليه يشير تبويب النسائى إذ ترجم على لفظ حديث أذنا أذان المنفردين فى السفر ، وعلى لفظ فليؤذن لكم أحدكم اجتزاء المرأ بأذان غيره فى الحضر . انتهى ١٢ .

(١) بذلك جزم العينى ههنا ، وتبعه القسطلانى ، وسكت عنه الحافظ ههنا ، وجزم فى خبر الواحد بالتنويع فقال : قوله ذكر أشياء ، قائل هذا هو أبو قلابة راوى الخبر ، وهو للتنويع لا لشك ، ومن جملة الأشياء التى يحفظها أبو قلابة عن مالك قوله صلى الله عليه وسلم هذا ، انتهى . والعجب أن العينى والقسطلانى كليهما تبعاه ههنا فقالا : ليس بشك بل تنويع . انتهى . وذكر فى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله أحفظها أو لا أحفظها ، يعنى لا غرض لك فى حفظى قاله لمن سأله حين التحديث عن حفظها ، انتهى . وفى تقرير مولانا حسين على أن قوله ذكر أى مالك وأحفظها قول الراوى عن مالك، أو هو قول مالك ، وحينئذ لا يكون شكا فيكون المعنى ليس مقصودكم فى حفظى الأشياء الأخر فما تفعلون اسمعوا هذا الحديث، انتهى . وعلى هذا يكون فاعل ذكر النبى صلى الله عليه وسلم، وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره ، ليس الذى ذكره الشراح بلفظ التنويع فإن مرادهم بالتنويع أنه ذكر أشياء أحفظ بعضها دون بعض ١٢ .

(٢) ظاهر كلام الحافظ أن ذكر هذه الآثار لإثبات الالتفات إذ قال : قوله قالت عائشة فى إيراد البخارى له ههنا إشارة إلى اختيار قول النخعى ، وهو قول مالك والكوفيين ، لأن الأذان ليس من جملة الأركان فلا يشترط فيه

إدخال الإصبع فى الأذن يعين على رفع الصوت كالالتفات فإن الالتفات أعون على وصول النداء إلى من فى يمينه أو فى يساره ، ثم أورد بتبعية ذكر أحواله ذكر وضوئه وعدم وضوئه ، ولعل المراد بالحق[1] والسنة هو الأولى المعمول به فلا يخالف قوله قول غيره ، والترجمة فى قوله أتتبع فاه ههنا وههنا فإن

ما يشترط فى الصلاة من الطهارة ولا من استقبال القبلة كما لا يستحب فيه الخشوع الذى ينافيه الالتفات وجعل الأصابع فى الآذان ، وبهذا تعرف مناسبة ذكره لهذه الآثار فى هذه الترجمة ، ولاختلاف نظر العلماء فيها أوردها بلفظ الاستفهام ولم يجزم بالحكم ، انتهى . وإليه مال شيخ المشايخ فى تراجمه إذ قال : غرضه أن الأذان غير ملحق بالصلاة فى الأحكام ولا يشترط فيه الاستقبال ، وبهذا يتحقق المناسبة بين الترجمة والآثار الواردة فيه ، انتهى . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله قوله لا بأس لما وقع الكلام فى آداب الأذان قال هذا أيضاً أو مناسبته أن الوضوء أيضا معين فى رفع الصوت الذى هو معين فى التبليغ لأن الوضوء يرفع التكاسل حين استيقاظ المؤذن من النوم للأذان ، انتهى . والأوجه عندى ما أشار إليه الشيخ من قوله ثم أورد بتبعية ذكر أحواله فإن أبواب الأذان كانت تتم بهذا الباب ، وسيذكر المصنف من الباب الآتى أحكام الجماعة ، فذكر فى هذا الباب الأحكام المتفرقة من الأذان كمسائل شتى ١٢ .

(١) قال العينى : قوله حق أى ثابت فى الشرع ، وهذا التعليق وصله عبد الرزاق عن ابن جريج قال : قال لى عطاء : حق وسنة مسنونة أن لا يؤذن المؤذن إلا متوضئاً ١٢ .

أبا جحيفة لم يحتج إلى جعل فيه ههنا وههنا إلا إذا جعل بلال فاه ههنا وههنا كما يدل عليه لفظ التتبع(١) .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في توجيه مطابقة الحديث بالترجمة أجود وأوضح ، وبذلك جزم السندى إذ قال : وتتبعه فرع تتبع المؤذن ، وهذا وجه الاستدلال ، انتهى . واختلفت الشراح فى توجيه المطابقة ، قال الحافظ فى بيان ترجمة الباب : قوله هل يتتبع بياء تحتانية ، ثم بتائين مفتوحتين من التتبع ، وفى رواية الأصيلى يتبع بضم أوله وإسكان المثناة وكسر الموحدة من الإتباع والمؤذن بالرفع لأنه فاعل التتبع ، وفاه منصوب على المفعولية ، وههنا وههنا ظرفا مكان ، وقال الكرمانى : لفظ المؤذن بالنصب وفاعله محذوف تقديره الشخص ، وفاه بالنصب بدل من المؤذن ، قال ليوافق قوله فى الحديث فجعلت أتتبع فاه ، قال الحافظ : وليس ذلك بلازم لما عرف من طريق المصنف أنه لا يقف مع اللفظ الذى يورده غالبا بل يترجم له ببعض ألفاظه الواردة فيه ، وكذا وقع ههنا فإن فى رواية أبى عوانة فى صحيحه فجعل يتتبع بفيه يمينا وشمالا ، والحاصل أن بلالا كان يتتبع بفيه الناحيتين ، وكان أبو جحيفة ينظر إليه فكل منهما متتبع باعتبار ، انتهى . وتبعه القسطلانى فى ضبط لفظ الترجمة ثم قال تبعاً للعينى وأعرب البرماوى كالكرمانى المؤذن بالنصب وفاه بدلا منه ليطابق قوله فى الحديث أتتبع فاه ، وتعقب بأن فيه من التكلف ما لا يخفى وليست المطابقة بلازمة ، وجعل غير اللازم لازماً لا يخفى ما فيه ، انتهى . قال العينى : والمراد من الالتفات أن يلوى عنقه ولا يحول صدره عن القبلة ولا يزيل قدميه عن مكانهما ، وسواء المنارة وغيرها ، وبه قال الثورى والأوزاعى وأبو ثور وأحمد فى رواية ، وقال ابن سيرين : يكره الالتفات ، وهو قول مالك إلا أن يريد إسماع الناس ، وقال صاحب التوضيح من الشافعية : الالتفات فى الحيعلتين سنة ليعم الناس بإسماعه ، وخص بذلك لأنه دعاء ، انتهى . وقال الموفق : المستحب أن يؤذن مستقبل القبلة لا نعلم فيه خلافا ، ويستحب أن يدير وجهه يمينا وشمالا

(باب هل يخرج من المسجد إلخ)

يعنى بذلك أن ما ورد من النهي عن[1] الخروج بعد الأذان فالمراد به من غير ضرورة، وأما عند الضرورة فقد ثبت منه صلى الله عليه وسلم بنفسه .

عند الحيعلتين ، ولا يزيل قدميه عن القبلة فى التفاته ، انتهى ملخصا ، وكذلك عند الحنفية كما فى البذل ، وقال الدسوقى من المالكية : يؤذن كيفما يتيسر ولو أدى لاستدبارة القبلة ، انتهى . ولا يذهب عليك أن الالتفات غير الدوران وقد يلتبسان على نقلة المذاهب ١٢ .

(١) وبذلك جزم شيخ المشايخ فى التراجم ، لعل غرضه الإشارة إلى استثناء حالة الضرورة من نهى الخروج عن المسجد بعد ما أذن فيه ، انتهى . وبذلك قال جمع من الشراح، قال الحافظ : وتبعه غيره كأنه يشير إلى تخصيص ما رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى هريرة أنه رأى رجلا خرج من المسجد بعد أن أذن المؤذن فقال : أما هذا فقد عصى أبا القاسم صلى الله عليه وسلم ، فإن حديث الباب يدل على أن ذلك مخصوص بمن ليس له ضرورة فيلحق بالجنب المحدث والراعف والحاقن ونحوهم ، وكذا من يكون إماماً لمسجد آخر ومن فى معناه ، وقد أخرجه الطبرانى فى الأوسط من طريق ابن المسيب عن أبى هريرة فصرح برفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبالتخصيص ، ولفظه لايسمع النداء فى مسجدى ثم يخرج منه إلا لحاجة ثم لايرجع إليه إلا منافق ، انتهى. وبنحوه قالت الشراح كلهم ، والعجب أنهم سكتوا عن تقييد الإمام البخارى الترجمة بالاستفهام مع أن الرواية التى أوردها فى الترجمة صريحة فى جواز الخروج فكأنه أشار بلفظ هل إلى أن فيه احتمالا ، فهو من الأصل الثانى والثلاثين من أصول التراجم ١٢ .

(باب إذا قال الإمام مكانكم انتظروه)

يعنى أنه إذا خرج[1] لأجل الضرورة فإن لهم انتظاره إذا كانوا على رصدة من عوده سواء كانت على قوله أو على شيء من القرائن ، وأما إذا ذهب ولا يدرى بحاله فإن لهم أن يصلوا ويؤمهم غيره والله أعلم .

---

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، ويؤيده ما ذكر الشراح فى فوائد الحديث ، قال الحافظ : وفى الحديث جواز انتظار للمأمومين مجيء الإمام قياما عند الضرورة وهو غير القيام المنهى عنه فى حديث أبى قتادة ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى مسألة أخرى ، وهى تظهر مما ذكره الحافظ عن بعض النسخ إذ قال : وقع فى بعض النسخ قيل لأبى عبد الله أى البخارى إذا وقع هذا لأحدنا يفعل مثل هذا ؟ قال نعم، قيل فينظرون الإمام قياما أو قعوداً؟ قال : إن كان قبل التكبير فلا بأس أن يقعدوا وإن كان بعد التكبير انتظروه قياما ، انتهى . وعلى هذا فغرض البخارى من الترجمة أنهم إن لم يستخلفوا أحداً انتظروه قياما والصلاة فى هذه الصورة تفسد عندنا الحنفية كما بسط فى الفروع إذ بقوا خاليا ، وكذا عند مالك ، قال ابن عبد البر : جملة قول مالك وأصحابه أن الإمام يخرج ويقدم رجلا فإن خرج ولم يقدم أحداً قدموا لأنفسهم فإن لم يفعلوا وصلوا فرادى أجزأتهم صلاتهم، فإن انتظروه ولم يقدموا أحداً فسدت صلاتهم، ثم قال : ومن قال إنهم يمكثون حتى يرجع فيتم بهم ليس بوجه ، انتهى . كذا فى الأوجز ، وعلى هذا فتكون المسألة خلافية والإمام البخارى يكون ممن قال إنهم يمكثون قياما منتظرين للإمام ولم يثبت فى هذه القصة أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أحداً إلا أن حديث البخارى ليس فيه دخوله صلى الله عليه وسلم فى الصلاة ١٢ .

(باب وجوب[1] صلاة الجماعة)

وهو المراد بقول من قال إنها سنة[2] والفرق إنما هو فى العبارة دون المعنى ودلالة قول الحسن على هذا المعنى واضحة إذ لو لم تكن الجماعة واجبة لما كانت له معاصاة أمة فى تركها .

---

(١) قال الحافظ : بت الحكم فى هذه المسألة وكان ذلك لقوة دليلها عنده لكن أطلق الوجوب وهو أعم من كونه وجوب عين أو كفاية إلا أن الأثر الذى ذكره عن الحسن يشعر بكونه يريد أنه وجوب عين ، لما عرف من عادته أنه يستعمل الآثار فى التراجم لتوضيحها وتكميلها،وتعيين أحد الاحتمالات فى حديث الباب ، وبهذا يجاب من اعترض عليه بأن قول الحسن يستدل له ، لا به ، انتهى . وما قال إنه أعم من كونه وجوب عين أو كفاية هما قولان للعلماء ، فإنهم اختلفوا فى ذلك على خمسة أقوال ، كما بسطت فى الأوجز ، شرط لصحة الصلاة ، فرض عين ، فرض كفاية ، سنة مؤكدة ، مندوب ، قال الباجى : ذهب بعض أصحابنا وأصحاب الشافعى إلى أنها فرض كفاية ، وذهب بعضهم إلى أنها سنة مؤكدة ، وقال الحافظ : وإلى القول بأنها فرض عين ذهب الأوزاعى وأحمد وجماعة من محدثى الشافعية كأبى ثور وغيره ، وبالغ داود ومن تبعه فجعلها شرطا لصحة الصلاة ، وقال أحمد واجبة غير شرط ، وظاهر نص الشافعى أنها فرض كفاية ، وعليه جمهور المتقدمين ، وقال به كثير من الحنفية والمالكية ، والمشهور عند الباقين أنها سنة مؤكدة ، وقال ابن رشد وابن بشير : فرض كفاية بالبلد ، سنة فى كل مسجد ، مندوب فى حق كل رجل ، انتهى ما فى الأوجز مختصراً ١٢ .

(٢) قال العينى : هى سنة مؤكدة على ما قاله القدورى ، وفى شرح الهداية عامة مشايخنا أنها واجبة ، وفى المفيد هى واجبة ، وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة ،

قوله: (فأذن وأقام) وكانت فى مسجد[1] الطريق فإن تكرار الجماعة بتكرار الأذان، والإقامة شرع فيه .

وقيل فرض كفاية وهو اختيـــار الطحاوى والكرخى وغيرهما، كذا فى الأوجز ١٢ .

(١) أوله الشيخ قدس سره بذلك ليوافق الأثر قول الجمهور وإلا فالمسألة خلافية، قال العينى : اختلف العلماء فى الجماعة بعد الجماعة فى المسجد، فروى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه صلى بعلقمة والأسود فى مسجد قد جمع فيه وهو قول عطاء وغيره، وإليه ذهب أحمد وإسحاق وغيرهما، وقالت طائفة : لا يجمع فى مسجد قد جمع فيه مرتين، روى ذلك عن سالم وغيره ، وهو قول مالك والثورى والأوزاعى وأبى حنيفة وغيرهم، وقال مالك والشافعى : إذا كان للمسجد على طريق الإمام له أن يجمع فيه قوم بعد قوم، انتهى . وقال الشيخ فى البذل : ومذهب الحنفية فى ذلك ما فى الدر المختار ولفظه يكره تكرار الجماعة بأذان وإقامة فى مسجد محلة، لا فى مسجد طريق، أو مسجد لا إمام له ولا مؤذن، إلى آخر ما بسطه الشيخ مع الدلائل، وفى تقرير مولانا حسين على على أثر أنس لا يمكن للذين لا يكرهون تكرار الجماعة الاستناد بهذا لأنهم أيضا يكرهون الأذان والإقامة ثانيا، فلا بد أن يحمل على الصورة الجائزة اتفاقا، وهو ما لم يكن له إمام راتب، وليس ضروريا حتى يخرج مسجد المحلة إذا كسلوا عن أن يعينوا إماماً، ومن دلائل الكراهة عدم أمره صلى الله عليه وسلم فى صلاة الخوف بتكرار الجماعة، وعدم ثبوت الجماعة بعد جماعته عليه السلام، وثبوت أن الصحابة إذا فاتتهم الجماعة يصلون فى الزوايا، إلى آخر ما قال، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى كان هذا المسجد فى الطريق، وفى مسجد الطريق لا بد من الأذان والإقامة والجماعة الثانية بلا خلاف، كما أنه لا خلاف فى عدم جواز الأذان

قوله : (وذلك أنه إذا توضأ إلخ) ، ليس ذلك [١] بيانا لنفس المضاعفة بل هو تنبيه على منة الله وإنعامه على عباده حيث جعل فى هذه الأمور مثوبة ، وليست بمقاصد ، فكيف لايثيب على الصلاة وهى قربة مقصودة ، وأما أن مشيه وإتيانه هذا هو الباعث للمضاعفة فغير مراد إذ لو كان كذلك لزم أن لايثاب مقيم المسجد ومتوطنه ومن لايخرج منه أبداً شيء من تلك المضاعفة ، فافهم فإنه غريب .

والإقامة للجماعة الثانية فى مسجد الحى ، أما مجرد الجماعة الثانية بدونهما فى مسجد الحى فمختلف فيها اهـ ، ثم قال الحافظ : أشار ابن المنير إلى أن ظاهر هذه الترجمة أى باب فضل صلاة الجماعة ينافى الترجمة التى قبلها، ثم أطال فى الجواب عن ذلك ،ويكفى منه أن كون الشيء واجبا لاينافى كونه ذا فضيلة ولكن الفضائل تتفاوت ، فالمراد منها بيان زيادة ثواب الجماعة على صلاة الفذ ، انتهى . قلت : والأوجه فى التعبير أن يقال فالمراد بيان مقدار زيادة الأجر ، ولا يبعد أن يقال إن المذاهب الخمسة فى صلاة الجماعة المذكورة فى القول السابق كانت منزلة على نوعين ، أحدهما التشديد ، وهو كونها فرضا ، أو واجبا ، أوسنة مؤكدة ، والثانى كونها مندوبا أشار إليهما بالترجمتين .

ثم قال الحافظ : ومناسبة الأثر للترجمة أنه لولا ثبوت فضيلة الجماعة عنده لما ترك فضيلة أول الوقت ، والمبادرة إلى خلاص الذمة . وتوجه إلى مسجد آخر ، كذا أشار إليه ابن المنير ، والذى يظهر لى أن البخارى قصد الإشارة بأثر الأسود وأنس إلى أن الفضل الوارد فى أحاديث الباب مقصور على من جمع فى المسجد دون من جمع فى بيته، انتهى. قلت:وتقدم البسط فى ذلك فى باب الصلاة فى مسجد السوق ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لا بد من أنه غريب كما سيصرح به ، ولطيف

(باب فضل صلاة الفجر فى جماعة)

استدلال[1] المؤلف على مدعاه بما أورد فى الباب من الروايات مبنى على أن الحكم فى سائر الصلوات لما كان كذلك فإن صلاة الفجر أولاها بذلك ، لما فيها من المشقة وشهود الملائكة وغيره من الامور الموجبة للفضل ، وأيضا فإن فى الروايات دلالة على ان الفضل والمزيد كثيرا مايبنيان على الامور العارضة والاسباب الخارجة فتزيد الفضيلة للفجر لكثرة الاسباب الموجبة لزيادة الفضل فيها ، والله تعالى أعلم .

جداً ، وأوجه مما قاله بعض الشراح فى ذلك ، قال الحافظ: ظاهر فى أن المذكورة علة للتضعيف المذكور إذ التقدير وذلك لانه فكأنه يقول التضعيف المذكور سببه كيت وكيت ، وإذا كان كذلك فما رتب على موضوعات متعددة لايوجد بوجود بعضها إلا إذا دل الدليل على إلغاء ما ليس معتبراً وليس مقصوداً لذاته ، وهذه الزيادة التى فى حديث أبى هريرة معقولة المعنى فالاخذ بها متوجه ، والروايات المطلقة لا تنافيها بل يحمل مطلقها على هذه المقيدة، انتهى. وما أفاده الشيخ وهو مختار الكرمانى إذ قال : قوله وإن أحدكم ، وفى بعضها بأن أحدكم ، والباء للملاصقة فكأنه قال : تزيد على صلاته بخمس وعشرين درجة مع فضائل أخر ، وهو رفع الدرجات وصلاة الملائكة ونحوها ، ويحتمل أن تكون للسببية ، انتهى ، وتبعه العينى ١٢ .

(١) فى تطابق الروايات الواردة فى الباب بالترجمة خفاء جدا ، ولذا وجه المشايخ التطابق بوجوه مختلفة ، منها ما قرره الشيخ قدس سره وهو أيضا وجيه ، ومنها ماقال شيخ المشايخ فى تراجمه إن هذا الباب باب فى الباب فلا إشكال فى ربط

. . . .

الحديثين الآخرين فيه مع الترجمة ، فتدبر ، انتهى ، وهذا أصل مطرد من أصول التراجم وهو الأصل السادس من الأصول المذكورة فى المقدمة ، ومنها ماقال الكرمانى قال شارح التراجم : حديث أبى الدرداء وأبى موسى غير مطابق ظاهر الترجمة لأنه لايختص بالفجر ، قال : وجوابه أن صلاة الجماعة إنما كثر ثوابها للمشقة الحاصلة منها والمشى إلى الجماعة فى الفجر أشق من غيرها للظلمة ، ومصادفة المكروه ، فيكون الأجر أكثر ، انتهى . وقال الحافظ : قوله « باب فضل صلاة الفجر فى جماعة » هذه الترجمة أخص من التى قبلها ، يعنى المذكور فى أبواب المواقيت ، قال: ومناسبة حديث أبى هريرة لها من قوله تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار فى صلاة الفجر ، فإنه يدل على مزية لصلاة الفجر على غيرها ، انتهى . قلت : وفيه أنه جزء الترجمة لا تمامها ، ثم قال : استشكل إيراد حديث أبى موسى فى هذا الباب لأنه ليس فيه لصلاة الفجر ذكر ، بل آخره يشعر بأنه العشاء ، ووجهه ابن المنير وغيره بأنه دل على أن السبب فى زيادة الأجر وجود المشقة بالمشى إلى الصلاة ، وإذا كان كذلك فالمشى إلى صلاة الفجر فى جماعة أشق من غيرها لأنها وإن شاركتها العشاء فى المشى فى الظلمة فإنها تزيد عليها بمفارقة النوم المشتهى طبعا ، ولم أر أحداً من الشراح نبه على مناسبة حديث أبى الدرداء بالترجمة إلا الزين ابن المنير فإنه قال : تدخل صلاة الفجر فى قوله يصلون جميعا وهى أخص بذلك ، وذكر ابن رشيد نحوه ، وزاد: إن اشتشهاد أبى هريرة فى الحديث الأول بقوله تعالى : « إن قرآن الفجر كان مشهودا » يشير إلى أن الاهتمام بها آكد ، وأقول تفنن المصنف بإيراد الأحاديث الثلاثة فى الباب إذ يؤخذ المناسبة من حديث أبى هريرة بطريق الخصوص ، ومن حديث أبى الدرداء بطريق العموم ، ومن حديث أبى موسى

. . . .

بطريق الاستنباط ، ويمكن أن يقال لفظ الترجمة يحتمل أن يراد به فضل الفجر على غيرها من الصلوات، وأن يراد به ثبوت الفضل لها فى الجلة، فحديث أبى هريرة شاهد للأول ، وحديث أبى الدرداء شاهد للثانى ، وحديث أبى موسى شاهد لهما انتهى ، قلت : وعلى هذا تكون الترجمة مكررة فإن فضل صلاة الفجر تقدم فى المواقيت ، وأشار إليه الحافظ بنفسه أيضا فى أول كلامه ، وقال العينى : فى حديث أبى هريرة مطابقته للترجمة فى قوله تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار فإنه يدل على مزية لصلاة الفجر على غيرها، وقال : فى حديث أبى الدرداء مطابقته من حيث أن أعمال الذين يصلون بالجماعة قد وقع فيها النقص والتغير ماخلا صلاتهم بالجماعة ولم يقع فيها شىء من ذلك، فدل ذلك على أن فضل الصلاة بالجماعة عظيم، فإن قلت الترجمة فى فضل الصلاة بالجماعه فى الفجر ، والمفهوم من الحديث أعم من ذلك فكيف التطابق قلت : إذا طابق جزء من الحديث الترجمة يكفى ، ومثل هذا وقع له كثيرا فى هذا الكتاب ، انتهى . قلت : لو قال العلامة العينى إذا طابق الحديث جزء الترجمة لكان أوفق بالمحل فإن الحديث كثيراً ما لا يطابق الترجمة بجميع أجزائه كما هو معروف فى الروايات ، وهذا هو الأصل الرابع والأربعون من أصول التراجم ، ثم قال : فى حديث أبى موسى مطابقته تفهم من قوله أعظم الناس أجراً أبعدهم ممشى ، فقد بين فيه أن سبب أعظمية الأجر هو بعد الممشى ، وذلك لوجود المشقة فينتج من ذلك أن صلاة الفجر إذا كان فيها بعد الممشى مع كونه عقيب النوم الذى فيه راحة البدن مع مصادفة الظلمة أحيانا تكون أعظم أجراً ، فإن قلت تشاركها العشاء فى ذلك مع دلالة آخر الحديث على ذلك ، قلت : تشاركها فى المشقة ولا تشاركها فى الزيادة المذكورة ، ولئن سلمنا أنها تشاركها مطلقا فلايضر ذلك لأن المقصود مطابقة الحديث والترجمة وهى

قوله: (والله ماأعرف من أمة محمد صلى الله عليه وسلم إلخ)الظاهر[1] أنه أشار بذلك إلى كثرة ما تطرق من التغير فى أمر الطاعات والعبادات من الصيام والزكاة إلا أن الصلاة باقية على صورتها الظاهرة التى كانت فى وقته صلى الله عليه وسلم

موجودة بالطريق الذى ذكرنا فهذا القدر فيه الكفاية ولا يحتاج إلى ما أكثره بعض الشراح من كلام ، انتهى مختصراً . وقال السندى فى حديث أبى هريرة : فإن قلت قوله تجتمع ملائكة الليل إلخ يدل على فضل صلاة الفجر مطلقاً لا على فضلها فى الجماعة ، وما سبق يدل على مطلق فضل الجماعة لا على فضل الجماعة فى الفجر فأين الترجمة؟ قلت : يحتمل أنه حمل هذا على صلاة الفجر فى الجماعة بقرينة القرآن إلا أن دلالة القرآن ضعيفة ، فلعل وجه الدلالة على الترجمة هو أن الحديث يفهم منه فضل الجماعة وفضل صلاة الفجر ، ويلزم منه أن صلاة الفجر فى الجماعة تحوى الفضلين ، وقال فى حديث أبى الدرداء : هذا يدل على عظم فضل الجماعة ، فإذا ضم ذلك إلى فضل صلاة الفجر المعلوم بالحديث المتقدم يلزم أن لصلاة الفجر فى الجماعة فضلا عظيما ، وقال فى حديث أبى موسى هذا يدل على عظم الفضل فى الجماعة بعظم ما يلحق المصلى من المشقة ، ومعلوم المشقة فى الجماعة فى الفجر أزيد فيعلم أن أجرها أوفر ، انتهى ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر من لفظ الحديث ، وعليه الشراح كلهم ، قال الحافظ : ومراد أبى الدرداء أن أعمالهم يحصل فى جميعها النقص والتغيير إلا التجميع فى الصلاة وهو أمر نسبى لأن حال الناس فى زمن النبوة كان أتم مما صار إليه بعدها ، ثم كان فى زمن الشيخين أتم مما صار إليها بعدهما، وكان ذلك صدر من أبى الدرداء فى آخر عمره ، وكان ذلك فى أواخر خلافة عثمان رضى الله عنه. فياليت شعرى إذا كان ذلك العصر الفاضل بالصفة المذكورة عند أبى الدرداء فكيف بمن جاء بعدهم من الطبقات إلى هذا الزمان ؟ ، انتهى . ثم لا يشكل على هذا الحديث ما سيأتى فى باب إثم من لم يتم الصفوف من قوله ما أنكرت شيئاً إلا أنكم لا تقيمون

فأخذ التغير ينشأ فيها أيضاً ، ويحتمل[١] أن يكون مراده أن الصلاة هي التي تظهر فيما يبدو للناظر ، ويعم أمرها كل صغير وكبير، غني وفقير ، صباحا ومساء ، وأما العبادات البدنية والمالية الأخر فإنها[٢] مع قلة وقوعها(*) نسبة وقوع الصلاة فإن الصوم[٣] ليس في كل السنة إلا شهراً ، والزكاة كذلك في السنة مرة مع أنها مختصة بالأغنياء ، وكذلك الحج ليس إلا مرة مع ماله من شرائط مبسوطة أدخلته في قلة مالها(**) من مزيد، والصلاة من سائر ذلك[٤] أكثر وأشهر ، ومع[٥] ذلك

الصفوف ، قال الحافظ : فيه هذه القدمة لأنس غير القدمة التي تقدم ذكرها في باب وقت العصر فإن ظاهر الحديث فيها أنه أنكر تأخير الظهر إلى أول وقت العصر كما مضى ، وهذا الانكار أيضا غير الإنكار الذي تقدم ذكره في باب تضييع الصلاة عن وقتها حيث قال : لا أعرف شيئاً مما كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلا الصلاة وقد ضيعت ، فإن ذلك كان بالشام وهذا بالمدينة وهذا يدل على أن أهل المدينة كانوا في ذلك الزمان أمثل من غيرهم في التمسك بالسنن ، انتهى ١٢ .

(١) وهذا توجيه للحديث باعتبار علو شأنهم ، والحاصل أنه نبه على التغير في الصلاة خاصة لعمومها وظهورها، وقاس عليها غيرها من العبادات، ولم يتعرض عن التضييع في غير الصلاة صراحة ١٢ .

(٢) خبر أن سيأتي في قوله مالها من مزيد ١٢ .

(٣) هذه جملة معترضة لبيان أن العبادات غير الصلاة قليلة الوقوع بنسبة الصلاة ١٢ .

(٤) المذكور من العبادات ١٢ .

(٥) وهذا بيان لأن غير الصلاة من العبادات ليست ببادية مثل بدو الصلاة لأن الصلاة بأفعالها تدل على العبادة ١٢ .

(*) بالإضافة ١٢ ز . (**) خبر لأن ١٢ ر .

فليس شيء منها يبدو للناظر بدو الصلاة فإن الصوم ظاهر الخفاء إذ ليس له هيئة تدل عليه ، والزكاة كذلك فعل القلب والعزم ، وأما الإعطاء فغيره[١] نعم هو من جملة آثاره الغير المختصة به فإن الإعطاء كما يكون فى الزكاة فكذلك فى الصدقات النافلة والهبة والأمانة والعارية والرهن وغير ذلك ، والحج سفر لا يتميز كونه حجاً إلا بعد الإحرام فكان ظهوره مختصاً بزمان الحج ومكانه ، وأما الصلاة فمع عمومها وشمولها لأفراد أهل الإسلام لا تختص بزمان ولا مكان ، وكذلك ظهورها لما لها من الهيئات المخصوصة المغايرة للعادات وما عليه الطبيعة غير مختص بفرد دون فرد ، وعلى هذا فالمعنى بقوله ما أعرف من [٢] أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنهم يصلون جميعاً، يعنى أن المعروف من طاعاتهم كانت هى الصلاة فلما ضيعوها كانوا لغيرها أضيع ، والمراد بقوله مغضبا ليس[٣] هو الغضب

(١) أى غير فعل الزكاة لأن كل إعطاء ليس بزكاة ، بل الزكاة هى الإعطاء الذى يقترن بنية الزكاة ، والنية فعل القلب ١٢ .

(٢) هذا نقل بالمعنى وإلا فلفظ الرواية فى النسخ التى بأيدينا : من أمر محمد ، وفى نسخة الحافظ : من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ : كذا فى رواية أبى ذر وكريمة ، وللباقين من محمد بحذف المضاف ، وعليه شرح ابن بطال ومن تبعه ،فقال : يريد من شريعة محمد ، فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه ، ووقع فى رواية أبى الوقت من أمر محمد بفتح الهمزة وسكون الميم آخره راء ، إلى آخر مابسط من الكلام على ذلك ١٢ .

(٣) كما يدل عليه ماتقدم فى باب تضييع الصلاة عن الزهرى قال : دخلت على أنس وهو يبكى فقلت : وما يبكيك ؟ فقال : لا أعرف مما أدركت إلا هذه الصلاة ، وهذه الصلاة قد ضيعت ١٢ .

وإنما المقصود به الحزن والتأسف وكثرة التحسر ، وإن أريد به الغضب[1] حقيقة فهو محتمل أيضاً على هؤلاء المرتكبين لذلك التضييع .

قوله : (أن يعروا [2] المدينة) وليس ذلك مدار النهى فحسب بل النهى عن الانتقال مبنى على مجموع أمرين كراهة إعراء المدينة وكراهة تنقيص أجورهم لو انتقلوا إلى قرب المسجد .

---

(١) قال العينى : ومما يستفاد منه جواز الغضب عند تغير شىء من أمور الدين، وجواز إنكار المنكر بالغضب إذا لم يستطع أكثر من ذلك ، انتهى .

(٢) قال الحافظ : بضم أوله وسكون العين المهملة وضم الراء ، أى يتركونها خالية ، انتهى . وأجاد الشيخ فى دفع ما يرد على ظاهر السياق من أن الكراهة إذا كانت لإعراء المدينة فلم ذكر صلى الله عليه وسلم أجر الخطا ، وقال الحافظ : نبه بهذه الكراهة على السبب فى منعهم من القرب لتبقى جهات المدينة عامرة بساكنها ، واستفادوا بذلك كثرة الأجر لكثرة الخطا ، ولمسلم عن جابر : كانت ديارنا بعيدة من المسجد فأردنا أن نبتاع بيوتا فنقترب من المسجد فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إن لكم بكل خطوة درجة ، ولابن مردويه من طريق آخر عنه قال : كانت منازلنا بسلع ، ولا يعارض هذا ما سيأتى فى الاستسقاء من حديث أنس وما بيننا وبين سلع من دار ، لاحتمال أن تكون ديارهم من وراء سلع ، وبين سلع والمدينة قدر ميل ، انتهى وقال العينى : بين سلع والمسجد قدر ميل ، وبسط الكلام على من يقصد المسجد البعيد لكثرة الخطا ، أو يقارب الخطا ، هل يدخل فى الفضيلة أم لا ؟ وقال القسطلانى : أشار البخارى بهذا التعليق المسوق مرتين إلى أن قصة بنى سلمة كانت سبب نزول هذه الآية ، وقد ورد به مصرحا عند ابن ماجه بسند قوى ، وكذا عند ابن أبى حاتم ، وقال

قوله: (ثم ليؤمكما أكبركما) فيه مجاز[١] وإلا فالإمام ليس إلا إماماً لأحدهما لا لمجموعهما المدلول لضمير التثنية.

قوله: (من غدا إلى المسجد) لعل المراد[٢] بالغدوة والروحة إذا كانتا لفريضة

الحافظ ابن كثير: فيه غرابة من حيث ذكر نزول السورة بكمالها مكية، وقال أبو حيان: السورة كلها مكية، لكن زعمت فرقة أن قوله: « ونكتب ما قدموا وآثارهم » نزل فى بنى سلمة، وليس هذا زعماً صحيحاً، قال القسطلانى: لكن يترجح الأول بقوة إسناده، انتهى ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ واضح ولطيف جداً، ونقل الحافظ عن الكرمانى: قد يطلق الأمر بالتثنية والجمع، والمراد واحد كقوله: ياحرسى اضربا عنقه، وقوله قتله بنو تميم، مع أن القاتل والضارب واحد، انتهى. ثم لا يذهب عليك أن ما ذكره الإمام البخارى من لفظ الترجمة هو لفظ حديث عند ابن ماجه وغيره وضعفه المحدثون، فأراد البخارى تقوية معناه، وهو الأصل الأول من أصول التراجم المذكورة، قال الحافظ: هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة، منها مافى ابن ماجه من حديث أبى موسى الأشعرى، وفى معجم البغوى من حديث الحكم بن عمير، وفى افراد الدارقطنى من حديث عبدالله بن عمرو، وفى البيهقى من حديث أنس وغير ذلك مما ذكره الحافظ، ثم قال: وقد اعترض على الترجمة بأنه ليس فى حديث مالك بن الحويرث تسمية صلاة الاثنين جماعة، والجواب أن ذلك مأخوذ بالاستنباط من لازم الأمر بالإمامة، انتهى. قلت: وهو واضح وإن تعقبه العينى، ثم قال الحافظ: واعترض أيضا على الاستدلال بهذا الحديث بأن مالك بن الحويرث كان مع جماعة من أصحابه فلعل الاقتصار على التثنية من تصرف الرواة، والجواب أنهما قضيتان ١٢.

(٢) وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم المشهور « أفضل صلاة المرأ فى بيته

وإلا فالأفضل فى التطوع أن يكون فى البيت .

إلا المكتوبة ، وقد أخرج أبو داود عن زيد بن ثابت فى قصة صلاته صلى الله عليه وسلم فى ليالى رمضان ، قال : فخرج إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مغضبا فقال : «يا أيها الناس ما زال بكم صنيعكم حتى ظننت أن سيكتب عليكم ، فعليكم بالصلاة فى بيوتكم، فإن خير صلاة المرأ فى بيته إلا الصلاة المكتوبة » ولفظ الموطأ عن زيد موقوفا : «أفضل الصلاة صلاتكم فى بيوتكم إلا الصلاة المكتوبة» ، وفى الأوجز أخرجه الشيخان وأبو داود والترمذى من طرق عديدة ، وبسط فيه الكلام على أفضلية التطوع فى المساجد ، أو البيوت ، وفى المشكاة من حديث كعب بن عجرة أن النبى صلى الله عليه وسلم أتى مسجد بنى عبد الأشهل فصلى فيه المغرب ، فلما قضوا صلاتهم رآهم يسبحون بعدها ، فقال : هذه صلاة البيوت» ، رواه أبو داود، وفى رواية الترمذى والنسائى قام ناس يتنفلون فقال النبى صلى الله عليه وسلم : عليكم بهذه الصلاة فى البيوت، ولعل الشيخ قيد كلامه بلفظ «لعل» إشارة إلى ما فى المشكاة برواية أبى داود وأحمد من حديث أبى أمامة مرفوعا: «من خرج من بيته متطهراً إلى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج المحرم، ومن خرج إلى تسبيح الضحى لا ينصبه إلا إياه فأجره كأجر المعتمر » وبرواية أبى داود عن ابن عباس قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيل القراءة فى الركعتين بعد المغرب حتى يتفرق أهل المسجد .

ثم مما يجب التنبيه أولا أن الإمام البخارى عقب هذه الترجمة بالحديث السابق ، وفيه : « رجل قلبه معلق بالمسجد » فكأنه أشار إلى أن ثمرة تعليق القلب بالمسجد كثرة التردد إلى المسجد ، وثانيا أن الإمام عدل فى الترجمة عن لفظ الحديث ؛ فإن الحديث كان بلفظ «غدا وراح » ، وهما المشى صباحاً ومساء ، وترجم عليه الإمام البخارى بلفظ « خرج وراح » والخروج عام لا يقابله الرواح فى المعنى المشهور ، فأبدع المصنف فى ذلك عندى نكتة بديعة ، وهى أنه أشار بلفظ

(باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة)

أراد بذلك[1] أنه ليس فى هذا المكان غير المكتوبة، وذلك لما ورد فى كثير من الروايات تأكيد سنة الفجر مع التأكيد فى أمر الجماعة حتى أن كثيراً من العلماء

خرج فى الترجمة على أن لفظ غدا فى الحديث ليس بمعنى المشى صباحا بل المراد منه المشى مطلقا فى أى وقت كان ، ولفظ الترجمة فى الفتح « باب فضل من غدا إلى المسجد ومن راح » قال الحافظ : هكذا للأكثر موافقا للفظ الحديث فى الغدو والرواح ، ولأبى ذر بلفظ « خرج بدل غدا » وعلى هذا فالمراد بالغدو الذهاب ، وبالرواح الرجوع ، انتهى . قلت : هذا هو اللائق بدقائق البخارى، فكأنه رضى الله عنه أشار بذلك إلى تقوية معنى حديث أبى داود عن أبى بن كعب فى قصة رجل بعيد الدار عن المسجد قال : « ما أحب أن منزلى إلى جنب المسجد ، فنمى الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسأله عن ذلك ، فقال : أردت يارسول الله أن يكتب لى إقبالى إلى المسجد ورجوعى إلى أهلى إذا رجعت ، فقال : أعطاك الله ذلك كله ، أنطاك الله ما احتسبت كله أجمع » ١٢ .

(١) يعنى على مسلك الحنفية وإلا فالمسألة خلافية شهيرة ، ذكروا فيها تسعة مذاهب للعلماء ، بسطها الشيخ فى البذل ، ومذاهب الأئمة الأربعة كما فى الأوجز : أن من لم يصل ركعتى الفجر وأقيمت الصلاة فلا يصليهما عند الشافعى وأحمد مطلقا . وعند الإمام مالك يصليهما خارج المسجد إن تيقن أنه يدرك الإمام فى الركعة الاولى ، وعند الإمام أبى حنيفة يصليهما مالم يخف فوت الركعتين معا غير مخالط للصفوف ، وأجاد ابن رشد فى البداية فى سبب اختلافهم فى ذلك ، كما فى الاوجز ١٢ .

قال : بوجوبها [١] فطريق العمل بهما أن يأتى بالسنن فى غير ذلك المكان إذا لم يخف فوات الجماعة جمعا بين المنقبتين وإحرازاً لكلتا المكرمتين ، كيف وقد ورد [٢] فى الرواية استثناء بقوله إلا ركعتى الفجر .

(باب حد [٣] المريض أن يشهد الجماعة)

لما كان حالة المرض والضعف تستدعى أن لا يجوز للمريض حضور المسجد خوفا من أن يزداد مرضه فيتلوث المسجد دفعه بأن المريض يجوز له الحضور ما لم يظن به الفساد والتلويث ، وأما بجرد الاحتمال والوهم فلا يعتبر به ولا يمكن

---

(١) أى بوجوب ركعتى الفجر وهو مذهب الحسن البصرى ، وبه قال بعض الحنفية كما فى الشامى ١٢ .

(٢) قال العينى: روى البيهقى عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة إلا ركعتى الفجر » قال البيهقى : هذه الزيادة لا أصل له ، وحجاج وعباد ضعيفان ، وتعقب عليه العينى وذكر توثيقهما ، وبسط فى آثار الصحابة الذين يصلونهما ، وكذا بسط فى آثار من صلاهما بعد إقامة الصلاة مولانا الشوق النيموى فى آثار السنن ١٢ .

(٣) اختلفوا فى ضبط هذه الترجمة والغرض منها ، قال الحافظ : قال ابن التين تبعا لابن بطال : معنى الحد هنا الحدة ، ونقله الكسائى ، ومنه قول عمر رضى الله عنه فى أبى بكر : « وكنت أرى منه بعض الحد » أى الحدة ، قال : والمراد هنا الحض على شهود الجماعة ، قال ابن التين : ويصح أن يقال جد بكسر الجيم وهو الاجتهاد فى الأمر لكن لم أسمع أحدا رواه بالجيم ، هذا ، وقد أثبت ابن قرقول رواية الجيم وعزاها للقابسى ، وقال ابن رشيد : إنما المعنى ما يحد للمريض أن يشهد

أن يراد به حد المريض فى وجوب الحضور فى المسجد لأنه لم يذهب أحد [1] من الفقهاء إلى وجوب الحضور عليه حين لا يمكن له المشى برجليه من غير إعانة اثنين

معه الجماعة فإذا جاوز ذلك الحد لم يستحب له شهودها ، ومناسبة ذلك من الحديث خروجه صلى الله عليه وسلم متوكئا على غيره من شدة الضعف فكأنه يشير إلى أنه من بلغ إلى تلك الحال لا يستحب له تكلف الخروج للجماعة إلا إذا وجد من يتوكأ عليه ، وأن قوله فى الحديث الماضى : لأتوهما ولو حبواً وقع على طريق المبالغة ، قال : ويمكن أن يقال معناه « باب الحد الذى للمريض أن يأخذ فيه بالعزيمة فى شهود الجماعة » انتهى . وقال العينى : باب فى بيان حد المريض لأن يشهد الجماعة وكلمة أن مصدرية ، والتقدير لشهود الجماعة ، وحاصل المعنى « باب فى بيان مايحد للمريض أن يشهد الجماعة حتى إذا جاوز ذلك الحد لم يستحب له شهودها » وإليه أشار ابن رشيد ، وقد تكلف الشراح فيه بالتصرف العسيف منهم ابن بطال ثم ذكر أقوال الشراح المذكورة فى كلام الحافظ ، وهو مختار القسطلانى إذ قال: حتى إذا جاوز ذلك الحد لم يشرع له شهودها ، انتهى . يعنى ينبغى له أن يشهدها إلى ذلك الحد ، وهذا المعنى هو الذى لم يرتض عنه الشيخ قدس سره إذ قال : ولا يمكن أن يراد به إلخ : وفى تراجم شيخ المشايخ الجد ههنا من الجدة يعنى باب فضل تكلف المريض ، ومناسبة الحديث الثانى من الباب مع الترجمة باعتبار تمام القصة المخرجة فى مواضع أخر ، انتهى . والأوجه عندى فى غرض الترجمة الحض على حضور الجماعة إلى ذلك الحد ١٢ .

(١) قال الموفق : ويعذر فى تركهما أى الجمعة والجماعة المريض فى قول عامة أهل العلم، قال ابن المنذر : لا أعلم خلافا بين أهل العلم أن للمريض أن يتخلف عن الجماعات من أجل المرض ، وقد روى ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : من سمع النداء فلم يمنعه من اتباعه عذر ،قالوا وما العذر يارسول الله؟قال خوف أو مرض

مع أنه لو كان الحضور إذ ذاك واجبا(١) مستحبا يلزم أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ترك المستحب ، لأنه لم يشهد المسجد في كثير من صلوات (٢) أيام مرضه ، والله تعالى أعلم .

لم يقبل منه الصلاة التي صلى ، رواه ابو داود ، وقد كان بلال يؤذن بالصلاة ثم يأتي النبي صلى الله عليه وسلم وهو مريض فيقول : مروا أبا بكر فليصل بالناس ، انتهى . وفي الدر المختار فلا تجب أي الجماعة على مريض ومقعد إلى آخره ، وقال أيضاً : في شرائط وجوب الجمعة وقدرته على المشي قال ابن عابدين : فلا تجب على المقعد وإن وجد حاملا اتفاقا ، لأنه غير قادر على السعي أصلا فلا يجرى فيه الخلاف و الأعمى ، انتهى ١٢ .

(١) هكذا في الأصل ذكر لفظ « واجباً » تحت « مستحبا » ، وكتب بعد ذلك على قوله المستحب بدله واجبا ، انتهى . وذلك مبني على اختلاف القولين في حكم الجماعة ، قال صاحب الدر المختار : فتسن أو تجب ، وثمرته تظهر في الإثم بتركها مرة ، انتهى ١٢ .

(٢) وهو معروف في الروايات ، منها ما أخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها في قصة مرضه صلى الله عليه وسلم المفصلة وفيها : والناس عكوف في المسجد ينتظرون رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء الآخرة فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر بأن يصلي بالناس إلى أن قالت فصلى أبو بكر تلك الأيام . ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم وجد خفة فخرج بين رجلين لصلاة الظهر ، الحديث ، قال الحافظ : قد صرح الشافعي بأنه صلى الله عليه وسلم لم يصل بالناس في مرض موته في المسجد إلا مرة واحدة وهي هذه الصلاة ، انتهى . وقد قالوا : إن أبا بكر رضي الله عنه صلى بهم في تلك الأيام سبعة عشر صلاة ، واختلفوا في كم صلى النبي صلى الله عليه وسلم . قال العيني : قال نعيم بن أبي هند : الأخبار التي وردت

(#) بدله : واجبا

قوله : (وأبو بكر يصلى بصلاته) ليس المراد[1] أنه كان إمامهم، بل المراد أنه كان يسمعهم تكبيراته ويبلغهم أفعاله، وسيصرح[2] المؤلف بذلك فلا يلزم الائتمام بالمأموم.

قوله : (استأذن أزواجه أن يمرض فى بيتى فأذن له الخ) هذه الرواية لا تناسب[3] الترجمة لأن المذكور فيها خروجه إلى بيت عائشة لا خروجه إلى المسجد فإما أن يحمل على الاختصار فلم يذكر قصة خروجه إلى المسجد إشارة إلى أنها واردة فى بعض طرق تلك الروايات، أو يقـــال : إن المذكور

فى هذه القصة كلها صحيحة وليس فيها تعارض فإنه صلى الله عليه وسلم صلى فى مرضه الذى مات فيه صلاتين فى المسجد فى إحداهما كان إماما وفى الأخرى مأموما، وقال الضياء المقدسى وابن ناصر : صح وثبت أنه صلى الله عليه وسلم صلى خلفه مقتديا فى مرضه الذى توفى فيه ثلاث مرات، ولا ينكر ذلك إلا جاهل لا علم له بالرواية، انتهى ١٢ .

(١) هذا على رأى الجمهور، منهم الأئمة الأربعة خلافاً لبعض من حمله على حقيقة الإمامة، كما أشار إليه الإمام البخارى فى ماسيأتى قريبا من «باب الرجل يأتم بالإمام ويأتم الناس بالمأموم» وذكر فيه هذا الحديث ١٢ .

(٢) فى باب «من أسمع الناس تكبير الإمام» وذكر فيه هذه القصة بلفظ : «وأبو بكر رضى الله عنه يسمع الناس التكبير» ١٢ .

(٣) ما أورد الشيخ قدس سره من عدم المناسبة واضح، فإن هذا الخروج على ظاهر ألفاظ الرواية كان من بيت ميمونة إلى بيت عائشة لأن بدء المرض كان فى بيت ميمونة، ولذا أفاد شيخ المشايخ فى تراجمه كما تقدم قريبا أن المناسبة باعتبار تمام القصة المخرجة فى مواضع أخر، والعجب من العلامة العينى إذ قال : مناسبته

بقوله : نخرج بين رجلين هو الخروج من بيت[1] عائشة رضى الله عنها إلى المسجد لا الخروج إلى بيت عائشة ، وعلى هذا فنى الرواية اختصار من وسط القصة اكتفاء بما هو المقصود من ذكر خروجه إلى المسجد فى مرضه ، والأحسن أن يقال : إن المذكور هو الخروج إلى بيتها لا الخروج إلى المسجد ، إلا أن الحكم المقصود إثباته ثابت بالقياس ، أو بدلالة النص ؛ فإن المريض الذى لا يقدر على السير بنفسه دون إعانة غيره لما جاز له أن ينتقل من بيت إلى بيت لحاجته الدنيوية وإن كانت آيلة إلى مقاصد أخروية ، فأولى أن يستحب له الحضور إلى المسجد ولو باستعانة غيره ، وعلى هذا التقدير لا يفتقر إلى تقدير اختصار فى الرواية من وسطها أو آخرها .

للترجمة ظاهرة ، وسكت الحافظ عن بيان المناسبة ، وتبعه القسطلانى ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهات واضح ١٢ .

(١) وبذلك جزم شيخ الإسلام فى شرحه ، وكذا صاحب التيسير ، إذ قالا : « أى خرج إلى الصلاة » ، ويتأيد ذلك من الروايات التى أخرجها العينى فى بيان ذكر اختلاف الروايات فى هذه القصة ، ويؤيده أيضا ما قال الحافظ فى شرح حديث الأسود عن عائشة بلفظ « نخرج أبو بكر فصلى فوجد النبى صلى الله عليه وسلم من نفسه خفة نخرج يهادى بين رجلين » قال الحافظ فى الحديث الثانى من حديثى الباب : إنهما العباس بن عبد المطلب وعلى بن أبى طالب ، وفى رواية عاصم : وجد خفة من نفسه نخرج بين بريرة ونوبة ، ويجمع كما قال النووى بأنه خرج من البيت إلى المسجد بين هذين ، ومن ثم إلى مقام الصلاة بين العباس وعلى ، أو يحمل على التعدد ، ويدل عليه ما فى رواية الدارقطنى أنه خرج بين أسامة بن زيد والفضل بن العباس ، وأما ما فى مسلم أنه خرج بين الفضل بن عباس وعلى رضى الله عنهما فذاك فى حال مجيئه إلى بيت عائشة ، انتهى ١٢ .

(باب الرخصة فى المطر والعلة أن يصلى فى رحله)

ودلالة الرواية الأولى على هذا المعنى ظاهرة ، وأما الرواية[١] الثانية فالظاهر منها وإن كان توقف الإجازة على مجموع العلتين المذكورتين فيها ، إلا أن النظر فى الروايات يقتضى أن كلا من العمى والظلمة والسيل مستقل فى إفادة الرخصة فى القعود عن الجماعة ، أو يقال : إن معنى قول عتبان أنه يكون الظلمة والسيل وقد عرفت أنك يارسول الله ترخص فى مثل ذلك أن يتخلف من الجماعة وانى أعمى ، وقد علمت أيضا جواز القعود عند العذر مثل العمى فكيف[٢] لى وقد اجتمعت لى علتان موجبتان للرخصة ، والله أعلم .

---

(١) دفع الشيخ بذلك ما يوهم ظاهر لفظ الحديث من أن مدار الرخصة مجموع العلل الثلاثة من: الظلمة، والسيل، والعمى، مع أن هذه الثلاث كل واحدة منها علة مستقلة فى الرخصة عند الفقهاء كما بسطها أصحاب الفروع ، قال ابن عابدين بعد ذكر الأعذار : مجموع الأعذار التى مرت متنا وشرحاً عشرون ، وقد نظمتها بقولى :

أعذار ترك جماعة عشرون قد * أودعتها فى عقد نظم كالدرر
مرض وإقعاد وعمى وزمانة * مطر وطين ثم برد قد أضر
قطع لرجل مع يد أو دونها * فلج وعجز الشيخ قصد للسفر
خوف على مال كذا من ظالم * أو دائن وشهى أكل قد حضر
والريح ليلا ظلمة تمريض ذى * ألم مدافعــة لبول أو قذر
ثم اشتغال لا بغير الفقه فى * بعض من الأوقات عذر معتبر

(٢) قال الكرمانى : فإن قلت الظلمة هل لها دخل فى الرخصة أم السيل وحده يكفى فيها ؟ قلت : لا دخل لها وكذا ضرارة البصر، بل كل واحد من الثلاثة عذر كاف فى ترك الجماعة، لكن جمع عتبان بين الثلاثة بيانا لتعدد أعذاره ليعلم أنه شديد الحرص على الجماعة لا يتركها إلا عند كثرة الموانع ، انتهى ١٢ .

(باب هل يصلى[1] الإمام بمن حضر إلخ)

(١) غرض الترجمة واضح وهو أن ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم : صلوا فى الرحال ليس على الإيجاب بل على الإباحة ، قال الحافظ . قوله : « باب هل يصلى » أى مع وجود العلة المرخصة للتخلف فلو تكلف قوم الحضور فصلى بهم الإمام لم يكره، فالأمر بالصلاة فى الرحال على هذا للإباحة لا للندب ، انتهى . وبنحو ذلك قال جميع الشراح ، وفى تراجم شيخ المشايخ: مقصوده أنه يترك الجماعة والخطبة بعذر المطر أو هل يصلى بالجماعة ويخطب بمن حضر ولو كانوا قليلا ، انتهى . وبقى هنا شىء لم يتعرض له أحد منهم وهو أن المصنف لم يقيد الترجمة بلفظة « هل » الدالة على التردد ؟ والأوجه عندى أنه رضى الله عنه أشار بذلك إلى مسئلة خلافية شهيرة وهى أن أصحاب الأعذار المرخصة للجماعة والجمعة هل تنعقد معهم الجمعة ؟ وهل يعتبر بحضرهم الخطبة أم لا ؟ ولذا قارن الإمام البخارى الصلاة بالخطبة ، قال الموفق : ما كان شرطا لوجوب الجمعة فهو شرط لانعقادها ، فمتى صلوا جمعة مع اختلال بعض شروطها لم يصح ولزمهم أن يصلوا ظهراً ، ولا يعد فى الأربعين الذين تنعقد بهم الجمعة من لا تجب عليه ، ثم قال بعدما ذكر أن لا جمعة على مسافر ولا عبد ولا امرأة ولا على من فى طريقه إليها مطر يبل الثياب أو وحل يشق المشى إليها فيه : وحكى عن مالك أنه كان لا يجعل المطر عذراً فى التخلف عنها ، ولنا حديث ابن عباس : صلوا فى الرحال ، ولأنه عذر فى الجماعة فكان عذراً فى الجمعة ، وتسقط الجمعة بكل عذر يسقط الجماعة ، ولا تنعقد الجمعة بأحد من هؤلاء ، ولا يصح أن يكون إماما فيها ، وقال أبو حنيفة والشافعى : يجوز أن يكون العبد والمسافر إماما فيها ووافقهم مالك فى المسافر ، فأما المريض ومن حبسه العذر من المطر والخوف ، فإذا تكلف حضورها وجبت عليه وانعقدت به ، ويصح أن يكون إماما فيها لأن سقوطها منهم إنما كان لمشقة السعى ، فإذا تكلفوا وحصلوا فى الجامع

دلالة الرواية الأولى[1] على هذا المعنى من حيث أن ابن عباس لما زاد فى النداء قوله : الصلاة فى الرحال ، عمل بها بعضهم فلم يحضر عملا بالرخصة ولم يعمل بها آخرون عملا بالعزيمة فحضروا فكان صلاته بهم هى الصلاة بمن حضر ، وأما الرواية[2] الثانية فتثبت المدعى من حيث أن أبا سعيد الخدرى حضر الصلاة معه فعلم حضور البعض ، وقد علم أيضا أنه كان يرخص لهم فى القعود فلا يحضرها بعضهم ، ثم المراد بقوله إنها عزمة أن الحيعلة لو نودى بها لوجب[3] إجابتها فكرهت

زالت المشقة فوجبت عليهم كغير أهل الأعذار ، انتهى . وعلى هذا فالترجمة من الأصل الثانى والثلاثين من أصول التراجم نبه بلفظ « هل » على أن فيه مجالا للناظر ، ١٢ .

(١) وقال الحافظ : والمطابقة لحديث ابن عباس من قوله فنظر بعضهم إلى بعض لمّا أمر المؤذن أن يقول الصلاة فى الرحال ، فإنه دال على أن بعضهم حضر وبعضهم لم يحضر، ومع ذلك خطبَ وصلى بمن حضر ، وأما قوله «يخطب» فظاهر من حديث ابن عباس ، انتهى . وقال العينى : مطابقته للترجمة تفهم من قوله « خطبنا » لأن ذلك كان يوم الجمعة ، ومن قوله أيضا « إنها عزمة » أى متحتمة ، ومع هذا كره ابن عباس أن يكلفهم بها لأجل الحرج ، انتهى ١٢ .

(٢) وقال الحافظ : وأما مطابقة حديث أبى سعيد فمن جهة أن العادة فى يوم المطر أن يتخلف بعض الناس ، وأما قول بعض الشراح « يحتمل أن يكون ذلك فى الجمعة » فمردود ، لأنه سيأتى فى الاعتكاف أنها كانت صلاة الصبح ، وحديث أنس لا ذكر للخطبة فيه ، ولا يلزم أن يدل كل حديث فى الباب على كل ما فى الترجمة ، انتهى . قلت : لا صراحة بالجمعة فى الترجمة فلا حاجة لإبداء احتمال أبداه بعض الشراح ، فإن الترجمة « الصلاة بمن حضر » مطلقا بدون قيد الجمعة ١٢ .

(٣) هذا مبنى على قول الفقهاء : إن الإجابة باللسان مندوب . والإجابة بالقدم

أن أوثمكم بأن أدعوكم ثم لا تجيبونها ، ولا كذلك إذا جعل معها مايخرجها من الوجوب إلى الندب ، وهو قوله الصلاة فى الرحال وإنه يفيد أن الأمر فى قوله حى على الصلاة ليس على أصله وهو الوجوب، وهذا إذا كانت زيادته عقيب قوله حى على الصلاة حى على الفلاح ومعنى قوله فلما بلغ إلى قوله إنه لما فرغ من الحيعلتين قال له : قل ، أو لما بلغ إلى الحيعلتين وأراد أن يقولهما قال له قل ، أى أولا، ولا يريد[1]

واجب. قال صاحب الدر المختار : ويجيب وجوبا ، وقال الحلوانى : ندبا والواجب الإجابة بالقدم ، وبسط البحث فى ذلك ابن عابدين ، ويمكن أن يستدل لذلك بما فى مسلم عن أبى هريرة فى قصة رجل أعمى ، إذ قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تسمع النداء بالصلاة ؟ قال : نعم ، قال أجب » وأخرج أبو داود عن ابن عباس مرفوعا : « من سمع المنادى فلم يمنعه من اتباعه عذر لم تقبل منه الصلاة التى صلى » والمعروف عند الشراح أن ضمير « إنها عزمة » إلى الجمعة قال العينى : قوله « إنها » أى الجمعة « عزمة » بسكون الزاى : أى واجبة متحتمة ، وجاء فى بعض طرقه « إن الجمعة عزمة » فإن قلت : لم يسبق ذكر الجمعة ، قلت : قوله خطبنا يدل عليها ، وقد صرح بذلك فى رواية أبى داود حيث قال : إن الجمعة عزمة ، انتهى ١٢ .

(١) وبذلك جزم شيخنا فى البذل كما تقدم فى باب الكلام فى الأذان ، وقال فيه الحافظ : قوله « فلما بلغ المؤذن حى على الصلاة فأمره » كذا فيه وكأن ها هنا حذفا تقديره أراد أن يقولها فأمره ، ويؤيده رواية ابن علية أى الآتية فى « كتاب الجمعة » فى « باب الرخصة إن لم يحضر الجمعة فى المطر » إذا قلت أشهد أن محمد رسول الله فلا تقل حى على الصلاة قل صلوا فى بيوتكم ، وبوب عليه ابن خزيمة، وتبعه ابن حبان ، ثم المحب الطبرى حذف حى على الصلاة فى يوم المطر ، وكأنه نظر إلى المعنى ، لأن حى على الصلاة معناه هلموا إلى الصلاة ، والصلاة فى الرحال وصلوا فى بيوتكم يناقض ذلك ، وقال النووى فيه : إن هذه الكلمة تقال فى نفس

الاقتصار عليه وترك الحيعلتين ، ويمكن أن يراد[1] بقوله أو ثمكم أنكم لو أتيتم بنداء المؤذن بالصلاة والفلاح فلعل بعضكم يقع[2] بإتيانه ومقاساه بعض

الأذان ، وفى حديث ابن عمر المذكور فى باب الأذان للمسافر : إنها تقال بعده ، والأمران جائزان كما نص عليه الشافعى ، وكلام النووى يدل على أنها تزاد ، إما فى أثنائه وإما بعده ، لأنها بدل من « حى على الصلاة » وقد تقدم عن ابن خزيمة ما يخالفه وقد ورد الجمع بينهما فى حديث آخر ، أخرجه عبد الرزاق وغيره بإسناد صحيح عن نعيم بن النحام قال : أذن مؤذن النبى صلى الله عليه وسلم للصبح فى ليلة باردة ، فتمنيت لو قال « ومن قعد فلا حرج » فلما قال « الصلاة خير من النوم » قالها ، انتهى ١٢ .

(١) قال الكرمانى : فلو قال المؤذن الحيعلة لتكلفتم المجىء إليها ولحقتكم المشقة، قال الجوهرى : الحرج الإثم ، وأحرجه آثمه ، والتحريج التضييق ، انتهى . وقال العينى : قوله أحرجكم بالحاء المهملة أى كرهت أن أشق عليكم بإلزامكم السعى إلى الجمعة فى الطين والمطر ، ويروى كرهت أن أوثمكم أى أكون سببا لاكتسابكم الإثم عند ضيق صدوركم ، انتهى . وقال السندى : قوله « أوثمكم » لا يخفى أنه ليس بجيئهم كذلك إيقاعا لهم فى الإثم ، بل هو إيقاع لهم فى المثوبة العظمى ، فكان المعنى إنى كرهت أن أكون سببا لوقوعكم فى الإثم إن لم تحضروا ، فتحضرون لذلك ولو بمشقة كثيرة ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : فى رواية ابن علية « إنى كرهت أن أخرجكم فتمشون فى الطين » وفى رواية « إنى أوثمكم » وهى ترجح رواية من روى أحرجكم بالحاء المهملة . وفى رواية جرير عن عاصم عن ابن خزيمة « أن أحرج الناس وأكلفهم أن يحملوا الخبث من طرقهم إلى مسجدكم » انتهى ١٢ .

ما يصيبه[١] فى الطريق من التعب والمشقة وابتلال الثياب وتلطخها بالطين وغيره فى مفسدة ومحرجة يكون ضررها فوق مثوبة الجماعة فيأثم بذلك.

قوله (مارأيته صلى)إلخ ولعل[٢] هذا أول صلاته صلى الله عليه وسلم فى أعين أنس، فالمعنى لم أره يصليها قبل ذلك، وعلى هذا، فلا ضير فيما يرويه أنس من صلاته فى الضحى غير مرة، أو المعنى لم أره يصليها بمحضر من الناس ومعهم إلا يومئذ، وإلا فصلاته كانت فى أحد بيوته.

---

(١) يشير إلى ذلك رواية حماد عن عاصم بلفظ: «كرهت أن أوثمكم فتجيئون تدوسون الطين إلى ركبكم» ١٢.

(٢) أراد الشيخ قدس سره الجمع بين مختلف ما روى عن أنس رضى الله عنه فى إثباته ونفيه فى غير هذا الموضع، فقد قال الحافظ: أخرج أحمد عن أنس قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى فى السفر سبحة الضحى ثمان ركعات»، وصححه ابن خزيمة والحاكم، انتهى. وأخرج الترمذى وابن ماجه من حديث أنس مرفوعا: «من صلى الضحى ثنتى عشرة ركعة بنى الله له قصراً من ذهب فى الجنة»، قاله العينى.

ثم اختلفوا فى مناسبة هذا الحديث بالترجمة، قال الكرمانى: فإن قلت ماوجه دلالته على الترجمة؟ قلت: لا شك أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بسائر الحاضرين عند غيبة الرجل الضخم، أو ثبت عند البخارى أنه صلى الركعتين بالجماعة مع الحاضرين فى الدار، انتهى. وتبعه الحافظ إذ قال والمطابقة إما من جهة ما يلزم من الرخصة لمن له عذر أن يتخلف عن الحضور، فإن ضرورة مواظبته صلى الله عليه وسلم على الصلاة بالجماعة أن يصلى بمن بقى، وإما من جهة ما ورد فى طرقه، قال أنس «فصلى وصلينا معه»، فإنه مطابق لقوله «وهل يصلى بمن حضر»، اهـ قلت: هذا الثانى لا يكفى للترجمة فإنها مقيدة بالمطر، اللهم إلا أن يقال إنه لايبعد من دقة بدائع البخارى أنه قاس نضح الحصير على المطر.

(باب(١) إذا حضر الطعام إلخ)

أشار بقوله : وقلبه فارغ إلى الجمع بين ماورد فى ذلك الباب من الروايات المختلفة ، فنى بعضها تقديم الأكل ، وفى الأخرى لاتؤخر الصلاة لشيء ، وحاصل

ثم قال الحافظ والرجل الضخم قيل هو عتبان بن مالك وهو محتمل لتقارب القصتين ، لكن لم أرذلك صريحا ، وقد وقع فى رواية ابن ماجه أنه بعض عمومة أنس ، وليس عتبان عماً لأنس إلا على سبيل المجاز ، لأنهما من قبيلة واحدة ، وهى الخزرج ، لكن كل منهما من بطن ، انتهى . قلت وفى القصتين مع تقاربهما اختلاف واضح ، فإن هذا الرجل اعتذر بكونه ضخما ، وقال لا أستطيع الصلاة معك يارسول الله ، وكان عتبان رضى الله عنه إماما لقومه فى بنى سالم ، واعتذر بقوله إنى أنكرت بصرى وأن السيول تحول بينى وبين مسجد قومى ، وميل البخارى أيضا عندى إلى أنهما قصتان لرجلين مختلفين ، وذلك لأن البخارى قال فى باب صلاة الضحى فى الحضر : قاله عتبان ، ثم أخرج فى هذا الباب حديث الضخم فلو كانا عنده واحداً لم يشر الإمام إلى روايته فى الترجمة ١٢ .

(١) اختلفت الروايات فى ذلك كما أفاده الشيخ قدس سره ، فنى حديث الباب ومافى معناه تقديم العشاء على الصلاة ، وأخرج أبو داود عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تؤخر الصلاة لطعام ولا لغيره ، وعزاه صاحب المشكاة إلى شرح السنة ، واختلفوا فى الجمع بينهما ، قال الشوكانى بعد ذكر أحاديث تقديم العشاء : ظاهر الأحاديث أنه يقدم العشاء مطلقا ، سواء كان محتاجا إليه أم لا ، وسواء كان خفيفا أم لا ، وسواء خشى فساد الطعام أو لا ، وخالف الغزالى : فزاد خشية فساد الطعام ، والشافعية فزادوا قيد : الاحتياج ، ومالك فزاد قيد : أن يكون الطعام خفيفا ، وقد ذهب إلى الأخذ بظاهر الأحاديث

الجمع أن تقديم الأكل حيث(١) اشتغل به قلبه ، وإلا فلا تؤخر الصلاة فما ورد من

ابن حزم والظاهرية ، ورواه الترمذى عن أبى بكر وعمر وابن عمر وأحمد وإسحق ورواه العراقى عن الثورى فقال يجب تقديم الطعام ، وجزموا ببطلان الصلاة إذا قدمت ، وذهب الجمهور إلى الكراهة ، وظاهر الأحاديث أيضاً أنه يقدم الطعام وإن خشى خروج الوقت ، وإليه ذهب ابن حزم ، وذكره أبو سعيد المتولى وجها لبعض الشافعية ، وذهب الجمهور إلى أنه إذا ضاق الوقت صلى على حاله محافظة على الوقت ، ولا يجوز تأخيرها ، قالوا : لأن مقصود الصلاة الخشوع ، فلا تفوته لأجله ، انتهى . قلت ما حكى الشوكانى من مذهب الإمام أحمد من فساد الصلاة عند التقديم يأبى عنه كتبه. قال الموفق: إذا حضر العشاء فى وقت الصلاة فالمستحب أن يبدأ بالعشاء قبل الصلاة ليكون أفرغ لقلبه وأحضر لباله ، ثم قال قال ابن عبد البر: أجمعوا على أنه لو صلى بحضرة الطعام ، فأكمل صلاته أن صلاته تجزئه ، انتهى . قلت: وحمل الطحاوى فى مشكل الآثار روايات الباب على الصائم إذ قال قال أبو جعفر : وقد وجدنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه إنما قصد به أهل الصوم لا من سواهم ، ثم أخرج بسنده إلى أنس يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إذا أقيمت الصلاة وأحدكم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلاة المغرب ، ولا تعجلوا عن عشاءكم » انتهى ١٢٠ .

(١) هذا هو المعروف عند الجمهور ومنهم الحنفية فى علة الحديث حكى الشيخ فى البذل عن العينى ، قال فى شرح السنة : الابتداء بالطعام إنما هو فيما إذا كانت نفسه شديدة التوقان إلى الأكل ، وكانت فى الوقت سعة ، فالحديث يدل على كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذى يريد أكله لما فيه من اشتغال القلب ، وذهاب كمال الخشوع ، وهذه الكراهة إذا صلى كذلك ، وفى الوقت سعة ، فإن ضاق بحيث لو أكل خرج الوقت لا يجوز تأخير الصلاة ، انتهى . وهو الذى حكاه

تقديم الطعام من قصة عمر (١) وغيرها محمول على ما إذا شغله الطعام عن الصلاة والله تعالى أعلم .

الترمذى عن أهل العلم ورجحه إذ قال سمعت الجارود يقول سمعت وكيعا يقول فى هذا الحديث يبدأ بالعشاء إذا كان الطعام يخاف فساده، والذى ذهب إليه بعض أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وغيرهم أشبه بالاتباع ، وإنما أرادوا أن لا يقوم الرجل إلى الصلاة وقلبه مشغول بشىء ، وقد روى عن ابن عباس أنه قال:لا نقوم إلى الصلاة وفى أنفسنا شىء ، انتهى . وقال الموفق : قال أصحابنا إنما يقدم العشاء على الجماعة إذا كانت نفسه تتوق إلى الطعام كثيراً ونحوه قال الشافعى انتهى . وقال الحافظ قال الزين بن المنير: حذف جواب الشرط فى هذ الترجمة إشعاراً بعدم الجزم بالحكم لقوة الخلاف ، انتهى . قال وكأنه أشار بالأثرين فى الترجمة إلى منزع العلماء فى ذلك ، فإن ابن عمر رضى الله عنهما حمله على إطلاقه ، وأشار أبو الدرداء إلى تقييده بما إذا كان القلب مشغولا بالأكل ، وأثر ابن عمر رضى الله عنهما مذكور فى الباب بمعناه ، وأثر أبى الدرداء وصله ابن المبارك فى كتاب الزهد ، وأخرجه محمد بن نصر المروزى فى كتاب تعظيم قدر الصلاة من طريقه ، وقوله فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما إذا وضع عشاء أحدكم أخص من الرواية الماضية ، حيث قال إذا وضع العشاء فيحمل العشاء فى تلك الرواية على عشاء من يريد الصلاة فلو وضع عشاء غيره لم يدخل فى ذلك ، ويحتمل أن يقال بالنظر إلى المعنى لو كان جائعا واشتغل خاطره بطعام غيره كان كذلك، وسبيله أن ينتقل عن ذلك المكان ، أو يتناول مأكولا يزيل شغل باله ليدخل فى الصلاة وقلبه فارغ ، ويؤيد هذا الاحتمال عموم قوله فى رواية مسلم من طريق أخرى عن عائشة لا صلاة بحضرة الطعام الحديث ، وقول أبى الدرداء الماضى إقباله على حاجته ، انتهى ١٢ .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر أنه سبقة قلم،والصواب من قصة ابن عمر رضى

(باب من(١) صلى بالناس وهو لا يريد إلا(٢) أن يعلمهم)

لما كان ذلك يوهم أن لا تجوز هذه الصلاة لما أنه ليس لوجه الله خاصة ، بل المقصود منها التعليم ، رد هذا الوهم بأنه لا ينافى الإخلاص ، فإن التعليم لوجه الله أيضاً .

الله عنهما وغيره فإن قصة ابن عمر رضى الله عنهما مذكورة فى الكتاب أنه رضى الله عنه يتعشى ويسمع قراءة الإمام، ولو صح ما فى الأصل من لفظ عمر وغيرها فله أيضا وجه ، وهو أن عمر رضى الله عنه وابنه متفقان فى ذلك كما تقدم عن كلام الترمذى ١٢ .

(١) قال شيخ المشايخ فى التراجم مقصوده من عقد هذا الباب أنه ليست هذه الصلاة صلاة المرائى ، بل فيه ثواب الصلاة للمصلى مع ثواب التعليم أيضاً انتهى ١٢ .

(٢) قال السندى : أى لا يريد الإمامة لذاتها ، بل يريدها ليتوسل إلى تعليمهم كيفية الصلاة ، وهو المراد بقوله فى الحديث، وما أريد الصلاة أى أن أصلى بكم، أى ليس غرضى من التقدم بين يديكم أن أكون إماما لكم ومتقدما بين يديكم ، وإنما مرادى بذلك التعليم ، وبهذا يندفع ما يتوهم أنه كيف يصح الصلاة بلا نية الصلاة ، انتهى . وقال الحافظ : استشكل نفى هذه الإرادة لما يلزم عليها من وجود صلاة غير قربة ، ومثلها لا يصح ، وأجيب بأنه لم يرد نفى القربة ، وإنما أراد بيان السبب الباعث له على الصلاة فى غير وقت صلاة معينة جماعة، وكأنه قال ليس الباعث على هذا الفعل حضور صلاة معينة من أداء أو إعادة أو غير ذلك وإنما الباعث عليه قصد التعليم وكأنه كان تعين عليه حينئذ ، لأنه أحد من خوطب بقوله صلى الله عليه وسلم : صلوا كما رأيتمونى أصلى ، كما سيأتى ،

قوله (وكان الشيخ[1] يجلس إلخ) ولعل الشيخ رآه صلى الله عليه وسلم فى صلاته

ورأى أن التعليم بالفعل أوضح من القول ، ففيه دليل على جواز مثل ذلك ، وأنه ليس من باب التشريك فى العبادة ، انتهى . وسبقه الكرمانى فى ذلك إذ قال: أى ليس مقصودى أداء فرض لأنه ليس وقت الفرض أو لأنى صليته، بل المقصود أن أعلمكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيفيتها ، انتهى . قلت : وما حمله عليه الحافظ تبعاً للكرمانى من أنه لم يكن وقت صلاة معينة أوجه مما حمله عليه السندى من أن النفى كان نفى إرادة الإمامة لذاتها ، وذلك لما سيأتى فى باب المكث بين السجدتين من التصريح بقوله : وذلك فى غير حين صلاة ١٢ .

(١) والشيخ هذا هو عمرو بن سلمة إمامهم كما سيأتى فى باب المكث بين السجدتين ، وهذا الجلوس المذكور فى الحديث المعروف بجلسة الاستراحة لم يقل به أحد من الأئمة الأربعة إلا الإمام الشافعى، قال العينى: وفى التلويح اختلف العلماء فى هذه الجلسة التى تسمى جلسة الاستراحة عقيب الفراغ من الركعة الأولى والثالثة ، فقال بها الشافعى فى قول ، وزعم ابن الأثير أنها مستحبة ، وقال فى الأم: يقوم من السجدة الثانية ، ولم يأمر بالجلوس ، فقال بعض أصحابه: إن ذلك على اختلاف حالين ، إن كان كبيرا أو ضعيفاً جلس وإلا لم يجلس ، وقال بعض أصحابه فى المسئلة قولان : أحدهما لا يجلس ، وبه قال أبو حنيفة ومالك والثورى وأحمد وإسحق ، وروى ذلك عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وعمر وعلى ، وقال ابن قدامة عن أحمد قول إنه يجلس ، وهو اختيار الخلال ، وقيل إنه فصل بين الضعيف وغيره ، وقال أحمد : ترك الجلوس عليه أكثر الأحاديث ، وقال النعمان بن عياش: أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجلس ، وقال الترمذى عليه العمل عند أهل العلم ، وقال أبو الزناد: تلك السنة ،

حين كبر[1] وأسن .

قوله (فإنكن صواحب يوسف) فى إبداء[2] ما المبطون خلافه

انتهى . وفى البذل عن السعاية عن شرح هداية أبى الخطاب للعلامة عبد السلام ابن تيمية : أن الصحابة قد أجمعوا على ترك جلسة الاستراحة ، انتهى ١٢ .

(١) وعليه حمله صاحب الهداية إذ قال: فإذا اطمأن ساجدا كبر واستوى قائما على صدور قدميه ولا يقعد ولايعتمد بيديه على الأرض ، وقال الشافعى يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمداً على الأرض لأن النبى صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ، ولنا حديث أبى هريرة أن النبي عليه السلام كان ينهض فى الصلاة على صدور قدميه ، وماروواه محمول على حالة الكبر انتهى. وتقدم قريبا فى كلام العينى أن ذلك قول للشافعى وأحمد ، يعنى القول بالكبر والضعف ، وقال العينى: رأت طائفة أن لا يعتمد على يديه إلا أن يكون شيخا أو مريضا ، وقال ابن بطال: روى ذلك عن على رضى الله عنه والنخعى والثورى ، وفى التوضيح حمل مالك هذا الحديث على حالة الضعف بعيد ، انتهى . قلت :ولم يذكر وجه البعد بل قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث معاوية واللفظ لأبى داود لاتبادرونى بركوع ولا بسجود، فإنى مهما أسبقكم به إذا ركعت تدركونى به إذا رفعت ، إنى قد بدنت ، ولذا روى البراء أنهم كانوا إذا رفعوا رؤوسهم من الركوع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قاموا قياما، فإذا رأوه قد سجد سجدوا، وفى رواية عنه لايحنو أحد منا ظهره حتى يرى النبي صلى الله عليه وسلم يضع ، وفى البذل عن شرح المواهب للزرقانى قد تمسك من لم يقل باستحبابها بحديث لاتبادرونى بالقيام والقعود فإنى قد بدنت، فدل أنه كان يفعله لهذا السبب ، فلا تشرع إلا فى حق من اتفق له ذلك ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله : إنكن صواحب يوسف فيه حذف بينه مالك فى روايته المذكورة وأن المخاطب له حينئذ حفصة بأمر عائشة ، وصواحب جمع

. . . .

صاحبة ، والمراد أنهن مثل صواحب يوسف فى إظهار خلاف مافى الباطن ، ثم هذا الخطاب وإن كان بلفظ الجمع فالمراد به واحد وهى عائشة فقط ، كما أن صواحب صيغة جمع ، والمراد به زليخا فقط ، ووجه المشابهة بينهما فى ذلك أن زليخا استدعت النسوة ، وأظهرت لهن الإكرام بالضيافة ، ومرادها زيادة على ذلك وهو أن ينظرن إلى حسن يوسف عليه السلام ويعذرنها فى محبته، وإن عائشة أظهرت أن سبب إرادتها صرف الإمامة عن أبيها كونه لا يسمع المأمومين القراءة لبكائه ، ومرادها زيادة على ذلك ، وهو أن لايتشاءم الناس به ، وقد صرحت هى فيما بعد ذلك فقالت لقد راجعته ، وما حملنى على كثرة مراجعته إلا أنه لم يقع فى قلبى أن يحب الناس بعده رجلا قام مقامه أبدا الحديث ، وسيأتى بتمامه فى باب وفاة النبى صلى الله عليه وسلم فى أواخر المغازى ، وبهذا التقرير يندفع إشكال من قال: إن صواحب يوسف لم يقع منهن إظهار يخالف مافى الباطن ، ووقع فى أمالى ابن عبد السلام أن النسوة أتين امرأة العزيز يظهرن تعنيفها ، ومقصودهن فى الباطن أن يدعون يوسف إلى أنفسهن ، كذا قال ، وليس فى سياق القصة ما يساعد ماقال ، انتهى . قال الكرمانى : أما مراجعة عائشة وغرضها أن يستخلف غير أبى بكر ، فإنما خشيت أن يتشاءم الناس بإمامته ، فيقولون منذ أمنا هذا فقدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلت: وأما مراجعة حفصة رضى الله عنها فلما أنها رضى الله عنها ظنت أن من يتقدم المصلى اليوم ويكون إماما فى الإمامة الصغرى لابد أن يئول إليه الأمر فى الإمامة الكبرى ، فإن الصلاة أم العبادات فمن كان نائبا له صلى الله عليه وسلم فيها ، يكون جديراً أن يكون نائبا له صلى الله عليه وسلم فى ما دونها ، وعلى هذا فالأمان عائشة وحفصة كلتاهما أظهرتا خلاف مافى باطنهما وقد أخرج البخارى فى باب إنما جعل الإمام ليؤتم به من حديث موسى

أو فى الإزلال[1] عن الحق .

قوله (فنكص على عقبيه) وذلك لما ظن أنه صلى الله عليه وسلم خارج مع ظنه أنه وجد من القوة ما يمكن له أن يؤم القوم .

قوله : (ما نظرنا منظراً كان أعجب إلينا) وكانوا مترصدين إلى حجرته فلما أحسوا برفع الستر التفتوا إليه بوجوههم ،ولا تفسد الصلاة بلفت[2] الوجه فقط.

ابن أبى عائشة،فقال أبو بكر رضى الله عنه وكان رجلا رقيقا : ياعمر صل بالناس الحديث.قال النووى تأوله بعضهم على أنه قاله تواضعا ، وليس كذلك بل قاله للعذر المذكور ، وهو كونه رقيق القلب كثير البكاء فخشى أن لايسمع الناس ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون رضى الله عنه فهم من الإمامة الصغرى الإمامة العظمى ، وعلم مافى تحملها من الخطر وعلم قوة عمر رضى الله عنه على ذلك فاختاره ، انتهى ١٢ .

(١) قال العينى أى مثل صواحبه فى التظاهر على ماىردن من كثرة الإلحاح فيما يمكن إليه ، وذلك لأن عائشة وحفصة بالغتا فى المعاودة اليه فى كونه أسيفا لايستطيع ذلك،انتهى.وذكر الشيخ قدس سره هذين الاحتمالين فى تقرير الترمذى المطبوع باسم « الكوكب الدرى » بأبسط مما أفاده ههنا ، إذ قال أى فى إزلالى عما أردت كما أزللن يوسف حين قلن له ما قلن ، أو المعنى إنكن صواحب يوسف حين أظهرن له أن يلتفت إلى زليخا ، وهن يقصدن لفتته إليهن أنفسهن ، فكذلك أنتن تبدين لى أشياء وفى قلوبكن غيرها ، وذلك أن عائشة رضى الله عنها أرادت أن لايتشاءم الناس بأبى بكر ، وحفصة أرادت تقدم أبيها على القوم ، وكلتاهما مظهرة له صلى الله عليه وسلم أن أبا بكر رضى الله عنه بتقدمه لايكاد يسمعهم القرآن رقة ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الموفق : ولاتبطل الصلاة بالالتفات إلا أن يستدير بجملته عن القبلة أو يستدبر القبلة لأن النبى صلى الله عليه وسلم فعله ، وبهذا قال أبو ثور ، قال ابن

قوله : (تأخر الاول(١) أو لم يتأخر جازت صلاته) .

أما ثبوت جواز (٢) التأخر فبفعل أبي بكر الذى فعله ، وأما

عبد البر وجمهور الفقهاء على أن الالتفات لا يفسد الصلاة إذا كان يسيراً ، انتهى . وبسط الكلام عليه فى الأوجز وفيه عن البذل: الالتفات فى الصلاة على ثلاثة أوجه ، أولها بطرف العين فلا بأس به ، والثانى بطرف الوجه فهو مكروه، والثالث بحيث تحول صدره عن القبلة فصلاته باطلة بالاتفاق إلى آخر ما بسط فيه ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قوله الأول أى الذى أراد أن ينوب عن الراتب ، فلفظ الأول ليسا بمعنى واحد ، فإن قلت المقرر فى النحو أن المعرفة المعادة هى الأولى بعينها ، قلت : ذلك عند عدم القرينة الدالة على المغايرة ، انتهى . وقال الحافظ : فكل منهما أول باعتبار والمعرفة إذا أعيدت كانت عين الأولى إلا بقرينة وقرينة كونها غيرها هنا ظاهرة، انتهى . وقال العينى ويروى فتأخر الآخر، والمراد منه الداخل وكل منهما أول باعتبار ، انتهى . وفى التراجم يعنى جاء الإمام الذى كان استخلف هذا الإمام فتأخر الاول ، أى الذى كان أولا فى بداية الصلاة جازت الصلاة الأولى أى ما صلى من الصلاة لا يحتاج إلى إعادته ، انتهى . ويشكل عليه عندى قوله أو لم يتأخر فتأمل ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ أوضح ، فإن فيه إثبات جزئى الترجمة بحديث الباب ، وقال الحافظ يشير بالشق الأول ، وهو ما إذا تأخر إلى رواية عروة عنها فى الباب الذى قبله حيث قال فلما رآه استأخر ، وبالثانى وهو ما إذا لم يستأخر إلى رواية عبدالله عنها ، حيث قال فأراد أن يتأخر، وقد تقدمت فى باب حد المريض والجواز مستفاد من التقرير ، وكلا الأمرين قد وقعا فى حديث الباب ، انتهى . قلت: وهذا الأخير هو مراد الشيخ قدس سره ١٢ .

جواز[1] عدمه فبقوله صلى الله عليه وسلم امكث على مكانك ، وهذا على رأى البخارى[2] وأما عندنا فكان تأخر أبى بكر

---

(١) هذا هو المعروف عند المشايخ والشراح كلهم ومال مولانا الشيخ الأنور فى الفيض إلى أن المقصود بالترجمة الجزء الأول فقط ، وذكر له حديثا ، وأما الجزء الآخر يعنى قوله لم يتأخر فن باب التكميل ودفع توهم الاختصاص ، انتهى . قلت : وهذا هو الأصل الرابع والثلاثون من أصول التراجم ١٢ .

(٢) وهو المرجح عند الشافعية،وبقولنا قال الجمهور، قال الحافظ فى الحديث جواز الصلاة الواحدة بإمامين أحدهما بعد الآخر ، وأن الإمام الراتب إذا غاب يستخلف غيره، وأنه إذا حضر بعد أن دخل نائبه فى الصلاة يتخير بين أن يأتم به أو يؤم هو، وتعقبه العينى فقال جواز الصلاة الواحدة بإمامين أحدهما بعد الآخر مسلم ، لأن الإمام إذا أحدث واستخلف خليفة ، فأتم الصلاة صح ذلك ويطلق عليه أنه صلاة واحدة بإمامين ، وقوله أيضا إن الإمام الراتب إذا غاب يستخلف غيره مسلم أيضا ، وقوله : إذا حضر إلى آخره غير مسلم ، واحتجاج من يذهب إلى هذا بهذا الحديث غير صحيح، لأن ذلك من خصائص للنبى صلى الله عليه وسلم، ذكر ذلك ابن عبد البر، وادعى الإجماع على عدم جواز ذلك لغيره، قال العينى : لأنه لا يجوز التقدم بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم، وليس لسائر الناس اليوم من الفضل من يجب أن يتأخر له ، وكان جائزاً لأبى بكر رضى الله عنه أن لا يتأخر لإشارة النبى صلى الله عليه وسلم ان أمكث مكانك، وقال بعض المالكية أيضا: تأخر أبى بكر وتقدمه صلى الله عليه وسلم من خواصه صلى الله عليه وسلم، ولا يفعل ذلك بعد النبى صلى الله عليه وسلم ، انتهى . وتعقبه الحافظ فقال: ادعى ابن عبد البر أن ذلك من خصائصه صلى الله عليه وسلم، وادعى الإجماع على عدم جواز ذلك لغيره صلى الله عليه وسلم، ونوقض بأن الخلاف ثابت، فالصحيح المشهور عند الشافعية الجواز،

لحصره(١) عن القراءة .

وعن ابن القاسم فى الإمام يحدث فيستخلف ثم يرجع فيخرج المستخلف ويتم الأول أن الصلاة صحيحة انتهى . وتعقبه العينى فقال: وقول بعضهم و نوقض إلخ هذا خرق للإجماع السابق قبل هؤلاء الشافعية ، وخرق الإجماع باطل ، انتهى . قلت: وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه قال ابن عبد البر فى الاستذكار : أما تأخر أبى بكر وتقدم النبى صلى الله عليه وسلم إلى مكانه ، يعنى فى حديث قصة عمرو ابن عوف فهو موضع خصوص عند أكثر العلماء ، كلهم لا يجيزون إمامين فى صلاة واحدة من غير عذر حدث يقطع صلاة الإمام ويوجب الاستخلاف ، وفى إجماعهم هذا دليل على خصوص هذا الموضع لفضل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه لا نظير له، وفيه أيضا أن للحنفية فى محمل الحديث مسلكين ، أحدهما هو ذلك المختار للمالكية، قال فى البدائع وإنما تأخر أبو بكر لأنه عجز عن المضى لكون المضى من باب التقدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال الله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله » الآية . والمسلك الثانى ما فى البدائع أيضاً وسيأتى قريبا عن « الدر المختار » ولا يبعد عندى أن يكون هذان المسلكان للحديثين المختلفين ، فالأول وقع فى قصة عمرو بن عوف ، ولذا اعتذر فيها بقوله ما لابن أبى قحافة أن يتقدم بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والثانى وقع فى قصة مرضه صلى الله عليه وسلم ولعل وجه الحصر شدة السرور بصحته صلى الله عليه وسلم عن المرض ، كما أفاده أبى عند الدرس كذا فى الأوجز ١٢ .

(١) هذا هو المعروف عند الحنفية ، قال صاحب الدر المختار ويستخلف إذا حصر عن قراءة قدر الفرض لحديث أبى بكر رضى الله عنه فإنه لما أحس بالنبى صلى الله عليه وسلم حصر عن القراءة فتأخر فتقدم النبى صلى الله عليه وسلم وأتم الصلاة ، ولو لم يكن جائزاً لما فعله « بدائع » قال ابن عابدين : وعبارة

ولا يجوز التأخر الإمام لضرورة[١] .

(قوله التفت إليه) على زنة المجهول وإن جاز أن يكون معروفا ، وفاعله الإمام .

(باب إذا استووا فى القراءة الخ)

فيه إشارة[٢] إلى أن ماورد فى الرواية من تقديم الأكبر سناً فإنما هو حيث

البدائع فإنه كان يصلى بالناس بجماعة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى توفى فيه ، فوجد صلى الله عليه وسلم خفة فحضر فلما أحس الخ ، انتهى . وقد أخرج ابن ماجه فى حديث ابن عباس فى هذه القصة، فقالت عائشة يارسول الله إن أبا بكر رجل رقيق حصر الحديث، وفى آخره قال ابن عباس : وأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من القراءة من حيث كان بلغ أبو بكر رضى الله عنه ، وهكذا أخرجه أحمد فى مسنده بلفظ : وقالت عائشة رضى الله عنها : إن أبا بكر رجل حصر الحديث ، وسيأتى فى باب من أسمع الناس تكبير الامام ماقال الشيخ إن تأخر أبى بكر مع الأمر بعدمه أقوى حجة على حصره ١٢ .

(١) كذا فى الأصل ، وصوابه على الظاهر إلا الضرورة ١٢ .

(٢) وحاصل ما أفاده الشيخ أن الترجمة شارحة للحديث ، وعلى هذا فالترجمة من أصل الثالث والعشرين من أصول التراجم، وقال الكرمانى :فإن قلت إن الحديث مطلق فى أن الأكبر يؤم فمن أين قيده فى الترجمة ، بقوله :إذا استووا فى القراءة ، قلت : من القصة لأنهم أسلموا وهاجروا معا وصحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولازموه عشرين ليلة واستووا فى الأخذ عنه فلم يبق ما يقدم به إلا السن ، وقال الحافظ هذه الترجمة مع ماسأبينه من زيادة فى بعض طرق حديث الباب

كانوا مستوين فى العلم والقراءة ، وإن لم يستويا فيهما فلا تقديم للأسن [1] .

منتزعة من حديث أخرجه مسلم من رواية أبى مسعود الانصارى مرفوعا يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله ، فإن كانت قراءتهم سواء فليؤمهم أقدمهم هجرة ، فإن كانوا فى الهجرة سواء فليؤمهم أكبرهم سنا الحديث ، وليس راويه من شرط البخارى ، لكن هو فى الجملة يصلح للاحتجاج به عند البخارى ، وقد علق منه طرفا بصيغة الجزم كما سيأتى ، واستعمله ههنا فى الترجمة ، وأورد فى الباب مايؤدى معناه ، وهو حديث مالك بن الحويرث لكن ليس فيه التصريح باستواء المخاطبين فى القراءة ، وأجاب الزين بن المنير وغيره بما حاصله أن تساوى هجرتهم وإقامتهم وغوضهم بها مع مافى الشباب غالبا من الفهم ، ثم توجه الخطاب إليهم بأن يعلموا من ورائهم من غير تخصيص بعضهم دون بعض دال على استوائهم فى القرائة والتفقه فى الدين انتهى. قلت وعلى هذا تكون الترجمة من الأصل الأول من أصول التراجم ، ثم قال الحافظ : وقد وقع التصريح بذلك فيما رواه أبو داود من طريق مسلمة عن خالد الحذاء عن أبى قلابة فى هذا الحديث ، قال وكنا يومئذ متقاربين فى العلم وأظن فى هذه الرواية إدراجا فإن ابن خزيمة رواه من طريق إسماعيل بن علية عن خالد قال قلت لأبى قلابة فأين القراءة؟ قال إنهما كانا متقاربين ، وأخرجه مسلم من طريق حفص عن الحذاء وفيه قال الحذاء وكانا متقاربين فى القراءة ، ويحتمل أن يكون مستند أبى قلابة فى ذلك ، هو إخبار مالك بن الحويرث كما أن مستند الحذاء هو إخبار أبى قلابة له فينتفى الإدراج عن الإسناد ، انتهى قلت وعلى هذا تكون الترجمة من الأصل الثالث والأربعين من أصول التراجم ١٢.

(١) عند الجمهور منهم الأئمة الستة بخلاف أهل الظاهر كما فى الأوجز عن الباجى وبسط فيه الاختلاف فيمن أحق بالإمامة مطلقا ، فقال الجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك والشافعى أحقهم بالإمامة أعلمهم ، وقال الإمام أحمد وأبو يوسف

(باب إذا زار الإمام قوما)

يعنى[1] بذلك أن ماورد من النهى عن أن يؤم قوما، فالمراد به ليس هو النهى بإطلاقه بل النهى مقيد بعدم الإذن .

على ماهو المشهور عنهما أحقهم مطلقا الأقرأ ، والبسط فى الأوجز ، وإلى قول الجمهور مال البخارى إذ ترجم فيما سبق باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة ، ولايبعد عندى أن الإمام بعدما ترجم بباب أهل العلم ترجم بقوله إذا استووا فى القراءة إشارة إلى مافى الهداية وغيره من كتب الحنفية أن الأقرأ فى هذا الزمان كان هو الأعلم كما فى الأوجز ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره يقرب منه ما قال شيخ المشايخ فى تراجمه إذ قال غرضه من هذا الباب إثبات جواز ذلك دفعا لتوهم عدم الجواز أصلا سواء أذن رب الدار أو لا متمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام لايؤم الرجل الرجل فى سلطانه أى فى منزله ، ولايجلس على تكرمته إلا بإذنه ، وقال إن الاستثناء متصل بالحكم الآخر فقط ، كما هو مذكور فى جامع الترمذى ، انتهى . قلت : لم أجده فى الترمذى هكذا بل ذكر فيه حديث أبى مسعود : لايؤم الرجل فى سلطانه ولا يجلس على تكرمته فى بيته إلا بإذنه ، قال أبو عيسى : حديث أبى مسعود حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم وقالوا صاحب المنزل أحق بالإمامة ، وقال بعضهم : إذ أذن صاحب المنزل لغيره فلا بأس أن يصلى بهم ، وكرهه بعضهم وقالوا السنة أن يصلى صاحب البيت ، قال أحمد بن حنبل : وقول النبى صلى الله عليه وسلم لايؤم الرجل فى سلطانه ولا يجلس على تكرمته فى بيته إلا بإذنه ، فإذا أذن فارجو أن الإذن فى الكل ، ولم ير به بأسا إذا أذن له أن يصلى به ، انتهى مختصراً . فالمفهوم منه أن الاستثناء على قول أحمد متعلق بالجزئين

. . . . :

وعند القائلين بالقول الآخر متعلق بالجزء الثانى فقط ، ثم ترجم الإمام الترمذى باب من زار قوما فلا يصلى بهم ، وأخرج فيه حديث أبى عطية قال كان مالك ابن الحويرث يأتينا فى مصلانا يتحدث فحضرت الصلاة يوما فقلنا له تقدم فقال ليتقدم بعضكم حتى أحدثكم لم لا أتقدم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من زار قوما فلا يؤمهم وليؤمهم رجل منهم ، قال أبو عيسى هذا حديث صحيح ، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وغيرهم قالوا صاحب المنزل أحق بالإمامة من الزائر ، وقال بعض أهل العلم : إذا أذن له فلا بأس أن يصلى به، وقال إسحاق بحديث مالك بن الحويرث وشدد فى أن لا يصلى أحد بصاحب المنزل وإن أذن له صاحب المنزل، قال وكذلك فى المسجد لا يصلى بهم فى المسجد إذا زارهم ، يقول يصلى بهم رجل منهم ، انتهى . فظاهر تبويب الإمام الترمذى أنه مال إلى قول إسحاق ولذا لم يقيد الترجمة بالإذن ، وعزاه إلى أكثر أهل العلم ، وعزا القول الثانى إلى بعض أهل العلم ، هذا ، والمعروف عند شراح البخارى فى غرض ترجمة الإمام البخارى أن الإمام الأعظم إذا زار قوما لا يحتاج إلى إذنهم فى التقدم على الإمامة ، وهذا هو الذى حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال أى إذا زار إمام العامة قوما كان لهم إمام خاص فهو أولى بإمامتهم من إمامهم الخاص ، ولا يحتاج إلى إجازته له بالإمامة ، ففيه إشارة إلى أن قوله عليه الصلاة والسلام لا يؤم الرجل فى سلطانه إنما هو فى حق من يكون مساويا للرجل ، وقوله استأذن النبى صلى الله عليه وسلم أى للحجاب أما إذن الدخول فقد وجد قبل هذا حين دعوة عتبان له عليه الصلاة والسلام ليصلى فى بيته وقوله قام لا لأن يصلى لهم بالإمامة بل لأن يصلى وحده ، وكذلك لم يكن عتبان دعا النبى صلى الله عليه وسلم لأن يصلى لهم بالإمامة بل لأن يصلى مطلقا إماما أو مأموما أو منفرداً فلم تكن الدعوة له إذنا بالإمامة ، لكن النبى صلى الله عليه وسلم لما قام إلى الصلاة صلوا خلفه اتفاقا مع أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يستأذنه فى الامامة كما كان النبى صلى الله عليه وسلم

. . . .

استأذن رجلا قال له اركب على بعيره بأن حق الركوب فى مقدم البعير لك ، فإن تأذن لى اركب فيه وإلا أركب خلفك، فعلم أن إمام العامة لا حاجة له إلى الإذن من إمام الحى ، فإن قلت : إن قول النبي صلى الله عليه وسلم أين تحب يدل على أنه استأذن للإمامة . قلت كلا بل هو طلب تعيين المكان ليصلى فيه ، انتهى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله . وقصة الركوب التى أشار إليها الشيخ أخرجها أبو داود فى باب رب الدابة أحق بصدرها من حديث بريدة قال : بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمشى جاء رجل ومعه حمار فقال يارسول الله اركب وتأخر الرجل ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا أنت أحق بصدر دابتك منى إلا أن تجعله لى ، قال فإنى قد جعلته لك فركب ، قال الشيخ فى البذل : وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله عنه إنما قال ذلك مع أن الرجل قد كان جعل له صدر دابته تنبيها على المسألة ، ولأنه لعله تأخر لما علم أن الأفضل أحق بصدر الدابة ، فبين له أن الأحقية ليست لأجل الفضل ، فإن كنت تركت الصدر لى بظن ذلك فتصدر لأنك أحق وأما إن كنت تأخرت بعد العلم بأنك أحق فلا ضير، انتهى . ثم رجعنا إلى تبويب البخارى ، فقد قال الحافظ قيل أشار بهذه الترجمة إلى أن حديث مالك بن الحويرث الذى أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه مرفوعاً : من زار قوما فلا يؤمهم وليؤمهم رجل منهم محمول على من عدا الإمام الأعظم ، وقال الزين بن المنير مراده أن الإمام الأعظم ومن يجرى مجراه إذا حضر بمكان مملوك لا يتقدم عليه مالك الدار أو المنفعة لكن ينبغى للمالك أن يأذن له ، ليجمع بين الحقين حق الإمام فى التقدم وحق المالك فى منع التصرف بغير إذنه ، انتهى يعنى كلام الزين . قال الحافظ :ويحتمل أنه أشار إلى مافى حديث أبى مسعود : ولا يؤم الرجل فى سلطانه ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه فإن

. . . .

مالك الشىء سلطان عليه والإمام الأعظم سلطان على المالك، وقوله إلا بإذنه يحتمل عوده على الأمرين : الإمامة والجلوس ، وبذلك جزم أحمد كما حكاه الترمذى عنه ، فتحصل بالإذن مراعاة الجانبين ، انتهى . وتقدم كلام الإمام الترمذى فى ذلك قريبا بتمامه لكن قال الموفق صاحب البيت أحق بالإمامة إلا أن يكون بعضهم ذا سلطان ، يعنى إن كان فى البيت ذو سلطان فهو أحق من صاحب البيت ، لأن ولايته على البيت وعلى صاحبه ، وقد أم النبى صلى الله عليه وسلم عتبان وأنسا فى بيوتهما ، انتهى . وتعقب العينى كلام الحافظ ، ومال إلى أن الإمام الأعظم أيضا محتاج للإذن إذ قال لم يبين الإمام البخارى حكمه فى الترجمة هل للإمام ذلك أم يحتاج إلى إذن القوم، فاكتفى بما ذكر فى حديث الباب ، فإنه يشير بالاستئذان ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة فى قوله : أين تحب أن أصلى إلخ فإنه يتضمن أمرين : أحدهما قصدا ، وهو تعيين المكان من صاحب المنزل ، والآخر ضمنا ، وهو الاستئذان بالإمامة ، فإن قلت الإمام الأعظم سلطان على المالك فلا يحتاج إلى الاستئذان قلت فى الاستيذان رعاية الجانبين مع أنه ورد فى حديث أبى مسعود، ولا يؤم الرجل فى سلطانه الحديث فإن مالك الشىء سلطان عليه وقد نقل بعضهم ههنا وجهين فى ذكر الترجمة ، وفيهما تعسف وبعد ، والوجه ما ذكرنا ، انتهى . وقد عرفت فى كلام مولانا الشيخ محمد حسن المكى أن الشيخ تعقب على أن قوله أين تحب يشير إلى الاستئذان فى الإمامة ، وبسط فى ذلك لأنهم اختلفوا فى غرض الامام البخارى بالترجمة على ثلاثة مسالك ، الأول ما أفاده والدى فى تقريره ، وهو مؤدى كلام شيخ المشايخ فى التراجم أن غرض الترجمة أن النهى عن إمامة الزائر مقيد بعدم الإذن ، الثانى ما ذهب إليه الحافظ،

(باب إنما جعل(١) الإمام ليؤتم به)

ثم أشار(٢) بذكر صلاته صلى الله عليه وسلم فى مرضه أنه لا يجب مطاوعة الإمام فى ما إذا ترك الإمام فرضا لعذر أو لغير عذر ، فإنه صلى الله عليه وسلم جلس للعذر ، ولم يجلس القوم ، ولذلك أورد الآثار فإنه إذا ترك السجدة لأجل

وهو الذى حكى مولانا محمد حسن المكى من تقرير الشيخ قدس سره أن الإمام الأعظم لا يحتاج إلى الإذن، والثالث عكسه ماذهب إليه العينى أن الإمام الأعظم أيضا يحتاج إلى الإذن،وظاهر ألفاظ الترجمةعندى يرجح ماأفاده مولانا الشيخ محمد حسن المكى عن الشيخ قدس سره ، وفى مراقى الفلاح فى بيان الأحق بالإمامة إذا لم يكن فيهم صاحب منزل ولا ذو سلطان كأمير ووال وقاض ، فالأعلم أحق بالإمامة وإذا اجتمعوا يقدم السلطان ، فالأمير ، فالقاضى ، فصاحب البيت ، قال الطحطاوى : قوله يقدم السلطان الظاهر أن ذلك على سبيل الوجوب لأن فى تقديم غيره عليه إهانة له وارتكاب المنهى عنه فى الحديث ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : هذه الترجمة قطعة من الحديث الآتى فى الباب والمراد بها أن الإئتمام يقتضى متابعة المأموم لإمامه فى أحوال الصلاة ، فتنتفى المقارنة والمسابقة والمخالفة إلا مادل الدليل الشرعى عليه ، ولذا صدر المصنف الباب بقوله : وصلى النبي صلى الله عليه وسلم إلخ أى والناس خلفه قياما ولم يأمرهم بالجلوس كما سيأتى ، فدل على دخول التخصيص فى عموم قوله: إنما جعل الإمام ليؤتم ، انتهى ١٢ .

(٢) قال شيخ المشايخ فى التراجم أشار بإيراد هذا القول فى تعاليق الباب إلى نسخ هذا القدر من الحكم أخير فعله صلى الله عليه وسلم حين صلى بنفسه قاعدا وصلى القوم قياماً وأمرهم بذلك والمؤلف رحمه الله قدم فى الباب الحديث الناسخ وأخر المنسوخ ولو عكس لكان أحسن ترتيبا ، انتهى يعنى أن قوله صلى الله عليه وسلم إذا صلى جالسا فصلوا جلوسا منسوخ عند الجمهور بفعله صلى الله عليه وسلم

الزحام ، فإنه لا يتابع الإمام إذ يلزم فى متابعته رفض الفرض ، وذا لا يجوز كما لا يجوز له أن يترك سجدة لكونها فريضة ، وكذلك أثر ابن مسعود[١] أورده لتأكيد أن المتابعة واجبة ما لم يترك واجبا ، ومعنى قول الحسن[٢] إن الذى لم يتمكن من السجود لأجل الزحام أو غيره ينتظر حتى لو سلم الإمام فإنه

فى مرض وفاته كما سينبه عليه الإمام فى آخر الباب بقول الحميدى ، وفى المسألة خلاف لأحمد كما سيأتى فى باب الرجل يأتم بالإمام ١٢ .

(١) قال الحافظ : أثر ابن مسعود ، وصله ابن أبى شيبة بإسناد صحيح ، وسياقه أتم ، ولفظه لا تبادروا أئمتكم بالركوع ولا بالسجود وإذا رفع أحدكم رأسه والإمام ساجد فليسجد ثم ليمكث قدر ما سبقه به الإمام ، وكأنه أخذه من قوله صلى الله عليه وسلم : إنما جعل الإمام ليؤتم به ، ومن قوله وما فاتكم فأتموا ، قال الزين بن المنير : إذا كان الراقع المذكور يؤمر عنده بقضاء القدر الذى خرج فيه عن الإمام فأولى أن يتبعه فى جملة السجود فلا يسجد حتى يسجد ، وظهرت بهذا مناسبة هذا الأثر بالترجمة ، انتهى . زاد العينى : ومذهب مالك أن من خفض أو رفع قبل إمامه فإنه يرجع فيفعل مادام إمامه لم يرفع من ذلك ، وبه قال أحمد وإسحق والحسن والنخعى ، وروى نحوه عن عمر رضى الله عنه ، انتهى قلت وهو مذهب الحنفية ، قال الطحطاوى على المراقى : من الواجب متابعة المقتدى إمامه فى الأركان الفعلية ، فلو رفع المقتدى رأسه من الركوع أو السجود قبل الإمام ينبغى له أن يعود لتزول المخالفة بالموافقة ، ولا يصير ذلك تكرارا ، وبالعود جزم الحلبى فى آخر الكتاب ، انتهى ١٢ .

(٢) قوله الحسن الخ. قال الحافظ. فيه فرعان، أما الفرع الاول فوصله ابن المنذر فى كتابه الكبير، ورواه سعيد بن منصور عن هشام عن يونس عن الحسن ، ولفظه يركع يوم الجمعة فيزحمه الناس فلا يقدر على السجود ، وقال: فإذا فرغوا من صلاتهم

لا يسلم بتسليمه لأن فی متابعته إذ ذاك ترك الفرض ، فإذا وجد فرجة سجد سجدتين للثانية (١) ، ثم يعيد الركعة الأولى(٢) لعدم الاعتداد بما أداه منها لعدم

سجد سجدتين لركعته الاولى ثم يقوم فيصلی ركعة وسجدتين، ومقتضاه أن الإمام لا يتحمل الأركان ، فمن لم يقدر على السجود معه لم تصح له الركعة ، ومناسبته للترجمة من جهة أن المأموم لوكان له أن ينفرد عن الإمام لم يستمر متابعا فی صلاته التی اختل بعض أركانها ، حتى يحتاج إلى تداركه بعد فراغ الإمام ، وأما الفرع الثانی فوصله ابن أبی شيبة ، وسياقه أتم ، انتهى . قلت: وسيأتی سياقه قريبا ، وهكذا قال العينی إذ قال وصلها سعيد بن منصور عن هشيم عن يونس عن الحسن ، ولفظه فی الرجل يركع يوم الجمعة فيزحمه الناس ، فلا يقدر على السجود قال : إذا فرغوا من صلاتهم سجد سجدتين لركعته الاولى، ثم يقوم فيصلی ركعة وسجدتين انتهى ١٢ .

(١) وفی تقرير مولانا محمد حسن المكی رحمه الله يسجد للركعة الآخرة سجدتين قبل سلام الامام ، أو بعده إذا قدر عليهما ليتم له الركعة الأخيرة ، ثم يقضی الركعة الأولى بسجدتيها بعد سلام الامام لعدم احتسابها بدون السجدتين أولا ، وغرض البخاری أنه لم يقدم قضاء الركعة على سجدتی الركعة الأخيرة ، وجعل قضاءها بعد سلام الإمام أيضا لمتابعة الامام ، انتهى ١٢ .

(٢) هذا هو نص سياق البخاری ، وأكده العينی بقوله: وإنما قال الركعة الاولى دون الثانية لاتصال الركوع الثانی به ، انتهى . وهذا يخالف ما تقدم فی كلام الحافظ والعينی من أثر الحسن برواية سعيد بن منصور إذ فيه إذا فرغوا من صلاتهم سجد سجدتين لركعته الأولى ثم يقوم فيصلی ركعة وسجدتين ، انتهى . ولم يتعرض عن هذا الاختلاف أحد من الشراح ، والعجب من الحافظين أنهما ذكرا الأثر بلفظ يخالف سياق البخاری ، ولم يتعرضا له ١٢ .

السجود ، ومذهب الامام فيه أنه يسجد ولو على ظهر[1] من أمامه وإذا لم يتمكن من السجود بوجه فإنه (بياض[2]) .

(١) قال العينى قال مالك : فى مسألة الزحام لا يسجد على ظهر أحد فإن خالف يعيد ، وقال أصحابنا والشافعى وأبو ثور يسجد ولا إعادة عليه ، انتهى . وقال الموفق: متى قدر المزحوم على السجود على ظهر إنسان أو قدمه لزمه ذلك وأجزأه ، قال أحمد فى رواية أحمد بن هاشم : يسجد على ظهر الرجل والقدم و يمكن الجبهة والأنف فى العيدين والجمعة ، وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى وأبو ثور، وقال عطاء والزهرى ومالك : لا يفعل ، قال مالك : تبطل الصلاة إن فعل، لقول النبي صلى الله عليه وسلم : ومكن جبهتك من الأرض ، ولنا ما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : إذا اشتد الزحام فليسجد على ظهر أخيه ، رواه سعيد فى سننه وهذا قاله بمحضر من الصحابة وغيرهم فى يوم جمعة ، ولم يظهر له مخالف فكان إجماعا ، ولأنه أتى بما يمكنه حال العجز ، فصح كالمريض يسجد على المرفقة، والخبر لم يتناول العاجز، انتهى . وفى المراقى من شرط صحة السجود عدم ارتفاع محل السجود عن موضع القدمين بأكثر من نصف ذراع وإن زاد على نصف ذراع لم يجز السجود إلا أن يكون لزحمة سجد فيها على ظهر مصل صلاته للضرورة ، فإن لم يكن ذلك السجود عابه مصليا أو كان فى صـــلاة أخرى لا يصح السجود ، انتهى ١٢ .

(٢) بياض فى الأصل ههنا ، ولعل الشيخ قدس سره أراد بيان تفصيل ذلك فلم يتفق له فإن المسألة خلافية كثيرة الفروع ، وذكر فى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى قدس سره قوله : لايقدر على السجود ، يعنى صلى مع الامام ركعتين ولم يقدر على سجداتهما حتى سلم الامام ثم قدر عليها يسجد الخ ، وعندنا يقضى سجدتى الركعة الأولى فيكون أربع سجدات ، لا الركعة الأولى لأنها قد صحت

. . . .

كالثانية لعدم فرضية الترتيب عندنا ، انتهى قلت مسألة فرضية الترتيب مختلفة عندنا كما بسطه ابن الهمام فى أول صفة الصلاة تحت قول صاحب الهداية : ومراعاة الترتيب فيما شرع مكرراً من الأفعال ، وبسط أيضا الكلام على ترك السجدات فى آخر باب سجود السهو بقوله : تتمة فى ترك السجدات والركوع . وفى الهداية لو تذكر وهو راكع أو ساجد أن عليه سجدة فانحط من ركوعه لها أو رفع رأسه من سجوده ، فسجدها يعيد الركوع والسجود ، وهذا بيان الأولى لتقع الأفعال مرتبة بالقدر الممكن ، وإن لم يعد أجزأه ، لأن الترتيب فى أفعال الصلاة ليس بشرط ، انتهى . ويخالفه ما فى الخانية أنه يعيده ، وإلا فسدت صلاته ، وجمع بينهما ابن عابدين فى أول الواجبات ، وفى الدر المختار اللاحق من فاتته الركعات كلها أو بعضها بعد اقتدائه بعذر كغفلة وزحمة ، وكذا بلا عذر بأن سبق إمامه فى ركوع وسجود فإنه يقضى ركعة، قال ابن عابدين قوله : يقضى ركعة لأن الركوع والسجود قبل الإمام لغو فينتقل ما فى الركعة الثانية إلى الأولى ، وما فى الثالثة إلى الثانية، وما فى الرابعة إلى الثالثة، فبقيت عليه ركعة ، وقد ذكر فى الخانية وغيرها المسألة على خمسة أوجه ، ثم بسطها ، وقال الموفق : إذا زحم فى إحدى الركعتين لم يخل من أن يزحم فى الأولى أو فى الثانية فإن زحم فى الأولى ولم يتمكن من السجود على ظهر ولا قدم انتظر حتى يزول الزحام ، ثم يسجد ويتبع إمامه مثل ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى صلاة الخوف بعسفان سجد معه صف ، وبقى صف لم يسجد معه ، فلما قام إلى الثانية سجدوا ، وجاز ذلك لحاجة كذا ههنا فإذا قضى ما عليه وأدرك الامام فى القيام أو فى الركوع اتبعه فيه ، وصحت له الركعة ، وكذا إذا تعذر عليه السجود مع إمامه لمرض أو نوم أو نسيان ، لأنه معذور فى ذلك ، فأشبه المزحوم ، فإن خاف أنه إن تشاغل

وأما مسألة[١] من نسى سجدة فغير متعلقة بالترجمة[٢] وإنما أوردها بالمناسبة أن فيه بيان ضرورة أداء الفرض وأنه لا يترك من الفريضة شيء كائنا ما كان .

بالسجود فاته الركوع مع الإمام فى الثانية ، لزمه متابعته وتصير الثانية أولاها ، وهذا قول مالك،وقال أبو حنيفة :يشتغل بقضاء السجود لأنه قد ركع مع الإمام فيجب عليه السجود بعده ، كما لو زال الزحام والإمام قائم ، وللشافعى كالمذهبين إلى آخر ما بسطه ، وبسط الكلام عليه أيضا فى مسائل السهو ، وفى فيض البارى قوله قال الحسن : هو المختار عندنا ، ويقال له مسائل السجدات ، ذكرها ابن الهمام فى فصل مستقل،والقاضى ثناء الله فى ما لا بد منه(ورسالة بالفارسية)، انتهى ١٢ .

(١) هذا هو الفرع الثانى فى كلام الحسن، قال الحافظ : أما الفرع الثانى فوصله ابن أبى شيبة وسياقه أتم ولفظه : فى رجل نسى سجدة من أول صلاته فلم يذكرها حتى كان آخر ركعة من آخر صلاته قال : يسجد ثلاث سجدات ،فإن ذكرها قبل السلام يسجد سجدة واحدة ، وإن ذكرها بعد انقضاء الصلاة يستأنف الصلاة ، انتهى . وفى الدر المختار فى بيان الواجبات رعاية الترتيب بين القراءة والركوع وفيما يتكرر فى كل ركعة كالسجدة أو فى كل الصلاة كعدد الركعات، حتى لو نسى سجدة من الأولى قضاها ولو بعد السلام قبل الكلام ، لكنه يتشهد ثم يسجد للسهو ثم يتشهد ، لأنه يبطل بالعود إلى الصلبية والتلاوية ، انتهى ١٢ .

(٢) هكذا فى تقرير لمولانا محمد حسن المكى رحمه الله إذ قال : وقوله فيمن أى فى المنفرد الذى نسى سجدة فقام إلى الركعة الثانية يعود ويسجد ، ولا تعلق له بالترجمة إنما ذكره تبعا للمسألة السابقة؛ لأن الحسن سأل عن كلتيهما معاً فأجاب كذلك ، انتهى . وفى تقريره الآخر قوله : فيمن نسى أى نسى إحدى السجدتين مع الإمام فقام الإمام حتى قام هو أيضاً معه ثم ذكر السجدة يعود ويسجد ليتم

قوله : (فأجلساه)[1] .

متابعته للإمام ثم يقوم ، انتهى . وعلى هذا يكون هذا أيضا موافقا للترجمة ، ويستأنس هذا المعنى من كلام العينى إذ قال : قوله يسجد يعنى يطرح القيام الذى فعله على غير نظم الصلاة ويجعل وجوده كالعدم ، انتهى . إلا أن ما تقدم فى كلام من أثر ابن أبى شيبة وذكره العينى أيضا من قوله فى رجل نسى سجدة من أول صلاته الخ يؤيد ما أفاده الشيخ وأوضحه ما فى التقرير الأول لمولانا المكى ١٢ .

(١) ليس هذا القول فى تقرير والدى المرحوم نور الله مرقده ، لكنه تكلم عليه فى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله فذكرته تكميلا لتقرير الشيخ قدس سره وتتميما للفائدة ، فقال : قوله فأجلساه فاقتدى بأبى بكر رضى الله عنه لحصر أبو بكر عن القراءة فاستخلفه ، وإنما قلنا فاقتدى لأن استخلاف غير المقتدى لا يصح لاشتراط المساواة فى النيابة ، أقول لابد من الاقتداء أولا لأن أبا بكر رضى الله عنه لما استخلفه، فإما كان هو داخلا فى الصلاة حين الاستخلاف أم لا ، على الثانى يلزم استخلاف غير المصلى للصلاة وهو ظاهر البطلان ، وعلى الأول إما كان مقتديا بأبى بكر أو كان مصلياً منفرداً على الثانى يلزم المخالفة عن الجماعة فتعين الأول وهو المطلوب ، فإن قلت لما كان النبى صلى الله عليه وسلم مريدا للاقتداء بأبى بكر فلم لم يقم فى الصف ولم ذهب به عباس وعلىّ حتى أجلساه إلى الجانب الأيسر لأبى بكر دون جانبه الأيمن مع أن المقتدى يقوم إلى الجانب الأيمن للإمام ؟ قلت : قد جرب النبى صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضى الله عنه فى المرة الأولى فى حال صحته حين قام النبى صلى الله عليه وسلم فى الصف فحصر أبو بكر عن القراءة فاحتاج إلى استخلاف النبى صلى الله عليه وسلم أنه سيعرض لنا تلك الحالة فى هذه المرة أيضا فكفى مؤنته تلك الحالة من أول الوهلة ، وهذا هو العذر المبيح لشق الصف والمرور بين أيديهم ، أما العذر فى المرة الأولى أى

قوله : (أسمت لك الرجل؟) ولعلها لم تسمه[1] لعدم تعينه عندها فإن أصحاب الجهة الثانية كانوا ثلاثة[2] بريرة وأسامة وعلى،أو لم تطلع على أخذ على رضى الله عنه

فى قصة الصحة فى شق الصفوف فهو أن فى قيامه عليه السلام خلفهم كان مشقة عليهم، هذا هو العلم عندى والله أعلم بحقيقة الحال ، انتهى ١٢ .

(١) اختلفوا فى سبب عدم تسميتها إياه على أقوال أشار الشيخ إليها ، قال الكرمانى : فإن قلت لم ما سمته ؟ قلت : عدم تسميتها له لم يكن تحقيراً أو عداوة حاشاها من ذلك ، قال النووى: ثبت أيضا أنه صلى الله عليه وسلم جاء بين رجلين أحدهما أسامة ، وأيضا أن الفضل بن عباس كان آخذاً بيده الكريمة فوجهه أن يقال إن الثلاثة كانوا يتناوبون فى الأخذ بيد وكان العباس يلازم الأخذ باليد الأخرى وأكرموا العباس باختصاصه بيد واستمرارها له لما له من السن والعمومة وغيرهما، فلذلك ذكرته عائشة رضى الله عنها مسمى صريحا وأبهمت الرجل الآخر إذ لم يكن أحدهم ملازما فى جميع الطريق ولا معظمه بخلاف العباس ، انتهى . وتعقب عليه الحافظ كما سيأتى قريبا فى كلامه ١٢ .

(٢) بل أكثر من ذلك كما فى الروايات الواردة فى هذه القصة تقدم ذكر بعضها وستأتى أخرى ، وقال الحافظ : وقع فى رواية لمسلم عن عائشة فخرج بين الفضل بن عباس ورجل آخر، وفى أخرى رجلين أحدهما أسامة، وعند الدارقطنى أسامة والفضل ، وعند ابن حبان فى آخره بريرة ونوبة بضم النون وسكون الواو ثم موحدة ، ضبطه ابن ماكولا ، وأشار إلى هذه الرواية ، واختلف هل هو اسم عبد أو أمة ؟ فجزم سيف فى الفتوح بأنه عبد، وعند ابن سعد من وجه آخر الفضل وثوبان ، وجمعوا بين هذه الروايات على تقدير ثبوتها بأن خروجه تعدد فيتعدد من اتكأ عليه وهو أولى من قول من قال : تناوبوا فى صلاة واحدة ، انتهى .

بيده الشريفة ، ولا ينكر[1] أن يكون ترك التسمية لما فى قلوبهم أشياء فيما بينهم، وهو وإن كان مما لا ينبغى أن يقدم عليه غير أنه ليس بمستحيل لعدم العصمة[2]

---

(١) هذا هو مختار الحافظ إذ قال فى أبواب الإمامة تحت قول ابن عباس هو على بن أبى طالب ، زاد الإسماعيلى من رواية عبد الرازق عن معمر ولكن عائشة لا تطيب نفسا له بخير ، ولابن إسحاق فى المغازى عن الزهرى لكنها لاتقدر على أن تذكره بخير ، ولم يقف الكرمانى على هذه الزيادة فعبرعنها بعبارة شنيعة ، وفى هذا رد على من تنطع فقال : لا يجوزأن يظن ذلك بعائشة رضى الله عنها ، ورد على من زعم أنها أبهمت الثانى لكونه لم يتعين فى جميع المسافة إذ كان تارة يتوكأ على الفضل ، وتارة على أسامة ، وتارة على على رضى الله عنه ، وفى جميع ذلك الرجل الآخر هو العباس واختص بذلك إكراماً له ، وهذا توهم ممن قاله ، والواقع خلافه ؛ لأن ابن عباس رضى الله عنه فى جميع الروايات الصحيحة جازم بأن المبهم على رضى الله عنه فهو المعتمد ، ودعوى وجود العباس فى كل مرة والذى يتبدل غيره مردودة بدليل رواية عاصم وغيرها صريح فى أن العباس لم يكن فى مرة ولا فى مرتين ، انتهى قال العينى : أشار بذلك « أى الحافظ » إلى الرد على النووى لكنه ماصرح باسمه لاعتنائه به ومحاماته له، انتهى . قلت : وتقدم كلام النووى قريبا فى كلام الكرمانى ١٢ .

(٢) بل كان ينبغى صدور مثل هذه الأفعال عن الصحابة الكرام رضى الله عنهم أجمعين تكميلا للتعليم ، فإن أصحاب المعاشرة ربما يضطرون إلى مثل هذه الأفعال ، والصحابة الكرام نجوم الهداية يهتدى بأقوالهم وأفعالهم فصدور مثل هذه الأفعال عنهم مثل صدور الكبائر من الزنا وشرب الخمر وغيرهما عنهم تكميلا للدين ، وهذا مثل صدور السهو فى الصلاة والنوم عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم،

مع أن مقتضيات البشرية من المعـــاتبة والملاطفة المبنيتين على عللهما[1] غير مؤاخذة عليها ، ثم إن تعيين العباس عليا رضى الله عنه فى التسمية إما لعدم وقوفه إلا عليه ، أو لكونه أطول مسافة منهما، أو لماله من الفضل مع أن ذكر شخص لا ينفى من دونه لعدم العبرة بمفهوم اللقب .

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إنى لا أنسى ولكن أنسى لأسن ، فالأفعال التى تنافى شأن النبوة أصدرت عن الصحابة الكرام رضى الله عنهم أجمعين وأرضاهم ، مثل المشاجرات فيما بينهم وغير ذلك تكميلا للتعليم الفعلى فى المعاشرة ١٢ .

(١) فإن قول على رضى الله عنه فى قصة الإفك : لن يضيق الله عليك والنساء سواها كثير معروف أخرجه البخارى وغيره، قال الحافظ وقع بسبب هذا الكلام من على نسبة عائشة رضى الله عنها إياه إلى الإساءة فى شأنها كما فى المغازى، انتهى . قلت: أشار بذلك الحافظ إلى رواية البخارى فى المغازى أن عائشة قالت كان على رضى الله عنه مسلما فى شأنها ، وقد قال على رضى الله عنه فى هذه القصة للنبى صلى الله عليه وسلم وإن تسأل الجارية تصدقك ، ثم لما برأتها جارية قال الحافظ فى رواية انتهرها بعض أصحابه فقال اصدقى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفى أخرى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلىّ شأنك بالجارية فسألها على رضى الله عنه وتوعدها فلم تخبره إلا بخير ، ثم ضربها وسألها ، وفى أخرى فقام إليها على رضى الله عنه فضربها ضربا شديداً يقـــول اصدقى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك من الروايات فى هذه القصة كافية فى أن تكون فى قلبها رضى الله عنها شىء من على رضى الله عنه، فضلا أن تكون الوقائع غير ذلك أيضا مما لا تخفى على ناظر كتب الحديث ١٢ .

(باب متى يسجد من خلف الإمام)

أراد (١) بذلك إثبات أن أفعال المأمومين ينبغى أن تقع بعد الإمام بعدية

---

(١) يحتمل تبويب الإمام البخارى ثلاثة احتمالات ، الأول ما أفاده الشيخ قدس سره هو واضح جدا ، وحاصله أن غرض الإمام تنبيه على أن تعقيب أفعال المقتدين كما هو لازم فى شروع الفعل ، كذلك هو واجب فى آخره فإن كان الإمام بطىء الحركة ينبغى للمقتدين أن ينتظروا تمام فعله حتى لايقع اختتام فعله قبل اختتامه ، والثانى ما اختاره مولانا الشيخ انور رحمه الله فى الفيض إذ قال تعرض إلى ماينبغى للمقتدى مع إمامه من المعاقبة أو المقارنة ، فاعلم أنه اتفق كلهم على أن المبادرة من الإمام مكروه تحريما مع صحة صلاته عندهم ، وهذا يدل على اجتماع الصحة مع الكراهة خلافا لابن تيمية رحمه الله ، واختلفوا فى التعقيب والمقارنة فذهب الشافعى رحمه الله إلى الأول وإمامنا إلى الثانى ، والتعقيب بقدر مايعلمه المقتدى من حال إمامه مستثنى عقلا ، والفاء لاتدل على التعقيب الزائد على ذلك ، فدل على أن نزاعهم فى الفاء غير محرر فإنها وإن كانت للتعقيب لكنه يتحقق بالشروع بعد الشروع إلى آخر مابسطه وبسط ذلك فى الأوجز إذ قال : ههنا ثلاثة مسائل : التحريمة والسلام وبقية الأركان ، أما الأول فالأئمة الأربعة متفقون على أن تقدم المؤتم على إمامه فى التحريمة مبطل للصلاة إلا فى قول للشافعى غير مرضى عند أصحابه ، وفى مختصر خليل شرط الاقتداء متابعته فى إحرام وسلام فالمساواة مبطلة ، وفى شرح الإقناع فى شروط الاقتداء تبعية إمامه بأن يتأخر تحرمه عن تحرم إمامه فلو قارنه فى حرف من التكبير لم تنعقد ، وفى نيل المآرب من أحرم مع إمام أو قبل إتمامه لتكبيرة الإحرام لم تنعقد صلاته وفى البرهان من فروع الحنفية إحرام المأموم مقارنا لإحرامه جائز منعقد عند أبى حنيفة ونفياه إلا أن يكبر بعده ، وقيل القران أفضل عنده والتعقيب عندهما ولاخلاف بينهم فى جوازه انتهى .

متصلة ليس فيها فصل، إلا أنه إذا كان الإمام كبير السن ضعيف القوى بطيء الحركات

وأما الثاني أى السلام فالمشهور عن المالكية أن المقارنة فى السلام مفسدة، فالتقدم بالأولى، وعند الشافعى وأحمد التقدم مفسد والمقارنة مكروهة مع صحة الصلاة، وعند الحنفية التقدم فى السلام مكروه مع صحة الصلاة فالمقارنة أولى، وأما الثالث يعنى بقية الأركان فالجمهور منهم الأئمة الثلاثة على إجزاء الصلاة مع التحريم إلا فى رواية لأحمد، فالتقدم فيها أيضا مبطل، وبه قال أهل الظاهر واختاره الشوكانى فى النيل، إذ قال لافرق بين التحريمة وغيره، انتهى. مختصراً عن الأوجز، قال الدردير فى شروط صحة الاقتداء متابعة المأموم لإمامه فى إحرام وسلام فإن سبقه ولو بحرف أوساواه فى البدء ولو ختم بعده بطلت لا فى غيرهما فإن السبق والمساواة لا يبطل، لكن السبق ممنوع أى حرام والمساواة مكروهة، انتهى مختصرا. والثالث من محامل الترجمة أن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم إذا سجد فاسجدوا يوهم أن يقع سجود المؤتم بعد فراغ الإمام عن السجود كما هو ظاهر التعقيب فدفع الإمام البخارى هذا الاحتمال بحديث البراء بأن التعقيب باعتبار الشروع لا باعتبار تمام الركن وهذا الأخير خاطرى أبو عذره، فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فنى والإمام البخارى برىء منه - ثم لايذهب عليك أنهم اختلفوا فى قوله وهو غير كذوب فى حديث البراء قال القسطلانى: وهو أى عبد الله بن يزيد غير كذوب فى قوله حدثنى البراء فالضمير لا يعود عليه لأن الصحابة عدول لا يحتاجون إلى تعديل وهذا قول يحيى بن معين، وهذا مبنى على قوله إن عبد الله بن يزيد ليس بصحابى أو الضمير عائد على البراء ومثله لا يوجب تهمة فى الراوى وإنما يوجب حقيقة الصدق له وهذا قول الخطابى، انتهى. وقال الحافظ: الظاهر أنه من كلام عبدالله ابن يزيد وعلى ذلك جرى الحميدى فى جمعه وصاحب العمدة، لكن روى عباس الدورى فى تاريخه عن يحيى بن معين أنه قال وهو غير كذوب إنما يريد عبد الله بن يزيد الراوى عن البراء لا البراء، ولا يقال لرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجب التأخير فى الابتداء حتى تحقق البعدية المتصلة فى الانتهاء لأنهم لو أخذوا بعده

«غير كذوب» يعنى أن هذه العبارة إنما تحسن فى مشكوك فى عدالته ، والصحابة كلهم عدول لا يحتاجون إلى تزكية ، وقد تعقبه الخطابى فقال هذا القول لا يوجب تهمة فى الراوى إنما يوجب حقيقة الصدق له ، قال وهذه عادتهم إذا أرادوا تأكيد العلم بالراوى والعمل بما روى ، كان أبو هريرة يقول سمعت خليلى الصادق المصدوق ، وقال ابن مسعود رضى الله عنه حدثنى الصادق المصدوق ، وقال عياض وتبعه النووى لا وصم فى هذا على الصحابة لأنه لم يرد به التعديل وإنما أراد به تقوية الحديث إذ حدث به البراء رضى الله عنه وهو غير متهم ، ومثل هذا قول أبى مسلم الخولانى حدثنى الحبيب الأمين ، وقد قال ابن مسعود وأبو هريرة فذكرهما ؛ قال: وهذا قالوه تنبيها على صحة الحديث ، لا أن قائله قصد به تعديل راويه ، وأيضا فتنزيه ابن معين للبراء عن التعديل لأجل صحبته ولم ينزه عن ذلك عبد الله بن يزيد لا وجه له ، فإن عبد الله بن يزيد معدود فى الصحابة ، انتهى . قال الحافظ وقد علمت أنه أخذ كلام الخطابى فبسطه واستدرك عليه الإلزام الأخير وليس بوارد ، لأن يحيى بن معين لا يثبت صحبة عبد الله بن يزيد وقد نفاها أيضا مصعب الزبيرى ، وتوقف فيها أحمد بن حنبل وأبو حاتم وأبو داود ، وأثبتها الدارقطنى وآخرون ، قال النووى: معنى الكلام حدثنى البراء وهو غير متهم كما علمتم فثقوا بما أخبركم به عنه ، وقد اعترض بعض المتأخرين فقال كأنه لم يلم بشىء من علم البيان للفرق الواضح بين قولنا فلان صدوق وفلان غير كذوب ، لأن فى الأول إثبات الصفة للموصوف وفى الثانى نفى ضدها عنه ، فهما مفترقان ، قال والفرق بينهما أن نفى الضد كأنه يقع جوابا لمن أثبته بخلاف إثبات الصفة ، انتهى . قال الحافظ : والذى يظهر لى أن الفرق بينهما أنه يقع فى الاثبات بالمطابقة وفى النفى بالالتزام لكن التنظير صحيح بالنسبة إلى المعنى المراد باللفظين لأن كلا منهما يرد عليه أنه تزكية فى حق مقطوع بتزكيته فيكون من تحصيل الحاصل ، ويحصل الانفصال عن ذلك بما تقدم من أن المراد بكل منهما

. . . .

تفخيم الأمر وتقويته فى نفس السامع ، انتهى كلام الحافظ . والأوجه عندى أن الراوى زاد هذا اللفظ تفخيما واهتماما بالرواية كما يدل عليه ما قال الحافظ روى الطبرانى فى مسند عبد الله بن يزيد هذا شيئا يدل على سبب روايته لهذا الحديث فإنه أخرج من طريقه أنه كان يصلى بالناس بالكوفة فكان الناس يضعون رؤوسهم قبل أن يضع رأسه ويرفعون قبل أن يرفع رأسه فذكر الحديث فى إنكاره عليهم ، انتهى . ثم قال الكرمانى : فإن قلت الكذوب صيغة المبالغة ولا يلزم من نفى المبالغة نفى أصل الكذب قلت لأن من كذب فى رواية أحكام الشرع التى آثارها باقية إلى يوم القيامة لا يكون إلا كذوبا فنفى تلك الصيغة نظراً إلى أنه لو كذب لكان كذوباً . قال فى الكشاف فى قوله تعالى « وأن الله ليس بظلام للعبيد » مع أنه لا يظلم مثقال ذرة لأن العذاب من العظم بحيث لولا الاستحقاق لكان المعذب بمثله ظلاما بليغ الظلم متفاقمه ، انتهى . وقال الرازى أجاب القاضى عنه بأن العذاب الذى توعد بأن يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمته لو كان ثابتا ، انتهى وقال العينى معناه غير ذى كذب كما قيل فى قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ، أى وما ربك بذى ظلم ، انتهى . قلت الآية الأولى فى آخر آل عمران (ع ١٩) وآخر الأنفال (ع ٧) وأول الحج (ع ١) والثانية فى آخر حم السجدة وفى سورة ق وما أنا بظلام للعبيد، وقال القسطلانى استشكل صاحب المصابيح إيراد هذه الصيغة فى مقام التزكية لعدم دلالة اللفظ على انتفاء الكذب مطلقا فلا يلزم من نفى المبالغة نفى أصل الكذب والثانى هو المطلوب، لكن قد يقال يحتمل بمعونة القرائن ومناسبة المقام أن المراد نفى مطلق الكذب لا نفى الكثير منه ، انتهى ١٢ .

بعدية متصلة فى الإتيان بالفعل الذى شرع فيه الإمام لوم فراغهم[1] قبل فراغ الإمام لتبطؤه فى الحركات وتسارعهم ، فأشار إلى أول الدعوى بحديث أنس إذا سجد فاسجدوا فإنه يدل على التعاقب وعدم الفصل ، والرواية المذكورة فى الباب دالة على فصل فى ابتداء فعل الإمام والمأموم فالنظر إلى مجموعهما يثبت المرام، فكان كل من الروايتين بمنزلة التفسير للأخرى فافهم والله تعالى أعلم بالصواب .

قوله (من[2] المصحف) .

---

(١) أى من الوصول إلى السجود يعنى يصلون إلى الأرض قبل وصول الإمام ١٢ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره فى تقريره وزدته تكميلا للفائدة وتتميما لتقرير الشيخ قدس سره فإنه تكلم عليه فى تقريرى مولانا المكى ومولانا حسين على الفنجابى ففى تقرير المكى القراءة من المصحف مفسدة عندنا فقيل لما فيه من التعلم مما هو خارج من صلاته ، وقيل لما فيها من العمل الكثير وهو تقليب الأوراق ، فعلى الثانى لو قرأ من المصحف بحيث لم يحتج إليه لا تكون مفسدة، انتهى . قلت هذان التعليلان معروفان قال ابن عابدين تبعا لصاحب البحر: ذكروا لأبى حنيفة فى علة الفساد وجهين أن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الأوراق عمل كثير والثانى أنه تلقن من المصحف فصار كما إذا تلقن من غيره ، وعلى الثانى لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده ، وعلى الأول يفترقان، وصحح الثانى فى الكافى تبعا لتصحيح السرخسى ، انتهى وأصل هذين التعليلين عن السرخسى فى مبسوطه، وفى تقرير مولانا حسين على رحمه الله: اعلم أنه علل بعض أصحابنا الفساد إذا قرأ بأنه يصير بتقلب الأوراق فعلا كثيراً باعتبار حدهم إياه ما يرى بسببه أنه خارج الصلاة فلا حرج سوى التقليب فيحمل عليه ،وبعضهم علل بأنه تعلم وهو من المفسدات المسلمات عند الحنفية ، ولا أعلم الآن مأخذه، وسمعت

. . . .

من الأستاذ أن مأخذاته كثيرة ولم يبين لى وأظن أنه يكون من بعضها أنه كما لم يرخص التكلم كذلك هذا ،وأما فعل نفسه فلا بد منه فيعفى إلا الكثير وإن التعلم مطلقا فعل كثير باعتبار الحد السابق وإن التعلم من غير هذه الصورة المصحفية تكلم بكلام الناس ولأنه لم يعهد فى زمنه عليه السلام ولا من أحد من الصحابة مع مشابهة المنافيات فيفسد ، وأما التعلم من المقتدى فقد ثبت جوازه بحديث إمامته صلى الله عليه وسلم وقوله ألم يكن هناك أبى فافهم ، انتهى . وفى هامش البحر فى مسألة الفساد فى الفتح على غير إمامه قال لأن المستفتح كأنه يقول إذا انتهيت إلى هذا فبعده ماذا والذى فتح عليه كأنه يقول إذا انتهيت إلى هذا فبعده هذا فيكون من كلام الناس ، انتهى . وقال العينى قوله من المصحف : ظاهره يدل على جواز القراءة من المصحف فى الصلاة وبه قال ابن سيرين والحسن والحكم وعطاء ،وكان أنس يصلى وغلام خلفه يمسك له المصحف وإذا تعايا فى آية فتح له المصحف ، وأجازه مالك فى قيام رمضان ، وكرهه النخعى وسعيد بن المسيب والشعبى وهو رواية عن الحسن وقال هكذا يفعل النصارى ، وفى مصنف ابن أبى شيبة وسليمان ابن أبى حنظلة ومجاهد بن جبير وحماد وقتادة وقال ابن حزم : لا تجوز القراءة من المصحف ولا من غيره لمصل إماما كان أو غيره وإن تعمدت ذلك لبطلت صلاته وبه قال الشعبى وأبو عبد الرحمن السلمى وهو مذهب أبى حنيفة والشافعى . قال صاحب التوضيح : وهو غريب لم أره عنه ، قال العينى : القراءة من المصحف مفسدة عند أبى حنيفة لأنه عمل كثير ، وعند أبى يوسف ومحمد يجوز لأن النظر فى المصحف عبادة لكنه يكره لما فيه من التشبه بأهل الكتاب فى هذه الحالة ، وبه قال الشافعى وأحمد ، وعند مالك وأحمد فى رواية لا تفسد فى النفل فقط ، انتهى . وقال الموفق : قال أحمد لا بأس أن يصلى بالناس القيام وهو ينظر

. . . .

فى المصحف قيل له فى الفريضة قال لا لم أسمع فيه شيئا ، وقال القاضى : يكره فى الفرض ولا بأس به فى التطوع إذا لم يحفظ فإن كان حافظا كره أيضا قال: وسأل أحمد عن الإمامة فى المصحف فى رمضان فقال إذا اضطروا إلى ذلك، وحكى عن ابن حامد أن النفل والفرض فى الجواز سواء، وقال أبو حنيفة تبطل الصلاة به لأنه عمل كثير، وقد روى أبو بكر بن أبى داود فى كتاب المصاحف بإسناده عن ابن عباس قال . نهانا أمير المؤمنين أن نؤم الناس فى المصحف، وأن يؤمنا إلا محتلم ، وروى عن ابن المسيب والحسن ومجاهد وإبراهيم وسليمان بن حنظلة والربيع كراهة ذلك ، وعن سعيد والحسن تردد ما معك من القرآن ، ولا تقرأ فى المصحف ، والدليل على الجواز ما روى أبو بكر بن الأثرم وابن أبى داود بإسنادهما عن عائشة أنها كانت يؤمها عبدها فى المصحف، وسأل الزهرى عن رجل يقرأ فى رمضان فى المصحف ، فقال : كان خيارنا يقرءون فى المصاحف ، وروى ذلك عن عطاء ويحيى الأنصارى وعن الحسن ومحمد فى التطوع ، ولا نسلم إن ذلك يحتاج إلى عمل طويل ، وإن كان كثيراً فهو متصل ، واختصت الكراهة بمن يحفظ ، لأنه يشتغل بذلك عن الخشوع فى الصلاة ، والنظر إلى موضع السجود لغير حاجة ، وكره فى الفرض على الإطلاق ، لأن العادة أنه لا يحتاج إلى ذلك فيها ، وأبيحت فى غير هذين الموضعين لموضع الحاجة إلى سماع القرآن ، والقيام به ، انتهى . قال ابن نجيم فى البحر وربما يستدل لأبى حنيفة كما ذكره العلامة الحلبى بما أخرجه ابن أبى داود عن ابن عباس قال : نهانا أمير المؤمنين أن يؤم الناس فى المصحف ، فإن الأصل كون النهى يقتضى الفساد ، انتهى . وأنت خبير بأن نهى عمر رضى الله عنه مقدم على فعل عائشة باعتبار الرجل والمرأة ، وباعتبار القول والفعل ، وباعتبار النهى والإباحة، على أن فعلها رضى الله عنها ليس بنص فى ذلك ،

. . . .

لما فيه من الاحتمالات الآتية ، ويمكن عندى أن يستدل أيضا للإمام أبى حنيفة رضى الله عنه على القائلين بالجواز ، بما فى أبى داود فى حديث المسىء : « فأقم ثم كبر فإن كان معك قرآن فاقرأ به ، وإلا فاحمد الله عز وجل وكبره » الحديث ، فإن كان القراءة بالنظر فهلا أمره به صلى الله عليه وسلم إذا لم يكن معه قرآن ، وفيه أيضا عن عبدالله بن أبى أوفى قال : جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : إنى لا أستطيع أن آخذ من القرآن شيئا ، فعلمنى ما يجزئنى منه فقال قل سبحان الله الحديث، وأوضح منه لفظ الترغيب فى هذه القصة قال يارسول الله قد عالجت القرآن فلم أستطعه الحديث ، حملوه أيضا هؤلاء على القراءة فى الصلاة بخلاف الحنفية ، فهلا أمره صلى الله عليه وسلم بالقراءة بالنظر ، وقد عالج القرآن فهل لم يمكن له القراءة بالنظر بعد المعالجة أيضا ، وأما أثر عائشة رضى الله عنها فمع ما تقدم من ترجيح أثر عمر رضى الله عنه عليه ، ليس بنص فى الباب لما فيه من الاحتمالات ، قال السرخسى فى مبسوطه : ليس المراد بحديث ذكوان أنه كان يقرأ من المصحف فى الصلاة ، إنما المراد بيان حاله أنه كان لا يقرأ جميع القرآن عن ظهر القلب ، والمقصود بيان أن قراءة جميع القرآن فى قيام رمضان ليس بفرض، انتهى . ومعناه أنه كان يقرأ بعض القرآن لا كله، ويحتمل أيضا أن يكون المعنى كان يقرأ من القرآن ، أى الآيات منه لا سورة كاملة فى ركعة كما أن هذين الطريقين معروفان عند القراء ، فبعضهم يقرءون فى كل ركعة سورة قصيرة ، وبعضهم الركوعات المتفرقة ، ويحتمل أيضا أن يكون المعنى أنه كان ينظر فى المصحف بعد الترويحة إذا تعايا عليه ، ثم يقرأها بعد ذلك فى الصلاة ، وهذا الطريق أيضا معروف، فإن الحفاظ الذين لم يكن عندهم من يفتح عليهم إذا ارتج عليهم يسلمون فينظرون المصحف ، وهذه الطرق كلها معروفة بين الحفاظ ، وعلى

(قوله والغلام الذی [1] لم یحتلم) .

کل منها یطلق القراءة والإسماع من المصحف ، وهذا التوجیه الأخیر اختاره شیخ المشایخ فی تراجمه ، وقراءة القرآن من المصحف مفسدة للصلاة عند أبی حنیفة ، ولا بأس بها عند الشافعیة ، وظاهر ما روی عن عائشة رضی الله عنها تعلیقا یؤید مذهبهم ، والحنفیة یأولونه یقولون معناه أنه کان ینظر فی المصحف ویصلی قریب ذلك معها رضی الله عنها ، انتهی . وأجاب عنه فی الفیض بأنه مخالف للتوارث قطعا ، انتهی ١٢ .

(١) والمسألة خلافیة شهیرة ، قال العینی : ظاهره یتناول المراهق وغیره ، لکن یخرج منه من کان دون سن التمییز بدلیل آخر ویفهم منه أن البخاری یجوز إمامته ، وهو مذهب الشافعی أیضا ، ومذهب أبی حنیفة أن المکتوبة لا تصح خلفه ، وبه قال أحمد وإسحاق ، وفی النفل روایتان عن أبی حنیفة ، وبالجواز فی النفل قال أحمد وإسحاق ، وقال داود : لا تصح فیهما ، وحکاه ابن أبی شیبة عن الشعبی ومجاهد وعمر بن عبد العزیز ، وعند الشافعی فی الجمعة قولان ، وفی غیرها یجوز لحدیث عمرو بن سلمة الذی فیه أؤمهم وأنا ابن سبع سنین ، وعن الخطابی أن أحمد کان یضعف هذا الحدیث ، وعن ابن عباس لا یؤم الغلام حتی یحتلم ، وذکر الأثرم بسند له عن ابن مسعود انه قال : لا یؤم الغلام حتی یجب علیه الحدود ، انتهی . وقال القسطلانی : تصح إمامة الغلام الممیز الذی لم یحتلم عند الشافعی ، وقال الحنفیة : لا تصح إمامته للرجال فی فرض ولا نفل ، وتصح لمثله ، وقال المالکیة لا تصح فی فرض ، وبغیره تصح وإن لم تجز ، انتهی . وقال الموفق : لا یصح ائتمام البالغ بالصبی فی الفرض ، نص علیه أحمد ، وهو قول ابن مسعود وابن عباس ، وبه قال عطاء ومالك والثوری والأوزاعی وأبو حنیفة ، وأجازه الشافعی وإسحاق وابن المنذر ، لعموم قوله یؤمکم أقرأکم لکتاب الله ، والحدیث

ولايصح (١) استدلاله بعموم قوله صلى الله عليه وسلم «أقرؤهم» لأنه لو سلم عمومه لزم جواز إمامة الكافر والمرأة والمجنون ، مع أن أحداً لايقول به ، فكما أنهم يخصون هؤلاء الثلاثة من عموم الأقرئية ، كذلك نخصه أى الصبى منه ، والحجة

عمرو بن سلمة ، ولنا قول ابن مسعود وابن عباس ، ولأن الإمامة حال كمال ، والصبى ليس من أهل الكمال ، فلا يؤم الرجال كالمرأة ، وأما حديث عمرو بن سلمة فقال الخطابى : كان أحمد يضعف أمر عمرو بن سلمة ، وقال مرة دعه ليس بشىء ، وقال أبو داود قيل لأحمد حديث عمرو بن سلمة قال : لا أدرى أى شىء هذا ، ولعله إنما توقف عنه ، لأنه لم يتحقق بلوغ الأمر إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فإنه كان بالبادية فى حى من العرب بعيد من المدينة ، وقوى هذا الاحتمال قوله فى الحديث كنت إذا سجدت خرجت إستى ، فأما إمامته فى النفل ففيها روايتان : إحداهما لاتصح لما ذكرنا ، والثانية تصح لأنه متنفل يؤم متنفلين ، ولأن النافلة يدخلها التخفيف، انتهى . قلت: والعجب أن الإمام البخارى مع ذهابه إلى جواز إمامة الصبى لم يستدل بحديث عمرو بن سلمة مع تخريجه إياه فى الصحيح، قال الحافظ: أخرجه المصنف فى غزوة الفتح ، قيل إنما لم يستدل به ههنا ، لأن أحمد بن حنبل توقف فيه ، انتهى . قلت وأيضا لما فيه من زيادة خروج الإست ، وقال مولانا الشيخ أنور فى الفيض إن فى القصة تقديما وتأخيرا فما ذكر من عمره هو عمر تعلمه للقرآن دون عمر إمامته ، كما يعلم من مراجعة كتب الرجال انتهى ١٢ .

(١) قال السندى : استدل بالإطلاق ، وفيه أنه إن حمل على الإطلاق يلزم أن يؤم الأقرأ وإن لم يعرف شيئا سوى القراءة ، وإن لم يحمل فليكن المراد الأقرأ إذا كان حاويا بشرائط الإمامة فلا يدل على مطلوب المصنف ، انتهى . واضطر إليه الحافظ أيضا إذ قال: قوله لم يحتلم ظاهره أنه أراد المراهق، ويحتمل الأعم لكن يخرج منه من كان دون سن التمييز بدليل آخر ، انتهى ١٢

فى تخصيصه النصوص الواردة فى عدم تكليفه [١] .

قوله : (موضعا بقباء) تفسير للعصبة [٢] من بعض الرواة .

قوله : (وإن استعمل حبشى) دلالته على الترجمة من حيث أنه وقع فى بعض

---

(١) منها الحديث المشهور رفع القلم عن ثلاث الحديث وعد فيه الصبى حتى يحتلم أخرجه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجة والحاكم عن عائشة ، ورقم عليه فى الجامع الصغير بالصحة ، ورواه أحمد وأبو داود والحاكم عن على وعمر كذا فى الجامع الصغير ، وفى البذل قال العينى فى شرح الهداية : وأما الصبى فهو متنفل فلا يجوز اقتداء المفترض به ، لأن صلاة الإمام متضمنة صلاة المقتدى صحة وفسادا لقوله صلى الله عليه وسلم : الإمام ضامن ، ولاشك أن الشىء يتضمن ماهو دونه لا ماهو فوقه ، فلم يجز اقتداء البالغ بالصبى لهذا ، انتهى . وفى تقرير مولانا حسين على أن هذا الحديث أعنى قوله أقرأهم شامل للكافر والنساء أيضا وإن كان أقرأ مذكرا ، فالدليل (*) بهذا الحديث مع إخراجهم هذين كيف يستدل بعمومه ، بل يقال معنى الحديث يؤمهم أقرأهم إذا كان بحيث ليس فيه مانع آخر ، وأما إمامة الغلام فتمنعه بحديث تضمن صلاة الإمام صلاة من بعده ، والصلاة ليست بواجبة على الصبى وواجب على الرجال ابتداء كالفرض أو بعد الشروع كالنفل ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله العصبة بالنصب على الظرفية لقوله قدم ، كذا فى جميع الروايات ، وفى رواية أبى داود نزلوا العصبة أى المكان المسمى بذلك ، وهو بإسكان الصاد المهملة بعدها موحدة ، واختلف فى أوله : فقيل بالفتح ، وقيل : بالضم موضع بقباء ، انتهى . وقال القسطلانى : موضعا بالنصب بدل أو بيان ، انتهى . والحديث أخرجه أبو داود برواية ابن نمير عن عبيد الله ، وليس فيه هذا التفسير فظاهره أن التفسير من أنس بن عياض أو من دونه ١٢ .

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز

طرق هذه[١] الرواية عبد حبشى أو (بياض[٢]) .

---

(١) قال الحافظ : وللمصنف فى الأحكام عن مسدد عن يحيي : وإن استعمل عليكم عبد حبشى ، وهو أصرح فى مقصود الترجمة ، انتهى . ثم ذكر الحافظ روايات عديدة صريحة فى ذكر العبد ١٢ .

(٢) بياض فى الأصل ولم يتعرض لهذا القول فى التقارير الآخر ، ولعل الشيخ أراد أن يثبت الترجمة بهذه الألفاظ أيضا بالاولوية أو بالتنظير ، قال الكرمانى : قوله زبيبة أى حبة من العنب يابسة سوداء ، وهذا تمثيل فى الحقارة وسماجة الصورة ، وعدم الاعتداد بها ، فإن قلت: كيف يتصور دلالته عن الترجمة قلت من حيث أن المراد به عبد حبشى ، انتهى . وقال الحافظ : قيل شبهه بذلك لصغر رأسه وذلك معروف فى الحبشة ، وقيل لسواده ، وقيل لقصر شعر رأسه وتفلفله ، ووجه الدلالة منه على صحة إمامة العبد أنه إذا أمر بطاعته فقد أمر بالصلاة خلفه ، قاله ابن بطال : ويحتمل أن يكون مأخوذاً من جهة ما جرت به عادتهم أن الأمير هو الذى يتولى الإمامة بنفسه أو نائبه ، انتهى قلت : ووجه الاولوية أنه أسوأ حالا من أكثر العبيد ، فإن كثيراً منهم كانوا جملاء شرفاء فإذا صحت الصلاة خلف مثل هذا الحبشى فأولى أن تصح خلف من هو فوقه، ثم رأيت فى تقرير مولانا محمد حسن المكى قال : قوله ولو لحبشى ، والحبشى يكون عبداً وإذا كان رأسه زبيباً ، كان أحمق بلا وقوف ، فإذا كان عبداً وأحمق فهو لايصلح للإمارة بلا ريب ، فمع عدم صلاحيته للإمارة لماصار أميراً يكون متغلباً لامحالة ، فيكون مفتونا ومبتدعا وفاسقاً ، فحصلت المناسبة بالترجمة على وجه حسن ، انتهى . وقوله : والحبشى يكون غلاما أى عادة فى هذا الزمان ١٢

(باب إذا لم يتم(١) الإمام وأتم من خلفه)

(١) والمسألة خلافية شهيرة قال العيني : مذهب الشافعية أن صلاة الإمام إذا فسدت لا تفسد صلاة المقتدى ، لأن الاقتداء عندهم بالإمام فى مجرد المتابعة فقط، ومذهب الحنفية أن صلاة الإمام إذا فسدت تفسد صلاة المقتدى ، لأن صلاة الإمام متضمنة صلاة المقتدى ، ثم قال مذهب الشافعى كما ذكرنا أن المؤتم عنده تبع للإمام فى مجرد الموافقة، لا فى الصحة والفساد ، وبه قال مالك وأحمد،وعندنا يتبع له مطلقا يعنى فى الصحة والفساد ، وثمرة الخلاف تظهر فى مسائل بسطها العينى ، ثم قال : ودليلنا ما رواه الحاكم مصححا عن سهل بن سعد : الإمام ضامن يعنى صلاتهم فى ضمن صلاته صحة وفسادا ، انتهى . قلت: هذا هو المعروف على ألسنة المشايخ،والصحيح أن ذلك متفق عليه عندهم فى مسألة الحدث فقط لا فى غيرها، وبه تفاصيل بسطت فى الفقه ، وقال الموفق : إن الإمام إذا صلى بالجماعة محدثا أو جنبا غير عالم بحدثه فلم يعلم هو ولا المأمومون حتى فرغوا من الصلاة فصلاتهم صحيحة ، وصلاة الإمام باطلة . روى ذلك عن عمر رضى الله عنه وعثمان وعلى وابن عمر ، وبه قال الحسن وسعيد بن جبير ومالك والأوزاعى والشافعى ، وعن على رضى الله عنه أنه يعيد ويعيدون ، وبه قال ابن سيرين والشعبى وأبو حنيفة وأصحابه ، لأنه صلى بهم محدثا أشبه ما لو علم ، ولنا إجماع الصحابة ولأن الحدث مما يخفى ، ولا سبيل للمأموم إلى معرفته من الإمام فكان معذوراً فى الاقتداء به ، ويفارق ما إذا علم الإمام حدث نفسه لأنه يكون مستهزأ بالصلاة وعلا لما لا يحل ، وكذلك إن علم المأموم فإنه لاعذر له فى الاقتداء به فإذا علم بحدث نفسه فى الصلاة وعلم المأمومون لزمهم استئناف الصلاة ، وعن أحمد رواية أخرى إذا علم المأمومون يبنون على صلاتهم ، وقال الشافعى يبنون على صلاتهم سواء علم بذلك أو علم المأمومون ، لأن ما مضى من صلاتهم صحيح ، فكان لهم البناء ، ولنا أنه ائتم بمن صلاته فاسدة مع العلم منهما أو من أحدهما أشبه ما ائتم بامرأة، وإنما خولف هذا فيما إذا استمر الجهل منهما للإجماع ، ولأن وجوب الإعادة على المأمومين حال استمرار الجهل يشق

. . . .

لتفرقهم ، بخلاف ما إذا علموا في الصلاة ، وإن علم بعض المأمومين دون بعض فالمنصوص أن صلاة الجميع تفسد ، والأولى أن يختص البطلان بمن علم ، وإذا اختل غير ذلك من الشروط في حق الإمام كالستارة واستقبال القبلة لم يعف عنه في حق المأموم لأن ذلك لا يخفى غالبا بخلاف الحدث والنجاسة ، وكذلك إن فسدت صلاته لترك ركن فسدت صلاتهم نص عليه أحمد فيمن ترك القراءة يعيد ويعيدون ، وكذلك فيمن ترك تكبيرة الإحرام وإن فسدت لفعل يبطل الصلاة ، فإن كان عن عمد أفسد صلاة الجميع وإن كان عن غير عمد لم تفسد صلاة المأمومين ، انتهى . وقال أيضا من صلى خلف من يعلن ببدعة أو يسكر أعاد ، وبسط الكلام على ذلك إلى أن قال : فحصل من ذلك أن من صلى خلف مبتدع معلن ببدعته فعليه الإعادة، ومن لم يعلنها ففي الإعادة خلفه روايتان، وأباح الشافعي الصلاة خلف أهل البدع ، ولنا ما روى جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على منبره يقول : لا تؤمن امرأة رجلا ولا فاجر مؤمنا إلا أن يقهره بسلطان أو يخاف سوطه أو سيفه ، رواه ابن ماجة ، وفي معنى شارب ما يسكر كل فاسق فلا يصلى خلفه ، نص عليه أحمد ، وسأله رجل قال : صليت خلف رجل ثم علمت أنه يسكر أعيد ؟ قال : نعم أعد ، قال : أيتهما صلاتي قال التي صليت وحدك ، انتهى مختصراً . وقال أيضا لا يجوز لتارك ركن من الأفعال إمامة أحد كالمضطجع والعاجز عن الركوع والسجود ، وبهذا قال أبو حنيفة ومالك ، وقال الشافعي : يجوز ، انتهى . وحكى الدردير قول المالكية : كل صلاة بطلت على الإمام بطلت على المأموم إلا في سبق الحدث أو نسيانه ، انتهى. فعلم من ذلك أن ما هو المشهور من صحة صلاة المؤتم مع فساد صلاة الإمام عند الأئمة الثلاثة رضي الله عنهم ليس على إطلاقه، بل قولهم هذا في مسألة الحدث فقط ، وهي أيضا

لفظ التمام مشيراً إلى أن ذلك فى الأمور[1] الزائدة على نفس الصلاة من السنن والمستحبات ، وأما أركان الصلاة وشرائطها، فإن إخلال الإمام بشيء منها يستلزم الإخلال بصلاة من خلفه ، ولعل المؤلف لا يقول إلا ما قالته[2] الشافعية : من أن فساد صلاة الإمام لا يستلزم فساد صلوات المأمومين ، وعلى هذا فالتمام على عمومه ، ولا يتقيد بما دون أركان الصلاة وشرائطها ، والله أعلم .

بشرط النسيان ، أو عدم العلم بالحدث إلى تمام الصلاة حتى قالت المالكية بفساد الصلاة باقتداء إمام أراد بتقدمه الكبر على الناس ، وحتى قالوا بفساد الاقتداء بمن يخل بالسنة عمدا على أحد القولين، قال الدردير : وبطلت الصلاة باقتداء بمن بان فاسقا بجارحة كزان وشارب خمر وعاق لوالديه ونحو ذلك ، لأن شرطه العدالة ، والمعتمد أنه لا تشترط عدالته ، فتصح إمامة الفاسق بالجارحة ما لم يتعلق فسقه بالصلاة كأن يقصد بتقدمه الكبر أو يخل بركن أو شرط أو سنة على أحد القولين فى بطلان صلاة تاركها عمدا، على أن عدم الإخلال بما ذكر شرط فى صحة الصلاه مطلقا ، قال الدسوقى : قوله أو يخل بركن أو شرط بأن يتساهل بالصلاة ويترك الرفع من الركوع مثلا . والمراد أن شأنه الإخلال بما ذكر فى غير هذه الصلاة ، وإلا فهذه الصلاة باطلة قطعا ، ومن كان شأنه الإخلال بما ذكر إذا اقتدى به شخص ، وتحقق أو ظن أنه ذو مانع من صحتها بطلت الصلاة خلفه اتفاقا ، انتهى . وعلم من ذلك ما قالوا من اتفاق الأئمة الثلاثة على ذلك غلط قطعا ، والإمامان مالك وأحمد لم يقولا بذلك إلا فى مسألة طرآن الحدث أو نسيانه فقط ١٢ .

(١) عند الحنفية ، وهو مؤدى مذهب الإمامين مالك : وأحمد ، كما تقدم البسط من كتبهم ١٢ .

(٢) هذا هو المعروف من مذهبهم حكاه عامة الشافعية . قال القسطلانى : إذا

قوله : (خلف المخنث[1]) وهو الرجل المتشبه بهن .

لم يتم الإمام الصلاة بل قصرها وأتم من خلفه من المقتدين به لا يضرهم ذلك ، وهذا مذهب الشافعية كالمالكية ، وبه قال أحمد ، انتهى . وقد عرفت أن قوله كالمالكية وبه قال أحمد : لا يصح ١٢ .

(١) ذكر في تقرير مولانا حسين علي : المخنث إن كان مشتبها بين الرجل والمرأة فلا تجوز الصلاة خلفه ، ويقولونه الخنثى ، وإن كان المخنث مفتونا متكافا فيحرم ، وإلا لا ، انتهى . قلت الخنثى شيء آخر لا تعلق له بهذا المحل ، قال الموفق : الخنثى لا يجوز أن يؤم رجلا لأنه يحتمل أن يكون امرأة ، ولا يؤم خنثى مثله لاحتمال أن يكون الإمام امرأة ، والمأموم رجلا ، انتهى . وقال الحافظ : المخنث رويناه بكسر النون وفتحها فالأول المراد به من فيه تكسر وتثن وتشبه بالنساء ، والثاني المراد به من يؤتى به ، وبه جزم أبو عبد الملك فيما حكاه ابن التين محتجا بأن الأول لا مانع من الصلاة خلفه إذا كان أصل خلقته ، ورد بأن المراد من يتعمد ذلك فيتشبه بالنساء فإن ذلك بدعة قبيحة ، ولذا جوز الداودي أن يكون كل منهما مرادا ، قال ابن بطال : ذكر البخاري هذه المسألة ههنا لأن المخنث مفتتن في طريقته ، انتهى . وقال العيني : المخنث بكسر النون وفتحها ، والكسر أفصح ، والفتح أشهر ، وهو الذي خلقه خلق النساء ، وهو نوعان من يكون ذلك خلقة له لا صنع له فيه ، وهذا لا إثم عليه ولا ذم ، ومن تكلف ذلك وليس له خلقيا وهذا هو المذموم ، وقيل بكسر النون من فيه تكسر وتثن وتشبه بالنساء ، وبالفتح من يؤتى في دبره ، قال أبو عبد الملك أراد الزهري الذي يؤتى في دبره ، وأما من يتكسر في كلامه ومشيه فلا بأس بالصلاة خلفه ، وقال الداودي : أرادهما لأنهما بدعة وجرحة ، وذلك لأن الإمامة موضع كمال واختيار أهل الفضل ، انتهى . وقال الدردير : كره ترتب خصي ومأبون في الفرائض والسنن بحضر لا في تراويح أو سفر أو غير راتب ، والمراد

أو المشابه[1] بهن ، وجواز الصلاة خلفه لكونه رجلا والكراهة لشبهه[2] بالنسوة فإن إمامتهن[3] مفسدة .

بالمأبون من يتكسر فى كلامه كالنساء أو من يشتهى أن يفعل به الفاحشة ولم يفعل به ، أومن كان يفعل به وتاب وصارت الألسن تتكلم فيه فلا ينافى ماتقدم من أن الفاسق بجارحة لاتصح إمامته وإن كان ضعيفا ، انتهى ١٢ .

(١) والفرق بينهما ظاهر فإن الأول هو المتكلف لذلك ، والثانى من هو خلقة كذلك ، وهما النوعان المتقدمان فى كلام العينى ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : المخنث بكسر النون وفتحها ، والكسر أفصح ، والفتح أشهر ، وهو الذى خلقه خلق النساء ، وهو نوعان من يكون ذلك خلقة له وهذا لا إثم عليه ولاذم ، ومن يتكلف ذلك وهذا هو المذموم ، قالوا : الإمامة موضع اختيار أهل الفضل ، والمخنث مفتتن فى تشبهه بالنساء كما أن إمام الفتنة والمبتدع كل واحد منهما مفتون فى طائفة ، فلما شملهم معنى الفتنة شملهم الحكم فكرهت إمامتهم إلامن ضرورة ، انتهى . وظاهره أنه خص الحكم بالكسبى ، وظاهر كلام الشيخ تعميم الحكم لكلا النوعين للتشبه سواء كان خلقيا أوكسبيا لكن خصه فى تقرير مولانا المكى إذ قال قوله المخنث أى المتكلف فى التشبه بالنساء ، انتهى ١٢ .

(٣) قال الخرقى : إن صلى خلف مشرك أوامرأة أعاد الصلاة ، قال الموفق : أما المرأة فلا يصح أن يأتم بها الرجل بحال فى فرض ولانافلة فى قول عامة الفقهاء ، وقال أبو ثور : لا إعادة على من صلى خلفها ، وهو قياس قول المزنى ، وقال بعض أصحابنا : يجوز أن تؤم الرجال فى التراويح ، وتكون وراءهم لما روى عن أم ورقة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها ، رواه أبوداود ، وهذا عام فى الرجال والنساء ، ولنا قول النبى صلى الله عليه وسلم لاتؤمن امرأة رجلا . وحديث أم ورقة إنما أذن لها أن

قوله : (ولو لحبشى[1]) دلالته على الترجمة من حيث أن الحبشى لا يكون إماما إلا بالتغلب والجور ، أو بأن ينصبه غيره للإمامة وكل من الحبشيين أمرنا بإطاعته ، ومن جملة ذلك الصلاة خلفه فكانت الصلاة خلف الفسقة[2] جائزة ، وهو المراد بالمفتون والمبتدع .

تؤم نساء أهل دارها ، كذلك رواه الدارقطنى ، وهذه زيادة وجب قبولها ، ولولم يذكر ذلك لتعين حمل الخبر عليه لأنه أذن لها فى الفرائض بدليل أنه جعل لها مؤذنا ، والأذان إنما يشرع فى الفرائض ، ولا خلاف فى أنها لا تؤمهم فى الفرائض ، ولأن تخصيص ذلك بالتراويح واشتراط تأخرها تحكم يخالف الأصول بغير دليل ، فلا يجوز المصير إليه ، ولو قدر ثبوت ذلك لأم ورقة لكان خاصاً لها بدليل أنه لا يشرع لغيرها من النساء أذان ولا إقامة ، فتختص بالإمامة لاختصاصها بالأذان والإقامة ، انتهى . قلت : تكلم الشيخ فى البذل على حديث أم ورقة ، وحكى عن البدائع أنها كانت فى ابتداء الإسلام ، انتهى ١٢ .

(١) قال الكرمانى قوله : ولو لحبشى أى ولو كانت الطاعة والأمر لحبشى سواء كان ذلك الحبشى مفتونا أو مبتدعا ، وقال شارح التراجم : وجه موافقة الحديث للترجمة أن هذه الصفات لا توجد غالبا إلا فيمن هو غاية فى الجهل مفتون بنفسه ، انتهى . وقال الحافظ : قال ابن المنير : وجه دخوله فى هذا الباب أن الصفة المذكورة إنما توجد غالبا فى عجمى حديث عهد بالإسلام لا يخلو من جهل بدينه ، وما يخلو من هذه صفته عن ارتكاب البدعة ، ولو لم يكن إلا افتتانه بنفسه حتى تقدم للإمامة وليس من أهلها ، انتهى . وأنت خبير بأن كلام الشيخ رضى الله عنه فى التطابق بالترجمة ألطف وأوضح من كلام هؤلاء الأكابر قدس الله أسرارهم ١٢ .

(٢) هذا هو المعروف المرجح عند الأئمة الأربعة وإن كانت لهم فيها رواية أخرى ، قال صاحب المقنع : هل تصح إمامة الفاسق والأقلف؟ على روايتين ،

. . . .

قال ابن قدامة فى الشرح الكبير : الفاسق على قسمين فاسق من جهة الاعتقاد، وفاسق من جهة الأفعال، أما الفاسق من جهة الاعتقاد فمتى كان يعلن ببدعته ويتكلم بها ويدعو إليها لم تصح إمامته، وعلى من صلى وراءه الإعادة، قال أحمد: لا يصلى خلف أحد من أهل الأهواء إذا كان داعيا إلى هواه ، وقال لا تصل خلف المرجىء ، وكذلك إن كان مجتهداً يعتقدها بدليل كالمعتزلة والقدرية والرافضة ، لأنهم يكفرون ببدعتهم وإن لم يكن يظهر ببدعته ، ففى وجوب الإعادة خلفه روايتان ، وقال الشافعى : الصلاة خلف أهل البدع جائزة بكل حال ، وأما الفاسق من جهة الأعمال كالزانى والذى يشرب ما يسكره فروى عنه أنه لا يصلى خلفه ، فإنه قال لا تصل خلف فاجر ولا فاسق، وسأل عن إمام قال أصلى بكم رمضان بكذا وكذا درهما ؟ قال أسأل الله العافية، من يصلى خلف هذا ؟ وهذا اختار ابن عقيل ، وعنه أن الصلاة خلفه جائزة، وهو مذهب الشافعى لقوله صلى الله عليه وسلم : صلوا خلف من قال لا إله إلا الله ، وكان ابن عمر رضى الله عنهما يصلى مع الحجاج، والحسن والحسين وغيرهما كانوا يصلون مع مروان ، والذين كانوا فى ولاية زياد وابنه كانوا يصلون معهما ، وصلوا وراء الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر ، فصار هذا إجماعا ، انتهى مختصراً .

قال القسطلانى : قوله فأحسن معه فلا يضرك كونه مفتونا بفسق بجارحة أو اعتقاد ، بل إذا أحسن فوافقه على إحسانه واترك ما افتتن به ، وهذا مذهب الشافعية ، خلافا للمالكية حيث قالوا : بعدم صحة الصلاة خلف الفاسق بجارحة، وقال ابن بزيزة منهم : المشهور إعادة من صلى خلف صاحب كبيرة، وأما الفاسق بالاعتقادى كالحرورى والقدرى فيعيد من صلى خلفه فى الوقت على المشهور، واستثنى الشافعية من سبق منكرى العلم بالجزئيات ، وبالمعدوم ومن يصرح بالتجسم ، فلا يصح الاقتداء بهم كسائر الكفار، وتصح خلف مبتدع يقول بخلق القرآن أو بغيره

(باب يقوم عن[1] يمين الإمام بحذائه سواء)

قوله: سواء تأكيد لقوله بحذاء لئلا يتوهم أنه مجاز، وإلا فالمحاذاة تستلزم

من البدع التي لا يكفر بها صاحبها، انتهى. وتقدم قريبا ما قال الدردير: بطلت الصلاة باقتداء من بان فاسقا بجارحة كزان، والمعتمد أنه تصح إمامته ما لم يتعلق فسقه بالصلاة كأن يقصد بتقدمه الكبر إلى آخر ما قال، وقال أيضا أعاد بوقت في اقتداء بإمام بدعي مختلف في تكفيره، والأصح عدم الكفر كحروري، قال الدسوقي: قوله مختلف في تكفيره خرج المقطوع بكفره كمن يزعم أن الله تعالى لا يعلم الأشياء منفصلة بل بجملة فقط، فالاقتداء به باطل، ويعيد المقتدي به أبدا، انتهى.
وفي الدر المختار يكره تنزيها إمامة عبد وإعرابي وفاسق ومبتدع أي صاحب بدعة، وهي اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا بمعاندة بل بنوع شبهة، وكل من كان من قبلتنا لا يكفر بها حتى الخوارج لكونه عن تأويل وشبهة وإن أنكر بعض ما علم من الدين ضرورة كفر بها كقوله: إن الله تعالى جسم، وإنكاره صحبة الصديق فلا يصح الاقتداء به أصلا، انتهى ١٢.

(١) في الباب مسألتان أولاهما: إن كان المأموم واحداً يقوم عن يمين الإمام، قال الموفق: إن كان المأموم واحدا ذكرا فالسنة أن يقف عن يمين الإمام رجلا كان أو غلاما لحديث ابن عباس وأنس، وهذا قول عمر وعلي وجابر والحسن وعطاء والشافعي وأصحاب الرأي، وقال أيضا أكثر أهل العلم: يرون للمأموم الواحد أن يقف عن يمين الإمام، وأنه إن وقف عن يساره خالف السنة، وحكى عن سعيد بن المسيب أنه إذا لم يكن معه إلا مأموم واحد جعله عن يساره، انتهى.
وفي حاشيتي على البذل قال الشعراني: ومنها قول الأئمة الثلاثة إن الواحد يقف على يمين الإمام، فإن قام على يساره لا تبطل مع قول أحمد إنها تبطل، ومع قول

مساواتهما فى المقام، ودلالة[1] الرواية على ذلك من حيث أن المذكور فيها .

سعيد بن المسيب يقف عن يساره، ومع قول النخعى يقف خلفه إن أن يركع، فإن جاء آخر وإلا يقف عن يمينه إذا ركع، انتهى . والمسألة الثانية : هل يساوى المأموم الإمام أو يتأخر عنه شيئا كما أشار إليه الشيخ فى آخر القول؟ وميل الإمام البخارى إلى الاول كما هو نص ترجمته، وهو مذهب الحنفية، قال صاحب الدر المختار : يقف الواحد ولو صبيا محاذيا ليمين إمامه على المذهب، ولا عبرة بالرأس بل بالقدم، انتهى . والثانى فى مذهب الإمام الشافعى، قال القسطلانى : قوله سواء أى مساويا بحيث لا يتقدم ولا يتأخر، لكن يندب تخلف المأموم عن الإمام قليلا، وتكره المساواة كما قاله فى المجموع، انتهى . وبه جزم الكرمانى كما سيأتى فى كلامه قريبا، وفى الاوجز عن العينى موقف المأموم إذا كان واحداً بحذاء الإمام عن يمينه مساويا له، وهو قول عمر رضى الله عنه وابنه وأنس وابن عباس والثورى وأبى حنيفة ومالك والأوزاعى وإسحق وغيرهم، وعن محمد ابن الحسن يضع أصابع رجليه عند عقب الإمام، وقال الشافعى يستحب أن يتأخر عنه قليلا، وعن النخعى يقف خلفه إلى أن يركع، فإذا جاء أحد وإلا قام عن يمينه، انتهى ١٢ .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره واضح، ولذا ترجم عليه البخارى بقوله بحذائه سواء، لكنه لما لم يكن موافقا لمذهب الشافعى كما تقدم استبعده الحافظ وكيف لا يكون بعيدا إذ خالف مسلكه، فقد قال، قوله بحذائه بكسر المهملة وذال معجمة أى بجنبه فأخرج بذلك من كان خلفه أو مائلا عنه، وقوله سواء . أخرج به من كان إلى جنبه، لكن على بعد عنه، كذا قال الزين بن المنير، والذى يظهر أن قوله بحذائه يخرج هذا أيضا، وقوله سواء أى لا يتقدم ولا يتأخر، وفى انتزاع هذا من الحديث الذى أورده بعد، وقد قال أصحابنا يستحب أن يقف

قوله : جعلنى عن يمينه وإثبات أنه كان متخلفا عنه قليلا إثبات لأمر زائد ، والأصل فى لفظ عن يمينه هو المحاذاة وهو الذى اختاره الإمام ، وقال صاحباه[١] يصير وراءه قليلا ولا يحاذيه سواء .

المأموم دونه قليلا ، وكان المصنف أشار به إلى ما وقع فى بعض طرقه فقد تقدم فى الطهارة بلفظ فقمت إلى جنبه ، وظاهره المساواة ، وعن ابن جريج قلت لعطاء: الرجل يصلى مع الرجل أين يكون منه ؟ قال إلى شقه الأيمن ، قلت أيحاذى به حتى يصف معه لا يفوت أحدهما الآخر؟قال نعم ، وفى الموطأ عن عبدالله بن عتبة ابن مسعود قال : دخلت على عمر رضى الله عنه بالهاجرة ، فوجدته يسبح فقمت وراءه فقربنى حتى جعلنى حذاءه ، انتهى . قلت : وفى الموطأ أيضا عن نافع قال : قمت وراء ابن عمر رضى الله عنهما فى صلاة من الصلوات وليس معه أحد غيرى فخالف عبدالله بن عمر بيده فجعلنى حذاءه عن يمينه ، انتهى . وبعد هذا كله فتفكر فى كلام الكرمانى إذقال فإن قلت ماجواب الشافعى عنه وعنده أن المأموم الواحد يتخلف عن الإمام قليلا ، قلت : لفظ جعلنى عن يمينه لا يدل على أنه كان بحذائه سواء إذ المتخلف قليلا يصدق عليه أنه عن يمينه ، انتهى ١٢ .

(١) والمعروف فى كتب الفقه أن الخلاف فيه لمحمد فقط كما يظهر مما تقدم عن كلام العينى ، وفى الهداية من صلى مع واحد أقامه عن يمينه ولا يتأخر عن الإمام ، وعن محمد أنه يضع أصابعه عند عقب الإمام ، الأول هو الظاهر ، انتهى . وهكذا فى البحر وغيره حكى خلاف محمد فقط ، وقال الزيلعى على الكنز يقف الواحد عن يمينه أى مساويا له ، وعن محمد أنه يضع إصبعه عند عقب الإمام وهو الذى وقع عند العوام ، ولنا حديث ابن عباس أنه قام عن يسار النبى صلى الله عليه وسلم فأقامه عن يمينه ، انتهى ١٢ .

(باب تخفيف الإمام فى القيام وإتمام الركوع والسجود)

أشار[١] بذلك إلى جمع ماورد فى صلاته صلى الله عليه وسلم من ألفاظ ظاهرها

---

(١) قال الكرمانى : فإن قلت الحديث دل على الجزء الأول من الترجمة، قلت الواو فى « وإتمام » بمعنى مع ، كأنه قال باب التخفيف بحيث لا يفوته شىء من الواجبات فهو تفسير لقوله فليتجوز ، انتهى . فالترجمة على هذا شارحة ، ومخصص لعموم قوله فليتجوز ، انتهى . وقال ابن المنير وتبعه ابن رشيد وغيره: خص التخفيف فى الترجمة بالقيام مع أن لفظ الحديث أعم حيث قال : فليتجوز لأن الذى يطول فى الغالب إنما هو القيام وما عداه لا يشق إتمامه على أحد ، وكأنه حمل حديث الباب على قصة معاذ فإن الأمر بالتخفيف فيها مختص بالقراءة ، انتهى . قال الحافظ : والذى يظهر لى أن البخارى أشار بالترجمة إلى بعض ماورد فى بعض طرق الحديث كعادته، وأما قصة معاذ فمغاير لحديث الباب لأن قصة معاذ كانت فى العشاء، وكانت فى مسجد بنى سلمة، وهذه كانت فى الصبح وكانت فى مسجد قباء ، ووهم من فسر الإمام المبهم ههنا بمعاذ بل المراد به أبى بن كعب، كما أخرجه أبو يعلى بإسناد حسن عن جابر قال : كان أبى بن كعب يصلى بأهل قباء فاستفتح سورة طويلة ، فدخل معه غلام من الأنصار فى الصلاة فلما سمعه استفتحها انفتل من صلاته ، فغضب أبى فأتى النبى صلى الله عليه وسلم يشكو الغلام ، وأتى الغلام يشكو أبياً فغضب النبى صلى الله عليه وسلم حتى عرف الغضب فى وجهه، ثم قال : إن منكم منفرين فإذا صليتم فأوجزوا ، فإن خلفكم الضعيف والكبير والمريض وذا الحاجة ، فأبان هذا الحديث أن المراد بقوله فى حديث الباب مما يطيل بنا فلان أى فى القراءة واستفيد منه أيضا تسمية الإمام ، وبأى موضع كان ، وفى الطبرانى من حديث عدى بن حاتم من أمنا فليتم الركوع والسجود ، وفى قول

المخالفة فيما بينهما، فقد ورد[1] أنه كان أخف الناس وأنه كان أخف الناس(*)

ابن المنير أن الركوع والسجود لا يشق إتمامهما نظر فإنه إن أراد أقل ما يطلق عليه اسم تمام فذاك لا بد منه، وإن أراد غاية التمام فقد يشق كما سيأتى من حديث البراء قريبا: أنه صلى الله عليه وسلم كان قيــامه وركوعه وسجوده قريبا من السواء، انتهى. وقال العينى متعقبا على الكرمانى فى قوله إن الواو بمعنى مع. لا حاجة إلى هذا التكلف لأن المأمور فى نفس الأمر هو إتمام جميع الأركان وإنما ذكر التخفيف فى القيام لأنه مظنة التطويل، ثم قال: ومطابقة الحديث للترجمة من حيث أنه صلى الله عليه وسلم أمر الأئمة بتخفيف الصلاة على القوم، فإن قلت الأمر فى الحديث أعم، وفى الترجمة أخص، قلت: لما ذكرنا أن القيام مظنة التطويل فى غالب الأحوال، وغير القيام لا يشق إتمامه على أحد، وقال صاحب التلويح: كأن البخارى ركب من حديثى معاذ وأبى مسعود ترجمة فإن فى حديث معاذ تخفيف القيام خاصة، وبينه بالقراءة هنا فى القيام، وبقى الركوع والسجود بحاله، انتهى. قلت: حديث أبى مسعود هو حديث الباب وحديث معاذ تقدم قريبا، وليس فى أحدهما الأمر بإتمام الركوع والسجود أو تخصيص التخفيف بالقيام، فالأوجه عندى أن الترجمة شارحة فهو من الأصل الثالث والعشرين، وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره الترجمة من الأصل الخامس وعلى ما أفاده الحافظ هو من الأصل الحادى عشر فتأمل ١٢.

(١) كما سيأتى قريبا من حديث أنس رضى الله عنه وقال العينى فى شرحه: أخرجه مسلم وابن ماجة، ولفظه: يوجز الصلاة ويتم الصلاة، وفى لفظ مسلم كان أتم الناس صلاة فى إيجاز، وفى لفظ: أخف الناس صلاة فى تمام، وفى لفظ: من أخف،

(*) كذا فى المنقول عنه ١٢.

صلاة فى تمام ، وحاصل الجمع[1] أن التخفيف فى القيام بالاقتصار على مقدار السنة فى القراءة والإتمام فى الركوع والسجود ، ويمكن الجمع بينهما بأنه كان آخذاً بأقل مراتب الإطالة ، فهو تمام من جهة إتيان الواجبات على وجهها ، وتخفيف باعتبار ما فوقها من المراتب والله أعلم .

قوله : (فليتجوز) أشار[3] بإيراده فى هذا الباب إلى أن المراد بالتجوز هو تخفيف القيام فلا ينافى هذه الرواية ما ورد فى غيرها من التوكيد فى الإتمام

وفى لفظ : كانت صلاته متقاربة ، وكانت صلاة أبى بكر رضى الله عنه متقاربة ، فلما كان عمر رضى الله عنه مد فى صلاة الفجر ، وفى لفظ : كان إذا قال سمع الله لمن حمده قام حتى نقول أوهم وكان يقعد بين السجدتين حتى نقول قد أوهم ، انتهى ١٢ .

(١) وهذا التوجيه واضح جدير بألفاظ الترجمة بأن متعلق التخفيف القيام ، ومتعلق الإتمام الركوع والسجود ، ومراعاة السنة ملحوظة فى كليهما ١٢ .

(٢) وهذا التوجيه وإن كان واضحا جدير بالجمع بين مختلف ألفاظ الحديث ، لكنه لا يناسب الترجمة فإنها مقيدة بالتخفيف بالقيام والإتمام بالركوع والسجود ، ولو يقال هذا فى الترجمة الآتية باب الإيجاز فى الصلاة وإكمالها كان أولى ، اللهم إلا أن يقال إن الشيخ قدس سره أراد بذلك الجمع بين الروايات المختلفة ، لا شرح الترجمة ، وهذا هو الفرق عندى بين هذه الترجمة والترجمة الآتية من قوله باب الإيجاز والإكمال أن الإيجاز باعتبار أقل مراتب الكمال ، والإكمال باعتبار مراعاة الآداب ، فلا يكرر الترجمة ١٢ .

(٣) يعنى أن اللفظ وإن كان عاما لكن المراد منه خصوص القيام ، ولذا بوب عليه الإمام البخارى بباب الإمام فى القيام ، والمراد فى حديث المسىء الإتمام فى الركوع والسجود ، ولذا بوب عليه البخارى باب أمر النبى صلى الله عليه وسلم

كقوله(١) صلى الله عليه وسلم : صل فإنك لم تصل إلى غير ذلك مما فيه كثرة .

(باب إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء)

لما كان الباب الأول يرد التطويل كان المتوهم أن يتوهم كراهة التطويل مطلقا سواء صلى لنفسه أو أم قوما ، فدفعه(٢) بإيراد الحديث بعده .

الذى لا يتم الركوع والسجود بالإعادة كأنه نبه بذلك على أن قوله لم تصل لم يكن متعلقا بتخفيف القيام ، بل بتخفيف الركوع والسجود ، ثم مما يجب التنبيه عليه أن حديث الباب ليس فى قصة معاذ فإن هناك قصتين : إحداهما لمعاذ فى مسجد بنى سليم فى صلاة العشاء ، والثانية لأبى بن كعب رضى الله عنه فى مسجد قباء فى صلاة الصبح ، وطالما تلتبس إحداهما بالأخرى على كثير من شراح الحديث والمشايخ ١٢ .

(١) فى الحديث المعروف بحديث المسىء أخرجه الشيخان وغيرهما سيأتى فى البخارى فى أبواب الركوع ١٢ .

(٢) هذا واضح وعليه عامة الشراح ، قال الحافظ : يريد أن عموم الأمر بالتخفيف مختص بالأئمة ، فأما المنفرد فلا حجر عليه فى ذلك ، انتهى . وهكذا فى العينى وغيره ، ويؤيده لفظ مسلم فى حديث الباب فليصل كيف شاء أى مخففا أو مطولا قاله الحافظ ، زاد العينى وفى مسند السراج عن أبى هريرة بلفظ وإذا صلى وحده فليطول إن شاء ، انتهى . وعلى هذا فمعنى قوله ما شاء أى بقدر ما شاء ، ولا يبعد عندى أن يكون قوله ما شاء مفعولا ، والمعنى فليطول أى جزء شاء ، كما ورد عن أنس رضى الله عنه عند مسلم وغيره كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا قال سمع الله لمن حمده قام حتى نقول قد أوهم ، ثم يسجد ويقعد بين السجدتين حتى نقول قد أوهم ، وعلى هذا ففى الترجمة إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى

قوله : (إن أطول فيها) أى تطويلا لا يشق[1] على القوم، فالتجوز عنه غاية فى التجوز ، حيث أقصر عما كان أراده ، وكان لا يريد إلا التخفيف ، فكان تجوزه[2] بعد بكاء الصبى تجوزاً فى تجوز فافهم .

أن تطويل القومة يندب عند الحنابلة كما بسطه الموفق إذ قال : ثم يقول سمع الله لمن حمده : ربنا ولك الحمد ملء السموات وملء الأرض وملء ما شئت من شىء بعد ، فإن زاد على ذلك فبسط الروايات الواردة فى الأدعية ، وذكر حديث أنس المذكور وغيره من الروايات ، ولذا ترجم أبو داود باب طول القيام من الركوع والسجود، وذكر فيه حديث أنس المذكور، وحديث البراء كان ركوعه وسجوده قريبا من السواء ، وفى هامش البذل عن الروضة فى مبطلات الصلاة تطويل ركن قصير عمدا إلى أن قال : وتطويل الاعتدال يكون بالزيادة على قدر الدعاء الوارد فيه بقدر الفاتحة سواء قرأ الدعاء أم لا إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(١) دفع الشيخ قدس سره بذلك ما يمكن أن يتوهم من أنه صلى الله عليه وسلم كيف أراد التطويل أولا ، وقد أمر بالتخفيف فى غير ما رواية ١٢ .

(٢) ثم لا يذهب عليك ما قالوا فى غرض الترجمة، قال الزين بن المنير : التراجم السابقة بالتخفيف تتعلق بقدر زائد على ذلك ، وهو مصلحة غير المأموم ، لكن حيث تتعلق بشىء يرجع إليه كذا فى الفتح ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه أشار بذلك إلى مسألة شهيرة خلافية ، وهى جواز الإطالة للجائى ، قال الخطابى : استدلوا منه على جواز تطويل الركوع إذا أحس بإقبال الرجل إلى الصلاة ليدركها معهم، لأنه إذا جاز الحذف منها بسبب بكاء الصبى كان المكث بسبب الساعى إليها أولى ، قال الكرمانى: واحتج به بعضهم على أن الإمام إذا سمع خفق النعال وهو راكع له أن يزيد فى ركوعه ليدركه الداخل ، وقال أحمد ينتظرهم ما لم يشق على أصحابه ، ومالك لا ينتظرهم لأنه يضر من خلفه ، انتهى .

. . . .

وقال الحافظ : قال ابن بطال احتج به من قال يجوز للإمام إطالة الركوع إذا سمع بحس داخل ليدركه ، وتعقبه ابن المنير بأن التخفيف نقيض التطويل فكيف يقاس عليه ، ثم إن فيه مغايرة للمطلوب لأن فيه إدخال مشقة على جماعة لأجل واحد ، قال الحافظ : ويمكن أن يقال محل ذلك ما لم يشق على الجماعة وبذلك قيده أحمد وإسحاق وأبو ثور،وما ذكره ابن بطال سبقه إليه الخطابي، ووجهه بأنه إذا جاز التخفيف لحاجة من حاجات الدنيا كان التطويل لحاجة من حاجات الدين أجوز ، وتعقبه القرطبي بأن فى التطويل زيادة عمل فى الصلاة غير مطلوب بخلاف التخفيف فإنه مطلوب ، قال الحافظ : وفى المسألة خلاف عند الشافعية ، وتفصيل ، وأطلق النووي عن المذهب استحباب ذلك ، وفى التجريد للمحاملى نقل كراهيته عن الجديد ، وبه قال الأوزاعى ومالك وأبو حنيفة وأبو يوسف ، وقال محمد:أخشى أن يكون شركا ، انتهى . وفى العينى قال ابن بطال : وممن أجاز ذلك الشعبي والحسن وعبد الرحمن بن أبى ليلى ، وقال آخرون ينتظر ما لم يشق على أصحابه ، وهو قول أحمد وإسحاق وأبى ثور ، وقال مالك : لاينتظر لأنه يضر من خلفه ، وهو قول الأوزاعى وأبى حنيفة والشافعى ، وعن سحنون صلاتهم باطلة ، وفى الذخيرة من كتب أصحابنا سمع الإمام فى الركوع خفق النعال هل ينتظر؟قال : أبو يوسف سألت أبا حنيفة وابن أبى ليلى عن ذلك فكرهاه ، وقال أبو حنيفة : أخشى عليه أمراً عظيما يعنى الشرك،وعن أبى مطيع أنه كان لا يرى به بأساً ، وبه قال الشعبي : إذا كان ذلك مقدار التسبيحة أو التسبيحتين ، وقال بعضهم يطول التسبيحات ولا يزيد فى العدد ، وقال أبو القاسم الصفار : إن كان الجائى غنيا لا يجوز ، وإن كان فقيراً يجوز انتظاره ، وقال أبو الليث إن كان الإمام عرف الجائى لا ينتظره ، وإن لم يعرفه فلا بأس به إذ فيه إعانة على الطاعة ، وقيل إن

. . . .

كان الجانى شريراً ظالما لا يكره لدفع شره ، انتهى . وقال الموفق : إذا أحس بداخل وهو فى الركوع وكانت الجماعة كثيرة كره انتظاره لانه يبعد أن يكون فيهم من لا يشق عليه ، وإن كانت الجماعة يسيرة وكان انتظاره يشق عليهم كره أيضا لأن الذين معه أعظم حرمة من الداخل فلا يشق عليهم لنفعه ، وإن لم يشق لكونه يسيراً فقد قال أحمد ينتظره ما لم يشق على من خلفه ، وهذا مذهب الشعبى والنخعى وعبد الرحمن بن أبى ليلى وأبى ثور ، وقال الأوزاعى والشافعى وأبو حنيفة : لا ينتظره لأن انتظاره تشريك فى العبادة فلا يشرع كالرياء ، ولنا أن انتظاره ينفع ولا يشق فشرع كتطويل الركعة وتخفيف الصلاة ، وقد ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يطيل الركعة الأولى حتى لا يسمع قدم ، وأطال السجود حين ركب الحسن على ظهره ، وقال إن ابنى هذا ارتحلنى فكرهت أن أعجله ، وقال إنى لأسمع بكاء الصبى الحديث ، وقال : من أم الناس فليخفف فإن فيهم الكبير والضعيف ، وشرع الانتظار فى صلاة الخوف لتدركه الطائفة الثانية ، وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم ينتظر الجماعة فقد كان يصلى العشاء أحيانا ، وأحيانا الحديث تقدم فى المواقيت ، وبهذا كله يبطل ما ذكروه من التشريك ، وقال القاضى: الانتظار جائز غير مستحب، وإنما ينتظر من كان ذا حرمة كأهل العلم و نظرائهم من أهل الفضل ، انتهى مختصراً .
وذكر صاحب الشرح الكبير للإمام أحمد فى ذلك روايتين : إحداهما استحباب الانتظار بالشرطين المذكورين يعنى لا تكون كثيرة ، ولا يشق على القليلة ، والرواية الاخرى موافقة لأبى حنيفة والشافعى ، وفى الدر المختار كره تحريما إطالة ركوع أو قراءة لإدراك الجائى أى إن عرفه وإلا فلا بأس به ، ولو أراد التقرب إلى الله تعالى لم يكره اتفاقاً لكنه نادر ، وتسمى مسألة الرياء فينبغى التحرز عنها، قال ابن عابدين :قوله كره تحريما لما فى البدائع والذخيرة عن أبى يوسف قال : سألت أبا حنيفة وابن أبى ليلى عن ذلك فكرهاه ، وقال أبو حنيفة

قوله : ثم يأتى قومه(١) فيصلى بهم .

أخشى عليه أمراً عظيما يعنى الشرك ، وروى عن محمد أنه كره ذلك ، وكذا روى عن مالك والشافعى فى الجديد ، وتوهم بعضهم من كلام الإمام أنه يصير مشركا ، وليس كذلك إنما أراد الشرك فى العمل لأن أول الركوع كان لله تعالى ، وآخره للجائى ، ولا يكفر بذلك لأنه ما أراد التذلل والعبادة له ، وتمامه فى الحلية والبحر ، وقوله إن عرفه عزاه فى شرح المنية إلى أكثر العلماء لان انتظاره حينئذ يكون للتودد إليه لا للتقرب والإعانة ، وبسط الشامى الكلام على ذلك ، وقيد التطويل بما لا يثقل على القوم بأن يزيد تسبيحة أو تسبيحتين ، ورجح عدم الانتظار لما فيه من شبهة عدم الإخلاص ، وقد قال عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، وبعد هذا كله فالأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى هذه المسألة ، لان الحديث من مستدلات من ذهب إلى إباحة الانتظار أو استحبابه وإن لم يوافق الحنفية ، وفى تقرير مولانا حسين على قوله بكاء الصبى لا تفسد الصلاة بالإيجاز رعاية المرأ لاجل أمر الدنيا وإن كان آثما ، وكذا لا يفسد بإطالة حتى يدركه الرجل وإن كان لامر الدنيا ، وإن كان آثما أشد إثماً ، انتهى ١٢ .

(١) ترجم عليه البخارى باب إذا صلى ثم أم قوما ، قال الحافظ قال الزين ابن المنير : لم يذكر جواب إذا جريا على عادته فى ترك الجزم بالحكم المختلف فيه ، انتهى . قلت هذا أصل مطرد من أصول التراجم ، وهذا هو الأصل الخامس والثلاثون من الأصول ، والمسألة خلافية شهيرة مبنية على جواز اقتداء المفترض خلف المتنفل ، فإن معاذا رضى الله عنه لما صلى مع النبى صلى الله عليه وسلم فكأنه صلى الفرض معه ثم إذا صلى مع قومه فلا بد أن يكون متنفلا على قول من قال إن صلاته مع النبى صلى الله عليه وسلم كانت فرضا ، ومن منع اقتداء المفترض خلف المتنفل حمل صلاة معاذ رضى الله عنه مع النبى صلى الله عليه وسلم على التنفل فأصل

. . . .

الاختلاف فى صحة اقتداء للمفترض خلف المتنفل، وفى الأوجز تحت قوله صلى الله عليه وسلم إنما جعل الإمام ليؤتم به ، قال فى الاستذكار : زاد معن فى الموطأ عن مالك : فلا تختلفوا عليه ، ففيه حجة لقول مالك والثورى وأبى حنيفة وأكثر التابعين أن من خالفت نيته نية إمامه بطلت صلاة المأموم ، إذ لا اختلاف أشد من اختلاف النيات التى عليها مدار الأعمال ، وقال الأبى فى شرح مسلم: فيه حجة لمالك والجمهور فى ارتباط صلاة المأموم بصلاة الإمام سيما مع زيادة قوله : فلا تختلفوا عليه ، ورد على الشافعى والمحدثين فى قولهم بصحة صلاة المفترض خلف المتنفل وصلاة الظهر خلف من يصلى العصر ، وقصروا الاختلاف المنهى عنه على الاختلاف فى الأفعال الظاهرة ، وعممه مالك لأنه لا اختلاف أشد من الاختلاف فى النيات فى صلاة فرضين أو نفل وفرض، قلت : وهو رواية لأحمد، قال الموفق : اختارها أكثر أصحابنا ، وقال ابن العربى فى شرح الترمذى : استدل من أباح ذلك بقصة معاذ ، وتأويل قولهم كان معاذ يصلى معه الحديث على خمسة أوجه إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وقال القسطلانى فى قوله صلى الله عليه وسلم : إنما جعل الإمام ليؤتم به فى الأفعال الظاهرة ، ولذا يصلى الفرض خلف النفل ، حتى الظهر خلف الصبح ، والمغرب والصبح خلف الظهر ، فى الأظهر ، نعم : إن اختلف فعل الصلاتين كمكتوبة وكسوف أو جنازة فلا على الصحيح لتعذر المتابعة، هذا مذهب الشافعى ، وقال غيره : يتابعه فى الأفعال والنيات مطلقا ، انتهى . وفى المغنى فى صلاة المفترض خلف المتنفل روايتان : إحداهما المنع اختارها أكثر أصحابنا ، ثم قال ولا يختلف المذهب فى صحة صلاة المتنفل خلف المفترض ، ولا نعلم بين أهل العلم فيه اختلافا فإن صلى الظهر خلف من يصلى العصر ففيه أيضا روايتان : المنع والجواز ، فإن كانت إحدى الصلاتين تخالف الأخرى فى الأفعال

فلما سمعه[١] النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك نهاه عنه ، فقال إما أن تخفف عن قومك[٢] وإما أن تصلي معي ، فعلم أن الجمع لا يجوز .

(باب من أسمع الناس تكبير الإمام)

فيه تصريح بأن أبا بكر لم يكن إماما حتى يلزم الائتمام بالمأموم ، كما تقدم شيء منه[٣] .

قوله : (فأشار إليه أن صل) ثم إن[٤] تأخر أبي بكر مع أنه أمر بالتقدم

كصلاة الكسوف والجمعة خلف من يصلي غيرهما ، وصلاة غيرهما وراء من يصليهما لم تصح رواية واحدة ، لأنه يفضي إلى مخالفة إمامه في الأفعال وهو منهي عنه ، انتهى ١٢ .

(١) أجمل الشيخ قدس سره الكلام على ذلك إشارة إلى ما تقدم من تقريره مبسوطا في الترمذي المطبوع باسم الكوكب الدري ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وبسط الكلام عليه شيخنا مولانا خليل أحمد نور الله مرقده في بذل المجهود ، وهذا الوجيز لا يسعه لما فيه من الأبحاث الطويلة ١٢ .

(٢) هكذا استدل به الطحاوي وما أورد عليه أجاب عنه الشيخ في البذل ١٢ .

(٣) في باب حد المريض أن يشهد الجماعة وأشار الشيخ هناك أيضا إلى هذا الحديث ١٢ .

(٤) قال السندي : فإن قيل كيف يتأخر بعد أن أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم بالقيام مقامه ، قلت : لعل معنى فتأخر أي بقي متأخرا ، وذلك لأنه تأخر عن مكانه شيئا قليلا قبل أن يشير إليه النبي صلى الله عليه وسلم ، لا أنه تأخر بحيث وصل الصف فلما أن أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم بقي في مكانه متأخرا . ويحتمل أن

والثبات على مقامه أقوى حجة على كونه قد حصر[1] والمعذور المجبور في فعله لا ينسب إلى العصيان ، وإلا لزم ترك امتثاله أمر النبي صلى الله عليه وسلم .

(باب الرجل[2] يأتم بالإمام ويأتم الناس بالمأموم)

يكون معناه فتأخر عما أراد من التأخر مكانا ، أي تبعد عنه بل ثبت في مكانه ، وبه اندفع ما يقال إنه صلى متقدما في موضع الإمامة كما هو مفاد الروايات في معنى تأخر ، انتهى ١٢ .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى ما تقدم من قوله ، وأما عندنا فكان تأخر أبي بكر رضي الله عنه لحصره عن القراءة في باب من دخل ليؤم الناس ، لجاء الإمام الأول فتأخر الأول أو لم يتأخر الخ ١٢ .

(٢) قال شيخ المشايخ في التراجم قوله باب الرجل يأتم الخ . يحتمل معنيين: أحدهما يأتم بالإمام ويأتم الناس بالمأموم يعني أنهم يسمعون منه التكبير، ويكون الإمام في الحقيقة ولكل واحد ، وثانيهما يأتمونه حقيقة ، وذهب المؤلف إلى كلا الاحتمالين في إمامته صلى الله عليه وسلم لأبي بكر رضي الله عنه وإمامة أبي بكر للقوم ، وما قال به أحد من كونه صلى الله عليه وسلم مقتديا بأبي بكر ، فاحتمال ثالث لم يقل به المؤلف ، انتهى . وفي كلام الشيخ إجمال مخل ، وتوضيحه أن في قصة إمامة أبي بكر رضي الله عنه هذه ثلاث احتمالات ، الأول : أن الإمام في الحقيقة لجميع الناس كان النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما أبو بكر رضي الله عنه فكان مبلغا ومسمعا للناس تكبيره لا غير، والاحتمال الثاني إن كان النبي صلى الله عليه وسلم إماما لأبي بكر رضي الله عنه فقط ، وأبو بكر رضي الله عنه كان إماماً لبقية الناس ، والاحتمال الثالث الذي اختاره الإمام أحمد إن كان الإمام في هذه القصة أبا بكر ، لم يذهب البخاري إلى هذا الاحتمال ، ولذا لم يتعرض له في

. . . .

كتابه بل ذهب إلى الاحتمالين الأولين وأشار إليهما بالبابين ، أشار إلى الأول بالباب السابق باب من أسمع الناس تكبير الإمام ، وأشار إلى الثانى بهذا الباب ، والأول قول الجمهور ، والثانى قول الشعبى ، قال الحافظ فى باب الرجل يأتم بالإمام قال ابن بطال : هذا موافق لقول مسروق والشعبى أن الصفوف يؤم بعضها بعضا ، خلافا للجمهور ، وليس المراد أنهم يأتمون به فى التبليغ فقط كما فهمه بعضهم بل الخلاف معنوى لأن الشعبى قال فيمن أحرم قبل أن يرفع الصف الذى يليه رؤوسهم من الركعة أنه أدركها، ولو كان الإمام رفع قبل ذلك لأن بعضهم لبعض أئمة ، وهذا يدل على أنه إنهم يتحملون عن بعضهم بعض مايتحمله الإمام ، وأثر الشعبى الأول وصله عبد الرزاق ، والثانى وصله ابن أبى شيبة ، انتهى . وهكذا قال العينى : إن الشعبى يرى أن الجماعة يتحملون عن بعضهم بعضا مايتحمله الإمام ، والدليل عليه أنه قال فيمن أحرم قبل إلى آخر ما تقدم ، قال الحافظ : ولم يفصح البخارى باختياره فى هذه المسألة ، لأنه بدأ بالترجمة الدالة على أن المراد بقوله : ويأتم الناس بأبى بكر أنه فى مقام المبلغ، وثنى بهذه الرواية التى أطلق فيها اقتداء الناس بأبى بكر رضى الله عنه ، ورشح ظاهرها بظاهر الحديث المعلق ، فيحتمل أن يكون يذهب إلى قول الشعبى ، ويرى أن قوله فى الرواية الأولى يسمع الناس التكبير لا ينفى كونهم يأتمون به ، لأن إسماعه لهم التكبير جزء من أجزاء ما يأتمون به فيه ، وليس فيه نفى لغيره ، ويؤيد ذلك رواية الإسماعيلى وغيره عن الأعمش بهذا الإسناد ، قال فيه : والناس يأتمون بأبى بكر وأبو بكر يسمعهم ، انتهى قلت : وصنيع البخارى فى تعبير الترجمتين إذ بوب الأولى بقوله باب من أسمع الناس ، وهذا على ما هو المشهور من دأب المصنف مما لا يرضاه كما تقدم فى الأصل الثالث من أصول التراجم ، وترجم بالثانى بباب الرجل يأ... إلخ .

أى فى إتيان[١] الأفعال ، وإلا فالائتمام حقيقة بالإمام لاغير .

قوله : (ائتموا بى [٢] وليأتم بكم الخ) وجه [٣] الاستدلال به

وإليه مال العينى إذ قال : والذى يظهر من هذه الترجمة أن البخارى يميل إلى مذهب الشعبى فى ذلك ، ومما يؤكد أن ميل البخارى إلى مذهب الشعبى كونه صدر هذا الباب بالحديث المعلق ، فإنه صريح فى أن القوم يأتمون بالإمام فى الصف الأول ومن بعدهم يأتمون به ، انتهى ١٢ .

(١) يعنى عند الجمهور خلافا للشعبى كما تقدم مبسوطا ، قال القسطلانى : وليأتم بكم من بعدكم من سائر الصفوف أى يستدلوا بأفعالكم ، وليس المراد أن المأموم يقتدى به غيره انتهى .

(٢) قال الحافظ : هذا طرف من حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أصحابه تأخراً ، فقال تقدموا وأتموا بى وليأتم بكم من بعدكم، الحديث، أخرجه مسلم وأصحاب السنن من رواية أبى نضرة عنه ، قيل : وإنما ذكره البخارى بصيغة التمريض ، لأن أبا نضرة ليس على شرطه لضعف مافيه، وهذا عندى ليس بصواب لأنه لا يلزم من كونه على غير شرطه أنه لايصلح عنده للاحتجاج به، بل قد يكون صالحا للاحتجاج ، وليس على شرط صحيحه الذى هو أعلى شروط الصحة والحق أن هذه الصيغة لاتختص بالضعيف بل قد تستعمل فى الصحيح أيضا ، بخلاف صيغة الجزم ، فإنها لا تستعمل إلا فى الصحيح انتهى. قلت الحديث أخرجه مسلم بلفظ إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى فى أصحابه تأخرا فقال لهم تقدموا فأتموا بى ، وليأتم بكم من بعدكم لايزال قوم يتأخرون حتى يؤخرهم الله، وهكذا لفظ أبى داود والنسائى وابن ماجه سواء ١٢

(٣) اختلفوا فى حديث الباب هل هو من باب الصفوف والاقتداء فى الصلاة خاصة ، أو من باب التعليم والتبليغ ، واقتداء الخلف بالسلف ، وعلى المعنى الأول

. . . .

حمله جمهور المحدثين ، ولذا ذكره الإمام البخارى فى باب الرجل يأتم بالإمام ، وترجم عليه فى مسلم باب تسوية الصفوف إلى قوله : وتقديم أولى الفضل وتقريبهم من الإمام ، وفى النسائى باب الائتمام بمن يأتم بالإمام ، وهكذا ذكره أبو داود وابن ماجه فى أبواب الصفوف ، وعليه حمله النووى إذ قال قوله : وليأتم الخ ، أى يقتدوا بى مستدلين على أفعالى بأفعالكم ، ففيه جواز اعتماد المأموم فى متابعة الإمام الذى لايراه ولا يسمعه على مبلغ عنه ، أوصف قدامه يراه متابعا للإمام ، انتهى وقال الحافظ : ظاهره يدل لمذهب الشعبى ، وأجاب عنه النووى بأن معناه ليقتدى بكم من خلفكم مستدلين على أفعال إلى آخر ماتقدم من كلامه قريبا ، وقال العينى: معناه عند الجمهور يستدلون بأفعالكم على أفعالى لا أنهم يقتدون بهم فإن الاقتداء لايكون إلا لإمام واحد ، ومذهب من يأخذ بظاهره ما ذكرناه ، انتهى . أراد به الشعبى وتقدم مذهبه قريبا مفصلا ، وكلام العينى هذا مجمل يحتمل أن يراد به ما أراده النووى وأوضحه كلام الحافظ ، ويحتمل أن يراد به المعنى الثانى الآتى قريبا ، وقال الآخرون : إن حديث الباب من من باب التعليم والتبليغ ، قال الكرمانى وقال بعضهم : يحتمل أن يراد به الاقتداء فى الصلاة اقتداء ظاهر الأحكام ، وأن يراد به ليتعلم كلكم منى العلم وأحكام الشريعة ، وليتعلم التابعون منكم ، وكذلك تبع التابعين ، إلى انقراض الدنيا انتهى. وتبعه فى الفتح إذ قال وقيل معناه تعلموا منى أحكام الشريعة وليتعلم منكم التابعون بعدكم ، وكذلك أتباعهم إلى انقراض الدنيا انتهى . وعزاه مولانا الشيخ أنور فى الفيض إلى الجمهور إذ قال أخذه البخارى فى الإمامة والاقتداء فى الصلاة ، وقال الجمهور إن الإتمام فى تعليم الدين فاقتدوا أيها الصحابة أنتم بى ، وليقتد الذين بعدكم فيما يأتى من الزمان بكم ، وهكذا كل خلف يقتدى بسلفه ،

أنه مطلق (١) فيعم الأمر إتمام أهل عصر بمن قبلهم ، وائتمام أصحاب الصفوف

وليس المراد به إمامة الصلاة والاقتداء فيها خاصة ، انتهى إلا أن عامة المحدثين حملوه على مسألة الصفوف ، كما تقدم من تراجمهم ، ومع ذلك لم يحملوه على ماحمله الشعبي ، قال ابن رسلان في شرح أبي داود : وتمسك به الشعبي ، وعامة الفقهاء لايقولون بهذا لأن هذا الكلام يحتمل أن يراد به الاقتداء المأمومين ، وأن يراد به في نقل أقواله وأفعاله ، انتهى . لايقال إن سياق الحديث يأبى هذا المعنى الثاني لأن الحديث ورد في الصفوف وقاله النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى في الصف تأخرا ، وقال في آخره لايزال قوم،الحديث كما تقدم عن مسلم وغيره لأن هذا كله لايأبى عن إرادة معنى العموم،فإنه صلى الله عليه وسلم حضهم على التقدم في الصفوف وحذرهم عن التأخر ليمعنوا النظر في أفعاله صلى الله عليه وسلم في الصلاة ، لأن التابعين يتعلمون منهم الأحكام وأهمها الصلاة ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم أول مايحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة ، فإن صلحت صلح سائر عمله وإن فسدت فسد سائر عمله ، وفي الموطأ أن عمر رضى الله عنه كتب إلى عماله إن أهم أموركم عندي الصلاة فمن حفظها حفظ دينه ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع ، كذا في رسالة«فضائل نماز»وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ليليني منكم أولوا الأحلام والنهى الحديث . قال النووي في ذيل فوائده ليضبطوا صفة الصلاة ويحفظوها وينقلوها ويعلموها الناس ، ويقتدي بأفعالهم من وراءهم انتهى . فهكذا في حديث الباب حضهم على قربه صلى الله عليه وسلم ليتعلموا منه الصلاة ويعلموها من بعدهم من التابعين وهلم جرا ١٢

(١) أجاد الشيخ قدس سره في التعبير فكأنه أشار إلى أن الحديث من جوامع الكلم يعم المعنيين اللذين تقدما مفصلا ١٢ .

اللاحقة بالسابقة ، وهو [١] حق لاريب فيه فإن أصحاب الصف الثانى ينظرون إلى من تقدمهم إذا جهلوا حال إمامهم .

قوله : (عن يسار أبى بكر) وهذا قرينة[٢] على أن النبى صلى الله عليه وسلم

( ) يعنى إرادة هذا المعنى الثانى أيضا صحيح لاتردد فيه ولا غبار عليه مع ذلك ليس معناه ما أراده الشعبي ، بل ماحمل عليه الجمهور ، وهو الذى أشار إليه بقوله فإن أصحاب الصف الثانى الخ ، وهذا هو الذى تقدم قريبا فى كلام العينى ، معناه عند الجمهور يستدلون بأفعالكم على أفعالى الخ ١٢ .

(٢) هذه إشارة من الشيخ رضى الله عنه إلى تأييد الجمهور فى مسألة خلافية شهيرة ، وتقدمت الإشارات إلى ذلك فى كلام الشيخ قدس سره مراراً وتوضيح ذلك أنهم اختلفوا فى اقتداء القائم بالجالس على ثلاثة أقوال بسطت فى الأوجز أحدها المعروف من قول الإمام مالك ، وبه قال محمد إنه لايجوز إمامة الجالس للقائمين أصلا ، وحملوا أحاديث الباب وما فى معناها على خصوصيته صلى الله عليه وسلم ، والثانى قول أحمد وإسحق أن يصلى المأموم أيضا جالسا وإن كان قادرا على القيام لحديث إنما جعل الإمام ليؤتم به ، وفيه إذا صلى جالسا فصلوا جلوسا ، وعند الجمهور هذا الجزء منه منسوخ ، كما تقدم فى بابه ، والثالث قول الجمهور إن المؤتم القادر على القيام يصلى خلف الإمام الجالس قائما ، قال ابن عبد البر على هذا جماعة فقهاء الأمصار الشافعى وأصحابه وأبو حنيفة وأصحابه وأهل الظاهر وغيرهم كذا فى الأوجز ، واستدل الجمهور على مختارهم بفعله صلى الله عليه وسلم فى مرض وصاله ، فإنه صلى الله عليه وسلم صلى فيه جالسا والقوم خلفه قياما ، كما جزم به البخارى فيما سبق قريبا فى باب إنما جعل الإمام ليؤتم به ، وذكر فيه قال الحميدى : قوله إذا صلى جالسا فصلوا جلوسا هو فى مرضه القديم ، ثم صلى

. . . .

بعد ذلك النبي صلى الله عليه وسلم جالسا والناس خلفه قياماً لم يأمرهم بالقعود ، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، انتهى . وأجابت الحنابلة عن ذلك بأجوبة عديدة منها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن في هذه القصة إماما بل كان مؤتما بأبي بكر رضي الله عنه ، قال الموفق : ثم يحتمل أن أبا بكر رضي الله عنه كان الإمام ، قال ابن المنذر : في بعض الأخبار أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالناس وفي بعضها إن أبا بكر رضي الله عنه كان الإمام ، وقالت عائشه صلى النبي صلى الله عليه وسلم خلف أبي بكر في مرضه الذي مات فيه قاعدا، وقال أنس: صلى النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه خلف أبي بكر رضي الله عنه قاعدا في ثوب متوشحا به ، قال الترمذي : كلا الحديثين صحيح ، ولا يعرف للنبي صلى الله عليه وسلم خلف أبي بكر صلاة إلا في هذا الحديث ، وروى مالك عن ربيعة الحديث قال وكان أبو بكر رضي الله عنه الإمام ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بصلاة أبي بكر، انتهى. ورجح الجمهور روايات إمامة النبي صلى الله عليه وسلم بوجوه منها هذا الذي أشار إليه الشيخ بأن أبا بكر رضي الله عنه لو كان إماما لكان على اليسار ، قال الحافظ : وعين أبو معاوية عن الأعمش يعني حديث الباب ، فقال حتى جلس عن يسار أبي بكر رضي الله عنه وهذا هو مقام الإمام، وأغرب القرطبي في شرح مسلم لما حكى الخلاف هل كان أبو بكر رضي الله عنه إماما أو مأموما فقال : لم يقع في الصحيح بيان جلوسه صلى الله عليه وسلم هل كان عن يمين أبي بكر أو يساره انتهى .

قال الحافظ : ورواية أبي معاوية هذه عند مسلم أيضا ، فالعجب منه كيف يغفل عن ذلك في حال شرحه له ، انتهى . والروايات التي ذكرها الموفق ذكرها الحافظ أيضا في الفتح ، وذكر الروايات الدالة على عكس ذلك عن عائشة وغيرها

. . . .

التى فيها إمامة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال : هذا اختلاف شديد ، ثم قال لكن تضافرت الروايات عنها بالجزم بما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان هو الإمام فى تلك الصلاة ، ثم قال: فمن العلماء من سلك الترجيح فقدم الرواية التى فيها أن أبا بكر رضى الله عنه كان مأموما للجزم بها ، ولأن أبا معاوية أحفظ فى حديث الأعمش من غيره ، ومنهم من سلك عكس ذلك ورجح أنه كان إماما ، ومنهم من سلك الجمع فحمل القصة على التعدد ، انتهى . قلت: وممن ذهب إلى القول الثانى ربيعة شيخ مالك إذ جزم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان فى تلك الصلاة مأموما خلف أبى بكر رضى الله عنه ، وأنكر أن يكون صلى الله عليه وسلم أم فى مرض موته قاعدا ، كما حكى عنه الشافعى فى الأم ، ذكره الحافظ فى الفتح وقال العينى : اختلفت الروايات ، هل كان النبي صلى الله عليه وسلم إماما أو أبو بكر ؟ فجماعة قالوا الذى رواه البخارى ومسلم من حديث عائشة صريح فى أن النبي صلى الله عليه كان الإمام إذ جلس عن يسار أبى بكر ، ولقوله فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس جالساً وأبو بكر رضى الله عنه قائما يقتدى به وكان أبو بكر رضى الله عنه مبلغاً لأنه لا يجوز للناس إمامان ، وروى حديث عائشة رضى الله عنها بطرق كثيرة فى الصحيحين وغيرهما ، وفيه اضطراب غير قادح، وقال البيهقى : لا تعارض فى أحاديثها فإن الصلاة التى كان فيها النبي صلى الله عليه وسلم إماما هى صلاة الظهر يوم السبت ، أو يوم الأحد ، والتى كان فيها مأموما هى صلاة الصبح [1] من يوم الإثنين وهى آخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى خرج من الدنيا ، وقال نعيم بن أبى هند : هذه الأخبار التى

---

(١) قلت فى ادعى هاتين الصلاتين لى تأمل شديد لاسيما فى فجر يوم الاثنين ١٢ ز .

كان هو الإمام ، لأن المأموم الواحد يكون عن يمين الإمام لا عن يساره (١).

(باب هل (٢) يأخذ الإمام إلخ)

وردت فى هذه القصة كلها صحيحة ، وليس فيها تعارض ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم صلى فى مرضه الذى مات فيه صلاتين فى المسجد فى إحداهما كان إماما وفى الأخرى كان مأموما ، وقال أيضا المقدسى وابن ناصر : صح وثبت أنه صلى الله عليه وسلم صلى خلفه مقتديا به فى مرضه الذى توفى فيه ثلاث مرات ، ولا ينكر ذلك إلا جاهل لاعلم له بالرواية ، وقيل إن ذلك كان مرتين جمعاً بين الأحاديث ، وبه جزم ابن حبان، وقال ابن عبد البر الآثار الصحاح على أن النبى صلى الله عليه وسلم هو الإمام ، انتهى. وفى الأوجز أخرج ابن سعد بسنده عن أبى سعيد الخدرى لم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وجعه ، إذا وجد خفة خرج ، وإذا ثقل قال مروا أبا بكر ـ رضى الله عنه ـ يصلى ، وأخرج نحوه عن أم سلمة ، وقال الترمذى ثبت أنه صلى الله عليه وسلم صلى خلف أبى بكر ثلاث صلوات إلى آخر ما بسط فى الأوجز وأبسط منه فى رسالتى جزء وفاته صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(١) وما أجاب عنه الموفق ليس بوجيه ، فإنه قال : إن قيل لو كان أبو بكر الإمام ، لكان عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلنا : يحتمل أنه فعل ذلك لأن وراءه صفاً ، انتهى . وأنت خبير بأن كون الصف ورائه لا دخل له فى كون أبى بكر رضى الله عنه يمينا أو يسارا فإنه لو كان إماما كان حقه أن يكون على اليسار والمؤتم على اليمين ١٢ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك لأن الإمام البخارى لم يجزم فيه شىء ولم يحكم عليه بأمر ، والحديث من مسائل السهو الآتية فى محلها ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى نبه بلفظ هل فى الترجمة على الاختلاف فى ذلك ، ولم

. . . .

يجزم بشيء لقوة الاختلاف فيه فهو من الأصل الثاني والثلاثين من أصول التراجم ، والعجب من الحافظ أنه رحمه الله قائل بهذا الأصل كما تقدم في الأصول ، ومع ذلك لم يذكر هنا أن الامام البخاري ترجم بلفظ «هل» لقوة الخلاف في ذلك بل قال : أورد فيه حديث ذي اليدين في السهو وسيأتي الكلام عليه في موضعه قال الزين بن المنير : أراد أن محل الخلاف في هذه المسألة هو ما إذا كان الإمام شاكا أما إذا كان على يقين من فعل نفسه ، فلا خلاف أنه لا يرجع إلى أحد ، وقال ابن التين يحتمل أن يكون صلى الله عليه وسلم شك بإخبار ذي اليدين فسألهم إرادة تيقن أحد الأمرين ، فلما صدّقوا ذا اليدين علم صحة قوله ، قال وهذا الذي أراد البخاري بتبويبه ، وقال ابن بطال بعد أن حكى الخلاف في هذه المسألة: حمل الشافعي رجوعه عليه الصلاة والسلام على أنه تذكر فذكر ، وفيه نظر لأنه لو كان كذلك لبينه لهم ليرتفع اللبس ، ولو بينه لنقل ، ومن ادعى ذلك فليذكره ، انتهى . وتعقبه الحافظ بقوله وقد ذكره أبو داود في هذه القصة قال : ولم يسجد سجدتي السهو حتى يقنه الله ذلك ، انتهى . قلت : هذا مصير من الحافظ إلى ترجيح مسلك إمامه الشافعي وإلا ففي أبي داود في هذه القصة روايتان : إحداهما ما تقدم في كلام الحافظ ، وهو موافق لمسلك الإمام الشافعي في ذلك والأخرى لم يسجد حتى لقيه الناس، وهو مخالف للشافعي، والعجب من الحافظ أنه لم يشر إلى ذلك ، قلت : والمسألة خلافية شهيرة كثيرة الفروع من جزم الإمام، وشكه ، وإخبار الواحـــد والاثنين ، والأكثر محلها كتب الفروع ، وملخصها كما في الأوجز إذا شك الإمام لا يرجع إلى قول المأمومين حتى يتيقن بقولهم ، كما تقدمت الاشارة إليه في كلام الحافظ ، ومذهب الإمام مالك كما في مختصر عبد الرحمن : إذا سلم الإمام ، وسبح به من خلفه ، فإن صدقه كمل صلاته ، وسجد للسهو ، وإن شك في خبره سأل عدلين

قوله : (لم يسمع الناس من البكاء) ، وهو موضع[1] الترجمة فإنه صلى الله عليه وسلم أمره بالإقامة مع علمه أنه يبكي فيها .

وجاز لهما الكلام في ذلك ، وإن تيقن الكمال عمل على يقينه ، وترك العدلين ، إلا أن يكثر ، وفي المغني من سبح به اثنان يثق بقولهما لزمه الرجوع ، سواء غلب على ظنه صواب قولهما ، أو لا ، فإن لم يرجع بطلت صلاته ، وإن سبح به واحد لم يرجع إلى قوله إلا أن يغلب على ظنه فيعمل بغلبة ظنه لا بتسبيحه ، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يرجع إلى قول ذي اليدين وحده ، ومذهب الحنفية كما قال ابن عابدين في الشامي ، وحاشية البحر : إن كان الإمام على يقين لا يعيد بقولهم ، وإن كان في الشك يعيد بقولهم ، فلو استيقن الواحد بالنقصان ، وشك الإمام والقوم أعادوا احتياطا إلا إذا استيقن عدلان ، وأخبره بذلك كذا في الأوجز مختصرا ، وبسط الشيخ في البدل مذهب الحنفية ، وحاصله لو اختلف القوم والإمام مع فريق منهم ولو واحدا أخذ بقول الإمام ، ولو تيقن واحد بالتمام وواحد بالنقص ، وشك الإمام والقوم فالإعادة على المتيقن بالنقص فقط ، ولو تيقن الإمام بالنقص لزمهم الإعادة إلا من تيقن منهم بالتمام ، ولو تيقن واحد بالنقص وشك الإمام والقوم فالأولى أن يعيدوا احتياطا ، ولزمت لو المخبر بالنقص عدلان ، انتهى مختصرا ١٢ .

(١) قال العيني البكاء في الصلاة لا يبطلها وإن كثر ، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم علم حال أبي بكر في رقة القلب وكثرة البكاء ولم يعدل عنه ولا نهاه عن البكاء ، وقد قال أصحابنا إذا بكى في الصلاة فارتفع بكاؤه ، فإن كان من ذكر الجنة أو النار لم يقطع صلاته ، وإن كان من وجع في بدنه أو مصيبة في ماله أو أهله قطعها ، وبه قال مالك وأحمد ، وقال الشافعي : البكاء والأنين والتأوه يبطل الصلاة إذا كانت حرفين سواء بكى للدنيا أو الآخرة ، انتهى . قلت والمسألة خلافية شهيرة قال الحافظ : قوله باب إذا بكى ، أي هل تفسد أو لا ، والأثر والخبر اللذان في الباب يدلان على الجواز ، وعن الشعبي والنخعي والثوري أن البكاء والأنين يفسد

(باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها)

والحجة [1] عليها عموم قوله سووا صفوفكم ، وإطلاقه فلا يتقيد بقيد

الصلاة ، وعن المالكية والحنفية إن كان لذكر النار والخوف لايفسد ، وفى مذهب الشافعى ثلاثة أوجه أصحها إن ظهر منه حرفان أفسد، وإلا لا ، ثانيها وحكى عن نفسه فى الإملاء أنه لايفسد مطلقا لأنه ليس من جنس الكلام ولا يكاد يبين منه حرف محقق فأشبه الصوت الغفل وثالثها إن كان فمه مطبقا لم تفسد وإلا تفسد إن ظهر منه حرفان ، والوجه الثانى أقوى دليلا ، انتهى . قلت المعروف فى فروع الشافعية أن البكاء فى الصلاة ، ولوكان من الآخرة يبطل عندهم ، كذا فى حاشية الإقناع وغيره من فروعهم ، وقال الموفق : البكاء والتأوه والأنين الذى ينتظم منه حرفان فما كان مغلوبا عليه لم يؤثر ، وما كان من غير غلبة فإن كان لغير خوف الله أفسدها ، وإن كان من خشية الله تعالى فلا بأس ، فإن التأوه ذكر مدح الله تعالى به إبراهيم عليه السلام ، فقال « إن إبراهيم لأواه حليم ، والذكر لايفسد الصلاة ، ومدح الباكين بقوله : «خروا سجداً وبكيا » وقال تعالى « يخرون للأذقان يبكون » وروى أنه صلى الله عليه وسلم يصلى ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء ، انتهى مختصراً . قلت هكذا لفظ النسائى كأزيز المرجل ، ولفظ أبى داود كأزيز الرحى ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى تطابق الروايتين بالترجمة فإن الترجمة بلفظ عند الإقامة وبعدها وليس واحد منهما فى الروايتين فأجاب الشيخ قدس سره بأن استدلال الإمام البخارى بالعموم وهذا أصل مطرد من أصول ترجمته كما تقدم فى الأصل الثانى ، وجعل الحافظ الترجمة من الأصل الحادى عشر ، إذ قال ليس فى حديثى الباب دلالة على تقييد التسوية بما ذكر لكن أشار بذلك إلى

. . . .

مافي بعض الطرق كعادته ، ففي حديث النعمان عند مسلم أنه صلى الله عليه وسلم قال عندما كاد أن يكبر ، وفي حديث أنس في الباب الذي بعد هذا أقيمت الصلاة فأقبل علينا فقال ، انتهى . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لقوله : أوليخالفن الله بين وجوهكم في متن الحديث، لأنه رضي الله عنه قد تكلم عليها في الكوكب الدري، وقال الحافظ اختلف في الوعيد المذكور فقيل هو على حقيقته، والمراد تسوية الوجه بتحويل خلقه عن وضعه بجعله موضع القفا أو نحو ذلك ، فهو نظير ماتقدم من الوعيد فيمن يرفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه رأس حمار ، ويؤيد حمله على ظاهره حديث أبي أمامة لتسون الصفوف أولتطمسن الوجوه ، أخرجه أحمد وفي إسناده ضعف ، ولذا قال ابن الجوزي : الظاهر أنه مثل الوعيد المذكور في قوله تعالى «من قبل أن نطمس وجوها» الآية ومنهم من حمله على المجاز قال النووي معناه يوقع بينكم العداوة والبغضاء ، واختلاف القلوب ، كما تقول تغير وجه فلان علي ، أي ظهر لي من وجهه كراهية ، ويؤيده رواية أبي داود : أوليخالفن الله بين قلوبكم ، وقال القرطبي : معناه تفترقون فيأخذ كل واحد وجها غير الذي أخذ صاحبه إلى آخر ما ذكره ، وأنكر الشيخ في الكوكب حمله على الظاهر : ثم تسوية الصف من سنة الصلاة ، وليس بشرط في صحتها عند الأئمة الثلاثة ، أبي حنيفة ومالك والشافعي ، وقال أحمد : من صلى خلف الصف وحده بطلت صلاته ، فإن قلت الأصل في الأمر الوجوب ، ولاسيما مافيه الوعيد على تركه يجاب بأن الوعيد من باب التغليظ والتشديد تأكيداً وتحريضا على فعلها ، قاله الكرماني ، وتعقبه العيني بأنه ليس بسديد لأن الأمر المقرون بالوعيد يدل على الوجوب ، بل الصواب أن يقول فلتكن التسوية واجبة بمقتضى الأمر لكنها ليست من واجبات الصلاة بحيث أنه إذا تركها فسدت ، غاية مافي الباب أنه إذا تركها

ولا يختص بوقت، وأيضا فإن قوله إنى أراكم خلف[1] ظهرى يقتضى[2] الاهتمام بتسوية الصفوف، إذا وقعت ناظرة الإمام عليهم .

(باب إلزاق[3] المنكب بالمنكب إلخ)

يأثم ، وقال الحافظ ومع القول بالوجوب فصلاة من خالف ولم يسو صحيحة ، وأفرط ابن حزم فجزم بالبطلان ، ونازع من ادعى الإجماع على عدم الوجوب بما صح عن عمر رضى الله عنه أنه ضرب قدم أبى عثمان الهندى، وبما صح عن سويد بن غفلة قال كان بلال يسوى مناكبنا، ويضرب أقدامنا فى الصلاة ، فقال : ما كان عمر رضى الله عنه وبلال يضربان أحدا على ترك غير الواجب، وفيه نظر لجواز أنهما كانا يريان التعزير على ترك السنة كذا فى الأوجز ، وقال القسطلانى : احتج ابن حزم بالوعيد المذكور لكن قوله فى الحديث الآخر فإن تسوية الصف من تمام الصلاة يصرفه إلى السنة ، وهو مذهب شافعى وأبى حنيفة ومالك ، فيكون الوعيد للتغليظ والتشديد ، انتهى ١٢ .

(١) تقدم الكلام على معنى هذا اللفظ فى باب ذكر القبلة ١٢ .

(٢) وقال الحافظ فيه إشارة إلى سبب الأمر بذلك أى إنما أمرت بذلك لأنى تحققت منكم خلافه انتهى ١٢ .

(٣) لم يتعرض له والدى نور الله مرقده فى تقريره لظهوره وتعرض له فى تقرير مولانا حسين على رحمه الله فأضفته ههنا تكميلا للفائدة فقال : اعلم أنه لا يتصور إلصاق الكعبين والمنكبين من الجانبين إلا لبعض الناس بتكايف وهيئة غير هيئة الصلاة والخضوع ، فالمراد القرب والمحاذاة فى الكعبين ، وكذا المراد فى المنكبين ، ألا ترى إلى مالم يكن قدماه مساويين وكذا المراد من إلصاق القدم ، انتهى . وبهذا قال الجمهور : إن المراد شدة القرب والمحاذاة لا الإلصاق الحقيقى .

. . . .

قال الحافظ: المراد بذلك المبالغة فى تعديل الصف وسد خلله ، وكذا قال العينى أشار بهذا إلى المبالغة فى تعديل الصفوف وسد الخلل ، انتهى . وهكذا قال القسطلانى وغيره، وأبدع عندى الإمام البخارى فى الترجمة، إذ ترجم بإلزاق المنكب والقدم، لأن حقيقة الإلصاق لايتصور فى المناكب ، إلا أن يكون كل الصف مساوى القامة وكذا إلصاق القدم لايمكن إلا أن يكون كلهم متساوى الأقدام ، وهذان ممتنعان عادة ، فترجم بهما البخارى إشارة إلى أنه لايمكن فيهما إلا المبالغة فى القرب والمحاذاة لا الإلصاق الحقيقى ، ثم ذكر حديث النعمان تعليقا إشارة إلى أن ماهو المراد فى الأولين هو المراد فى الثالث ، لاتحاد سياق الروايات ، قال الحافظ قوله قال النعمان هذا طرف من حديث أخرجه أبو داود ، وصححه ابن خزيمة من رواية ابن القاسم الجهونى ، قال سمعت النعمان بن بشير يقول: أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس بوجهه فقال « أقيموا صفوفكم ثلاثا والله لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم » ، قال فلقد رأيت الرجل منا يلزق منكبه بمنكب صاحبه وكعبه بكعبه ، انتهى . فاشتراك الكعب فى الحكم بالمنكب نص فى أن المراد فيه أيضا ماهو المراد فى الآخر ، وفى فيض البارى قال الحافظ: المراد بذلك المبالغة فى تعديل الصف وسد خلله ، قال وهو مراده عند الفقهاء الأربعة أى لايترك فى البين فرجة تسع فيها ثالثا . بقى الفصل بين الرجلين ، ففى شرح الوقاية أنه يفصل بينهما بقدر أربع أصابع ، وهو قول عند الشافعية . وفى قول آخر قدر شبر ولم أجد عند السلف فرقا بين حال الجماعة والانفراد فى حق الفصل بأن كانوا يفصلون بين أقدامهم فى الجماعة أزيد من حال الإنفراد ، وهذه المسألة أوجدها غير المقلدين فقط ، وليس عندهم إلا لفظ الإلزاق ، وليت شعرى ماذا يفهمون من قولهم الباء للإلصاق ، ثم يمثلونه بمررت بزيد فهل كان مروره به

. . . .

متصلا بعضه ببعض ، أم كيف معناه ، ثم إن الأمر لاينفصل قط إلا بالتعامل ، وفى مسائل التعامل لايؤخذ بالألفاظ ، ثم قال : والحاصل أنا لم نجد الصحابة والتابعين يفرقون فى قيامهم بين الجماعة والانفراد ، وعلمنا أنه لم يرد بقوله إلزاق المنكب إلا التراص وترك الفرجة ، ثم فكر فى نفسك ولاتعجل ، هل يمكن إلزاق المنكب مع إلزاق القدم إلا بعد ممارسة شاقة ؟ ولا يمكن بعده أيضا فهو إذن من مخترعاتهم لا أثر له فى الصلف ، انتهى . قلت ماحكى عن شرح الوقاية من الفصل بقدر أربع أصابع لم أجده فيه لقصور نظرى ، نعم ذكره فى السعاية إذ قال : وقد ذكر المحققون من الفقهاء أن الاولى للمصلى أن يجعل بين قدميه نحو أربعة أصابع ، ولم يذكروا أنه يلزقهما فى حالة الركوع والسجود ، وقال العينى فى البناية نقلا عن الواقعات ينبغى أن يكون بين قدمى المصلى قدر أربع أصابع اليد ، لأنه أقرب إلى الخشوع فهذا صريح فى أن المسنون هو التفريج مطلقاً ، وإلا لقيده بحالة القيام وأن المراد بإلصاق الكعب بالكعب الوارد فى الخبر غير إلزاقهما إلى آخر مابسطه ، وقال الموفق : يكره أن يلصق إحدى قدميه بالأخرى فى حال قيامه لماروى الأثرم عن عيينة بن عبد الرحمن قال : كنت مع أبى فى المسجد فرأى رجلا يصلى قد صف بين قدميه وألزق إحداهما بالأخرى، فقال أبى: لقد أدركت فى هذا المسجد ثمانية عشر رجلا من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ما رأيت أحدا منهم فعل هذا قط،وكان ابن عمر رضى الله عنهما لايفرج بين قدميه، ولا يمس إحداهما الأخرى ولكن بين ذلك،لايقارب ولا يباعد ، انتهى . وبوب النسائى فى سننه باب الصف بين القدمين ، وأخرج فيه عن أبى عبيدة أن عبد الله رأى رجلا يصلى قد صف بين قدميه ، فقال خالف السنة لو راوح بينهما كان أفضل ، ووجدت فى بعض تقارير الشيخ قدس سره على النسائى أن المراد من الصف

(باب إذا قام الرجل عن يساره[1])

اتصال القدمين ، ومن المراوحة الفصل بينهما ، ويؤيد الأول ماتقدم قريبا من رواية الأثرم بلفظ قد صف بين قدميه ، وألزق إحداهما بالأخرى، فإنه كالتفسير للفظ صف ، وأخرج ابن أبى شيبة أن ابن الزبير يصلى قد يصف بين قدميه ، وألزق إحداهما بالأخرى ، وعلى هذا فالمراد بالمراوحة لابد أن يكون الفصل للتقابل ، والعجب من العلامة السندى على النسائى إذ فسر الصف بالوصل بينهما ، والمراوحة بالاعتماد على إحداهمامرة ، وعلى الأخرى مرة،وأنت خبير بأن المراوحة فى الرواية وردت بمقابل الصف فكان حقه أن يكون معناه خلاف الوصل بينهما، وعلى هذا لايشكل حديث النسائى بما ورد فى أبى داود عن ابن الزبير أن صف القدمين من السنة ، لأن المراد من الصف فيه استواؤهما بدون تقدم إحداهما على الأخرى ، وقريب منه ماقال مولانا الشيخ السيد أنور فى الفيض ١٢ .

(١) ذكر الشيخ قدس سره هذه الترجمة فى تقريره ولم يتعرض له بشىء بل ترك البياض بعده ، فما أدرى ما أراد الشيخ إيراده ،ولم يتعرض عن هذا القول فى التقريرين المكى ولا البنجابى ، والظاهر أن الشيخ أراد التنبيه على الفرق بين هذه الترجمة وبين ماسبق قريبا «باب إذا قام الرجل عن يسار الإمام فحوله الإمام إلى يمينه لم تفسد صلاتهما » قال الحافظ فى الترجمة الثانية تقدم أكثر لفظ هذه الترجمة قبل بنحو من عشرين بابا، لكن ليس هناك لفظ خلفه، وقال هناك: لم تفسد صلاتهما بدل قوله تمت صلاته ، وأخرج هناك حديث ابن عباس هذا لكن من وجه آخر ولم ينبه أحد من الشراح على حكمة هذه الإعادة بل أسقط بعضهم الكلام على هذا الباب ، والذى يظهر لى أن حكمهما مختلف لاختلاف الجوابين، فقوله لم تفسد صلاتهما أى بالعمل الواقع منهما لكونه خفيفا ، وهو من مصلحة الصلاة أيضا

. . . .

وقوله تمت صلاته ، أى المأموم ، ولا يضر وقوفه عن يسار الإمام أولا مع كونه فى غير موقفه ، ولأنه معذور بعدم العلم بذلك الحكم ، ويحتمل أن يكون الضمير للإمام ، وتوجيهه أن الإمام وحده فى مقام الصف ومحاولته لتحويل المأموم فيه التفات ببعض بدنه ، وليس تركا لإقامة الصف للمصلحة المذكورة . فصلاته على هذا لانقص فيها من هذه الجهة، انتهى . وقال الكرمانى: قوله خلفه إما منصوب بالظرفية ، أى فى خلفه أو بنزع الخافض أى من خلفه ، والضمير راجع إلى الإمام أو إلى الرجل ، لا يقال الإمام أقرب فهو أولى ، لأن الفاعل وإن تأخر لفظا لكنه متقدم رتبة ، فلكل منهما قرب من وجه فهما متساويان ، انتهى . وتعقبه العينى بقوله : قلت الأولى أن يكون الضمير للإمام لأنه هو الذى يحوله من خلفه ، ولا معنى لتحويله من خلف الرجل ، وقوله تمت صلاته أى صلاة المأموم لأنه كان معذورا حيث لم يكن يعلم فى ذلك الوقت موقفه ، ويحتمل أن يكون الضمير للإمام فلا تفسد صلاته ، لأن تحويله إياه لم يكن عملا كثيرا مع أنه كان فى مقام التعليم والإرشاد ، انتهى . قال القسطلانى : قوله تمت صلاته أى المأموم ، والإمام قال البرماوى كالكرمانى : الإمام وإن كان أقرب إلا أن الفاعل وإن تأخر لفظا فقدم رتبته فتساويا ، وتعقب بأنه إذ أعاد الضمير للإمام أفاد أنه احترز أن يحوله من بين يديه ، لئلا يصير كالمار بين يديه ، انتهى . وفى تراجم شيخ المشايخ هذا الحديث أى حديث ابن عباس أخرجه المؤلف فى مواضع ، ويستنبط منه فى كل موضع مايتعلق بذلك الموضع من الأحكام ، وقد أكثر مثله فى كتابه هذا وهو يدل على قوة اجتهاد المؤلف فإنه استنبط كل جزئى من الحديث مع قلة الصحيح منه ، ومطلب هذا المقام يتعلق بمسألة الجماعة ، فإن سنة القيام إذا كان المأموم فرداً واحداً أن يقوم عن يمين الإمام ومع ذلك لو قام عن يساره لم تفسد صلاته ، انتهى . وفى فيض البارى : إن هذه الترجمة قد مرت مرة مع تغير يسير

. . . .

وهو أنه كان فى الأولى لم تفسد صلاتهما ، وههنا تمت صلاته ، والوجه فيه أن المقصود أولا كان بيان موضع الإمام والمأموم فقط وذكر مسألة التحويل إيجازا وههنا هى المقصودة أو يقال إن المقصود فى الأولى بيان العمل القليل والكثير ، وههنا بيان تمامية الصلاة مع أن بعضها صليت على خلاف ترتيب موضع المأموم حتى حوله عنه، انتهى وبسطت فى ذكر كلامهم بتمامه ليظهر اختلاف آرائهم فى الفرق بين الترجمتين ، ولم يتعلق بقلبى الجريح شىء من ذلك ، بل مايظهر لهذا العبد الفقير إلى رحمة ربه الكريم أن غرض الترجمتين مختلف جدا ، ولاشائبة للتكرار لاختلاف غرض الترجمتين ، وإن قاربت ألفاظهما فهو من الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجم ، وماذكروا من الفرق بينهما بحمل إحداهما على العمل الكثير ، لو صح لايناسب المقام لأن مسألة العمل الكثير محلها باب العمل فى الصلاة تأتى فى محلها وليس ههنا إلا محل أحكام الصفوف والإمامة والاقتداء ، ونحوها ، فالظاهر عندى أن مقصود الترجمتين إشارة إلى مسألتين خلافيتين شهيرتين ، الأولى منهما بيان موقف الإمام والمأموم إذا كان واحدا وأن من خالف موقفه تصح صلاته عند الجمهور ، خلافا للإمام أحمد إذ قال : إنه تفسد صلاته ، قال الموفق : أما إذا وقف عن يسار الإمام ولم يكن عن يمينه أحد فصلاة من وقف عن يساره فاسدة سواء كان واحدة أو جماعة ، وأكثر أهل العلم يرون للمأموم الواحد أن يقف عن يمين الإمام ، وأنه إن وقف عن يساره خالف السنة ، وقال مالك والشافعى وأصحاب الرأى : إن وقف عن يسار الإمام صحت صلاته ، لأن ابن عباس رضى الله عنهما لما أحرم عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم أداره عن يمينه ، ولم تبطل تحريمته ، ولولم يكن موقفا لاستأنف التحريمة إلى آخر مابسطه من الكلام ، وأجاب عن حديث ابن عباس من الحنابلة أن مافعله قبل الركوع

(باب المرأة وحدها تكون[1] صفا)

يعنى بذلك أن الصبي كما يقام فى الصف عند توحده ، وكونه ليس معه غيره ، فالمرأة ليست كذلك بل تقام خلف[2] الرجال ، سواء كان معها غيرها من النسوة أو انفردت .

لايؤثر فهذه المسألة هى غرض الترجمة الاولى عندى ، ولذا ترجم فيها لم تفسد صلاتهما لأن القيام بخلاف الموقف صدر عنهما معا ، فإن موقف الإمام كان على اليسار ، فقام على اليمين ، وموقف المأموم كان على اليمين ، فقام على اليسار ، وأما هذه الترجمة الثانية فغرضها عندى تقدم المأموم على إمامه ، ولذا قيد هذه الترجمة بلفظ خلفه، ولم يذكر هذه اللفظة فيما سبق لأنه كان مسألة أخرى لاتعلق لها بخلفه ، وهذه كانت متعلقة بالتقدم على الإمام فقيد الصحة فيها بخلفه ، قال الموفق : السنة أن يقف المأموم خلف الإمام فإن وقفوا قدامه لم تصح ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى وقال مالك وإسحاق تصح ، لأن ذلك لايمنع الاقتداء ، ولنا قوله صلى الله عليه وسلم «إنما جعل الإمام ليؤتم به» إلى آخر مابسطه ، فغرض الترجمة الاولى تأييد للجمهور ، ورد على الإمام أحمد فى مسألة الموقف ، وغرض الترجمة الثانية تأييد للجمهور ، ورد على قول مالك فى مسألة التقدم على الإمام ١٢ .

(١) قال الحافظ هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه ابن عبد البر من حديث عائشة مرفوعا المرأة وحدها صف . انتهى . وهو الأصل الأول من أصول التراجم ١٢ .

(٢) والمسألة إجماعية ، قال ابن عبد البر فى الاستذكار : لاخلاف فى أن سنة النساء القيام خلف الرجال ، ولا يجوز لهن القيام معهم فى الصف ، وقال فى موضع آخر أجمع العلماء على أن المرأة تصلى خلف الرجل وحدها صفاً ، وسنتها الوقوف خلف الرجل لاعن يمينه ، كذا فى الاوجز ، ومع ذلك لو قامت بجنب

(باب ميمنة المسجد والإمام[1])

الرجل اختلفوا فى صحة الصلاة ، وهى مسألة المحاذة المعروفة تقدم الكلام عليها فى باب التطوع خلف المرأة ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه الترجمة ، ولا تعرض لغرضها عامة الشراح وظاهر الترجمة ، لا يجدى فائدة ، وكان فى قلبى من سالف الزمان أن غرض الإمام بذلك اتحادهما دفعا لما يتوهم من أن ميمنة أحدهما ميسرة الآخر لان وجه المسجد إلى الإمام ، ثم رأيت ذلك فى تقرير الشيخ مولانا محمد حسن المكى فشكرت الله عز وجل على ما ألهم ففى تقريره رحمه الله قوله عن يمينه ويمينه ميمنته وميمنة المسجد أيضا، وليست المراد بميمنة المسجد ميمنته الحقيقية فإنها ميسرة الإمام ، انتهى . وقال السندى قال الكرمانى : دلالته على يمين المسجد لان يمين الإمام يمينه قال السندى لان وجه المسجد إلى الكعبة كوجه الإمام لان المساجد بنيت متوجهة إليها ، ولا تعتبر المواجهة بين الإنسان والمسجد حتى ينقلب الأمر بالعكس، ثم ماذكر من الدلالة لو كانت الصلاة فى المسجد لكنها كانت فى البيت إلا أن يقال يكفى فى الدلالة أنها لو كانت فى المسجد لكان هذا قياما فى يمين المسجد انتهى. وقال الحافظ : أورد فيه حديث ابن عباس مختصراً ، وهو موافق للترجمة إما للإمام فبالمطابقة وإما بالمسجد فباللزوم ، وقد تعقب من وجه آخر وهو أن الحديث ورد فيما إذا كان المأموم واحداً أما إذا كثر فلا دليل فيه على فضل ميمنة المسجد ، وكأنه أشار إلى ما أخرجه النسائى بإسناد صحيح عن البراء قال : كنا إذا صلينا خلف النبى صلى الله عليه وسلم أحببنا أن نكون عن يمينه ، ولأبى داود بإسناد حسن وعائشة مرفوعا أن الله وملائكته يصلون على ميامن الصفوف . وأما مارواه ابن ماجه عن ابن عمر قال قيل للنبى صلى الله عليه وسلم إن ميسرة المسجد تعطلت ، فقال من عمر ميسرة المسجد كتب له كفلان من الاجر ، فى

قوله : (وإن كان[1] بينهما طريق أو جدار)

إسناده مقال ، وإن ثبت فلا يعارض الأول ، لأن ماورد لمعنى عارض يزول بزواله ، انتهى قال شيخ الإسلام إن ظاهر تبويب المصنف أن ميمنة المسجد والإمام كلهما واحد ، وهذا يخالف قول الفقهاء إذ صرحوا بأن ميمنة المسجد يسار المصلى ، كما جزم بذلك فى الخزانة فى مسألة كراهة تطوع الإمام حيث صلى الفرض إذ قال يصلى فى يمين القبلة ، وهو مايحاذى يسار المصلى ، وهذا هو الظاهر لأن وجه القبلة مواجه للمصلى فيكون يمين أحدهما يسار الآخر ، وعلى هذا الاختلاف ينزل قوله صلى الله عليه وسلم « من عمر ميسرة المسجد كتب له كفلان من الأجر » وقوله صلى الله عليه وسلم إن الله وملائكته يصلون على ميامن الصفوف انتهى ، وفى تيسير القارى أن الإمام البخارى ترجم بترجمتين ولم يأت بالحديث إلا لإحداهما فالظاهر أنه لم يجد الحديث على شرطه فى الجزء الآخر ، ثم جمع بين حديثى الصلاة على ميامن الصفوف وتعمير الميسرة بما تقدم فى كلام شيخ الإسلام ١٢ .

(١) أشار الإمام البخارى رضى الله عنه بهذه الترجمة إلى مسألة اختلافية شهيرة كثيرة الفروع ، أشار إلى بعضها الإمام فى ماذكر فى الترجمة من الآثار ، وهى موانع الاقتداء باعتبار المكان ، والمعروف على ألسنة المشايخ ، وهو الذى أشار إليه الشعرانى فى الميزان أن اختلاف المكان مانع عن الاقتداء عند الحنفية بخلافهم ، والحائل مانع عندهم بخلاف الحنفية ، وظاهر تبويب الإمام البخارى أن كليهما لا يمنعان الاقتداء عند الإمام ، قال الحافظ قوله : باب إذا كان بين الإمام الخ أى هل يضر ذلك بالاقتداء أو لا ، والظاهر من تصرفه أنه لا يضر كما ذهب إليه المالكية ، والمسألة ذات خلاف شهير ، ومنهم من فرق بين المسجد وغيره ، انتهى . وقال العينى : المسألة ذات خلاف وما فى الباب يدل على أن ذلك جائز ، وهو مذهب المالكية أيضا ، وهو المنقول عن أنس وأبى هريرة وغيرهما ، وقال

. . . .

مالك : لابأس أن يصلى وبينه وبين الإمام نهر صغير أو طريق ، وكذلك السفن المتقاربة فيكون الإمام فى إحداها تجزيهم الصلاة معه ، وكره ذلك طائفة وروى عن عمر رضى الله عنه إذا كان بينه وبين الإمام طريق أو نهر فليس هو معه ، وكره الشعبي وإبراهيم أن يكون بينهما طريق ، وقال أبو حنيفة : لاتجزيه إلا أن تكون الصفوف متصلة فى الطريق ، وبه قال الأوزاعى والليث وأشهب ، انتهى . وقال القسطلانى : باب إذا كان بين الإمام وبين القوم حائط أو سترة لايضر ذلك ، وهذا مذهب المالكية، نعم إذا جمعهما مسجد وعلم بصلاة الإمام بسماع تكبير أو تبليغ جاز عند الشافعية لإجماع الأمة على ذلك ، وقوله : بينك وبينه نهر سواء كان محوجا إلى سباحة أم لا ، وهذا هو الصحيح عند الشافعية وفى رواية ابن عساكر نهير مصغراً ، وهو يدل على أن المراد الصغير ، وهو الذى يمكن العبور من أحد طرفيه إلى الآخر من غير سباحة ، وهذا لايضر جزما ، وقول أبى مجلز إن كان بينهما طريق أى مطروق ، وهذا هو الصحيح عند الشافعية ، فغير المطروق من باب أولى . قوله أو كان بينهما جدار وجمعهما مسجد إذا سمع تكبير الإمام أو مبلغ عنه لاجماع الأمة على ذلك ورحبة المسجد ملحقه به ، وحكم المساجد المتلاصفة المتنافذة كمسجد على الأصح وإن صلى خارج المسجد وا صلت به الصفوف جازت صلاته وإن انقطعت ولم يكن دونه حائل جازت إن لم يزد مابينهما على ثلاثمائة (*) ذراع تقريبا، وإن كان فى بنائين كصحن وصفة أو بيت فطريقان أصحهما إن كان بناء المأموم يمينا أو شمالا وجبت اتصال الصفوف وإن كان بناء المأموم خلف الامام ، فالصحيح صحة القدوة بشرط أن لايكون بين الصفين أكثر من ثلاثة أذرع تقريبا ، والطريق الثانى وصححها النووى تبعا لمعظم العراقيين لايشترط إلا القرب كالفضاء ، فيصح مالم يزد مابينهما على ثلاثمائة ذراع إن لم يكن حائل ، فإن كان بينهما حائل يمنع الاستطراق والمشاهدة

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

والمذهب (١) عندنا أن الطريق لا يمنع صحة الاقتداء ،

كالحائط لم تصح باتفاق الطريقين لأن الحائط معد للفصل بين الأماكن ، وإن منع الاستطراق دون المشاهدة بأن يكون بينهما شباك ، فالأصح في أصل الروضة البطلان . انتهى مختصرا ، وهذا توضيح مذهب الشافعية في ذلك ، وقال الموفق : إن كان بين الإمام والمأموم حائل يمنع رؤية الإمام أو من وراءه . ففيه روايتان إحداهما لا يصح الائتمام به اختاره القاضي ، لأن عائشة رضي الله عنها قالت للنساء اللآتي كن يصلين في حجرتها لا تصلين بصلاة الإمام فإن كن دونه في حجاب ، والثانية يصح لأنه أمكنه الاقتداء بالإمام فيصح الاقتداء به من غير مشاهدة كالأعمى ، ولأن المشاهدة تراد للعلم بحال الإمام ، وهو يحصل بالتكبير ولا فرق بين أن يكون المأموم في المسجد أو في غيره ، واختار القاضي أنه يصح إذا كانا في المسجد لا في غيره ، ثم لابد لمن لا يشاهد أن يسمع التكبير فإن لم يسمع لا يصح ائتمامه به بحال ، وكل موضع اعتبرنا المشاهدة يكفيه مشاهدة من وراء الإمام سواء شاهده من باب أمامه أو يمينه أو شماله أو شاهده طرف الصف الذي وراءه وإن كانت المشاهدة تحصل في بعض الأحوال فالظاهر صحة الصلاة لحديث عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل ، وجدار الحجرة قصيرة ، الحديث رواه البخاري ، فالظاهر أنهم كانوا يرونه في حال قيامه ، وإن كان بينهما طريق أو نهر تجري فيه السفن أو كانا في سفينتين متفرقتين ، ففيه وجهان ، أحدهما لا يصح الائتمام به ، وهو مختار أصحابنا ، ومذهب أبي حنيفة لأن الطريق ليست محلا للصلاة ، والثاني يصح وهو الصحيح عندي ، ومذهب مالك والشافعي لأنه لا نص في ذلك إلا الإجماع انتهى مختصرا ، وسيأتي بسط مذهب الحنفية قريبا ١٢ .

(١) ففي الدر المختار يمنع من الاقتداء طريق تجري فيه عجلة أو نهر تجري فيه السفن ، ولو زورقا أو خلاء في الصحراء أو في مسجد كبير جدا كمسجد القدس يسع صفين ، والحائل لا يمنع الاقتداء إن لم يشتبه حال إمامه بسماع أو رؤية

إذا (١) لم يكن شارعا ، وكذلك الجدار غير مانع إذا اتحد المكان ، ولا يضر

ولو من باب مشبك يمنع الوصول فى الأصح ، ولم يختلف المكان حقيقة كمسجد وبيت ، ولا حكما عند اتصال الصفوف ، قال ابن عابدين قوله : أو طريق أى نافذ ، ويفهم ذلك من التعبير عنه فى عدة كتب بالطريق العام ، وفى التتارخانية الطريق فى مسجد الرباط ، والخان لا يمنع فإنه ليس بطريق عام ، وقوله مسجد كبير جداً المسجد لا يمنع وإن كبر إلا فى الجامع القديم بخوارزم ، فإن ربعه كان على أربعة آلاف اسطوانة ، وجامع القدس الشريف لما يشتمل على المساجد الثلاثة الأقصى والصخرة والبيضاء ، والأصح أن البيت كالمسجد يجوز الاقتداء فيه بلا اتصال صفوف ، والدار الكبيرة كالصحراء والصغيرة كالمسجد ، والمختار فى تقدير الكبيرة أربعون ذراعاً ، وفناء المسجد له حكم المسجد وقوله كمسجد أو بيت ، فإن المسجد مكان واحد ، ولذا لم يعتبر فيه الفصل إلا إذا كان المسجد كبيرا جداً ، وكذا البيت حكمه حكم المسجد فى ذلك ، لا حكم الصحراء كما قدمنا ، وفى التتارخانية عن المحيط ذكر السرخسى إذا لم يكن على الحائط العريض باب ولا نقب ففى رواية يمنع لاشتباه حال الإمام ، وفى رواية لا يمنع وعليه عمل الناس بمكة فإن الإمام يقف فى مقام إبراهيم ، وبعض الناس وراء الكعبة من الجانب الآخر ، وبينهم وبين الإمام الكعبة ، ولم يمنعهم أحد من ذلك ، وبهذا يعلم أن المنبر إذا كان مسدوداً لا يمنع اقتداء من يصلى بجنبه عند عدم الاشتباه ، خلافا لمن أفتى بالمنع ، وأمر بفتح الباب من علماء الروم ، انتهى مختصراً ١٢.

(١) أشار الشيخ بهذه القيودات أن الآثار الواردة فى الباب لا ترد على الحنفية فإنها يمكن موافقتها لمذهب الحنفية أيضا خلافا لما يظهر من ظاهر ألفاظها وعمومها المخالفة ، وتقدم قريبا فى كلام الشامى ما يوافق كلام الشيخ ١٢ .

كونها بيوتا[١] متعددة ، ويمكن حمل قول أبي مجلز[٢] على مذهب الحنفية بنوع تقييد .

(باب [٣] صلاة الليل)

(١) عند تعدد الجدران ، وهذا وإن لم يتعلق بالآثار ، لكنه رضي الله عنه ذكره على سبيل الترقي بقوله الجدار غير مانع ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أثر أبي مجلز وصله ابن أبي شيبة عن معتمر عن ليث ابن أبي سليم عنه بمعناه ، وليث ضعيف ، لكن أخرجه عبد الرزاق عن ابن التيمي ، وهو معتمر عن أبيه عنه فإن كان مضبوطا فهو إسناد صحيح ، انتهى . وقال العيني : أخرج أثره موصولا ابن أبي شيبة عن معتمر عن ليث وليث ضعيف في امرأة تصلي بينها وبين الإمام حائط ، قال إذا كانت تسمع تكبير الإمام أجزأ ذلك ، انتهى . وما أفاده الشيخ واضح فإن الطريق إن لم يكن شارعا ، والجدار باتحاد المكان لا يمنعان الاقتداء عند الحنفية ، كما تقدم في كلام الشيخ وابن عابدين ، وعليهما يمكن حمل كلام أبي مجلز ١٢ .

(٣) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول في تقريره ، وذكره مولانا المكي والبنجابي كلاهما في تقريريهما لكنهما لم يتعرضا عن الترجمة بل عن معنى الحديث كما سيأتي في كلاميهما ، فنقدم للكلام على الترجمة لكونها من أصعب التراجم لكونها في غير محلها ، قال القسطلاني : كذا في رواية المستملي وحده ، ولا وجه لذكره ههنا لأن الأبواب ههنا في الصفوف ، وصلاة الليل بخصوصها أفرد لها المصنف كتابا مفرداً في هذا الكتاب ، انتهى . قال الحافظ : كذا وقع في رواية المستملي وحده ، ولم يعرج عليه أكثر الشراح ولا ذكره الإسماعيلي ، وهو وجه السياق لأن التراجم متعلقة بأبواب الصفوف وإقامتها ، ولما كانت الصلاة بالحائل يتخيل أنها مانعة من

. . . .

إقامة الصف ترجم لها ، وأورد ما عنده فيها فأما صلاة الليل بخصوصها فلها كتاب مفرد سيأتي في أواخر الصلاة وكان النسخة وقع فيها تكرير لفظ صلاة الليل ، وهي الجملة في آخر الحديث الذي قبله فظن الراوي أنها ترجمة مستقلة ، فصدرها بلفظ الباب ، وقد تكلف ابن رشيد توجيهاً بما حاصله أن من صلى بالليل مأموما في الظلمة كانت فيه مشابهة بمن صلى وراء حائل ، وأبعد منه من قال يريد أن من صلى بالليل مأموما في الظلمة كان كمن صلى وراء حائط، ثم ظهرلي احتمال أن يكون المراد صلاة الليل جماعة فحذف لفظ جماعة ، والذي يأتي في أبواب التهجد إنما هو حكم صلاة الليل وكيفيتها في عدد الركعات أو في المسجد أو البيت أو نحو ذلك ، انتهى . وكذا قال العيني من أنه لا وجه لذكرها ههنا ، لأن الأبواب ههنا في الصفوف ، ولهذا لا يوجد في كثير من النسخ ولا تعرض إليه الشراح ، وقد تكلف بعضهم فذكر مناسبة لذكر هذه الترجمة ههنا ، فقال : لما كان المصلى الذي بينه وبين إمامه حائل من جدار ونحوه قد يظن أنه يمنع من إقامة الصف ذكر هذه الترجمة بما فيها دفعا لذلك ، وقيل : وجه ذلك أن من صلى بالليل مأموما كان له في ذلك شبه بمن صلى وراء حائط ، انتهى . وقال شيخ المشايخ في تراجمه : ذكر هذا الباب ههنا ليس من حيث صلاة الليل لأن له موضعاً وراء هذا الموضع بل هو من قبيل الباب في الباب، لبيان كيفية الجماعة في صلاة الليل مع زيادة فائدة، وعندي أن المؤلف رحمه الله أورد هذا الباب في هذا المقام لإفادة جواز الجماعة في النوافل على خلاف ما ذهب إليه الحنفية ، وذلك لأن صلاة التراويح لم تكن في ذلك الوقت من المؤكدات بل كانت كسائر النوافل والسنن ، فلما جوز رسول الله صلى الله عليه وسلم الجماعة فيها علم منه تجويزها في كل نفل وإن كان الأفضل أداؤها في البيوت منفردا تحرزا عن شبهة الرياء ، انتهى ما في التراجم.

. . . .

والأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه لما أثبت فى الباب السابق صحة الائتمام بحيلولة الجدار ونحوه، أثبت بهذا الباب مرامه بوجه آخر، وهو الاقتداء فى الليل فإنه يدل على صحة الاقتداء فى الظلمة مع أنه لا يرى فيه المؤتم الإمام، فثبت بذلك مرامه الأول بالالتزام، ولذا أفرده بابا لثبوته بالالتزام دون النص، وهذا هو الذى قاله ابن رشيد وغيره، وليت شعرى كيف جعله الحافظ بعيداً مع أنه جدير بل أجدر بشأن البخارى لدقته فى الاستنباط، وعلى هذا لا يرد على المصنف إيراد الترجمة على غير محلها، ثم ذكر في تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : «باب صلاة الليل» وصلاة الليل والتهجد والتراويح كانت واحدة فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم عمر رضى الله عنه بين التهجد والتراويح فى خلافته، انتهى. وكتب فى تقريره الآخر قوله أفضل الصلاة فقيل التراويح فى المسجد بالجماعة أفضل، وقيل فى البيت أفضل، قال قدس سره: الأول أفضل للجماعة والثانى أفضل للبيت، فلكل واحد منها فضيلة جزئية، لكن فضيلة الجماعة عندى أعظم من فضيلة البيت، نعم لو كانت فى البيت أيضا بالجماعة فهى أولى من الجماعة فى المسجد كذا أفاده الأستاذ، انتهى. قلت مسألة أفضلية التراويح فى المسجد أو البيت خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز، وفى الدر المختار الجماعة فيها سنة على الكفاية فى الأصح فلو تركها أهل مسجد أثموا لا لو ترك بعضهم، وكل ما شرع بجماعة فالمسجد فيه أفضل، قال ابن عابدين: أفاد أن أصل التراويح سنة عين فلو تركها أحد كره بخلاف صلاتها بالجماعة فإنها سنة كفاية، وإن صلى أحد فى الجماعة بالبيت لم ينالوا فضل جماعة المسجد، وهكذا فى المكتوبات، وظاهر كلامهم أن المسنون كفاية إقامتها بالجماعة فى المسجد حتى لو أقاموها جماعة فى بيوتهم، ولم تقم فى المسجد أثم الكل إلى آخر ما بسطه،

. . . .

وقال السندى : مورد هذا الحديث كان هو قيام رمضان فى مسجد المدينة ، فيدل على أن النافلة فى البيت أفضل من المساجد الفاضلة أيضا ، وعلى أن الأفضل فى قيام رمضان هو البيت لا المسجد ، إلا أن العلماء بعد ما صار قيام رمضان فى المساجد من شعائر الإسلام يرون أنه فى المسجد أفضل ، انتهى . وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى صلى بهم ثلاث ليال ، ولم يصل معهم مخافة الوجوب فيسن فى كل رمضان بالجماعة لارتفاع المانع مع اتفاق الصحابة فى زمن عمر رضى الله عنه وبعده ، ويصلون عشرين ركعة لأنه روى عن جابر رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم صلى بهم فى هذه الليالى عشرين ركعة ، رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه ، وهذا وإن كان إسناده ضعيفا لكنه قوى باجتماع الصحابة ولا معارض له ، وما جاء فى حديث عائشة فى حق التهجد أنه ما دام كانت صلاته فى الليل ثمانية ركعات، فهو حال كثرته ، وكيف قد ثبت منها أزيد من ثمانية ومن ابن عمر وأنقص أيضا ، انتهى . قلت ما ذكر من رواية ابن أبى شيبة عن جابر لعله سبقة قلم ، فإن المعروف أن رواية عشرين ركعة المرفوعة عن ابن عباس أخرجها عبد بن حميد فى مسنده ، والبغوى فى معجمه ، والطبرانى فى الكبير ، والبيهقى فى سننه ، كلهم من طريق أبى شيبة ابراهيم وهو ضعيف كما فى الأوجز ، وما قال الشيخ فى التقرير من اتفاق الصحابة فلا ضير فى ذلك فإن الذين حكوا فيه اتفاقهم لم يعبأوا بخلاف من خالف لشذوذه . ولذا قال ابن عبد البر هو قول جمهور العلماء ، وبه قال الكوفيون والشافعى وأكثر الفقهاء وهو الصحيح عن أبى بن كعب من غير خلاف فى الصحابة ، كذا فى الأوجز ، وقال الموفق : المختار عند أبى عبد الله رحمه الله فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك ستة وثلاثون ، وتعلق بفعل أهل المدينة ، ولنا أن عمر رضى الله عنه لما جمع الناس

. . . .

على أبي بن كعب كان يصلي لهم عشرين ركعة ، ورواه السائب بن يزيد وروى عنه من طرق وروى مالك عن يزيد بن رومان قال : كان الناس يقومون فى زمن عمر رضى الله عنه فى رمضان بثلاث وعشرين ركعة، وعن على أنه أمر رجلا يصلى بهم فى رمضان عشرين ركعة ، وهذا كالإجماع إلى أن قال: ثم لو ثبت أن أهل المدينة فعلوه لكان ما فعله عمر رضى الله عنه ، وأجمع عليه الصحابة فى عصره أولى بالاتباع ، انتهى مختصراً . وما أفاد الشيخ رحمه الله من قوله مخافة الوجوب إلخ ، به جزم الكرمانى ، والتحقيق أنه صلى الله عليه وسلم خاف من الوجوب عليهم ، وأما بعد وفاته فذلك غير متصور ، وقال أيضا فإن قلت تقدم فى أول كتاب الصلاة فى حديث المعراج قوله تعالى : «ما يبدل القول لدى» ، فإذا لم يكن تبديل فكيف خاف من الزيادة على الخمس ، قلت السياق يدل على أن المراد لا يبدل بتنقيص شيء آخر منها ، وقيل : إن صلاة الليل كانت واجبة على النبي صلى الله عليه وسلم، وأفعاله التى تتصل بالشريعة واجب على الأمة الاقتداء به فيها وكان أصحابه إذا رأوه يواظب على فعل يقتدون به ويرونه واجبا ، فترك النبي صلى الله عليه وسلم الخروج إليهم فى الليلة الرابعة لئلا يدخل ذلك الفعل فى الواجبات المكتوبة عليهم من طريق الأمر بالاقتداء به ، فالزيادة إنما تجب عليهم من جهة وجوب الاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم لا من جهة إنشاء فرض مستأنف زائد على الخمس ، وهذا كما يوجب الرجل على نفسه صلاة نذر ، ولا يدل ذلك على زيادة فى جملة الشرع المفروض فى الأصل ، وفيه وجه آخر وهو أن الله تعالى فرض الصلاة أولا خمسين ثم حط بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم معظمها تخفيفا عن أمته ، فإذا عادت الأمة فيما استوهبت وتبرعت بالعمل به لم يستنكر أن يكون فرضا عليهم ، وقد ذكر الله تعالى عن النصارى أنهم ابتدعوا رهبانية ما كتبها الله عليهم ، ثم لما قصروا فيها لحقتهم اللائمة فى قوله تعالى : «فما

قوله : (سمعت أبا النضر) لمـا كانت الرواية[1] الأولى معنعنة أثبت السماع ههنا .

رعوها حق رعايتها ، فأشفق عليه السلام أن يكون سبيلهم سبيل أولئك ، فقطع العمل به تخفيفا عن أمته ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جداً لا مرية فيه ، وبذلك جزم القسطلانى إذ قال : وفائدة هذا الطريق بيان سماع موسى بن عقبة له من أبى النضر انتهى . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن البخارى أشار بذلك إلى تقوية هذا الطريق أيضا مع التصريح بالسماع ، فإن الرواة اختلفوا فى حديث زيد هذا قال الحافظ قوله : عن سالم أبى النضر كذا لأكثر الرواة عن موسى بن عقبة ، وخالفهم ابن جريج عن موسى ، فلم يذكر أبا النضر فى الإسناد أخرجه النسائى ، ورواية الجماعة أولى ، وقد وافقهم مالك فى الإسناد لكن لم يرفعه فى الموطأ ، وروى عنه خارج الموطأ مرفوعا ، انتهى . وقال العينى : روى ابن جريج عن موسى فلم يذكر أبا النضر فى هذا الإسناد أخرجه النسائى ، وقال ذكر فيه اختلاف ابن جريج ووهيب على موسى بن عقبة فى خبر زيد بن ثابت أخبرنى عبدالله بن محمد سمعت حجاج قال : قال ابن جريج أخبرنى موسى بن عقبة عن بسر ابن سعيد عن زيد بن ثابت أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : أفضل الصلاة صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة ، أخبرنا ابن أحمد بن سليمان نا عفان بن مسلم نا وهيب سمعت موسى بن عقبة سمعت أبا النضر يحدث عن بسر بن سعيد عن زيد بن ثابت أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : صلوا أيها الناس فى بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء فى بيته إلا الصلاة المكتوبة ، ثم قال وقفه مالك وروى عنه خارج الموطأ مرفوعا ، انتهى . وفى الأوجز قال ابن عبد البر : هذا الحديث موقوف فى جميع الموطآت على زيد ، وهو مرفوع عنه من وجوه صحاح إلى آخر ما قاله ، فالظا

(باب إيجاب التكبير(١) وافتتاح الصلاة)

أراد بالتكبير تكبيرة الافتتاح ، فيكون الافتتاح لازما لها ، وصار المعنى باب بيان افتتاح الصلاة بما هو .

عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه ذكره تقوية لطريقه أولا فى ذكر أبى النضر وكون الرواية مرفوعا ١٢ .

(١) هاهنا عدة أبحاث ينبغى التدبر فيها، الأول : فى صحة كلام الإمام البخارى رضى الله عنه فى الترجمة فإن ظاهر سياقه أنه ترجم بترجمتين الإيجاب والافتتاح وظاهر مقصده أنه أراد بيان وجوب تكبيرة الافتتاح ، فأولوا كلامه بوجوه منها ما أفاده الشيخ قدس سره وهو واضح أن المراد بالتكبير تكبيرة الافتتاح ، وقوله الافتتاح كأنه عطف تفسير ، ومنها ماقالته الشراح قال الحافظ : الظاهر أن الواو عاطفة إما على المضاف ، وهو إيجاب ، وإما على المضاف إليه ، والأول أولى إن كان المراد بالافتتاح الدعاء لأنه لا يجب ، والذى يظهر من سياقه أن الواو بمعنى مع ، وأن المراد بالافتتاح الشروع فى الصلاة ، وأبعد من قال إنها بمعنى الموحدة أو اللام ، وكأنه أشار إلى حديث عائشة كان النبى صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير، وسيأتى بعد بابين حديث ابن عمر رأيت النبى صلى الله عليه وسلم افتتح التكبير فى الصلاة ، انتهى .

وتعقبه العينى فقال : لانسلم أن الواو ههنا عاطفة ، فلا يصح قوله إما على المضاف وإما على المضاف إليه ، بل الواو ههنا إما بمعنى باء الجر ، كما فى قولهم أنت أعلم ومالك، والمعنى إيجاب التكبير بافتتاح الصلاة ، وإما بمعنى لام التعليل والمعنى إيجاب التكبير لأجل افتتاح الصلاة ، ومجىء الواو بمعنى لام التعليل ذكره الخارزنجى ، ويجوز أن تكون بمعنى مع أى إيجاب التكبير مع افتتاح الصلاة ، ومجىء الواو

. . . .

بمعنى مع شائع ، انتهى . قلت والأوجه عندى أن الواو عاطفة ، وقوله افتتاح الصلاة تنبيه على أنه لما فرغ من مقدمات الصلاة أراد بيان صفة الصلاة ، فقال افتتاح الصلاة كما ترجم أبو داود على صفة الصلاة بقوله باب تفريع استفتاح الصلاة ، والنسائى كتاب الافتتاح ، ومالك فى الموطأ افتتاح الصلاة وابن ماجه باب افتتاح الصلاة ، وهذا شائع عند المحدثين يذكرون نحو ذلك بدل قول الفقهاء باب صفة الصلاة ، ويرد عليه أنه كان ينبغى له حينئذ أن يقول باب افتتاح الصلاة وإيجاب التكبير ، لأن تكبير التحريمة أيضا داخل فى صفة الصلاة ، ولا يبعد عندى أنه رضى الله عنه أشار بذلك التقديم والتأخير كدأبه فى بدائع التراجم إلى ترجيح قول الحنفية فى مسألة خلافية شهيرة ، وهى أن تكبيرة الافتتاح ركن الصلاة ، أو شرط لها، قال الحافظ : تكبيرة الإحرام عند الجمهور ، وقيل شرط وهو عند الحنفية ، ووجه للشافعية ، انتهى . وقال العينى : قال أبو حنيفة: هى شرط ، وقال مالك والشافعى وأحمد : هى ركن ، انتهى . فلا يبعد عندى أن الإمام البخارى أيضا مال إلى أنه شرط مقدم على الصلاة ، ولذا بدأ بإيجاب التكبير وثنى بافتتاح الصلاة . والبحث الثانى ماقالت الشراح إن الإيجاب بمعنى الوجوب ، قال الحافظ : قيل أطلق الإيجاب ، والمراد الوجوب تجوزاً لأن الإيجاب خطاب الشارع ، والوجوب مايتعلق بالمكلف ، وهو المراد ههنا ، انتهى . وقال العينى : كان ينبغى أن يقول وجوب التكبير لأن الإيجاب هو الخطاب الذى يعتبر فيه جانب الفاعل ، والوجوب هو الذى يعتبر فيه جانب المفعول ، وهو فعل المكلف وإطلاق الإيجاب على الوجوب تسامح ، انتهى .

ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه عبر بذلك إرادة لتأكيده إشارة إلى أن وجوبه منصوص ليس بمستنبط من العلماء ، وهذا جدير بشأن

. . . .

البخارى فى التنبيهات على الدقائق ، الثالث لعل الغرض من المضاف فى قوله إيجاب التكبير إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة وهى حكم التكبير ، وهو فرض عند الجمهور، منهم الأئمة الأربعة على الخلاف بينهم فى كونه ركنا أو شرطا كما تقدم قريبا وقيل سنة كما سيأتى، فأراد البخارى رضى الله عنه بلفظ الإيجاب تقوية الجمهور ، والرد على من خالفهم ، قال الحافظ: تكبيرة الإحرام ركن عند الجمهور ، وقيل : شرط وهو عند الحنفية ووجه للشافعية، وقيل سنة ، قال ابن المنذر لم يقل به أحد غير الزهرى ، ونقله غيره عن ابن المسيب والأوزاعى ومالك ولم يثبت عن أحد منهم تصريحا ، وإنما قالوا فيمن أدرك الإمام راكعا تجزء تكبيرة الركوع ، نعم : نقله الكرخى من الحنفية عن إبراهيم بن علية وأبى بكر بن الأصم ، ومخالفتهما للجمهور كثيرة انتهى. والرابع الظاهر أن الغرض من المضاف إليه فى قوله إيجاب التكبير أيضا إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى تعيين لفظ التكبير دون غيره من ألفاظ التعظيم ، قال الحافظ: هو قــــول الجمهور ، ووافقهم أبو يوسف ، وعن الحنفية تنعقد بكل لفظ يقصد به التعظيم ،انتهى . وفى الأوجز عن المغنى أن الصلاة لا تنعقد إلا بقول الله أكبر عند إمامنا ومالك ، وكذا عند الشافعى إلا أنه قال تنعقد بقول الله الأكبر أيضا،وقال أبو حنيفة تنعقد بكل اسم لله تعالى على وجه التعظيم ، كقوله الله أعظم أو جليل انتهى . وقال القسطلانى فلا يقوم مقامه تسبيح ولا تهليل لأنه محل الاتباع ، وهو قول الشافعية والمالكية والحنابلة ، فلا يكفى الله الكبير ولا الرحمن أكبر لكن عند الشافعية لا تضر زيادة لا تمنع الاسم كالله الجليل أكبر فى الأصح ، انتهى . وعلى هذا فيكون غرض الإمام البخارى بلفظ التكبير فى الترجمة الرد على الحنفية ، والخامس تطابق الروايات بالترجمة. قال الكرمانى إن قلت ما وجه دلالة الحديث على إيجاب التكبير ، قلت

. . . .

هو دليل على الجزء الثاني من الترجمة ، لأن لفظ إذا صلى قائما متناول لكون الافتتاح أيضا في حال القيام ، فكأنه قال إذا افتتح الإمام الصلاة قائما فافتتحوا أنتم أيضا قائمين إلا أن يقال الواو في الترجمة بمعنى مع ، والغرض بيان إيجاب التكبير عند افتتاح الصلاة ، يعني لا يقوم مقامه التسبيح والتهليل فحينئذ دلالته على الترجمة مشكل ، وقد يقال عادة البخاري أنه إذا كان في الباب حديث دال على الترجمة يذكره ويتبعه أيضا بذكر ما يناسب وإن لم يتعلق بالترجمة ، ثم قال قوله فكبروا هو موضع دلالته على الترجمة لأن ظاهر الأمر الوجوب ، فإن قلت فيجب أيضا قول ربنا ولك الحمد لأنه أيضا مأمور به قلت لولا الدليل الخارجي وهو الإجماع على عدم وجوبه لكان هو أيضا واجبا بمقتضى ظاهر الأمر انتهى.
وقال الحافظ أورد المصنف حديث أنس إنما جعل الإمام ليؤتم به من وجهين ثم حديث أبي هريرة في ذلك اعترضه الإسماعيلي فقال : ليس في الطريق الأول ذكر التكبير ولا في الثاني والثالث إيجاب التكبير وإنما فيه الأمر بتأخير تكبير المأموم عن الإمام ، قال ولو كان ذلك إيجابا للتكبير لكان قوله فقولوا ربنا ولك الحمد إيجابا لذلك على المأموم، وأجيب عن الأول بأن مراد المصنف أن يبين أن حديث أنس من الطريقين واحد اختصره شعيب وأتمه الليث ، وإنما احتاج إلى ذكر الطريق المختصر لتصريح الزهري فيها بإخبار أنس له ، وعن الثاني بأنه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ، وفعله بيان لمجمل الصلاة ، وبيان الواجب واجب ، كذا وجهه ابن رشيد وتعقب بالاعتراض الثالث ، وليس بوارد على البخاري لاحتمال أن يكون قائلا بوجوبه ، كما قال به شيخه إسحق بن راهويه ، وقيل في الجواب أيضا إذا ثبت إيجاب التكبير في حالة من الأحوال طابق الترجمة ، ووجوبه على المأموم ظاهر من الحديث وأما الإمام فمسكوت عنه ،

. . . .

ويمكن أن يقال فى السياق إشارة إلى الإيجاب لتعبيره بإذا التى تختص بما يجزم بوقوعه ، وقال الكرمانى : الحديث دال على الجزء الثانى من الترجمة ، فذكر الحافظ كلامه المذكور ، ثم قال: وحصل كلامه أنه لم يظهر له توجيه إيجاب التكبير من هذا الحديث وتعقب الحافظ على قوله لولا الدليل الخارجى ، وهو الإجماع بقوله وقد قال بوجوبه جماعة من السلف ، منهم الحميدى شيخ البخارى ، وكأنه لم يطلع على ذلك ، انتهى . وقال العينى فى الحديث الأول: هذا الحديث والذى بعده واحد ، فالكل من حديث الزهرى عن أنس فإذا كان الأمر كذلك فنى الحديث الذى يتلوه إذا كبر فكبروا مقدر أيضا فى هذا الحديث فحينئذ يظهر التطابق بين ترجمة الباب وبين هذين الحديثين ، لأن الأمر بالتكبير صريح فى إحداهما مقدر فى الآخر والأمر للوجوب فدل على الجزء الأول من الترجمة ، وهو إيجاب التكبير، وأما دلالته على الجزء الثانى وهو افتتاح الصلاة فبطريق اللزوم لأن التكبير فى أول الصلاة لا يكون إلا عند افتتاحها فإذا أمعنت النظر فيما قلت عرفت أن اعتراض الإسماعيلى على البخارى ليس بشىء ، وهو قوله ليس فى حديث شعيب ذكر التكبير ولا ذكر الافتتاح ، ومع هذا لحديث الليث الذى ذكره ليس فيه إيجاب التكبير وانما فيه بيان إيجاب التى يكبرون بها لا يسبقون إمامهم بها ، ولو كان ذلك إيجابا بالتكبير بهذا اللفظ لكان قوله وإذا قال سمع الله الخ . إيجابا لهذا القول على المؤتم انتهى كلام الإسماعيلى - قال العينى وقد قلنا: إن هذه الأحاديث الثلاثة فى حكم حديث واحد وقد بينا وجهه وأنه يدل على وجوب التكبير ، وبطريق اللزوم على الافتتاح ، وقوله ليس فيه إيجاب التكبير ممنوع ، وكيف لا يدل وقد أمر به صلى الله عليه وسلم ، وعن هذا قال ابن التين وابن بطال: تكبيرة الإحرام واجبة بهذا اللفظ ، يعنى بقوله فكبروا لأنه ذكر تكبيرة الإحرام دون غيرها من سائر

. . . .

التكبيرات ، والأمر للوجوب ، وقوله لو كان ذلك إيجابا إلى آخره قياس غير صحيح، لأن التحميد غير واجب إجماعا، ولا يضر ذلك إيجاب الظاهرية إياه على المؤتم لأن خلافهم لا يعتبر ، ولأن سلمنا فيمكن أن يكون البخارى أيضا قائلا بوجوب التحميد كما يوجبه الظاهرية فإن قلت روى عن الحميدى أنه قال بوجوبه، قلت يحتمل أنه لم يكن اطلع على كون الإجماع فيه على عدم الوجوب، وعرفت أيضا أن قول صاحب التلويح وافتتاح الصلاة ليس فى ظاهر الحديث ما يدل عليه ليس بشىء أيضا لأنه نظر إلى الظاهر ولو غاص فيما غصنا لم يقل بذلك ، والكرمانى أيضا تصرف وتكلف ههنا ثم توقف ، فاستشكل دلالته على الترجمة حيث قال أولا الحديث دل على الجزء الثانى من الترجمة ، لأن لفظ إذا صلى قائما يتناول لكون الافتتاح فى حال القيام إلا أن تكون الواو بمعنى مع ، والغرض بيان إيجاب التكبير عند الافتتاح بمعنى لا يقوم مقامه التسبيح والتهليل ، فحينئذ دلالته على الترجمة مشكل ، وقوله والغرض إلى آخره غير صحيح لأن الغرض ليس ما قاله بل الغرض بيان وجوب نفس تكبيرة الإحرام بالوجه الذى ذكرنا خلافا لمن نفى وجوبه ، ثم قال الكرمانى : وقد يقال عادة البخارى الخ هذا جواب عاجز عن توجيه الكلام ، انتهى كلام العينى . وقال شيخ المشايخ فى التراجم: باب إيجاب التكبير شرع المؤلف من ههنا فى بيان صفة الصلاة ، واستشكل الإسماعيلى رحمه الله إيراد المؤلف الحديث الأول من هذا الباب بوجهين الأول خلوه عن ذكر التكبير ، والثانى أن ما ذكر فى بعض طرقه من قوله إذا كبر فكبروا ليس أيضا يدل على أن تكبيرة الافتتاح إحدى أركان الصلاة والمقصود من عقد هذا الباب هو هذا ، والجواب عن الأول فهو أن المؤلف أشار بعقد الباب إلى أن إسقاط لفظ إذ كبر فكبروا وهم، والصحيح ما رواه آخرون عن أنس رضى الله عنه

(باب رفع اليدين فى التكبيرة الأولى[1] مع الافتتاح سواء)

مع زيادة إذا كبر فكبروا ، وعن الثانى بأن قوله إذا كبر فكبروا وإن لم يدل بمنطوقه على وجوب التكبير حين تكبير الإمام ، لكن له دلالة بطريق الاقتضاء على أن صفة الصلاة هو هذا ، وهذا القدر يكفى شاهدا على مطلوبية التكبير ، وقد فصل الأحاديث الأخر بين تكبيرة الافتتاح وغيره من التكبير ، فندب إلى بعضها ، وأوجب بعضها ، فلا يرد أنه يدل على نفى التسليم على وجوب التكبيرات مع أنه لم يقل به أحد ، انتهى . وبسطت فى ذكر أقاويلهم فى ذلك لأنهم اضطربوا فى إثبات الترجمة بالأحاديث الواردة فى الباب ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه أراد بالتكبير فى الترجمة تكبيرة الإحرام ، ولم يختلف فى ذلك أحد من الشراح والمشايخ ، ولذا قدمه عندى على الافتتاح كما تقدم فى المبحث الأول ، وقيده الإمام بالإيجاب عندى على الأصل السادس والأربعين من أصول التراجم ، وعلى هذا لا يحتاج إلى إثباته بالروايات المورودة فى الباب ، ولا يرد عليه ما أوردوا من التساوى فى الروايات بين التكبير والتحميد فتأمل ١٢ .

(١) الأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه أشار بالترجمة إلى مسألتين خلافيتين شهيرتين ، الأولى : رفع اليدين عند افتتاح الصلاة أشار إليها بالجزء الأول من الترجمة من قوله : رفع اليدين فى التكبيرة الأولى ، وهذا الرفع وإن كان مجمعا عليه عند الجمهور حتى حكى عليه الإجماع ، ومع ذلك ففيه اختلاف معروف ، ففى الأوجز هذا الرفع مجمع على مشروعيته ، ونقل ابن المنذر وغيره الإجماع فيه ، ثم الجمهور على أنه سنة ، وقال ابن حزم إنه فرض لا تجوز الصلاة إلا به ، وروى الوجوب عن الحميدى وداود وابن خزيمة وغيرهم ، قال ابن عبد البر : كل من نقل عنه الوجوب لا يبطل الصلاة بتركه إلا فى رواية عن الأوزاعى وغيره ،

لايقدم الرفع على التكبير ولا يؤخره عنه ، ودلالة(١) الرواية عليه لكون الرفع فى الرواية قد وقع ظرفا للافتتاح أوجزاء اه وأيامّا كان فالاتصال بينهما ثابت .

وهو شذوذ وخطأ ، وقال يستحب حكاه الباجى عن كثير من المالكية، ونقله اللخمى رواية عن مالك ، وقال ابن العربى : اختلف العلماء فى رفع اليدين فى الصلاة على خمسة أقوال الأول لاترفع فى شىء من الصلاة ، قاله فى مختصر ماليس فى المختصر، الثانى يرفع فى تكبيرة الإحرام فقط ، قاله مالك فى مشهور رواية البصريين عنه، إلى آخر مابسط فى الأوجز ، فأشار البخارى بأول الترجمة إلى تأييد الجمهور رداً على عن أنكره ، والمسألة الثانية هى التى أشار إليها الشيخ كما سيأتى فى كلامه وهى مقارنة الرفع التكبير ، وهى أيضا خلافية شهيرة ، وفى الأوجز اختلفوا فيه والأصح عند الشافعية والمالكية المقارنة كما فى الورقانى ، والمرجح عند الحنفية تقديم الرفع كما فى البذل، وعلم منه أن لكل واحد من الأئمة الثلاثة قولين ، وحكى المغنى عن مذهبهم أى الحنابلة رواية واحدة ، وهى المقارنة كذا فى الأوجز ، وسيأتى البسط فى كلام الحافظ قريبا ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله مع الافتتاح سواء هو ظاهر قوله فى حديث الباب يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ، وفى رواية شعيب الآتية بعد باب يرفع يديه حين يكبر ، فهذا دليل المقارنة ، وقد ورد تقديم الرفع على التكبير وعكسه أخرجهما مسلم، فى حديث الباب عنده من رواية ابن جريج وغيره عن ابن شهاب بلفظ: رفع يديه ثم ، كبر وفى حديث مالك بن الحويرث عنده كبر ثم رفع يديه ، وفى المقارنة وتقديم الرفع على التكبير خلاف بين العلماء ، والمرجح عند أصحابنا المقارنة ولم أر من قال بتقديم التكبير على الرفع ، انتهى . قلت: ذكر هذا الثالث ابن عابدين ولم يعزه إلى قائله ، ورجح فى مذهب الحنفية تقديم الرفع على التكبير ، ثم لايذهب

(باب الخشوع فى الصلاة (١))

عليك أن الشيخ قدس سره لم يتعرض لمسألة رفع اليدين الشهيرة لأنه قد أشبع الـكلام عليها فى الكوكب الدرى ١٢ .

(١) قال الحافظ : استدل بحديث الباب على أن الخشوع لايجب إذ لم يأمرهم بالإعادة ، وفيه نظر ، نعم : فى حديث أبى هريرة من وجه آخر عند مسلم صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ثم انصرف ، فقال: يافلان ألا تحسن صلاتك ، ثم قال بعد سرد الروايات فى الباب : واختلاف هذه الأسباب يدل على أن جميع ذلك صدر من جماعة فى صلاة واحدة أو فى صلوات ، وقد حكى النووى الإجماع على أن الخشوع ليس بواجب ، ولا يرد عليه قول القاضى حسين أن مدافعة الأخبثين إذا انتهت إلى حد يذهب معه الخشوع أبطلت الصلاة ، وقاله أيضا أبو زيد المروزى لجواز أن يكون بعد الإجماع السابق ، أو المراد بالإجماع أنه لم يصرح أحد بوجوبه ، وكلاهما فى أمر يحصل من مجموع المدافعة وترك الخشوع ، وفيه تعقب على من نسب إلى القاضى وأبى زيد أنهما قالا إن الخشوع شرط فى صحة الصلاة ، وقد حكاه المحب الطبرى ، وقال هو محمول على أن يحصل فى الصلاة فى الجملة لافى جميعها ، والخلاف فى ذلك عند الحنابلة أيضا ، وأما قول ابن بطال فإن قال قائل إن الخشوع فرض فى الصلاة قيل له بحسب الإنسان أن يقبل على صلاته بقلبه ونيته ويريد بذلك وجه الله تعالى ، ولا طاقة له بما اعترضه من الخواطر ، فحاصل كلامه أن القدر المذكور هو الذى يجب من الخشوع ، وما زاد على ذلك فلا ، وأنكر ابن المنير إطلاق الفرضية ، وقال الصواب أن عدم الخشوع تابع لما يظهر عنه من الآثار ، وهو أمر متفاوت فإن أثر نقصا فى الواجبات كان حراما ، وكان الخشوع واجبا وإلا لا ، انتهى. وقال العينى: ولا شك

. . . .

أن ترك الخشوع ينافى كمال الصلاة فيكون مستحبا ، وحكى النووى الإجماع على أنه ليس بواجب ، وأورد عليه قول القاضى حسين وأبى بكر المروزى ، وليس بوارد لاحتمال كلامهما فى مدافعة شديدة أفضت إلى خروج شىء ، فإن قلت البطلان حينئذ بالخروج لا بالمدافعة ، قلت : المدافعة سبب للخروج فذكر السبب وأراد المسبب للمبالغة ، هذا وقد روى عن عمر رضى الله عنه قال إنى لأجهز جيشى فى الصلاة ، وعنه إنى لأحسب جزية البحرين وأنا فى الصلاة ، انتهى . وفى الأوجز الخشوع فى الصلاة تارة يكون من فعل القلب كالخشية ، وتارة من فعل البدن كالسكون ، وقيل : لابد من اعتبارهما ، حكاه الرازى، واستدل بحديث الباب على عدم الوجوب ، لأنه صلى الله عليه وسلم قال لما رأى منهم ما ينافى الخشوع ، ولم يأمرهم بالإعادة ، وحكى النووى الإجماع على عدم وجوبه ، وتعقب بأن فى كلام غير واحد مايقتضى وجوبه ، وفى الزهد لابن المبارك عن عمار بن ياسر لايكتب للرجل من صلاته ما سها ، وحكى ابن عابدين عن القهستانى يجب حضور القلب عند التحريمة فلو اشتغل قلبه بتفكر مسألة مثلا فى أثناء الأركان فلا تستحب الإعادة ، وقال البقال : لم ينقص أجره إلا إذا قصر ، وقيل يلزم فى كل ركن ولا يؤخذ بالسهو لأنه معفو عنه لكن لم يستحق ثوابا كما فى المنية، ولم يتعبر قول من قال لاقيمة لصلاة من لم يكن قلبه فيها معه ، كما فى الملتقط والسراجية وغيرهما ، انتهى مختصراً . وكتب الشيخ قدس سره فى فتاواه الهندية المطبوعة باسم «فتاوى رشيديه» مامعربه أن قوله لاصلاة إلا بحضور القلب مطلق، والمطلق إذا أطلق يراد به أدنى مايطلق عليه الاسم فأدنى الحضور أن يعلم أى صلاة يصلى وأى ركن يؤدى وينوى ، فهذا أيضا حضور لقلبه ، فيكفى لأداء الفرض حتى لو نام أحد فى ركن من أوله إلى آخره لم يكن مؤديا لذلك، وهذا أدنى مراتب الحضور

لعل المراد بالخشوع السجود[1]، ودلالة الرواية الاولى على الترجمة من حيث إرادة السجود بلفظ الخشوع فى الرواية[2] الاولى، ويمكن أن يكون على

وأما أعلاه فلا غاية له، انتهى. ثم لايذهب عليك أنه رد بعضهم حديث الباب فقال: كيف تقبلون مثل هذا وأنتم تردون حديث أبى بكرة إذ ركع دون الصف. فقال صلى الله عليه وسلم: أيكم ركع، وحديث أنس فى الذى حفزه النفس فقال الحمد لله حمدا كثيراً طيبا مباركا فيه، فقال صلى الله عليه وسلم: من المتكلم، وذكروا مثل هذا، قال ابن عبد البر فالجواب أنه صلى الله عليه وسلم كانت فضائله تتزايد فى كل وقت إلى آخره مابسط فى الأوجز، وحاصله أن ذلك كان فى آخر أيامه، وقال الزرقانى وفى أبى داود عن معاوية مايدل على أن ذلك كان فى آخر عمره، وقال الأبى: قالت عائشه رضى الله عنها إنها زيادة زاده الله تعالى فى حجته انتهى مافى الأوجز مختصراً ١٢.

(١) اضطر الشيخ إلى هذا الاحتمال لظاهر ألفاظ الحديث الأول فإنه أراد فيه السجود بلفظ الخشوع لكن يشكل على ذلك أن الترجمة على معنى السجود تكون فى غير محلها فإن أبواب السجود تأتى فى محلها، وذكر السجدة ههنا أجنبى، فالصواب أن المراد بالخشوع معناه الحقيقى كما ذكره الشيخ بنفسه فى الاحتمال الثانى، ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى ذكر باب الخشوع متصلا لأبواب الرفع المذكورة تنبيها وإشارة إلى مسلك من اختار عدم الرفع فى المواضع المذكورة لكونه أقرب إلى السكون، وهو الخشوع كما سيأتى، وهذا أحد الوجوه الثنى عشرة المذكورة فى الأوجز فى ترجيح الحنفية روايات عدم الرفع فى المواضع المذكورة ١٢.

(٢) هذا هو الباعث للشيخ قدس سره فى حمل الخشوع فى الترجمة على السجود احتمالا لأن الوارد فى أولى الروايتين ركوعكم ولا خشوعكم، والظاهر أن المراد

حقيقة[1] معناه، فالمراد بالسجود فى الرواية الثانية هو الخشوع لكونها متلازمتين،

فى الرواية من الخشوع السجود ، وأصرح منه فى الدلالة الرواية الثانية إذ ذكر فيها الركوع والسجود ، وقد قال الحافظ فى حديث أبى هريرة: قوله ولاخشوعكم أى فى جميع الأركان ، ويحتمل أن يريد به السجود لأن فيه غاية الخشوع ، وقد صرح بالسجود فى رواية لمسلم ، انتهى . وأيا ما كان فإن كان المراد بالخشوع فى الترجمة السجود للرواية الثانية يحتاج إلى التأويل فى الرواية الأولى وإن أريد فى الترجمة الخشوع بمعناه يحتاج إلى التأويل فى الرواية الثانية إلى ذلك أشار الشيخ فى كلامه . قال الحافظ : حديث أبى هريرة وحديث أنس فى قضية واحدة، وهو مقتضى صنيع البخارى فى إيراده الحديثين فى هذا الباب ، وكذا أوردهما مسلم، واستشكل إيراد البخارى لحديث أنس هذا لكونه لاذكر فيه للخشوع الذى ترجم له، وأجيب بأنه أراد أن ينبه على أن الخشوع يدرك بسكون الجوارح إذا الظاهر عنوان الباطن ، وروى البيهقى بإسناد صحيح عن مجاهد قال كان ابن الزبير إذا قام فى الصلاة كأنه عود ، وحدث أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كان كذلك ، وكان يقال ذلك الخشوع فى الصلاة انتهى ١٢ .

(١) هذا هو الأوجه المناسب للمحل ، قال الحافظ : الخشوع تارة يكون فعل القلب كالخشية وتارة من فعل البدن كالسكون ، وقيل لابد من اعتبارهما، حكاه الفخر الرازى فى تفسيره ، وقال غيره هو معنى يقوم بالنفس يظهر عنه سكون فى الأطراف يلائم مقصود العبادة ، ويدل على أنه من عمل القلب حديث على :الخشوع فى القلب أخرجه الحاكم ، وأما حديث لوخشع هذا خشعت جوارحه ، ففيه إشارة إلى أن الظاهر عنوان الباطن ، انتهى . وقال العينى: لما كان الباب فى وضع اليمنى على اليسرى ، وهو صفة السائل الذليل ، وأنه أقرب إلى الخشوع وأمنع من العبث الذى يذهب بالخشوع ذكر هذا الباب عقيبه حثا وتحريضا للمصلى على ملازمة

فإن السجدة وهو وضع الجبهة أعلى درجات المسكنة والخشعة[1] .

(باب[2] مايقرأ بعد التكبير)

الخشوع ليدخل فى زمرة الذين مدحهم الله بقوله : « قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون » ، قال ابن عباس : مخبتون أذلاء ، وقال الحسن : خائفون إلى آخر مابسط من الأقوال فى ذلك ، وقال القسطلانى : الخشوع الخوف أو السكون أو هو معنى يقوم بالنفس يظهر عنه سكون فى الأطراف يلائم مقصود العبادة ، انتهى . وعلم من هذا كله أن الشراح قاطبة حملوا الخشوع ههنا على معناه المعروف، وهو الأوجه الظاهر من ترتيب الأبواب ١٢ .

(١) وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره فى مطابقة الحديث بالترجمة ألطف مما قالت الشراح فى المطابقة ، قال العينى: مطابقته للترجمة من حيث أن إقامة الركوع والسجود لاتكون إلا بالسكون والطمأنينة، وهو الخشوع انتهى. وتقدم نحو ذلك فى كلام الحافظ إذ قال استشكل إيراد البخارى لحديث أنس إلى آخره ١٢ .

(٢) اختلفوا فى غرض المصنف بالترجمة ، وعامة الشراح على أن الغرض بيان الدعاء فى الاستفتاح . قال الحافظ : باب مايقول بعد التكبير وفى رواية المستملى باب مايقرأ بدل مايقول، واستشكل إيراد حديث أبى هريرة إذ لاذكر للقراءة فيه ، وقال الزين بن المنير : ضمن قوله مايقرأ مايقول من الدعاء قولا متصلا بالقراءة أو لما كان الدعاء والقراءة يقصد بهما التقرب إلى الله تعالى استغنى بذكر أحدهما عن الآخر كما جاء « علفتها تبنا وماء باردا » ، وقال ابن رشيد : دعاء الافتتاح يتضمن مناجاة الرب والإقبال عليه بالسؤال ، وقراءة الفاتحة تتضمن هذا المعنى فظهرت المناسبة بين الحديثين انتهى . وقال السندى : قوله كانوا يفتتحون الصلاة ظاهر صنيع المؤلف يفيد أنه حمل افتتاح الصلاة على مايقال بعد التكبير

. . . .

لاعلى افتتاح القراءة إما بناء على أن التكبير خارج عن الصلاة ، أو أنه لظهوره مفروغ عنه ، فقد نبه على أن دعاء الافتتاح ليس بلازم ، بل كانوا يفتتحون به أحياناً ، انتهى . وقال شيخ الهند فى تراجمه أن المؤلف رحمه الله مرة يصرح بالترجمة لكن غرضه لايكون ظاهر العبارة جل مايثبت بالالتزام أو بالإشارة جليا كان أو خفيا ، يظهر مقصوده بعد التأمل فى أحاديث الباب ، ومن لم يتأمل وقنع على الظاهر يقع فى التكلف والتخبط ، ثم قال بعد ذكر بعض أمثلته: وهكذا قال باب مايقول بعد التكبير ، وأدخل فيه حديث الكسوف أيضا فأشكل التوفيق فتكلفوا والوجه عندنا أن بعد التأمل فى أحاديث الباب يفهم أن غرض المؤلف من هذا الباب إثبات التوسيع فى دعاء الافتتاح ، وتركه رأسا ، وعدم تعيين الدعاء المخصوص لزوماً ، وأن الدعاء ثابت بعد التكبير متصلا ومنفصلا ، فحينئذ ينطبق جميع الأحاديث المذكورة فى الباب ، فافهم والله أعلم ، وليس غرضه من هذا الباب تعيين الدعاء ، انتهى . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله قوله باب مايقرأ أثبت أولا أنه يقرأ بعد التكبير الفاتحة ، وأثبت ثانيا أنه يقرأ بعد التكبير الدعاء فثبت من كلا الحديثين جواز الأمرين ، هذا هو الغرض للبخارى على ماهو قاعدة عنده ، لكن التحقيق أن المراد بالافتتاح بالحمدلله الجهر به لا الجهر بالدعاء ، فلا تنافى أصلا ، انتهى وعلى هذا فهذا الباب من الأصل السابع والأربعين عند الشيخ قدس سره ، والأوجه عندى أن غرض المصنف بهذا الباب إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة ، وهى أن دعاء الاستفتاح مندوب عند الجمهور ، منهم الأئمة الثلاثة على الاختلاف بينهم فى تخيير الدعاء خلافا للإمام مالك إذ لم يقل بذلك ، وقال باستفتاح الصلاة بالقراءة لحديث أنس رضى الله عنه هذا ، قال الموفق الاستفتاح من سنن الصلاة فى قول أكثر أهل العلم ، وكان

أورد فيه روايتين ، الأولى بيان ما يبدأ فيها[1] جهراً والثانية ما فيها المبدوء به سراً، وهو الدعاء[2] .

قوله : (فقام فأطال القيام) فيه الترجمة[3] فإن الثابت بفعله صلى الله عليه وسلم

مالك لايراه بل يكبر ويقرأ لما روى أنس فذكر حديث الباب ، فهذا من الأصل الرابع من أصول التراجم عندي لم يجزم الإمام في الترجمة بشيء ، وأتى في الباب بالروايتين المختلفتين استدل بهما الفريقان ، واخترت هذا الأصل في هذا الباب لأن اختلاف الأئمة في ذلك شهير ومعروف ١٢ .

(١) وهذا محل لرواية أنس عند القائلين بدعاء الاستفتاح وغيره ، كما هو معروف وحجة للإمامين أبي حنيفة وأحمد بن حنبل على الإمام الشافعي في الاختلاف بينهم في الجهر بالبسملة كما هو معروف أيضا ١٢ .

(٢) قاله الكرماني : يحتمل أن يكون في الدعوات الثلاث إشارة إلى الأزمنة الثلاثة فالمباعدة للمستقبل والتنقية للحال والغسل الماضي، قال الحافظ : وكان تقديم المستقبل للاهتمام بدفع ما سيأتي قبل رفع ما حصل ، انتهى . وما ألطف ما في تقرير مولانا حسين على البنجابي ههنا إذ قال قوله اللهم الأولى أن يقول سبحانك لأن قوله اللهم دعاء صراحة مدح ضمنا وسبحانك بالعكس، ويعطى المادحون أزيد من الداعين بالحديث الشريف ، انتهى . وقال الشيخ ابن القيم في الهدى: اختار الإمام أحمد الاستفتاح بسبحانك اللهم لعشرة وجوه ثم بسطها فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(٣) استشكل ذكر حديث الكسوف ههنا ، واختلفوا في وجه مناسبته بالباب وتقدم قريبا ما قال شيخ الهند رحمه الله في وجه المناسبة، وقال الحافظ: قوله باب كذا في رواية الأصيلي وكريمة بلا ترجمة ، وسقط من رواية أبي ذر وغيره، وعلى هذا

. . . .

فمناسبة الحديث غير ظاهرة للترجمة ، وعلى تقدير ثبوت لفظ باب فهو كالفصل من الباب الذى قبله كما قررناه غير مرة ، فله به تعلق، قال الكرمانى: إن دعاء الافتتاح مستلزم لتطويل القيام ، وحديث الكسوف فيه تطويل القيام فتناسبا، وأحسن منه ماقال ابن رشيد يحتمل أن تكون المناسبة فى قوله حتى قلت أى رب وأنا معهم لأنه وإن لم يكن فيه دعاء ففيه مناجاة واستعطاف فيجمعه مع الذى قبله جواز دعاء الله ومناجاته بكل مافيه خضوع ، ولا يختص بما ورد فى القرآن خلافا لبعض الحنفية .انتهى . وقال العينى بعد بيان اختلاف النسخ فى ذكر الباب بلا ترجمة ،ثم على تقدير عدم وقوع شىء من ذلك بين الحديثين يطلب وجه المطابقة بين هذا الحديث وبين الترجمة، وقال بعضهم: المناسبة غير ظاهرة ، قلت ظاهرة وهى قوله قام فأطال القيام لان إطالة النبى صلى الله عليه وسلم القيام بحسب الظاهر كانت مشتملة على قراءة الدعاء وقراءة القرآن ، وقد علم أن الدعاء عقيب الافتتاح قبل الشروع فى القراءة فصدق باب ما يقول بعد التكبير ، وهى مطابقة ظاهرة جداً، وما قال الكرمانى غير سديد لان الترجمة باب مايقول بعد التكبير ، وليست فى تطويل القيام ، ثم تعقب على قول الحافظ وأحسن منه ماقال ابن رشيد الخ بثلاثة وجوه،واقتصر القسطلانى على توجيه ابن رشيد ، وتعقب كلهم السندى ولم يوجه بشى إذ قال : قوله أى رب وأنا معهم أى أتعذبهم وأنا معهم ، وقد قلت « وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم» الآية ، وهذا من باب التضرع فى حضرته وإظهار غناه وإظهار الفقر الخ . ثم قال ثم دلالة الحديث على الترجمة قيل بالنظر إلى هذا الدعاء ، وهذا غير ظاهر إذ لا دلالة فيه على كون الدعاء بعد التكبير إلا أن يراد بقوله بعد التكبير ما يتحقق بعده أعم من كونه متصلا أم لا فيشمل الواقع فى تمام الصلاة ولا يخفى بعده ، وقيل باعتبار إطالة القيام وإطالته لا تخلو عن دعاء بعد التكبير عادة، قلت : لو سلم ذلك فلا يدل

هذا إطالة (١) القيام ، لجاز أن يطيل القيام أعم من أن يأتى فيه بالقراءة أو الدعاء ، ويمكن أن يقال إن الباب معقود لبيان ما يقرأ بعد الافتتاح ، لكنه أفرد الباب ههنا لأن الروايتين الأوليين دلتا على مايقرأ بعد الافتتاح صراحة ، وههنا لم يثبت الحكم إلا بقرينة المقام ، وعلى هذا فالروايات الثلاثة (٢) بأسرها دالة على مايقرأ بعد التكبير ، ولا يبعد (٣) أن يقال إن الباب معقود لبيان ذكر الثناء قبل القراءة لا غير

الحديث على تعيينه ، ومفاد قوله باب مايقول إن الباب لبيان تعيين ذلك المقول ، والله أعلم ، انتهى . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى ترجم بما يقرأ بعد التكبير وذكر بعد ذلك ثلاث روايات إحداهن فى الفاتحة ، والثانية فى الدعاء ، ولما كانت الفاتحة واجبة والدعاء سنة قدم الأولى على الثانية ، والرواية الثالثة فى ضم السورة ولما كان ضم السورة بعد الفاتحة حتما فصل بينهما بالباب تنبيها على تأخر السورة عن الفاتحة ، والثلاثة داخلة فيما يقرأ بعد التكبير ، وترجم صاحب التيسير على حديث الكسوف باب العمل فى الصلاة ، ثم قال لم يذكر فى بعض النسخ الترجمة أصلا ، وفى بعضها ذكر الترجمة المذكورة ، وهو أيضا لايناسب ، انتهى . قلت : وهذا ظاهر لأن باب العمل فى الصلاة يأتى فى محله ١٢ .

(١) وهذا التوجيه غير توجيه الكرمانى والعينى فهذه ثلاثة توجيهات باعتبار الإطالة فتأمل ١٢ .

(٢) وهذا التوجيه غير التوجيه الذى تقدم فى كلام شيخ الهند رحمه الله ١٢ .

(٣) كتب الشيخ هذا الكلام فى هامش تقريره وأراد أن يذكر توجيهه فلم يتفق له ، ولا يبعد أنه أراد أن يكتب ماتقدم قريبا من تقرير مولانا الشيخ حسين على من ترجيح الثناء على الدعاء ، أو يقال إن مراد الشيخ رحمه الله أن ذكر الإمام البخارى حديث أنس المذكور إشارة إلى الاستفتاح بسبحانك اللهم ، وإن

قوله : (أي رب[١] وأنا معهم) أي أتعذبهم وأنا معهم ، وقد قلت[٢] وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ، وإنك الصادق الوعد .

قوله : (فتناولت منها عنقودا) المناولة الأخذ باليد، والمراد بقوله أخذت [٣] ههنا إفرازاه عن موضعه ليريهم ويطعمهم ، فكأنه أخذه بيده أي وضع عليه يده، ثم رفعها عنه وتركه ، ويمكن أن يكون المراد بقوله تناولت إرادة المناولة وقصده

المراد في حديثه المذكور كانوا يفتتحون بالحمد لله رب العالمين افتتاح القراءة لا افتتاح الدعاء ، فإن افتتاح الدعاء بسبحانك اللهم في حديث أنس رضي الله عنه ثابت ، قال الموفق : وكان مالك لايراه بل يكبر ويقرأ لحديث أنس ، ولنا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستفتح به ، وعمل به الصحابة ، وكان عمر رضي الله عنه يستفتح به في صلاته يجهر به ليسمعه الناس ، وعبدالله بن مسعود ، وحديث أنس أراد به القراءة ، وهذا مثل قول عائشة رضي الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، ويتعين حمله على هذا لأنه قد ثبت عن الذين روى عنهم أنس الاستفتاح بما ذكرنا ، ثم قال: ولنا ماروت عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استفتح الصلاة قال سبحانك اللهم الحديث رواه أبو داود وغيره ورواه أنس ، وإسناد حديثه كلهم ثقات ، رواه الدارقطني ، انتهى مختصراً . فإن قيل : هذا بعيد جدا ، قلت إنهم أخذوا بذلك في تراجم الإمام ، كما تقدم في الأصل الثامن والأربعين ١٢ .

(١) قال الحافظ : كذا للأكثر بهمزة الاستفهام بعدها واو عاطفة ، وهي على مقدر ، وفي رواية بحذف الهمزة وهي مقدرة ، انتهى قال الكرماني : بهمزة الاستفهام وفتح الواو عطف على مقدر بعد الهمزة يدل عليه السياق ، انتهى . وإلى ذلك المقدر أشار الشيخ بقوله « أتعذبهم » ١٢ .

(٢) في سورة الأنفال ١٢

(٣) أراد الشيخ بذلك الجمع بين قوله تناولت، وقوله لو أخذت، قال الكرماني:

(باب رفع البصر إلى السماء فى الصلاة)

لما كان جواز[1] الرفع إلى الإمام يجوز الرفع إلى السماء لكونهما متقاربين ، وفى جهة دفع ذلك بأن مناط الجواز هو الحاجة وإصلاح الصلاة لكن الغالب فى رفع البصر إلى الإمام لما كان هو الإصلاح ، وفى رفعه إلى السماء غيره أطلق الأمر والنهى فيهما مع أن الرفع إلى السماء لو كان مفيدا كالنبى صلى الله عليه وسلم

إن قلت التناول هو الأخذ فكيف أثبت الأخذ أولا حيث قال تناولت ، ونفى ثانيا حيث قال لو أخذته ، قلت : التناول هو التكلف فى الأخذ وإظهاره لا الأخذ حقيقة ، أو المراد تناولت لنفسى ولو أخذته لكم ، أو الإرادة مقدرة أى فأردت التناول ، فإن قيل لم لم يبين سبب الأمر الآخر وهو التكعكع ، قلت : اختصر الحديث وقد ذكر سببه فى سائر المواضع ، وهو دنو نار جهنم ، وقيل لم يأخذ العنقود لأنه كان من طعام الجنة ، وهو لا يفنى ، ولا يجوز أن يؤكل فى الدنيا إلا ما يفنى ، لأنه تعالى خلقها للفناء فلا يكون فيها شىء من أمور البقاء ، انتهى ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل البابين على الجواز والكراهة وهو ظاهر سياق البابين إذ ذكر الإمام البخارى فى الأول رفع البصر إلى الإمام ، وفى الثانى رفعه إلى السماء على منوال واحد ، ولما ذكر فى الأول روايات الإباحة ، وفى الثانى روايات الكراهة ، فكلام الشيخ قدس سره واضح جداً ، لكن الأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه أشار فى الباب الأول إلى مسألة خلافية لكونها أجدر بتراجم البخارى ، قال الحافظ : فى الباب الأول قال ابن بطال : فيه حجة لمالك أن نظر المصلى يكون إلى جهة القبلة ، وقال الشافعى والكوفيون : يستحب أن ينظر إلى موضع سجوده لأنه أقرب للخشوع ، وورد فى ذلك حديث أخرجه سعيد بن منصور من

. . . .

مرسل محمد بن سيرين ، ورجاله ثقات ، وأخرجه البيهقى موصولا ، وقال المرسل هو المحفوظ ، وفيه أن ذلك سبب نزول قوله تعالى : «والذين هم فى صلاتهم خاشعون»، انتهى . وقال العينى : قال مالك ينظر أمامه ، وليس عليه أن ينظر إلى موضع سجوده وهو قائم ، قال : وأحاديث الباب تشهد له لأنهم لو لم ينظروا إليه عليه السلام ما رأوا تأخره حين عرضت عليه جهنم ، ولا رأوا اضطراب لحيته ولا رأوا تناوله فيما تناوله، ومثل هذا الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: إنما جعل الإمام ليؤتم به ، لأن الائتمام لا يكون إلا بمراعاة حركاته فى خفضه ورفعه ، انتهى مختصراً . وقال ابن كثير فى التفسير : استدل المالكية بقوله تعالى : «فول وجهك شطر المسجد الحرام »على أن المصلى ينظر أمامه لا إلى موضع سجوده كما ذهب إليه الشافعى وأحمد وأبو حنيفة ، وقال المالكية : لو نظر إلى موضع سجوده لاحتاج أن يتكلف ذلك بنوع من الانحناء ، وهو ينافى كمال القيام ، وقال بعضهم ينظر المصلى فى قيامه إلى صدره ، وقال شريك القاضى : ينظر المصلى فى قيامه إلى موضع سجوده كما قال جمهور الجماعة ، لأنه أبلغ فى الخضوع وآكد فى الخشوع ، وقد ورد به الحديث ، انتهى . وقال الموفق : يستحب للمصلى أن يجعل نظره إلى موضع سجوده، وقال أحمد : الخشوع فى الصلاة أن يجعل نظره إلى موضع سجوده، وروى ذلك عن مسلمة بن يسار وقتادة ، وحكى عن شريك أنه قال : ينظر فى حال قيامه إلى موضع سجوده ، وفى ركوعه إلى قدميه ، وفى حال سجوده إلى أنفه، وفى حال التشهد إلى حجره ، وقد روى أبو طالب العشارى فى الأفراد قال قلت : يارسول الله أين أجعل بصرى فى الصلاة؟قال : موضع سجودك، قلت : يارسول الله إن ذلك لشديد إن ذلك لا أستطيع،قال ففى المكتوبة إذاً ، انتهى . وما حكى من التفصيل عن شريك بذلك جزم صاحب الدر المختار ، وزاد وإلى منكبه الأيمن

. . . .

والأيسر عند التسليمة الأولى والثانية لتحصيل الخشوع ، قال ابن عابدين : علة للجميع لأن المقصود الخشوع وترك التكلف ، فإذا تركه صار ناظراً إلى هذه المواضع قصد أولا ، وفى ذلك حفظ له عن النظر إلى مايشغله ، والمنقول فى ظاهر الرواية أن يكون منتهى بصره فى صلاته إلى محل سجوده كما فى المضمرات ، وعليه اقتصر فى الكنز وغيره ، وهذا التفصيل من تصرفات المشايخ كالطحاوى والكرخى وغيرهما ، انتهى . وأما المسألة الثانية وهى النظر إلى السماء، فقد قال ابن بطال أجمعوا على كراهة رفع البصر فى الصلاة ، واختلفوا فيه خارج الصلاة فى الدعاء فكرهه شريح وطائفة ، وأجازه الأكثرون ، لأن السماء قبلة الدعاء كما أن الكعبة قبلة الصلاة ، قال عياض : رفع البصر إلى السماء فى الصلاة فيه نوع إعراض عن القبلة، وخروج عن هيئة الصلاة، كذا فى الفتح ، وفى فيض البارى أنه دار البحث فيهم فى رفع البصر عند الدعاء خارج الصلاة فأجازه الشيخ عابد السندى فى رسالته فى هذا الموضوع ، وكذلك قال الدوانى إنه لا غائلة فى كون السماء قبلة للدعاء ، والشيخ عابد السندى من شيوخى بواسطتين لأن الشيخ محمود الحسن قدس سره قد استجاز من الشاه عبد الغنى قدس سره ، وهو من تلامذة السندى ، انتهى . قلت : وهو كذلك لهذا الحقير فإن شيخى وسيدى مولانا الشيخ خليل أحمد قدس سره أيضا قد استجاز من الشاه عبد الغنى كما فى مقدمة البذل والأوجز ، وقال الكرمانى قوله : لتخطفن بفتح الفاء ولفظ المجهول يعنى . لا يخلو الحال عن أحد الأمرين إما الانتهاء عنه وإما العمى ، وهو تهديد عظيم ووعيد شديد ، فإن قلت فيلزم منه أن يكون حراما، قلت: لولا الإجماع على عدم حرمته لوجب القول بذلك لحمل على الكراهة ، انتهى . قال الحافظ : وأفرط ابن حزم فقال يبطل الصلاة ، زاد العينى وقال ابن حزم : لا يحل ذلك ، وبه قال قوم من السلف ، وقال ابن بطال وابن التين : أجمع العلماء على كراهة النظر إلى

. . . .

السماء فى الصلاة لهذا الحديث ولروايات أخر فى الباب ذكرها العينى، وقال الموفق : ويكره رفع البصر لما روى البخارى عن أنس فذكر حديث الباب ولم يقيده بالدعاء وغيره ، وقال الحافظ : اختلف فى المراد بذلك ، فقيل هو وعيد ، وعلى هذا فالفعل المذكور حرام ، وقيل المعنى أنه يخشى على الأبصار من الأنوار التى تنزل بها الملائكة على المصلين كما فى حديث أسيد بن حضير الآتى فى فضائل القرآن إن شاء الله تعالى، أشار إلى ذلك الداودى ونحوه فى جامع حماد بن سلمة عن أبى مجلز أحد التابعين، انتهى . والحديث الذى أشار إليه الحافظ سيأتى فى باب نزول السكينة والملائكة عند قراءة القرآن ، ولا يبعد عندى أن يقال إن هذا الاحتمال الآخر الذى ذكره الحافظ يحتمل أن يكون صارفا للنهى عن التحريم إلى الكراهة . ثم الوارد فى حديث الباب يرفعون أبصارهم إلى السماء فى صلاتهم مطلق ، قال الحافظ : زاد مسلم من حديث أبى هريرة عند الدعاء ، فإن حمل المطلق على هذا المقيد اقتضى اختصاص الكراهية بالدعاء الواقع فى الصلاة ، وقد أخرجه ابن ماجه وابن حبان من حديث ابن عمر بغير تقييد ، ولفظه : لا ترفعوا أبصاركم إلى السماء يعنى فى الصلاة ، وأخرجه بغير تقييد أيضا مسلم من حديث جابر بن سمرة والطبرانى من حديث أبى سعيد الخدرى وكعب بن مالك ، وأخرج ابن أبى شيبة عن ابن سيرين كانوا يلتفتون فى صلاتهم حتى نزلت : « قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون » ، فأقبلوا على صلاتهم ونظروا أمامهم وكانوا يستحبون أن لا يجاوز بصر أحدهم موضع سجوده ، وصله الحاكم بذكر أبى هريرة فيه ورفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقال فى آخره : فطأطأ رأسه، انتهى . وتعقبه العينى فقال قوله : إن حمل المطلق على المقيد إلخ ليس الأمر كذلك بل المطلق يجرى على إطلاقه والمقيد على تقييده ، والحكم عام فى الكراهة

حين انتظر تحويل[1] القبلة جاز ، والرفع إلى الإمام لو لم يكن مفيدا كمن أخذ ينظر إلى ثوبه وعمامته لم يكن جائزا ، ثم إن رفع البصر إلى الإمام قد يجب لعارض كالأصم اتم بغيره فإنه لا بد له من الرفع إلى إمامه ليكون من حاله على بصيرة ، سيما إذا لم يكن معه غيره .

سواء كان رفع بصره فى الصلاة عند الدعاء أو بدونه ، والدليل عليه ما رواه الواحدى فى أسباب النزول عن محمد عن أبى هريرة أن فلانا كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت «الذين هم فى صلاتهم خاشعون» ، ورفع البصر فى الصلاة مطلقا ينافى الخشوع الذى أصله السكون ، انتهى ١٢ .

(١) ظاهره نظره صلى الله عليه وسلم فى الصلاة إلى السماء ولم أجده بعد نصا فى رواية، نعم يستأنس ذلك من قوله عز اسمه «قد نرى تقلب وجهك فى السماء» الآية، قال السيوطى فى الدر فى تفسير هذه الآية : أخرج ابن ماجه عن البراء قال : صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس ثمانية عشر شهراً وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى إلى بيت المقدس أكثر تقلب وجهه فى السماء ، الحديث . وفى أبى داود عن ابن عبد الله بن سلام عن أبيه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس يتحدث يكثر أن يرفع طرفه إلى السماء ، فهذا وإن لم يكن فى صلاة لكنه يدل على كثرة نظره إلى السماء لانتظار الوحى فى تحويل القبلة ، وقد ورد التفاته صلى الله عليه وسلم فى الصلاة يمينا وشمالا لعوارض ، وقد أخرج أبو داود : من حديث سهل بن الحنظلية قال : ثوب بالصلاة يعنى صلاة الصبح فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى وهو يلتفت إلى الشعب ، قال أبو داود : وكان أرسل فارساً إلى الشعب من الليل يحرس فإن كان ذلك الالتفات لانتظار الفارس ، وقد قال صلى الله عليه وسلم فى الالتفات : إنه اختلاس من الشيطان فأىّ مانع من النظر إلى السماء فى انتظار الوحى ١٢ .

(باب[1] الالتفات فى الصلاة)

هذا أيضا[2] تقييد وتفسير لما تقدم قريبا من أن الإلتفات المذكور من قبل المرخص فيه هو الذى يتضمن إصلاحا وإلا فهو اختلاس شيطان ينقص به أجره وثوابه .

---

(١) الأوجه عندى أن الإمام البخارى أطلق الترجمة ولم يجزم فيه بشىء لوسع الاختلاف فى حكم الالتفات كما سيأتى قريبا ، وذكر الإمام فيه روايتين : الأولى دالة على المنع لكونه اختلاسا من الشيطان ، والثانية على الجواز لنظره صلى الله عليه وسلم إلى الخميصة ، فالترجمة عندى من الأصل الرابع من أصول التراجم ، وقال الحافظ : لم يبين المؤلف حكمه لكن الحديث الذى أورده دال على الكراهة وهو إجماع لكن الجمهور على أنها للتنزيه ، وقال المتولى : يحرم إلا لضرورة وهو قول أهل الظاهر ، وورد فى كراهة الالتفات صريحا على غير شرطه عدة أحاديث ذكرها الحافظ ، وأكثر الروايات فى ذلك العينى ، وبسط الكلام على أنواع الالتفات فى الأوجز ، وحاصله أن الإلتفات ثلاثة أنواع : الاول بالنظر وهو جائز عند الكل لكن الأولى تركه لأنه ينافى الخشوع ، والثانى بتحويل الوجه فهو مكروه عند الكل إلا لضرورة ، والثالث بتحويل الصدر مفسد عند الحنفية والشافعية ، وقالت المالكية كما فى الشرح الكبير : كره التفات يمينا وشمالا ولو بجميع جسده حيث بقيت رجلاه للقبلة بلا حاجة ، وإلا فلا كراهة ، وعند الحنابلة كما فى نيل المآرب وغيره محل الكراهة إذا كان الإلتفات بلا حاجة كخوف ومرض ، والمراد بالالتفات الذى يكره ولا تبطل به الصلاة إذا لم يستدبر بجملته ويستدبر القبلة ، ويبطلها استدبار القبلة حيث شرط استقبالها ، انتهى . ما فى الأوجز ١٢ .

(٢) فغرض المصنف عند الشيخ قدس سره بذكر حديث الاختلاس بعد

(باب وجوب(١) القراءة للإمام والمأموم فى الصلوات إلخ)

الأبواب السابقة إشارة إلى أن ما تقدم من رفع البصر إلى الإمام وغيره مقيد بالضرورة وإلا فهو اختلاس من الشيطان ١٢ .

(١) الأوجه عندى أن هذا الباب بمنزلة الكتاب لأبواب القراءة الآتية كلها فما سيأتى من الأبواب شرح وتفصيل لهذا الباب بمنزلة الباب فى الباب ، وهذا مما لا بد منه لئلا يرد ما أوردوا على بعض الأبواب الآتية من أنه لاحاجة لهذا الباب كما قالوا فى باب القراءة فى المغرب وفى باب الجهر فى المغرب وغير ذلك من الأبواب فإنهم ليسوا بأبواب مستقلة بل تفصيل للقراءة فى الصلوات كلها وما يجهر وما يخافت، وقال الحافظ : لم يذكر المنفرد لأن حكمه حكم الإمام ، وذكر السفر لئلا يتخيل أنه يترخص فيه بترك القراءة كما رخص فيه بحذف بعض الركعات ، وقوله ما يجهر وما يخافت بضم أول كل منهما على البناء للمجهول ، وتقدير الكلام وما يجهر به وما يخافت به لأنه لازم فلا ينبى منه . قال ابن رشيد : وما يجهر معطوف على قوله فى الصلوات لا على القراءة ، والمعنى وجوب القراءة فيما يجهر فيه ويخافت أى أن الوجوب لا يختص بالسرية دون الجهرية خلافا لمن فرق فى المأموم ، انتهى . كذا قال ، ولو قال بدله : خلافا لمن فرق بين الجهرية والسرية كابن عباس كان أوفق لسياق الإمام البخارى ، وأعجب منه ما قال القسطلانى : باب وجوب القراءة للإمام والمأموم إلخ ، هذا مذهب الجمهور خلافا للحنفية حيث قالوا لا تجب على المأموم لأن قراءة الإمام قراءة له ، انتهى . وليت شعرى كيف صدر مثل هذا الكلام من مثل العلامة القسطلانى فإن عدم وجوب القراءة على المقتدى مذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك وأحمد مع الاختلاف بينهم فى ندبها للمقتدى، ولا تجب القراءة على المقتدى إلا فى قول واحد من أقوال

. . . .

الإمام الشافعى كما بسط فى الأوجز ففيه أن لا يقرأ خلف الإمام مطلقا لا فى الجهرية ولا فى السرية عند الحنفية قولا واحداً ، وبه قال ابن وهب وأشهب من المالكية، وبه قال الثورى وأحمد فى رواية، وبه قال جماعة من التابعين بسط أسماؤهم فى الأوجز . ومذهب الإمام مالك أن لا يقرأ فى الجهرية ويستحب فى السرية ، قال الباجى من أكابر المالكية إن الأفضل أن يقرأ فيما يسر فيه الإمام ليفرغ نفسه فى الصلاة بالقراءة وذكر الله ولا يتفرغ الوسواس فإن ترك القراءة فلا شىء عليه لأن الإمام يحملها ، وقال أيضا إن قرأ المأموم خلف الإمام حال جهره فبئس ما صنع ولا تبطل صلاته ، وروى عن قوم أن صلاته باطلة ، وقد روى ذلك عن الشافعى ، انتهى . وكذا قال الشافعى بالعراق إنه يقرأ فيما أسر لا فيما جهر كذا فى التمهيد ، وفى مختصر المزنى إذا أسر قرأ من خلفه وإذا جهر لا يقرأ ، قال المزنى : وقد روى أصحابنا عن الشافعى أنه قال يقرأ من خلفه وإن جهر بأم القرآن ، انتهى . ومذهب الإمام أحمد كما فى الروض المربع لا قراءة على مأموم أى يتحمل الإمام عنه قراءة الفاتحة لقوله صلى الله عليه وسلم « من كان له إمام فقراءته له قراءة» رواه أحمد ، وتستحب للمأموم أن يقرأ فى إسرار إمامه أى فيما لا يجهر فيه الإمام ، وفى سكوته أى سكتاته ، وفيما إذا لم يسمعه لبعد ، انتهى . وقد عرفت من ذلك أن وجوب القراءة على المؤتم ليس إلا قول واحد من أقوال الشافعى، ومع القول بالوجوب يسقط عنده بمواضع ، فى الأنوار وحواشيه من فقه الشافعية يجب قراءة الفاتحة على الإمام والمأموم والمنفرد فى السرية والجهرية فى كل ركعة إلا فى ركعة المسبوق فإنه يتحملها عنه الإمام، وفى معنى المسبوق كل من تخلف عن الإمام لعذر كزحمة ونسيان وبطء حركة بأن لم يقم من السجود إلا والإمام هاو للركوع ، وحينئذ يتصور سقوط الفاتحة عن سائر الركعات ، انتهى ملخصا

. . . .

من الأوجز . وقال الموفق : قال أحمد : ما سمعنا أحداً من أهل الإسلام يقول إن الإمام إذا جهر بالقراءة لاتجزىء صلاة من خلفه إذا لم يقرأ ، وقال هذا النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين(*) ، وهذا مالك فى أهل الحجاز، وهذا الثورى فى أهل العراق، وهذا الأوزاعى فى أهل الشام، وهذا الليث فى أهل مصر ما قالوا لرجل صلى وقرأ إمامه ولم يقرأ هو، صلاته باطلة ، وحديث عبادة محمول على غير المأموم ،وكذلك حديث أبى هريرة وقد جاء مصرحاً به رواه الخلال بإسناده عن جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال، كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج إلا أن تكون وراء الإمام، انتهى وبعد هذا كله فتدبر ثانيا قول العلامة القسطلانى: هذا مذهب الجمهور خلافا للحنفية ، فإن الجمهور عندهم اسم لمن هو على مسلكهم وإن كانت شرذمة قليلة . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بوجوب القراءة مطلقا ولم يبوب فى صحيحه ترجمة لفاتحة الكتاب خاصة مع تخريجه رواية عبادة بن الصامت الآتية قريبا ، ومن عادته المعروفة أنه يترجم على رواية واحدة عدة أبواب لمسائل مختلفة تخرج من تلك الرواية ، فظاهر صنيعه أنه مال فى تلك المسألة إلى قول الحنفية إن الفرض مطلق القراءة وهى رواية لأحمد والأخرى له وهو مذهب الإمامين مالك والشافعى أن الفرض قراءة الفاتحة خاصة ، قال مولانا الشيخ أنور فى الفيض : عمم المصنف فى الترجمة بالأنواع كلها وجهر به ولم يتكلم فى حق المقتدى بحرف وأخفاه مع أن جملة الخبر ومحط النظر هو ذلك لا غير ، وهذا يدل على أن فى النفس منه شىء ولو كان هناك منصف لكفى له صنيع المصنف رحمه الله تعالى وشفاه فى هذا الباب فإنه مع شغفه بإيجاب الفاتحة على المقتدى لم يجد إلى إثباته سبيلا وذلك لأن قوله صلى الله عليه وسلم :

(*) كذا فى الأصل ١٢ .

استدل(١) على مدعاه بأن الوارد مطلق عن تقييد بشيء من الصلوات أو المصلين

«لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» لم يقم عنده دليل على الإيجاب وإلا لجهر به على عادته إلى آخر ما بسطه ١٢.

(١) وجه الشيخ قدس سره توجيها كليا لتطابق الترجمة بالروايات بأن الإمام البخاري أخذ في هذا الباب الاستدلال بالعموم، وهو أصل مطرد عند الإمام البخاري، وهو الأصل الخمسون من أصول التراجم، وعلى هذا لا يحتاج إلى التوجيه في الروايات وإبداء الاحتمالات كما حكى الحافظ في الحديث الأول مثلا إذ قال قال ابن بطال: وجه دخول حديث سعد في هذا الباب أنه لما قال وأركد وأخف أعلم أنه لا يترك القراءة في شيء من صلاته، وقد قال: إنها مثل صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، واختصره الكرماني فقال: ركود الإمام يدل على قراءته عادة، قال ابن رشيد ولهذا أتبع البخاري في الباب الذي بعده حديث سعد بحديث أبي قتادة كالمفسر له. قال الحافظ: وليس في حديث أبي قتادة ههنا ذكر القراءة في الأخريين، نعم: هو مذكور من حديثه بعد عشرة أبواب وإنما تتم الدلالة على الوجوب إذا ضم إلى ما ذكر قوله صلى الله عليه وسلم «صلوا كما رأيتموني أصلي» فيحصل التطابق بهذا لقوله: «القراءة للإمام» وما ذكر من الجهر والمخافتة، وأما الحضر والسفر وقراءة المأموم فمن غير حديث سعد مما ذكر في الباب، وقد يؤخذ السفر والحضر من إطلاق قوله صلى الله عليه وسلم فإنه لم يفصل بين الحضر والسفر، وأما وجوب القراءة على الإمام فمن حديث عبادة في الباب، ولعل البخاري اكتفى بقوله صلى الله عليه وسلم للمسيء صلاته، وهو ثالث أحاديث الباب «وافعل ذلك في صلاتك» كلها، وبهذا التقرير يندفع اعتراض الإسماعيلي وغيره حيث قال: لا دلالة في حديث سعد على وجوب القراءة وإنما فيه تخفيفها في الأخريين عن الأوليين، انتهى. فما اختار الحافظ لإثبات الحضر والسفر هو الذي اختاره الشيخ في جميع أجزاء الترجمة

ثم إن(١) الحسن وزفر ذهبا إلى إيجاب القراءة فى ركعة من الفريضة ، والحنفية فى اثنتين ، ومالك فى الثلاث ، والشافعى رحمه الله فى الأربع ، وهو الذى قصد المؤلف إثباته، وأنت تعلم أنه غير ثابت، نعم ! غاية ماثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فيها كلها ونحن لا ننكر ذلك ، وإنما النزاع فى إثبات ركنيتها فكان دوامه على القراءة كدوامه على الاذان والإقامة وغيرهما من السنن ، فعليهم إثبات أن القراءة ركن تفسد الصلاة لعدمها .

والذى إليه مال الحافظ من إثبات الترجمة بمجموع الأحاديث،فهذا هو الأصل الواحد والثلاثون من أصول التراجم ، وقال القسطلانى:قوله أخف فى الأخريين ليس المراد حذف أصل القراءة فكأنه قال احذف الركود والركود يدل على القراءة عادة ، وهذا يدل لقوله فى الترجمة وجوب القراءة للإمام ولا دلالة فيه لوجوب قراءة المأموم ، ولا خلاف فى وجوب قراءة الفاتحة وإنما الخلاف فى أنها فرض ، فإن أراد من القراءة غير الفاتحة فالركود لا يدل على الوجوب ، وحينئذ فالإشكال فى المطابقة باق ، انتهى . وهذا الكلام مع كونه مبنيا على مسلك الشافعية لم يشف فى التطابق بالترجمة فى شىء ، وأخذ القسطلانى كلامه من الكرمانى إذ قال : إن قلت ما وجه تعلقه بالترجمة ؟ قلت : وجهه أن ركود الإمام يدل على قراءته عادة فهو دال على بعض الترجمة ، ولاخلاف فى وجوب الفاتحة وإنما الخلاف فى فرضيتها ، وإن أراد البخارى من القراءة قراءة سورة غير الفاتحة فالركود لا يدل على وجوبها إلا أن يقال فعله صلى الله عليه وسلم فى الصلاة دليل الوجوب ما لم يعارضه ما يدل على أنه ندب لقوله صلى الله عليه وسلم «صلوا كما رأيتمونى أصلى» وإن أراد أعم منهما فهى واجبة على الإمام بالإجماع ، انتهى . ولأجل هذه الإيرادات استراح الشيخ قدس سره بالتطابق بالعموم إذ هو أصل من أصول تراجمه ١٢ .

(١) هكذا فى الهداية وغيره من كتب الفقه، واختلفت الروايات عن الأئمة كما

قوله : (فأرسل معه رجلا) وكان ذلك لفوائد لا لتحقيق الحال لأنه كان على ثقة من حال[1] سعد ، منها أنه إذا وكل الأمر فى سعد وهو من العشرة المبشرة إلى تحقيق حاله حتى لو ثبت عليه الدعوى جوزى عليها كان ذلك ردعا للعمال بأسرهم بمن هو مثله أو دونه ، بأن عمر رضى الله عنه لما فعل به ذلك ولم يتركه على اعتباره فكيف بنا إذا بلغت إليه منا شكاية ، ومنها أن ذلك كان أهيب للواشين الذين شكوه ولغيرهم ممن يسير سيرهم فلا يقدم أحد بعد ذلك على شكاية أحد من العمال والأئمة إلا إذا كان صادقا فيما يدعيه ويبلغه إليه، ومنها أن فى تحقيق الأمر دفعا لتهمة الرعاية عن نفسه ، فلا يقول أحد ممن يخالف أو يوافق إنه ترك سعداً لما له من الأخوة والألفة به ، ولم يحقق الأمر حتى لا يثبت عليه شىء مما نسب إليه إلى غير ذلك ، والله أعلم بالصواب .

فى المطولات ، ومرجح مذاهبهم كما فى الأوجز أن الشافعية قالوا بوجوبها فى كل ركعة ، وهو رواية الحسن عن الإمام أبى حنيفة ، وهو المصحح عند الحنابلة كما فى المغنى ، وروايتهم الأخرى وهو مشهور مذهب الحنفية إيجابها فى الركعتين وبه قال الثورى ، واختلفت الروايات عن الإمام مالك جدا ، والمشهور عنه إيجابها فى كل ركعة إلا أنه لو سها فى ركعة واحدة تصح صلاته ويسجد للسهو كما فى الباجى ، وبهذا أخذ من قال بركنية الفاتحة و الثلاثة عندهم كذا فى الأوجز ١٢ .

(١) قال الكرمانى : وقول عمر رضى الله عنه ذاك الظن بك يدل على أنه لم يقبل الشكاية، وقد صرح بذلك حين قال لم أعزله عن عجز ولا خيانة، انتهى . وقال القسطلانى: بعث معه رجلا هو محمد بن مسلمة أو رجالا فيحتمل أن يكونوا محمد بن مسلمة ومليح بن عوف السلمى وعبد الله بن أرقم ، والشك من الراوى وهذا يقتضى أنه أعاده إلى الكوفة ليحصل الكشف عنه بحضرته لكونه أبعد

قوله : (قام رياء وسمعة) يعنى بذلك قيامه(١) مقامه هذا ليعلم الناس اجترائه على إظهار الحق وأنه لا يأخذه فى الله لومة لائم حتى إنه لم يثنيه عن مقالته هذه خوف سعد والاستحياء منه مع أنه كان أميراً عليهم حقيقا بالرعاية فمن تركه فى مقابلة الحق كان أحرص على إظهار الحق .

من التهمة، انتهى . وقال العينى:أرسل معه رجلا هو محمد بن مسلمة بن خالد الحارثى فيما ذكره الطبرى وسيف ، وحكى ابن التين أن عمر رضى الله عنه أرسل فى ذلك عبدالله بن أرقم ، وروى ابن سعد من طريق مليح بن عوف قال : بعث عمر محمد بن مسلمة وأمرنى بالمسير معه وكنت دليلا بالبلاد فهؤلاء ثلاثة نفر ، وأقل الجمع ثلاثة فيحتمل أن يكون هؤلاء الرجال هم الثلاثة ، انتهى . وذكر أيضا فى موضع آخر وفى رواية ابن عيينة فبعث عمر رضى الله عنه رجلين، انتهى . فيحتمل عندى أنه لم يعد فى هذه الرواية مليحا لأنه كان دليلا ، ثم قال العينى: وفى الحديث جواز عزله وإن لم يثبت عليه شىء إذا اقتضت لذلك المصلحة ، قال مالك قد عزل عمر رضى الله عنه سعدا وهو أعدل من يأتى بعد إلى يوم القيامة ، والذى يظهر أنه عزله حسما لمادة الفتنة، وفى رواية سيف قال عمر رضى الله عنه لولا الاحتياط وأن لا يتقى من أمير مثل سعد لما عزلته، وقيل عزله إيثاراً لقربه منه لكونه من أهل الشورى، قال الكرمانى: وفى الحديث أن الوالى إذا شكى منه يعزل إذا رأى الإمام صلاحا وإن كذب عليه فى الشكاية لئلا يبقى عليهم أمير وفيهم من يكرهه لأنه ربما أدى ذلك إلى ما تسوء عاقبته ، وقول عمر رضى الله عنه ذاك الظن بك يدل على أنه لم يقبل الشكاية، انتهى . قال الحافظ : ذكر سيف والطبرى أن رسول عمر رضى الله عنه بذلك محمد بن مسلمة قال : وهو الذى كان يقتص آثار من شكى من العمال فى زمان عمر رضى الله عنه ١٢ .

(١) أى قيامه فى هذا الموضع ، قال الحافظ : أى ليراه الناس ويسمعوه

. . . .

فيشهروا ذلك عنه فيكون له بذلك ذكر ، انتهى . وقال أيضا فى « باب الرياء والسمعة» الرياء بكسر الراء وتخفيف التحتانية والمد مشتق من الرؤية ، والمراد به إظهار العبادة لقصد رؤية الناس لها فيحمدوا صاحبها ، والسمعة بضم السين المهملة وسكون الميم مشتق من سمع ، والمراد بها نحو ما فى الرياء لكنها تتعلق بحاسة السمع ، والرياء بحاسة البصر ، وقال الغزالى : المعنى طلب المنزلة فى قلوب الناس ، انتهى . وقال القسطلانى : علق سعد الدعاء بشرط كذبه أو كون الحامل له على ذلك الغرض الدنيوى فراعى الإنصاف والعدل رضى الله عنه ، انتهى . قال الحافظ : وكان سعد معروفا بإجابة الدعوة ، وروى الطبرى من طريق الشعبى قيل لسعد : متى أصبت الدعوة ؟ قال : يوم بدر قال النبى صلى الله عليه وسلم : اللهم استجب لسعد ، وروى الترمذى وابن حبان والحاكم من طريق قيس بن أبى حازم عن سعد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: اللهم استجب لسعد إذا دعاك ، وقال أيضا يحتمل أن يكون سعد لم يطلب حقه منهم أو عفا عنهم واكتفى بالدعاء على الذى كشف قناعه فى الافتراء عليه دون غيره فإنه صار كالمنفرد بأذيته ، وقد جاء فى الخبر من دعا على ظالمه فقد انتصر فلعله أراد الشفقة عليه بأن عجل له العقوبة فى الدنيا فانتصر لنفسه وراعى حال من ظلمه لما كان فيه من وفور الديانة ، ويقال إنما دعا عليه لكونه انتهك حرمة من صحب صاحب الشريعة وكأنه قد انتصر لصاحب الشريعة ، وفيه جواز الدعاء على الظالم المعين بما يستلزم النقص فى دينه ، وليس هو من طلب وقوع المعصية ولكن من حيث أنه يؤدى إلى نكاية الظالم وعقوبته ، انتهى . قال القسطلانى : إنما ساغ لسعد أن يدعو على أخيه المسلم بهذه الدعوات لأنه ظلمه بالافتراء عليه ، فإن قلت إن الدعاء بمثل هذا يستلزم تمنى المسلم وقوع المسلم فى المعاصى . أجيب بأن ذلك جائز من حيث

(باب(١) القراءة فى الظهر)

أنه يؤدى ذلك إلى نكاية الظالم وعقوبته كتمنى الشهادة المشروع وإن كان حاصله تمنى قتل الكافر للمسلم ، وهو معصية ووهن فى الدين لكن الغرض من تمنى ثوابها لا نفسها ، وقد وجد ذلك فى دعوات الأنبياء عليهم السلام كقول نوح عليه السلام «ولا تزد الظالمين إلا ضلالا» وإنما ثلث عليه الدعوة لأنه ثلث فى نفى الفضائل عنه لا سيما الثلاث التى هى أصول الفضائل ، انتهى . قال العينى : والحكمة فى هذه الدعوات الثلاث أن أسامة المذكور نفى عن سعد الفضائل الثلاث التى هى أصول الفضائل وأمهات الكمالات وهى الشجاعة التى هى القوة الغضبية حيث قال : لا يسير بالسرية ، والعفة التى هى كمال القوة الشهوانية حيث قال : لا يقسم بالسوية ، والحكمة التى هى كمال القوة العقلية حيث قال : ولا يعدل فى القضية ، فالثلاثة تتعلق بالنفس والمال والدين ، فقابل سعد هذه الثلاثة بثلاثة مثلها ، فدعا عليه بما يتعلق بالنفس وهو طول العمر ، وبما يتعلق بالمال وهو الفقر ، وبما يتعلق بالدين وهو الوقوع فى الفتن ، والمراد بقوله أطل عمره أن يطول فى غاية بحيث يرد إلى أسفل السافلين ، ويصير إلى أرذل العمر وتضعف قواه وينتكس فى الخلق محنة لا نعمة ، أو مراده طول العمر مع طول الفقر ، وهذا أشد ما يكون فى الرجل ، ويحصل الجواب بذلك عما قيل الدعاء بطول العمر دعاء له لا دعاء عليه ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : هذه الترجمة والتى بعدها يحتمل أن يكون المراد بهما إثبات القراءة فيهما وأنها تكون سرا إشارة إلى من خالف فى ذلك كابن عباس، ويحتمل أن يراد به تقدير المقروء أو تعيينه ، والأول أظهر لكونه لم يتعرض فى البابين لإخراج شىء مما يتعلق بالاحتمال الثانى ، وقد أخرج مسلم وغيره فى ذلك أحاديث مختلفة وجمع بينها بوقوع ذلك فى أحوال متغايرة إما لبيان الجواز أو لغير ذلك

دلالة الرواية[1] على الترجمة على تقدير نسخة العشي ظاهرة ، وعلى النسخة

من الأسباب ، واستدل ابن العربي باختلافها على عدم مشروعية سورة معينة في صلاة معينة ، وهو واضح فيما اختلف لا فيما لم يختلف كتنزيل (وهل أتى) في صبح الجمعة ، انتهى . وما حكى الحافظ عن ابن عباس هو المعروف من مذهبه ، واختلفت الروايات عنه كما سيأتي قريبا ، وأخرج الطحاوي نحوه عن سويد ابن غفلة أيضا فقد روى عن الوليد بن قيس قال : سألت سويد بن غفلة أيقرأ في الظهر والعصر؟ قال لا ، انتهى . وقال الكرماني: الظاهر أن المراد بها قراءة الفاتحة ، انتهى . وفي العيني قال الكرماني : الظاهر أن المراد بها بيان غير الفاتحة انتهى . وليس لفظ الغير في نسخة الكرماني التي بأيدينا كما تقدم من لفظه ثم تعقب العيني على الكرماني فقال : العجب منه كيف يقول ذلك وأن الظاهر الذي يدل على ما قاله بل مراده الرد على من لا يوجب القراءة في الظهر ، وقد قال قوم منهم سويد بن غفلة والحسن بن صالح وإبراهيم بن علية ومالك في رواية أن لا قراءة في الظهر والعصر ، انتهى . وفي فيض الباري أن المصنف رحمه الله لما لم يجد دليلا للفرق بين الفاتحة والسورة ترجم على نفس القـــراءة الفاتحة وغيرها سواء ، انتهى ١٢ .

(١) قال الكرماني قوله : صلاتي العشي يريد بها صلاتي الظهر والعصر ليطابق الترجمة، لكن الجوهري قال : العشي من المغرب إلى العتمة والعشاء بالكسر والمد مثله ، والعشاءان المغرب والعتمة ، وزعم قوم أن العشاء من زوال الشمس إلى طلوع الفجر ، انتهى . وبهذا الأخير طابق الحديث بالترجمة التيسير وشيخ الإسلام إذ قالا : ولفظ العشاء من الزوال إلى طلوع الفجر ، انتهى . وعامة الشراح ذكروا المطابقة بلفظ العشي ولم يذكروا المطابقة بلفظ العشاء مع ذكرهم إياه في اختلاف النسخ ١٢ .

المكتوبة فى المتن وهو قوله : صلاتى العشاء فالمدعى حاصل بالقياس[1] فلما ثبت القرآن فى العشاء يثبت أيضا فى الظهر إذ لا قائل بالفصل ، وما نقل عن ابن عباس[2] أنه كان لا يرى القراءة فى الظهر والعصر فضعيف أو مؤول، ثم الظاهر

(١) قال الكرمانى فى قصة سعد الواردة فى باب وجوب القراءة : فإن قلت لم خصص صلاة العشاء بالذكر من بين الصلوات؟ قلت: لعلهم شكوا فى هذه الصلاة أو أنه لم يهمل شيئا من هذه التى وقتها وقت الاستراحة ففى غيرها بالطريق الأولى ، انتهى ١٢ .

(٢) هذا هو المعروف عن ابن عباس كما نقله عنه عامة نقلة المذاهب ، وتقدم عن الحافظ أيضا فى أول الترجمة، وقال أيضا قال الإسماعيلى : مذهب ابن عباس ترك القراءة فى السرية ، وما أفاده الشيخ رحمه الله مبنى على اختلاف الروايات عن ابن عباس فى ذلك ، قال الحافظ : أما ابن عباس فكان يشك فى ذلك تارة وينفى القراءة أخرى ، وربما أثبتها ، أما نفيه فرواه أبو داود وغيره بلفظ أنهم دخلوا عليه فقالوا له: هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ فى الظهر والعصر؟ قال : لا ، قيل لعله كان يقرأ فى نفسه قال : خمشا ، هذه شر من الأولى كان عبداً مأموراً بلغ ما أمر به الحديث ، وأخرج الطحاوى عن عكرمة عن ابن عباس أنه قيل له إن ناسا يقرأون فى الظهر والعصر فقال : لو كان لى عليهم سبيل لقلعت ألسنتهم ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ فكانت قراءته لنا قراءة وسكوته لنا سكوتا وأما شكه فرواه أبو داود أيضا والطبرى عن عكرمة عن ابن عباس قال : ما أدرى أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ فى الظهر والعصر أم لا ، وأما إثباته فقد رواه أيوب عن أبى العالية البراء قال سألت ابن عباس أقرأ فى الظهر والعصر؟ قال هو إمامك اقرأ منه ما قل أو كثر، أخرجه الطحاوى وابن المنذر وغيرهما ، انتهى بحذف وزيادة ، وقال الشيخ فى البذل : اختلفت الروايات عن

أن سعدا ذكر في كلامه[1] الصلوات الخمس بأسرها من صلاة الفجر وصلاتي العشي وصلاتي العشاء غير أن الرواة اختلفوا في رواية قطعة قطعة منها ولم يستوفوا كلامه .

قوله : (ويسمعنا[2] الآية أحيانا) أشار[3] بذكر هذه الرواية إلى أن

ابن عباس في القراءة في الظهر والعصر ففي بعضها نفي القراءة وفي بعضها تردد وفي بعضها إثباتها ، فالظاهر أن ابن عباس رضي الله عنه نفي القراءة أولا لأنه لم يعلم بها ثم تردد في ذلك ثم لما علم بعد ذلك من الصحابة رضي الله عنهم أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فيها أثبت القراءة ، انتهى ١٢ .

(١) كما يدل عليه اختلاف الروايات عنه من صلاتي العشي وصلاتي العشاء ، قال العيني: قوله بعد صلاتي العشي بالتثنية، والعشي بكسر الشين وتشديد الياء كذا هو في رواية الأكثرين ، وفي رواية الكشميهني بعد صلاتي العشاء والمراد الظهر والعصر ، ولا يبعد أن يقال صلاتي العشاء بالمد ويكون المراد المغرب والعشاء ؛ ورواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن أبي عوانة بلفظ : صلاتي العشاء . انتهى . وأخرج أبو داود عن جابر بن سمرة قال : قال عمر رضي الله عنه لسعد: قد شكاك الناس في كل شيء حتى في الصلاة قال أما أنا فأمد في الأولين وأحذف في الأخريين ولا آلو ما اقتديت به من صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال ذاك الظن بك، ففي هذا الحديث شكوى الصلاة مطلقا وكذا جواب سعد لا يختص بشيء من الصلاة ، وهكذا في أول أحاديث جابر بن سمرة عند البخاري فقال يا أبا إسحاق إن هؤلاء يزعمون أنك لا تحسن تصلي الحديث فما في آخرها من لفظ: صلاتي العشي أو صلاتي العشاء اقتصار من الراوي على توجيه الشيخ ١٢.

(٢) في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي رحمه الله لتعليم أنه يقرأ فلانة السورة بمثل هذا جائز الآن أيضا ولا يلزم سجدة السهو فيه للعمد . انتهى ١٢ .

(٣) قال الحافظ: قوله : « باضطراب لحيته » فيه الحكم بالدليل لأنهم حكموا

الاستدلال باضطراب لحيته على قراءته إنما هو تأييد، وليس مناط العلم هو هذا الاضطراب فقط لأنه يحتمل التسبيح والدعاء وغيره من الأذكار أيضا. فإذا أسمعنا أحيانا علم أنه إنما يقرأ فيها .

قوله : (لآخر ما سمعت إلخ) أى فى المسجد[1] بجماعة فلا ينافيه صلاته صلى الله عليه وسلم بعد ذلك .

باضطراب لحيته على قراءته لكن لا بد من قرينة تعين القراءة دون الذكر والدعاء مثلا ، لأن اضطراب اللحية يحصل بكل منهما ، وكأنهم نظروه بالصلاة الجهرية لأن ذلك المحل منها هو محل القراءة لا الذكر والدعاء ، وإذا انضم إلى ذلك قول أبي قتادة كان يسمعنا الآية أحيانا قوى الاستدلال ، وقال بعضهم احتمال الذكر ممكن لكن جزم الصحابي بالقراءة مقبول لأنه أعرف بأحد المحتملين فيقبل تفسيره ، انتهى ١٢ .

(١) لعل الشيخ قدس سره حمله على المسجد للروايات الشهيرة فى قصة مرضه صلى الله عليه وسلم أنه صلى الله عليه وسلم أغمى عليه عند صلاة العشاء حتى اغتسل مرات وأغمى عليه بعد كل غسلة حتى قال فى آخر ذلك مروا أبا بكر فليصل بالناس، وعليه حمله الحافظ ابن حجر أولا احتمالا كما ذكره فى « باب إنما جعل الإمام ليؤتم به » لكنه حمله بعد ذلك على الصلاة فى البيت إذ قال : لكن وجدت بعد فى النسائى أن هذه الصلاة التى ذكرتها أم الفضل كانت فى بيته ، انتهى . وقال أيضا فى موضع آخر من الفتح فى شرح حديث أم الفضل هذا ، وصرح عقيل فى روايته عن ابن شهاب أنها آخر صلوات النبى صلى الله عليه وسلم ولفظه : ثم ما صلى لنا بعدها حتى قبضه الله أورده المصنف فى باب الوفاة ، وتقدم فى باب إنما جعل الإمام ليؤتم به من حديث عائشة أن الصلاة التى صلاها

قوله : (مالك تقرأ فى المغرب بقصار)أنكر عليه[1] اقتصاره عليها بل الذى له

النبي صلى الله عليه وسلم فى مرض موته كانت الظهر ، والجمع بينه وبين حديث أم الفضل هذا أن الصلاة التى حكتها عائشة رضى الله عنها كانت فى المسجد ، والتى حكتها أم الفضل كانت فى بيته كما رواه النسائى لكن يعكر عليه رواية ابن إسحاق عن ابن شهاب فى هذا الحديث بلفظ : خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عاصب رأسه فى مرضه فصلى المغرب، الحديث، أخرجه الترمذى ، ويمكن حمل قولها خرج إلينا أى من مكانه الذى كان راقداً فيه إلى من فى البيت فصلى بهم فتلتئم الروايات ، انتهى . وعليه حمله العينى إذ قال الصلاة التى حكتها عائشة رضى الله عنه كانت فى المسجد والصلاة التى حكتها أم الفضل كانت فى بيته كما رواه النسائى : صلى بنا فى بيته المغرب فقرأ المرسلات وما صلى بعدها صلاة حتى قبض صلى الله عليه وسلم ، ثم جمعه العينى أيضا بحديث الترمذى بمثل ما تقدم عن الحافظ ، وتبعهما القسطلانى فى الجمع بين هذه الأحاديث ١٢ .

(١) هذا توجيه لطيف من الشيخ قدس سره لكلام زيد رضى الله عنه لئلا يكون قوله خلافا لمسلك الجمهور فإن مسلك الجمهور استحباب قراءة قصار المفصل فى المغرب، قال العينى بعد ذكر الروايات فى تعجيل المغرب: وفى إنكاره صلى الله عليه وسلم على معاذ فى التطويل فى العشاء فينبغى على هذا أن يقرأ فى المغرب بقصار المفصل ، وهو قول أصحابنا ومالك والشافعى وجمهور العلماء ، وقال بعد ذلك فى حديث الباب حجة لمن يرى استحباب القراءة فى المغرب بطولى الطوليين ، وهم حميد وابن هشام والظاهرية ، وقالوا . الأحسن أن يقرأ المصلى فى المغرب بالسورة التى قرأها النبى صلى الله عليه وسلم نحو الأعراف والطور والمرسلات ونحوها ، وقال الترمذى: ذكر مالك أنه كره أن يقرأ فى صلاة المغرب بالسور الطوال نحو الطور والمرسلات ، قال العينى : فعلى هذا إذا قرأ نحو الأعراف فالكراهة بالطريق

. . . .

الأولى، وقال الطحاوى : المستحب أن يقرأ فى صلاة المغرب من قصار المفصل ، وقال الترمذى : والعمل على هذا عند أهل العلم ، قلت :هو مذهب الثورى والنخعى وعبدالله بن المبارك وأبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وأحمد ومالك وإسحاق ، وروى ابن ماجه بسند صحيح عن ابن عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ فى المغرب قل ياأيها الكافرون وقل هو الله أحد ، ثم بسط العينى الروايات المرفوعة فى ذلك ، وآثار الصحابة : عمر وابن مسعود وابن عباس وعمران بن الحصين وأبى بكر الصديق رضى الله عنهم أجمعين ، وأخرج أبو داود عن هشام بن عروة أن أباه كان يقرأ فى صلاة المغرب بنحو ما تقرءون والعاديات ونحوها من السور ، قال أبو داود هذا يدل على أن ذاك منسوخ ، وقال أبو داود هذا أصح ، انتهى وتعقب عليه الحافظ فى الفتح إذ قال وفى حديث أم الفضل إشعار بأنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الصحة بأطول من المرسلات لكونه كان فى حال شدة مرضه وهو مظنة التخفيف، وهو يرد على أبى داود ادعاء نسخ التطويل لأنه روى عقب حديث زيد بن ثابت من طريق عروة أنه كان يقرأ فى المغرب بالقصار ، وقال هذا يدل على نسخ حديث زيد ، ولم يبين وجه الدلالة وكأنه لما رأى عروة راوى الخبر عمل بخلافه حمله على أنه اطلع على ناسخه، ولا يخفى بعد هذا الحمل وكيف تصح دعوى النسخ وأم الفضل تقول إن آخر صلاة صلاها بهم قرأ بالمرسلات ، انتهى . قلت : ماأفاد الحافظ رضى الله عنه من بعد هذا الحمل مبنى على شافعيته فإن الراوى إذا أفتى بخلاف روايته فهل للعبرة لما رآه أو لما رواه مختلف عند الحنفية والشافعية كما ذكرته فى رسالتى فى أصول الحديث ، فاستدلال الإمام أبى داود مبنى على أصول الحنفية ولما كان مخالفاً لأصول الشافعية لم يكن للحافظ قدس سره بد من أن يقول بعيد جدا ، ويمكن عندى أيضا أن يقال إن

. . . .

استدلال الإمام أبى داود على النسخ بقوله نحو ما تقرءون فإنه مشعر بأن الأئمة كلهم أو أكثرهم كانوا يقرءون فى هذا الزمان بالقصار ، فهو إعراض عن حديث الطويل ، والإعراض عن الحديث فى الصــدر الأول دليل على نسخه كما بسط فى موضعه .

ثم لايذهب عليك أن ما فى هــذا الحديث من قوله طولى الطوليين لم يذكر فى البخارى تفسيرهما ، قال الحافظ أى بأطول السورتين الطويلتين وطولى تأنيث أطول ، والطوليين بتحتانيتين تثنية طولى ، ولم يقع تفسيرهما فى رواية البخارى وفى رواية أبى الأسود عن عروه عند النسائى بأطول الطوليين المص ، وفى رواية للنسائى أن التفسير من عروة ولفظه قلت يا أباعبد الله ، وهى كنية عروة ، وفى رواية للبيهقى فقلت لعروة ، وفى رواية لأبى داود وقال : يعنى ابن جريج سألت أنا ابن أبى مليكة فقال لى من قبل نفسه : المائدة والأعراف ، كذا رواه عن الحسن ابن على عن عبد الرزاق وللجوزقى من طريق آخر عن عبد الرزاق مثله لكن قال الأنعام بدل المائدة ، وعند أبى مسلم الكجى عن أبى عاصم الانعام بدل يونس (كذا فى الفتح وفيه تحريف من الناسخ والصواب يونس بدل الأنعام كما فى العينى) أخرجه الطبرانى وأبو نعيم فى المستخرج فحصل الاتفاق على تفسير الطولى بالأعراف ، وفى تفسير الأخرى ثلاثة أقوال المحفوظ منها الأنعام ، قال ابن بطال البقرة أطول السبع الطوال فلو أرادها لقال طولى الطوال فلما لم يردها دل على أنه أراد الأعراف لأنها أطول السور بعد البقرة ، وتعقب بأن النساء أطول من الأعراف وليس هذا التعقب بمرضى لأنه اعتبر عدد الآيات وعدد آيات الأعراف أكثر من عدد آيات النساء وغيرها من السبع بعد البقرة ، والمتعقب اعتبر عدد الكلمات لان كلمات النساء تزيد على كلمات الاعراف بمائتى كلمة ، وقال ابن المنير : تسمية الأعراف والأنعام بالطوليين إنما هو لعرف

أن يقرأ غيرها (١) أحيانا لبيان الجواز لئلا يظن العامة حرمة تطويل القراءة فيها .

فيهما لأنهما أطول من غيرهما ، انتهى . قلت : والعلامة العينى رحمه الله بسط فى عدد آيات الطوال وكلماتها وحروفها وما ذكر من عدد آياتها هكذا : —

البقرة	آل عمران	النساء	المائدة	الأنعام	الأعراف
٢٨٦	٢٠٠	١٧٥	١٢٢	١٦٦	٢٠٥

وما ذكر من عدد كلماتها هكذا : —

البقرة	آل عمران	النساء	المائدة	الأنعام	الأعراف
٦١٢١	٣٤٨١	٣٧٤٥	١٨٠٤	٣٠٥٢	٣٣٢٥

وعلم من ذلك أن آيات الأعراف أكثر من غيرها بعد البقرة بلا تردد ، وكذا علم من ذلك أن كلمات النساء تزيد على كلمات الأعراف بمقدار عشرين وأربعمائة كلمة لا مائتان كما قال الحافظ ، وهذا على ماحققه العينى من الأعداد ، وفيها اختلاف يسير مما ذكره أصحاب المصاحف على مبادىء السور إلا أنهم ذكروها بالأرقام ، والعلامة العينى ضبطها بالعبارة ، وفى تقرير مولانا حسين على قوله طولى الطوليين يعنى أن الطوال الستة كل شفعة متصلة منها إحداها أطول من الأخرى فالنبى صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بطولى شفعة منها ، والمراد من هذا شفعة الأعراف والأنعام والطولى الأعراف ، انتهى . وعلى هذا لايرد شىء من الإيراد فإن الأعراف أطول من الأنعام باعتبار الآيات والكلمات معا ١٢ .

(١) هكذا فى تقرير مولانا حسين على إذ قال تقرأ فى المغرب بقصار دائما وقد كان صلى الله عليه وسلم يقرأ بالطولى أحيانا ، انتهى . وإليه أشار الحافظ فى الفتح إذ قال : وأما حديث زيد بن ثابت ففيه إشعار بذلك لكونه أنكر على مروان المواظبة على القراءة بقصار المفصل ، ولو كان مروان يعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم واظب على ذلك لاحتج به على زيد ، لكن لم يرد زيد منه

قوله (فقلت له) أى سألته عن سبب السجود ههنا ، وذلك[1] لأنه كان اشتهر بين أهل المدينة أنه لا سجدة فى المفصلات ، ثم إن هذا يرد عليهم دعواهم وماقالوا إنه صلى الله عليه وسلم سجد فيها بمكة دون المدينة فكان منسوخا لايصح أيضا لأن أبا هريرة يروى السجدة فيها ، ولم يكن قدومه إلا فى آخر أيامه صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، ولايمكن أن تكون روايته هذه بواسطته لأنه مصرح بكونه سجد خلف النبى صلى الله عليه وسلم فيها .

فيما يظهر المواظبة على القراءة بالطوال ، وإنما أراد منه أن يتعاهد ذلك كما رآه من النبى صلى الله عليه وسلم ، انتهى ١٢ .

(١) توضيح ما أفاده الشيخ كما بسط فى الأوجز أن المعروف عند أهل المدينة أن لاسجدة فى المفصل ولذا لم يرها مالك رضى الله عنه فى مشهور مذهبه ، فقال فى الموطأ قال مالك : الأمر عندنا أن عزائم سجود القرآن إحدى عشرة سجدة ليس فى المفصل منها شىء ، وفى الأوجز عن الشرح الكبير سجد إحدى عشرة لافى ثانية الحج ولا فى النجم والانشقاق والقلم تقديماً للعمل على الحديث لدلالته على نسخه ، قال الدسوقى: أى عمل أهل المدينة من ترك السجود فى هذه المواضع الأربعة،وقوله على الحديث أى الدال على طلب السجود فيها ، وإنما قدم العمل على الحديث لدلالة العمل على نسخ الحديث المذكور إذ لوكان باقيا من غير نسخ ماعدل أهل المدينة عن العمل به ، انتهى . قال الحافظ : وأما ما رواه أبو داود وغيره عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يسجد فى شىء من المفصل منذ تحول إلى المدينة فقد ضعفه أهل العلم بالحديث لضعف بعض رواته واختلاف فى إسناده ، وعلى تقدير ثبوته فرواية من أثبت ذلك أرجح إذ المثبت مقدم على النافى ، ثم ذكر الحافظ روايات الإثبات عن أبى هريرة ، ثم قال وأبوهريرة إنما أسلم بالمدينة ، وروى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن عمر أنه سجد فى إذا

قوله (وإن لم تزد على أم القرآن أجزأت) وليس تخصيص ذكر الفاتحة ههنا لكونه قائلا بفرضية قراءته(*) بل المراد الفاتحة مثلا وكذلك غيرها من القرآن ، وحاصل (١) كلامه أنك لو أتيت

السماء انشقت،وعن ابن عمر أنه سجد فيها ، وفى هذا رد على من زعم أن عمل أهل المدينة استمر على ترك السجدة فى المفصل ، ويحتمل أن يكون المنفى المواظبة على ذلك لأن المفصل تكثر قراءته فى الصلاة فترك السجدة كثيراً لئلا تختلط الصلاة على من لم يفقه ، أشار إلى هذه العلة مالك فى قوله : تترك السجدة فى المفصل ، وزعم ابن القصار أن الأمر بالسجود فى النجم ينصرف إلى الصلاة ورد بفعله صلى الله عليه وسلم ، وزعم بعضهم أن عمل أهل المدينة استمر بعد النبي صلى الله عليه وسلم على ترك السجود فيها ، وفيه نظر لما رواه الطبرى بإسناد صحيح عن عمر أنه قرأ النجم فى الصلاة فسجد فيها ثم قام فقرأ إذا زلزلت ، وعن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه سجد فى النجم ، انتهى ١٢ .

(١) لم يتعرض لذلك القول فى تقريرى الشيخ محمد حسن ومولانا حسين على ، والباعث لحمل الشيخ كلام أبى هريرة على ذلك كما سيصرح بذلك بنفسه الجمع بين مختلف ماروى عن أبى هريرة فى ذلك ، فقد أخرج أبو داود عن أبى هريرة قال : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم: اخرج فناد فى المدينة أنه لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد ، وفى لفظ له أنه لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد ، وأخرج أبو داود أيضا عنه فى حديث المسىء ثم اقرأ ماتيسر معك من القرآن ، وعزا الزيلعى هذا اللفظ إلى الشيخين، وأصرح مايؤيد توجيه الشيخ ما أخرجه الطحاوى من نحو حديث الباب عن عطاء عن أبى هريرة بلفظ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يؤمنا فيجهر ويخافت فجهرنا فيما جهر وخافتنا فيما خافت وسمعته يقول لا صلاة إلا بقراءة ، فعلم منه أن المراد مطلق القراءة وذكر الفاتحة وغيرها تمثيل ، كما أفاده الشيخ ، وهو مؤدى رواية أبى داود المذكورة ١٢ .

(*) كذا فى الأصل والظاهر قراءتها ١٢ .

بشيء من القرآن [1] أجزأ ذلك عن فرض التلاوة ، وأما إذا جمعت بين الفاتحة وغيرها فأتيت بهما يكون ذلك [2] خيرا لما فيه من إتيان الفريضة وهو مطلق القراءة وإتيان الواجبين معا وهو الفاتحة والسورة ، وإنما ذهبنا بكلام أبي هريرة هذا المذهب ولم نذهب إلى ماذهب بعضهم من أن مذهبه رضى الله عنه القول بفرضية [3] الفاتحة كما ذهب إليه الشافعى رحمه الله تعالى لأن أباهريرة نفسه يروى

---

(١) كما هو نص ما تقدم من روايته بلفظ : لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب فما زاد ١٢ .

(٢) ويؤيد ذلك أنه رضى الله عنه أطلق لفظ الخير على الفاتحة أيضا كما فى الموطأ عنه أنه كان يقول من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة ومن فاته قراءة أم القرآن فقد فاته خير كثير ١٢ .

(٣) على ذلك حمله عامة الشراح لا سيما الشافعية تأويلا لقوله إلى مسلكهم وتبعهم غيرهم من الشراح ، قال الحافظ : قوله: فهو خير ، وفى رواية فهو أفضل، وفى هذا الحديث إن من لم يقرأ الفاتحة لم تصح صلاته وهو شاهد لحديث عبادة وفيه استحباب السورة أو الآيات مع الفاتحة ، وهو قول الجمهور فى الصبح والجمعة والأوليين من غيرهما ، وصح إيجاب ذلك عن بعض الصحابة وهو عثمان بن أبى العاص ،وقال به بعض الحنفية وابن كنانة من المالكية ،وحكاه الفراء الحنبلى رواية عن أحمد ، وقيل يستحب فى جميع الركعات وهو ظاهر حديث أبى هريرة انتهى .

وقال العينى : فيه ما استدل به الشافعية على استحباب ضم السورة إلى الفاتحة وهو ظاهر الحديث ، وعند أصحابنا يجب ذلك، وقد وردت فيها أحاديث كثيرة منها مارواه أبو سعيد قال صلى الله عليه وسلم : لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها ، وفى لفظ لا تجزىء صلاة إلا بفاتحة الكتاب ومعها ، وفى لفظ وسورة فى فريضة أو فى غيرها ، رواه الترمذى وابن ماجة من حديث أبى سعيد ، ورو

رواية تخالف هذا المذهب وهو أنه لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها ، ولاصلاة إلا بفاتحة الكتاب ومازاد ، فلما كان ذلك مرويا عنه أيضا علم أن مذهبه تسويةالفاتحة بالسورة[1] لاترجيح الفاتحة ، ولما كان كذلك كان حمل قوله على ماذهبوا إليه توجيها للكلام بمالا يرضى به قائله[2] وأما على ما قلنامن إنه قصد بذكر الفاتحة بجرد التمثيل لا الحصر فقط وإن المراد بالإجزاء هو سقوط الفرض عن ذمته، ويمكن أن يقال إن تخصيص أبى هريرة سورة الفاتحة بالذكر ليس لكونها فريضة مجزئة عنده بل لأن فى الاكتفاء بالفاتحة ترك واجب فقط وهو ضم السورة ، (بياض[3] فى الأصل) .

قوله : (فلما سمعوا القرآن استمعوا له) وهو موضع[4] الترجمة ثم إن حدسهم

ابن عدى من حديث ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لاتجزى المكتوبة إلا بفاتحة الكتاب وثلاث آيات فصاعدا،وغير ذلك من الروايات التى ذكرها العينى والزيلعى فى نصب الراية ١٢ .

(١) كما هو نص ماتقدم من لفظ لاصلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد ، ويؤيد التسوية أيضا ماتقدم أنه رضى الله عنه كما أطلق لفظ الخير على ما زاد أطلق أيضا على الفاتحة ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل سقط منه جزء أما ، ويحتمل أن يكون لفظ أماسبقة قلم ومحله لاعلى ماقلنا أوبخلاف ماقلنا فتأمل ١٢ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر نصف سطر ، وما أدرى ما أراد الشيخ قدس سره من كتابته ، ومقتضى السياق أن يكتب وفى الاكتفاء بما زاد ترك واجبين ولما كان يرد عليه أن فيه أيضا ترك واجب فقط وهو الفاتحة أراد المراجعة عن شيخه نور الله مرقده فلم يتفق له ١٢ .

(٤) إذ كان صلى الله عليه وسلم يقرأ فى الفجر جهرا حتى سمعوا ذلك منه ،

بأنه الذى حال بينهم وبين خبر السماء كان مستندا إلى مارأوا فيه من أثر عجيب(١) تتأثر به القلوب ولما شاهدوا ثمة من بركات وأنوار وصفوف الملائكة وغيرها مما لاتخفى على الشياطين(٢) والجنان ، وأما للناس(٣) فلايظهر من ذلك إلا قليل .

قوله : (وإنما أوحى إليه قول الجن) يعنى بذلك أن مااشتهر(٤) من ملاقاته

قال الحافظ : المقصود منه ههنا قوله : يصلى بأصحابه صلاة الفجر فلما سمعوا القرآن استمعوا له وهو ظاهر فى الجهر ، انتهى . لكن بقى البحث فى أن القصة هل كانت فى مبدأ البعث كما هو الظاهر أو بعد الإسراء بعد فرض الصلوات الخمس ، فإن كان الأول يحمل قوله يصلى بأصحابه صلاة الفجر على ماقالوا إنه صلى الله عليه وسلم كان يصلى قبل الإسراء صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها كما بحثه الحافظ فى أول تفسير سورة الجن ، وإن كانت بعد الإسراء كما قال ابن إسحاق وابن سعد أن ذلك كان فى ذى القعدة سنة عشر فلا إشكال ولا جواب ١٢ .

(١) وهو نص قولهم « إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشد » ١٢ .

(٢) فقد أخرج الترمذى والطبرى من حديث ابن عباس كانت الجن تصعد إلى السماء الدنيا يستمعون الوحى ، الحديث ، وروى عن وهب بن منبه قال : كان إبليس يصعد إلى السموات كلهن يتقلب فيهن كيف شاء لا يمنع منذ أخرج آدم إلى أن رفع عيسى فحجب حينئذ من أربع سموات فلما بعث نبينا صلى الله عليه وسلم حجب من الثلاث ، كذا فى الفتح ١٢ .

(٣) «إنه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم» الآية فى سورة الأعراف ١٢ .

(٤) قال الحافظ قوله : وإنما أوحى إلخ هذا كلام ابن عباس كأنه تقرر فيه ماذهب إليه أولا أنه صلى الله عليه وسلم لم يجتمع بهم وإنما أوحى الله إليه بأنهم استمعوا ولكن لايلزم من عدم ذكر اجتماعه بهم حين استمعوا أن لايكون اجتمع بهم ، ذلك كما تقدم تقريره ، وأشار بقوله : كما تقدم إلى ماقال فى أول هذا

صلى الله عليه وسلم بالجن وتبليغه إياهم وإرشاده لهم فى تلك الوقعة فغير ثابت وإن كان صحيحاً فى غير هذا الوقت .

الحديث قوله انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كذا اختصره البخارى ، وأخرجه أبو نعيم فى المستخرج عن الطبرانى عن معاذ بن المثنى عن مسدد شيخ البخارى فزاد فى أوله ماقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على الجن ولا رآهم انطلق إلى آخره ، وهكذا أخرجه مسلم عن شيبان بن فروخ عن أبى عوانة بالسند الذى أخرجه به البخارى ، فكأن البخارى حذف هذه اللفظة عمدا لأن ابن مسعود أثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ على الجن فكان ذلك مقدما على نفى ابن عباس ، وقد أشار إلى ذلك مسلم فأخرج عقب حديث ابن عباس هذا حديث ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : أتانى داعى الجن فانطلقت معه فقرأت عليه القرآن ، ويمكن الجمع بالتعدد ، انتهى وقال العينى إن ليلة الجن كانت متعددة ، وتعددت وفادتهم على النبى صلى الله عليه وسلم بمكة والمدينة بعد الهجرة ، وفى كلام البيهقى أن ليلة الجن واحدة ، نظر ، انتهى . قلت : هو كذلك فإنه ذكر فى هامش الكوكب الدرى أن ليلة الجن كانت ست مرات ، وبسط فى مواضعها ، ثم الزيادة التى ذكرها الحافظ عن المستخرج ومسلم زاد الترمذى أيضا برواية أبى الوليد عن أبى عوانة بلفظ : ما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على الجن ولا رآهم انطلق إلخ ، قال الشيخ قدس سره فى الكوكب : أى الوقعة التى ذكرت فى القرآن وهو قوله تعالى « قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن » لم يكن فيها كلام له معهم ولا رآهم وإنما سمعوا قراءته فأخبروا قومهم فأخبر الله تعالى بذلك نبيه صلى الله عليه وسلم . انتهى .

ثم لا يذهب عليك ما قال القسطلانى تبعا للحافظين : أن مفهوم الحديث أن الحيلولة بين الشياطين وخبر السماء حدثت بعد نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

(باب (١) الجمع بين السورتين فى ركعة إلخ)

ولذلك أنكرته الشياطين وضربوا مشارق الأرض ومغاربها ليعرفوا خبره ولهذا كانت الكهانة فاشية فى العرب حتى قطع بينهم وبين خبر السماء فكان رميها من دلائل النبوة ، لكن فى مسلم ما يعارض ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم : ورمى بنجم ما كنتم تقولون إن كان مثل هذا فى الجاهلية ؟ قالوا يموت عظيم أو يولد عظيم ، الحديث ، فمن ثم وقع الاختلاف فقيل لم تزل الشهب منذ كانت الدنيا ، وقيل كانت قليلة فغلظ أمرها وكثرت بعد البعث ، وذكر المفسرون أن حراسة السماء والرمى بالشهب كان موجودا لكن تقع الشهب عند حدوث أمر عظيم من عذاب ينزل بأهل الأرض أو لإرسال رسول إليهم ، وقيل كانت الشهب مرئية معلومة ولكن رمى الشياطين بها وإحراقهم لم يكن إلا بعد النبوة ، انتهى . والبسط فى الفتح والعينى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفيه حمل الترجمة على أمر متفق عليه ، وكأنه حمل عليه الحافظ أيضا تبعا لغيره كما يشير إليه ما سيأتى من قوله قريبا نقلا عن الزين بن المنير إن جميع ما استدل به البخارى محمول على بيان الجواز ، واختاره العينى أيضا كما سيأتى فى كلامه فى المسألة الخامسة ، فتكون الترجمة على ما اختاره الشيخ قدس سره من الأصل الثامن عشر من أصول التراجم ، ولا يبعد عند هذا الضعيف أن الترجمة من أصل آخر معروف من أصول التراجم وهو الأصل الثالث عشر ، ثم ذكر الإمام البخارى رضى الله عنه فى الترجمة أربع مسائل : الأولى الجمع بين السورتين ، وترجم ابن أبى شيبة فى مصنفه « باب من كان لا يجمع بين السورتين فى ركعة » ، وأخرج فيه عن عكرمة بن خالد قال : كان أبو بكر بن عبدالرحمن بن الحارث لا يجمع بين السورتين فى ركعة ولا يجاوز سورة إذا ختمها حتى يركع ، وأخرج عن أبى عبد الرحمن أنه كان لا يقرن

. . . .

بين السورتين فى ركعة ، وعن زيد بن خالد الجهنى قال : ما أحب أنى قرأت سورتين فى ركعة ولو أن لى حمر النعم ، وعن أبى العالية قال حدثنى من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أعط كل سورة حظها من الركوع والسجود، وعن أبى عبد الرحمن قال : أعط كل سورة حظها من الركوع والسجود ، انتهى . وفى الفتح قال الزين بن المنير : ذهب مالك إلى أن يقرأ المصلى فى كل ركعة بسورة كما قال ابن عمر رضى الله عنهما لكل سورة حظها من الركوع والسجود ، قال : ولا تقسم السورة فى ركعتين ولا يقتصر على بعضها ويترك الباقى ، ولا يقرأ بسورة قبل سورة يخالف ترتيب المصحف ، قال : فإن فعل ذلك كله لم تفسد صلاته بل هو خلاف الأولى ، قال : وجميع ما استدل به البخارى لا يخالف ما قاله مالك لأنه محمول على بيان الجواز ، انتهى . قال الحافظ أما حديث ابن مسعود ففيه إشعار بالمواظبة على الجمع بين السورتين ، وقد نقل البيهقى فى مناقب الشافعى عنه أن ذلك مستحب ، وما عدا ذلك مما ذكر أنه خلاف الأولى هو مذهب الشافعى أيضا ، انتهى . وقال العينى : فى حديث أنس فى قصة أنصارى يفتتح بقل هو الله أحد : فيه جواز الجمع بين السورتين فى ركعة واحدة ، وعليه جزء من التبويب ، وإليه ذهب سعيد بن جبير وجماعة من التابعين عد أسماءهم العينى والثورى وأبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد فى رواية ، ويروى ذلك عن عثمان وحذيفة وابن عمر وتميم الدارى رضى الله عنهم ، وقال قوم منهم الشعبى وأبو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث وأبو العالية رفيع بن مهران : لا ينبغى للرجل أن يزيد فى كل ركعة من صلاته على سورة مع فاتحة الكتاب ، واحتجوا فى ذلك بما رواه عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن لهيعة قال : قلت لابن عمر أو قال غيرى إنى قرأت المفصل فى ركعة قال : أفعلتموها إن الله تعالى لو شاء لأنزله جملة واحدة فأعطوا

. . . .

كل سورة حظها من الركوع والسجود ، ثم ذكر العينى عدة طرق له ، انتهى .
ولا بأس بالجمع بين السورتين فى النافلة عند أحمد ، وفى المكتوبة عنه روايتان
فى المغنى إحداهما يكره والثانية لا ، وفى الشامى روى الحسن عن أبى حنيفة أنه
قال : لا أحب أن يقرأ سورتين بعد الفاتحة فى المكتوبات ولو فعل لا يكره ،
وفى النوافل لا بأس به ، انتهى .

والمسألة الثانية فى الترجمة القراءة بالخواتيم ، وعامة الشراح على أن هذا الجزء
من الترجمة لايثبت بشىء من الروايات ولا الآثار إلا أن يثبت بالإلحاق أو بعموم
قول قتادة: كل كتاب الله ، والأوجه عندى أنه ثابت بلا مرية من قول قتادة بوجه
آخر كما سيأتى فى بحث إثبات الترجمة ، قال الموفق: لا تكره قراءة أواخر السور
وأوساطها فى إحدى الروايتين ، نقلها عن أحمد جماعة لأن أبا سعيد رضى الله عنه
قال : أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر ، رواه أبو داود ، وهذا يدل
على أنه لايتعين الزيادة ، وروى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه كان يقرأ فى
الآخرة من صلاة الصبح آخر آل عمران وآخر الفرقان ، والرواية الثانية يكره
ذلك ، نقل المروزى عن أحمد أنه كان يقرأ فى صلاة الفرض بآخر سورة وقال
سورة أعجب إلى ، فقال المروزى كان لأبى عبد الله قرابة يصلى به فكان يقرأ فى
الثانية من الفجر بآخر السورة فلما أكثر قال أبو عبد الله تقدم أنت فصل ، فقلت
له هذا يصلى بك منذ كم ؟ قال : عنا منه ، يجىء بآخر السورة وكرهه ، ولعل أحمد
إنما أحب اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فيما نقل عنه ، وكره المداومة على خلاف
ذلك ، والمنقول عن النبى صلى الله عليه وسلم قراءة السورة أو بعض سورة من
أولها فأعجبه موافقة النبى صلى الله عليه وسلم ولم يعجبه مخالفته ، انتهى . وفى رد
المحتار قال فى النهر: ينبغى أن يقرأ فى الركعتين آخر سورة واحدة لا آخر سورتين فإنه

. . . .

مكروه عند الأكثر ، انتهى . لكن فى شرح المنية الصحيح أنه لا يكره ، وينبغى أن يراد بالكراهة التحريمية فلا ينافى كلام الأكثر ، انتهى .

والمسألة الثالثة وهى قراءة سورة قبل سورة تقدم فى المسألة الأولى من كلام الحافظ أنه خلاف الأولى عند مالك والشافعى ، لكن قال الكرمانى قال مالك : لا بأس أن يقرأ فى الثانية سورة قبل التى فى الأولى ، وقراءة التى بعدها أحب إلينا ، وقال النووى : يقرأ على ترتيب المصحف ويكره عكسه ولا تبطل به الصلاة ، انتهى . وقال الحافظ أيضا بعد ماقال خلاف الأولى وهومذهب الشافعى أيضا ، وعن أحمد والحنفية كراهية قراءة سورة قبل سورة تخالف ترتيب المصحف ، واختلف هل رتبه الصحابة بتوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم أو باجتهاد منهم ، قال القاضى أبو بكر : الصحيح الثانى ، وأما ترتيب الآيات فتوقيفى بلا خلاف ، انتهى . وقال العينى بعد ذكر تخريج أثر الأحنف فى الصلاة خلف عمر رضى الله عنه الآتى فى الباب: وعد أصحابنا هذا الصنيع مكروها كما فى الخلاصة فكأنهم نظروا إلى أن رعاية الترتيب العثمانى مستحبة ، وبعضهم قالوا هذا فى الفرائض دون النوافل ، وقال مالك : لا بأس بذلك ، قال : ولم يزل الأمر على ذلك من عمل الناس ، وذكر فى شرح الهداية أيضا أنه مكروه ، قال وعليه جمهور العلماء منهم أحمد ، انتهى . وسيأتى فى المسألة السادسة قول ابن عابدين عن البزازية إن تكرار سورة واحدة أهون من القراءة منكوسا ، انتهى . وفى تقرير مولانا حسين على كره عكس الترتيب لما هو مخالف طريق النبى صلى الله عليه وسلم والإجماع إذ جمع القرآن أكثرها مأخوذ من تقديمه صلى الله عليه وسلم سورة فسورة فى القراءة وفيما لم يعلم اجتهد ة وكذا كره ترك سورة إلخ .

والمسألة الرابعة : وهى القراءة بأول سورة ، وتقدم فى كلام الحافظ فى

. . . .

المسألة الاولى عن الزين بن المنير قول مالك أن يقرأ فى كل ركعة بسورة لقول ابن عمر رضى الله عنهما لكل سورة حظها من الركوع والسجود ، قال : ولا تقسم السورة فى ركعتين ولا يقتصر على بعضها ، وقال الحافظ أيضاً فى حديث السائب فى قراءته صلى الله عليه وسلم سورة المؤمنين : فى الحديث جواز قطع القراءة وجواز القراءة ببعض السورة ، وكرهه مالك قاله النووى ، وتعقب بأن الذى كرهه مالك أن يقتصر على بعض السورة مختاراً ، والمستدل به ظاهر فى أنه كان للضرورة فلا يرد عليه ، انتهى . وقال العينى : فى الحديث المذكور جواز قطع القراءة ، وهذا لاخلاف فيه ولا كراهة إن كان القطع لعذر وإن لم يكن لعذر فلا كراهة أيضا عند الجمهور ، وعن مالك فى المشهور كراهته ، انتهى . وتقدم فى المسألة الثانية عن المغنى أن المنقول عن النبى صلى الله عليه وسلم قراءة السورة أو بعض سورة من أولها فأعجبه أى أحد موافقة النبى صلى الله عليه وسلم ، انتهى .

بقيت مسألة خامسة وسادسة فى أحاديث الباب لم يذكرهما الإمام فى الترجمة وهما تفريق سورة واحدة فى الركعتين ، وترديد سورة واحدة فى الركعتين ، قال الحافظ : أما قول قتادة فى ترديد السورة فلم يذكره المصنف فى الترجمة ، فقال ابن رشيد : لعله لا يقول به لما روى فيه من الكراهة عن بعض العلماء ، قال الحافظ : وفيه نظر لأنه لا يراعى هذا القدر إذا صح له الدليل ، انتهى . قلت : والمسائل الأربع المتقدمة أيضا مما كرهها بعض العلماء ، والتنبيه على المسائل المختلفة من أهم مقاصد تراجمه كما لا يخفى على من سهر الليالى فى التفكر فى تراجمه ، وقال العينى : قول قتادة لا يطابق شيئا من أجزاء الترجمة فكأن البخارى أورد هذا تنبيها على جواز كل ما ذكر من الأجزاء الأربعة فى الترجمة وغيرها أيضا لأنه

. . . .

قال كل ذلك كتاب الله ، فعلى أى وجه يقرأ هو كتاب الله تعالى فلا كراهة فيه ، انتهى . وقد عرفت فى أول الباب أن هذا هو الذى اختاره الشيخ قدس سره فى توجيه ترجمة الباب ، ثم قال العينى : وذكر فيه صورتين ، إحداهما أن يقرأ سورة واحدة فى ركعتين بأن يفرق السورة فيهما . والثانية أن يكرر سورة واحدة فى ركعتين بأن يقرأ فى الركعة الثانية السورة التى قرأها فى الركعة الأولى ، أما الأولى فلما روى النسائى من حديث عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ فى المغرب بسورة الأعراف فرقها فى ركعتين ، وروى ابن أبى شيبة أيضا من حديث أبى أيوب رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ فى المغرب بالأعراف فى ركعتين ، قلت : وتقدم فى باب القراءة فى المغرب عن زيد بن ثابت بدون التصريح بالتفريق ، قال : وعن أبى بكر رضى الله عنه أنه قرأ بالبقرة فى الفجر فى الركعتين ، وقرأ عمر رضى الله عنه بآل عمران فى الركعتين الأوليين من العشاء قطعها فيهما ، ونحوه عن سعيد بن جبير وابن عمر رضى الله عنهما والشعبى وعطاء ، قال : وفى شرح الهداية إن قرأ بعض سورة فى ركعة وبعضها فى الثانية الصحيح أنه لا يكره وقيل يكره ويجيب عن حديث السلمة صلى الله عليه وسلم أنه إنما كان قرأ لبعضها لأجل السعلة ، والطحاوى منع هذا الجواب فى معانى الآثار فقال عقب رواية السعلة : فإن قيل إنما كان ذلك للسعلة قيل له فإنه روى أنه كان يقرأ فى ركعتى الفجر آيتين من القرآن ، قد ذكرنا ذلك فى باب القراءة فى ركعتى الفجر ، انتهى . قال العينى وأما الصورة الثانية فلما روى أبو داود عن رجل من جهينة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ فى الصبح إذا زلزلت فى الركعتين كلتيهما فلا أدرى أنسى رسول الله صلى الله عليه وسلم أم قرأ ذلك عمدا ، وبهذا استدل بعض أصحابنا أنه إذا كرر سورة فى ركعتين لا يكره ، وقيل يكره ، وقد

. . . .

ذكر فى المبسوط أنه لا ينبغى أن يفعل وإن فعل فلا بأس به ، والأفضل أن يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة كاملة فى المكتوبة ، انتهى . وفى الدر المختار لا بأس أن يقرأ سورة واحدة ويعيدها فى الثانية ، قال ابن عابدين : أفاد أنه يكره تنزيها ، وعليه يحمل جزم القنية بالكراهة ، ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم لذلك على بيان الجواز ، هذا إذا لم يضطر فإن اضطر بأن قرأ فى الأولى قل أعوذ برب الناس أعادها فى الثانية إن لم يختم لأن التكرار أهون من القراءة منكوسا ، أما لو ختم القرآن فى ركعة فيقرأ البقرة ، انتهى . وفى المغنى سئل أحمد عن ذلك فقال : وما بأس بذلك ، روى النجاد بإسناده عن أبى الحويرث أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى المغرب فقرأ أم الكتاب وقرأ معها إذا زلزلت ، ثم قام فقرأ فى الثانية بأم القرآن وقرأ إذا زلزلت أيضاً ، ورواه أبو داود عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وقد روينا من حديث البخارى أن رجلا كان يقرأ فى كل ركعة قل هو الله أحد فرفع إلى النبى صلى الله عليه وسلم فأقره عليه ، انتهى . وفى تقرير مولانا حسين على قوله يردد سورة هذا ليس بأولى عندنا لما فيه عدم الأسوة بفعله صلى الله عليه وسلم غالباً ، وقوله : بقل هذا هو أيضا غير أولى للعلة المذكورة لكن لا بأس للحب ، انتهى . وفى تقرير مولانا المكى قوله حبك ولمثل ذلك الرجل جائز الآن أيضا لا لغيره ، انتهى .

ثم إثبات أجزاء الترجمة بالروايات فقد قال الحافظ : اشتمل الباب على أربع مسائل ، أما الجمع بين سورتين فظاهر من حديث ابن مسعود ومن حديث أنس أيضاً ، وأما القراءة بالخواتيم فيؤخذ بالإلحاق من القراءة بالأوائل والجامع بينهما أن كلا منهما بعض سورة ، ويمكن أن يؤخذ من قوله قرأ عمر رضى الله عنه بمائة من البقرة . ويتأيد بقول قتادة كل كتاب الله ، وأما تقديم السورة على السورة على

. . . .

مافى ترتيب المصحف فمن حديث أنس أيضا ومن فعل عمر فى رواية الأحنف ، وأما القراءة بأول سورة فمن حديث عبد الله بن السائب، ومن حديث ابن مسعود أيضاً ، وقال العينى : الترجمة تشتمل على أربعة أجزاء وذكر للثلاثة منها مايطابقها من الحديث والأثر ، ولم يذكر شيئا للجزء الثانى وهو القراءة بالخواتيم ، وقال بعضهم : يؤخذ بالإلحاق بالأوائل ، قلت : والأولى أن يؤخذ من قول قتادة كل كتاب الله ، انتهى . وقال الحافظ فى قول قتادة : وصله عبد الرزاق وقتادة تابعى صغير يستدل بقوله ولا يستدل به ، وإنما أراد البخارى منه قوله كل كتاب الله فإنه يستنبط منه جواز جميع ما ذكر فى الترجمة ، وقوله : قرأ ابن مسعود وصله عبد الرزاق بلفظه من رواية عبد الرحمن بن يزيد النخعى عنه ، وأخرجه هو وسعيد بن منصور من وجه آخر عن عبد الرزاق بلفظ : فافتتح الأنفال حتى بلغ «ونعم النصير» انتهى. وهذا الموضع هو رأس أربعين آية، فالروايتان متوافقتان، وتبين بهذا أنه قرأ بأربعين من أولها فاندفع الاستدلال به على قراءة خاتمة السورة بخلاف الأثر عن عمر فإنه محتمل ، قال ابن التين : إن لم تؤخذ القراءة بالخواتيم من أثر ابن عمر وابن مسعود فلم يأت البخارى بدليل على ذلك ، وفاته ما قدمناه من أنه مأخوذ بالإلحاق مؤيد بقـ[illegible] قتادة ، انتهى ما فى الفتح . وقال العينى : فى قراءة عمر رضى الله عنه فى الأولى [illegible] وعشرين ، الحديث ، مطابقته لجزء من أجزاء الترجمة غير ظاهرة ، انتهى . ولم يتعرض لمطابقة هذا الأثر الحافظ ولا الكرمانى والقسطلانى ، ولا حاجة إلى المطابقة على ما أفاده الشيخ قدس سره ، ويحتمل الاستدلال به على القراءة بالخواتيم عندى بالأصل السادس عشر من أصول التراجم ، قلت : الأوجه عندى إثبات هذا الجزء من الترجمة بقول قتادة فى جواب قتادة فيمن يفرق سورة فى ركعتين فإن هذا قرأ فى الركعة الثانية بالخواتيم

يعني بذلك[1] أن فرض القراءة ساقط كيفما قرأ لإطلاق قوله تعالى « فاقرأوا ما تيسر من القرآن » فلا يتقيد بشيء من القيود ، نعم الاستحباب والسنية شيئان آخران لا ينكر ثبوتهما في بعض دون بعض بالروايات .

قوله : (مما يقرأ به) جعله في الحاشية[2] حالا من الصلاة، ولا يبعد جعله حالا من السورة ، فإن الأول محتاج إلى تقدير قوله جهرا فافهم .

فإنه لما فرق السورة في الركعتين فلا بد أن يقرأ في الأولى بالأوائل وفي الثانية بالأواخر، ولا يبعد أيضا أن يكون الترجمة في هذا الجزء من الأصل الثامن والثلاثين، لأنه تقدم قريبا في المسألة الخامسة قراءته صلى الله عليه وسلم الأعراف في الركعتين عن النسائي ، وبمعناه عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ١٢ .

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله غرضه أنه جاز القراءة على أية طريقة كانت فإن الكل كتاب الله ، وإن كانت القراءة على خلاف ترتيب عثمان رضي الله عنه مكروها تنزيها فإن الكراهة لاتنافي الجواز ، فإن قلت قد انعقد عليه الإجماع فكيف يجوز خلافه ؟ قلت : ذلك الإجماع إجماع الاستحباب لا إجماع الوجوب انتهى ١٢ .

(٢) ذكر في الحاشية قوله «مما يقرأ به» أي من الصلوات التي يقرأ فيها جهراً، وقوله « افتتح » جواب قوله كلما أي كلما افتتح بسورة افتتح أولا بقل هو الله أحد انتهى ، وحكاه المحشي عن العيني ، وأخذه العيني عن الكرماني ، وقال الحافظ قوله « مما يقرأ به » أي من السور بعد الفاتحة انتهى . وهذا هو مختار الشيخ ، ويؤيده رواية ابن عساكر ، قال القسطلاني : قوله « مما يقرأ به » بالضم مبنيا للمفعول ، أي في الصلوات التي يقرأ فيها جهراً ، ولابن عساكر مما يقرأ بها انتهى .

قوله : (هذا كهذ الشعر) فإن الشعر[1] حين قصد به التنظير على شيء أو بيان المحاورة أو ذكر القصة ، ومثل ذلك تفرغ عنه بعجلة لحصول المقصود بأدنى إشارة ، نعم إذا أريد التغني به فحينئذ لا يعجل فيه ، والمقصود بالتشبيه ههنا أول الاستعمالين .

قوله : (فذكر عشرين سورة) ثم إن اختلاف ترتيب مصحف[2] ابن مسعود

وقال شيخ الإسلام في شرحه : قوله « مما يقرأ به » الظاهر أن المراد به سورة الفاتحة ، أي كلما قرأ الفاتحة انتهى ١٢ .

(١) أراد الشيخ بذلك دفع مايرد على ظاهر الحديث من الأشعار لاتقرأ بالسرعة بل بالتمهل ، والتأني والتغني ، قال الكرماني : قوله هـذا بفتح الهاء وتشديد المعجمة ، هو الإسراع في القراءة وهو منصوب بفعل مقدر وهو تهذ ، قالوا معناه إن الرجل لما أخبر بكثرة حفظه وقراءته قال له ابن مسعود : أتهذه هذا كهذ الشعر ، أي بحفظه وروايته لافي إنشاده وترنمه لأنه يزيد في الإنشاد والترنم عادة انتهى .

وقال الحافظ : قوله « هذا » بفتح الهاء وتشديد الذال المعجمة أي سرداً وإفراطاً في السرعة وهو منصوب على المصدر وهو استفهام إنكار بحذف أداة الاستفهام ، وهي ثابتة في رواية مسلم ، وقال : ذلك لأن تلك الصفة كانت عادتهم في إنشاد الشعر ، انتهى .

وقال العيني : الهذ سرعة القطع وسرعة القراءة ، كذا في التهذيب للأزهري ، وقال ابن التياني هذ القراءة سردها ، وإنما قال ذلك لأن تلك الصفة كانت عادتهم في إنشاد الشعر ، وقال المهلب : إنما أنكر عليه عدم التدبر وترك الترسل لا جواز الفعل ، انتهى ١٢ .

(٢) توضيح ذلك أن هذه عشرين سورة المذكورة في الرواية على تأليف

. . . .

مصحف ابن مسعود رضى الله عنه كما سيأتى فى باب تأليف القرآن من حديث شقيق ، قال : قال عبد الله : لقد علمت النظائر التى كان النبى صلى الله عليه وسلم يقرأهن اثنين اثنين فى ركعة ، فقام عبد الله ودخل معه علقمة وخرج علقمة فسألناه فقال : عشرون سورة من أول المفصل على تأليف ابن مسعود وآخرهن من الحواميم «حم الدخان» و «عم يتساءلون» قال الحافظ : وقع فى فضائل القرآن من رواية واصل عن أبى وائل ثمانى عشرة سورة من المفصل وسورتين من آل حم ، وبين فيه من رواية أبى حمزة عن الأعمش أن قوله عشرين سورة إنما سمعه أبو وائل من علقمة عن عبد الله ، ولفظه : فقام عبدالله ودخل معه علقمة الحديث المذكور قريبا ، ولابن خزيمة من طريق أبى خالد الأحمر عن الأعمش مثله ، وزاد فيه : فقال الأعمش أولهن «الرحمن» وآخرهن «الدخان» ثم سردها ، وكذلك سردها أبو إسحق عن علقمة والأسود عن عبد الله فيما أخرجه أبو داود متصلا بالحديث بعد قوله : كان يقرأ النظائر السورتين فى ركعة «الرحمن» و «النجم» فى ركعة ، و «اقتربت» و «الحاقة» فى ركعة ، و «الذاريات» و «الطور» فى ركعة ، و «الواقعة» و «نون» فى ركعة ، و «سأل سائل» و «النازعات» فى ركعة ، و «ويل للمطففين» و «عبس» فى ركعة ، و «المدثر» و «المزمل» فى ركعة ، و «هل أتى» و «لا أقسم» فى ركعة ، و «عم يتساءلون» و «المرسلات» فى ركعة ، و «إذا الشمس كورت» و «الدخان» فى ركعة ، هذا لفظ أبى داود ، والآخر مثله إلا أنه لم يقل فى ركعة فى شىء منها ، وذكر السورة الرابعة قبل الثالثة والعاشرة قبل التاسعة ، ولم يخالفه فى الاقتران ، وقد سردها أيضا محمد بن سلمة ابن كهيل عن أبيه عن أبى وائل فيما أخرجه الطبرانى لكنه قدم وأخر فى بعض وحذف بعضها ، ومحمد ضعيف ، وعرف منه أن قوله فى رواية واصل وسورتين

. . . .

من آل حم مشكل، لأن الروايات لم تختلف أنه ليس فى العشرين من الحواميم غير الدخان فيحمل على التغليب، أو فيه حذف كأنه قال وسورتين إحداهما من آل حم، وكذا قوله فى رواية أبى حمزة آخرهن «حم الدخان» و«عم يتساءلون» مشكل لأن «حم الدخان» آخرهن في جميع الروايات، وأما «عم» فهى فى رواية أبى خالد السابعة عشرة، وفى رواية أبى إسحاق الثامنة عشرة فكان فيه تجوزاً لأن «عم» وقعت فى الركعتين الأخريين فى الجملة يتبين من هذا أن فى قوله: فى حديث الباب عشرين سورة من المفصل تجوزاً لأن الدخان ليست منه، ولذلك فصلها من المفصل فى رواية واصل، نعم يصح ذلك على أحد الآراء فى حد المفصل كما بسط فى موضعه، انتهى.

قلت: لكن سياق أبى داود فى النسخ التى بأيدينا يخالف ماحكى عنه الحافظ، ولفظه: «النجم» و«الرحمن» فى ركعة، و«اقتربت» و«الحاقة» فى ركعة، و«الطور» و«الذاريات» فى ركعة، و«إذا وقعت» و«نون» فى ركعة، و«سأل سائل» و«النازعات» فى ركعة، و«ويل للمطففين» و«عبس» فى ركعة، و«المدثر» و«المزمل» فى ركعة، و«هل أتى» و«لا أقسم بيوم القيامة» فى ركعة، و«عم يتساءلون» و«المرسلات» فى ركعة، و«الدخان» و«إذا الشمس كورت» فى ركعة، قال أبو داود: هذا تأليف ابن مسعود رضى الله عنه، انتهى. ويمكن أن يحمل هذا على اختلاف النسخ

ومن الرغائب أن شيخى وسيدى حضرة مولانا الشيخ خليل أحمد نور الله مرقده لما بلغ فى شرحه على أبى داود «بذل المجهود» على هذا الحديث أمرنى أن أكتب له هذه النظائر على ورقة وقال: اشتهى أن أصلى الليلة التهجد على هذا

. . . .

الطريق ، كان ذلك من الشغف في حب النبي صلى الله عليه وسلم ، مع أن القراءة على خلاف الترتيب العثماني مكروه ، أو خلاف الأولى عند الجمهور منهم الحنفية ، كما تقدم في المسألة الثانية من المسائل الست المذكورة في أول الباب ، وهذا من دأب المتمكين في الحديث وحب النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي مقدمة الأوجز في آداب الطالب : وينبغي أن يستعمل مايسمعه من أحاديث العبادات والآداب وفضائل الأعمال فذاك زكاة الحديث وسبب حفظه ، وقال عمرو بن قيس الملائي إذا بلغك شيء من الخبر فاعمل به ولو مرة تكن من أهله ، وقال أحمد بن حنبل : ما كتبت حديثا إلا قد عملت به حتى مر بي أن النبي صـــلى الله عليه وسلم احتجم وأعطى أبا طيبة دينارا فاحتجمت وأعطيت الحجام دينارا ، انتهى . وهذا هو محمل ماروى عن بعض الأسلاف من الحنفية أنهم رفعوا أيديهم في الصلاة أو قرءوا الفاتحة خلف الإمام ، أو غير ذلك من الروايات المخالفة لمسلك الحنفية ، فإن مدار المسلك على ماثبت ترجيحه من وجوه الترجيح ، ومدار هذا العمل على ثبوت ذلك الفعل من قرة عيون العالمين حبيب رب العالمين . وقال بعض مشايخي : إن الصلاة قاعدا وإن كان على النصف من أجر القائم ، لكن من صلى قاعدا ابتغاء لاتباعه صلى الله عليه وسلم فلا يبعد أن يزيد أجر ابتغاء الاتباع على أجر الضعف ، وفي الشفاء : كان لأبي محذورة قصة في مقدم رأسه إذا قعد وأرسلها أصابت الأرض ، فقيل له : ألا تحلقها ؟ فقال لم أكن بالذي أحلقها وقد مسها رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده ؟ وفي أبي داود لبس أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ثيابا جدداً عند موته عملا بظاهر قوله صلى الله عليه وسلم « الميت يبعث في ثيابه التي يموت فيها » ، وقال عمي مولانا محمد الياس نور الله مرقده في أول ليلة توفي في آخرها : اشتهي أن اغتسل الليلة غسلا بالغا وألبس ثيابا جدداً وأتطيب بالطيب الكثير وأذهب

بمصاحف الآخرين أثبت منها مسألتين : الأولى : جواز(١) الجمع ، والثانية: جواز تقديم السورة المتأخرة أو تأخير السورة المتقدمة، فإن تلك السور بحسب مصاحف الجمهور وقعت متقدمة ومتأخرة ، فتدبر .

(باب يقرأ فى الأخريين بفاتحة الكتاب)

لعل المراد(٢) أن يثبت فرضيتها فيهما

بهذه الحالة ، ومعلوم أن الميت لايذهب فى ثيابه التى توفى فيها لكن الحب يجرى على خلاف الأصول ، رزقنى الله تعالى وإياك حبه وحب رسوله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(١) فيه تجوز فإن إثباته بحديث الباب لا باختلاف المصاحف ، نعم إثبات المسألة الثانية باختلاف المصاحف واضح ١٢ .

(٢) ماأفاده الشيخ قدس سره واضح ، فإن المسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز وجملتها أن القراءة واجبة فى ركعة واحدة فقط عند زفر والحسن البصرى وغيرهما ، وفى ركعتين فى المشهور عن الحنفية ، وهو رواية عن الإمام أحمد ، وفى ثلاث ركعات على مانقل عن مالك ، وفى أربع ركعات عند الشافعية ، وهو المصحح عند الحنابلة كذا فى الأوجز ،وقال الموفق يجب قراءة الفاتحة فى كل ركعة فى الصحيح من المذهب وهو مذهب مالك والشافعى ، وعن أحمد لاتجب إلا فى ركعتين من الصلاة ، ونحوه عن النخعى والثورى وأبى حنيفة لما روى عن على رضى الله عنه أنه قال : اقرأ فى الأوليين وسبح فى الأخريين ، وعن الحسن إن قرأ فى ركعة أجزأه لقوله تعالى « فاقرؤا ماتيسر من القرآن » وعن مالك إن قرأ فى ثلاث أجزاه لانه معظم الصلاة ، إلى آخر مابسط من الدلائل ،

وهو غير ثابت إلا السنية[1] .

(باب جهر [2] الإمام بالتأمين)

ولا يبعد فى غرض الترجمة أن تكون إشارة إلى مسألة أخرى خلافية أيضاً وهى الزيادة على الفاتحة فى مابعد الاولين ، وعليه حمل الحافظ الترجمة إذ قال : قوله « بفاتحة الكتاب » يعنى بغير زيادة وسكت عن ثالثة المغرب رعاية للفظ الحديث مع أن حكمها حكم الآخريين من الرباعية ، ويحتمل أن يكون لم يذكرها لما روى مالك من طريق الصنابحى أنه سمع أبا بكر رضى الله عنه يقرأ فيها « ربنا لاتزغ قلوبنا » الآية انتهى. وعلى ذلك حمل العينى الترجمة وتبعهما القسطلانى ، وتوضيح الخلاف فى ذلك كما فى الاوجز أن الائمة الثلاثة كرهوا قراءة شىء بعد الفاتحة فى الآخريين وثالثة المغرب ، لرواية أبى قتادة المذكورة فى الباب ، والشافعى فى ذلك قولان : القديم مع الجمهور ، والجديد استحباب السورة فى الآخريين أيضا ، كذا فى الاوجز ، وعلى هذا تكون ترجمة الإمام البخارى ردا على الجديد من قولى الشافعى ١٢ .

(١) وبذلك جزم العينى إذ قال : وهذا لايدل على الوجوب ، والدليل على ذلك مارواه ابن المنذر عن على أنه قال : اقرأ فى الاولين وسبح فى الآخريين ، وكفى به قدوة ، وروى الطبرانى فى معجمه الاوسط عن جابر قال سنة القراءة فى الصلاة أن يقرأ فى الاوليين بأم القرآن وسورتين ، وفى الاخريين بأم القرآن ، وهذا حجة على من جعل قراءة الفاتحة من الفروض ، انتهى ١٢ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة كما بسطت فى الاوجز ، وجملتها أن الإمام يجهر بالتأمين فى الجهرية عند الإمام أحمد وهو القول القديم للشافعى ، ويسر عند الحنفية وهو القول الجديد للشافعى ، وبه قالت المالكية كما فى الباجى ، كذا فى الاوجز ،

إن قصد إثبات سنية الجهر ، وأنه هو الحق ، فغير ثابت[1] بما ذكره فى الباب

قال الدردير : ندب على إسرار الفذ والإمام والمأموم بالتأمين ، انتهى . وفى تقرير مولانا حسين على على هذين البابين ليس فيه دليل جهر آمين ، ومعنى الترجمة أنه ما حكم الجهر والأولى الإخفاء لأنه دعاء وليس الجهر بمكروه ، انتهى . وعامة الشراح والمشايخ، وعليه بناء والدى فى تقريره هذا أن الإمام البخارى رضى الله عنه أراد بذلك إثبات جهر الإمام والمأموم بالتأمين ، وفى فيض البارى اختار المصنف القول القديم للشافعى مع أن الأقرب إلى الحديث هو الجديد ، انتهى . ولا يذهب عليك أن نقلة المذاهب اختلفوا فى ذكر قولى الشافعى القديم والجديد، وما ذكرته عن الأوجز هو المأخوذ عن السعاية ، إذ قال : والشافعى فى قوله الجديد إن المنفرد والإمام والمأموم كل منهم يسر بآمين جهرية كانت الصلاة أو سرية ، انتهى . وبه جزم فى هامش موطأ محمد إذ قال على قول محمد وبه نأخذ: ينبغى أن يؤمن الإمام ويؤمن من خلفه ولا يجهرون به ، قاله الشافعى فى قوله الجديد ، انتهى . وفى العينى عن التلويح : يجهر فى الجهرية المأموم عند أحمد وغيره، وقال جماعة : يخفيها ، وهو قول أبى حنيفة وغيره ، والشافعى فى الجديد وفى القديم يجهر ، وعن القاضى حسين عكسه ، قال النووى : هو غلط لعله من الناسخ انتهى وسيأتى شىء من ذلك فى أول الباب الآتى ١٢ .

(١) لأنه ليس فى شىء من الروايات الموردة فى البابين تصريح بالجهر ، وقوله : « إن أراد الجواز فهو ثابت » أى بعموم القول فإن القول بعمومه يعم الجهر والسر ، وما قالوا : إن الأصل فيه الجهر أو الظاهر منه الجهر أو غير ذلك فبعيد من هؤلاء الأكابر ، فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم فى غير حديث ولا حديثين «إذا كبر الإمام فكبروا وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد» فهل يقال : ينادى المقتدون بالتكبير والتحميد ، وفى المتفق عليه عن أبى هريرة

وإن قصد جواز الجهر بجواز الإسرار فثابت بما ذكره ههنا وتثبت سنية الإخفاء(١)

بأبى أنت وأمى يارسول الله آسكاتك بين التكبير وبين القراءة ما تقول؟ قال «أقول اللهم باعد بينى وبين خطاياى» الحديث فهل يقرأ النبى صلى الله عليه وسلم هذا الدعاء جهراً؟ بإن قلت: فيه تصريح بالسكوت، قلت: ههنا أيضا تصريح بالسكوت فى حديث سمرة المعروف فى السكتتين: إحداهما إذا كبر، والثانية إذا قال «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» وفى المشكاة برواية مسلم عن على رضى الله عنه كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلاة كبر ثم قال: «وجهت وجهى» الحديث الطويل فى الدعاء وغير ذلك من الروايات الكثيرة فى أدعية الصلاة، وفى كلها لفظ قال فهل يجهر بهذه الأدعية كلها؟ وهكذا من الأوامر بالقول فى التشهد والأدعية بعد التشهد، وفى البذل عن آثار السنن لم يثبت الجهر بالتأمين عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن الخلفاء الأربعة، وما جاء فى الباب فهو لا يخلو عن شىء، انتهى ١٢.

(١) بسطها أصحاب المطولات من العينى، والشيخ فى البذل، وحكاه الطبرى عن أكثر الصحابة والتابعين كما فى الجوهر النقى، إذ قال قد ورد عن عمر رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه الإخفاء بالبسملة وآمين، قال الطبرى فى تهذيب الآثار بسنده عن أبى وائل قال: لم يكن عمر وعلى يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم ولا بآمين، ثم قال ابن التركمانى: قد قدمنا أن عمر رضى الله عنه وعليا لم يكونا يجهران بآمين، قال الطبرى: وروى ذلك عن ابن مسعود، وروى عن النخعى والشعبى وإبراهيم النخعى كانوا يخفون بآمين، والصواب أن الخبرين بالجهر بها والمخافتة صحيحان وعمل بكل من فعليه جماعة من العلماء، وإن كنت مختاراً خفض الصوت بها إذ كان أكثر الصحابة والتابعين على ذلك، انتهى. وفى الهداية عن ابن مسعود أربع يخفيهن الإمام، وذكر من جملتها التعوذ والتسمية وآمين، انتهى. وفى

بما ذكره غيره من حملة الحديث، ثم إن مقصوده بقوله آمين [1] دعاء، إنه لما كان دعاء كان الإسرار والجهر جائزين فيه لجوازهما في سائر الأدعية المأثورة وغيرها

هامش آثار السنن برواية أبي يعلى في مسنده بسنده عن أبي هريرة قال: ترك الناس آمين وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قرأ «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» قال: آمين، حتى يسمع الصف الأول، انتهى. وما رأيك في أن الصحابة تركوا ذلك وهل هو إلا إعراض عن هذا الحديث في الصدر الأول، وتقدم عن الطبري أن الروايتين في الجهر والإخفاء صحيحتان، وبذلك قال غيره، فالخلاف بينهم في الترجيح، وما أوردوا على روايات الإخفاء أجاب عنه الشيخ في البذل والعيني والنيموي وغيرهم، ولا يخلوا عن الكلام رواية الجهر أيضا، وبسط النيموي في الاضطراب في حديث الجهر ١٢.

(١) لا حاجة إلى بيان مناسبة هذا الجزء بالترجمة لأنه جزء من أثر عطاء ويكفي لمناسبته بالترجمة تمام قوله، قال الحافظ قوله قال عطاء إلى قوله بآمين وصله عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال: قلت له أكان ابن الزبير يؤمن على أثر أم القرآن قال: نعم، ويؤمن من وراءه حتى إن للمسجد للجة، ثم قال: إن آمين دعاء، قال وكان أبو هريرة يدخل المسجد وقد قام الإمام فيناديه فيقول لا تسبقني بآمين، انتهى. وحاصله أن أثرى ابن الزبير وأبي هريرة كليهما مرويان بإسناد واحد وفرقهما العيني، وأيا ما كان فأثر عطاء إلى قوله: حتى إن للمسجد للجة واحد، فلا حاجة إلى توجيه قوله آمين دعاء، ولو أثبت له المناسبة بالترجمة كما اختاره الشيخ وغيره من المشايخ والشراح فما وجه الشيخ ظاهر، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي: قوله آمين دعاء، وفي الدعاء يجوز الجهر والإخفاء كلاهما فكذا في آمين، هذا هو الغرض، ومراده أن الجهر ليس بواجب بل جائز كالإخفاء من غير فرق، انتهى. قلت: هذا مبنى على ما تقدم من تقرير

. . . .

مولانا حسين على أن غرض المصنف بالترجمة جواز الأمرين، وإليه أشار والدى أيضا فى تقريره فى أول الباب ، و الظاهر أن مقصد الإمام البخارى ترجيح الجهر ، وعلى هذا فأول الشراح هذا القول إلى تأمين الإمام رداً على من قال: إن الإمام لا يؤمن ، فقالوا : لما كان هذا دعاء والدعاء يشترك فيه الإمام والمأموم فينبغى أن يكون التأمين أيضا كذلك ، انتهى . كذا فى العينى والقسطلانى وغيرهما . وقال الحافظ : قال ابن المنير : مناسبة قول عطاء للترجمة إنه حكم بأن التأمين دعاء فاقتضى ذلك أن يقوله الإمام لأنه مقام الداعى بخلاف قول المانع إنه جواب للدعاء فيختص بالمأموم ، وجوابه : أن التأمين قائم مقام التلخيص بعد البسط فالداعى فصل المقاصد بقوله : « اهدنا الصراط المستقيم » إلى آخره ، والمؤمن أتى بكلمة تشمل الجميع فإن قالها الإمام فكأنه دعا مرتين مفصلا ثم مجملا، انتهى . هذا غاية توجيه الكلام تأويلا له إلى مرام المصنف وإلا فلا تعلق له بالترجمة ، بل ظاهر قوله آمين دعاء مؤيد لمن قال بإسراره لأن الأصل فى الدعاء الإخفاء ، قال تبارك وتعالى « ادعوا ربكم تضرعا وخفية إنه لا يحب المعتدين » وقال عز اسمه « واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول » انتهى . وأخرج السيوطى فى الدر عن ابن عباس فى قوله تعالى : « ادعوا ربكم تضرعا وخفية » قال السر ، وعن زيد بن أسلم قال : كان يرى أن الجهر بالدعاء الاعتداء ، وعن الحسن قال : لقد كان المسلمون يجتهدون فى الدعاء وما يسمع لهم صوت إن كان إلا همسا بينهم وبين ربهم ، وذلك أن الله تعالى يقول « ادعوا ربكم تضرعا وخفية » وذلك أن الله ذكر عبداً صالحا فرضى له قوله فقال « إذ نادى ربه نداء خفيا » وفى الدر المختار يقنت مخافتا لحديث «خير الدعاء الخفى» وذكر صاحب الحصن فى آداب الدعاء خفض الصوت وعزاه إلى « ع » وهى علامة

قلنا لا يجوز (١) فى شىء من الصلوات الجهرية ولا السرية أن يرفع صوته بالدعاء

للصحاح الستة ، قال المحشى : أى رواه الجماعة عن أبى موسى ، والروايات فى أدعية الصلاة فى الاستفتاح والركوع والسجود والتشهد وغيرها مما لا تحصى ، فهل ترى أحداً ذهب إلى الجهر فيها إلا ماثبت جهره نصا كقنوت الفجر وغيره ، فكونها دعاء كاف لإثبات سرها لا يقال إن آمين أيضا ثبت الجهر به ، قلت : الروايات فيه مختلفة فلا بد من ترجيح ما هو الأصل فى الدعاء ، وفى فيض البارى بعد ذكر الآيتين المذكورتين : هذه سنة الدعاء علمناها من القرآن وتعلمناها منه ، فلو علمنا من حديث مرفوع أنه صلى الله عليه وسلم أمر المقتدين بالجهر أو استمر عليه لاتخذناه سنة ولرجحنا الخصوص على العموم ، ولكن لما لم ينقل فيه إلينا شىء من المرفوع إلا ما نقل عن أهل الكوفة وهو واقعة عملنا بالعموم الوارد فيه ، وقال أيضا قبيل ذلك : ليس فى ذخيرة الحديث مايدل على أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر المأمومين أن يجهروا بها بل من جهر منهم جهر برأيه ، نعم فى حديث وائل أنه صلى الله عليه وسلم جهر بها مع اختلاف فيه بين سفيان وشعبة ، وأما ما أعل به البخارى حديث شعبة فقد أجابوا عنه بالنقول الصريحة ، ويظهر من مسند أحمد أنه توقف فيه وهو الاعتدال ، ومن العجائب أن هذه السنة مما تعم به البلوى ، ثم لم تصل مرفوعة إلى الحجازيين إلا من طريق وائل ، وعداده من أهل الكوفة ، قال الدارقطنى : قال أبو بكر : هـــذه سنة تفرد بها أهل الكوفة ، انتهى ١٢ .

(١) هذا معلوم فإنه لم يقل أحد من الفقهاء بجواز الجهر فى أدعية الصلاة والتسابيح فيها ، قال الموفق: السنة إخفاء التشهد لأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يجهر به ، إذ لو جهر به لنقل كما نقلت القراءة ولأنه ذكر غير القراءة لا ينتقل به من ركن إلى ركن فاستحب إخفاءه كالتسبيح لا نعلم فيه خلافا ، انتهى . وقال أيضا قيل لأحمد

وإن كانت [1] صلاته لاتفسد أيضاً بذلك فيلزم أن يكون الحكم بين الدعاء وآمين غير مفترق، حسب استدلالكم، وأما لجة [2] المسجد بتأمين ابن الزبير ومن معه

إذا قرىء « أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى » هل يقول سبحان ربى الأعلى قال: إن شاء قاله فيما بينه وبين نفسه ولا يجهر به فى المكتوبة وغيرها ، انتهى وفى الهداية ويخفونها أى آمين لما روينا من حديث ابن مسعود ولأنه دعاء فيكون مبناه على الإخفاء ، انتهى . وقال الطحطاوى على المراقى: إن زاد أى الإمام فوق حاجة الجماعة فقد أساء كما لو جهر المصلى بالأذكار ، انتهى . وفى المراقى : يسن الإسرار بالثناء ومابعده أى التعوذ والتسمية والتأمين للآثار الواردة بذلك، قال الطحطاوى منها قوله صلى الله عليه وسلم « خير الذكر الخفى » الحديث ١٢ .

(١) هذا أيضا معروف فى الفقه ، قال ابن عابدين : وقد صرحوا بأنه إذا جهر سهواً بشىء من الأدعية والاثنية فإنه لايجب عليه السجدة، انتهى . وقال أيضا فى بحث تبليغ التكبير: إن التكبير عند عدم الحاجة إليه بأن بلغهم صوت الإمام مكروه ، وفى السيرة الحلبية : اتفق الأئمة الأربعة على أن التبليغ حينئذ بدعة منكرة أى مكروهة ، وأما عند الاحتياج إليه فمستحب ، وما نقل عن الطحاوى إذا بلغ القوم صوت الإمام فبلغ المؤذن فسدت صلاته لعدم الاحتياج إليه فلاوجه له إذ غايته أنه رفع صوته بما هو ذكر بصيغته ، وقال الحموى : أظن أن هذا النقل مكذوب على الطحاوى فإنه مخالف للقواعد ، انتهى . وقال الموفق فى بحث القراءة إن جهر فى موضع الإسرار وأسر فى موضع الجهر ترك السنة وصحت صلاته ، وقال فى موضع آخر: إن الجهر والإخفات فى موضعهما من سنن الصلاة لاتبطل الصلاة بتركه عمدا وإن تركه سهوا فهل يشرع له السجود من أجله فيه روايتان عن أحمد ثم ذكرهما وذكر اختلاف الأئمة فى ذلك ١٢ .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : اللجة هى صوت خفى يعنى ليس بمرتفع

فليس بمستلزم جهرهم به ، لأن اللجة واللجلجة وهو اضطراب الصوت وتحركه من جهة إلى جهة، وهو حاصل بالإسرار والجهر كليهما ، فلا دلالة فيه على تعيين الجهر

وقوله : وكان أبو هريرة[1] رضى الله عنه ينادى الإمام إلخ لا ينهض

ولا بمنخفض جدا بل وسط بينهما يستمر فى المسجد ، وليس المراد بها الصداء كما يتوهم ، انتهى . وقال الحافظ: قوله «للجة» اللام للتأكيد، واللجة قال أهل اللغة الصوت المرتفع ، وروى للجبة بموحدة وتخفيف الجيم ، حكاه ابن التين ، وهى الأصوات المختلطة ، ورواه البيهقى لرجة بالراء بدل اللام ، انتهى . قلت : ما أفاده الحافظ نور الله مرقده من قوله هى الصوت المرتفع من غاية كرمه على مخالفه ، فلو قال هى الصوت فى غاية الجهر من كان يمنعه ، قال المجد : اللجاج واللجاجة الخصومة، واللجلجة والتلجلج التردد فى الكلام، واللجة بالفتح الأصوات والجلبة، والتجت الأصوات اختلطت، انتهى . وقال أيضا الرج التحريك والتحرك والاهتزاز ، وقال أيضا الجلب اختلاط الصوت كالجلبة ، انتهى . فهل وجدت فى معنى أحد من هذه الألفاظ الجهر بالصوت أو رفعه ؟ ليس فيها إلا الاختلاط والاهتزاز كما أفاده الشيخ قدس سره ، قال ابن حجر المكى الشافعى فى تحفة المحتاج شرح المنهاج : قوله لجة هى اختلاط الأصوات ، انتهى . ولا يكون الجهر فى الخشوع ، قال تعالى « وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسا » قال مجاهد هو خفض الصوت بالكلام يحرك لسانه وشفتيه ولا يسمع ، انتهى . بخلاف جهر الإمام بالقراءة والتكبيرات فإنه لإسماع المقتدين حتى قالوا : ينبغى الجهر بقدر الحاجة وأى فاقة للمقتدين أن يسمعوا تأمينهم للقوم كلهم فليس التأمين إلا بطريق الهمس فى غاية الخشوع راجيا لإجابة دعائهم يشترك فى ذلك الإمام والمأموم ١٢ .

(١) قال الحافظ : « قوله لا تفتنى » بضم الفاء وسكون المثناة من الفوات

حجة على المدعى أيضا لأن الظاهر منه عدم المسارعة به حتى لا يحصل التوافق لمن خلفه، فكما تفوت الموافقة بالإسراع فى الجهر فكذلك هو فائت[1] فى الإسرار

وهى بمعنى ما تقدم عن عبد الرزاق من السبق ، ومراد أبى هريرة أن يؤمن مع الإمام داخل الصلاة، وقد تمسك به بعض المالكية فى أن الإمام لا يؤمن، وقال معناه لا تنازعنى بالتأمين الذى هو من وظيفة المأموم ، وهذا تأويل بعيد ، وقد جاء عن أبى هريرة من وجه آخر أخرجه البيهقى من طريق حماد عن ثابت عن أبى رافع قال : كان أبو هريرة يؤذن لمروان فاشترط أن لا يسبقه « بالضالين » حتى يعلم أنه دخل فى الصف، وكأنه كان يشتغل بالإقامة وتعديل الصفوف ، وكان مروان يبادر إلى الدخول فى الصلاة قبل فراغ أبى هريرة ، وكان أبو هريرة ينهاه عن ذلك، وقد وقع له ذلك مع غير مروان ، فروى سعيد بن منصور من طريق محمد بن سيرين أن أبا هريرة كان مؤذنا بالبحرين وأنه اشترط على الإمام أن لا يسبقه بآمين ، والإمام بالبحرين كان العلاء بن الحضرمى ، بينه عبد الرزاق من طريق أبى سلمة عنه ، وتمسك به بعض الحنفية بأن الإمام يدخل فى الصلاة قبل فراغ المؤذن من الإقامة، وفيه نظر لأنها واقعة عين وسببها محتمل فلا يصح التمسك بها ، انتهى . والعجب أنه صار واقعة عين محتمل السبب فى مسألة الدخول فى الصلاة ، ولم يصر كذلك فى مسألة التأمين ، وفى فيض البارى : قوله وكان أبو هريرة وهذا حين كان مؤذنا فى البحرين فانظر إن أبا هريرة يهتم بالتأمين ما لا يهتم بالفاتحة فأين ذهبت الفاتحة وهو الذى يقوله عنه مالك فى موطأه لا تسبقنى بآمين ، فهمه بالتأمين أكثر منه بالفاتحة مع أنه لا تعلق له بالجهر ، انتهى . ولينظر فى أى موضع ذكر فى الموطأ، نعم تقدم فى أول الباب عن مسند عبد الرزاق بطريق عطاء عنه أنه يدخل المسجد وقد قام الإمام فيناديه فيقول لا تسبقنى بآمين ١٢ .

[1] هكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : أى لا تعجل بتلفظك

أيضا لأن الإمام إذا قصد الانفراغ منه بعجلة كان المؤتمون غير ملتحقين به فى وقت قوله إياه ، وإذا تأنى فيه ولم يتعجل كانوا معه بل الظاهر منه أن الإمام كان[1] يخفيه، إذ لاحاجة عند جهره به إلى شيء من ذلك، فإن تأمينه مسموع معلوم فإذا قاله الإمام يقوله المؤتم أيضاً، ولا يلزم فوات المطابقة، وليس المأموم مشتغلا فى شيء من[2] القراءة وغيرها حتى يخل ذلك بمطابقته به ، بل هو فارغ مصغ[3] إلى إمامه، فإذا سمعه يؤمن أخذ فى التأمين، فأما إذا أمن الإمام سراً فللمأموم مظنة الفوات إذا أسرع الإمام فى تقضيه ولم يتأن ، فأمره أن لا يتعجل ، وكذلك قوله كان[4] ابن عمر لا يدعه ويحضهم ، ليس نصا فى الجهر بل يحتمل كلا منهما .

بالتأمين فتسرع إلى القراءة فيفوتنا التأمين ، بل قل تأمينك بالترتيل والإبطاء ، ثم هذا لا يقتضى الجهر بل يحتمل الجهر والإخفاء كليهما ، انتهى ١٢ .

(١) وهذا واضح جداً لا ينكره إلا مكابر ١٢ .

(٢) قال الموفق الحنبلى فى بحث القراءة : إن الجهر مشروع للإمام ولا يشرع للمأموم بغير اختلاف لأن المأموم مأمور بالإنصات للإمام والاستماع له بل قد منع من القراءة لأجل ذلك ، انتهى ١٢ .

(٣) لقوله عز اسمه « وإذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » الآية ، وتقدم قريبا فى كلام الحافظ أنه كان مشغولا فى تعديل الصفوف وغيره، واشترط العلم بدخول الصف فأين القراءة ؟ ١٢ .

(٤) قال الحافظ : وصله عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنا نافع أن ابن عمر كان إذا ختم أم القرآن قال آمين لا يدع أن يؤمن إذا ختمها ويحضهم على قولها آمين ، قال : وسمعت منه فى ذلك خيراً ، وقوله يحضهم ـ بالضاد المعجمة ـ وقوله خيراً ـ بسكون التحتانية ـ أى فضلا وثوابا ، وهى رواية الكشميهنى ، ولغيره

وأما أنه لو أخفاه لما سمعه نافع ، فأمر مبنى على محض توهم[١] لأن كثيرا من التسبيحات والثناء والتشهد وغير ذلك كان معلوما للصحابة ، ولم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بها ، فكذلك التأمين علم به نافع وإن لم يجهر به ابن عمر ، بل كان ذلك بتعليم منه فى خارج الصلاة مع[٢] أن من اتصل الإمام فى الصف ودنا منه فإنه يسمع فى إسراره[٣] أيضا إذا لم يسر أدنى مراتب الإسرار، بل أخذ أوسطها ، وأما إذا أخذ بأقصى مراتبها الداخل فى أدنى الجهر، فلا شك أنه يسمعه بعض من يليه من الصف الثانى أيضا ، فلا يبعد أن يكون ابن عمر يسره هذا الإسرار ويسمعه

خبراً ـ بفتح الموحدة ـ أى حديثا مرفوعا، ويشعر به ما أخرجه البيهقى كان ابن عمر إذا أمن الناس أمن معهم، ويرى ذلك من السنة، ورواية عبد الرزاق مثل الأول، ومناسبة أثر ابن عمر من جهة أنه كان يؤمن إذا ختم الفاتحة أعم من أن يكون إماماً أو مأموماً، انتهى . وعلم منه أن أثر ابن عمر رضى الله عنهما عند الحافظ أيضا لا يدل على الجهر ، بل ذكر مناسبته رداً على من قال لا يؤمن الإمام ، وكأنه أثبت منه تأمين الإمام لا الجهر بآمين، وهكذا ذكر المناسبة العينى إذ قال مناسبته بالترجمة من حيث أنه كان لا يترك التأمين، وهذا يتناول أن يكون إماما أو مأموما وكان فى الصلاة أو خارجها ، انتهى ١٢ .

(١) هذا ظاهر كما أفاده بنفسه فهل ترى أدعية الصلوات التى رواها الصحابة هل كان يجهر بها النبى صلى الله عليه وسلم حتى سمعتها الصحابة منه فى الصلاة بل قوله : « ويحضهم » أوضح دليل على أنه كان يرغبهم فيه خارج الصلاة ١٢ .

(٢) هذا جواب على سبيل الفرض والتسليم وإلا فقد عرفت أن الأثر لا يدل على سماعه منه فى الصلاة ١٢ .

(٣) وهذا واضح معروف عند الفقهاء من الحنفية وغيرهم، قال صاحب الدر المختار:

ويعلم به نافع وغيره ممن هو قريب بابن عمر ، ولعل هذا هو منشأ الخلاف بين لفظي[1] الرواة ، فإنه صلى الله عليه وسلم لما أسر به إسراراً دخل فى أدنى الجهر عبره بعضهم بالجهر لما رأى أن صوته فى التأمين فوق صوته بالقراءة فى السرية ،

والدعاء يكون بين الجهر والمخافتة ، كذا اعتمده الباجى فى كنز العفاة ، انتهى . وقال أيضا فى موضع آخر: أدنى الجهر إسماع غيره، وأدنى المخافتة إسماع نفسه ومن بقربه ، فلو سمع رجل أو رجلان فليس بجهر ، والجهر أن يسمع الكل ، قال ابن عابدين : إنهم اختلفوا فى حد وجود القراءة على ثلاثة أقوال : فشرط الهندوانى والفضلى لوجودها خروج صوت يصل إلى أذنه ، وبه قال الشافعى ، وشرط بشر المريسى وأحمد خروج الصوت من الفم وإن لم يصل إلى أذنه لكن يشرط كونه مسموعا فى الجملة حتى لو أدنى أحد صماخه إلى فيه يسمع ، ولم يشرط الكرخى والبلخى السماع واكتفيا بتصحيح الحروف إلى آخر ما بسطه ، وقال فيه : ومعنى قوله أدنى الجهر إسماع غيره أى ممن لم يكن بقربه بقرينة المقابلة ، ولذا قال فى الخلاصة وغيره عن الجامع الصغير: إن الإمام إذا قرأ فى صلاة المخافتة بحيث سمع رجلا أو رجلان لا يكون جهراً ، والجهر أن يسمع الكل أى كل الصف الأول لا كل المصلين إلخ، وعلم من ذلك أن رواية : حتى يسمع من يليه من الصف الأول لا تخالف الحنفية بل تؤيدهم لأن هذا القدر كان غاية جهره صلى الله عليه وسلم وهو داخل فى حد السر اصطلاحا ١٢ .

(١) فى تأمينه صلى الله عليه وسلم فإن بعضهم ذكروا جهره صلى الله عليه وسلم بالتأمين ، وآخرون ذكروا الإخفاء كما فى المطولات ، وبذلك جمع الخطابى كما حكى عنه الحافظ بين الاختلاف فى روايتى إذا أمن وإذا قال « ولا الضالين » فقال الأول لمن قرب من الإمام ، والثانى لمن تباعد عنه ، لأن جهر الإمام بالتأمين أخفض من جهره بالقراءة فقد يسمع قراءته من لا يسمع تأمينه ، قاله الخطابى ، انتهى .

ومن رأى أن صوته بالتأمين أدنى من صوته بالقراءة فى الجهرية عبره[1] بالإسرار ولا يضر لو ثبت أنه صلى الله عليه وسلم جهر بالتأمين حتى سمعه غير من فى الصف المتقدم مع أنه لم يثبت[2] ، وذلك لأنه لو ثبت منه ذلك لكان سبيله سبيل إسماع[3] الآية أحيانا فى الصلاة السرية ، فكما لا تثبت سنية إسماع الآية لاتثبت

وتقدم قريبا عن الباجى أن الدعاء يكون بين الجهر والمخافتة ، وأخرج مالك فى الموطأ عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال : إنما أنزلت هذه الآية « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا » فى الدعاء ١٢ .

(١) ويؤيده لفظ أبى داود قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تلا «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» قال: آمين حتى يسمع من يليه من الصف الأول ، وقد عرفت فيما سبق أن سماع واحد أو اثنين ممن يليه يدخل فى حد الإسرار لا الجهر اصطلاحا ، والحديث لا يخالف الحنفية بل يؤيدهم ١٢ .

(٢) لما تقدم قريبا عن أبى داود أن غاية جهره صلى الله عليه وسلم أن يسمعه من يليه من الصف الأول ، ويشكل عليه ما روى عن أم الحصين أنها سمعته وهى فى صف النساء رواه ابن راهويه فى مسنده والطبرانى فى الكبير ، لكن قال النيموى فيه إسماعيل بن مسلم المكى وهو ضعيف ، انتهى . قلت : ولم يذكر فى الرواية كم كانت صفوف الرجال فلو كانت الرجال صفا واحدا وهى كانت فى الصف الثانى قريبا منه صلى الله عليه وسلم فلا ضير فى سماعها ١٢ .

(٣) كما تقدم قريبا فى البخارى أنه صلى الله عليه وسلم كان يسمع الآية فى الظهر مع أن القراءة فيها سرا إجماعا ، وقال النيموى لأصحابنا عنه أى حديث الجهر أجوبة : منها أن الجهر كان أحيانا لتعليم المأمومين كما جهر عمر بن الخطاب بالثناء عند الافتتاح ، وأبو هريرة بالتعوذ ، فكذلك كان الجهر بالتأمين تعليما ، قال الحافظ ابن القيم فى زاد المعاد فى باب قنوت النوازل : فإذا جهر به الإمام أحيانا ليعلم

سنية الجهر بالتأمين ، وأما تعويل المؤلف فى احتجاجه بالرواية الموردة[1] فى الباب فأمر مطرب عجاب لأنها لا تدل على مدعاه بوجه، ولعله استند بذلك الحديث بأن المأمور به مطلق القول وظاهره الجهر ، وأنت تعلم ما فيه فقد ورد فى غير

المأمومين فلا بأس فقد جهر عمر بالافتتاح ليعلم المأمومين ، وجهر ابن عباس بقراءة الفاتحة فى صلاة الجنازة ليعلمهم أنها سنة ، ومن هذا أيضا جهر الإمام بالتأمين ، وهذا من الاختلاف المباح الذى لا يعنف من فعله ولا من تركه ، انتهى . ومما يستأنس به لهذا القول ما أخرجه الحافظ أبو بشر الدولابى فى كتاب الأسماء والكنى بسنده إلى وائل بن حجر رضى الله عنه يقول : الحديث ، وفيه : وقرأ « غير المغضوب عليهم ولا الضالين » فقال آمين يمد بها صوته ما أراه إلا ليعلمنا، وفيه يحيى بن سلمة قواه الحاكم،وضعفه جماعة، انتهى كلام النيموى مختصراً . وفى فيض البارى : وما ظهر لى أنه ثبت الجهر عنه صلى الله عليه وسلم قطعا لكن لا على طريق السنة بل للتعليم أحيانا نبه عليه الجرجانى فى حاشية الكشاف ، ومحمد البركلى فى تفسيره ، وهو من علماء الروم متقدم عن ابن الهمام ، انتهى . وقال فى العرف : ويدل على التعليم ما فى معجم الطبرانى عن وائل أنه صلى الله عليه وسلم أمن ثلاث مرات ، وقال الحافظ : كما فى شرح المواهب تثليث آمين بتثليث الواقعة ، لا أنه أمن ثلاثا فى واقعة واحدة كما زعمه بعض الناس الجاهلون فدل على التعليم ، انتهى . قلت : وبذلك أول الموفق جهر عمر رضى الله عنه بالافتتاح إذ قال : قال أحمد : ولا يجهر الإمام بالافتتاح ، وعليه عامة أهل العلم لأنه صلى الله عليه وسلم لم يجهر به ، وإنما جهر به عمر رضى الله عنه ليعلم الناس ، انتهى ١٢ .

(١) وهذا ظاهر لأن قوله « إذا أمن الإمام فأمنوا » لا يدل على الجهر أصلا لا بالإشارة ولا بالدلالة ١٢ .

ذكر[١] ولا ذكرين أنه صلى الله عليه وسلم كان يقوله مع أن الجهر لم يكن مراداً فيه ولا ثابتا ، نعم يمكن أن يكون احتجاجه بعموم قوله صلى الله عليه وسلم « فقولوا » لأنه يتناول الجهر والإسرار[٢] فلا يقيد بأحد متناوليه ، وهذا مع أنه لا يستلزم مدعاه[٣] وهو إثبات الجهر مدفوع بأن المطلق كثيراً ما يتقيد بالنصوص الأخر الدالة على تقييده مع أن الأمر بهذا الاهتمام ومزيد الاعتناء به يقتضى أن الإمام غير جاهر به إذ لو كان جاهراً لم تكن الموافقة مظنة فوات[٤] مع أنه قد ورد فى بعض طرقه إذا قال الإمام « ولا الضالين » فقولوا آمين ، فعلم أنهم

---

(١) من أدعية الافتتاح والركوع والسجود وآخر الصلاة فإن الروايات فى هذه الأدعية كلها بلفظ : كان يقول كذا ، أو بلفظ قل كذا ، ونحو ذلك من الألفاظ ، ولم يذهب أحد إلى الجهر بهذه الأدعية ١٢ .

(٢) وبهذا يمكن التفصى عما يرد على الإمام البخارى من أن الرواية لا تطابق الترجمة ، فيجاب بأن الترجمة ليست لإثبات الجهر حتى يرد عليه ما يرد بل من الأصل السادس عشر من أصول التراجم المطردة عند المصنف أنه قد يستدل بكلا احتماليه ، وعلى هذا لا يرد على الإمام رضى الله عنه بشىء لكن لا يكون ذلك حجة على من خالفه لأن الاستدلال بالاحتمال ليس من الحجة المثبتة ١٢ .

(٣) هذا حينما يقال إن الترجمة لإثبات الحكم ، وقد تقدم فى أصول التراجم لا سيما فى الأصل الرابع والعشرين كلام المشايخ والشراح فى أن تراجم الإمام كلها ليست مثبتة ، ومن حاول ذلك أتى بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة ، فإن عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضا على الإمام البخارى إلى آخر ما تقدم عن السندى ١٢ .

(٤) وفى الدر المختار : وأمن الإمام سراً كمأموم ومنفرد ، وأما حديث

ليس لهم سماع لتأمين الإمام وإلا لما بنى الأمر على ختمة الفاتحة لكون التأمين مسموعا فلا يفتقر إلى إبداء علامة له ، وكذلك قول ابن شهاب : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول آمين غير مثبت[1] للمراد إذ لا تنصيص فيه على الجهر والقول لا يساوق الجهر .

(باب جهر المأموم بالتأمين)

والكلام[2] فيه مثله فيما تقدم .

« إذا أمن الإمام فأمنوا » فمن التعليق بمعلوم الوجود فلا يتوقف على سماعه منه بل يحصل بتمام الفاتحة بدليل إذا قال الإمام « ولا الضالين » فقولوا آمين ، انتهى ١٢ .

(١) بل مثبت لضده وهو الإخفاء، قال صاحب الفيض : إنه يدل على إسراره على خلاف ما قاله الشافعية لأن الإمام لو كان يجهر بها لما كان للتنبيه على تأمينه معنى فإنه يسمعه كل واحد، فى قوله : فإن الإمام يقولها تنبيه على أن تأمينه يكون سراً بحيث لو لم ينبه عليه لما علمه المقتدون ، انتهى . وهذا واضح جداً فإنه ورد فى روايات كثيرة « إذا كبر الإمام فكبروا » ولم يرد فى واحدة منها إذا كبر الإمام فكبروا فإن الإمام يكبر فتأمل ١٢ .

(٢) تقدم فى أول الباب السابق أن نقلة المذاهب اختلفوا فى ذكر قولى الإمام الشافعى الجديد والقديم ، والعجب أن عامة الشراح الشافعية من الحافظ والقسطلانى والنووى فى شرح مسلم لم يتعرضوا لتفسير القولين إلا ما قال الحافظ فى الفتح : الجهر للمأموم ذهب إليه الشافعى فى القديم وعليه الفتوى ، وقال الرافعى : قال الأكثر فى المسألة قولان الأصح الجهر ، انتهى واختلط الكلام

. . . .

فى شرح المهذب للنووى إذ قال : إن كانت الصلاة جهرية وجهر بالقراءة استحب للمأموم(٥) الجهر بالتأمين بلا خلاف، نص عليه الشافعى ، واتفق عليه الأصحاب، وفى تعليق القاضى حسين إشارة إلى وجه فيه ، وهو غلط من الناسخ أو المصنف بلا شك ، ثم قال : وأما المأموم فقد قال المصنف وجمهور الأصحاب : قال الشافعى فى الجديد : لا يجهر وفى القديم يجهر، وهذا أيضا غلط من الناسخ، أو من المصنف بلاشك لأن الشافعى قال فى المختصر وهو من الجديد : يرفع الإمام صوته بالتأمين ويسمع من خلفه أنفسهم ، وقال فى الأم يرفع الإمام بها صوته فإذا قالها قالوها وأسمعوا أنفسهم ، ولا أحب أن يجهروا ، هذا نصه بحروفه ، ويحتمل أن يكون القاضى حسين رأى فيه نصا فى موضع آخر من الجديد ، ثم قال : والأصح من حيث الحجة أن الإمام يجهر إلى أن قال : وحينئذ تكون المسألة مما يفتى فيها على القديم، انتهى. وقد رأيت فيه التخليط بمواضع الأول ذكر المأموم فى الموضعين، والظاهر عندى أن فى الأولى لفظ المأموم غلط من الناسخ والصواب الإمام ، والثانى قوله : هذا أيضا غلط من الناسخ أو من المصنف ، الظاهر عندى أن ههنا سقوطا من العبارة قبل ذلك ، وهى قوله وقال بعضهم عكسه لأن ما سيأتى من المختصر وغيره هو موافق لما قال جمهور الأصحاب، فكيف يكون غلطا من الناسخ؟ ويشير إلى ذلك ما تقدم فى أول الباب السابق عن العينى عن التلويح : سر المأموم قول الشافعى فى الجديد وفى القديم : يجهر ، وعن القاضى حسين عكسه، قال النووى : هو غلط لعله من الناسخ ، انتهى . فظاهره أن فى شرح المهذب سقوط العبارة ، والثالث ما فى آخر الكلام ، والأصح من حيث الحجة إلى قوله مما يفتى فيها على القديم يدل على أن قوله الجديد فى الإمام أيضا السر، هذا يخالف كل ما تقدم

---

(٥) كذا فى الأصل ، والظاهر عندى بدله الإمام ١٢ ز .

(باب إتمام التكبير فى الركوع)

الظرف إما متعلق بالإتمام أو بالتكبير، وأيا ما كان فالغرض(١) منه أن لا يحذف

من الأم وغيره ، ولعل هذا مأخذ من حكى من الجديد أن الإمام والمأموم كلهم يسرون وإلا فقد عرفت عن نص الجديد جهر الإمام وسر القوم ، وفى مختصر المزنى على هامش الأم : إذا قال « ولا الضالين » قال « آمين » فيرفع بها صوته ليقتدى به من خلفه ، قال الشافعى : ويسمع من خلفه أنفسهم، انتهى. وفى شرح الوجيز : أما المأموم فقد نقل عن القديم أنه يجهر أيضا وعن الجديد أنه لا يجهر، ثم قال : واختلف الأصحاب فقال الأكثرون فى المسألة قولان : أحدهما لا يجهر المأموم كما لا يجهر بالتكبيرات وإن كان الإمام يجهر، وأصحهما أنه يجهر ، ومنهم من أثبت القولين فى المسألة لكن لا على الإطلاق بل فيما إذا جهر الإمام، وأما إذا لم يجهر فيجهر المأموم لينبه الإمام وغيره ، ومنهم من حمل النصين على حالتين فحيث قال لا يجهر المأموم أراد إذا ماقل المقتدون أو صغر المسجد ومن بلغ صوت الإمام القوم فيكفى إسماعه إياهم، وإن كثر القوم يجهرون حتى يبلغ الصوت الكل، انتهى . وقد بسطت فى ذلك لأن نقلة المذاهب من المشايخ اختلفوا فى نقل قول الإمام الشافعى الجديد والقديم ، وما ظهر لى بعد أن أصل اختلاف القولين فى المأموم الجديد السر والقديم الجهر ، وأما الإمام فالمعروف من مذهبه الجهر فى القولين ، وما حكى فيه من الاختلاف فى القولين مرجوح عندهم فتأمل ١٢ .

(١) اختلفوا فى غرض الترجمة على أقوال يأتى ذكرها فى كلام الشراح ، وأشار الشيخ قدس سره بنفسه أيضا إلى احتمال آخر فى غرض الترجمتين كما سيأتى فى الباب الآتى ، وما اختاره الشيخ قدس سره ههنا من الغرض لطيف جداً وجدير بشأن البخارى رضى الله عنه فإن تقرير الشيخ قدس سره أقرب بلفظ

. . . .

الإتمام فى الترجمة وأوفق بقول الفقهاء فى تكبيرات الانتقالات ، وإليه يظهر ميل الحافظ ، إذ قال: قوله إتمام التكبير أى مده بحيث ينتهى بتمامه، انتهى. واختاره صاحب التيسير وشيخ الإسلام إذ قال : يتمه بحيث يقع بعض حروف الله أكبر فى الركوع ، وزاد شيخ الإسلام : أو يقال إتمام عدد التكبيرات أو تبيين حروفه بالتأنى دون العجلة ، وتخصيص الركوع والسجود بالذكر لأنه روى عن ابن سيرين وغيره أنهم كانوا لايتمون التكبير ، وفى رواية لا يكبرون ، انتهى . فلله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره وما ألطف وإن كان الظاهر عند هذا المعترف بالتقاصير أن غرض الإمام البخارى بالترجمة الرد على رواية أبى داود ، وذكره الحافظ احتمالا إذ قال : ولعله أراد بلفظ الإتمام الإشارة إلى تضعيف مارواه أبو داود من حديث عبدالرحمن بن أبزى قال: صليت خلف النبى صلى الله عليه وسلم فلم يتم التكبير ، وقد نقل البخارى فى التاريخ عن أبى داود الطيالسى أنه قال : هذا عندنا باطل ، وقال الطبرى والبزار : تفرد به الحسن بن عمران وهو مجهول ، وأجيب على تقدير صحته بأنه فعل ذلك لبيان الجواز ، أو المراد لم يتم الجهر به أو لم يمده . انتهى . وقال أبو داود بعد ذكر هذا الحديث : معناه إذا رفع رأسه من الركوع وأراد أن يسجد لم يكبر وإذا قام من السجود لم يكبر ، قال الشيخ فى البذل : حاصله أن معنى الحديث عند المصنف أنه لا يتم عدد التكبيرات فى الانتقالات ، انتهى. وقال الكرمانى : فإن قلت الترجمة تامة بدون لفظ الإتمام بأن يقول باب التكبير فى الركوع ، فلا فائدة فيه ، بل هو محال ، لأن حقيقة التكبير لاتزيد ولاتنقص، قلت :المراد أن يمد التكبير الذى هو للانتقال من القيام إلى الركوع بحيث يتمه فى الركوع بأن يقع راء أكبر فيه ، أو إتمام الصلاة بالتكبير فى الركوع أو إتمام عدد تكبيرات الصلاة بالتكبير فى الركوع ، انتهى .

. . . .

وزاد عليه العيني : ويجوز أن يكون المراد من إتمام التكبير في الركوع هو تبيين حروفه من غير حذفيه والإتمام يرجع إلى صفته لا إلى حقيقته ، فإن قلت : هذا لابد منه في سائر تكبيرات الصلاة فما معنى تخصيصه بالركوع ههنا ثم بالسجود في الباب الذي بعده ؟ قلت : لما كان الركوع والسجود من أعظم أركان الصلاة خصهما بالذكر وإن كان الحكم في تكبيرات غيرهما مثله ، انتهى . والأوجه عندي في تخصيص هذين بالذكر ماسيأتي عن الطحاوي أن بني أمية كانوا يتركون التكبير في الخفض دون الرفع، وما اخترت في غرض الإمام البخاري من التبويب أن حديث أبي داود المذكور نص في خلاف ما هو الثابت عنه صلى الله عليه وسلم ومن أصول الإمام البخاري المعروفة الرد على نحو هذه الروايات كما تقدم في الأصول، لاسيما إذ حكى البخاري بنفسه في التاريخ عن الطيالسي بطلان هذا الحديث، فكان ينبغي له أن يشير إلى الرد عليه في الصحيح ، وازداد الاحتياج إلى ذلك لوقوع الخلاف في السلف في هذه المسألة ، فقد ذكر الموفق: أكثر أهل العلم يرون أن يكبر في كل خفض ورفع منهم ابن مسعود وابن عمر وجابر وغيرهم ، ومالك والأوزاعي والشافعي وأصحاب الرأي وعوام العلماء من الأمصار، وروى عن عمر بن عبد العزيز وسالم والقاسم وسعيد بن جبير أنهم كانوا لايتمون التكبير، ولعلهم يحتجون بأنه صلى الله عليه وسلم لم يعلمه المسيء في صلاته ، ولو كان منها لعلمه إياه ، ولعلهم لم يبلغهم السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم ذكر الروايات في التكبيرات ، وقال الشيخ في البذل تحت ترجمة أبي داود : باب تمام التكبير ، قال النووي : هذا مجمع عليه اليوم، وقد كان فيه خلاف في زمن أبي هريرة، وكان بعضهم لا يرى التكبير إلا للإحرام ، وقال البغوي : اتفقت الأمة على هذه التكبيرات ، وقال ابن سيد الناس : وقال آخرون لا يشرع إلا تكبير الإحرام يحكى ذلك

التكبير حذفا بل يأتى به كما هو بالمد والشد، وأداء الحروف[1] من مخارجها، ودلالة الرواية على هذا المعنى من حيث أنه قال فيها كان[2] يكبر كلما رفع وكلما وضع، وحقيقة الرفع عند استواؤه قائما فى القيام وقاعداً فى الجلسة والقعدة، كما أن حقيقة الوضع استواؤه ساجداً فى السجود وراكعا فى الركوع، فعلم أن تكبيره كان يتم إذا اطمأن راكعا، ومن المعلوم أن الشروع فى التكبير يكون قبل الأخذ[3] فيه، ولذلك سميت تكبيرات الانتقالات بكونها فيها، فلما كان

عن عمر بن الخطاب وغيره، عد أسماءهم الشيخ فى البذل، وقال أبو عمر قال قوم من أهل العلم إن التكبير ليس بسنة إلا فى الجماعة، وأما من صلى وحده فلا بأس عليه أن لا يكبر، وقال أحمد أحب إلىّ أن يكبر إذا صلى وحده فى الفرض، وأما فى التطوع فلا، وحكى للطحاوى أن بنى أمية كانوا يتركون التكبير فى الخفض دون الرفع، وما هذه بأول سنة تركوها، انتهى. وتقدم فى الأوجز وجوه الفرق بين الخفض والرفع ١٢.

(١) هو الذى تقدم فى كلام الحافظ مجملا، والكرمانى والعينى مفصلا، وتبعهم القسطلانى إذ قال: أى مده من الانتقال من القيام إلى الركوع حتى يقع راؤه أى راء لفظ الله أكبر فيه، انتهى ١٢.

(٢) ويؤيد كلام الشيخ قدس سره ما قال الكرمانى فى باب ما يقول الإمام ومن خلفه فى حديث «كان إذا ركع ورفع رأسه يكبر» الحديث، فإن قلت: لم قال أولا يكبر بلفظ المضارع وثانيا بلفظ قال، قلت: المضارع يفيد الاستمرار والمراد ههنا شمول أزمنة صدور الفعل أى كان تكبيره محدوداً من أول الركوع والرفع إلى آخرهما منبسطاً عليهما بخلاف التكبير للقيام، ولذا قال مالك: لا يكبر للقيام من الركعتين حتى يستوى قائما، انتهى ١٢.

(٣) أى عند الخرور كما سيأتى عن ابن عابدين، ولذا ترجم ابن العربى من عند نفسه «باب التكبير فى انفصال أفعال الصلاة بعضها من بعض» كما سيأتى ١٢.

شروعه متصلا بشروعه فى الانتقال[1] غير متراخ عنه لزم أن يأتيه كما هو بتصحيح الحروف والمد وغيره ، وإلا لزم انقضاؤه قبل استوائه راكعاً ، مع أن المأمور التكبير حين يصدق عليه كلمة رفع ووضع ، فافهم وبالله التوفيق .

(باب إتمام التكبير فى السجود)

والكلام فيه مثله فيما تقدم ، ويحتمل أن يراد فى البابين [2] بالإتمام نفس

---

(١) فى الدر المختار يكبر مع الانحطاط للركوع ، قال ابن عابدين : أفاد أن السنة كون ابتداء التكبير عند الخرور وانتهاؤه عند استواء الظهر ، وقيل يكبر قائما ، والأول هو الصحيح كما فى المضمرات، وتمامه فى القهستانى ، انتهى . وقال الموفق : أكثر أهل العلم يرون أن يبتدىء الركوع بالتكبير ، انتهى . وقال أيضاً يبتدىء الرفع قائلا سمع الله لمن حمده، ويكون انتهاؤه عند انتهاء رفعه ، وفى الأنوار من فروع الشافعية : وسن أن يكبر للركوع فى ابتداء الهوى ويمده إلى تمام الهوى، وكذا لكل انتقال غير الاعتدال لئلا يخلو جزء من صلاته عن ذكر ، انتهى . وقال ابن العربى فى شرح الترمذى : عجبت لأبى عيسى قال باب التكبير فى الركوع وقلت باب التكبير فى انفصال أفعال الصلاة بعضها من بعض، وعليه يدل حديث عبد الله هذا أى المذكور فى الترمذى ، والإشارة ههنا إلى أن كل تكبيرة فى الصلاة تكون مع الفعل ، إلا أن العلماء اختلفوا فى تكبير القيام من اثنتين ، فرأى مالك أنه لا يكبر مع القيام حتى يستوى بناء على أن الركعتين مزيدتان إلخ مختصراً ١٢ .

(٢) واختار هذا التوجيه فى تقريره مولانا الشيخ محمد حسن المكى إذ قال فيه فى الباب السابق : المقصود من هذا الباب والباب اللاحق أن هذين البابين لبيان الإتيان بتكبيرات الركوع والسجود وكل خفض ورفع لأنها كانت تركت فى زمن عثمان فليس المراد بالإتمام معناه الظاهر بل المراد به الإتيان بتكبيرات الانتقال فى محلها،

إتيانه (١) بالتكبير ، فإن إتيان التكبير إتمام له كما أن تركه تقصير به فلا يفتقر

وحينئذ ظهر مناسبة الأحاديث بأبوابها ، انتهى . ويدل على الترك فى زمن عثمان رضى الله عنه ما فى حديث الباب عن عمران بن حصين قال: صلى مع على رضى الله عنه بالبصرة فقال : ذكرنا هذا الرجل صلاة كنا نصليها الحديث ، قال الحافظ : فيه إشارة إلى أن التكبير الذى ذكره كان قد ترك ، وقد روى أحمد والطحاوى بإسناد صحيح عن أبى موسى الأشعرى قال ذكرنا على رضى الله عنه صلاة كنا نصليها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إما نسيناها وإما تركناها عمدا ، ولأحمد من وجه آخر عن مطرف قال : قلنا لعمران بن حصين يا أبا نجيد من أوّل من ترك التكبير ؟ قال عثمان بن عفان حين كبر وضعف صوته ، وهذا يحتمل إرادة ترك الجهر ، وروى الطبرانى عن أبى هريرة أن أول من ترك التكبير معاوية ، وروى أبو عبيد أن أول من تركه زياد ، وهذا لاينافى الذى قبله لأن زيادا تركه بترك معاوية ، وكأن معاوية تركه بترك عثمان ، انتهى . قلت : وإطلاق الأولية على كلهم باعتبار زيادته فى الشدة على من سبق إظهاراً لاتباع عثمان فى حق معاوية وتعنتا ورداً على على رضى الله عنه فى حق زياد ، وتقدم بعض التوجيهات لذلك فى الأوجز ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك أن الإمام البخارى ترجم بباب الإتمام ثم قال: قاله ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وفيه مالك بن الحويرث ، قال الحافظ : قوله قاله ابن عباس أى الإتمام ومراده أنه قال ذلك بالمعنى لأنه أشار بذلك إلى حديثه الموصول فى آخر الباب الذى بعده ، وفيه قوله لعكرمة لما أخبره عن الرجل الذى كبر فى الظهر ثنتين وعشرين تكبيرة إنها صلاة النبى صلى الله عليه وسلم ، وقوله «وفيه مالك بن الحويرث» أى يدخل فى الباب حديث مالك ، وقد أورده المؤلف بعد أبواب فى باب المكث بين السجدتين ، ولفظه « فقام ثم ركع فكبر » الحديث انتهى .

إلى تكلف ، والأول (١) أولى .

قوله : (ماصليت) أى كملا (٢)

وفى هذين الحديثين وهكذا فى حديث الباب ليس إلا الإتيان بالتكبيرات لا لفظ الإتمام ، فهذا مشعر بأن الإمام البخارى أراد بالإتمام نفس الإتيان ، وتقدمت إليه الإشارة فى تقرير مولانا محمد حسن المكى فى قوله: وحينئذ ظهر مناسبة الأحاديث بأبوابها ، انتهى .

(١) لكونه أقرب بلفظ الإتمام فى الترجمة ، وأوفق لقول الفقهاء كما تقدم ١٢

(٢) هذا على مسلك الحنفية ، وأما على مسلك الشافعية فالنفى على ظاهره ، قال الحافظ قوله : باب إذا لم يتم الركوع ، أفرد الركوع بالذكر مع أن السجود مثله لكونه أفرده بترجمة تأتى ، وغرضه سياق صفة الصلاة على ترتيب أركانها ، واكتفى عن جواب إذا بما ترجم به بعد من أمر النبى صلى الله عليه وسلم الذى لم يتم ركوعه بالإعادة ، انتهى . وهذا على مسلك الشافعية، والأوجه عندى أن الإمام البخارى ترك الجواب لقوة الخلاف فى ذلك، فإن المسألة خلافية معروفة، ومن دأبه المطرد فى الكتاب عدم الجزم بالحكم فى قوة الخلاف كما تقدم فى الأصل الخامس والثلاثين ، والحافظ بنفسه ذكر هذا الأصل لكنه تركه ههنا رعاية لمسلكه ، وقال العينى : قوله « ما صليت » ، قال بعضهم : هو نظير قوله صلى الله عليه وسلم للمسىء « فإنك لم تصل » ، وقال التيمى : أى ماصليت صلاة كاملة ، فعلى هذا يرجع النفى إلى الكمال لا إلى حقيقة الصلاة ، وهو الذى ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد لأن الطمأنينة فى الركوع ليست بفرض عندهما خلافا لأبى يوسف ، ثم قال استدل به أبو يوسف والشافعى وأحمد على أن الطمأنينة فى الركوع والسجود فرض، ثم بسط الاختلاف فى ذلك ، وذكر اختلاف المالكية فيما بينهم فى تلك المسألة فى صحة الصلاة والفساد ، ووافق الكرمانى فى ذلك الحنفية ، إذ قال : أولا قال الخطابى

ولذا لم يأمره[1] بالإعادة لسقوط الفريضة عنه، نعم يلزم الإعادة وجوبا إن لم يطمئن شيئاً من مراتب الطمأنينة والإتمام.

قوله: (فى أصحاب) يعنى بذلك[2] أنه ذكر هذا وذكره غيره أيضا.

معنى الفطرة الدين، وأراد بهذا الكلام توبيخه على سوء فعله ليرتدع فى المستقبل من صلاته مثل فعله كقوله صلى الله عليه وسلم « من ترك الصلاة فقد كفر » وإنما هو توبيخ لفاعله وتحذير له من الكفر، أى سيؤديه ذلك إلى الكفر إذا تهاون بالصلاة، ولم يرد الخروج عن الدين، وقد تكون الفطرة بمعنى السنة كما جاء « خمس من الفطرة » ثم قال: وقوله « ماصليت » أى صلاة كاملة، وقيل نفى الفعل عنه بما انتفى عنه من التجويد كقوله « لا يزنى الزانى وهو مؤمن » نفى عنه الإيمان بمثل ذلك، انتهى ١٢.

(١) أى فى حديث الباب، وهذه القصة غير قصة المسىء مع احتمال أن أمر الإعادة فى قصة المسىء لترك الواجب كما أشار إليه الشيخ بقوله: نعم تلزم الإعادة وجوبا، وبهذا يجمع بين الروايتين ١٢.

(٢) توضيح ذلك أن الإمام البخارى أشار بقوله: قال أبو حميد فى أصحاب إلى روايته التى أخرجها فى باب سنة الجلوس فى التشهد عن محمد بن عمرو بن عطاء أنه كان جالسا فى نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث، قال الحافظ: وفى رواية عاصم عنه أى محمد عند أبى داود وغيره سمعت أبا حميد فى عشرة، قال القسطلانى تبعا للحافظ وغيره: منهم أبو قتادة بن ربعى وأبو أسيد الساعدى وسهل بن سعد ومحمد بن مسلمة وأبو هريرة، قال الحافظ: ولم أقف على تسمية الباقين، انتهى. وفى ذكر أبى قتادة فيهم وهو قديم الموت على ما هو المعروف، فلم يدركه محمد بن عمرو لصغر سنه بحث فى موضعه ١٢.

قوله : (ثم هصر ظهره) وهو يستلزم[١] استواء الظهر ولذا ذكره ههنا .

(باب حد إتمام الركوع إلخ)

يعني[٢] بذلك حد الاستحباب والسنة، وإلا فالواجب والفرض يتأديان بدون المذكور في الرواية أيضا .

---

(١) قال الحافظ : قوله باب استواء الظهر أي من غير ميل في الرأس عن البدن ، وقوله هصر بفتح الهاء والصاد المهملتين أي إمالة ، وفي رواية الكشميهني حنى بالمهملة والنون الخفيفة وهو بمعناه ، وسيأتي هذا الحديث موصولا في باب سنة الجلوس في التشهد ، وزاد أبو داود من وجه آخر عن أبي حميد : ووتر يديه فتجافى عن جنبيه ، وله من وجه آخر : ثم هصر ظهره غير مقنع رأسه ولا صافح بخده ، انتهى قلت : وفيه بوجه آخر ثم يعتدل فلا ينصب رأسه ولا يقنع ، وهذا بعينه الترجمة فهي من الأصل الحادي عشر، وفي تقرير الشيخ المكي : ثم هصر أي كسر صلبه إلى جانب البطن حتى استوى الظهر والرأس والأعجاز ، انتهى . فتكون الترجمة من الأصل الثالث والعشرين ١٢ .

(٢) وهذا واضح جداً لا مرية فيه فإنه لم يقل أحد من الأمة إن هذا المقدار الذي ذكر في الحديث فرض بل قالت الشافعية إن تطويل الاعتدال مفسد للصلاة، قال القسطلاني في حديث الباب : هذه الزيادة لا بد أن تكون على القدر الذي لا بد منه ، وهو الطمأنينة ، وهذا موضع المطابقة بين الحديث والترجمة ، ثم قال : وأما مطابقة الحديث لقوله حد إتمام الركوع ، فمن جهة أنه دل على تسوية الركوع والسجود والاعتدال والجلوس بين السجدتين ، وقد ثبت في بعض طرقه عند مسلم تطويل الاعتدال فيؤخذ منه إطالة الجميع ، وقد اختلف هل الاعتدال ركن طويل أم قصير، وحديث أنس الآتي في باب الطمأنينة حين يرفع رأسه من

(باب مايقول الإمام ومن خلفه)

« بياض[١] فى الأصل » .

الركوع أصرح من حديث الباب فى أنه طويل ، لكن المرجح عند الشافعية أنه قصير تبطل الصلاه بتطويله ، انتهى مختصراً . وقد أطال البحث فى ذلك الحافظ فى الباب المذكور ، وقال الدردير : سابع الفرائض الركوع تقرب راحتاه فيه من ركبتيه ، فإن لم تقرب راحتاه منهما لم يكن ركوعا وإنما هو إيماء ، وهذه الكيفية هى القدر الكافى فى الوجوب وأكمله أن يسوى ظهره وعنقه فلا ينكس رأسه ولا يرفعه ، انتهى . وقال أيضا فى موضع آخر : الثالثة عشرة طمأنينة فى جميع الأركان ، وهى استقرار الأعضاء ، قال الدسوقى : اعلم أن القول بفرضيتها صححه ابن الحاجب ، والمشهور فى المذهب أنها سنة وقيل فضيلة ، انتهى . وفى الأنوار من فروع الشافعية فى شرائط الركوع : أن يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو بلحظة ، ولو زاد فى الانحناء وجاوز عن حد أقل الركوع ثم ارتفع والحركات متواصلة لم تحصل الطمأنينة ، انتهى . وقال الموفق : يجب أن يطمئن فى ركوعه ، ومعناه أن يمكث إذا بلغ حد الركوع قليلا ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : الطمأنينة غير واجبة لقوله تعالى «اركعوا واسجدوا» ولم يذكر الطمأنينة ، والأمر بالشىء يقتضى حصول الإجزاء به . ولنا حديث المسىء وفيه « ثم اركع حتى تطمئن راكعا » ، وقال «لا تجزىء صلاة لا يقيم الرجل صلبه فيها » رواه البخارى ، انتهى . وعلم من ذلك كله أن مقدار الفرض عند القائلين بالفرضية أيضاً هو المكث القليل ، والزائد على ذلك سنة ، وإليه أشار الشيخ قدس سره فى كلامه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطرين ، وفى تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى قوله : قال اللهم ، يعنى جمع بينهما وإذا جمع النبى صلى الله عليه وسلم بينهما كان

. . . .

من خلفه أيضاً جمع بينهما ، وكذا روى عن أبي حنيفة الجمع أيضا في رواية من أجل هذا الحديث ، لكن أكثر أحاديثه في التقسيم ، ولذلك صار التقسيم مذهبه المشهور ، انتهى . وما أفاده الشيخ من أنه رواية عن الإمام هو ما ذكره ابن عابدين تحت قول الماتن : يكتفي به أي بالتسميع الإمام ، وقال يضم التحميد سراً هو رواية عن الإمام أيضا وإليه مال الطحاوي وجماعة ومشى عليه في نور الإيضاح لكن المتون على قول الإمام ، انتهى . وتوضيح الخلاف في ذلك كما في الأوجز أن المنفرد يجمع بينهما على المشهور، حتى قال الحافظ في الفتح : أما المنفرد فحكى الطحاوي وابن عبدالبر الإجماع على أنه يجمع بينهما، انتهى . وهذا باعتبار المشهور من أصحاب المذاهب وإلا فعند الحنفية فيه ثلاث روايات : هذه وهو المعتمد، وقيل هو كالمؤتم ، وقيل هو كالإمام . وعن أحمد أيضا رواية أن المنفرد لا يأتي بالتحميد كما في المغني إذ قال : الجمع بينهما للإمام فقط ، وأشار الزرقاني أيضا إلى الاختلاف بقوله : الأصح أن يأتي بهما . وأما الإمام فيأتي بهما عند الشافعي وأحمد وأبي يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة ومالك : يأتي بالتسميع فقط ، وأما المؤتم فيأتي بالتحميد فقط عند الجمهور منهم الأئمة الخمسة ، خلافا للشافعي إذ قال المأموم أيضا يجمع بينهما ، قال ابن المنذر : إن الشافعي انفرد بذلك ، وتعقب عليه الحافظ في الفتح بأنه نقل عن عطاء وابن سيرين وغيرهما القول بالجمع بينهما للمأموم ، انتهى . وقال الموفق : لا أعلم في المذهب خلافا أنه لا يشرع للمأموم قول « سمع الله لمن حمده » وهذا قول ابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة ومالك وأصحاب الرأي ، وقال ابن سيرين والشافعي وإسحاق : يقول ذلك كالإمام ، انتهى . وقال الدردير : السادسة من السنن « سمع الله لمن حمده » لإمام وفذ، ثم قال : وندب قول مقتد وفذ بعد قوله أو قول الإمام :

. . . .

«سمع الله لمن حمده» المسنون «ربنا ولك الحمد» ولا يزيدها الإمام، فالفذ مخاطب بسنة ومندوب، قال الدسوقى: أى والإمام مخاطب بسنة فقط، والمأموم مخاطب بمندوب فقط، انتهى. وفى الدر المختار: ثم يرفع رأسه مسمعاً ويكتفى به الإمام، وقالا: يضم التحميد سراً ويكتفى بالتحميد المؤتم، ويجمع بينهما لو منفردا على المعتمد، انتهى. هذا هو الصحيح فى مذاهب الأئمة فى تلك المسألة، وقد اختلط نقلة المذاهب فى ذلك حتى نقل بعضهم عن أبى يوسف ومحمد موافقة الشافعى فى أن المؤتم أيضا يجمع بينهما، وهذا النقل غلط عنهما كما نبه عليه الشيخ فى البذل، وهكذا وقع التخليط فى نقل مذهب المالكية أيضا، والمعروف من مذهبهم ما تقدم عن الدردير أن الإمام يسمّع فقط وهو سنة، والمؤتم يحمد فقط وهو مندوب، والفذ يأتى بهما التسميع على السنية والتحميد على الندبية، وإذا وضح ذلك فعامة الشراح على أن الإمام البخارى وافق الشافعى فى ذلك فى أن الإمام والمؤتم كلا منهما يجمع بينهما، ويرد على ذلك أنه ليس فى الحديث ذكر المؤتم، فأجابوا عنه بوجوه. قال الكرمانى فإن قلت الحديث لا يدل على حكم من خلف الإمام، قلت: يدل لكن بانضمام «صلوا كما رأيتمونى أصلى» انتهى. وقال الحافظ: فإن قيل ليس فى حديث الباب ما يقوله المأموم أجاب عنه ابن رشيد بأنه أشار إلى التذكير بالمقدمات لتكون الأحاديث عند الاستنباط نصب عينى المستنبط، فقد تقدم حديث «إنما جعل الإمام ليؤتم به» وحديث «صلوا كما رأيتمونى أصلى» قال: ويمكن أن يكون قاس المأموم على الإمام لكن فيه ضعف، قال الحافظ: وقد ورد فى ذلك حديث عن أبى هريرة أيضا أخرجه الدارقطنى بلفظ: كنا إذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال «سمع الله لمن حمده» قال من وراءه «سمع الله لمن حمده» ولكن قال الدارقطنى: المحفوظ فى هذا فليقل من وراءه «ربنا ولك الحمد» انتهى.

. . . .

وقال العيني بعد ذكر قول الكرماني وغيره : كل هذا مساعدة للبخاري بضروب من التوجيهات ، وهذا المقدار يحصل به الإقناع ، انتهى .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الباب الآتي وهو « باب فضل : اللهم ربنا لك الحمد » جزء من الباب السابق على الأصل السادس من أصول التراجم فحينئذ لا يرد على الإمام البخاري أصلا أنه لم يذكر في الباب ما يقول المؤتم ، ويؤيد ذلك أن الحافظ قال أولا في « باب فضل اللهم ربنا لك الحمد » ثبت لفظ باب عند من عدا أباذر والأصيلي، والراجح حذفه كما سيأتي . ثم قال في باب ثالث بلا ترجمة الراجح إثباته كما أن الراجح حذف باب من الذي قبله وذلك أن الأحاديث المذكورة فيها لا دلالة فيها على فضل ربنا لك الحمد إلا بتكلف ، انتهى . وعلى هذا يكون حديث أبي هريرة في فضل التحميد داخلا في باب ما يقول الإمام ومن خلفه ، وجزءا الترجمة يثبتان بلا تردد ، وحينئذ فيكون مسلك الإمام البخاري في الإمام الجمع بينهما على مسلك الشافعي وأحمد والصاحبين ، خلافا لأبي حنيفة ومالك ، وأما المؤتم فيأتي بالتحميد فقط على مسلك الجمهور خلافا للشافعي ، وعلى هذا يناسب ذكر الباب الثالث بابا بلا ترجمة أيضا لأنه لا تعلق له بفضل التحميد لكنّ له تعلقا ظاهراً بباب ما يقول الإمام ومن خلفه في القومة ، فكأن الإمام البخاري ذكر أولا ما يقوله الإمام والمؤتم ، ثم فصل بباب بلا ترجمة ما ورد في الروايات في القومة ، وليس بمعمول به فكأنه فصل بالبابين بين المعتاد وغير المعتاد ، وأما ذكر القنوت فيه فليس في النسخ الشهيرة كما أقر به الشراح كلهم ، ولأنه على نسخة القنوت لا يناسبه حديث رفاعة بن رافع الوارد في هذا الباب، وعلى هذا تزول الإيرادات عن الأبواب والروايات كلها ، ووجه في تقرير مولانا حسين على مناسبة حديث رفاعة بباب القنوت بأنه يفهم من إطلاقه عدم

. . . .

القنوت فالقنوت فى حدوث واقعة وعدمه فى غيره ، انتهى . وهذا توجيه لطيف على ثبوت القنوت فى الترجمة .

ثم اختلفت الروايات فى ألفاظ التحميد ، ولذا اختلفت الأئمة فى الراجح من ألفاظه كما بسط فى الأوجز ، ففيه عن الشامى من كتب الحنفية أفضلها : اللهم ربنا ولك الحمد ، ثم حذف الواو ، ثم حذف اللهم فقط بإثبات الواو ثم حذفهما ، والأربعة فى الأفضلية على هذا الترتيب ، انتهى . وقال الموفق : السنة أن يقول « ربنا ولك الحمد » بالواو ، نص عليه أحمد فى رواية الأثرم ، وروى أنه قال « اللهم ربنا لك الحمد » أى بدون الواو ، وكلاهما روى عنه صلى الله عليه وسلم ، فاستحب الاقتداء به فى القولين ، والمعروف فى متون المالكية « ربنا لك الحمد » واختار ابن القاسم « اللهم ربنا ولك الحمد » ففى المدونة قال ابن القاسم : قال لى مالك مرة « اللهم ربنا لك الحمد » ومرة « اللهم ربنا ولك الحمد » وهو أحبهما إلى ، انتهى . قال الباجى فى رواية سعيد عن أبى هريرة : « اللهم ربنا ولك الحمد » وروى عن مالك أنه كان يقوله ، واختاره ابن القاسم وروى عنه أنه كان يقول « اللهم ربنا لك الحمد » واختاره ابن الأشهب ، انتهى . وحكى الموفق عن الشافعى : السنة أن يقول « ربنا لك الحمد » لأن الواو للعطف وليس ههنا شىء يعطف عليه ، ثم تعقب عليه بالرواية والدراية وعليه بنى فى الأوجز ، ولكن فى شرح الإقناع « ربنا لك الحمد » و « اللهم ربنا لك الحمد » وبواو فيهما ، قال البجيرمى : فالصيغ أربعة وأفضلها « ربنا لك الحمد » على المعتمد ، انتهى .

ثم قال الشيخ ابن القيم فى الهدى قال « ربنا ولك الحمد » وربما قال « ربنا لك الحمد » وربما قال « اللهم ربنا لك الحمد » صح عنه ذلك ، وأما الجمع بين اللهم والواو فلم يصح ، انتهى . وتعقب عليه الزرقانى فى باب التأمين إذ قال فى حديث

. . . .

أبي صالح السمان عن أبي هريرة بلفظ « اللهم ربنا لك الحمد » وفي رواية « ولك » بالواو ، وفيه رد على ابن القيم حيث جزم بأنه لم يرد الجمع بين اللهم والواو ، انتهى . كذا في الأوجز ، وتعقب عليه الحافظ أيضا في هذا الباب إذ قال : وفي رواية الكشميهني « ولك الحمد » بإثبات الواو ، وفيه رد على ابن القيم حيث جزم بأنه لم يرد الجمع بين اللهم والواو في ذلك ، انتهى . وتقدم قريبا عن الباجي أنه قال : وفي رواية سعيد عن أبي هريرة أي بالجمع ، واختاره ابن القاسم ، وقال القسطلاني في حديث الباب : قوله « اللهم ربنا لك الحمد » وللأصيلي « ولك الحمد بالواو » ثم تعقب بذلك على الشيخ ابن القيم .

ثم اختلفوا في معنى الواو في ذلك ، قال الحافظ : قال العلماء : الرواية بثبوت الواو أرجح ، وهي زائدة ، وقيل عاطفة على محذوف ، وقيل هي واو الحال قاله ابن الأثير ، وضعف ما عداه ، انتهى . وقال العيني : بعضهم رجح الذي بدون الواو لكونها زائدة ، وبعضهم الذي بالواو لأن تقديره ربنا حمدنا ولك الحمد فيكون الحمد مكررا ، ثم ربنا لا يمكن أن يتعلق بما قبله لأنه كلام المأموم ، وماقبله كلام الإمام بدليل « فقولوا » بل هو ابتداء كلام ولك الحمد حال منه أي أدعوك والحال أن الحمد لك لا لغيرك ، ولا يجوز أن يعطف على أدعوك لأنها إنشائية وتلك خبرية ، انتهى . وقوله : « ربنا » لا يمكن أن يتعلق رد لما حكى الكرماني عن النووي أن لفظ « ربنا » على تقدير إثبات الواو متعلق بماقبله تقديره سمع الله لمن حمده يا ربنا فاستجب دعاءنا وحمدنا ولك الحمد على هدايتنا ، ثم تعقب عليه الكرماني بما تقدم في كلام العيني ، وفي هامش الدسوقي على الدردير قوله : ولك الحمد لا يلزم تقدير استجب على أن الواو عاطفة وإن اشتهر ، بل يصح أن التقدير : كثرت نعماؤك ولك الحمد ، أو ما يناسب هذا ، انتهى .

قوله : (حتى نقول قد نسى[١]) . وكان هذا البيان جواز التطويل أو حيث كان المقتدون جميعا[٢] يشتهون التطويل ولا يثقل عليهم ، وأما غالب أمره[٣] فكان هو التخفيف .

ثم قال البجيرمى : والسبب فى « سمع الله لمن حمده » أن الصديق رضى الله عنه ما فاتته صلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قط ، فجاء يوما وقت صلاة العصر فظن أنها فاتته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاغتم بذلك وهرول ودخل المسجد ، فوجده صلى الله عليه وسلم مكبراً ، فقال : الحمد لله ، وكبر خلفه صلى الله عليه وسلم فنزل جبرئيل والنبى صلى الله عليه وسلم فى الركوع فقال « سمع الله لمن حمده » فقل « سمع الله لمن حمده » وفى رواية « اجعلوها فى صلاتكم » فقالها عند الرفع من الركوع ، وكان قبل ذلك يركع بالتكبير ويرفع به فصارت سنة من ذلك الوقت ببركة الصديق رضى الله عنه ، انتهى . وحكى نحو ذلك عن مولانا الشيخ أنور رحمه الله فى الفيض عن كتاب البرماوى الشافعى مختصراً بلفظ : أنه كان أولا التكبير عند الرفع من الركوع أيضا حتى اتفق مرة أن أبا بكر رضى الله عنه تخلف عن ركعة وأدرك الإمام فى الركوع فقال : الله أكبر الحمد لله الله أكبر ، فكان التكبير الأول للإفتتاح والتحميد خلاصة للفاتحة ، والتكبير الثالث للركوع فنزل جبرئيل عليه السلام وقال « إن ربه رضى بتلك الكلمات وشرع لكم التسميع » ومن ههنا شرع التسميع ، انتهى ١٢ .

(١) أى نسى وجوب الهوى إلى السجود ، وقاله الكرمانى : أونسى أنه فى صلاة أو ظن أنه وقت القنوت حيث كان معتدلا أو وقت التشهد حيث كان جالسا ، كذا فى الفتح .

(٢) كما سيأتى قريبا فى « باب المكث بين السجدتين » ١٢ .

(٣) كما هو المعروف من روايات فعله صلى الله عليه وسلم ، والاوامر

قوله : (وكان ابن عمر يضع يديه قبل ركبتيه) وذلك (١) لأنه كان ثقيلا

القولية بالتخفيف للأئمة والتكير الشديد على معاذ وغيره ممن كان يطول فى الصلاة وحديث الباب أيضا دال على ذلك، لأنه لو كان التطويل معروفا من فعله صلى الله عليه وسلم كيف يتوهم الصحابى أنه نسى ١٢ .

(١) هذا توجيه الأثر من جهة الحنفية والجمهور وإلا فالأثر من مستدلات المالكية، والمسألة خلافية شهيرة ، قال الموفق : ويكون أول مايقع منه على الأرض ركبتاه ثم يداه ثم جبهته وأنفه ، هذا هو المستحب فى مشهور المذهب ، وقد روى ذلك عن عمر رضى الله عنه وبه قال أبو حنيفة والثورى والشافعى ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يضع يديه قبل ركبتيه ، وإليه ذهب مالك لما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا سجد أحدكم فليضع يديه قبل ركبتيه » الحديث رواه النسائى . ولنا ماروى وائل بن حجر قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه الحديث أخرجه أبو داود والنسائى والترمذى ، قال الخطابى : هذا أصح من حديث أبى هريرة ، وروى عن أبى سعيد قال : كنا نضع اليدين قبل الركبتين فأمرنا بوضع الركبتين قبل اليدين ، وهذا يدل على نسخ ما تقدمه ، وقد روى الأثرم حديث أبى هريرة بلفظ « إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبته قبل يديه » انتهى . وذكر الحافظ فى الفتح حديث الأثرم ثم قال : لكن إسناده ضعيف ، وقال الخطابى : حديث وائل أصح من حديث أبى هريرة، وعن مالك وأحمد رواية بالتخيير ، وادعى ابن خزيمة أن حديث أبى هريرة منسوخ بحديث سعد ، وهذا لو صح لكان قاطعا للنزاع لكنه من أفراد إبراهيم بن إسماعيل عن أبيه وهما ضعيفان ، انتهى . وعلم من ذلك أن الأثر من مستدلات المالكية ، وما وجهه به الشيخ عن الجمهور لطيف وموجه ١٢ .

لايحمله ركبتاه [1] إلا بتعسر، فكان يستعين بيديه، وذكره في الباب[2] من حيث أن كلا منهما متعلق بكيفية السجدة .

---

(١) ويؤيد ذلك ماسيأتى فى باب سنة الجلوس فى التشهد عن عبد الله بن عبدالله رضى الله عنهما أنه كان يرى عبدالله بن عمر رضى الله عنهما يتربع فى الصلاة إذا جلس قال ففعلته وأنا يومئذ حديث السن، فنهانى، فقلت : إنك تفعل ذلك ، فقال إن رجلى لاتحملانى ، قلت : ولعل ذلك لما كان رضى الله عنه فدع بخيبر ، قال صاحب المجمع : الفدع بالحركة ، زيغ بين القدم وبين عظم الساق ، وهو أن تزول المفاصل عن أماكنها ، انتهى . وقال الحافظ : الفدع زوال المفاصل ، وقال الخليل : هو عوج فى المفاصل وفى خلق الإنسان : إذا زاغت القدم من أصلها من الكعب وطرف الساق فهو الفدع ، وقال الأصمعى : هو زيغ فى الكف بينها وبين الساعد وفى الرجل بينها وبين الساق ، قال الخطابى كان اليهود سحروا عبدالله بن عمر رضى الله عنهما فالتوت يداه ورجلاه ، كذا قال . ويحتمل أن يكونوا ضربوه ، ويؤيده تقييده بالليل فى هذه الرواية أى للبخارى فى كتاب الشروط ، ووقع فى رواية حماد بن سلمة التى علق البخارى إسنادها فى آخر الباب المذكور : فلما كان زمان عمر رضى الله عنه غشوا المسلمين وألقوا ابن عمر رضى الله عنهما من فوق بيت الحديث . انتهى ١٢

(٢) قال الحافظ : استشكل ايراد هذا الأثر فى هذه الترجمة ، وأجاب الزين ابن المنير بما حاصله أنه لما ذكر صفة الهوى إلى السجود القولية أردفها بصفته الفعلية ، وقال أخوه وصف حال الهوى من فعال ومقال ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن أثر ابن عمر من جملة الترجمة فهو مترجم به لا مترجم له ، والترجمة قد تكون مفسرة لمجمل الحديث وهذه منها ، انتهى . وقال العينى : مطابقته للترجمة من حيث اشتمالها عليه لأنها فى الهوى بالتكبير إلى السجود ، فالهوى فعل والتكبير

قوله : (وربما قال سفيان من فرس) أى (١) بتبديل كلمة « عن » بـ « من » .
قوله : (كذا جاء به معمر) مقـــولة (٢) سفيان ومعمر من تلامذة

قول ، فكما أن حديث أبى هريرة المذكور فى هذا الباب يدل على القول يدل أثر ابن عمر رضى الله عنهما على الفعل ، لأن للهوى إلى السجود وصفتين صفة قولية وصفة فعلية فأثر ابن عمر رضى الله عنهما إشارة إلى الصفة الفعلية ، وأثر أبى هريرة إلى الفعلية والقولية جميعا، فهذا هو أيسر فى هذا الموضع ، وقول بعضهم إنه من جملة الترجمة غير موجه ، بل ولا يصح ذلك لأنه إذا كان من جملة الترجمة يحتاج إلى شىء يذكره يكون مطابقاً لها وليس ذلك بموجود ، انتهى . ولا ريب أن الإيراد صحيح فإنه ليس فى الرواية مايدل عليه ، واختار القسطلانى توجيه العينى ولم يتعرض لغيره ، وهذا هو الذى حكاه الحافظ عن أخى الزين مختصرا ، والفرق بين قولى الأخوين أن الزين حمله على الاستطراد ، وأخاه جعله مثبتا الترجمة إذ هى مركب من الفعل والقول ، وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره تكون الترجمة من الأصل الثامن عشر من أصول التراجم ؛ ولا يرد على ذلك شىء لأن ذلك أصل مطرد من أصوله ، ثم لا يذهب عليك أن الإمام ترجم بلفظ يهوى بالتكبير حين يسجد ، وأورد الحديث بلفظ : يقول الله أكبر حين يهوى ساجدا، ولم ينبه أحد من الشراح على هذا الفرق ، والأوجه عندى أن الإمام غير لفظ الترجمة إشارة إلى ماتقدم مبسوطا فى كلام الشيخ قدس سره فى باب إتمام التكبير فى الركوع، فكأن الإمام أشار بالترجمة إلى دفع مايتوهم من ظاهر لفظ الحديث أن يكبر فى بدء الهوى ، فأشار بالترجمة إلى أن التكبير وظيفة الهوى ، فيبتدأ ببدء الهوى ويختم بختمه ، كما تقدم مبسوطا فى باب الإتمام ١٢ .

(١) قال الحافظ : سفيان هو ابن عيينة ، وفيه إشعار بتثبت على بن عبدالله ومحافظته على الإتيان بلفظ الحديث . انتهى ١٢ .

(٢) اختلط كلام الشراح فى حل هذا الكلام إلى آخره ،وما أفاده الشيخ قدس

الزهری[1] والحاصل أن سفيان بعد ذكره الرواية استوثق من على فقال : هل رواك أستاذك[2] معمر كما قلت ، فقال على : نعم .

سره واضح ، وهذا الذى قاله وافقه الشراح ، قال الحافظ : وتبعه غيره : قوله كذا جاء به معمر : القائل هو سفيان والمقول له على ، وهمزة الاستفهام قبل كذا مقدرة ، انتهى . وتبعه القسطلانى إذ قال : قال سفيان لعلى ابن المدينى مستفهما له بهمزة مقدرة أكذا جاء به معمر بن راشد ؟ قال على : نعم جاء به معمر ، كذا قال سفيان . والله لقد حفظ معمر عن الزهرى حفظا صحيحا ، متقناً . انتهى ١٢

(١) بلا تردد فإنه معروف بين أهل الرجال ١٢ .

(٢) هذا مشكل ومختلف فيه بين الشراح ، وما أفاده الشيخ هو ظاهر سياق البخارى وهو مختار الكرمانى إذ قال : اعلم أن ابن المدينى كما يرويه عن سفيان ابن عيينة عن الزهرى يرويه عن معمر عن الزهرى ، فأراد سفيان بهذا الاستفهام تقرير روايته بموافقة معمر له ، انتهى . وتعقب عليه الحافظ إذ قال : قوله قلت نعم ، كان مستند علىّ فى ذلك رواية عبد الرزاق عن معمر فإنه من مشايخه بخلاف معمر فإنه لم يدركه ، وإنما يروى عنه بواسطة ، وكلام الكرمانى يوهم خلاف ذلك ، انتهى . ومعنى قوله : « فإنه من مشايخه » يعنى أن عبد الرزاق من مشايخ ابن المدينى بخلاف معمر ، فإن ابن المدينى لم يدرك معمرا ، انتهى . وتعقب القسطلانى على قول الحافظ كلام الكرمانى يوهمه فقال : قلت بل صرح به البرماوى حيث قال فابن المدينى كما يرويه عن سفيان عن الزهرى يرويه عن معمر عن الزهرى وما قاله الحافظ يرده ، انتهى . قلت : والظاهر ما قاله الحافظ أنه لم يدركه لأن ولادة ابن المدينى سنة ١٦١ ﻫ أو بعدها ، وموت معمر سنة ١٥٤ ﻫ أو قبلها ، فأقل ما بينهما سبع سنين ، والمعروف أكثر من ذلك ، اللهم إلا أن يقال إن لفظ الأستاذ فى كلام الشيخ والرواية عنه فى كلام الشارحين مجاز ، فإن الرجل قد يروى عن شيخ شيخه أيضا مرسلا فتأمل ١٢ .

فقال سفيان[1] : قد حفظ ، ثم قال سفيان : إنه كذا ، قال الزهرى : ثم لما كان[2] لمتوهم أن توكيد سفيان هذا وما قاله لغو وهذر دفعه سفيان بأنى إنما استوثقت لأن الغلط يقع كثيرا فى الرواية ، فقد كان ابن جريج توهم فى لفظ الشق فبدله بالساق ، فخفت أن أكون قد فعلت كذلك ، ومعنى قوله « حفظت من شقه » إلخ أن ابن جريج ونحن كنا عند الزهرى فروانا الزهرى : فجحش شقه الأيمن ، ثم لما خرجنا من عنده رواه ابن جريج بلفظ الساق ونسى لفظ الشق

---

(١) قال القسطلانى : يعنى (قال) سفيان : والله (لقد حفظ) معمر عن الزهرى حفظا صحيحا (كذا قال الزهرى) أى كما قال معمر ، (ولك الحمد) بالواو ، وأراد سفيان بهذا الاستفهام تقرير روايته برواية معمر له وفيه تحسين حفظه ، انتهى . وقال الحافظ قوله : لقد حفظ أى حفظا جيداً وفيه إشعار بقوة حفظ سفيان بحيث يستجيد حفظ معمر إذا وافقه ، انتهى . قلت : كان ابن عيينة من تلامذة معمر فكأنه استوثق روايته بموافقة شيخه فى ذلك لاسيما إذ كان معمر أثبت فى الزهرى عن ابن عيينة ، قال ابن أبى خيثمة عن ابن معين معمر أثبت فى الزهرى من ابن عيينة كذا فى التهذيب ، وفيه أيضاً عده أى معمرا على ابن المدينى وأبو حاتم فيمن دار الإسناد عليهم ، انتهى . ولعله لذلك سأل سفيان عن ابن المدينى فإنه كان كثير التثبت فى معمر ، ثم قال الحافظ : وفى قوله كذا قال الزهرى ولك الحمد إشارة إلى أن بعض أصحاب الزهرى لم يذكر الواو فى ولك الحمد ، وقد وقع ذلك فى رواية الليث وغيره عن الزهرى ، كما تقدم فى باب إيجاب التكبير ، انتهى ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى ذلك فكأنه أشار بذلك إلى المناسبة بين الكلامين فإن الماضى كان فى الواو والآتى فى الشق والساق ، ولا تعلق على الظاهر أحدهما بالآخر فلم جمع بينهما سفيان فى كلامه ، وأشار إلى ذلك فى تقرير مولانا حسين على مختصراً إذ قال قوله حفظت قول سفيان علة للسؤال ، انتهى ١٢ .

وكان ذلك[1] وهما منه مع أنى كنت عند الزهرى أو ابن جريج[2] حين روى لفظ شقه الأيمن ، فافهم ، والله تعالى أعلم وعله أحكم .

---

(١) وهذا هو المتعين فى كلام سفيان لكن تعقب الحافظ على قول سفيان إذ قال : فيه إشارة إلى ما ذكرنا من جودة ضبط سفيان لان ابن جريج سمعه معهم من الزهرى بلفظ « شقه » فحدث به عن الزهرى بلفظ « ساقه » وهى أخص من شقه لكن هذا محمول على أن ابن جريج عرف من الزهرى فى وقت آخر أن الذى خدش هو ساقه لبعد أن يكون نسى هذه الكلمة فى هذه المدة اليسيرة ، وقد قدمنا الدلالة على ذلك فى باب « إنما جعل الإمام ليؤتم به » انتهى . وقال فى الباب المذكور : قال عياض يحتمل أن يكون أصابه من السقطة رض فى الأعضاء منعه من القيام، قال الحافظ : ليس كذلك ، وإنما كانت قدمه صلى الله عليه وسلم انفكت كما فى رواية بشر عن حميد عن أنس عند الإسماعيلى ، وكذا لأبى داود وابن خزيمة من رواية أبى سفيان عن جابر ، وأما قوله فى رواية الزهرى عن أنس « جحش شقه الأيمن » وفى رواية يزيد عن حميد عن أنس « جحش ساقه أو كتفه » كما تقدم فى باب الصلاة على السطوح فلا ينافى ذلك كون قدمه انفكت لاحتمال وقوع الامرين ، ثم ذكر كلام سفيان هذا المذكور ههنا ثم قال : ورواية ابن جريج أخرجها عبد الرزاق عنه وليست مصحفة كما زعم بعضهم لموافقة رواية حميد المذكورة لها وإنما هى مفسرة لمحل الخدش من الشق الأيمن لان الخدش لم يستوعبه ، وحاصل ما فى القصة أن عائشة أبهمت الشكوى وبين جابر وأنس السبب وهو السقوط عن الفرس ، وعين جابر العلة فى الصلاة قاعداً ، وهى انفكاك القدم ، وأفاد ابن حبان أن هذه القصة كانت فى ذى الحجة سنة خمس من الهجرة ، انتهى ١٢ .

(٢) اختلفوا فى مرجع الضمير فى لفظ « عنده » وفى مراد الكلام فى ذلك

. . . .

قال الكرمانى : وأنا عنده أى عند الزهرى، فإن قلت : وأنا عنده علاَم عطف ؟ قلت : على مقدر أو هو جملة حالية من فاعل قال مقدرا إذ تقديره : فقال الزهرى وأنا عنده ، ويحتمل أن يكون هو مقول سفيان لا مقول ابن جريج والضمير حينئذ راجع إلى ابن جريج: لا إلى الزهرى ، انتهى. قال الحافظ وهذا أقرب إلى الصواب ومقول ابن جريج :هو فجحش إلخ ، انتهى وتبعه فى ذلك العينى والقسطلانى ولفظ القسطلانى :(قال ابن جريج) عبد الملك (وأنا عنده) أى عند الزهرى ،فقال: فجحش ساقه الأيمن) بلفظ «الساق» بدل (الشق) فهو عطف على مقدر أو جملة حالية من فاعل قال مقدرا أى قال الزهرى وأنا عنده ، ويحتمل أن يكون هذا مقول سفيان لا مقول ابن جريج، والضمير حينئذ راجع لابن جريج لا للزهرى، قاله البرماوى كالكرمانى قال فى الفتح : هذا أقرب إلى الصواب انتهى . وذكر صاحب التيسير الاحتمالين وعبر الأول بقوله كفت ابن جريج ومن نزد زهرى بودم كه بدل لفظ شق ساق كفته است وبرين تقدير قول وأنا عنده مقولة ابن جريج است وضمير عنده راجع بزهرى ، ثم ذكر الاحتمال الثانى وقال : إنهم صوبوا هذا الاحتمال ، انتهى . وشيخ الإسلام اقتصر على الاحتمال الثانى ولم يذكر الأول أصلا فى شرحه ؛ وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الاحتمال الأول بعيد جدا ، بل يضاهى المقصد ، ولذا قال الحافظ ومن تبعه إن الاحتمال الثانى أقرب إلى الصواب أى الأول أبعد عنه ، وذلك لأنه لو كان ابن جريج قريبا من الزهرى بخلاف سفيان فلا يبعد ، بل الأقرب أن يقدم سماع ابن جريج على سفيان لقربه من الشيخ ، فكيف يورد عليه سفيان فى ذلك ؟ فالصواب عندى أن ذلك مقولة سفيان حتما. ثم بعد ذلك فى ضمير عنده احتمالان ، كما أشار إليهما الشيخ فى كلامه إذ قال وكان ذلك وهما مع أنى كنت عند الزهرى أو ابن جريج ، فهذا يشعر بأنه رضى الله عنه جعله كلام

قوله : (فيأتيهم الله الخ) إن أريد [1] به المجاز أى أتاهم ملكه وغير ذلك فذاك، وإلا فهو من المتشابه ، وذلك لأنه تبارك وتعالى منزه عن الصورة فكيف يقدم على أنه أتى فى غير صورته التى هى له ، ولا يبعد أن يقال إنه تبارك وتعالى

سفيان فى كلا الاحتمالين ، وتوضيح الإيراد على الاحتمال الأول ، أى إرجاع الضمير إلى الزهرى، يقول سفيان أنا كنت عند الزهرى وابن جريج كان بعيداً عنه، فدفع بذلك توهم أن الشيخ قال لفظ الساق وسمعه ابن جريج لقربه دون سفيان ، فدفعه بقوله أنا كنت عند الشيخ دون رفيق . وأما على الاحتمال الثانى أى إرجاع الضمير إلى ابن جريج يكون المعنى، فلما خرجنا من عند الشيخ وكنت مع ابن جريج لم أغب عنه بدل ابن جريج لفظ الشيخ ، وعلى هذا دفع سفيان بذلك توهم أن ابن جريج بعد مفارقة سفيان لعله رجع إلى الشيخ وراجعَ منه فرواه الزهرى إذ ذاك بلفظ الساق، هكذا قرر والدى المرحوم نور الله مرقده عند درس البخارى، وقريب من ذلك ما فى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله إذ قال : قول سفيان قال ابن جريج اعتراض منه عليه بأنا لما خرجنا من عند الزهرى بعد ما أسمعنا هذا الحديث فتصلا بالخروج غير لفظ الزهرى وهو قوله « شقه » إلى قوله « ساقه » مع أنى أيضا كنت عند الزهرى ولم أسمع منه ساقه ، وقوله وأنا عنده أى وأنا أيضا عند الزهرى مع أنى لم أسمع منه ساقه ، هذا قول سفيان ، انتهى والفرق بين هذا وبين ما حكيت من تقرير الوالد نور الله مرقده عند الدرس فى معنى قوله وأنا عنده فى الاحتمال الأول كما ترى ١٢ .

(١) قال الحافظ : وأما نسبة الإتيان إلى الله تعالى فقيل : هو عبارة عن رؤيتهم إياه لأن العادة أن كل من غاب عن غيره لا يمكنه رؤيته إلا بالمجىء إليه، فعبر عن الرؤية بالإتيان مجازاً ، وقيل : الإتيان فعل من أفعال الله تعالى يجب

تجلى بنفسه عليهم فى غير صورته التى بينها لهم أنها له ، وذلك غير مستبعد أيضا .

الإيمان به مع تنزيهه سبحانه وتعالى عن سمات الحدوث ، وقيل : فيه حذف تقديره يأتيهم بعض ملائكته ، ورجحه عياض قال : ولعل هذا الملك جاءهم فى صورة أنكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك لأنه مخلوق ، قال : ويحتمل وجهاً رابعاً وهو أن المعنى يأتيهم الله بصورة ، أى بصفة يظهر لهم من الصور المخلوقة التى لا تشبه صفة الإله ليختبرهم بذلك ، وقد وقع فى رواية العلاء بن عبدالرحمن يعنى عند الترمذى « فيطلع عليهم ربهم » وهو يقوى الاحتمال الأول ، وأما قوله بعد ذلك « فيأتيهم الله فى صورته التى يعرفونها » فالمراد بذلك الصفة والمعنى فيتجلى الله لهم بالصفة التى يعلمونه بها ، وإنما عرفوه بالصفة وإن لم تكن تقدمت لهم رؤيته، لأنهم يرون حينئذ شيئاً لايشبه المخلوقين، وقد علموا أنه لا يشبه شيئاً من مخلوقاته فيعلمون أنه ربهم، فيقولون : أنت ربنا ، انتهى . وقال العينى : الإتيان ههنا هو كشف الحجب التى بين أبصارنا وبين رؤيته تعالى لأن الحركة والانتقال لا يجوزان على الله تعالى لأنهما صفات الأجسام ، وهو لايوصف بشىء من ذلك فلم يكن معنى الإتيان إلا ظهوره عزوجل إلى الأبصار ، وقال القرطبى : التسليم التى كان عليها السلف أسلم ثم قال بعد ذكر قول عياض وغيره المذكورة قال الخطابى : الرؤية التى هى ثواب الأولياء وكرامات لهم فى الجنة غير هذه الرؤية ، وإنما تعريضهم هذه الرؤية امتحان من الله ، وليس ينكر أن يكون الامتحان إذ ذاك بعد قائما ، انتهى مختصراً . وقال الكرمانى فى احتمال إتيان الملك فإن قلت : الملك معصوم فكيف يقول أنا ربكم وهو كذب محض ؟ قلت : قيل لا نسلم عصمته من مثل هذه الصغيرة ، ولئن سلمنا لجاز ذلك لامتحان المؤمنين ، انتهى . قلت : ليست هذه بصغيرة بل كفر ، وما الفرق بينه وبين قول فرعون أنا ربكم ؟ فالصواب فى الجواب عندى أنه إذا أريد المجاز فى قوله :

قوله : (فأكون أول من يجوز بأمته) فأما الرسل[١] فإنهم بمعزل عن هذا الحساب لأنهم قد دخلوا الجنة قبل ذلك ، وأما الأولية المذكورة ههنا فبالنسبة إلى سائر الأمم .

« فيأتيهم الله » بحذف المضاف فما المانع فيه ههنا ؟ إنه أيضا بحذف المضاف ، أى أنا رسول ربكم للامتحان ، ثم رأيت العلامة السندى أجاد البحث فى ذلك إذ قال : وقيل معنى فيأتيهم الله أولا ، يأتيهم ملكه على حذف المضاف ، ورد بأن الملك معصوم، فكيف يقول أنا ربكم وهو كذب ؟ لكن يقال : إنا لا نسلم عصمته من هذه الصغيرة لمصلحة الامتحان ، ورد بأنه يلزم منه أن يكون قول فرعون من الصغائر ، قال السندى : قلت إن فرض مجىء الملك فلا شك أنه يجىء بإذن الله تعالى : وبإذنه يقول ، فلا يتصور أن يكون قوله صغيرة ولا كبيرة ، ولا يمكن قياسه بفرعون بل الظاهر أنه يقوله بأمره تعالى فيكون القول واجباً عليه أو مندوبا فكيف يكون معصية ؛ لكن بقى الإشكال من حيث أنه فى الظاهر شرك ، ومعلوم أن الشرك غير مأذون فيه فى حال ، وقد قال تعالى « ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم » والتحقيق أنه لو فرض الأمر كذلك فلا إشكال لجواز أن يقول ذلك حكاية لبعض كلماته تعالى وقراءة لها كأن يقرأ أحدنا « إنى أنا الله لا إله إلا أنا » الآية ، ومثله ليس من الكذب والمعصية فى شىء ، نعم لغرض الامتحان يذكر على وجه لا تتميز الحكاية والله أعلم ، انتهى ١٢ .

(١) هذا واضح وجدير بشأن الأنبياء الكرام على نبينا وعليهم الصلاة والسلام، ويقويه نسخة الحاشية أول من يجيز ، وقال السندى : يمكن أن يكون معناه أنه صلى الله عليه وسلم أول من يجوز من الرسل ، وأمته أول من تجوز من الأمم ، فلا يلزم تأخر الأنبياء صلوات الله عليهم عن أمته صلى الله عليه وسلم

قوله : (ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل) ولا يتكلمون سوى ماذكر ههنا من قولهم اللهم سلم سلم وأما سائر الخلق فسكوت [١] أجمعون (ويعرفونهم بآثار السجود) فيه [٢] الترجمة .

فى جواز الصراط ، ويحتمل أن يقال إن تقدم الأمة تبعا لتقدم الرسول من فضيلة الرسول لامن فضيلة الأمة فلا إشكال فيه ، أو يقال اختصاص المفضول بفضيلة جزئية لمصلحة مصاحبة الأمم برسلها لايضر فى فضل الفاضل ، انتهى . قلت لا إيراد على مختار الشيخ أصلا كما ترى ، ولو أريد جوازه صلى الله عليه وسلم بأمته أولا فلا إشكال أيضا ، لأنه لاعبرة للأمة إذ ذاك أصلا بل العبرة للسيد ، وهذا شائع ومعروف فى المراكب السلطانية وأعيان السلطان ، فإن مركب السلطان يكون مقدما على الكل ، ثم مركب الوزير الأعظم مثلا ، ثم كذلك الأمثل فالأمثل ، ومع كل مركب يكون جمع من الخدم والحرس ، فهل يمكن أن يعد خدام السلطان أفضل من الوزير الأعظم أو الجليل الذى يأتى بعده من السلاطين الأخر ١٢ .

(١) كما هو نص حديث الباب من قوله « ولا يتكلم إلا الرسل » وفى رواية إبراهيم « ولا يكلمه إلا الأنبياء ، ودعوى الرسل يومئذ اللهم سلم سلم » قال الحافظ وللترمذى من حديث المغيرة شعار المؤمنين على الصراط رب سلم سلم ، ولا يلزم من كونه شعار المؤمنين أن ينطقوا به بل تنطق به الرسل يدعون للمؤمنين بالسلامة، فسمى ذلك شعاراً لهم فبهذا تجتمع الأخبار ، انتهى . وقال العينى تبعا للنووى : قوله « ولا يتكلم » أى حال الإجازة وإلا ففى يوم القيامة مواطن يتكلم الناس فيها وتجادل عن نفسها ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : المقصود بالحديث ههنا قوله « حرم الله على النار أن تأكل آثار السجود » واختلف فى المراد بآثار السجود فقيل هى الأعضاء السبعة وهذا هو الظاهر ، وقال عياض المراد الجبهة خاصة ، ويؤيده مافى مسلم من وجه

. . . .

آخر أن قوما يخرجون من النار يحترقون فيها إلا دارات وجوههم ، فإن ظاهر هذه الرواية يخص العموم الذى فى الأول ، انتهى . وقال النووى : المختار الأول ، والجواب عن حديث مسلم أن هؤلاء القوم مخصوصون من جملة الخارجين من النار ، بأنه لايسلم منهم من النار إلا دارات الوجوه ، وأما غيرهم فتسلم جميع أعضاء السجود منهم ، عملا بعموم هذا الحديث ، فهذا الحديث عام وذلك خاص ، فيعمل بالعام إلا ماخص ، انتهى . وظاهر كلاميهما أن النووى رجح حديث العموم وحمل الحديث الخاص بقوم مخصوصين ، والحافظ خص بالحديث الخاص حديث العموم ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك فى حديث الشفاعة ، وفيه أيضا قال الزين بن المنير: تعرف صفة هذا الأثر ماورد فى قوله تعالى «سيماهم فى وجوههم من أثر السجود » ولأن وجوههم لا تؤثر فيها النار فتبقى صفتها باقية ، وقال غيره بل يعرفون بالغرة والتحجيل وفيه نظر ، لأنها مختصة بهــذه الأمة ، والذين يخرجون أعم من ذلك ، وقوله « حرم الله على النار » جواب عن مقدر وهو أنهم كيف يعرفون أثر السجود مع قوله فى حديث أبى سعيد عند مسلم « فأماتهم الله إماتة حتى إذا كانوا فحما أذن الله بالشفاعة » فإذا صاروا فحما كيف يتميز محل السجود من غيره ، وحاصل الجواب تخصيص أعضاء السجود من العموم ، وهل المراد بأثر السجود نفس العضو الذى سجد أو المراد من سجد فيه نظر ، والثانى أظهر ، قال القاضى عياض : فيه دليل على أن عذاب المؤمنين المذنبين مخالف لعذاب الكفار ، وأنه لايأتى على جميع أعضائهم ، ثم بسط الكلام على الاختلاف بين القاضى عياض والنووى المذكور قريبا مختصرا ، ثم قال واستنبط ابن أبى جمرة من هذا أن من كان مسلما ، ولكنه كان لايصلى لايخرج إذ لا علامة له ، لكن يحمل على أنه يخرج فى القبضة لعموم قوله « لم يعملوا خيرا قط » وهو مذكور فى حديث

قوله (فيقدمه إلى باب الجنة) أورد الرواية[1] ههنا باختصار .

أبى سعيد الآتى فى التوحيد ، وهل المراد بمن يسلم من الإحراق من كان يسجد أو أعم من أن يكون بالفعل أو بالقوة ؟ الثانى أظهر ليدخل فيه من أسلم وأخلص فبغته الموت قبل أن يسجد ، ووجدت بخط أبى ولم أسمعه منه من نظمه مايوافق مختار النووى :

يارب أعضاء السجود عتقتها ... من عبدك الجانى وأنت الواقى
والعتق يسرى بالغنى ياذا الغنى ... فامنن على الفانى بعتق الباقى

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله عنه أفرد من جملة أركان الصلاة للسجود خاصة بابا مفرداً ولم يترجم لغيره ، إما إشارة إلى حديث أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أقرب مايكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء» أو لأن للسجود وجوداً مستقلا فى جميع أجزاء الصلاة ، وهو فى سجدة التلاوة عند الجميع ، وفى سجدة الشكر والسجدة عند الآيات كما ترجم بها أبو داود عند القائلين بهما ، ولم أر من تعرض لذلك من الشراح إلا مايستأنس من القسطلانى إذ قال : قوله «حرم الله على النار» هذا موضع الترجمة ، واستشهد له ابن بطال بحديث «أقرب مايكون العبد إذا سجد» وهو واضح ، وقال تعالى «واسجد واقترب» وقال بعضهم إن الله تعالى يباهى بالساجدين من عبيده ملائكته المقربين ، ويقول لهم : ياملائكتى أنا قربتكم ابتداء وجعلتكم من خواص ملائكتى ، وهذا عبدى جعلت بينه وبين القربة حجبا كثيرة ، وموانع عظيمة ، من أغراض نفسية وشهوات حسية ، وتدبير أهل ومال وأهوال ، فقطع كل ذلك وجاهد حتى سجد واقترب ، فكان من المقربين ، انتهى .

(١) الحديث أخرجه الإمام البخارى فى كتاب الرقاق فى باب الصراط جسر جهنم ، وفى كتاب التوحيد فى باب قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة» الآية، ومسلم

قوله (أشق خلقك) أى المؤمنين[1] وإلا فهو غير جاهل عن أحوال أهل النار.
قوله (قال أبو سعيد الخدرى) وكان ثمة حين[2] حدث أبو هريرة بهذا الحديث .

فى كتاب الإيمان فى باب إثبات رؤيته تعالى فى الآخرة ، وليس فى هذه الروايات إلا اختلاف يسير فى بعض المواضع ، وقال الحافظ : قوله « يصرف وجهه عن النار » بيناء المجهول، وفى رواية شعيب « فيصرف الله » ووقع فى رواية أنس عن ابن مسعود عند مسلم، وفى حديث أبى سعيد عند أحمد والبزار نحوه : أنه يرفع له شجرة فيقول يارب أدنى من هذه الشجرة فلأستظل بظلها وأشرب من مائها فيقول الله تعالى لعلى إن أعطيتك تسألنى غيرها فيقول لايارب ويعاهده أن لا يسأل غيرها، وربه يعذره لأنه يرى مالا صبر له عليه ، وفيه « أنه يدنو منها وأنه يرفع له شجرة أخرى أحسن من الأولى عند باب الجنة ، ويقول فى الثالثة ائذن لى فى دخول الجنة ، وكذا وقع فى حديث أنس الآتى فى التوحيد من طريق حميد عنه رفعه آخر من يخرج من النار « ترفع له شجرة » ونحوه لمسلم من طريق النعمان عن أبى سعيد بلفظ « إن أدنى أهل الجنة منزلة رجل صرف الله وجهه عن النار قبل الجنة ومثلت له شجرة » ويجمع بأنه سقط من حديث أبى هريرة ههنا ذكر الشجرات كلها كما سقط من حديث ابن مسعود ماثبت فى حديث الباب من طلب القرب من باب الجنة ، انتهى . وقال السندى : ولعل إدخاله الجنة بطريق التدريج وأخذ العهود والمواثيق منه ليعلم أن استحقاقه النار كان بسبب كثرة الغدر فى العهود وأن دخوله الجنة بمجرد فضل الرب وكرمه ، انتهى . ١٢

(١) قال الحافظ : المراد بالخلق ههنا من دخل الجنة ، فهو لفظ عام أريد به الخاص ، ومراده أنه يصير إذا استمر خارجا عن الجنة أشقاهم ١٢ .

(٢) كما هو نص الحديث أخرجه الإمام البخارى فى الرقاق ولفظه : قال عطاء وأبو سعيد جالس مع أبى هريرة لايغير عليه شيئا من حديثه حتى انتهى إلى

(باب السجود على سبعة أعظم)

ووضع تمام(١) الجبهة مستلزم لوضع الأنف ويتطرق النقصان فى الصلاة لو لم يضع

قوله « هذا لك ومثله معه » قال أبو سعيد : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « هذا لك وعشرة أمثاله » قال أبو هريرة حفظت مثله معه ، قال الحافظ : وجمع عياض بين حديثى أبى سعيد وأبى هريرة باحتمال أن يكون أبو هريرة سمع أولا قوله « ومثله معه » فحدث به ثم حدث النبى صلى الله عليه وسلم بالزيادة فسمعه أبو سعيد ، وقد وقع فى حديث أبى سعيد أشياء كثيرة زائدة على حديث أبى هريرة ، انتهى . قلت : وسيأتى حديث أبى سعيد فى كتاب التوحيد فى آخره « يقال لهم: لكم مارأيتم ومثله معه » قال الحافظ : هذا موافق لحديث أبى هريرة فى الاقتصار على المثل ، ويمكن أن يجمع أن يكون عشرة الأمثال إنما سمعه أبو سعيد فى آخر أهل الجنة دخولا، والمذكور ههنا فى حق جميع من يخرج بالقبضة ، إلى آخر مابسطه ، وقال العينى : وجه الجمع بينهما أنه صلى الله عليه وسلم أخبر أولا بالمثل ثم اطلع على الزيادة تكرما ، ولا يحتمل العكس لأن الفضائل لا تنسخ، وقال الكرمانى : اعلم أولا بما فى حديث أبى هريرة ثم تكرم الله فزادها فأخبر به صلى الله عليه وسلم ولم يسمعه أبو هريرة ، انتهى . وهذا الجمع معروف عند العلماء فى جميع الروايات التى وردت فيها الزيادة بالفضائل والأجور ١٢ .

(١) أجاد الشيخ الكلام على أحاديث البابين ، وأشار بذلك إلى الجمع بين مايظهر اختلافها وذلك أنه صلى الله عليه وسلم ذكر فى الحديث الأول سبعة أعضاء وعد منها الجبهة فقط ، وفى الثانى ذكر هذا اللفظ ، وأشار بلفظ الجبهة إلى الأنف، وهو عضو مستقل غير الجبهة ، فكيف أشار النبى صلى الله عليه وسلم بلفظ الجبهة إلى الأنف ؟ وأجاب عنه الشيخ بأن وضع تمام الجبهة مستلزم لوضع الأنف

. . . .

أيضا فإن أحداً إن لم يضع الأنف لا بد أن يرتفع شيء من أسفل الجبهة ، فكأنه صلى الله عليه وسلم أشار بالإشارة إلى الأنف إلى أن تكميل وضع الجبهة يكون بوضع الأنف ، فلله دره ماأدق نظره ، قال الكرمانى : قوله « وأشار بيده على أنفه » جملة معترضة بين المعطوف عليه وهو الجبهة والمعطوف وهو اليدين ، والغرض منهما أنهما عضو واحد إذا الجبهة هى العظم الذى فيها عظم الأنف متشعبا منه أو بيان أن الأنف من توابع الجبهة وتتمها عند إرادة كمال السجود ، انتهى . وقال الحافظ : قوله « على الجبهة » وفى الحديث الآتى أشار بيده على أنفه كأنه ضمن أشار معنى أمر بتشديد الراء فلذلك عداه بـ « على » دون « إلى » ، وعند النسائى من طريق ابن عيينة عن ابن طاوس فذكر هذا الحديث ، وقال فى آخره : قال ابن طاوس : ووضع يده على جبهته وأمرها على أنفه ، وقال « هذا واحد » فهذه رواية مفسرة ، قال القرطبى : هذا يدل على أن الجبهة الأصل فى السجود ، والأنف تبع ، وقال ابن دقيق العيد : قيل معناه إنهما جعلا كعضو واحد وإلا لكانت الأعضاء ثمانية ، قال : وفيه نظر لأنه يلزم منه أن يكتفى بالسجود على الأنف كما يكتفى بالسجود على بعض الجبهة ، وقد احتج بهذا لأبى حنيفة فى الاكتفاء بالسجود على الأنف ، قال : والحق أن مثل هذا لايعارض التصريح بذكر الجبهة ، وإن أمكن أن يعتقد أنهما كعضو واحد فذاك فى التسمية والعبارة لافى الحكم ، وجواز الاقتصار على بعض الجبهة قال به كثير من الشافعية ، ونقل ابن المنذر إجماع الصحابة على أنه لايجزىء السجود على الأنف وحده، وذهب الجمهور إلى أنه يجزىء على الجبهة وحدها ، وعن الأوزاعى وأحمد وإسحق وابن حبيب من المالكية وغيرهم: يجب أن يجمعهما وهو قول الشافعى أيضا ، انتهى . وقال العينى : احتج بالحديث أحمد وإسحق على أنه لايجزيه من ترك السجود على شيء من الأعضاء السبعة ، وهو الأصح من قولى الشافعى فيما رجحه المتأخرون

الأنف لأن فيه نقصا بوضع الجبهة مع [1] أنها صحيحة .

قوله (من اعتكف مع النبي فليرجع) إما متعد والمفعول الأثاث الذى أرسلوه إلى البيوت ظنا منهم أن الخروج حتم مساء هذا اليوم فيكون البيات والعشاء فى البيوت لاغير فلا حاجة إلى إبقاء شىء من الأمتعة فى المسجد أو لازم ، والمعنى ليعد[2] عما قصده من الخروج مساء هذا اليوم ، والأول أولى .

خلاف مارجحه الرافعى ، وهو مذهب ابن حبيب ، وكأن البخارى مال إلى هذا القول ، ولم يذكر الأنف فى هذا الحديث وذكره فى الحديث الآتى قريبا ، واختلفوا فى السجود على الأنف هل هوفرض مثل غيره ، ثم بسط الاختلاف فى ذلك ، وحاصله أنه يجوز الاقتصار على الجبهة عند الجمهور خلافا لأحمد وابن حبيب من المالكية أنه لايجوز الاقتصار على الجبهة بدون الأنف ،وأما الاقتصار على الأنف دون الجبهة فلا يجوز إلا عند أبى حنيفة وابن القاسم من المالكية ، انتهى . قلت : ماحكوا من مذهب الإمام أحمد من إيجاب الجبهة والأنف رواية عنه مشهورة ، وإلا ففى إيجاب الأنف مع الجبهة عنده رواية أخرى أنه لايجب ذكر الروايتين الموفق وغيره ، والجملة أن فى المسألة ثلاثة مذاهب للعلماء ١٢ .

(١) أى الجبهة صحيحة ليست بجريحة ، قال الشيخ فى البذل : قال فى المنية الخامسة من الفرائض السجدة وهى فريضة تتأدى بوضع الجبهة والأنف والقدمين واليدين والركبتين ، وإن وضع جبهته دون أنفه جاز بالإجماع ، لكن إن كان ذلك بغير عذر يكره ، وإن وضع أنفه دون جبهته فكذلك يجوز سجوده ، لكن يكره إن كان لغير عذر عند أبى حنيفة ، وقالا: لايجوز السجود بالأنف وحده إلا إذا كان بجبهته عذر ، انتهى ١٢ .

(٢) من العود وعامة الشراح على ذلك ، قال الكرمانى: قوله « فليرجع » أى إلى الاعتكاف ، وتبعه العينى والقسطلانى وغيرهما فى ذلك ، ويؤيد ذلك ماسيأتى فى باب تحرى ليلة القدر فى هذا الحديث من وجه آخر بلفظ فمن كان اعتكف معى فليثبت فى معتكفه الحديث ، ثم لا يذهب عليك ما فى تقرير مولانا محمد حسن المكى فى هذا الحديث إذ قال : قوله أمامك أى فى السنة

. . . .

المستقبلة، لأن قوله العشر الأول قصة سنة أخرى ، والعشرين قصة سنة آتية ، لأنه لم يثبت اعتكافه صلى الله عليه وسلم رمضان كله ولا العشرين الأول عند الأستاذ انتهى . وأوضح من ذلك مافى تقرير مولانا حسين على إذ قال اعلم أنه لم يثبت اعتكافه صلى الله عليه وسلم الشهر كله فيئول هذا الحديث : اعتكف عشرة أيام ثم أخبره جبرائيل عليه السلام فأراد عليه السلام أن يعتكف فى رمضان الآتى فى الأوسط أو أنه أخبر بعد مرور رمضان الاول أن ما تطلب كان أمام اعتكافك فأراد أن يعتكف الآتى فى الأوسط ثم اعتكف الأوسط فى الآتى وأخبر بعد هذه العشرة أن ما تطلب أمامك فاعتكف الآخر فاجتمعت هذه الروايات بما جاء أنه لم يعتكف الأول ، بل الأوسط والأخير ، وهذا المحمل الذى حملنا الحديث عليه مبين من الاحاديث فى باب الاعتكاف فى مسلم وغيره ، انتهى . قلت : ولم أر التصريح بذلك ، ويؤيد كلام الشيخ قدس سره أن المعروف فى حديث أبى سعيد هذا اعتكاف العشر الأوسط كما سيأتى بعدة طرق عنه فى أبواب ليلة القدر والاعتكاف منها ما فى باب تحرى ليلة القدر فى الوتر من العشر الأواخر عن أبى سعيد قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور فى رمضان العشر التى فى وسط الشهر ، فإذا كان حين يمسى من عشرين ليلة تمضى ويستقبل إحدى وعشرين رجع إلى مسكنه ، ورجع من كان يجاور معه وأنه أقام فى شهر جاور فيه الليلة التى كان يرجع فيها فخطب الناس فأمرهم ماشاء الله ثم قال كنت أجاور هذه العشرة ، ثم بدا لى أن أجاور هـــذه العشر الأواخر ، الحديث نص فى أن عادته صلى الله عليه وسلم أولا كانت اعتكاف العشر الأوسط فقط، فلا مانع على ما أفاده الشيخ من أنه صلى الله عليه وسلم اعتكف فى زمان العشر الأول فقط فقيل له التى تطلب أمامك ، فاعتكف بعده العشر الأواسط، فلاريب أن المعروف فى حديث أبى سعيد بطرق كثيرة اعتكاف العشر الأواسط فتأمل ، لكن يشكل عليه أن رواية الباب كالنص على أنه صلى الله عليه وسلم

قوله (حتى رأيت أثر الطين[1]) ويقال: كان ذلك صبيحة

اعتكف رمضان كله، وقال الشيخ ابن القيم فى الهدى: وكان صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله عزوجل. وتركه مرة فقضاه فى شوال، واعتكف مرة فى العشر الأول ثم الأواسط، ثم العشرة الأخيرة يلتمس ليلة القدر، ثم تبين له أنها فى العشر الأخير فداوم على اعتكافه حتى لحق بربه عزوجل، انتهى. ولم يتعرض لذلك الزرقانى فى شرح المواهب ولا الزبيدى فى شرح الإحياء مع ذكرهما هذه الروايات فتأمل ١٢.

(١) قال الكرمانى هذا محمول على أنه كان شيئا يسيراً لا يمنع مباشرة بشرة الجبهة الأرض إذ لو كان كثيرا لم تصح صلاته، انتهى. وتبعه العينى إذ قال فى الحديث: جواز السجدة فى الطين، لكن الحديث محمول على أنه كان شيئاً يسيراً لايمنع مباشرة بشرة الجبهة الأرض، ولو كان كثيرا لم تصح صلاته، وهذا قول الجمهور، واختلف قول مالك فى ذلك، ثم بسط فى أقوال المالكية، وقال القسطلانى تبعا للحافظ: حمله الجمهور على الأثر الخفيف لكن يعكر عليه قوله فى بعض طرقه «ووجهه ممتلىء طينا وماء»، وأجاب النووى بأن الامتلاء المذكور لايستلزم ستر جميع الجبهة، انتهى. قلت: والحديث الذى أشار إليه القسطلانى ن لفظ وجهه ممتلىء يأتى فى باب تحرى ليلة القدر المذكور قريبا، وبقى هذا الأثر ل ما بعد الصلاة ولم يمسحه النبى صلى الله عليه وسلم كما سيأتى قريبا فى باب من لم سح جبهته وأنفه حتى صلى. وقال الموفق: إذا كان فى الطين والمطر ولم يمكنه سجود على الأرض إلا بالتلوث بالطين والبلل بالماء فله الصلاة على دابته يومىء لركوع والسجود، ولم يلزمه السجود على الأرض، قال الترمذى: روى ن أنس أنه صلى على دابته فى ماء وطين، والعمل على هذا عند أهل العلم وبه يقول حمد وإسحاق، وقال الدامغانى: مذهب أبى حنيفة أن يصلى على الراحلة فى المطر

إحدى[1] وعشرين، وقيل صبيحة ثلاث وعشرين، ثم إن ذلك كان[2] علامة لليلة القدر في ذلك الشهر فقط، وليست علامة دائمة يستدل بها بعده صلى الله عليه

والمرض، وقال أصحاب الشافعي: لا يجوز أن يصلي الفرض على الراحلة لأجل المطر والمرض، وعن مالك كالمذهبين، واحتج من منع ذلك بحديث الخدري يعني حديث الباب، ولنا ماروى يعلى بن أمية عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه انتهى إلى مضيق والسماء من فوقهم والبلة من أسفل فصلى على راحلته، الحديث، رواه الترمذي والأثرم، وحديث الخدري فيحتمل أن يكون يسيراً لا يؤثر في تلويث الثياب، انتهى ملخصا. وفي الدر المختار في الأعذار المبيحة للصلاة على الدابة إيماء المطر والطين يغيب فيه الوجه، قال ابن عابدين: أي يلطخه أو يتلف ما يبسط عليه، أما مجرد نداوة فلا تبيح له ذلك، والذي لا دابة له يصلي قائما في الطين بالإيماء، انتهى ١٢.

(١) هذا هو المعروف في الروايات في هذه القصة كما سيأتي أبواب ليلة القدر والاعتكاف منها ما في باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر عن أبي سعيد الخدري قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في رمضان العشر التي في وسط الشهر فإذا كان حين يمسي من عشرين ليلة تمضي رجع إلى مسكنه، ورجع من كان يجاور معه» الحديث وفي آخره «فوكف المسجد في مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة إحدى وعشرين» وهكذا في روايات أخر ١٢.

(٢) وهذا واضح لا غبار عليه، قال الحافظ: والمراد أنه أنسي علم تعينها في تلك السنة، وفي باب تحري ليلة القدر في حديث الباب «وقد أريت هذه الليلة ثم أنسيتها، وقد رأيتني أسجد في ماء وطين» الحديث أوضح في الدلالة على أن الإراءة في هذا الشهر كانت بهذه العلامة ١٢.

وسلم أيضا ، ثم المقصود[1] بإيراد الرواية ههنا إثبات أنه لايتقى الأنف فى السجود ولو على الطين .

(باب لا يكف شعرا)

يعنى بذلك أن[2] ماتقدم من جواز عقد الثياب وضمها فإنما هو حيث خاف كشف الستر لأن الفرض أهم ، وأما إذا أمن ذلك فإنه لا يكف شعراً لما فيه من

---

(١) وقريب منه ماقال شيخ المشايخ فى التراجم : المقصود بهذا الباب تأكد السجود على الأنف أيضا لأن النبى صلى الله عليه وسلم اهتم به حتى لم يتركه فى حالة الحرج أعنى الطبق[5] ولولم يكن متأكداً لتركه فى مثل هذه الحالة ، انتهى . وقال الحافظ : هذه الترجمة أخص من التى قبلها وكأنه يشير إلى تأكد أمر السجود على الأنف بأنه لم يترك مع وجود عذر الطين الذى أثر فيه ، ولاحجة فيه لمن استدل به على جواز الاكتفاء بالأنف لأن فى سياقه أنه سجد على جبهته وأرنبته فوضح أنه إنما قصد بالترجمة ماقدمناه ، وهو دال على وجوب السجود عليهما ولولا ذلك لصانهما عن لوث الطين ، قاله الخطابى وفيه نظر ، انتهى . قلت : لاشك أن غرض هذه الترجمة هو ذاك كما جزم به المشايخ ، لكن الترجمة السابقة من باب السجود على الأنف الظاهر منها أن الغرض هو الإشارة إلى الاختلاف فى الاكتفاء بالأنف وإلا فلا وجه لها ، وتقدم قريبا اختلاف الأئمة فى ذلك ، وبيان الدليل لمن قال بجواز الاكتفاء على الأنف ١٢ .

(٢) أجمل الشيخ قدس سره الكلام على الأبواب الثلاثة فى نسق واحد ، وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى رضى الله عنه ترجم بثلاثة أبواب : الأول

---

(٥) كذا فى جميع النسخ ولا يبعد أن يكون محله الطين ١٢ ز .

. . . .

باب عقد الثياب الخ ، وأورد عليه أن الترجمة من أبواب الثياب ليست ههنا فى محلها حتى قال بعضهم : إن ذلك من النساخ حتى ذكروا بابين من أبواب الثياب ههنا ، وذكروا ترجمتين من أبواب صفة السجود وهما : باب إذا لم يتم السجود وباب يبدى ضبعيه الخ فى أبواب الثياب وقال الحافظ هناك بعد ذكر بعض التوجيهات للمناسبة ، وفى الجملة إعادة هاتين الترجمتين ههنا وفى أبواب السجود الحمل فيه عندى على النساخ بدليل سلامة رواية المستملى من ذلك وهو أحفظهم انتهى . والأوجه عندى أن ذلك كله من لطائف البخارى ودقة نظره المعروفة تشحيذاً للأذهان ، والغرض من ذكره هذا الباب ههنا كما أشار إليه الشيخ قدس سره فى كلامه هذا أن ماسيأتى من النهى عن كف الثياب محمول على الأمن من الكشف ، أما إذا خاف كشف العورة فلابد من عقدها لأن الفرض أهم من المستحبات والمكروهات ، قال الحافظ قوله باب عقد الثياب الخ كأنه يشير إلى أن النهى الوارد عن كف الثياب فى الصلاة محمول على غير حالة الاضطرار ، ووجه إدخال هذه الترجمة فى أحكام السجود من جهة أن حركة السجود والرفع منه تسهل مع ضم الثياب وعقدها لا مع إرسالها وسدلها أشار إلى ذلك ابن المنير انتهى . قلت : والأوجه عندى أنه رضى الله عنه ذكره فى أبواب السجود لأن الكشف أقرب فى السجود لما فيه من إبداء الضبعين وتجافى اليدين فكأنه رضى الله عنه ذكر الثياب ههنا مخافة أن لا يبالى بها أحد اهتماما بإتمام السجود وتكميلا لهيئته ، وذكر إتمام السجود فى أبواب الثياب مخافة أن لا يبالى أحد بإتمامه اهتماما باشتمال الثياب وعدم الكشف ، فذكر فى الموضعين المسألتين اهتماما بهما لئلا يقصر أحد فى أحدهما اهتماما بالآخر .

ثم ذكر الإمام البخارى باب لا يكف شعراً وباب لا يكف ثوبه وفرقهما على

. . . .

عادته رضى الله عنه اهتماما بكل واحد منهما ، قال الحافظ : قوله باب لا يكف شعراً ضبطناه فى روايتنا بضم الفاء وهو الراجح ويجوز الفتح ، وقال القسطلانى : قال الدماميني والبرماوى بفتح الفاء عند المحدثين وضمها عند المحققين من النحاة ، وكذا لا يكف ثوبه أى فى الترجمة الآتية ، انتهى . قال الحافظ : والمراد بالشعر شعر الرأس ومناسبة هذه الترجمة لأحكام السجود من جهة أن الشعر يسجد مع الرأس إذا لم يكف أو يلف ، وجاء فى حكمة النهى عن ذلك أن غرزة الشعر يقعد فيها الشيطان حالة الصلاة ، وفى سنن أبى داود بإسناد جيد أن أبا رافع رأى الحسن بن على يصلى قد غرز ضفيرته فى قفاه فحلها ، وقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ذلك مقعد الشيطان » ، انتهى . وزاد العينى : وفى المعرفة وينافى الحديث الثابت عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه رأى عبدالله بن الحارث يصلى ورأسه معقوص من ورائه فقام وراءه فجعل يحله وقال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول « إنما مثل هذا كمثل الذى يصلى وهو مكتوف » قيل : والحكمة فيه أن الشعر يسجد معه ولذا مثله بالذى يصلى وهو مكتوف ، وقال ابن عمر رضى الله عنهما لرجل يسجد وهو معقوص الشعر : ارسله يسجد معك ، انتهى .

ثم ترجم الإمام باب لا يكف ثوبه فى الصلاة ، وأورد فيه حديث ابن عباس المذكور فى الباب الماضى ، ولا يذهب عليك أن سياق الحديث فى البابين على نسق واحد وهو ولا يكف ثوبه ولا شعره فى الباب الأول ، ولا أكف شعراً ولا ثوبا فى الثانى ، ومع ذلك أطلق الإمام الترجمة فى الباب الأول وقيد الثانية بقوله « فى الصلاة » ولم أر من نبه على ذلك الفرق ، والأوجه عندى أن النهى عن كف الشعر عند الإمام مطلق سواء فعله قبل الصلاة أو فيها لكونه مقعد الشيطان كما تقدم ، والنهى عن كف الثوب عنده مقيد بالصلاة فكأنه مال فى ذلك خاصة إلى

ترك الخشوع والالتفات إلى الغير ومنع الثياب[1] ومايكفه عن السجدة .

ما جنح إليه الداودى ، قال الحافظ : المراد أنه لايجمع ثيابه ولا شعره ، وظاهره يقتضى أن النهى عنه فى حال الصلاة، وإليه جنح الداودى، وترجم به المصنف وهى تؤيد ذلك ، ورده عياض بأنه خلاف ماعليه الجمهور فإنهم كرهوا ذلك للمصلى سواء فعله فى الصلاة أو قبل أن يدخل فيها ، واتفقوا على أنه لايفسد الصلاة ، لكن حكى ابن المنذر عن الحسن وجوب الإعادة ، قيل والحكمة فى ذلك أنه إذا رفع ثوبه أو شعره عن مباشرة الأرض أشبه المتكبر ، انتهى . قال العينى: وفى التلويح اتفق العلماء على النهى عن الصلاة وثوبه مشمر أوكمه أو رأسه معقوص أو مردود وشعره تحت عمامة أو نحو ذلك وهى كراهة تنزيه ، فلو صلى كذلك فقد أساء وصحت صلاته ، واحتج الطبرى فى ذلك بالإجماع ، قال ابن التين : هذا مبنى على الاستحباب فأما إذا فعله فحضرت الصلاة فلا بأس أن يصلى كذلك ، ثم ذكر أثر أبى رافع فى قصة الحسن ، وأثر ابن عباس فى قصة ابن الحارث المذكور من قبل ذلك ، ثم قال : فدل الحديث على كراهة الصلاة وهو معقوص الشعر ولو عقصه وهو فى الصلاة فسدت صلاته . واتفق الجمهور من العلماء على أن النهى لكل من يصلى كذلك سواء تعمده الصلاة أو كان كذلك لمعنى آخر ، وقال مالك : النهى لمن فعل ذلك للصلاة ، والصحيح الأول لإطلاق الأحاديث ، انتهى. وقال شيخ المشايخ فى التراجم قوله باب لايكف شعراً أى لا يصلى الصلاة بهذه الهيئة لأن المستحب أن يصلى الرجل فى الهيئة المعتادة المستحسنة عنده وهيئة كف الشعر وجمعه وشده على الرأس هيئة غير معتادة للعرب ، بل عادتهم إرسال الشعر ، وههنا أسرار دقيقة يضيق عنها مطاق النطق والبيان ، انتهى .

(١) عطف على ترك الخشوع ، وقوله مايكفه عطف على الثياب ، أى فيه منع مايكف الثوب من الأيدى وغيرها عن السجدة فإن الظاهر أن كف الثياب

قوله (كان يفعل شيئا لم أرهم يفعلون) فيه دلالة ظاهرة لأصحابنا الحنفيين أن جلسة[1] الاستراحة إنما كانت للعذر إذ لو لم تكن كذلك لدام عليه عمل

يكون بالايدى ، قال القسطلانى : قوله ولا ثوبا ، أى بيديه عند الركوع والسجود فإن الشعر والثوب يسجد معه ، أو أنه إذا رفع شعره أو ثوبه عن مباشرة الارض أشبه المتكبرين ، انتهى ١٢ .

(١) توضيح ذلك أنهم اختلفوا فى النهوض فى الفرد هل يقوم على صدور قدميه أو يجلس أولا ثم يقوم ، وإلى الثانى مال الإمام البخارى كما سيبوب به بلفظ : باب من استوى قاعدا ، وتكلم عليه الشيخ ههنا لكون الحديث حجة للحنفية ، والجمهور فى عدم الجلوس ، وتوضيح اختلاف الأئمة فى ذلك مافى البذل : اختلف الفقهاء فى النهوض عن السجود إلى القيام فقال مالك والاوزاعى والثورى وأبو حنيفة وأصحابه : ينهض على صدور قدميه ولا يجلس ، وروى ذلك عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس ، وقال النعمان بن أبى عياش : أدركت غير واحد من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ، وقال أبو الزناد : تلك السنة ، وبه قال أحمد وابن راهويه إلى آخر مابسطه الشيخ ، والمعروف عن أحمد أن عنه فى ذلك روايتين كما فى المغنى وغيره ، قال الموفق : اختلفت الرواية عن أحمد : هل يجلس للاستراحة ؟ فروى عنه أنه لا يجلس وهو اختيار الخرقى ، وروى ذلك عن عمر رضى الله عنهم وعلى وابن مسعود وابن عمر وابن عباس ، وبه يقول مالك والثورى وغيرهما ، وقال أحمد : أكثر الاحاديث على هذا ، وقال النعمان بن أبى عياش : أدركت غير واحد من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك أى لا يجلس ، وقال أبو الزناد تلك السنة ، والرواية الثانية عن أحمد أنه يجلس ، اختارها الخلال وهو أحد قولى الشافعى ، قال الخلال : رجع أحمد إلى هذا ، وقيل إن كان المصلى ضعيفا جلس للاستراحة وإن كان قويا

الصحابة[1] والتابعين .

قوله (حتى نقول قد نسى) وهذا إما لبيان[2] الجواز .

لم يجلس ، وحمل جلوس النبي صلى الله عليه وسلم كان فى آخر عمره عند كبره وضعفه ، وهذا فيه جمع بين الأخبار وتوسط بين القولين ، انتهى . وهذا هو مختار الموفق كما صرح به فى الشرح الكبير ١٢ .

(١) وقد عرفت فى حديث الباب قوله « يفعل شيئا لم أرهم يفعلون » وفى البذل عن شرح هداية أبى الخطاب للعلامة حب الدين عبد السلام بن تيمية أن الصحابة أجمعوا على ترك جلسة الاستراحة ، انتهى ١٢ .

(٢) وهذا واضح جدا لأنه لو كان معتادا كيف يتوهم الصحابى رضى الله عنه أنه نسى ، وتوضيح ذلك أن الاعتدال ركن قصير عند الجمهور ، ويستحب تطويله عند الإمام أحمد فى قول مطلقا ، وفى قول فى النوافل فقط دون الفرائض ، بما ورد من الأدعية فى ذلك من قوله « ملء السماء وملء الأرض ، وملء ماشئت من شىء بعد ، أهل الثناء والمجد ، أحق ماقال العبد وكلنا لك عبد ، لامانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد » رواه أبو داود والأثرم وغير ذلك بما ورد من الأدعية ذكرها المغنى ، وتبعه صاحب الشرح الكبير إذ قال : قد اختلف عن أحمد فى ذلك فروى عنه أنه قيل له أتزيد على هذا فتقول : أهل الثناء والمجد ؛ فقال قد روى ذلك ، وأما أنا فأقول هذا إلى ماشئت من شىء بعد ، فظاهر هذا أنه لايستحب ذلك فى الفريضة اتباعا لأكثر الأحاديث الصحيحة ، ونقل عنه أبو الحارث أنه قال وأنا أقول ذلك ، يعنى أهل الثناء والمجد ، فظاهره أنه يستحب ، اختاره أبو حفص وهو الصحيح انتهى . وكذا رجحه الموفق قبل ذلك ، وقال القسطلانى : اختلف هل الاعتدال ركن طويل أو قصير ، والمرجح عند الشافعية أنه قصير تبطل الصلاة بتطويله ، وقال أيضا بعد

أو حيث كانت (١) الجماعة بأسرها شائقة لذلك أو فى النافلة .

ذلك فى حديث الباب تبعا للحافظ: هذا صريح فى الدلالة على أن الاعتدال ركن طويل بل هو نص فيه فلا ينبغى العدول عنه لدليل ضعيف وهو قولهم : لم يسن فيه تكرير التسبيحات كالركوع والسجود ، ووجه ضعفه أنه قياس فى مقابلة النص، وقد اختار النووى جواز تطويل الركن القصير خلافا للمرجح فى المذهب، واستدل لذلك بحديث حذيفة عند مسلم أنه صلى الله عليه وسلم قرأ فى ركعة البقرة وغيرها ثم ركع نحوا مما قرأ ثم قام بعد أن قال ربنا لك الحمد قياما طويلا قريبا مما ركع، قال النووى : الجواب عن هذا الحديث صعب والأقوى جواز الإطالة بالذكر انتهى . وأما عند الحنفية والمالكية فلا يستحب تطويله ولا تفسد الصلاة بتطويله ، فما ورد من الأدعية فى الروايات محمول عندهما على بيان الجواز أو النوافل كما أفاده الشيخ قدس سره ، أما عدم الفساد فظاهر للروايات الواردة فى ذلك ، ولذا اضطر النووى وتبعه الحافظ وغيره إلى القول بعدم الفساد ، وأما عدم الاستحباب فلما تقدم قريبا عن الشرح الكبير تبعا للمغنى فى قول لأحمد إنه لا يستحب ذلك اتباعا لأكثر الأحاديث الصحيحة ، ومعلوم أن أكثر الروايات الواردة فى صفة صلاته صلى الله عليه وسلم متضافرة على تقصيره حتى يظن بالتطويل أنه نسى ، وكذا ما وقع فى حديث حذيفة وغيره وقائع جزئية وردت فى بعض الليالى ١٢ .

(١) قال النووى فى كتاب الأذكار بعد ذكر الروايات العديدة فى الأدعية : اعلم أن هذه الأذكار مستحبة للإمام والمأموم والمنفرد إلا أن الإمام لا يأتى بجميعها إلا أن يعلم من حال المأمومين أنهم يؤثرون التطويل انتهى . وفى الدر المختار : ليس بينهما أى بين السجدتين ذكر مسنون ، وكذا بعد رفعه من الركوع وكذا لا يأتى فى ركوعه وسجوده بغير التسبيح على المذهب ، وماورد محمول

قوله : (وإذا رفع رأسه فى السجدة الثانية) هذا بيان [١] لكيفية الاعتماد أنه بعد رفع الرأس من السجدة وبعد الجلوس ، وأنه على الأرض لا على شىء.

على النفل،قال ابن عابدين : الحمل المذكور صرح به المشايخ فى الوارد فى الركوع والسجود ، وصرح به فى الحلية فى الواردة فى القومة والجلسة ، وقال على انه إن ثبت فى المكتوبة فليكن فى حالة الانفراد أو الجماعة والمأمومون محصورون لا يتثقلون بذلك كما نص عليه الشافعية ، ولا ضرر فى التزامه وإن لم يصرح به مشايخنا فإن القواعد الشرعية لا تنبو عنه ، انتهى .

(١) هذا توجيه لمطابقة الحديث بالترجمة فإنهم أوردوا على الحديث بأنه لايوافق الترجمة ، قال الكرمانى : فإن قلت إن الترجمة لبيان كيفية الاعتماد فما وجه موافقة الحديث لها ؟ قلت : فيه بيان الكيفية بأنه يجلس أولا ثم يعتمد ثم يقوم . قال الفقهاء يعتمد كما يعتمد العاجن للخمير، انتهى. وقال الحافظ: إن قيل ترجم على كيفية الاعتماد ، والذى فى الحديث إثبات الاعتماد فقط ، أجاب الكرمانى : بأن بيان الكيفية مستفاد من قوله « جلس واعتمد على الأرض ثم قام » فكأنه أراد بالكيفية أن يقوم معتمداً عن جلوس لا عن سجود ، وقال ابن رشيد : أفاد فى الترجمة التى قبل هذه إثبات الجلوس فى الأولى والثالثة ، وفى هذه أن ذلك الجلوس جلوس اعتماد على الأرض بتمكن بدليل الإتيان بحرف « ثم » الدال على المهلة ، وأنه ليس جلوس استيفاز ، انتهى . وفيه شىء ، إذ لو كان المراد يقال كيف يجلس مثلا ، وقيل يستفاد من الاعتماد وأنه يكون باليد لأنه افتعال من العماد ، والمراد به الاتكاء وهو باليد ، انتهى كلام الحافظ . ولا يبعد عندى أن غرض المصنف بالترجمة ليس بيان الكيفية ، بل ذكر لفظ « كيف » تنبيها على اختلافهم فى بيان كيفية الاعتماد ، وغرض الترجمة إثبات الاعتماد على الأرض عند النهوض كما نبهت على ذلك فى أول الكتاب فى باب كيف كان بدء الوحى ،

من جسده فكان موافقا للترجمة .

أن الإمام البخارى رضي الله عنه طالما يشير بلفظ « كيف » إلى مجرد الاختلاف فى الكيفية بدون إثبات الكيفية ، ومسألة الاعتماد على الأرض عند النهوض عن السجود أو التشهد أيضا خلافية شهيرة ، والمعروف على ألسنة المشايخ أن الاعتماد على الأرض عند النهوض يستحب عند الشافعى ومالك ، ولا يستحب عند الحنفية ، وليس كذلك بل الاعتماد على الأرض مندوب عند الشافعى فقط دون الأئمة الثلاثة ، ذكر صاحب السعاية ذكر الفقيه المالكى ابن أبى زيد فى رسالته : تسجد للثانية كما فعلت أولا ثم تقوم من الأرض كما أنت معتمدا على يديك ، لا ترجع جالسا لتقوم من جلوس ، انتهى . وظاهره أن مذهب مالك فى الاعتماد مثل مذهب الشافعى ، وفى الجلسة مثل مذهبنا لكن المشهور المحكى عنه فى كتب أصحابنا أن مذهبه فيهما كمذهبنا ، انتهى كلام السعاية . قلت : وهو كذلك ليس الاعتماد على الأرض مندوبا مستقلا عند المالكية ، لكن المستحب عندهم فى الرفع عن السجدة تقديم الركبتين وتأخير اليدين ، فيتوهم من ذلك من توهم أنهم قائلون بندبية الاعتماد على الأرض ، ومذهب الحنفية فى ذلك مافى الدر المختار أنه يكبر للنهوض على صدور قدميه بلا اعتماد وقعود ، قال ابن عابدين : قال فى الكفاية : أشار به إلى خلاف الشافعى فى الموضعين أحدهما يعتمد بيديه على ركبتيه عندنا ، وعنده على الأرض ، والثانى الجلسة الخفيفة ، انتهى . وقال الموفق بعد ذكر القولين لأحمد فى جلسة الاستراحة : وعلى كلتا الروايتين ينهض إلى القيام على صدور قدميه معتمداً على ركبتيه ، قال القاضى : لا يختلف قوله إنه لا يعتمد على الأرض سواء قلنا يجلس للاستراحة أو لا يجلس ، وقال مالك والشافعى : السنة أن يعتمد على يديه فى النهوض لأن مالك بن الحويرث قال فى صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنه لما رفع رأسه من السجدة الثانية استوى قاعداً ثم اعتمد على الأرض »

. . . .

رواه النسائى، ولنا ماروى وائل بن حجر قال : « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه ، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه » رواه النسائى والأثرم ، وفى لفظ إذا نهض نهض على صدور قدميه واعتمد على فخذيه، وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض فى الصلاة، رواهما أبو داود : وقال على كرم الله وجهه إن من السنة فى الصلاة المكتوبة إذا نهض الرجل فى الركعتين الاوليين أن لا يعتمد بيديه على الأرض إلا أن يكون شيخا كبيراً لايستطيع ، رواه الأثرم، وحديث مالك محمول على أنه كان من النبى صلى الله عليه وسلم لمشقة القيام وكبره ، فإنه قال عليه الصلاة والسلام « إنى قد بدنت فلا تسبقونى بالركوع ولا بالسجود » وأما إذا شق عليه النهوض على الصفة التى ذكرنا فلابأس باعتماده على الأرض بيديه ، لانعلم أحداً خالف هذا ، وقد دل عليه حديث مالك بن الحويرث ، وقول على رضى الله عنه المذكور ، انتهى مختصرا . وفى العينى : روى عن ابن عمر أنه كان يعتمد عند قيامه ، وفعله مسروق ومكحول وهو قول الشافعى وأحمد ، وأجازه مالك فى العتبية ، ثم كرهه ، ورأت طائفة أن لايعتمد على يديه إلا أن يكون شيخا أو مريضا، قال ابن بطال: روى ذلك عن على والنخعى والثورى، وكره الاعتماد ابن سيرين، وفى التوضيح حمل مالك هذا الحديث على حالة الضعف بعيد ، وكذا قول من قال : إن مالك بن الحويرث رجل من أهل البادية أقام عند رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرين ليلة ولعله رآه فعل ذلك فى صلاة لعذر فظن أنه من سنة الصلاة أبعد وأبعد لايقال ذلك فيه ، انتهى ١٢ .

(باب سنة الجلوس فى التشهد)

وسنته [1] عندنا للرجل فى التشهدين غير ما هو

---

(١) والمسألة خلافية شهيرة وهى أن سنة الجلوس عندنا الافتراش مطلقا فى جميع الصلاة، والتورك مطلقا فى جميع الصلاة عند الإمام مالك، وأما عند الشافعى وأحمد فالجمع بينهما بأن السنة عند الشافعية فى الجلسات بين الصلاة كالحنفية، وفى الجلسة الأخيرة كالمالكية، وعند الإمام أحمد الافتراش فى الجلسات كلها كالحنفية إلا فى صلاة فيها تشهدان، فيتورك فى الثانى منهما للتفريق بينهما، وثمرة الخلاف بينهما تظهر فى الصبح والجمعة فإن فيهما التورك عند الشافعى لأنها جلسة كبيرة يعقبها السلام والافتراش عند أحمد لأنه ليس فيهما جلستان حتى يحتاج إلى التفريق بينهما، والبسط فى الأوجز، قال الموفق: جميع جلسات الصلاة لا يتورك فيها إلا فى تشهد ثان، وقال الشافعى: يسن التورك فى كل تشهد يسلم فيه وإن لم يكن ثانيا كتشهد الصبح والجمعة والتطوع، ولنا حديث وائل بن حجر رواه مسلم «أن النبى صلى الله عليه وسلم لما جلس للتشهد افترش رجله اليسرى ونصب رجله اليمنى ولم يفرق بين ما يسلم فيه وما لا يسلم» وقالت عائشة: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى كل ركعتين التحية وكان يفرش رجله اليسرى وينصب اليمنى» رواه مسلم، وهذان يقضيان على كل تشهد بالافتراش إلا ما خرج منه لحديث أبى حميد فى التشهد الثانى، فيبقى فيما عداه على قضية الأصل، ولأن هذا ليس بتشهد ثان فلا يتورك فيه كالأول، وهذا لأن التشهد الثانى إنما تورك فيه للفرق بين التشهدين، وما ليس فيه إلا تشهد واحد لا اشتباه فيه فلا حاجة إلى الفرق، انتهى. ومدار الاختلاف فى ذلك على حديثى ابن عمر وغيره وأبى حميد الساعدى فالحنفية رجحوا الأول، والمالكية الثانى، وجمع بينهما الشافعى وأحمد، والإمام البخارى ترجم بسنة الجلوس ولم يحكم فى الترجمة بشىء، بل ذكر فيها الروايتين المذكورتين فالظاهر أن الترجمة على الأصل الرابع من أصول التراجم، ويحتمل أن يكون

سنة (١) للمرأة فيهما .

من الأصل الخامس والثلاثين ، وقال الكرمانى : قوله باب سنة الجلوس يحتمل أن يراد بهأن السنة فى الجلوس الهيئةالفلانية كالافتراش مثلا ، فالإضافة بمعنى «فى» وأن يراد أن نفس الجلوس سنة فالإضافة بيانية نحو شجر الأراك ، والحديث الذى فى الباب يصلح للأمرين ، فإن قلت : الجلوس قد يكون واجبا،قلت : المراد بالسنة الطريقة المحمدية وهى أعم من المندوب انتهى . رجح الحافظ الاول إذ قال : أى السنة فى الجلوس الهيئة الآتى ذكرها ولم يرد أن نفس الجلوس سنة ، ويحتمل إرادته على أن المراد بالسنة الطريقة الشرعية التى هى أعم من الواجب والمندوب ، وقال الزين بن المنير : ضمن هذه الترجمة ستة أحكام ، وهى أن هيئة الجلوس غير مطلق الجلوس ، والتفرقة بين الجلوس للتشهد الاول والأخير ، وبينهما وبين الجلوس بين السجدتين وأن ذلك كله سنة وأن لافرق بين الرجال والنساء وأن ذا العلم يحتج بعمله ، انتهى . قال الحافظ : وهذا الأخير إنما يتم إذا ضم أثر أم الدرداء إلى الترجمة ، انتهى . والظاهر عندى أن غرضه من أثرها أن لا فرق بين ذلك فى الرجال والنساء كما قال به الشافعية كما سيأتى ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله فقيهة فعلم أن جلسةالرجل للمرأة أيضا جائزة ، وهو الغرض للبخارى ، وقوله قدم رجله اليسرى ، كما هى هيئة التورك للرجال حين العذر ، أما المرأة فلاتنصب اليمنى بل تفترشهما ، ثم تورك النساء عندنا ثبت بالقياس ، وهو أن مبناهن على الستر ، وكذا رواه أبو داود فى مراسيله كما نقله الزيلعى ، انتهى ١٢ .

(١) اعلم أن التفريق بين الرجل والمرأة فى سنة الجلوس مذهب الحنفية والحنابلة ، بخلاف المالكيةوالشافعية ، فإنهم لم يفرقوا بينهما ، أما المالكية فالسنة عندهم التورك للرجل أيضا فما بال المرأة ولذا لم يفرقوا بينهما فى فروعهم ، بل

. . . .

صرح فى المدونة أن المرأة تجلس على الورك كالرجل ، كذا فى الأوجز ، وفى العينى عن مالك أنها تجلس على وركها الأيسر وتضع فخذها الأيمن ، وتضم بعضها إلى بعض قدر طاقتها ، انتهى .

وكذا لم يفرق بينهما فى فروع الشافعية ، وذكر فى شرح الإقناع وغيره المخالفة بين الرجال والنساء فى أمور ، عد منها ضم بعضا إلى بعض فى الركوع والسجود ، ولم يذكروا التفريق فى القعود ، وقال العينى : أما جلوس المرأة فهو التورك عندنا ، وقال النووى : جلوس المرأة كجلوس الرجل ، وحكى القاضى عياض عن بعض السلف أن سنة المرأة التربع ، انتهى. قلت :ونص كلام النووى بعد ما حكى اختلاف الأئمة فى كيفية الجلوس ، ومذهب الشافعى فى التفريق بين الجلوس الأول والآخر ، وجلوس المرأة كجلوس الرجل ، وصلاة النفل كصلاة الفرض فى الجلوس:هذا مذهب الشافعى ومالك والجمهور ، وحكى القاضى عياض عن بعض السلف أن سنة المرأة التربع ، وعن بعضهم التربع فى النافلة ،والصواب الأول ، انتهى . وقال القسطلانى فى شرح أثر أم الدرداء : قوله جلسة الرجل بكسر الجيم لأن المراد الهيئة أى كما يجلس الرجل بأن تنصب الرجل اليمنى وتفرش اليسرى ، انتهى . نعم بينهما فرق عند الحنفية والحنابلة ، قال الخرقى: الرجل والمرأة فى ذلك سواء إلا أن المرأة تجمع نفسها فى الركوع والسجود و تجلس متربعة أو تسدل رجليها فتجعلهما فى جانب يمينها ، قال الموفق الأصل أن يثبت فى حق المرأة من أحكام الصلاة ما ثبت للرجال لأن الخطاب يشملهما غير أنها خالفته فى ترك التجافى لأنها عورة ، فاستحب لها جمع نفسها ليكون أستر لها فإنه لا يؤمن أن يبدو منها شىء حال التجافى وذلك فى الافتراش ، قال أحمد : والسدل أعجب إلىّ ، واختاره الخلال ، قال على كرم الله وجهه إذا صلت المرأة فلتحفز

. . . .

ولتضم فخذيها، وعن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يأمر النساء أن يتربعن فى الصلاة انتهى . وفى الهداية: وإن كانت امرأة جلست على إليتها اليسرى وأخرجت رجليها من الجانب الأيمن لأنه أستر لها ، انتهى . وفى الأوجز جعله صاحب البرهان ورسائل الأركان إجماعيا ، والصواب أن فى ذلك خلافا بين الأئمة ، انتهى . والخلاف فى ذلك للشافعية كما عرفت ، والأئمة الثلاثة الباقية متفقة على ذلك، وعلم من هذا كله أن أثر أم الدرداء يوافق الإمام الشافعى ، ومالكا لأنهما لم يفرقا بينهما مع الاختلاف بينهما فى كيفية الجلوس ، ويخالف هذا الأثر الحنفية وأحمد إذ فرقوا بين جلسة الرجل والمرأة ، وفى الأوجز عن مسند أبى حنيفة عن نافع عن ابن عمر أنه سئل : كيف كان النساء يصلين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : كن يتربعن ثم أمرن أن يحتفزن ، قال القارى : أى يضممن من أعضائهن أى يتوركن ، انتهى .

ثم اختلفوا فى أن أم الدرداء هذه كبيرة أو صغيرة ؟ أما الكبيرة فهى صحابية اسمها خيرة بنت أبى حدرد والصغيرة تابعية اسمها هجيمة ، واختلفوا أيضا فى أن قوله « وكانت فقيهة » من قول البخارى أو من كلام مكحول ، قال الحافظ : أثر أم الدرداء المذكور وصله المصنف فى التاريخ الصغير من طريق مكحول باللفظ المذكور ، وأخرجه ابن أبى شيبة من هذا الوجه ، لكن لم يقع عنده قول مكحول فى آخره « وكانت فقيهة » فجزم بعض الشراح أنه من كلام البخارى لا من كلام مكحول ، فقال مغلطاى : القائل وكانت فقيهة هو البخارى فيما أرى ، وتبعه شيخنا ابن الملقن فقال الظاهر أنه قول البخارى ، وليس كما قالا فقد رويناه تاما فى مسند الفريابى بسنده إلى مكحول ، ومن طريقة البخارى أن الدليل إذا كان عاما وعمل بعمومه بعض العلماء رجح به ، وإن لم يحتج به بمجرده ، وعرف من رواية

وقال العيني [1] على قوله « جلسة الرجل » أنه المختار عند الحنفية ، ولا يصح هذا

مكحول أن المراد بها الصغرى التابعية لا الكبرى الصحابية ، لأنه أدرك الصغرى ولم يدرك الكبرى ، وعمل التابعي بمفرده ولو لم يخالف لا يحتج به ، وإنما وقع الاختلاف في العمل بقول الصحابي كذلك ، انتهى مختصرا . وتعقبه العيني إذ قال : قيل يفهم من رواية ابن أبي شيبة أن أم الدرداء هي الصغرى التابعية لأن مكحول أدرك الصغرى دون الكبرى ، قلت قال ابن الأثير جعل ابن منده وأبو نعيم خيرة أم الدرداء الكبرى وهجيمة واحدة وليس كذلك ، فإن الكبرى اسمها خيرة صحابية والصغرى اسمها هجيمة لا صحبة لها ، هذا هو الصحيح وما سواه وهم ، قلت إطلاق البخاري أم الدرداء من غير تعيين يحتمل الكبرى والصغرى ، لكن احتمال الكبرى يقوى بقوله « وكانت فقيهة » فالظاهر أنها الكبرى كما قاله صاحب التوضيح والتلويح ، انتهى كلام العيني مختصراً . وتعقبه القسطلاني إذ قال : جزم الحافظ بأن قوله « وكانت فقيهة » من كلام مكحول لرواية التاريخ ومسند الفريابي ، وبأن أم الدرداء هي الصغرى لا الكبرى ، وأما استدلال العيني على أنها الكبرى بقوله « وكانت فقيهة » فليس بشيء كما لا يخفى ، انتهى . قلت: كانت لأبي الدرداء امرأتان كلتاهما تكنى بأم الدرداء ، أما الكبرى فهي صحابية توفيت قبل أبي الدرداء في زمن عثمان رضي الله عنه ، وأما الصغرى فهي تابعية تزوجها بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، وهي التي قالت لأبي الدرداء إنك خطبتني إلى أبوي في الدنيا فأنكحوني وإني أخطبك إلى نفسك في الآخرة قال فلا تنكحي بعدي ، فخطبها معاوية فأخبرته بالذي كان فقال لها عليك بالصيام ، وأهل الرجال ذكروا هذه في الرواة كما في التهذيب وغيره ، ولم يذكروا الكبرى ، ورقم الحافظ في التهذيب على الصغرى رقم الستة ١٢ .

(١) ونصه قوله « جلسة الرجل » بكسر الجيم لأن الفعلة بالكسر إنما هي

إلا إذا أريد [1] بجلسة الرجل جلسته على ماذهب إليه أصحاب التورك ، فإن جلسته عند هؤلاء تقارب جلسة المرأة عندنا ، والله تعالى أعلم .

قوله : (وقعد على مقعدته) أى مفضيا [2] بها إلى الأرض ولم يقعد على قدمه

للنوع فدل هذا على أن المستحب للمرأة أن تجلس فى التشهد كما يجلس الرجل ، وهو أن ينصب اليمنى ويفترش اليسرى ، وبه قال النخعى وأبو حنيفة ومالك انتهى . ولا ريب أن ذلك لا يصح كما أفاده الشيخ ، والظاهر عندى أن فيه سقوطا من الكاتب لأن ذلك الكلام يخالفه كلام العينى بنفسه فيما سيأتى قريبا من قوله « وأما جلوس المرأة فهو التورك عندنا » وقال النووى : جلوس المرأة كجلوس الرجل ، انتهى ١٢ .

(١) وهذا التوجيه أيضاً بعيد فى كلام العينى كما تقدم من نصه ، فالظاهر عندى فيه تحريف من الناسخ لاغير ١٢ .

(٢) وهذه إحدى صور التورك ، واختلفت الروايات فى صورها كما يظهر من ملاحظة كتب الأحاديث ، ولذا اختلف القائلون بالتورك فى المختار من صورها ، قال الموفق : أما صفة التورك فقال الخرقى ينصب رجله اليمنى ويجعل باطن رجله اليسرى تحت فخذه اليمنى ويجعل إليتيه على الأرض ، وذكر القاضى مثل ذلك لرواية عبد الله بن الزبير عند مسلم وأبى داود وفى بعض ألفاظ أبى حميد قال « جلس النبى صلى الله عليه وسلم على إليته وجعل بطن قدمه عند مأبض اليمنى ونصب قدمه اليمنى » وروى الأثرم فى صفته قال : رأيت أبا عبد الله يتورك فى الرابعة فيدخل رجله اليسرى يخرجها من تحت ساقه الأيمن ولا يقعد على شىء منها، وينصب اليمنى ويفتح أصابعه وينحى عجيزه كله ويستقبل بأصابعه اليمنى القبلة ، وركبته اليمنى على الأرض ملزقة ، وهكذا ذكر أبو الخطاب وأصحاب الشافعى ، وأن أبا حميد قال فى صفة صلاته صلى الله عليه وسلم : فإذا كان فى الرابعة أفضى بوركه

اليسرى ، وهذا عندنا محمول[1] على عذر البدانة .

(باب التشهد فى الأولى)

أى بيان [2] حكمه إذا تركه المصلى ماذا يفعل ، والباب المعقود قبل ذلك إنما

اليسرى إلى الأرض وأخرج قدميه من ناحية واحدة ،رواه أبو داود،وأيهما فعل فحسن انتهى. قلت: هذا الاختلاف أصرح دليل لمن حمله على العذر، فإن المعذور يأتى بالمأمور كيفما تيسر له ولا يقيد فى صورة واحدة كما هو الظاهر ، وقال الدردير: ندب كونه بإفضاء ورك الرجل اليسرى وإليته للأرض ونصب الرجل اليمنى على اليسرى وبطن إبهامها اليمنى للأرض فتصير رجلاه معا من الجانب الأيمن مفرجا فخذيه. قال الدسوقى : قوله وإليته الأولى إليتيه بالإفراد لأن الإلية اليمنى مرفوعة عن الأرض ، انتهى ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك اختلاف الصور الواردة فى ذلك فإن صاحب العذر يجلس كيفما تيسر له وذلك يختلف باختلاف الأحوال فإن صاحب الخفين لا يتيسر له بعض أنواع التورك الواردة فى الحديث فتحمل على حالة خلع الخفين وغير ذلك ١٢

(٢) اعلم أن الإمام البخارى ترجم للتشهد ثلاثة أبواب الأول باب من لم ير التشهد الأول واجبا ، واستدل له بأنه صلى الله عليه وسلم قام إلى الثالثة ولم يرجع إلى الجلوس ، فإنه لو كان فرضا لابد من أن يرجع إلى الجلوس وإلا بطلت صلاته، وهذا واضح جدا ،ولما كانت المسألة كالإجماعية جزم بالحكم فيها ولم يلتفت إلى الخلاف فيه لشذوذه ، وتوضيح ذلك كما بسط فى الأوجز : أن التشهدين معا سنة عند الإمام مالك ، وعدهما أصحاب المتون المالكية من السنن المؤكدة ، ولا يذهب عليك أن سجدة السهو عندهم تجب بترك السنن المؤكدة ، وأما عند الإمام أحمد فعامة نقلة المذاهب من شراح الحديث نقلوا عنه الإيجاب فيهما، والصواب

كان المقصود منه بيان أن التشهد ليس ركنا للصلاة تفوت بفوته ، فلا تكرار ،

فى مذهبه كما فى عامة فروعه أن التشهد الأول واجب تبطل الصلاة بتركه عمداً ، ويسجد للسهو فى السهو ، وأما التشهد الثانى فركن عنده تبطل الصلاة بتركه عمداً كان أو سهوا كما فى المغنى ، وأما عند الإمام الشافعى فالتشهد الثانى عنده من الأركان والأول من الأبعاض التى تجبر بسجدة السهو ، وأما عند الحنفية فالتشهد الثانى واجب وكذا الأول فى ظاهر الرواية ، وقيل الأول سنة ، لكن المعروف فى المتون الأول والواجب عندهم ما يجبر بسجدة السهو ، وهذا هو الصحيح فى نقل مذاهب الأئمة الاربعة كما بسط فى الأوجز ، وعامة شراح الحديث خلطوا فى نقل المذاهب ، وإذا عرفت ذلك فظهر لك أن ترجمة الإمام البخارى الاولى : باب من لم ير التشهد الأول واجبا توافق الأئمة الأربعة فإنه لم يقل أحد منهم أنه فرض وركن من أركان الصلاة ، وما حكى عنهم من الوجوب فى ذلك كالحنفية وأحمد فهو وجوب دون وجوب ، فالنفى فى ترجمة الإمام البخارى الأولى عن الوجوب الذى بمعنى الفرض ، وهذا لا مرية فيه لكن بقى حينئذ أنه إذا لم يكن ركنا وفرضا فماذا حكمه ؟ فترجم لذلك الترجمة الثانية ولم يفصح فى ذلك بحكم على عادته المعروفة ، قال الكرمانى : فإن قلت ما الفرق بين ترجمة هذا الباب وترجمة الباب السابق ، قلت : الاولى فى بيان عدم وجوب التشهد الاول ، والثانية فى بيان شرعية التشهد فى الجلسة الأولى ، انتهى . وهذا ليس بشىء عند هذا العبد الضعيف ، فإن ظاهر معنى الشرعية أنه مشروع ومباح سواء فعله أحد أو لا ، وقد عرفت أن ذلك خلاف الإجماع المذكور فإن الاربعة متفقة على إيجاب سجدة السهو فى ذلك ، وهذه المرتبة فوق الشرعية بمراحل ، وتنبه لذلك الحافظ فقال بعد قول الكرمانى : والمشروعية أعم من الواجب والمندوب ، انتهى . وقال العينى : ويمكن أن يقال إن الفرق بين الترجمتين أن الاولى فى عدم وجوب التشهد ،

. . . .

والثانية فى وجوبه لأن فى حديث الباب « قام وعليه جلوس » والجلوس إنما هو للتشهد فأخذت طائفة بالأولى وطائفة بالثانية ، انتهى . قلت : لوكان ذاك كان حقه أن يقول: باب من رآه واجبا ، على نسق الترجمة الأولى، وبسط الحافظ الكلام على الترجمة الأولى ، وفيه إشارة خفية إلى الإيراد على أمير المؤمنين فى الحديث الإمام البخارى إذ قال : قوله باب من لم ير التشهد الأول الخ. قال الزين ابن المنير : ذكر فى هذه الترجمة الحكم ودليله ولم يثبت الحكم مع ذلك كأن يقول : باب لا يجب التشهد الأول وسببه ما يطرق الدليل المذكور من الاحتمال ، وقد أشار إلى معارضته فى الترجمة التى تلى هذه حيث أوردها بنظير ما أورد به الترجمة التى بعدها ، وفى لفظ حديث الباب فيها مايشعر بالوجوب حيث قال « وعليه جلوس » وهو محتمل أيضا ، ووجه الدلالة من حديث الباب أنه لو كان واجبا رجع إليه لما سبحوا به بعد أن قام كما سيأتى بيانه فى الكلام على حديث الباب فى أبواب سجود السهو ، ويعرف منه أن قول ناصر الدين بن المنير فى الحاشية لو كان واجبا لسبحوا به ولم يسارعوا إلى الموافقة على الترك ، غفلة منه عن الرواية المنصوص فيها على أنهم سبحوا به ، انتهى . قلت : وما يظهر لهذا العبد الضعيف ، ويستأنس ذلك من كلام الشيخ قدس سره أيضاً أن لاإشكال فى التراجم الثلاثة ولا شائبة للتكرار فيها إلا أن الإمام البخارى رضى الله عنه على دأبه فى تشحيذ الأذهان وتجنبه عن الحكم الصريح فيما لا يثبت عنده نصا اختار هذا الطريق البديع اللطيف فترجم أولا بعدم وجوب التشهد الأول لثبوت ذلك عنده صريحا بالدليل الذى ذكر فى الترجمة ، والمراد بالوجوب المنفى هو الفرض ، وهو مذهب الجمهور كما تقدم فإن التشهد الأول ليس بركن عند أحد منهم كما تقدم ، وما حكى فى الشروح من خلاف ذلك تسامح منهم ، ولما لم يظهر من تلك الترجمة إلا الحكم المنفى ثنى بالترجمة الثانية للحكم المثبت لكنه لم يجزم فيه بحكم على الأصل

وأيضا فى هذا الباب دلالة على أن السجود للسهو واحد لا يتكرر[1] بتكرر

الخامس والثلاثين من أصول التراجم، لكنه أتى فيها رواية تدل على حكمه وهو وجوب سجدة السهو بتركه، وهو مذهب الائمة الاربعة كما تقدم سواء عدوه من الواجبات أو السنن المؤكدة أو الابعاض إلا أنهم اتفقوا على سجود السهو فى ذلك، وإليه ميل الإمام البخارى إذ أورد فيه رواية سجود السهو، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره فى قوله أى بيان حكمه إذا تركه المصلى ماذا يفعل، انتهى. وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله «وعليه جلوس» وإذا ثبت الجلوس ثبت التشهد أيضاً للملازمة بينهما، انتهى. ثم لما كان حكم التشهد الآخر غير الأول عند الجمهور أفرد له ترجمة ثالثة ولم يذكر فيها أيضاً حكما على الأصل المذكور لكنه ذكرها على نسق الترجمة الثانية إشارة منه إلى أن حكمهما عنده واحد، وأتى فيها رواية ألفاظ التشهد تجديداً وتكميلا للفائدة ١٢.

(١) وهو مذهب جمهور العلماء كما بسط فى الأوجز فى حديث الباب إذ قال: فيه دليل على أنه لا يتكرر السجود فإنه عليه السلام لما ترك التشهد الأول والجلوس له اكتفى بسجدتين، وهو قول أكثر أهل العلم، وعن الاوزاعى إذا سهى عن شيئين مختلفين يكرر ويسجد أربعا، وقال ابن أبى ليلى: يتكرر بتكرر السهو، وقال ابن أبى حازم وعبد العزيز بن أبى سلمة: إن كان عليه سهوان ما يسجد له قبل السلام وما يسجد له بعد السلام فليفعلهما، قاله العينى، وقال ابن رسلان تحت حديث ثوبان مرفوعاً: لكل سهو سجدتان، احتج به على أن المقتضى للسجود إذا تعدد يجب لكل سهو سجدتان، حكاه النووى عن ابن أبى ليلى، وحكى ابن المنذر عن الاوزاعى أنه إذا سهى سهوين سجد أربع سجدات، والذى حكاه القاضى أبو الطيب عن الأوزاعى أنه إن كان السهوان زيادة أو نقصا كفاه السجدتان، وإن كان أحدهما زيادة والآخر

السهو ، وترك الواجبين، فإن التشهد لما كان واجبا والقعدة الأولى واجبا وبتركهما

نقصا سجد أربع سجدات ، وهذا وجه فى مذهب أحمد بن حنبل حكاه فى المقنع ، والذى عليه جمهور العلماء أن سجود السهو لايتعدد وإن تعدد مقتضيه إلى آخر مافى الأوجز ، وقال الموفق : إذا سها سهوين أو أكثر من جنس كفاه سجدتان للجميع لا نعلم أحدا خالف فيه ، وإن كان السهو من جنسين فكذلك حكاه ابن المنذر قولا لأحمد ، وهو قول أكثر أهل العلم منهم الثورى ومالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وذكر أبو بكر فيه وجهين أحدهما هذا والثانى يسجد سجودين ،(*) وقول الأوزاعى وابن أبى حازم وعبد العزيز بن سلمة : إذا كان عليه سجودان أحدهما قبل السلام والآخر بعده سجدهما لقوله صلى الله عليه وسلم « لكل سهو سجدتان » رواه ابو داود وابن ماجة وهذان سهوان فلكل واحد منهما سجدتان ولأن كل سهو يقتضى سجودا وإنما تداخلا فى الجنس الواحد لاتفاقهما وهذان مختلفان، ولنا قوله صلى الله عليه وسلم «إذا نسى أحدكم فليسجد سجدتين» وهذا يتناول السهو فى موضعين ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم سها فسلم وتكلم بعد صلاته فسجد لها سجودا واحدا ، ولأن السجود أخر إلى آخر الصلاة ليجمع السهو كله وإلا فعله عقيب سببه، وقوله « لكل سهو سجدتان » فى إسناده مقال ، ثم المراد به لكل سهو فى صلاته والسهو وإن كثر داخل فى لفظ السهو لأنه اسم جنس ، فيكون التقدير لكل صلاة فيها سهو سجدتان ، ولذلك قال « لكل سهو سجدتان بعد السلام » هكذا فى رواية أبى داود ، ولا يلزمه بعد السلام سجودان(**) وإذا ثبت هذا فإن معنى الجنسين أن يكون أحدهما قبل السلام والآخر بعده ، لأن محلهما مختلفان ، وكذلك سببهما وأحكامهما ، وقال بعض أصحابنا الجنسان أن يكون أحدهما عن نقص والآخر من زيادة ، والأولى ماقلناه

(*) وكل سجود يتضمن سجدتين ١٢ ز . (**) أى أربع سجدات ١٢ ز .

لم يسجد إلا سجدتين لا أربعا علم أن السجود غير متكرر بتكرر السهو، ولو عقد الباب[1] لهذا لكان أبعد من توهم التكرار .

(باب[2] التشهد فى الآخرة)

إن شاء الله تعالى ، فعلى هذا إذا اجتمعا سجد لهما قبل السلام لأنه أسبق و آكد ولأن الذى قبل السلام قد وجب بوجوب سببه ولم يوجد قبله ما يمنع وجوبه ولا يقوم مقامه فلزمه الإتيان به كما لو لم يكن عليه سهو آخر ، وإذا سجد له سقط الثانى لإغناء الأول عنه وقيامه مقامه ، انتهى مختصرا . قلت : وهو مذهب المالكية أنه إذا اجتمعت الزيادة والنقص سجد قبل السلام تغليباً للنقص كما فى الأوجز ١٢ .

(١) يعنى لو ترجم الإمام البخارى بباب أن السجود لا يتكرر بتكرر السهو كان أوضح ، وهو واضح لكن الباب حينئذ يكون من أبواب السهو الآتية بعد ذلك لامن أبواب صفة الصلاة ، فالظاهر من محل التبويب أن المقصود هو الذى تقدم فى كلام الشيخ قدس سره وهو بيان حكم التشهد الأول كما بوب قبل ذلك بباب إيجاب التكبير ووجوب القراءة وإتمام الركوع والسجود وغير ذلك من أجزاء صفة الصلاة ١٢ .

(٢) قد عرفت فيما سبق أن غرض الإمام البخارى بإفراد هذه الترجمة عندى الإشارة الى اختلافهم فى حكم التشهدين ، وذكر ألفاظ التشهد فيه تجديدا للفائدة ولا تختص هذه الألفاظ بالأخير ، بل يعم التشهدين كما سيأتى فى كلام الشيخ قدس سره ، ومع ذلك تقييد الإمام البخارى الترجمة بالتشهد الأخير إشارة إلى بعض طرقه ، كما سيأتى فى كلام الحافظ بناء على الأصل الحادى عشر

دلالة[1] الرواية عليه من حيث أن المذكور فيها غير مقيد بالأولى والآخرة

من أصول التراجم ، وذكر تشهد ابن مسعود فى هذا الباب مصير منه إلى اختياره كما سيأتى مفصلا ١٢ .

(١) قال ابن رشيد : ليس فى حديث الباب تعيين محل القول لكن يؤخذ ذلك من قوله « فإذا صلى أحدكم فليقل » فإن ظاهر قوله « إذا صلى أحدكم » أى أتم صلاته لكن تعذر الحمل على الحقيقة لأن التشهد لا يكون بعد السلام فلما تعين المجاز كان حمله على آخر جزء من الصلاة أولى لأنه هو الأقرب إلى الحقيقة ، قال الحافظ : وهذا التقدير على مذهب الجمهور فى أن السلام جزء من الصلاة لا أنه للتحلل منها فقط ، انتهى . قلت : فالحديث يحمل على الحقيقة عند الحنفية وعدا عنه الحافظ سريعا كدأبه فيما يوافق الحنفية ، ولذا تعقب عليه العينى إذ قال لا نسلم تعذر الحمل على الحقيقة فإن تمام الصلاة بالجلوس فى آخرها لا بالسلام ، حتى إذا خرج بعد جلوسه مقدار التشهد من غير السلام لا تفسد صلاته ، لأن السلام محلل فحينئذ يكون معنى قوله صلى الله عليه وسلم « فإذا صلى » أى أتم صلاته بالجلوس فى آخرها ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ : والأشبه بتصرف البخارى أنه أشار بذلك إلى ماورد فى بعض طرقه من تعيين محل القول كما سيأتى ، انتهى . قلت : وهو كذلك فإن الحديث يأتى قريبا بعد باب فى باب ما يتخير من الدعاء بعد التشهد ، وفيه بعد حديث الباب « ثم ليتخير من الدعاء أعجبه إليه » قال العينى : فى حديث الباب مطابقة للترجمة لا تأتى إلا باعتبار تمام هذا الحديث فإن فى آخره « ثم ليتخير من الدعاء أعجبه إليه » ومعلوم أن محل الدعاء فى آخر الصلاة ومعلوم أن الدعاء لا يكون إلا بعد التشهد ، ويعلم من ذلك أن المراد من قوله « فليقل التحيات » إلى آخره ، هو التشهد فى آخر الصلاة فحينئذ طابق الحديث الترجمة بهذا الاعتبار ما قاله ابن رشيد ، انتهى . قلت : لا مانع من توجيه المطابقة بما قاله

فلا يتقيد بشيء(١) منهما بل يثبت فى كل جلسة ثبتت عنه صلى الله عليه وسلم طويلة .

ابن رشيد أيضاً لاسيما على أصول الحنفية ، بل هو ألطف وأجدر بشان البخارى ، والأول أظهر ولذا طابق به عامة الشراح ١٢ .

(١) فيدخل فى عمومه الجلسة الأخيرة أيضا ، ويؤيد كلام الشيخ قدس سره ماقال الحافظ وبين حفص فى روايته محل القول ولفظه «فإذا جلس أحدكم فى الصلاة» وللنسائى من طريق أبى الأحوص عن عبدالله : كنا لا ندرى مانقول فى كل ركعتين وأن محمداً علم فوائح الخير وخواتمه فقال « إذا قعدتم فى كل ركعتين فقولوا » وله من طريق الأسود عن عبدالله « فقولوا فى كل جلسة » ولابن خزيمة من وجه آخر عن الأسود عن عبد الله علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد فى وسط الصلاة وفى آخرها ، انتهى . فتكون الترجمة على هذا من الأصل الخمسين .

ثم ذكر الإمام البخارى فى الباب تشهد ابن مسعود مصير منه إلى ترجيحه وعدد الصحابة الذين يروى عنهم التشهد يرتقى إلى أربعة وعشرين كما بسط ذلك فى الأوجز ، والمعروف منها فى كتب الحديث عشرة ، قال ابن العربى وأصولهم ثلاثة ابن مسعود وابن عباس وعمر رضى الله عنهم ، انتهى . قلت : وهذه الثلاثة هى مختار أحد من الأئمة ، أما تشهد عمر رضى الله عنه فرواه مالك فى الموطأ ، ورواه الحاكم والبيهقى والدارقطنى والشافعى ، وقال الدارقطنى : لم يختلفوا فى أنه موقوف على عمر رضى الله عنه وهو مختار الإمام مالك لأن عمر رضى الله عنه كان يعلمه الناس على المنبر ولم ينكر عليه فصار كأنه إجماعى ، وأما تشهد ابن عباس فأخرجه الجماعة إلا البخارى ، وهو مختار الإمام الشافعى ورجحه بوجوه ، منها . أن لفظه أكثر ما ورد فى التشهد من المرفوعات الصحيحة ، ومنها : أن ابن عباس رضى الله عنهما من أحداث الصحابة فيكون أضبط لما روى ، ذكره النووى فى شرح المهذب ، وتعقب بأنه لم يقل أحد من أهل الفقه لترجح رواية أحداث

(باب الدعاء قبل السلام)

أشار[1] بزيادة لفظ قبل السلام إلى أن الدعاء لم يثبت إلا فى القعدة الأخيرة

الصحابة، ومنها : أن سنده حجازى فهو مقدم على غيره ، ومنها أن فيه لفظ المباركات بشبه لفظ القرآن . وأما تشهد ابن مسعود فهو مختار الإمامين أبى حنيفة وأحمد وأصحابهما ، ورجح بوجوه ، منها أن أبابكر رضى الله عنه علمه الناس على المنبر كما ورد فى رواية الطحاوى ، ومنها : أن فيه تأكيد التعليم ماليس فى غيره ، فنى البخارى عن ابن مسعود : علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد وكفى بين كفيه كما يعلمنى السورة من القرآن ، ومنها : أن الأئمة الستة اتفقوا على تخريج روايته لفظا ، وذلك نادر فى الروايات ، ومنها : أنه أجمع العلماء على أن حديثه أصح ماورد فى التشهد ، قال الترمذى : هذا أصح حديث فى التشهد ، ومنها : أن جمعاً من الصحابة وافق ابن مسعود فى هذا التشهد ، وغير ذلك من الوجوه المرجحة التى ذكرت فى الأوجز منها اثنا عشر وجها ، وبلغها صاحب التنسيق إلى اثنين وعشرين وجها ، وقال النووى : اتفق العلماء على جواز كلها يعنى التشهدات الثابتة من وجه صحيح ، وكذا نقل الإجماع القاضى أبو الطيب الطبرى ، وقال الموفق ليس الخلاف فى الإجزاء وإنما الخلاف فى الأولى والأحسن ، وقال الحافظ نقل جماعة من العلماء الاتفاق على جواز التشهد بكل ماثبت ، كذا فى الأوجز ملتقطا ، وفيه أيضا روى عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال « بينا النبى صلى الله عليه وسلم يعلم التشهد قال رجل وأشهد أن محمداً رسوله وعبده ، فقال عليه السلام لقد كنت عبداً قبل أن أكون رسولا ، قل عبده ورسوله ، رجاله ثقات إلا أنه مرسل انتهى . وقال الحافظ لم يرد التشهد بحذف التحيات والصلوات ولا الطيبات بخلاف باقى الألفاظ انتهى ١٢ .

(١) أشكل فى إثبات الترجمة بالحديث قال الكرمانى فإن قلت إن الحديث يدل

وإن كان المذكور فى الرواية مطلقا .

على أن الدعاء كان فى الصلاة فكيف يدل على الترجمة ؛ قلت: من حيث أن لكل مقام ذكرا مخصوصا فيتعين أن يكون مقامه بعد الفراغ عن الكل وهو آخر الصلاة ، أوعلم من مثل الحديث الذى فى الباب بعده انتهى . وقال الحافظ : قوله باب الدعاء قبل السلام ، أى بعد التشهد هذا الذى يتبادر من ترتيبه لكن الحديث لاتقييد فيه بما بعد التشهد ، وماقال الكرمانى من أن لكل مقام ذكرا ، فيه نظر لأن التعيين الذى ادعاه لايختص بهذا المحل لورود الأمر بالدعاء فى السجود ، فكما أن للسجود ذكرا مخصوصا ومع ذلك أمر فيه بالدعاء ، كذلك الجلوس فى آخر الصلاة له ذكر مخصوص وأمر فيه مع ذلك بالدعاء وأيضاً فإن هذا هو ترتيب البخارى لكنه مطالب بدليل اختصاص هذا المحل بهذا الذكر ، ولوقطع النظر عن ترتيبه لم يكن بين الترجمة والحديث منافاة لأن قبل السلام يصدق على جميع الأركان، وبذلك جزم الزين بن المنير ، وأشار إليه النووى كما سيأتى من كلامه ، وقال ابن دقيق العيد فى الكلام على حديث أبى بكر وهو ثانى حديثى الباب : هذا يقتضى الأمر بهذا الدعاء فى الصلاة من غير تعيين محله ، ولعل الأولى أن يكون فى أحد موطنى السجود أوالتشهد لأنهما أمر فيهما بالدعاء ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن البخارى أشار إلى ماورد فى بعض طرق الحديث تعيينه بهذا المحل ، فقد وقع فى بعض طرق حديث ابن مسعود بعد ذكر التشهد ثم ليتخير من الدعاء ماشاء ، وأخرج ابن خزيمة عن ابن جريج أخبرنى عبدالله بن طاوس عن أبيه أنه كان يقول بعد التشهد كلمات يعظمهن جدا ، قلت : فى المثنى كليهما قال : بل فى التشهد الأخير قلت ماهى ؟ قال : « أعوذ بالله من عذاب القبر » الحديث ، قال ابن جريج أخبرنيه عن أبيه عن عائشة مرفوعا ، ولمسلم من طريق محمد بن أبى عائشة عن أبى هريرة مرفوعا « إذا تشهد أحدكم فليقل » فذكر نحوه ، هذه رواية وكيع عن الأوزاعى عنه ، وأخرجه أيضا من رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعى بلفظ

. . . .

إذا فرغ أحدكم من التشهد الأخير » فذكره وصرح بالتحديث فى جميع الإسناد فهذا فيه تعيين هذه الاستعاذة بعد الفراغ من التشهد انتهى مختصراً ، وعلى هذا فتكون الترجمة من الأصل الحادى عشر ، وما قال الحافظ من قوله وأشار إليه النووى كما سيأتى ذكره فى ثانى حديثى الباب إذ قال : ولم يصرح فى الحديث بتعيين محله ، وقد تقدم كلام ابن دقيق العيد فى ذلك ، قال : ولعله ترجح كونه فيما بعد التشهد لظهور العناية بتعليم دعاء مخصوص فى هذا المحل ، ونازعه الفاكهانى فقال : الأولى الجمع بينهما فى المحلين المذكورين أى السجود والتشهد، وقال النووى: استدلال البخارى صحيح لأن قوله «فى صلاتى» يعم جميعها ومن مظانها هذا الموطن انتهى . قلت : وهذا هو الأصل الخمسون من أصول التراجم ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون سؤال أبى بكر عن ذلك كان عند قوله لما علمهم التشهد «ثم ليتخير من الدعاء ماشاء» ، ومن ثم أعقب المصنف الترجمة بذلك ، انتهى . يعنى : ومن ثم ذكر البخارى بعد ذلك باب مايتخير من الدعاء ، وقال العينى تحت الحديث الأول من الباب : مطابقته للترجمة من وجهين ، أحدهما : بالقرينة التى ذكرها الكرمانى إن لكل مقام ذكراً يعنى أن للصلاة قياما وركوعا وسجودا وقعوداً ، فالقيام محل القراءة والركوع والسجود لهما دعاءان مخصوصان والقعود محل التشهد ، فلم يبق للدعاء محل إلا بعد التشهد ، وبهذا يندفع قول بعضهم بعد نقل كلام الكرمانى فيه نظر لأن هذا هو محل الترتيب ، لكنه مطالب بدليل اختصاص ، ولو أمعن هذا القائل فى تأمل ماذكرنا لما طالب الكرمانى بما ذكره . والوجه الآخر : أن الأحاديث يفسر بعضها بعضا ثم ذكر أحاديث ابن خزيمة وغيره المذكورة فى كلام الحافظ ، وزاد عليها ،وفى رواية ابن ماجة « إذا فرغ أحدكم من التشهد الأخير فليتعوذ من أربع » انتهى ١٢ .

قوله : (هما واحد) يعني بذلك أنه لافرق بينهما بحسب الاسم فإن كلا منهما مسيح[1] بالتخفيف ومسيح كسكيت .

---

(١) قال الحافظ : المسيح - بفتح الميم وتخفيف المهملة المكسورة آخره حاء مهملة - يطلق على الدجال وعلى عيسى ابن مريم عليهما السلام ، لكنه إذا أريد به الدجال قيد به، وقال أبو داود في السنن : المسيح مثقل الدجال ، ومخفف عيسى ، والمشهور الأول ، وأما مانقل الفربري في رواية المستملي وحده عنه عن خلف ابن عامر وهو الهمداني أحد الحفاظ أن المسيح بالتشديد والتخفيف واحد يقال للدجال ويقال لعيسى ، وأنه لافرق بينهما بمعنى الاختصاص لأحدهما بأحد الامرين ، فهو رأي ثالث ، وقال الجوهري : من قاله بالتخفيف فلمسحه الأرض ، ومن قاله بالتشديد فلكونه ممسوح العين ، وحكى بعضهم أنه قال بالخاء المعجمة في الدجال ونسب قائله إلى التصحيف ، واختلف في تلقيب الدجال بذلك فقيل لأنه ممسوح العين ، وقيل لأن أحدشق وجهه خلق ممسوحا لاعين فيه ولا حاجب ، وقيل لأنه يمسح الأرض إذا خرج ، وأما عيسى فقيل سمي بذلك لأنه خرج من بطن أمه ممسوحا بالدهن ، وقيل لأن زكريا مسحه ، وقيل لأنه كان لايمسح ذا عاهته إلا برء ، وقيل لأنه كان يمسح الأرض بسياحته ، وقيل لأن رجله كانت لا أخمص لها ، وقيل للبسه المسوح ، وقيل هو بالعبرانية ماشيخا فعرب المسيح ، وقيل المسيح الصديق ، وذكر شيخنا الشيخ مجد الدين الشيرازي صاحب القاموس أنه جمع في سبب تسمية عيسى بذلك خمسين قولا أوردها في شرح المشارق انتهى. وقال الكرماني : سمي به لأن إحدى عينيه ممسوحة فهو فعيل بمعنى المفعول ، أو لأنه يمسح الأرض أي يقطعها في أيام معدودة ، فهو بمعنى الفاعل ، انتهى . وفي العيني : قال أبو الهيثم إنه مسيح على وزن سكيت وهو الذي مسح خلقه أي شوهه

. . . . : . . . .

فكأنه هرب من الالتباس بالمسيح ابن مريم عليهما السلام انتهى . وفى الأوجز : بفتح الميم وكسر السين المهملة على المشهور ، وقد تشدد ، اشتهر به لأنه خرج من بطن أمه ممسوحا بالدهن ، أو لأنه مسح بدهن البركة، مسحه زكريا وقيل يحيى ، وقال القارى : المسيح وصف غلب على عيسى عليه السلام فيوصف هذا بالدجال ليتميز المحق من المبطل . انتهى .

ثم لايذهب عليك أن كلام الفربرى فى النسخ التى بأيدينا قال محمد بن يوسف سمعت خلف بن عامر يقول فى المسيح : والمسيح الخ وهذا الكلام واضح لاغبار فيه ، وحاصله أن هذا الكلام ذكره محمد بن يوسف وهو الفربرى صاحب النسخة عن شيخه خلف بن عامر لاتعلق فى ذلك للإمام البخارى ، فإن الفربرى لما حكى عن الإمام البخارى حديث التعوذ المذكور ذكر عن شيخه الآخر وهو خلف تحقيقا لغويا وهو الذى تقدم فى كلام الحافظ قريبا أنه نقله الفربرى فى رواية المستملى وحده ، وحاصله أن هذا الكلام فى نسخة المستملى فقط ، وهو أبو إسحاق إبراهيم ابن أحمد المستملى أحد رواة نسخة الفربرى ذكر هذا الكلام عن شيخه الفربرى ، ذكره عن شيخه خلف بن عامر الهمدانى ، ويقرب منه مافى تقرير مولانا حسين على الفنجابى إذا قال : قوله قال محمد ليس فى نسخة الفربرى ، وصاحب النسخة ينقل عن الفربرى فهذه مقولة تلميذ البخارى صاحب هذه النسخة ، انتهى . وهذا الكلام صحيح إلا أن فيه إجمالا مخلا وسقوطا من العبارة ، وحاصله : أن هذا الكلام ـ يعنى تحقيق المسيح ـ ليس فى نسخة الفربرى عن البخارى بل ذكره صاحب النسخة وهو المستملى ينقله عن شيخه الفربرى فهذه مقولة تلميذ تلميذ البخارى ، ففيه سقوط للفظ تلميذ قبل تلميذ البخارى ، وتوهم فى ذلك العلامة العينى إذ قال : قوله قال محمد بن يوسف هو أبو عبدالله محمد بن يوسف بن مطر الفربرى أحد الرواة عن

. . . .

البخاری یحکی البخاری عنه ، أنه قال سمعت خلف بن عامر الهمدانی ، انتهى فقوله یحکی البخاری عنه لاوجه له فهو سبقة قلم أو تحریف من الناسخ ، والصواب بدله یحکی الفربری عنه فإن الفربری لیس من شیوخ البخاری ، حتى یحکی عنه البخاری ، وکذا توهم فی ذلك العلامة القسطلانی إذ قال : وزاد أبو ذر عن المستملی ههنا قال محمد بن یوسف الفربری یحکی عن المؤلف أنه قال : سمعت خلف ابن عامر الخ فجعل القسطلانی وتبعه شیخ الإسلام وصاحب التیسیر ، إذ جعلوا خلف بن عامر شیخ البخاری ، ولم یذکره أحد فی رواة الستة ، بل ذکره الحافظ فی التهذیب ورقم علیه بالتمییز فقال خلف بن عامر شیخ للفربری حکی عنه فی صفة الصلاة فی الصحیح ، انتهى . ولم یذکره فی التقریب ولا التعجیل ولا الحافظ فی المقدمة ولا الکرمانی فی شرحه .

وأیضا لایذهب علیك أن الإمام البخاری لم یترجم بعد التشهد بابا للصلاة على النبی صلى الله علیه وسلم ولم یذکر فی هذا الباب أیضا حدیثا یتعلق بها ولا یقال إن حدیثها لم یکن على شرطه ، فإنه رضی الله عنه یترجم بها فی کتاب الدعوات ، ویذکر فیه حدیث کعب بن عجرة : یارسول الله قد علمنا کیف نسلم علیك فکیف نصلی علیك: فقال قوله «اللهم صل على محمد وعلى آل محمد » الحدیث ، وهی صلاة التشهد ، وأخرج أیضا بمعناه حدیث الخدری اللهم إلا أن یقال إنها لیست بواجبة عنده فی الصلاة ، فهی داخلة فی عموم الأدعیة فی الصلاة وذکرها ههنا کان یوهم الإیجاب ، قال الموفق : الصلاة فی التشهد واجبة فی صحیح المذهب ، وهو قول الشافعی وإسحق ، وعن أحمد انها غیر واجبة ، وهذا قول مالك والشافعی وأصحاب الرأی وأکثر أهل العلم ، قال ابن المنذر : هو قول جل أهل العلم إلا الشافعی ، وکان إسحق یقول لایجزیه إذا ترك ذلك عامداً ، قال ابن المنذر : وبالقول الاول أقول

(باب من لم يمسح (١) جبهته)

لأنى لا أجد الدلالة موجودة فى إيجاب الإعادة عليه، واحتجوا بحديث ابن مسعود أن النبى صـــلى الله عليه وسلم علمه التشهد ثم قال « إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد تمت صلاتك » الحديث رواه أبو داود، وقال النبى صلى الله عليه وسلم « إذا تشهد أحدكم فليستعذ بالله من أربع » الحديث رواه مسلم، أمرنا بالاستعاذة بعد التشهد من غير فصل إلى آخر ما بسطه الموفق فى تأييد قول أحمد الآخر بالوجوب، فالظاهر عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه وافق الجمهور فى عدم الوجوب، عدها صاحب الدر المختار فى سنن الصلاة وقال : فرض الشافعى قول « اللهم صل على محمد » ونسبوه إلى الشذوذ ومخالفة الاجماع، انتهى . قلت : لعله لم يذكر الصلاة ههنا لئلا يتوهم الوجوب بل ترجم بمطلق الدعاء، وذكر الصلاة فى أبواب الدعاء لتدخل فى عموم الدعاء ١٢ .

(١) قال الزين بن المنير ماحاصله : ذكر البخارى المستدل ودليله وكل الامر فيه لنظر المجتهد هل يوافق الحميدى أو يخالفه وإنما فعل ذلك لما يتطرق إلى الدليل من الاحتمالات لأن بقاء أثر الطين لا يستلزم نفى مسح الجبهة إذ يجوز أن يكون مسحها وبقى الأثر بعد المسح، ويحتمل أن يكون ترك المسح ناسياً أو تركه عامداً لتصديق رؤياه أو لكونه لم يشعر ببقاء أثر الطين فى جبهته أو لبيان الجواز أو لأن ترك المسح أولى لأن المسح عمل وإن كان قليلا، وإذا تطرقت هذه الاحتمالات لم ينهض الاستدلال لاسيما وهو فعل من الجبليات، لامن القرب، وفى قوله رأيت الحميدى إلخ إشارة إلى أنه يوافقه على ذلك، ومن ثم لم يتعقبه، وقد تقدم مافيه وأنه إن احتج به على المنع جملة لم يسلم من الاعتراض، وأن الترك أولى، انتهى . قلت : فى قوله إشارة إلى أنه يوافقه أن المعروف فى أصول التراجم أن الترجمة بباب من قال

الظاهر أن المراد إثبات أن المسح وعدمه كلاهما[1] جائز، ويمكن أن يكون القصد إثبات عدم الجواز بمعنى أن الترك على حاله [2] هو الأولى، والمعنى على الأول: باب من لم ير المسح سنة، وعلى الثانى: باب من لم ير المسج مكروها، والرواية يمكن الاستدلال بها على كل من المرامين.

(باب [3]

كذا إشارة إلى أن المصنف لم يره، وقد تقدم مافيه فى أصول التراجم فمجرد ذكره قول الحميدى ليس بحجة على أنه وافقه لاحتمال أنه ذكر قوله لبيان من فى الترجمة كما أشار إليه الزين بن المنير أن الإمام البخارى رضى الله عنه ذكر المستدل وهو الحميدى ودليله ووكل الأمر فيه إلى المجتهد، وتقدم فى باب السجود على الأنف فى الماء والطين اختلاف الأئمة فى ذلك ١٢.

(١) كذا فى الأصل وللتوجيه مساغ ١٢.

(٢) هو مختار العينى إذ قال: هذا محمول على أن ذلك كان قليلا لا يمنع التمكن من السجود فإذا لم يمنع السجود يستحب أن يتركه إلى أن يفرغ من صلاته لأن ذلك من باب التواضع لله تعالى، وحديث الباب يشهد لذلك، انتهى. وما قال هذا محمول على أن ذلك كان قليلا تقدم الكلام عليه قريبا فى باب السجود على الأنف ١٢.

(٣) غرض الترجمة عندى واضح لاغبار فيه، والعجب أن المشايخ والشراح اختلفوا فى غرضه على أقوال مع وضوح غرض الإمام البخارى بذلك وهو أنه

. . . .

أراد الرد على من قال بتسليمة ثالثة رداً على الإمام لرواية أبي داود عن سمرة قال «أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نرد على الإمام» الحديث، وأخرج مالك فى الموطأ عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه إذا قضى تشهده وأراد أن يسلم قال السلام عليكم عن يمينه ثم يرد على الإمام، فإن سلم عليه أحد عن يساره رد عليه، وبسط فى الأوجز أن مذهب الإمام مالك وحدة السلام للإمام والفذ تلقاء وجهه، وتثليث السلام للمأموم، قال الزرقانى: لعل مالكا ذكر حديث ابن عمر رضى الله عنهما هذا الموقوف عليه لما فيه أن المأموم يسلم ثلاثا إن كان على يساره أحد لأنه المشهور من قول مالك، انتهى. وعد فى متون المالكية من مختصر خليل وغيره تثليث السلام المؤتم فى السنن، قال القسطلانى فى ترجمة البخارى: (باب من لم يرد السلام) من المأمومين (على الإمام) بتسليمة ثالثة بين التسليمتين، (واكتفى بتسليم الصلاة) وهو التسليمتان خلافا لمن استحب ذلك من المالكية، انتهى. وأخذ القسطلانى ذلك من كلام الحافظ إذ قال: أورد البخارى فيه حديث عتبان، واعتماده فيه على قوله وسلمنا حين سلم فإن ظاهره أنهم سلموا نظير سلامه، وسلامه إما واحدة وهى التى يتحلل بها من الصلاة وإما هى وأخرى معها فيحتاج من يستحب تسليمة ثالثة على الإمام بين التسليمتين كما تقوله المالكية إلى دليل خاص، وإلى رد ذلك أشار البخارى، وقال ابن بطال: أظنه قصد الرد على من يوجب التسليمة الثانية، وقد نقله الطحاوى عن الحسن، وفى هذا الظن بعد، انتهى. والبعد ظاهر فإن التسليمتين ثبتتا من فعله صلى الله عليه وسلم فى روايات عديدة ذكرها العينى عن عشرين صحابيا، فكيف يمكن أن يرد عليه البخارى، وأعجب منه ماقال الكرمانى يحتمل أن يراد به التسليمة الأولى التى بها تحلل الصلاة، وأن يراد مافى التحيات من سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين المتناول للإمام، انتهى. فإنه لاتعلق له بالترجمة بقوله باب من لم يرد السلام، اللهم إلا أن يقال إنه أثبتها بعدم ذكر

. . . .

الثالث ، واكتفى فى العمل على رواية أبى داود المذكورة بالتسليمة الأولى فى الصلاة أو بتسليمة التحيات ، وقال العيني : الحاصل من هذه الترجمة أن البخارى يرد بذلك على من يستحب تسليمة ثالثة على الإمام بين التسليمتين وهم طائفة من المالكية ، وقال ابن التين : يريد البخارى أن من كان خلف الإمام إنما يسلم واحدة ينوى بها الخروج من الصلاة ، ولم يرد على الإمام ولا على من فى يساره ، وفيه نظر ، وإنما أراد البخارى ماذكرناه ، والدليل على ذلك أن ابن عمر رضى الله عنهما كان لا يرد على الإمام ، وعن النخعى إن شاء رد وإن شاء لم يرد ، وفى التوضيح : ومالك يرد وبه قال ابن عمر فى أحد قوليه والشعبى وسالم وغيرهما ، وقال ابن بطال أظن البخارى أنه قصد الرد على من أوجب التسليمة الثانية ، وفيـــه نظر ، والصواب ماذكرنا ، ثم قال العيني بعد حديث عتبان : مطابقته للترجمة فى قوله « سلمنا حين سلم » وذلك لأنه ليس فيه الرد على الإمام ، وقال الكرمانى : غرض البخارى أن يبين أن السلام لا يلزم أن يكون بعد سلام الإمام حتى لو سلم مع الإمام لا تبطل صلاته ، قلت : هذا الذى قاله لا يطابق الترجمة ، وإنما مراده أن المأموم لا يرد على الإمام بتسليمة ثالثة كما ذكرنا ، انتهى كلام العيني . وفى هـذا التعقب تسامح من العلامة العيني ، فإن الكرمانى لم يقل هذا الكلام فى هذا الباب وإنما قاله فى الباب السابق وهو باب السلام حين يسلم الإمام ، وكلامه فى هذا الباب فى غرض الترجمة صحيح واضح ، ثم لا يذهب عليك أنه وقع فى حديث الباب لفظ « ثم أحد بنى سالم » واختلفوا فى عطفه وفى المراد به كما بسطه الحافظ إذ قال بنصب أحد عطفا على قوله الأنصارى وهو بمعنى قوله الأنصارى ثم السالمى ، هذا الذى يكاد من له أدنى ممارسة بمعرفة الرجال أن يقطع به ، وقال الكرمانى فبسط كلامه والرد عليه ، ولخصه القسطلانى إذ قال : وجوز الكرمانى أن يكون أحد عطفا على عتبان يعنى

من لم يرد السلام[1] على الإمام واكتفى بتسليم الصلاة)

ويمكن أن يكون[2] المراد بذلك بيان حكم من لم ينو الإمام بتسليمته، واكتفى بلفظ التسليمة، وتخصيص الإمام بالذكر لأن من تركه فهو لمن سواه أترك فصار المعنى إن من لم ينو فى تسليمته أحدا واكتفى بمجرد اللفظ ولم يفهم المراد به

سمعت عتبان وسمعت أحد بنى سالم أيضا فيكون السماع من اثنين، ثم فسر الكرمانى المبهم بالحصين بن الأنصارى، وتعقبه الحافظ ابن حجر بأن الأصل عدم التقدير فى إدخال سمعت بين ثم وأحد وبأنه يلزم منه أن يكون الحصين بن محمد هو صاحب القصة المذكورة، أو أنها تعددت له ولعتبان، وليس كذلك فإن الحصين المذكور لا صحبة له، وتعقبه العينى بأن الملازمة ممنوعة لأن كون الحصين غير صحابى لا يقتضى الملازمة لأنه يحتمل أن يكون الحصين سمع ذلك من صحابى آخر، والراوى طوى ذكره اكتفاء بذكر عتبان، انتهى ١٢ .

(١) وذكر فى تقرير مولانا محمد حسن المكى ههنا تقرير آخر غير الذى حكاه والدى نور الله مرقده، وهو وإن لم يوافق مااخترته فى غرض الإمام من الترجمة، ولا يوافق أحدا من كلام الشراح لكنه لطيف، وموافق لظاهر لفظ الترجمة من لفظ الرد، فقال: قوله (من لم يرد السلام) وهو أن يقول للإمام وعليكم السلام حين قوله السلام عليكم من كان فى جانب سلامه، وقوله (بتسليم الصلاة) بأن ينوى للإمام فى سلامه للفراغ، ولا يقول له عند سلامه للفراغ وعليكم السلام، ثم يسلم لفراغ نفسه، وقوله (سلمنا) يعنى سلمنا ونوينا فى سلامنا له ولم نرد عليه سلامه قبل سلامنا، انتهى ١٢ .

(٢) هذا من دقة فقاهة الشيخ قدس سره فإنه نبه بذلك على أدب مهم فى الصلاة وهو أن ينوى بخطاب عليكم فى الصلاة الإمام وغيره من الإنس والجن

ولا عين المسلم عليه فاذا حكمه ، ثم أثبت بإطلاق الرواية وعدم تقييد التسليم فيها بشىء من النيات وغيرها أن صلاته جائزة لا تفسد ، وأما أنه هل ترك بذلك سنة أو مستحبا فأمر آخر غير متعرض به ههنا والله أعلم ، ولعل معنى قوله : واكتفى بتسليم الصلاة على هذا التقدير أنه لم ينو بتسليمته[1] إلا الخروج من الصلاة لا غير، والله تعالى أعلم .

والملائكة ، قال صاحب الدر المختار : وينوى الإمام بخطابه السلام على من فى يمينه ويساره ممن معه فى صلاته ولو جناً أو نساء والحفظة فيهما بلا نية عدد فى الملائكة للاختلاف فيه فقيل مع كل مؤمن اثنان ، وقيل أربعة ، وقيل خمسة، وقيل عشرة ، وقيل مائة وستون وقيل غير ذلك ، وتمامه فى شروح المنية ، ويزيد المؤتم على ما تقدم من نية القوم والحفظة نية السلام على إمامه فى الأولى إن كان الإمام فيها وإلا ففى الثانية ، ونواه فيهما لو كان محاذيا . وينوى المفرد الحفظة فقط ، ولعمرى لقد صار هذا كالشريعة المنسوخة لا يكاد ينوى أحد شيئاً إلا الفقهاء وفيهم نظر ، انتهى . بزيادة من ابن عابدين ، وقال : وفى غاية البيان لو سألت ألوف ألوف من الناس أى شىء نويت بسلامك لا يكاد يجيب أحد منهم بما فيه طائل ، انتهى. وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره بأنه إن لم ينو أحد منهم المسلم عليهم فصلاته صحيحة ١٢ .

(١) أما نية الخروج بالتسليمة فلابد منها عند الحنفية حتى لا يخرج من الصلاة بسلام التحليل ساهيا ، قال صاحب الدر المختار : فسلام التحية مفسد مطلقا وسلام التحليل إن عمداً ، قال ابن عابدين : هذا ما حرره فى البحر بحثا . ثم رآه مصرحا فى البدائع ، ووفق به بين ما فى الكنز وغيره من إطلاق الفساد بالسلام ، وبين ما فى المجمع وغيره من تقييده بالعمد بحمل الأول على الأول والثانى على الثانى ، ودخل فى قوله « عمدا » ما لو ظن أنها ترويحة مثلا فسلم لأنه تعمد السلام ، انتهى . وفى مراقى الفلاح : ويفسدها السلام بنية التحية ولو ساهيا ، قال الطحاوى : احترز به

. . . .

عن سلام التحليل فإنه لا يفسدها إذا كان ساهيا كما لو سلم على رأس الركعتين فى الرباعية ساهيا إلا إذا سلم على ظن أنها ترويحة ، أو على ظن أنها الفجر فإنها تفسد ، انتهى . وقال الموفق : وينوى بسلامه الخروج من الصلاة ، فإن لم ينو فقال ابن حامد تبطل صلاته ، وهو ظاهر نص الشافعى لأنه نطق فى أحد طرفى الصلاة فاعتبرت له النية كالتكبيرة ، والمنصوص عن أحمد أنه لا تبطل صلاته وهو الصحيح لأن نية الصلاة قد شملت جميع الصلاة،والسلام من جملتها، قال بعض أصحابنا : ينوى بالتسليمتين معا الخروج من الصلاة فإن نوى مع ذلك الرد على الملكين وعلى من خلفه إن كان إماما ، أو على الإمام ومن معه إن كان مأموما فلا بأس ، نص عليه أحمدفقال : يسلم فى الصلاة وينوى فى سلامه الرد على الإمام، لرواية أبى داود قال أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نردعلى الإمام وأن يسلم بعضنا على بعض ، وهذا يدل على أنه يسن أن ينوى بسلامه على من معه من المصلين، وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة، وقال أبوحفص بن مسلم من أصحابنا : ينوى بالأولى الخروج من الصلاة،وبالثانية السلام على الحفظة والمأمومين إن كان إماما،والرد على الإمام والحفظة إن كان مأموما، انتهى مختصراً . وقال فى موضع آخر قدضم بعض أصحابنا إلى الواجبات نية الخروج من الصلاة والتسليمة الثانية، وقد دللنا على أنهما ليستا بواجبتين ، وهو اختيار الخرقى لكونه لم يذكرهما فى عدد الواجبات ، انتهى . وترجم البيهقى « باب من قال ينوى بالسلام التحليل من الصـــلاة ، لقوله صلى الله عليه وسلم « تحليلها التسليم » ولقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات ، وينوى السلام على الحاضرين وعلى الحفظة ، وينوى المأموم مع ذلك الرد على الإمام ، انتهى . وفى الانوار من فروع الشافعية : لا تجب نية الخروج وتستحب ، وشرطها المقارنة بالتسليمة الاولى ، انتهى . وفى

قوله : (كنت أعلم إذا انصرفوا بذلك[1] إذا سمعته)

هامشه قوله : ولا تجب أى على الأصح ، وقيل تجب ، وقوله شرطها المقارنة أى على القول بالوجوب ، انتهى . وهكذا ذكر القولين المذكورين شارح الإقناع ، ورجح القول بعدم الوجوب ، وقال الدردير : وفى اشتراط نية الخروج من الصلاة بالسلام خلاف ، والأرجح عدم اشتراطها ، انتهى ١٢ .

(١) ههنا أبحاث : الأول منها أن الإمام البخارى ترجم على ذلك باب الذكر بعد الصلاة ، وسكتوا عن غرض المصنف بذلك ، ويحتمل عندى أن يكون غرضه الرد على من كره الفصل بين المكتوبات والرواتب بالأوراد ، وحمل الروايات الواردة فى ذلك على الفراغ من الرواتب ، كما بسط البحث فى ذلك صاحب الكبيرى شارح المنية وغيره ، قال صاحب الدر المختار : ويكره تأخير السنة إلا بقدر اللهم أنت السلام إلخ ، وقال الحلوانى : لا بأس بالفصل بالأوراد ، واختاره الكمال ، قال ابن عابدين : قوله إلا بقدر لما رواه مسلم والترمذى عن عائشة رضى الله عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقعد إلا بمقدار ما يقول « اللهم أنت السلام ومنك السلام ، تباركت يا ذا الجلال والإكرام » وأما ما ورد من الأحاديث فى الأذكار عقيب الصلاة فلا دلالة فيه على الإتيان بها قبل السنة بل يحمل على الإتيان بها بعدها لأن السنة من لواحق الفريضة وتوابعها ومكملاتها ، فلم تكن أجنبية عنها فما يفعل بعدها يطلق عليه أنه عقيب الفريضة ، وقول عائشة « بمقدار » لا يفيد أنه كان يقول ذلك بعينه ، بل كان يقعد بمقدار ما يسعه ونحوه من القول تقريبا ، فلا ينافى ما فى الصحيحين من أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول فى دبر كل صلاة مكتوبة : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شىء قدير ، اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد » وتمامه فى شرح المنية وكذا فى الفتح فى باب الوتر والنوافل ، وقوله اختاره الكمال ، فيه أن

. . . .

الذى اختاره الكمال هو الأول ، انتهى . قلت : وحمل الشيخ ابن القيم حديث عائشة المذكور على الجلوس مستقبل القبلة إذ قال : كان إذا سلم استغفر ثلاثا وقال « اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والإكرام » ولم يمكث مستقبل القبلة إلا مقدار مايقول ذلك ، بل يسرع الانتقال إلى المأمومين، وكان ينفتل عن يمينه ويساره . ويحتمل أيضا فى غرض الترجمة أنه أراد بذلك دفع ما توهم به بعض الخلف من أن الأدعية الواردة فى دبر الصلاة محمولة على قبل السلام، قال الشيخ ابن القيم بعدبسط الروايات الواردة فى آخر الصلاةوبعدها قال : ودبر الصلاة يحتمل قبل السلام وبعده ، وكان شيخنا يرجح أن يكون قبل السلام فراجعته ، فقال : دبر كل شىء منه كدبر الحيوان ، انتهى . ولذا ترجم الإمام البخارى بلفظ « الذكر بعد الصلاة » وأورد فيه حديث الدبر أيضا تنبيها على أن المراد منه بعد الصلاة، ويحتمل أيضا أن الإمام البخارى أشار بلفظ الذكر فى الترجمة وإيراده حديث ابن عباس بلفظ التكبير فى الباب إلى أن المراد فى حديثه مطلق الذكر لا تخصيص التكبير ، ولذا أورد فى الباب حديثه بلفظ الذكر والتكبير معاً إشارة إلى أن ذكر التكبير كالتمثيل، ولذا ترجم بلفظ الذكر ، ولذا فسر الكرمانى قول ابن عباس فى الحديث بالتكبير أى بذكر الله تعالى ، انتهى . وقال العينى : فى الحديث الثانى قوله بالتكبير ، وفى الحديث الأول بالذكر، فالذكر أعم من التكبير والتكبير أخص منه، فيحتمل أن يكون قوله بالتكبير تفسيراً لقوله بالذكر ، ومن هذا قال الكرمانى بالتكبير أى بذكر الله، انتهى . وكأن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أن المراد من حديث ابن عباس هذا أيضا الذكر مطلقا لا خصوص التكبير ، وذكر لفظ التكبير تمثيلا له .

البحث الثانى : أن الإمام البخارى أورد فى الباب حديث ابن عباس بوجهين

. . . .

قال الحافظ : أورد فيه حديث ابن عباس بوجهين أحدهما أتم من الآخر، وأغرب المزى لجعلهما حديثين ، والذى يظهر أنهما حديث واحد ، انتهى . وبذلك جزم الشيخ أنور قدس سره فى الفيض إذ قال : والذى تبين لى أن هذا الحديث والأول متحد سنداً ومتناً ، فالمراد من التكبير هو الذكر مطلقا كما فى الحديث الأول لا خصوص التكبير كما سبقت إليه الأذهان ، انتهى .

البحث الثالث : ما يظهر من مجموع الروايات من رفع الصوت بالذكر بعد الصلاة ، قال الحافظ قال النووى : حمل الشافعى هذا الحديث على أنهم جهروا به وقتا يسيراً لأجل تعليم صفة الذكر لا أنهم داوموا على الجهر به ، والمختار أن الإمام والمأموم يخفيان الذكر إلا إن احتيج إلى التعليم ، انتهى . قلت : وتبع البيهقى فى ذلك الإمام الشافعى إذ ترجم على الحديث بباب جهر الإمام بالذكر إذا أحب أن يتعلم منه ، انتهى . وقال العينى : استدل به بعض السلف على استحباب رفع الصوت بالتكبير والذكر عقيب المكتوبة ، وممن استحبه من المتأخرين ابن حزم ، وقال ابن بطال : أصحاب المذاهب المتبعة وغيرهم متفقون على عدم استحباب رفع الصوت بالتكبير والذكر حاشا ابن حزم ، وحمل الشافعى هذا الحديث على أنه جهر ليعلمهم صفة الذكر لا أنه كان دائما ، قال : واختار للإمام والمأموم أن يذكر الله تعالى بعد الفراغ من الصلاة ويخفيان ذلك، إلا أن يقصدا التعليم فيعلما ثم يسرا ، انتهى . وسيأتى عن الفتح عن ابن بطال أنه قال : وفى السياق إشعار بأن الصحابة لم يكونوا يرفعون أصواتهم بالذكر فى الوقت الذى قال فيه ابن عباس ما قال ، انتهى . وإليه أشار فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : قوله فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم أى فى الابتداء للتعليم ثم ترك الجهر فكان الذكر بالإخفاء ، انتهى .

. . . .

الرابع : ما فى ثانى حديث الباب من تخصيص رفع الصوت بالتكبير ، قال الحافظ : وقع فى رواية الحميدى عن سفيان بصيغة الحصر ولفظه « ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بالتكبير وكذا أخرجه مسلم عن ابن عمر عن سفيان قال الطبرى فيه الإبانة عن صحة ما كان يفعله بعض الأمراء من التكبير عقب الصلاة ، وتعقبه ابن بطال بأنه لم يقف على ذلك عن أحد من السلف ، إلا ماحكاه ابن حبيب فى الواضحة أنهم كانوا يستحبون التكبير فى العساكر عقيب الصبح والعشاء تكبيراً عاليا ثلاثا ، قال : وهو قديم من شأن الناس ، قال ابن بطال : وفى العتبية عن مالك أن ذلك محدث ، قال : وفى السياق إشعار بأن الصحابة لم يكونوا يرفعون أصواتهم بالذكر فى الوقت الذى قال فيه ابن عباس ما قال ، انتهى .

وقريب منه ماقال العينى إذ قال : قال الطبرى فيه البيان على صحة فعل من كان يفعل ذلك من الأمراء والولاة يكبر بعد صلاته ويكبر من خلفه ،وقال غيره : لم أجد أحدا من الفقهاء قال ذلك إلا ابن حبيب فى الواضحة ، وروى ابن القاسم عن مالك أنه محدث ، وعن عبيدة هو بدعة ، انتهى مختصراً . وفى هامش النسائى : اختلفوا فى بيان المراد منه، فقيل المراد به الذكر بعد الصلاة، وقيل التكبيرات التى فى الصلاة عند كل خفض ورفع ، والمراد أعرف انقضاء كل هيئة يتحول منها إلى الأخرى قاله الطيبى ، وقيل التكبير الذى ورد مع التسبيح والتحميد ، وقيل كانوا يقولون الله أكبر مرة أو ثلاثا بعد الصلاة، وقيل كان ذلك فى أيام التشريق بمنى، وهـذا أوفق بمذهب الحنفية فى كراهتهم الذكر بالجهر فيما عدا ورد ، ولذا لا يوجبون قضاء تكبيرات العيد والتشريق، ذكره الشيخ الدهلوى فى اللمعات ، انتهى ، قلت : وهذا الأخير ذكره الشيخ أيضا فى البذل ، وهذا أوجه المحامل للحديث عندى .

الخامس : ما يظهر من ظاهر سياق الحديث أن ابن عباس رضى الله عنه كان

. . . .

يواظب على ترك الحضور فى الجماعة ، وسيأتى ذلك فى كلام الشيخ قدس سره ، وأجاد الشيخ فى الجواب عنه .

السادس : ما أشار إليه البخارى من ذكره كان أبو معبد أصدق موالى ابن عباس ، قال العينى : أشار البخارى بما نقله عن على بن المدينى عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار أن حديث أبى معبد هذا لا يقدح فى صحته لأجل ما روى أحمد فى مسنده هذا الحديث ، ثم قال : وإنه يعنى أبا معبد قال بالتكبير ثم ساقه به ، قال عمرو : قد ذكرت ذلك لأبى معبد فأنكره وقال لم أحدثك بهذا ، قال عمرو : فقد أخبرنيه قبل ذلك ، وكذا وقع فى رواية مسلم : قال عمرو : ذكرت ذلك لأبى معبد بعد وأنكره وقال لم أحدثك بهذا ، قال عمرو : وقد أخبرنيه قبل ذلك ، قال الشافعى بعد أن رواه عن سفيان : كأنه نسيه بعد أن حدثه ، وهذا يدل على أن مسلماً كان يرى صحة الحديث ولو أنكره راويه إذا كان الناقل عنه عدلا ، ولا شك أن عمرو ابن دينار كان عدلا وكذلك لا شك أن أبا معبد كان عدلا ، فلذلك قال عمرو كما حكاه البخارى كان أبو معبد إلخ ، ثم الراوى إذا أنكر روايته لا يخلو إما أن يكون إنكار جحود وتكذيب للفرع بأن قال كذبت على لم يعمل بهذا الخبر بلا خلاف بين الأئمة ، أو يكون إنكار توقف لا إنكار جحود بأن قال لا أذكر أنى رويت لك هذا ، فقد اختلف فيه : فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف وأحمد فى رواية إلى أنه يسقط العمل به كالوجه الأول ، وهو مختار الكرخى والقاضى أبى زيد وفخر الإسلام ، وذهب محمد ومالك والشافعى إلى أنه لا يسقط العمل به ونسيان الأصل لا يقدح فيه إلى آخر مابسطه العينى ، وكذا بسط الكلام عليه الحافظ فى الفتح ، وقال القسطلانى : هذه مسألة معروفة عند أهل الحديث وهى إنكار الأصل تحديث للفرع ، وفى ذلك تفصيل لأنه إما أن يجزم بتكذيبه له أم لا ، وإذا جزم فتارة يصرح بالتكذيب وتارة لم يصرح

أى إذا اتفق لى[1] عدم الحضور فى المسجد لبعض أمرى ، وإلا فيبعد استمراره على عدم الحضور ولو مراهقا أو أقل منه فى سنه

به فإن لم يجزم بتكذيبه كأن قال لا أذكره فاتفقوا على قبوله لأن الفرع ثقة والأصل لم يطعن فيه ، وإن جزم وصرح بتكذيبه فاتفقوا على رده لأن جزم الفرع بالتحديث يستلزم تكذيبه للأصل فى دعواه أنه كذب عليه وليس قبول قول أحدهما أولى من الآخر ، وإن جزم ولم يصرح بالتكذيب كقول معبد لم أحدثك بهذا فسوى ابن الصلاح تبعا للخطيب بينهما أيضا ، وهو الذى مشى عليه الحافظ فى شرح النخبة ، لكن قال فى فتح البارى : إن الراجح عند المحدثين القبول ، وتمسك بصنيع مسلم حيث أخرج حديث عمرو بن دينار هذا مع قول أبى معبد لعمرو : لم أحدثك فإنه يدل على أن مسلما كان يرى صحة الحديث ولو أنكره راويه إذا كان الناقل عنه ثقة ، ويعضده تصحيح البخارى أيضا ، وكأنهم حملوا الشيخ على النسيان ، ويؤيده قول الشافعى المتقدم لكن إلحاق هذه الألفاظ بالصورة الثانية أظهر ، ولعل تصحيح هذا الحديث بخصوصه لمرجح اقتضاه تحسينا للظن بالشيخين إلى آخر ما بسط الاختلاف فى قبول إنكار الأصل تحديث للفرع ١٢ .

(١) دفع الشيخ قدس سره بذلك ما يتوهم من ظاهر الألفاظ أن ابن عباس رضى الله عنه لم يكن يحضر الجماعة أبدا ، وهذا هو البحث الخامس من الأبحاث المتقدمة ، وقال الحافظ : واختلف فى كون ابن عباس قال ذلك ، فقال عياض الظاهر أنه لم يكن يحضر الجماعة لأنه كان صغيراً ممن لا يواظب على ذلك ولا يلزم به ، فكان يعرف انقضاء الصلاة بما ذكر ، وقال غيره يحتمل أن يكون حاضرا فى أواخر الصفوف فكان لا يعرف انقضاءها بالتسليم وإنما كان يعرفه بالتكبير ، وقال ابن دقيق العيد : ويؤخذ عنه أنه لم يكن هناك مبلغ جهير الصوت يسمع من بعد، انتهى . وكذا فى العينى، وقال أيضا : فى الحديث دلالة على أن ابن عباس

لأن(١) أبناء السبع يؤمرون بالصلاة .

قوله : (فقال تقول: سبحان الله والحمد لله والله أكبر) أراد(٢) بذلك أن تجمعها في القول فتبدأ بها معاً وتختمها معاً ، والمذكور في الرواية لما كان مطلقا ساغ له إفراد

كان يصلي في أخريات الصفوف لكونه صغيراً ، قلت: قوله «إذا انصرفوا» ظاهره أنه لم يكن يحضر الصلاة بالجماعة في بعض الأوقات لصغره ، انتهى ١٢ .

(١) دفع الشيخ بذلك ما قالوا في توجيهه أنه رضي الله عنه لصغره لم يكن يحضر الجماعة، فإنه رضي الله عنه ولد قبل الهجرة بثلاث سنين، وقد ورد الأمر بالصلاة لأبناء سبع والأمر بالضرب لأبناء عشر ١٢ .

(٢) ههنا أيضا أبحاث : الأول ما هو نص السؤال والجواب ؟ وشرحه الشيخ قدس سره، وأشار في آخره إلى ما هو المختار عنده من أفراد الكل لكونه أوفق بألفاظ الحديث، قال الحافظ : قوله «ثلاثا وثلاثين» يحتمل أن يكون المجموع للجميع فإذا وزع كان لكل واحد إحدى عشرة ، وهو الذي فهمه سهيل بن أبي صالح كما رواه مسلم من طريق روح عن القاسم عنه ، لكن لم يتابع سهيل على ذلك ، بل لم أر في شيء من طرق الحديث كلها التصريح بإحدى عشرة إلا في حديث ابن عمر عند البزار وإسناده ضعيف ، والأظهر أن المجموع لكل فرد فرد وعلى هذا ففيه تنازع ثلاثة أفعال في ظرف ، وقوله فاختلفنا ظاهره أن أبا هريرة هو القائل ، وكذا قوله فرجعت إليه ، وإن الذي رجع إليه أبو هريرة هو النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا فالخلاف في ذلك وقع بين الصحابة ، لكن بين مسلم في رواية ابن عجلان عن سمي أن القائل فاختلفنا هو سمي ، وأنه هو الذي رجع إلى أبي صالح ، وأن الذي خالفه بعض أهله ، ولفظه قال سمي فحدثت بعض أهلي هذا الحديث، الحديث ، وفيه فرجعت إلى أبي صالح، وعلى رواية مسلم اقتصر صاحب العمدة لكن لم يوصل مسلم ، ثم بسط الحافظ الكلام على حديث مسلم ثم قال :

. . . .

ويقول ذلك مجموعا، وهذا اختيار أبى صالح لكن الرواية الثابتة عن غيره الإفراد، قال عياض : وهو أولى ، ورجح بعضهم الجمع للإتيان فيه بواو العطف ، قلت : ورجح الشيخ ابن القيم فى الهدي أيضا الجمع لكونه من تفسير الراوى ، قال الحافظ : والذى يظهر أن كلا من الأمرين حسن إلا أن الإفراد يتميز بأمر آخر وهو أن الذاكر يحتاج إلى العدد وله على كل حركة لذلك سواء كان بأصابعه أو بغيرها ثواب لا يحصل لصاحب الجمع منه إلا الثلاث ، انتهى . وفيه أنه يحصل لصاحب الجمع ثواب المعدود، فالأوجه فى وجه الترجيح ما أشار إليه الشيخ قدس سره أنه أوفق بلفظ الحديث الوارد فى ذلك فإنه ورد بألفاظ مختلفة عن عدة صحابة ، منها ما فى الحصن برواية مسلم وأبى داود والنسائى « من سبح الله دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين وحمد الله ثلاثا وثلاثين وكبر الله ثلاثا وثلاثين ثم قال تمام المائة لا إله إلا الله » الحديث نص فى الإفراد وأوضحه قوله « تمام المائة » وفيه أيضا برواية مسلم والترمذى والنسائى عن كعب بن عجرة « معقبات لايخيب قائلهن أوفاعلهن دبر كل صلاة مكتوبة ثلاث وثلاثون تسبيحة وثلاث ثلاثون تحميدة وأربع وثلاثون تكبيرة » وحديث أبى هريرة أخرجه مالك فى الموطأ بلفظ « من سبح دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين وكبر ثلاثا وثلاثين وحمد ثلاثا وثلاثين» الحديث، قال ابن عبد البر : هكذا هو موقوف فى الموطأ وهو مرفوع صحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة ثابتة من حديث أبى هريرة وعلى بن أبى طالب وعبدالله بن عمرو وكعب بن عجرة وغيرهم ، كذا فى الأوجز ، وقال الحافظ : ولفظ حديث زيد بن ثابت « أمرنا النبى صلى الله عليه وسلم أن نسبح فى دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين ونحمد ثلاثا وثلاثين ونكبر أربعا وثلاثين، فأتى رجل فى منامه فقيل له : أمركم محمد صلى الله عليه وسلم أن تسبحوا فذكره ، قال نعم ، قال اجعلوها خمسا وعشرين واجعلوا فيها التهليل ، فلما أصبح أتى النبى صلى الله عليه وسلم وأخبره »

. . . .

فقال « فافعلوه » أخرجه النسائى وابن خزيمة وابن حبان ، ولفظ حديث ابن عمر رضى الله عنهما : رأى رجل من الأنصار فيما يرى النائم، فذكر نحوه وفيه « سبح خمسا وعشرين وأحمد خمسا وعشرين وكبر خمسا وعشرين وهلل خمسا وعشرين فتلك مائة» الحديث أخرجه النسائى وغيره» وفى العينى : أخرج الترمذى والنسائى وابن ماجة عن عبدالله بن عمرو قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خصلتان لا يحصيهما رجل مسلم إلا دخل الجنة » الحديث وفيه « يسبح الله أحدكم فى دبر كل صلاة عشرا ويحمد عشرا ويكبر عشرا » الحديث فهى خمسون ومائة فى اللسان وألف وخمسمائة فى الميزان ، وهذا العدد فى اللسان لا يتم إلا بالإفراد ، وهكذا الروايات فى ذلك المعنى كثيرة ، ولذا قال الشيخ قدس سره أنه أوفق بلفظ الحديث .

البحث الثانى : أن الثواب الوارد فى أمثال هذه الروايات هل يختص بالعدد الوارد فيها ، قال الحافظ : كان بعض العلماء يقول إن الأعداد الواردة كالذكر عقب الصلاة إذا رتب عليها ثواب مخصوص فزاد الآتى بها على العدد المذكور لا يحصل له ذلك الثواب المخصوص لاحتمال أن يكون لذلك الإعداد حكمة وخاصية تفوت بمجاوزة ذلك العدد ، قال شيخنا الحافظ أبو الفضل فى شرح الترمذى : وفيه نظر لأنه أتى بالمقدار الذى رتب الثواب على الإتيان به فحصل له الثواب بذلك ، فإذا زاد عليه من جنسه كيف تكون الزيادة مزيلة لذلك الثواب بعد حصوله ، قال الحافظ : ويمكن أن يفترق الحال فيه بالنية فإن نوى عند الانتهاء إليه امتثال الأمر الوارد ثم أتى بالزيادة فالأمر كما قال شيخنا لا محالة ، وإن زاد بغير نية بأن يكون الثواب رتب على عشرة مثلا فرتبه هو على مائة فيتجه القول الماضى ، وقد بالغ القرافى فى القواعد فقال : من البدع المكروهة الزيادة فى

. . . .

المندوبات المحدودة شرعا لأن شأن العظماء إذا حدوا شيئا أن يوقف عنده ويعد الخارج عنه مسيئا للأدب ، وقد مثله بعض العلماء بالدواء مثلا يكون فيه أوقية سكر فلو زيد فيه أوقية أخرى لتخلف الانتفاع به ، فلو اقتصر فى الدواء على الأوقية ثم استعمل من السكر بعد ذلك ماشاء لم يتخلف الانتفاع به، ويؤيد ذلك أن الأذكار المتغايرة إذا ورد لكل منها عدد مخصوص مع طلب الإتيان بجميعها متوالية لم تحسن الزيادة على العدد المخصوص لما فى ذلك من قطع الموالاة لاحتمال أن يكون للموالاة فى ذلك حكمة خاصة تفوت بفوتها ، انتهى . وقال أيضا قبل ذلك بعد ذكر حديث زيد بن ثابت وابن عمر رضى الله عنه المذكورين قبل ذلك فى قصة من أمر فى المنام أن يجعل بدل ثلاث وثلاثين خمسا وعشرين استنبط من هذا أن مراعاة العدد المخصوص فى الأذكار معتبرة ، وإلا لكان يمكن أن يقال لهم : أضيفوا لها التهليل ثلاثا وثلاثين ، انتهى . وقال العينى : ذكر شيخنا زين الدين فى شرح الترمذى قال كان بعض مشايخنا يقول إن هذه الأعداد الواردة عقيب الصلاة أو غيرها من الأذكار الواردة فى الصباح والمساء إذا كان ورد لها عدد مخصوص مع ثواب مخصوص فزاد الآتى بها فى أعدادها عمدا لا يحصل له ذلك الثواب ، قال الشيخ : وفيما قاله نظر لأنه أتى بالمقدار فلا تكون الزيادة مزيلة لذلك الثواب ، قال العينى : والصواب ما قاله الشيخ لأن هذا ليس من الحدود التى نهى عن اعتداءها ومجاوزة أعدادها ، والدليل على ذلك ما رواه مسلم من حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من قال حين يصبح وحين يمسى سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه »، انتهى. وتبعه القسطلانى إذ رجح قول الحافظ العراقى بلا تفصيل، وقال ابن عابدين: لو زاد على العدد وقيل يكره لأنه سوء أدب وأيد بكونه كدواء زيد على قانونه ، أو مفتاح زيد على أسنانه ، وقيل : لا بل يحصل له الثواب المخصوص مع الزيادة ، بل قيل :

. . . .

لا يحل اعتقاد الكراهة لقوله تعالى «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها» والأوجه إن زاد لنحو شك عذر أولتعبد فلا لاستدراكه على الشارع، وهو ممنوع ملخصا من تحفة ابن حجر، انتهى.

والبحث الثالث: مافى الفتح قال ابن بطال عن المهلب: فى هذا الحديث فضل الغنى نصا لاتأويلا إذا استوت أعمال الغنى والفقير فيما افترض الله عليهما فللغنى حينئذ فضل عمل البر من الصدقة ونحوها مما لا سبيل للفقير إليه، قال: ورأيت بعض المتكلمين ذهب إلى أن هذا الفضل يختص بالفقراء دون غيرهم، أى الفضل المترتب على الذكر المذكور، وغفل عن قوله فى نفس الحديث «إلا من صنع مثل ماصنعتم» فجعل الفضل لقائله كائنا من كان، وقال القرطبى: تأول بعضهم قوله «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء» بأن الإشارة راجعة إلى الثواب فكأنه قال: ذلك الثواب لايستحقه أحد بحسب الذكر ولا بالصدقة، وإنما هو بفضل الله، قال: وهذا التأويل فيه بعد لكنه اضطره إليه مايعارضه، وتعقب بأن الجمع بينه وبين مايعارضه ممكن من غير احتياج إلى التعسف، وقال ابن دقيق العيد: ظاهر الحديث القريب من النص أنه فضل الغنى، وبعض الناس تأوله بتأويل مستكره كأنه يشير إلى ماتقدم، قال والذى يقتضيه النظر أنهما إن تساويا وفضلت العبادة المالية أنه يكون الغنى أفضل، وهذا لاشك فيه وإنما النظر إذا تساويا وانفرد كل منهما بمصلحة ماهو فيه أيهما أفضل إن فسر الفضل بزيادة الثواب، فالقياس يقتضى أن المصالح المتعدية أفضل من القاصرة فيترجح الغنى، وإن فسر بالأشرف بالنسبة إلى صفات النفس فالذى يحصل لها من تطهير النفس بسبب الفقر أشرف، ومن ثم ذهب جمهور الصوفية إلى ترجيح الفقير الصابر، وقال القرطبى للعلماء فى هذه المسألة خمسة أقوال، الثالث الأفضل الكفاف، الرابع تختلف باختلاف الأشخاص،

. . . .

والخامس التوقف ، انتهى . وقال العينى : يتعلق بهذا الحديث المسألة المشهورة فى التفضيل بين الغنى الشاكر والفقير الصابر ، فذهب الجمهور من الصوفية إلى ترجيح الفقير الصابر لأن مدار الطريق على تهذيب النفس ورياضتها وذلك مع الفقر أكثر منه مع الغنى فكان أفضل بمعنى أشرف ، ثم قال بعد ذكر قول القرطبى فى المسألة خمسة أقوال . ومن قائل بالوقف ، لأنها مسألة لها غور ، فيها أحاديث متعارضة ، قال : والذى يظهر لى أن الأفضل ما اختاره الله لنبيه صلى الله عليه وسلم ولجمهور صحابته رضى الله عنهم وهو الفقر غير المدقع ، ويكفيك من هذا أن فقراء المسلمين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بخمسمائة عام وأصحاب الأموال محبوسون على قنطرة بين الجنة والنار يسألون عن فضول أموالهم ، ثم ذكر قول ابن بطال وغيره الذى ذكر فى كلام الحافظ . قلت : لاريب أن الفقر اختاره النبى صلى الله عليه وسلم لنفسه ولآله وإن ورد فى فضل المال بعض الروايات لكن الواردة فى فضل الفقر على الغنى واختياره صلى الله عليه وسلم الفقر لنفسه أكثر من أن تحصى ، منها ما فى المشكاة عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم اجعل رزق آل محمد قوتا » وفى رواية « كفافا » متفق عليه ، وعن أبى أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عرض على ربى ليجعل لى بطحاء مكة ذهبا فقلت لا يارب ولكن أشبع يوما وأجوع يوما فإذا جعت تضرعت إليك وذكرتك وإذا شبعت حمدتك وشكرتك ، رواه أحمد والترمذى ، وعن جبير بن نفير مرسلا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما أوحى إلى أن أجمع المال وأكون من التاجرين ولكن أوحى إلى أن سبح بحمد ربك وكن من الساجدين » الحديث فى شرح السنة ، وعن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن فقراء المهاجرين يسبقون الأغنياء يوم القيامة إلى الجنة بأربعين خريفا » رواه مسلم ، وعن عائشة

. . . .

رضى الله عنها قالت ماشبع آل محمد من خبز الشعير يومين متتابعين حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، متفق عليه ، وعن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «اللهم أحيني مسكينا وأمتني مسكينا واحشرني فى زمرة المساكين ، فقالت عائشة : لم يارسول الله ؟ قال إنهم يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بأربعين خريفا» رواه الترمذى والبيهقى فى الشعب ، ورواه ابن ماجة عن أبى سعيد إلى قوله فى زمرة المساكين ، وعن أبى الدرداء عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ابغونى فى ضعفائكم فإنما ترزقون أو تنصرون بضعفائكم ، رواه أبو داود ، وعن أمية بن خالد عن النبى صلى الله عليه وسلم «أنه كان يستفتح بصعاليك المهاجرين» رواه فى شرح السنة ، وعن عبد الله ابن مغفل قال جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال إنى أحبك ، قال انظر ماتقول ، فقال والله إنى لأحبك ثلاث مرات قال «إن كنت صادقا فأعد للفقر تجفافا للفقر أسرع إلى من يحبنى من السيل إلى منتهاه» رواه الترمذى وقال غريب ، وغير ذلك من الروايات التى لاتحصى . وقد ورد فى فضل الذكر على إنفاق المال روايات صريحة أيضا ، منها مافى رسالتى فى فضائل الذكر عن أبى الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها فى درجاتكم ، وخير لكم من إنفاق الذهب والورق ، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم ؟ قالوا بلى قال : ذكر الله ، أخرجه أحمد وغيره وصححه الحاكم وأقره عليه الذهبى وأخرجه أحمد عن معاذ بن جبل كذا فى الدر ، وفيه أيضا برواية أحمد وغيره عن أبى سعيد «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أى العباد أفضل درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال «الذاكرون الله كثيراً قلت : يارسول الله ومن الغازى فى سبيل الله ؟ قال لو ضرب بسيفه فى الكفار والمشركين حتى ينكسر ويختضب لكان الذاكرون الله أفضل منه درجة» ، وعن

الثلاثة وجمعها ولكن المعمول ههنا هو الإفراد وهو أوفق بلفظ[١] الحديث فافهم قوله (وقال الحسن جد[٢] غى) بإسكان الدال وقفا ، وغنى خبر مبتدأ محذوف

أبي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو أن رجلا فى حجره دراهم يقسمها وآخر يذكر الله لكان الذاكر لله أفضل » أخرجه الطبرانى فى الأوسط ورجاله وثقوا ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الفقر مع الصبر أفضل من الغنى لكونه صفة النبي المختارة له صلى الله عليه وسلم ، وذكر الله تعالى أفضل من الانفاق فى سبيل الله للآيات والأحاديث الكثيرة الواردة فى فضائل الذكر الصريحة فى أنه أفضل الأعمال ١٢ .

(١) كما تقدم قريبا وأكثر الروايات الواردة فى هذه التسبيحات على التفريق كما تقدم أيضا مثل قوله صلى الله عليه وسلم من « سبح الله ثلاثا وثلاثين وحمد ثلاثا وثلاثين وكبر ثلاثا وثلاثين » وأوضح منه « ثلاث وثلاثون تسبيحة وثلاث وثلاثون تحميدة وأربع وثلاثون تكبيرة » وغير ذلك من الروايات الواردة فى ذلك ، قال النووى ظاهر الأحاديث أن يسبح ثلاثا وثلاثين مستقلة ويكبر كذلك ويحمد كذلك ، وهذا ظاهر الأحاديث وقال القاضى عياض هو أولى من تأويل أبى صالح ١٢ .

(٢) اعلم أولا أنهم اختلفوا فى معنى لفظ « الجد » الوارد فى الحديث ، قال الكرمانى الجد ما جعل الله للانسان من الحظوظ الدنيوية ويسمى بالبخت ، قال الخطابى : الجد يفسر ههنا بالغنى ، ويقال هو الحظ والبخت والعظمة ، ومن بمعنى البدل أى المحظوظ لا ينفعه حظه بذلك أى بدل طاعتك ، وقال الراغب : أراد بالجد أبا الأب أو أبا الأم أى لا ينفع أحدا نسبه لقوله تعالى « فلا أنساب بينهم » وقال التوربشتى

أى المراد به غنى ، وإن نونت جداً على كونه مبتدأ فظاهر ، ويمكن أن يكون المعنى

أى لاينفع ذا الغنى منك غناه ، وإنما ينفعه العمل بطاعتك ، فمعنى منك أى عندك، قال النووى المشهور الذى عليه الجمهور فتح الجيم ، ومعناه لاينفع ذا الغنى منك غناه أو لاينجيه حظه منك ، وإنما ينفعه العمل الصالح ، ومنهم من رواه بالكسر وهو الاجتهاد ، أى لاينفع ذا الاجتهاد منك اجتهاده وإنما تنفعه رحمتك انتهى . وزاد الحافظ فى الصحاح : معنى منك ههنا عندك ، أى لاينفع ذا الغنى عندك غناه إنما ينفعه العمل الصالح ، وقال ابن دقيق العيد : قوله منك يجب أن يتعلق بينفع ، وينبغى أن يكون ينفع قد ضمن معنى يمنع وماقاربه ، ولايجوز أن يتعلق بالجد كما يقال حظى منك كثير ،لأن ذلك نافع ، والجد مضبوط فى جميع الروايات بفتح الجيم ، ومعناه الغنى كما نقله المصنف عن الحسن ، أو الحظ ، وقال القرطبى : حكى عن أبى عمرو الشيبانى أنه رواه بالكسر ، وقال المعنى لاينفع ذا الاجتهاد اجتهاده،وأنكره الطبرى ، وقال القزاز فى توجيه إنكاره الاجتهاد فى العمل نافع لأن الله تعالى قد دعا الخلق إلى ذلك فكيف لاينفع عنده ،قال : فيحتمل أن يكون المراد أنه لاينفع الاجتهاد فى طلب الدنيا وتضييع أمر الآخرة ، وقال غيره لعل المراد أنه لاينفع بمجرده مالم يقارنه القبول ، وذلك لا يكون إلا بفضل الله ورحمته كما تقدم فى شرح قوله صلى الله عليه وسلم « لايدخل أحداً منكم الجنة عمله » الحديث، وقيل المراد على رواية الكسر السعى التام فى الحرص أو الإسراع فى الهرب، وقال النووى الصحيح المشهور الذى عليه الجمهور أنه بالفتح وهو الحظ فى الدنيا بالمال أو الولد أو العظمة أو السلطان ، والمعنى لاينجيه حظه منك وإنما ينجيه فضلك ورحمتك انتهى مختصراً .

وثانيا أن شراح البخارى ذكروا ههنا شعراً فى الاستدلال على أن لفظ «من» قد يكون بمعنى البدل لم تطب نفسى بذكر الشعر لاستقباح أن يكون « ماء » بدل « ماء زمزم » لكن مما يجب للتنبه عليه أنه وقع فيه التحريف من الكاتب فى نسخة

على الإضافة أى أراد بالجد جد غنى أى الجد الذى معناه الغنى فالإضافة بأدنى ملابسة من إضافة الدال إلى مدلوله .

الفتح ،إذ وقع فيها « مبردة باتت على الظمآن » وهو تحريف من الناسخ، والصواب « بانت على الطهيان » قال الكرمانى : الطهيان البرادة ، وقال العينى هو بفتح الطاء المهملة والهاء والياء آخر الحروف ، خشبة يبرد عليها الماء انتهى .

وثالثا : اختلفوا فى إعراب هذا اللفظ ، وذكر الشيخ قدس سره فيه عدة توجيهات ، وهى ظاهرة ، وقال الحافظ الأولى فى قراءة هذه الحروف أن يقرأ بالرفع بغير تنوين على الحكاية ، ويظهر ذلك من لفظ الحسن ،فقد وصله ابن أبى حاتم بسنده إلى الحسن فى قوله تعالى « وأنه تعالى جد ربنا » قال غنى ربنا ، ووقع فى رواية الكريمة قال الحسن الجد غنى انتهى . واختار العينى أيضا هذا الإعراب إذ قال : جد بالرفع بلا تنوين على سبيل الحكاية ، وهو مبتدأ وخبره قوله غنى انتهى . وتبعه القسطلانى وزاد : أى الجد تفسيره غنى انتهى . وفى شرح الكرمانى الجد الغنى ، انتهى . يعنى كلاهما بالتعريف .

ورابعا :أن الظاهر من سياق البخارى أنه أراد بذلك تفسير لفظ الجد الواقع فى الحديث المذكور لاختلافهم فى معانى هذا اللفظ ، وهو الظاهر من صنيع الشيخ قدس سره ، وهو الذى اختاره العينى ، إذ قال : أشار البخارى بهذا إلى أن الحسن فسر لفظ جد فى الحديث بالغنى، انتهى . وقال الحافظ : عادة البخارى أنه إذا وقع فى الحديث لفظة غريبة وقع مثلها فى القرآن يحكى قول أهل التفسير فيها ، وهذا منها انتهى . فغرض الإمام البخارى هذا على رأى الحافظ إشارة إلى تفسير قوله تعالى « وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولداً » وهذا وإن كان المعروف من دأب البخارى ولا ريب فى أن هذا المعنى روى عن الحسن فى تفسير الآية لكن الأوجه ههنا هو ما أفاده الشيخ إلا أن يقال إن الإمام البخارى أشار بذكر تفسير الحسن إلى ترجيح معنى الغنى فى الحديث ، واختلفوا فى تفسير الآية على أقوال

(باب يستقبل(١) الإمام الناس إذا سلم)

أراد بذلك إثبات أن ذلك جائز لاضير فيه ، وأما إثبات المداومة عليه وأنه السنة فغير مقصود ههنا وإن كان صحيحا فى نفسه .

بسطت فى كتب التفاسير والمعروف فيها معنى العظمة قال صاحب الجلالين : « تعالى جد ربنا » أى تنزه جلاله وعظمته عما نسب إليه انتهى ١٢ .

(١) ترجم الإمام البخارى بأربع تراجم مسلسلة، كلها يتعلق بمسألة واحدة ، وهى مسألة الجلوس بعد الصلاة، فترجم أولا باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم ، وأشار بذلك إلى جوازه كما اختاره الشيخ ، أو إلى ندبه كما اختاره بعض المشايخ ولعل الشيخ قدس سره اختار الجواز لأن الإمام إذ ذاك مخير بين الاستقبال إلى الناس والتحول إلى اليمين أو الشمال كما سيأتى مفصلا ، فلا ترجيح لإحدى الصور على الأخرى ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله باب يستقبل الخ ليس المراد به الانصراف للدعاء بعد صلاة لا يكون بعدها سنة فإنه لم يكن بالاستقبال إلى الناس بل كان انصرافا إلى الجانب الأيمن والأيسر من غير استقبال إلى الناس وماجاء فيه من لفظ الاستقبال فالمراد به الانصراف مجازا لأن فى الانصراف أيضا بعض الاستقبال ، بل المراد به « أى فى الباب » الاستقبال التام إلى الناس بعد الصلاة لأمر كالوعظ والترغيب فى شىء أو نحوه انتهى . قال الحافظ أورد الإمام البخارى فيه ثلاثة أحاديث وهى مطابقة لما ترجم وأصرحها حديث زيد بن خالد وسياق حديث سمرة ظاهره أنه كان يواظب على ذلك ، قيل الحكمة فى استقبال للمأمومين أن يعلمهم مايحتاجون إليه ، فعلى هذا يختص بمن كان فى مثل حاله صلى الله عليه وسلم من قصد التعليم والموعظة ، وقيل الحكمة فيه تعريف الداخل بأن الصلاة انقضت إذ لو استمر الإمام على حاله لأوهم أنه فى التشهد مثلا ، وقال

. . . .

الزين بن المنير : استدبار الإمام المأمومين إنمـــا هو لحق الإمامة ، فإذا انقضت الصلاة زال السبب فاستقبالهم حينئذ يرفع الخيلاء والترفع على المأمومين انتهى . وقال القسطلانى : قال فى الفتح استنبط من مجموع الأدلة أن للإمام أحوالا لأن الصلاة إما أن تكون مما يتنفل بعدها أو لا ، فإن كان الأول فاختلف هل يتشاغل قبل التنفل بالذكر المأثور ثم يتنفل وبذلك أخذ الأكثرون ، وعند الحنفية يكره المكث قاعداً يشتغل بالدعاء والتسبيح قبل أن يصلى السنة لأن القيام إلى السنة بعد أداء الفرض أفضل من الدعاء والتسبيح ، كذا فى المحيط ، وأما الصلاة التى لا يتنفل بعدها كالعصر فيتشاغل الإمام ومن معه بالذكر المأثور ولا يتعين له مكان ، بل إن شاءوا انصرفوا وذكروا وإن شاءوا مكثوا وذكروا ، وعلى الثانى إن كان للإمام عادة أن يعلمهم أو يعظهم فيستحب أن يقبل عليهم جميعا ، وإن كان لا يزيد على الذكر المأثور فهل يقبل عليهم جميعا أو ينتقل فيجعل يمينه من قبل المأمومين ويساره من قبل القبلة ويدعو، جزم بالثانى أكثر الشافعية ، ويحتمل أنه إن قصر زمن ذلك يستمر مستقبلا للقبلة من أجل أنها أليق بالدعاء ، ويحمل الأول على ما لو أطال الذكر والدعاء انتهى . وهكذا فى الفتح ، وفى البدائع : إذا فرغ الإمام من الصلاة فلا يخلو إما إن كانت صلاة لا تصلى بعدها سنة أو كانت صلاة تصلى بعدها سنة فإن كانت صلاة لا تصلى بعدها سنة كالفجر والعصر فإن شاء الإمام قام وإن شاء قعد فى مكانه يشتغل بالدعاء ، إلا أنه يكره المكث على هيئته مستقبل القبلة لما روى عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا فرغ من الصلاة لا يمكث فى مكانه إلا مقدار أن يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والإكرام ، وروى جلوس الإمام فى مصلاه بعد الفراغ مستقبل القبلة بدعة ولأن مكثه يوهم الداخل أنه فى الصلاة فيقتدى به ، فلا يمكث ، ولكنه يستقبل

. . . .

القوم بوجهه إن شاء إن لم يكن بحذائه أحد يصلي لما روي «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا فرغ من الفجر استقبل بوجهه أصحابه وقال هل رأى أحد منكم رؤيا الحديث» فإن كان بحذائه أحد يصلي لا يستقبل القوم وإن شاء انحرف لأن بالانحراف يزول الاشتباه كما يزول بالاستقبال ، ثم اختلف المشايخ في كيفية الانحراف ، قال بعضهم: ينحرف إلى يمين القبلة تبركا بالتيامن، وقال بعضهم ينحرف إلى اليسار ليكون يساره إلى اليمين ، وقال بعضهم هو مخير إن شاء انحرف يمنة وإن شاء يسرة وهو الصحيح ، لأن ما هو المقصود من الانحراف وهو زوال الاشتباه يحصل بالأمرين جميعا انتهى ، وقال الحلبي في شرح المنية : فإذا تمت صلاة الإمام فهو مخير إن شاء انحرف عن يساره وجعل القبلة عن يمينه ، وإن شاء انحرف عن يمينه وجعل القبلة عن يساره ، وهذا أولى لما في مسلم من حديث البراء «كنا إذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم أحببنا أن نكون عن يمينه حتى يقبل علينا بوجهه ، فإن مفهومه أن وجهه عند الإقبال عليهم كان يقابل من هو عن يمينه ، وقيل معناه يقبل علينا قبل من عن يساره فيفيد الانصراف عن يمينه لأنه يجلس منحرفا بل يستقبلهم في القعود بعد الانصراف عن يمينه، كما في حديث أنس عند مسلم أيضا «كان النبي صلى الله عليه وسلم ينصرف عن يمينه إلى آخر ما بسطه ، وكأنه حمل الانصراف على الانحراف لا على المشي بعد الصلاة على هذا الاحتمال ، وأما على الاحتمال الأول فجعل الانحراف الجلوس منحرفا إلى اليمين ، وفي الأوجز عن العيني عن التوضيح إذا أراد الإمام أن ينتقل ويقبل على الناس للذكر والدعاء جاز أن ينتقل كيف يشاء ، والأفضل أن يجعل يمينه إليهم ويساره إلى المحراب ، وقيل عكسه وبه قال أبو حنيفة انتهى . وعلم من هذا كله أن الإمام عند جمهور العلماء مخير في الجلوس بعد الصلاة سواء يجلس مستقبل القوم أو على يمينه أو يساره ، والثالث أرجح

. . . .

عند الحنفية كما تقدم عن العيني عن التوضيح ، والثاني عند أكثر الشافعية كما تقدم عن القسطلاني عن الفتح ، وبه جزم صاحب الأنوار من فروع الشافعية إذ قال: ولو أراد المكث في المسجد استحب أن ينصرف عن يمينه بأن يدخل يساره في المحراب ويجلس على يساره انتهى . وهو مختار الإمام أحمد قال الموفق قال الأثرم : رأيت أبا عبد الله إذا سلم يلتفت ويتربع ، وقال أبو داود : ورأيته إذا كان إماما فسلم انحرف عن يمينه انتهى . وقيد بعضهم استقبال الإمام المأمومين بما إذا كان للامام عادة أن يعلمهم ويعظهم كما تقدم قريبا في كلام القسطلاني تبعاً الحافظ ، وهو الظاهر من صنيع البيهقي إذ ترجم أولا باب الإمام ينحرف بعد السلام ، وأورد فيه حديث البراء أحببنا أن نكون عن يمينه ، وغير ذلك من الروايات ، ثم ترجم « باب الترغيب في مكث المصلي في مصلاه لإطالة ذكر الله وكذلك الإمام إذا انحرف » وأورد فيه حديث أبي هريرة « الملائكة تصلي على أحدكم مادام في مصلاه الذي صلى فيه » وحديث جابر بن سمرة « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلى الصبح جلس في مصلاه حتى تطلع الشمس » وذكر الاحاديث الواردة في التسابيح والأدعية دبر الصلاة ثم ترجم « باب الإمام يقبل على الناس بوجهه إذا سلم فيحدثهم في العلم وفيما يكون خيراً » وأورد فيه حديث سمرة « إذا صلى الصبح أقبل علينا بوجهه فقال هل رأى أحد منكم رؤيا » وغير ذلك من الروايات في الباب فكأنه حمل روايات استقبال القوم على ما إذا كانت حاجة الكلام ، وروايات الأدعية على الجلوس منحرفا ، وهو الأوجه عند ذلك العبد الضعيف ، وهو مختار الشيخ قدس سره في تقرير مولانا محمد حسن المكي كما تقدم ، ثم ترجم الإمام البخاري ثانياً بباب مكث الإمام في مصلاه ، وسيأتي في كلام الشيخ قدس سره ، وسيأتي الكلام عليه قريبا ، والاوجه عندي أن غرض الإمام بذلك أن

. . . .

ما تقدم من الاستقبال ليس بواجب حتى لو مكث أحد فى موضعه فهو جائز سواء يصلى أو يدعو كما سيأتى مفصلا ، ثم ترجم ثالثاً بباب من صلى فذكر حاجته إشارة إلى أن ما تقدم من المكث ليس بواجب فلو كان له حاجة لا بأس بأن ينصرف بعد الصلاة إلى حاجته على الفور ، ثم ترجم رابعاً بباب الانفتال والانصراف ، واختلفوا فى أن المراد بذلك الذهاب إلى حاجته أو الجلوس فى المسجد منحرفا إلى اليمين والشمال ، والخلاف فى ذلك وسيع ، وما يظهر لى أن عامة الفقهاء حملوها على الجلوس بعد الصلاة ، ولذا سووا بين الثلاثة من استقبال القوم والتحول يميناً وشمالا فى الجلوس ، وإليه أشار الحافظ كما تقدم فى الترجمة الأولى من قوله : استنبط من مجموع الأدلة أن للإمام أحوالا إلى آخر ما قال ، كما تقدم ، وبعضهم قيدوا الجلوس بالاستقبال وحملوا الانصراف على المشى ، ولا يبعد أن الإمام البخارى رضى الله عنه ترجم له مستقلا لذلك الاختلاف ، فالظاهر عندى فى غرض الترجمة أن الاستقبال المذكور فيما سبق ليس بمتعين ، بل لو شاء جلس منحرفا إلى اليمين أو الشمال ، لكنهم لما اختلفوا فى المراد بالانصراف ترجم له بترجمة مستقلة .

والقرينة على ما اخترته أن الإمام البخارى رضى الله عنه جمع فى الترجمة بين الانفتال والانصراف ، فكأنه أشار إلى أن المراد بالانصراف ههنا هو الانفتال وهو الانحراف جالسا كما يشير إليه حديث أبى داود « أن النبى صلى الله عليه وسلم سلم عن يمينه وعن يساره ثم انفتل كانفتال أبى رمثة ، فقام الرجل الذى أدرك معه التكبيرة الأولى » الحديث ، وهذا كالنص على أن هذا الانفتال كان جالسا لا ذاهباً إلى بيته ، وعلى ذلك حمل الشيخ ابن تيمية عندى أحاديث الانصراف إذ ترجم أولا باب الانحراف بعد السلام ، وقدر اللبث بينهما واستقبال المأمومين وذكر فيه حديث سمرة قال « كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه »

. . . .

وحديث البراء قال « كنا إذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم أحببنا أن نكون عن يمينه فيقبل علينا بوجهه » فهذا الإقبال فى حديث البراء هو الإقبال فى حديث سمرة، قال الشوكانى : الحديث الأول يدل على مشروعية استقبال الإمام للمؤتمين بعد الفراغ من الصلاة والمواظبة على ذلك ، والحديث الثانى يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يقبل على من فى جهة اليمين ، ويمكن الجمع بينهما بأنه كان تارة يستقبل جميع المؤتمين وتارة يستقبل أهل الميمنة ، أو يجعل حديث البراء مفسراً لحديث سمرة ، فيكون المراد بقوله « أقبل علينا » أى على بعضنا ، انتهى . ثم ترجم الشيخ ابن تيمية باب جواز الانحراف عن اليمين والشمال ، والظاهر أن المراد بالانحراف ههنا هو المراد منه فى الترجمة السابقة ، وأورد فيها حديث ابن مسعود « ولا يجعلن أحدكم للشيطان شيئا من صلاته يرى أن حقا عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه » الحديث ، وحديث أنس قال « أكثر ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينصرف عن يمينه » وحديث قبيصة عن أبيه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمنا فينصرف عن جانبيه جميعا » والظاهر من ذكر هذه الروايات فى الباب أنه حمل أحاديث الانصراف أيضا على الانحراف يمينا وشمالا ، ثم ترجم باب لبث الإمام بالرجال قليلا ليخرج من صلى معه من النساء، وهذا أيضا مشعر إلى أن ما سبق من البابين أراد بهما الانحراف فى حالة لبثه وعليه حمله القاضى احتمالا ، كما حكاه عنه النووى إذ قال : قال وإقباله صلى الله عليه وسلم يحتمل أن يكون بعد قيامه من الصلاة أو يكون حين ينفتل ، انتهى . وحمل بعضهم أحاديث الانصراف على المشى بعد الصلاة ، قال النووى بعد ذكر أحاديث الانصراف : ومذهبنا أنه لا كراهة فى واحد من الأمرين لكن يستحب أن ينصرف فى جهة حاجته سواء كانت عن يمينه أو شماله فإن استوى الجهتان فى الحاجة وعدمها فاليمين

. . . .

أفضل ، انتهى . وهو المراد فى أثر أنس الذى ذكره الحافظ فى شرح أثر أنس عند البخارى قال : كان أنس ينفتل عن يمينه وعن يساره ويعيب على من يتوخى أو من يعمد الانفتال عن يمينه ، قال : وصله مسدد فى مسنده الكبير عن قتادة قال : كان أنس فذكره ، وقال فيه : ويعيب على من يتوخى ذلك أن لا ينفتل إلا عن يمينه ويقول يدور كما يدور الحمار ، قال : وظاهر هذا الأثر عن أنس يخالف ما رواه مسلم عن إسماعيل السدى قال : سألت أنساً كيف أنصرف إذا صليت عن يمينى أو عن يسارى قال : أما أنا فأكثر ما رأيت النبى صلى الله عليه وسلم ينصرف عن يمينه ، ويجمع بينهما بأن أنسا عاب من يعتقد تحتم ذلك وجوبه ، وأما إذا استوى الأمران فجهة اليمين أولى ، انتهى . قلت : والأوجه عندى أن يجمع بينهما بأن الانصراف لما كان يعم الانحراف جالسا بعد الصلاة والمشى إلى حاجته فيحمل حديث مسلم على الانحراف جالسا ، وأثر مسدد على المشى بعد الصلاة ، ويحتمل عندى أن تكون أحاديث الانصراف كلها راجعة إلى الانحراف جالسا ، ويكون معنى قولهم ينصرف إلى جهة حاجته أى يجلس منحرفا إليها ليسهل المشى إليها بعد قضاء الأوراد ، ولا يحتاج عند المشى أن يدور كما يدور الحمار ، وعلى هذا فلا تعارض أيضا بحديث مسلم لأنه يحمل على ما إذا لم يكن له صلى الله عليه وسلم حاجة إلى المشى بعد الصلاة متصلا ، ويجمع بحديث ابن مسعود أيضا إذ قال « لا يجعل أحدكم نصيبا » الحديث وفى آخره عند أبى داود : قال عمارة : أتيت المدينة فرأيت منازل النبى صلى الله عليه وسلم عن يساره ، فهذا محمول على ما إذا كان له صلى الله عليه وسلم حاجة إلى المشى فى البيوت بعد الصلاة ، وجعل أبو داود الانحراف غير الانصراف ، إذ ترجم أولا باب الإمام ينحرف بعد التسليم ، وأورد فيه حديث جابر بن يزيد عن أبيه قال « كان صلى الله عليه وسلم

(باب[1] مكث الإمام فى مصلاه بعد الصلاة)

قصد بذلك إثبات أن ماورد فى النهى عنه فإنما هو تنزه وأدب ومع ذلك فلو صلى هناك فإن صلاته جائزة صحيحة ، والاستدلال بالرواية على هذا المدعى ظاهر .

إذا انصرف انحرف ، وحديث البراء قال « كنا إذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم أحببنا أن نكون وراءه عن يمينه فيقبل علينا بوجهه » ولم يذكر أبو داود فيه حديث استقبال القوم فكأن الانحراف عنده متعين إلى اليمين ، وترجم عقب ذلك متصلا باب الإمام يتطوع فى مكانه وهذا مشعر إلى أنه أراد بالانحراف الانحراف فى مكانه فإن الإمام إلى الآن فى مكانه كما يدل عليه الترجمة الثانية ، ثم ترجم فى موضع آخر باب كيف الانصراف من الصلاة فأورد فيه حديث قبيصة عن أبيه أنه صلى الله عليه وسلم كان ينصرف عن شقيه ، وحديث ابن مسعود « لا يجعل أحدكم نصيبا للشيطان من صلاته » الحديث ، وترجم قبل ذلك باب انصراف النساء قبل الرجال ، وترجم بعد ذلك باب صلاة الرجل التطوع فى بيته ، وهاتان الترجمتان فى جانبى الباب المذكور كالنص على أنه أراد بالانصراف ههنا الانصراف إلى بيته أو إلى حاجته فكأن الانصراف عنده إلى بيته غير مقيد بجهة فإنه صلى الله عليه وسلم ينصرف على شقيه كما هو مؤدى الباب الثانى ، والانصراف جالساً فى مكانه متعين عنده إلى الجانب الأيمن كما هو مقتضى الباب الأول ١٢ .

(١) وهذه هى الثانية من التراجم الأربعة المذكورة فيما سبق ، وغرض الترجمة على ما أفاده الشيخ قدس سره واضح من كلامه ، وهو أن غرض الإمام البخارى أن التطوع فى موضع الفرض جائز لا بأس به ، وما ورد من النهى عن ذلك

. . . .

أدب وبيان للأولى ، ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره ذكر حديث أبى هريرة فى الباب والإشارة إلى ضعفه ، وذكر أثر ابن عمر رضى الله عنهما والقاسم ، وعلى هذا فالترجمة مستأنفة لاتعلق لها بما سبق ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها متعلقة بماسبق كالثالثة والرابعة كما تقدم قريباً ، والغرض أن ماتقدم من استقبال القوم ليس بواجب حتى لو مكث على حاله مستقبل القبلة جائز ، وهومؤدى صنيع الشيخ ابن تيمية فى المنتقى ، إذ ترجم باب الانحراف بعد السلام قدر اللبث بينهما، وذكر فيه حديث عائشة «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول : اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والإكرام ، رواه أحمد ومسلم وغيرهما فترجمته تدل على أن هذا المقدار كان بين التسليم والانحراف ، وعليه حمله ابن قدامة فى الشرح الكبير إذ قال : ويكره للإمام إطالة القعود بعدالصلاة مستقبل القبلة لحديث عائشة قالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سلم لايقعد إلا مقدار الحديث فهذا نص فى أنه حمله على القعود مستقبل القبلة ، وذكره الحافظ أيضا احتمالا إذ قال : إن كان للإمام عادة أن يعلمهم ويعظهم فيستحب أن يقبل عليهم بوجهه جميعا ، وإن كان لايزيد على الذكر المأثور فهل يقبل عليهم جميعا أو ينفتل فيجعل يمينه من قبل المأمومين ويساره من قبل القبلة ويدعو ، الثانى هو الذى جزم به أكثر الشافعية ، ويحتمل أن قصر زمن ذلك أن يستمر مستقبلا للقبلة من أجل أنها أليق بالدعاء وحمل الأول على ما لو طال الذكر والدعاء ، انتهى . فهذا الاحتمال الأخير هو الذى اخترته ، وعلى هذا فذكر التطوع فى مكانه استطراد لأنه أيضا يكون مستقبل القبلة ، وشرح الحافظ الترجمة بوجه آخر إذ قال باب مكث الإمام إلخ أى بعد استقبال القوم فيلائم ماتقدم . ثم إن المكث لايتقيد بحال من ذكر أو دعاء

. . . .

أو تعليم أو صلاة نافلة ، ولهذا ذكر فى الباب مسألة تطوع الإمام فى مكانه انتهى
وأنت خبير بأن تقدير المكث بعد الانحراف بهذا المقدار مشكل ، فإن الوارد
فى الروايات من الأدعية دبر الصلاة يزيد على هذا المقدار بكثير . وفى الحصن :
« ودبر صلاة الصبح وهو ثان رجليه قبل أن يتكلم لا إله إلا الله وحده لاشريك له
له الملك وله الحمد يحي ويميت بيده الخير وهو على كل شىء قدير عشر مرات ـ
وفى رواية مائة مرة ـ اللهم إنى أسألك رزقا طيبا وعلما نافعا وعملا متقبلا »
ودبر صلاة المغرب والصبح جميعا « لا إله إلا الله وحده لاشريك له له الملك
وله الحمد يحي ويميت بيده الخير وهو على كل شىء قدير عشر مرات قبل أن ينصرف
ويثنى رجليه منهما » وغير ذلك من الروايات الكثيرة الصريحة فى الزيادة على
المقدار المذكور ، والنص فى بعضها على قراءتها قبل أن يثنى رجليه، وقال العينى:
هذا باب فى بيان مكث الإمام فى موضعه الذى صلى فيه بعد الفراغ من السلام ،
وهذا المكث أعم من أن يكون بذكر أو دعاء أو تعليم للجماعة أو لواحد
أو صلاة نافلة ، ولم يبين البخارى حكمه هل هو مستحب أو مكروه لأجل
الاختلاف فيه بين السلف ، ثم قال : وقد اختلف العلماء فى هذا الباب فأكثرهم
كما نقله ابن بطال عنهم على كراهة مكث الإمام إذا كان إماما راتبا إلا أن يكون
مكثه لعلة كما فعله الشارع ، وهو قول الشافعى وأحمد، وقال أبو حنيفة : كل صلاة
يتنفل بعدها يقوم، ومالا يتنفل بعدها كالعصر والصبح فهو مخير؛ وهو قول أبى مجلز
لاحق بن حميد ، وقال أبو محمد من المالكية : يتنفل فى الصلوات كلها ليتحقق المأموم
أنه لم يبق عليه شىء من سجود السهو ولا غيره ، وحكى الشيخ قطب الدين الحلبى
فى شرحه : هكذا عن محمد بن الحسن، وذكر ابن أبى شيبة عن ابن مسعود وعائشة
قالا : كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا سلم لم يقعد إلا مقدار مايقول اللهم أنت

. . . .

السلام » الحديث ، وقال ابن مسعود أيضا « كان صلى الله عليه وسلم إذ قضى صلاته انتقل سريعا إما أن يقوم وإما أن ينحرف » إلى آخر مابسط العينى من الآثار فى ذلك ، وذكر فى جملة كلامه: وروى ابن شاهين فى كتاب المنسوخ من حديث جابر « كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا صلى الغداة لم يبرح من مجلسه حتى تطلع الشمس حسناء » .

ثم التطوع فى المكان الذى صلى فيه الفريضة ظاهر صنيع البخارى أنه لابأس بذلك عنده ، وقال العينى : إن الجمهور على أن الإمام لايتطوع فى مكانه الذى صلى فيه الفريضة ، وذكر ابن أبى شيبه عن على رضى الله عنه لايتطوع الإمام حتى يتحول من مكانه أو يفصل بينهما بكلام وكرهه ابن عمر للإمام ولم ير به بأسا لغيره ، وعن عبد الله بن عمرو مثله ، وعن القاسم أن الإمام إذا سلم فواسع أن يتنفل فى مكانه ، قال ابن بطال ولم أجده لغيره من العلماء ، وذكر ابن التين أنه قول أشهب ، انتهى : وقال الموفق : قال أحمد لايتطوع الإمام فى مكانه الذى صلى فيه المكتوبة كذا قال على رضى الله عنه ، قال أحمد : ومن صلى وراء الإمام فلا بأس أن يتطوع مكانه فعل ذلك ابن عمر رضى الله عنهما، وبهذا قال إسحق، وروى أبو بكر حديث على بإسناده ، وبإسناده عن المغيرة بن شعبة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لايتطوع الإمام فى مقامه الذى يصلى فيه بالناس انتهى . هذا نص كلام المغنى فى النسخ التى بأيدينا، وحكى عنه الحافظ فى الفتح بوجه آخر إذ قال : وحكى ابن قدامة فى المغنى عن أحمد أنه كره ذلك وقال لا أعرفه عن غير على فكأنه لم يثبت عنده حديث أبى هريرة ولا المغيرة ، انتهى . ولا يبعد أن الحافظ ذكر كلام المغنى فى ألفاظه ملخصاً له، أو اشتبه على الحافظ كلام المغنى بكلام ابن قدامة فى الشرح الكبير إذ قال ويكره للإمام أن يتطوع فى موضع المكتوبة نص عليه أحمد

(باب من صلى بالناس[١] فذكر حاجته فتخطاهم)

وقال كذا قال على رضى الله عنه فأما المأموم فلا بأس أن يتطوع فى مكانه فعل ذلك ابن عمر رضى الله عنهما وبه قال إسحق ، وروى عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لايتطوع الإمام فى مكانه الذى يصلى فيه بالناس ،رواه أبو داود إلا أن أحمد قال لاأعرف ذلك عن غير على رضى الله عنه ،انتهى. هكذا فى الشرح الكبير ، وفى البذل عن البدائع روى عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما أنهما كانا إذا فرغا من الصلاة قاما كأنهما على الرضف ، ولأن المكث يوجب الاشتباه فلا يمكث ، ولكن يقوم ويتنحى عن ذلك المكان ثم يتنفل لما روى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ،أيعجز أحدكم إذا فرغ من صلاته أن يتقدم أو يتأخر ، وعن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كره للإمام أن يتنفل فى المكان الذى أم فيه، ولأن ذلك يؤدى إلى اشتباه الأمر على الداخل فينبغى أن يتنحى إزالة للاشتباه واستكثارا من شهوده على ماروى أن مكان المصلى يشهد له على ذلك يوم القيامة، انتهى . قلت : وماذكر من حديث أبى هريرة هذا هو الذى تكلم عليه البخارى، وبسط الكلام عليه الحافظ فى الفتح ١٢

(١) هذه هى الثالثة من التراجم الأربعة المذكورة فيماسبق، وغرضه على ماأفاده الشيخ قدس سره ظاهر من كلامه وواضح وعلى ما اخترته فيما سبق أنها أيضا متعلقة بما سبق يعنى أن المكث المذكور سواء كان مستقبلا للقوم أو منحرفا إلى جهة ليس بواجب بل مندوب إن لم تكن له حاجة فإن كانت يجوز له الخروج من المسجد سريعا ، وذكر التخطى فى الترجمة لمزيد إفادة وهى التى...ذكرها الشيخ قدس سره من أن النهى عنه مقيد بعدم الاضطرار إليه ، وهو الظاهر مما حكاه الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال : قوله فتخطاهم عقب باب المكث هذا تنبيه على

أثبت بذلك أن النهى عن التخطى فى الجمعة(١) وغيرها سواء وأن المنهى عنه ما إذا وجد بدا منه وكان فى غير حاجة ، وأما(٢) عند الحاجة فـــلا(٣)

أن المكث ليس بواجب بل مستحب ، وأيضا فيه إشارة إلى أن النهى عن التخطى ليس بمطلق بل مقيد بما لم يرض به الناس، انتهى. وهو مختار الحافظ إذ قال الغرض من هذه الترجمة بيان أن المكث المذكور فى الباب قبله محله ما إذا لم يعرض ما يحتاج معه إلى القيام، انتهى. وهكذا فى العينى وزاد فيما يستفاد من الحديث فيه إباحة التخطى رقاب الناس من أجل الضرورة التى لا غنى للناس عنها كرعاف وحرقة بول أو غائط وما أشبه ذلك، انتهى ١٢ .

(١) والمسألة خلافية فى أن التقييد بيوم الجمعة فى أحاديث النهى للاحتراز خرج مخرج الغالب كما بسطه شيخى قدس سره فى البذل فى باب تخطى رقاب الناس يوم الجمعة وهذا العبد الفقير إلى رحمته تعالى فى الأوجز ١٢ .

(٢) وفى البذل عن الطحطاوى على المراقى قال الحلبى : ينبغى أن يقيد النهى عن التخطى بما إذا وجد بداً ، أما إذا لم يجد بدا فله أن يتخطى إليه للضرورة انتهى مختصراً ١٢ .

(٣) زاد فى تقرير مولانا محمد حسن المكى نور الله مرقده بعد ذلك : قوله يحبسنى أى عن الترقى فى الدرجات انتهى . وهذا أوجه مما قاله الشراح فى ذلك، قال الكرمانى قوله يحبسنى أى من التوجه إلى الله، والمراد يحبسنى يوم القيامة فى الموقف ، وقد ثبت فى بعض الروايات أنه تبر الصدقة ، قال ابن بطال : فيه أن من حبس صدقة للمسلمين يخاف عليه أن يحبس لها يوم القيامة فى الموقف انتهى . وقال الحافظ : قوله يحبسنى أى يشغلنى التفكر فيه عن التوجه والإقبال على الله تعالى ، وفهم منه ابن بطال معنى آخر فقال فيه إن تأخير الصدقة تحبس صاحبها

قوله : (إن [1] حقا الخ)

يوم القيامة، انتهى . واقتصر العينى والقسطلانى وغيرهما على الوجه الأول من كلام الحافظ، ولم يتعرضوا لكلام ابن بطال ١٢ .

(١) ليس هذا القول فى الأصل وزدته لأنهم أشكلوا واختلفوا فى إعراب ذلك، قال السندى أورد عليه أن «حقا» نكرة، وقوله «أن لا ينصرف» بمنزلة المعرفة وتنكير الاسم مع تعريف الخبر لا يجوز، وأجيب بأنه من باب القلب، وهذا الجواب يهدم أساس القاعدة إذ يتأتى مثله فى كل مبتدأ نكرة مع تعريف الخبر فما بقى لقولهم بعدم الجواز فائدة، ثم القلب لا يقبل بلا نكتة فلا بد لمن يجوز ذلك من بيان نكتة فى القلب ههنا، وقيل : بل النكرة المخصصة كالمعرفة، وتعقب بأنه فى صحة الابتداء بها، ولا يلزم منه أن يكون الابتداء بها صحيحا مع تعريف الخبر، وقد صرحوا بامتناعه، ويمكن أن يجعل اسم «إن» قوله «أن لا ينصرف» وخبره الجار والمجرور، وهو لفظ «عليه» ويجعل «حقا» حالا من ضمير عليه أى يرى أن عليه الانصراف عن يمينه فقط حال كونه حقا لازماً انتهى بتغير . وقال العينى «حقا» منصوب لأنه اسم إن وقوله أن لا ينصرف فى محل الرفع على أنه خبر إن، والمعنى يرى أن واجبا عليه عدم الانصراف إلا عن يمينه، والكرمانى تكلف ههنا فقال أن لا ينصرف معرفة إذ تقديره عدم الانصراف فكيف وقع خبراً لإن واسمه نكرة، ثم أجاب بأن النكرة المخصوصة كالمعرفة، أو أنه من باب القلب أى يرى أن عدم الانصراف حق عليه وهذا تعسف، وظاهر الإعراب هو الذى ذكرته انتهى. قلت : ونص كلام الكرمانى هكذا إن قلت إن لا ينصرف معرفة إذ تقديره عدم الانصراف صرح الزمخشرى بتعريف مثله فكيف وقع خبرا لإن واسمه نكرة؟ قلت : إما لأن النكرة المخصوصة كالمعرفة، أو أنه من باب القلب، وفى بعضها إن بغير التشديد فهى إما مخففة من الثقيلة و«حقا» مفعول مطلق وفعله محذوف

قوله : (خضرات من بقول) فالخضرات[1] أخص من البقول فإن من البقول مافيه خضرة فصحت الإضافة

أى قد حق حقا «وأن لاينصرف» فاعل الفعل المقدر، وإما مصدرية انتهى. وتعقبه العينى إذ قال: لم تصح رواية التخفيف حتى يوجه بهذا التوجيه، انتهى. ثم هذا الباب الذى ذكر فيه هذا الحديث هو الرابع من التراجم الأربعة المذكورة تقدم الكلام عليها فى الأولى من هذه الأربعة ١٢

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره واضح ، وإليه أشار العينى إذ قال : قوله «من بقول» كلمة من بيانية، ويجوز أن يكون للتبعيض انتهى . وقال أيضا قوله «خضرات» بضم الخاء وفتح الضاد المعجمتين جمع خضرة، كذا هو فى رواية أبى ذر، وفى رواية غيره بفتح أوله وكسر ثانيه ، وقال ابن التين: رويناه بفتح الخاء وكسر الضاد ، وقال ابن قرقول ضبطه الأصيلى بضم الخاء وفتح الضاد، والمعروف الأول انتهى . وفى الأوجز البقل كل نبات اخضرت به الأرض قاله ابن الفارس ، وقال المجد البقل مانبت فى بزره لافى أرومة ثابتة ، وقال الباجى : قال أبو حنيفة : فى جميع البقول الزكاة إلا القضب والحشيش والحطب، انتهى وعلم منه أن لفظ البقول يتناول الأخضر وغيرها .

ثم ههنا أيضا عدة أبحاث : الأول فى ذكر الإمام البخارى رضى الله عنه هذه الترجمة ههنا دون أبواب المساجد ، قال الحافظ : هذه الترجمة والتى بعدها من أحكام المساجد، وأما التراجم التى قبلها فكلها من صفة الصلاة ، لكن مناسبة هذه الترجمة ومابعدها لذلك من جهة أنه بنى صفة الصلاة على الصلاة فى الجماعة ، ولهذا لم يفرد مابعد كتاب الأذان بكتاب لأنه ذكر فيه أحكام الإقامة ثم الإمامة ثم الصفوف ثم الجماعة ثم صفة الصلاة ، فلما كان ذلك كله مرتبطا بعضه ببعض واقتضى فضل حضور الجماعة بطريق العموم ناسب أن يورد فيه من قام به عارض كأكل

. . . .

الثوم ومن لا يجب عليه ذلك كالصبيان ، ومن تندب له فى حالة دون حالة كالنساء فذكر هذه التراجم فختم بها صفة الصلاة. انتهى والأوجه عندى أن الإمام البخارى ذكر هذه الابواب بمنزلة مسائل شتى فى أواخر أبواب الصلاة ، ولما كانت هذه الابواب متضمنة لمسائل عديدة من الصلاة وغيرها أفردها بالذكر .

والبحث الثانى أن الإمام البخارى ذكر فى الباب مسألتين أولاهما بقوله ماجاء فى الثوم النيء إلخ، وأشار بذلك عندى إلى الاختلاف فى جواز أكل هذه الاشياء ، وهذه المسألة لم تكن من باب الصلاة لكنه ذكرها تبعا للآتية لاستنباطهما من أحاديث الباب ولذا جمعهما فى باب وأفرده عما ماسبق ، قال الكرمانى : الثوم ونحوه من البقولات حلال بإجماع من يعتد به وحكى تحريمها عن أهل الظاهر لانها تمنع من حضور الجماعة وهى عندهم فرض عين ، انتهى . وقال النووى : حكى القاضى عياض عن أهل الظاهر تحريمها لانها تمنع من حضور الجماعة وهى عندهم فرض عين ، وحجة الجمهور قوله صلى الله عليه وسلم فى أحاديث الباب « كل ، فإنى أناجى من لاتناجى » وقوله صلى الله عليه وسلم « أيها الناس ليس لى تحريم ماأحل الله » انتهى . قلت : وقال الحافظ استدل بأحاديث الباب على أن صلاة الجماعة ليست فرض عين ، قال ابن دقيق العيد : لأن اللازم من منعه أحد أمرين إما أن يكون أكل هذه الأمور مباحا فتكون صلاة الجماعة ليست فرض عين ، أوحراما فتكون الجماعة فرضا ، وجمهور الأمة على إباحة أكلها فيلزم أن لاتكون الجماعة فرض عين، وتقريره أن أكل هذه جائز ومن لوازمه ترك صلاة الجماعة ، ولازم الجائز جائز ، ونقل عن أهل الظاهر أوبعضهم تحريمها بناء على أن الجماعة فرض عين وتقريره أن الجماعة فرض عين ولا تتم إلا بترك أكلها ومالايتم الواجب إلا به فهو واجب فترك أكل هذا واجب فيكون حراما ، وكذا نقله غيره عن أهل الظاهر ،

. . . .

لـكن صرح ابن حزم منهم بأن أكلها حلال مع قوله : بأن الجماعة فرض عين ، وانفصل عن اللزوم المذكور بأن المنع من أكلها مختص بمن علم بخروج الوقت قبل زوال الرائحة ، ونظيره أن صلاة الجمعة فرض عين بشروطها ومع ذلك تسقط بالسفر ، وهو فی أصله مباح لـكن يحرم على من أنشأه بعد سماع النداء إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وقال العينی فيه كراهة أكل الثوم النیء ولا يحرم ، أما الكراهة فلرائحته الكريهة ولذا قال « من أكل من هذه الشجرة فلا يغشانا فی مسجدنا » وأما عدم الحرمة فلقوله صلى الله عليه وسلم فی حديث جابر فی هذا الباب « كل ، فإنی أناجی من لا تناجی » وقال ابن بطال قوله صلى الله عليه وسلم « من أكل » يدل على إباحة الأكل لأنه لفظ يدل على الإباحة ، وتعقب بأن هذه الصيغة إنما تعطی الوجود لا الحكم لأن معناه من وجد منه الأكل وهو أعم من كونه مباحا أو غير مباح ، ولا حاجة إلى الاستدلال بهذه الطريق فإن حديث جابر يدل على إباحته صريحا ، وكذلك حديث أبی أيوب عند الترمذی ، وفيه فقال يارسول الله أحرام هو ؟ قال : لا ولـكنی أكرهه من أجل ريحه ، انتهى مختصراً . وهذا كله هو المشار إليه عندی بقوله فی الترجمة ما جاء فی الثوم ، والمسألة الثانية أشار إليها فی الترجمة بقوله : وقول النبی صلى الله عليه وسلم إلخ أيضا خلافية ، وكان منشأ الاختلاف اختلافهم فی المراد بقوله « مسجدنا » فذكره بعينه فی الترجمة ، وفی الـكرمانی عن النووی مذهب بعض العلماء أن النهی خاص بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله « مسجدنا » والجمهور على أنه عام لـكل مسجد انتهى . ولفظ النووی فی شرح مسلم فی حديث ابن عمر رضی الله عنهما بلفظ « فلا يقربن المساجد » فيه تصريح بنهی من أكل الثوم ونحوه عن دخول كل مسجد ، وهذا مذهب العلماء كافة إلا ما حكاه القاضی عياض عن بعض العلماء أن النهی خاص فی مسجد النبی صلى الله عليه وسلم لقوله

. . . .

صلى الله عليه وسلم فى بعض روايات مسلم « فلايقربن مسجدنا » وحجة الجمهور « فلايقربن المساجد » انتهى . وقال الكرمانى: قال بعضهم: النهى إنما هو عن مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة من أجل ملائكة الوحى والأكثر على أنه عام، انتهى . وقال الحافظ فى أول حديث الباب : حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى غزوة خيبر الحديث ، قال الداودى أى حين أراد الخروج أوحين قدم ، وتعقبه ابن التين بأن الصواب أنه قال ذلك وهو فى الغزاة نفسها قال : ولاضرورة تمنع أن يخبرهم بذلك فى السفر ، قال الحافظ فكان الذى حمل الداودى فى ذلك قوله فى الحديث « فلا يقربن مسجدنا » لأن الظاهر أن المراد به مسجد المدينة ، فلهذا حمل الخبر على ابتداء التوجه إلى خيبر أو الرجوع إلى المدينة لكن حديث سعيد عند مسلم دال على أن القول المذكور صدر منه صلى الله عليه وسلم عقب فتح خيبر ، فعلى هذا قوله : مسجدنا يريد به المكان الذى أعد ليصلى فيه مدة إقامته هناك ، أو المراد بالمسجد الجنس والإضافة إلى المسلمين أى فلا يقربن مسجد المسلمين ، ويؤيده رواية أحمد عن يحيى القطان فيه بلفظ « فلا يقربن المساجد » ونحوه لمسلم ، وهذا يدفع قول من خص النهى بمسجد النبى صلى الله عليه وسلم ، وقد حكاه ابن بطال عن بعض أهل العلم ووهاه ، وفى مصنف عبد الرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء هل النهى المسجد الحرام خاصة أو فى المساجد ؟ قال لابل فى المساجد انتهى. وقال أيضا فى حديث البخارى عن جابر قوله « فلا يغشانا فى مسجدنا » وفى رواية الكشميهنى وأبى الوقت مساجدنا بصيغة الجمع انتهى .

والبحث الثالث أن الإمام البخارى ذكر فى الترجمة الكراث أيضا وليس له ذكر فى الحديث قال الحافظ لم يقع ذكره فى أحاديث الباب لكنه أشار به إلى ماوقع فى بعض طرق حديث جابر كما سأذكره ، وهذا أولى من قول بعضهم

. . . .
.

إنه قاسه على البصل ، ويحتمل أن يكون استنبط الكراث من عموم الخضرات فإنه يدخل فيها دخولا أوليا لأن رائحته أشد ، ثم قال فى آخر حديث جابر :قوله يريد الثوم لم أعرف الذى فسره أيضا وأظنه ابن جريج ، واختلف فى سياقه عن ابن جريج ، فقد رواه مسلم من رواية يحي القطان عن ابن جريج بلفظ « من أكل من هذه البقلة الثوم » وقال مرة « من أكل الثوم والبصل والكراث » ورواه أبو نعيم فى المستخرج من طريق روح عن ابن جريج مثله ، وعين الذى قال ، وقال مرة ولفظه قال ابن جريج وقال عطاء فى وقت آخر الثوم والبصل والكراث ، قال ولم يكن ببلدنا يومئذ الثوم هكذا أخرجه ابن خزيمة ، وهذا لاينافى التفسير المتقدم إذ لايلزم من كونه لم يكن بأرضهم أن لايجلب إليهم ، حتى لو امتنع هذا الحمل لكانت رواية المثبت مقدمة على رواية النافى ، انتهى ، وتعقبه العينى على عادته إذ قال : والكراث إن لم يذكر صريحا فى أحاديث الباب فيمكن أن تقول إنه مذكور دلالة فإن حديث جابر الذى يأتى فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم أتى بقدر فيه خضرات من بقول فوجدلها ريحا ، الحديث يدل على أن من جملة الخضرات التى لها ريح هو الكراث ، وهو أيضا من البقول ، فحينئذ تقع المطابقة بينه وبين قوله فى الترجمة والكراث ، ووجود التطابق بين التراجم والأحاديث لايلزم أن يكون صريحا دائما يظهر ذلك بالتأمل ، وهذا التوجيه أقرب من قول هذا القائل كأنه أشار به إلى ماوقع فى بعض طرق حديث جابر وقوله وهذا أولى من قول بعضهم إنه قاسه على البصل أراد به صاحب التوضيح فإنه قاله هكذا ، وهذا أبعد من الذى قاله ، انتهى .

والبحث الرابع أنه رضى الله عنه ذكر فى الترجمة من الجوع أو غيره ، قال الحافظ لم أر التقييد بالجوع وغيره صريحا لكنه مأخوذ من كلام الصحابى فى بعض

قوله : (فلا أدرى هو من قول الزهرى) يعنى[1] بذلك أنى لا أدرى أنه هل هو

طرق حديث جابر وغيره ، فعند مسلم من رواية أبى الزبير عن جابر قال نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن أكل البصل والكراث فغلبتنا الحاجة الحديث ، وله من رواية أبى نضرة عن أبى سعيد الخدرى فوقعنا فى هذه البقلة والناس جياع الحديث ، انتهى . وتبعه فى ذلك العينى والقسطلانى ، وعلى هذا فغرض الترجمة أنه إذا منع عنها فى حالة الجوع والحاجة فغيرهما بالأولى ، أو يقال إن الإمام البخارى أشار بذلك إلى أن عموم روايات الباب لايختص بحاجة وغيرهافتكون الترجمة من الأصل الخمسين ، وعلى ما اختاره الشراح تكون مركبا من الأصل الحادى عشر والتاسع عشر .

والبحث الخامس : اختلفوا فى ضمائر قوله فى حديث جابر قلت مايعنى به قال ما أراه الحديث ، قال القسطلانى جزم الكرمانى بأن السائل عطاء والمسئول جابر، وتبعه البرماوى والعينى، وقال الحافظ ابن حجر أظن السائل ابن جريج والمسئول عطاء ، وفى مصنف عبد الرزاق مايرشد إلى ذلك ، انتهى . ونص كلام الكرمانى قوله : قلت يعنى قال عطاء قلت لجابر : مايعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنضيجا أم نيئا أم مطلقا ؟ فقال جابر « أظنه صلى الله عليه وسلم يريد إلا نيئة : حتى لايكره دخول المسجد إن أكله نضيجا ، انتهى . وقال الحافظ : لم أقف على تعيين القائل والمقول له . وأظن السائل ابن جريج والمسئول عطاء، وفى مصنف عبد الرزاق مايرشد إلى ذلك ، وجزم الكرمانى بأن القائل عطاء والمسئول جابر، وعلى هذا الضمير فى أراه للنبى صلى الله عليه وسلم وهو بضم الهمزة أى أظنه، انتهى وقال العينى : الذى قلنا هو الأقرب والأوجه على ما لايخفى ، وبه جزم الكرمانى ، انتهى ١٢ .

(١) قال الكرمانى: قوله «ولم يذكر» لعله قول أحمد وكذا لفظ «فلا أدرى» ،

. . . .

ويحتمل أن يكون قول ابن وهب أو البخارى أو سعيد تعليقا . انتهى ـ وتعقبه الحافظ إذ قال : قوله فلا أدرى هو من كلام البخارى ، ووهم من زعم أنه كلام أحمد بن صالح أو من فوقه ، وقد قال البيهقى الأصل أن ما كان من الحديث متصلا به فهو منه حتى يجىء البيان الواضح بأنه مدرج فيه ، انتهى . وتعقب كلامه العينى ، ثم قال الكرمانى فإن قلت معنى كونه قول الزهرى أو كونه فى الحديث قلت : معناه أن الزهرى نقله مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يروه يونس لليث وأبى صفوان أو مسند كباقى الحديث ، ولهذا نقله ابن وهب عن يونس عن الزهرى ، انتهى . وقال العينى قوله « لا أدرى » الخ أشار بهذا الكلام إلى أن ذكر قصة القدر هل هو من قول الزهرى بأن يكون مدرجا أو هو مروى فى الحديث المذكور ، انتهى . وقال الحافظ : قوله « وأن النبى صلى الله عليه وسلم أتى بقدر » الحديث ، هذا حديث آخر وهو معطوف على الإسناد المذكور ؛ والتقدير وحدثنا سعيد بن عفير بإسناده أن النبى صلى الله عليه وسلم أتى بقدر ، وقد تردد البخارى فيه هل هو موصول أو مرسل كما سيأتى ، انتهى . يعنى فى كلام البخارى فى قوله ولا أدرى ، ثم ههنا بحثان آخران ، الأول ما قال الحافظ إن هذا الحديث الثانى ، يعنى حديث القدر ، كان متقدما على الحديث الأول بست سنين ، لأن الأول تقدم فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما وغيره أنه وقع منه صلى الله عليه وسلم فى غزوة خيبر وكانت فى سنة سبع ، وهذا وقع فى السنة الأولى عند قدومه صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ونزوله فى بيت أبى أيوب ، ثم بسط الحافظ فى شرح قوله « قربوها إلى بعض أصحابه » أن المراد منه أبو أيوب الانصارى كما يدل عليه رواية مسلم وابن خزيمة وغيرهما ، انتهى .

وتبعه فى ذلك القسطلانى إذ قال قوله : (وأن النبى صلى الله عليه وسلم) لما قدم

. . . .

المدينة من مكة ونزل بيت أبى أيوب (أتى بقدر) من عند أبى أيوب » إلى آخر ما قال، لكن العلامة العينى لم يذهب إلى ذلك، وقال يحتمل أن تكون هذه قصة أخرى، فتأمل . والبحث الثانى : أن الروايات اختلفت فى ذلك فى القدر والبدر ، قال النووى : قوله أتى بقدر هكذا فى نسخ صحيح مسلم كلها « بقدر » ووقع فى البخارى وأبى داود وغيرهما من الكتب المعتمدة « ببدر » بباءين موحدتين ، قال العلماء: هذا هو الصواب ، انتهى . وقال الحافظ قوله: وقال أحمد بن صالح » مراده أن أحمد بن صالح خالف سعيد بن عفير فى هذه اللفظة فقط، وشاركه فى سائر الحديث عن ابن وهب بإسناده المذكور ، وقد أخرجه البخارى فى الاعتصام قال : حدثنا أحمد بن صالح فذكره بلفظ « أتى ببدر » وفيه قول ابن وهب يعنى طبقا ، وكذا أخرجه أبو داود عن أحمد بن صالح لكن أخر تفسير ابن وهب المذكور فذكره بعد فراغ الحديث ، وأخرجه مسلم عن أبى الطاهر وحرملة كلاهما عن ابن وهب فقال « بقدر » بالقاف ، ورجح جماعة من الشراح رواية أحمد بن صالح لكون ابن وهب فسر « البدر » بالطبق ، فدل على أنه حدثه به كذلك ، وزعم بعضهم أن لفظة بقدر تصحيف لأنها تشعر بالطبخ ، وقد ورد الإذن بأكل البقول مطبوخة بخلاف الطبق ، فظاهره أن البقول فيه كانت نيئة ؛ والذى يظهر لى أن رواية القدر أصح لما تقدم من أبى أيوب وأم أيوب جميعا فإن فيه التصريح بالطعام ، ولا تعارض بين امتناعه صلى الله عليه وسلم من أكل الثوم وغيره مطبوخا وبين إذنه لهم فى أكل ذلك مطبوخا فقد علل ذلك بقوله « إنى لست كأحد منكم » وترجم ابن خزيمة على حديث أبى أيوب ذكر ما خص الله نبيه به من ترك أكل الثوم ونحوه مطبوخا ، وقد جمع القرطبى فى المفهم بين الروايتين بأن الذى كان فى القدر لم ينضج حتى تضمحل رائحته فبقى فى حكم النيء

. . . .

انتهى . قلت : هذا هو المرجح بل الصواب عندى فى الجمع بينهما لما فى رواية الباب كالتصريح بذلك ، فإن قوله « أتى بقدر فيه خضرات من بقول فوجد لها ريحا فسأل عنها » الحديث نص فى أن الريح كانت باقية بعد، فعلم أنها لم تنضج بعد، وقد أخرج أبو داود عن عائشة أن آخر طعام أكله رسول الله صلى الله عليه وسلم طعام فيه بصل ، قال الشيخ فى البذل : قوله بصل أى مطبوخ أميتت رائحته بالطبخ ، وهو غير داخل فى النهى مطلقا ، انتهى . قلت : وأخرج أيضا عن على رضى الله عنه قال نهى عن أكل الثوم إلا مطبوخا ، ولذا قيد البخارى الترجمة بالنىء ، وأخرج مسلم فى خطبة عمر رضى الله عنه التى خطبها فى آخر أيامه « ثم إنكم أيها الناس تأكلون شجرتين البصل والثوم ، ولقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد ريحهما من الرجل فى المسجد أمر به فأخرج إلى البقيع ، فمن أكلهما فليمتهما طبخا » . ثم قال النووى فى حديث مسلم عن الخدرى فى قصة فى آخرها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من أكل من هذه الشجرة الخبيثة شيئا فلا يقربنا فى المسجد » فقال الناس حرمت حرمت ، فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال « أيها الناس إنه ليس لى تحريم ما أحل الله لى ، ولكنها شجرة أكره ريحها » قال النووى فيه دليل على أن الثوم ليس بحرام ، وهو إجماع من يعتد به كما سبق، وقد اختلف أصحابنا فى الثوم هل كان حراما على رسول الله صلى الله عليه وسلم أم كان يتركه تنزها؟ وظاهر هذا الحديث أنه ليس بمحرم عليه صلى الله عليه وسلم ، ومن قال بالتحريم يقول المراد ليس لى أن أحرم على أمتى ما أحل الله لها، انتهى . قلت : يأبى هذا التأويل ما فى الحديث من لفظ « أحل الله لى » وقال أيضا فى موضع آخر « وكان صلى الله عليه وسلم يترك الثوم دائما لأنه يتوقع مجىء الملائكة والوحى كل ساعة ، اختلف أصحابنا فى حكم الثوم فى حقه صلى الله عليه

بذلك الإسناد[1] المذكور فيكون من الحديث أى من قول جابر أو بغير ذلك الإسناد ، فلا يكون من قول جابر ولا من هذا الحديث ، بل من كلام الزهرى، وإن كان وصل إلى الزهرى بواسطة أحد من الصحابة والتابعين إلا أنه ههنا من كلامه وليس من هذا الحديث .

(باب وضوء[2] الصبيان)

وسلم ، وكذا البصل والكراث ونحوها فقال بعض أصحابنا هى محرمة عليه والأصح عندهم أنها مكروهة كراهة تنزيهية وليست محرمة لعموم قوله صلى الله عليه وسلم : لا ، فى جواب قوله أحرام هى ؟ ومن قال بالأول يقول معنى الحديث ليس بحرام فى حقكم ، انتهى ١٢ .

(١) هذا هو الذى اختاره الكرمانى فى شرحه إذ قال معناه أن الزهرى نقله مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو مسندا كباقى الحديث كما تقدم ، فى كلامه ، وهو الذى أشار إليه الحافظ فى كلامه إذ قال : تردد البخارى هل هو موصول أو مرسل كما تقدم فى كلامه ١٢ .

(٢) هذا الباب أيضاً عندى من مسائل شتى ، ولذا أفرده عما سبق ولذا ذكر فيه مسائل شتى من وضوئهم ومتى يجب عليهم الغسل وحضورهم الجماعة وغير ذلك ، قال العينى : الترجمة مركبة من ستة أجزاء ، انتهى . قلت : هذا إذا عدا متى يجب عليهم الغسل والطهور واحدا والظاهر أنهما اثنان فتكون الترجمة مركبة من سبعة أجزاء ، قالوا والطهور من عطف العام على الخاص ، والظاهر أن المراد منه ههنا الوضوء لتقابله بالغسل ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله : المقصود من هذا الباب أمران وهما أن الصبى يصح منه الأمور المذكورة حين يعقل ويصير مميزا قبل البلوغ وتجب بعد البلوغ لا قبله ، انتهى ١٢ .

أنه ثابت[1] سنة وإن لم يكن واجبا عليهم ، والحجة عليه قوله « فقمت وتوضأت » وغير ذلك (ومتى يجب[2] عليهم الغسل والطهور) والحجة عليه قوله « على كل محتلم » (وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز) أورده دفعا لما يتوهم

---

(١) قال الزين بن المنير : لم ينص على حكمه لأنه لو عبر بالندب لاقتضى صحة صلاة الصبي بغير وضوء ؛ ولو عبر بالوجوب لاقتضى أن الصبي يعاقب على تركه كما هو حد الواجب ، فأتى بعبارة سالمة من ذلك ولم يذكر الغسل لندور موجبه من الصبي بخلاف الوضوء ، كذا فى الفتح ، وتبعه العيني وتعقبه السندى إذ قال قوله باب وضوء الصبيان ، لابد من تقدير ليتم مسألة فيمكن أن يقال أى أنه صحيح تصح به الصلاة ، أو أن له أصلا فى السنة حيث كان موجودا فى وقته صلى الله عليه وسلم وفى حضرته ولو قدرنا أنه واجب بمعنى أنه لا تصح الصلاة بدونه لا بمعنى ما يعاقب على تركه كوجوب الوضوء فى حق البالغ للصلاة النافلة ، أو قدرنا أنه مندوب بمعنى أنه إذا توضأ وصلى يحصل له الثواب ، وإن تركه مع ترك الصلاة فلا عقاب ، لا بمعنى أنه تصح الصلاة بدونه لكان صحيحا إلا أن أحاديث الباب لا تدل عليه ، وبهذا علم أن ماقاله ابن المنير لم ينص على حكمه إلخ لايخلو عن نظر ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : ليس فى أحاديث الباب تعيين وقت الإيجاب إلا فى حديث أبى سعيد أى قوله « واجب على كل محتلم » فإن مفهومه أن غسل الجمعة لا يجب على غير المحتلم فيؤخذ منه أن الاحتلام شرط لوجوب الغسل ، وأما مارواه أبو داود والترمذى وصححه وكذا ابن خزيمة والحاكم من طريق عبد الملك بن الربيع بن سبرة عن أبيه عن جده مرفوعاً « علموا الصبي الصلاة ابن سبع واضربوه عليها ابن عشر » وهو إن اقتضى تعيين وقت الوضوء لتوقف الصلاة عليه فلم يقل بظاهره إلا بعض أهل العلم قالوا تجب الصلاة على الصبي للأمر بضربه على تركها وهذه صفة الوجوب ، وبه قال أحمد فى رواية ، وحكى البندنيجى أن الشافعى أومأ

من قوله صلى الله عليه وسلم « جنبوا مساجدكم الصبيان والمجانين » الحديث[1] أن الصبيان لا يجوز لهم حضور المسجد والمصلى وغيرهما بأن حضورهم لا بأس فيه إذا وقع الأمن من التلويث ، والحجة عليه[2] الرواية الأولى والرابعة والخامسة

إليه ، وذهب الجمهور إلى أنها لا تجب عليه إلا بالبلوغ ، وقالوا : الأمر بضربه للتدريب ، وجزم البيهقي بأنه منسوخ بحديث « رفع القلم عن ثلاث الصبي حتى يحتلم » لأن الرفع يستدعي سبق وضع ، انتهى . وفي المغني : قال القاضي يجب على ولي الصبي أن يعلمه الطهارة والصلاة إذا بلغ سبع سنين ويأمره بها ويلزمه أن يؤدبه عليها إذا بلغ عشر سنين للحديث المذكور ، وهذا التأديب المشروع في حق الصبي لتمرينه على الصلاة كي يألفها ويعتادها ولا يتركها عند البلوغ وليست بواجبة عليه في ظاهر المذهب ، ومن أصحابنا من قال : تجب عليه لهذا الحديث فإن العقوبة لا تشرع إلا لترك واجب ولأن أحمد نقل عنه في ابن أربع عشرة إذا ترك الصلاة يعيد ، ولعل أحمد رحمه الله أمره بذلك على طريق الاحتياط ، فإن الحديث قد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن ثلاث » الحديث وهذا التأديب للتمرين كالضرب على تعلم الخط والقرآن والصناعة ، انتهى ١٢ .

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث واثلة بن الأسقع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم » الحديث ، وعنه في كنز العمال : وفيه أيضاً برواية عد طب ق كر عن مكحول عن واثلة وأبي الدرداء وأبي أمامة وبنحوه برواية عبد الرزاق عن مكحول عن معاذ ، وبرواية عبد الرزاق عن أبي هريرة ومكحول مرسلا بلفظ « جنبوا مساجدكم الصبيان والمجانين » ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله وحضورهم بالجر عطفا على قوله وضوء الصبيان وكذا قوله وصفوفهم ، ثم أورد في الباب سبعة أحاديث أولها حديث ابن عباس في الصلاة

. . . .

على القبر والغرض منه صلاة ابن عباس معهم ولم يكن إذ ذاك بالغا ، ثانيها حديث أبي سعيد، وتقدم توجيه إيراده في الباب ، يعني وجوب الغسل على المحتلم، وثالثها حديث ابن عباس في مبيته في بيت ميمونة وفيه وضوؤه وصلاته مع النبي صلى الله عليه وسلم ، وتقريره له على ذلك. رابعها حديث أنس في صف اليتيم معه خلف النبي صلى الله عليه وسلم، ومطابقته للترجمة من جهة أن اليتم دال على الصبا إذ لا يتم بعد الاحتلام ، وقد أقره صلى الله عليه وسلم على ذلك، خامسها حديث ابن عباس في مجيئه إلى منى ومروره بين يدي بعض الصفوف ودخوله معهم وتقريره صلى الله عليه وسلم ، وقال فيه « إنه ناهز الاحتلام » أي قاربه . سادسها حديث عائشة في تأخير العشاء حتى قال عمر رضي الله عنه نام النساء والصبيان ، قال ابن رشيد : فهم منه البخاري أن النساء والصبيان الذين ناموا كانوا حضورا في المسجد ، وليس الحديث صريحا في ذلك إذ يحتمل أنهم ناموا في البيوت ، لكن الصبيان جمع محلى باللام فيعم من كان منهم مع أمه أو غيرها في البيوت ومن كان مع أمه في المسجد ، وقد أورد المصنف في الباب الذي يليه حديث أبي قتادة رفعه « إني لأقوم إلى الصلاة » الحديث ، وفيه « فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي كراهية أن أشق على أمه » والظاهر أن الصبي كان مع أمه في المسجد ، واحتمال أنها كانت تركته نائما في بيتها وحضرت الصلاة فاستيقظ في غيبتها فبكى بعيد ، ثم ختم الباب بحديث ابن عباس في شهوده صلاة العيد مع النبي صلى الله عليه وسلم، وقد صرح فيه بأنه كان صغيرا ، وسيأتي في كتاب العيد ، وترجم له هناك « باب خروج الصبيان إلى المصلى » انتهى مختصرا . وعلم من ذلك أن ما أفاده الشيخ قدس سره في قوله والحجة عليه الرواية الأولى إلى آخر ما أفاده واضح لا خفاء في شيء من ذلك إلا السادسة ففيها نوع خفاء كما تقدم من كلام الحافظ وابن رشيد،

والسادسة[1] ، وكل ذلك بين بأدنى تفكر .

وسيأتي شيء من البسط في ذلك،وبسط العيني في تفاصيل مناسبة هذه الأحاديث بالترجمة ، إذ قال بعد الحديث الأول مطابقته للجزء الأول من الترجمة وهو وضوء الصبيان ، وللجزء الثالث وهو حضورهم الجماعة ، وللجزء السادس وهو صفوفهم ، وقال في الحديث الثاني مطابقته للجزء الثاني من الترجمة وهو قوله : متى يجب عليهم الغسل ؟ وقال في الثالث مطابقته للجزء الأول فإن فيه وضوء ابن عباس ، وقال في الرابع : مطابقته فيقوله واليتيم معي إذ لايتم بعد الاحتلام، وقال في الخامس:مطابقته للجزء الثالث أي حضور الصبيان الجماعة ، والسادس أي صفوفهم ، وسيأتي قريبا ما قال في الحديث السادس ، وقال في السابع : مطابقته للجزء الأول من الترجمة ، انتهى . قلت:بل مطابقته بالجزء الرابع وهو حضورهم العيدين أوضح ١٢ .

(١) قد عرفت فيما سبق أنهم اختلفوا في بيان المطابقة في السادسة ، وتقدم كلام ابن رشيد والحافظ في ذلك ، وقال الكرماني في هذا الحديث : فإن قلت أين محل التعلق بالترجمة ؟ قلت : لفظ الصبيان لأن المراد منهم إما الحاضرون في المسجد الصلاة الجماعة وإما الغائبون ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، انتهى . وتعقبه العيني إذ قال : قلت على تقدير كونهم غائبين لا يحصل المقصود ، وقال ابن رشيد ليس الحديث صريحا في ذلك يعني في كونهم حاضرين في المسجد إذ يحتمل أنهم ناموا في البيوت ، انتهى . والظاهر من كلام عمر رضي الله عنه أنه شاهد النساء اللاتي حضرن في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نمن وصبيانهن معهن وكونهن في بيوتهن وصبيانهن معهن احتمال بعيد ، ولولا فهم البخاري أنهن مع صبيانهن كن حضوراً في المسجد لما ذكر هذا الحديث في هـــذا الباب الذي من أجزاء ترجمته ، وحضورهم أي حضور الصبيان ، انتهى . وبذلك جزم

(وصفوفهم) أى وهذا باب فى بيان صفوفهم كيفية(١) هى ، والحجة عليه قوله :فصففت عليه أنا واليتيم ، وقول ابن عباس دخلت فى الصف .

القسطلانى إذ قال : ومطابقته للترجمة ظاهرة من قوله قد نام النساء والصبيان الحاضرون ، انتهى ١٢ .

(١) وعلى هذا لا يرد على الإمام البخارى ما أورده الحافظ كما سيأتى فى كلامه وما قال الشيخ قدس سره ، والحجة قوله فصففت عليه أى على الحصير تعبير بالمعنى للحديث الرابع حديث أنس ، وقال الحافظ : استشكل قوله فى الترجمة وصفوفهم لأنه يقتضى أن يكون للصبيان صفوف تخصهم ، وليس فى الباب ما يدل على ذلك ، وأجيب بأن المراد بصفوفهم وقوفهم فى الصف مع غيرهم وفقه ذلك هل يخرج من وقف معه الصبى فى الصف عن أن يكون فرداً حتى يسلم من بطلان صلاته عند من يمنعه أو كراهته ، وظاهر حديث أنس يقتضى الأخير فهو حجة على من منع ذلك من الحنابلة مطلقاً، وقد نص أحمد على أنه يجزىء فى النفل دون الفرض وفيه ما فيه ، انتهى .. وتوضيح كلام الحافظ أن من صلى خلف الصف وحده تبطل صلاته عند الحنابلة كما تقدمت المسألة فى أبواب الصفوف بفروعها مفصلا ، فغرض الترجمة عند الحافظ الإشارة إلى أن قيام الصبى معه يخرجه عن أن يكون فرداً ، والمسألة خلافية عند الحنابلة ، قال الموفق : إن كان مع الإمام رجل وصبى وامرأة وكانوا فى تطوع قاما خلف الإمام والمرأة خلفهما كما روى أنس يعنى حديث الباب وإن كانت فرضا جعل الرجل عن يمينه والغلام عن يساره كما فعل ابن مسعود بعلقمة والأسود ، ورواه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك ، رواه أبو داود ، وإن وقفا جميعا عن يمينه فلا بأس ، وإن وقفا وراءه فروى الأثرم أن أحمد توقف فى هذه المسألة ، وقال ما أدرى ، فذكر له حديث أنس فقال ذلك فى التطوع ، واختلف أصحابنا فيه

. . . .

فقال بعضهم لا يصح لأن الصبي لا يصلح إماماً للرجال في الفرض فلم يصافهم كالمرأة ، وقال ابن عقيل : يصح لأنه يصح أن يصاف الرجل في النفل فصح في الفرض ، انتهى . وقال أيضا في موضع آخر فإن كان أحد المأمومين صبيا وكانت الصلاة تطوعا جمعهما خلفه لخبر أنس يعني حديث الباب وإن كانت فرضا جعل الرجل عن يمينه والغلام عن يساره وإن جمعهما جميعا عن يمينه جاز ، وإن أوقفهما خلفه فقال بعض أصحابنا : لا يصح لأنه لا يؤمه فلم يصافه كالمرأة، ويحتمل أن يصح لأنه بمنزلة المتنفل والمتنفل يصح أن يصاف المفترض كذا ههنا ، انتهى . وأشار شارح الكبير إلى الاختلاف بينهم في الصورة الأولى أيضا إذ قال فإن كان أحدهما صبيا فذلك في أصح الروايتين إن كانت الصلاة تطوعا وإن كانت فرضا فذكر ما تقدم عن الموفق فعلم منه أن في التطوع أيضا عندهم روايتين ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف الفقير إلى رحمته تعالى أن الإمام البخاري أشار بقوله «وصفوفهم» إلى مسألة أخرى خلافية شهيرة وهي التي أشار إليها الشيخ قدس سره بقوله كيف صفوفهم فإنهم اختلفوا في الصبيان هل يجعل لهم صفوف مستقلة أو يدخلون في صفوف الرجال ؟ قال الشعراني : ومن ذلك أي اختلاف الأئمة قول الشافعي أنه إذا حضر رجال وصبيان وخناثى ونساء يقف خلف الإمام الرجال ثم الصبيان ثم الخناثى ثم النساء ، مع قول مالك وبعض أصحاب الشافعي أن يقف بين كل رجلين صبي ليتعلم الصلاة منهم ، انتهى . وقال الدردير : صبي يعقل القربة كالبالغ فيقف عن يمينه ومع غيره خلفه فإن لم يعقل القربة ترك يقف حيث يشاء ، انتهى . وبالأول قال الجمهور ، قال الموفق : إن اجتمع رجال وصبيان وخناثى ونساء تقدم الرجال ثم الصبيان ثم الخناثى ثم النساء ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فصف الرجال ثم صف خلفهم الغلمان ، رواه أبو داود ، انتهى قلت أخرجه

قوله : (لولا مكانى منه) أى من[1] رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ، وفيه دلالة على أن الصبيان لم يكونوا يحضرون إلا قليلا .

أبو داود من أبى مالك الأشعرى مختصراً ، وأخرجه أحمد فى مسنده مفصلا ، وبسط طرقه الزيلعى فى نصب الراية، وبذلك قالت الحنفية ، قال صاحب الهداية: يصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لقوله عليه السلام « ليلينى منكم أولو الأحلام والنهى » انتهى . وفى الدر المختار : ويصف الرجال ثم الصبيان ظاهره تعددهم، فلو واحد أدخل الصف قال ابن عابدين ذكره فى البحر بحثا قال : وكذا لوكان المقتدى رجلا وصبيا يصفهما خلفه لحديث أنس وهذا بخلاف المرأة الواحدة فإنها تتأخر مطلقا كالمتعددات للحديث المذكور ، انتهى ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر فى الضمير ، وبذلك جزم العينى إذ قال : قوله منه أى من النبى صلى الله عليه وسلم ، يعنى لولا قربى ومنزلتى منه صلى الله عليه وسلم ما شهدته ، وقوله من صغره من كلام الراوى وكلمة من للتعليل ، انتهى . وتبعه القسطلانى إذقال أى ولولا قربى منه عليه الصلاة والسلام ماشهدته ، قال الراوى: يعنى من صغره ، انتهى . ويشكل عليه ما سيأتى فى أبواب العيد فى باب العلم الذى بالمصلى بلفظ « ولولا مكانى من الصغر ما شهدته » قال الحافظ فى شرحه : هذا مفسراً للمراد من قوله فى باب وضوء الصبيان ولولا مكانى منه ما شهدته ، فدل هذا على أن الضمير فى قوله منه يعود على غير مذكور وهو الصغر، ومشى بعضهم على ظاهر ذلك السياق فقال : إن الضمير يعود على النبى صلى الله عليه وسلم والمعنى لولا منزلتى من النبى صلى الله عليه وسلم ما شهدته وهو متجه لكن هذا السياق يخالفه ، وفيه نظر لأن الغالب أن الصغر فى مثل هذا يكون مانعا لا مقتضيا فلعل فيه تقديما وتأخيراً ويكون قوله « من الصغر » متعلقا بما بعده فيكون المعنى : لولا منزلتى من النبى صلى الله عليه وسلم ما حضرت لأجل صغرى ، ويمكن حمله

(باب[١] خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس)

على ظاهره وأراد بشهوده ما وقع من وعظه للنساء لأن الصغر يقتضى أن يغتفر له الحضور معهن بخلاف الكبر ، وقال ابن بطال : خروج الصبيان المصلى إنما هو إذا كان الصبى ممن يضبط نفسه عن اللعب ويعقل الصلاة ، ويتحفظ مما يفسدها ، ألا ترى إلى ضبط ابن عباس القصة ، وفيه نظر لأن مشروعية إخراج الصبيان إلى المصلى إنما هو للتبرك وإظهار شعائر الإسلام بكثرة من يحضر منهم ، ولذلك شرع للحيض فهو شامل لمن تقع منهم الصلاة أو لا ، وعلى هذا إنما يحتاج أن يكون مع الصبيان من يضبطهم عما ذكر من اللعب ونحوه ، انتهى . والأوجه ما قاله ابن بطال لروايات «جنبوا مساجدكم» المتقدمة ، ومن كان مع الصبيان كيف يضبطهم عند اشتغاله فى الصلاة ؟ وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله فيه دلالة إلخ . وشرح العينى الحديث الثانى الآتى فى باب العلم بالمصلى بقوله : فيه تقديم وتأخير وحذف تقديره لولا مكانى من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم أشهده لأجل الصغر وكلمة «من» للتعليل، والحديث المذكور هناك يؤيد هذا المعنى ، وهو قوله : لولا مكانى منه ماشهدته أى لولا مكانى من رسول الله صلى الله عليه وسلم ماحضرته ، أى العيد ، وفسر الراوى هناك علة عدم الحضور بقوله يعنى من صغره ، فالصغر علة لعدم الحضور ، ولكن قرب ابن عباس منه صلى الله عليه وسلم ومكانه عنده كان سببا لحضوره ، انتهى . وتبعه القسطلانى إذ قال فى شرح حديث العيد : قوله لولا مكانى من الصغر أى لولا مكانى منه صلى الله عليه وسلم لأجل الصغر ما شهدته ، انتهى ١٢ .

(١) قال العينى: لما كان فى هذا الباب خلاف بين الأئمة لم يجزم البخارى بنفى ولا إثبات ، انتهى . قلت : تقييد الإمام البخارى الترجمة بالليل والغلس يشير إلى أنه

فيه(١) دلالة على أن جواز خروجهن مقيد بعدم الفتنة كيف ما كان فلما كان

أشار بالترجمة إلى جواز خروجهن بهذا القيد ، ولذا قالت عامة الشراح إن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أن المطلق من الروايات فى هذا الباب مقيد بذلك القيد الذى فى الترجمة ، واستنبط منه الشيخ قيد عدم الفتنة كما ترى ١٢ .

(١) ما استنبط الشيخ قدس سره من كلام الإمام البخارى لطيف جدا وموافق لما اختاره جمهور الفقهاء من المنع عن خروجهن فى هذا الزمان مطلقا لما نشاهده من الفتن الشهيرة ، قال الحافظ : أورد الإمام البخارى فى هذا الباب ستة أحاديث تقدم الكلام عليها إلا الثانى والأخير ، وبعضها مطلق فى الزمان وبعضها مقيد بالليل والغلس ، فحمل المطلق فى الترجمة على المقيد ، وللفقهاء فى ذلك تفاصيل ستأتى الإشارة إلى بعضها ، ثم قال بعد بسط الكلام على تخريج روايات الباب وذكر الروايات المطلقة فى الخروج قال ابن دقيق العيد : هذا الحديث عام فى النساء إلا أن الفقهاء خصوه بشروط ، منها : أن لا تتطيب وهو فى بعض الروايات وليخرجن تفلات أخرجها أبو داود وابن خزيمة وغيرهما من حديث أبى هريرة ، ولمسلم من حديث زينب امرأة ابن مسعود « إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيبا » قال ويلحق بالطيب ما فى معناه لأن سبب المنع منه ما فيه من تحريك داعية الشهوة كحسن الملبس والحلى الذى يظهر والزينة الفاخرة وكذا الاختلاط بالرجال ، وفرق كثير من الفقهاء المالكية وغيرهم بين الشابة وغيرها ، وفيه نظر إلا أن أخذ الخوف عليها من جهتها لأنها إذا عريت مما ذكر وكانت مستترة حصل الأمن عليها ولا سيما إذا كان بالليل ، وقد ورد فى بعض طرق هذا الحديث وغيره ما يدل على أن صلاة المرأة فى بيتها أفضل من صلاتها فى المسجد كما فى حديث ابن عمر « لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن » أخرجه أبو داود وصححه ابن خزيمة ، ولأحمد والطبرانى من حديث أم حميد الساعدية أنها جاءت إلى رسول الله

الغلس والليل سببين لارتفاع الفتنة وسبباً لسد بابهما جاز خروجهن فيهما فإذا

صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إنى أحب الصلاة معك ، قال « علمت وصلاتك فى بيتك خير لك من صلاتك فى حجرتك ، وصلاتك فى حجرتك خير لك من صلاتك فى دارك ، وصلاتك فى دارك خير من صلاتك فى مسجد قومك ، وصلاتك فى مسجد قومك خير من صلاتك فى مسجد الجماعة » وإسناد أحمد حسن ، وله شاهد من حديث ابن مسعود رضى الله عنه عند أبى داود ، ووجه كون صلاتها فى الإخفاء أفضل تحقق الأمن فيه من الفتنة ، ويتأكد ذلك بعد وجود ما أحدث النساء من التبرج والزينة ، ومن ثم قالت عائشة ماقالت إلى آخر مابسطه ، وقال الموفق : يباح لهن حضور الجماعة ، لأن النساء كن يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصلاتها فى بيتها خير لها وأفضل لما روى ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاتمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن» رواه أبو داود ، وقال عليه الصلاة والسلام « صلاة المرأة فى بيتها أفضل من صلاتها فى حجرتها » الحديث رواه أبو داود ، انتهى . وقال ابن العربى فى شرح الترمذى بعد ذكر روايات الباب: الأصل فى الشرع جواز خروج النساء ، والأحاديث فى ذلك مشهورة . وإذا خرجت إلى المسجد فلتخرج متبذلة تفلة كما جاء فى الآثار وأصل التفل النتن ، يقال امرأة تفلة حتى لا يتعلق بهن نفس ، ورأت عائشة وابن مسعود فى جماعة أن يمنع النساء المساجد وأن يلزمن قعر بيوتهن ، وروى عنهما « صلاة المرأة فى بيتها خير لها من صلاتها فى دارها » الحديث ، وزاد أبو هريرة وصلاتها فى مخدعها خير لها من صلاتها فى بيتها ، وهذا كله فى المسألة قولان : الأول قال مالك لا يمنع النساء المساجد ، ويخرجن للعيد المتجالات وفى الاستسقاء ولا تكثر الشابة الخروج ، وقال مرة أخرى تكون المتجالة كالشابة ، قلت : والمتجالة المسنة : والقول الثانى قال الثورى يكره لها الخروج عن بيتها ، وكذلك

كانتا سببين للفتنة كما نشاهده فى زماننا لم يجز الحضور فيهما أيضا .

قال ابن مسعود: المرأة عورة فإذا خرجت استشرف لها الشيطان، وبه قال أبو حنيفة وابن المبارك، وفرق أبو يوسف بين الشابة والمتجالة وهو حسن، انتهى مختصراً.
وقال العينى للعلماء فيه أقوال وتفاصيل، قال صاحب الهداية : يكره لهن حضور الجماعات، قالت الشراح يعنى الشواب منهن، وقوله «الجماعات» يتناول الجمع والأعياد والكسوف وغيرها، وعن الشافعى : يباح لهن الخروج، قال أصحابنا لأن فى خروجهن خوف الفتنة، وهو سبب للحرام، ومايفضى إلى الحرام فهو حرام، فعلى هذا قولهم يكره، مرادهم يحرم لاسيما فى هذا الزمان لشيوع الفساد فى أهله، ثم قال فى حديث ابن عمر «إذا استأذنكم نساءكم» الحديث وذلك إذا لم يخف الفتنة عليها ولابها، وقد كان هو الأغلب فى ذلك الزمان بخلاف زماننا هذا فإن الفساد فيه فاش، والمفسدون كثيرون، وحديث عائشة يدل على ذلك، وعن مالك أن هذا الحديث ونحوه محمول على العجائز، وقال النووى : ليس للمرأة خير من بيتها وإن كانت عجوزاً، وقال ابن مسعود المرأة عورة وأقرب ماتكون إلى الله فى قعر بيتها، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقوم يحصب النساء يوم الجمعة يخرجهن من المسجد، وقال أبو عمرو الشيبانى : سمعت ابن مسعود حلف فبالغ فى اليمين ماصلت امرأة صلاة أحب إلى الله تعالى من صلاتها فى بيتها إلا فى حجة أو عمرة، إلا امرأة قد يئست من البعولة، وكان إبراهيم يمنع نساءه الجمعة والجماعة، وسئل الحسن البصرى عن امرأة حلفت إن خرج زوجها من السجن أن تصلى فى كل مسجد تجمع فيه الصلاة بالبصرة ركعتين، فقال الحسن تصلى فى مسجد قومها لأنها لاتطيق ذلك، لو أدركها عمر رضى الله عنه لأوجع رأسها، انتهى.
وقال الشيخ قدس سره فى البذل : قال ابن حجر وقضية كلام النووى فى تحقيقه والزركشى فى أحكام المساجد أنه حيث كان فى خروجهن اختلاط بالرجال فى المسجد

قوله (ولا يصلى يومئذ إلا بالمدينة) الحصر[1] إضافى بنسبة أطراف المدينة

أو طريقه أو قويت خشية الفتنة عليهن لتزينهن وتبرجهن حرم عليهن الخروج . وعلى الحليل الإذن لهن ، ووجب على الإمام أو نائبه منعهن عن ذلك ، قال فى شرح النقاية للالياس : وكحضور المرأة الشابة كل جماعة فإنه يكره لخوف الفتنة وكحضور العجوز الظهر والعصر وهذا عند أبى حنيفة، وقالا تحضر العجوز الجماعة فى الصلوات كلها ، والفتوى اليوم على الكراهة فى الصلوات كلها لظهور الفساد اهـ ، وقصة الزبير رضى الله عنه مع زوجته عاتكة بنت زيد معروفة ذكرها الحافظ فى الإصابة مختصراً، أن عمر رضى الله عنه لما خطبها شرطت عليه أن لا يضربها ولا يمنعها من الحق ولا من الصلاة فى المسجد النبوى ، ثم نكحت الزبير رضى الله عنه بعد شهادة عمر رضى الله عنه ، فتحيل عليها أن كمن لها لما خرجت إلى صلاة العشاء ، فلما مرت به ضرب على عجيزتها، فلما رجعت قالت: إنا لله، فسد الناس ، فلم تخرج بعد ، وأخرج ابن مندة أنها كانت تحت عمر رضى الله عنه فكانت تكثر الاختلاف إلى المسجد النبوى ، وكان عمر رضى الله عنه يكره ذلك، فقيل لها فى ذلك فقالت: ما كنت بتاركة إلا أن يمنعنى ، فكأنه كره أن يمنعها فتزوجها رجل بعد عمر فكان يمنعها ، قلت: من هو ؟ قال : الزبير بن العوام ، انتهى . وذكر القصة ابن رسلان فى شرح أبى داود وزاد فسألها الزبير لم لا تخرجين إلى المسجد ؟ قالت : كنا نخرج حين كان الناس ناساً انتهى ١٢ .

(١) وأجاب عنه الحافظ فى الفتح بأن المراد أنها لا تصلى بالهيئة المخصوصة وهى الجماعة إلا بالمدينة . وبه صرح الداودى لأن من كان بمكة من المستضعفين لم يكونوا يصلون إلا سراً ، وأما غير مكة والمدينة من البلاد فلم يكن الإسلام دخلها انتهى . وبذلك أجاب عنه العينى وتبعهما القسطلانى وغيره ، ويؤيد ذلك التوجيه ما فى حديث

وجوانبها ، فلا يعترض بمسلمى مكة والحبشة .

عائشة هذا فى «باب فضل العشاء» وذلك قبل أن يفشو الإسلام ، قال القسطلانى أى يظهر فى غير المدينة وإنما ظهر فى غيرها بعد فتح مكة انتهى . والأوجه عندى أن هذا تفسير من الراوى لقوله صلى الله عليه وسلم: «ليس أحد من أهل الارض يصلى هذه الصلاة غيركم» ففسر الراوى قوله «غيركم» ، بغير أهل المدينة ، وعزاه العينى إلى الزهرى إذ قال : وقال ابن شهاب ولايصلى يومئذ إلا بالمدينة ، وعلى هذا فهو تفسير من الزهرى لقوله صلى الله عليه وسلم « غيركم » والأوجه عندى أن المراد بقوله صلى الله عليه وسلم « غيركم » غير المسلمين ، فالحديث دليل لمن قال إن العشاء خصيصةلهذه الامة ، ويؤيد ذلك ماتقدم فى باب فضل العشاءمن حديث أبى موسى الأشعرى فى نحو هذا الحديث « أبشروا : إن من نعمة الله عليكم أنه ليس أحد من الناس يصلى هذه الساعة غيركم » أو قال « ماصلى هذه الساعة أحد غيركم » وأخرج أبو داود عن معاذ بن جبل قوله صلى الله عليه وسلم « اعتموا بهذه الصلاة فإنكم قد فضلتم بها على سائر الامم ، ولم تصلها أمة قبلكم » قال الشيخ فى البذل : أخرجه ابن أبى شيبة والبيهقى ، وأخرج الطحاوى عن عائشة أن آدم عليه السلام لما تيب عليه عند الفجر صلى ركعتين فصارت الصبح ، وفدى اسحق عند الظهر فصلى أربع ركعات فصارت الظهر ، وبعث عزير فقيل له كم لبثت؟ فقال يوما فرأى الشمس، فقال أو بعض يوم ، وصلى أربع ركعات فصارت العصر ، وغفر لداود عند المغرب فقام فصلى أربع ركعات فجهد فى الثالثة أى تعب فيها عن الإتيان بالرابعة لشدة ماحصل له من البكاء على مااقترفه مما هو خلاف الاولى ، فصارت المغرب ثلاثا ، وأول من صلى العشاء الآخرة نبينا صلى الله عليه وسلم ، انتهى وقال الشيخ أيضا فى حديث ابن عباس فى إمامة جبرئيل وفى آخره ، هذا وقت الانبياء من قبلك ، قال الحافظ ابن حجر : هذا وقت الانبياء باعتبار التوزيع عليهم بالنسبة

قوله (إذا استأذنكم[1] نساؤكم بالليل إلى المسجد) فيه إشارة إلى ماقدمنا أن الأمر بالإجازة مشروط بالأمن[2] عن الفتنة فلو خيفت ليلا أو نهاراً، لم تجز الإجازة.

لغير العشاء إذ مجموع هذه الخمس من خصوصياتنا، وأما بالنسبة إليهم فكان ماعدا العشاء مفرقا فيهم، انتهى. وعلى هذا فلا يرد إيراد على لفظ الحديث حتى يحتاج إلى الجواب، وقوله ولا يصلى يومئذ إلا بالمدينة تفسير من الزهرى على ماحكاه العينى فيوجه كلامه بما تقدم فى كلام الشيخ والحافظ وغيرهما ١٢.

(١) ذكر مولانا الشيخ حسين على فى تقريره فهم منه أنه لم يكن المتعارف خروجهن، وفهم أيضا أنه لا يجوز لهن الخروج الا بالإذن انتهى. وبذلك جزم النووى، قال الحافظ: قال النووى: استدل به على أن المرأة لاتخرج من بيت زوجها إلا بإذنه لتوجه الأمر إلى الأزواج بالإذن، وتعقبه ابن دقيق العيد بأنه إن أخذ من المفهوم فهو مفهوم لقب وهو ضعيف لكنه يتقوى بأن يقال: إن منع الرجال نساءهم أمر مقرر وإنما علق الحكم بالمساجد لبيان محل الجواز فيبقى ماعداه على المنع، وفيه إشارة إلى أن الإذن المذكور لغير الوجوب لأنه لو كان واجبا لانتفى معنى الاستئذان لأن ذلك إنما يتحقق إذا كان المستأذن مخيرا فى الإجابة أو الرد، انتهى ١٢.

(٢) وبذلك جزم الحافظ إذ قال: ولا يخفى أن محـــل ذلك إذا أمنت المفسدة منهن وعليهن، انتهى. وقال العينى: وذلك إذا لم يخف الفتنة عليها ولابها وقد كان هو الأغلب فى ذلك الزمان، بخلاف زماننا هـذا فإن الفساد فيه فاش: والمفسدون كثيرون، وحديث عائشة رضى الله عنها الذى يأتى يدل على هذا، وقال أيضاً بعد ذكر قبائح نساء زمانه لوشاهدت عائشة رضى الله عنها ماأحدثت نساء هذا الزمان من البدع والمنكرات لكانت أشد إنكارا، وليس بين قولها وبين

(باب صلاة النساء خلف الرجال)

يعنى بذلك أن مقامهن خلف مقام الرجال . ودلالة[1] الرواية على الترجمة فى لفظ قبل أن يدركهن ، فإن انصراف النساء قبل أن يدركهن الرجال لا يمكن

وفاة النبى صلى الله عليه وسلم إلا مدة يسيرة، على أن نساء ذلك الزمان ما أحدثن جزءاً من ألف جزء مما أحدثت نساء هذا الزمان ، انتهى . قلت : وإذ كان ذاك فى زمن العلامة العينى المتوفى فى سنة خمس وخمسين وثمانمائة فماذا ترى فى زماننا هذا المملوء بالشرور والفساد ؟ وسيأتى فى البخارى فى كتاب الفتن باب « لا يأتى زمان إلا الذى بعده شر منه » وحكاه أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(١) قال الحافظ : أورد البخارى فيه حديث أم سلمة فى مكث الرجال بعد النساء ، ومطابقته للترجمة من جهة أن صف النساء لو كان أمام الرجال أو بعضهم للزم من انصرافهن قبلهم أن يتخطينهم وذلك منهى عنه ، ثم أورد حديث أنس فى صلاة أم سليم خلفه وهو ظاهر فيما ترجم له ، انتهى . وقال العينى : غرض الترجمة بيان أن صلاة النساء خلف صفوف الرجال لأن مبنى أمرهن على الستر وتأخرهن من الرجال أستر لهن ، ثم قال فى مطابقة حديث أم سلمة : مطابقته من حيث أن صف النساء لو كان أمام الرجال أو بعضهم الزم من انصرافهن قبلهم أن يتخطينهم ، وذلك منهى عنه ، قال هذا على مذهبهم ، وأما على مذهب الحنفية إذا تقدم صف من النساء على صف الرجال يفسد ذلك صلاة هؤلاء الصف بتمامه كما علم من مذهبهم فى حكم المحاذاة ، انتهى . قلت : وعلى هذا يكون الباب من الأصل الحادى والأربعين إشارة إلى ماورد « أخروهن من حيث أخرهن الله »قال الزيلعى : حديث غريب مرفوعاً ، وهو فى مصنف عبد الرزاق موقوف على ابن مسعود ، وتبعه الحافظ فى

إلا وهن خلفهم ، فلو كن متقدمات أو متوسطات لم يتصور ذلك .

الدراية فقال : لم أجده مرفوعا ، وهو عند عبدالرزاق والطبرانی من حديث ابن مسعود موقوفا فی حديث أوله « كان الرجل والمرأة فی بنی اسرائيل يصلون جميعا » الحديث، ووهم من عزاه لدلائل النبوة للبيهقی مرفوعا ، وزعم السروجی عن بعض مشايخه أنه فی مسند رزين ، انتهى . وهذا أوجه عندی، وقال السندی: قوله « باب صلاة النساء خلف الرجال» أی قيامهن فی الجماعة خلف صفوف الرجال ، ويحتمل أن يقال المراد اقتداؤهن بالرجال فی الصلاة ، ودلالة الحديث الأول على المعنى الثانی واضح ، وعلى المعنى الأول بواسطة أن تقدم النساء فی الخروج من المسجد يقتضی تأخرهن فی القيام، ولا يلزم تخطيهن إياهم عند الخروج وهو معلوم الانتفاء مكروه طبعا وشرعا ، ولعل هذا هو توجيه ذكر هذا الباب مرتين فی الكتاب كما فی بعض النسخ فيحمل مرة على تأخر الصف ومرة على صحة الاقتداء ، انتهى . والتكرار فی نسخة الكرمانی ، فإنه ذكر أولا باب صلاة النساء خلف الرجال . وأورد فيه حديث أم سلمة، ثم حديث أنس كما فی جميع النسخ الموجودة عندنا ، ثم ترجم باب سرعة انصراف النساء من الصبح الخ ، ثم باب استئذان المرأة الخ ، ثم ترجم «باب صلاة النساء خلف الرجال»وأورد فيه الحديثين المذكورين بهذين السندين إلا أنه قدم ههنا حديث أنس على حديث أم سلمة ، ولم يتعرض لذلك الحافظان ابن حجر والعينی ، نعم تعرض له القسطلانی إذ قال فی آخر الباب ، زاد فی فرع اليونينية كهی ههنا باب صلاة النساء خلف الرجال ، وهو ثابت فيه قبل بابين فكرره فيه ونبه على سقوط الأخير فی الهامش بإزائه عند أبی ذر ، وهو ساقط فی جميع الأصول التی وقفت عليها، لكونه لا فائدة فی التكرار ، نعم فيه حين يقضی تسليمه وهو يمكث ، وفی السابق حين يقضی تسليمه ويمكث هو ، وفيه أيضا قالت بتاء التأنيث ، ولابن عساكر قال بالتذكير، وفی الأول قال فقط، وفی الأخير قدم حديث أبی نعيم على حديث يحيى بن قزعة ، انتهى ١٢٠ .

(باب سرعة[١] انصراف النساء وقلة مقامهن فى المسجد)

هذا مشير[٢] أيضا إلى منعهن منه عند الفتنة .

---

(١) هذا أيضاً عندى من الأصل الحادى والأربعين ، أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله صلى الله عليه وسلم « خير صفوف النساء آخرها وشرها أولها » قال الزيلعى : أخرجه الجماعة إلا البخارى ، انتهى . فإن المرأة كلما كانت فى آخر الصفوف تكون أسرع للخروج ، وقال الحافظ : قيد الترجمة بالصبح لأن طول التأخير فيه يفضى إلى الإسفار فناسب الإسراع بخلاف العشاء فإنه يفضى إلى زيادة الظلمة فلا يضر المكث ، انتهى ١٢ .

(٢) وماأفاده الشيخ قدس الله سره واضح ، ويؤيده ماتقدم فى كلام الحافظ من قوله « قيد الترجمة بالصبح » وأوضح منه ماقال القسطلانى قوله «باب سرعة انصراف النساء» إلخ أى خوفا من أن يعرفن بسبب انتشار الضوء إذا مكثن ، انتهى . والخوف هذا هو الخوف الذى أشار إليه الشيخ قدس سره ١٢ .

هذا وقد وقع الفراغ من النظر إلى المحل وتسويد هذه الحواشى هذا صبيحة الجمعة المباركة فى الخامس والعشرين من أولى الربيعين سنة ثمان وسبعين بعد ألف وثلثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلوات وتحية ، وسيتلوه الجزء الثانى إن شاء الله تعالى أوله كتاب الجمعة .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الثالث من لامع الدرارى على جامع البخارى

ويتلوه إن شاء الله الجزء الرابع ، وأوله « كتاب الجمعة »

وهذا على التقسيم الحديث الذى قسم أثناء إعادة

طبعه فى القاهرة ، وقد كانت الطبعة السابقة

مطبوعة بالهند على القطع الكبير

فى ثلاثة أجزاء

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الجمعة[1]

(١) بسم الله الرحمن الرحيم ، حامداً ومصلياً ومسلماً ، فى الثالث من أخرى الربيعين ، سنة تسع وسبعين وثلثمائة بعد الألف ، بعد الفترة أكثر من سنة للاشتغال بالمقدمة وغيرها، قال الكرمانى: الجمعة بسكون الميم بمعنى المفعول،أى اليوم المجموع فيه،وبضمها تثقيل لها كعسر فى عسر،وبفتحها بمعنى الفاعل أى اليوم الجامع للناس ، فإن قلت لم أنث وهو صفة اليوم، قلت: التاء للمبالغة، كما يقال رجل علّامة ، وفى الكشاف فى سورة الجمعة قرئ بهن جميعاً ، اه . وقال الحافظ : الجمعة بضم الميم على المشهور ، وقد تسكن ، وقرأ بها الأعمش ، وحكى عن الفراء فتحها ، والزجاج الكسر ، واختلف فى التسمية بذلك ، مع الاتفاق على أنه كان يسمى فى الجاهلية العروبة بفتح العين وضم الراء ، فقيل سمى بذلك لأن كمال الخلائق جمع فيه ، وقيل لأن خلق آدم جمع فيه ، وورد ذلك من حديث سلمان أخرجه أحمد وغيره فى أثناء حديث ، وهذا أصح الأقوال ، ويليه ما روى عن ابن سيرين باسناد صحيح إليه

فى قصة تجميع الأنصار مع أسعد بن زرارة ، وكانوا يسمونه يوم العروبة ، فصلى بهم وذكرهم فسموه الجمعة حين اجتمعوا إليه ، ذكره ابن أبى حاتم موقوفاً ، وقيل لأن كعب بن لؤى كان يجمع قومه فيذكرهم ويأمرهم بتعظيم الحرم ويخبرهم بأنه سيبعث منه نبى ، وقيل إن قصياً هو الذى كان يجمعهم ، وقيل سمى بذلك لاجتماع الناس للصلاة فيه ، وبهذا جزم ابن حزم ، فقال : إنه اسم إسلامى لم يكن فى الجاهلية ، وفيه نظر إلى آخر ما قال الحافظ ، وقال : ذكر ابن القيم فى «الهدى» ليوم الجمعة اثنين وثلاثين خصوصية ، اهـ . وقال الطحطاوى على « المراقى » : اختلف فى هذه التسمية مع الاتفاق أنه كان يدعى فى الجاهلية عروبة ، فقال الزجاج والفراء وأبو عبيد وأبو عمرو كانت العرب العاربة تقول ليوم السبت شيار ، وللأحد أول ، وللإثنين أهون ، وللثلاثاء جبار ، وللأربعاء دبار ، وللخميس مونس ، وللجمعة عروبة ، أى ثم نقلوها إلى هذه الأسماء المشهورة ، وجزم ابن حزم أنه اسم إسلامى ولم يكن فى الجاهلية ، اهـ . واختلف فى مبدأ فرضيتها ، قال الحافظ فى « الفتح » : اختلف فى وقت فرضيتها ، فالأكثر على أنها فرضت بالمدينة ، وهو مقتضى ما تقدم من أن فرضيتها بالآية المذكورة وهى مدنية ، وقال الشيخ أبو حامد : فرضت بمكة ، وهو غريب ، اهـ . قلت : أشار الحافظ بقوله : مقتضى ما تقدم إلى أن البخارى ترجم باب فرض الجمعة لقول الله تعالى : « إذا نودى للصلاة » الآية ، وأنت خبير بأن الاستدلال بالآية على مبدأ الفرضية مشكل جداً ، فإنه لاخلاف بين العلماء فى أنه ﷺ دخل المدينة يوم جمعة وصلاها أول يوم الدخول فى مسجد بنى سالم والآية نزلت بعد ذلك بزمان ، لأن الأذان لم يكن بعد مشروعا وهذا لا مراء فى ذلك ، ولذا ذكر السيوطى الشافعى فى «الاتقان» هذه السورة فى أمثلة ما تأخر النزول عن الحكم إذ قال : النوع الثانى عشر ما تأخر حكمه عن نزوله ، وما تأخر نزوله عن حكمه ، إلى أن قال : ومن أمثلته أيضاً أن الجمعة فرضت بمكة ، إلخ . وفى أحسن القرى أن كتب التفسير من « البيضاوى » و « الخازن » ، و « معالم التنزيل » ، و « القنوى » ، و « الخفاجى » ، وغير ذلك

قوله : (« فاسعوا إلى ذكر الله ») أراد بالسعی[1] المشی والعمل، لا معناه[2] العرفی ، والمراد بالذکر [3] أعم من الصلاة والخطبة ، أو الخطبة ، فثبوت الصلاة بدلالة النص لكونها أهم .

كلها متظافرة على ذلك ، وقد قال الشوكانی راداً على الإمام الشافعی فی اشتراطه عدد أربعين ، لحديث أبی داود عن كعب بن مالك أنه إذا سمع النــداء ترحم لأسعد بن زرارة ، الحديث ، أجيب عنه بأنه لادلالة فی الحديث على اشتراك الأربعين لأن هذه واقعة عين ، وذلك أن الجمعة فرضت على النبی ﷺ وهو بمكة قبل الهجرة ، كما أخرجه الطبرانی عن ابن عباس ، فلم يتمكن عن إقامتها هنالك من أجل الكفار إلى آخر ما قال ، وذكر ذلك الحافظ أيضاً كما سيأتی قريباً من قوله تحت قول النبی ﷺ : ثم هذا يومهم الذی فرض عليهم فاختلفوا فهدانا الله له ، الحديث، ١٢ ز .

(١) كما سيصرح الإمام البخاری بذلك قريباً فی باب المشی إلى الجمعة وقول الله عز وجل « فاسعوا إلى ذكر الله » ١٢ ز .

(٢) لنهيه صلى الله عليه وسلم فی قوله « إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون » الحديث الآتی فی الباب المذكور ، وفی تقرير مولانا محمد حسن المكی السعی بمعنى الفور ، بمعنى الذهاب والعمل ، والعدو إلى الصلاة منهی عنه بالأخبار الصحيحة ، فلذا فسره بالإمضاء والذهاب لئلا يتوهم معنى العدو عنه ، اه.

(٣) قال العينی: قوله إلى ذكر الله أی إلى الصلاة وعن سعيد بن المسيب إلى ذكر الله أی إلى موعظة الإمام ، وقيل إلى ذكر الله إلى الخطبة والصلاة ، اه .
وقال السندی : قوله لقول الله تعالى الخ استدل على الوجوب تارة بأن شرع الأذان للفرائض ، وتارة بأن إيجاب السعی إليها فرع وجوبها ، وقد يقال هذا مبنی على كون اسعوا للوجوب وهو فی محل النظر لأن قوله ذلكم خير لكم يفيد خلافه إلى آخر ما بسط فی الجواب عنه ، ١٢ .

قوله : (نحن الآخرون زماناً) السابقون يوم القيامة إلا[1] أن لهم فضيلة جزئية وهو أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا .

قوله : (يومهم الذى فرض عليهم) ، فقيل وكل[2] إليهم تعيين أى الثلاثة شاؤا ، وقيل بل تعيين أى السبعة شاؤا .

---

(١) وهذا أوضح وأوجه مما قاله بعض الشراح كالداودى وغيره أن لفظ بيد بمعنى على أو مع ، وتعقبه عياض بأنه بعيد ، وتعقبه الحافظ بأنه لا بعد فيه ، وتعقبه العينى بأن استبعاد عياض موجه ، ونفى هذا القائل البعد بعيد لفساد المعنى ، وبسط الشارحان الكلام فى ذلك فارجع إليهما ، وظاهر شرح القسطلانى يؤيد كلام الشيخ قدس سره ، وقال الكرمانى: بيد بفتح الموحدة وسكون التحتية وبالمهملة المفتوحة أى غير ، قال أبو عبيدة : لفظة بيد تكون بمعنى غير ، و بمعنى على، و بمعنى من أجل ، وكله صحيح ههنا ، كما يقال نحن الآخرون لأجل إيتاء الكتاب لهم قبلنا ، ونحن السابقون لهداية الله لنا لذلك ، وقال الخطابى : نحن الآخرون يريد فى الزمان من مدة أيام الدنيا ، والسابقون فى الكرامة والفضل فى الآخرة ، وبيد معناه الاستثناء أى غير أنهم أوتوا الكتاب قبلنا وهذا يومهم ، يريد أن المفروض عليهم نسك يوم الجمعة وتعظيمه فاختلفوا ، فالت اليهود إلى السبت لأنهم زعموا أنه يوم قد فرغ الله تعالى فيه عن خلق الخلق ، فقالوا : نحن نستريح فيه عن العمل ونشتغل بالعبادة ، والشكر لله تعالى ، والنصارى إلى الأحد قالوا هو أول يوم بدأ الله فيه بخلق الخليقة فهو أولى بالتعظيم ، فهدانا الله لليوم الذى فرضه وهو الجمعة وهو سابق على السبت والأحد فنحن السابقون لهم فى الدنيا أيضا من هذا الوجه ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ ، قوله هذا يومهم المراد باليوم يوم الجمعة ، والمراد بفرضه فرض تعظيمه ، وقال ابن بطال : ليس المراد أن يوم الجمعة فرض عليهم بعينه فتركوه لأنه لا يجوز لأحد أن يترك مافرض الله عليه وهو مؤمن وإنما يدل والله أعلم أنه فرض عليهم يوم من الجمعة وكل إلى اختيارهم فاختلفوا فى أى الأيام ولم يهتدوا ليوم الجمعة ، ومال عياض إلى هذا ، ورشحه بأنه لو كان فرض عليهم بعينه لقيل فخالفوا

بدل فاختلفوا ، وقال النووى يمكن أن يكون أمروا به صريحاً فاختلفوا هل يلزم تعينه أو يسوغ إبداله بيوم آخر، فاجتهدوا فى ذلك فأخطأوا ويشهد له مارواه الطبرانى بإسناد صحيح عن مجاهد فى قوله تعالى « إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه » قال أرادوا الجمعة فأخطأوا وأخذوا السبت مكانه ، ويحتمل أن يراد بالاختلاف اختلاف اليهود والنصارى فى ذلك ، وقد روى ابن أبى حاتم عن السدى التصريح بأنهم فرض عليهم يوم الجمعة بعينه فأبوا ، ولفظه أن الله تعالى فرض على اليهود الجمعة فأبوا ، وقالوا ياموسى إن الله تعالى لم يخلق يوم السبت شيئا فاجعله لنا فجعل عليهم ، وليس ذلك بعجيب من مخالفتهم كما وقع لهم فى قوله تعالى « ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة » ، وغير ذلك وكيف لا وهم القائلون : سمعنا وعصينا ، وقوله هدانا الله يحتمل أن يراد بأن نص لنا عليه ، وأن يراد الهداية اليه بالاجتهاد ، ويشهد للثانى مارواه ابن اسحق بإسناد صحيح عن محمد بن سيرين قال : جمع أهل المدينة قبل أن يقدمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقبل أن تنزل الجمعة ، فقالت الأنصار : إن لليهود يوما يجتمعون فيه كل سبعة أيام ، وللنصارى كذلك ، فهلم فلنجعل يوما نجتمع فيه فنذكر الله تعالى و نصلى ونشكر فجعلوه يوم العروبة ، واجتمعوا إلى أسعد بن زرارة فصلى لهم يومئذ ، وأنزل الله بعد ذلك « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة » الآية وهذا وإن كان مرسلا فله شاهد بإسناد حسن أخرجه أحمد وأبو داود ، وصححه ابن خزيمة وغير واحد من حديث كعب بن مالك قال : كان أول من صلى بنا الجمعة قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أسعد بن زرارة ، الحديث . فمرسل ابن سيرين يدل على أن أولئك الصحابة اختاروا يوم الجمعة بالاجتهاد ، ولا يمنع ذلك أن يكون النبي ﷺ علمه بالوحى وهو بمكة فلم يتمكن من إقامتها ، ثم فقد ورد فيه حديث عن ابن عباس عند « الدارقطنى » ولذلك جمع بهم أول ماقدم المدينة ، كما حكاه ابن اسحق وغيره ، وعلى هذا فقد حصلت الهداية للجمعة بجهتى البيان والتوفيق ، وقيل فى الحكمة فى اختيارهم الجمعة وقوع خلق آدم فيه ، والإنسان إنما خلق للعبادة ، فناسب أن يشتغل بالعبادة فيه ، ولأن الله تعالى أكمل فيه

(باب فضل الغسل يوم الجمعة)

أى باب(١) ذكر أن الغسل فيه أفضل ، وأما قوله : هل على الصبى شهود

الموجودات ، وأوجد فيه الإنسان الذى ينتفع بها فناسب أن يشكر على ذلك بالعبادة فيه ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وجه الشيخ قدس سره ترجمة البخارى بذلك لتدل على حكم الغسل بخلاف ماقال الحافظ ، إذ قال: باب «فضل الغسل» قال الزين بن المنير: لم يذكر الحكم لما وقع فيه من الخلاف واقتصر على الفضل لأن معناه الترغيب فيه ، وهو القدر الذى تتفق الأدلة على ثبوته ، اه . فلأجل ذلك وجه الشيخ الترجمة وأولها إلى قول الجمهور ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز وجملتها : أنه واجب عند الظاهرية ، وهو قول لمالك وأحمد ، وسنة عند الأئمة الأربعة فى المرجح عنهم مؤكدة أو مندوب قولان ، وعن الإمام أحمد رواية ثالثة وهى الوجوب على من له رائحة كريهة يحتاج إلى إزالتها ، والبسط فى « الأوجز» ، وههنا مسألة أخرى شهيرة لم يتعرض لها الشيخ قدس سره لشهرتها ، وذكرها الشيخ حسين على فى تقريره فقال : اعلم أنهم اختلفوا ، هل الغسل لليوم حتى يجب على النساء أيضاً ، أو للصلاة فيجب على من تجب عليه الجمعة ، فمن قال لليوم يجوز عندهم فى أول الجمعة(*) ومن يقول للصلاة معناه يصلى بهذه النظافة حتى أن من اغتسل فى وقت الصبح ثم عرق ونتن بسببه يعيد الغسل وإلا فلا حاجة ، وإن صلى بهذا الغسل فهو أولى ولا بأس إذا انتقض الوضوء فيصلى بالوضوء ، اه . قلت : وبسطت هذه المسألة أيضا فى « الأوجز » وذكر فيه « عن السعاية » بعد ذكر الإختلاف فى أن الغسل لليوم أو للصلاة ،

(*) كذا فى الأصل والأوجه أول اليوم ١٢ ز .

يوم[1] الجمعة ، فالدال عليه[2] قوله : كل محتلم ، وهو دال أيضاً على عدم الغسل على النساء ، لأن وجوبه على من عليه الجمعة وليست على النساء صلاة الجمعة فلا يكون عليهن غسله أيضاً .

فقال : وثمرة هذا الاختلاف تظهر فى مسائل ، منها : ما فى «البناية» وغيره أن من لا تجب عليه الجمعة كالمرأة والعبد يسن لهم الغسل على قول الحسن ، لا أبى يوسف الخ ، وذكرت فيه أيضاً أن الظاهر بملاحظة الروايات عند هذا المبتلى بالسيآت أن ها هنا ثلاثة اغتسالات كلها مستقلة : غسل الأسبوع ، وغسل يوم الجمعة ، وغسل صلاة الجمعة كما بسطت فى « الأوجز » فارجع إليه فإنه لطيف ١٢ .

(١) هكذا لفظ البخارى ، والمراد شهوده الصلاة يوم الجمعة ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله وهل على الصبي الخ ، اعترض أبو عبد الملك فيما حكاه ابن التين على هذا الشق الثانى من الترجمة ، فقال ترجم هل على الصبي أو النساء جمعة ، وأورد: إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل ، وليس فيه ذكر وجوب شهود ولا غيره ، وأجاب ابن التين بأنه أراد سقوط الوجوب عنهم أما الصبيان فبالحديث الثالث فى الباب حيث قال : على كل محتلم ،فدل على أنها غير واجبة على الصبيان ، وقال الداودى فيه دليل على سقوطها عن النساء لأن الفروض تجب عليهن فى الأكثر بالحيض لا بالاحتلام ، وتعقب بأن الحيض فى حقهن علامة للبلوغ كالاحتلام وليس الاحتلام مختصاً بالرجال ، وإنما ذكر فى الخبر لكونه الغالب وإلا فقد لا يحتلم الإنسان أصلا ، ويبلغ بالإنزال ، أو السن ، وحكمه حكم المحتلم ، وقال الزين بن المنير : إنما أشار إلى أن غسل الجمعة شرع للرواح إليها كما دلت عليه الأخبار فيحتاج إلى معرفة من يطلب رواحه فيطلب غسله ، واستعمل الاستفهام فى الترجمة للإشارة إلى وقوع الاحتمال فى حق الصبي فى عموم قوله : أحدكم بطريق التبع ، وكذا احتمال عموم النهى فى منعهن المساجد لكن تقييده بالليل يخرج الجمعة ،اه . وقال السندى : قوله وهل

(قوله : وأما الاستنان والطيب فالله أعلم الخ) وذلك لأن تقدير الخبر[1] المتقدم

على الصبي الخ ، الظاهر أنه أراد لا ، لا نعم كما زعم بعض ، ويدل عليه ما سيجيء في الكتاب : هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان ، ولعله استدل عليه بحديث غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم بناء على حمل المحتلم على الذكر البالغ لصيغة التذكير ، اهـ . قلت : ولعل السندي أشار بقوله كما زعم بعضهم إلى الكرماني إذ قال: قوله إذا جاء علم منه أن الغسل إنما هو للجميع وهذا عام للصبي والنساء أيضاً ، فإن قلت من أين يستفاد العموم ؟ قلت : من لفظ الأحد المضاف ، فإن قلت ما وجه دلالته على شهودهما وهذه شرطية ، فلا تدل على وقوع المجيء ، قلت : لفظ إذا لا تدخل إلا فيما كان وقوعه مجزوماً ، اهـ . قال الحافظ : ولعل البخاري أشار بذكر النساء إلى ما سيأتي قريبا في بعض طريق حديث نافع وإلى الحديث المصرح بأن لا جمعة على امرأة ولا صبي لكونه ليس على شرطه وإن كان الإسناد صحيحا ، وهو عند أبي داود من حديث طارق بن شهاب عن النبي صلى الله عليه وسلم ورجاله ثقات ، لكن قال أبو داود لم يسمع طارق من النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه رآه ، وقد أخرجه الحاكم في المستدرك من طريق طارق عن أبي موسى الأشعري ، قال الزين بن المنير ، ونقل عن مالك أن من يحضر الجمعة من غير الرجال إن حضرها لابتغاء الفضل شرع له الغسل وسائر آداب الجمعة ، وإن حضرها بالأمر اتفاقي فلا ، اهـ .

(١) هكذا حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي قدس سره في أحد تقريريه ، إذ قال : قوله واجب هو أم لا ، يعني أن قوله في الحديث واجب محمول على قوله الغسل فلا شك أن الغسل واجب ، وأن يستن فهو مبتدأ حذف خبره فلا يعلم أهو واجب أم لا لأنه لو كان خبره المحذوف واجب كما هو الظاهر لكان واجباً وإلا لا يكون واجباً ، اهـ . وهذا موافق لما في لامع الدراري وهو أوفق بألفاظ الرواية ، وحكى الشيخ المذكور في تقريره الثاني قوله فأشهد أنه واجب لإزالة الريح

وهو قوله واجب يدل على الوجوب[1] وإفراده ﷺ الغسل عن أخويه وعدم إشراكها جميعاً فی خبر واحد ، وتعليق مس الطيب بالوجدان يدل على أن الخبر لعله غير ما تقدم فيكون التقدير وأن يستن وأن يمس طيباً إن وجد أفضل(*) ، وعلى هذا لا يثبت الوجوب .

وأما الاستنان والطيب فالله أعلم مامعنى وجوبه لأن علة الوجوب إزالة الريح وهو يحصل بمجرد الغسل فلعل المراد بالواجب فی حقهما المستحب ، اه ١٢ .

(١) قال القرطبي : ظاهر الحديث وجوب الاستنان والطيب لذكرهما بالعاطف فالتقدير : الغسل واجب ، والاستنان والطيب كذلك ، قال : وليسا بواجبين بالاتفاق فدل على أن الغسل ليس بواجب إذ لا يصح تشريك ما ليس بواجب مع الواجب بلفظ واحد ، اه . وقد سبق إلى ذلك « الطبری والطحاوی » وتعقبه ابن الجوزی بأنه لا يمتنع عطف ما ليس بواجب على الواجب لاسيما ولم يقع التصريح بحكم المعطوف إلى آخر ما فی « الفتح » ، وقال أيضا بعد ذلك : وكأنه جزم بوجوب الغسل دون غيره للتصريح به فی الحديث ، وتوقف فيما عداه لوقوع الاحتمال فيه ، قال الزين بن المنير : يحتمل أن يكون قوله وأن يستن معطوفا على الجملة المصرحة بوجوب الغسل فيكون واجبا أيضاً ، ويحتمل أن يكون مستأنفا فيكون التقدير وأن يستن ويتطيب استحبابا ، اه . وقال السندی : لا يخفى أن عطف المفردات يقتضی المشاركة فی الحكم ، فلا يظهر وجه التردد فی الوجوب على تقدير عطف قوله أن يستن على الغسل ، فكأنه مبنی على أنه يمكن تقدير الخبر ، أی أن يستن وأن يمس طيباً خير ، فيكون من باب عطف الجملة على الجملة بقرينة العدول عن صريح الإسم إلى أن مع الفعل فإن مثله قد يكون للتنبيه على المغايرة فی الحكم ، اه . وفی « الكرمانی » قال الخطابی : ذهب مالك إلى إيجاب الغسل ، وأكثر الفقهاء إلى أنه غير واجب ، وتأولوا الحديث على الترغيب والتوكيد حتى يكون كالواجب على معنى التشبيه ، واستدلوا بأنه قد عطف عليه الاستنان والطيب ، ولم يختلفوا

(*) خبر أن يستن ١٢ ز .

قوله : (ولم يسم[1] أبو بكر هـذا) يعنى[2] أن هذين الأخوين[3] يكنيان أبا بكر إلا أن أبا بكر الذى روى حديث الباب لا يدرى[4] اسمـــه ،

فى أنهما غير واجبين ، فكذلك المعطوف عليه ، اهـ ١٢ .

(١) قال الكرمانى : بلفظ المجهول ، أى كان مشهوراً بالكنية ولم يعرف اسمه ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : ومراد البخارى بما ذكر أن محمد بن المنكدر وإن كان يكنى أيضاً أبا بكر لكنه كان مشهوراً باسمه دون كنيته بخلاف أخيه أبى بكر راوى هذا الخبر ، فإنه لا اسم له إلا كنيته ، وهو مدنى تابعى كشيخه ، ثم بسط الحافظ الاختلاف فى سند هذا الحديث ، وإيراد « الدارقطنى » والجواب عنه فارجع إليه لو شئت ، وقال أيضاً قوله روى عنه كذا فى رواية أبى ذر ولغيره رواه عنه ، وكان المراد أن شعبة لم يتفرد برواية هذا الحديث عنه ، اهـ قلت : وهذه النسخة أجود لأن ظاهر رواية أبى ذر أن له راويين فقـــط ، وقد ذكره الحافظ فى « التهذيب » ورقم له الستة غير « ابن ماجة » وقال : روى عنه أخوه محمد ويحيي ابن سعيد الأنصارى ، ويزيد بن الهـاد ، ومحمد بن عمرو ، وبكير بن الأشج ، وسعيد بن هلال ، وشعبة وغيرهم ، اهـ ١٢ .

(٣) وكان أبو بكر أسنّ من أخيه محمد كما فى « التهذيب » ومع أبيه وقع القصة الشهيرة لعائشة رضى الله عنها كما حكاها الحافظ فى التهذيب : قال : قال أبو معشر دخل المنكدر على عائشة قال : إنى أصابنى جائحة فأعينينى ، فقالت : ما عنـدى شيء ، لو كان عندى عشرة آلاف لبعثت بها إليك ، فلما خرج من عندها جاءتها عشرة آلاف من عند خالد بن أسد ، فقالت ما أوشك ما ابتليت ، ثم أرسلت فى أثره فدفعها إليه ، فدخل السوق فاشترى جارية بألف درهم ، فولدت له ثلاثة ، فكانوا عباد أهل المدينة محمد ، وأبو بكر ، وعمر ، اهـ ١٢ .

(٤) قال أبو حاتم : لا يسمى ، وقال النسائى : لا يوقف على اسمه ، وقال محمد

وأبو بكر الثانى اسمه محمد ، وله كنية أخرى أيضاً أبو عبد الله ، ومحمد هذا معروف[١] .

غســـل الجنابة[٢]

ابن عمر كان ثقة قليل الحديث ، كذا فى « التهذيب » ١٢ .

(١) من رواة الستة ، قال الحافظ : أحد الأئمة الاعلام ، وبسط فى ذكر شيوخه ، وعدّ فيهم جماعة عن الصحابة ، ١٢ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره عن ذلك القول اكتفاء لما أجمل عليـــه الكلام فى «الكوكب الدرى» وزدته إيضاحا لما فى « الكوكب » تتميما للفائدة ، قال الحافظ فى « الفتح » قوله : غسل الجنابة بالنصب على أنه نعت لمصدر محذوف أى غسلا كغسل الجنابة ، وهو كقوله تعالى : « وهى تمرّ مرّ السحاب » ، وفى رواية عند عبد الرزاق فاغتسل أحدكم كما يغتسل من الجنابة ، وظاهره أن التشبيه للكيفية لا للحكم ، وهو قول الأكثر ، وقيل فيـــه إشارة إلى الجماع يوم الجمعة ليغتسل فيه من الجنابة ، والحكمة فيه أن تسكن نفسه فى الرواح إلى الصلاة ولا تمتد عينه إلى شىء يراه ، وفيه حمل المرأة أيضاً على الاغتسال ذلك اليوم ، وعليه حمل قائل ذلك حديث من اغتسل وغسل ، المخرج فى السنن على رواية من روى غسّل بالتشديد ، قال النووى : ذهب بعض أصحابنا إلى هذا وهو ضعيف ، أو باطل ، والصواب الأول ، اه . قال الحافظ : وقد حكاه ابن قدامة عن الإمام أحمد ، وثبت أيضاً عن جماعة من التابعين ، وقال القرطبى : هو أنسب الأقوال فلا وجه لادعاء بطلانه وإن كان الأول أرجح ، ولعله عنى أنه باطل فى المـــذهب ، اه . قلت : وبسط الكلام على ذلك فى « الأوجز » وفيه أيضاً قال ابن القيم فى «الهدى» رواه أحمد فى مسنده وقال : غسل بالتشديد جامع أهله وكذلك فسره وكيع ، اه . وقال السيوطى : ويؤيده حديث « أيعجز أحدكم أن يجامع أهله فى كل يوم جمعة فإن له أجر اثنين : أجر غسله ، وأجر امرأته ، أخرجه البيهقى فى الشعب إلى

قوله : (فلبستها يوم الجمعة) فكان ذلك (١) تقريراً لما قاله عمر حيث لم ينكر عليه النبي ﷺ ، وإنما أنكر لأجل كونها حريراً ، فعلم أن تخصيص الجمعة بشيء من ثيابه الحسنة

آخر ما بسط فى الأوجز، وفيه أيضاً ههنا مسألة خلافية ، وهى أن الغسلة الواحدة هل تجزىء عن الجنابة والجمعة معاً أم لا ، وفى الحديث بحث آخر أيضاً ، وهو اختلاف المشائخ فى أن ابتداء الساعات هل يعتبر من الزوال كما يشير حديث الباب بلفظ راح ، أو من أول النهار كما ذهب إليه الجمهور ، وإلى الأول مال الإمام مالك إذ قال : المراد بالساعات ههنا لحظات لطيفة بعد الزوال ، وهو مختار شيخ مشائخنا الشاه ولى الله الدهلوى ، ورجحه والدى عند الدرس ، واستدل الجمهور لمختارهم بلفظ الغدوة والتبكير كما بسط فى الأوجز ١٢.

(١) قال السندى : هذا العرض من عمر رضى الله عنه يشير بأن لبس أحسن الثياب كان معهوداً عندهم للجمعة . وترك إنكار النبي ﷺ أصل التجمل للجمعة تقرير له ، فكل منهما يصلح دليلا للترجمة ، اه .

قلت : كلا الاحتمالين يأتيان فى كلام الحافظ : الأول مختار ابن بطال ، والثانى مختار الحافظ ، وهو مختار الشيخ ، وعندى فيه احتمال ثالث أيضاً ، كما سيأتى ، وفى تقرير مولانا حسين على لم يمنعه النبي ﷺ من قوله : يلبسه للوفود ، ففهم الجواز فى الجامع ولا يكون رياء إن لم يكن مانع آخر ، اه . وزاد فى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله سيراء برد من الحرير كله ليس فيه شىء سوى الحرير لكنه مخطط ، اه . قلت : اختلف فى ذلك على أقوال كثيرة بسطت فى الأوجز ، وفيه بعد ذكر الأقوال المختلفة ، قال أبو عمر : قال أهل العلم : إنها كانت حلة من حرير ، وجاء من استبرق وهو الغليظ ، وفى الأخرى من ديباج أو خز ، وفى رواية من سندس ، وكلها دالة على أنها كانت حريراً محضاً وهو الصحيح لأنه المحرم وأما المختلط فلا يحرم إلا أن يكون الحرير أكثر وزنا عند الشافعية ، وعند الحنفية العبرة للحمته، وقال النووى بعد ذكر هذه الروايات المختلفة : وهذه الألفاظ

لا بأس (١) به ثم قد ورد فى بعض الروايات لفظ الحلة (٢) و فى الأخرى لفظ الجبة ، والظاهر أنها كانت جبة ، وإطلاق الحلة عليها مجاز لإجزائها عن الحلة ، فإن الجبة إذا كانت إلى الكعبين أو أنصاف الساقين فإنها تجزىء عن الحلة وهى إزار ورداء فى الستر ودفع الحر والبرد والزينة وغير ذلك مما تفيده الحلة .

تبين أن الحلة كانت حريراً محضا ، وهو الصحيح الذى يتعين القول به فى هذا الحديث جمعا بين الروايات ، انتهى ما فى الأوجز ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله باب يلبس الخ أى يوم الجمعة من الجائز ، وأورد فيه حديث ابن عمر رضى الله عنهما ، ووجه الاستدلال به من جهة تقريره ﷺ لعمر رضى الله عنه على أصل التجمل للجمعة وقصر الإنكار على لبس مثل تلك الحلة لكونها كانت حريراً ، وقد تعقبه الداودى بأنه ليس فى الحديث دلالة على الترجمة ، وأجاب ابن بطال بأنه كان معهوداً عندهم أن يلبس المرء أحسن ثيابه للجمعة ، وتبعه ابن التين ، وما تقدم أولى ، اه . قلت هو كذلك وعلى مااختاره ابن بطال تكون الترجمة من الأصل التاسع والأربعين من أصول التراجم ، والأوجه عندى أن الترجمة من الأصل الحادى والأربعين ، أشار بذلك الإمام البخارى إلى روايات تدل على لبس أحسن الثياب ، قال الحافظ : وقد ورد الترغيب فى ذلك فى حديث أبى أيوب وعبد الله بن عمر عند ابن خزيمة بلفظ : ولبس من خير ثيابه ، وفى رواية لأبى داود فى رواية أخرى: ولبس من أحسن ثيابه، وغير ذلك من الروايات الكثيرة فى الباب ، ولا يذهب عليك أن الإمام ترجم عليه ههنا باب يلبس أحسن مايجد ، وفى العيد باب التجمل فيه وسيأتى التنبيه عليه فى العيد ١٢ .

(٢) كما فى حديث الباب وهكذا أخرجه البخارى فى كتاب الهبة فى باب هدية مايكره لبسها ، وفى باب الهدية للمشركين ، وفى الجهاد وفى باب التجمل للوفد ، وفى اللباس فى باب الحرير للنساء ، وفى الأدب فى باب صلة الأخ المشرك ، وباب من تجمل للوفود ، ذكر فى هذه المواضع كلها بلفظ الحلة ، وأخرجه فى أول

كتاب العيد بلفظ الجبة ، والعجب أن الشراح قاطبة لاسيما الكرمانى والحافظان لم يتعرضوا لشيء من هذا الاختلاف ، وقد رأيت أن الأكثر فى الروايات لفظ الحلة ، ويحتمل عندى أن يقال فى وجه الجمع بينهما أنها كانت جبة وإزاراً ، قال العينى : الحلة هى الإزار والرداء ، ولا يكون حلة حتى تكون ثوبين سواء كانا من برد أو غيره ، اه .

فعلى هذا اقتصر الراوى فى بعض الروايات على الجبة لشرفها ، ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره ما قال الحافظ ، أخرج الطبرانى عن حفصة بنت عمر رضى الله عنهما أن عطارد بن حاجب جاء بثوب من ديباج كساه إياه كسرى فقال عمر رضى الله عنه ألا أشتريه لك يارسول الله ؟ ومن طريق آخر عن عطارد بنفسه أنه أهدى إلى النبى ﷺ ثوب ديباج كساه إياه كسرى ، فهاتان الروايتان تؤيد وحدة الثوب ، وأخرج مسلم فى رواية عن ابن عمر رضى الله عنهما أن عمر رضى الله عنه رأى على رجل من آل عطارد قباء من ديباج أو حرير الحديث وهو أيضا يؤيد الجبة ، وعلى ما اختاره الشيخ قدس سره من ترجيح لفظ الجبة يمكن أن يؤول لفظ الحلة بما فى البذل قوله حلة بالضم إزار ورداء برد وغيره ، ولا تكون حلة إلا من ثوبين أو ثوب له بطانة قاله فى القاموس ، اه . وعلى هذا فإن كانت الجبة ذات بطانة يصح إطلاق الحلة عليها .

ثم لا يذهب عليك أن المعروف فى الروايات أن الحديث من مسند ابن عمر رضى الله عنهما قال الحافظ : قوله عن ابن عمر أن عمر رضى الله عنه رأى ، هكذا رواه أكثر أصحاب نافع ، وأخرجه النسائى من رواية عبيد الله بن عمر العمرى عن نافع عن ابن عمر عن عمر أنه رأى حلة ، فجعله من مسند عمر رضى الله عنه ، قال الدارقطنى : المحفوظ أنه من مسند ابن عمر رضى الله عنهما ، اه . وقال العينى الحديث من مسند ابن عمر ، وجعله مسلم من مسند عمر رضى الله عنه لا ابنه ، اه . الظاهر عندى أنه سبقة قلم فإن الحديث لم أجده فى مسلم من مسند عمر ، نعم أخرجه النسائى فى اللباس من مسند عمر رضى الله عنه ، ١٢ .

قوله : (يشوص فاه بالسواك) وقد علم أن إزالة الرطوبات نافع فى رد الغفلة ودفع الكسل فأولى[1] يؤتى بها فى وضوئه للجمعة لكونها أهم .

---

(١) أشار بذلك الشيخ قدس سره إلى تطابق الحديث بالترجمة ، فإنها باب السواك يوم الجمعة ، قال الحافظ : أورد فيه حديثا معلقا وثلاثة موصولة والمعلق طرف من حديث أبى سعيد المذكور فى باب الطيب للجمعة ، فإن فيه وأن يستن أى يدلك أسنانه بالسواك ، وأما الموصولة فأولها حديث أبى هريرة لولا أن أشق ، ومطابقته للترجمة من جهة اندراج الجمعة فى عموم كل صلاة ، وقال الزين بن المنير لما خصت الجمعة بطلب تحسين الظاهر من الغسل والتنظيف والتطيب ناسب ذلك تطييب الفم الذى هو محل الذكر والمناجاة ، وإزالة مايضر الملائكة وبنى آدم — وثانى الموصولة حديث أنس أكثرت* عليكم فى السواك ، قال ابن رشيد : مناسبته للذى قبله من جهة أن سبب منعه من إيجاب السواك واحتياجه إلى الاعتذار عن إكثاره عليهم فيه وجود المشقة ، ولا مشقة فى فعل ذلك فى يوم واحد وهو يوم الجمعة ، وثالث الموصولة حديث حذيفة ، ووجه مناسبته أنه شرع فى الليل لتجمل الباطن فيكون فى الجمعة أحرى لأنه شرع لها التجمل فى الباطن والظاهر ، اه . وقال العينى فى مناسبة الحديث الثانى مطابقته للترجمة من حيث أن الإكثار فى السواك الذى هو المبالغة فى الحث عليه يتناول فعله عند سائر الصلوات المكتوبة والجمعة أقواها لأنها يوم ازدحام ، فكما أن الاغتسال فيه مستحب لتنظيف البدن وإزالة الرائحة الكريهة دفعاً لأذاها عن الناس ، فكذلك تطهير النكهة ، بل هو أقوى على ما لايخفى ، وقد أبعد ابن رشيد فى توجيه المطابقة بين الحديث والترجمة

(*) قال الكرمانى : أى بالغت معكم فى أمر السواك وفى بعضها بصيغة مجهول الماضى أى من عند الله ، قال الجوهرى يقال فلان مكثور عليه اذا نفد ما عنده ، اه . قلت : المعروف فى الروايات الأول والأكثر فى المبالغة الثانى ١٢ ز .

واستحسنه بعضهم حتى نقله فى كتابه فمن نظر فيه عرف وجه الاستبعاد فيه ، اه . واختار القسطلانى توجيه العينى إذ قال : ومطابقته للترجمة من جهة أن الإكثار فى السواك والحث عليه يتناول الفعل عند كل الصلوات ، والجمعة أولاها لانه يوم ازدحام فشرع فيه تنظيف الفم تطييباً للنكهة الذى هو أقوى من الغسل على ما لا يخفى اه .

وقال العينى: فى الحديث الثالث مطابقته للترجمة من حيث أن قيامه ﷺ فى الليل يحتمل أن يكون للصلاة وهو الظاهر وكان يشوص فاه لأجل التنظيف ، وقد علم من زيادة اهتمامه بالجمعة فى التنظيف ، وكانت له مزية فضيلة ، وكان السواك مستحباً لكل صلاة ، فكانت الجمعة أولى بذلك خصوصاً لانه يوم ازدحام من الناس ، وحضور من الملائكة ، فدلالته على مطابقته للترجمة من هذه الجهة وإن لم يكن صريحاً لانالأمور الأعتبارية تراعى فىهذه المواضع ، اه . وقالالقسطلانى وإذا كان السواك شرع ليلا لتجمل الباطن ، فللجمعة أحرى وأولى لمشروعية التجمل ظاهراً وباطناً ، اه . وقد رأيتأن توجيه الشيخ قدس سره ألطف من توجيه الشراح رحمهم الله تعالى ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف المفتقر إلى رحمته القصوى أن الإمام البخارى رضى اللهعنه ذكر هذا الحديث إيماء إلى مسألة خلافية شهيرة وهى حكم السواك يوم الجمعة وغيره ، كما بسطت فى الأوجز والجملة : قال الموفق : أكثر أهل العلم يرون السواك سنة غير واجب ولا نعلم أحداً قال بوجوبه إلا إسحق وداود ، وكذا نقل عنهما الوجوب أبو حامدالاسفرائنى وغيره ، وحكى عن إسحق أنه إن تركه عمداً بطلت صلاته ، وقال ابن حزم : إنه سنة ولو أمكن لكل صلاةلكانأفضل وهو يوم الجمعة فرض لازم ، اه مختصراً . فلا يبعدعندى أن الإمام البخارىأشار بذكر هذا الحديثإلى عدم فرضيته فىالجمعة لانه إذا لميفرض فى التهجد مع شدة اهتمامه ﷺ به فيه ، فعدم فرضيته يوم الجمعة أظهر فتأمل ، ومع ذلك رأى المصنف شدة اهتمامه فى الجمعة كما يدل عليه ما أورد من الروايات فى الباب ، وذكره الترجمة الآتية بعد ذلك ١٢ .

(باب من[1] تسوّك بسواك غيره)

أورده هنا إشـــارة إلى أنه لا ينبغى له أن يترك الإستياك ، بل يتسوك ولو بسواك الغير ، نعم لابد أن يكون بإذنه ، ولو دلالة .

(باب الجمعة فى القرى[2] والمدن (*))

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره فى مطابقة الحديث بالترجمة أوجه مما قاله العينى بقوله ، فكأنه يشير بحديث هذا الباب إلى جواز ذلك ، وإلى طهارة ريق بنى آدم اه . وأشار العينى بذلك إلى الاختلاف فى ذلك ، فقد حكى ابن العربى فى شرح الترمذى عن النخعى خلاف ذلك ، وأنت خبير بأنه لو كان غرض المصنف بيان طهارته لكان محله كتاب الطهارة ، فالأوجه ما أفاده الشيخ ، وقال الحافظ : وقد أورد الزين بن المنير على مطابقة الترجمة بأن تعيين (**) عائشة موضع الإستياك بالقطع ، وأجاب أن استعماله بعد أن مضغته واف بالمقصود ، وتعقب بأنه إطلاق فى موضع التقييد فينفى تقييد الغير بأن يكون ممن لا يعاف أثر فه ، ، إذ لولا ذلك ما غيرته عائشة ، ولا يقال لم يتقـــدم فيه استعمال ، لأن فى نفس الحديث يستن به ، اه ١٢ .

(٢) المسألة من أشهر المسائل الخلافية ، والمعروف على ألسنة الناس أن الحنفية لايجوزون الجمعة فى القرى بخلاف غيرهم ، وهذا من قلة النظر على مسالك الأئمة الأربعة ، والعجب من الحافظ إذ قال فى هـذه الترجمة إشارة إلى خلاف من خص الجمعة بالمدن دون القرى ، وهو مروى عن الحنفية ، وأسنده ابن أبى شيبة عن حذيفـة وعلى وغيرهما اه . وظاهره أيضاً يوهم أن الحنفية متفردون بمنع الجمعة فى القرى ، وليس كذلك ، فإن المسألة إجماعية عند الأربعة فى أن الجمعة ليست

(*) بضم الدال وسكونها : جمع المدينة ١٢ ز .

(**) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

كسائر الصلوات تقام فى كل المواضع ، بل لابد لها من نوع من المدنيـــة مع الاختلاف بينهم فى تفاصيل هذه المدنية ، كما بسطت فى الأوجز ، وإلى التفريق بين القرى مال الإمام البخارى أيضاً كما يدل عليه صنيعه فى ما يأتى فى باب من أين يؤتى الجمعة ، إذ ذكر فيه أثر عطاء : إذا كنت فى قرية جامعة إلخ ، فعلم أن القرى بعضها جامعة ، وبعضها غير جامعة ، وكذلك ذكره فعل أنس ، وحديث عائشة كلها يدل على ذلك وما سيأتى فى محله من أثر عطاء أوضح دليل للحنفية كما سيأتى ، وقد قال إمام دار الهجرة فى الموطأ : إذا نزل الإمام بقرية تجب فيها الجمعة والإمام مسافر ، فإن أهل تلك القرية وغيرهم يجمعون معه ، وإن جمع الإمام بقرية لاتجب فيها الجمعة فلا جمعة له ولا لأهل تلك القرية ، ولا لمن جمع معهم من غيرهم فعلم بذلك أن القرى على نوعين عند مالك وهو كذلك عند بقية الأئمة الأربعة ، وفى فتح القدير : القاطع للشغب أن قوله تعالى : « فاسعوا إلى ذكر الله » ليس على إطلاقه اتفاقا بين الأئمة الأربعة ، وقال أبو بكر الرازى : اتفق فقهاء الأمصار على أن الجمعة مخصوصة بموضع لايجوز فعلها فى غيره لأنهم مجتمعون على أنها لاتجوز فى البوادى ومناهل الأعراب ، وفى حجة الله البالغة لشيخ مشايخنا الدهلوى : اتفقت الأمة تلقياً معنوياً من غير تلق لفظ أنه يشترط فى الجمعة الجماعة ونوع من التمدن ، وكان النبى ﷺ وخلفاؤه رضى الله عنهم والأئمة المجتهدون ، يجمعون فى البلدان ، ولايؤاخذون أهل البدو ، بل ولا تقام فى عهدهم فى البدو ، ففهموا من ذلك قرناً بعد قرن وعصراً بعد عصر أنه يشترط لها الجماعة والتمدن إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وما اشتهر على الألسنة ويوهمه كلام الحافظ أيضاً أنها تصح عند الشافعية فى كل قرية ليس بصحيح ، ففروع الشافعية متضافرة على التفريق بين القرى ، ففى روضة المحتاجين : أما شروط صحتها فستة أشياء غير الشروط المعتبرة فى صحة الصلاة مطلقا ، ثم بسط هذه الستة ، وقال فيها : الثانى أن تكون بأبنية مجتمعة ولو من خشب أو قصب لأن الجمعة لم تقم فى عصر النبى ﷺ والخلفاء الراشدين إلا كذلك ، ولو تفرقت الأبنية بأن كان بين كل منزلين زيادة عن ثلثمائة ذراع لم تجب الجمعة

ماذا حكمها ؟ ترك تعيين الخبر لمكان(١) الاختلاف فيه ، وأورد في الباب ما يستدل(٢) به كل من الفريقين ، ولنا أن النبي ﷺ لم (٣) يأمر أهل العوالي ولاغيرهم ممن كان من أطراف المدينة من أهل القرى مع أن(٤) الجمعة قد فرضت

إلا إن بلغ أهل دار أربعين كاملين ، انتهى مختصراً . ونحوه في الأنوار ولفظه: وأن تكون (القرية) مجتمعة الدور والمنازل ، فإن تفرقت لم تجب الجمعة ، قال في البحر :وحد القرب أن يكون بين منزل ومنزل دون ثلثمائة ذراع . انتهى مختصراً . وهكذا في فروع الأربعة للجمعة شروط خاصة باعتبار الإستيطان والعدد وغيرهما لابد من رعايتها لمن أراد أداءها على مسلك إمام من الأئمة وينبغي أن يحترز من أن يأخذ شرطاً من شروط إمام واحد والآخر من آخر فيؤدي الجمعة على التلفيق ، فلا تصح عند أحد من الأئمة ١٢ .

(١) هذا أصل معروف مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل الخامس والثلاثون من الأصول المارة في المقدمة ١٢ .

(٢) وهذا أصل آخر أيضاً معروف مطرد وهو الأصل الرابع ١٢ .

(٣) وهذا معروف ومعلوم قال الموفق: وجملته أن الجمعة إنما تجب بسبعة شرائط إلى أن قال السابع الإستيطان ، وهذا قول أكثر أهل العلم ثم قال بعد تعريف القرية : فأما أهل الخيام وبيوت الشعر والحركات فلا جمعة عليهم ، ولا تصح عنهم ، ولذلك كانت قبائل العرب حول المدينة ، فلم يقيموا جمعة ولا أمرهم بها النبي ﷺ ، ولو كان ذلك لم يخف ولم يترك نقله مع كثرته ، وعموم البلوى به ، اه . قلت بل نقل النص بعدم إقامتهم الجمعة في أول حديث الباب ، وهو حديث الجواثي فإنه نص في أنها لم تقم في موضع قبل الجواثي ١٢ .

(٤) هذا هو المختار عند الجمهور ، جزم بذلك الشيخ أبو حامد والسيوطي في الإتقان وضوء الشمعة والشيخ ابن حجر المكي في شرح المنهاج والشوكاني في النيل ، كذا في الأوجز ، . قال شارح الإقناع الشافعي : وفرضت الجمعة والنبي ﷺ بمكة ولم يصلها حينئذ إما لأنه لم يكمل عددها أو لأن من شعارها الإظهار ، وكان ﷺ

بمكة مستخفياً ، اهـ . قال البجيرمى قوله بمكة ، ولعل وقت فرضيتها كان ليلة الإسراء فراجعه م د ، وعورض هذا بقول الحافظ ابن حجر : دلت الأحاديث الصحيحة على أن الجمعة فرضت بالمدينة ، اهـ . وأول من أقامها بالمدينة قبل الهجرة أسعد بن زرارة ، وكانوا أربعين ، وكان ذلك بأمر له ولمصعب بن عمير حين بعثه النبى ﷺ إلى المدينة ، وهذا يدل على أنها فرضت بمكة ، اهـ . عبد البر ، انتهى ماقاله البجيرمى مختصراً ، وذكر الشيخ ابن القيم فى الهدى فصلا مستقلا فى مبدأ الجمعة ، وذكر فيه حديث أبى داود استغفار كعب لأسعد بن زرارة كلما سمع أذان الجمعة ، ثم قال : قال البيهقى محمد بن إسحق إذا ذكر سماعة من الرواية وكان الراوى ثقة استقام الإسناد وهذا حديث صحيح الإسناد ، اهـ . قال ابن القيم : قلت وهذا كان مبدأ الجمعة ، ثم قدم رسول الله ﷺ المدينة فأقام بقباء فى بنى عمرو بن عوف ، كما قاله ابن اسحق يوم الإثنين إلى يوم الخميس ثم خرج يوم الجمعة فأدركته الجمعة فى بنى سالم بن عوف فصلاها فى المسجد الذى فى بطن الوادى ، وكانت أول جمعة صلاها بالمدينة ، وذلك قبل تأسيس مسجده ، وكانت أول خطبة خطبها رسول الله ﷺ فيما بلغنى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن ، ونعوذ بالله أن نقول على رسول الله ﷺ ما لم يقل : إنه قام فيهم خطيباً ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال « أما بعد أيها الناس فقدموا لأنفسكم تعلمن والله ليصعقن أحدكم ثم ليدعن غنمه ليس لها راع ثم ليقولن له ربه ليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه ألم يأتك رسولى فبلغك وآتيتك مالا وأفضلت عليك فما قدمت لنفسك؟ فلينظرن يميناً وشمالا فلا يرى شيئاً ثم لينظرن قدامه ، فلا يرى غير جهنم ، فمن استطاع أن يتقى بوجهه من النار ولو بشق من تمرة فليفعل ، ومن لم يجد فبكلمة طيبة ، فإنها تجزى الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته » . قاله ابن إسحق ، انتهى مختصراً . إلا أنى ذكرت الخطبة بتمامها تنويها بشأنها فإنها أول خطبة خطبها رسول الله ﷺ من خطب الجمعة ، وما قال الشيخ ابن القيم من قيامه ﷺ فى قباء أربعة أيام فقط تأبى عنه روايات البخارى فإن فيها روايتين ، إحداهما أربعاً وعشرين ليلة ، كما تقدم فى أبواب المساجد ، والثانية أربعة عشرة كما فى أبواب

. . . .

الهجرة ، قال الحافظ: قوله أربعاً وعشرين كذا للمستملي والحموي وللباقين أربع عشرة وهو الصواب من هذا الوجه ، وكذا رواه أبو داود عن مسدد شيخ البخاري وقد اختلف فيه أهل السير ، اه .

قلت : والأوفق بالروايات رواية أربع وعشرين لأن أكثر الروايات على أنه ﷺ دخل قباء يوم الإثنين وخرج عنها يوم الجمعة ، وهذان لا يتفقان إلا على أربع وعشرين بعدم عد يومي الدخول والخروج ، ولا يتفقان على أربع عشرة بوجه من الوجوه ، وأجمل الكلام في إثبات ذلك القطب الكنكوهي مصدر هذا اللامع في رسالته أوثق العرى ، وبسط الكلام عليه صاحبه شيخ الهند قدس سره في [أحسن القرى في توضيح أوثق العرى] وقالا أقر بذلك القاضي الشوكاني في النيل والنواب صديق حسن القنوجي في العون ، والعلامة القسطلاني ، والحافظ ابن حجر في شرحيهما على البخاري ، وبسط شيخ الهند في الجواب عما أورد على ذلك واستدلا لذلك بأن الجمعة قد شرعت في المدينة المنورة قبل مقدم النبي ﷺ إليها بأمره ﷺ كما صرحت بذلك الروايات ، وحكى شيخ الهند عن ابن شهاب في ذلك الغزة ، فقال : قال وبه يلغز: أي صلاة مفروضة صلاها الناس قبل النبي ﷺ ؟ وبسط الكلام في الدلائل على ذلك ، قلت : وههنا لغزة أخرى على مسلك المالكية خاصـــة وهي ما ذكره الدسوقي : شخص إن صلى إماماً صحت صلاته وصلاة مأموميه ، وإن صلى مأموماً فسدت صلاة الجميع ، اه .

قلت : واستدل أكثر الفقهاء في فروعهم بهذه الروايات التي فيهـا صلاة أهل المدينة الجمعة قبل مقدم النبي ﷺ إليها ، فليت شعري إن لم تفرض الجمعة كيف يصح استدلالهم بهذه الروايات على شروط الجمعة عندهم ؟ قال الموفق في بحث اشتراط العدد : أما الأربعون ، فالمشهور في المذهب أنه شرط لوجوب الجمعة وصحتها ، وقال ربيعة تنعقد باثني عشر رجلا لما روى عن النبي ﷺ أنه كتب إلى مصعب ابن عمير بالمدينة فأمره أن يصلي الجمعة عند الزوال ركعتين ، فجمع مصعب بن عمير في بيت سعد بن خيثمة باثني عشر رجلا ، ولنا ماروى كعب بن مالك قال: أول من

فى مكة ، فليس ذلك إلا لأن الجمعة لم تكن واجبة ولا هى مجزية عنهم لو أقاموها وأما قرية(١) جوائى فيجب عليهم إثبات أنها كانت قرية ، ومما يدل على مرام

جمع بنا أسعد بن زرارة فى هزم النبيت الحديث، وفيه قلت له كم كنتم يومئذ؟ قال أربعون ، رواه أبو داود والأثرم ، انتهى مختصراً : ثم قال : ولا يشترط للجمعة المصر، واستدل لذلك أيضاً بما روي كعب بن مالك أنه قال : أسعد بن زرارة أول من جمع بنا فى هزم النبيت — الحديث ، ثم قال : ولا يشترط إقامتها فى البنيان ، ويجوز إقامتها فيما قاربه من الصحراء ، لأن مصعب بن عمير جمع بالأنصار فى هزم النبيت ، انتهى مختصراً . وذكر الحافظ فى التلخيص فى بحث اشتراط الأربعين حديث أبى داود المذكور أن أسعد بن زرارة أول من جمع بالمدينة ، وعزاه إلى ابن حبان وغيره ، وقال إسناده حسن ، وقال وروى الدارقطنى عن ابن عباس قال : أذن النبي ﷺ الجمعة قبل أن يهاجر ولم يستطع أن يجمع بمكة فكتب إلى مصعب ابن عمير الحديث ،وفيه قال فهو أول من جمع حتى قدم النبي ﷺ المدينة ، وجمع الحافظ بينهما بأن أسعد كان آمراً وكان مصعب إماماً ، اه . وذكر فى الدراية فى بيان ذكر العدد فى الجمعة حديث صلاة أسعد بن زرارة وقال أخرجه أبو داود ورجاله ثقات ، والعجب منه رحمه الله أنه يميل إلى فرضية الجمعة بالمدينة ثم يستدل بهذه الروايات على الفروع فى مسائل الجمعة ١٢ .

(١) قد أجمل الشيخ قدس سره الكلام على هذه الأبحاث الطويلة الذيول كدأبه الشريف فى هذا التقرير المنيف فإنه يوجز الكلام إتكالا على فهم الطالبين الذين كانوا أيضاً بحور العلم واكتفاء على ما بسط من الكلام فى الكوكب الدرى وأشار بذلك الشيخ إلى أول حديث الباب وهو مستدل الفريقين معاً ، أما من يقول بجواز الجمعة فى القرى مطلقاً سواء كانت صغيرة أو كبيرة يستدل على مرامه بإطلاق لفظ القرى عليها فى الروايات وأجاب عنه الفريق الآخر بأنه لا يتمشى فى الاستدلال لأن إطلاق القرية على المدن شائع فى النصوص ، قال السندى فى رواية وكيع قرية من قرى البحرين وهى تدل على الجواز فى القرى ، وفى المدن بالأولى ،

. . . .

لكن قد قيل كانت جواثى مدينة ، وإطلاق القرية على المدينة كان شائعاً فقد أطلق الله تعالى على مكة فى كتابه اسم قرية فى مواضع : منها قوله تعالى « لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم » وقال تعالى « أشد قوة من قريتك التى أخرجتك » وغير ذلك ، اه . قلت : وهكذا كثر استعمال القرية على المدينة المنورة فى الأحاديث ، قال النبى ﷺ : أمرت بقرية تأكل القرى ، وقال ﷺ آخر قرية من قرى الإسلام خراباً المدينة ، وقال الشيخ فى البذل : قال ابن الأثير : القرية من المساكن والأبنية والضياع ، وقد تطلق على المدن ، وقال صاحب المطالع : القرية المدينة وكل مدينة قرية لاجتماع الناس فيها من قريت الماء فى الحوض ، اه .

واستدل القطب الكنكوهى قدس سره فى رسالته أوثق العرى بحديث الجواثى على مسلكه بوجهين : الأول أنه ﷺ لم يأمر أهل العوالى ومن حول المدينة بإقامة الجمعة إلى هذه المدة التى فتحت فيها جواثى ، وقد كثرت جماعة المسلمين فى هذا الزمان حوالى المدينة المنورة ، والثانى بأن جواثى كانت مدينة ، وحكى عن العينى قال : حكى ابن التين عن الشيخ أبى الحسن أنها مدينة ، وفى الصحاح للجوهرى والبلدان للزمخشرى : جواثى حصن بالبحرين ، وقال أبو عبيد البكرى : هى مدينة بالبحرين ، وقال امرىء القيس :

ورحنا كأنا من جواثى عشية تعالى النعاج بين عدل ومحقب

يريد كأنا من تجار جواثى لكثرة مامعهم من الصيد وأراد كثرة أمتعة تجار جواثى ، قلت كثرة الأمتعة تدل غالبا على كثرة التجار ، وكثرة التجارة تدل على أن جواثى مدينة قطعاً ، لأن القرية لا تكون فيها تجار كثيرون غالباً عادة ، اه . وسيأتى قريباً أن الحافظ أشار إلى كون ايلة بلدة بكونها ذات قلعة إذ قال : إنها كانت مدينة كبيرة ذات قلعة ، اه . وبسط الكلام على الاستدلال بذلك الحديث العلامة العينى فى شرح البخارى ، وما أورد عليه الحافظ ابن حجر أجاب عنه شيخ الهند فى أحسن القرى ، وقال شيخنا فى البذل : إن أهل جواثى إنما جمعوا بعد رجوع وفدهم إليهم ، كما قاله الحافظ فى الفتح : وقدومهم إنما كان بعد تحريم الخمر ، بل بعد فرضية الحج على ما يقتضيه رواية أحمد عن ابن عباس

. . . .

فى قصة وفد عبد القيس بذكر الحج وفرض الحج كان سنة ثمان على الأصح ، وعلى قول الواقدى : إن قدومهم كان سنة ثمان قبل فتح مكة ، وفى أثناء هذه المدة كان الإسلام قد انتشر فى أكثر القرى ، انتهى ما فى البذل ، وقال الحافظ فى الفتح: والذى تبين لنا أنه كان لعبد القيس وفادتان ، إحداهما قبل الفتح ، ولذا قالوا بيننا وبينك كفار مضر ، وكان ذلك قديماً إما فى سنة خمس أو قبلها ، وكانت قريتهم بالبحرين أول قرية أقيمت فيها الجمعة بعد المدينة ، وكان عدد الوفد الأول ثلاثة عشر رجلا وفيها سألوا عن الإيمان والأشربة ، وكان فيهم الأشج ، وثانيتهما كانت فى سنة الوفود ، وكان عددهم حينئذ أربعين رجلا ، كما فى حديث أبى حياة الصناحى الذى أخرجه ابن منـــدة ، وكان فيهم الجارود العبدى ، وقد ذكر ابن إسحق قصته ، وأنه كان نصرانياً فأسلم وحسن إسلامه ، ويؤيد التعدد ما أخرجه ابن حبان من وجه آخر أن النبى ﷺ قال لهم : مالى أرى ألوانكم تغيرت ، ففيه إشعار بأنه ﷺ كان رآهم قبل ذلك ، انتهى مختصراً ، وقال صاحب الخميس : وقدم وفد عبد القيس سنة عشر ، وهى قبيلة كبيرة يسكنون البحرين ، وقدم فى هذا الوفد الجارود بن عمرو كان نصرانياً ، اهـ ، ولم يذكر الوفادة الأخرى ، وجزم الشيخ ابن القيم فى الهدى بوفادتهم سنة تسع فقط ، ولم يذكر أيضاً الوفادة الأخرى ، وإليه يشير صنيع البخارى إذ ذكرها فى ذيل الوفود ، والحق ما قال الحافظ إن لهم وفادتين إلا أن قوله فى سنة خمس أو قبلها وإن وافقه فى ذلك العينى أيضـــاً لكنه غريب جداً والعجب من الحافظ أنه ذكر فى الفتح هكذا تأييداً لمسلكه ، وقال فى الإصابة : قال الواقدى : كان قدوم الأشج ومن معه سنة عشر من الهجرة ، وقال غيره إن قدومه كان سنة ثمان قبل فتح مكة ، اهـ .

وبسط فى ترجمة صحار بن العباس قصة هذا الوفد مفصلا ، وفيها : فخرج النبى ﷺ فى الليلة التى قدموا فى صبيحتها فقال : ليأتين ركب من المشرق ولم يكرهوا على الإسلام ، قال : وكان قدومهم عام الفتح ، وشخص النبى ﷺ إلى مكة ففتحها اهـ . والظاهر عندى أن القدمة الأولى كانت فى سنة ثمان من الهجرة قبل فتح مكة ، وهو الذى

. . . .

أتذكر من تقرير والدی نور الله مرقده عند درس البخاری ، وبه جزم القاضی عياض كما فی الزرقانی علی المواهب إذ قال : جزم القاضی عياض بأن قدومهم كان سنة ثمان قبل فتح مكة ، تبع فيه الواقدی ، اه‍ . وهذا يخالف ما تقدم قريباً عن الإصابة عن الواقدی ، لكن حكی الحافظ فيه ذلك عن غير الواقدی أن إسلامه كان سنة ثمان قبل الفتح ، قلت : ويؤيد ذلك أيضاً ما ذكر الحافظ فی الإصابة فی ترجمة رسيم العبدی ، وهو أحد الوافدين فيهم ، برواية ابن أبی شيبة وأحمد عن ابن الرسيم عن أبيه قال : وفدنا علی النبی ﷺ فنهانا عن الظروف ثم رجعنا إليه فی العام الثانی فقال : اشربوا فيما شئتم ، الحديث . وقال صاحب الفيض إن أهل السير صرحوا بأن هذا الوفد قد حضر المدينة مرتين : مرة فی السنة السادسة ، ولعلها واقعة تلك السنة ، وأخری فی الثامنة ، وقدر فی نفسك أنه كم تكون البلاد دخل فيها الإسلام فی تلك المدة ؟ ثم يقول الراوی : إن الجمعة فيهم كانت أول جمعة بعد جمعة رسول الله ﷺ ، فلو كانت الجمعات تقام فی القری الصغيرة ، وفی العشرين والأربعين من الرجال كما قالوا كيف جعلها أول جمعة ؟ ألم تكن فی تلك المدة قرية أسلم من أهلها عشرون نفساً ، فهذا من القرائن الدالة علی أن لا جمعة فی القری ، اه‍ . وما حكی عن مولانا الأنور نور الله مرقده أن القدمة الثانية كانت فی الثامنة يخالف أهل السير كلهم ، فإنهم جزموا بقدومهم فی سنة الوفود ، وبه جزم الشيخ ابن القيم والحافظ كما تقدم قريباً فی كلامهما ، وفيها ذكر وفدهم ابن هشام إذ قال : أولا : ذكر سنة تسع وتسميتها سنة الوفود ، وذكر فی جملتها ، قال ابن إسحق : وقدم علی رسول الله ﷺ الجارود بن عمرو أخو عبد القيس فذكر قصة إسلامه ، وتقدم أيضـــاً كلام الحافظ أن الجارود قدم فی الوفد الثانی ، فالظاهر بملاحظة هذه الأقاويل كلها أن لهم وفادتين لا محالة : الأولی قبل الفتح سنة ثمان ، ولذا قالوا فيها حال بيننا وبينك كفار مضر ، قال الكرمانی : مضر بضم الميم وفتح الضاد المعجمة غير منصرف ، وهو مضر بن نزار ابن معد بن عدنان ، ويقال له مضر الحمراء ، ولأخيه ربيعة الفرس لأنهما لما اقتسما الميراث أعطی مضر الذهب ، وربيعة الخيل ، وكفار مضر كانوا بين ربيعة

الحنفية قوله : كنا نتناوب(١) الجمعة مع أنه لو كانت واجبة لم يكن

والمدينة ، ولا يمكنهم الوصول إلى المدينة إلا عليهم ، وكانوا يخافون منهم إلا فى الأشهر الحرم ، اهـ . والوفادة الثانية كانت عام الوفود كما جزم به عامة أهل السير ، وبسط القسطلانى فى المواهب ، والزرقانى فى شرحه فقالا : كان عدد الوفد الأول ثلاثة عشر رجلا كما رواه البيهقى وغيره ، وقيل كانوا أربعة عشر راكباً كما جزم به القرطبى والنووى ، ثم ذكر الزرقانى أسماءهم ، ثم قال : وثانيتهما كانت فى سنة الوفود ، وكان عددهم حينئذ أربعين رجلا ، قال الحافظ : سمى منهم فى جملة أخبار زيادة على الأربعة العشرة السابقة : مطر أخو الزراع إلى آخر ما بسط الزرقانى من أسمائهم ١٢ .

(١) هذه إشارة إلى حديث عائشة رضى الله عنها الآتى قريباً فى باب من أين تؤتى الجمعة ، ولفظه عن عائشة رضى الله عنها قالت : كان الناس يتناوبون الجمعة من منازلهم والعوالى ، الحديث أشار إليه الشيخ قدس سره باللفظ المذكور اختصاراً ورواية بالمعنى ، قال الحافظ فى الفتح : قوله ينتابون الجمعة أى يحضرونها نوبا ، والانتياب افتعال من النوبة ، وفى رواية : يتناوبون ، اهـ . قال القسطلانى : فى قوله ينتابون بفتح المثناة التحتية ، وسكون النون ، وفتح المثناة الفوقية ، يفتعلون من النوبة ، أى يحضرونها نوبا ، وفى رواية : يتناوبون ، اهـ . قال الحافظ : قال القرطبى : فيه رد على الكوفيين حيث لم يوجبوا الجمعة على من كان خارج المصر كذا قال ، وفيه نظر ، لأنه لو كان واجبا على أهل العوالى ما تناوبوا ، ولكانوا يحضرون جميعا ، انتهى ما فى الفتح ، وكذا قال القسطلانى بدون النسبة إلى القرطبى والحافظ إذ قال : واستدل به على أن الجمعة تجب على من كان خارج المصر ، وهو يرد على الكوفيين حيث قالوا بعدم الوجوب ، وأجيب بأنه لو كان واجبا على أهل العوالى ما تناوبوا ولكانوا يحضرون جميعا ، اهـ . وقال السندى لا دلالة فى الحديث على وجوب الإتيان من مقدار العوالى ، كيف ولو وجد لما تناوبوا بل حضروا جميعا فضلا عن الدلالة على التحديد بمقدار العوالى ، بمعنى أن الذى يؤتى منه هو مقدار

للتناوب(١) معنى ، وقد ثبت أيضاً(٢) أنهم لم يكونوا يجمعون ثمة ، فليس ذلك إلا لعدم وجوبها على هؤلاء ، ثم حد(٣) القرية أن يكون فيه خمسة آلاف من بين المسلمين والكافرين والنساء والصبيان .

العوالى فقط ، وهو المطلوب فى الترجمة ، فلا دلالة للحديث على الترجمة ، ثم العوالى مختلفة قربا وبعداً ، فلو سلم الدلالة فأى مقـــدار يؤخذ للتحديد ؟ فالإشكال بوجوه ، اه ١٢ :

(١) وبذلك رد الحافظ على القرطبي ، وتبعه القسطلانى فى ذلك كما تقدم قريبا من كلاميهما ١٢ .

(٢) وهو نص حديث جوائى المذكور ، وقد تقدم الجزم بذلك عن غير واحد من أئمة الفقه والحديث فقد تقدم قريبا عن المغنى أنه قال : ولذلك كانت قبائل العرب حول المدينة فلم يقيموا جمعة ولا أمرهم بها النبى ﷺ ، ولو كان ذلك لم يخف ولم يترك نقله مع كثرته وعموم البلوى ، اه . وهكذا قال غير واحد من السلف ١٢ .

(٣) ذكره الشيخ قدس سره تسهيلا لطالبيه للإفتاء فإنهم كانوا ممن يعض بالنواجذ على افتاء الشيخ قدس سره وإلا فأنت خبير بأنه ليس تعريفاً جامعاً للقرية ، وقد بسط الشيخ قدس سره الكلام على ذلك بنفسه فى [الكوكب الدرى] أشد البسط ، ولذا اكتفى ههنا بالإشارات ، وقال فى الكوكب : اعلم أن مسألة الجمعة قد اختلفت فيها أقوال علمائنا فى أنها تتأدى فى بلادنا هذه أم لا ؟ وهل يجوز أداؤها فى القرى أم لا؟ إلى أن قال: وأما ما قال بعضهم شرطه المصر فسلم ، لكنهم اختلفوا فيما يتحقق به المصرية ، فقيل ما فيه أمير يقيم الحدود ، وقيل ما فيه أربعة آلاف رجل ، إلى غير ذلك ، وليس هذا كله تحديداً له بل إشارة إلى تعينه وتقريب له إلى الأذهان ، وحاصله إدارة الأمر على رأى أهل كل زمان فى عدهم المعمورة مصراً فما هو مصر فى عرفهم جازت الجمعة فيه ، إلى آخر ما بسط من أقوال الفقهاء فى ذلك فارجع

قوله (ورزيق(١) عامل) الخ يعني بذلك أنه حين كونه أميراً على أيلة كان يسكن وادى(٢) القرى ويزرع فيها

إليه لو شئت تفصيل كلام الشيخ قدس سره ، ولا ريب أن مدار القرية الكبيرة التي يقال لها في لساننا [قصبة] على العرف ، قال صاحب الفيض: باب الجمعة في القرى : لم يترجم لهذه المسألة إلا البخارى وأبو داود ، والقرية والمصر من الأشياء العرفية التي لا تكاد تنضط ولذا ترك الفقهاء تعريف المصر على العرف ، كما ذكره في البدائع ، وفي هامشه عن سفيان الثورى : المصر الجامع ما يعده الناس مصراً عند ذكر الأمصار المطلقة ، كذا في البدائع ، اهـ ١٢ .

(١) قال الكرماني : رزيق بضم الراء ، ثم فتح الزاى ، وسكون التحتانية ، وبالقاف ، ابن حكيم بضم المهملة ، وفتح الكاف ، وإسكان التحتانية ، الأيلي منسوبا إلى أيلة التي كان والياً عليها ، وهو بفتح الهمزة ، والتحتانية الساكنة ، بلدة معروفة في طرف الشام على ساحل البحر ، بينها وبين المدينة خمس عشرة مرحلة ، اهـ . وقال الحافظ : رزيق بتقديم الراء على الزاى ، والتصغير في اسمه واسم أبيه في روايتنا ، وهذا هو المشهور في غيرها ، وقيل بتقديم الزاى ، وبالتصغير فيه دون أبيه ، وأيلة بلدة معروفة في طريق الشام بين المدينة ومصر على ساحل القلزم ، وكان رزيق أميراً عليها من قبل عمر بن عبد العزيز ، اهـ ١٢ .

(٢) فيه سبقة قلم كما يظهر لهذا العبد الضعيف ، فإن وادى القرى ليست أرض الزراعة لرزيق بل هي محل إقامة الزهرى إذ ذاك ، والمعنى أن الزهرى كان إذ ذاك بوادى القرى حين كتب إليه رزيق من أرض زراعته ، فإن وادى القرى موضع معروف من أعمال المدينة ، قال صاحب المعجم في الوادى : هو واد بين المدينة والشام من أعمال المدينة، كثير القرى، فتحها النبي ﷺ سنة سبع عنوة ، ثم صولحوا على الجزية ، قال أحمد بن جابر : في سنة سبع لما فرغ النبي ﷺ من خيبر توجه إلى وادى القرى فدعا أهلها إلى الإسلام فامتنعوا وقاتلوه ، ففتحها عنوة وغنم ،

فسأل الزهری(١) عن إقامة الجمعة فی وادی القری فرخصه فیها وأنت تعلم أن ذلك لا یستلزم أن یکون وادی القری

أموالها وترك النخل والأرض فی أیدی الیهود ، وعاملهم علی نحو ما عامل علیه أهل خیبر ، وهی الآن مضافة إلی عمل المدینة ، وکان فتحها فی جمادی الآخرة سنة سبع ، انتهی مختصراً ، وقال صاحب التیسیر : وتبعه شیخ الإسلام فی شرحیهما ، [نوشت رزیق بسوی ابن شهاب زهری و من با ابن شهاب بودم درین روز بوادی قری که از أعمال مدینة مطهرة است] ، اه . وقال الحافظ قوله وأنا أسمع هو قول : یونس ، والجملة حالیة ، وقوله یأمره حالة أخری ، وقوله یخبر حال من فاعل یأمر ، والمکتوب هو الحدیث ، والمسموع المأمور به ، قاله الکرمانی ، والذی یظهر أن المکتوب هو عین المسموع ، وهو الأمر والحدیث معاً ، وفی قوله کتب تجوز ، وکان ابن شهاب أملاه علی کاتبه ، فسمعه یونس منه ، ویحتمل أن یکون الزهری کتبه بخطه وقرأه بلفظه ، فیکون فیه حذف تقدیره : فکتب ابن شهاب وقرأه وأنا أسمع ، اه . وبالثانی جزم صاحب التیسیر إذ قال : [ونوشت رزیق وخواند نوشته راو حال آنکه من می شنیدم] اه . فعلم منه أن یونس کان مع الزهری فی وادی القری إذ کتب الزهری بذلك ١٢ .

(١) بذلك جزم جمیع الشراح وتبعهم الشیخ قدس سره ، قال الکرمانی : قوله أجمع : أی أقضی صلاة الجمعة فی الأرض التی کان مشغولا بزراعتها والعمل فیها ، لا فی أیلة إذ هی کانت بلدة لم یحتج إلی السؤال عن التجمیع فیها ، اه . وقال الحافظ قوله : أجمع أی أصلی بمن معی الجمعة ، والذی یظهر أن الأرض التی کان یزرعها من أعمال أیلة ولم یسأل عن أیلة نفسها لأنها کانت مدینة کبیرة ذات قلعة، وهی الآن خراب ینزل بها الحاج المصری ، ووجه ما احتج به علی التجمیع من قوله ﷺ کلکم راع أن علی من کان أمیراً إقامة الأحکام الشرعیة ، والجمعة منها ، وکان رزیق عاملا علی الطائفة التی ذکرها ، وکان علیه أن یراعی حقوقهم ، ومن جملتها إقامة الجمعة ، اه . قلت : ولا مانع من أن یکون السؤال والجواب

قرية[1] ولا عرصة وصحراء بل يدل على خلاف ذلك قوله : وفيها جماعة من السودان ، فإن الجماعة لا تكاد تسكن إلا فى دور وبيوت ، ولو سلم أنها كانت قرية

كلاهما متعلقين بالتجميع فى أيلة فإنه أيضاً كان مختلفا فيه بينهم، ففى الأوجز برواية ابن أبى شيبة عن الحسن أنه سأل على أهل أيلة جمعة ، قال : لا ، وعن ابن عون قال : كان أبو المليح عاملا على الأيلة . فكان إذا أتت الجمعة جمع منها اهـ ، وبنحو الشرح الذى اختاره الكرمانى والحافظ فى أثر رزيق شرحه العلامة العينى أيضاً ، وتبعهم من جاء بعدهم من الشراح والمشايخ ، ولم يقع فى خاطر هذا العبد المبتلى بالسيئات هذا الشرح أصلا ، وأنا من قديم الزمان فى غاية العجب فى أن هؤلاء الجهابذة الكرام كيف حملوا أثر الإمامين الجليلين رزيق والزهرى على معنى يبعد السؤال عنه عن شأن رزيق ، وأبعد منه جواب الزهرى واستدلاله على ذلك بالحديث المرفوع الذى لا تعلق له بتلك المسألة أصلا ، فما يظهر لهذا المعترف بالتقصيرات إن كان صوابا - وهو كذلك إن شاء الله - فمن فضل الله ورحمته، وإن كان خطأ . فهو الجدير بشأن هذا العاصى : أن سؤال رزيق ليس عن قضاء الجمعة بأرض الزراعة أصلا ، بل سؤاله كان عن شهوده وحضوره الجمعة بأيلة ، لكونه والياً عليها ، ولذا ذكر الراوى قوله : وكان رزيق والياً على أيلة وأجاب الزهرى بأنه ينبغى له شهود لأن الجمعة وإن لم تكن واجبة على رزيق لكونه فى القرى إلا أنه لما كان والياً على أهل أيله فهو مسئول عنهم لو وقع فيهم شىء من النزاع وغيره لكثرة الناس ، وقد تقع المخاصمات فى الزحمات كثيرة ، واستدل على ذلك الزهرى بقوله ﷺ كلكم راع ومسئول عن رعيته ، والعجب أنهم سيفسرون الأثر الآتى قريباً فى باب من أين تؤتى الجمعة كان أنس أحياناً يجمع وأحياناً لا يجمع ، بقولهم أى يحضر البصرة للجمعة أحياناً ، ولا يحضرها أحياناً ، فأى مانع لهم لهذا المعنى فى هذا الأثر؟ قال الكرمانى : جمع القوم تجميعاً أى شهدوا الجمعة وقضوا الصلاة فيها ، اهـ ١٢ .

(١) قال العينى : قال بعضهم فى الحديث إقامة الجمعة فى القرى خلافا لمن شرط

فلعلها[1] من فناء أيلة ، ولو سلم عدمه فهذا اجتهاد من الزهری لا يجب تسليمه ، وأما الرواية فليس فيها تعرض إلا لما ثبت وجوبه ، وأما[2] ما لم يثبت وجوبه

لها المدن ، قلت : لا دليل على ذلك أصلا ، لأنه إن كان يدعى بذلك بنفس الحديث المتصل فلا يقوم به حجة ولا يتم وإن كان يدعى بكتاب ابن شهاب يأمر فيه لرزيق بأن جمع فلا يتم به حجة أيضاً ، لأنه من أين علم أنه أمر بذلك ، سواء كان فی قرية أو مدينة فإن قال رزيق كان عاملا على أرض يعملها وكان فيها جماعة من السودان وغيرهم وليس هذا إلا قرية فلا يتم به استدلاله أيضاً لأن الموضع المذكور صار حكمه حكم المدينة بوجود المتولى عليهم من جهة الإمام ، وقد قلنا فيما مضى إن الإمام إذا بعث إلى قرية نائبا لإقامة الأحكام تصير مصراً ، على أن إمامه لا يرى قول الصحابی حجة فكيف بقول التابعی ، اه ۱۲ .

(۱) وإليه ميل الحافظ إذ قال : والذی يظهر أن الأرض التی كان يزرعها من أعمال أيلة ، اه .

(۲) قال السندی : قوله : « كلكم راع » أی على من كان أميراً إقامة الأحكام الشرعية وإجراؤها فی رعيته ، والجمعة منها ، كذا قرروا وجه الاستدلال ، وفيه بحث لأن كون الجمعة منها فی الجملة لا يفيد كونها منها بالنظر إلى خصوص المكان هو محل النزاع ، اه . وفی تقرير مولانا حسين على قوله : كتب ابن شهاب الخ إن كان المراد جوازه فی أيلة فلا كلام فيه ، وإن كان المراد جواز الجمعة فی الأرض التی فيها رزيق فمنعه بأنه لا يفهم من الحديث الذی أخرجه الزهری هذه المسئلة ، واستناده ودليله غير تام ، اه . قلت : وأيضاً الزهری تابعی فكيف يكون استنباطه حجة على تابعی آخر ، وفی تقرير مولانا محمد حسن المكی قوله : على أيلة أی كان أميراً عليها ، فكان يصلی الجمعة فيها لكونها مدينة ثم خرج مرة إلى وادی * القرى

(*) بل إلى أرض الزراعة كما تقدم ۱۲ ز .

فليس فيه شيء من الرعاية .

قوله : (من جاء منكم الجمعة فليغتسل) دلالته على الترجمة (١)

لرؤية زراعته التي كان عملها فيها ،فكان هناك حتى أدركته الجمعة ، وكان هناك أبيات متعددة لم يكن مدينة ، فكتب إلى ابن شهاب ، فأمره ابن شهاب بإقامة الجمعة هناك، وقال : إنها واجبة هناك فصلها بالناس ولا تتركها لأنك إمامهم والإمام راع مسئول عن رعيته فلا تقصر عن حقهم ، وهو إقامة الجمعة لهم : ولم يبين ابن شهاب أو لم ينقل الراوي سبب وجوبها عليهم ماهو ؟ اه . قلت : وغاية ما في الباب أن مسلك الزهري إقامة الجمعة في القرى ، فجمهور الصحابة والتابعين على خلافه كما بسطت الآثار في ذلك في الأوجز ، وهذا كله إذا لم تكن أرض رزيق من فناء أيلة ، فإن كانت من فنائها فلا إيراد بالأثر على الحنفية أصلا، بل كان الأثر حجة لهم في جواز الجمعة في فناء المصر ، كما ذكره الشيخ قدس سره احتمالا ، وتقدمت الإشارة إلى ذلك في كلام الحافظ إذ قال : الذي يظهر أنها كانت من أعمال أيلة ١٢ .

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخاري ترجم على هذه الأحاديث بلفظ الاستفهام بباب : هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم ؟ قال الحافظ : يدخل في قوله : «وغيرهم» العبد ، والمسافر ، والمعذور ، وكأنه استعمل الاستفهام في الترجمة للاحتمال الواقع في حديث أبي هريرة : «حق على كل مسلم أن يغتسل فإنه شامل للجميع ، والتقييد في حديث ابن عمر « بمن جاء منكم » يخرج من لم يجيء ، والتقييد في حديث أبي سعيد «بالمحتلم» يخرج الصبيان ، والتقييد في النهي عن منع النساء بالليل يخرج الجمعة ، وعرف بهذا وجه إيراد هذه الأحاديث في هذه الترجمة وقوله: قال ابن عمر: إنما الغسل الخ: قد تقرر أن الآثار التي يوردها البخاري في التراجم تدل على اختيار ما تضمنته عنده ، فهذا مصير منه أن الغسل للجمعة لا يشرع إلا لمن وجبت عليه الجمعة ، اه . وهذا أصل مطرد معروف من أصول تراجمه ، وهو الأصل الأربعون ، وإذا عرفت ذلك فما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وإليه تقدمت الإشارة في كلام الحافظ ، وقال العيني في حديث ابن عمر : هذا مطابقته

عند أصحاب المفهوم ظاهرة ، وكذلك دلالة قوله : واجب(١) على كل محتلم ، وأما

للترجمة من حيث المفهوم لأن منطوقه عدم وجوب الغسل على من لم يجيء الجمعة ، ومن لم يجيء لم يشهدها ، ونبه به أيضاً على أن مراده بالاستفهام الحكم بعدم الوجوب على من يشهد ، اه. قلت : وما ذكره العلامة العيني من المنطوق الأوجه فيه أن يقال : إن المنطوق وجوب الغسل على من يجيء ، ولأجل الاختلاف في هذه الروايات من المنطوق والمفهوم اختلفت أقوال الشافعية في ذلك ، قال النووي : يقال في الجمع بين الأحاديث : إن الغسل يستحب لكل مريد الجمعة ، ومتأكد في حق الذكور أكثر من النساء ، لأنه في حقهن قريب من الطيب ، ومتأكد في حق البالغين أكثر من الصبيان : ومذهبنا المشهور أنه يستحب لكل مريد لها ، وفي وجه لأصحابنا يستحب للذكور خاصة ، وفي وجه يستحب لمن يلزمه الجمعة ، دون النساء والصبيان والعبيد والمسافرين ، ووجه يستحب لكل أحد سواء أراد حضور الجمعة أم لا ، فغسل العيد يستحب لكل أحد ، والصحيح الأول ، اه. وفي الدر المختار : وسن لصلاة جمعة ولصلاة عيد هو الصحيح ، ولو اغتسل بعد الجمعة لا يعتبر إجماعاً ، قال ابن عابدين : قوله : هو الصحيح ، أي كونه للصلاة هو الصحيح ، وهو ظاهر الرواية ، وهو قول أبي يوسف ، وقال الحسن بن زياد : هو لليوم ، ونسب إلى محمد ، وأثر الخلاف فيمن لا جمعة عليه وفيمن أحدث بعد الغسل وصلى بالوضوء ، نال الفضل عند الحسن ، لا عند الثاني ، وكذا من اغتسل قبل الفجر وصلى به نال عند الثاني ، لا عند الحسن ، إلى آخر ما بسط من البحث .

(١) وهذا أيضاً واضح ، وبه ذكر المطابقة العيني إذ قال : مطابقته للترجمة من حيث المفهوم لأن مفهومه عدم وجوب الغسل على كل من لم يحتلم ، ومن لم يحتلم ممن لا يشهد الجمعة ، اه. وتبعه القسطلاني إذ قال : مفهومه عدم وجوب الغسل على من لم يحتلم ، ومن لم يحتلم لا يشهد الجمعة ، اه.

من لم يذهب(١) إلى اعتباره فدلالته على عدم الوجوب بحيث أن الأمر لما لم يتناولهم بقي غير مضاف إليهم فلا يثبت الوجوب لعدم نص موجب ، لا لأن النص دال على عدم الوجوب .

قوله : (في كل سبعة أيام يوماً) دل إيراده هذا الحديث(٢) في هذا الباب على أن المراد باليوم ههنا هو يوم الجمعة لكونه يوم عبادة لا أي يوم كان .

---

(١) هذا من فقاهة الشيخ قدس سره فإن الاحتجاج بالمفهوم مختلف فيه عند الأئمة الأربعة، فأشار الشيخ بالاستدلال على مسلك من لم يأخذ بالمفهوم ، ويستنبط ذلك من كلام السندي أيضاً إذ قال : حق على كل مسلم أي مكلف فإنه المتبادر في موضع التكليف فخرج الصبي ، وبلفظ التذكير خرجت المرأة ، فإن قلت كثيراً ما يجيء هذا اللفظ شاملا للنساء أيضاً ، قلت : هو على خلاف الأصل ، والأصل مراعاة التذكير ، وهو يكفي في الاستدلال على عدم الوجوب لأن الوجوب يحتاج إلى دليل ، اهـ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي نور الله مرقده قوله : باب هل على من لا يشهد الجمعة ، غرضه إثبات أن الغسل لصلاة الجمعة لا ليومها ، اعلم أن النساء والصبيان لا غسل عليهم وإن حضرت إلى الجمعة ، أما الصبيان فلعدم توجه الخطاب إليهم ، وأما النساء فإنهن يقمن على حدة ، اهـ . كذا أفاد ، وفيه أن علة الغسل ، وهي إزالة الرائحة الكريهة باقية في حقهما ، فتأمل ١٢ .

(٢) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله تعالى قوله : في كل سبعة أيام، أي لا على التعيين أي يوم كان ، ويدخل في عمومه يوم الجمعة ، اهـ . وعلى هذا يكون الاستدلال من الأصل الخمسين ، وعلى ما أفاده والدي نور الله مرقده يكون من الأصل الثالث والعشرين ، وكلاهما أصلان مطردان من أصول التراجم كما تقدم في المقدمة ، وقال الحافظ في الفتح ، قوله : في حديث أبي هريرة فسكت ثم قال : فاعل سكت هو النبي ﷺ ، فقد أورده المصنف في ذكر بني إسرائيل من وجه آخر عن وهيب بهذا الإسناد دون قوله : فسكت ، ثم قال : ويؤكد كونه مرفوعاً

قوله : (يعنيه قول رسول الله ﷺ) وإنما كان عمر لا يقـــدم[1]

رواية مجاهد عن طاوس المقتصرة على الحديث الثانى ، ولهذه النكتة أورده بعده فقال : ورواه أبان بن صالح إلى آخره ، وهذا التعليق عن مجاهد وصله البيهقى عن أبان ، والطحاوى من وجه آخر عن طاوس ، وقوله : فى كل سبعة أيام يوماً هكذا أبهم فى هذه الطريق ، وقد عينه جابر فى حديثه عند النسائى بلفظ : « الغسل واجب على كل مسلم فى كل أسبوع يوماً وهو يوم الجمعة » وصححه ابن خزيمة ، ولسعيد ابن منصور وأبى بكر بن أبى شيبة من حديث البراء مرفوعاً ، ولفظه «إن من الحق على المسلم أن يغتسل يوم الجمعة » الحديث ، ونحوه للطحاوى عن رجل من الصحابة أنصارى مرفوعاً ، انتهى مختصراً . وعلى هـــذا يكون هذا من الأصل السادس والخمسين ، وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله كل مسلم لأن المراد من كل مسلم هو المسلم المحتلم لأن الأحاديث الواردة فى هذا الباب يفسر بعضها بعضاً ، وقد مر فى الحديث السابق على كل محتلم ، إلى آخر ما بسطه فكأنه جعله من الأصل الحادى والثلاثين ١٢ .

(١) والقصة فى ذلك معروفة ، قال الحافظ فى الفتح : قوله كانت امرأة لعمر ، هى : عاتكة بنت زيد سماها الزهرى فيما أخرجه عبد الرزاق عن معمر عنه قال : « كانت عاتكة بنت زيد عند عمر بن الخطاب وكانت تشهد الصلاة فى المسجد ، وكان عمر رضى الله عنه يقول لها : والله إنك لتعلمين أنى ما أحب هذا ، قالت : والله لا أنتهى حتى تنهانى ، قال : فلقد طعن عمر وإنها لفى المسجد » كذا ذكره مرسلا ، ووصله عبد الأعلى عن معمر بذكر سالم عن أبيه لكن أبهم المرأة ، أخرجه أحمد عنه ، وسماها أحمد من وجه آخر عن سالم قال : كان عمر رضى الله عنه رجلا غيوراً وكان إذا خرج إلى الصلاة اتبعته عاتكة ، الحديث ، وهو مرسل أيضاً ، وعرف من هذا أن قوله فى حديث الباب فقيل لها لم تخرجين الخ . أن قائل ذلك كله هو عمر رضى الله عنه ، ولا مانع أن يعبر عن نفسه بقوله : إن عمر الخ ، فيكون

على النهى لأدب[1] الحـــديث ، وإلا فقد كان له أن ينهى عن ذلك لما علم

من باب التجريد أو الالتفات ، ويحتمل أن تكون المخاطبة دارت بينها وبين ابن عمر رضى الله عنه أيضاً ، لأن الحديث مشهور من روايته ، ولا مانع أن يعبر عن نفسه بقيل لها إلى آخره ، اه . وقال أيضاً فى الإصابة فى ترجمة عاتكة بنت زيد ابن عمرو بن نفيل العدوية أخت سعيد بن زيد أحد العشرة المبشرة ، كانت من المهاجرات تزوجها عبد الله بن أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، وكانت حسناء جميلة فأولع بها ، وشغلته عن مغازيه ، فأمره أبوه بطلاقها ، ثم عزم عليه أبوه فطلقها فتبعتها نفسه ، فرق له أبوه وأذن له فارتجعها ، ثم لما كان حصار الطائف أصابه سهم فيه هلاكه ، فمات بالمدينة ، فرثته بأبيات ، ثم تزوجها زيد بن الخطاب على ما قيل ، فاستشهد باليمامة ، ثم تزوجها عمر رضى الله عنه فاستشهد ، ثم تزوجها الزبير رضى الله عنه فاستشهد ، ويقال إن علياً رضى الله عنه خطبها فقالت إنى لأضن بك عن القتل ، وذكر أبو عمر فى التمهيد أن عمر رضى الله عنه لما خطبها شرطت عليه أن لا يضربها ، ولا يمنعها من الحق ، ولا من الصلاة فى المسجد النبوى ، ثم شرطت ذلك على الزبير ، فتحيل عليها أن كمن لها لما خرجت إلى صلاة العشاء فلما مرت به ضرب على عجيزتها ، فلما رجعت قالت : إنا لله ، فسد الناس ، فلم تخرج بعده ، وأخرج ابن منده عن سالم أن عاتكة كانت تحت عمر رضى الله عنه فكانت تكثر الاختلاف إلى المسجد وكان عمر رضى الله عنه يكره ذلك ، فقيل لها فى ذلك فقالت ، ما كنت تاركة إلا أن يمنعنى ، فكأنه كره أن يمنعها فتزوجها رجل بعد عمر فكان يمنعها ، قلت لسالم من هو ؟ قال الزبير بن العوام ، اه . قلت : وعلم من هذا كله أنه يحتمل أن يكون المانع لعمر رضى الله عنه اشتراطها عدم المنع عند النكاح أيضاً ، والأوجه هو التحاشى عن صورة المعارضة بقول سيد ولد آدم ، والاشتراط أيضاً يكون لأجل ذلك ١٢ .

(١) وهذا من دأبهم المعروف أنهم يتحاشون جداً عن صورة المقابلة بقوله ﷺ ، وقصة ابن عمر رضى الله عنه مع ولده معروفة إذ روى حديث : ائذنوا

من(١) إشارات النبی ﷺ جواز النهی ،

النساء إلى المساجد فقال ابن له : والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا ،فسبه سباً شديداً ولم يكلمه حتى مات ، أخرجها أبو داود ، والمشكاة برواية أحمد ، ومسلم . وحكى القارى عن الإمام أبي يوسف حين روى أنه ﷺ كان يحب الدباء ، فقال رجل أنا ما أحبه ، فسلّ السيف أبو يوسف وقال : جدد الإيمان وإلا لأقتلنك ونظائرها كثيرة فى أحوال السلف رضى الله عنهم وأرضاهم ١٢ .

(١) كقوله ﷺ : «صلاة المرأة فى بيتها أفضل من صلاتها فى حجرتها ، وصلاتها فى مخدعها أفضل من صلاتها فى بيتها » رواه أبو داود ، قال ميرك : وسكت عليه هو والمنذرى ، وقال ابن حجر : بإسناد على شرط مسلم ، قاله القارى ، وأخرج أيضاً عن أبى هريرة مرفوعاً : « لاتمنعوا إماء الله مساجد الله ، ولكن ليخرجن وهن تفلات » وعن ابن عمر رضى الله عنه مرفوعاً : « لاتمنعوا نساءكم المساجد ، وبيوتهن خير لهن » قلت : وقال النبى ﷺ : « إن المرأة تقبل فى صورة شيطان وتدبر فى صورة شيطان» الحديث ، رواه مسلم ، وقال النبى ﷺ : « المرأة عورة ، فإذا خرجت استشرفها الشيطان » رواه الترمذى ، وقال النبى ﷺ لأم سلمة وميمونة رضى الله عنها إذ قالتا لابن أم مكتوم هو أعمى لا يبصرنا : « أفعمياوان أنتما ، ألستما تبصرانه ؟ » رواه أحمد وأبو دواد وغيرهما ، كما فى المشكاة ، والروايات فى البـــاب كثيرة ، وقال أيضاً قال ابن الهمام : قد صح أنه ﷺ قال : « لاتمنعوا إماء الله مساجد الله » والعلماء خصوه بأمور منصوص عليها ، ومقيسة ، فمن الأول ما صح أنه ﷺ قال : « أيما امرأة أصابت بخوراً فلا تشهد معنا العشاء » وكونه ليلا ، فى بعض الطرق فى مسلم : «لاتمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد إلا بالليل » ومن الثانى حسن الملابس ومزاحمة الرجال لأن إخراج الطيب لتحريك الداعية ، فلما فقد الآن منهن هذا لأنهن يتكلفن للخروج ما لم يكنّ عليه فى المنزل منعن مطلقاً ، لا يقال هذا نسخ بالتعليل ، لأنا نقول : المنع حينئذ ثبت بالعمومات المانعة من الفتن ، أو هو من

ولعله لم يخش(١) عليها من الفتنة ما يوجب عليه النهى عن خروجها إليه.

قوله : (فلا تقل حى على الصلاة) أى أولا ، بل(٢) قدم قولك : الصـــلاة فى البيوت ، ثم قل : حى على الصلاة ، وليس المراد أن لاتقول الحيعلة مطلقا .

باب الإطلاق بشرط فيزول بزواله كانتهاء الحكم بانتهاء علته ، وقد قالت عائشة فى الصحيح : « لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدثت النساء بعده لمنعهن كما منعت نساء بنى إسرائيل» ،على أن فيه ماروواه ابن عبدالبر فى التمهيد عن عائشة ترفعه : أيها الناس انهوا نساءكم عن لبس الزينة والتبختر فى المساجد ، فإن بنى اسرائيل لم يلعنوا حتى لبس نساءهم الزينة وتبخترن فى المساجد ، وبالنظر إلى التعليل المذكور منعت غير المتزينة أيضاً لغلبة الفساق ليلا وإن كان النص يبيحه لأن الفساق فى زماننا أكثر انتشارهم وتعرضهم بالليل ، بخلاف الصبح ، فإن الغالب نومهم فى وقته ، بل عمم المتأخرون المنع للعجائز والشواب فى الصلوات كلها لغلبة الفساد فى سائر الأوقات انتهى كلام ابن الهمام ، وقال القارى : قال النووى فى شرح مسلم : النهى عن منعهن عن الخروج محمول على كراهة التنزيه ، قال البيهقى : وبه قال كافة العلماء . قال ابن حجر : وقضية كلام النووى فى تحقيقه ، والزركشى فى أحكام المساجد أنه حيث كان فى خروجهن اختلاط بالرجال فى المسجد أو طريقه ، أو قويت خشيته الفتنة عليهن لتزينهن وتبرجهن حرم عليهن الخروج ، وعلى الحليل الإذن لهن ووجب على الإمام أو نائبه منعهن من ذلك ، قال ويؤيد خبر الشيخين عن عائشة : لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء ، الحديث ، وخبر البيهقى عن ابن مسعود : نهى النساء عن الخروج إلا عجوزاً فى منقلها أى ثياب بذلتها ، وهذا من الصحابى فى حكم المرفوع فيخص به عموم النفى ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهذا واضح من حالها رضى الله عنها كما تقدم قريبا من أن زوجها الزبير لما ضرب اليد على عجزها امتنعت عن الخروج ١٢ .

(٢) هذا من الشيخ قدس سره لأثر ابن عباس رضى الله عنه وتأويل له إلى

(باب[1] من أين تؤتى الجمعة وعلى من تجب لقول الله تعالى)

موافقة الجمهور، وإلى ذلك مال النووى كما تقدم فى هامش باب هل يصلى الإمام بمن حضر؟ من كلام الحافظ، إذ قال: وكلام النووى يدل على أنها تزاد إما فى أثنائه وإما بعده، لا أنها بدل من حى على الصلاة، وبوب عليه ابن خزيمة، وتبعه ابن حبان، ثم المحب الطبرى حذف على الصلاة فى يوم المطر، انتهى ملخصاً مما تقدم فى هامش الباب المذكور، وتقدم أيضاً شىء من الكلام على ذلك فى هامش باب الكلام فى الأذان، وقال السندى: قوله إن الجمعة عزمة، قال المحقق ابن حجر استشكله الإسماعيلى فقال: لا إخاله صحيحاً فإن أكثر الروايات بلفظ إنها عزمة، أى كلمة المؤذن وهى حى على الصلاة لأنها دعاء إلى الصلاة تقتضى لسامعه الإجابة، ولو كان المعنى الجمعة عزمة لكانت العزيمة لاتزول بترك بقية الأذان، اهـ. قال: والذى يظهر أنه لم يترك بقية الأذان، وإنما أبدل قول حى على الصلاة بقوله: صلوا فى بيوتكم، والمراد بقوله: إن الجمعة عزمة أى فلو تركت المؤذن يقول على الصلاة لبادر من سمعه إلى المجىء فى المطر فيشق عليهم، فأمرته أن يقول صلوا فى بيوتكم ليعلموا أن المطر من الأعذار التى تصير العزيمة رخصة، اهـ ١٢.

(١) هذا من أشهر المسائل الاختلافية، وهى وجوب الجمعة على من هو خارج المصر، قال الخرقى: تجب الجمعة على من بينه وبين الجامع فرسخ، قال الموفق: هذا فى حق غير أهل المصر، أما أهل المصر فيلزمهم الجمعة بعدوا أو قربوا، قال أحمد أما أهل المصر فلابد لهم من شهودها سمعوا النداء أو لم يسمعوا، أما غير أهل المصر فمن كان بينه وبين الجامع فرسخ فما دونه فعليه الجمعة، روى نحو هذا عن سعيد بن المسيب، وهو قول مالك والليث، وروى عن عبد الله بن عمرو قال: الجمعة على من سمع النداء، وهذا قول الشافعى وإسحق، لما روى عن عبد الله بن عمرو أن النبى ﷺ قال: الجمعة على من سمع النداء، رواه أبو داود، والأشبه أنه من كلام عبد الله بن عمرو، وروى عن ابن عمر، وأبى هريرة، وأنس، والحسن،

. . . .

وعكرمة ، والأوزاعى وغيرهم أنهم قالوا : الجمعة على من آواه الليل إلى أهله ، لما روى أبو هريرة أن النبى ﷺ قال : «الجمعة على من آواه الليل إلى أهله» ، وهو حديث غير صحيح ، قال : أحمد بن الحسن ، ذكرت هذا الحديث لأحمد بن حنبل فغضب وقال : استغفر ربك .. استغفر ربك ، وإنما فعل أحمد هذا لأنه لم ير الحديث شيئاً لحال إسناده إنتهى مختصراً . إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وقال القسطلانى : قالت الشافعية : إنما تجب على من يبلغه النداء ، وحكاه الترمذى عن أحمد لحديث : «الجمعة على من سمع النداء» ، رواه أبو داود بإسناد ضعيف ، لكن ذكر له البيهقى شاهداً بإسناد جيد ، والمراد به من سمع نداء بلد الجمعة ، فمن كان فى قرية لا يلزم أهلها إقامة الجمعة لزمته إن كان بحيث يسمع النداء من صيت على الأرض من طرف قريته الذى يلى بلد الجمعة ، مع اعتدال السمع ، وهدوء الأصوات ، وسكون الرياح ، وليس المراد من الحديث أن الوجوب يتعلق بنفس السماع ، وإلا لسقطت عن الأصم ، وإنما هو متعلق بمحل السماع ، وقال المالكية : على من بينه وبين المنار ثلاثة أميال ، أما من هو فى البلد فتجب عليه ولو كان من المنازل على ستة أميال ، وقال آخرون : تجب على من آواه الليل إلى أهله ، رواه الترمذى والبيهقى وضعفاه ، إنتهى مختصراً . قلت : وآثار الصحابة فى تلك المسألة مختلفة جداً ، بسطت فى الأوجز ، وقال الدردير : فى شروط صحة الجمعة أن تكون فى جامع مبنى ببناء معتاد لأهل البلد ، فلا تصح فيما بنى بما هو أدنى من بناء أهل البلد ، ويشترط أيضاً أن يكون داخل البلد ، أو قريباً منها بالعرف ، قال الدسوقى : قوله : أو قريباً منها أى بحيث ينعكس عليه دخانها ، وحدد بعضهم بأربعين ذراعاً، أو باعاً ، فلو كان بعيداً عنها لا تصح فيه ما لم يكن بُنى أولاً قريباً منها فتهدم ما بينه وبينها من البنيان وصار بعيداً ، فلو كان كذلك فلا يضر بُعده ، ثم قال : الدردير بعد ذكر الشروط الخمسة لصحة الجمعة : وشروط وجوبها أيضاً خمسة ، فذكر فيها المتوطن ببلدها وإن كان بقرية بعيدة عن بلدها بكفرسخ من المنار الذى

. . . .

فى طرف البلد ، وأدخلت الكاف ثلث الميل لا أكثر ، قال الدسوقى : قوله لا أكثر أى فإذا كان متوطناً فى قرية نائية عن بلد الجمعة بأربعة أميال ، أو بثلاثة أميال ونصف فلا يجب السعى إليها ، إنتهى مختصراً . وفى الدر المختار ويشترط لصحتها سبعة أشياء ، الأول المصر أو فناؤه ، بكسر الفاء ، وهو ما حوله اتصل به أو لا لأجل مصالحه كدفن الموتى وركض الخيل، والمختار للفتوى تقديره بفرسخ ، قال ابن عابدين : اعلم أن بعض المحققين أهل الترجيح أطلق الفناء عن تقديره بمسافة ، وكذا محرر المذهب الإمام محمد ، وبعضهم قدره بها ، وجملة أقوالهم فى تقديره ثمانية أقوال أو تسعة : غلوة ، ميل ، ميلان ، ثلاثة ، فرسخ ، فرسخان ، ثلاثة ، سماع الصوت ، سماع الأذان ، والتعريف أحسن من التحديد لأنه لا يوجد ذلك فى كل مصر ، وإنما هو بحسب كبر المصر وصغره إلى آخر ما بسط فى الأشكال فى التحديد ، ثم قال صاحب الدر : ويشترط لافتراضها تسعة تختص بها إقامة بمصر، وأما المنفصل عنه فإن كان يسمع النداء تجب عليه عند محمد ، وبه يفتى ، كذا فى الملتقى ، وقدمنا عن الولوالجية تقديره بفرسخ ، ورجح فى البحر عوده لبيته بلا كلفة ، قال : ابن عابدين : قوله رجحه فى البحر ، واستحسنه صاحب البدائع ، وصحح فى مواهب الرحمن قول أبى يوسف بوجوبها على من كان داخل حد الإقامة ، أى الذى من فارقه يصير مسافراً ، وهو ظاهر المتون إلى آخر ما بسطه ، وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب ، فى قوله : أن نشهد الجمعة من قباء ، لم يكن أمره إياهم بذلك للوجوب أو لوجوب الجمعة عليهم لما ورد فى الروايات عن هؤلاء أنهم قالوا : كنا نتناوب إلى غير ذلك من الألفاظ ، وأدنى التناوب فى أداء ما يجب على أنفسهم بل كان أمرهم بذلك ليشهدوا جماعات المسلمين ، ويعلموا نوائبهم ، وما يذكر فى الخطبة من المواعظ والأحكام ، ولذلك ترى الترمذى ترجم بقوله : « باب ما جاء من كم يؤتى إلى الجمعة » ، ولم يقل « باب ما جاء من كم يجب أن يؤتى إلى الجمعة » ، ولذلك اختلفوا فى أقوالهم فى تحديد ذلك ، فقال بعضهم : الجمعة على

يعنى أن الإتيان الواجب(١) لقول الله تعالى ، وكذا الوجوب المستفاد من تلك الآية لمن هو ؟ وماذا حده ؟ فالجارّ والمجرور متعلقان بالإتيان والوجوب ، ثم قوله : (فى قرية جامعة دال على(٢) أن الجمعة ليست فى القرى) ، وقوله : وكان أنس رضى الله عنه فى قصره .

من آواه الليل إلى آخر ما بسطه ، وأنت ترى تبويب الإمام البخارى قريب من تبويب الترمذى ١٢ .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى توجيه العبارة إشارة إلى أن الآية حجة لكلا القولين ، وهذا أجود من صنيع العلامة العينى إذ جعله مقتصراً على الثانى فقط إذ قال : قوله لقوله تعالى متعلق بقوله تجب ، وأراد بإيراده بعض هذه الآية الكريمة الإشارة إلى وجوب الجمعة ، وهذا لاخلاف فيه ، ولكن الخلاف فى من تجب عليه ، فكأنه ذكر الترجمة بالاستفهام لهذا المعنى ، اه . وقال : الحافظ : يعنى أن الآية ليست صريحة فى وجوب بيان الحكم المذكور ، فلذلك أتى فى الترجمة بصيغة الاستفهام ، والذى ذهب إليه الجمهور أنها تجب على من سمع النداء ، أو كان فى قوة السامع ، سواء كان داخل البلد أو خارجه ، اه . قلت : وتقدم البسط فى ذلك قريباً ١٢ .

(٢) وهذا الذى أفاده الشيخ ، لامراء فى ذلك ، يدل عليه لفظ البخارى بلفظ إذا كنت فى قرية جامعة ، وهذا نص فى أن القرى على نوعين ، وأصرح من ذلك أثر عطاء بتمامه ، قال الحافظ : قوله قال عطاء وصله عبد الرزاق عن ابن جريج ، وقوله : سمعت النداء أو لم تسمعه يعنى إذا كنت داخل البلد ، وبهذا صرح أحمد ، ونقل النووى أنه لاخلاف فيه ، وزاد عبد الرزاق فى هذا الأثر عن ابن جريج ، قلت لعطاء : ما القرية الجامعة ؟ قال : ذات الجماعة ، والأمير ، والقاضى ، والدور المجتمعة الآخذ بعضها ببعض مثل جدّة ، اه . وقال العينى : وهذا الذى ذكره حد

معناه(١) أنه كان فى فناء البصرة ، فكان يحضر البصرة أحياناً ولا يحضرها أحياناً بل يقيم الجمعة حيث هو ، وإنما جاز له ذلك لكونه فى فناء(٢) البصرة وأما إن لم يكن قصره من فنائها

المدينة أطلق عليها اسم القرية كما فى قوله تعالى : « على رجل من القريتين عظيم وهما مكة والطائف ، وبهذا قال أصحابنا الحنفية ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى معناه من الاحتمالين ، أحد الاحتمالين اللذين حكاهما الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره كما سيأتى فى كلامه مفصلا ، والاحتمالان اللذان حكاهما الشيخ المكى كلاهما مستنبطان من كلام الحافظ إذ قال : قوله وكان أنس الخ وصله مسدد فى مسنده الكبير عن أبى عوانة عن حميد بهذا ، وقوله : يجمع أى يصلى بمن معه الجمعة ، أو يشهدا لجمعة بجامع البصرة ، وقوله : وهو أى القصر ، والزاوية ، موضع بظاهر البصرة معروف ، كانت فيه وقعة كبيرة بين الحجاج وابن الأشعث ، قال أبو عبيد البكرى : هو بكسر الواو موضع دان من البصرة ، وقوله : على فرسخين أى من البصرة ، وهذا وصله ابن أبى شيبة من وجه آخر عن أنس أنه كان يشهد الجمعة من الزاوية ، وهى على فرسخين من البصرة ، وهذا يرد على من زعم أن الزاوية موضع بالمدينة النبوية ، اهـ . وأنت خبير بأن الاحتمال الأول فى كلام الحافظ ، وهو قوله : يصلى الجمعة بمن معه تأبى عنه ترجمة البخارى ، فتأمل ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين كلاهما يوافقان الترجمة ، ويمكن تأويل كلام الشيخ إلى كلام الحافظ أيضاً لكن ما أفاده الشيخ أوضح كما ترى ١٢ .

(٢) ويؤيد ذلك ما سيأتى فى باب إذا فاته العيد أمر أنس مولاه بالزاوية فجمع أهله وبنيه وصلى كصلاة أهل المصر لكنه ليس بنص فى ذلك ، فإنه يحتمل أن يكون مسلك أنس فى العيد كمسلك البخارى أن يصلى العيد النساء ومن كان فى البيوت والقرى ١٢ .

فمعناه(١) أنه كان يحضر الجمعة فى البصرة أحياناً ولا يحضرها أحياناً ، بل يصلى الظهر حيث هو فى قصره ، وذلك لعدم وجوب الجمعة ، نعم إذا حضرها أجزأته عن الظهر .

قوله : (كنا نبكر للجمعة الخ) إيراده(٢) هذه الرواية ههنا بعد تصريحه فى الترجمة

---

(١) وقال مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره ، قوله : أحياناً يجمع أى يأتى إلى جامع البصرة فيصلى الجمعة فيها ، وأحياناً لا يجمع أى لا يأتى إلى جامع البصرة فلا يصلى الجمعة فيها ، أو معناه أحياناً يصلى الجمعة فى قصره وأحياناً لا يصلى الجمعة فى قصره ، قال ومراد البخارى المعنى الأول دون الثانى ، اهـ . قلت : وذلك لأن تبويب البخارى بلفظ من أين تؤتى الجمعة يوافق المعنى الأول دون المعنى الثانى ، ثم كتب الشيخ محمد حسن فى هامش تقريره فاعلم أن الجمعة ليست بواجبة فى القرى عندنا ، خلافا للشافعى ، فإن قيل الجمعة لا يجوز أصلا فكيف صلاها أنس رضى الله عنه فى قصره فى الزاوية ؟ قلنا : جواز الجمعة فى القرى كان مذهب أنس على خلاف مذهبنا ، وكذا على خلاف مذهب الشافعى ، وهو وجوبها فى القرى ، ثم الحديث ساكت من أنه صلى الظهر فى قصره ، أو صلى الجمعة فى قصره ، فإن كان الأول ثبت مذهبنا ، وهو عدم وجوب الجمعة ، وإن كان الثانى ثبت مذهب الشافعى ، وهو وجوبها فى القرى ، اهـ . وهذا من غاية سماحة الشيخ قدس سره رعاية لمذهب الشافعية ، وإلا فظاهر أثر أنس يوافق الحنفية قطعاً كما يدل عليه تبويب البخارى من أين تؤتى الجمعة وإلا فإن كان أنس رضى الله عنه يصلى الجمعة فى قصره لا يصح إيراد الإمام البخارى هذا الأثر فى هذا الباب فإن معناه قطعاً أن أنس رضى الله عنه قد يحضر الجمعة فى البصرة تحصيلا لمزيد الأجر والمثوبة ، وقد لا يحضر لعدم وجوبها فى القرى ، وهذا واضح ، وخال عن الإيرادات التى أشار إليها الشيخ المكى فى كلامه ١٢ .

(٢) اعلم أولا أن فى وقت الجمعة خلافا معروفاً ، وترجم البخارى بباب وقت الجمعة إذا زالت الشمس ، قال الحافظ : جزم بهذه المسئلة مع وقوع الخلاف فيها

. . . .

لضعف دليل المخالف عنده ، اه . قلت : وهذا أصل معروف مطرد من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة ، وهذا هو الأصل السادس والأربعون ، والخلاف فى ذلك شهير للإمام أحمد ، قال النووى : قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وجماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم : لا تجوز الجمعة إلا بعد زوال الشمس ، ولم يخالف فى هذا إلا أحمد بن حنبل وإسحق فجوزاها قبل الزوال ، قال القاضى : وروى فى هذا أشياء من الصحابة لا يصح منها شىء إلا ما عليه الجمهور ، وحمل الجمهور هذه الأحاديث على المبالغة فى تعجيلها وأنهم كانوا يؤخرون الغداء والقيلولة فى هذا اليوم إلى ما بعد صلاة الجمعة لأنهم ندبوا إلى التبكير بها ، اه . وقال الحافظ : أغرب ابن العربى فنقل الإجماع على أنها لا تجب حتى تزول الشمس إلا ما روى عن أحمد أنه إن صلاها قبل الزوال أجزأ ، اه . قال الحافظ : وقد نقل ابن قدامة وغيره عن جماعة من السلف ، ثم بسط الكلام على ذلك ، وقال الموفق : المستحب إقامة الجمعة بعد الزوال لأن النبى ﷺ كان يفعل ذلك ، قال سلمة بن الأكوع : كنا نجمع مع النبى ﷺ إذا زالت الشمس ثم نرجع نتتبع الفىء ، متفق عليه ، وعن أنس أن النبى ﷺ كان يصلى الجمعة حين تميل الشمس ، أخرجه البخارى ، ولأن فيه خروجاً من الخلاف ، فإن علماء الأمة اتفقوا على أن ما بعد الزوال وقت الجمعة ، وإنما الخلاف فيما قبله ، اه . ثم قال : وإن صلوا قبل الزوال فى الساعة السادسة أجزأهم ، وظاهر كلام الخرقى أنه لا تجوز قبل السادسة ، وروى عن ابن مسعود وجابر وسعيد ومعاوية أنهم صلوها قبل الزوال ، وقال القاضى وأصحابه : يجوز فعلها فى وقت صلاة العيد ، وروى ذلك عبد الله عن أبيه قال : نذهب إلى أنها كصلاة العيد ، وقال مجاهد : ما كان للناس عيد إلا فى أول النهار ، وقال عطاء : كل عيد حين يمتد الضحى الجمعة والأضحى والفطر ، لما روى عن ابن مسعود أنه قال : ما كان عيد إلا فى أول النهار ، ولقد كان رسول الله ﷺ

بأن وقت الجمعة إنما هو بعد الزوال تنصيص منه بأن التبكير(١) هنا بمعنى الإسراع والتعجيل(٢) لا بمعنى السير(٣) فى البكرة ، وأن القيلولة أريد هنا بها قضاؤه

يصلى بنا الجمعة فى ظل الحطيم ، رواه ابن البخترى فى أماليه بإسناده ، وروى عن ابن مسعود ومعاوية أنهما صليا الجمعة ضحى وقالا إنا عجلنا خشية الحر عليكم إلى آخر ما بسط من الكلام فى الجواز قبل الزوال ، والاستحباب بعد الزوال ، وتعقب الحافظان ابن حجر والعينى على هذه الآثار الدالة على الجواز قبل الزوال ١٢ .

(١) قال الحافظ تحت حديث أنس أن النبى ﷺ كان يصلى الجمعة حين تميل الشمس ، فيه إشعار بمواظبته ﷺ على صلاة الجمعة إذا زالت الشمس ، وأما رواية حميد التى بعد هذا عن أنس : كنا نبكر بالجمعة ونقيل بعد الجمعة ، فظاهره أنهم كانوا يصلون الجمعة باكر النهار لكن طريق الجمع أولى من دعوى التعارض ، وقد تقرر أن التبكير يطلق على فعل الشىء فى أول وقته أو تقديمه على غيره ، وهو المراد هنا ، والمعنى أنهم كانوا يبدؤن الصلاة قبل القيلولة بخلاف ما جرت به عادتهم فى صلاة الظهر فى الحر فإنهم كانوا يقيلون ثم يصلون ، ولهذه النكتة أورد البخارى طريق حميد عن أنس عقب طريق عثمان عنه ، وسيأتى فى الترجمة التى بعد هذه التعبير بالتبكير ، والمراد به الصلاة فى أول الوقت ، وهو يؤيد ما قلنا ، قال الزين ابن المنير فى الحاشية : فسر البخارى حديث أنس الثانى بحديث أنس الأول ، إشارة منه إلى أنه لا تعارض بينهما ، اهـ ١٢ .

(٢) كما فى حديث أنس الآتى فى الباب الآتى : كان النبى ﷺ إذا اشتد البرد بكر فى الصلاة ، الحديث ، فهل ترى أحداً استدل به على جواز صلاة الظهر قبل الزوال ١٢ .

(٣) قال العينى : ظاهر الحديث أنهم كانوا يصلون الجمعة باكر النهار ، وليس له تطابق بالترجمة ، لكن قالوا ليس المراد منه التبكير الذى هو أول النهار لأن التبكير يطلق أيضاً على فعل الشىء فى أول وقته وهو المراد هنا ، قال الكرمانى :

وما ينوب منابه[1] من نوم النهار فإن القيلولة وإن كانت حقيقة فيما هو نوم نصف النهار إلا أن أحداً إذا نام قبله بقليل أو بعده بقليل فإنه ليس لنومه اسم على حدة لقيامه مقام قيلولته ، فلا يطلق عليه إلا القيلولة مع أنه يمكن أن يكون تشبيها[2] ،

التبكير لا يراد به أول النهار باتفاق الأئمة ، وقال الجوهرى : كل من بادر إلى الشيء فقد بكر إليه أى وقت كان ، يقال بكروا لصلاة المغرب ، وبهذا يحصل التطابق بين الترجمة والحديث ، انتهى مختصراً .

(١) فقد أطلق النبي ﷺ على السحور الغداء فى حديث العرباض بن سارية قال : دعانى رسول الله ﷺ إلى السحور فى رمضان فقال : هلم إلى الغداء المبارك ، وترجم عليه أبوداود « باب من سمى السحور غداء » قال ابن العربى فى شرح الترمذى قيل : إنما سمى السحور غداء لمجاورته الغداة ، وهذا ضعيف ، وإنما سمى به لأنه بدل منه ، وقد يسمى الشيء باسم بدله ، اه . وقال الحافظ استدل به لأحمد على جواز صلاة الجمعة قبل الزوال ، وترجم عليه ابن أبى شيبة « باب من كان يقول الجمعة أول النهار » وأورد فيه حديث سهل وحديث أنس ، يعنى الآتيتين فى آخر كتاب الجمعة ، وتعقب بأنه لا دلالة فيه على أنهم كانوا يصلون الجمعة قبل الزوال ، بل فيه أنهم كانوا يتشاغلون عن الغداء والقائلة بالتهيؤ للجمعة ، بل ادعى ابن المنير أنه يؤخذ منه أن الجمعة تكون بعد الزوال لأن العادة فى القائلة أن تكون قبل الزوال فأخبر الصحابى أنهم كانوا يشتغلون بالتهيؤ للجمعة عن القائلة ويؤخذ ويؤخرون القائلة حتى تكون بعد الجمعة ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) قال السندى : قوله : نبكر كأنه أشار بذكر هذا الحديث السابق إلى أن التبكير محمول على الصلاة أول الوقت ، لا على الصلاة أول النهار ، توفيقاً بين الأدلة ، نعم قد يقال القيلولة هى الاستراحة نصف النهار فكيف يصح هذا الحمل ، أجيب بأنه يفوتهم بسبب التبكير الاستراحة المعتادة لهم نصف النهار فيأتون ببدلها بعد الجمعة وإن لم يكن ذلك البدل باسم القيلولة إلا مجازاً ، اه ١٢ .

وأيضاً فإن قولهم كنا نبكر بالجمعة ليس تصريحاً على أنهم كانوا يصلون الجمعة أيضاً بالبكرة فإنه لم يذكر فيه إلا [١] حضورهم تلك الساعة ، وأما أن صلاتهم هذه الساعة فلا .

(باب إذا اشتدّ الحر [٢] يوم الجمعة)

---

(١) لله در الشيخ ما ألطف هذا التوجيه ، والمعنى أنهم لما كانوا يبكرون بالذهاب إلى الجمعة ولا يجدون لذلك وقت القيلولة فيقيلون بعد الجمعة ، وقد أخرج ابن ماجة عن سمرة بن جندب أن رسول الله ﷺ ضرب مثل الجمعة فى التبكير ، كناحر البدنة ، كناحر البقرة ، كناحر الشاة ، حتى ذكر الدجاجة ، فهذا التبكير هو المراد فى حديث كنا نبكر بالجمعة ، وقد كثرت الروايات فى تلك الساعات كما تقدم فى البخارى أيضاً فى « باب فضل الجمعة » وسيأتى أيضاً فى باب الاستماع إلى الخطبة ، وأخرج أبو داود من حديث على يقول : إذا كان يوم الجمعة عدت الشياطين براياتها وتغدوا الملائكة فتجلس على باب المسجد فيكتبون الرجل من ساعة والرجل من ساعتين ، الحديث ، وأخرج أيضاً من حديث أوس بن أوس مرفوعاً من غسل واغتسل وبكر وابتكر الحديث ، فهذه الروايات وأمثالها صريحة فى أن المراد بالتبكير المبادرة فى الذهاب إلى الجمعة لا أداؤها بكرة ١٢ .

(٢) لم يجزم الإمام البخارى بالحكم فى الترجمة لاختلاف العلماء فى ذلك عندى لكن يظهر ميله فى ذلك من الروايات الواردة فى الباب من أنه مال إلى التفريق فى البرد والحر ، فعدم الجزم فى الترجمة عندى من الأصـــل الخامس والثلاثين من أصول التراجم ، وما يظهر من ميله فى المسألة هو الأصل الاربعون ، ومال ابن المنير إلى أن عدم الجزم فى الترجمة من الأصل الثامن والستين ، إذ قال الحافظ : قال الزين بن المنير : نحا البخارى إلى مشروعية الإبراد بالجمعـــة ولم يبت الحكم بذلك لأن قوله يعنى الجمعة يحتمل أن يكون قول التابعى مما فهمه ، ويحتمل أن يكون من نقله ، فرجح عنده إلحاقها بالظهر لأنها إما ظهر أو زيادة ، أو بدل

هذا تنصيص منه على أن الجمعة لاتخالف الظهر فی استحباب الإبراد عند شدة الحر وهذا هو مختار الإمام(١) رحمه الله تعالى .

عن الظهر ، وأيد ذلك قول أمير البصرة لأنس يوم الجمعة كيف كان النبي ﷺ يصلي الظهر ، وجواب أنس من غير إنكار ذلك ، اه . وقال العيني : جواب إذا محذوف ، تقديره باب إذا اشتد الحر يوم الجمعة أبرد بها ، وإنما لم يجزم بالحكم لكونه لم يتيقن أن قوله يعني الجمعة من كلام التابعي ، أو من كلام من دونه لأن قول أنس كان النبي ﷺ إذا اشتد البرد بكر بالصلاة ، وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة مطلق يتناول الظهر والجمعة كما أن قوله في رواية حميد عنه «كنا نبكر بالجمعة» مطلق يتناول شدة الحر وشدة البرد ، ثم قال العيني بعد ذكر اختلاف الروايات عن أنس: ويحصل الائتلاف بين هذه الروايات بأن نقول : الأصل في الظهر التبكير عند اشتداد البرد ، والإبراد عند اشتداد الحر ، كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، والأصل في الجمعة التبكير لأن يوم الجمعة يوم اجتماع الناس وازدحامهم فإن أخرت يشق عليهم ، اه ١٢ .

(١) في الدر المختار وجمعة كظهر أصلا واستحبابا في الزمانين لأنها خلفه ، قال ابن عابدين : قوله أصلا أي من جهة أصل الوقت : وما وقع في آخره من الخلاف ، وقوله : استحباباً في الزمانين أي الشتاء والصيف ، لكن جزم في الأشباه من فن الأحكام أنه لا يسن له الإبراد ، وفي جامع الفتاوى لقاري الهداية قيل إنه مشروع لأنها تؤدى في وقت الظهر وتقوم مقامه ، وقال الجمهور : ليس بمشروع لأنها تقام بجمع عظيم فتأخيرها مفض إلى الحرج ، ولا كذلك الظهر ، وموافقة الخلف لأصله من كل وجه ليس بشرط ، اه . قلت : وبنحو قولهم قالت المالكية، قال الدردير : الأفضل للجماعة تقديم غير الظهر ولو جمعة ، والأفضل لها تأخيرها أي الظهر لربع القامة صيفاً وشتاء لاجتماع الناس ،ويزاد على ربع القامة من أجل الإبراد لشدة الحر ، اه . وقال أيضاً في باب الجمعة : ويمتد وقتها من الزوال

قوله : ثم قال لأنس رضى الله عنه كيف[١] كان إلخ أى فأجابه أنس[٢]، رضى الله عنه بما ذكره أولا من الرواية .

للغروب ، قال الدسوقى : الوقت المذكور ليس كله اختيارياً بل هى فيه وفى الضرورى كالظهر سواء قلنا إنها بدل عن الظهر أو فرض يومها ، اهـ . وقال الموفق : ويصليها فى أول وقتها فى الشتاء والصيف لأن النبى ﷺ كان يعجلها بدليل الأخبار التى رويناها ولأن الناس يجتمعون لها فى أول وقتها ويبكرون إليها قبل وقتها ، فلو انتظر الإبراد لشق على الحاضرين وإنما جعل الإبراد فى الظهر فى شدة الحر دفعاً للمشقة التى يحصل أعظم منها بالإبراد بالجمعة ، اهـ . ولفظ الشرح الكبير : وإنما جعل الإبراد بالظهر فى شدة الحر دفعاً للشقة ، والمشقة فى الإبراد بها فى الجمعة أكثر ، اهـ . وإلى ذلك ميل الشافعية ، فقد حكى القسطلانى قول الفقهاء أنه يندب الإبراد بالظهر فى شـــدة الحر بقطر حار لا بالجمعة لشدة الخطر فى فواتها المؤدى إليه تأخيرها بالتكاسل ، ولأن الناس مأمورون بالتبكير إليها فلا يتأذون بالحر ، وما فى الصحيحين من أنه ﷺ كان يبرد بها بيان للجواز ، اهـ ١٢ .

(١) قال الزين بن المنير : نحا البخارى إلى مشروعية الإبراد بالجمعة ولم يبت الحكم ، لأن قوله يعنى الجمعة يحتمل أن يكون من قول التابعى مما فهمه ، ويحتمل أن يكون من نقله ، فرجح عنده إلحاقها بالظهر لأنها إما ظهر أو زيادة ، أو بدل عن الظهر ، وأيد ذلك قول أمير البصرة لأنس يوم الجمعة كيف كان النبى ﷺ يصلى الظهر ؟ وجواب أنس من غير إنكار ذلك ، انتهى . كذا فى الفتح ١٢ .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : كيف كان إلخ ، فأجاب أنس رضى الله عنه كان النبى ﷺ إذا اشتد البرد إلخ ، فسؤال الأمير عن الظهر مع أن مقصوده كان معرفة وقت الجمعة ، وكذا جواب أنس كلاهما يدلان على أن وقت الجمعة وقت الظهر ، فحصل المطابقة ، اهـ ١٢

قوله: (وقال ابن عباس رضي الله عنهما يحرم البيع، إلخ) ظاهره الفرق بين قولي ابن عباس[1]

(١) وما أفاده الشيخ واضح لأن ظاهر قول ابن عباس رضي الله عنهما حرمة البيع فقط، وقول عطاء حرمة الصناعات كلها، وما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بين القولين مال إليه القسطلاني أيضاً إذ قال بعد قول ابن عباس: يحرم البيع أي ونحوه من سائر العقود مما فيه تشاغل عن السعي إليها كإجازة وتولية، اه. وقال الحافظ: قوله قال ابن عباس هذا الأثر ذكره ابن حزم من طريق عكرمة عن ابن عباس بلفظ لا يصلح البيع يوم الجمعة حين ينادى للصلاة، فإذا قضيت الصلاة فاشتر وبع، ورواه ابن مردوية من وجه آخر عن ابن عباس مرفوعاً، وإلى القول بالتحريم ذهب الجمهور، وابتداؤه عندهم من الأذان بين يدي الإمام لأنه الذي كان في عهد النبي ﷺ، وأما الأذان الذي عند الزوال فيجوز عندهم البيع فيه مع الكراهة، وعن الحنفية يكره مطلقاً ولا يحرم، وهل يصح البيع مع القول بالتحريم، قولان مبنيان على أن النهي هل يقتضي الفساد مطلقاً أو لا؟ اه. وقال القسطلاني: وإنما لم تبطل الصلاة لأن النهي لا يختص به فلم يمنع صحته كالصلاة في أرض مغصوبة، ويصح البيع عند الجمهور لأن النهي ليس لمعنى في العقد داخل ولا لازم بل خارج عنه، وقال المالكية: يفسخ ما عدا النكاح والهبة والصدقة، وحيث فسخ ترد السلعة إن كانت قائمة، ويلزم قيمتها يوم القبض إن كانت فائتة، والفرق بين الهبة والصدقة وبين غيرهما أن غير الهبة والصدقة يرد على كل واحد ماله فلا يلحقه كبير مضرة، ولا كذلك الهبة والصدقة لأنه ملك شيء بغير عوض فيبطل عليه فتلحقه المضرة، وأما عدم فسخ النكاح فللاحتياط في الفروج، وتقييد الأذان بكونه بعد جلوس الخطيب لأنه الذي كان على عهد رسول الله ﷺ فانصرف النداء في الآية إليه، أما الأذان عند الزوال فيجوز البيع عنده مع الكراهة لدخول وقت الوجوب، لكن قال الأسنوي: ينبغي أن لا يكره في بلد يؤخرون فيها تأخيراً كثيراً كمكة لما فيه من الضرر، فلو تبايع مقيم ومسافر أثما جميعاً

وعطاء ولعل ، الصواب(١) فيه أن مدعاهما واحد وإنما نسب المؤلف إلى كل منهما ما نقل عنه ، وإن كان المذهبان متفقين فى نفس الأمر ، والله أعلم .

لارتكاب الأول النهى ، وإعانة الثانى له ، نعم يستثنى من تحريم البيع ما لو احتاج إلى ماء طهارة ، أو إلى ما يوارى به عورته ، ولو باع وهو سائر إليها جاز ، لأن المقصود أن لا يتأخر عن السعى إلى الجمعة ، اهـ . وقال الموفق فى الأذان بعد جلوس الإمام على المنبر : هذا الأذان الذى يمنع البيع لأنه النداء الذى كان على عهد النبى ﷺ فتعلق الحكم به دون غيره ، قال : ولا يحرم غير البيع من المعقود كالإجارة والصلح والنكاح ، وقيل يحرم لأنه عقد معاوضة أشبه البيع ، ولنا أن النهى يختص بالبيع وغيره لا يساويه فى الشغل عن السعى لقلة وجوده فلا يصلح قياسه على البيع ، اهـ . وبسط الاختلاف فى ذلك العينى وقال : قال صاحب الهداية : قيل المعتبر فى وجوب السعى وحرمة البيع هو الأذان الأصلى الذى كان على عهد النبى ﷺ بين يدى المنبر ، قال العينى : هو مذهب الطحاوى ، وفى فتاوى العتابى هو المختار ، وبه قال أحمد والشافعى وأكثر فقهاء الأمصار ، ثم البيع إذا وقع فعند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وزفر والشافعى يجوز مع الكراهة ، وهوقول الجمهور ، وقال مالك وأحمد والظاهرية : يبطل البيع إلى آخر ما بسطه ، وفى الدر المختار : وجب سعى إليها وترك البيع ولو مع السعى بالأذان الأول فى الأصح وإن لم يكن فى زمن الرسول ﷺ ، قال ابن عابدين : قوله ترك البيع أراد به كل عمل ينافى السعى ، وخصه اتباعا للآية ، وقوله : ولو مع السعى صرح فى السراج بعدم الكراهة إذا لم يشغله بحر ، وينبغى التعويل على الأول نهر ، وسيصرح الشارح فى آخر البيع الفاسد أنه لا بأس به لتعليل النهى بالإخلاص بالسعى فإذا انتفى انتفى ، اهـ ١٢ .

(١) هذا على مسلك الحنفية وإلا فقد عرفت فيما سبق أن الأئمة مختلفة فى أن الحكم مخصوص بالبيع أو يعم غيره أيضا ١٢ .

قوله : (من اغبرت قدماه) دلالته(١) على استحباب المشى ظاهر فإن الاغبرار لا يتصور دونه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح إذا كان المراد بالمشى فى الترجمة ضد الركوب وعليه حمل الشيخ قدس سره الترجمة كما هو ظاهر من سائر كلامه فى هذا الباب ، ويحتمل عندى تبويب المصنف ثلاثة أوجه : الأول ما أفاده الشيخ قدس سره ، وعلى هذا فيكون المراد بالآية أيضاً المشى دون الركوب ، والوجه الثانى أن يكون المراد بالمشى ضد العدو ، وعلى هذا يكون قوله تعالى كالتفسير للمشى ، وتوضيح المراد بالمشى ، وعليه حمله ابن المنير كما سيأتى فى كلامه ، والثالث أن تكون الترجمة مركباً من جزئين ، الأول المشى ضد الركوب ، والثانى عدم العدو ، وهو المراد بقوله تعالى ، وعلى هذا يكون وقول الله تعالى مستأنفاً جزءاً ثانياً للترجمة مستقلا .

وفى الحديث كلام آخر وهو ما قال الحافظ : قوله أدركنى أبو عبس بفتح المهملة ، وسكون الموحدة ، وهو ابن جبر ، كذا وقع عند البخارى أن القصة وقعت لعباية مع أبى عبس ، وعند الإسماعيلى من رواية على بن بحر وغيره ، عن الوليد ابن مسلم أن القصة وقعت ليزيد بن أبى مريم مع عباية ، وكذا أخرجه النسائى فى الجهاد عن الحسين بن حريث عن الوليد ، ولفظه حدثنى يزيد قال : لحقنى عباية وأنا ماش إلى الجمعة ، زاد الإسماعيلى فى روايته وهو راكب فقال : احتسب خطاك هذه ، وفى رواية النسائى فقال : أبشر فإن خطاك هذه فى سبيل الله فإنى سمعت أبا عبس بن جبر ، فذكر الحديث ، فإن كان محفوظاً احتمل أن تكون القصة وقعت لكل منهما ، وأورده ههنا لعموم قوله فى سبيل الله فدخلت فيه الجمعة ، ولكون راوى الحديث استدل به على ذلك ، وعلى التعدد حملها العينى إذ قال : والظاهر أن القصة المذكورة وقعت لكل منهما ، قال الحافظ : وقال ابن المنير فى الحاشية : وجه دخول حديث أبى عبس فى الترجمة من قوله : أدركنى أبو عبس

قوله : (إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون) ، فيه دلالة على[1] استحباب المشي وهو ظاهر ، ثم إن المراد بالسعي[2] في الآية لما كان هو المشي لم تكن الرواية منافية للآية ، وفي قوله : ما فاتكم فأتموا من غير تفصيل بين الركعة وما دونها دلالة ظاهرة[3] لمذهب الشيخين أن مدرك الجمعة يبني على ما أدركه الجمعة

لأنه لو كان يعدو لما احتمل وقت المحادثة لتعذرها مع الجري ، ولأن أبا عبس جعل حكم السعي إلى الجمعة حكم الجهاد ، وليس العدو من مطالب الجهاد ، فكذلك الجمعة ، اه . وبقول ابن المنير أخذ صاحب التيسير إذ قال : ومطابقة حديث بآنست كه جون بيكد يكر حكايت كردند معلوم شدكه آهسته راه ميرفتندنه شتابال ، اه .

(١) قال الحافظ : أورد المصنف في الباب حديث : « لا تأتوها وأنتم تسعون » إشارة منه إلى أن السعي المأمور به في الآية غير السعي المنهي عنه في الحديث ، والحجة فيه أن السعي في الآية فسر بالمضي ، والسعي في الحديث فسر بالعدو ، لمقابلته بالمشي ، حيث قال : لا تأتوها تسعون وأتوها تمشون ، اه ١٢ .

(٢) قال ابن المنير في الحاشية : لما قابل الله بين الأمر بالسعي والنهي عن البيع دل على أن المراد بالسعي العمل الذي هو الطاعة لأنه الذي يقابل سعي الدنيا كالبيع والصناعة ، والحاصل أن المأمور به سعي الآخرة والمنهي عنه سعي الدنيا ، وفي الموطأ عن مالك أنه سأل ابن شهاب عن هذه الآية فقال : كان عمر رضي الله عنه يقرؤها : إذا نودي للصلاة فامضوا كأنه فسر السعي بالذهاب ، كذا في الفتح ١٢ .

(٣) أشار بذلك الشيخ قدس سره إلى مسألة خلافية شهيرة بين العلماء ، بسطت في الأوجز في « باب ما جاء فيمن أدرك ركعة من الجمعة » وإجمال الخلاف المبسوط فيه أنه قال مجاهد وعطاء وجماعة من التابعين : إن من فاتته الخطبة يصلي الظهر أربعاً ، وجمهور الفقهاء أنه يصلي الجمعة مع الاختلاف بينهم في مدرك أقل من ركعة ، فقالت الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد : إن من لم يدرك ركعة من الجمعة يصلي الظهر أربعاً ، وقال الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف : إذا أدركهم في التشهد

لا الظهر ولو أدرك التشهد فقط ، وذلك لأنه(١) مأمور بإتمام ما فاته والفايت منه الجمعة لا الظهر حتى يبنيها .

قوله : (لاتقوموا حتى ترونی) وقع مطلقاً فلا يتقيد بجمعة ولابغيرها . وقوله : ائتوا وعليكم السكينة كذلك فعلم(٢) أن المشى أفضل .

يصلی الجمعة مستدلين بحديث البـــاب ، وروی عن ابن مسعود أنه قال من أدرك التشهد فقد أدرك الصلاة ، وروی عن معاذ بن جبل قال : إذا دخل فی صلاة الجمعة قبل التسليم وهو جالس فقد أدرك الجمعة ، وبه قال داود الظاهری وغيره كما بسط فی الأوجز ١٢ .

(١) قال أبوبكر : لما قال النبی ﷺ : « ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا » وجب على مدرك الإمام فی التشهد اتباعه فيه والقعود معه ، ولما كان مدركا لهذا الجزء من الصلاة وجب عليه قضاء الفائت منها بظاهر قوله عليه السلام « وما فاتكم فاقضوا » والفائت منها هی الجمعة فوجب أن يقضی ركعتين ، كذا فی الأوجز ١٢ .

(٢) كذا أفاد قدس سره ونور الله مرقده ، والأوجه عندهذا العبد الضعيف أن الإمام البخاری استدل بقوله : وعليكم السكينة على عدم السعی بمعنى العدو إلى الجمعة فإنه ينافی السكينة ، وقال الحافظ : وموضع الحاجة منه ههنا قوله : وعليكم السكينة ، قال ابن رشـــيد : والنكتة فی النهی عن ذلك لئلا يكون مقامهم سبب لإسراعه فی الدخول فی الصلاة فينافی مقصوده من هيئة الوقار ، وكان البخاری استشعر لإيراد الفرق بين الساعی إلى الجمعة وغيرها بأن الساعی إلى الصلاة غيرالجمعة منهی لأجل ما يلحق الساعی من التعب وضيق النفس فيدخل فی الصلاة وهو منبهر فينافی ذلك خشوعه ، وهذا بخلاف الساعی إلى الجمعة فإنه فی العادة يحضر قبل إقامة الصلاة فلا تقام حتى يستريح مما يلحقه من الإبهار وغيره ، وكأنه استشعر هذا الفرق فأخذ يستدل على أن كل ما آل إلى إذهاب الوقار منع منه فاشتركت الجمعة مع غيرها فی ذلك ، اه . قلت : ويلزم من هذا الاستشعار أنه مأمور

قوله : (فلما كان عثمان وكثر الناس) إلخ والناس وإن كانوا كثيرين[1] فى زمن الشيخين أيضاً إلا أن بركة قرب صحبة النبى ﷺ لم يتركهم فى أيام أبى بكر ولا الصولة العمرية فى زمنه أن يتخلفوا عن حضور الجمعة من أنفسهم فلم يحتج إلى الأذان الثالث ، وكان عثمان رضى الله عنه حييًّا فاجترأ الناس فى أيامه على

بالسعى إلى الجمعة دون غيرها ، وقد عرفت فيما سبق أن السعى فى الآية بمعنى المشى ، فالأوجه عندى ما قدمت من أنه رضى الله عنه استدل بالسكينة على عدم العدو ، وقال العينى : وجه المطابقة بين هذا الحديث وبين الترجمة قريب من وجه المطابقة المذكورة فى الحديث السابق ، ويؤخذ ذلك من لفظ السكينة وإن كان فيه بعض التعسف ، اهـ . قلت : ولم أدر وجه التعسف فإن التقريب واضح ، ثم قال الحافظ فى قوله قال أبو عبد الله : لا أعلمه إلا عن أبيه أبو عبد الله هذا هو المصنف ، وكأنه وقع عنده توقف فى وصله لكونه كتبه من حفظه ، أو لغير ذلك ، وهو فى الأصل موصول لا ريب فيه ، فقد أخرجه الإسماعيلى عن ابن ناجية عن أبى حفص وهو عمرو ابن على شيخ البخارى فقال عن عبد الله بن أبى قتادة عن أبيه ولم يشك ، وأغرب الكرمانى فقال : إن هذا الإسناد منقطع ، وإن حكم البخارى بكونه موصولا لأن شيخه لم يروه إلا منقطعاً ، اهـ . قلت : ولفظ الكرمانى قال البخارى لا أعلم رواية عبد الله هذا الحديث عن أحد إلا عن أبيه ، فإن قلت ما قولك فى هذا الحديث أهو مرسل منقطع ، أم مسند ؟ قلت : منقطع لأن شيخه لم يروه إلا منقطعاً ، وإن حكم البخارى بأنه رواه عن أبيه ، اهـ . ثم قال الحافظ : وقد تقدم فى آخر الأذان أن البخارى علق هذا الطريق من جهة على بن المبارك ، ولم يتعرض للشك الذى ههنا ، اهـ . قلت : بل ذكره البخارى فى أواخر أبواب الأذان بعدة طرق عن أبى قتادة بدون شك ، ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك ما ورد أن عمر هو الذى زاد النداء الثالث لكثرة الناس ، ففى الفتح عن تفسير جويبر ، عن الضحاك بسنده عن مكحول ، عن معاذ ، أن

ما لم يجترؤا عليه فى أيام عمر رضى الله عنه وأسهل ما لم يكن سهلا فى وقته ، ونشأ وهن ما فى أمور الدين فزاد أذانا ثالثاً ، ثم إن التأذين الأول فى وقته ﷺ والشيخين لما كان لإعلام(١) الحاضرين ومن غاب منهم أيضاً كان الاحتياج فى رفع الصوت فيه ما لم يبق بعد زيادة الأذان الأول قبله فيكفى فى زماننا من رفع الصوت

عمر رضى الله عنه أمر مؤذنين أن يؤذنا للناس الجمعة خارجا من المسجد حتى يسمع الناس ، وأمر أن يؤذن بين يديه كما كان فى عهد النبى ﷺ وأبى بكر ، ثم قال عمر: نحن ابتدعناه لكثرة المسلمين ، انتهى ، وتكلم عليه الحافظ بأنه منقطع بين مكحول ومعاذ ولأن معاذاً خرج من المدينة إلى الشام فى أول ما غزوا الشام واستمر إلى أن مات بالشام فى طاعون عمواس ، وقد تواترت الروايات أن عثمان هو الذى زاده فهو المعتمد ، اه . لكنه يستأنس منه كثرة الناس فى زمن عمر رضى الله عنه أيضاً ، ووجه زيادة عثمان اتساع البيوت فى المدينة كما فى العينى من رواية عبد بن حميد فى تفسيره إذ قال فى رواية أبى داود : كان يؤذن بين يدى رسول الله ﷺ على باب المسجد وأبى بكر وعمر ، وكذا فى رواية الطبرانى ، وفى رواية عبد بن حميد فى تفسيره فى زمن رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر وعامة خلافة عثمان ، فلما تباعدت المنازل وكثر الناس أمر بالنداء الثالث ، اه . وذكر شيخ الإسلام فى شرحه ما تعريبه أنه ورد فى بعض الروايات أن النداء الثالث زيد فى زمن عمر رضى الله عنه واستمر إلى زمن عثمان رضى الله عنه ، وجمع بينهما بأنه كان فى زمن عمر رضى الله عنه بمجرد الإعلام وفى زمن عثمان الإعلام بألفاظ الأذان ، اه ١٢ .

(١) وإلى ذلك مال الحافظ إذ قال : قال المهلب : الحكمة فى جعل الأذان فى هذا المحل أى بين يدى الإمام ليعرف الناس بجلوس الإمام على المنبر فينصتون له إذا خطب كذا قال ، وفيه نظر فإن فى سياق ابن إسحق عند الطبرانى وغيره عن الزهرى فى هذا الحديث أن بلالا كان يؤذن على باب المسجد ، فالظاهر أنه كان لمطلق الإعلام لا لخصوص الإنصات ، نعم لما زيد الأذان الأول كان للإعلام وكان الذى بين يدى الخطيب للإنصات ، اه . ويستنبط ذلك من كلام ابن عابدين

فى الأذان[١] الثانى بقدر ما يكفى لإعلام الحاضرين إذ لا حاجة لإعلام الغائبين لأنهم قد أعلموا قبل فلا يفتقر أيضاً إلى ارتقاء المؤذن على موضع[٢] مرتفع فافهم فإنه مفيد ، وقد ظن بعض العلماء أن السنة فى الأذان الثانى اليوم أن يكون[٣] على ما كان فيهم فى وقته ﷺ ، وأنت تعلم أن العلة قد ارتفعت لقيام الأذان الأول مقامه فى إفادة هذا المعنى .

(باب المؤذن الواحد[٤] يوم الجمعة)

أيضاً إذ قال : قال فى العناية : ذكر المؤذنين بلفظ الجمع إخراجاً للكلام مخرج العادة فإن المتوارث فى أذان الجمعة إجتماع المؤذنين لتبليغ أصواتهم إلى أطراف المصر الجامع ، ومثله فى النهاية ، والكفاية ، ومعراج الدراية ، والعلة المذكورة إنما تظهر فى الأذان الأول مع أنه ذكر فى الهداية ذكر المؤذنين بلفظ الجمع فى الموضعين ، اهـ . فقوله العلة المذكورة إنما تظهر فى الأذان الأول يشير إلى ما أفاده الشيخ ، ١٢ .

(١) وفى السعاية اغز : أىّ أذان لايستحب رفع الصوت فيه أقل هو الأذان الثانى يوم الجمعة الذى يكون بين يدى الخطيب لأنه كالإقامة لإعلام الحاضرين ، صرح به جماعة من الفقهاء ، اهـ ١٢ .

(٢) ولذا ذكره الفقهاء قاطبة بلفظ بين يدى الخطيب وبلفظ عند المنبر وغير ذلك ، ١٢ .

(٣) ولشيخى ومولاى حضرة مولانا الحاج خليل أحمد شارح أبى داود المهاجر المدنى نور الله مرقده فى تلك المسألة رسالة وجيزة فى الأردية مسماة : بتنشيط الآذان فى تحقيق محل الأذان ، مطبوعة فى الهند ، ١٢ .

(٤) قال العينى : أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من قال : كان النبى ﷺ إذا رقى المنبر وجلس أذن المؤذنون وكانوا ثلاثة ، واحد بعد واحد ، فإذا فرغ الثالث

واستحسن العلماء تعدد (١) المؤذنين عند الضرورة .

(باب يجيب الإمام على المنبر إذا سمع النداء)

يعنى أن النهى عن الصلاة والكلام بعد خروج الإمام وقيامه عن مقامه إنما

قام لخطب ، وممن قال به ابن حبيب ، اه . وقال الحافظ بعد ذكر رواية ابن حبيب : فإنه دعوى تحتاج لدليل ولم يرد ذلك تصريحاً من طريق متصلة يثبت مثلها ، ثم وجدته فى مختصر البويطى عن الشافعى ، اه . وما ذكر العينى فى غرض الترجمة أوجه مما قاله شيخ الإسلام فى شرحه : أن الغرض دفع توهم كون الأذان الثالث فى زمنه ﷺ بل كان من زمن عثمان رضى الله عنه ، اه . وأنت خبير بأن هذا المعنى قد ظهر من الباب السابق نصاً فلا وجه لتوهم ، ١٢ .

(١) بسطت المسألة فى الأوجز ، وحاصل ما فيه قال العينى إذا أذن اثنان معاً فمنعه قوم وقالوا : أول من أحدثه بنو أمية ، وقال الشافعية : لا يكره إلا أن حصل منه تهوش ، وقال ابن دقيق العيد : أما الزيادة على الإثنين فليس فى الحديث تعرض إليه ، ونص الشافعى على جوازه ، وقال الموفق : لا تستحب الزيادة على المؤذنين لأن المحفوظ عن النبى ﷺ أنه كان له مؤذنان : بلال ، وابن أم مكتوم . إلا أن تدعو الحاجة إلى الزيادة عليهما فقد يجوز ، فقد روى عن عثمان أنه كان له أربعة مؤذنين ، وإن كان الحاجة إلى أكثر كان مشروعا ، قال أحمد : إن أذن عدة فى منارة فلا بأس به ، وفى « جمعة الهداية إذا أذن المؤذنون » قال فى هامشه : المؤذنون بلفظ الجمع إخراجا للكلام مخرج العادة فإن المتوارث فى أذان الجمعة اجتماع المؤذنين ليبلغ أصواتهم إلى أطراف المصر ، وفى السعاية عن ابن عابدين لا خصوصية للجمعة إذ الفروض الخمسة تحتاج إلى الإعلام ، انتهى ما فى الأوجز مختصراً . وما قيل إنه من محدثات بنى أمية يأبى عنه ما تقدم عن عثمان رضى الله عنه ، وفى جمعة الموطأ : عن ثعلبة إذا خرج عمر وجلس على المنبر وأذن المؤذنون ، الحديث بلفظ الجمع فى أكثر نسخ الموطأ ، ١٢ .

هو للمأمومين والمستمعين ، لا للإمام (١) فإنه يجيب الأذان لأن الكلام

(١) يؤيد ذلك تقييد الإمام البخاري الترجمة بلفظ الإمام إذ قال « باب يجيب الإمام » وقال الحافظ فى فوائد الحديث : وفيه أن الخطيب يجيب المؤذن وهو على المنبر ، اه . وكذا قال العينى فى جملة ما يستفاد من الحديث إجابة الخطيب للمؤذن وهو على المنبر ، اه . وفى المراق إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ، وهو قول الإمام لأنه نص النبى ﷺ ، وقال أبو يوسف ومحمد : لابأس بالكلام إذا خرج قبل أن يخطب ، وإذا نزل قبل أن يكبر ، واختلفا فى جلوسه إذا سكت فعند أبى يوسف يباح ، وعند محمد لايباح ، قال الطحطاوى : قوله : ولا كلام دنيوى اتفاقا ، وكذا الأخروى عند الإمام ، وفى البحر عن العناية والنهاية اختلف المشايخ على قول الإمام فى الكلام قبل الخطبة ، فقيل إنما يكره ما كان من جنس كلام الناس أما التسبيح ونحوه فلا ، وقيل ذلك مكروه ، والأول أصح ، ومن ثم قال فى البرهان : وخروجه قاطع للكلام ، أى كلام الناس عند الإمام ، فعلم بهذا أنه لا خلاف بينهم فى جواز غير الدنيوى على الأصح ، ويحمل الكلام الوارد فى الأثر على الدنيوى ، ويشهد له ما أخرجه البخارى أن معاوية رضى الله عنه أجاب المؤذن بين يديه فلما أن قضى التأذين قال : أيها الناس فذكر حديث الباب ، قلت : لكن يشكل على هذا التفصيل مافى الشلبى على الزيلعى يجب على الإمام ترك السلام بين خروجه إلى المنبر ودخوله فى الصلاة ، وبه قال مالك ، وقال الشافعى : هو سنة عند توجهه إليهم كما روى عن ابن عمر عن النبى ﷺ والحجة عليه قوله ﷺ إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام ، وما رواه ضعفه البيهقى ، اه . وهكذا قال صاحب البحر وغيره راداً على الشافعى رضى الله عنه فى مسألة السلام ، وهذا يدل على ترك إجابة المؤذن بالأولى لكن علله صاحب المراق بعلة أخرى فقال : ولا يسلم الخطيب لأنه يلجئهم إلى ما نهوا عليه ، قال الطحطاوى : هذا إنما يظهر أن لو أطلق فى الكلام ، أما لو قيد بالدنيوى فلا يظهر لأنه أخروى ، وهذا مما لاخلاف فى إباحته كما مر عن العناية وغيرها ، وهذا المبحث كثير الخلاف جداً ، اه ١٢ .

لم يحرم[1] عليه وذلك لأن خطبته خطاب مع القوم فلا يكون كلامه[2] حراماً أيضاً .

(١) وبذلك جزم الحافظان ابن حجر والعيني إذ قالا في جملة فوائد الحديث : وفيه إباحة الكلام قبل الشروع في الخطبة ، اه . وتقدم عن الطحطاوي أن المبحث كثير الخلاف جداً ، ١٢ .

(٢) يشكل على عمومه ما في الدر المختار : ويكره تكلمه فيها إلا لأمر معروف لأنه منها ، اه . وفي البحر عن البدائع : يكره للخطيب أن يتكلم في حال خطبته إلا إذا كان أمراً بمعروف فلا يكره لكونه منها ، اه . وقد عرفت أن ميل الشيخ إلى جواز كلام الخطيب كما تقدم وإلى جواز الكلام مع الخطيب كما سيأتي قريباً في « باب رفع اليدين في الخطبة » وحكاه القسطلاني عن الحنفية والمالكية والحنابلة إذ قال : عند الشافعية يكره الكلام حال الخطبة من ابتدائها لظاهر الآية ، وحديث مسلم عن أبي هريرة : « إذا قلت لصاحبك انصت يوم الجمعة والإمام يخطب فقد لغوت » ولا يحرم للأحاديث الدالة على ذلك كحديث أنس المروي في الصحيحين يعني الآتي قريباً في « باب الاستسقاء في الخطبة » وحديث أنس المروي بسند صحيح عند البيهقي أن رجلا دخل والنبي ﷺ يخطب يوم الجمعة فقال : متى الساعة ؟ فأومأ الناس إليه بالسكوت فلم يقبل ، فأعاد الكلام فقال له النبي ﷺ في الثالثة : ما أعددت لها ؟ فقال : حب الله وحب رسوله ، قال : إنك مع من أحببت ، ووجه الدلالة منه أنه لم ينكر عليه الكلام ، وقال أبو حنيفة : خروج الإمام قاطع للصلاة والكلام ، وأجاز صاحباه إلى كلام الإمام له قوله ﷺ « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » ولهما قوله ﷺ خروج الإمام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام ، وقال المالكية والحنابلة أيضاً بالمنع لحديث « إذا قلت لصاحبك » وأجابوا عن حديث أنس السابق وما في معناه أنه غير محل النزاع لأن محل النزاع الإنصات والإمام يخطب ، وأما سؤال الإمام وجوابه فهو قاطع لكلامه فيخرج عن ذلك ، وقد بنى بعضهم القولين على الخلاف في أن الخطبة بدل عن الركعتين ، وبه صرح الحنابلة ، وعزوه لنص أحمد أولا ،

قوله : (كان جذع يقوم) إيراد الرواية فى باب[١] الخطبة على المنبر إشارة إلى أن المنبر سنة لا واجب فإن مقامه على الجذع وإن كان متروكاً لكن تركه لم يكن لنسخه حتى لا يجوز العمل عليه بل الترك إنما كان لأن الجلوس على المنبر للوعظ وغيره أسهل ، وكذا للقيام عليه للخطبة أفيد ، والحجة على عدم النسخ خطبته فى العيدين وغيرهما قائماً ولو إلى غير جذع .

قوله : (أصوات العشار[٢]) أرادبها الآنة التى تعروها إذا قربت أيام ولادها

فعلى الأول يحرم لا على الثانى ، إنتهى مختصراً ، وحكى القارى التقرير المذكور ، والاستدلال بالحديثين للشافعية عن ابن حجر ثم قال : هو مدفوع الدلالة على مقصوده فإنها واقعة حال لا تصلح للاستدلال لاحتمال أن كلا منهما تكلم قبل جلوسه ، أو قبل شروعه ، أو بعد فراغه ، مع احتمال نسخه ، أو خصوصيته ، أو عدم علمه بالحكم ، ويدل عليه منع الأصحاب بالإشارة ، ولو كان الكلام جائزاً لما منعوه ، اهـ . وترجم النسائى فى سننه مخاطبة الإمام رعيته وهو على المنبر ، وأورد فيه حديث قصة سليك الغطفانى ، قال السندى : كلامه ﷺ وكذا كلام المجيب ليس من باب الكلام حالة الخطبة فلا يشمله النهى لأن الإمام إذا شرع فى الكلام فما بقيت الخطبة تلك الساعة ، اهـ . وقال الموفق : لا يحرم الكلام على الخطيب ، ولا على من سأله الخطيب لأنه ﷺ سأل سليكا : أصليت ؟ قال : لا ، وعن ابن عمر رضى الله عنهما أن عمر بين يخطب فذكر إنكاره على عثمان فى التأخر ، وعدم الغسل ، ثم قال : ولأن تحريم الكلام علته الاشتغال به عن الإنصات الواجب وسماع الخطبة ، ولا يحصل ههنا ، وكذلك من كلم الإمام لحاجة أو سأله عن مسألة ، اهـ .

(١) مطابقة الحديث بالترجمة واضحة من قوله نزل فإنه يدل على الخطبة على المنبر ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الإشارة نكتة لطيفة واضحة ١٢ .

(٢) بكسر المهملة بعدها معجمة ، قال الجوهرى : جمع عشراء بالضم ثم الفتح كنفساء ، وهى الناقة الحامل التى مضت لها عشرة أشهر ، ولا يزال ذلك اسمها إلى

(باب استقبال الناس الإمام إذا خطب)

هذا إذا(١) لم يخلّ استقبالهم إياه بتسوية الصفوف

أن تلد ، وقال الخطابى : العشار الحــوامل من الإبل التى قاربت الولادة ، كذا فى الفتح بزيادة ١٢ .

(١) قال العينى : بعدما بسط فى الآثار والروايات فى ذلك : وفى المبسوط كان أبو حنيفة رضى الله عنه إذا فرغ المؤذن من أذانه أدار وجهه إلى الإمام ، وهو قول شريح وغيره من التابعين ، بسط أسماءهم العينى ، قال : وبه قال مالك والأوزاعى والثورى والشافعى وأحمد وإسحق ، وقال ابن المنذر : وهــذا كالإجماع ، وقال : قال الترمذى : والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ وغيرهم يستحبون استقبال الإمام إذا خطب ، انتهى ملخصاً . وقال الموفق : يستحب أن يقبل النــاس الخطيب ، قال الأثرم : قلت لأبى عبد الله : يكون الإمام متباعداً فإذا أردت أن انحرف إليه حولت وجهى عن القبلة ؟ فقال : نعم تنحرف إليه ، وممن كان يستقبل الإمام ابن عمر رضى الله عنهما وأنس ، وهــو قول مالك والثورى والأوزاعى والشافعى وأحمــد وإسحق وأصحاب الرأى ، قال ابن المنذر : هذا كالإجماع ، انتهى مختصراً . واستقبال القوم الإمام واجب على أحد القولين للمالـكية كما فى الدردير ، وفى العينى جزم الرافعى والنووى باستحبابه ذلك ، وصرح القاضى أبو الطيب بوجوب ذلك ، اهـ . قال الحلبى : وفى المبسوط يستحب للقوم أن يستقبلوا الإمام عند الخطبة ، وعن أبى حنيفة أنه كان إذا فرغ المؤذن من أذانه أدار وجهه إلى الإمام لـكن الرسم الآن أنهم يستقبلون القبلة للحرج فى تسوية الصفوف ، كذا فى شرح الهداية للسروجى ، اهـ . وفى البحر : ثم قولهم إن السنة فى المستمع استقبال الإمام مخالف لما عليه عمل النــاس من استقبال المستمع القبلة ، ولهذا قال فى التجنيس : والرسم فى زماننا أن القوم يستقبلون القبلة قال : لأنهم لو استقبلوا الإمام لحرجوا فى تسوية الصفوف بعد فراغه لـكثرة

بأن اعتادوها(١) فلا يفتقر إلى زيادة وقت فيها أو لم يكن بعد الخطبة صـــلاة ، وأما إذا لم يعتادوا بإقامة الصفوف إلا بتـكلف ومزيد اهتمام فليس لهم استقباله ، إلا إذا لم تـكن بعدها صلاة كما فى العيدين .

قوله : (إنكم تفتنون) أى توقع عليكم الفتنة ، وكذا المرادبالامتحان إيقاع المحنة وكذا الابتلاء إرسال البلاء ، وليس المراد بها الاختبار لأنها(٢) ليست بدارابتلاء

الزحام ، وجزم فى الخلاصة بأن يستحب استقباله إن كان أمام الإمام ، فإن كان عن يمين الإمام أوعن يساره قريباً من الإمام ينحرف إلى الامام مستمداً للسماع ، اه . وفى الكوكب ليس المراد بذلك استقبال عين الإمام بل استقبال جهته لما يلزم على الأول من التحلق قبل الجمعة المنهى عنه بحديث آخر ، اه ١٢ .

(١) كما فى زمان السلف فإنهم كانوا يعتادون ذلك ١٢ .

(٢) لله در الشيخ ما أدق نظره فإنه لا ريب فى أن عالم الآخرة بعد الممات ليس عالم الإبتلاء والتـكليف ، ويؤيد كلام الشيخ لفظ حديث أسماء عند البخارى يأتى فى الجنائز ، تقول قام رسول الله ﷺ خطيباً ، فذكر فتنة القبر التى يفتتن فيها المرء ، فلما ذكر ذلك ضج المسلمون ضجة ، الحديث . قال القارى : فتنة القبر أى عذابه أو ابتلاؤه والامتحان فيه ، اه . والأول مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وفى المشكاة برواية مسلم عن زيد بن ثابت قال : « بينا رسول الله ﷺ على بغلة إذ حادت به فـكادت تلقيه وإذا أقبر ستة أو خمسة فقال من يعرف أصحاب هـذه القبور ؟ فقال رجل أنا ، فقال متى ماتوا ؟ قال فى الشرك ، فقال إن هذه الأمة تبتلى فى قبورها ولولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر » الحديث ، فهذا الابتلاء هو الذى اختاره الشيخ قدس سره ، قال القارى : قال ابن حجر قوله إن هـذه الأمة تبتلى فى قبورها أى بالعذاب ، وقال أيضاً فى حـديث أسماء فى قوله ﷺ : « قد أوحى إلى أنـكم تفتنون فى القبور قريباً من فتنة الدجال ، قال الطيبي أى فتنة عظيمة إذ ليس فى الفتن أعظم من فتنة الدجال ، وهـــذا المعنى اختاره شيخ الإسلام فى شرحه

. . . .

إذ ترجمه وحى كرده شد بسوىء من كه بتحقيق شمامبتلا كرده ميشويد در قبرها
مانندیا نزدیك ابتلاء ببلية مسيح دجال كه معروف است بشـــده وهول ، اه .
وسبقه إلى ذلك صاحب التيسير لكن الشراح عامتهم يدل كلامهم على أنهم بمعنى
الاختبار ، قال العينى : قوله تفتنون أى تمتحنون ، قال الجوهرى : الفتنة الامتحان
والاختبار، اه . وفى المجمع تفتنون كفتنة الدجال أى امتحانا هائلا ، ولكن يثبت
الله ، اه . وقال القسطلانى فى كتاب العلم : قوله تفتنون : تمتحنون وتختبرون ، اه .
وعامتهم فسروا قوله تفتنون بقولهم تمتحون ، وظاهر كلام الحافظ فى الجنائز أن
هذا الامتحان والاختبار ليس اختبار الدنيا للتكليف بل لإتمام الحجة ، فقال : وهل
تختص هذه الأمة أم وقعت على الأمم قبلها ؟ ظاهر الأحاديث الأول ، وبه جزم
الحكيم الترمذى ، وقال : كانت الأمم قبلها تأتيهم الرسل ، فإن أطاعوا فذاك ، وإن
أبوا عوجلوا بالعذاب ، فلما أرسل الله تعالى محمداً ﷺ رحمة للعالمين أمسك عنهم
العذاب وقبل الإسلام ممن أظهره ، سواء أسر الكفر أولا فلما ماتوا قيض الله لهم فتانى
القبر ليستخرج سرهم بالسؤال وليميز الله الخبيث من الطيب ، ويثبت الله الذين آمنوا
أو يضل الله الظالمين ، اه . ويؤيده حديث زيد بن ثابت مرفوعاً : « إن هذه الأمة
تبتلى فى قبورها » الحديث ، أخرجه مسلم ، ومثله عند أحمد عن أبى سعيد فى أثناء حديث
ويؤيده أيضاً قول الملكين : ماتقول فى هذا الرجل محمد؟ وحديث عائشة عند أحمد
أيضاً بلفظ : « وأما فتنة القبر فى تفتنون وعنى تسألون » ، وجنح ابن القيم إلى الثانى ،
وقال ليس فى الحديث ما ينفى المسألة عمن تقدم من الأمم ، وإنما أخبر النبى ﷺ
أمته بكيفية امتحانهم فى القبور لا أنه نفى ذلك عن غيرهم ، قال والذى يظهر أن كل
نبى مع أمته كذلك فتعذب كفارهم فى قبورهم بعـــد سؤالهم وإقامة الحجة عليهم
ويعذبون فى الآخرة بعد السؤال وإقامة الحجة ، انتهى مافى الفتح . قلت : ومعنى قوله
يؤيده قول الملكين ما قالوا إنهما يعبران بهذه العبارة التى ليس فيها تعظيم امتحاناً
للمسئول لئلا يتلقن تعظيمه عن عبارة القائل كما حكاه القارى عن الطيبى ، وقال أيضاً

قوله : (فأوعيته[1] غير أنها إلخ) يعني[2] بذلك أن الذى حدثتنى به فاطمة

فى توجيه آخر وهو الإشارة ، قال ابن حجر : لا يلزم من الإشارة ما قيل من رفع الحجب بين الميت وبينه ﷺ حتى يراه ، لأن مثـــل ذلك لا يثبت بالاحتمال على أنه مقام امتحان وعدم رؤية شخصه الكريم أقوى فى الإمتحان ، اهـ . وقال السيوطى فى الدر : أخرج ابن مردويه عن أنس عن النبى ﷺ فى قوله تعـالى : « يثبت الله الذين آمنوا » قال : « وهو المؤمن فى قبره عند محنته ، يأتيه ممتحناه فيقولان : من ربك ؟ وما دينك ؟ » الحديث ، وفى الأوجز عن الباجى : ليس الاختبار فى القبر بمنزلة التكليف والعبادة ، وإنما معناه إظهار العمل وإعلام بالمآل والعاقبة كاختبار الحساب لأن العمل والتكليف قد انقطع بالموت ، اهـ .

(١) قال العينى: قوله فأوعيته الأصل فى مثل هذا أن يقال وعيته ، يقال وعيت العلم وأوعيت المتاع ، قال ابن الأثير فى حديث الإسراء ذكر فى كل سماء أنبياء قد سماهم فأوعيت منهم إدريس فى الثانية ، هكذا روى ، فإن صح فيكون معناه أدخلته فى وعاء قلبى ، يقال : أوعيت الشىء فى الوعاء إذا أدخلته فيه ، ولو روى وعيت بمعنى حفظت ، لـكان أبين وأظهر ، يقال وعيت الحديث أعيه وعياً إذا حفظته وفهمته ، وفلان أوعى من فلان أى أحفظ ، وههنا كذلك إن صحت الرواية فيكون معناه أدخلته فى وعاء قلبى وإلا فالقياس وعيته بدون الهمز ، وفى بعض النسخ فوعيته على الأصل ، اهـ . وفى القسطلانى قوله : فأوعيته أى أدخلته وعاء قلبى ، ولأبى الوقت وعيته بغير همز على الأصل ، يقال : وعيت العلم أى حفظته وأوعيت المتـاع ، وللـكشميهنى فى اليونينية وما وعيته ، اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ فى معنى الـكلام ظاهر وواضح من سياق العبارة الموجودة فى النسخ التى عندنا ، وقريب منه ما أفاد مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال : أى ذكرت أسماء الأنواع الغليظة من العذاب على الـكافر فلم أعها ، وذكر صاحب التيسير فى معناه : كفت هشام كه روايت كرده است از فاطمه كفت

محفوظ لى وحاصله التغليظ والتشديد عليه غير أنى لاأتذكر عين لفظها .

مرا فاطمه بحاليكه يادكرفتم آنرا جز آنكه فاطمه ذكركرده است جيزى كه شدّت كرده مى شود بر منافق آنرا يادنه كرفته ام ، اه . وحاصله أن الوعى متعلق بغير ذكر العذاب ، وهذا غير المعنى الذى أفاده الشيخ إذ مؤدى كلام الشيخ قدس سره أن الوعى متعلق بمفهوم ذكر العذاب بدون وعى ألفاظه ، ثم قال صاحب التيسير وتبعه شيخ الاسلام : إن فى بعض النسخ ماوعيته بما موصولة يعنى كفت جيزيرا كه يادكرفتم ، اه . والأوجه عندى أن ما نافية كما يدل إضافة الواو فى أوله كما تقدم قريباً عن القسطلانى إذ قال : للكشميهنى وما وعيته ، وعلى هذا فهو متعلق بذكر العذاب والمعنى أن فاطمة ذكرت أنواع العذاب على الكافر ، وما وعيت ألفاظه ومعناه تغليظ العذاب على الكافر وهذه النسخة أقرب من شرح الشيخ قدس سره ، ولا يذهب عليك أن هـــذا الحديث ذكره الإمام البخارى فى صحيحه فى تسعة مواضع ؛ خمسة منها مفصلة ، وأربعة مختصرة مختصة بترجمة الباب ، إلا أن هـذا الـكلام من قوله قال هشام لم يذكره إلا ههنا ، والعجب أن الحافظين وغيرهما من الشراح كالكرمانى والقسطلانى لم يتعرضوا لشرح هـذا الـكلام ، وتعرض له الشيخ قدس سره لدقة نظره ، ولم يذكره أيضاً مسلم فى صحيحه ولا مالك فى موطأه ولا أحمد فى مسنده فى هذا الحديث ، نعم ذكر أحمد فى مسنده حديث أسماء بلفظ آخر أيضاً ، فقد أخرج بسنده إلى محمد بن المنكدر ، قال : كانت أسماء تحدث عن النبى ﷺ قالت : قال : « إذا دخل الإنسان قبره فإن كان مؤمناً أحف به عمله الصلاة والصيام ، قال فيأتيه الملك من نحو الصلاة فترده ، ومن نحو الصيام فيرده ، قال : فيناديه اجلس ، قال فيجلس ، فيقول له : ما تقول فى هـذا الرجل ؟ يعنى النبى ﷺ ، قال من ؟ قال : محمد ، قال أشهد أنه رسول الله ﷺ ، قال يقول : وما يدريك أدركته ؟ قال أشهد أنه رسول الله ، قال : يقول على ذلك عشت وعليه مت وعليه تبعث ، قال وإن كان فاجراً أو كافراً ، قال جاء الملك وليس بينه وبينه شيئاً يرده ، قال : فأجلسه ، قال: يقول اجلس ، ماذا تقول فى هذا الرجل ؟ قال أىّ

. . . .

رجل ؟ قال : محمد ، قال يقول : والله ما أدرى سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته ، قال فيقول له الملك على ذلك عشت وعليه مت وعليه تبعث ، قال وتسلط عليه دابة فى قبره معها سوط تمرته جمرة مثل غرب البعير ، تضربه ما شاء الله صماء لا تسمع صوته فترحمه هكذا فى المسند ، وذكره السيوطى فى الدر برواية أحمد ولفظه : يسلط عليه دابة فى قبره معها سوط ثمرته جمرة مثل عرف البعير ، وفى مجمع الزوائد معها سوط تمره جمرة مثل البعير ، قال رواه أحمد ، وروى الطبرانى منه طرفا فى الكبير ورجال أحمد رجال الصحيح ، اه .

ومما يجب التنبه عليه أنه وقع فى حديث الباب قوله : شك هشام ، وتقدم فى « باب من أجاب الفتيا » بإشارة اليد أن الشاك فيه فاطمة ، قال الكرمانى : لامنافاة بينهما لجواز عروض الشك لهما ، اه . والعجب كل العجب أنه لم يتعرض لذلك الاختلاف غير الكرمانى من شراح البخارى الحافظين والقسطلانى ، وكان الموضع جديراً بأن يتكلم فيه ، وقد عرفت فيما سبق أن الإمام البخارى ذكر هذا الحديث فى صحيحه فى خمسة مواضع مفصلة وسياق الأربعة منها واحد وهو قوله : لا أدرى أى ذلك قالت أسماء هكذا قال فى « باب من أجاب الفتيا » بإشارة الرأس من كتاب العلم من رواية موسى عن وهيب عن هشام ، وفى « باب من يتوضأ إلا من الغشى المثقل » من كتاب الوضوء برواية إسماعيل عن مالك ، وفى « باب صلاة النساء مع الرجال فى الكسوف » برواية عبد الله بن يوسف عن مالك ، وفى « باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ » من كتاب الاعتصام برواية عبد الله بن مسلمة عن مالك ، وهكذا أخرجه الإمام مالك فى موطأه ، وهكذا أخرجه مسلم برواية ابن نمير عن هشام ، وذكر فى حديث الباب مخالفاً لما سبق قوله الشك من هشام كما ترى - أخرجه الإمام البخارى برواية محمود عن أبى أسامة عن هشام : وأيضاً فى هذا السياق زيادة ليست فى روايات أخر ، وهى ما تقدم من قوله قال هشام ، فلقد قالت لى فاطمة ، والعجب كل العجب من شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر رضى الله عنه أنه لم يتعرض

قوله : (وأكل أقواما إلى ما جعل الله فى قلوبهم[١]) فيه دلالة[٢] على جواز اختيار الرجل غيره وأجنبيه بشىء من العطاء وغيره ، وترك من هو أفضل منه وأحب إليه ، وذلك للاعتماد عليه ، ولا يعتمد على ذلك الغـــير أن يسخط عليه ويرتد عن ولائه لو ترك .

قوله : (ما أحب أن لى إلخ) وذلك[٣] لدلالة هذه الكلمة على كونه ممن يعتقد

لهذين الاختلافين ، بل أعجب منه أنه قال فى « كتاب العلم » : سيأتى الكلام على هذا الحديث فى صلاة الكسوف ، وقال فى « كتاب الطهارة » تقدم شىء من مباحث هذا الحديث فى كتاب العلم ، وتأتى بقية مباحثه فى كتاب الكسوف ، وذكر هنا فى كتاب الجمعة سيأتى الكلام عليه فى الكسوف ، وقال فى الكسوف : تقدمت فوائده فى « باب من أجاب الفتيا بالإشارة » من كتاب العلم ، وفى « باب من لم يتوضأ إلا من الغشى المثقل » من كتاب الطهارة ، وقال فى كتاب الاعتصام : تقدم شرح حديث أسماء بنت أبى بكر هذا مستوفى فى صلاة الكسوف ، اهـ . والذى يمعن النظر فى فتح البارى يعرف أنه كثيراً ما يقع مثل ذلك فى الفتح ، أنه يحيل البحث فى باب على الباب الآتى ، ويقول فى الباب الآتى : قد استوفينا الكلام على ذلك فى الباب الماضى ١٢ .

(١) قال القسطلانى : فى قلوبهم من الغنى النفسى والخير الجبلى الداعى إلى الصبر والتعفف عن المسألة والشره ، اهـ .

(٢) واضحة تدل عليها ألفاظ الحديث ، فإنه ﷺ نص على ذلك من أنه عليه السلام يدع من هو أحب إليه ، ويعطى من رأى فى قلبه من الجزع والفزع ، وسيأتى فى « باب فرض الخمس » فقال : « إنى أعطى قوما أخاف ظلعهم وجزعهم » ١٢ .

(٣) هذا هو الظاهر ، وهو المعروف فى معناه ، واختاره العينى إذ قال : قوله بكلمة مثل هذه الباء تسمى بالباء البدلية وباء المقابلة ، أى ما أحب أن حمر النعم لى ، بدل كلمة رسول الله ﷺ ، أى يقابلها ، أى هذه الكلمة كانت أحب إلىّ منها ، وكيف لا والآخرة خير وأبقى ، اهـ . واختاره الكرمانى والقسطلانى إذ قالا : أى

عليه فى دينه ، وهذه منقبة عظيمة[1] حيث شهد النبي ﷺ بإيمانه بل وبكماله فيه .

قوله : (فلما قضى الفجر) وكان قد قال فى ليلته شيئاً من ذلك لبعضهم وتكلم بعد الفجر بكلام طويل أسمعه كلا منهم فلا ينافى هذا الحديث ماورد[2] فى بعض

ما أحب أن لى بدل كلمته ﷺ حمر النعم ، وكيف لا والآخرة خير وأبقى ، اهـ .
وذكر له الحافظ معنى آخر أيضاً إذ قال : قوله بكلمة أى التي قالها فى حقه وهى إدخاله إياه فى أهل الخير والغناء ، وقيل المراد الكلمة التي قالها فى حق غيره ، فالمعنى لا أحب أن يكون لى حمر النعم بدلا من الكلمة التى لى ، أو يكون لى ذلك وتقال تلك الكلمة فى حق ، اهـ ١٢ .

(١) وهى واضحة ، ولذا اختاره عمرو بن تغلب على حمر النعم ، ثم لا يذهب عليك ما قال الكرمانى : اعلم أنه قال الحاكم أبو عبدالله : وعليه الجمهور : إن شرط البخارى فى صحيحه أن لا يذكر إلا حديثاً رواه صحابى مشهور عن رسول الله ﷺ ، وله راويان ثقتان فأكثر ، ثم يرويه عنه تابعى مشهور ، وله أيضاً راويان ثقتان فأكثر ، ثم كذلك فى كل درجة ، وقال النووى : ليس من شرطه ذلك لإخراجه نحو حديث عمرو بن تغلب هذا لم يروه عنه غير الحسن البصرى ، أقول الضمير فى قوله فله للراوى لا للحديث ، ولعمرو من يروى عنـــه غير الحسن وهو الحكم ابن الأعرج ، ذكره صاحب جامع الأصول وغيره ، اهـ ١٢ .

(٢) كما هو ظاهر رواية زيد بن ثابت أخرجها البخارى فى « باب ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله » عن زيد بن ثابت فى هذه القصة بلفظ : « ثم جاءوا ليلة فحضروا وأبطأ رسول الله ﷺ منهم فلم يخرج إليهم فرفعوا أصواتهم وحصبوا الباب فخرج إليهم مغضباً » الحديث ، عزاه صاحب جمع الفوائد لأبى داود والنسائى والشيخين بلفظهما ، ولفظ أبى داود حتى : « إذا كان ليلة من الليالى لم يخرج إليهم رسول الله ﷺ فتنحنحوا ورفعوا أصواتهم وحصبوا بابه فخرج إليهم رسول الله ﷺ مغضباً ، الحديث ، وأخرج مسلم فى « باب فضيلة العمل الدائم » عن عائشة رضى الله

الروايات أنه قاله لهم ذلك فی الليلة حين اجتمعوا .

قوله : (تابعه العدنی) عن[١] سفيان ،وسفيان تلمذ علی هشام[٢] وأبيه عروة

عنها قالت : « كان لرسول الله ﷺ حصير وكان يحجزه من الليل فيصلی فيه فجعل الناس يصلون بصلاته ويبسطه بالنهار، فثابوا ذات ليلة فقال : يا أيها الناس عليكم من الأعمال ما تطيقون » الحديث ١٢ .

(١) قال الكرمانی : تابعه العدنی بالمهملتين المفتوحتين ، محمد بن يحيی بن أبی عمر أبوعبد الله ، نزيل مكة ، مات سنة ٢٤٣ هـ ، اهـ . وقال القسطلانی : تابعه العدنی محمد بن يحيی عن سفيان بن عيينة ، اهـ . وقال الحافظ : يحتمل أن يكون العدنی هو عبد الله بن الوليد ، وسفيان هو الثوری ، ومن هذا الوجه وصله الإسماعيلی وفيه قوله : أما بعد ، ويحتمل أن يكون العدنی هو محمدبن يحيی ، وسفيان هو ابن عيينة ، وقد وصله مسلم عنه وأحال به علی رواية أبی كريب عن أبی أسامة ، وقد تبين أن فيها قوله أما بعد ، وهوالمقصود ههنا ، ولم أره مع ذلك فی مسند ابن أبی عمر، اهـ . وقال العينی : العدنی هو محمد بن يحيی ، وسفيان هو ابن عيينه ، وأخرج مسلم متابعة العدنی عنه عن هشام ، وقيل يحتمل أن يكون العدنی هو عبدالله بن الوليد ، وسفيان هو الثوری ، ومن هذا الوجه وصله الإسماعيلی ، قلت : الذی ذكره مسلم هو أقرب إلی الصواب ، اهـ . قلت : ذكر مسلم أولا حديث أبی كريب محمد بن العلاء نا أبوأسامة ، ناهشام ، عن أبيه ، عن أبی حميد الساعدی قال: استعمل رسول الله ﷺ رجلا من الأزد علی صدقات بنی سليم يدعی ابن اللتبية ، الحديث ، وفيه : أما بعد ، ثم أخرج لمسلم فقال : حدثنا أبو كريب ، ناعبدة وابن نمير وأبومعاوية ، ح وحدثنا أبوبكربن أبی شيبة ، نا عبد الرحيم بن سليمان ، ح وثنا ابن أبی عمر ، نا سفيان كلهم عن هشام بهذا الإسناد ، إلخ ، وابن أبی عمر هذا هو العدنی كما تقدم فی كلام الكرمانی ، وحديث أبی حميد هذا أخرجه البخاری فی صحيحه بمواضع عديدة ١٢ .

(٢) تلمذ سفيان بن عيينة علی هشام فصحيح ، ذكره الحافظ فی تهذيبه فی

كليهما ، فرواية سفيان هذه عن هشام لا عن أبيه ، فكان العدنى متابعاً لأبى[1] اليمان حيث روى العدنى عن سفيان عن هشام عن عروة ، وروى أبو اليمان عن شعيب عن الزهرى عن عروة .

تلامذة هشام لكن تلمذه على عروة فمشكل جداً لأن سفيان بن عيينة مات سنة ١٩٨ﻫ وله إحدى وتسعون كما فى التقريب ، فيكون مولده سنة ١٠٧ ، وقال فيه أيضاً مات عروة سنة ٩٤ على الصحيح فكيف يمكن تلمذ سفيان عليه ، ولا يمكن أيضاً أن يراد فى كلام الشيخ قدس سره بسفيان الثورى كما ذكره الحافظ ، لأن مولد الثورى سنة سبع وسبعين فلا يمكن تتلمذه أيضاً على عروة ، فالظاهر أنه سبقة قلم لكنه مع ذلك لا يؤثر فى مقصد الشيخ ومراده وهو واضح ، يعنى أن سفيان يرويه عن هشام لا عن عروة وهو كذلك ، ١٢ .

(١) هذا هو مقصود الشيخ قدس سرة من هذا التقرير وهو جدير لأن ينبه على ذلك ، والعجب أنه لم ينبه على ذلك أحد من الشراح ، وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى رضى الله عنه ذكر لفظ تابعه ههنا فى موضعين على منوال واحد ، الأول فى قوله تابعه أبو معاوية وأبو أسامة عن هشام ، والثانى فى قوله تابعه العدنى ، فظاهر السياق أن الضمير المنصوب يرجع فى الموضعين إلى رجل واحد وليس كذلك بل الأول منهما يرجع إلى شعيب الراوى عن الزهرى عن عروة ، لأن أبا معاوية وأبا أسامة يرويانه عن هشام عن عروة ، والضمير فى الثانى يرجع إلى أبى اليمان الراوى عن شعيب عن الزهرى عن عروة ، إذ يرويه العدنى عن سفيان عن هشام عن عروة ، فالعدنى فى حذاء أبى اليمان فى السند كما ترى ، وهذا هو مقصود الشيخ قدس سره ، ولله دره ما أدق نظره ، وما فى هذا التقرير أوضح مما حكام مولانا الشيخ محمد حسن المكى إذ قال : قوله تابعه العدنى ، إن روعى الدرجة ، فالمعنى تابع أبا اليمان ، وإن روعى التأييد فالمعنى تابع الزهرى ، اﻫ .

ومما يجب التنبه عليه أيضاً أن ما اختاره هذا المبتلى بالسيئات فى مرجع الضمير فى قوله تابعه أبو معاوية وأبو أسامة يخالف كلام العلامة القسطلانى إذ قال : فيه

قوله : (إذ قام رجل فقال) فيه دلالة(١) على جواز التكلم مع الإمام وذلك لأنه غير مخل باستماع الذكر لأن الإمام نفسه إذا كان مخاطبا يترك الخطبة ولذلك لم ينكر(٢) النبي ﷺ ، وأيضاً ففيه دلالة على جواز الإنكار .

تابعه أى الزهرى أبو معاوية إلخ . والأوجه عندى ما اخترته ، ثم رأيت صاحب التيسير مال إلى ذلك إذ قال : متابعت كرده است شعيب راقسطلانى كويد زهرى را ، اه . فكأنه لم يختر قول القسطلانى ، وهكذا حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال : أى تابع شعيباً أبو معاوية ، اه . وما فى تقرير مولانا حسين الفنجابى من قوله : « تابعه » أى الزهرى أبو معاوية عن هشام أخذ الراويين من تحت هشام إشارة إلى أن حديث هشام بكلا الإسنادين متابع للزهرى ، اه . فيه إجمال مخل إذا رجع الضمير إلى الزهرى وجعل هشاما متابعاً له وهو خلاف لفظ البخارى ، وحديث أبى حميد هذا ذكره البخارى فى الزكاة فى « باب قول الله تعالى «والعاملين عليها» وفى الهبة فى « باب من لم يقبل الهدية لعلة » وفى الأيمان فى « باب كيف كان يمين النبي ﷺ » وفى الحيل فى « باب احتيال العاملين ليهدى له » وفى الأحكام فى « باب هدايا العمال » وفى « باب محاسبة الإمام عماله » كذا فى النبراس ، وقال العينى : وأخرجه مسلم فى المغازى(*) عن أبى بكر بن أبى شيبة وعمرو بن محمد الناقد وابن أبى عمر ، وأخرجه أيضاً من وجوه كثيرة ، وأخرجه أبو داود فى الخراج عن أبى الطاهر ومحمد بن أحمد كلاهما عن سفيان بن عيينة عن الزهرى ، اه ١٢ .

(١) كما تقدم ذلك مبسوطا قريبا فى « باب يجيب الإمام على المنبر إذا سمع النداء » وقد أشار الشيخ قدس سره فى هذا الكلام إلى روايات عديدة ذكرها البخارى ههنا من الصلاة عند الخطبة وغيرها كما ترى ، ١٢ .

(٢) يعنى لم ينكر النبي ﷺ على ذلك الرجل الذى قال هلك الكراع إلى آخر ما قال وهو تكلم فى الخطبة ، ففيه تقريره ﷺ على جواز التكلم مع الإمام

(*) بل فى كتاب الإمارة فى «باب تحريم هدايا العمال» ١٢ ز

. . . .

فى الخطبة ، وفى تقرير مولانا حسين على على قوله : فصلى ركعتين : اعلم أنه يجوز للإمام الأمر بالمعروف ، وكذا السؤال عن الإمام لحاجة ليس بداخل تحت النهى بدليل الحديث الآتى بعد قريباً ، ويجوز للإمام أن يسكت لأحد حتى يصلى ، وليس فيه حجة على الحنفية ، وأما الحديث الذى فيه وإذا جاء أحدكم والإمام يخطب فمعناه يريد أن يخرج للخطبة : أو نقوله منسوخ بقوله : لا صلاة ولا كلام مع قوله إذا قلت : أنصت فقد لغوت ، مع أن هذا النفل نفل عند الكل ، وكذا الأمر بالمعروف نفل بل واجب على الكفاية فكلاهما سواء ، وأيضاً الترجيح للنافى ، اه . وعلم من هذا كله أن ميل الشيخ قدس سره إلى جواز الكلام للخطيب والكلام معه ، وإلى ذلك مال الشيخ ابن الهمام كما فى الفيض إذ قال : وصرح الشيخ ابن الهمام رضى الله عنه منا بجواز الكلام للإمام عند الحاجة ، اه . ولا يذهب عليك أن فى حديث الباب تحويلا وهو قوله «ح» وعن يونس عن ثابت ، وحاصل ما قال صاحب التيسير أن مسدداً رواه بطريقين عن أنس ، أحدهما عن حماد عن عبد العزيز ، والثانى عن يونس عن ثابت ، وعلى هذا يكون عطف قوله عن يونس على حماد ، قال : ويعلم من الفتح أن الراوى عن يونس هو حماد لا مسدد ، انتهى . معرباً وموضحاً وهو كذلك كما سيأتى من كلام الفتح مفصلا ، ووافق شيخنا فى البذل صاحب التيسير، إذ أخرجه أبو داود بنحو البخارى بلفظ حدثنا مسدد نا حماد بن زيد عن عبد العزيز بن صهيب ، عن أنس بن مالك ويونس بن عبيد ، عن ثابت ، عن أنس ، قال الشيخ : قوله ويونس بن عبيد عطف على حماد بن زيد ، اه . وقال الحافظ فى الفتح : قوله وعن يونس هو ابن عبيد ، وهو معطوف على الإسناد المذكور ، حدثنا مسدد أيضاً عن حماد بن زيد عن يونس ، وقد أخرجه أبو داود عن مسدد أيضاً بالإسنادين معاً ، وأخرجه البزار أيضاً من طريق مسدد وقال : تفرد به حماد بن زيد عن يونس بن عبيد ، اه . فقول البزار نص على أن تلميذ يونس هو حماد لا مسدد ، وقال العينى : أخرجه من طريقين ، الأول عن مسدد عن حماد عن

على الإمام(١) وهو يخطب إذا أتى بمالا يلائمه ، وذلك لأنه نوع من الكلام فإذا جاز له التكلم معه فى حاجة كالاستسقاء مهنا فأولى أن يجوز له أن يأمر الإمام بالمعروف وينهاه عن المنكر ولو فى خطبته ، ولا يجوز ذلك فى أثناء الخطبة إذا كان الآتى بالمنكر أحد غير المأموم(٢) ، وذلك لقوله ﷺ : « إذا قلت لصاحبك أنصت فقد لغوت » ، والعلة مرتفعة عند خطاب الإمام لسكوته إذاً ، وقد عرفت بذلك أيضاً عدم جواز الركعتين فى الخطبة إلا أن يسكت(٣) الإمام وهو محمل نص الإجازة

عبد العزيز والثانى عن مسدد أيضاً عن حماد بن زيد عن يونس ، وأخرجه أبو داود ونحوه عن مسدد ، وبالطريق الثانى أخرجه النسائى عن حماد بن زيد عن يونس عن ثابت ، انتهى مختصراً . قلت : لم أجده فى الصغرى فلعله يكون فى الكبرى ١٢ .

(١) لمح الشيخ قدس سره بذلك إلى ما روى عن السلف فى إنكارهم على الأئمة ، فقد أخرج أبو داود عن أبى سعيد الخدرى قال : « أخرج مروان المنبر فى يوم عيد فبدأ بالخطبة قبل الصلاة فقام رجل فقال : يامروان خالفت السنة ، أخرجت المنبر يوم عيد ولم يكن يخرج فيه وبدأت بالخطبة قبل الصلاة ، فقال أبو سعيد الخدرى: من هذا ؟ قالوا : فلان بن فلان ، فقال : أما هذا فقد قضى ما عليه » الحديث ، وقصة إنكار سلمان على عمر رضى الله عنه معروفة كما فى سيرة عمر ابن الخطاب لابن الجوزى عن العتبى قال : بعث إلى عمر رضى الله عنه بحلل فقسمها فأصاب كل رجل ثوب ثم صعد المنبر وعليه حلة فقال : أيها الناس ، فقال سلمان : لانسمع ، فقال عمر رضى الله عنه : ولم ؟ قال : إنك قسمت علينا ثوبا ثوبا وعليك حلة ، فقال : لاتعجل ، ثم نادى ابن عمر رضى الله عنهما فقال: لبيك يا أمير المؤمنين فقال : نشدتك الله الثوب الذى ائتزرت به أهو ثوبك ؟ قال : اللهم نعم ، فقال سلمان : الآن فقل نسمع ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) كذا فى الأصل ، والظاهر بدله غير الإمام ١٢ .

(٣) وعليه حمل ابن الهمام فى الفتح تحت قول صاحب الهداية : لأبى حنيفة

لأن جواز النافلة ثمة مع حرمة الأمر بالمعروف وهو واجب لايدرى[1] وجهه ،

قوله ﷺ : « إذا خرج الإمام فلاصلاة ولا كلام من غير فصل ، وأخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه عن على وابن عباس وابن عمر كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام ، ثم قال بعد ذكر الآثار فى تأييد ذلك : وأخرج الستة عن أبى هريرة رضى الله عنه عنه ﷺ : « إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب : أنصت ، فقدلغوت » وهذا الحديث يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لأن المنع من الأمر بالمعروف وهو أعلى من السنة ، وتحية المسجد فمنعه منهما أولى ، فإن قيل العبارة مقدمة على الدلالة وقد ثبت فذكر حديث قصة سليك الغطفانى ، فالجواب أن المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك ، رواه الدارقطنى فى سننه عن أنس قال : دخل رجل المسجد ورسول الله ﷺ يخطب فقال له النبى ﷺ : قم فاركع ركعتين ، وأمسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته ، ثم قال : أسنده محمد بن عبيد ووهم فيه ، ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل حدثنا معتمر عن أبيه قال : « جاء رجل » الحديث ، وفيه ، ثم انتظره حتى صلى ، قال : وهذا المرسل هو الصواب ، ونحن نقول : المرسل حجة فيجب اعتقاد مقتضاه علينا ، ثم رفعه زيادة إذ لم يعارض ما قبلها فإن غيره ساكت عن أنه أمسك عن الخطبة أم لا ، وزيادة الثقة مقبولة ، ومجرد زيادته لا توجب الحكم بغلطه وإلا لم تقبل زيادة ، انتهى مختصراً . وما أورد عليه ابن نجيم فى البحر أجبت عنه فى هامش الكوكب ، وسيأتى عن العينى أيضاً هذا الجواب الذى اختاره ابن الهمام ، وهو أحد الوجوه الأربعة التى أجاب بها ابن العربى حديث سليك كما سيأتى قريباً ، ١٢

(١) أشار الشيخ بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة أجمل الكلام عليها فى الكوكب الدرى ، وبسط الكلام عليها الحافظان ابن حجر والعينى على مسلكيهما ، وكل منهما تعقب على دلائل الفريق الآخر ، ولنلتقط شيئاً من كلام العينى توضيحاً للمسألة ولما فيه من المؤيدات لما أفاده الشيخ قدس سره فى هذا المبحث ، قال العينى بعد ذكر حديث قصة سليك : قال النووى : هذه الأحاديث كلها صريحة فى الدلالة

. . . .

لمذهب الشافعى وأحمد وإسحق وفقهاء المحدثين أنه إذا دخل الجامع والإمام يخطب يستحب له أن يصلى ركعتين تحية المسجد ، ويكره له الجلوس قبل أن يصليهما ، وقال القاضى : قال مالك وأبو حنيفة والثورى وجمهور السلف من الصحابة والتابعين : لا يصليهما ، وحجتهم الأمر للإنصات ، وتأوّلوا هذه الأحاديث بوجوه : الأول أن النبى ﷺ أنصت له حتى فرغ ، والدليل عليه ما رواه الدارقطنى فذكر ما تقدم فى كلام ابن الهمام ، إلى أن قال : والمرسل حجة عندنا ، ويؤيده أيضا ما رواه ابن أبى شيبة عن محمد بن قيس أن النبى ﷺ حيث أمره أن يصلى ركعتين أمسك عن الخطبة حتى فرغ من ركعتيه ثم عاد إلى خطبته ، الجواب الثانى أن ذلك كان قبل شروعه ﷺ فى الخطبة ، وقد بوب النسائى فى سننه الكبرى على حديث سليك قال : « باب الصلاة قبل الخطبة » ثم أخرج عن جابر قال : جاء سليك ، الحديث . الثالث . أن ذلك كان منه قبل أن ينسخ الكلام فى الصلاة ثم لما نسخ فى الصلاة نسخ أيضاً الخطبة ، قال الطحاوى : لقد تواترت الروايات عن رسول الله ﷺ بأن من قال لصاحبه أنصت والإمام يخطب فقد لغا فإذا كان قول الرجل لصاحبه «أنصت» لغواً كان قول الامام للرجل قم فصلّ لغواً أيضاً ، فثبت بذلك أن الوقت الذى كان فيه من رسول الله ﷺ الأمر لسليك إنما كان قبل النهى ، وقال ثعلبة : كان عمر رضى الله عنه إذا خرج للخطبة أنصتنا ، وقال عياض : كان أبو بكر وعمر وعثمان يمنعون من الصلاة عند الخطبة ، وقال ابن العربى : الصلاة حين ذاك حرام من ثلاثة أوجه : الأول : قوله تعالى : « وإذا قرىء القرآن » الآية ، الثانى : صح عنه ﷺ أنه قال: « إذا قلت لصاحبك أنصت لغوت » فإذا كان الأمر بالمعروف والنهى على المنكر الأصلان المفروضان يحرمان فى حال الخطبة فالنفل أولى أن يحرم ، الثالث : لو دخل والإمام فى الصلاة لم يركع والخطبة صلاة إذ يحرم فيها من الكلام والعمل ما يحرم فى الصلاة ، وأما حديث سليك فلا يعترض على هذه الأصول من أربعة أوجه : الأول أنه خبر واحد ، الثانى يحتمل أنه كان فى وقت كان الكلام مباحا فى الصلاة

قوله : (يتحادر على لحيته) وذلك لكون المسجد(١) عريشاً فوكف وابتلت ثيابه .

قوله : (ينصت(٢) إذا تكلم الإمام) ، والواجب عندنا(٣) الإنصات بعد

لأنا لا نعلم تاريخه فكان مباحا فى الخطبة ، فلما حرم فى الخطبة الأمر بالمعروف الذى هو آكد فرضية فأولى أن يحرم ما ليس بفرض ، الثالث : أن النبى ﷺ كلم سليكا وقال له : قم فصل ، فلما كلمه وأمره سقط عنه فرض الاستماع إذ لم يكن هناك قول فى ذلك الوقت إلا مخاطبته وسؤاله وأمره ، الرابع أن سليكا كان ذا بزازة فأراد النبى ﷺ أن يشهره ، وقد قيل إن ترك الركوع حالتئذ سنة ماضية وعمل مستفيض فى زمن الخلفاء ، وعولوا أيضاً على حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه يرفعه : « لا تصلوا والإمام يخطب » واستدلوا بإنكار عمر رضى الله عنه على عثمان فى ترك الغسل ولم ينقل أنه أمره بالركعتين ولا أنه صلاهما ، انتهى مختصراً ، ١٢ .

(١) كما وقع التصريح بذلك فى أحاديث ليلة القدر ، منها ما سيأتى فيها عن أبى سعيد الخدرى قال : وكان المسجد على عريش فوكف المسجد ، الحديث . وفى جمع الفوائد برواية رزين عن أبى سعيد قال: « كان سقف المسجد من جريد النخل وأمر عمر رضى الله عنه فى خلافته ببناء المسجد وقال : « أكن الناس من المطر » ، الحديث ، وتقدم قول عمر عند البخارى فى بنيان المساجد ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ : هو طرف من حديثه المتقدم فى « باب الدهن للجمعة » ، وقوله ينصت بضم الأول على الأفصح ، ويجوز الفتح ، قال الأزهرى: يقال أنصت، ونصت ، وانتصت ، اهـ ١٢ .

(٣) هذا هو مذهب الإمام الأعظم ، والخلاف فى ذلك معروف ، قال صاحب الهداية : إذا خرج الإمام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته ، قال رضى الله عنه : وهذا عند أبى حنيفة ، وقالا : لا بأس بالكلام إذا خرج الإمام قبل أن يخطب وإذا نزل قبل أن يكبر لأن الكراهة للإخلال بفرض

خروجه عن موضعه إلى المنبر ، وذلك لأن الكلام قد ينجر فيطول وذلك مخل بالاستماع ، فوجب الإنصات بفور خروجه وإن لم يأخذ فى التكلم بعد مع تأيده

الاستماع ، ولا استماع ههنا بخلاف الصلاة لأنها قد تمتد ، ولأبى حنيفة قوله عليه السلام: إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام من غير فصل » ، ولأن الكلام قد يمتد طبعاً فأشبه الصلاة ، اهـ . وقال الحافظ بعد حديث: « من قال لصاحبه أنصت فقد لغى » بعد ذكر طرقه وألفاظه ، واستدل به على منع جميع أنواع الكلام حال الخطبة ، وبه قال الجمهور فى حق من سمعها وكذا الحكم فى حق من لا يسمعها عند الأكثر ، وأغرب ابن عبد البر فنقل الإجماع على وجوب الإنصات على من سمعها إلا عن قليل من التابعين ، ولفظه لا خلاف علمته بين فقهاء الأمصار فى وجوب الإنصات للخطبة على من سمعها فى الجمعة ، وروى عن الشعبي وناس قليل أنهم كانوا يتكلمون إلا فى حين قراءة الإمام فى الخطبة خاصة ، قال : وفعلهم ذلك مردود عند أهل العلم ، وأحسن أحوالهم أن يقال إنه لم يبلغهم الحديث ، قال الحافظ : وللشافعى فى المسألة قولان مشهوران ، وبناهما بعض الأصحاب على الخلاف فى أن الخطبتين بدل عن الركعتين أم لا ؟ فعلى الأول يحرم لا على الثانى ، وهو الأصح ، فمن ثم أطلق من أطلق منهم إباحة الكلام حتى شنع عليه من شنع من المخالفين ، وعن أحمد أيضاً روايتان ، وعنهما أيضاً التفرقة بين من يسمع الخطبة وبين من لا يسمعها ، ولبعض الشافعية التفرقة بين من تنعقد بهم الجمعة فيجب عليهم الإنصات دون من زاد ، واختلف السلف إذا خطب بما لا ينبغى من القول ، وعلى ذلك يحمل ما نقل من السلف من الكلام حال الخطبة ، والذى يظهر أن من نفى وجوبه أراد أن لا يشترط فى صحة الجمعة بخلاف غيره ، ويدل على الوجوب فى حق السامع أن فى حديث على عند أحمد وأبى داود : « من دنا فلم ينصت كان عليه كفلان من الوزر لأن الوزر لا يترتب على من فعل مباحا ولو كان مكروهاً كراهية تنزيه ، وأما ما استدل به من أجازه مطلقاً من قصة السائل فى الاستسقاء ونحوه ففيه نظر لأنه استدلال بالأخص على الأعم ، فيمكن أن يخص عموم الأمر بالإنصات بمثل ذلك كأمر عارض فى مصلحة عامة ، ونقل صاحب

بقوله(١) ﷺ « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » .

(باب(٢) إذا نفر الناس عن الإمام)

المغنى الإتفاق على أن الكلام الذى يجوز فى الصلاة يجوز فى الخطبة كتحذير الضرير من البئر ، انتهى مختصراً : ١٢ .

(١) وهذا الحديث هو الذى استدل به صاحب الهداية ، وفى هامشه عن العينى قال : روى خواهر زاده فى مبسوطه عن ابن عمر عن النبى ﷺ أنه قال : « إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام » قلت : غريب مرفوعاً ، ولهذا قال البيهقى : رفعه وهم، وإنما هو من كلام الزهرى ، رواه مالك فى الموطأ ، وأخرج ابن أبى شيبة عن على وابن عمر وابن عباس أنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام ، وروى الطحاوى عن أبى الدرداء أنه قال : جلس رسول الله ﷺ يوم الجمعة على المنبر يخطب فتلا آية وإلى جنبى أبى بن كعب فقلت : يا أبى متى أنزلت هذه الآية ؟ فأبى أن يكلمنى حتى نزل رسول الله ﷺ عن المنبر فقال : مالك من جمعتك إلا ما لغوت ، ثم انصرف رسول الله ﷺ لجئته فأخبرته ، يعنى ما قال أبى ، فقال رسول الله ﷺ : «صدق إذا سمعت الإمام يتكلم فانصت حتى ينصرف » وأخرجه أحمد فى مسنده غير أن لفظه فانصت حتى يفرغ ، وأخرج ابن أبى شيبة عن الشعبى أن أبا ذر والزبير بن العوام سمع أحدهما من النبى ﷺ أنه يقرأ وهو على المنبر يوم الجمعة فقال لصاحبه : متى أنزلت هذه الآية ؟ فلما قضى صلاته قال له عمر بن الخطاب: لا جمعة لك ، فأتى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له فقال : صدق عمر ، اه . وبمعنى حديث أبى بن كعب ذكر الزيلعى فى نصب الراية عدة روايات ، والعجب أنه سكت عنها الحافظ فى الدراية ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ : ظاهر الترجمة أن استمرار الجماعة الذين تنعقد بهم الجمعة إلى تمامها ليست بشرط فى صحتها بل يشترط أن تبقى منهم بقية ما ، ولم يتعرض

. . . .

البخاري أحد: من تقوم بهم الجمعة لأنه لم يثبت منه شيء على شرطه ، وجملة ما للعلماء فيه خمسة عشر قولا ، أحدها تصح من الواحد ، نقله ابن حزم ، الثاني اثنان كالجماعة وهو قول النخعي وأهل الظاهر ، الثالث اثنان مع الإمام عند أبي يوسف ومحمد ، الرابع ثلاثة معه عند أبي حنيفة ، الخامس سبعة عند عكرمة ، السادس تسعة عند ربيعة ، السابع اثني عشر عنه في رواية ، الثامن مثله غير الإمام عند إسحق ، التاسع عشرون في رواية ابن حبيب عن مالك ، العاشر ثلاثون كذلك ، الحادي عشر أربعون بالإمام عند الشافعي ، الثاني عشر غير الإمام عنه ، وبه قال عمر بن عبد العزيز وطائفة ، الثالث عشر خمسون عن أحمد في رواية ، الرابع عشر ثمانون حكاه المازري ، الخامس عشر جمع كثير بغير عدد ولعل هذا الأخير أرجحها من حيث الدليل، ويمكن أن يزداد العدد باعتبار زيادة شرط كالذكورة ، والحرية ، والبلوغ، والإقامة ،والاستيطان ، فيكمل بذلك عشرين قولا ، اهـ. وقال الموفق :أما الأربعون فالمشهور في المذهب أنه شرط لوجوب الجمعة وصحتها وهو مذهب مالك والشافعي ، وعن أحمد أنها لا تنعقد إلا بخمسين ، وعنه أنها تنعقد بثلاثة وهو قول الأوزاعي وأبي ثور ، وما يشترط للابتداء يشترط للاستدامة ، ثم قال : ويعتبر استدامة الشروط في القدر الواجب من الخطبتين ، وقال أبو حنيفة في رواية عنه : لا يشترط العدد فيهما لأنه ذكر يتقدم الصلاة فلم يشترط له العدد كالأذان ، ولنا أنه ذكر من شرائط الجمعة فكان من شرطه العدد كتكبيرة الإحرام ، ويفارق الأذان لأنه ليس بشرط وإنما مقصوده الإعلام ، والإعلام للغائبين ، والخطبة مقصودها التذكير ، وذلك إنما يكون للحاضرين ، وهي مشتقة من الخطاب ، والخطاب إنما يكون للحاضرين ، وعلى هذا إن انفضوا في أثناء الخطبة ثم عادوا لحضروا القدر الواجب أجزأهم ، ثم قال : ويعتبر استدامة الشروط في جميع الصلاة فإن نقص العدد قبل كمالها فظاهر كلام أحمد أنه لا يتمها جمعة ، وقياس قول الخرقي أنهم إن

. . . .

انفضوا بعد ركعة أنه يتمها جمعة ، انتهى ملخصاً . وفى الشرح الكبير لابن قدامة قال أبو بكر : لا أعلم خلافا عن الإمام أحمد إن لم يتم العدد فى الصلاة والخطبة أنهم يعيدون الصلاة ، اه . وفى شرح الإقناع من فروع الشافعية فى شرائط صحة الجمعة أن يكون العدد أربعين ومنهم الإمام من أهل الجمعة وهم الذكور الأحرار المكلفون المستوطنون بمحلها ولو نقصوا فيها بطلت لاشتراط العدد فى دوامها كالوقت فيتمها الباقون ظهراً ، أو فى خطبة لم يحسب ركن منها فعل حال نقصهم لعدم سماعها له فإن عادوا قريباً عرفا جاز ، فإن عادوا بعد طول الفصل وجب استئنافها لانتفاء الموالاة ، انتهى مختصراً . ومعنى قوله لم يحسب ركن منها فعل حال نقصهم أن أركان الخطبة عند الشافعية خمسة كما ذكرها بعدها : وهى الحمد، والصلاة، والوصية بالتقوى ؛ وهذه الثلاثة أركان فى كل من الخطبتين ، والرابع قراءة آية فى إحداهما ، والخامس الدعاء للمؤمنين فى الخطبة الثانية خاصة ، وقال الدردير من فروع المالكية : تجوز باثنى عشر رجلا أحراراً متوطنين غير الإمام باقين مع الإمام بحيث لم تفسد صلاة واحد منهم إلى سلامهم فإن فسدت صلاة واحد منهم ولو بعد سلام الإمام بطلت على الجميع ، ثم قال فى جملة الشروط : وبخطبتين قبل الصلاة تحضرهما الجماعة الاثنى عشر فإن لم يحضروهما أو بعضهم من أولهما لم يكتف بذلك لأنهما منزلتان منزلة ركعتين من الظهر ، وقال الدسوقى : وحضور الاثنى عشر لها أى للخطبة شرط لصحتها ، اه . وفى الدر المختار : من فروع الحنفية فى شروط صحة الجمعة كون الخطبة قبل الجمعة بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة فلو خطب وحده لم يجز على الأصح كما فى البحر عن الظهيرية ، وجزم فى الخلاصة يكفى حضور واحد ، قال ابن عابدين : قوله على الأصح عزا تصحيحه فى الحلية إلى المعراج ، وبه جزم فى البدائع والتبيين وشرح المنية ، قال فى الحلية: لكن هذا إحدى الروايتين عن أئمتنا الثلاثة ، والأخرى أنها غير شرط حتى لو خطب وحده جاز ، وأفاد شيخنا يعنى الكمال اعتماده ، اه.

فى صلاة(١) الجمعة فى قوله : من بقى دلالة على أن النافرين لم يعودوا فكان رداً

ثم قال صاحب الدر : والسادس أى من الشرائط الجماعة وأقلها ثلاثة رجال سوى الإمام فإن نفروا قبل سجوده وقالا : قبل التحريمة بطلت، وإن بقى ثلاثة أو نفروا بعد سجوده أو عادوا وأدركوه راكعاً ، أو نفروا بعد الخطبة وصلى بآخرين لا تبطل وأتمها جمعة ، قال ابن عابدين : قوله : سوى الإمام هذا عند أبى حنيفة ، ورجح الشارحون دليله ، واختاره المحبوبى والنسفى ، اه .وفى الهداية :ومن شرائطها الجماعة وأقلهم عند أبى حنيفة ثلاثة سوى الإمام ، وقال: اثنان سواه ، قال رضى الله عنه: الأصح أن هذا قول أبى يوسف وحده ، له أن فى المثنى معنى الاجتماع وهى منبئة، ولهما أن الجمع الصحيح هو الثلاثة لأنه جمع تسمية ومعنى، والجماعة شرط على حدة وكذا الإمام فلا يعتبر منهم ، وإن نفر الناس قبل أن يركع ويسجد استقبل الظهر عند أبى حنيفة ، وقال : إن نفروا عنه بعدما افتتح الصلاة صلى الجمعة ، اه ١٢ .

(١) قال شيخ المشايخ فى التراجم : قد فسر قوله تركوك قائماً جمهور المفسرين لقيامه فى الخطبة ، فمناسبة الحديث مع الترجمة باعتبار أن خطبة الجمعة لها حكم الصلاة فلما أتم عليه السلام خطبته مع خروجه(*) عن المسجد كان هذا حكم الصلاة أيضاً، وأما إذا فسر لقيامه فى الصلاة فلا إشكال ، اه . وقال الحافظ : قوله بينما نحن نصلى ظاهر فى أن انفضاضهم كان فى الصلاة لكن وقع عند مسلم من رواية عبدالله ابن إدريس عن حصين ورسول الله ﷺ يخطب، ثم ذكر روايات عديدة مصرحة بالخطبة ، منها حديث ابن عباس عند البزار ، وحديث أبى هريرة عند الطبرانى ، ومرسل قتادة عند الطبرانى وغيرها ، ثم قال : وعلى هذا فقوله : يصلى أى ينتظر الصلاة ، وقوله : فى الصلاة أى فى الخطبة مثلا ، فبهذا يجمع بين الروايتين ، ويؤيده استدلال ابن مسعود على القيام فى الخطبة بالآية المذكورة كما أخرجه ابن ماجه بإسناد

(*) كذا فى الأصل ، والصواب خروجهم ١٢ ز .

على من ذهب فى تعيين أقل عدد الجمعة بأربعين(١) رجلا ، وعندنا(٢) ينعقد الجمعة إذا نفروا بعد الشروع فيها ولو كلهم ، وأما قبل الشروع فلا بد أن يبقى اثنان(٣) سوى الإمام .

(أبواب(٤) صلاة الخوف)

صحيح وكذا استدل به كعب بن عجرة فى صحيح مسلم ، وحمل ابن الجوزى قوله : يخطب على أنه خبر آخر غير خبر كونهم معه فى الصلاة ولا يخفى تكلفه ، اه ١٢ .

(١) وقد عرفت فيما سبق أن تحديد الأقل بأربعين مذهب الشافعى ، وهو المشهور من مذهب أحمد ، وقال شيخ المشايخ فى التراجم : هذا الحديث حجة على الشافعى حيث شرط لانعقاد الجمعة حضور أربعين رجلا ، ومن ههنا شرط مالك حضور اثنى عشر رجلا ، اه ١٢ .

(٢) وقد عرفت فيما سبق أن هذا مذهب الصاحبين ، وأما عند الإمام الأعظم فالمدار على أداء ركعة كاملة ، ١٢ .

(٣) هذا عند الصاحبين على المشهور ، وقال صاحب الهداية : هذا قول أبى يوسف وحده كما تقدم ، ١٢ .

(٤) قلت فى الأوجز : ههنا ثمانية أبحاث لطيفة لابد لطالب الحديث النظر فيها ، الأول فى بدء شرعيتها يعنى فى أى سنة شرعت هذه الصلاة ؟ واختلاف أهل السير فى ذلك وبيان الروايات المختلفة فى ذلك ، والثانى : هل شرعت قبل غزوة الخندق أو بعدها ، وقد ثبت أنه ﷺ لم يصل صلاة الخوف بغزوة الخندق ، فذهب بعضهم إلى أنها لم تشرع بعد ، والآخرون إلى أنها قد كانت شرعت لكنه ﷺ لم يتيسر له أداؤها فيها ، ويتفرع على هذا اختلافهم فى أن صلاة الخوف منسوخة أولا ، كما بسط فى الأوجز ، قال الكرمانى : حكى عن أبى يوسف والمزنى أنهما قالا : صلاة

. . . .

الخوف منسوخة بدلالة تأخيره ﷺ الصلاة يوم الخندق عن وقتها ، وقالا : إنما خاطب الله نبيه بذلك فهو خاص له ، اهـ . الثالث فى بقاء شرعيتها بعده ﷺ ، فذهب ذاهبون إلى أنها كانت خصيصة للنبى ﷺ لقوله عز اسمه « وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة » الآية ، ولأن رغبة الناس فى اقتدائه ﷺ بمثابة ليست لمن بعده ﷺ . الرابع هل هى مشروعة فى الحضر أيضاً أو مختصة بالسفر لقوله عز اسمه « وإذا ضربتم فى الأرض » الآية . الخامس أن الخوف هل يؤثر فى تخفيف الركعات أيضاً كما حكى عن ابن عباس وغيره أن صلاة الخوف ركعة أولا ، ومنهم من قال يكفى التكبير فقط عند الشدة . السادس فى بيان المواضع التى صلى فيها النبى ﷺ صلاة الخوف ، وبيان الروايات الواردة فى ذلك ، قال ابن العربى : صلاها النبى ﷺ أربعاً وعشرين مرة ، أصحها ست عشرة رواية ، السابع فيما يجوز عند الأئمة من الصور الواردة فى الأحاديث ، الثامن فى شرائط الجواز لهذه الصلاة ، ولا يذهب عليك أيضاً أن مختار الأئمة فى ذلك ما فى الأوجز أيضاً ، وهو أن الإمام أحمد رجح حديث يزيد بن رومان . والإمام مالك رجح حديث القاسم بن محمد على القول المرجوع إليه ، والإمام الشافعى فرق بين كون العدو فى جهة القبلة ، فاختار على هـــذا حديث قصة عسفان ، وإن لم يكن العدو فى جهة القبلة فاختار حديث يزيد بن رومان ، واختار الحنفية حديث عبد الله بن مسعود لأنه أوفق بألفاظ القرآن ، وقال ابن حزم إن حديث أبى بكر أرجح لأنه آخر فعله ﷺ ، وهذه الأحاديث كلها مبسوطة فى أبى داود فإنه اعتنى بتفصيل روايات صلاة الخوف مالم يعتن بنحوه أحد من أصحاب الستة ، ثم قال شيخ المشايخ فى التراجم قوله تعالى : « إذا ضربتم فى الأرض » حملت الحنفية هذه الآية على السفر وقيد الخوف عندهم اتفاقى ، والشافعى رحمه الله حملها على الظاهر ، وجرى المصنف على ذلك وهـــو الظاهر من سياق كلامه ، اهـ . كذا أفاده قدس سره ونور الله مرقده ، ولم أجد اختلاف المذهبين فى الشروح بل استدلال الشافعية فى فروعهم على

. . . .

جواز القصر دون الوجوب بقوله : «ليس عليكم جناح» مشعر إلى أنهم حملوها على السفر ، وقال صاحب الجلالين: قوله تعالى : « وإذا ضربتم » أى سافرتم فى الأرض « فليس عليكم جناح » في «أن تقصروا من الصلاة» بأن تردوها من أربع إلى ثنتين قال صاحب الجمـــل : قوله تعالى : « وإذا ضربتم » شرع فى بيان كيفية الصلاة عند الضرورات من السفر ولقاء العدو والمرض والمطر ، اهـ . وذكر الرازى فى التفسير الكبير : فيه ثلاثة أقوال للعلماء ولم يذكر فيه اختلاف الأئمة ، بل قال : « اعلم أن لفظ القصر مشعر بالتخفيف لأنه ليس بصريح فى أن المراد القصر فى كمية الركعات أو عددها أو فى كيفية أدائها ، فلا جرم حصل فى الآية قولان : الأول قول الجمهور إن المراد القصر فى عدد الركعات ، واختلف القائلون به على قولين: الأول أن المراد منه صلاة السفر يعنى كل صلاة تكون فى الحضر أربعاً تصير فى السفر ركعتين ، والثانى أن المراد من الآية صـــلاة الخوف وهو قول ابن عباس وجابر وجماعة ، قال ابن عباس : « فرضَ الله صلاة الحضر أربعاً والسفر ركعتين والخوف ركعة » الحديث ، وهذان القولان متفرعان على أن المراد من القصر تقليل الركعات ، والقول الثانى أن المراد من القصر إدخال التخفيف فى كيفية الأداء بأن يكتفى بالإشارة بدل الركوع والسجود إلى آخر مابسطه ، وظاهره أن الجمهور منهم الأئمة الاربعة علي القول الاول ، فتأمل . وقال الحافظ : لما كان الآيتان قد اشتملتا على مشروعية القصر فى صلاة الخوف وعلى كيفيتها ساقهما معاً ، وآثر تخريج حديث ابن عمر لقوة شبه الكيفية التى ذكرها فيه بالآية ، ومعنى قوله تعالى « ضربتم » أى سافرتم ومفهومه أن القصر مختص بالسفر وهو كذلك ، وأما قوله: « إن خفتم » فمفهومه اختصاص القصر بالخوف أيضاً ، وقد سأل يعلى بن أمية الصحابى عمر بن الخطاب عن ذلك فذكر أنه سأل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » أخرجه مسلم ، فثبت القصر فى الأمن ببيان الســـنة ، اهـ . قلت : وفى تخريج البخارى حديث ابن عمر رضى الله عنهما

(باب صلاة الخوف(١) رجالا وركبانا)

يعني إذا(٢) اشتد الخوف فلم يقدروا على أدائها كما شرعت ولا كما ذكرت فى الآية يصلون فرادى رجالا أو ركبانا يؤمئون بالركوع والسجود ، وأما فى حالة القتال فلا تتأدى بل تؤخر .

فى هذا الباب إشارة إلى ميله إلى مختار الحنفية لأن حديث ابن عمر من مستدلاتهم كما فى فروعهم ، والبسط فى الأوجز ، قال الكرمانى : وهذا النوع من الصلاة مذهب أبى حنيفة ، والبخارى ذكر فى كتاب المغازى أنواعا من صلاة رسول الله ﷺ ، اه . قلت : واكتفاؤه على هذا الحديث فى باب صلاة الخوف أصرح دليل على مختاره فى ذلك ١٢ .

(١) قال الحافظ : قيل مقصوده أن الصلاة لا تسقط عند العجز عن النزول عن الدابة ولا تؤخر عن وقتها بل تصلى على أى جهة حصلت القدرة عليه بدليل الآية ، اه . والأوجه عندى فى غرض الترجمة أنها إشارة إلى تفسير قوله عز اسمه: « فإن خفتم فرجالا أو ركبانا » أن المراد بقوله « رجالا » قياماً لا ماشياً ، ورد على من أباح الصلاة ماشياً فإن لفظ الرجال يطلق على المشاة أيضاً كما فى سورة الحج « يأتوك رجالا وعلى كل ضامر » الآية ، فنبه الإمام البخارى بالترجمة على أن المراد فى آية صلاة الخوف بالرجال القائمون ، ولذا قال راجل قائم ، وذكر فيه أثر مجاهد إذا اختلطوا قياماً ، وأيده بالمرفوع فليصلوا قياماً وركباناً ، فتأمل . ويؤيده ما قال الحافظ ، وفى تفسير الطبرى بسند صحيح عن مجاهد « فإن خفتم فرجالا أو ركباناً » إذا وقع الخوف فليصل الرجل على كل جهة قائما أو راكبا ، اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لكن هذا المعنى أوجه عند هذا العبد المبتلى بالسيئات بباب « الصلاة عند مناهضة الحصون » ، ولذا ذكر فيه قول الأوزاعى وهو أقرب لكلام الشيخ قدس سره ١٢ .

قوله : (نحواً(١) من قول مجاهد) يعنى بذلك أن قولهما واحد ، ثم بينه بقوله: « إذا اختلطوا قياماً » أى إذا اختلط الكفار بالمسلمين عند القتال يصلون قياماً

---

(١) قال الحافظ : هكذا أورده البخارى مختصراً وأحال على قول مجاهد ولم يذكر ههنا ولا فى موضع آخر من كتابه فأشكل الأمر فيه ، فقال الكرمانى : معناه أن نافعاً روى عن ابن عمر نحواً مما روى مجاهد عن ابن عمر والمروى المشترك بينهما هو ما إذا اختلطوا قياماً وزيادة نافع على مجاهد قوله : وإن كانوا أكثر من ذلك إلخ ، قال : ومفهوم كلام ابن بطال أن ابن عمر قال مثل قول مجاهد وأن قولهما مثلان فى الصورتين أى فى الاختلاط وفى الأكثرية ، وأن الذى زاد هو ابن عمر لا نافع ، اه . قال الحافظ : وما نسبه لابن بطال بين فى كلامه إلا المثلية فى الأكثرية فهى مختصة بابن عمر ، وكلام ابن بطال هو الصواب وإن كان لم يذكر دليله ، والحاصل أنهما حديثان مرفوع وموقوف ، فالمرفوع من رواية ابن عمر رضى الله عنهما وقد يروى كله أو بعضه موقوفاً عليه أيضاً ، والموقوف من قول مجاهد ولم يروه عن ابن عمر ولا غيره ولم أعرف من أين وقع للكرمانى أن مجاهداً روى هذا الحديث عن ابن عمر فإنه لا وجود لذلك فى شىء من الطرق ، وقد رواه الطبرى عن سعيد بن يحيى شيخ البخارى فيه بإسناده المذكور عن ابن عمر قال : إذا اختلطوا يعنى فى القتال فإنما هو الذكر وإشارة الرأس ، قال ابن عمر : قال النبى ﷺ : « فإن كانوا أكثر من ذلك فيصلون قياماً وركباناً » كذا اقتصر على حديث ابن عمر ، وأخرجه الإسماعيلى عن الهيثم عن سعيد المذكور مثل ما ساقه البخارى سواء ، وزاد بعد قوله اختلطوا فإنما هو الذكر وإشارة الرأس ، وتبين من هذا أن قوله فى البخارى قياماً الأولى تصحيف من قوله فإنما ، وقد ساقه الإسماعيلى من طريق أخرى بين لفظ مجاهد وبين فيه الواسطة بين ابن جريج وبينه ، فأخرجه من رواية حجاج ابن محمد عن ابن جريج عن عبد الله بن كثير عن مجاهد قال : إذا اختلطوا فإنما هو الإشارة بالرأس ، قال ابن جريج : حدثنى موسى بن عقبة ، عن نافع ، عن ابن عمر بمثل قول مجاهد إذا اختلطوا فإنما هو الذكر وإشارة الرأس ، وزاد عن النبى ﷺ :

. . . .

«فإن كثروا فليصلوا ركباناً أو قياماً على أقدامهم» فتبين من هذا سبب التعبير بقوله نحو قول مجاهد لأن بين لفظه وبين لفظ ابن عمر مغايرة وتبين أيضاً أن مجاهداً إنما قاله برأيه لا من روايته عن ابن عمر ، ثم ذكر الحافظ الروايات عن ابن عمر المرفوعة، والذى أشار إليه الحافظ من المغايرة بين لفظى مجاهد وابن عمر فلعله أن لفظ الذكر ليس فى قول مجاهد بل فى قول ابن عمر رضى الله عنهما فقط ، واختصر العينى الكلام على ذلك فقال بعد ذكر رواية الإسماعيلى من رواية حجاج بن محمد المذكورة وكل واحد من قول ابن عمر وقول مجاهد موقوف ، أما رواية نافع عن ابن عمر فإنه موقوف على ابن عمر ، وأما قول مجاهد فموقوف عليه لأنه لم يروه عن ابن عمر ولا عن غيره ، وقال ابن بطال : أما صلاة الخوف رجالا وركباناً فلا يكون إلا إذا اشتد الخوف واختلطوا فى القتال ، وهذه الصلاة تسمى بصلاة المسايفة ، وممن قال بذلك ابن عمر ، وإن كان الخوف شديداً صلوا قياماً على أقدامهم أو ركباناً مستقبلى القبلة أو غير مستقبليها وهو قول مجاهد ، وروى ابن جريج عن مجاهد قال : إذا اختلطوا فإنما هو الذكر والإشارة بالرأس ، فمذهب مجاهد أنه يجزئه الإيماء عند شدة القتال كمذهب ابن عمر ، وقول البخارى زاد ابن عمر إلخ أراد به أن ابن عمر رضى الله عنهما رواه عن النبى ﷺ وليس من رأيه وإنما هو مسند ، وهذا هو التحقيق فى هذا المقام ، وليس أحد من الشراح غير ابن بطال أعطى لهذا الحديث حقه ، اه . وقال السندى : قوله نحواً من قول مجاهد قد وقع ههنا فى الكتاب اختصاراً مخل وتصحيف ، وقد ساقه الإسماعيلى على وجهه عن مجاهد قال : إذا اختلطوا فإنما هو الإشارة بالرأس ، وعن ابن عمر مثل قول مجاهد إذا اختلطوا فإنما هو الذكر وإشارة الرأس ، وزاد ابن عمر عن النبى ﷺ : فإن كثروا إلخ » . فقول المصنف إذا اختلطوا قياما تصحيف من قوله إذا اختلطوا فإنما ، وأما ما بعد ذلك فهو محذوف فى غير موضعه ، كذا يستفاد مما ذكره المحقق ابن حجر ، اه . اختار صاحب التيسير فى شرحه شرح الكرمانى واقتصر عليه ولم يذكر غيره ،

يومئون إيماءً ، ولا يجوز(١) في حالة القتال عندنا ، والحجة قضاؤه ﷺ أربع صلوات يوم الخندق .

وقوله : (وإن كانوا(٢) أكثر من ذلك إلخ) .

وتعقب شيخ الإسلام في شرحه على الكرماني وقال : أتى الكرماني بكلام عجيب خارج عن قانون الكلام فتأمل ، ١٢ .

(١) وهذا معروف من مذهب الحنفية أن صلاة المسايفة لا تجوز عندهم ، وتجوز عند الأئمة الثلاثة ، فيجوز عندهم صلاة المسايفة ماشياً مع الكر والفر كما بسط في الأوجز ، قال الموفق : إذا اشتد الخوف والتحم القتال فلهم أن يصلوا كيفما أمكنهم رجالاوركباناً ويضربون ويطعنون ويكرونويفرون ولا يؤخرون الصلاة عن وقتها ، وهذا قول أكثر أهل العلم ، وقال أبو حنيفة وابن أبي ليلى : لا يصلي مع المسايفة ولا مع المشي لأن النبي ﷺ لم يصلّ يوم الخندق وأخرالصلاة إلى آخر مابسط ، وفي الهداية : ولا يقاتلون في حال الصلاة فإن فعلوا بطلت صلاتهم لأنه ﷺ شغل عن أربع صلوات يوم الخندق ولو جاز الأداء مع القتال لما تركها ، اه . ولا يذهب عليك الفرق بين صلاة المسايفة وبين صلاة الطالب والمطلوب فإن الثانية مختلفة بينهم كما سيأتي ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله : « وإن كانوا أكثر إلخ » أي إن كان العدو ، والمعنى أن الخوف إذا اشتد والعدو إذا كثر خيف من الانقسام لذلك جازت الصلاة حينئذ بحسب الإمكان وجاز ترك مراعاة مالا يقدر عليه من الأركان فينتقل عن القيام إلى الركوع ، وعن الركوع والسجود إلى الإيماء إلى غير ذلك وبهذا قال الجمهور، ولكن قال المالكية : لا يصنعون ذلك حتى يخشى فوات الوقت ، وسيأتي مذهب الأوزاعي بعد باب ، اه . أشار بذلك الحافظ إلى ما ذكره الإمام البخاري في باب الصلاة عند مناهضة الحصون وقال فيه الحافظ : قوله فلا يجزئهم التكبير فيه إشارة إلى خلاف من قال يجزىء كالثوري ، وروى ابن أبي شيبة عن سعيد بن جبير

(بياض(١) فى الأصل قريباً من سطرين) .

(باب(٢) يحرس بعضهم إلخ)

وأبى البخترى فى آخرين قالوا : إذا التقى الزحفان وحضرت الصلاة فقولوا : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبرفتلك صلاتهم بلا إعادة ، وعن مجاهد والحكم : إذا كان عند الطراد والمسايفة يجزىء أن تكون صلاة الرجل تكبيراً فإن لم يكن إلا تكبيرة واحدة أجزأته أين كان وجهه ، وقال إسحق بن راهوية : يجزىء عند المسايفة ركعة واحدة يومىء بها إيماء ، فإن لم يقدر ، فسجدة ، فإن لم يقدر فتكبيرة ، اه . وتقدم حكم صلاة المسايفة عند الأئمة الأربعة قريباً ، ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قريب من سطرين ، وما أدرى ماأراد الشيخ قدس سره أن يكتب ههنا ، والظاهر أنه أراد ذكر صلاة المسايفة وشدة الالتحام كما يدل عليه قوله : وإن كانوا أكثر من ذلك ، فإن كان ذاك فقد تقدم الكلام على المسايفة قريباً ، وتقدم أيضاً ما قال الحافظ فى شرح هذا القول وليس هذا القول فى تقرير مولانا حسين على ، وذكر فى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : قياماً حال عاملها محذوف ، أى فليصلوا قياماً أى بالإشارة ، وقوله : أكثر من ذلك أى أكثر من الاختلاط فليصلوا ركباناً أيضاً كما كانوا يصلون قياماً فقط حين الاختلاط ، اه . ولا يبعد عندى أيضاً أنه أراد أن يذكر ههنا الكلام على « باب يحرس بعضهم بعضاً » فإن الإمام البخارى ذكره ههنا ولم يتعرض له الشيخ قدس سره ولذا زدته لأن الباب جدير بكلام الشيخ قدس سره ، ويشعر به كون البياض ههنا ١٢ .

(٢) ليس هذا الباب فى الأصل وزدته لما تقدم قريباً من أنه جدير لأن يتكلم عليه الشيخ قدس سره لكنه لم يتعرض لها فى تقرير مولانا حسين على ولا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى ، وقال مولانا الشاه أنور نور الله مرقده فى الفيض :

قوله : (فلم نصل إلا بعد ارتفاع النهار) .

لم أتحصل هذه الترجمة فإن الحراسة مرعية فى الصفات كلها ولا اختصاص لها بصـ:
دون صفة ، ولقائل أن يقول إنه ترجم به لذكر الحراسة فى متن الحديث فهذه
الترجمة نظراً إلى لفظ الحديث لا إشارة إلى مسألة أو دفعاً لمغلطة ، ثم إن الصورة
المذكورة أنفع فيما لو كان العدو إلى القبلة ، اهـ . وسكت عن غرض الترجمة صاحب
التيسير وشيخ الإسلام وغيرهما فى شروحهم إلا ما حكى الحافظان ابن حجر والعينى
إذ قالا : قال ابن بطال : محل هذه الصورة إذا كان العدو فى جهة القبلة فلا يفترقون
والحالة هذه بخلاف الصورة الماضية فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما ، وقال
الطحاوى : ليس هذه بخلاف القرآن لجواز أن يكون قوله تعالى « ولتأت طائفة
أخرى » إذا كان العدو فى غير القبلة وذلك ببيانه ﷺ ، ثم بين كيفية الصلاة إذا
كان العدو فى جهة القبلة ، اهـ . وما ظهر لهذا العبد الضعيف الفقير إلى رحمته أن
الإمام البخارى لم يرد بالترجمة صورة خاصة بل نبه بالترجمة على أمرمهم فى صلاة
الخوف مستدلا عليه بلفظ الحديث يحرس بعضهم بعضاً وهو أن ما ورد فى الروايات
التى لا تحصى من الإقبال إلى الصلاة والنظر فيها إلى مواضع خاصة وأن الإلتفات
فيها اختلاس من الشيطان، وأخرج أبو داود عن أبى ذر مرفوعاً : « لا يزال الله عز وجل
مقبلا عل العبد وهو فى صلاته ما لم يلتفت فإذا التفت انصرف عنه » وغير ذلك ،
فصلاة الخوف مستثناة من هذه الأمور فإن الغرض من شرعيتها أن يحرس بعضهم
بعضاً ، فلو صلى أحد مقبلا على صلاته غير ملتفت إلى شىء آخر ضاعت فائدة هذه الصلاة
التى أبيحت فيها الأفعال الكثيرة من المشى وغيره ، وشرعت على هيئة خارجة عن هيئة
الصلاة كلها حتى أمر فى الآية بحمل السلاح فى الصلاة ندبا عند الحنفية ، ووجوباً
عند الآخرين وسقط فيها وجوب استقبال الكعبة وغير ذلك من الأمور الكثيرة ،
وقد أخرج أبو داود عن سهل بن الحنظلية قال : ثوب بالصلاة يعنى صلاة الصبح ، فجعل
رسول الله ﷺ يصلى وهو يلتفت إلى الشعب ، قال أبو داود : وكان أرسل فارساً
إلى الشعب من الليل يحرس فإذا كان النبى ﷺ يلتفت فى الصلاة لأجل فارس أرسله

وهذا الذى(١) اختاره الإمام رحمة الله عليه ، وقد اتفق عليه أبو موسى وأنس ومعهما جملة(٢) من غيرهما أيضاً وليس صنعا ذلك(٣) إلا وقد رأيا النبى ﷺ صنع ذلك

قوله : (صلاة شرحبيل(٤) بن السمط) .

فى الليل إلى الشعب ، فما ظنك بالالتفات إلى أعداء أو إلى مظنة مجيئهم ، ١٢ .

(١) وهذا الذى اختاره أى تأخير الصلاة فى هذه الحالة ، قال الحافظ : قوله : وقال أنس : وصله ابن سعد وابن أبى شيبة من طريق قتادة عنه ، وذكره خليفة فى تاريخه وعمر ابن شبة فى أخبار البصرة من وجهين آخرين عن قتادة ، ولفظ عمر : سئل قتادة عن الصلاة إذا حضر القتال ، فقال : حدثنى أنس أنهم فتحوا تستر وهم يومئذ على مقدمة الناس ، وعبد الله بن قيس يعنى أبى موسى الأشعرى أميرهم ، اه. وقال العينى . قال خليفة بن خياط فى تاريخه عن سعيد عن قتادة عن أنس قال : لم نصل يومئذ الغداة حتى انتصف النهار ، قال خليفة : وذلك سنة عشرين ، قال العينى : إن تستر فتحت مرتين : الأولى صلحاً ، والثانية عنوة ، وقال ابن جرير : كان ذلك فى سنة سبع عشرة فى قول سيف ، وقال غيره : سنة ست عشرة ، وقيل فى سنة تسع عشرة ، وقال الواقدى : لما فرغ أبو موسى الأشعرى من فتح السوس سار إلى تستر إلى آخر ما قاله ، وجزم القسطلانى بأنها فتحت سنة عشرين ، ١٢ .

(٢) يعنى جملة الذين كانوا معهما فى فتح تستر ، ١٢ .

(٣) وهذا ظاهر من حالهما لاسيما وقد اشترك معهما فى ذلك جمع من الصحابة والتابعين ، وكان زمن عمر بن الخطاب الذى يشتد نكيره على ترك المندوبات أيضاً ، فهل ترى أنهم لم يخبروه بحال هذا الفتح ، ١٢ .

(٤) قال الكرمانى : شرحبيل بضم المعجمة ، وفتح الراء ، وإسكان المهملة ، وكسر الموحدة ، والسمط قال الغسانى : بفتح المهملة وكسر الميم على مثال الكتف التابعى الكندى مات بصفين ، وقال صاحب جامع الأصول : بكسر المهملة وسكون

وكانوا قد صلوا(١) على ظهور دوابهم وأنكروا على من نزل منهم ، ثم إن قصته لم تستوف(٢) حتى يعلم هل كان طالباً أو مطلوباً ؟ ثم إن الاحتجاج بما وقع

الميم أدرك النبي ﷺ وقيل إن فى صحبته خلافاً ، اهـ . وقال الحافظ فى الفتح : شرحبيل المذكور هو الذى افتتح حمص ثم ولى إمرتها ، وقد اختلف فى صحبته ، ليس له فى البخارى غير هـذا الموضع ، اهـ . وفى التقريب جزم ابن سعد بأن له وفادة ، ثم شهد القادسية وفتح حمص وعمل عليها لمعاوية ومات سنة أربعين أو بعدها ، اهـ ١٢ .

(١) كما هو نص لفظ البخارى وقال الحافظ : قوله قال الوليد كذا ذكره فى كتاب السير ، ورواه الطبرى وابن عبد البر من وجه آخر عن الأوزاعى قال : قال شرحبيل بن السمط لأصحابه : لاتصلوا الصبح إلا على ظهر فنزل الأشتر يعنى النخعى فصلى على الأرض ، فقال شرحبيل : مخالف خالف الله به ، وأخرجه ابن أبى شيبة من طريق رجاء بن حيوة قال كان ثابت بن السمط فى حوف فحضرت الصلاة فصلوا ركباناً فنزل الأشتر يعنى النخعى فقال : مخالف خولف به ، فلعل ثابتاً كان مع أخيه شرحبيل فى ذلك الوجه ، اهـ ١٢ .

(٢) وهو كذلك فإنى لم أجدها فى الشروح الموجودة عندى مفصلة إلا ما قال العينى ، قال ابن بطال : طلبت قصة شرحبيل بتمامها لأتبين هل كانوا طالبين أم لا؟ فذكر الفزارى فى السنن عن رجاء عن ثابت بن السمط أو السمط بن ثابت قال : كانوا فى السفر فى الخوف فصلوا ركباناً فالتفت فرأى الأشتر قد نزل للصلاة ، فقال : خالف خولف به ، فجرح الأشتر فى الفتنة قال : فبان بهذا الخبر أنهم كانوا حين صلوا ركباناً(*) لأن الإجماع حاصل على أن المطلوب لا يصلى إلا راكباً وإنما اختلفوا فى الطالب ، فقال ابن التين : صلاة ابن السمط ظاهرها أنها كانت فى الوقت ، وهو من قوله تعالى : «رجالا أو ركباناً» ، اهـ . هكذا فى الأصل ، وفيه تحريف وسقوط

(*) هكذا فى الأصل ، والظاهر فيه سقوط وسقط لفظ مطلوبين ليتم التقريب ١٢ ز .

. . . .

ظاهر ، ولم أجدها فى غيره من الشروح إلا أن ابن قدامة فى الشرح الكبير ذكر قصته فى صلاة الطالب كما سيأتى فى كلامه ، ويؤيده ماحكى العينى عن الداودى ، إذ قال : وقيل إنه صلى شرحبيل على ظهر الدابة لأنه طمع فى فتح الحصن فصلى إيماء ثم فتحه ، اه . ويخالفه ما قال العينى قبل ذلك فى شرح قوله واحتج الوليد إلخ مطابقته للترجمة من حيث أن شرحبيل ومن معه كانوا ركباً ، والإجماع على أن المطلوب لا يصلى إلا راكباً ، فكانوا مطلوبين راكبين ولو كانوا طالبين أيضاً ، فالمطابقة حاصلة ، اه . وما قال العينى الإجماع حاصل على أن المطلوب يصلى راكباً هو كذلك ، قال الحافظ : قال ابن المنذر : كل من أحفظ عنه من أهل العلم يقول : إن المطلوب يصلى على دابته يومىء إيماء وإن كان طالباً نزل فصلى على الأرض ، قال الشافعى : إلا أن ينقطع عن أصحابه فيخاف عود المطلوب عليه فيجزئه ذلك، وعرف بهذا أن الطالب فيه تفصيل بخلاف المطلوب، ووجه الفرق أن شدة الخوف فى المطلوب ظاهرة ، وأما الطالب فلا يخاف استيلاء العدو عليه وإنما يخاف أن يفوته العدو ، وما نقله ابن المنذر متعقب بكلام الأوزاعى فإنه قيده بخوف الفوت ، ولم يستثن طالباً من مطلوب ، وبه قال ابن حبيب من المالكية ، وذكر أبو إسحق الفزارى فى كتاب السير له عن الأوزاعى قال : إذا خاف الطالبون إن نزلوا بالأرض فوت العدو صلوا حيث وجهوا على كل حال ، لأن الحديث جاء إن النصر لا يرفع ما دام الطلب ، اه . قلت : وحكى فى الأوجز الاختلاف فى صلاة الطالب والمطلوب عن فروع الأئمة وحاصل مافيه أن صلاة المسايفة تجوز عند الثلاثة ركبانا ومشاة كيفما أمكن ، وهكذا صلاة المطلوب عند الحنابلة كما فى فروعهم ، وأما الطالب فعامة نقلة المذاهب نقلوا عنه المنع ، قال القسطلانى : قد اتفقوا على صلاة المطلوب راكباً، واختلفوا فى الطالب ، فمنعه الشافعى وأحمد ، وقال مالك : يصلى راكباً إذا خاف فوت العدو إن ترك ، اه . وهكذا قال العينى وغيره ، لكن قال ابن قدامة فى الشرح الكبير وهل لطالب العدو الخائف فواته كذلك على روايتين : إحداهما له ذلك

للسائرين(١) إلى بنى قريظة غير تام لتوقفه على ثبوت أنهم صلوا

كالمطلوب سواء روى ذلك عن شرحبيل بن حسنة ، وهوقول الأوزاعى لما روى عبد الله بن أنيس ، فذكر الحديث الذى أخرجه أبو داود فى باب صلاة الطالب قال : وظاهر حاله أنه أخبر بذلك النبي ﷺ ، وقال شرحبيل بن حسنة لا تصلوا الصبح إلا على ظهر فنزل الأشتر إلى آخر ما تقدم ، ولأنها إحدى حالتى الحرب أشبهت حالة الهرب ، والرواية الثانية أن لا يصلى إلا صلاة أمن ، وهذا قول أكثر أهل العلم لأنه تعالى قال : « فإن خفتم فرجالا أو ركبانا » فشرط الخوف وهذا غير خائف ، وهذا الخلاف فيمن يأمن رجوعهم عليه إن تشاغل بالصلاة ، أما الخائف من ذلك فحكمه حكم المطلوب ، اه . وقال الموفق : روى الأوزاعى سابق البريد عن كتاب الحسن أن الطالب ينزل فيصلى بالأرض فقال الأوزاعى وجدنا الأمر على غير ذلك : فذكر أثر شرحبيل المذكور قال : وكان الأوزاعى يأخذ بهذا فى طلب العدو ، اه . وعند الشافعية كما فى الأوجز عن المنهاج بعد ذكر صلاة المسايفة ، ولا يصلى كذلك طالب عدو إلا أن خشى كرهم عليه أو كميناً أو انقطاعاً عن رفقته ، وأما عند المالكية ففى الأوجز بعد ذكر صلاة المسايفة وجواز الصلاة رجالا وركباناً ، قال الباجى : هذا إذا كان مطلوباً ، أما إذا كان طالبا فقال ابن عبد الحكم لا يصلى إلا بالأرض صلاة الأمن ، وقال ابن حبيب : هو فى سعة من ذلك وإن كان طالباً ، وأما عند الحنفية فلا تجوز صلاة المسايفة بل تؤخر وتجوز صلاة المطلوب راكباً فقط دون الطالب ولا تجوز الصلاة ماشياً عندهم بحال ، ولا يلتبس عليك الصلاة ماشياً والمشى فى حالة الصلاة فإنه يجوز إجماعا كما فى أكثر أنواع صلاة الخلاف ١٢ .

(١) وقد عرفت فيما سبق أن صلاتهم راكبين لا تجوز عند أحد من أهل العلم ، لأن الجمهور لا يجوزون صلاة الطالب راكباً وهم كانوا طالبين ، وجوزه الأوزاعى وابن حبيب من المالكية وهو رواية عن الحنابلة ، لكنهم كلهم قيدوا إباحته بشرط خوف فوت العدو ، ولم يكن هذا الخوف فى بنى قريظة وأباحه الشافعية أيضاً إلا أنهم قيدوه بشرط خوف أن ينقطع عن الرفقة فيخاف عود المطلوب عليه

راكبين(١) .

ولم يتحقق هذا الخوف أيضاً ههنا لأن المنقطع عن الرفقة يكون فی جانب المدينة والرفقة كانوا قدامين إلى بنی قريظة ، فكيف يخاف عودالمطلوب إليه ، ولذا ترى احتاج الحافظ وغيره من الشافعية أيضاً إلى توجيه الحديث ، وما قال الحافظ فی شرح قوله : واحتج الوليد من أنه قوى مذهب الأوزاعی بهذه القصة ليس بوجيه لأن مذهب الأوزاعی مقيد بشرط خوف الفوت ، ولم يتحقق نعم إن كان مذهب الوليد جواز صلاة الطالب راكباً على الإطلاق يصح استدلاله بهذه القصة، كالا يخفى ، ثم رأيت الكرمانی أنه أنكر أيضاً احتجاج الوليد لموافقة الأوزاعی بوجه آخر ، إذ قال بعد قول ابن بطال الآتی فی كلام الحافظ قريباً من أنه لما ساغ لهم ترك الوقت ساغ لهم ترك الركوع ، أقول ليس فی الحديث ما يدل على ترك الركوع ، ولا ما يدل على ترك الوقت فلا استدلال فيه أصلا بل ظاهر لفظ البخاری حيث قال احتج الوليد بقوله : لا يصلين مشعر بأن احتجاجه على أنه لا يصلی فی الطريق راكباً بخلاف ما قال الأوزاعی والله أعلم ، اه . وهذا أوجه عندی مما قاله الحافظ أنه قوى بذلك مذهب الأوزاعی فتأمل . قال الكرمانی : هذا الحديث من مغالق الكلام ومضايق الأفهام ومزالق الأقدام . اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال لو وجد فی بعض طرق الحديث أن الذين صلوا فی الطريق صلوا ركبانا ، لكان بينا فی الاستدلال فإن لم يوجد ذلك فذكر ماحاصله أن وجه الاستدلال يكون بالقياس فكما ساغ لأولئك أن يؤخروا الصلاة عن وقتها المفترض كذلك يسوغ للطالب ترك إتمام الأركان والانتقال إلى الإيماء ،قال ابن المنير : والأبين عندی أن وجه الاستدلال من جهة أن الاستعجال المأمور به يقتضی ترك الصلاة أصلا كما جرى لبعضهم أو الصلاة على الدواب كما وقع للآخرين ، لأن النزول ينافی مقصود الجد فی الوصول ، فالأولون بنوا على أن النزول معصية لمعارضته للأمر الخاص بالإسراع وكان تأخيرهم لها لوجود المعارض

ولم يثبت(١) ، وإنما ثبت أنهم صلوا فى الطريق ، والظاهر صلاتهم نازلا(٢) ، إذ لو كانوا قد صلوا ركباناً يؤمون لما اطلع على ذلك أصحابهم الذين أنكروا عليهم ، وقالوا(٣) لم يرو منا ذلك ولو ثبت منهم أنهم صلوا ركباناً فكان ذلك على احتمال أنهم أمروا بإعادة الصلاة بعدها ، ولو سلم أنهم لم يؤمروا بذلك لكان سقوط فرض الوقت عنهم بذلك الإيماء لخطئهم فى فهم بعض ما ورد النص فكانوا خاطئين(٤)

والآخرون جمعوا بين دليلى وجوب الإسراع ووجوب الصلاة فى وقتها فصلوا ركباناً ، فلو فرضنا أنهم نزلوا لكان ذلك مضاداً للأمر بالإسراع وهو لا يظن بهم لما فيه من المخالفة ، اه . قال الحافظ : وهذا الذى حاوله ابن المنير قد أشار إليه ابن بطال بقوله لو وجد فى بعض طرق الحديث إلى آخره فلم يستحسن الجزم فى النقل بالاحتمال ، وأما قوله لايظن بهم المخالفة فمعترض بمثله بأن يقال لا يظن بهم المخالفة بتغيير هيئة الصلاة بغير توقيف ، والأولى فى هذا ما قاله ابن المرابط ووافقه الزين ابن المنير : أن وجه الاستدلال منه بطريق الأولوية ، لأن الذين أخروا الصلاة حتى وصلوا بنى قريظة لم يعنفوا مع كونهم فوتوا الوقت فصلاة من لا يفوت الوقت بالإيماء أو كيفما أمكن أولى من تأخير الصلاة حتى يخرج وقتها ، اه ١٢ .

(١) كما تقدمت الإشارة إلى ذلك فى كلام الحافظ عن ابن بطال وحكى القسطلانى عن الحافظ ودعوى أنهم صلوا ركبانا تحتاج إلى دليل ، ولم أره صريحا فى شىء من طرق هذه القصة ، اه . قلت هكذا قاله الحافظ فى المغازى كما سيأتى فى كلامه قريباً ١٢ .

(٢) وإليه مال الحافظ كما سيأتى فى كلامه قريباً ١٢ .

(٣) ويؤيد ذلك أيضاً اختلافهم فى ذلك إذ قال بعضهم كذا وقال آخرون كذا إذ ظاهر المقاولة أنهم لما نزلوا للصلاة أنكر عليهم آخرون فاستدل كل فريق بما أدى إليه اجتهاده ١٢ .

(٤) وبذلك جزم غير واحد من السلف ، قال الحافظان ابن حجر والعينى :

فى الإجتهاد فوقعت صلاتهم حسب ما أدى إليه رأيهم .

قال السهيلي وغيره فى هذا الحديث من الفقه أنه لا يعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية ولا على من استنبط من النص معنى يخصصه ، وفيه دليل على أن كل مختلفين فى الفروع من المجتهدين مصيب إذ لا يستحيل أن يكون الشيء صواباً فى حق إنسان وخطأ فى حق غيره ، فيكون من اجتهد فى مسألة ، فأداه اجتهاده إلى الحل مصيباً فى حلها ، وكذا الحرمة ، وإنما المحال أن يحكم فى النازلة بحكمين متضادين فى حق شخص واحد ، والأصل فى ذلك أن الحظر والإباحة صفات أحكام ، لا أعيان ، فكل مجتهد وافق اجتهاده وجهاً من التأويل فهو مصيب ، اه . وقال النووى : لا احتجاج فيه على إصابة كل مجتهد لأنه لم يصرح بإصابة الطائفتين بل ترك تعنيفها ، ولا خلاف فى ترك تعنيف المجتهد وإن أخطأ إذا بذل وسعه ، وأما اختلافهم فسببه أن الأدلة تعارضت ، فإن الصلاة مأمور بها فى الوقت والمفهوم من لا يصلين العصر المبادرة بالذهاب إليهم فأخذ بعضهم بذلك والآخرون بالآخر إلى آخر ما بسطه ، ثم قال : وقال الداودى فيه أن المتأول إذا لم يبعد فى التأويل ليس بمخطىء ، انتهى مختصراً من كلامهما ، قال الحافظ : والمشهور أن الجمهور ذهبوا إلى أن المصيب فى القطعيات واحد ، وخالف الجاحظ والعنبرى ، وأما ما لا قطع فيه فقال الجمهور أيضاً أن المصيب واحد ، ذكره الشافعى وقرر ذلك ونقل عن الأشعرى أن كل مجتهد مصيب ، وأن حكم الله تابع لظن المجتهد ، وقال بعض الحنفية وبعض الشافعية : هو مصيب باجتهاده ، وإن لم يصب ما فى نفس الأمر فهو مخطىء وله أجر واحد ، ثم الاستدلال بهذه القصة على أن كل مجتهد مصيب على الإطلاق ليس بواضح وإنما فيه ترك تعنيف من بذل وسعه واجتهد فيستفاد منه عدم تأثيمه ، وحاصل ما وقع فى القصة أن بعض الصحابة حملوا النهى على حقيقته ولم يبالوا بخروج الوقت ، واستدلوا بجواز التأخير لمن اشتغل بأمر الحرب بنظير ما وقع فى تلك الأيام بالخندق ، إذ صلوا العصر بعد ما غربت الشمس ، فجوزوا أن يكون ذلك عاما فى كل شغل يتعلق بالحرب والبعض الآخر حملوا النهى

. . . .

على أنه كناية عن الحث والاستعجال والإسراع إلى بنى قريظة ، وقد استدل به الجمهور على عدم تأثيم من اجتهد لأنه ﷺ لم يعنف أحداً من الطائفتين ، فلو كان هناك إثم لعنف من أثم ، وأغرب ابن المنير فادعى أن الطائفة الذين صلوا العصر فى الطريق إنما صلوها وهم على الدواب ، واستند إلى أن النزول إلى الصلاة ينافى مقصود الإسراع ، لأنهم لو صلوا نزولا لكان مضادة لأمر الإسراع ، ولا يظن ذلك بهم وفيه نظر لأنه لم يصرح لهم بترك النزول ، فلعلهم فهموا أن المراد بأمرهم أن لا يصلوا العصر إلا فى بنى قريظة المبالغة فى الأمر بالإسراع ، فبادروا إلى امتثال أمره وخصوا وقت الصلاة من ذلك لما تقرر عندهم من تأكيد أمرها فلا يمتنع أن ينزلوا فيصلوا ولا يكون فى ذاك مضادة لما أمروا به ودعوى أنهم صلوا ركبانا يحتاج إلى دليل ولم أره صريحا فى شىء من طرق هذه القصة ، انتهى مختصراً .

ثم لا يذهب عليك أنه وقع فى حديث الباب : «لا يصلين أحدكم العصر» ، قال الحافظ : هكذا وقع فى جميع النسخ عند البخارى ، ووقع فى جميع النسخ عند مسلم الظهر مع اتفاق البخارى ومسلم على رواية من شيخ واحد بإسناد واحد ، وقد وافق مسلما أبو يعلى وآخرون ، وكذلك أخرجه ابن سعد وابن حبان عن أبى عتبان عن جويرية بلفظ الظهر ولم أره من رواية جويرية إلا بلفظ الظهر غير أن أبا نعيم فى المستخرج أخرجه من طريق أبى حفص السلمى عن جويرية بلفظ العصر ، وأما أصحاب المغـــازى فاتفقوا على أنها العصر ، وبسط الحافظ فى نقل كلامهم ، فحكاه عن ابن إسحق فى قصة مفصلة بلفظ العصر ، ثم قال وأخرجه الطبرانى والبيهقى فى الدلائل بإسناد صحيح إلى الزهرى عن عبد الله بن كعب ، فذكر القصة بلفظ العصر ، قال : وأخرجه الطبرانى من هذا الوجه موصولا بذكر كعب بن مالك فيه ، والبيهقى عن عائشة رضى الله عنها نحوه مطولا ، قال : وهذا كله يؤيد رواية البخارى فى أنها العصر ، وقد جمع بعض العلماء بين الروايتين باحتمال أن يكون بعضهم قبل الأمر كان صلى الظهر وبعضهم لم يصلها ، فقيل لمن لم يصلها لا يصلين أحد الظهر ولمن

. . . .

صلاها لا يصلين أحد العصر، وجمع بعضهم باحتمال أن يكون طائفة منهم راحت بعد طائفة فقيل للطائفة الأولى الظهر وللثانية العصر وكلاهما جمع لا بأس به لكن يبعده اتحاد مخرج الحديث لأنه عند الشيخين كما بيناه بإسناد واحد من مبدأه إلى منتهاه، ثم تأكد عندي أن الاختلاف في اللفظ المذكور من حفظ بعض رواته فإن سياق البخاري وحده مخالف لسياق كل من رواه عن عبد الله بن محمد وعن عمه جويرية، فلفظ البخاري قال النبي ﷺ: «لا يصلين أحد العصر» الحديث كما ترى، ولفظ مسلم وسائر من رواه: «نادى فينا رسول الله ﷺ يوم انصرف عن الأحزاب أن لا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة» فتخوف ناس من فوت الوقت فصلوا دون بني قريظة، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فاتنا الوقت، قال: فما عنف واحد من الفريقين، فالذي يظهر من تغاير اللفظين أن عبد الله بن محمد بن أسماء شيخ الشيخين فيه لما حدث البخاري حدث به على هذا اللفظ ولما حدث به الباقين حديثهم على اللفظ الآخر وهو اللفظ الذي حدث به جويرية بدليل موافقة أبي عتبان عليه، أو أن البخاري كتبه من(*) حفظه، ولم يراع اللفظ كما عرف به من مذهبه تجويز ذلك بخلاف مسلم فإنه يحافظ على اللفظ كثيراً، وإنما لم أجوز عكسه لموافقة من وافق مسلماً على لفظه بخلاف البخاري، لكن موافقة أبي حفص السلمي له يؤيد الاحتمال الأول، وهذا كله من حيث حديث ابن عمر، أما بالنظر إلى حديث غيره فالاحتمالان المتقدمان في كونه، قال الظهر لطائفة، والعصر لأخرى متجه، فيحتمل أن يكون رواية الظهر هي التي سمعها ابن عمر، ورواية العصر هي التي سمعها كعب وعائشة، انتهى مختصراً. وزاد العيني على الاحتمالين المذكورين احتمالا ثالثا وهو أنه قال للجميع لا تصلوا العصر إلا في بني قريظة، اه. لكن إيراد الحافظ باتحاد مخرج الحديث وارد على ذلك أيضاً ١٢.

(*) وتقدم ذلك في المقدمة في الموضعين: الأول في رد ما نقم على البخاري، والثاني في ذكر من رجح مسلما على البخاري لأجل ذلك ١٢ ز.

كتاب العيدين [1]

(1) أى الفطر والأضحى ذكر فى الأوجز ههنا عدة مباحث لطيفة ، من شاء التفصيل فليرجع إليه ، وجملتها أن ههنا مباحث : الأول فى اشتقاقه ووجه التسمية به فأصله عود لاشتقاقه من العود ، قلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها ، ويجمع على الأعياد للزوم الياء فى المفرد أو للفرق بينه وبين أعواد الخشب ، سميا به لكثرة عوائد الله فيهما أو لتكررهما فى كل عام أو لعود السرور بعودهما أو لعود المغفرة فيهما ، وفى الأزهار كل اجتماع للسرور عند العرب عيد لعود السرور بعوده أو تفاؤلا بعوده ، كما سميت القافلة تفاؤلا ، وقيل سمى به لعود كل انسان فيه إلى قدره ومنزلته ، فهذا يضيف ، وهذا يضاف ، وفى الدر المختار يستعمل فى كل يوم مسرة ولذا قيل :

عيد وعيد وعيد صرن مجتمعة ☆ وجه الحبيب ويوم العيد والجمعة

الثانى فى مبدئه ، فقال ابن حبان وغيره : أول عيد صلاه النبى ﷺ عيد الفطر فى السنة الثانية من الهجرة ، وهى التى فرض رمضان فى شعبانها ، ثم داوم ﷺ إلى أن توفاه الله تعالى ، اه . وفى هذه السنة ذكر فرضيتها غير واحد من المؤرخين والفقهاء ، كما بسط فى الأوجز ، وفى الثانية ذكر صاحب المجمع ، وذكره فيها أيضاً عيد الأضحى فما فى الدر المختار وغيره من شرعيته فى السنة الأولى من الهجرة مرجوح أو مؤول بما ذكره الحافظ بحثاً فى اختلاف المؤرخين فى ذكر بعض الوقائع ، وقد ذكر البيهقى سبب هذا الاختلاف هو أن جماعة من السلف كانوا يعدون التاريخ من المحرم الذى وقع بعد الهجرة ، ويلغون الأشهر التى قبل ذلك ، وعلى ذلك جرى

. . . .

يعقوب بن سفيان فى تاريخه ، فذكر البدر فى الأولى ، وغزوة أحد فى الثانية ، والخندق فى الرابعة ، وهذا عمل صحيح على ذلك البناء لكنه بناء واه مخالف لما عليه الجمهور من جعل التاريخ من المحرم سنة الهجرة ، اه . والثالث فى حكم صلاة العيد عند الأئمة الأربعة ، واختلفت نقلة المذهب فى ذلك ، والصحيح مافى الأوجز عن كتب فروعهم أنها فرض كفاية عند الحنابلة ، فإن اتفق أهل بلد على تركها قاتلهم الإمام ، وواجب عيناً عند الحنفية على من تجب عليه الجمعة وهو النص عن الإمام أبى حنيفة ، وسنة مؤكدة عند المالكية والشافعية ، وما حكى عن الإمام الشافعى من وجوبها مؤول عندهم ، والرابع أنه يشترط لها جميع ما يشترط للجمعة وجوباً وأداء إلا الخطبة فإنها ليست بشرط لصلاة العيد ، بل هى سنة لها ، ولا تتوقف على شروط الجمعة عند مالك والشافعى ، بل هى مشروعة للمنفرد والعبد والمرأة كما فى شرح الإحياء ، وبذلك صرح شارح الإقناع من فروع الشافعية ، لكن قال الدردير سن عيناً لعيد ركعتان لمأمور الجمعة ، لا عبد وامرأة ، وخارج عن كفرسخ بل تندب لهم ، اه . وعن أحمد روايتان كالمذهبين أبى حنيفة والشافعى ، لكن فى نيل المآرب شروطها كشروط الجمعة ، ونحو ذلك فى الروض المربع . الخامس ما فى شرح الإقناع عن المناوى أنها من خصائص هذه الأمة ، وقال السيوطى : العيدان ، والاستسقاء ، والخسوف ، والكسوف من خصائص هذه الأمة كذا فى الأوجز ، ويشكل على قول السيوطى ما فى المشكاة برواية الدارقطنى عن أبى هريرة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «خرج نبى من الأنبياء يستسق فإذا هو بنملة رافعة بعض قوائمها فقال ارجعوا فقد استجيب لكم من أجل هذه النملة » ، اه . قال القارى : رواه الدارقطنى بسند صحيح ، وقيل هذا النبى سليمان عليه السلام وأنها وقعت على ظهرها ورفعت يديها ، وروى أنها قالت اللهم أنا خلق من خلقك لا غنى بنا عن رزقك فلا تهلكنا بذنوب بنى آدم ، اه . والسادس اختلفوا

قوله : (من جوارى الأنصار زاد ذلك ليعلم) أنهما لم تكونا[1] مغنيتين ، وأن الغناء يجوز لنساء الأشراف وبناتهن إذا لم تكن فيه مفسدة[2] من النظر إلى المحارم ، أو الشهوة الحرام ، أو فوات الطاعات ، أو التباس شىء من الآلات المحرمة

فى أن أحدهما أفضل من الآخر أم لا ؟ وجملة فروع الشافعية على أن النحر أفضل من الفطر لثبوته عن القرآن ، وفى الشرح الكبير للمالكية ليس أحدهما أوكد من الآخر ، انتهى مختصراً من الأوجز مع الزيادة عليه .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم ههنا « باب ما جاء فى العيدين والتجمل فيهما » ، وترجم فى الجمعة « باب ما يلبس أحسن ما يجد » وإن ذكر فى البابين حديثاً لكن تغاير السياقين فى البابين إذ ذكر ههنا بلفظ « ابتع هذه تجمل بها للعيد » وفى الجمعة « لو اشتريت هذه فلبستها يوم الجمعة » مشعر إلى أنه لا بأس فى شراء الثياب للتجمل فى العيد بخلاف الجمعة فيلبس فيها المشتراة من قبل ذلك ، كما يشير إليه فاء التعقيب فى الجمعة ، وههنا بلفظ « ابتع هذه تجمل بها » قال الحافظ كذا للأكثر بصيغة الأمر مجزوماً : كان عمر رضى الله عنه استأذن أن يبتاعها ليتجمل بها النبى ﷺ ، اه . فتأمل فإنه لطيف وخاطرى أبو عذره .

ثم قال الحافظ : قوله للعيد وتقدم فى كتاب الجمعة بلفظ للجمعة بدل للعيد وهى رواية نافع وهذه رواية سالم ، وكلاهما صحيح ، وكان ابن عمر رضى الله عنهما ذكرهما فاقتصر كل راو على أحدهما ، اه ١٢ .

(١) وقد صرحت عائشة رضى الله عنها بذلك فى حديث الباب ، قال العينى : قوله هذا يوم عيدنا وهو يوم سرور شرعى فلا ينكر مثل هذا ، على أن ذلك لم يكن بالغناء الذى يهيج النفوس إلى أمور لا تليق ، ولهذا جاء وليستا بمغنيتين ، وقال قبل ذلك قال ابن الأثير : لما يرد الغناء المعروف من أهل اللهو واللعب ، وقد رخص عمر رضى الله عنه فى غناء الأعراب ، اه ١٢ .

(٢) وهذا واضح وعليه يحمل ما ورد فى الروايات ما يدل على الإباحة ،

كالمزامير وغيرها ، وذكر ما لا يجوز من المضامين فى الشعر ، والحاصل أن حرمة الغناء لغيره ونهى الفقهاء عنه سداً لباب الفتنة .

لكن الخلو عن المفاسد الكثيرة فى هذا الزمان مشكل جداً قريب من الامتناع ، ولذا منع أهل العلم أشد المنع كخروج النساء إلى المساجد منعوه لكثرة الفساد ، وقال العينى : قال القرطبي : أما الغناء فلا خلاف فى تحريمه لأنه من اللهو واللعب المذموم بالاتفاق فأما ما يسلم من المحرمات فيجوز القليل منه فى الأعراس والأعياد وشبههما ، ومذهب أبى حنيفة تحريمه وبه يقول أهل العراق ، ومذهب الشافعى كراهته وهو المشهور من مذهب مالك ، واستدل جماعة من الصوفية بحديث الباب على إباحة الغناء وسماعه بآلة وبغير آلة ، ويرد عليهم بأن غناء الجاريتين لم يكن إلا فى وصف الحرب والشجاعة وما يجرى فى القتال ، فلذلك رخص فيهم رسول الله ﷺ ، وأما الغناء المعتاد عن المشتهرين به الذى يحرك الساكن ويهيج الكامن الذى فيه وصف محاسن الصبيان والنساء ، ووصف الخمر ونحوها من الأمور المحرمة ، فلا خلاف فى تحريمه ، ولا اعتبار لما أبدعته الجهلة من الصوفية فى ذلك ، وقال بعض مشايخنا : بجرد الغناء والاستماع إليه معصية حتى قالوا استماع القرآن بالألحان معصية والتالى والسامع آثمان ، واستدلوا فى ذلك بقوله تعالى : « ومن الناس من يشترى لهو الحديث » الآية : جاء فى التفسير أن المراد به الغناء ، وفى فردوس الأخبار عن جابر رضى الله عنه قال : احذروا الغناء فإنه من قبل إبليس ، ولا يلزم من إباحة الضرب بالدف فى العرس ونحوه إباحة غيره من الآلات كالعود ونحوه ، وسئل أبو يوسف عن الدف أتكرهه فى غير العرس مثل المرأة فى منزلها والصبي ؟ قال : فلا كراهة ، وأما الذى يجىء منه اللعب الفاحش فإنى أكرهه ، اه . قال الكرمانى : قال الخطابى : كان الشعر الذى يغنيان به فى وصف الحرب والشجاعة وما يجرى فى القتال ، وهو إذا صرف إلى معنى التحريض على قتال الكفار كان معونة فى أمر الدين ، فلذلك رخص رسول الله ﷺ فيه ، وأما الغناء بذكر الفواحش والمجاهرة بالمنكر بالقول فهو المحظور من

. . . .

الغناء المسقط للمروءة ، وحاشاه أن يجرى شىء منه بحضرته ﷺ » اهـ . وقال الحافظ: قوله دعهما زاد هشام يا أبا بكر إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا ففيه تعليل الأمر بتركهما وإيضاح ما ظنه الصديق من أنهما فعلتا ذلك لغير علمه ﷺ لكونه دخل فوجده مغطى بثوبه فظنه نائماً فتوجه له الإنكار على ابنته من هذه الأوجه مستصحباً لما تقرر عنده من منع الغناء واللهو ، فبادر إلى الإنكار مستنداً إلى ما ظهر له ، فأوضح له النبي ﷺ الحال ، وعرفه الحكم مقروناً ببيان الحكمة بأنه يوم عيد أى يوم سرور شرعى فلا ينكر فيه مثل هذا وبهذا يرتفع الإشكال عمن قال كيف ساغ للصديق إنكار شىء أقره النبي ﷺ ، وتكلف جواباً لا يخفى تعسفه ، واستدل جماعة من الصوفية بحديث الباب على إباحة الغناء وسماعه بآلة وبغير آلة ، ويكفى فى رد ذلك تصريح عائشة رضى الله عنها بقولها وليستا بمغنيتين فنفت عنهما من طريق المعنى ما أثبته لهما باللفظ ، لأن الغناء يطلق على رفع الصوت وعلى الترنم الذى تسميه العرب النصب بفتح النون وسكون المهملة ، وعلى الحداء ، ولا يسمى فاعله مغنياً ، وإنما يسمى بذلك من ينشد بتمطيط وتكسير وتهييج وتشويق بما فيه تعريض بالفواحش أو تصريح ، قال القرطبي : قولها « ليستا بمغنيتين » أى ليستا ممن يعرف الغناء كما يعرفه المغنيات المعروفات بذلك ، وهذا منها تحرز عن الغناء المعتاد عند المشتهرين به إلى آخر ما ذكر من كلام القرطبي ، وقد تقدم كلامه مختصراً فى كلام العينى ، وحاشاك أن تحمل كلام هؤلاء المشايخ الذى قالوه فى حق جهلة الصوفية على أحوال سادة الصوفية الأتقياء ، فإنهم منعزلون عن ذلك ، وعلى أحوالهم يحمل ما قال الغزالى وغيره من إباحة الغناء والسماع ، ولذا قال الغزالى : وأما من يتمثل فى نفسه صورة صبى أو امرأة لا يحل له النظر إليها ، وكان ينزل ما يسمع على ما تمثل فى نفسه فهذا حرام ، لأنه محرك للفكر فى الأفعال المحظورة ومهيج للداعية إلى ما لا يباح الوصول إليه ، وأكثر العشاق والسفهاء من الشباب فى وقت هيجان الشهوة لا ينفكون عن إضمار شىء من ذلك ، وذلك ممنوع فى حقهم لما فيه من الداء الدفين ، اهـ .

وإلا فهو أمر مباح(١) فى نفسه .

قوله : (وهذا عيدنا) أشار المؤلف رحمه الله بإيراد الحديث فى هـــذا

ولا يذهب عليك أن المشاق من الصوفية المخلصين الذين جعلوه ديدناً لهم قيدوه بشروط وآداب لا تنكر الإباحة بعد رعايتها بشرط العمل بها ، وقد بسطت تلك القيود فى كتب القوم مفصلة ذكر بعضاً منها الغزالى فى الإحياء إذ قال : أما الآداب فهى خمس جمل: الأول مراعاة الزمان والمكان والإخوان، قال الجنيد : السماع تحتاج إلى ثلاثة أشياء وإلا فلا تسمع : الزمان والمكان والإخوان ، إلى أن قال : وأما الإخوان فسببه أنه إذا حضر غير الجنس من منكر السماع متزهد الظاهر مفلس من لطائف القلب كان مستثقلا فى المجلس واشتغل القلب به ، وكذلك إذا حضر متكبر من أهل الدنيا يحتاج إلى مراقبته وإلى مراعاته ، أو متكلف متواجد يرائى بالوجد وتمزيق الثياب فكل ذلك مشوشات ، انتهى مختصراً . فهـــذا ثلاث من إحدى الآداب الخمسة ، فهل ترى مجلساً من مجالس هذا الزمان يراعى فيه هذا الجزء القليل فضلا عن القيود كلها فكيف يجوز الاستدلال على الإباحة بأقوال هؤلاء المشايخ العظام أو أفعالهم ، وبعد رعاية هذه الشروط والقيود التى قيدوا بها الإباحة لا يبقى مجال الاعتراض عليهم أصلا ، فإياك عن الإفراط والتفريط فى ذلك ، وأطال شيخ الإسلام فى شرح البخارى الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه ، وبسط فى ذكر أقوال الفقهاء ومشايخ السلوك إباحة ومنعاً ، وجزم بأنه لا يقاس مجالس هذا الزمان على أحوالهم أصلا ١٢ .

(١) قال العينى : قال المهلب : الذى أنكره أبو بكر رضى الله عنه كثرة التنغيم وإخراج الإنشاد من وجهه إلى معنى التطريب بالألحان ، ألا ترى أنه رضى الله عنه لم ينكر الإنشاد ، وإنما أنكر مشابهة الزمر فهو الذى يخشى منه ، وقطع الذريعة أحسن ، وما كان دون ذلك من الإنشاد ورفع الصوت حتى لا يخفى معنى البيت ، وما أراده الشاعر بشعره فغير منهى عنه ، وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه رخص فى غناء الأعرابى ، اهـ .

الباب(١) إلى أن يوم العيد يجوز فيه لكافة أهل الإسلام كل ما اشتهو من المباحات(٢) من اللعب وما فيه تعال ما لم يكن إثماً .

(باب الأكل يوم النحر(٣))

---

(١) أى فى باب سنة العيدين لأهل الإسلام ، وعلم من كلام الشيخ غرض الترجمة ، قال الحافظ : وأما مناسبة حديث عائشة للترجمة فقد قيل إنها من قوله : وهذا عيدنا لإشعاره بالندب إلى ذلك . وفيه نظر ، لأن اللعب لا يوصف بالندبية، لكن يقربه أن المباح قد يرتفع بالنية إلى درجة ما يثاب عليه ، ويحتمل أن يكون المراد تقديم العبادة على اللعب سنة أهل الإسلام ، أو تحمل السنة فى الترجمة على المعنى اللغوى ، اهـ ١٢ .

(٢) قال العينى فى فوائد الحديث : الرابع فيه مشروعية التوسعة على العيال فى أيام الأعياد بأنواع ما يحصل لهم به بسطة النفس وترويح البدن من كلف العبادة، وأن الإعراض من ذلك أولى . والخامس أن إظهار السرور فى الأعياد من شعائر الدين ، اهـ . وقال الكرمانى : يريد بقوله «هذا عيدنا» أن إظهار السرور فى العيدين من شعار الدين وإعلاء أمره ، قيل وفيه دليل أن العيد موضوع للراحات ، وبسط النفوس إلى ما يحل من الدنيا من الأكل والشرب والجماع ، اهـ ١٢ .

(٣) ترجم الإمام البخارى أولا «باب الأكل يوم الفطر قبل الخروج» وذكر فيه حديثا «مثبتا» للترجمة نصاً ، ثم ذكر هذا الباب ولم يذكر فيه الحكم نصاً ، فاختلفوا فى أن غرض المصنف استحباب الأكل بعد العيد كما عليه الجمهور أو خلافه، ورأى الشيخ أن البخارى أراد بالترجمة جواز الأكل قبل العيد ، وقال الحافظ : «باب الأكل يوم النحر» قال الزين بن المنير ما محصله لم يقيد المصنف رحمه الله الأكل يوم النحر بوقت معين كما قيده فى الفطر ، ووجه ذلك من حديث أنس : « قول الرجل هذا يوم يشتهى فيه اللحم » وقوله فى حديث البراء : « إن اليوم يوم أكل

أنه لابأس به والأولى لمن قصد التضحية أن يكون أول طعامه من أضحيته ، ودلالة الرواية على الترجمة من حيث أنه ﷺ لم ينكر على أبي بردة أكله وإطعامه ، وإنما أنكر عليه وقوع ذبيحته من الأضحية ، ولو كانت فى الأكل نوع كراهة لرد عليه ذلك

وشرب » ولم يقيد ذلك بوقت ، قال الحافظ : ولعل المصنف أشار بذلك إلى تضعيف ماورد فى بعض طرق الحديث الذى قبله من مغايرة يوم الفطر ليوم النحر من استحباب البداية بالصلاة يوم النحر قبل الأكل ؛ لأن فى حديث البراء أن أبا بردة أكل قبل الصلاة ، فبين له النبي ﷺ أن التى ذبحها لايجزىء من الأضحية ، وأقره على الأكل منها ، وأما ماورد فى الترمذى والحاكم من حديث بريدة قال كان النبي ﷺ لايخرج يوم الفطر حتى يطعم ، ولايطعم يوم الأضحى حتى يصلى ، ونحوه عند البزار عن جابر بن سمرة ، وروى الطبراني والدارقطني من حديث ابن عباس قال : « من السنة أن لايخرج يوم الفطر حتى تخرج الصدقة ، ويطعم شيئاً قبل أن يخرج » وفى كل من الأسانيد الثلاثة مقال ، وقد أخذ أكثر الفقهاء بما دلت عليه ، قال الزين بن المنير : « وقع أكله ﷺ فى كل من العيدين فى الوقت المشروع لإخراج صدقتهما الخاصة بهما ، فإخراج صدقة الفطر قبل الغدو إلى المصلى ، وإخراج صدقة الأضحية بعد ذبحها ، واختار بعضهم تفصيلا آخر فقال من كان له ذبح استحب له أن يبدأ بالأكل يوم النحر منه ، ومن لم يكن له ذبح تخير ، اهـ . وظاهر كلام الحافظ إلى أن البخارى أشار بالترجمة إلى تضعيف هذه الروايات ، وقال القسطلاني : «باب الأكل يوم النحر بعد صلاته» لحديث بريدة المروى عند أحمد والترمذى وابن ماجة بأسانيد حسنة ، وصححه الحاكم وابن حبان قال : كان رسول الله ﷺ لايخرج يوم الفطر حتى يطعم ، ولايطعم يوم النحر حتى يرجع فيأكل من نسيكته ، وإنما فرق بينهما لأن السنة أن يتصدق فى عيد الفطر قبل الصلاة ، فاستحب له الأكل ليشارك المساكين فى ذلك والصدقة يوم النحر إنما هى بعد الصلاة من الأضحية ، فاستحب موافقتهم وليتميز اليومان عما قبلهما ، إذ ماقبل يوم الفطر يحرم فيه الأكل

أيضا ، فلما لم ينكر عليه وقد ذكر بين يديه تغذيته بنفسه ، وذكر جيرانه ومابهم من الفاقة التي صار باعثاً له على تعجيل الذبح صار تقريراً منه ﷺ أنه لا كراهة

بخلاف ماقبل يوم النحر ، اه . وميل القسطلاني إلى أن الإمام البخاري أراد موافقة القوم في الأكل بعد النحر ، واستنبط القسطلاني هذا الكلام عن العيني إذ قال : لم يذكر في هذا الأكل في وقت معين كما ذكره في باب الأكل يوم الفطر ، لأن في حديث الباب : « فقام رجل فقال : هذا يوم يشتهى فيه اللحم » ولم يقيد بوقت ، ويمكن أن يكون المراد من اليوم بعض اليوم « ومن يولهم يومئذ دبره » ثم إن هذا البعض مجمل وقد فسره في حديث بريدة أخرجه الترمذي والحاكم وقد ذكرناه ، فإنه بين فيه أن وقت الأكل في هذا الحديث بعد الصلاة ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : باب الأكل يوم النحر ، أي في أي وقت هو ، فأثبت في الحديثين من تقرير النبي ﷺ لابن نيار أنه قبل الصلاة جائز ، لكن الأكل من النسك مستحب ، والنسك لايكون إلا بعد الصلاة ، فالأكل المستحب أيضاً كان بعد الصلاة ، اه .

قلت : ومذهب الفقهاء في ذلك ما قال الموفق : السنة أن يأكل في الفطر قبل الصلاة ، ولا يأكل في الأضحى حتى يصلي ، وهذا قول أكثر أهل العلم ، منهم علي وابن عباس ومالك والشافعي وغيرهم لا نعلم فيه خلافا ، قال أحمد : والأضحى لا يأكل فيه حتى يرجع إذا كان له ذبح ، وإذا لم يكن له ذبح لم يبال أن يأكل ، اه . وذكرت المذاهب في ذلك في الأوجز عن كتب فروعهم ، وفي الروض المربع : استحباب تأخير الأكل لمن يضحي ، وقال مالك في الموطأ بعد ذكر الآثار في الأكل قبل الصلاة في عيد الفطر : قال مالك : ولا أرى ذلك على الناس في الأضحى . قال الزرقاني : من شاء فعل ومن شاء ترك ، اه . قال الدردير : ندب تأخيره في النحر وإن لم يضح ، قال الدسوقي : تعليل التأخير بقولهم : ليكون أول طعمه من كبد

فى تقدم الصلاة بأكل شىء لا للضحى ولا لغيره ، وإن كان الأولى[1] لمن قصد التضحية أن لا يأكل .

قوله : (فإنه قبل الصلاة) من إقامة اللازم مقام[2] اللازم ، لأن وقتها بعد الصلاة ، فكان المعنى[3] : ومن نسك قبل الصلاة فقدوقع قبل الوقت وذلك لما علمتم أنه بعد الصلاة فكانت نسيكته غير معتدة بها لكونه قبل الصلاة .

أضحيته يفيد عدم الندب لمن لم يضح ، لكنهم ألحقوه بمن له أضحية صوناً لفعله ﷺ وهو تأخير الفطر فيه عن الترك ، اه . وفى الروضة من فروع الشافعية : يمسك عن الأكل قبلها ليمتاز عما قبله ، وترك الإمساك مكروه ، اه . وفى الدر المختار : يندب تأخير أكله عنها وإن لم يضح فى الأصح ، اه . والبسط فى الأوجز . والتعليل ببداية الأكل بأضحيته يؤيد تقييد الندب بمن له أضحية ، والتعليل بموافقة المساكين أو اتباع فعله ﷺ ، أو إطلاق لفظ الصوم على هـــذا اليوم فى بعض الروايات يؤيد العموم ١٢ .

(١) لما تقدم قريبا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله « من نسك قبل الصلاة فإنه قبل الصلاة ولا نسك له » كذا فى الأصول بإثبات الواو ، وحذفها النسائى وهو أوجه ، ويمكن توجيه إثباتها بتقدير لا يجزىء ولا نسك له ، وهو قريب من حديث : « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » ، اه . قال الكرمانى : فإن قلت : الجزاء هو نفس الشرط فما وجهه ، قلت : مر تحقيقه فى حديث « من كانت هجرته » الحديث فى أول الكتاب ، وحاصله أن مثل هذا التركيب يراد به لازمه من تعظيم ذلك الشىء أو تحقيره ونحوهما ؟ حسبما يقتضيه المقام ، فالمراد ههنا بيان عدم الاعتداد به ، أى من نسك قبل الصلاة فلا اعتداد بنسكه ، ولفظ ولا نسك كالتوضيح والبيان له ، اه . قال العينى فى الحديث : أن من ذبح أضحيته قبل صلاة العيد فإنه لا يجوز ، ووقت الأضحية

قوله : (أرسل إلى ابن الزبير) لأنه كان صغير السن(١) حين توفى النبي ﷺ ، فخاف(٢) ابن عباس أن يخالف السنة لعدم علمه بها فأخبره بذلك .

يدخل بطلوع الفجر من يوم النحر ، وقال إسحق وأحمد وابن المنذر إذا مضى من نهار يوم العيد قدر ما تحل فيه الصلاة والخطبتان جازت الأضحية سواء صلى الإمام أو لم يصل وسواء كان في المصر أو في القرى ، وعندنا لا يجوز لأهل الأمصار أن يضحوا حتى يصلي الإمام العيد ، فأما أهل السواد فيذبحون بعد الفجر ، واشترط الشافعي فراغ الإمام عن الخطبة واشترط مالك نحر الإمام ، واختلف أصحاب مالك في الإمام الذي لا يجوز أن يضحى قبل تضحيته ، فقال بعضهم هو أمير المؤمنين ، وقال بعضهم : هو أمير البلد ، وقال بعضهم : هو الذي يصلي بالناس صلاة العيد ، اه . قلت : بسطت المذاهب في الأوجز في وقت التضحية ابتداء وانتهاء في الليالي المتخللة بين أيام النحر ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وهذا المختصر الذي حكاه العيني يكفي لحديث الباب ١٢ .

(١) فإن ابن الزبير رضي الله عنه أول مولود في الإسلام بعد الهجرة ، ولد في السنة الأولى من الهجرة على المشهور ، وقال الواقدي ومن تبعه : ولد في شوال سنة اثنتين من الهجرة ، وولد ابن عباس رضي الله عنه وبنو هاشم في الشعب قبل الهجرة بثلاث ، وقيل بخمس ، قال الحافظ في الإصابة : والأول أثبت ، وفي الصحيح عن ابن عباس قبض النبي ﷺ وأنا ختين ، وفي رواية : كانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك ، اه . فيكون محتلما عند وفاته ﷺ ، وابن الزبير كان إذ ذاك ابن عشر أو تسع ، وعلى القول المرجوح في ولادتهما كان ابن عباس رضي الله عنه أسن منه بسبع سنين ١٢ .

(٢) أو لما رأى ابن عباس رضي الله عنه أن الأذان قد أحدث في العيد من قبل ذلك ، قال الحافظ : واختلف في أول من أحدث الأذان فيها . فروى ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن سعيد بن المسيب أنه معاوية رضي الله عنه ، وروى

(باب[1] ما يكره من حمل السلاح فى العيد والحرم)

الشافعى عن الثقة عن الزهرى مثله ، وزاد فأخذ به الحجاج حين أمر على المدينة ، وروى ابن المنذر أن أول من أحدثه زياد بالبصرة ، وقال الداودى : أول من أحدثه مروان ، وقال ابن حبيب : أول من أحدثه هشام ، وروى ابن المنذر عن أبى قلابة قال : أول من أحدثه ابن الزبير ، وقد وقع فى حديث الباب أن ابن عباس أخبر أنه لم يكن يؤذن لها ، لكن فى رواية القطان : أنه لما ساء ما بينهما أذن يعنى ابن الزبير وأقام ، اه . قلت : ولا بعد فى أن ابن الزبير أذن أولا لما كان معهوداً من قبل ذلك ، ثم لما أخبره ابن عباس ترك ذلك ثم لما ساء ما بينهما رجع إلى ما هو كان معتاداً من قبل ذلك ١٢ .

(١) قال الحافظ : هذه الترجمة تخالف فى الظاهر الترجمة المتقدمة ، وهى « باب الحراب والدرق يوم العيد » لأن تلك دائرة بين الإباحة والندب على ما دل عليه حديثها ، وهذه دائرة بين الكراهة والتحريم لقول ابن عمر : فى يوم لا يحل فيه حمل السلاح ، ويجمع بينهما بحمل الحالة الأولى على وقوعها بالدربة ، وعهدت منه السلامة من إيذاء أحد من الناس بها ، وحمل الحالة الثانية على وقوعها ممن حملها بطراً وأشراً ولم يتحفظ حال حملها وتجريدها من إصابتها أحداً من الناس ، ولاسيما عند المزاحمة أو فى المسالك الضيقة، اه . وهكذا قال العينى مؤكداً وموضحاً للاعتراض والجواب إذ قال : هذا باب فى بيان الذى يكره من حمل السلاح ، ومن بيانية ، اعترض بأن هذه الترجمة تخالف الترجمة يعنى السابقة ، ثم قال بعد توضيح الاعتراض : وأجيب بأن حديث الترجمة الأولى يدل على وقوعها ممن حملها بالتحفظ إلى آخر ما قال نحو كلام الحافظ ، وتبعهما القسطلانى مختصراً ، وما يظهر لهذا المبتلى بالسيئات غفر الله له أن لا تخالف فى الترجمتين أصلا ، ولا تعلق لإحداهما بالأخرى فالغرض من الأولى : اللعب بها يوم العيد ، ولا تعلق لها بالمصلى والصلاة ، وغرض هذه الترجمة أخذ السلاح معه فى المصلى لصلاة العيد ، ولذا ترجم أولا بيوم العيد وههنا بحملها فى العيد أى فى المصلى ، ويشير إليه قول الحسن : نهوا أن يحملوا إلخ

إثبات الكراهة فى يوم العيد(١) بالرواية مبنى على تعدية الحكم بوجود العلة

ويؤيده ما قال الحافظ : روى ابن ماجة بإسناد ضعيف عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى أن يلبس السلاح فى بلاد الإسلام فى العيدين إلا أن يكونوا بحضرة العدو وهذا الموصول يوضح مراد الحسن وهو يوضح الترجمة ١٢ .

(٣) هذا مبنى على أن الشيخ قدس سره حمل لفظ اليوم فى حديث الباب على يوم منى ، لا يوم العيد ، والشراح حملوه على يوم العيد فتثبت الترجمة صراحة ، قال الكرمانى وتبعه العينى والقسطلانى إذ قالوا : قوله فى يوم : أى يوم العيد ، وحاصله أنك حملت السلاح فى غير مكانه وزمانه فخالفت السنة من وجهين ، اهـ . فعلم منه أن المراد باليوم فى قوله حملت السلاح فى يوم هو يوم العيد وإليه يومىء تبويب الإمام البخارى .

ثم قال الحافظ : فى الحديث الأول قوله : أنت أصبتنى فيه نسبة الفعل إلى الآمر بشىء يتسبب منه ذلك الفعل وإن لم يعن الآمر ذلك ، لكن حكى الزبير فى الأنساب أن عبد الملك كتب إلى الحجاج أن لا يخالف ابن عمر شق عليه فأمر رجلا معه حربة ، ويقال إنها كانت مسمومة فلصق ذلك الرجل به فأمرّ الحربة على قدمه فمرض منها أياماً ثم مات ، وذلك فى سنة أربع وسبعين ، فعلى هذا ففيه نسبة الفعل إلى الآمر به فقط وهو كثير ، اهـ . قال : وكان الحجاج إذ ذاك أميراً على الحجاز وذلك بعد قتل عبد الله بن الزبير ، اهـ . زاد العينى : وكان إذ ذاك أمير الحجاز وذلك بعد قتل ابن الزبير بسنة ، وكان عاملا على العراق عشرين سنة ، وفعل فيها ما فعل إلخ ، قال القسطلانى : وكان ذاك أى وقوع الإصابة بعد قتل ابن الزبير بسنة ، اهـ . قلت : وكان حينئذ أمير الحج أيضاً ، ثم قال الحافظ فى الحديث الثانى قوله أصابنى من أمر هذا فيه تعريض بالحجاج ، ورواية سعيد بن جبير الماضية مصرحة بأنه الذى فعل ذلك ، ويجمع بينهما بتعدد الواقعة أو السؤال فلعله عرض به أولا فلما أعاد عليه السؤال صرح ، وقد روى ابن سعد من وجه آخر

وهو الزحام(١) فإن السلاح فى الزحمة لايؤمن عليه الهلاك .

قوله : (وذلك حين التسبيح) يمكن أن تكون مقولة عبد الله بن بسر(٢) ،

ورجاله لا بأس بهم : أن الحجاج دخل على ابن عمر رضى الله عنهما يعوده لما أصيب رجله فقال له : يا أبا عبد الرحمن هل تدرى من أصاب رجلك ؟ قال : لا ، قال : أما والله لو علمت من أصابك لقتلته ، فأطرق ابن عمر فجعل لا يكلمه ولا يلتفت إليه ، فوثب كالمغضب ، وهذا محمول على أمر ثالث كأنه عرض به ثم عاوده فصرح ثم عاوده فأعرض عنه ، اه . قال العينى : فإن قلت ذكر فى كتاب الصيريفينى لما أنكر عبد الله على الحجاج نصب المنجنيق يعنى على الكعبة ، وقتل عبد الله ابن الزبير أمر الحجاج بقتله فضرب به رجل من أهل الشام ضربة ، فلما أتاه الحجاج يعوده قال له عبد الله : تقتلنى ثم تعودنى كفى الله حكما بينى وبينك ، هذا صريح بأنه أمر بقتله وهو قاتله ، ولذا قال عبد الله : تقتلنى ثم تعودنى ، وما حكاه الزبير فى الأنساب : الأمر بالقتل غير صريح ، وروى ابن سعد من وجه آخر فذكر ما ذكر الحافظ من رواية فجعل لا يكلمه ولا يلتفت ، قلت : يحتمل تعدد الواقعة وتعدد السؤال ، الأولى عرض ، والثانية صرح ، والثالثة أعراض ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قال ابن بطال : فيه أن حمل السلاح فى المشاهد التى لايحتاج إلى الحرب فيها مكروه لما يخشى فيها من الأذى والعقر عند تزاحم الناس ، اه ١٢ .

(٢) قال القسطلانى : عبدالله بن بسر بضم الموحدة وإسكان المهملة : الصحابى ابن الصحابى آخر من مات من الصحابة بالشام فجأة سنة ٨٨ ، قال الحافظ : وهذا التعليق وصله أحمد وصرح برفعه ، وسياقه أتم ، أخرجه من طريق يزيد بن خمير بالمعجمة مصغراً ، قال : خرج عبد الله بن بسر صاحب النبى ﷺ مع الناس يوم فطر أو أضحى فأنكر إبطاء الإمام ، وقال : إن كنا مع النبى ﷺ وقد فرغنا ساعتنا هذه ، وكذلك رواه أبو داود عن أحمد ، والحاكم من طريق أحمد أيضاً وصححه ، اه . قلت : أخرجه أبو داود نا أحمد بن حنبل نا أبو المغيرة نا صفوان نا يزيد بن خمير ، كما تقدم . وأخرجه ابن ماجة : حدثنا عبد الوهاب نا إسمعيل بن عياش نا صفوان الخ ، قلت : ولم أجد

فالمعنى وهذا الوقت الذى دخل اليوم كان وقت سبحتنا فى بيوتنا بعد رجوعنا عن المصلى ، وأن(١) يكون كلام من نقله عن عبد الله بن بسر وتحمله ، وعلى هذا فالمعنى:

الحديث فى مسند أحمد ولا فى الفتح الربانى فى تبويب مسند الشيبانى وذكره فى شرحه عن تخريج أبى داود ، وظاهر كلام الحافظ أنه موصول عند أحمد أيضاً ، إلا أن يكون الواو فى قوله «وكذلك» رواه أبو داود غلطاً من الكاتب ١٢ .

(٢) يعنى ويحتمل أن يكون هذا اللفظ من كلام من تحمله ورواه عن عبدالله ابن بسر ، وإليه مال شيخنا فى بذل المجهود إذ قال : قوله وذلك حين التسبيح هذا كلام يزيد بن خمير ، أى قال يزيد ، وذلك إشارة إلى الوقت الذى أنكر عبدالله ابن بسر إبطاء الإمام فيه حين التسبيح أى وقت التطوع ، ويحتمل أن يكون إشارة إلى الوقت الذى كان يصلى فيه النبى ﷺ صلاة العيد ، والمراد من التسبيح صلاة العيد ، قال الشوكانى عن ابن رسلان : قوله حين التسبيح يعنى ذلك الوقت وقت صلاة العيد ، فدل ذلك على أن صلاة العيد سبحة هذا اليوم ، انتهى مافى البذل ، وقال العينى : قوله وذلك حين التسبيح أى حين صلاة السبحة وهى صلاة الضحى ، وذلك إذا مضى وقت الكراهة ، وفى رواية صحيحة للطبرانى : وذلك حين تسبيح الضحى ، وقال الكرمانى : حين التسبيح : أى حين صلاة الضحى ، أو حين صلاة العيد لأن صلاة العيد سبحة ذلك اليوم ، اهـ .

ثم ذكر شراح البخارى ههنا مسألة وقت الخروج ووقت صلاة العيد ، واختلطوا فى بيان ذلك ، لأن ههنا ثلاثة مسائل متقاربة فصلت فى الأوجز عن كتب فروعهم : الأولى فى وقت صلاة العيد ، وهو من وقت حل النافلة يعنى بعد خروج وقت الكراهة عند الأئمة الثلاثة ، خلافا للشافعية إذ لاعبرة عندهم بوقت الكراهة فيها ، لأنها صلاة ذات سبب فيدخل وقتها عندهم من وقت الطلوع ، وآخر وقتها إلى الزوال عند الأربعة ، الثانية : الأولى للإمام أن يخرج عند وقت أداء الصلاة ، لئلا يحتاج إلى انتظار القوم ، فإن الإمام يُنْتَظَرُ ولا يَنْتَظِر ، وتضافرت

أنه إنما قال ذلك حين كان وقت صلاتكم النافلة التى تصلونها للضحى، والأول[١] أولى.

قوله : (ومن ذبح قبل أن يصلى) فيه دلالة[٢] على الترجمة حيث كان التقديم بالذبح منهياً عنه والبداءة بالصلاة مأموراً بها ، وذلك لما فى الاشتغال بالذبح من تأخير الصلاة ، فعلم أن التكبير مندوب ، ثم إن هذا الأمر لا يتناول إلا من كان مصلياً منهم ، فأما من لم يصل[٣] كأهل القرى فإنهم يجوز لهم أن يضحوا قبل فراغ أهل المصر من صلاتهم ، لأن أهل القرى ليست لهم صلاة حتى يخل اشتغال التضحية بأمر الصلاة ، ولأن النهى عن التقدم بالتضحية على الصلاة يقتضى وجود الصلاة ، وحيث لا صلاة لا تقدم ، فيضحون متى شاء[٤] قبل صلاة أهل المصر أو بعدها والله أعلم .

قوله : (وكبر محمد[٥] بن على خلف النافلة) .

على ذلك فروع الأربعة، كما فى الأوجز عن كتب الفروع ، الثالثة الأولى للمؤتم أن يكبر بعد طلوع الفجر عند الثلاثة ، وقالت المالكية بعد طلوع الشمس ، والبسط فى الأوجز ١٢ .

(١) وهو مؤدى من فسر حين التسبيح بوقت صلاة النبى ﷺ العيد ، لأنه أليق بقول الصحابى ١٢ .

(٢) وقريب منه ماقال الحافظان ابن حجر والعينى وغيرهما واللفظ للأول قال : وهو دال على أنه لا ينبغى الاشتغال فى يوم العيد بشىء غير التأهب للصلاة والخروج إليها ، ومن لازمه أن لا يفعل قبلها شىء غيرها فاقتضى ذلك التبكير إليها ، اهـ ١٢ .

(٣) وقد تقدمت المذاهب فى ذلك قريباً فى باب الأكل يوم النحر ١٢ .

(٤) هكذا فى الأصل ، والأوجه : متى شاءوا ، وللتأويل مساغ ١٢ .

(٥) قال الحافظ : هو أبو جعفر الباقر ، وقد وصله الدارقطنى فى المؤتلف

ولا إنكار على مافيه(١) من الفضل ، وإنما الإنكار على(٢) وجوبه ، فالواجب

عن رزيق المدنى قال : رأيت أبا جعفر محمد بن على يكبر بمنى فى أيام التشريق خلف النوافل ، وفى سياق هذا الأثر تعقب على الكرمانى ، حيث جعله يتعلق بتكبير أيام العشر كالذى قبله ، قال ابن التين : لم يتابع محمد بن على هذا أحد ، كذا قال، والخلاف فيه ثابت عند المالكية والشافعية ، هل يختص التكبير الذى بعد الصلاة بالفرائض أو يعم ، واختلف الترجيح عند الشافعية ، والراجح عند المالكية الاختصاص ، اه. وقال العينى : قال السفاقسى : لم يتابع محمداً على هذا أحد، وعن بعض الشافعية يكبر عقب النوافل على الأصح ، وعن مالك قولان ، والمشهور أنه مختص بالفرائض ، قال ابن بطال : هو قول الشافعى وسائر الفقهاء لا يرون التكبير إلا خلف الفريضة اه . قال الموفق : المشروع عند إمامنا التكبير عقيب الفرائض فى الجماعات فى المشهور عنه ، قال الأثرم : قلت لأبى عبد الله : اذهب إلى فعل ابن عمر إنه كان لا يكبر إذا صلى وحده ؟ قال : أحمد نعم ، وقال ابن مسعود : إنما التكبير على من صلى فى جماعة ، وهذا مذهب الثورى وأبى حنيفة ، وقال مالك : لا يكبر عقيب النوافل ويكبر عقيب الفرائض كلها ، وقال الشافعى : يكبر عقب كل صلاة فريضة كانت أو نافلة ، ولنا قول ابن مسعود وفعل ابن عمر رضى الله عنهم ولم يعرف لهما مخالف فى الصحابة فكان إجماعاً ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) أى من حيث التكبير ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى فى قوله : هما خرجا إلى السوق التكبير منهما كان مكان التلبية ، كما سيجىء ، وكان يلبى الملبى الخ. وتلك الأيام أى أيام العشر أيام الذكر والعبادة فيها أفضل من العبادة والذكر فى سائر الأيام ، فلذلك يكثرون التكبير فيها استحباباً لا وجوباً ، اه . وفى الأوجز عن الهداية الجهر بالتكبير خلاف السنة، والمشروع ورد باستجماع هذه الشروط، اه. وهذا باعتبار الطريق المخصوص فتأمل ١٢ .

(٢) وفى المسألة فروع كثيرة خلافية شهيرة ، قال الحافظ : وقد اشتملت هذه

ليس(١) إلا على من أدّى الفريضة بجماعة مسنونة .

الآثار على وجود التكبير فى تلك الأيام عقب الصلاة وغير ذلك من الأحوال ، وفيه اختلاف بين العلماء فى مواضع ، فمنهم من اقتصر التكبير على أعقاب الصلوات، ومنهم من خص ذلك بالمكتوبات دون النوافل ، ومنهم من خصه بالرجال دون النساء ، وبالجماعة دون المنفرد ، وبالمؤداة دون المقضية ، وبالمقيم دون المسافر ، وبساكن المصر دون القرية ، وظاهر اختيار البخارى شمول ذلك للجميع ، والآثار التى ذكرها تساعده ، وللعلماء اختلاف أيضاً فى ابتدائه وانتهائه ، فقيل من صبح يوم عرفة ، وقيل : من ظهره ، وقيل من عصره ، وقيل : من صبح يوم النحر ، وقيل من ظهره ، وقيل: فى الانتهاء إلى ظهر يوم النحر ، وقيل إلى عصره ، وقيل إلى ظهر ثانيه ، وقيل إلى صبح آخر أيام التشريق ، وقيل إلى ظهره ، وقيل : إلى عصره ، حكى تلك الاقوال كلها النووى إلا الثانى من الانتهاء ، وقد رواه البيهقى عن أصحاب ابن مسعود ، ولم يثبت فى شىء من ذلك عن النبى ﷺ حديث، وأصح ما ورد فيه عن الصحابة قول على وابن مسعود إنه من صبح يوم عرفة إلى آخر أيام منى أخرجه ابن المنذر وغيره ،اه . وقال القسطلانى للعلماء فى ذلك اختلاف هل يختص بالمكتوبات أو يعم النوافل ، وبالمؤداة أو يعم المقضية ؟ وهل ابتداؤه من صبح عرفة أو ظهره ، أو من صبح يوم النحر أو ظهره ؟ وهل الانتهاء إلى ظهر يوم النحر ، أو إلى ظهر ثانيه ، أو إلى صبح آخر أيام التشريق أو إلى ظهره ، أو إلى عصره ؟ وقد اجتمع من هذه ستة وسبعون قولا كما قرره البرماوى ، ويزاد على ذلك هل يختص بالرجال أو يعم النساء ؟ وبالجماعة أو يعم المنفرد ، وبالمقيم أو يعم المسافر ، وبساكن المصر أو يعم أهل القرى ، فهذه ثمانية ، انتهى مختصراً . وقرر بيان ذلك بالتفصيل فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) أى عند الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه كما فى الأوجز عن الهداية إذ قال : هو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين فى الأمصار فى الجماعات المستحبة عند أبى حنيفة ، وقالا : هو على كل من صلى المكتوبة إلى آخر ما قال ، وبسط فيه مذاهب

قوله: (وكان النساء يكبرن) أي سراً(١).

(باب(٢) حمل العنزة أو الحربة بين يدى الإمام)

الأئمة فى المسألة عن كتب فروعهم، وأجمل الكلام على تلك المسائل القسطلانى إذقال: الصحيح من مذهب الشافعية أن استحبابه يعم الصلاة فرضاً ونفلا ولو جنازة أو مقضية لكل مصل حاج أو غيره مقيم أو مسافر ذكر أو أنثى من صبح عرفة إلى عقيب عصر آخر أيام التشريق للاتباع، رواه الحاكم وصححه لكن ضعفه البيهقى، قال فى المجموع: البيهقى أتقن من شيخه الحاكم وأشد تحرياً، وهذا فى غير الحج وعليه العمل، كما قاله النووى وصححه فى الأذكار، وقال فى الروضة إنه الأظهر لكن صح فى المنهاج كأصله أن غير الحاج كالحاج يكبر من ظهر يوم النحر إلى صبح آخر أيام التشريق، وخصه المالكية بالفرائض الحاضرة وهو عندهم من ظهر يوم النحر إلى آخر صبح اليوم الرابع، ثم ذكر مذهب الحنفية وتقدم قريباً عن الهداية ١٢.

(١) عند الجمهور كما بسطت فى الأوجز ففيه عن المغنى وكذلك النساء يكبرن فى الجماعات، وفى تكبيرهن فى الانفراد روايتان كالرجال، وينبغى لهن أن يخفضن أصواتهن حتى لا يسمعهن الرجال، وعن أحمد رواية أخرى أنهن لا يكبرن لأن التكبير ذكر يشرع فيه رفع الصوت فلم يشرع فى حقهن كالأذان، اهـ. وحكى فيه عن الشافعى استحبابه لكل مصل ذكراً كان أو أنثى، وعن مالك روايتان فى تكبير النساء الاستحباب وعدمه، وجه القول الأول أن المرأة ممن يلزمها حكم الإحرام كالرجل، وجه القول الثانى أنه معنى من حكمه الإعلان فلم يثبت فى حق المرأة، وقال الدردير ندب تكبير المصلى ولو صبياً وتسمع المرأة نفسها، اهـ. وفى الدر المختار تجب على امرأة بتبعيته لكن المرأة تخافت، قال ابن عابدين لأن صوتها عورة كما فى الكافى والتبيين، اهـ ١٢.

(٢) قال الحافظ: قوله باب حمل العنزة الخ. أورد فيه حديث ابن عمر رضى الله عنهما

وهذا بمنزلة الاستثناء مما تقدم من استصحاب السلاح ، مع ما فيه من التنبيه على علتى الجواز والنهى ، فإن السبب فى النهى عنه(١) لما كان خوف الهلاك جاز أخذ السلاح معه إذا حصل الأمن منه بسبب ، مثل أن يتقدم الحامل على القوم ، فإن المتقدم على الإمام متقدم على القوم لكونهم خلفه .

قوله : (حين يجلس(٢) بيده) أى يقعدهم لئلا ينصرفوا قبل انصراف النساء فيلزم مرورهم عليهن واختلاطهم بهن .

المذكور من وجه آخر وكأنه أفرد له ترجمة ليشعر بمغايرة الحكم لأن الأولى تبين أن سترة المصلى لا يشترط فيها أن توارى جسده ، والثانية تثبت مشروعية المشى بين يدى الإمام بآلة من السلاح ، اهـ . قلت : والأوجه عندى أن الترجمة من الأصل الرابع عشر من الأصول التى ذكرها شيخ المشايخ فى مبدأ تراجمه فإن حمل السلاح بين يدى الملوك فى العيدين وغيرهما لما صار ديدنا لهم فى زمن البخارى أشار بالترجمة إلى مأخذه ، فقد أخرج أبو داود عن ابن عمر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كان إذا خرج يوم العيد أمر بالحربة فتوضع بين يدى المصلى فيصلى إليها وكان يفعل ذلك فى السفر فمن ثم اتخذها الأمراء ١٢ .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ وغيره : واستشكل بما سبق من النهى عن حمل السلاح يوم العيد ، وأجيب بأن النهى إنما هو عند خوف التأذى به كما تقدم ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله : يجلس بتشديد اللام المكسورة ، وحذف مفعوله ، وهو ثابت فى مسلم بلفظ يجلس الرجال بيده ، وكأنه لما انتقل عن مكان خطبته أرادوا الانصراف فأمرهم بالجلوس حتى يفرغ من حاجته ثم ينصرفوا جميعاً ، أو لعلهم أرادوا أن يتبعوه فمنعهم ، فيقوى البحث الماضى فى آخر الباب الذى قبله ، اهـ . قلت : وقد قال فى آخر الباب السابق فيه أن الأدب فى مخاطبة النساء

قوله : (نعم لم يجبه غيرها[١]) .

فى الموعظة أو الحكم أن لا يحضر من الرجال إلا من تدعو الحاجة إليه من شاهد ونحوه لأن بلالا كان خادم النبى ﷺ ، ومتولى قبض الصدقة ، وأما ابن عباس فقد اغتفر له بسبب صغره ، اه . ولا يذهب عليك ما فى الحديث من بحث آخر ، وهو الذى ذكره الحافظ فى قوله ثم خطب ، فلما فرغ قال : زعم عياض أن وعظه ﷺ كان فى أثناء الخطبة وأن ذلك كان فى أول الإسلام ، وأنه خاص به ﷺ ، وتعقبه النووى بهذه الرواية المصرحة بأن ذلك بعد الخطبة ، وهو قوله فلما فرغ ، اه . وقال الكرمانى قال ابن بطال : أما إتيانه إلى النساء ووعظهن فهو خاص له عند العلماء ، لأنه أب لهن وهم مجمعون على أن الخطيب لا يلزمه خطبة أخرى للنساء . ولا يقطع خطبته ليتمها عند النساء ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : لا يدرى حسن من هى ؟ وحسن هو الراوى له عن طاوس ، ووقع فى مسلم وحده لا يدرى حينئذ من هى ، وجزم جمع من الحفاظ بأنه تصحيف ، ووجهه النووى بأمر محتمل ، لكن اتحاد المخرج دال على ترجيح رواية الجماعة ، ولا سيما وجود هذا الموضع فى مصنف عبد الرزاق الذى أخرجناه من طريقه ، كما فى البخارى موافقاً لرواية الجماعة ، والفرق بين الروايتين أن فى رواية الجماعة تعيين الذى لم يدر من المرأة بخلاف رواية مسلم ، ولم أقف على تسمية هذه المرأة إلا أنه يختلج فى خاطرى أنها أسماء بنت يزيد بن السكن التى تعرف بخطيبة النساء ، فإنها روت أصل هذه القصة فى حديث أخرجه البيهقى والطبرانى وغيرهما من طريق شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد : «أن رسول الله ﷺ خرج إلى النساء وأنا معهن فقال : يا معشر النساء إنكن أكثر حطب جهنم ، فناديت رسول الله ﷺ وكنت عليه جريئة لم يا رسول الله ؟ قال : لأنكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير » الحديث ، فلا يبعد أن تكون هى التى أجابت أولا بنعم فإن القصة واحدة ،

إلا أن سكوتهن كان(١) إقراراً وتصديقاً لما قالته .

قوله : (قالت فكنا الخ) هذه مقولة أخت(٢) المرأة النازلة قصر بني خلف .

قوله (أليس الحائض تشهد الخ) ردت بذلك استبعادها حضور الحيض هناك بأنها ليس لها نهي(٣) عن الذكر ودخول المواضع المتبركة ، فلا يكون عليها بأس .

فلعل بعض الرواة ذكر ما لم يذكره الآخر كما في نظائره ، والله أعلم ، وقد روى الطبراني من وجه آخر عن أم عطية الأنصارية وهي الأسماء المذكورة أنها كانت في النسوة اللاتي أخذ عليهن رسول الله ﷺ ما أخذ الحديث ، اهـ . وقال العيني قوله لا يدري حسن من هي ؟ أي لا يدري حسن الراوي عن طاوس من هي المرأة المجيبة ؟ ووقع في رواية مسلم وحده لا يدري حينئذ من هي ، هكذا وقع في جميع نسخ مسلم وكذا نقله القاضي عياض عن جميع النسخ قال هو وغيره : هو تصحيف ، وصوابه لا يدري حسن من هي كما في رواية البخاري ، قيل يحتمل أن تكون هذه المرأة هي أسماء ، فذكر كلام الحافظ المذكور مختصراً ، ثم قال : قلت : هذا تخمين وحسبان ، ويحتمل أن تكون غيرها وباب الاحتمال واسع ، اهـ . وتبع القسطلاني الحافظ إذ قال : قيل يحتمل أنها أسماء بنت يزيد لرواية البيهقي المذكورة لأن القصة واحدة فلعل بعض الرواة ذكر لم يذكره الآخر . والله أعلم ، اهـ . ولم يذكر تعقب العيني ١٢ .

(١) قال العيني في جملة فوائد الحديث : وفيه أن جواب الواحد كاف عن الجماعة ، اهـ . وقال الحافظ : فيه دلالة على الاكتفاء في الجواب بنعم وتنزيلها منزلة الإقرار وأن جواب الواحد عن الجماعة كاف إذا لم ينكروا ولم يمنع مانع عن إنكارهم ، اهـ ١٢ .

(٢) قال القسطلاني تبعاً للعيني قالت أي الأخت لا المرأة ، اهـ ١٢ .

(٣) قال العيني : قال الخطابي : إنهن يشهدن مواطن الخير ومجالس العلم خلا أنهن لا يدخلن المساجد ، اهـ ١٢ .

فى حضور المصلى فتذكر الله فيه ، وإنما النهى عن دخول المسجد والصلاة ، والمصلى ليس مسجداً ، والصلاة غير لازمة للحضور ، فأى ضرر فى حضورها جماعة المسلمين وشهودها دعوتهم .

قوله (ويعتزلن مصلاهم) فمن جعل[1] المصلى المسجد حمله على حرمة الدخول ومن لم يجعله المسجد علله بانقطاع الصفوف واختلاط الطاهرات بالحائضات فى صلاتهن .

---

(١) قال العينى : واعتزال الحيض المصلى ، اختلفوا فيه فقال الجمهور : هو منع تنزيه وسببه الصيانة والاحتراز عن مقارنة النساء للرجال من غير حاجة ولا صلاة ، وإنما لم يحرم لأنه ليس بمسجد ، وقال بعضهم يحرم المكث فى المصلى عليها ، كما يحرم مكثها فى المسجد لأنه موضع الصلاة فأشبه المسجد ، والصواب الأول ، اه . وقال الحافظ قوله : يعتزل الحيض المصلى حمل الجمهور الأمر المذكور على الندب لأن المصلى ليس بمسجد فيمنع الحيض عن دخوله ، وأغرب الكرمانى فقال : الاعتزال واجب ، والخروج والشهود مندوب مع كونه نقل عن النووى تصويب عدم وجوبه ، وقال ابن المنير الحكمة فى اعتزالهن أن فى وقوفهن وهن لا يصلين مع المصليات إظهار استهانة بالحال ، فاستحب لهن اجتناب ذلك ، اه . قلت وتمام كلام النووى أنه قال اختلف أصحابنا فى هذا المنع ، فقال الجمهور : هو منع تنزيه لا تحريم وسببه الصيانة والاحتراز عن مقارنة النساء بالرجال من غير حاجة ولا صلاة وإنما لم يحرم لأنه ليس بمسجد ، وحكى أبو الفرج الدارمى من أصحابنا عن بعض أصحابنا : أنه يحرم المكث فى المصلى على الحائض كما يحرم المكث فى المسجد ، لأنه موضع الصلاة فأشبه المسجد ، والصواب الأول ، اه . وفى الدر المختار : يحرم بالحدث الأكبر دخول مسجد لا مصلى عيد وجنازة ، قال ابن عابدين : فليس لهما حكم المسجد فى ذلك وإن كان لهما حكمه فى صحة الاقتداء وإن لم تتصل الصفوف ، اه ١٢ .

قوله : (كان ينحر أو يذبح بالمصلى) فمن جعلها مسجداً[1] حمله على المجاز والقرب .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وبذلك أولوا ترجمة البخارى الآتية فى « كتاب الجنائز » « باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد » ولم يذكر البخارى فيه حديثاً فى الصلاة فى المسجد ، قال العينى قيل إنما ذكر المسجد فى الترجمة لاتصاله بمصلى الجنائز ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الحديث بلفظ أو فى قوله ينحر أو يذبح وترجم عليه البخارى بلفظ الواو ، قال الحافظ : قال الزين بن المنير : عطف الذبح على النحر فى الترجمة ، وإن كان حديث الباب ورد بأو المقتضية بالتردد إشارة إلى أنه لا يمتنع أن يجمع يوم النحر بين النسكين : أحدهما مما ينحر ، والآخر مما يذبح ، وليفهم اشتراكهما فى الحكم ، اه . قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار إلى أنه ورد فى بعض طرقه بواو الجمع كما سيأتى فى كتاب الأضاحى ، اه . قلت : وعلى هذا فلعل المصنف أشار بالترجمة إلى أن لفظ أو فى الحديث ليس لشك الراوى بل للتنويع ، قال العينى : والذبح بالمصلى للإعلام بذبح الإمام ليترتب عليه ذبح الناس ولأن الأضحية من القرب العامة وإظهارها أفضل لأن فيه إحياء لسنتها ، وقد أمر ابن عمر رضى الله عنهما نافعاً أن يذبح أضحيته بالمصلى وكان مريضاً لم يشهد العيد ، أخرجه فى الموطأ ، وقال ابن حبيب يستحب الإعلان بها لكى تعرف ويعرف الجاهل سنيتها ، وكان ابن عمر رضى الله عنهما إذا ابتاع أضحيته يأمر غلامه بحملها فى السوق يقول : هذه أضحية ابن عمر ، وهذا المعنى يستوى فيه الإمام وغيره ، وقال ابن بطال : لما كانت أفعال العيد والجماعات إلى الإمام وجب أن يكون متقدماً فيها والناس له تبع ، ولذا قال مالك لا يذبح أحد حتى يذبح الإمام ، وأجمعوا أن الإمام لو لم يذبح أصلا ودخل وقت الذبح أن الذبح حلال ، اه . قلت : وبسط

أى بموضع دان بالمصلى(١) ، ومن لم يجعله مسجداً جعله على ظاهره وحقيقته .

قوله : (وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب(٢)) فذهبت بالنص(٣) على عمومه الظاهر لعدم تقيده بوقت دون وقت .

(باب(٤) من خالف الطريق)

فى الأوجز الكلام على أن ذبح الأضحية هل يتوقف على ذبح الإمام أم لا؟ أو سبب اختلافهم فى ذلك ، ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك ما فى الأوجز روى ابن زبالة عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ كان يذبح أضحيته بيده إذا انصرف من المصلى على ناحية الطريق التى كان ينصرف منها ، اهـ ١٢ .

(٢) كما ورد فى الروايات ، وقال فيما مضى إن هذا يوم يشتهى فيه اللحم ، ١٢ .

(٣) لعله أشار إلى قوله عز اسمه : «فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها» الآية ، ١٢ .

(٤) ليس هذا القول فى الأصل لوضوحه ، وزدته لوجهين : الأول لغرابة ما ذكروا فى ذلك من الأقوال ، والثانى وهو أهمها لما فى آخر هذا الحديث من الإشكال فى قول البخارى .

أما الأول : فقد قال الحافظ : قال الترمذى : أخذ بهذا أهل العلم فاستحبه للإمام وبه يقول الشافعى ، والذى فى الأم يستحب للإمام والمأموم وبه قال أكثر الشافعية ، وبالتعميم قال أكثر أهل العلم ، اهـ . قال العينى : جمهور العلماء على استحباب ذلك ، قال مالك : أدركنا الأئمة يفعلونه ، وقال أبو حنيفة يستحب له ذلك فإن لم يفعل فلا حرج عليه ، اهـ . قال الحافظ : وقد اختلف فى معنى ذلك على أقوال كثيرة اجتمع لى منها أكثر من عشرين قولا قد لخصتها وبينت الواهى

. . . .

منها قال القاضى عبد الوهاب المالكى ذكر فى ذلك فوائد بعضها قريب وأكثرها دعاوى، قال الحافظ : فمن ذلك أنه فعل ذلك ليشهد له الطريقان، وقيل سكانهما من الجن والإنس، وقيل ليسوى بينهما فى مزية الفضل بمروره، أو فى التبرك به، أو ليشم رائحة المسك من الطريق التى يمر بها لأنه كان معروفاً بذلك، وقيل لأن طريقه للمصلى كانت على اليمين فلو رجع منها رجع على جهة الشمال فرجع من غيرها، وهذا يحتاج إلى دليل، وقيل لإظهار شعار الإسلام فيهما، وقيل لإظهار ذكر الله، وقيل ليغيظ المنافقين أو اليهود، وقيل ليرهبهم بكثرة من معه، ورجحه ابن بطال، وقيل حذراً من كيد الطائفتين أو إحداهما، وفيه نظر لأنه لو كان كذلك لم يكرره قاله ابن التين، وتعقب بأنه لا يلزم من مواظبته على مخالفة الطريق المواظبة على طريق منها معين، لكن فى رواية الشافعى مرسلا أنه صلى الله عليه وسلم كان يغدو يوم العيد إلى المصلى من الطريق الأعظم ويرجع من الطريق الأخرى، وهذا لو ثبت لقوى بحث ابن التين، وقيل : فعل ذلك ليعمهم فى السرور به، أو التبرك بمروره وبرؤيته والانتفاع به فى قضاء حوائجهم فى الاستفتاء أو التعلم والاقتداء والاسترشاد، أو الصدقة أو السلام عليهم وغير ذلك، وقيل : ليزور أقاربه الأحياء والأموات، وقيل ليصل رحمه، وقيل ليتفاءل بتغير الحال إلى المغفرة والرضا، وقيل كان فى ذهابه يتصدق، فإذا رجع لم يبق معه شىء فيرجع فى طريق أخرى لئلا يرد من يسأله، وهذا ضعيف جداً مع احتياجه إلى الدليل، وقيل فعل ذلك لتخفيف الزحام، وهذا رجحه الشيخ أبو حامد، وأيده المحب الطبرى بما رواه البيهقى فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما فقال فيه « ليسع الناس » وتعقب بأنه ضعيف، وبأن قوله « ليسع الناس » يحتمل أن يفسر ببركته وفضله، وهذا الذى رجحه ابن التين، وقيل كان طريقه التى يتوجه منها أبعد من التى يرجع فيها، فأراد تكثير الأجر بتكثير الخطا فى الذهاب، وأما فى الرجوع فليسرع إلى منزله وهذا

. . . .

اختيار الرافعي ، وتعقب بأنه يحتاج إلى دليل ، وبأن أجر الخطا يكتب في الرجوع أيضاً كما ثبت في حديث أبي بن كعب عند الترمذي وغيره فلو عكس ما قال لكان له اتجاه ويكون سلوك الطريق القريب للبادرة إلى فعل الطاعة وإدراك فضيلة أول الوقت ، وقيل : لأن الملائكة تقف في الطرقات فأراد أن يشهد له فريقان منهم ، وقال ابن أبي جمرة : هو في معنى قول يعقوب عليه السلام لبنيه «لاتدخلوا من باب واحد» فأشار إلى أنه فعل ذلك حذر إصابة العين : وأشار صاحب الهدى إلى أنه فعل ذلك بجميع ما ذكر من الأشياء المحتملة القريبة ، والله أعلم ، اهـ . قلت وذكر أكثرها العيني تعييناً بالعدد من الواحد إلى العشرين ، ثم قال : هذه كلها اختراعات جيدة فلا تحتاج إلى دليل ولا إلى تصحيح وتضعيف ، اهـ . والأمر الثاني ما في آخر الحديث تابعه يونس بن محمد الخ ، واختلفت نسخ البخاري ورواياته في هذا الكلام بسطها الحافظ في الفتح مع الإيرادات عليها ، وقال : كذا عند جمهور رواة البخاري عن طريق الفربري وهو مشكل ، ثم بسط الكلام عليه ، وقال القسطلاني : كذا عند جمهور رواة البخاري من طريق الفربري ، واستشكل بأن المتابعة لا تقتضي المساواة فكيف تقتضي الأصحية ؟ وأجيب بأنه سقط في رواية إبراهيم ابن معقل النسفي قوله وحديث جابر أصح ؛ وبأن أبا نعيم في مستخرجه قال : أخرجه البخاري عن أبي تميلة ، وقال تابعه يونس بن محمد عن فليح ، وقال محمد بن الصلت عن فليح عن سعيد عن أبي هريرة ، وحديث جابر أصح ، وبذلك جزم أبو مسعود في الأطراف ، وحينئذ فيكون سقط من رواية الفربري قوله : وقال محمد بن الصلت ، والحاصل كما قاله الكرماني أن الصواب إما طريقة النسفي التي بالإسقاط ؛ وإما طريقة أبي نعيم وأبي مسعود بزيادة حديث ابن الصلت لا طريقة الفربري ، اهـ . قلت : وهذه هي نسخة الحاشية فهو الصواب ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : والذي يغلب على الظن أن الاختلاف فيه من فليح فلعل شيخه سمعه من جابر وأبي هريرة

(باب إذا فاته(١) العيد يصلي ركعتين)

ويقوى ذلك اختلاف اللفظين ، وقد رجح البخارى أنه عن جابر وخالفه أبو مسعود والبيهق ، فرجحا أنه عن أبى هريرة ، ولم يظهر لى فى ذلك ترجيح ، اه. قلت: وما أشار إليه الحافظ من قوله: «اختلاف اللفظين» أراد بذلك ما قال قبل ذلك من قوله: « وأما رواية محمد بن الصلت المشار إليها فوصلها الدارمى وسمويه كلاهما عنه ، والترمذى وابن السكن والعقيلى كلهم من طريقه بلفظ كان إذا خرج يوم العيد فى طريق رجع فى غيره ، اه ».

(١) اعلم : أن ههنا مسألتين مختلفتين طالما تلتبس إحداهما بالأخرى لنقلة المذاهب، إحداهما فوت صلاة العيد للإمام والمأمومين كلهم لعارض، وليست بمراد البخارى ذكرها أبو داود فى سننه وترجم عليها « باب إذا لم يخرج الإمام للعيد من يومه يخرج من الغد » وأورد فيه حديث بعض الصحابة أن ركباً جاؤا إلى النبى ﷺ يشهدون أنهم رأوا الهلال بالأمس ، فأمرهم أن يفطروا وإذا أصبحوا أن يغدوا إلى مصلاهم ، وقال الشيخ فى البذل بعد بسط الكلام على صحة الحديث وضعفه : وإلى ذلك ذهب الأوزاعى والثورى وأحمد وإسحق وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ، اه . وحكى الطحاوى ذلك مذهب أبى يوسف وحده ، وقال : وخالفهم فى ذلك آخرون ، فقالوا : إذا فاتت الصلاة يوم العيد حتى زالت الشمس من يومه لم يصلى بعد ذلك فى ذلك اليوم ولا فيما بعده ، وممن قال بذلك أبو حنيفة ، اه . وحمل الطحاوى الحديث المذكور عن أبى داود على أن خروجه ﷺ للدعاء وغيره ، كما أمر الحيض بالخروج إلى المصلى . وأنكر ذلك ابن عابدين، فقال ما حكى الطحاوى من الاختلاف لم يذكر هذا فى الكتب المعتبرة كما فى البحر ، كذا فى الأوجز ، وقال مالك فى الموطأ : فيما إذا جاءهم الخبر إنهم يفطرون أية ساعة جاءهم الخبر غير أنهم لا يصلون صلاة العيد إن كان ذلك جاءتهم بعد زوال الشمس ، قال الزرقانى : لا يصلونها فى اليوم ولا من الغد لخروج وقتها فلو قضيت لأشبهت الفرائض ، وقال الباجى: لا يصلى فى فطر ولا أضحى ، وفى نيل المآرب : فإن لم يعلم بالعيد إلا بعد الزوال صلوا من الغد وتكون قضاء ، وكذا لو مضى أيام ، واختلفت الروايات

. . . .

والوجوه عن الشافعية ، وفى شرح الإقناع : إن كان شهادتهم قبل الزوال بزمان يسع الاجتماع والصلاة أو ركعة منها صلى أداء ، وإلا فتصلى قضاء متى أريد قضاؤها ، وفى الهداية إن شهدوا بعد الزوال صلى العيد من الغد ، وقد ورد فيه الحديث أى المذكور عن أبى داود فإن حدث عذر يمنع الصلاة فى اليوم الثانى لم يصلها بعده لأن الأصل فيها أن لا تقضى كالجمعة إلا أنا تركناه بالحديث ، وقد ورد بالتأخير إلى اليوم الثانى عند العذر ، وإن كان عذر يمنع عن الصلاة فى يوم الأضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصليها بعد ذلك لأن الصلاة موقتة بوقت الأضحية ، فتقيد بأيامها لكنه مسيء فى التأخير بغير عذر لمخالفة المنقول ، انتهى ملخصاً من الأوجز. وقال صاحب الهداية فى صلاة الأضحى : يؤيده ما سيأتى فى آخر هذا الباب من كلام الحافظ إذ قال : والذى يظهر لى أنه أخذ مشروعية القضاء من قوله فإنها أيام عيد أى أيام منى إلى أن قال : فيستفاد منه أنها تقع أداء وأن لوقت الأداء آخراً وهو آخر أيام منى ، اه . وقال ابن قدامة فى الشرح الكبير إن لم يعلم بالعيد إلا بعد الزوال خرج من الغد فصلى بهم ، وهذا قول الأوزاعى والثورى ، وقال الشافعى : إن علم بعد غروب الشمس كقولنا ، وإن علم بعد الزوال لم يصل لأنها صلاة شرط لها الاجتماع والخطبة فلا تقضى بعد وقتها كالجمعة ، وإنما يصليها إذا علم بعد غروب الشمس لأن العيد هو الغد لقوله ﷺ : « فطركم يوم تفطرون» الحديث ، ولنا حديث أبى داود المذكور أولا ، وهو حديث صحيح والمصير إليه واجب ، ولأنها صلاة مؤقتة فلا تسقط كسائر الفروض ، وأما الجمعة فإنها معدول عن الظهر بشرائط منها الوقت ، فإذا فات واحد منها رجع إلى الأصل ، اه. وأما المسألة الثانية وهى فوات العيد بمعنى عدم الشركة فى الجماعة أى عدم إدراكها ، وهذه المسألة هى مراد الإمام فى الباب ، كما تدل عليها الآثار الواردة فى الباب ، وهى أيضاً خلافية عند الأئمة ، وقال الحافظ : قوله « باب إذا فاته العيد» فى هذه الترجمة حكمان : مشروعية استدراك صلاة العيد إذا فاتت مع الجماعة سواء كانت بالاضطرار

. . . .

أو بالاختيار ، وكونها تقضى ركعتين كأصلها ، وخالف فى الأول جماعة ، منهم المزنى فقال : لا تقضى ، وفى الثانى الثوري وأحمد قالا إن صلاها وحده صلى أربعاً ، ولهما سلف ، قال ابن مسعود : من فاته العيد مع الإمام فليصل أربعاً أخرجه سعيد بن منصور بإسناد صحيح ، وقال إسحق إن صلاها فى الجماعة فركعتين وإلا فأربعاً ، اه . قلت وبسطت أيضاً فى الأوجز ، وقال مالك : فى الموطأ : فى رجل وجد الناس قد انصرفوا من صلاة العيد أنه لا يرى عليه صلاة فى المصلى ولا فى بيته ، وأنه إن صلى لم أر بذلك بأساً ، ويكبر سبعاً فى الأولى قبل القراءة وخمساً فى الثانية قبل القراءة ، وفى الأوجز : للمالكية فى المسألة أربع روايات ذكرها الدسوقى وغيره من أن من لم يؤمر بالجمعة وجوباً ، وهو الصبى والعبد والمسافر والمرأة ، أو يؤمر بها وجوباً لكن فاته العيد فقيل : يندب لهم صلاة العيد فذاً لا جماعة ، فيكره مع الجماعة ، وقيل يندب لهم فعلها فذاً وجماعة ، وقيل : لا يؤمر بفعلها أصلا ويكره له فعلها فذاً وجماعة ، وقيل : إن فاتتهم لعذر صلوها جماعة ، وإن فاتتهم بغير عذر صلوها أفذاذاً ، والراجح من هذه الأقوال الأول ، وهو أن يصلوها أفذاذاً ، وحكى ابن رشد عنه عدم القضاء ، وإليه ماله الزرقانى ، وفى نيل المآرب والروض من فروع الحنابلة يسن لمن فاته العيد قضاؤها يومها قبل الزوال وبعده على صفتها ، لكن شراح الحديث قاطبة نقلوا عنه قضاء الأربع ، وقال الشعرانى قول أحمد : إنه يقضيها أربعاً كصلاة الظهر ، وهى الرواية المختارة عند محققى أصحابه ، والرواية الأخرى عنه أنه مخير بين قضائها ركعتين أو أربعاً ، وقالت الشافعية كما فى شرح الإقناع تشرع للمنفرد والعبد والمرأة والمسافر ، فلا تتوقف على شروط الجمعة ، وقال ابن رشد وقال قوم يقضيها على صفة الإمام ركعتين يكبر فيهما كتكبيره ويجهر كجهره ، وبه قال الشافعى ، وقالت الحنفية كما فى البدائع : إن فسدت بخروج الوقت أو فاتت عن وقتها مع الإمام سقطت ، ولا يقضيها عندنا ، وقال الشافعى : يصليها كما يصلى الإمام يكبر فيها تكبيرات العيد ، والصحيح قولنا لأن الصلاة بهذه الصفة ما عرفت قربة إلا بفعل رسول الله ﷺ

وهذا عندنا(١) على الإستحباب والتنفل لا حقيقة القضاء ، وأما أنس(٢) رضي الله عنه

ورسول الله ﷺ ما فعلها إلا بالجماعة كالجمعة ، فلا يجوز أداؤها إلا بتلك الصفة ، ولأنها مختصة بشرائط يتعذر تحصيلها في القضاء ، فلا تقضى كالجمعة ولكنه يصلي أربعاً مثل صلاة الضحى إن شاء ، لأنها إذا فاتت لا يمكن تداركها بالقضاء ، فلو صلى مثل صلاة الضحى لينال الثواب كان حسناً ، لكن لا يجب لعدم دليل الوجوب ، وقد روى عن ابن مسعود أنه قال : «من فاتته صلاة العيد صلى أربعاً » ، وفي الطحطاوي على المراقي كان العيد قائمة مقام صلاة الضحى ، فإذا عجز عنها يصير إلى الأصل كالجمعة إذا فاتت يصير إلى الظهر ، انتهى ملخصاً من الأوجز : وقال الموفق : إن من فاتته صلاة العيد فلا قضاء عليه لأنها فرض كفاية ، وقام بها من حصلت الكفاية به ، فإن أحب قضاءها فهو مخير إن شاء صلاها أربعاً إما بسلام أو بسلامين ، روى هذا عن ابن مسعود وهو قول الثوري ، قال ابن مسعود : من فاتته العيد فليصلي أربعاً ، قال أحمد : يقوى ذلك حديث علي رضي الله عنه أنه أمر رجلا يصلي بضعفة الناس أربعاً ، ولا يخطب ، ولأنه قضاء عيد ، فكان أربعاً كصلاة الجمعة ، وإن شاء يصلي ركعتين كصلاة التطوع ، وهذا قول الأوزاعي ، وإن شاء صلاها على صفة صلاة العيد بتكبير ، نقل ذلك عن أحمد إسماعيل بن سعد ، واختاره الجوزجاني ، وهو قول النخعي ومالك والشافعي وأبي ثور وابن المنذر ، وهو مخير إن شاء صلاها وحده وإن شاء في جماعة ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) كما تقـــدم قريباً عن الأوجز عن البدائع ، وهو المرجح عن الحنابلة والمالكية بخلاف الشافعية ، إذ قالوا بعمومها لكل مصل كما تقدم قريباً إجمال المذاهب الأربعة في تلك المسألة ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله أمر أنس بن مالك إلخ «غنية» كذا لأبي ذر بالمعجمة والنون بعدها تحتية مثقلة وللأكثر بضم المهملة ، وسكون المثناة بعدها موحدة ، وهو الراجح ، وهذا الأثر وصله ابن أبي شيبة عن يونس قال : «حدثني بعض آل أنس»

فإنما كان يصلى لكونه فى فناء البصرة(١) ، وهـــو حجة لمن جوز تعدد الصلاة أى جوزه (٢) فى أمكنة متعددة .

أن أنساً رضى الله عنه كان ربما جمع أهله وحشمه يوم العيد ، فيصلى بهم عبد الله ابن أبى عتبة مولاه ركعتين ، والمراد بالبعض المذكور عبد الله بن أبى بكر بن أنس . روى البيهق من طريقه قال : كان أنس إذا فاته العيد مع الإمام جمع أهله فصلى بهم مثل صلاة الإمام فى العيد ، اه .

(١) هـذا على مسلك الحنفية ، فإنه يشترط لهم للعيد مايشترط للجمعة ، قال ابن عابدين : تجب صلاتهما فى الأصح على من تجب عليه الجمعة بشرائطها ، سوى الخطبة فإنها سنة بعدها ، اه . وفى الأوجز نقل المزنى فى المختصر : من وجب عليه حضور الجمعة وجب عليه حضور العيدين ، لكن فى شرح الإقناع تشرع للمنفرد والعبد والمرأة ولا تتوقف على شروط الجمعة ، وعن أحمد روايتان كالقولين ، كذا فى الأوجز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من كون الزاوية من الفناء واضح ، قال الحافظ : الزاوية موضع على فرسخين من البصرة كان به لأنس قصر وأرض ، وكان يقيم هناك كثيراً ، وكانت بالزاوية وقعة عظيمة بين الحجاج وابن الأشعث ، اه . قلت : وفى جواز صلاة الجمعة فى فناء البلد خلاف شهير ، قال الموفق : لا يشترط لصحة الجمعة إقامتها فى البنيان ، ويجوز إقامتها فيما قاربه من الصحراء ، وبهذا قال أبو حنيفة ، وقال الشافعى : لا تجوز فى غير البنيان ، ولنا أن مصعباً جمع فى هزم النبيت فى نقيع الخضمات ، ولأنه موضع لصلاة العيد فجازت فيه الجمعة ، ولأن صلاة الجمعة صلاة عيد فجازت فى المصلى كصلاة الأضحى ، انتهى مختصراً . وعلم من ذلك كله أن تخصيص جوازها بالفناء مبنى على قول من شرط لها شروط الجمعة ١٢ .

(٢) كذا فى الأصل ، والأوجه جوازها وللتأويل مساغ ، وما أفاد الشيخ رضى الله عنه مبنى أيضاً على قول من قيد جوازها بشرائط جواز الجمعة ،

وأما قول عطاء (١) فاجتهاد منه لا يجب تسليمه ، وكذلك ما قاله عكرمة (٢) ، والاحتجاج بالرواية لعموم قوله : أيام عيد من غير تقييد بقوم .

والخلاف فى تعدد الجمعة شهير أنكر السلف إنكاراً شديداً ، قال الموفق : إن البلد متى كان كبيراً يشق على أهله الاجتماع فى مسجد واحد ، ويتعذر ذلك لتباعد أقطاره جازت إقامة الجمع فيما يحتاج إليه من جوامعها ، وأجازه أبو يوسف فى بغداد دون غيرها لأن الحدود تقام فيها فى موضعين والجمعة حيث تقام الحدود ، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعى : لايجوز الجمعة فى بلد واحد فى أكثر من موضع واحد ، لأن النبي ﷺ لم يكن يجمع إلا فى مسجد واحد وكذلك الخلفاء بعده ، ولو جاز لم يعطلوا المساجد ، قال ابن عمر رضى الله عنهما : لا تقام الجمعة إلا فى المسجد الأكبر الذى يصلى فيه الإمام ، ولنا أنها صلاة شرع لها الاجتماع والخطبة لجازت فيما يحتاج إليه من المواضع كصلاة العيد ، وقد ثبت أن علياً رضى الله عنه كان يخرج يوم العيد إلى المصلى ويستخلف على ضعفة الناس أبا مسعود البدرى فيصلى بهم إلى آخر ما بسطه ، لكن المتأخرين أفتوا بجواز تعدد الجمعة ، فى الدر المختار: « وتؤدى فى مصر بمواضع كثيرة مطلقاً على المذهب وعليه الفتوى » ، اه .

(١) قال الحافظ : رواه الفريابى فى مصنفه عن الثورى عن ابن جريج عن عطاء قال : « من فاته العيد فليصل ركعتين » ، وأخرجه ابن أبى شيبة من وجه آخر عن ابن جريج وزاد ويكبر ، وهذه الزيادة تشير إلى أنها تقضى كهيئتها إلا أن الركعتين مطلق نفل ، اه . وما أفاده الشيخ واضح لأن عطاء لم يذكر له مستنداً على أنه تابعى لا يكون قوله حجة على تابعى آخر ، وإليـــه أشار الشيخ بقوله لا يجب تسليمه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : وصله ابن أبى شيبة من طريق قتادة عنه قال فى القوم يكونون فى السواد وفى السفر يوم عيد فطر أو أضحى قال : يجتمعون فيصلون ويؤمهم أحدهم ، اه . وهو أيضاً قول تابعى يخالف قول صحابى ، وهو على

قوله : (من الأمن) يعنى أنه ليس مأخوذاً من(١) الأمان الذى يطلق فى الكفار حتى يلزم شمول سرور العيد للكفار والمشركين أيضاً ، بل هو مأخوذ من الأمن ، والغرض منه أن يسروا روعهم الذى عراهم بإخافة عمر رضى الله عنه ، ويمكن الإشارة إلى الترجمة(٢) فى هذا اللفظ أيضاً ، فإن السرور لما شمل بنى أرفدة ، وهم قوم من الحبشة ، وهم عبيد فأولى أن يعم نساء المؤمنين الأحرار وصبيانهم والله أعلم .

رضى الله عنه : لا جمعة ولا تشريق إلا فى مصر جامع ١٢ .

(١) وإلى ذلك أشار الحافظ إذ قال يشير إلى أن المعنى : اتركهم من جهة أنا أمّنّاهم أمناً ، أو أراد أنه مشتق من الأمن لا من الأمان الذى للكفار ، اه . وقال الكرمانى : قوله أمناً حال بمعنى آمنين أو بدل من الضمير . وقال الخطابى : أمناً مصدر أقيم مقام الصفة كقوله رجل صومٌ أى صائم . وقد يكون معناه أيمنوا أمناً ولا تخافوا أحداً ليس لأحد أن يمنعكم إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره ألطف مما قاله الكرمانى إذ قال فى وجه المناسبة قال شارح التراجم : وجهه أنه أضاف العيد إلى اليوم ، وهذه النسبة يشترك فيها كل مسلم من الرجال والنساء والواحد والجماعة ، فإذا فاته الإمام صلى ركعتين حيث كان ولا يترك ، اه . وقال الحافظ : أورد البخارى فى الباب حديث عائشة ، وأشكلت مطابقته للترجمة على جماعة ، وأجاب ابن المنير بأن ذلك يؤخذ من قوله ﷺ . « إنها أيام عيد » فأضاف نسبة العيد إلى اليوم ، فيستوى فى إقامتها الفذ والجماعة والنساء والرجال ، قال ابن رشيد : وتتمته أن يقال إنها أيام عيد أى لأهل الإسلام بدليل قوله فى الحديث الآخر . « عيدنا أهل الإسلام » ، ولهذا ذكره البخارى فى صدر الباب ، وأهل الإسلام شامل لجميعهم أفراداً وجمعاً ، وهذا يستفاد منه الحكم الثانى لا مشروعية القضاء ، قال : والذى يظهر لى أنه أخذ مشروعية

(باب الصلاة قبل[1] العيد وبعدها)

القضاء من قوله : « فإنها أيام عيد » أى أيام منى ، فلما سماها أيام عيد ، وكانت محلا لأداء هذه الصلاة لأنها شرعت ليوم العيد ، فيستفاد من ذلك أنها تقع أداء وأن لوقت الأداء آخراً ، وهو آخر أيام منى ، قال : ووجدت بخط أبى القاسم بن الورد لما سوغ ﷺ للنساء راحة العيد المباحة كان آكد أن يندبهن إلى صلاتهن فى بيوتهن « فيلتئم قوله فى الترجمة ، وكذلك النساء مع قوله فى الحديث : « دعهما فإنها أيام عيد » ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : أورد فيه أثر ابن عباس أنه كره الصلاة قبل العيد ، وحديثه المرفوع فى ترك الصلاة قبلها وبعدها ، ولم يجزم بحكم ذلك ، لأن الأثر يحتمل أن يراد به منع التنفل أو نفى الراتبة ، وعلى المنع فهل هو لكونه وقت كراهه أو لأعم من ذلك ؟ ويؤيد الأول الاقتصار على القبل ، وأما الحديث فليس فيه ما يدل على المواظبة ، فيحتمل اختصاصه بالإمام دون المأموم ، أو بالمصلى دون البيت ، وقد اختلف السلف فى جميع ذلك فذكر ابن المنذر عن أحمد أنه قال : الكوفيون يصلون بعدها لا قبلها ، والبصريون يصلون قبلها لا بعدها ، والمدنيون لا قبلها ولا بعدها ، وبالأول قال الأوزاعى والثورى والحنفية ، وبالثانى قال الحسن البصرى وجماعة ، وبالثالث قال الزهرى وابن جريج وأحمد ، وأما مالك فمنعه فى المصلى ، وعنه فى المسجد روايتان ، وقال الشافعى فى الأم ، ونقله البيهقى عنه فى المعرفة بعد أن روى عنه حديث ابن عباس حديث الباب ما نصه : « وهكذا يجب للإمام أن لا يتنفل قبلها ولا بعدها ، وأما المأموم فمخالف له فى ذلك ، ثم بسط الكلام فى ذلك ، وقيـــده فى البويطى بالمصلى ، وجرى على ذلك الضميرى فقال : لابأس بالنافلة قبلها وبعدها مطلقاً إلا للإمام فى موضع الصلاة ، ويؤيد ما فى البويطى حديث أبى سعيد : « أن النبى ﷺ كان لا يصلى قبل العيد شيئاً ،

فإنها تكره(١) فى المصلى قبلها وبعدها ، ولا تكره بعدها فى غيره .

أبواب(٢) الوتر

فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين ، أخرجه ابن ماجه بإسناد حسن وقد صححه الحاكم وبهذا قال إسحق إلى آخر ما بسطه ، وفى المسألة خلاف شهير بسط فى الأوجز ، وحاصل ما فيه أنهم اختلفوا فى ذلك : فقال أبو حنيفة لايتنفل قبلها مطلقاً ، ويتنفل بعدها إن شاء ، ولم يفرق بين الإمام والمأموم ، ولا المصلى وغيره ، وقال مالك : إن كانت الصلاة فى المصلى لا يتنفل قبلها ولا بعدها سواء كان إماماً أو مأموماً ، وفى المسجد روايتان ، لكن فى الشرح الكبير إن صليت فى المسجد فلا يكره لا قبل ولا بعد ، والمنع عند الشافعية للإمام فقط ، وفى الدر المختار من فروع الحنفية لايتنفل قبلها مطلقاً وكذا بعدها فى مصلاها فإنه مكروه عند العامة ، وإن تنفل بعدها فى البيت جاز ، بل يندب لرواية أبى سعيد المذكورة قريباً ، وما فى الكتب الستة عن ابن عباس أنه ﷺ لم يصل قبلها ولا بعدها محمول على المصلى لرواية ابن ماجه عن أبى سعيد ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) يعنى عند الحنفية فقد سبق قريباً اختلاف الأئمة فى ذلك ١٢ .

(٢) فيها ستة عشر مسألة خلافية ذكرت فى الأوجز عن الفتح ، قال ابن التين : اختلف فى الوتر فى سبعة أشياء : فى وجوبه ، وعدده ، واشتراط النية فيه ، واختصاصه بقراءة ، واشتراط شفع قبله ، وفى آخر وقته ، وصلاته فى السفر على الدابة ، قال الحافظ : وفى قضائه ، والقنوت فيه ، وفى محل القنوت منه ، وفيما يقال فيه وفى فصله ووصله ، وهل تسن ركعتان بعده ، وفى صلاته من قعود ، ولكن هذا الأخير يبنى على كونه مندوباً أو لا ، وقد اختلفوا فى أول وقته أيضاً ، وفى كونه أفضل صلاة التطوع أو الرواتب أفضل منه ، أو خصوص ركعتى الفجر ، وقد ترجم البخارى لبعض ما ذكرناه ، اه . قلت : واختلف أيضاً فى نقض الوتر

قوله : (صلى ركعة واحدة(١)) أى مضمومة إلى اثنتين .

لمن تطوع بعده كما سيأتى قريباً ، واختلف أيضاً هل كان الوتر واجباً على النبى ﷺ مطلقاً أو فى الحضر خاصة كما قال به مالك ومن وافقه ، كما سيأتى فى الوتر على الدابة ، وقد تكلم الشيخ قدس سره فى تقريره على بعض ما ذكرناه فسيأتى الكلام عليه فى ذيله وأول المباحث فى ذلك الكلام على حكمه من الوجوب وغيره وسيأتى قريباً فى كلام الشيخ فى قوله : أيقظنى فأوترت ١٢ .

(١) وهذا أيضاً من الخلافيات المذكورة وهو اختلافهم فى عدد ركعات الوتر ، وهى ثلاث ركعات بسلام واحد عند الحنفية لاوكس ولا شطط ، بسط الكلام على ذلك فى الأوجز وفيه قال أبو حنيفة وصاحباه أبو يوسف ومحمد بإيتار ثلاث ركعات ، وقال ابن العربى واختار سفيان الثورى الإيتار بثلاث ركعات ، وهو قول مالك فى الصيام ، قلت وهو مذهب جمهور السلف ، قال العينى : روى ابن أبى شيبة عن الحسن قال: أجمع المسلمون على أن الوتر ثلاثة لايسلم إلا فى آخرهن ، وقال الكرخى أجمع المسلمون إلى آخره نحوه ، وروى الطحاوى عن عمر بن عبدالعزيز أنه أثبت الوتر بالمدينة بقول الفقهاء ثلاث لايسلم إلا فى آخرهن ، واتفاق الفقهاء بالمدينة على اشتراط الثلاث بتسليمة واحدة يبين لك خطأ نقل الناقل اختصاص ذلك بأبى حنيفة والثورى وأصحابهما إلى آخر ما بسط فى الأوجز أشد البسط فى بيان القائلين بذلك والدلائل عليه ، وبسط صاحب التيسير فى شرح البخارى ، وتبعه شيخ الإسلام أيضاً فى شرحه فى دلائل الثلاث فارجع إليهما لو شئت التفصيل ، وقال الدردير من فروع المالكية: ندب قراءة شفع بسبح فى الأولى والكافرون فى الثانية ووتر ، وهو ركعة واحدة بإخلاص ومعوذتين إلا لمن له حزب فيقرأ من حزبه فيهما أى فى الشفع والوتر ، والراجح أن يقرأ فى الوتر والشفع بالسور المذكورة ولو كان له حزب ، وندب فعله عقيب شفع منفصل عنه بسلام إلا الاقتداء بواصل فيوصله معه وينوى بالأوليين الشفع وبالأخيرة الوتر ، وكره وصله بغير سلام لغير مقتد بواصل ، وكره وتر بواحدة من غير تقدم شفع ولو لمريض

. . . .

أو مسافر ، اهـ . فعلم منه أن الوتر ركعة واحدة عند الإمام مالك لكن لا بد له من تقدم شفع عليه ، ويكره الإقتصار على الواحدة ، ويجوز عند الشافعى وأحمد الوتر موصولا ومفصولا ، قال الموفق : الوتر ركعة نص على هذا أحمد ، وقال : إنا نذهب فى الوتر إلى ركعة ، قوله هذا يحتمل أنه أراد جميع الوتر ركعة ، وما يصلى قبله ليس من الوتر ، ويحتمل أنه أراد أقل الوتر ركعة ، فإنه قال : فإنا نذهب فى الوتر إلى ركعة وإن أوتر بثلاث أو أكثر فلا بأس ، والذى يختار أبو عبد الله أن يفصل ركعة الوتر بما قبلها وقال إن أوتر بثلاث لم يسلم فيهن لم يضيق عليه عندى ، وقال : يعجبنى أن يسلم فى الركعتين ، ثم قال بعد سرد الروايات المختلفة فى الوتر : ويجوز أن يوتر بإحدى عشرة ركعة ، وبتسع ، وبسبع ، وبخمس وبثلاث ، لما ذكرنا من الأخبار ، فإن أوتر بإحدى عشرة سلم من كل ركعتين ، وإن أوتر بثلاث سلم من الثنتين ، وإن أوتر بخمس لم يجلس إلا فى آخرهن ، وإن أوتر بسبع جلس عقيب السادسة فتشهد ولم يسلم ، ثم يسلم ، بعد السابعة ، وإن أوتر بتسع لم يجلس إلا فى الثامنة فيتشهد ويقوم فيأتى بالتاسعة ويسلم ، ونحو هذا قال إسحق ، وقال القاضى فى السبع لا يجلس إلا فى آخرهن أيضاً كالخمس ، انتهى ملخصاً . وفى شرح الإقناع من فروع الشافعية : أقل الوتر ركعة ولا كراهة فى الاقتصار عليها خلافا لما فيه الكفاية عن أبى الطيب ، وأدنى الكمال ثلاث ، وأكمل منه خمس ، ثم سبع ، ثم تسع ، ثم إحدى عشرة ، وهى أكثره ، فلا تصح الزيادة عليها كسائر الرواتب ولمن زاد على ركعة الفصل بين الركعات بالسلام ، وهو أفضل من الوصل بتشهد فى الأخيرة أو بتشهدين فى الأخيرتين ، وليس له فى الوصل غير ذلك قال البجيرمى : الوصل بتشهد أفضل منه بتشهدين فرقاً بينه وبين المغرب ، وللنهى عن تشبيه الوتر بالمغرب ، انتهى مختصرا ، وإذا وضح ذلك فعلم منه أن ما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : أى مضمومة إلى اثنتين مبنى على ماذهب إليه من تأويل روايات وحدة الوتر ، وذكره الحافظ أيضاً فى الفتح إذ قال : واستدل بقوله ﷺ صل ركعة واحدة على أن فصل الوتر أفضل من وصله ، وتعقب بأنه ليس صريحاً فى الفصل ،

والحق أن(١) الوتر كانت واحدة ثم نسخ بالنهى عن(٢) البتيراء ، فلا يجب إرجاع جميع الروايات إلى الثلاث ، ولايخلو إرجاعها إليه عن تكلف مستغنى عنه .

فيحتمل أن يريد بقوله ركعة واحدة أى مضافة إلى ركعتين مما مضى ، اه . وقال أيضاً فى موضع آخر : إن المخالف من الحنفية يحمل كل ماورد من الثلاث على الوصل ، مع أن كثيراً من الأحاديث ظاهر فى الفصل كحديث عائشة : « يسلم من كل ركعتين » فإنه يدخل فيه الركعتان قبل الأخيرة ، فهو كالنص فى موضع النزاع ، وحمل الطحاوى هذا ومثله على أن الركعة مضمومة إلى الركعتين قبلها ، ولم يتمسك فى دعوى ذلك إلا بالنهى عن البتيراء ، مع احتمال أن يكون المراد بالبتيراء أن يوتر بواحدة فردة ليس قبلها شىء ، وهو أعم من أن يكون مع الوصل أو الفصل ، وصرح كثير منهم أن الفصل يقطعها أن يكون من جملة الوتر ، ومن خالفهم يقول إنهما منه بالنية ، اه ١٢ .

(١) يعنى لاحاجة إلى تأويل روايات وحدة الوتر كلها ، فإن الإيتار بواحدة كان أولا ، ثم نسخ بحديث النهى عن البتيراء ١٢ .

(٢) وتوضيح ذلك أن التطوع بركعة واحدة لايجوز عند الحنفية أصلا ، وكذلك عند المالكية فى غير الوتر ، وفى الأوجز عن التعليق الممجد اختلف فيه العلماء ، فذهبت طائفة إلى المنع ، وهو مذهب أبى حنيفة ومالك ، وقال ابن رشد فى البداية : والجمهور على أنه لا يتنفل بواحدة وأحسب أن فيه خلافا شاذاً ، اه .

قلت : والتطوع بركعة واحدة عند الشافعية بلا ريب كما فى فروعهم ، وهكذا فى «نيل المآرب» وغيره من فروع الحنابلة كما فى الأوجز ، لكن قال الموفق : لا يصح التطوع بركعة ، هذا ظاهر كلام الخرقى ، وقال أبو الخطاب : فى صحة التطوع بركعة روايتان : إحداهما يجوز لما روى سعيد قال : دخل عمر المسجد فصلى ركعة ثم خرج فتبعه رجل فقال يا أمير المؤمنين : إنما صليت ركعة ، قال : هو تطوع ، فمن شاء زاد ومن شاء نقص ، ولنا أن هذا خلاف قول رسول الله ﷺ « صلاة الليل مثنى مثنى » ولأنه لم يرد الشرع بمثله ، والأحكام إنما تتلقى من الشارع ، إما من نصه

قوله : (إن عبد الله بن عمر كان يسلم)(١) وهذا اجتهاد من الراوى فلا يقبل بمقابلة النص(٢) الصريح .

أو معنى نصه ، وليس ههنا شيء من ذلك ، اه . ومن جملة ما استدل به المانعون حديث النهى عن البتيراء ، قال شيخنا فى البذل : قال القارى فى شرحه على المشكاة : لايوجد مع الخصم حديث يدل على ثبوت ركعة مفردة فى حديث صحيح ولاضعيف، وقد ورد النهى عن البتيراء ولو كان مرسلا ، إذ المرسل حجة عند الجمهور ، قال الشيخ : حديث النهى عن البتيراء ذكره الزيلعى فى «نصب الراية» فقال روى ابن عبد البر فى التمهيد بسنده إلى أبى سعيد أن رسول الله ﷺ نهى عن البتيراء : «أن يصلى الرجل بواحدة يوتر بها» وقد روى محمد بن الحسن فى موطأه عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال ما أجزأت ركعة قط ، روى الطبرانى فى معجمه عن إبراهيم قال : بلغ ابن مسعود أن سعداً يوتر بركعة ، قال ما أجزأت ركعة قط ، قال القارى : هو موقوف فى حكم المرفوع ، قال الشيخ : ولحديث النهى عن البتيراء طريق آخر قال النووى فى الخلاصة : حديث محمد بن كعب القرطى فى النهى عن البتيراء مرسل وضعيف ، انتهى ما فى البذل ١٢ .

(١) وفى الأوجز أخرج محمد بن نصر عن عبيد بن السباق أن عمر رضى الله عنه لما دفن أبا بكر بعد العشاء الآخرة أوتر بثلاث ركعات ، وأوتر معه ناس من المسلمين، وفى رواية : لم يسلم إلا فى آخرهن، وقيل للحسن إن ابن عمر رضى الله عنهما كان يسلم فى الركعتين من الوتر ، فقال كان عمر رضى الله عنه أفقه من ابن عمر رضى الله عنهم ، كان ينهض فى الثالثة بالتكبير ، وأخرج النسائى عن عائشة أن النبى ﷺ كان لا يسلم فى ركعتى الوتر ، قال النيموى : إسناده صحيح ، وقال الحاكم : على شرط الشيخين ، وروى أحمد عن عائشة بسنده بلفظ « ثم أوتر بثلاث لايفصل بينهن » قال النيموى بإسناد يعتبر به ، انتهى ما فى الأوجز ١٢ .

(٢) الذى ورد فيه أنه ﷺ لايسلم فى ركعتى الوتر كما تقدم قريباً عن عائشة ، وأجمل الكلام على الروايات فى هذا المعنى النيموى فى آثار السنن ١٢ .

قوله : (ورأينا أناساً منذ أدركنا) هذا تنصيص منه على أن العمل إنما كان(١) على ذلك الذى اخترناه .

(باب(٢) ساعات الوتر)

(١) وفى الأوجز قال العينى : روى ابن أبى شيبة عن الحسن قال : أجمع المسلمون على أن الوتر ثلاثة لايسلم إلا فى آخرهن وقال الكرخى : أجمع المسلمون إلى آخره نحوه ، وروى الطحاوى عن عمر بن عبد العزيز أنه أثبت الوتر بالمدينة بقول الفقهاء ثلاث لايسلم إلا فى آخرهن ، وعن أبى العالية قال علمنا أصحاب محمد ﷺ أو علمونا أن الوتر مثل صلاة المغرب غير أنا نقرأ فى الثالثة ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز من الآثار فى ذلك ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله باب ساعات الوتر ، ومحصل ما ذكره أن الليل كله وقت الوتر ، لكن أجمعوا على أن ابتداءه مغيب الشفق بعد صلاة العشاء ، كذا نقله ابن المنذر ، لكن أطلق بعضهم أنه يدخل بدخول العشاء ، قالوا ويظهر أثر الخلاف فيمن صلى العشاء وبان أنه كان بغير طهارة ، ثم صلى الوتر متطهراً وظن أنه صلى العشاء فصلى الوتر ، فإنه يجزىء على هذا القول دون الأول ، اه : قلت : وهاتان المسألتان من الخلافيات المذكورة فى أول الباب ، وهما ابتداء وقت الوتر وانتهاؤه .

أما الأول : أى ابتداء وقت الوتر ففيه قولان كما قاله الحافظ ، قال الموفق : ووقته مابين العشاء وطلوع الفجر الثانى ، فلو أوتر قبل العشاء لم يصح وتره ، وقال الثورى وأبو حنيفة إن صلاه قبل العشاء ناسياً لم يعده ، وخالفه صاحباه فقالا يعيد ، وكذلك قال مالك والشافعى ، فإن النبى ﷺ قال : « الوتر جعله الله لكم ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر » وفيه حديث أبى بصرة : «صلوها ما بين العشاء إلى صلاة الصبح » وفى المسند عن معاذ مرفوعاً : وقتها مابين العشاء إلى طلوع الفجر»

. . . .

ولأنه صلاه قبل وقته فأشبه ما لو صلى نهاراً ، انتهى مختصراً . وفى الأوجز عن الهداية أول وقت الوتر بعد العشاء ، وهذا عندهما ، وعند أبى حنيفة وقته وقت العشاء إلا أنه لايقدم عليه عند التذكير للترتيب ، وفى البدائع : هذا بناء على أن الوتر واجب عنده ، وعندهما سنة ، اه . وفى هامش الهداية عن مبسوط شيخ الإسلام إذا أوتر قبل العشاء متعمداً كان عليه الإعادة بلاخلاف ، وإن أوتر ناسياً قبل العشاء أو صلى العشاء ثم نام وقام وتوضأ وأوتر ثم تذكر أنه صلى العشاء على غير وضوء ، فعلى قوله لايعيد الوتر ، وعلى قولهما يعيد ، لأن الوتر عندهما سنة من سنن العشاء ، انتهى مختصراً . ويقرب من ذلك اختلافهم فى مسألة أخرى ذكرت فى الأوجز ، وهى : من صلى العشاء قبل غروب الشفق فى جمع التقديم ، هل يجوز له الوتر قبل الشفق ؟ قالت الشافعية والحنابلة : يجوز كما فى فروعهم ، وقالت المالكية : لا ، ففى الشرح الكبير للدردير : وقت الوتر بعد عشاء صحيحة وبعد شفق ، ففعله قبل العشاء أو بعدها قبل الشفق كما فى ليلة المطر لغو ، اه .

وأما الثانى : أى آخر وقت الوتر ، ففى الأوجز عن ابن رشد أن العلماء اتفقوا على أنه إلى طلوع الفجر ، وقال الشوكانى : وفى وجه لأصحاب الشافعى أنه يمتد بعد طلوع الفجر إلى صلاة الصبح ، وفى وجه آخر يمتد إلى صلاة الظهر ، وقال الحافظ فى الفتح : وحكى ابن المنذر عن جماعة من السلف : أن الذى يخرج بالفجر وقته الاختيارى ، ويبقى وقت الضرورة إلى قيام صلاة الصبح ، وحكاه القرطبى عن مالك والشافعى وأحمد ، وإنما قاله الشافعى فى القديم ، اه . لكن فى فروع الشافعية من « التوشيح » « وشرح الإقناع » وغيرهما : وقته بين صلاة العشاء وطلوع الفجر ، وهكذا فى « نيل المآرب من فروع الحنابلة وقته ما بين صلاة العشاء وطلوع الفجر . فمن صلاه بعد الفجر كان قضاء ، اه . وهكذا فى فروع الحنفية : آخر وقته طلوع الفجر ، نعم قال الدردير فى « الشرح الكبير » من فروع

أى فى أى ساعة يصلى الوتر ؟ ودلالة(١) الرواية على هذا المعنى لورود الليل مطلقاً، ولما ورد أنه انتهى وتره إلى السحر ، ولأمره أبى هريرة أن يوتر قبل النوم ، فأفاد بمجموع الثلاثة جواز الوتر أى ساعة شاء من الليل ، غير أنا لما أمرنا أن نجعل الوتر آخر(٢) ما نصلى من الفرائض ، لم يجز تقديمه على فريضة العشاء .

المالكية: وقته المختار ينتهى لطلوع الفجر ، وضروريه من طلوع الفجر للصبح أى لتمامها ، وكره تأخيره لوقت الضرورة بلا عذر، انتهى ملخصاً من الأوجز . وقال الموفق : وإن أخر الوتر حتى يطلع الصبح فات وقته وصلاه قضاء ، وروى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال: «الوتر ما بين الصلاتين» ، وعن على رضى الله عنه نحو، والصحيح أن وقته إلى طلوع الفجر لحديث معاذ المذكور قريباً ، وقول النبى ﷺ إذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة ، وقال : « اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً » متفق عليه ، وقال أوتروا قبل أن تصبحوا ، وقال : الوتر ركعة من آخر الليل » وقال: «من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر من أوله» أخرجهن مسلم ، اهـ ١٢ .

(١) وقريب منه ما قال الحافظ إذ قال : ومحصل ما ذكره أن الليل كله وقت الوتر ، لكن أجمعوا على أن ابتداءه مغيب الشفق بعد صلاة العشاء ، ولا معارضة بين وصية أبى هريرة بالوتر قبل النوم وبين قول عائشة وانتهى وتره إلى السحر ، لأن الأول لإرادة الإحتياط ، والآخر لمن علم من نفسه قوة ، كما ورد فى حديث جابر عند مسلم ، ولفظه: «من طمع منكم أن يقوم آخر الليل فليوتر من آخره ، فإن صلاة آخر الليل مشهودة ، وذلك أفضل ، ومن خاف منكم أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر من أوله » اهـ ١٢ .

(٢) هذا توجيه لطيف اختاره الشيخ قدس سره فى حديث ابن عمر المشهور أخرجه البخارى وأبو داود عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال: «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً» والترمذى بلفظ «واجعل آخر صلاتك وتراً» وعامة العلماء حملوا قوله ﷺ «صلاة الليل على التهجد» ، فأشكلت عليهم الروايات الواردة بالصلاة بعد الوتر ، لاسيما

. . . .

الرواية التي وقعت فيها الركعتان بعد الوتر جالساً ، فحملوها على بيان الجواز ، وحكى صاحب المنهل عن الإمام مالك كراهة الركعتين المذكورتين لحديث الأمر المذكور، وذهب إسحق ومن معه إلى نقض الوتر لمن تطوع بعده لهذا الحديث ، قال الموفق: «من أوتر أول الليل ثم قام للتهجد فيصلى مثنى مثنى ولا ينقض وتره» روى ذلك عن أبى بكر وغيره بسط أسماءهم الموفق ، ثم قال : قيل لأحمد ولا ترى نقض الوتر ، فقال : لا، ثم قال : وإن ذهب إليه رجل فأرجو ، لأنه فعله جماعة وروى عن على وغيره ، وهو قول إسحق ، ومعناه أنه إذا قام للتهجد يصلى ركعة تشفع الوتر الأول ثم يصلى مثنى مثنى ثم يوتر آخر التهجد ، ولعلهم ذهبوا إلى قول النبى ﷺ : «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً» ، انتهى ملخصاً . وقال الحافظ : فى حديث البخارى : «إذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة» استدل به على أنه لا صلاة بعد الوتر ، وقد اختلف السلف فى هذا فى موضعين : أحدهما فى مشروعية الركعتين بعد الوتر عن جلوس ، والثانى فيمن أوتر ثم أراد أن يتنفل فى الليل ، هل يكتفى بوتره الأول وليتنفل ماشاء أو ليشفع وتره بركعة ثم يتنفل ؟ ثم إذا فعل ذلك هل يحتاج إلى وتر آخر أو لا ؟ أما الأول فوقع عند مسلم عن عائشة أنه ﷺ كان يصلى ركعتين بعد الوتر وهو جالس ، وقد ذهب إليه بعض أهل العلم، وجعلوا الأمر فى قوله : «اجعلوا آخر صلاتكم من الليل وتراً» مختصاً بمن أوتر آخر الليل ، وأجاب من لم يقل بذلك بأن الركعتين المذكورتين هما ركعتا الفجر ، وحمله النووى على أنه ﷺ فعله لبيان جواز التنفل بعد الوتر ، وأما الثانى فذهب الأكثر إلى أنه يصلى شفعاً ماأراد ولا ينقض وتره عملا بقوله ﷺ : «لا وتران فى ليلة» ، وهو حديث حسن أخرجه النسائى وابن خزيمة وغيرهما من حديث طلق بن على ، وإنما يصح نقض الوتر عند من يقول بمشروعية التنفل بركعة واحدة غير الوتر ، اه .

قلت : ومع القول بمشروعية التنفل بركعة يشكل ضم هذه الركعة التى صليت بعد النوم بالتى صليت قبل النوم فى أول الليل مع مافيه إشكالات عديدة بسطها

قوله : (أيقظنى فأوترت) ثم إن مداومة(١) الإيقاظ للوتر وتوكيد الأمر

الشيخ فى البذل فإن حديث طلق المذكور أخرجه أبو داود فى سننه فى « باب نقض الوتر » ، وأخرجه الترمذى أيضاً وقال هذا حديث غريب ، واختلف أهل العلم فى الذى يوتر من أول الليل ثم يقوم من آخره فرأى بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم نقض الوتر ، وهو الذى ذهب إليه إسحق ، وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم إنه لاينقض وتره ويدع وتره على ماكان ، وهو قول الثورى ومالك وأحمد وابن المبارك ، وهذا أصح لأنه قد روى من غير وجه أن النبي ﷺ قد صلى بعد الوتر ، انتهى مختصراً . وإذا عرفت ذلك كله فاعلم أن الشيخ قدس سره أجاد لحديث ابن عمر المذكور معنى لطيفاً خالياً عن هذه الإيرادات والأجوبة كلها ، فقال فى الكوكب الدرى على جامع الترمذى قوله : اجعل آخر صلاتك وتراً ، ذهب بهذا الحديث بعض من تقيد بالعمل على ظاهر الحديث إلى النهى عن الصلاة بعد الوتر ، ويرده الروايات الصريحة الواردة فى ذلك وعمل الصحابة ، ومعنى الأمر إما على الاستحباب أو المراد به - وهو الحق - أنه قال اجعل آخر صلاتك المفروضة عليك وترك فيثبت بذلك الترتيب بين الفرائض والوتر ووجوب الوتر ، وإن امرؤ صلى الوتر قبل العشاء فإنه يعيده لتركه وجوب التأخير الثابت بقوله « اجعل آخر صلاتك » وأيضاً ، فقد علم بهذا الحديث على هذا المعنى كون الوتر فرضاً عملياً لإدخاله فى عداد الفرائض ، اه . ولله دره ما ألطف هذا المعنى ، فإن الحديث على هذا المعنى لا يخالف الروايات الواردة فى الصلاة بعد الوتر ، بل يكون حجة للأئمة الأربعة وغيرهم من جميع الفقهاء فى قولهم « من أوتر قبل العشاء لا يصح وتره » ، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره فى تقرير البخارى بقوله : غير أنا لما أمرنا إلخ ، فتدبر وتشكر ١٢ .

(١) وهذا واضح جداً واحتاج إلى تأويله من لم يقل بوجوبه ، قال الحافظ : واستدل به على وجوب الوتر لكونه ﷺ سلك به مسلك الواجب ، حيث لم يدعها نائمة وأبقاها للتهجد وتعقب بأنه لا يلزم من ذلك الوجوب ، نعم يدل على تأكد

فيه ماليس في شيء من النوافل من أظهر أمارات الوجوب(١) .

أمر الوتر وأنه فوق غيره من النوافل الليلية ، اه . وتبويب البخاري رضي الله عنه بالإيقاظ للوتر خاصة يشير أيضاً إلى أنه إن لم يذهب إلى وجوب الوتر فقد ذهب إلى قريب من ذلك ، قال الحافظ : لم يتعرض البخاري رضي الله عنه لحكمه ، لكن إفراده ترجمة عن أبواب التهجد والتطوع يقتضي أنه غير ملحق بها عنده ، ولولا أنه أورد الحديث الذي فيه إيقاعه على الدابة إلا المكتوبة لكان في ذلك إشارة إلى أنه يقول بوجوبه ، اه . وأنت خبير بأن مجرد تبويبه بالوتر على الدابة لا يدل على أنه لم ير بوجوبه مع الأمارات العديدة الدالة على أنه يرى بوجوبه ، فإنه يحتمل أنه رضي الله عنه مع القول بوجوبه يبيح أداءه على الدابة وينزله بمنزلة القصر في السفر ، فإنهم صرحوا بوجوب الوتر على النبي ﷺ مع أدائه إياه على الدابة ، وفي المشكاة عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما أنهما قالا : «الوتر في السفر سنة» ، فلا مانع من أن البخاري رضي الله عنه مع قوله بوجوبه يرى التخفيف فيه في السفر ، ١٢ .

(١) والمسألة من أشهر المسائل الخلافية في أبواب الوتر المبسوطة في الأوجز كل البسط في الأوجز ، وهي أن الوتر واجب عند الإمام الأعظم وجماعة من السلف بسطت أسماؤهم ، وخالفه في ذلك صاحباه والأئمة الثلاثة وغيرهم إذ قالوا باستحباب الوتر ، لكن نقل ابن العربي عن أصبغ وسحنون الوجوب ، وكأنهما أخذاه من قول مالك : «من تركه أدب وكان جرحة في شهادته» ، وكذا روى في الروض المربع عن الإمام أحمد أنه لا تقبل شهادته ، وهل هو إلا مرتبة الفسق ؟ وهو مؤدى قول الحنفية القائلين بالوجوب ، وعن الحسن البصري أنه قال : أجمع المسلمون على أن الوتر حق واجب ، وكذا حكى الطحاوي فيه إجماع السلف ، وبسط الكلام على دلائل الوجوب والجواب عما يخالفه في الأوجز ، ومن أوضح الأدلة عليه عند ذلك العبد الضعيف حديث المخدجي الآتي في البخاري قريباً ، وفيه قول أبي محمد الصحابي : «إن الوتر واجب» ، ولا يرده إنكار عبادة بن الصامت لأن عبادة رضي الله عنه أنكره باجتهاده

(باب الوتر[1] على الدابة)

محمله عندنا الضرورة المجوِّزة للصلاة المفروضة على ظهر الدابة من خوف التلف بعدو أو سبع أو غير ذلك .

المستنبط من قوله ﷺ: «خمس صلوات» إذ استدل به على قوله «كذب أبو محمد» وقول أبي محمد الصحابي غير مدرك بالقياس، فيكون في حكم المرفوع ،وقول عبادة رضي الله عنه موقوف عليه ، وفي البدائع: أما عدد الصلوات لخمس ، ثبت ذلك بالكتاب والسنة وإجماع الأمة ، ولذا قال عامة الفقهاء إن الوتر سنة ولا يلزم هذا أبا حنيفة ، لأنه لا يقول بفرضية الوتر ، وإنما يقول بوجوبه ، والفرق بين الواجب والفرض كما بين السماء والأرض ، وحكى أن يوسف بن خالد السمتي سأل أبا حنيفة عن الوتر فقال واجبة ، فقال يوسف ، كفرت يا أبا حنيفة ، وكان ذلك قبل أن يتَّلمذ عليه ، وكأنه فهم من قول أبي حنيفة إنها فرض زادت على الفرائض الخمس ، فقال له أبو حنيفة: أيهولني إكفارك إياي وأنا أعرف الفرق بين الواجب والفرض كفرق ما بين السماء والأرض ، ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر إليه وجلس عنده للتعليم بعد أن كان من أعيان فقهاء البصرة ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) وهذا أيضاً من المسائل الخلافية في أبواب الوتر بسط أيضاً في الأوجز ، وحديث الباب أخرجه مالك في موطأه وبسط الكلام عليه في الأوجز ، وفيه استدل به من قال إن الوتر سنة لأنهم أجمعوا على أنه لا يصلى الفرض على الدواب إلا في شدة الخوف خاصة أو غلبة مطر ففيه خلاف ، والاستدلال فيه من وجهين بالمرفوع وبقول ابن عمر رضي الله عنهما ، ولا يصح الاستدلال بالمرفوع لأن الوتر كان واجباً عليه ﷺ ، قال الزرقاني: استشكل بأن من خصائصه ﷺ وجوب الوتر عليه فكيف صلاه راكباً ؟ وأجيب بأن محل الوجوب الحضر بدليل إيتاره ﷺ راكباً في السفر وهذا مذهب مالك ومن وافقه ، والقائل بوجوبه عليه ﷺ مطلقاً قال : يحتمل الخصوصية وبعده لا يخفى ، فإن الخصائص لا تثبت بالاحتمال ، اهـ .

(باب[1] القنوت)

قلت: ولا حجة فيه على الحنفية لأنهم قالوا إن الوتر كان قبل الإيجاب مستحباً، فيمكن حمله على ذلك الوقت، قال محمد: أحب إلينا أن يصلى على راحلته تطوعا ما بدا له فإذا بلغ الوتر نزل فأوتر على الأرض وهو قول عمر وابن عمر رضى الله عنهما وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا، وقال أيضاً: لا بأس بأن يصلى المسافر على دابته تطوعا إيماء أما الوتر والمكتوبة فإنهما تصليان على الأرض، وبذلك جاءت الآثار الكثيرة عن ابن عمر رضى الله عنهما وغيره فى الإيتار على الأرض منها عن مجاهد قال: صحبت عبد الله بن عمر من مكة إلى المدينة كان يصلى الصلاة كلها على بعيره نحو المدينة إلا المكتوبة والوتر فإنه كان ينزل لها، فسألته عن ذلك فقال: كان رسول الله ﷺ يفعله، قال العينى: واحتجوا أيضاً بما رواه الطحاوى عن نافع عن ابن عمر أنه كان يصلى على راحلته ويوتر بالأرض ويزعم أن رسول الله ﷺ كذلك كان يفعل، وهذا إسناد صحيح، قال: فإيتاره ﷺ على الراحلة يجوز أن يكون ذلك قبل أن يغلظ أمر الوتر، وعند الطحاوى أن الوتر على الراحلة قد نسخ، وكان ما فعله ابن عمر رضى الله عنهما من وتره على رحله قبل علمه بنسخه ثم لما علمه رجع إليه وترك الراحلة، انتهى ملخصاً من الأوجز. قلت: ولا يبعد عندى أن وتره رضى الله عنه على الدابة من باب التخفيف فى السفر، ففى المشكاة برواية ابن ماجه عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالا: سن رسول الله ﷺ صلاة السفر ركعتين وهما تمام غير قصر، والوتر فى السفر سنة، اه ١٢.

(١) اعلم أن لفظ القنوت يطلق على أكثر من عشرة معان نظمها بعضهم فى البيتين:

دعاء، خشوع، والعبادة، طاعة ✧ إقامتها، إقراره بالعبودية
سكوت، صلاة، والقيام، وطوله ✧ كذاك دوام الطاعة الرابح النية

لكن المراد ههنا دعاء مخصوص فى القيام فى صلاة مخصوصة، وقال الحافظ:

. . . .

القنوت يطلق على معان ، والمراد به ههنا الدعاء في الصلاة في محل مخصوص من القيام، قال الزين بن المنير: أثبت بهذه الترجمة مشروعية القنوت إشارة إلى الرد على من روى عنه أنه بدعة كابن عمر رضي الله عنهما، وفي الموطأ عنه أنه كان لا يقنت في شيء من الصلوات ، قال العيني : وفي المنتقى لأبي عمر عن ابن عمر وطاوس «القنوت في الفجر بدعة» وبه قال الليث ويحيى بن سعيد الأنصاري ويحيى بن يحيى الأندلسي ، اهـ . قال الحافظ : قال أي الزين : ولم يقيده في الترجمة بصبح ولا غيره مع كونه مقيداً في بعض الأحاديث بالصبح ، وأوردها في أبواب الوتر أخذاً من إطلاق أنس في بعض الأحاديث، كذا قال ،ويظهر لي أنه أشار بذلك إلى قوله في الطريق الرابعة: كان القنوت في الفجر والمغرب لأنه ثبت أن المغرب وتر النهار فإذا ثبت القنوت فيها ثبت في وتر الليل بجامع ما بينهما من الوترية مع أنه قد ورد الأمر به صريحاً في الوتر، فروى أصحاب السنن من حديث الحسن بن علي رضي الله عنه قال : «علمني رسول الله ﷺ كلمات أقولهن في قنوت الوتر» الحديث، صححه الترمذي وغيره لكن ليس على شرط البخاري، اهـ. قلت : لكن الظاهر من صنيع الإمام البخاري أنه قائل بقنوت الوتر وليس بقائل بدوام القنوت في الفجر ، ولذا أورد الباب في أبواب الوتر ولم يورده في أبواب الفجر ، مع كون الرواية المصرحة بقنوت الفجر عنده، وأثبته بحديث أنس كما حققه الشيخ قدس سره ، فإن قنوت الفجر الذي كان بعد الركوع كان في شهر فقط ، فأي قنوت كان قبل الركوع الذي لم يقيد بزمان ، فتأمل. واختلفوا في ذلك في عدة مسائل ، الشهيرة منها أربعة ذكرت في الأوجز بعضها مفصلا وبعضها مختصراً ، الأولى منها اختلافهم في قنوت الوتر يعني هل يقرأ القنوت في الوتر أم لا ؟ قال ابن رشد أما القنوت فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه يقنت فيه، ومنعه مالك وأجازه الشافعي في أحد قوليه في النصف الآخر من رمضان، وأجازه قوم في النصف الأول من رمضان وقوم في رمضان كله ، وقال الزرقاني : روى المدنيون

. . . .

وابن وهب عن مالك أن الإمام يقنت فى النصف الآخر من رمضان يلعن الكفرة ويؤمّن من خلفه ، وروى ابن نافع عن مالك أن القنوت واسع : إن شاء قنت وإن شاء ترك ، وروى المصريون أن مالكا قال لا يقنت فى الوتر ، أى لا فى رمضان ولا فى غيره ، وفى الدسوقى ندب قنوت سراً بصبح فقط لا بوتر ، ولا يفعل فى سائر الصلوات عند الحاجة إليه ، اه . وفى فروع الشافعية من التوشيح وشرح الإقناع وغيرهما استحباب قنوت الصبح ، وأفاد استحباب قنوت الوتر فى النصف الآخر من رمضان فقط ، ومذهب الحنفية فى ذلك كما فى جميع فروعهم أن القنوت فى الوتر فى جميع السنة ، وقنوت الصبح مختص عندهم بالنازلة فقط ، وهو مذهب الإمام أحمد كما فى نيل المآرب إذ قال : يقنت فى الوتر فى جميع السنة ، وكره القنوت فى غير الوتر إلا أن ينزل بالمسلمين نازلة غير الطاعون ، فيسن لإمام الوقت خاصة القنوت فى غير الجمعة ، اه . وأما الثانى اختلافهم فى قنوت غير الوتر ، فعلم مما سبق أنه مشروع عند الشافعية والمالكية فى الفجر خاصة فى جميع السنة ، وقنوت الفجر مشروع عند النازلة عند الحنفية والحنابلة ، قال الموفق إن نزل بالمسلمين نازلة فللإمام أن يقنت فى صلاة الصبح ، نص عليه أحمد وبهذا قال أبو حنيفة والثورى ، ولا يقنت فى غير الصبح من الفرائض ، قال عبد الله عن أبيه : كل شىء يثبت عن النبى ﷺ فى القنوت إنما هو فى الفجر ، ولا يقنت فى الصلاة إلا فى الوتر والغداة إذا كان مستنصراً يدعو للمسلمين ، وقال أبو الخطاب : يقنت فى الفجر والمغرب لأنهما صلاتا جهر فى طرفى النهار ، وقيل : يقنت فى صلوات الجهر كلها قياساً على الفجر ، ولا يصح هذا لأنه لم ينقل عن النبى ﷺ ولا عن أحد من أصحابه القنوت فى غير الفجر والوتر ، اه . قلت : ويشكل عليه رواية البخارى الآتية قريباً بتصريح القنوت فى المغرب ، فالأوجه ماذهب إليه الطحاوى من أنه منسوخ ، وفى الدر المختار : ولا يقنت لغير الوتر إلا للنازلة ، فيقنت الإمام فى الجهرية وقيل فى الكل ، قال ابن عابدين : قوله فى الجهرية فذكر اختلاف الحنفية فى ذلك ، وحكى عن الطحاوى :

فى الفجر[١] فكان فى النازلة ، ولا حاجة إلى القول بنسخه ، بل هو معمول عند النازلة « فلا ينافى مذهبنا لو ورد فى شىء من الروايات أنه ﷺ دام[٢] على قنوته فى الفجر وبعد الركوع ، إلى آخر أيام حياته ، لأنا نقول كذلك : إذا نزلت

إنما لا يقنت عندنا فى صلاة الفجر من غير بلية فإن وقعت فلا بأس به ، فعله رسول الله ﷺ ، وأما القنوت فى الصلوات كلها للنوازل فلم يقل به إلا الشافعى فقط ، وكأنهم حملوا ماروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قنت فى الظهر والعشاء كما فى مسلم ، وأنه قنت فى المغرب أيضاً كما فى البخارى على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين فى الفجر عنه عليه الصلاة والسلام ، اه . وأما الثالث : فمحل القنوت بعد الركوع مطلقاً عند الشافعية والحنابلة ، وقبله مطلقاً عند المالكية ، وأما عند الحنفية فقنوت الوتر قبل الركوع كما فى جميع الفروع ، وقنوت الفجر بعد الركوع كما حققه ابن عابدين ، والرابع اختلافهم فى ألفاظ القنوت مبسوط فى الفروع لم يتعرض لها البخارى ومختار الحنفية فى قنوت الوتر سورة الحفد وسورة الخلع ، لأنهما سورتان فى القرآن فى مصحف أبىّ فهما أشبه بألفاظ القرآن ومن المرجحات القوية عند الحنفية كون الشىء أوفق بألفاظ القرآن ١٢ .

(١) هكذا فى الأصل ، وكتب فى هامشه بدله قبل الركوع وبعده ، والظاهر أنه رحمه الله كتب أولا بمعنى الترجمة مختصراً ولما كان كلامه رحمه الله مرتبطاً بما فى الأصل أبقيته على حاله ، والصواب فى العبارة حينئذ « باب القنوت قبل الركوع وبعده » وهذه ترجمة البخارى وبعد ذلك أما القنوت فى الفجر فكان الخ ١٢ .

(٢) لأن دوامه ﷺ على ذلك عند النازلة دوام أيضاً فلا يقال إنه منسوخ ، بل هو مشروع عند النوازل فمن أطلق عليه النسخ هو دوام الاستمرار فى كل يوم بدون تخصيص بالنازلة ١٢ .

بالمسلمين نازلة ، ثم إن رواية أنس رضى الله عنه هذه(١) مصرحة بما اختاره الأحناف رضى الله عنهم ، فإنه لما سئل عن القنوت فى الصبح أجاب عنه بأنه بعد الركوع ، ثم لما سأله آخر(٢) ، وأطلق السؤال عن التقييد بشىء من الصلوات ، كان الظاهر منه السؤال عما هو المعمول دائماً ، فأجاب : أنه قبل الركوع وهو قنوت الوتر المعمول به فى كل السنة ، فاعترض السائل على أنس رضى الله عنه بما أجابَ به أولا أنه بعد الركوع ، فقال ، كذب(٣) ، أى إن ذهب بكلامى إلى غير ما أردته قصداً منه وتعمداً ، وأما إن كان السائل لم يفهم من كلامه إلا ذلك لا أنه تعمد الكذب عليه فإطلاق الكذب على المشاكلة الصورية حيث عبر عنه ونقل خلاف ما هو الصواب عنده ، ولو كان هذا النقل والتعبير ناشئاً من عدم الفهم وقلة التدبر فى معنى كلامه ، فعلم بتصريح أنس رضى الله عنه ههنا أن قنوت الفجر الذى هو بعد الركوع كان لعارض(٤) ، والدوام إنما هو على قنوت الوتر الذى هو قبل الركوع ، والله أعلم .

---

(١) أى الأولى فإن المذكور فيها قنوت الصبح الذى هو للنازلة وهو بعد الركوع عندنا ١٢ .

(٢) وهى الرواية الثانية فإن المذكور فيها قنوتين: الأول مطلقاً وهو قبل الركوع وهو قنوت الوتر ، والثانى مقيد بالشهر وهو قنوت النازلة وهو بعد الركوع عندنا كما تقدم قريباً ، قال الحافظ : « ومجموع ما جاء عن أنس من ذلك أن القنوت للحاجة بعد الركوع لا خلاف عنه فى ذلك ، وأما لغير الحاجة فالصحيح أنه قبل الركوع ، اهـ . قلت : وهذا بعينه ما أفاده الشيخ قدس سره ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله كذب أى أخطأ وهو لغة أهل الحجاز يطلقون الكذب على ما هو أعم من العمد والخطأ ، ويحتمل أن يكون أراد بقوله كذب أى إن كان حكى أن القنوت دائماً بعد الركوع ، اهـ . وفى شرح شيخ الإسلام : دروغ گفت آن مخبر كه نا فهميده على الإطلاق خبر داد ، اهـ ١٢ .

(٤) وفى العينى برواية أبى داود عن أنس بن سيرين عن أنس بن مالك أن

قوله : (دون أولئك) أي لم يكن القاتلون أولئك(١) الذين أرسل إليهم ، بل قتلهم قوم(٢) وراء الذين أرسلوا إليهم .

النبي ﷺ قنت شهراً ثم تركه ، اهـ ١٢ .

(١) أورده البخاري مجملا ، قال الحافظ : وليس المراد من ذلك بواضح وقد أورده الإسماعيلي مبيناً فأورده يوسف القاضي عن مسدد شيخ البخاري فيه ولفظه إلى قوم من المشركين فقتله قوم مشركون دون أولئك ، وكان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد فظهر أن الذين كان بينهم وبين رسول الله ﷺ العهد غير الذين قتلوا المسلمين وبين ابن إسحق في المغازي عن مشايخه ، وموسى بن عقبة عن ابن شهاب أصحاب الطائفتين وأن أصحاب العهد هم بنو عامر ورأسهم أبو براء عامر بن مالك المعروف بملاعب الأسنة ، وأن الطائفة الأخرى من بني سليم وأن عامر بن الطفيل وهو ابن أخي ملاعب الأسنة ، أراد الغدر بأصحاب النبي ﷺ ، فدعا بني عامر إلى قتالهم فامتنعوا ، وقالوا لا نخفر ذمة أبي براء فاستصرخ لهم عصية وذكوان من بني سليم ، فأطاعوه وقتلوهم ، وذكر لحسان شعراً يعيب فيه أبا براء ويحرضه على قتال عامر بن الطفيل فيما صنع فيه ، فعمد ربيعة ابن أبي براء إلى عامر بن الطفيل فطعنه فأرداه ، فقال له عامر بن الطفيل إن عشت نظرت في أمري ، وإن مت فدمي لعمي ، قالوا ومات أبو براء عقب ذلك أسفاً على ما صنع به عامر بن الطفيل ، قيل : وعاش عامر بن الطفيل بعد ذلك ومات بدعاء النبي ﷺ عليه اهـ . قلت وسيأتي قصة موت عامر ابن الطفيل في المغازي في « باب غزوة الرجيع » إلخ ، وما قال الحافظ : فظهر أن الذين كان بينهم وبين رسول الله العهد غير الذين قتلوا المسلمين ، يشكل عليه ما سيأتي في المغازي في الباب المذكور من رواية عاصم الأحول عن أنس قال : كان بعث أناساً يقال لهم القراء إلى ناس من المشركين وبينهم وبين رسول الله عهد قبلهم ، فظهر هؤلاء الذين كان بينهم وبين رسول الله عهد » الحديث ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره في شرح الحديث واضح ، وهكذا ذكر

. . . .

مولانا الشيخ محمد حسن المكي فى تقريره إذ قال : قوله : « دون أولئك » أى كان هؤلاء المشركون غير الذين قتلوا القراء فدعا عليهم ، فإنهم كانوا فى طريق القراء بين النبي ﷺ وبين المشركين الذين بعث القراء إليهم فقتلوهم فى الطريق قبل الوصول إلى أولئكم المشركين ، اه . وبذلك ترجمه صاحب التيسير إذ قال : [فرستاده بود جمعى را بسوئى قومى از كافران غير آنهاى كه بر ايشان دعا مى كرد] ، اه . ويؤيده ما تقدم عن الحافظ : أن المرسل إليهم بنو عامر ، والقاتلون هم طائفة عامر بن الطفيل ويؤيده أيضاً ما سيأتى فى مغازى البخارى فى الباب المذكور برواية عبد العزيز عن أنس ، قال : بعث النبي ﷺ سبعين رجلا لحاجة يقال لهم القراء ، فعرض لهم حيان من بنى سليم : رعل وذكوان عند بئر معونة فقال القوم : والله ما إياكم أردنا إنما نحن مجتازون فى حاجة للنبي ﷺ فقتلوهم ، فدعا النبي ﷺ عليهم شهراً فى صلاة الغداة ، وذلك بدء القنوت ، اه . فهذا نص فى أن المرسل إليهم غير القاتلين ، واختلط فى ذلك المقام كلام شرّاح البخارى ، قال الكرمانى : فإن قلت ما معنى « دون أولئك » قلت : يعنى غير الذين دعا عليهم ، وكان بين المدعو عليهم وبينه عهد ، فغدروا وقتلوا القراء فدعا عليهم ، اه . وحكى السندى قول الكرمانى هذا ثم قال : والحاصل أن دون بمعنى غير صفة القوم المرسل إليهم ، « وأولئك » إشارة إلى الذين دعا عليهم ، اه . وقريب منه ما فى فيض البارى إذ قال : يعنى أن النبي ﷺ لم يكن بعثهم إلى الذين غدروا لأنه كان بينهم وبينه ﷺ معاهـــدة ، وإنما كان بعثهم إلى قوم مشركين ، ولكن غدر أولئك ، اه . وقال القسطلانى : قوله : (إلى قوم من المشركين) أهل نجد من بنى عامر ، وكان رأسهم أبو براء ، فلما نزلوا بئر معونة قصدهم عامر بن الطفيل ، قوله : (دون أولئك) المدعو عليهم المبعوث إليهم ، قوله : (وكان بينهم) أى بين بنى عامر المبعوث إليهم (وبين رسول الله ﷺ عهد) فغدروا وقتلوا القراء ، اه . وما قال فى شرح قوله : « دون أولئك » من قوله المدعو عليهم المبعوث إليهم مشكل ينافى قوله السابق من أن المبعوث إليهم كان بنى عامر والقاتل

. . . .

عامر بن الطفيل ، ويؤيده أيضاً ما تقدم قريباً من كلام الحافظ عن ابن إسحق فى المغازى عن مشايخه ، ويؤيده أيضا ما تقدم قريباً من رواية عبد العزيز عن أنس قال : بعث النبى ﷺ سبعين رجلا لحاجة ، فعرض لهم حيان فقال القوم : والله ما إياكم أردنا إنما نحن مجتازون ، لكن يشكل عليه ما قال الحافظ فى شرح الحديث المذكور إذ قال : قوله « لحاجة » فسر قتادة « الحاجة » كما سيأتى قريباً بقوله : إن رعلا وغيرهم استمدوا رسول الله ﷺ على عدو فأمدهم بسبعين من الأنصار ، وقد تقدم فى الجهاد من وجه آخر عن سعيد عن قتادة بلفظ أن النبى ﷺ أتاه رعل وذكوان وبنو لحيان فزعموا أنهم أسلموا واستمدوا على قومهم ، وفى هذا رد على من قال رواية قتادة وهم ، وأنهم لم يستمدوا رسول الله ﷺ ، وإنما الذين استمدهم عامر بن الطفيل ، ولا مانع أن يستمدوا رسول الله ﷺ فى الظاهر ويكون قصدهم الغدر بهم ، ويحتمل أن يكون الذين استمدوا غير الذين استمدهم عامر بن الطفيل وإن كان الكل من بنى سليم ، اهـ . ولا يبعد عندى فى الجمع بين هذه الروايات أن يقال إن الطلب كان من أبى براء أيضاً ومن رعل وغيرها أيضاً لكن الغدر وقع عن الثانى دون الأول .

ولا يذهب عليك أيضاً أن ههنا وقعتين : إحداهما سرية المنذر إلى بئر معونة ، ويقال لها سرية القراء أيضاً وهى التى تقدم ذكرها ، والثانية سرية عاصم بن ثابت إلى الرجيع ، واختلف أهل السير فى التقديم والتأخير بينهما ، إلا أنهما كانتا متقاربتين حتى قال الواقدى : وجاء خبرهما إلى النبى ﷺ فى ليلة واحدة ، ولذا جمع النبى ﷺ كفار الوقعتين فى القنوت ، ولذا أدمجهما البخارى فى المغازى فى باب واحد فقال : « باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة ، وحديث عضل والقارة وعاصم بن ثابت وخبيب وأصحابه ، قال الحافظ : سياق هذه الترجمة يوهم أن غزوة الرجيع وبئر معونة شىء واحد وليس كذلك فغزوة الرجيع كانت سرية عاصم وخبيب فى عشرة أنفس وهى مع عضل والقارة وبئر معونة كانت سرية القراء

قوله : (كان القنوت فى الفجر والمغرب) قلنا : بل(١) وفى الظهر والعصر والعشاء ، ثم ترك الدعاء عليهم بعد مدة ، ولم ينسخ ذلك بهذا المعنى(٢) بل هو باق على ما كان فيقنت الإمام(٣) إذا دهمهم من الكفار نائبة .

السبعين وهى مع رعل وذكوان ، وكأن المصنف أدرجها معها لقربها منها ، ويدل على قربها منها ما فى حديث أنس من تشريك النبى ﷺ بين بنى لحيان وبنى عصية وغيرهم فى الدعاء عليهم ، وذكر الواقدى أن خبر بئر معونة وخبر أصحاب الرجيع جاء إلى النبى ﷺ فى ليلة واحدة ، اه .

قلت : ونبهت على ذلك ليظهر وجه تشريك النبى ﷺ بين هؤلاء الكفار فى القنوت وذكر أهل السير القصتين فى السنة الرابعة من الهجرة كما فى رسالتى « الوقائع والدهور » ، وكان هذا بدء القنوت النازلة كما فى رواية البخارى فى قصة بئر معونة بلفظ « وذلك بدء القنوت » ١٢ .

(١) كما فى حديث ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : « قنت رسول الله ﷺ شهراً متتابعا فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح فى دبر كل صلاة إذا قال : سمع الله لمن حمده فى الركعة الأخيرة » رواه أبو داود فى سننه والحاكم فى مستدركه ، وقال : صحيح على شرط البخارى ، كذا فى العينى ١٢ .

(٢) أى بمعنى حدوث النائبة والنازلة ١٢ .

(٣) أى فى الفجر خاصة عندنا وأحمد ، وفى سائر الصلوات عند الشافعى ، ولا قنوت للنازلة عند مالك كما تقدم فى أول الباب عن الدسوقى ، وفى الأوجز : قال ابن قدامة : ولنا ماروى أن النبى ﷺ قنت شهراً يدعو على حى من أحياء العرب ثم تركه ، رواه مسلم . وروى أبو هريرة وأبو مسعود عن النبى ﷺ مثل ذلك ، وقال النخعى : أول من قنت فى صلاة الغداة علىٌّ رضى الله عنه ، وذلك أنه كان رجلا محارباً يدعو على أعدائه ، وروى سعيد فى سننه عن الشعبى قال : لما قنت علىٌّ رضى الله عنه فى صلاة الصبح ، أنكر ذلك الناس ، فقال علىٌّ : إنما استنصرنا على

(أبواب الاستسقاء[1])

غدوثا ، وعن أبي هريرة رضى الله عنه : « أن رسول الله ﷺ كان لا يقنت فى صلاة الفجر إلا إذا دعا لقوم أو دعا على قوم » ، رواه سعيد ، قال عبد الله عن أبيه : كل شىء يثبت عن النبي ﷺ فى القنوت إنما هو فى الفجر ، ولا يقنت فى الصلاة إلا فى الوتر والغداة إذا كان مستنصراً ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) ذكر فى الأوجز ههنا سبعة أبحاث لطيفة .

الأول فى لغته ، والاستسقاء طلب السقيا بالضم وهو المطر ، قال ابن الأثير : هو استفعال من طلب السقيا أى إنزال الغيث على البلاد والإسم السقيا ، وفى المطالع : سقى وأسقى بمعنى واحد ، وقال آخرون : سقيته ناولته بشرب ، وأسقيته جعلت له سقياً يشرب منه ، وقال القارى : هى فى اللغة طلب السقياء وفى الشرع طلب السقياء للعباد عند حاجتهم إليها بسبب قلة الأمطار أو عدم جرى الأنهار ، اه . وقال الحافظ : الاستسقاء لغة طلب سقى الماء من الغير للنفس أو الغير ، وشرعا طلبه من الله تعالى عند حصول الجدب على وجه مخصوص ، اه .

الثانى فى سببه ، وتقدم عن القارى سببه حاجة الناس بسبب قلة الأمطار ، ويكون ذلك لكثرة المعاصى غالباً ، وإليه أشار البخارى فى صحيحه إذ قال : « باب انتقام الرب عز وجل من خلقه بالقحط إذا انتهك محارمه » ، وفى « كتاب الزهد » لابن ماجه فى حديث طويل عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا : « ولم يمنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء ، ولولا البهائم لم يمطروا » ، وفى الباب عن بريدة وابن عباس كما فى الأوجز ، وفيه لما استشفع عمر رضى الله عنه بالعباس فقال العباس : « اللهم لم ينزل بلاء إلا بذنب ولم يكشف إلا بتوبة » ، الحديث .

الثالث فى بدء شرعية صلاة الاستسقاء المعروفة ، ذكر فى « الأنوار الساطعة » : شرعت فى رمضان سنة ست من الهجرة ، وفى هذه السنة من المجمع ، وفيها :

. . . .

صلى صلاة الاستسقاء فمطروا سبعة أيام حتى قال حوالينا ، وفى هذه السنة ذكرها صاحب التلقيح وصاحب الخميس كما ذكر كلاهما فى الأوجز وقال الحافظ فى الفتح : أفاد ابن حبان أن خروجه ﷺ إلى المصلى للاستسقاء كان فى شهر رمضان سنة ست من الهجرة ، اه . ولا يذهب عليك أن دعاءه ﷺ فى خطبة الجمعة حتى مطروا إلى الجمعة الأخرى كان بعد مرجعه ﷺ من غزوة تبوك كما ذكره الحافظ فى « باب الاستسقاء فى المسجد الجامع » من رواية البيهقى فى الدلائل .

الرابع فى حكمها ، وهى جائزة عند الإمام أبى حنيفة ، وسنة عند صاحبيه ، وسنة مؤكدة عند الأئمة الثلاثة ، قال النووى : أجمع العلماء على أن الاستسقاء سنة ، واختلفوا هل تسن له صلاة أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لا تسن لها الصلاة ، وقال سائر العلماء : تسن الصلاة ، وبسط الكلام على الدلائل فى الأوجز ، ومعروف أن أول نظر الحنفية على القرآن وبعده على الأحاديث ، وقال عز اسمه : « استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا » الآية ، فعلق فيها إرسال السماء على الاستغفار ، قالوا : وما ورد من الروايات فى الصلاة هو من عادته الشريفة المعروفة إذا حزبه أمر صلى ، وقد وردت الروايات فى الاستسقاء بدون الصلاة كما فى الأوجز ، ولذا قالوا : إن للاستسقاء ثلاثة مراتب ، وقال الحافظ : قد اتفق الفقهاء على مشروعية صـــلاة الاستسقاء وأنها ركعتان إلا ما روى عن أبى حنيفة أنه قال : يبرزون للدعاء والتضرع ، وإن خطب لهم فحسن ، ولم يعرف الصلاة ، هذا هو المشهور عنه ، ونقل أبو بكر الرازى عنه التخيير بين الفعل والترك ، وحكى ابن عبد البر الإجماع على استحباب الخروج إلى الاستسقاء والبروز إلى ظاهر المصر ، لكن حكى القرطبى عن أبى حنيفة أيضا أنه لا يستحب الخروج ، وكأنه اشتبه عليه بقوله فى الصلاة ، اه .

الخامس فى وقتها ، وهو من ارتفاع الشمس إلى الزوال عند الأئمة الثلاثة ،

. . . .

واختلفت الشافعية فى ذلك قالت جماعة منهم يجوز فعلها متى شاء ولو فى وقت الكراهة لأنها صلاة ذات سبب ، وقالت جماعة : إن وقتها كوقت العيد ، وذكر الرويانى وآخرون أن وقتها يبقى بعد الزوال مالم تصل العصر ، وقال ابن رشد : جماعات العلماء على أن وقت الخروج لها وقت الخروج إلى العيد ، إلا أبا بكر ابن محمد بن حزم فإنه قال : الخروج إليها عند الزوال ، وروى أبو داود عن عائشة رضى الله عنها أن رسـول الله ﷺ خرج إلى الاستسقاء حين بدا حاجب الشمس ، الحديث .

السادس فى مختار الأئمة فى كيفيتها المنقولة عن كتب فروعهم ، فقال الإمام أبا حنيفة : هى دعاء واستغفار كما تقدم ، فيدعو الإمام قائماً مستقبل القبلة رافعاً يديه والناس قعود مستقبلها يؤمنون على دعائه ، وقال محمد : والأصح أن أبا يوسف معه : يصلى الإمام ركعتين يجهر فيهما بالقراءة على الأشهر ، وفى رواية لمحمد : يكبر للزوائد كالعيد ، والمشهور عنه خلافه . ثم يخطب بعد ذلك عندهما قائماً على الأرض لا المنبر ، ولا خطبة عند أبى حنيفة ، والخطبة عند أبى يوسف واحدة ، وعند محمد ثنتان ، يبدأ هذه الخطبة بالتحميد وبعد الخطبة يتوجه إلى القبلة ويشتغل بالدعاء رافعاً يديه ، ويقلب الرداء عند محمد لا عند الإمام ، واختلفت الرواية عن أبى يوسف ، واختلف فى وقت التحويل : فقيل إذا مضى صدر من خطبته ، وقيل فى الثانية ، وقيل بعدهما إذا استقبل القبلة ، ولا يقلب القوم أرديتهم ، وكيفية التحويل : إن كان مربعاً جعل أعلاه أسفله أو مدوراً جعل الأيمن على الأيسر ، أو قباء فيجعل باطنه خارجا ، انتهى مختصراً . وأما عند المالكية فيصلى الإمام ركعتين جهراً بالقراءة بلا تكبير ويخطب بعدها على الأرض لا المنبر ، خطبتين يفتتحهما بالاستغفار بدل التكبير ، ويستقبل القبلة بعدهما ويبالغ فى الدعاء مستقبلا للقبلة ، وقال الباجى : اختلف قول مالك فى استقبال القبلة متى يكون ؟ فروى عنه ابن القاسم : إذا فرغ

. . . .

من الخطبة ، وقال عنه علی بن زیاد یفعل ذلك فی أثناء الخطبة ، یستقبل القبلة ویدعو ماشاء ، ثم ینصرف فیستقبل الناس ویتم خطبته ، واختلف عنه أیضاً فی وقت تحویل الرداء ، فنی المدونة : إذا فرغ من الخطبة وأراد أن یدعو استقبل القبلة وحول رداءه ، وعنه یحول إذا أشرف علی الفراغ ، وعنه بین الخطبتین ، فالتحویل علی الأول بعد الاسقبال ، وعلی الثانی والثالث قبله ، وفی الشرح الکبیر : المذهب أنه قبل الدعاء وبعد الاستقبال ، ویحول الذکور أردیتهم دون النساء ، وکیفیة التحویل : أن یبدأ بالیمین فیأخذ ما علی عاتقه الأیسر من خلفه یجعله علی عاتقه الأیمن ، ویأخذ بیسراه ما علی عاتقه الأیمن یجعله علی الأیسر ، ولا ینکسه کما فی کتب فروعهم ، وحکی الحافظ فی الفتح عن بعض المالکیة : أنه لا یستحب شیء من ذلك ، أی التحویل والتنکیس ، قال الزرقانی : وکان الإمام مالك رضی الله عنه یقول أولا بتقدیم الخطبة علی الصلاة ثم رجع عنه إلی ما فی الموطأ ، وأما عند الشافعیة : یصلی بهم الإمام رکعتین کالعید مع تکبیر الزوائد وجهر القراءة ، ویخطب بعدها خطبتین یفتتح الأولی بالاستغفار تسعاً والثانیة سبعاً ، ویجزیء الخطبتان قبلها ، ولا یجزیء خطبة واحدة ، ویدعو فی الخطبة الأولی بدعاء الاستسقاء المأثور ، وإذا مضی الثلث من الخطبة الثانیة یتوجه إلی القبلة ویحول رداءه عند استقباله القبلة ویدعو ، وبعد الدعاء یستقبل الناس ویکمل الخطبة ویحول والتحویل أن یجعل یمینه علی أیسره ، والتنکیس أن یجعل أسفله أعلاه ، ویحصلان المذکور من الناس أردیتهم وینکسون ، معاً بجعل الطرف الأسفل من الشق الأیمن علی عاتقه الأیسر ، هذا فی الرداء المربع ، أما المدور والمثلث فلیس فیه إلا التحویل ، قال الحافظ فی الفتح : قد استحب الشافعی فی الجدید فعل ما هم به رسول الله ﷺ من التنکیس مع التحویل ، وزعم القرطبی کغیره أن الشافعی اختار فی الجدید التنکیس لا التحویل ، والجمهور علی استحباب التحویل فقط ، وحکی الخطابی عن الشافعی أن یجعل أعلاه أسفله

. . . .

ويتوخى أن يجعل ما على شقه الأيمن على الشمال ، وأما عند الحنابلة فهى كالعيد وقتاً وصفة فيصلى بهم ركعتين جهراً مع تكبير الزوائد ويخطب بعدها خطبة واحدة على الأصح على المنبر يفتتحها بالتكبير تسع مرات ويكثر فيها الاستغفار وقراءة آيات فيها الأمر بالاستغفار ، ويدعو رافعاً يديه ظهورهما إلى السماء ويؤمن القوم ثم يستقبل القبلة فى أثناء الدعاء فيدعو سراً ، ثم يحول رداءه فيجعل الأيمن على الأيسر ، ويحول الناس أرديتهم ، كذا فى كتب الفروع ، وحكى العينى عن الخطابى : أن القول بتكبير الزوائد رواية لأحمد ، والمشهور عنه أنه يكبر فيها واحدة تكبير الافتتاح ، وهو قول مالك والثورى والأوزاعى وإسحق وأبى ثور وأبى يوسف ومحمد ، وقال داود إن شاء كبر كما يكبر فى العيد وإن شاء كبر للاستفتاح فقط ، وقال الموفق : لا نعلم بين القائلين بصلاة الاستسقاء خلافا فى أنها ركعتان ، واختلفت الرواية فى صفتها ، فروى أنه يكبر فيهما كتكبير العيد وهو قول داود والشافعى ، والرواية الثانية أنه يصلى ركعتين كصلاة التطوع وهو مذهب مالك والأوزاعى وإسحق ، وهذا ظاهر كلام الخرقى ، ولا يسن لها أذان ولا إقامة ، لا نعلم فيه خلافا ، واختلفت الرواية فى الخطبة : قال أبو بكر : اتفقوا عن أبى عبد الله أن فيها خطبة وصعوداً على المنبر ، والصحيح أنها بعد الصلاة ، وبهذا قال مالك والشافعى ومحمد بن الحسن ، والرواية الثانية أنها قبل الصلاة ، وروى ذلك عن عمر رضى الله عنه وابن الزبير وغيرهما ، اهـ .

والسابع إذا لم يمطروا بعد الصلاة أيضا ، فهل تكرر الصلاة ؟ أو أمطروا قبل الصلاة فهل ينبغى الصلاة ؟ أما عند الحنفية ففى الطحطاوى على المراقى يستحب الخروج للاستسقاء ثلاثة أيام للاتباع ولأنه أقرب إلى التواضع ، وإذا سقوا قبل الخروج وكانوا قد تهيأوا له ندب أن يخرجوا شكراً لله تعالى ، ولا يخرجون أكثر من ثلاث لأنه لم ينقل ، وفى الشرح الكبير للمالكية : كرر الاستسقاء استناناً

قوله : (اللهم اجعلها سنين) قصتان(١) جمعهما المؤلف لما ذكره أستاذه

في أيام لا في يوم إن تأخر المطلوب أو حصل دون الكفاية ، وقال الأبي في شرح مسلم : قال أصبغ : استسقى لنيل مصر خمسة وعشرين يوما متوالية وحضرها ابن القاسم وابن وهب ورجال صالحون ، ولم أر في فروعهم الخروج لو استسقوا قبل الصلاة ، وفي شرح الإقناع وغيره من فروع الشافعية : يتكرر الصلاة مع الخطبتين حتى يسقوا ثانياً وثالثاً وأكثر ، فإن الله تعالى يحب الملحين في الدعاء ، والمرة الأولى آكد في الاستحباب ، فإن سقوا قبلها اجتمعوا شكراً لله تعالى وصلوا وخطب الإمام شكراً لله تعالى ، وقال الموفق : إن سقوا وإلا عادوا في اليوم الثاني والثالث ، وبهذا قال مالك والشافعي ، وقال إسحق : لايخرجون إلا مرة واحدة لأن النبي ﷺ لم يخرج إلا مرة واحدة ولكن يجتمعون في مساجدهم ، فإذا فرغوا من الصلاة ذكروا الله ودعوا ، ولنا أن هذا أبلغ في الدعاء والتضرع ، وقد جاء عن النبي ﷺ أنه قال : « إن الله تعالى يحب الملحين في الدعاء » ، وأما النبي ﷺ فلم يخرج ثانياً لاستغنائه عن الخروج بإجابته أول مرة ، والخروج في المرة الأولى آكد وإن تأهبوا للخروج فسقوا قبل الخروج لم يخرجوا وشكروا الله على نعمته ، وإن خرجوا فسقوا قبل أن يصلوا ، صلوا شكراً لله تعالى ، اهـ . وفي نيل المآرب من فروع الحنابلة : إن لم يسقوا أولا عادوا ثانياً وثالثاً ، وإن تأهبوا للخروج فسقوا قبل الخروج خرجوا أو صلوا صلاة الاستسقاء شكراً لله تعالى ، وإن لم يكونوا تأهبوا للخروج لم يخرجوا ، انتهى مختصراً وملخصاً من الأوجز مع زيادة من المغني وغيره ١٢ .

(١) هذا إيراد معروف على الإمام البخاري رضي الله عنه ، أورده شيخنا السهارنفوري شارح البذل كما تقدم في إيراداته المذكورة في المقدمة ، وهكذا ذكره الشراح كلهم ، لكنهم ذكروه في حديث ابن مسعود الآتي في « باب إذا استشفع

. . . .

المشركون بالمسلمين » والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن الدعاء الوارد فى حديث أبى هريرة على مضر غير الدعاء الوارد فى حديث ابن مسعود على قريش ، فإن حديث ابن مسعود كان الدعاء فيه بمكة قبل الهجرة ، وحديث أبى هريرة كان الدعاء فيه على مضر خاصة وهو بعد الهجرة لاتحاده مع القنوت ، قال الحافظ فى حديث أبى هريرة هذا : قوله « اللهم اجعلها سنين » الضمير فى قوله : « اجعلها » يعود على المدة التى تقع فيها الشدة المعبر عنها بالوطأة ، اه . ولا مانع فى التعدد فى الدعاء بذلك ، وتقدم الحديث فى « باب يهوى بالتكبير حين يسجد » وزاد هناك بعد قوله : « كسنى يوسف » ، وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، اه . وهو كالنص فى أن هذا الدعاء غير الدعاء بمكة ، وقال الحافظ فى حديث ابن مسعود الآتى : قوله : « زاد أسباط » هو ابن نصر ووهم من زعم أنه أسباط بن محمد ، اه . قلت: الزاعم هذا صاحب التوضيح ، قال العينى : أسباط بفتح الهمزة وسكون السين ، قال صاحب التوضيح : هو أسباط بن محمد القاص ، ضعفه الكوفيون . قلت : ذكر فى رواية البيهقى أنه أسباط بن نصر وهو الصحيح ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ: وقوله عن منصور يعنى بالإسناد المذكور قبله إلى ابن مسعود وقد وصله الجوزقى والبيهقى ، وقد تعقب الداودى وغيره هذه الزيادة ونسبوا أسباط بن نصر إلى الغلط فى قوله : « شكا الناس كثرة المطر » الخ . وزعموا أنه أدخل حديثاً فى حديث ، وأن الحديث الذى فيه شكوى كثرة المطر ، وقوله : « اللهم حوالينا » لم يكن فى قصة قريش وإنما هو فى القصة التى رواها أنس ، وليس هذا التعقب عندى بجيد ، إذ لا مانع أن يقع ذلك مرتين ، والدليل على أن أسباط بن نصر لم يغلط ما سيأتى فى تفسير سورة الدخان من رواية أبى معاوية عن الأعمش عن أبى الضحى فى هذا الحديث فقيل : يا رسول الله استسق الله لمضر فإنها قد هلكت ، قال لمضر : إنك لجرىء ، فاستسق فسقوا ، والقائل : « فقيل » يظهر لى أنه أبو سفيان ، لما ثبت فى كثير من طرق هذا الحديث فى الصحيحين ، فجاءه أبو سفيان ، ثم وجدت فى

. . . .

الدلائل للبيهقى عن كعب بن مرة أو مرة بن كعب قال : دعا رسول الله ﷺ على مضر فأتاه أبو سفيان فقال : ادع الله لقومك فإنهم قد هلكوا ، إلى آخر ما بسطه الحافظ من القرائن على اتحاد القصة ، ثم قال : وظهر بذلك أن أسباط بن نصر لم يغلط ولم ينتقل من حديث إلى حديث ، وسياق كعب بن مرة يشعر بأن ذلك وقع فى المدينة ، لكن لا يلزم من ذلك إتحاد هذه القصة مع قصة أنس ، بل قصة أنس واقعة أخرى ، لأن فى رواية أنس فلم يزل على المنبر حتى مطروا ، وفى هذه فما كان إلا جمعة أو نحوها حتى مطروا ، والسائل فى هذه القصة غير السائل فى تلك، فهما قصتان وقع فى كل منهما طلب الدعاء بالاستسقاء ، ثم طلب الدعاء بالاستصحاء ، وإنى ليكثر تعجبى من كثرة إقدام الدمياطى على تغليط مافى الصحيح بمجرد التوهم مع إمكان التصويب بمزيد التأمل ، وجمع ما ورد فى الباب من اختلاف الألفاظ ، انتهى مختصراً . وتعقب العينى كلام الحافظ إذ قال : واعترض على البخارى بزيادة أسباط هذا فقال الداودى : أدخل قصة المدينة فى قصة قريش وهو غلط ، وقال أبو عبد الملك : الذى زاده أسباط وهم واختلاط ، لأنه ركب سند عبدالله بن مسعود على متن حديث أنس بن مالك ، وهو قوله : « فدعا رسول الله ﷺ فسقوا الغيث الخ» ، وكذا قال الحافظ شرف الدين الدمياطى ، وقال : حديث عبد الله بن مسعود كان بمكة وليس فيه هذا ، والعجب من البخارى كيف أورد هذا ، وكان مخالفاً لما رواه الثقات ، وقد ساعد بعضهم البخارى بقوله : لا مانع أن يقع ذلك مرتين ، وفيه نظر لا يخفى ، وقال الكرمانى : فإن قلت قصة قريش والتماس أبى سفيان كانت فى مكة لا فى المدينـــة ، قلت : القصة مكية إلا القدر الذى زاد أسباط فإنه وقع فى المدينة ، اه . ولخص القسطلانى كلام الحافظ : ثم قال كذا قرره الحافظ ابن حجر راداً به على من غلط أسباط بن نصر فى هذه الزيادة ، ونسبه إلى أنه أدخل حديثاً فى آخر ، وأن قوله فسقوا الغيث إنما كان فى قصة المدينة التى رواها أنس ، لا فى

إياهما جميعاً وإلا فشأنه أرفع من أن يخفى عليه مثل ذلك، فكان وقوع دعاء السنة(١)

قصة قريش ، وأجاب البرماوى بأن المعنى أن سفيان يروى عن منصور واقعة مكة ، وسؤال أهل مكة وهو بها قبل الهجرة ، وزاد عليه أسباط عن منصور ذكر الواقعتين لا أن الثانية مسببة عن الأولى ، ولا أن السؤال فيهما معاً كان بالمدينة ، اهـ. وما سيأتى من كلام شيخ المشايخ فى تراجمه يدل على أن الوهم فى زيادة أسـباط فى جزء خاص لا فى كل الزيادة .

ولا يذهب عليك أن الشراح كلهم أوردوا على حديث الباب حديث أبى هريرة إيراداً آخر لكنه غير الإيراد الذى أورده الشيخ قدس سره ، قال الحافظ : قوله : « غفار غفر الله لها » هذا حديث آخر وهو عند المصنف بالإسناد المذكور ، وكأنه سمعه هكذا فأورده كما سمعه ، وقد أخرجه أحمد عن قتيبة كما أخرجه البخارى ، اهـ . وهكذا قال العينى ، ثم بسط فى تخريج الروايات فى هذا المعنى ، وتبعهما القسطلانى وغيره فى هذا الإيراد ١٢ .

(١) هكذا ذكر مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال : قوله كسنى يوسف دعاء سنى يوسف كان بمكة ، اهـ . ولعل الباعث للشيخ قدس سره فى ذلك ما سيأتى فى الحديث الآتى عن ابن مسعود التصريح بذلك ، وقال الحافظ : قوله سبعاً كسبع يوسف هو منصوب بفعل تقديره : أسألك أو سلط عليهم ، وسيأتى فى تفسير سورة يوسف بلفظ « اللهم اكفنيهم بسبع كسبع يوسف » وفى سورة الدخان « اللهم أعنى عليهم » إلى آخره ، وأفاد الدمياطى أن ابتداء دعاء النبى ﷺ على قريش بذلك كان عقب طرحهم على ظهره سلى الجزور الذى تقدمت قصته فى الطهارة ، وكان ذلك بمكة قبل الهجرة ، وقد دعا النبى ﷺ عليهم بذلك بعدها بالمدينة فى القنوت ، كما تقدم فى أوائل الاستسقاء من حديث أبى هريرة ، ولا يلزم من ذلك اتحاد هذه القصص ، إذ لا مانع أن يدعو بذلك عليهم مراراً ، اهـ . وقد عرفت فيما سبق ما أخترته من أنه لا مانع من التعدد بذلك الدعاء عند هذا العبد الضعيف ، فإن الدعاء

. . . .

بمكة كان على قريش ، والدعاء على مضر كان بالمدينة ، فإنهم كانوا شديدى المخالفة كما تقدم تقريباً من حديث أبى هريرة فى باب « يهوى بالتكبير » ، وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، وقد ورد فى الروايات عند الشيخين وغيرهما فى قصة وفد عبد القيس أنهم قالوا : « يا رسول الله إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا فى الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحى من كفار مضر » ، الحديث ، وقدوم وفد عبدالقيس كان بالمدينة ، فالظاهر عند هذا العبد الضعيف أن هذا الدعاء على مضر بالمدينة غير الدعاء على قريش بمكة ، وذكر شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه تقريراً آخر فقال : فى باب دعاء النبى ﷺ : « اجعلها سنين » ، قوله : «قد هلكوا فادع الله لهم » ، تمام القصة أنه عليه السلام : كان قد دعا لهم فمطروا فلم يهتدوا بذلك إلى الإسلام بل ازدادوا كفراً وعناداً ، ثم دعاء النبى ﷺ لهم بالاستسقاء كان إظهاراً للمعجزة ، وإنما دعا للحجة عليهم لا شفقة عليهم ، اهـ. ثم قال : « باب إذا استشفع المشركون بالمسلمين » لما وقع فى حديث الباب من قوله ، فدعا رسول الله ﷺ قصة مكة حرسها الله تعالى ، لكن زيادة قوله : فسقوا الغيث فأطبقت عليهم سبعاً وشكى الناس كثرة المطر ما ثبت فى هذا الحديث من الإسناد ، وإنما ثبت من الطريق الآخر إلى قوله : فدعا رسول الله ﷺ فأمطروا بخلاف قصة المدينة من طريق أنس ، فإنها بتمامها ثابتة بطرق متعددة كما سيظهر فى الكتاب ، كأنه وقع وهم وخلط فى هذا الطريق ، اهـ. وما يظهر من كلام شيخ المشايخ أن الوهم فى زيادة أسباط : فى قوله «فأطبقت إلى آخره » لا فى أوله يعنى فى قوله : « فدعا رسول الله ﷺ فأسقوا الغيث » وهذا يخالف ما اختاره الشراح من وهم زيادة أسباط كلها ، وقال صاحب التيسير : قوله « فأتاه أبو سفيان الخ » يعنى أتاه مع كونه كافراً لعلمه بأن هذا البلاء سلط عليهم بدعاء النبى ﷺ ، وليس فى حديث الباب دعاء النبى ﷺ لهم بالمطر ، لكن يأتى فى تفسير سورة الدخان قوله فاستسقى لهم فسقوا ، انتهى مختصراً معربا ١٢ .

فى مكة ودعوته لهؤلاء المسلمين كانت بالمدنية .

قوله : (وأبيض يستسق)(١) بيان لما ذكره أولا من قوله ربما ذكرت قول الشاعر .

---

(١) قال الحافظ: وهذا البيت من أبيات فى قصيدة لأبى طالب ذكرها ابن إسحق فى السيرة بطولها ، وهى أكثر من ثمانين بيتاً قالها لما تمالأت على النبى ﷺ ونفروا عنه من يريد الإسلام ، أولها :

ولما رأيت القوم لاودّ فيهم * وقد قطعوا كل العرا والوسائل

وقدجاهرونا بالعداوة والأذى * وقد طاوعوا أمرالعدا والمزايل

قلت : وذكر الحافظ منها اثنى عشر بيتاً آخرها مما ذكرها الحافظ :

وأبيض يستسق الخ . . .

يلوذبه الهلاك من آل هاشم * فهم عنده فى نعمة وفواضل

قال السهيلى : فإن قيل كيف قال أبو طالب : يستسقى الغمام بوجهه ولم يره قط استسق إنما كان ذلك منه بعد الهجرة ، وأجاب بما حاصله أن أبا طالب أشار إلى ماوقع فى زمن عبد المطلب حيث استسق لقريش والنبى ﷺ معه غلام ، اه . قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أبو طالب مدحه بذلك لما رأى من مخايل ذلك فيه وإن لم يشاهد وقوعه ، وذكر ابن التين : أن فى شعر أبى طالب هذا دلالة على أنه كان يعرف نبوة النبى ﷺ قبل أن يبعث لما أخبره به بحيرة أو غيره من شأنه ، وفيه نظر لما تقدم عن ابن اسحق أن إنشاء أبى طالب لهذا الشعر كان بعد المبعث ، ومعرفة أبى طالب بنبوة رسول الله ﷺ جاءت فى كثير من الأخبار ، وتمسك بها الشيعة فى أنه كان مسلماً ، ورأيت لعلى بن حمزة البصرى جزءاً جمع فيه شعر أبى طالب ، وزعم فى أوله أنه كان مسلماً ومات على الإسلام ، واستدل لدعواه بما لادلالة فيه ، وقد بينت فساد ذلك كله فى ترجمة أبى طالب فى كتاب « الإصابة » انتهى مختصراً .

(باب الاستسقاء فى المسجد الجامع[1])

أراد بذلك إثبـــات أن الاستسقاء هو الدعاء فقط ، وأن ليس شيء

قلت : والأوجه عندى فى جواب إيراد السهيلى ما يظهر مما حكاه الطحطاوى على المراقى إذ قال : وقد استسقى به ﷺ وهو صغير ، أخرج ابن عساكر عن عرفطة ابن الجبان الأزدى رضى الله عنه قال : قدمت مكة وهم فى قحط ، فقالت قريش : يا أبا طالب : أقحط الوادى وأجدب العيال ، فهلم فاستسق ، فخرج أبو طالب ومعه غلام كأنه شمس تجلت عنه سحابة قتماء ، وحوله أغيلمة ، فأخذه أبو طالب وألصق ظهره بالكعبة ، ولاذ الغلام بأصبعه ، ومافى السماء قزعة ، فأقبل السحاب من ههنا ومن ههنا ، وأغدق وأغدودق وانفجرله الوادى، وفى ذلك يقول أبو طالب:

وأبيض يستسقى الغمام الخ . . . ، اه .

وإلى هاتين القصتين أشار شيخ الإسلام فى شرحه إذ قال : هذا البيت إشارة إليه ﷺ ، فقد استسقى به عبد المطلب كما حكاه السهيلى ، وأبو طالب أيضاً كما حكاه القسطلانى عن ابن عساكر ، ١٢ .

(١) وهذا على مسلك الإمام أبى حنيفة ، وقال الحافظ : أشار بهذه الترجمة إلى أن الخروج ليس بشرط فى الاستسقاء ، لأن الملحوظ فى الخروج المبالغة فى اجتماع الناس ، وذلك حاصل فى المسجد الأعظم بناء على المعهود فى ذلك الزمان من عدم تعدد الجامع بخلاف ما حدث فى هذه الأعصار فى بلاد مصر والشام والله المستعان، اه . وأنت ترى أن ماأفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الحافظ لأن الملحوظ فى الخروج لما كان المبالغة فى الاجتماع وذلك حاصل فى المسجد الأعظم فأى حاجة بقيت إلى الخروج ، ثم قال الحافظ : وقد ترجم المصنف بعد ذلك« من اكتفى بصلاة الجمعة فى خطبة الاستسقاء» وترجم له أيضاً «الاستسقاء فى خطبة الجمعة» فأشار بذلك إلى أنه اتفق وقوع ذلك يوم الجمعة اندرجت خطبة الاستسقاء

من الصلاة(١) والتحويلة وغيرهما داخلا فى الاستسقاء، إذ لو كان كذلك لم يتركهما

وصلاتها فى الجمعة وراء الطرق الثلاثة على شريك فالأولى عن أبى حمزة، والثانية عن مالك والثالثة عن إسماعيل بن جعفر، ثم ذكر الحافظ طرقا أخرى للرواية، وما قال الحافظ من قوله: إن اتفق وقوع ذلك يوم الجمعة إلخ، يخالف مختار الفقهاء كما سيأتى ١٢.

(١) قال صاحب المراقى: للاستسقاء جائزة بلا كراهة وليست سنة لعدم فعل عمر رضى الله عنه لها حين استسقى لأنه كان أشد الناس اتباعا لرسول الله ﷺ، وقد استسقى رسول الله ﷺ بجميع الصحابة، ولو ثبت صلاته فيها لاشتهر نقله اشتهاراً واسعاً ولم يتركها عمر رضى الله عنه وبتركه لم ينكروا عليه، وقد ورد شاذاً صـــلاته ﷺ فقلنا بجوازها، قال الطحطاوى: قوله ليست بسنة: روى أنه ﷺ لما شكى عليه القحط رفع يديه يستسقى ولم يذكر فيه صلاة ولا قلب رداء فلم يدل على السنية إذ لم توجد المواظبة فى أغلب الأحوال فالإمام مخير إن شاء فعل وإن شاء ترك، كذا فى مختصر البيان عن شرح مختصر الطحاوى، وقوله: قد ورد شاذاً ذكر الشهيد فى الكافى الذى هو جمع كلام محمد رحمه الله قال: لا صلاة فى الاستسقاء وإنما فيه الدعاء، بلغنى عن النبى ﷺ خرج ودعا، وبلغنا عن عمر رضى الله عنه أنه صعد المنبر فدعا واستسقى، ولم يبلغنا عن النبى ﷺ فى ذلك إلا حديث واحد شاذ لا يؤخذ به، اه. ولم تشتهر رواية الصلاة فى الصدر الأول بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زيد على اضطراب فى كيفيتها، والحاصل أنه لما اختلف فى الصـــلاة بالجماعة وعدمها على وجه لا يصلح به إثبات السنية لم يقل أبو حنيفة بسنيتها، ولا يلزم من عدم قوله بسنيتها قوله بأنها بدعة كما نقله عنه بعض المتشنعين بالتعصب هو قائل بالجواز، انتهى ما فى الطحطاوى. قلت: وما قال إنه ورد فى الصلاة حديث واحد فالظاهر أنه أراد مجرد القلة، أو لم يثبت عنده إلا حديث واحد وإلا فالأحاديث فى ذلك غير واحدة مع الاضطراب فى الكيفية، ولا ريب فى أنها بمقابلة الوقائع الكثيرة الآتية فى كلام العينى قليلة جداً، والأوجه عندى فى معنى كلام الإمام محمد أنه ورد استسقاؤه ﷺ بمواضع عديدة ومرات كثيرة وكلها

النبي ﷺ، مع أنه اكتفى ههنا بالدعاء فقط دون أن يحول رداءاً ويصلى صلاة ، وأيضاً فمقد الباب رد لما يتوهم من كراهة الاستسقاء فى المسجد سيما الجامع ، لأنه محل ذكر ودعاء لاعرض حوائج دنيوية، بأنه دعاء أيضاً ولا يتمحض للدنيا ، بل فيه منافع أخروية كثيرة .

كان بدون الصلاة إلا فى موضع واحد خرج فيه إلى المصلى سنة ست وأما قبل ذلك وبعده لم يخرج للصلاة كما لايخفى على من أمعن النظر على الروايات ، فقد أخرج العينى روايات كثيرة فيها الاستسقاء بدون الصلاة إذ قال : اعلم أن أبا حنيفة قال : ليس فى الاستسقاء صلاة مسنونة فى جماعة إنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار بقوله تعالى : « استغفروا ربكم » الآية ، علق نزول الغيث بالاستغفار لا بالصلاة فكان الأصل فيه الدعاء والتضرع دون الصلاة ، ويشهد لذلك الأحاديث ، منها الحديث المذكور، يعنى حديث عباد بن تميم عن عبد الله بن زيد المذكور فى « باب تحويل الرداء » لأنه لم يذكر فيه الصلاة ، ومنها حديث أنس الآتى فى الباب الآتى ، ومنها حديث كعب بن مرة رواه ابن ماجه قال : « جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال : يا رسول الله استسق الله عز وجل فرفع رسول الله ﷺ فقال : اسقنا غيثاً مريعاً» الحديث ، ومنها حديث جابر رواه أبو داود قال : أتت النبى ﷺ بواك فقال : « اللهم اسقنا غيثا » الحديث ، ومنها حديث أبى أمامة رواه الطبرانى قال : قام رسول الله ﷺ فى المسجد ضحى فكبر ثلاث تكبيرات ثم قال : « اللهم اسقنا ثلاثاً » الحديث ، ومنها حديث عبد الله بن جراد رواه البيهقى قال : « إن النبى ﷺ كان إذا استسقى قال : « اللهم غيثا مغيثا » الحديث ، ومنها حديث عبد الله بن عمر ورواه أبو داود من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كان إذا استسقى قال : « اللهم اسق عبادك » الحديث ، ومنها حديث عمير مولى آبى اللحم رواه أبى داود : أنه رأى النبى ﷺ يستسق عند أحجار الزيت ، ومنها حديث أبو الدرداء رواه البزار والطبرانى قال : قحط المطر على عهد رسول الله ﷺ ، فسألنا النبى ﷺ يستسق لنا فاستسق الحديث ومنها حديث أبى لبابة ، رواه الطبرانى . فى الصغير قال :

. . . .

استسقى رسول الله ﷺ فقال أبو لبابة : « إن التمر فى المرابد يا رسول الله » الحديث ، ومنها حديث ابن عباس رواه أبو عوانة قال : « جاء أعرابى إلى النبى ﷺ فقال : يارسول الله جئتك من عند قوم ما يتزود لهم راع ، فصعد المنبر فحمد الله ثم قال : اللهم اسقنا » الحديث ، ومنها حديث سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه رواه أبو عوانة أيضاً أن رسول الله ﷺ نزل وادياً لا ماء فيه وسبقه المشركون إلى الماء فقال بعض المنافقين : لو كان نبياً لاستسقى لقومه ، فبلغ ذلك النبى ﷺ فبسط يديه وقال : « اللهم جللنا سحاباً كثيفاً » الحديث ، وفيه فما ردّ يديه من دعائه حتى أظلتنا السحاب التى وصف ، وعنده أيضاً عن عامر بن خارجة بن سعد عن جده أن قوماً شكوا إلى النبى ﷺ قحط المطر فقال : « اجثوا على الركب ثم قولوا : يارب يارب » ، قال : ففعلوا فسقوا حتى أحبوا أن يكشف عنهم ، ومنها حديث الشفاء بنت خلف رواه الطبرانى فى الكبير « أن النبى ﷺ استسقى يوم الجمعة فى المسجد ورفع يديه وقال : استغفروا ربكم إنه كان غفاراً » ، وخالد ابن الياس الراوى ضعيف ، ومن حديث الواقدى عن مشايخه قال : « قدم وفد بنى مرة بن قيس ورسول الله ﷺ فى المسجد فشكوا إليه السنة فقال رسول الله ﷺ : اللهم اسقهم الغيث » ، وقال الواقدى : « ولما قدم وفد سلامان سنة عشر فشكوا إليه الجدب فقال رسول الله ﷺ » : « بيديه اللهم اسقهم الغيث فى دارهم » الحديث ، وفى دلائل النبوة للبيهقى عن أبى وجرة : « أتى وفد فزارة بعد تبوك فشكوا إليه السنة فصعد المنبر ورفع يديه وكان لا يرفع يديه إلا فى الاستسقاء ، قال : فوالله مارأوا الشمس سبتاً فقام الرجل الذى سأل الاستسقاء فقال : يا رسول الله : هلكت الأموال وانقطعت السبل » الحديث ، وفى سنن سعيد بن منصور بسند جيد إلى الشعبى قال : خرج عمر رضى الله عنه يستسقى فلم يزد على الاستغفار فقالوا : ما رأيناك استسقيت فقال : طلبت الغيث بمجاريح السماء الذى يستنزل به المطر ، ثم قرأ « استغفروا ربكم » الآية ، وفى مراسل أبى داود عن عطاء بن يسار أن

. . . .

رجلا من نجد أتى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله أجدبنا وهلكنا فادع الله ، فدعا رسول الله ﷺ » الحديث ، انتهى مختصراً من العينى . قال : فهذه الأحاديث والآثار كلها تشهد لأبى حنيفة أن الاستسقاء استغفار ودعاء ، وأجيب عن الأحاديث التى فيها الصلاة أنه ﷺ فعلها مرة وتركها أخرى وذا لا يدل على السنية وإنما يدل على الجواز ، اه . وأيضاً قد عرفت فى المبحث الثالث من المباحث المتقدمة فى أول أبواب الاستسقاء أن الخروج للصلاة إلى المصلى كان فى سنة ست ، وعدة من هذه الروايات التى ذكرها العينى الخالية من الصلاة كانت فى السنة التاسعة أو بعدها ، وقد قال الحافظ فى حديث أنس الذى أخرجه البخارى فى « باب الاستسقاء فى المسجد الجامع » قوله : « ثم دخل رجل من ذلك الباب فى الجمعة المقبلة » ظاهره أنه غير الأول لأن النكرة إذا تكررت دلت على التعدد ، وقد قال شريك فى آخر هذا الحديث ههنا سألت أنساً أهو الرجل الأول ؟ قال : لا أدرى ، وهذا يقتضى أنه لم يجزم بالتغاير ، فالظاهر أن القاعدة المذكورة محمولة على الغالب لأن أنساً من أهل اللسان ، وسيأتى فى رواية إسحق عن أنس : « فقام ذلك الرجل أو غيره » ، وكذا لقتادة فى الأدب ، وتقدم فى الجمعة من وجه آخر كذلك ، وهذا يقتضى أنه كان يشك فى ذلك ، وسيأتى من رواية يحى بن سعيد عن أنس : « فأتى الرجل فقال : يا رسول الله » ، ومثله لأبى عوانة من طريق حفص عن أنس بلفظ : فما زلنا نمطر حتى جاء ذلك الأعرابى فى الجمعة الأخرى ، واصله فى مسلم ، وهذا يقتضى الجزم بكونه واحداً ، فلعل أنساً تذكره بعد أن نسيه ، أو نسيه بعد أن كان تذكره ، ويؤيده رواية البيهقى فى الدلائل أن عبيداً السلمى قال : « لما قفل رسول الله ﷺ من غزوة تبوك أتاه وفد بنى فزارة وفيه خارجة بن حصن أخو عيينة قدموا على إبل عجاف فقالوا : يا رسول الله ادع لنا ربك أن يغيثنا ، فذكر الحديث ، وفيه قال : « فوالله ما نرى فى السماء من قزعة ولا سحاب وما بين المسجد وسلع من بناء » فذكر نحو حديث أنس بتمامه ، وفيه قال الرجل : يعنى الذى سأله أن يستسقى لهم : « هلكت

. . . .

الأموال » الحديث ، فالظاهر أن السائل هو خارجة المذكور لكونه كان كبير الوفد ولذلك سمى من بينهم ، وأفادت هذه الرواية صفة الدعاء المذكور والوقت الذى وقع ذلك فيه ، انتهى مختصراً . فعلم منه أن قصة حديث أنس عند الحافظ كانت بعد غزوة تبوك ، لكن يشكل عليه ما قال الحافظ فى أول هذا الحديث حديث شريك عن أنس أن رجلا دخل يوم الجمعة لم أقف على تسميته فى حديث أنس ، وروى الإمام أحمد من حديث كعب بن مرة ما يمكن أن يفسر هذا المبهم بأنه كعب المذكور ، وروى البيهقى فى الدلائل من طريق مرسلة ما يمكن أن يفسر بأنه خارجة ابن حصن الفزازى ، وسيأتى بعد أبواب فى هذه القصة فأتاه أبو سفيان ، ومن ثم زعم بعضهم أنه أبو سفيان بن حرب وهو وهم لأنه جاء فى وقعة أخرى كما سنوضحه فى « باب إذا استشفع المشركون بالمسلمين » وقال فى الباب المذكور فى قوله : فجاءه أبو سفيان الأموى والد معاوية والظاهر أن مجيئه كان قبل الهجرة لقول ابن مسعود: ثم عادوا فذلك قوله « يوم نبطش البطشة الكبرى » ولم ينقل أن أبا سفيان قدم المدينة قبل بدر ، لكن سيأتى بعد قليل ما يدل على أن القصة المذكورة وقعت بالمدينة فإن لم يحمل على التعدد فهو مشكل جداً ، اه . قلت : وتعقب العينى قول الحافظ المذكور قبل فى شرح قوله : إن رجلا دخل المسجد ، إذ قال لم يدر اسمه ، وقيل : روى الإمام أحمد من حديث كعب بن مرة ما يمكن أن يفسر هذا المبهم بأنه كعب قلت : حديث كعب بن مرة رواه ابن ماجه ، وقد ذكرناه عن قريب أى فى دلائل أبى حنيفة المذكورة قريباً فانظر فيه هل ترى ما قاله مما يمكن ، وقيل إنه أبو سفيان ابن حرب وهذا غير صحيح ، لأن قوله فى الحديث يا رسول الله يدل على أن السائل كان مسلماً وأبو سفيان إذ ذاك لم يكن مسلماً ، اه .

قلت: وأنا أتعجب كثيراً من هؤلاء المشايخ العظام والفحول الكرام رضى الله تعالى عنهم أجمعين ورفع الله مراتبهم فى أعلى العليين ، كيف وقعوا فى التخليط فى هذه

. . . .

الوقائع المختلفة ، وكيف أدخلوا قصة فى قصة أخرى بمجرد اتحاد ألفاظ الدعاء أو سؤال الاستسقاء ، وما ظهر لهذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات سامحه الله فيما أظهر وما أخفى من ملاحظة الروايات التى ذكرها هؤلاء المشايخ الكرام أن ههنا ثلاثة قصص مختلفة : أولاها دعاؤه ﷺ على أهل مكة بقوله: اللهم اجعلها سنين كسنى يوسف ، وكانت هذه الدعاء عليهم عقب طرحهم على ظهره ﷺ سلى الجزور كما تقدم ذلك من الدمياطى ، وهذا هو المذكور فى حديث ابن مسعود ، والمستسقى فى تلك القصة أبو سفيان بن حرب كما هو مصرح فى الرواية المذكورة ، أخرجها البخارى فى « باب إذا استشفع المشركون بالمسلمين » فدعا لهم النبى ﷺ فسقوا ، كما فى رواية الجوزقى والبيهقى فى حديث ابن مسعود هذا ، والمذكور فى هذه الروايات كلها الخطاب بلفظ : « يا محمد » لأن أبا سفيان كان إذ ذاك كافراً ووقعت هذه القصة فى مكة قبل الهجرة بلا ريب ، والثانية دعاؤه ﷺ على مضر الواردة فى أحاديث القنوت ، وكانت بعد الهجرة ، وفيها أيضاً : اللهم اشدد وطأتك على مضر ، اللهم اجعلها سنين كسنى يوسف ، وتقدم فى « باب يهوى بالتكبير » وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، وقد نبهت على ذلك قريباً على قول الشيخ قدس سره فى مبدأ الاستسقاء أنهما قصتان ، والظاهر عندى أن هذه كانت فى السنة الرابعة من الهجرة لأن بدء القنوت كان فى هذه السنة كما تقدم فى « باب القنوت » قريباً ، ولا يبعد بل الأوجه أن المستسقى فى هذه القصة كعب بن مرة ، ويؤيد ذلك ما قال الحافظ فى شرح قوله : زاد أسباط ، أخرج أحمد والحاكم من طريق شعبة عن عمرو بن مرة بإسناده إلى كعب قال : « دعا رسول الله ﷺ على مضر فأتيته فقلت يا رسول الله إن الله قد نصرك وأعطاك واستجاب لك وإن قومك قد هلكوا » الحديث ، ومال الحافظ إلى شركة أبى سفيان أيضاً مع كعب لرواية البيهقى فى الدلائل بلفظ : فأتاه أبو سفيان فقال : ادع الله لقومك فإنهم قد هلكوا ، قال : فعلى هذا كان أبا سفيان وكعباً حضرا جميعاً ، والثالثة ما رواها أنس فى حديث الباب من

(باب الاستسقاء(١) فى خطبة الجمعة إلخ)

لما كان بعض ما يرد أولا يرد ههنا أيضاً دفعه مع زيادة أنه لا يشترط(٢) له الاستقبال ، وإن كان دعاء « فأينما تولوا فثم وجه الله » فلما لم يكن الاستقبال داخلا فى الاستسقاء كيف يدخل فيه(٣) الصلاة ؟ وتحويل الرداء وغيرها من الأمور .

استسقائه ﷺ فى خطبة الجمعة ، والظاهر أن المستسقى فى تلك القصة خارجة بن حصن ، وكانت هذه الواقعة بعد مرجعه ﷺ من تبوك كما مال إليه الحافظ ، وتقدم كلام الحافظ فى ذلك قريباً ، وأما خروجه ﷺ إلى المصلى للاستسقاء فكان فى السنة السادسة من الهجرة فى رمضان كما تقدم فى أول أبواب الاستسقاء ، وفصلت الكلام على ذلك الاختلاط كثير من الشراح هذه الوقائع المتفرقة بعضها ببعض ، والله تعالى أعلم ١٢ .

(١) وقد عرفت قريباً ما قال الحافظ فى هذه التراجم الثلاثة ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بهذه التراجم المختلفة إلى أنواع الاستسقاء ، وفى الأوجز فى مسلك الشافعية لها ثلاثة مراتب أدناها الدعاء مطلقاً فرادى ومجتمعين ، وأوسطها الدعاء خلف الصلوات وخطبة الجمعة ، وأعلاها يصلى بهم ركعتين أى على الهيئة المخصوصة المتقدمة فى أول أبواب الاستسقاء ، وفى المغنى قال القاضى : الاستسقاء ثلاثة أضرب أكملها الخروج والصلاة كما وصفنا ، ويليه استسقاء الإمام يوم الجمعة على المنبر لما روى : « أن رجلا دخل المسجد يوم الجمعة ورسول الله ﷺ يخطب » الحديث يعنى حديث الباب ، والثالث أن يدعو الله تعالى عقيب صلواتهم وفى خلواتهم ، اهـ ١٢ .

(٢) ولأجل ذلك قيد الإمام الترجمة بقوله غير مستقبل القبلة ، ولا يبعد عندى أنه رضى الله عنه قيده بذلك دفعاً لما يتوهم من روايات استقبال القبلة فى دعاء الاستسقاء أنه ﷺ استقبلها ههنا أيضاً ، فدفعه بذلك من أن الاستقبال لا يكون فى خطبة الجمعة ١٢ .

(٣) فإن استقبال القبلة شرط لصحة الصلاة وتحويل الرداء مرتب عليه فى الروايات الواردة فى تلك القصة ١٢ .

(باب إذا استشفعوا إلى الإمام[1])

أى التمسوا منه وطلبوا أن يدعو لهم .

قوله : (وزاد أسباط[2] عن منصور) هــــذا غير داخل فى القصة ، وإنما أورده استطراداً .

قوله : (فتبسم النبي ﷺ) تعجباً[3] من جزعهم بأدنى مدة وتغير الحال فى زمان يسير .

---

(١) قال الحافظ : قال الزين بن المنير : تقدم له باب سؤال النـاس الإمام والفرق بين الترجمتين ، أن الأولى لبيان ما على النـاس أن يفعلوا إذا احتاجوا ، والثانية لبيـان ما على الإمام من إجابة سؤالهم ، اهـ . وفى الدر المختـار : الأولى خروج الإمام معهم وإن خرجوا بإذنه أوبغير إذنه جاز ، اهـ . وقال القسطلانى : قوله لم يردهم بل عليـه أن يجيب سؤالهم فيستسقى لهم وإن كان ممن يرى تفويض الأمر إلى الله تعالى ، اهـ . قلت : أولم يكن له حاجة لكثرة الوسائل ١٢ .

(٢) تقدم فى أول البـاب مبسوطاً أنهم أوردوا على البخارى فى ذكر هـذه الزيادة وقالوا أدخل قصة فى قصة أخرى ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه يستأنس ذلك من كلام الكرمانى أيضا إذ قال : فإن قلت قصة قريش والتماس أبى سفيان كانت فى مكة لا فى المدينة ، قلت القصة مكية إلا القدر الذى زاد أسباط فإنه وقع فى المدينة ، والروايات الأخر تدل عليه ، اهـ . وأوضح من ذلك ما فى القسطلانى إذ قال : وأجاب البرماوى بأن المعنى أن سفيان يروى عن منصور واقعة مكة وسؤال أهل مكة وهو بها قبل الهجرة ، وزاد عليه أسباط عن منصور ذكر الواقعتين لا أن الثانية مسببة عن الأولى ، ولا أن السؤال فيهما معاً كان بالمدينة اهـ ١٢

(٣) وقال الحافظ : زاد فى رواية حميد لسرعة ملال ابن آدم وقال أيضاً : قوله فى الترجمة حوالينا ، كان التقدير أن يقول حوالينا وتكلف له الكرمانى إعرابا

(باب الجهر بالقراءة)

وهو مما ذهب إليه الإمام(١) أيضاً ، فإنه قال : إن الصلاة وإن لم تكن داخلا في الاستسقاء ، لكن الإمام إن صلى جهر بالقراءة .

(باب كيف حوّل النبي ﷺ)

أراد(٢) بالكيفية هنا بيان بعض أحواله لا أنها على أي كيفية كانت التحويلة ،

آخر واختار لهذه الترجمة طريق ثابت لقوله فيها « وما تمطر بالمدينة قطرة » لأن ذلك أبلغ في انكشاف المطر وهذه اللفظة لم تقع إلا في هذه الرواية ، اه ١٢ .

(١) وتقدم في المبحث السادس من المباحث المتقدمة في أول الباب أن يجهر القراءة قال صاحبا أبي حنيفة والأئمة الثلاثة الباقية ، وقال الحافظ : نقل ابن بطال أيضاً الإجماع عليه ، اه . وقال العيني : من فوائد الحديث الجهر بالقراءة في صلاة الاستسقاء وهو مما أجمع عليه الفقهاء ، اه ١٢ .

(٢) يشكل مناسبة الحديث الوارد في الباب بالترجمة وهو الذي أراد الشيخ في كلامه ، وقال الحافظ : وقد استشكل لأن الترجمة لكيفية التحويل ، والحديث دال على وقوع التحويل فقط ، وأجاب الكرماني بأن معناه حوله حال كونه داعياً ، وحمل الزين بن المنير قوله « كيف » على الاستفهام ، فقال : لما كان التحويل المذكور لم يتبين كونه من ناحية اليمين أو اليسار احتاج إلى الاستفهام عنه ، قال الحافظ : والظاهر أنه لما لم يتبين من الخبر ذلك كأنه يقول هو على التخيير ، لكن المستفاد من خارج أنه التفت بجانبه الأيمن لما ثبت أنه كان يعجبه التيمن في شأنه كله ، ثم إن محل هذا التحويل بعد فراغ الموعظة وإرادة الدعاء ، اه . وبذلك شرح العيني إذ قال : فإن قلت : أين المطابقة ؟ قلت : قال الكرماني معناه حوله حال كونه داعياً ، قلت : أشار بهذا إلى أن الحال من الكيفيات إلى آخر ما قال نحو كلام الحافظ ، وهذا الذي اختاره الكرماني هو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، ١٢ .

فيصح إيراد الرواية التى فيها بيان وقت التحويلة متى كانت ، فعلم أن تحويله ظهره كان قبل الدعاء .

قوله : (وهو القتل القتل) أراد [١] به دفع توهم المجاز أو كرره للإشارة إلى الكثرة .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ووجيه ، وقد أخرجه البخارى برواية الزهرى عن سعيد عن أبى هريرة بلفظ : ويكثر الهرج ، قالوا يا رسول الله : أيما هو؟ قال: القتل القتل ، قال الحافظ : هو صريح فى أن تفسير الهرج مرفوع ولا يعارض ذلك مجيئه فى غير هذه الرواية موقوفا ولا كونه بلسان الحبشة ، وتقدم فى كتاب العلم من طريق سالم قال : سمعت أبا هريرة فذكر نحو حديث الباب مختصراً ، وقال فيه : قيل يارسول الله ما الهرج ؟ فقال : هكذا بيده فحرفها كأنه يريد القتل فيجمع بأنه جمع بين الإشارة والنطق، فحفظ بعض الرواة ما لم يحفظ بعض ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف فى مثل هذه الروايات تعدد أقواله صلى الله عليه وسلم ، فإنه صلى الله عليه وسلم نبه على مثل هذه الأمور بمواضع كثيرة بألفاظ مختلفة كما لا يخفى من أحواله صلى الله عليه وسلم ، ووقع الاختلاف فى حديث الباب فى معنى قوله « يتقارب الزمان » قال الكرمانى : تقارب الزمان مجمل ، وبيانه ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر ، والشهر كالجمعة ، والجمعة كاليوم ، واليوم كالساعة ، والساعة كالضرمة بالنار ، ويحتمل أن يكون معناه يتقارب أهل الزمان فى ثبوت الجهل لهم وانتفاء العلم عنهم ، أو يتقارب الليل والنهار فى عدم ازدياد الساعات بأن يتساويا طولا وقصراً ، وقال النووى : معناه حتى يقرب الزمان من القيامة ، أقول: وحاصل تفسيره أنه لا تكون القيامة حتى تقرب القيامة، وهذا كلام مهمل، وقيل: يتقارب الزمان بقصر أعمار أهله « القاضى البيضاوى » أو يراد أن يتسارع الدول إلى الانقضاء فتقارب أيام الملوك ، انتهى مختصراً . وقال الحافظ : اختلف فى معناه فقيل على ظاهره فلا يظهر التفاوت فى الليل والنهار بالقصر والطول ، وقيل تذهب البركة فيذهب اليوم والليلة بالسرعة ، وقيل تقارب أهل ذلك الزمان فى الشر وعدم الخير ، وقيل

. . . .

تتقارب صدور الدول وتطول(*) مدة أحد لكثرة الفتن ، وقال النووى : معناه حتى تقرب القيامة ، ووهاه الكرمانى وقال : هو من تحصيل الحاصل ، وليس كما قال بل معناه قرب الزمان العام من الزمان الخاص وهو يوم القيامة وعند قربه يقع ما ذكر من الأمور المنكرة ، اه . وهكذا تعقب العينى على الكرمانى فقال : هذه جرأة من غير طريقة وليس هذا الذى ذكر حاصل تفسيره بل معنى كلامه يقرب الزمان العام بين الخلق من القيامة التى هى الزمان الخاص ، وقال البيضاوى : أو يراد أن يتسارع الدول إلى الانقضاء فيتقارب أيام الملوك ، وقال ابن الجوزى : فيه أربعة أقوال : أحدها أنه قرب القيامة والمعنى إذا قرب القيامة كان من أشراطها الشح والهرج ، والثانى قصر مدة الأزمنة عما جرت به العادة كما جاء حتى تكون السنة كالشهر ، الحديث . والثالث قصر الأعمار بقلة البركة فيها ، والرابع تقارب أحوال الناس فى غلبة الفساد أى يتقارب أهل الزمان أى يتقارب صفاتهم فى القبائح ، ولهذا ذكر على أثره الشح والهرج ، وقال ابن التين : معناه قرب الآيات بعضها من بعض وفى حواشى المنذرى قيل : معناه تطيب تلك الأيام حتى لا تكاد تستطال بل تقصر ، وقيل تقارب أهله فى قلة الدين حتى لا يكون فيهم من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لغلبة الفسق وظهور أهله ، قال الطحاوي : قد يكون معناه فى ترك طلب العلم خاصة ، انتهى مختصراً . والحديث الذى ذكره الكرمانى أخرجه الترمذى من حديث أنس مرفوعاً « السنة كالشهر » الحديث ، قاله القسطلانى ، وقال : كضرمة بالنار ، أى زمان اتقاد الضَّرمة وهى ما توقد به النار أولا كالقصب والكبريت ، أو يحمل ذلك على كثرة اهتمامهم بما دهمهم من النوازل والشدائد لا يدركون كيف ينقضى أيامهم ، فإن قلت العرب تستعمل قصر الأيام والليالى فى المسرات وطولها فى المكاره ، أجيب بأن الذى يذهبون إليه فى القصر والطول مفارق للمعنى الذى

(*) كذا فى الأصل والصواب لا عطوف ١٢ .

. . . .

ذهب إليه ههنا ، فإن ذلك راجع إلى تمنى الإطالة للرخاء ، والذى ذهب إليه راجع إلى زوال الاحساس بما يمر عليهم من الزمان لشدة ماهم فيه ، نعم حمله الخطابى على زمن المهدى لوقوع الأمن فيه فيستلذ العيش فيه لانبساط عدله فتستقصر مدته لأنهم يستقصرون مدة أيام الرخاء ، وتعقبه الكرمانى بأنه لايناسب أخواته من ظهور الفتن وكثرة الهرج ، قال فى الفتح : وإنما احتاج الخطابى إلى تأويله بما ذكر لأنه لم يقع فى زمانه نقص وإلا فالذى تضمنه الحديث قد وجد فى زماننا هذا فإنا نجد من سرعة مر الأيام ما لم نكن نجد فى العصر الذى قبل عصرنا هذا وإن لم يكن هناك عيش مستلذ ، والحق أن المراد نزع البركة من كل شىء حتى من الزمان وذلك من علامات قرب القيامة ، انتهى مختصراً من القسطلانى . ولو أمعنت النظر الغائر فى كلام هؤلاء المشايخ الأربعة: الكرمانى والحافظ والعينى والقسطلانى لوجدت معانى كثيرة فى شرح الحديث متقاربة ومتغايرة ، فإن طول الزمان وقصره للعيش واللذة مثلا قد يكون لكمال المسرات والانبساط للعدل والدين كما ذهب إليه الخطابى ، وقد يكون للانهماك فى المعاصى والشهوات ، قال طرفة البكرى فى معلقته:

وتقصير يوم الدجن والدجن معجب ❊ ببهكنة تحت الخبـــاء المعمد

وأما باعتبار المعنى الآخر ففى المثل «ع» : وكذاك أيام السرور قصار ، فإن أيام السرور سواء كانت فى الشهوات أو فى لذات الطاعات تكون قصاراً ، وهكذا قصر الأعمار بقلة البركة أو لكثرة الأمراض للشهوات أو لكثرة القتل والحوادث من الزلازل وغيرها .

ثم اختلفوا فى إدخال هذه الترجمة فى الاستسقاء ، وقال الحافظ : قيل لما كان هبوب الريح الشديد يوجب التخوف المفضى إلى الخشوع والإنابة كانت الزلزلة ونحوها من الآيات أولى بذلك لاسيما وقد نص فى الخبر على أن أكثر الزلازل من أشراط الساعة ، وقال الزين بن المنير : وجه إدخال هذه الترجمة فى أبواب

. . . .

الاستسقاء أن وقوع الزلزلة ونحوها يقع غالباً مع نزول المطر ، وقد تقدم لنزول المطر دعاء يخصه ، فأراد المصنف أن يبين أنه لم يثبت على شرطه فى القول عند الزلازل ونحوها شىء وهل يصلى عند وجودها ؟ حكى ابن المنذر : فيه الاختلاف، وبه قال أحمد وإسحق وجماعة ، وعلق الشافعى القول به على صحة الحديث عن علىّ وصح ذلك عن ابن عباس أخرجه عبد الرزاق وغيره ، وروى ابن حبان فى صحيحه عن عائشة مرفوعاً : « صلاة الآيات ست ركعات وأربع سجدات » ، اه . وقال القسطلانى : يستحب لكل أحد أن يتضرع بالدعاء عند الزلازل ونحوها كالصواعق والخسف وأن يصلى منفرداً لئلا يكون غافلا لأن عمر رضى الله عنه حث على الصلاة فى زلزلة ولايستحب فيها الجماعة ، وما روى عن على رضى الله عنه أنه صلى فى زلزلة جماعة ، قال النووى : لم يصح ولو صح قال أصحابنا محمول على الصلاة منفرداً ، قال الحليمى : وصفتها عند ابن عباس وعائشة كصلاة الكسوف ، ويحتمل أن لا تغير عن المعهود إلا بتوقيف ، قال الزركشى : وبهذا جزم ابن أبى الدم فقال : تكون كهيئة الصلوات ولا تصلى على هيئة الخسوف ، قولا واحداً ، اه . وقال الموفق : قال أصحابنا يصلى للزلزلة كصلاة الكسوف ، نص عليه وهو مذهب إسحق وأبى ثور ، وقال القاضى : لا يصلى للرجفة والريح الشديد والظلمة ونحوها ، وقال الآمدى : يصلى لذلك ولرمى الكواكب وكثرة المطر وحكاه عن ابن أبى موسى ، وقال أصحاب الرأى : الصلاة لسائر الآيات حسنة لأن النبى ﷺ علل الكسوف بأنه آية من آيات الله تعالى ، وصلى ابن عباس لزلزلة بالبصرة رواه سعيد ، وقال مالك والشافعى : لايصلى بشىء من الآيات سوى الكسوف لأن النبى ﷺ لم يصل لغيره ، وقد كان فى عصره بعض هذه الآيات وكذلك خلفاؤه ، ووجه الصلاة للزلزلة فعل ابن عباس وغيرها لايصلى له لأن النبى ﷺ لم يصل لها ولا أحد من أصحابه ، اه . وفى الدر المختار : إن لم يحضر الإمام يعنى فى صلاة الكسوف صلى الناس فرادى

قوله : (وتجعلون رزقكم) أى حظكم وقسطكم(١) والله تعالى أعلم وعلمه أحكم .

فى منازلهم كالخسوف والريح الشديد والظلمة القوية نهاراً والضوء القوى ليلا ، ونحو ذلك من الآيات المخوفة كالزلازل والصواعق والثلج والمطر الدائمين ، وقول ابن حجر : بدعة : أى حسنة ، قال ابن عابدين : قوله حسنة الظاهر أن المراد بها الندب ، ولهذا قال فى البدائع إنها حسنة لقوله ﷺ : « إذا رأيتم من هذه الأفزاع شيئاً فافزعوا إلى الصلاة » اهـ ١٢ ز .

(١) ذكر هذا التفسير القسطلانى وغيره أيضاً ، قال القسطلانى : قوله : « تجعلون رزقكم » الرزق بمعنى الشكر فى لغة ، أو أراد شكر رزقكم الذى هو المطر ففيه إضمار أنكم تكذبون بمعطية وتقولون مطرنا بنوء كذا ، أو تجعلون حظكم ونصيبكم من القرآن تكذيبكم به ، اهـ . وقال الحافظ : قوله قال ابن عباس : شكركم ، يحتمل أن يكون مراده أن ابن عباس قرأها كذلك ، ويشهد له ما رواه سعيد بن منصور بسنده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه كان يقرأ « وتجعلون شكركم أنكم تكذبون » ، وهذا إسناد صحيح ، وروى مسلم من طريق أبى زميل عن ابن عباس قال : « مطر الناس على عهد رسول الله ﷺ فذكر نحو حديث زيد بن خالد فى الباب وفى آخره فأنزلت هذه الآية « فلا أقسم بمواقع النجوم » إلى قوله : « تكذّبون » ، وعرف بهذا مناسبة الترجمة وأثر ابن عباس لحديث زيد بن خالد وقد روى نحو أثر ابن عباس المعلق مرفوعاً من حديث على رضى الله عنه لكن سياقه يدل على التفسير لا على القراءة أخرجه عبد بن حميد عن على رضى الله عنه مرفوعاً ، قال : تجعلون رزقكم قال تجعلون شكركم تقولون مطرنا بنوء كذا وكذا ، وقد قيل : فى القراءة المشهورة حذف تقديره وتجعلون شكر رزقكم ، وقال الطبرى : المعنى تجعلون الرزق الذى وجب عليكم به الشكر تكذيبكم به ، وقيل : الرزق بمعنى الشكر فى لغة أزد شنوءة ، اهـ . وهكذا ذكر الأقوال العديدة فى العينى وزاد فى آخره وفى تفسير أبى القاسم الجوزى وتجعلون نصيبكم من القرآن أنكم تكذبون ، اهـ ١٢ .

(أبواب الكسوف(١))

(١) ذكر فى أول باب الكسوف من الأوجز ههنا أيضاً عدة مباحث مفيدة كأخواتها من الاستسقاء وغيرها ، والمذكور ههنا عشرة مباحث .

الأول فى لغته : فهو مصدر كسفت الشمس بفتح الكاف ، وقيل بضمها وهو نادر ، وفى مسلم عن عروة : لاتقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت ، وسيأتى الكلام على ذلك مبسوطاً فى « باب هل يقول كسفت الشمس أو خسفت » وقال الكرمانى: يقال كسفت الشمس والقمر بفتح الكاف وبضمها وانكسفا وخسفا بفتح الخاء وضمها وانخسفا كلها بمعنى واحد ، وقيل : بالكاف الشمس وبالخاء القمر، ثم الجمهور على أنهما يكونان لذهاب ضوئهما بالكلية ولذهاب بعضه ، وقال بعضهم: الخسوف فى الجميع والكسوف فى البعض ، وقيل : الخسوف ذهاب لونهما والكسوف تغيره ، اهـ . وفى الأوجز : المشهور فى استعمال الفقهاء أن الكسوف للشمس والخسوف للقمر واختاره ثعلب وذكر الجوهرى أنه الأفصح ، وقيل : هو متعين وعن بعضهم عكسه وغلطه عياض ، اهـ .

الثانى زعم أهل الهيئة أن كسوف الشمس لاحقيقة له ، فإنها لاتتغير فى نفسها ، وإنما القمر يحول بيننا وبينها ونورها باق ، وأما كسوف القمر فحقيقة فإن ضوءه من ضوء الشمس وكسوفه بحيلولة ظل الأرض بين الشمس وبينه بنقطة التقاطع فلا يبقى فيه ضوء ألبتة ، وأبطله ابن العربى بأنهم زعموا أن الشمس أضعاف القمر فكيف يحجب الأصغر الأكبر ، وهكذا رد عليهم العينى باسطاً كما فى الأوجز مختصراً ، وفيه : قال ابن دقيق العيد : ربما يعتقد بعضهم أن الذى يذكره أهل الحساب ينافى قوله عليه السلام : « يخوف الله بهما عباده » وليس بشىء ، لأن لله تعالى أفعالا على حسب العادة وأفعالا خارجة عن ذلك وقدرته حاكمة على كل سبب، فله أن يقتطع ماشاء من الأسباب والمسببات بعضها عن بعض ، والحاصل أن قول

. . . .

أهل الحساب إن كان حقاً لاينافى التخويف ، قلت : وهذا ظاهر جداً فإن الزلزلة عندهم أيضاً تترتب على أحوال توجد تحت الأرض أو فى الجبال ومع ذلك ليس فى الدنيا أحد لايخافها ، قال العينى : الكسوف تغير يخلقه الله تعالى فيهما لأمر يشاؤه ولايدرى ماهو ، ويكون تخويفاً للاعتبار بهمامع عظم خلقهمافكيف بابن آدم الضعيف ، وقيل : يحتمل أن يكون عند تجلى الله تعالى سبحانه وتقدس كما فى حديث قبيصة الهلالى عند أبى داود : « وإذا تجلى لشىء من خلقه خضع له » الحديث ، رواه أيضاً أحمد والنسائى، وصححه ابن خزيمة والحاكم ، وقال عز اسمه : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً » ، وروى عن طاوس أنه نظر إلى الشمس وقد انكسفت فبكى حتى كاد أن يموت ، وقال هى أخوف لله منا ، انتهى ملخصاً .

الثالث كان المشهور فى أيام الجاهلية أنهما ينكسفان لحدوث تغير فى الأرض من موت أو ضرر فأبطله النبى ﷺ .

الرابع فى حكم الكسوف وفوائده وذكرت منها فى الأوجز عشرة ، قال الشاه ولى الله الدهلوى : الأصل فيها أن الآيات إذا ظهرت انقادت لها النفوس والتجأت إلى الله تعالى وانفكت عن الدنيا نوع انفكاك ، فتلك الحالة غنيمة المؤمن ينبغى أن يبتهل فى الدعاء والصلاة وسائر أعمال البر وأيضاً فإنها وقت قضاء الحوادث فى عالم المثال ، ولذلك يستشعر فيها العارفون الفزع ، وفزع رسول الله ﷺ عندها لأجل ذلك وهوقوله ﷺ فى الكسوف فى حديث النعمان : « فإذا تجلى الله لشىء من خلقه خضع له » ، وأيضاً الكفار يسجدون للشمس والقمر، فكان من حق المؤمن إذا رأى آية عدم استحقاقهما العبادة أن يتضرع إلى الله عز وجل إلى آخر مابسط فى الأوجز .

والخامس فى زمن الكسوف فى عهده ﷺ واختلف فى ذلك أهل السير جداً، قال القارى: كان كسوف الشمس وكذا خسوف القمر فى جمادى الآخرة من السنة الخامسة كما

. . . .

صححه ابن حبان وروايات الحديث متضافرة أن الكسوف كان يوم مات إبراهيم ابن النبي ﷺ، وجمهور أهل السير أنه عليه السلام مات فى السنة العاشرة فى ربيع الأول أو فى رمضان أو فى ذى الحجة فى عاشر الشهر، وعليه الأكثر أو فى أربعة أو فى رابع عشرة ولا يصح شيء منها على قول ذى الحجة لأنه ثبت أنه ﷺ شهد وفاته من غير خلاف، ولا ريب أنه ﷺ كان إذ ذاك بمكة فى حجة الوداع، وجزم النووى أنها كانت سنة الحديبية وفى تاريخ الخميس فى السنة السادسة فيها كسفت الشمس أول مرة قبل الكسوف الذى كان فيه موت إبراهيم، كذا فى الوفاء، ثم ذكر فى السنة العاشرة فقال: وفى هذه السنة يوم الثلاثاء لعشر ليال خلون من ربيع الأول توفى إبراهيم عليه السلام وانكسفت الشمس، فقالوا إنما كسفت لموته لأن الكسوف يكون فى الثامن والعشرين أو التاسع والعشرين وانكسفت فى العاشر فقالوا إنما كسفت لموته، وفى أوائل الثقات لابن حبان: أن الشمس كسفت فى السنة السادسة ثم كسفت فى العاشرة يوم مات إبراهيم، انتهى ملخصاً من الأوجز.

والسادس فى ما قال أهل الهيئة إن الكسوف لا يكون إلا فى الثامن والعشرين والتاسع والعشرين، وقد ورد عند أهل التاريخ وقوعهما فى الأوقات المختلفة، وورد أن الشمس كسفت عند شهادة الإمام حسين رضى الله عنه فى العاشوراء إلى آخر ما ذكر فى الأوجز.

السابع اختلفوا فى تعدد الكسوف فى زمنه ﷺ ووحدته، قال النووى: قال جماعة من العلماء منهم إسحق بن راهويه وابن جرير وابن المنذر: جرت صلاة الكسوف فى أوقات، واختلاف صفاتها محمول على بيان جواز جميع ذلك، قال النووى: وهذا أقوى، وكذا حكى البيهقى عن جماعة أن اختلاف الروايات محمول على أن النبى ﷺ صلاها مرات: مرة كذا ومرة كذا، وذهب إلى ذلك إسحق بن راهويه والخطابى وغيرهما وتقدم قريباً ما قال صاحب الخميس أن الكسوف وقع مرتين: فى السادسة

. . . .

والعاشرة ، وقال ابن تيمية على ماحكاه ابن القيم : إنما صلى ﷺ صلاة الكسوف مرة يوم مات ابنه إبراهيم ، وإليه مال البيهقى فى سننه ، قال العشماوى : الذى فى كتب الحديث أن خسوف القمر وقع فى زمنه ﷺ مرتين ولم يقع كسوف الشمس إلا مرة ، انتهى مختصراً من الأوجز .

والثامن فى صلاة الكسوف وفيها عدة مسائل أولاها فى حكمها فهى سنة مؤكدة عند الشافعى وأحمد كما صرح بها فى فروعها ، وسنة فى فروع المالكية ، وسنة غير مؤكدة فى فروع الحنفية ، وحكى عنهم الوجوب أيضاً ، وصرح أبو عوانة فى صحيحه بوجوبها ، قال الحافظ : لم أره لغيره إلا ما حكى عن مالك أنه أجراها مجرى الجمعة ، ونقل الزين بن المنير عن أبى حنيفة أنه أوجبها وحكى ابن رشد اتفاقهم على السنية ، وقال العينى : الأصح أنها سنة ، وعن بعض أصحابنا أنها واجبة ، وقيل فرض كفاية ، واستبعد ذلك ، وثانيتها فى وقتها ولا وقت لها عند الشافعية لأنها صلاة ذات سبب ، واستثنى الحنفية والحنابلة أوقات الكراهة ، والراجح عند المالكية وقتها وقت العيد من حل النافلة إلى الزوال ، قال الحافظ : لم أقف فى شىء من الطرق مع كثرتها على أنه ﷺ صلاها الأضحى لكن ذلك وقع اتفاقا ولا يدل على منع ماعداه ، وثالثها فى كيفيتها وهى ركعتان بركوعين كسائر النوافل عند الحنفية وبركوعين فى كل ركعة عند الأئمة الثلاثة مع الاختلاف بينهم فى قراءة الفاتحة فى القيام الثانى من الركعة الأولى ، قال الجمهور : تقرأ ، وقال محمد بن مسلمة المالكى لاتقرأ لأن القيامين كليهما فى حكم ركعة واحدة فلا تتكرر الفاتحة ، وكذا الاختلاف بينهم فى التسميع والتحميد فى هذا الاعتدال أنكرهما بعض الشافعية إذ قالوا لايأتى بهما ، وهكذا اختلفوا فى أن مدرك الركوع الأول مدرك للركعة عند الشافعية والحنابلة فمن لم يدرك الركوع الأول لايكون مدركا للركعة عندهما بخلاف المالكية إذ قالوا من أدرك الإمام فى الركوع الثانى يكون مدركا للركعة كذا

. . . .

فى الأوجز ، ورابعتها فى جهر القراءة وسرها : قال أبو يوسف صاحب أبى حنيفة بالجهر وبه قال أحمد وإسحق ، وقالت الأئمة الثلاثة بالسر فى كسوف الشمس وبالجهر فى الخسوف ، وقول محمد مختلف فيه ، فحكاه بعضهم مع أبى حنيفة ، وبعضهم مع أبى يوسف ، وفى الشامى عن محمد روايتان فى ذلك ، قال النووى : مذهبنا ومذهب مالك وأبى حنيفة وجمهور الفقهاء أنه يسر فى الكسوف ويجهر فى الخسوف ، وما حكاه النووى عن مالك هو المشهور عنه بخلاف ما حكى عنه الترمذى من الجهر ، قال المازرى : ما حكاه الترمذى عنه رواية شاذة ، قلت : ويقال عن مالك روايتان والمشهور السر ، والبسط فى الأوجز ، وخامستها أداؤها بالجماعة سنة عند الجمهور منهم الأئمة الأربعة ، وقال بعضهم : لا تشرع لها الجماعة وقال آخرون : الجماعة شرط لها ، وذكر الخطاب عن العراقيين أنه لا يجمع لها ، وقال ابن حبيب : الجماعة فيها شرط ، وفى الروضة يستحب الجماعة فى الكسوفين ، وإنما وجه أنها شرط ، ووجه لا تقام إلا فى جماعة واحدة كالجمعة ، وهما شاذان إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وسادستها اختلفوا فى الخطبة بعدها ، قال الشافعى وإسحق بسنية الخطبة بعدها خلافا للأئمة الثلاثة وصاحبى أبى حنيفة إذ قالوا : لا خطبة بعدها كما بسط فى الأوجز ، وهذا القدر يكفى لهذا المختصر وإلا ففى صلاتها فروع أخر خلافية ذكر بعضها فى الأوجز ، التاسع فى خسوف القمر ، وتقدم عن العشماوى أنه قال : الذى فى كتب الحديث أن الخسوف وقع مرتين فى زمنه ﷺ والكسوف لم يقع إلا مرة واحدة ، وفى شرح الإحياء أن الخسوف وقع فى السنة الرابعة فى جمادى الآخرة ولم يشتهر أنه ﷺ جمع له الناس ، وفى سيرة ابن حبان أن القمر خسف فى السنة الخامسة وفيها ذكره صاحب الخميس ، فقال : فى هذه السنة انخسف القمر فى جمادى الآخرة وجعل اليهود يضربون بالطاس ويقولون سحر القمر ، فصلى بهم النبى ﷺ صلاة الخسوف حتى انجلى القمر ، رواه ابن حبان ، والعاشر الأبحاث المتعلقة بصلاة خسوف القمر ، بسطت أيضاً فى الأوجز ككسوف الشمس ، منها هل صلى النبى ﷺ صلاة الخسوف ؟ قال مالك :

. . . .

لم يبلغنا أن رسول الله ﷺ صلى إلا فى خسوف الشمس ، وحكى القارى عن الدارقطنى بسنده عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه ﷺ صلى فى كسوف الشمس والقمر أربع ركعات فى أربع سجدات ، وسنده جيد ، وفى الإقناع عن ثقات ابن حبان أنه ﷺ صلى فى خسوف القمر ، قال الحافظ : وفى هذا رد على من أطلق كابن رشيد أنه ﷺ لم يصل فيه ، وقال صاحب الهدى : لم ينقل أنه ﷺ صلى فى كسوف القمر جماعة لكن حكى ابن حبان فى السيرة له أن القمر خسف فى السنة الخامسة فصلى النبى ﷺ بأصحابه وكانت أول صلاة كسوف فى الإسلام ، وهذا إن ثبت انتفى التأويل المذكور ، وقد جزم به مغلطاى فى سيرته ، انتهى ملخصاً من الأوجز ، ومنها أن الصلاة فى خسوف القمر كالصلاة فى الكسوف بأربع ركعات وأربع سجدات بالجماعة جهراً ، إلا أنهما اختلفا فى الخطبة بعدها كالكسوف ثابتة عند الشافعى دون أحمد ، وصلاة الخسوف كسائر النوافل عند مالك والحنفية بدون تكرار الركوع وبدون الخطبة بعدها إلا أن الجماعة مكروهة فيها عند مالك ، وغير مسنونة عند الحنفية ، قال مالك : لم يبلغنا ولا أهل بلدنا أنه ﷺ جمع فى كسوف القمر ولا نقل عن أحد من الأئمة بعده أنه ﷺ جمع فيه ، وقال العينى : أبو حنيفة لم ينف الجماعة بل قال الجماعة فيها غير سنة ، وذلك لتعذر اجتماع الناس من أطراف البلد ، وقال المهلب : يمكن تركه ﷺ رحمة للمؤمنين ، لئلا تخلو بيوتهم بالليل فيخطفهم الناس ويسرقون ، وقال ابن القصار : خسوف القمر يتفق ليلا فيشق الاجتماع له ، وربما أدرك الناس نياماً فيثقل عليهم الخروج ، ولا ينبغى أن يقاس على الكسوف لأنه يدركهم مستيقظين ولا يشق اجتماعهم ، انتهى مختصراً من الأوجز ، وتقدم فى المسألة الخامسة من البحث الثامن ما قال بعضهم : إن الجماعة شرط فى الصلاتين معاً .

ومما يجب التنبيه عليه أن الإمام البخارى ترجم بباب الصلاة فى الكسوف ،

قـــوله : (ولـكنهما آيتان من آيات الله) وذلك لاينافى وقوعهما على حسب ما بينه أصحاب (١) الهيئة من حيلولة الأرض وغـــيره ، فإن الآية

وذكر فيه عدة روايات كلها خالية عن تعدد الركوع ، مع أنه ذكرها فى أبواب أخرى، فالظاهر أنه لم يأخذ بتعدد الركوع ، وإلا فكان حقاً عليه أن يذكرها فى باب الصلاة ولو رواية واحدة ، فضلا أن يذكر عدة روايات خالية عن التعدد ، وقال السندى : قوله : فصلى بنـا ركعتين ، استدل به من يقول : صلاة الكسوف كصلاة النافلة ، فإنه المتبادر من لفظ صلى ركعتين ، سيما وقد زاد النسائى : كما كنتم تصلون ، والصلاة المعلومة هى كالنافلة ، وأجاب من يقول بالتعدد بحمله على أن المعنى كما تصلون فى الكسوف ، وكذا استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا رأيتموها فصلوا » ، إذ المتبادر من الصلاة ما يكون بركوع لا ركوعين ، وأجاب الآخرون بأن القول مبين بالفعل ، ورده الاولون بأن الفعل مضطرب ، فإنه جاء كل ركعة بركوعين وثلاثة وأربعة إلى غير ذلك ، والحمل على تعدد الوقائع مشكل إذ لم يعهد وقوع الكسوف مراراً كثيرة فى قدر عشر سنين ، فسقط البيـان للتعارض فبقيت الصلاة مطلقة ، فوجب حملها على المتعارفة ، انتهى مختصراً . قلت : وقد وردت الروايات بعشر ركوعات فى كل ركعة كما فى الأوجز، وبسط فيه الكلام على الفقه فى ذلك ومستدلات الحنفية فارجع إليه ١٢ .

(١) وقد تقدمت الإشارة فى البحث الثانى من الأبحاث المتقدمة فى أول البـاب أن ابن العربى والعينى وغيرهما أبطلوا قول أهل الهيئة ، وأجمل الكلام على ذلك فى الأوجز ، قال الكرمانى : فإن قلت ما تقول فيما قال أهل الهيئة : إن الكسوف سببه حيلولة القمر بينها وبين الأرض ، فلا ترى حينئذ أنوار القمر وهو كمد لا نور له ، وذلك لا يكون إلا فى آخر الشهر عند كون النيرين فى إحدى عقدى الرأس والذنب ، وله آثار فى الأرض ، قلت : المقدمات كلها ممنوعة ، ولئن سلمنا فإن كان غرضهم أن الله تعالى أجرى سنته بذلك كما أجرى احتراق الحطب اليابس

هى (١) العلامة وهما تدلان على كمال قدرته وتمام تمكنه من سلب أنوارهما كيف ما كان .

قوله : (مامن أحد أغير من الله) وقد علم كمال(٢) اقتداره بالكسوف فلا يؤمن منه الانتقام أو سلب أنوار الإيمان أو غير ذلك من البلايا إذا انتهكت محارمه .

عند مساس النار له فلا بأس به ، وإن كان غرضهم أنه واجب عقلا وله تأثير بحسب ذاته فهو باطل لما تقرر أن جميع الحوادث مستندة إلى إرادة الله ابتداء ، ولا مؤثر فى الوجود إلا الله تعالى ، اه ١٢ .

(١) قال الكرمانى : أى علامة لعذاب الناس ، كأنها مقدمة له ، قال تعالى : « وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً ، أو علامة لقرب زمان القيامة ، وأمارة من أماراتها أو علامة لكون الشمس مخلوقة داخلة تحت النقص ، مسخرة بقدرة الله تعالى ، ليس لها سلطنة على غيرها بل لا قدرة لها على الدفع عن نفسها ، اه . وفى الأوجز الآية فى كلام العرب : العلامة ، ويحتمل أن يريد أن ذلك من آياته التى يستدل بها على وحدانيته وقدرته وعظمته ، ويحتمل أن يريد أنها من علامات تخويفه وتحذيره بآياته وسطوته ، قال تعالى : « وما نرسل بالآيات » الآية ، قاله الباجى ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : نسبة الغيرة إلى الله تعالى مجاز محمول على إظهار غاية غضبه على الزانى ، أو استعارة مصرحة تبعية ، قد شبه حالة ما يفعل الله تعالى مع عبده الزانى من الانتقام وحلول العقاب بحالة ما يفعله السيد بعبده الزانى من الزجر والتعزير ، ووجه تعلق هذا الكلام بما قبله هو أنه لما خوف أمته من الكسوف وحرضهم على الالتجاء إلى الله تعالى بالخيرات ، أراد أن يردعهم عن المعاصى وخص منها الزنا ، لأن ميل النفس إليه أكثر من ميلها إلى غيره ولتفخيم شأنه فى الفظاعة ، اه . وقريب منه مافى الفتح إذ قال : قال ابن فورك : المعنى ما أحد أكثر زجراً عن الفواحش من الله تعالى ، وقال غيره : غيرة الله ما يغير من حال العاصى بانتقامه منه فى الدنيا والآخرة أو فى إحداهما ومنه قوله تعالى : « إن الله

(باب النداء بالصلاة[1] جامعة)

لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وقال الطيبي وغيره : وجه اتصاله بما قبله من جهة أنهم لما أمروا باستدفاع البلايا بالذكر والدعاء وغيرهما ناسب ردعهم عن المعاصي التي هي من أسباب جلب البلايا ، وخص منها الزنا لأنه أعظمها فى ذلك، وقيل لما كانت هذه المعصية من أقبح المعاصى وأشدها تأثيراً فى إثارة النفوس وغلبة الغضب ناسب ذلك تخويفهم فى هذا المقام من مؤاخذة رب الغيرة وخالقها سبحانه ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : هو بالنصب فيهما على الحكاية ، ونصب الصلاة فى الأصل على الإغراء، وجامعة على الحال ، أى أحضروا الصلاة فى حال كونها جامعة ، وقيل برفعهما على أن الصلاة مبتدأ وجامعة خبره ، ومعناه ذات جماعة ، وقيل جامعة صفة والخبر محذوف تقديره فاحضروها ، اه . وتعقبه العينى واختار النصب فيهما ، أى حال كونها جامعة قال : ويجوز الرفع فيهما على الابتداء والخبر - ثم قال : قال ابن عبد البر أجمع العلماء على أن صلاة الكسوف ليس فيها أذان ولا إقامة ، إلا أن الشافعى قال : لو نادى مناد الصلاة جامعة ليخرج الناس بذلك إلى المسجد لم يكن بذلك بأس ، اه .وظاهره تفرد الشافعى بذلك النداء وليس كذلك ، بل قال الموفق : ويسن أن ينادى لها الصلاة جامعة لرواية عبد الله بن عمر رضى الله عنهما هذه متفق عليها ، وهكذا فى الدر المختار ، وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ، اهـ . نعم ، لم أره فى فروع المالكية إلا أن الدسوقى حكى عن عياض أنه استحسن هذا القول عند كل صلاة لا يؤذن لها لكنهم لم يأخذوا قول عياض فى العيدين كما سيأتى ، قلت : وفى شرح البخارى لشيخ الإسلام أجاب عن الحديث من لم يقل باستحباب ذلك أن الأمر بذلك كان ابتداء فى أول الأمر لإعلام الناس بشرعيتها لأنها لم تكن معهودة ، لا أنه يؤمر بالنداء بها فى كل مرة ١٢ .

قاس(١)الشافعي(٢) عليه صلاتي العيدين فقال فيهما بالنداء ، ولكن الحنفية لم يعدوا هذا الحكم فيهما ، لأن الكسوف قلما يتنبه له كل أحد إلا إذا اشتد ، فأما العيدان

(١) وقد أقر الحافظ بأن الإمام الشافعي رضي الله عنه قاسه على الكسوف إذ قال : واستدل بقول جابر : ولا إقامة ولا شيء ، على أنه لا يقال أمام صلاتها شيء من الكلام لكن روى الشافعي عن الزهري قال : «كان رسول الله ﷺ يأمر المؤذن يوم العيدين أن يقول : الصلاة جامعة » ، وهذا مرسل يعضده القياس على صلاة الكسوف ، اهـ .

(٢) ظاهر ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا هو تفرد الإمام الشافعي بذلك فيما بين الأئمة الأربعة ، وهو الظاهر من مراجعة كتب الفروع ، قال الموفق في بحث الأذان والإقامة في العيدين وعن عطاء قال : « أخبرني جابر أن لا أذان يوم الفطر حين يخرج الإمام ولا بعد ما يخرج الإمام ولا إقامة ولا نداء ولا شيء ، لا نداء يومئذ ولا إقامة » رواه مسلم ، وقال بعض أصحابنا : ينادى لها « الصلاة جامعة » وهو قول الشافعي وسنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع ، اهـ . وفي الأوجز : قال الشيخ ابن القيم كان النبي ﷺ إذا انتهى إلى المصلى أخذ في الصلاة من غير أذان ولا قول الصلاة جامعة ، والسنة أن لا يفعل شيء من ذلك ، اهـ . وقال الدردير : ولا ينادى الصلاة جامعة ، أي لا يسن ولا يندب بل هو مكروه ، أوخلاف الأولى ، قال الدسوقي : أي لعدم ورود ذلك فيها ، وبالكراهة صرح في التوضيح والشامل والجزولي ، وصرح ابن ناجي وابن عمر وغيرهما بأنه بدعة ، وما ذكره خش من أنه جائز ههنا غير صواب ، وما ذكر من أن الحديث ورد بذلك فيها فهو مردود بأن الحديث لم يرد في العيد ، وإنما ورد في الكسوف كما في التوضيح والمواق وغيرهما عن الإكمال ، وقياس العيد عليه غير ظاهر لتكرر العيد وشهرته وندور الكسوف ، نعم في المواق أن عياضاً استحسن أن يقال عند كل صلاة لايؤذن لها « الصلاة جامعة » لكن لم يعرج عليه المصنف وفي المج أن الإعلام بك « الصلاة جامعة » جائز وأن محل النهي في المتن إذا اعتقد أن الإعلام

فلا يخفى يومهما ولا وقت صلاتيهما على أحد مع أنه ورد فى بعض الروايات(١) أنه لم يكن لصلاة العيدين أذان ولا إقامة ولا شيء ، فقوله : هذا لا شيء ينفى كل شيء ، وقولهم : الصلاة جامعة شيء لامحالة .

قوله : (أجل لأنه أخطأ السنة إلخ) فيه دلالة (٢) ظاهرة لمذهب الإمام ، فإن

مطلوب بخصوص هذا اللفظ فانظره ، اه . ويشكل على ما أفاده الشيخ ههنا ما تقدم فى الكوكب الدرى من مشروعية هذا القول إذ قال بعد قوله بغير أذان ولا إقامة ، هذا ليس نفياً للإعلام مطلقاً ، بل هذا نفى للإعلام بطريق مخصوص ، لكنه يعلم من بعض الروايات أنه لم يكن فيها شيء ، فقد ورد فيها ولا شيء ، لكن المعول على مافى بعض الروايات أنه كان ينادى بـ « الصلاة الصلاة » وهذا موافق للقياس إلى آخر ما فى الكوكب ، وأشرت فى هامش الكوكب وكذا فى الأوجز إلى اختلاف الأئمة فى ذلك . وما احتجت إلى التنقير فى ذلك فيهما لما رأيت الشيخ سراج وغيره صرحوا باتفاق الأئمة الأربعة على ذلك ، لما رأيت فى اللامع النكير على قياس الإمام الشافعى احتجت إلى المراجعة فى كتب الفروع فرأيت الحنابلة أنكروا ذلك ، وأكثر الإنكار على ذلك المالكية فى فروعهم ، كما تقدم عن المغنى والدردير ، ولم أر التصريح بذلك لانفياً ولاإثباتاً فى فروع الحنفية إلى الآن ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً — والظاهر من كتب فروعهم أيضاً عدم القول بذلك لأنهم كلهم أنكروا الأذان والإقامة فى العيدين ولم يتعرضوا لذلك ، ولعل من حكى اتفاق الأئمة الأربعة على ذلك فلعله رأى قول بعض الحنابلة كما فى المغنى ، وقول عياض المالكى كما تقدم عن الدسوقى فاعتمد على هذه الأقوال وعزى بذلك القول إلى الأئمة الأربعة ١٢ .

(١) كما رواه مسلم فى صحيحه عن جابر وتقدم عن المغنى أنه استدل بذلك الحديث على مسلكه من عدم اختيار هذا القول ١٢ .

(٢) وهذا لامراء فى ذلك فإن عروة تابعى بلا ريب ، وعبد الله صحابى ، قال الحافظ : استدل بالحديث على أن السنة فى صلاة الكسوف فى كل ركعة ركوعان ،

عروة يحدث عن غيره وإنه تابعى ، وأخوه عبد الله هذا صحابى بنفسه ، ولا يمكن أنه تقدم على القوم وأمهم دون أن يحقق أمر صلاة الكسوف ، كيف هى ؟ وقد كانت معه جماعة من(١) الصحابة ولم ينقل من أحد منهم إنكار على ما فعله ولو أنكروا عليه لنقل كما نقل إنكار أخيه الأصغر منه سناً وعلماً فكان ذلك حجة قوية على أنهم سلموا ذلك منه واستحسنوه ، فأما إنكار عروة فإن مبناه أنه سمع من(٢) عائشة ما يخالف صلاة ابن الزبير فظن أنه خالف السنة مع أن عائشة لم تكن حين الصلاة إلا فى حجرتها(٣) فلا تدرى الأمر على ما هو عليه فى نفس

وتعقب بأن عروة تابعى ، وعبد الله صحابى ، فالأخذ بفعله أولى ، وما أجاب عنه الحافظ تعقب عليه العينى ، وقال العينى أيضاً فى موضع آخر : عروة أحق بالخطأ من عبد الله الصاحب الذى عمل بعلم ، وعروة أنكر مالم يعلم ، اه ١٢ .

(١) هكذا حكى صاحب الفيض عن العينى إذ قال : قال العينى : كيف وعبدالله ابن الزبير كان خليفة إذ ذاك وقد صلى خلفه كثير من الصحابة رضى الله عنهم فإن كان أخطأ السنة هو فهل أخطأوا كلهم وصلوا خلاف السنة ولم يتكلم أحد منهم بحرف ؟ أقول : ولعل لفظ مثل الصبح مأخوذ من لفظ النبى ﷺ عند أبى داود «كأحدث صلاة صليتموها» وحينئذ ثبت وحدة الركوع من رواية البخارى أيضاً ، وحصل تفسير ماعند أبى داود من التشبيه أنه فى وحدة الركوع لا فى تعدد الركعتين فإنه لم يثبت عنه فى لفظ : «أن صلوا كصلاتى هذا» بل أتى فيه : إما بالأمر بالصلاة المطلقة أو بالتشبيه بصلاة الصبح ، وفيه إيماء إلى ما قلنا وتشييد ما ذهبنا ، اه ١٢ .

(٢) كما تقدم ويأتى أيضاً حديثه عن عائشة بطرق ١٢ .

(٣) وفيها تصلى صلاة الكسوف ، وفيها اجتمعت النساء ، ولفظ النسائى برواية عمرة عن عائشة «أن النبى ﷺ خرج مخرجاً فخسفت الشمس فخرجنا إلى الحجرة فاجتمع إلينا نساء وأقبل رسول الله ﷺ فقام قياماً طويلا» الحديث ، وقال الحافظ : قال الزين بن المنير : استدل به أى بحديث أسماء هذا ابن بطال على جواز خروج

الأمر ، كيف ، وقد رواه غيرها ممن شهد الوقعة وتحرى فعل(١) النبي ﷺ فيها كما هو مذكور في روايات أبي داود ولم(٢) ينقلوا إلا ما اختاره الأحناف رضوان الله عليهم ، ومع ذلك فهي كله مترددة(٣) في رواية القصة ، فقد روى عنها أربع

النساء إلى المسجد لصلاة الكسوف وفيه نظر ، لأن أسماء إنما صلت في حجرة عائشة إلخ ، وقال أيضاً في موضع آخر : قوله : فإذا الناس قيام كأنها التفتت من حجرة عائشة إلى من في المسجد فرأتهم قياماً ، اهـ ١٢ .

(١) مثل سمرة بن جندب إذ قال : « بينما أنا وغلام من الأنصار نرمي غرضين لنا حتى إذا كانت الشمس قدر رمحين أو ثلاثة اسودت حتى آضت كأنها تنومة فقال أحدنا لصاحبه : انطلق بنا إلى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذه الشمس لرسول الله ﷺ في أمته حدثا » الحديث ، أخرجه أبو داود وفيه الصلاة بركوع واحد ، وفي الأوجز أخرجه أبو داود والنسائي ، وقال النيموي : إسناده صحيح ، قلت : وأخرجه مسلم بلفظ : وقرأ بسورتين وصلى ركعتين ، وقال العيني : أخرجه الأربعة ، وقال الترمذي : حديث حسن صحيح ، اهـ . ومثل قبيصة الهلال إذ قال : « كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فخرج فزعاً يجر ثوبه وأنا معه يومئذ بالمدينة فصلى ركعتين » الحديث ، أخرجه أيضاً أبو داود ، وذكره شيخنا في البذل في مستدلات الحنفية ومثل عبد الرحمن بن سمرة إذ قال : بينما أترمى بأسهم في حياة رسول الله ﷺ إذ كسفت الشمس فنبذتهن وقلت : لأنظرن ما أحدث لرسول الله ﷺ في كسوف الشمس اليوم » الحديث ، أخرجه أبو داود في « باب من قال يركع ركعتين » أي ركوعين مثل الحنفية ، وفي الأوجز أخرجه أبو داود ومسلم والنسائي ، وأخرجه الحاكم وقال صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه ، وبسط في الأوجز في مستدلات الحنفية في ذلك والجواب عما يخالف مسلكهم ١٢ .

(٢) أي هؤلاء الناظرون بالاهتمام والمعتنون لها الذين سبقوا إلى النبي ﷺ لينظروا ما أحدث الكسوف ١٢ .

(٣) فقد روى عنها رضي الله ركوعان في كل ركعة ، أخرجه الأئمة الستة

ركوعات وستة فهذا أول حجة على أنها لم يتعين عندها أحد الأمرين وإلا لما اختلفت الروايات عنها فعلم أنها مع ترددها فى تعيين عدد الركوع روت كل واحد من الراويين على حسب ما ترجح عندها من الاحتمال حين روايتها لتلك الرواية، والله تعالى أعلم.

قوله : (فقال فى كسوف الشمس والقمر) فيه الترجمة(١) حيث ذكر الراوى

فى كتبهم ، وروى عنها ثلاث ركوعات فى كل ركعة ، أخرجه مسلم بلفظ : ست ركعات وأربع سجدات ، وأخرجه أحمد والنسائى والبيهقى والحاكم وقال : صحيح على شرط الشيخين ، وأقره عليه الذهبي كما فى الأوجز ، وإلى الأول أشار الشيخ قدس سره بأربع ركعات يعنى الركعتين فى كل ركعة ، وإلى الثانى بقوله ستة أى ثلاث ركوعات فى كل ركعة ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى توجيه المناسبة وجيه وواضح ، وهو أوجه مما قال الحافظ إذ قال أولا فى الترجمة : لعلـه أشار إلى ما رواه ابن عيينة عن الزهرى عن عروة : لاتقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت ، ثم ساق المؤلف حديث ابن شهاب عن عروة عن عائشة بلفظ خسفت الشمس ، وهذا موافق لما قال عروة لكن روايات غيره بلفظ كسفت كثيرة جداً ، اهـ . كأنه أشار إلى أن البخارى ذكر حديث الباب تأييداً لما قال عروة ، وما أفاده العينى وتبعه القسطلانى موافق لما أفاده الشيخ قدس سره إذ قال : مطابقته للترجمة يمكن أن تؤخذ من قوله : فقال فى كسوف الشمس والقمر ، وقوله : لا يخسفان لأن كل واحد من الكسوف والخسوف استعمل فى كل واحد من الشمس والقمر ، اهـ . وترجم الإمام البخارى بلفظ « هل » قال الزين بن المنير : أتى بلفظ الاستفهام إشعاراً منه بأنه لم يترجح عنده فى ذلك شىء ، قال الحافظ : ولعله أشار إلى ما رواه ابن عيينة عن الزهرى عن عروة قال : لاتقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت وهذا موقوف صحيح رواه سعيد بن منصور عنه ، وأخرجه مسلم عن يحيى

أولا لفظ الكسوف لهما ، ثم ذكر بلفظ لا يخسفان ، فعلم جواز إطلاق اللفظتين معاً

ابن يحيى عنه لكن الأحاديث الصحيحة تخالفه لثبوتها بلفظ الكسوف فى الشمس من طرق كثيرة ، والمشهور فى استعمال الفقهاء أن الكسوف للشمس والخسوف للقمر ، واختاره ثعلب ، وذكر الجوهرى أنه أفصح ، وقيل يتعين ذلك ، وحكى عياض عن بعضهم عكسه وغلطه لثبوته بالخاء فى القمر ، وكان هذا هو السر فى استشهاد المؤلف به فى الترجمة ، وقيل يقال بهما فى كل منهما ، وبه جاءت الأحاديث ، ولا شك أن مدلول الكسوف لغة غير مدلول الخسوف لأن الكسوف التغير إلى سواد ، والخسوف النقصان أو الذل ، فإذا قيل فى الشمس كسفت أو خسفت لأنها تتغير ويلحقها النقص ساغ وكذلك القمر ، ولا يلزم من ذلك أنهما مترادفان ، وقيل بالكاف فى الابتداء وبالخاء فى الانتهاء ، وقيل بالكاف لذهاب جميع الضوء وبالخاء لبعضه ، وقيل بالخاء لذهاب كل اللون وبالكاف لتغيره ، اهـ . وزاد العينى : قيل الكسوف أن يكسف ببعضهما والخسوف أن يخسف بكلهما ، قال تعالى : « فخسفنا به وبداره الأرض » ، وقال شمر : الكسوف فى الوجه الصفرة والتغير ، وقال ابن حبيب فى شرح الموطأ : الكسوف تغير اللون والخسوف انخسافهما ، وكذلك تقول فى عين الأعور إذا انخسفت وغارت فى جفن العين ، ومال العينى إلى أن الاستفهام فى الترجمة ليس للنفى والإنكار ، والأوجه عندى أن الترجمة من الأصل الثانى والثلاثين ، وأشار بلفظ « هل » فى الترجمة إلى مجرد الاحتمال الناشئ من قول عروة ، والمقصود استعمال كل من اللفظين فى كل منهما كما أفاده الشيخ قدس سره ، قال القسطلانى : قال الحافظ عبد العظيم المنذرى ومن قبله القاضى أبو بكر بن العربى : حديث الكسوف رواه عن النبى ﷺ تسعة عشر نفساً ، رواه جماعة منهم بالكاف ، وجماعة بالخاء ، وجماعة باللفظين جميعاً ، اهـ . ثم ذكر الإمام رضى الله عنه فى الترجمة الآية الشريفة ، قال الحافظ : فى إيراده لهذه الآية احتمالان أحدهما أن يكون أراد أن يقال خسف القمر كما جاء فى القرآن ولا يقال كسف ،

وإن كان الغالب فى القمر الخسوف كما ورد(١) فى الآية وفى الشمس الكسوف والله أعلم .

قوله : (وتابعه موسى) أى يونس(٢) فى ذكر روايته المذكورة وأما(٣) ذكر

وإذا اختص القمر بالخسوف أشعر باختصاص الشمس بالكسوف ، والثانى أن يكون أراد أن الذى يتفق للشمس كالذى يتفق للقمر وقد سمى فى القرآن بالخاء فى القمر فليكن الذى للشمس كذلك ، اهـ . وقال العينى : إيراد البخارى هذه الآية إشارة إلى أن الأجود أن يقال خسف القمر وإن كان يجوز أن يقال كسف القمر لا كما قال بعضهم يحتمل أن يكون أراد أن يقال خسف القمر ولا يقال كسف كما لا وقد أسند الكسف إليه فى الأحاديث ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وإلى ذلك أشار القسطلانى بقوله فى إيراده لها إشعار باختصاص القمر بخسف الذى بالخاء واختصاصها بالكاف كما اشتهر عند الفقهاء ، ويجوز الخاء في الشمس كالقمر لاشتراكهما فى التغير ، اهـ ١٢ .

(٢) كذا فى العينى إذ قال : تابع يونس فى روايته عن الحسن موسى عن مبارك ، اهـ ١٢ .

(٣) بسط الشيخ قدس سره فى توضيح هذه المتابعات لاختلاف نسخ البخارى فى ذكر قوله تابعه أشعث ، ففى النسخ التى بأيدينا ذكره بعد ذكر متابعة موسى ورجح الحافظ تقديمه كما فى سترى كلامه ، وباختلاف ذلك يختلف غرض المتابعة وبسط الكلام على ذلك الحافظان ابن حجر والعينى ، وسكت عنه الكرمانى ، ولخظ القسطلانى كلام الحافظ فذكره مختصراً لاختصاره فقال :)قال أبو عبد الله) البخارى (لم يذكر عبد الوارث) فيما أخرجه المصنف فى صلاة كسوف القمر ، (وشعبة) فى كسوف القمر ، (وخالد بن عبد الله) الطحان كما سبق فى أول الكسوف ،(وحماد بن سلمة) مما وصله الطبرانى (عن يونس) بن عبيد المذكور (وتابعه) أى تابع يونس فى روايته عن الحسن (أشعث) بن عبد الملك الحمرانى (عن الحسن) البصرى يعنى فى حذف قوله : يخوف الله بهما ، (وتابعه موسى) هو ابن إسماعيل التبوذكى كما جزم به المزى ، أو هو ابن داود الضبى كما قاله الدمياطى لكن رجح الحافظ ابن حجر الأول ، (عن مبارك) بن فضالة كما رواه الطبرانى ، (عن الحسن إلخ) وفى هذه المتابعة

التخويف فلا يضر عدم ذكرهما إياه فى المتابعة ، والظاهر أن يقال : المتابعة إنما هو فى ذكر التخويف إذ لا تعرض فى هذه الترجمة إلا للتخويف فلا يفيد ذكرهما الرواية إذا لم يذكرا ما تصدى المؤلف لإثباته منها ، وأما ما قيل : إن المتابعة فى عدم ذكر التخويف ، فيرده مافى نسخة المتن من التصريح بذكرالتخويف ، وأيضاً فلا يناسب إفراد موسى وصاحبه عن الجماعة الذين سماهم فيمن لم يذكر ، بل كان نظمهم أولى فى سلك واحد حيث عدّ عبد الوارث وشعبة وغيرهما ، فالصحيح على هذا أن المذكورين جملة لم يذكروا التخويف ، وذكره حماد بن زيد كما فى الإسناد المتقدم ، وتابعه فى رواية التخويف موسى عن الحسن بواسطة مبارك والأشعث(١)

رد على من نفى سماع الحسن عن أبى بكرة فإنه قال فيه بلفظ أخبرنى ووقع فى رواية متابعة أشعث عن الحسن عقب قوله فى آخر متابعة موسى : يخوف بهما عباده ، قال فى الفتح : والصواب تقديمها لخلو رواية أشعث من قوله يخوف بهما عباده ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) هكذا حكى العينى عن صاحب التلويح ، لكنه تعقب عليه ، وكذا يخالفه ما تقدم عن القسطلانى عن الحافظ ، قال العينى : تابعه أشعث يعنى تابع مبارك ابن فضالة أشعث الحمرانى عن الحسن كذلك لكن بلا ذكر التخويف ، رواه النسائى كذلك عن الفلاس عن خالد عن أشعث عن الحسن ، وقال بعضهم : وقع قوله تابعه أشعث فى بعض الروايات عقيب متابعة موسى ، والصواب تقديمه لخلو رواية أشعث عن ذكر التخويف ، قلت : لا يلزم من متابعة أشعث لمبارك بن فضالة فى الرواية عن الحسن أن يكون فيه ذكر التخويف ، لأن مجرد المتابعة يكفى فى الرواية ، وقد ذهل صاحب التلويح ههنا حيث قال : فى قوله تابعه أشعث عن الحسن : يعنى تابع مبارك بن فضالة عن الحسن بذكر التخويف ، رواه النسائى إلى آخره ، وليس فى رواية النسائى عن الأشعث ذكر التخويف ، اهـ . قلت : أخرج النسائى أولا حديث يونس عن الحسن مفصلا بذكر التخويف فيه ، ثم ذكر

عنه من غير واسطة ، وإنما أرجع العائد إلى يونس لا إلى حماد مع أن المقام يقتضى ذلك ، لأنه أراد برواية يونس هى التى ذكرت عنه فى المتن فافهم وبالله التوفيق .

قوله : (جاءت تسألها) أى كانت(١) سائلة لفقرها .

قوله (أعاذك الله) قالت(٢) لها ذلك شكراً لما أولتها من النعمة والعطية .

حديث الأشعث عن الحسن مختصراً بلفظ « صلى ركعتين ، وذكر كسوف الشمس ، اهـ . فظاهرهذا السياق هو الذى فهمه صاحب التلويح فتأمل ، وفى الفيض قوله : تابعه أشعث ، اعلم أن المتابعة تكون بين الأقران لا بين المتقدم والمتأخر ، مع أنه قد جعلهاههنا بين المتقدم والمتأخر ، وقد تعرض الحافظ فى موضع آخر أن المتابعة ههنا وإن كانت فى اللفظ بين المتقدم والمتأخر لكن محطها بين الأقران أعنى يكون مآلها إلى المتابعة بين الأقران ، اهـ ١٢ .

(١) قال القسطلانى : أى تسألها عطية ، اهـ . وسيأتى فى كلام الحافظ أنه قال لم أعرف اسم اليهودية ، ١٢ .

(٢) كما سيأتى التصريح بذلك فى رواية أحمد عن الأموى عن عائشة الآتية فى كلام الحافظ ، إذ قال باحثاً عن اختلاف الروايات فى هذه القصة فى حديث البخارى فى الجنائز عن عائشة : « أن يهودية دخلت عليها فذكرت عذاب القبر ، فسألت عائشة رضى الله عنها رسول الله ﷺ عن عذاب القبر ، فقال : نعم عذاب القبر حق » ووقع فى رواية أبى وائل عن مسروق عند المصنف فى الدعوات: دخلت عجوزان من عجز يهود المدينة فقالتا إن أهل القبور يعذبون فى قبورهم ، وهذا محمول على أن إحداهما تكلمت وأقرتها الأخرى على ذلك ، فنسبت القول إليها مجازاً والإفراد يحمل على المتكلمة ، ولم أقف على اسم واحدة منهما ، وزاد فى رواية أبى وائل « فكذبتهما » ووقع فى مسلم من طريق الزهرى عن عروة قالت : دخل على امرأة وهى تقول : هل شعرت أنكم تفتنون فى القبور ؟ قالت فارتاع

. . . .

رسول الله ﷺ وقال: «إنما يفتن يهود» قالت عائشة: فلبثنا ليال ثم قال رسول الله ﷺ: هل شعرت أنه أوحى إلى أنكم تفتنون فى القبور، فسمعت رسول الله ﷺ يستعيذ من عذاب القبر»، وبين هاتين الروايتين مخالفة، لأن فى هذه أن رسول الله ﷺ أنكر على اليهودية، وفى الأولى أنه أقرها، قال النووى تبعاً للطبرى وغيره: هما قصتان، أنكر النبى ﷺ فى القصة الأولى، ثم أعلم النبى ﷺ بذلك، ولم يعلم عائشة، فجاءت اليهودية مرة أخرى فذكرت ذلك فأنكرت عليها عائشة مستندة إلى الإنكار الأول فأعلمها النبى ﷺ بأن الوحى نزل بإثباته، اهـ.

وقال الكرمانى: يحتمل أنه ﷺ كان يتعوذ سراً فلما رأى استغراب عائشة أعلن به، قال الحافظ: كأنه لم يقف على رواية مسلم عن الزهرى المذكورة، وفى «باب الكسوف» يعنى حديث الباب: أن يهودية جاءت تسألها الحديث، وفيه: فقال رسول الله ﷺ عائذاً بالله من ذلك ثم ركب ذات غداة فخسفت الشمس، فذكر الحديث وفى آخره ثم أمرهم أن يتعوذوا من عذاب القبر، وفى هذا موافقة لرواية الزهرى، وأنه ﷺ لم يكن علم بذلك، وأصرح منه ما رواه أحمد بإسناده على شرط البخارى: عن سعيد الأموى عن عائشة أن يهودية كانت تخدمها، فلا تصنع شيئاً من المعروف إلا قالت لها اليهودية: وقاك الله عذاب القبر، قالت فقلت يا رسول الله هل للقبر عذاب؟ قال: كذبت يهود لاعذاب دون يوم القيامة، ثم مكث بعد ذلك ما شاء الله فخرج ذات يوم نصف النهار وهو ينادى بأعلى صوته أيها الناس استعيذوا الله من عذاب القبر فإن عذاب القبر حق» وفى هذا كله أنه ﷺ إنما علم بحكم عذاب القبر إذ هو بالمدينة فى آخر الأمر، كما تقدم تاريخ صلاة الكسوف فى موضعه، وقد استشكل ذلك بأن الآية المتقدمة وهى قوله تعالى: «يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت» الآية مكية، وكذلك الآية

قوله : (فقام قياماً طويلا ، وهو دون القيام الأول إلخ) . ربما يتوهم أن التأويل(١) الذى ذكر فى الجمع بين الروايات أنه ﷺ ربما انحنى بعد طول قيامه

الأخرى وهى قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً » والجواب أن عذاب القبر يؤخذ من الأولى بطريق المفهوم فى حق من لم يتصف بالإيمان ، وكذلك بالمنطوق فى الأخرى فى حق آل فرعون وإن التحق بهم من كان له حكمهم من الكفار فالذى أنكره النبى ﷺ إنما هو وقوعه على الموحدين ، ثم أعلم النبى ﷺ أن ذلك يقع على من يشاء الله منهم ، فجزم به وحذرمنه ، وبالغ فى الاستعاذة منه تعليما لأمته ، فانتفى التعارض بحمد الله تعالى .

(١) اختلفت الأقاويل عن الحنفية فى توجيه روايات تعدد الركوع ، بعضها قريب وبعضها بعيد ، ذكرت عدة منها فى الأوجز ، منها : أن روايات التعدد مضطربة فى عددها ، ومنها أنها تخالف الحديث القولى ، والعبرة للقول إذا خالف الفعل ، ومنها أنه ﷺ لما أطال الركوع جداً ملّ بعض القوم فرفعوا رؤوسهم أوظنوا أنه ﷺ رفع رأسه فرفعوا رؤوسهم ، أو رفعوا رؤوسهم على عادة الركوع المعتادة فوجدوا النبى ﷺ راكعاً فركعوا ثم فعلوا ثانياً وثالثاً ، ففعل من خلفهم كذلك ظناً منهم أن ذلك من النبى ﷺ فروى كل واحد على ما وقع فى ظنه ، ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان فى آخر الصفوف ، قلت : ومثل ذلك يشاهد كثيراً فى صلوات الأعياد ، ومنها أنه ﷺ كان يرفع رأسه ليختبر حال الشمس هل انجلت أم لا ، فظنه بعض من خلفه ركوعا مستأنفاً ، ومنها أنه ﷺ إنما ركع ركوعين على وجه الصورة لا الحقيقة ، فإنه لما قربت له الجنة والنار رفع رأسه فزعا من النار ، ومنها أن الركوع كان بدل السجود للآيات ، ومنها أن الزيادة فى صلاة كانت لعوارض اعترضت فيها فقد روى أنه ﷺ تقدم فى الركوع حتى كان كمن يأخذ شيئاً ، ثم تأخر كمن ينفر عن شىء ، ومنها أنه يحتمل أن الركوع كان بدل سجود التلاوة ، هذا كله ملخص من الأوجز والبسط فيه مع نسبة هذه الأقاويل إلى

لما لحقه من الكلام ، فظن بعض من خلفه أنه يهوى الركوع[1] ، وأيد ظنه ذلك ما كان النبي ﷺ يكثره من التسبيح والتكبير وغير ذلك ، يرده المذكور في الروايات من الترتيب بين كل ركعة ، فإن كل أخرى منها قد كانت دون الأولى ، وهذا لا يتصور إلا من قصد باعث على ذلك ، والجواب أنه غير مسلم ، فإن كثيراً ما يتفق مثل ذلك ، لا لأجل مصلحة مرعية ولا فكر يتقدمه أو روية ، مع أن الانحناء المترتب على الإعياء لا يكون إلا مرتباً ، فإن مدة الإعياء أول مرة لا بد وأن تكون أكثر منها ثاني مرة ، لأن الجسم أولا أبعد من الكلال والعي[2] منه ثانياً مع أن لما[3] رسخ في القوة الخيالية زيادة دخل في تصوير الشيء الذي تخيله فالراوي ظن الترتب ورواه حسب ما ظن ولكنه يرد عليه أن اتفاق الرواة على هذا الترتيب لا يجوز أن يكون ارتسم ذلك في كل منهم ، والله الموفق للصواب ، وإليه المرجع والمآب .

قوله : (فلم أر منظر كاليوم) أفظع[4] ، ولا يعترض ذكر اليوم بليل المعراج ، لأن المشاهدة ثمة كانت خالية عن المفاظمة .

قائليها ، والتوجيه الذي أفاده الشيخ قدس سره لم أر بعد من قاله ، إلا أنه يقرب منه التوجيه الثالث من التوجيهات المتقدمة من ملال القوم ١٢ .

(١) كذا في الأصل ، والظاهر للركوع إذا كان معناه ينحني ، وإن كان معناه يقصده فهو ظاهر ١٢ .

(٢) قال المجد : عي بالأمر ، وعي كرضى لم يهتد لوجه مراده أو عجز منه ولم يطق أحكامه ، اهـ ١٢ .

(٣) بكسر اللام وتخفيف الميم ١٢ .

(٤) بسط شراح البخاري لاسيما القسطلاني على إعراب هذا الكلام، وقال الحافظ: المراد باليوم الوقت الذي هو فيه أي لم أر منظراً مثل منظر رأيته اليوم فحذف المرئي

(أبواب سجود القرآن وسنتها[1])

وأدخل التشبيه على اليوم لبشاعة ما رأى فيه ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره دفع مايرد على ظاهر اللفظ من أنه ﷺ رأى ليلة المعراج الجنة والنار وغيرهما بأبسط من تلك الرؤية الإجمالية التى رأى ههنا ، وأجاد فى الجواب ، ويؤيده ماورد فى هذه القصة من كيفية رؤية النار ، قال الحافظ : وفى رواية عبد الرزاق عرضت على النبى ﷺ النار فتأخر عن مصلاه ، حتى أن الناس ليركب بعضهم بعضاً ، ولمسلم من حديث جابر : لقد جىء بالنار حين رأيتمونى تأخرت مخافة أن يصيبنى من لفحها ، وفى حديث سمرة عند ابن خزيمة لقد رأيت منذ قمت أصلى ما أنتم لاقون فى دنياكم وآخرتكم ، اه . فهذه الروايات ونحوها تدل على وجه الفزع المذكور ، ولا ريب أن هذا النوع المفظع من الرؤية غير الرؤية المذكورة فى أحاديث المعراج ، فإنها كانت رؤية جمال ، وهذه رؤية جلال ١٢ .

(١) قوله : سنتها لم يتعرض الشراح لغرض هذا اللفظ فى الترجمة نصاً ، وما يظهر من كلامهم أنهم حملوه على إثبات كون السجدة سنة رداً على من قال بوجوبه، قال القسطلانى : قوله سنتها بتاء التأنيث أى سجدة التلاوة ، وفى رواية سنته بتذكير الضمير أى سنة السجود وهى من السنن المؤكدة عند الشافعية إلى آخر ما بسط الكلام على المذاهب ، وهكذا يفهم من كلام شيخ المشايخ فى التراجم ، وهذا الغرض ليس بوجيه عند هذا الفقير إلى رحمته تعالى لوجهين : الأول أن الإمام البخارى رضى الله عنه لم يتعرض فى الباب لشىء يناسب هذا المعنى ، والثانى أن الإمام البخارى أشار إلى هذا المعنى فى ما سيأتى قريباً فى باب من رأى أن الله تعالى لم يوجب السجود ، فلو أراد إثبات السنية ههنا تتكرر الترجمة ، فالأوجه عندى فى غرض الترجمة ههنا أمران : الأول الإشارة إلى بدئها، فالترجمة عندى من الأصل التاسع والخمسين من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة ، وعلم من الحديث أن مبدأها من سورة النجم ، قال الحافظ : أفاد المصنف فى رواية إسرائيل أى الآتية فى تفسير

. . . .

سورة النجم : أن النجم أول سورة أنزلت فيها سجدة ، وهذا هو السر فى بداءة المصنف فى هذه الأبواب بهذا الحديث. واستشكل بأن اقرأ أول السورة نزولا ، وفيها أيضاً سجدة فهى سابقة على النجم ، وأجيب بأن السابق من اقرأ أوائلها وأما بقيتها فنزل بعد ذلك بدليل قصة أبى جهل فى نهيه للنبى ﷺ عن الصلاة أو الأولية مقيدة بشىء محذوف بينته رواية زكريا بن أبىزائدة عنأبى إسحق عند ابن مردويه بلفظ : إن أول سورة استعلن بها رسول الله ﷺ : والنجم ، وله بطريق أخرى عن أبى إسحق أول سورة تلاها على المشركين فذكره ، فيجمع بين الروايات الثلاث بأن المراد أول سورة فيها سجدة تلاها جهراً على المشركين ، اه . وهذا غرض الترجمة أوجه عندى لكونه مطابقاً لأصله المطرد فى كتابه .

والوجه الثانى فى غرض الترجمة أن المراد بالسنة معناها اللغوى بمعنى الطريقة، وأشار الإمام البخارى بذلك إلى اختلاف الأئمة فى طريق أداء سجدة التلاوة فإن الفروع فى طريق الأداء مختلفة جداً ، قال الموفق : إذا سجد للتلاوة فعليه التكبير للسجود والرفع منه سواء كان فى صلاة أو فى غيرها ، وبه قال ابن سيرين والشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وبه قال مالك إذا كان فى صلاة ، واختلف عنه إذا كان فى غير صلاة ، ولنا ما روى ابن عمر رضى الله عنهما قال : كان رسول الله ﷺ قرأ علينا القرآن فإذا مر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا معه ، وكان الثورى يعجبه هذا الحديث ، قال أبو داود : يعجبه لأنه كبر ولأنه سجود منفرد فشرع له التكبير وفى ابتدائه والرفع منه كسجود السهو بعد السلام ، ولم يذكر الخرقى التكبير للرفع، وقد ذكره غيره من أصحابنا وهو القياس ، ولا يشرع فى ابتداء السجود أكثر من تكبيرة واحدة ، وقال الشافعى : إذا سجد خارج الصلاة كبر تكبيرتين : للافتتاح واحدة ، وللسجود أخرى . ولنا حديث ابن عمر رضى الله عنهما وظاهره أن يكبر واحدة ، وقياسه على سجود السهو بعد السلام ، ويرفع يديه مع تكبيرة السجود إن سجد فى غير صلاة وهو قول الشافعى ، وإن كان السجود فى صلاة : فنص أحمد

. . . .

أنه يرفع يديه ، وقياس المذهب أن لا يرفع لأن محل الرفع ثلاثة مواضع ليس هذا منها ، ولحديث ابن عمر رضي الله عنهما المتفق عليه أنه ﷺ كان لا يفعل فى السجود ، واحتج أحمد بما روى وائل بن حجر قال : قلت « لأنظرن إلى صلاة رسول الله ﷺ فكان يكبر إذا خفض » الحديث ، واختلفت الرواية عن أحمد فى التسليم فى سجود التلاوة فرأى أنه واجب ، قال صاحب الشرح الكبير هو المشهور عن أحمد ، قلت : وعليه اقتصر الخرقى فى متنه وروى أنه غير واجب ، قال ابن المنذر : قال أحمد أما التسليم فلا أدرى . وقال النخعى والحسن وغيرهما ليس فيه تسليم ، وروى ذلك عن أبى حنيفة ، واختلف قول الشافعى فيه . وجه الرواية الأولى التى اختارها الخرقى قول النبى ﷺ : تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ، وهى صلاة ذات إحرام فافتقرت إلى سلام ولا يفتقر إلى تشهد نص عليه أحمد ، ويجزؤه تسليمة واحدة نص عليه أحمد ، وقال القاضى : يجزؤه رواية واحدة ، وقيل فيه رواية أخرى : لا يجزؤه : إلا ثنتان ، انتهى مختصراً من المغنى مع الزيادة عن الشرح الكبير ، وفى الأنوار من فروع الشافعية : وكيفيته فى غير الصلاة أن ينوى ويكبر للافتتاح ويرفع يديه حذو منكبيه ويكبر للهوى بلا رفع ويسجد بشرائطها للصلاة ويرفع رأسه مكبراً ويجلس مفترشاً ويسلم ويستحب أن يقوم وينوى قائماً ثم يكبر ويهوى للسجود ، وقيل لا يستحب القيام ، اهـ . وفى شرح الإقناع : يكبر المصلى كغيره ندباً لهوى ولرفع من السجدة بلا رفع يديه فى الرفع منها ، وأركانها لغير مصل تحرم وسجود وسلام ، اهـ . وقال الدردير : هى سجدة واحدة بشروط الصلاة من الطهارة والاستقبال وغيرهما بلا إحرام أى بلا تكبير زائد على تكبير الهوى وبلا رفع يديه وبلا سلام ، اهـ . وفى الدر المختار هى سجدة بين تكبيرتين مسنونتين وبين قيامين مستحبين بلا رفع يديه وتشهد وسلام ، قال ابن عابدين : أى تكبير الوضع وتكبير الرفع ، وهذا ظاهر الرواية وصححه فى البدائع ، وذكر فيه روايات أخر ، ثم قال : قوله بين قيامين أى قيام قبل السجود ليكون

قوله : (فرأيته بعد قتل كافراً[1]) هذا لا يقتضى أنه كان مسلماً إذ ذاك أو أن

خروراً وهو السقوط من القيام ، ثم ذكر الاختلاف فى القيام فى الرفع منه ، وعلم من هذا كله أنهم اختلفوا فى سنة سجدة التلاوة أى طريقتها فى فروع كثيرة ، وإلى ذلك الاختلاف أشار عندى الإمام البخارى فى الترجمة بلفظ : وسنتها .

ثم اختلفوا ههنا فى مسألة أخرى شهيرة عند العلماء مبسوطة فى الأوجز، وهى اختلافهم فى عدد السجدات ، وذكر فى الأوجز اثنى عشر مذهباً للعلماء فى عددها ، والمعروفة منها أربعة مذاهب ، الأول والثانى مذهب الحنفية والشافعية إذ قالوا : أنها أربعة عشر سجدة إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم فى سجدة « ص » إذ قالت بها الحنفية والمالكية ، ولم يقل بها الشافعية ، وهما روايتان عن الإمام أحمد وفى السجدة الثانية من الحج إذ قالت بها الشافعية والحنابلة ، ولم يقل بها الحنفية والمالكية ، والمذهب الثالث هو مذهب الإمام مالك المعروف عنه أنه قال : بإحدى عشرة سجدة بإسقاط الثلاثة من المفصل وثانية الحج ، وهو القول القديم للشافعى ، والرابع المعروف المشهور فى شروح الحديث من مذهب الإمام أحمد أنه قال : بخمسة عشر سجدة يعنى مع سجدة ص وسجدتى الحج لكن المعروف فى متون الحنابلة موافقتهم للشافعية ، قال الموفق : المشهورة فى المذهب أن عزائم السجود أربعة عشر ، وعن أحمد رواية أخرى أنها خمس عشرة سجدة منها سجدة ص وهو قول إسحق ، وعلى الرواية الأولى ليست ص من عزائم السجود ، وهو قول الشافعى ، وقال ابن حزم ثانية الحج لا نقول بها أصلا وتبطل بها الصلاة لأنها لم تصح بها سنة عن رسول الله ﷺ ولا أجمع عليها وإنما جاء فيها أثر مرسل ، انتهى مختصراً من الأوجز . وزاد الحافظ فى الفتح بعد ذكر عدة أقوال : وقيل يشرع عند كل لفظ وقع فيه الأمر بالسجود أو الحث عليه والثناء على فاعله أو سيق مساق المدح ، وهذا يبلغ عدداً كثيراً ، وقد أشار إليه محمد بن الخشاب فى قصيدته الإلغازية ، اهـ .

(١) اختلف فى اسمه ، قال القسطلانى ملخصاً لكلام الحافظ : هو أمية بن خلف

غيره لم يقتل كافراً ، بل المقصود بيان شـــدة الرجل فى كفره حتى أن جملة من الكفار(١) قد آمن فى مواقف شتى يوم الفتح وغيره ، إلا أن ذلك الرجل لم يؤمن وإن كان غيره أيضاً كذلك .

(باب سجود المسلمين مع المشركين إلخ)

أراد بذلك(٢) إثبات أنه لا يتوقف السجود على الطهارة والاستدلال بالرواية

كما يأتى فى سورة النجم ، أو الوليد بن مغيرة ، أو عتبة بن ربيعة ، أو أبو أحيحة سعيد بن العاصى ، أو أبو لهب ، أو المطلب بن أبى وداعة ، والأول أصح ، اهـ . قلت : بل هو المتعين كما وقع النص بذلك فى حديث ابن مسعود الآتى فى تفسير سورة النجم ، بلفظ: إلا رجلا رأيته أخذ كفاً من تراب فسجدعليه فرأيته بعدذلك قتل كافراً ، وهوأمية بن خلف ، وبسطالحافظ الكلام على هذه الأقاويل المذكورة ههنا وفى التفسير وقال فى آخره : ولا يفسر الذى فى حديث ابن مسعود إلا بأمية ، اهـ ١٢ .

(١) ويدل على ذلك كله ما بسط الحافظ فى الفتح ههنا وفى آخر تفسير سورة النجم من الأقوال التى ذكرت فى من لم يسجد، ولخصها القسطلانى كما تقدم قريباً، ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة واضح من سياقه ، وقال الحافظ : قوله كان ابن عمر يسجد على غير وضوء ، كذا لأكثر الرواة ، وفى رواية الأصيلى بحذف غير ، والأول أولى لرواية ابن أبى شيبة بسنده إلى سعيد بن جبير قال : كان ابن عمر رضى الله عنهما ينزل عن راحلته فيهريق الماء ثم يركب فيقرأ السجدة فيسجد وما يتوضأ ، وأما مارواه البيهقى بإسناد صحيح عن نافع عن ابن عمر قال : لا يسجد الرجل إلا وهو طاهر ، فيجمع بينهما بأنه أراد بقوله : طاهراً الطهارة الكبرى ، أو الثانى على حالة الاختيار ، والأول على الضرورة . ولم يوافق ابن عمر رضى الله عنهما أحد على جواز السجود بلا وضوء إلا الشعبى ، أخرجه ابن أبى شيبة عنه بسند صحيح ، وأخرجه أيضاً بسند حسن عن أبى عبد الرحمن السلمى أنه كان يقرأ السجدة ثم يسلم(*) وهو على غير وضوء إلى غير القبلة وهو يمشى

(*) هكذا فى الأصل والصواب على الظاهر ثم يسجد ١٢ ز .

. . . .

يومىء إيماء ، اهـ . قلت : وظاهر ترجمة البخارى أنه ذهب أيضاً إلى جواز السجدة بلا وضوء ، وقال الموفق : يشترط للسجود ما يشترط لصلاة النافلة من الطهارتين من الحدث والنجس وستر العورة واستقبال القبلة والنية ، ولا نعلم فيه خلافا إلا ماروى عن عثمان رضى الله عنه فى الحائض تسمع السجدة تومىء برأسها ، وبه قال ابن المسيب ، وعن الشعبي فيمن سمع سجدة على غير وضوء فيسجد حيث كان وجهه ، اهـ . وعندنا الحنفية لاتجب على الحائض إذا سمعتها كما فى الأوجز ، وقال السندى فى غرض الترجمة : إنه أراد أن اختلاط المشركين بالمسلمين لايضر فى سجود المسلمين مع أن المشركين نجس غير متوضئين ، وقوله : كان ابن عمر رضى الله عنهما بمنزلة الترقى فى ذلك ، أى بل كان ابن عمر رضى الله عنهما لا يوجب الوضوء للسجود فكيف يضر اختلاط المشرك النجس ، ولم يرد اختيار قول ابن عمر والاستدلال عليه بسجود المشركين ضرورة أن فعل المشرك ما كان إلا صورة السجود لامعناه فلا وجه للاستدلال به ، اهـ . وقريب منه ماقال صاحب التيسير : إن الغرض من إيراد فعل ابن عمر رضى الله عنهما الاستبعاد والتنكير لا الأخذ به ، اهـ . وقال الحافظ : وقد اعترض ابن بطال على هذه الترجمة فقـــال : إن أراد البخارى الاحتجاج لابن عمر رضى الله عنهما بسجود المشركين فلا حجة فيه لأن سجودهم لم يكن على وجه العبادة وإنما كان لما يلقى الشيطان إلى آخر كلامه ، قال وإن أراد الرد على ابن عمر بقوله : والمشرك نجس فهو أشبه بالصواب ، وأجاب ابن رشيد بأن مقصود البخارى تأكيد مشروعية السجود بأن المشرك قد أقر على السجود وسمى الصحابى فعله سجوداً مع عدم أهليته فالمتأهل لذلك أحرى بأن يسجد على كل حالة ، ويؤيده أن فى حديث ابن مسعود أن الذى ماسجد عوقب بأن قتل كافراً فلعل جميع من وفق للسجود يومئذ ختم له بالحسنى فأسلم ببركة السجود ، قال : ويحتمل أن يجمع بين الترجمة وأثر ابن عمر بأنه يبعد فى العادة أن يكون جميع من سجد من المسلمين كانوا عند قراءة الآية على وضوء لأنهم لم يتأهبوا لذلك ، وإذا

. . . .

كان كذلك فمن بادر منهم إلى السجود خوف الفوات بلاوضوء وأقره النبي ﷺ على ذلك استدل بذلك على جواز السجدة بلا وضوء ، ويؤيده أن لفظ المتن وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والإنس فسوى ابن عباس فى نسبة السجود بين الجميع ، وفيهم من لايصح منه الوضوء فيلزم أن يصح السجود ممن كان بوضوء وممن لم يكن بوضوء، والقصة التي أشار إليها سيحصل لنا إلمام بشيء منها فى تفسير سورة الحج ، اهـ .

قلت : والقصة التي أحالها الحافظ على تفسير سورة الحج هى القصة المشهورة من إلقاء الشيطان الكلمات المعروفة من قوله : تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى ، وبسط الحافظ فى تفسير سورة الحج ، وذكر طرق من خرجها ، وأنكر على من ردها مطلقاً وقال إنه أى الرد مطلقاً لايتمشى على القواعد فإن الطرق إذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على أن لها أصلا ، ثم ذكر الحافظ لها سبعة توجيهات رد بعضها وأقر بعضها ، لخص كلامه شيخنا فى بذل المجهود ، وفى آخره: وقيل كان ﷺ يرتل القرآن فارتصده الشيطان فى سكتة من سكتاته ونطق بتلك الكلمات ، قال : وهذا أحسن الوجوه ، ويؤيده ماروى عن ابن عباس عند البخارى فى أول سورة الحج من تفسير تمنى بتلا ، وكذا استحسن ابن العربى هذا التأويل ، قال : وقد سبق إلى ذلك الطبرى ، اهـ . قلت : ورد البيضاوى هذا التأويل أيضاً ، وقال السندى : رد هذه القصة غالب أهل التحقيق وأثبتها بعض ، وأجاب عن الاستبعاد ، والرد أقرب ، وعلى تقدير الرد فلعل السر فى سجودهم هو أنه أول ما قرع سمعهم من القرآن سورة النجم كما روى فلعله بهرتهم بلاغة القرآن بحيث ما قدروا على أن يمسكوا نفوسهم ، ويمكن أن يقال إنهم لما سمعوا منه ذم الأصنام أرادوا أن يصرفوه عن ذلك بالموافقة معه رجاء منهم أنه عليه السلام بسبب ذلك يوافقهم ، اهـ . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه القصة لما أنه قد تكلم عليها فى الكوكب الدرى وأجاد فى الكلام إذ قال : أما سجود المشركين فقال بعضهم : كان الشيطان أجرى على لسانه ﷺ كلمات ، وهذا الجواب غلط محض لا ينبغى

. . . .

التعويل عليه وإن صدر عن القوم الذين يشار إليهم بالبنان لكنه خلاف صريح ، وقال بعضهم : وهو أخف من الأول : إن الشيطان تمثل بصورة النبي ﷺ ونادى بهذه الكلمات وهذا أيضاً خلاف(*) ، وقال بعضهم : ولا بعد فيه لو ثبت أن الشيطان نفخ هذه الكلمات فى آذان أوليائه فكان ما كان ، والحق فى التوجيه لسجدة المشركين أن جلاله تعالى وكبرياءه حين قراءة النبي ﷺ سورة النجم عم أطراف العالم وأحاط أكنافه حتى لم يبق فى العالم مؤمن ولا مشرك إلا سجد بسجود النبي ﷺ ، وكان هذا من معجزاته ، ومعنى آية الكتاب : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي » الآية ليست على ما فسره فى الجلالين مستعيناً بالرواية التى أظهرنا لك حالها ، بل المعنى ما من نبي إلا إذا قرأ غلط الشيطان بقراءته كلمات من عنده فنسبه إلى النبي ﷺ وألقاها فى قراءته ، وهذا المراد بالإلقاء لا ما قالوا ، وقد فسر البيضاوى هذه الآية بما يغاير تفسيرنا وتفسير الجلالين وفى تفسيره نوع من البعد أيضاً ، اهـ . وكتبت فى هامش الكوكب نص تفسير الجلالين والبيضاوى والتوجيه الذى قال فيه الشيخ قدس سره لا بعد فيه ، قريب من الذى قاله الحافظ ، هذا أحسن الوجوه كما تقدم قريباً فى كلامه ، والذى اختاره الشيخ قدس سره فى سبب سجود المشركين هو الذى اختاره شيخ المشايخ فى تراجمه إذ قال ذكر المفسرون فى هذه القصة أنه جرى على لسانه ﷺ من قبل الشيطان الكلمات المشهورة فلذلك سجد المشركون معه حيث زعموا أنه لا اختلاف بعد ذلك بيننا وبينه لأنه يثنى على آلهتنا ، لكن الأصل لهذه القصة(**) عند المحدثين ، بل الحق أن هذه الكلمات ما جرت

(*) لأن الشيطان لا يقدر على أن يتمثل به صلى الله عليه وسلم فى المنام فكيف باليقظة ، ١٢ ز .

(**) وتعقب على ذلك الحافظ فى الفتح إذ قال وقد تجرأ أبو بكر بن العربى كعادته فقال: ذكر الطبرى فى ذلك روايات كثيرة باطلة لا أصل لها ، وهو إطلاق مردود عليه ، وكذا قول عياض : هذا الحديث لم يخرجه أحد من أهل الصحة إلى آخر ما قال ، وفى آخره ما تقدم قريباً أن الطرق إذا كثرت دل ذلك على أن لها أصلا ١٢ ز .

. . . .

على لسانه ﷺ ، والقصة موضوعة كما قال الذهبي وغيره من المحدثين ، وكيف يظن مثل هذا بأكرم الرسل خير المخلوقات أنه تسلط عليه الشيطان حاشا جنابه عن نسبة أمثال هذه الواهيات ثم حاشا ، هذا وقد قال الله تعالى فى حق عامة الصلحاء : « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » فأفاد نفيه بكل الوجوه ، فما ظنك بسيد البشر والشفيع المشفع يوم المحشر الذى أقسم الله بعمره فقال «لعمرك» ياحبيبى بل الحق أن المشركين إنما سجدوا لغلبة جلاله وجبروته عليه السلام وسماع المواعظ العليقة فى القرآن فاضطروا إلى السجود ولم يبق اختيارهم فى أيديهم ، وكيف يستبعد ذلك وقد قال الله تعالى: « كلما أضاء لهم مشوا فيه» وقال «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا » اه . ولفظ عليه السلام بعد قوله وجبروته هكذا فى النسخة التى بأيدينا ، والأوجه عندى أنه من غلط الناسخ ، والصواب بدله تبارك وتعالى ، وقال أيضاً : فى حجة الله البالغة : وتأويل حديث سجد المسلمون والمشركون عندى أن فى ذلك الوقت ظهر الحق ظهوراً بيناً فلم يكن لأحد إلا الخضوع والاستسلام ، فلما رجعوا إلى طبيعتهم كفر من كفر وأسلم من أسلم ولم يقبل شيخ من قريش تلك الغاشية الإلهية لقوة الختم على قلبه إلا بأن رفع التراب إلى الجبهة فعجل تعذيبه فقتل ببدر ، اه .

قلت : وما أفاده الشيخان قدس سرهما من ظهور الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة يؤيده قصة أخرى وقعت مع سجدة النجم وهى ما قال العينى وروى البزار عن أبى هريرة « أن النبى ﷺ كتبت عنده سورة النجم فلما بلغ السجدة سجد وسجدنا معه وسجدت الدواة والقلم » وإسناده صحيح ، وروى الدارقطنى من حديث أبى هريرة « سجد النبى ﷺ بآخر النجم والجن والإنس والشجر» فهذه وإن كانت قصة أخرى لرواية أبى هريرة وقصة ابن عباس وابن مسعود كانت بمكة قبل الهجرة إلا أنها تدل على السجدة الاضطرارية للدواة والقلم والشجر ، وذلك لظهور

من حيث أنه ذكر فيها سجود المشركين ومن الظاهر أنهم لم يكونوا على وضوء ولم ينههم النبي ﷺ عنه ، وأيضاً فإن المذكور فيها سجود المشركين والمسلمين ولم يذكر أن المسلمين كانوا(١) على وضوء أو على غير وضوء فيستوى الأمران فيها .

قوله : (والجن والإنس(٢)) وهما(٣) لم يقيدا بالطهور أيضاً .

قوله : (فيسجد ونسجد) رتب سجودهم على سجوده ﷺ ، وبذلك يصح إيراد الرواية (٤) هنا .

جبروته تعالى ومثله مافى الترغيب للمنذرى عن أبى سعيد الخدرى أنه رأى رؤيا أنه يكتب « ص » فلما بلغ إلى سجدتها قال: رأى الدواة والقلم وكل شيء بحضرته انقلب ساجداً ، قال : فقصصتها على النبي ﷺ فلم يزل يسجدها ، رواه أحمد ورواته رواة الصحيح ، اه . وظاهره أنه عليه السلام اهتم بسجدتها بعد ذلك أشد الإهتمام ثم ذكر المنذرى عدة روايات بمعنى حديث الخدرى من سجود الجمادات ١٢ .

(١) وتقدم فى كلام الحافظ عن ابن رشيد أنه يبعد فى العادة أن يكونوا كلهم إذ ذاك على الطهارة ١٢ .

(٢) قال القسطلانى : هو من باب الإجمال بعد التفصيل قاله الكرمانى ، وزاد صاحب [اللامع الصبيح] أو تفصيل بعد إجمال لأن كلا من المسلمين والمشركين شامل للإنس والجن ، اه ١٢ .

(٣) وهذا ظاهر، قال الحافظ قوله : والجن كان ابن عباس رضى الله عنه استند فى ذلك إلى إخبار النبي ﷺ ، إما مشافهة له وإما بواسطة ، لأنه لم يحضر القصة لصغره وأيضاً فهو من الأمور التى لايطلع الإنسان عليها إلا بتوقيف وتجويز أنه كشف له ذلك بعيد لأنه لم يحضر القصة ، اه . وأشار الحافظ بذلك الرد على الكرمانى إذ قال : فإن قلت من أين علم الراوى أن الجن سجدوا ؟ قلت إما بإخبار الرسول أو بإزالة الله الحجاب ، اه ١٢ .

(٤) لدلالتها على سجود السامع لسجود القارىء ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت

(باب ازدحام الناس إذا قرأ الإمام السجدة)

فى الاوجز ، والجملة أن السجدة واجبة عند الحنفية على التالى والسامع مطلقاً قولا واحداً ، سواء قصد السماع أولا وسواء كان التالى أهلا للإمامة أم لا ، وهكذا عند الشافعية فى المرجح عندهم كما فى فروعهم إلا أن السجدة عندهم ليست بواجبة بل سنة ، فقالوا : إنها سنة للسامع مؤكدة على المستمع ، وماحكى بعضهم عن الشافعية : اشتراط الاستماع ليس بصحيح ، قال القسطلانى : فى قول ابن مسعود « اسجد فإنك إمامنا » ليس معناه إن لم تسجد لانسجد لأن السجدة كما تتعلق بالقارئ تتعلق بالسامع غير القاصد والمستمع القاصد ولو لقراءة محدث وصبى وكافر وامرأة لكنها فى السامع والمستمع عند سجود القارىء آكد ، انتهى مختصراً . وهى سنة على السامع عند المالكية بعدة شروط ، قال صاحب الأنوار : إن سنية السجود على السامع مقيدة بثلاثة شروط عند المالكية : أن يقصد السماع فإذا لم يقصد لايسن له بل للقارى فقط ، وأن يكون القارىء والمستمع مستكملا شروط صحة الصلاة ، والشرط الثالث أن لا يجلس القارىء ليسمع الناس قراءته ، وقال ابن رشد : قال مالك يسجد السامع بشرطين أحدهما إذا كان قعد ليسمع القرآن والآخر أن يكون القارىء يسجد ، وهو مع هذا ممن يصلح أن يكون إماما للسامع ، وروى ابن قاسم عن مالك أنه يسجد السامع وإن كان القارئ ممن لا يصلح للإمامة إذا جلس إليه ، وقال الموفق : يسن السجود للتالى والمستمع أما السامع غير القاصد فلايستحب له ، فذكر بعض الآثار الواردة فى البخارى ثم قال : ويشترط لسجود المستمع أن يكون التالى ممن يصلح أن يكون إماما فإن كان صبياً أو امرأة فلا يسجد السامع رواية واحدة إلا أن يكون ممن يصلح له أن يؤتم به ، وإذا لم يسجد التالى لم يسجد المستمع ، انتهى ملخصاً من الاوجز . والحاصل أن السجدة على السامع مقيدة عندهم بثلاثة شروط : الاستماع وأهلية التالى الإمامة للسامع وسجدة التالى ، وهكذا عند المالكية مع شرط رابع أن لا يقصد بتلاوته إسماع الناس ، ١٢ .

لعله قصد بذلك(١) إثبات أن السجود حتم لا يترك لعذر والذى ترجم بعد ذلك بهذا العنوان لا بعينه(٢) ، فالغرض منه بيان الحكم لمن لم يجد موضعاً للسجود للزحمة ماذا يفعل(٣) هل يؤخر إلى وقت غير وقته هذا ، أو يسجد على ظهر آخر،

---

(١) وهذا واضح وجيد والعجب أن الشراح كلهم سكتوا عن غرض الترجمة ههنا وكذا سكتوا عن بيان الفرق بين الترجمتين ولم يتعرضوا لصيانتهما عن التكرار ١٢ .

(٢) وهى ما سيأتى قريباً من « باب من لم يجد موضعاً للسجود من الزحام » فإن عنوان الترجمة وإن كان مغايراً للأولى لكن المعنون واحد كما ترى ، وأجاد الشيخ قدس سره فى الفرق بينهما وهو واضح ولطيف جداً ، ١٢ .

(٣) قال الحافظ فى الترجمة الثانية « باب من لم يجد الخ » أى ماذا يفعل ؟ قال ابن بطال : لم أجد هذه المسألة إلا فى سجود الفريضة ، واختلف السلف فقال عمر رضى الله عنه : يسجد على ظهر أخيه وبه قال الكوفيون وأحمد وإسحق ، وقال عطاء والزهرى : يؤخر حتى يرفعوا وبه قال مالك والجمهور وإذا كان هذا فى سجود الفريضة فيجرى مثله فى سجود التلاوة ، وظاهر صنيع البخارى أنه يذهب إلى أنه يسجد بقدر استطاعته ولو على ظهر أخيه ، اه . ثم قال فى آخر الحديث بعد قوله لموضع جبهته لم يذكر ابن عمر رضى الله عنهما ما كانوا يصنعون حينئذ ، ولذلك وقع الاختلاف كما مضى ، ووقع فى الطبرانى من طريق آخر عن نافع فى هذا الحديث أن ذلك كان بمكة لما قرأ النبى ﷺ النجم وزاد فيه حتى يسجد الرجل على ظهر الرجل ، وهو يؤيد ما فهمناه عن المصنف ، اه . وقال العينى بعد قول عمر رضى الله عنه فى الفريضة : وبه قال الثورى والكوفيون والشعبى وأحمد وإسحق وأبو ثور ، وقال نافع مولى ابن عمر رضى الله عنهما : يومىء إيماء بقول عطاء والزهرى قال مالك وجميع أصحابه، وقال مالك : إن سجد على ظهر أخيه يعيد الصلاة ، وحكى عنه ابن شعبان : يعيد فى الوقت وبعده ، وقال أشهب : يعيد فى الوقت فعلى قول من أجاز السجود

أو يسقط عنه على حسب اختلافهم فى ذلك ؟ ولعدم تعيين إحدى الاحتمالات ترك الخبر مبهماً ، ولا يظهر من(١) الرواية المذكورة ثمة شيء .

قوله : (أرأيت لو قعد لها كأنه لايوجبه) الظاهر أنه سوى بين القعود لها وعدمه فى أنه لا يوجب(٢) إلا أنه لما كان فيه مساغ التأويل بأن يكون قصد بذلك أنه لايجب على الفور سواء قعد لها أو لم يقعد لها ، عبر المؤلف بلفظة "كأن" الدالة على نوع تردد فى تعيين المراد .

فى صلاة الفريضة على ظهر أخيه فهو أجوز عنده فى سجود القرآن ، وعلى قول مالك يحتمل أن يجوز عنده سجدة التلاوة على ظهر رجل ، وأما على غير الأرض فكقول الجمهور ويحتمل خلافهم واحتمال وفاقهم أشبه لحديث ابن عمر رضى الله عنهما ، اه . وقال الموفق : متى قدر المزحوم على السجود على ظهر إنسان أو قدمه لزمه ذلك وأجزأه ، قال أحمد : يسجد على ظهر الرجل والقدم ويمكن الجبهة والأنف فى العيدين والجمعة وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى وأبو ثور ، وقال عطاء والزهرى ومالك : لا يفعل ، قال مالك : تبطل الصلاة إن فعل ذلك لقول النبى صلى الله عليه وسلم «ومكن جبهتك من الأرض» ، ولنا ماروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : « إذا اشتد الزحام فليسجد على ظهر أخيه » رواه سعيد فى سننه وهذا قاله بمحضر من الصحابة وغيرهم فى يوم جمعة ولم يظهر له مخالف فكان إجماعاً ولأنه أتى بما يمكنه حال العجز فصح كالمريض يسجد على المرفقة والخبر لا يتناول العاجز ، اه ١٢ .

(١) ولا ضير فى ذلك فمن الأصول المطردة فى التراجم أن الإمام البخارى طالما يشير بالترجمة إلى الاختلاف ولا يجزم بشيء من الحكم وقد سبق قريباً فى كلام الحافظ قوله : وظاهر صنيع البخارى أنه يذهب إلى أن يسجد بقدر الاستطاعة ولو على ظهر أخيه ، اه ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه التعبير بلفظ « كأنه » المشير إلى التردد ولم يتعرض لذلك الشراح ، وقال الكرمانى وتبعه العينى إذ قالا : لفظ كأنه من

(على من استمعها) أي قصد أن يسمعها كما هومدلول هذا البناء[1] .

قوله : (لاتسجد إلاأن تكون طاهراً) إن كان المراد به : أنك وإن وجب عليك السجود مطلقا ، إلاأنه لايجوز أداؤه إلاطاهراً فإيراده[2] ههنا لمجردمناسبته

كلام البخارى أى كأن عمر رضى الله عنه أن لا يوجب السجود على المستمع فعدمه على السامع بالطريق الأولى ، اه . وأشار الإمام البخارى بالترجمة إلى المسألة الخلافية الشهيرة فى سجدة التلاوة هل هى واجبه أم لا ؟ وكأن الإمام البخارى لم يوافق قول من أنكر الوجوب ، ولذا ترجم بلفظ « باب من رأى » كما قالوا فى مثل هذه التراجم كما تقدم فى الأصل الثالث من أصول التراجم ، وبسط الخلاف فى المسألة فى الأوجز مع دلائل الأئمة فى ذلك ، وحاصله أنها واجبة عند الحنفية وسنة مؤكدة عند الشافعية والحنابلة ، وسنة أو فضيلة قولان مشهوران للمالكية ، وفى البذل رواية عن الإمام أحمد أنها واجبة فى الصلاة لاخارجها ، وقال الشيخ ابن القيم أثنى الله تعالى على الذين يخرون سجداً عند كلامه تعالى وذم من لايقع ساجداً ، ولذلك كان قول من أوجبه قوياً فى الدليل ، اه . إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، ١٢ .

(١) أى كون الفعل من باب الافتعال ، قال الكرمانى : قوله على من استمعها أى لاعلى السامع ، والفرق بينهما أن المستمع من كان قاصداً للسماع مصغياً، والسامع مع من اتفق سماعه من غير القصد إليه ، اه . وتقدم قريباً بيان مسالك الأئمة فى ذلك من أن السجدة تجب على السامع مطلقاً عند الحنفية ، وكذلك تسن مطلقاً عند الشافعية فى المرجح عندهم ، وتسن للمستمع عند المالكية والحنابلة بشروط تقدمت ١٢ .

(٢) لأن الباب فى عدم وجوب السجدة وعلى هذا المعنى لا يدل الأثر على الترجمة ، والأوجه عندى على هذا الاحتمال أن يقال : إنه ذكره لكونه جزء أثر

فی کونه من أحكام السجود وإن قصد أنه لا يجب عليك إلا وأنت طاهر، فإن لم تكن طاهراً فلا يجب عليك، فكونه من هذا الباب ظاهر[١] لأنه يدل على عدم وجوبه على غير المتطهر، وكذلك قوله فإن كنت راكباً إلخ[٢]. دل سقوط فرض الاستقبال كما دل أول كلامه على سقوط أصله من المحدّث، والله أعلم.

الزهری، لا للاستدلال به، وقال الحافظ: قوله «لا يسجد إلا أن يكون طاهراً» قيل ليس يدل على عدم الوجوب، لأن المدعى يقول علق فعل السجود على شرط وجود الطهارة فحيث وجد الشرط لزم، لكن موضع الترجمة من هذا الأثر قوله: «فإن كنت راكباً إلخ»، لأن هذا دليل النفل والواجب لا يؤدى على الدابة فى الأمن، اهـ. قلت: والسجدة راكباً لا يخالف الحنفية كما سيأتى قريباً من مسلكهم ومسألة اشتراط الطهارة لسجدة التلاوة تقدمت قريبا فى باب سجود المسلمين والمشركين ١٢.

(١) لأنه يدل حينئذ على عدم الوجوب فى الجملة، وقد عرفت أن استدلال البخاری فی ذلك بالأداء راكباً على رأى الحافظ ١٢.

(٢) أو الاستدلال بجواز أدائها راكباً على عدم الوجوب كما تقدم قريباً فی كلام الحافظ، وجواز أداء السجدة راكباً مجمع عليه عند الأئمة الأربعة، قال الموفق: إذا كان على راحلة فى السفر جاز أن يومئ بالسجود حيث كان وجهه كصلاة النافلة فعل ذلك على وابن عمر رضی الله عنهما وغيرهما، وقال به مالك والشافعى وأصحاب الرأى إلى آخر ماذكر من الآثار والروايات فى ذلك، ولم يذكر فيه خلافا لأحد، إلا أنه ما حكى عن الحنفية من الجواز على الإطلاق ليس بصحيح بل مسلكهم أن السجدة التى وجبت على الدابة يجوز أداؤها عليها لأنه أدى كما وجبت وما وجبت على الأرض لا يجوز أداؤها على الدابة كما صرح بذلك صاحب البدائع، ذكر كلامه شيخنا فى بذل المجهود فى «باب الرجل يسمع السجدة وهو راكب».

قوله: (فمن سجد) أى(١) على الفور فقد أصاب .

قوله : (إلا إن شاء) إتيانه(٢) على فوره .

---

(١) هذا على مسلك الحنفية ، قال العينى : قالوا هـــذا دليل صريح فى عدم الوجوب ، وقال الكرمانى : وهذا كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه فكان إجماعا سكوتياً،قلت : هذه إشارة إلى أنه لاإثم عليه فى التأخير عن ذلك الوقت ، اه . وقال السندى : ولعل من يقول بالوجوب يضعف هذا الإجماع بأن إنكار المختلف فيه غير لازم ، سيما إذا كان قائله إماما ، أو يحمل قول عمر رضى الله عنه من سجد أى على الفور ومن لم يسجد أى على الفور بل أخر إلى وقت آخر ، اه ١٢ .

(٢) وهذا مثل الذى تقدم قبله وهو ظاهر ولا يبعد أن يرجع قوله « إلا أن نشاء » إلى معنى القصد فيكون مسلكه رضى الله عنه شرعية السجدة على القاصد لها لا على من يقرأ الآية لمعنى آخر ، كما قالوا فى مسألة السامع إذ قيدوها بالاستماع والقصد ، وأجاد صاحب الفيض ههنا تقريراً أنيقاً فى أن فعل عمر رضى الله عنه هذا فى سجدة النمل كان اقتداء لفعله ﷺ فى سجدة « ص » إذ قرأها على المنبر كما أخرجه أبو داود ، وقد ثبت أن سجدة « ص » تحتمت بعد ذلك كما بسطه ، فالعبرة إذاً لفعله ﷺ لا لفعل عمر رضى الله عنه .

ثم ههنا بحث آخر وهو ما قال الحافظ : قوله « زاد نافع » هو مقول ابن جريج والخبر متصل بالإسناد الأول ، وقد بين ذلك عبد الرزاق فى مسنده عن ابن جريج فذكر خبره ثم قال : وكذلك رواه الإسماعيلى والبيهقى وغيرهما من طريق حجاج عن ابن جريج ، وفى هذا رد على الحميدى فى زعمه أن هذا معلق ، وكذلك علم عليه المزى علامة التعليق وهو وهم ، انتهى مختصراً إلى آخر ماذكره . وتعقب على الحافظ العلامة العينى أشد التعقب ، وتبع القسطلانى الحافظ ولم يتعرض لتعقب العينى بشىء ، وحاصل ما بسط الحافظان ابن حجر والعينى من الكلام ههنا أن

(أبواب تقصير [1] الصلاة)

قوله : « إن الله لم يفرض علينا السجود إلا أن نشاء » من مقولة عمر رضى الله عنه موصول بالسند السابق عند الحافظ ابن حجر ومقولة ابنه عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عند العلامة العينى معلق ليس بمتصل وبسطا مأخذهما ١٢ .

(١) ذكر فى الأوجز فى مبدأ هذا الباب بحثاً لطيفاً حاصله أن قصر بفتحتين قصراً ، وأقصرتها من الإفعال وقصرتها بالتشديد من التفعيل ، كل ذلك جائز فى اللغة ، والأول أشهر ، وقرأ ابن عباس تقصروا من أقصر وهذا دليل على اللغات الثلاث ، والمراد به تخفيف الرباعية إلى ركعتين ولا قصر فى الصبح والمغرب إجماعا ، وقال ابن رشد فى البداية : السفر له تأثير فى القصر باتفاق ، فقد اتفق العلماء على جواز القصر إلا قول شاذ عن عائشة رضى الله عنها : « أن القصر لا يجوز إلا للخائف » ، واختلفوا من ذلك فى خمسة مواضع ، أحدها فى حكم القصر ، والثانى فى المسافة التى يقصر فيها ، والثالث فى السفر الذى يقصر فيه ، والرابع فى الموضع الذى يبدأ منه القصر ، والخامس فى مقدار الزمان الذى يقصر فيه المسافر إذا قام فى موضع ، انتهى مختصراً . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه المباحث بشىء لما تقدم الكلام عنه فيها فى تقريرى الترمذى وأبى داود لأن البخارى كان ثالثاً فى الدرس ، وأذكر ههنا بحثين تكميلا للفائدة .

الأول فى حكم القصر ، ففى الأوجز عن ابن رشد اختلفوا على أربعة أقوال : فنهم من رأى أن القصر هو فرض للمسافر المتعين عليه ، ومنهم من رأى أن القصر والإتمام كلاهما فرض مخير له كالخيار فى واجب الكفارة ، ومنهم من رأى أن القصر سنة ، ومنهم من رأى أنه رخصة والإتمام أفضل ، وبالأول قال أبو حنيفة وأصحابه والكوفيون بأسرهم أعنى أنه فرض متعين ، وبالثانى قال بعض أصحاب الشافعى ، وبالثالث أعنى سنة قال مالك فى أشهر الروايات ، وبالرابع أعنى أنه رخصة قال الشافعى فى أشهر الروايات عنه وهو المنصور عند أصحابه ، اه . وفى هامش الكوكب ملخصاً من الأوجز : اختلفوا فى حكم القصر ، أما الحنفية

. . . .

فقالوا بوجوبه قولا واحداً ، واختلفت الروايات عن الإمام الشافعي وأشهرها أنه رخصة ، وكذلك اختلفت الروايات عن الإمام مالك فروى عنه أشهب أنه فرض وأشهرها أنه سنة عنده ، وكذلك اختلفت الروايات عن الإمام أحمد فروى عنه أنه فرض ، وعنه ، أنه سنة ، وعنه أنه أفضل ، وعنه إنى أحب العافية عن هذه المسألة ، اهـ . وبسط فى الأوجز الكلام على دلائل الأئمة فى حكم القصر والإتمام فارجع إليه لو شئت .

والبحث الثانى فى مبدأ القصر ، وبسط الكلام على ذلك أيضاً فى الأوجز ، وسيأتى فى البخارى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « الصلاة أول ما فرضت ركعتان فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر » قال الدولابى : نزل إتمام صلاة المقيم فى الظهر يوم الثلاثاء اثنى عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر بعد مقدمه ﷺ بشهر وأقرت صلاة السفر ، وفى المحلى : والذى يظهر لى وبه تجتمع الأدلة أن الصلاة فرضت ليلة الإسراء ركعتين إلا المغرب ، ثم زيد عقيب الهجرة إلا الصبح ، ثم بعد أن استقر فرض الرباعية نصف منها فى السفر عند نزول الآية ، قال الحافظ : ذكر ابن الأثير أن قصر الصلاة كان فى السنة الرابعة من الهجرة ، وهو مأخوذ مما ذكره غيره أن نزول الآية كان فيها ، وقيل : كان قصر الصلاة فى ربيع الآخر من السنة الثانية ذكره الدولابى ، وأورده السهيلى بلفظ بعد الهجرة بعام أو نحوه ، وقيل : بعد الهجرة بأربعين يوماً ، وقال الحافظ : والذى يظهر لى وبه تجتمع الأدلة أن الصلوات فرضت ليلة الإسراء ركعتين ركعتين إلا المغرب ، ثم زيدت بعد الهجرة إلا الفجر والمغرب ، ثم خفف عنها فى السفر عند نزول الآية ، انتهى مختصراً من الأوجز . وفى الدر المختار : صلى أى المسافر الفرض الرباعى ركعتين وجوبا لقول ابن عباس رضى الله عنه : « إن الله فرض على لسان نبيكم صلاة المقيم أربعاً والمسافر ركعتين » ولذا عدل المصنف عن لفظ قصر لأن الركعتين ليستا قصراً

(باب من لم يتطوع(١) فى السفر دبر الصلاة وقبلها)

حقيقة عندنا بل هما تمام فرضه ، وفى شروح البخارى : أن الصلاة فرضت ليلة الإسراء فذكر ما تقدم فى كلام الحافظ وغيره ، وتعقبه ابن عابدين إذ قال : ماذكره من شروح البخارى من الجمع فى الروايات مبنى على مذهب الشافعى من أنها قصر لا تمام ، وهذا خلاف مذهبنا وينافيه حديث عائشة يعنى أقرت صلاة السفر فإنه يدل على أن صلاة السفر لم يزد فيها أصلا ، وأما الآية فالمراد بالقصر فيها قصر هيئتها فى الخوف ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) اعلم أولا أن الروايات فى صلاة التطوع فى السفر مختلفة جداً ، يظهر من الروايات الكثيرة أنه ﷺ كان يتطوع فى السفر ، وفى كثير منها أنه ﷺ لا يتطوع فى السفر ، فأراد البخارى رضى الله عنه بهاتين الترجمتين الجمع بين مختلف ماورد فى ذلك ، وثانيا أن نسخ البخارى مختلفة فى ذكر هاتين الترجمتين هذه والآتية فى ذكر لفظ قبلها ، ففى النسخ الهندية المطبوعة كلها لفظ قبلها موجودة فى البابين وعليه بنى الشيخ قدس سره كلامه ، وعلى هذه النسخة فالجمع بين الروايات المختلفة فى ذلك أن روايات الإثبات مبنية على غير الرواتب وروايات النفى على الرواتب سواء كانت قبلية أو بعدية ، ويشكل على هذا ذكر ركعتى الفجر فى الترجمة الثانية فيؤول بأن ذكرهما بمنزلة الاستثناء يعنى أن النفى فى الرواتب القبلية لما عدا ركعتى الفجر فإنهما لتأكدهما مستثناة عن ذلك ، والنسخة الثانية حذف لفظ قبلها عن البابين معا ، وعلى هذه النسخة بنى الحافظان ابن حجر والعينى شرحيهما وعلى هذه النسخة لا إشكال فى ذكر ركعتى الفجر فى الباب الآتى لأنهما أيضاً من جملة غير الدبر ، ولذلك رجح الحافظ هذه النسخة إذ قال بعد الترجمة الأولى : وزاد الحموى فى روايته وقبلها ، والأرجح رواية الأكثر لما سيأتى فى الباب الذى بعده ، وقال بعد الترجمة الثانية : هــذا مشعر بأن نفى التطوع فى السفر محمول على ما بعد الصلاة خاصة فلا يتناول ماقبلها ولا مالا تعلق له بها من النوافل المطلقة كالتهجد

الظاهر أنه أراد بذلك عدم[1] التأكد وإلا فقد ثبت منه خلافه كما مر، ويمكن أن يكون المراد أنه لم يكن يتطوع السنن القبلية والبعدية وإن كان يتنفل غيرها من نافلة الإشراق والتهجد وغيرها .

والوتر وغيرهما ، والفرق بين ما قبلها وما بعدها أن التطوع قبلها لا يظن أنه منها لأنه ينفصل عنها بالإقامة وانتظار الإمام غالباً ونحو ذلك ، بخلاف ما بعدها فإنه فى الغالب يتصل بها فقد يظن أنه منها ، اه . وههنا نسخة ثالثة ذكرها القسطلانى فى شرحه إذ قال بعد الترجمة الثانية : وسقط عند أبى الوقت وابن عساكر والأصيلى لفظ فى غير دبر الصلاة وقبلها ، اه . ثم قال الحافظ : نقل النووى تبعاً لغيره أن العلماء اختلفوا فى التنفل فى السفر على ثلاثة أقوال : المنع مطلقا ، والجواز مطلقاً ، والفرق بين الرواتب والمطلقة ، وهو مذهب ابن عمر رضى الله عنهما وأغفلوا قولا رابعاًوهوالفرق بين الليل والنهارفى المطلقة ، وخامساً وهو مافرغنا عن تقريره ، اه . وأشار بقوله : مافرغنا إلى ماتقدم قريباً من الفرق بين البعدية وغيرها ، وزاد فى الأوجز ههنا قولا سادساً وهو مختار ابن القيم فى الهدى : وهو التطوع بالوتر وركعتى الفجر دون غيرهما من الرواتب ، وبسط فى الأوجزالكلام على المسألة ، وحكى فيه عن النووى قال: اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة واختلفوا فى استحباب الرواتب ، واستحبها الشافعى والجمهور، وقال الترمذى : اختلف أهل العلم بعد النبى ﷺ فى ذلك فرأى بعض أصحاب النبى ﷺ أن يتطوع الرجل فى السفر ، وبه يقول أحمد وإسحق ، ولم ير طائفة من أهل العلم أن يصلى قبلها ولابعدها ومعنى ذلك قبول الرخصة ، وقال السرخسى فى المبسوط : لاقصر فى السنن وتكلموا فى الأفضل ، قيل الترك ترخيصاً وقيل الفعل تقرباً ، وقال الهندوانى : الفعل أفضل فى حال النزول والترك أفضل فى حالة السير ورجحه كثير من الحنفية ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام فيه على الروايات المختلفة فى الباب والجمع بينها ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى الجمع بين الروايات المختلفة فى ذلك وهو جمع حسن ،

(باب صلاة القاعد)

إيراد هذه[١] الأبواب هنا لمناسبة أن تلك العوارض كثيراً تعرض للمصلى وهو مسافر، أو لأنهما معاً أى السفر والمرض من أسباب التخفيف ، فناسب أحدهما الآخر.

قوله : (وقال الحسن إن شاء المريض) مناسبته[٢] بالترجمة

وتكلم الشيخ قدس سره على حديث ابن عمر رضى الله عنهما فى الكوكب ، وكذا تكلم فيه على الجمع بين الصلاتين فى السفر ، فلذا سكت عليه ههنا وظاهر صنيع الإمام البخارى أنه يرى الجمع فى العشائين جمع التقديم والتأخير معاً ولا يرى جمع التقديم فى العصر كما ترى ١٢ .

(١) وقال الحافظ : أورد المصنف فى أبواب التقصير أبواب الجمع لأنه تقصير بالنسبة إلى الزمان ثم أبواب صلاة المعذور قاعداً لأنه تقصير بالنسبة إلى بعض صور الأفعال ويجمع الجميع الرخصة للمعذور ، اه . والأوجه عندى أن ذكر الجمع بين الصلاتين لتكملة أبواب تقصير الصلاة فى السفر وأما ذكر صلاة القاعد فإن الكثرة منها للنوافل وينتصف فيهما الأجر فهو تقصير بالنسبة إلى الأجر وذكر صلاة القاعد المعذور فلتكملة صلاة القاعد ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله قال الحسن إن شاء المريض أى فى الفريضة صلى ركعتين قائماً وهذا الأثر وصله ابن أبى شيبة بمعناه ، ووصله الترمذى أيضاً بلفظ آخر، وتعقبه ابن التين : بأنه لاوجه للمشية هنا لأن القيام لايسقط عمن قدر عليه إلا إن كان يريد بقوله إن شاء أى بكلفة كثيرة ، قال الحافظ: والذى يظهر لى أن مراده أن من افتتح الصلاة قاعداً ثم استطاع القيام كان له إتمامها قائماً إن شاء بأن يبنى على ماصلى وإن شاء استأنفهما فاقتضى ذلك جواز البناء وهو قول الجمهور، اه . وتعقب كلامه العينى إذ قال: وقال بعضهم هذا الأثر وصله ابن أبى شيبة بمعناه ، قلت: الذى ذكره ابن أبى شيبة ليس بمعناه ولا قريباً منه ، لأنه قال : حدثنا هشيم عن مغيرة وعن يونس عن الحسن أنهما قالا : يصلى المريض على الحالة التى هو عليها ، اه . ومعناه إن كان

ظاهرة(١) حيث جاز بنـــاء القوى على الضعيف ، فكذلك المريض إذا صح فى أثناء صلاته لا ضير فى إتمامه صلاته أفضل مما شرع فيه ، لاسيما ولم يبق العجز المسقط للقيام .

عاجزاً عن القيام يصلى قاعداً وإن كان عاجزاً عن القعود يصلى على جنبه كما فى الحديث الذى روى عن عمران ، والذى ذكره البخارى عنه هو أن يصلى المريض إن شاء ركعتين قاعداً وركعتين قائماً ، فالذى يظهر منه أنه إن صلى ركعتين قاعداً لعجزه عن القيام ثم قدر على القيام يصلى الركعتين اللتين بقيتا قائماً ولا يستأنف صلاته ، فحينئذ تظهر المطابقة بين الترجمة وبين هذا الأثر ، وقال صاحب التلويح : هذا الأثر رواه الترمذى فى جامعه بسنده إلى الحسن: إن شاء الرجل صلى صلاة التطوع قائماً وجالساً ومضطجعاً ، قلت : هذا أيضاً غير قريب مما ذكره البخارى ولا يخفى ذلك على المتأمل ، انتهى كلام العينى مختصراً . وقال القسطلانى : قوله : وقال الحسن مما وصله ابن أبى شيبة بمعناه ولفظه « يصلى المريض على الحالة التى هو عليها » ونازع العينى فى كونه بمعنى ما ذكر ، اه ١٢ .

(١) اختلفوا فى غرض الترجمـــة ، قال الكرمانى : قال ابن بطال : الترجمة فى الفريضة ، والحديث فى النافلة ، ووجه استنباط البخارى منه حكم الفريضة ، هو أنه لما جاز فى النافلة القعود لغير علة مانعة من القيام وكان عليه السلام يقوم فيها قبل الركوع كانت الفريضة التى لا يجوز القعود فيها إلا بعدم القدرة على القيام أولى أن يلزم القيام فيها إذا ارتفعت العلة المانعة منه ، اه . وقال الحافظ بعد ذكر قول ابن بطال : والذى يظهر لى أن الترجمة ليست مختصة بالفريضة بل قوله «ثم صح» يتعلق بالفريضة وقوله « أو وجد فى نفسه خفة » يتعلق بالنافلة وهذا الشق مطابق للحديث ويؤخذ ما يتعلق بالشق الآخر بالقياس عليه والجامع بينهما جواز إيقاع بعض الصلاة قاعداً وبعضها قائماً ، ودل حديث عائشة على جواز القعود فى أثناء النافلة لمن افتتحها قائماً ، كما يباح له أن يفتتحها قاعداً ثم يقوم ، إذ لا فرق بين الحالتين لا سيما مع وقوع ذلك منه ﷺ فى الركعة الثانية خلافا لمن أبى ذلك ، اه . وتعقب على الحافظ العينى فى شرحه إذ قال « باب إذا صلى إلخ » أى إذا صلى شخص قاعداً لأجل عجزه عن

. . . .

القيام ثم صح فى أثناء صلاته أو وجد خفة فى مرضه بحيث أنه قدر على القيام تمم صلاته ولا يستأنف فى الوجهين ، وهذه الترجمة بهذين الوجهين أعم من أن يكون فى الفريضة أو النفل ، لا كما قاله البعض إن قوله ثم « صح » يتعلق بالفريضة وقوله «أو وجد خفة » يتعلق بالنافلة لان هذه دعوى بلا برهان لان الذى حمله على هذا لايخلو إما أن يكون لبيان أن حكم الفرض فى هذا خلاف حكم النفل ، وإما لاجل المطابقة بين الترجمة وبين حديثى الباب ، فإن كان الوجه الأول فليس فيه خلاف عند الجمهور ، منهم أبو حنيفة ومالك والشافعى وأبو يوسف ، أن المريض إذا صلى قاعداً ثم صح أو وجد قوة مقدار مايقوم بها على القيام فإنه يتم صلاته قائماً ، خلافا لمحمد بن الحسن فإنه قال يستأنف صـــلاته ، وإن كان الوجه الثانى فلا يحتاج فيه إلى التفرقة لبيان وجه المطابقة بأن يقال الشق الثانى يطابق الحديث ، ويؤخذ ما يتعلق بالشق الأول بالقياس وهذا كله تعسف ، وما أوقع الشراح فى هذه التعسفات إلا قول ابن بطال إن هذه الترجمة تتعلق بالفريضة ، وحديث عائشة يتعلق بالنافلة وتقييد ابن بطال المطلق بلا دليل تحكم بل الترجمة على عمومها وإن كان حديث الباب فى النفل لانا قد ذكرنا غير مرة أن أدنى شىء يلائم بين الترجمة والحديث كاف ، اه . قلت : وما يظهر لهـــذا العبد الضعيف أن الترجمة لا ريب فى أنها فى الفريضة كما ذهب إليه ابن بطال ، ويدل عليه ظاهر ألفاظ الترجمه والاستدلال لها بالحديث كما أشار إليه الشيخ قدس سره من الاصول والضابطة وهى صحة بناء القيام على تحريمة القعود ، فإن تحريمة المتنفل القاعد بلا عذر صحيحة وصح بناء القيام عليها بفعله ﷺ فى حديث عائشة فى التنفل ، فكذلك تحريمة المفترض القاعد للعذر صحيحة فيجوز بناء القيام عليها إذا صح أو وجد خفة فى مرضه ، ولاريب أن لفظ «أو وجد خفة » لا تعلق له بالنافلة ، فإن القعود فى النافلة جائز بلا مرض أيضاً فأى حاجة له إلى الخفة ، وعلى هـذا فغرض الترجمة عندى قاله ابن بطال بخلاف الحافظين ، ووجه الاحتجاج ما ذكرته مستنبطاً من كلام الشيخ قدس سره لا ما ذكره ابن بطال فتأمل ١٢ .

كتاب التهجد [1]

(١) قال الكرمانى : التهجد : التيقظ من النوم بالليل والهجود النوم فمعناه التجنب عن النوم ، واسهر بلفظ الأمر تفسير للفظ تهجد ، اه . وقال ابن عابدين : التهجد إزالة النوم بتكلف مثل تأثم فإنه تحفظ عن الإثم ، اه . وقال الحافظ فى المجاز لأبى عبيدة : قوله « فتهجد به » أى اسهر بصلاة وتفسير التهجد بالسهر معروف فى اللغة وهو من الأضداد ، ويقال تهجد إذا سهر وتهجد إذا نام ، حكاه الجوهرى وغيره ومنهم من فرق بينهما فقال : هجدت نمت وتهدت سهرت حكاه أبو عبيدة وغيره ، وعلى هذا فأصل الهجود النوم ومعنى تهجدت طرحت عنى النوم ، وقال الطبرى : التهجد السهر بعد نومه ، ثم ساقه عن جماعة من السلف ، وقال ابن فارس : المتهجد المصلى ليلا ، وقال كراع : التهجد صلاة الليل خاصة ،اه. وزاد العينى عن الجامع : الهاجد النائم وقد يكون الساهر من الأضداد ، فأما التهجد فأكثر ما يستعمل فى السهر ، وأكثر الناس على أن : هجد نام ، اه . ولا اختلاف بينهم فى أن بدء فرضية التهجد كان بنزول سورة المزمل ، واختلف فى نسخها متى وقعت كما ذكره البخارى فى « باب ما نسخ من قيام الليل » وقوله تعالى : « يا أيها المزمل » الآية ، قال الحافظ : فى الباب المذكور كأنه يشير إلى ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت : « إن الله افترض قيام الليل فى أول هذه السورة يعنى « يا أيها المزمل » فقام نبى الله ﷺ وأصحابه حولا حتى أنزل الله فى آخر السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة » ولم يذكره البخارى لكونه على غير شرطه ، وقد روى محمد بن نصر فى قيام الليل عن ابن(*) عباس شاهداً لحديث

(*) قلت : حديث ابن عباس أخرجه أبو داود ، قال : لما نزلت أول المزمل كانوا يقومون نحواً من قيامهم فى شهر رمضان حتى نزل آخرها وكان بين أولها وآخرها سنة ١٢ ز

. . . .

عائشة فى أن بين الإيجاب والنسخ ، سنة وكذا أخرجه عن أبى عبد الرحمن السلمى والحسن وعكرمة وقتادة بأسانيد صحيحة عنهم ، ومقتضى ذلك أن النسخ وقع بمكة لأن الإيجاب متقدم على فرض الخمس ليلة الإسراء وكانت قبل الهجرة بأكثر من سنة على الصحيح ، وحكى الشافعى عن بعض أهل العلم أن آخر السورة نسخ قيام الليل إلا ما تيسر منه ثم نسخ فرض ذلك بالصلوات الخمس ، واستشكل محمد ابن نصر ذلك كما تقدم ذكره والتعقب عليه ، وتضمن كلامه أن الآية التى نسخت الوجوب مدنية ، وهو مخالف لما عليه الأكثر من أن السورة كلها مكية ، نعم ذكر أبو جعفر النحاس أنها مكية إلا الآية الأخيرة ، وقوى محمد بن نصر هذا القول بما أخرجه عن جابر : أن نسخ قيام الليل وقع لما توجهوا مع أبى عبيدة فى جيش العسرة وكان ذلك بعد الهجرة لكن فى إسناده علي بن يزيد بن جدعان وهو ضعيف ، اه . والذى أشار إليه الحافظ من استشكال محمد بن نصر هو ما ذكره فى مبدأ كتاب الصلاة إذ قال : ذهب جماعة إلى أنه لم يكن قبل الإسراء صلاة مفروضة إلا ما كان الأمر به من صلاة الليل من غير تحديد ، وذهب الحربى إلى أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشى ، وذكر الشافعى عن بعض أهل العلم فذكر ما تقدم ،قال: واستنكر محمد بن نصر المروزى ذلك وقال الآية تدل على أن قوله تعالى « فاقرؤا ما تيسر » إنما نزل بالمدينة لقوله تعالى فيها: « وآخرون يقاتلون فى سبيل الله » والقتال إنما وقع بالمدينة لا بمكة ، وما استدل به غير واضح لأن قوله تعالى : « علم أن سيكون » ظاهر فى الاستقبال ، فكأنه سبحانه وتعالى امتن عليهم بتعجيل التخفيف قبل وجود المشقة التى علم أنها ستقع ، اه .

ثم اختلفوا فى غرض الترجمة ،وقال الحافظ : قصد البخارى إثبات مشروعية قيام الليل مع عدم التعرض لحكمه ، وقد أجمعوا إلا شذوذاً من القدماء على أن صلاة الليل ليست مفروضة على الأمة ، واختلفوا فى كونها من خصائص النبى ﷺ وسيأتى تصريح المصنف بعدم وجوبه على الأمة قريباً ، اه . والأوجه عندى أن المصنف

. . . .

أشار بهذه الترجمة إلى الاختلاف المشهور فى تهجده ﷺ ، هل كان واجباً عليه أو مندوباً كما يدل عليه تبويبه بالآية الشريفة ، وكلا الفريقين لما كانوا تمسكوا بالآية الشريفة على الاختلاف بينهم فى معنى قوله « نافلة لك » فجعل البخارى الآية ترجمة للتنبيه على الاختلاف فى معناه ، قال العينى : وقوله تعالى بالجر عطف على ماقبله داخل فى الترجمة ، اهـ . وقال الشيخ ابن القيم فى الهدى : قد اختلف السلف والخلف فى أنه هل كان فرضاً عليه أم لا ؟ والطائفتان احتجوا بقوله تعالى « فتهجد به نافلة لك » إلى آخر ما بسطه من أقوال السلف فى ذلك ، قال الكرمانى : قوله « نافلة لك » أى عبادة زائدة لك على الفرائض الخمس ، وهذا من خصائصه لأنه سنة على غيره ، اهـ . وقال العينى : ذكر ابن بطال عن البعض : إنما خص سيدنا رسول الله ﷺ لأنها كانت فريضة عليه ولغيره تطوع ، ومنهم من قال : إن صلاة الليل كانت واجبة ثم نسخت فصارت نافلة أى تطوعاً ، وذكر فى كونها نافلة له أن الله تعالى غفر له ما تقدم من ذنوبه وما تأخر ، فكل طاعة يأتى بها سوى المكتوبة تكون زيادة فى كثرة الثواب ، فلهذا سمى نافلة ، بخلاف الأمة فإن لهم ذنوباً محتاجة إلى الكفارات فثبت أن هذه الطاعات إنما تكون زوائد ونوافل فى حق سيدنا رسول الله ﷺ لا فى حق غيره ، وأما الذين قالوا : إن صلاة الليل كانت واجبة عليه ، قالوا : معنى كونها نافلة على التخصيص أى أنها فريضة لك زائدة خصصت بها من بين أمتك ، اهـ . وقال القسطلانى قوله « نافلة لك » أى فريضة زائدة لك خصصت بها من بين أمتك ، وروى الطبرانى بسند ضعيف عن ابن عباس : أن النافلة للنبى ﷺ خاصة لأنه أمر بقيام الليل وكتب عليه دون أمته ، لكن صحح النووى أنه نسخ عنه التهجد كما نسخ عن أمته ، قال : ونقله الشيخ أبو حامد عن النص وهو الأصح أو الصحيح إلى آخر ما بسط فى حقيقة الإيجاب فى حقه ﷺ . وقال العينى : عدم وجوب قيام الليل هو إجماع فى حق الأمة وكذا فى حق سيدنا محمد ﷺ على الأصح ، اهـ . وهذا كله فى حق سيد البشر ،

. . . .

وأما فى حق الأمة فسيبوب به الإمام البخارى قريباً بباب « التحريض من غير إيجاب » ولما لم يتعرض له الشيخ قدس سره فى تقريره لظهور المسألة ، وقد تقدم قريباً عن الحافظ أنه قال : قد أجمعوا إلا شذوذاً من القدماء على أن صلاة الليل ليست مفروضة على الأمة ، وتقدم أيضاً ما قال العينى : هو إجماع فى حق الأمة ، اهـ . يعنى أنه لم يلتفت إلى قول من شذ بذلك ، وقال ابن العربى فى شرح الترمذى : قد اختلف الناس فى صلاة الليل فمال البخارى إلى وجوبها وتعلق بقوله ﷺ : « يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عقد » الحديث الآتى قريباً ، قلت : يشكل عليه تصريح الإمام البخارى فى « باب التحريض من غير إيجاب » ثم رأيت الحافظ أنه تعقب على ابن العربى إذ قال ادعى ابن العربى أن البخارى أومأ هنا إلى وجوب صلاة الليل لقوله « يعقد الشيطان » وفيه نظر ، فقد صرح البخارى فى خامس الترجمة بخلافه إذ قال : من غير إيجاب ، وأيضاً فما تقدم تقريره أن البخارى حمل الصلاة ههنا على المكتوبة يدفع ما قاله ابن العربى أيضاً ولم أر النقل فى القول بإيجابه إلا عن بعض التابعين ، وقال ابن عبد البر : شذ بعض التابعين فأوجب قيام الليل ولو قدر حلب شاة والذى عليه جماعة العلماء أنه مندوب إليه ونقله غيره عن الحسن وابن سيرين ، ونقل الترمذى عن إسحق بن راهويه أنه قال : « إنما قيام الليل على أصحاب القرآن ، انتهى مختصراً . وفى الأوجز : اختار ابن عبد البر أنه سنة لمواظبته ﷺ عليها والإجماع على نسخ الوجوب فى حق الأمة ، وشذ عبيدة السلمانى التابعى فأوجبه بقدر حلب شاة ، وذكر بعض السلف أنه يجب على الأمة بما يقع عليه الإسم ولو قدر حلب شاة ، وقال النووى : هذا غلط مردود وقيام الليل أمر مندوب وسنة مؤكدة ، وقال أبو بكر الجصاص فى أحكام القرآن : لاخلاف بين المسلمين فى نسخ فرض قيام الليل ، قلت : هذا فى حق الأمة ، انتهى ما فى الأوجز . وفى الدر المختار : ومن المندوبات صلاة الليل ، قال ابن عابدين : وهى أفضل من صلاة النهار كما فى الجوهرة وغيرها ، وقد صرحت الآيات

قوله (فذهبا بى إلى النار) وكان(١) ذلك ليريأه كيف هى لا لإلقائه رضى الله تعالى عنه فيها .

والأحاديث بفضلها والحث عليها ، وقد روى الطبرانى مرفوعاً : « لابد من صلاة الليل ولو حلب شاة » وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل ، وهذا يفيد أن هذه السنة تحصل بالتنفل بعد العشاء قبل النوم ، ثم بسط الكلام على أنه يختص بالصلاة بعد النوم أو يحصل قبله وهل يختص بالتطوع أو يشمل من صلى قضاء الفرائض فى هذا الوقت فارجع إليه ١٢ .

(١) كما يدل عليه قول الملك الثالث « لم ترع » وزاد فى رواية كما ذكره الحافظ : « إنك رجل صالح » وقد أخرج البخارى حديث الباب بمواضع عديدة بزيادة فيه ونقصان ، قال العينى : جعل خلف هذا الحديث فى مسند ابن عمر رضى الله عنهما وجعل بعضه فى مسند حفصة ، وأورده ابن عساكر فى مسند ابن عمر ، والحميدى فى مسند حفصة ، وذكر فى رواية نافع عن ابن عمر أنها من مسند ابن عمر ، وقال : أن لاذكر فيه لحفصة فحاصله أنهم جعلوا رواية سالم من مسند حفصة ورواية نافع من مسند ابن عمر رضى الله عنهما ، اه. وما ورد فى الحديث إذا فيها أناس قد عرفتهم ، قال الحافظ : لم أقف على تسمية أحد منهم ، اه . قال العينى : فيه الستر على مسلم وترك غيبته وذلك لقوله « إذا فيها أناس إلخ » إنما أخبرهم على الإجمال ليزدجروا وسكت عن بيانهم لئلا يغتابهم إن كانوا مسلمين ، وليس ذلك مما يختم عليهم بالنار وإما أن يكون ذلك تحذيراً كما حذر ابن عمر رضى الله عنهما ، اه . ثم قال الحافظ : ترجم البخارى بباب « فضل قيام الليل » وأورد فيه هذا الحديث كأن المصنف لم يصح عنده صريح فى هذا الباب فاكتفى بهذا الحديث ، وقد أخرج مسلم فيه حديث أبى هريرة « أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل » وكان البخارى توقف فيه للاختلاف فى وصله وإرساله وفى رفعه ووقفه ، اه . قال القسطلانى : وهو يدل على أنه أفضل من ركعتى الفجر ، وقواه النووى فى الروضة ، لكن الحديث اختلف فى رفعه ووقفه ووصله وإرساله ، والمعتمد تفضيل الوتر على

قوله (لو كان يصلى إلخ) فعلم أن صلاة الليل من شيم الأبرار[1] والتنفل إذ ذاك خلة(*) الأخيار، وهو منهم[2] فلا ينبغى له أن يتركها ودلالة الرواية على فضل التهجد ظاهرة.

الرواتب وغيرها، إذ قيل بوجوبه ثم ركعتى الفجر لحديث عائشة المروى فى الصحيحين: «لم يكن النبي ﷺ على شيء من النوافل أشد تعاهداً منه على ركعتى الفجر»، وحديث مسلم: «ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وهما أفضل من ركعتين فى جوف الليل»، وحملوا حديث أبى هريرة المذكور على أن التنفل المطلق فى الليل أفضل من المطلق فى النهار، انتهى مختصراً.

(١) قال القسطلانى: وقد مدح الله تعالى المتهجدين فى آيات كثيرة كقوله تعالى: «كانوا قليلا من الليل ما يهجعون»، «والذين يبيتون لربهم سجداً وقياما»، «تتجافى جنوبهم عن المضاجع»، ويكفى «فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين» وهى الغاية، فمن عرف فضيلة قيـــام الليل بسماع الآيات والأخبار والآثار الواردة فى ذلك واستحكم رجاؤه وشوقه إلى ثوابه ولذة مناجاته لربه وخلوته به هاجه الشوق وباعث التوق وطردا عنه النوم، قال بعض الكبراء من القدماء: أوحى الله تعالى إلى بعض الصديقين: «إن لى عباداً يحبونى وأحبهم ويشتاقون إلىّ وأشتاق إليهم ويذكرونى وأذكرهم فإن حذوت طريقهم أحببتك، قال يارب: وما علاماتهم؟ قال يحنون إلى غروب الشمس كما تحن الطير إلى أوكارها فإذا جنهم الليل نصبوا إلىّ أقدامهم وافترشوا إلىّ وجوههم وناجونى بكلامى وتملقوا بانعامى فبين صارخ وباك ومتأوه وشاك، بعينى ما يتحملون من أجلى وبسمعى ما يشتكون من حبى، أول ما أعطيهم أن أقذف من نورى فى قلوبهم فيخبرون عنى كما أخبر عنهم»، اهـ ١٢.

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى وجه التعبير بذلك وأنت خبير بأن ما أشار

(*) بالفتح الخصلة ١٢ ز

. . . .

إليه الشيخ أوجه مما قاله القسطلانى: إذ قال: فإن قلت من أين أخذ عليه الصلاة والسلام التفسير بقيام الليل من هذه الرؤيا ؟ أجاب المهلب بأنه إنما فسر عليه الصلاة والسلام هذه الرؤيا بقيام الليل من أجل قول الملك : ـ لم ترع أى لم تعرض عليك النار لأنك مستحقها ، وإنما ذكرت بها ، ثم نظر رسول الله ﷺ فلم ير شيئاً يغفل عنه من الفرائض فيذكر بالنار ، وعلم مبيته بالمسجد فعبر عن ذلك بأنه منبه على قيام الليل فيه ، انتهى بزيادة من الكرمانى ، فإنه ذكر قول المهلب بتمامه ولخصه القسطلانى ، وقال الحافظ : قال القرطبي : إنما فسر الشارع من رؤيا عبد الله ماهو ممدوح لأنه عرض على النار ثم عوفى منها وقيل له لا روع عليك وذلك لصلاحه ، غير أنه لم يكن يقوم من الليل بعد ذلك ، وأشار المهلب إلى أن السر فيه أنه رضى الله عنه كان ينام فى المسجد ومن حق المسجد أن يتعبد فيه فنبه على ذلك بالتخويف بالنار، اهـ. ولا يبعد عندى أن يقال إنه ﷺ عبر بذلك لحدوث الخوف عليه رضى الله عنه فإن للتهجد تأثيراً قوياً فى تقوية القلب وانشراح الصدر ويشير إليه حديث أصبح نشيطاً طيب النفس ، قال الحافظ فيه : والذى يظهر لى أن فى صلاة الليل سراً فى طيب النفس وإن لم يظهر للمصلى شيئاً وكذا عكسه ، وإلى ذلك الإشارة فى قوله تعالى : « إن ناشئة الليل هى أشد وطئاً وأقوم قيلا » ، اهـ . قال السندى : قوله ذهبا بى إلى النار سيجىء ما ظاهره أنهما أرادا أن يذهبا به إلى النار لكنهما ما ذهبا به إليها فحمل الذهاب ههنا على ظاهره وهناك على الإلقاء فى النار ، اهـ . قلت: وسبق إلى ذلك الجمع الحافظ فى الفتح وبسطه ، ومال شيخ مشايخنا الدهلوى إلى أن رؤيا ابن عمر هذه قصتان إذ قال رؤية ابن عمر الاستبرق فى المنام كان مرة والملكين كان مرة أخرى ، وههنا جمع بين القصتين ، واعلم رحمك الله أن النبى ﷺ قد استنبط من منام ابن عمر استحباب الاشتغال بصلاة الليل، أما وجه استنباطه عليه الصلاة والسلام من المنام الثانى فظاهر غنى من البيان لأنه وقع له تخويف فى ذلك المنام فهو يدل

قوله : (أنفسنا بيد الله) وكان(١) التماسه ذلك اعتذاراً منه فى ما فرط منهما من النوم والغفلة ، لا احتجاجاً على عدم التكلف لذلك ، ولكنه لما كان اعتذاراً منه مدللا ببرهان سماه(٢) جدالا، ثم إن فى ترك تعرضه ﷺ لهما بعد هذا القول

فى الجملة على أن فيه نوع قصور بالنسبة إلى العبادة وما كان ذلك إلا فى المساهلة فى صلاة الليل ، لأنه ما كان يدع غيرها من الفروض والسنن والمستحبات ، وكان النبى ﷺ مطلعاً على أحواله ، وأما وجه دلالة الرؤيا الأول على ما ذكرنا فلأن طيران الاستبرق به رضى الله عنه إلى مكان أراد من الجنة يدل أيضاً على نوع قصور فى العبادة حتى لا يصل إلى مكان يريد من الجنة إلا بإعانة الاستبرق ، اه ١٢ .

(١) وهذا لطيف جداً ويؤيده ما حكاه الحافظ من رواية النسائى والطبرى عن حكيم بن حكيم عن الزهرى عن على بن الحسين عن أبيه عن جده قال : « دخل النبى ﷺ علىّ وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة ثم رجع إلى بيته فصلى هوياً من الليل فلم يسمع لنا حساً فرجع إلينا فأيقظنا » الحديث ، فهو أوضح فى التفريط بعد ما أيقظهما النبى ﷺ ، ولا يشكل عليه ما فى الحديث المذكور بعد ذلك ، قال على: فجلست وأنا أعرك عينى وأنا أقول : « والله ما نصلى إلا ما كتب الله لنا إنما أنفسنا بيد الله » ، اه . لأن حمله على التفريط بعد إيقاظه ﷺ واضح ، فمعنى قوله « لا نصلى » أى لا نستطيع أن نصلى فهو اعتذار أيضاً عن عدم الصلاة بعد الإيقاظ لغلبة النوم ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن التين : كره احتجاجه بالآية وأراد منه أن ينسب التقصير إلى نفسه ، وقال ابن المهلب وأما ضربه فخذه وقراءته الآية فدل على أنه ظن أنه أحرجهم فندم على إنباتهم ، كذا قال وأقره ابن بطال وليس بواضح وما تقدم أولى ، وقال النووى : المختار أنه ضرب فخذه تعجباً من سرعة جوابه وعدم موافقته على الاعتذار بما اعتذر به والله أعلم ، اه . وقال السندى : كأنه عد التمسك بالتقدير فى دار التكليف من الجدل المذموم لأنه لو صح التمسك به فى هذه الدار لبطل دائرة التكليف بخلاف التمسك به لمن خرج من دار التكليف

دلالة عا عدم الوجوب ، إذ لو كان واجباً[١] لم يتركهما على ذلك فقط ، بل أكد أمره كالفرائض ، فإنها لا يمكن مثل ذلك فيها .

قوله : (وينام سدسه) فيه الترجمة لأن المراد بالسدس السدس[٢] الآخر ولا يكون إلا سحراً

إذا تاب عما يلام عليه من العمل فإنه من الاحتجاج الصحيح كما قال عليه الصلاة والسلام : فحج آدم موسى ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : نقل ابن بطال عن المهلب قال فيه : إنه ليس للإمام أن يشدد فى النوافل حيث قنع ﷺ بقول على رضى الله عنه « أنفسنا بيد الله » لأنه كلام صحيح فى العذر عن التنفل ولو كان فرضاً ماعذره ، وقال الطبرى : لولا ماعلم النبى ﷺ من عظم فضل الصلاة فى الليل ماكان يزعج ابنته وابن عمه فى وقت جعله الله سكناً ، لكنه اختار لهما إحراز تلك الفضيلة على الدعة والسكون امتثالا بقوله تعالى : « وأمر أهلك بالصلاة » الآية ، اه . قلت : فهذا يوافق الجزء الأول من الترجمة .

ولايذهب عليك ما قال الحافظ فى حديث الباب : أن على بن الحسين المذكور فى سنده هو زين العابدين ، هذا من أصح الأسانيد ومن أشرف التراجم الواردة فيمن روى عن أبيه عن جده ، وحكى الدارقطنى أن كاتب الليث رواه عن الليث عن عقيل عن الزهرى فقال : عن على بن الحسين عن الحسن بن على أى مكبراً ، وكذا وقع فى تفسير ابن مردويه عن الزهرى بسند آخر وهو وهم ، والصواب عن الحسين أى مصغراً ، ويؤيده رواية حكيم بن حكيم عن الزهرى عن على بن الحسين عن أبيه أخرجها النسائى والطبرى ، اه . وهكذا قال العينى إن إسناد زين العابدين من أصح الأسانيد وأشرفها الواردة فيمن روى عن أبيه عن جده وما وقع فى الدارقطنى وتفسير ابن مردويه عن الحسن ليس كذلك والصواب الحسين بتصغير اللفظ ، انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ متعين ويدل عليه لفظ « ثم » الآتى فى حديث مسلم ،

. . . .

قال الحافظ : قوله « كان ينام نصف الليل » وفى رواية ابن جريج عن عمرو بن دينار عند مسلم « كان يرقد شطر الليل ، ثم يقوم ثلث الليل بعد شطره » الحديث ، ففيه ترتيب ذلك بثم ، ففيه رد على من أجاز فى حديث الباب أن تحصل السنة بنوم السدس الأول مثلا وقيام الثلث ونوم النصف الأخير والسبب فى ذلك أن الواو لا ترتب ، اه .
قلت : وسيأتى قريباً ما قال ابن رشيد فى مناسبة الحديث بالترجمة ، وقال الحافظ : قال المهلب : كان داود عليه السلام يجم نفسه بنوم أول الليل ثم يقوم فى الوقت الذى ينادى الله تعالى : هل من سائل فأعطيه سؤله ؟ ثم يستدرك بالنوم ما يستريح به من نصب القيام فى بقية الليل وهذا هو النوم عند السحر كما ترجم به المصنف ، وإنما صارت هذه الطريقة أحب من أجل الأخذ بالرفق للنفس التى يخشى منها السآمة ، وفيه من المصلحة أيضاً استقبال صلاة الصبح وأذكار النهار بنشاط وإقبال وأنه أقرب إلى عدم الرياء ، أشار إلى ذلك ابن دقيق العيد ، وحكى عن قوم أن معنى قوله : « أحب الصلاة » هو بالنسبة إلى من حاله مثل حال المخاطب بذلك ، وهو من يشق عليه قيام أكثر الليل ، والأولى أن يجرى الحديث على ظاهره وعمومه ، وقال ابن التين هذا المذكور إذا أجريناه على ظاهره فهو فى حق الأمة ، وأما النبى ﷺ فقد أمره الله تعالى بقيام أكثر الليل ، فقال : « يا أيها المزمل » الآية ، قال الحافظ : وفيه نظر لأن هذا الأمر قد نسخ كما سيأتى ، وقد تقدم فى حديث ابن عباس فلما كان نصف الليل أو قبله بقليل أو بعده بقليل وهو نحو المذكور ههنا ، ثم سيأتى بعد ثلاثة أبواب أنه ﷺ لم يكن يجرى الأمر فى ذلك على وتيرة واحدة ، وقال ابن رشيد : الظاهر من سياق عبد الله بن عمرو ومطابقة الترجمة إلا أنه ليس نصاً فيه فبينه بالحديث الثالث ، وهو قول عائشة : « ما ألفاه السحر عندى إلا نائما » وأما حديث عائشة الأول فقوله : « الصارخ الديك » ، ووقع فى مسند الطيالسى فى هذا الحديث ، « الصارخ الديك » والصرخة : الصيحة الشديدة ، وجرت العادة بأن الديك يصيح عند نصف الليل غالباً قاله محمد بن نصر ، قال

. . . .

ابن التين : وهو موافق لقول ابن عباس نصف الليل أو قبله أو بعده بقليل ، وقال ابن بطال : الصارخ يصرخ عند ثلث الليل ، وكان داود يتحرى الوقت الذى ينادى الله تعالى فيه : « هل من سائل » الحديث ، انتهى مختصراً . وقال العينى : قوله « إذا سمع الصارخ » وهذا يدل على أن قيامه ﷺ كان يكون فى الثلث الأخير من الليل ، لأن الديك ما يكثر من الصياح إلا فى ذلك الوقت ، وإنما اختار ﷺ هذا الوقت لأنه وقت نزول الرحمة ، اهـ . قلت : ويشكل عليه أنه ﷺ إذا كان يقوم حين يبقى الثلث الآخر ثم ينام فى السحر فلم يبق للصلاة إلا السدس من الليل ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم : قوله « إذا سمع الصارخ » استدل المؤلف رحمه الله بقول عائشة على ترجمة الباب استدلال ببعض محتملاته ، وهذا من دأبه يفعله كثيراً فى كتابه ، وذلك لأن الصارخ على ما قيل : يصرخ أولا عند انتصاف الليل ، وثانياً إذا بقى ربع ، وثالثاً عند طلوع الصبح المعترض ، وههنا يحتمل الآخر أيضاً كما يحتمل الأول ، فيدل على أنه ﷺ كان ينام حيناً بعد فراغه من صلاة الليل ، ويقال إن مبنى الاستدلال على ما يقوم غالباً من صروخ الصارخ فى العرف وأنه الأخير ، اهـ . وقال السندى : قوله « كان ينام نصف الليل » ظاهره أنه ينام النصف الأول من الليل ويقوم الثلث بعد النصف ، ويلزم منه أنه كان ينام متصلا بغروب الشمس وهـذا بعيد غير متعارف ، وأيضاً رغب النبى ﷺ فى هذا الفعل ، فلو فرض على هـذا الوجه لما استقام ترغيب المسلمين فيه أصلا إذ لا يجوز لهم أن يناموا متصلا بغروب الشمس إلى نصف الليل ، فكان المراد به أنه كان ينام من حين ينام إلى نصف الليل ، لا أنه يستوعب النصف الأول بالنوم وإن كان ظرفية النصف بتقدير فى يتبادر منه الاستيعاب ، ويجوز أن يحمل قوله « ويقوم ثلثه » على أنه يقوم شيئاً من أول الليل وشيئاً من وسطه بحيث يبلغ الكل الثلث ، ويحتمل أن يعتبر النصف والثلث والسدس من وقت النوم لا من تمام الليل ، فإن قلت فيلزم الجهالة إذ لم يعلم أنه من أى وقت ينام ، قلت : وقت النوم معتاد متعارف عند

قوله : (يشوص فاه) طلباً لإطالة(١) القيام .

غالب الناس فيحمل عليه فترتفع الجهالة ، اه . قلت : والظاهر عندى هو هذا الآخر أنه يعتبر النصف وغيره من وقت النوم ، فيكون معنى قوله ينام نصف الليل أى نصف بقية الليل من عند نومه ولامانع من أن يراد فى التقسيم طول الليل كله ، وعلى هذا يكون معنى قوله «ينام نصف الليل» أى إلى نصف الليل فيكون وقت النوم على هذا سدس الليل تقريباً لأنه كان ينام بعد صلاة العشاء قريباً من ثلث الليل ، ويدل على ذلك ما قال الشيخ فى البذل : قولها «كان إذا سمع الصراخ قام فصلى» وأكثر ما يصيح الديك فى الحجاز بعد نصف الليل ، قال الطيبى : وكان هذا أكثر أوقاته ، اه . ثم يقوم ثلث طول الليل ثم ينام سدسه فيكون مقدار نومه ﷺ ثلث الليل منقسما فى السدسين ، وعلى هذا المعنى يقل وقت النوم بيسير ويزيد وقت التهجد ، بخلاف المعنى الأول ففيه عكس ذلك كما لايخفى ، ولا يذهب عليك أيضاً أنهم اختلفوا فى المراد بصياح الديك هل هو صراخ نصف الليل كما مال إليه الطيبى وغيره ، أو الصراخ عند السحر ؟ والأوجه عندى أن المراد فى الرواية الأول إلا أن الإمام البخارى أراد به الثانى كما يدل عليه تبويبه ١٢ .

(١) استشكل إدخال هذا الحديث فى الترجمة قديماً وحديثاً ، قال الحافظ : قد استشكل ابن بطال دخوله فى هذا الباب فقال لا مدخل له ههنا لأن التسوك فى صلاة الليل لا يدل على طول الصلاة ، قال : ويمكن ذلك من غلط الناسخ فكتبه فى غير موضعه ، أو أن البخارى أعجلته المنية قبل تهذيب كتابه فإن فيه مواضع مثل هذا تدل على ذلك ، وقال ابن المنير(*) يحتمل أن يكون أشار إلى أن استعمال السواك يدل على ما يناسبه من إكمال الهيئة والتأهب وهو دليل طول القيام ، إذ التخفيف لا يتهيأ له هذا التهيؤ الكامل ، وقال ابن رشيد : الذى عندى أن البخارى إنما أدخله لقوله إذا قام للتهجد أى إذا قام لعادته وقد ثبتت عادته فى الحديث

(*) وسيأتى كلام ابن المنير فى كلام القسطلانى بأوضح من هذا ١٢ ز .

. . . .

الآخر، ولفظ التهجد مع ذلك مشعر بالسهر ، ولاشك(*) أن فى التسوك عوناً على دفع النوم ، فهو مشعر بالاستعداد للإطالة ، وقال البدر بن جماعة : يظهر لى أن البخارى أراد بهذا الحديث استحضار حديث حذيفة الذى أخرجه مسلم عنه: أنه صلى مع النبى ﷺ ليلة فقرأ البقرة وآل عمران والنساء فى ركعة وكان إذا مر بآية فيها تسبيح سبح ، أو سؤال سأل ، أو تعوذ تعوذ ، ثم ركع نحواً مما قام ، ثم قام نحواً مما ركع، ثم سجد نحواً مما قام ، وهذا إنما يتأتى فى نحو من ساعتين ، فلعله ﷺ أحيا تلك الليلة كلها فيقتضى تلك تطويل الصلاة ، قال: وإنما لم يخرجه لكونه على غير شرطه ، فإما أن يكون أشار إلى أن الليلة واحدة أو نبه بأحد حديثى حذيفة على الآخر وأقربها توجيه ابن رشيد ، ويحتمل أن يكون بيض الترجمة لحديث حذيفة فضم الكاتب الحديث إلى الحديث الذى قبله وحذف البياض ، اهـ . وقال الكرمانى : قال شارح التراجم وجه إدخال هذا الحديث فى الترجمة هو أنه ﷺ كان لا يخل بالسواك الذى تتمة قيام الليل فكيف يخل بطول القيام الذى هو أهم من السواك ؟ يحتمل أن البخارى أراد به استحضار حديث حذيفة الذى أخرجه مسلم ولم يذكره لأنه ليس على شرطه ، وربما ظن أن تلك الليلة التى روى يشوص فاه فيها هى الليلة التى صلى فيها، فحكى البخارى بعض الحديث تنبيهاً على بقيته أو تنبيهاً بأحد حديثيه على الآخر .اهـ. وقال السندى : قوله «يشوص بالسواك » أى اهتماماً لإصلاح الصلاة وطلباً لأدائها على أتم وجه وأحسنه ، ولاشك أن التطويل أحسن وأولى بالمراعاة من ذلك فمن يهتم بأمر الصلاة على ذلك الوجه يستبعد منه ترك التطويل فهذا وجه مطابقة الحديث الترجمة ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « يشوص » فيه الترجمة لأن شوص الفم يحصل به شرح الدماغ والتيقظ اللذين يسهل معهما طول القيام ، فإنما كان يشوص ليكون معيناً فى طول القيام ، لأن نفس الاستياك

(*) وهذا هو الذى أشار إليه الشيخ قدس سره ١٢ ز .

قوله : (وطاء ككتاب) قراءة وعليها(١) التفسير والظاهر من الترجمـــ

يشرح الدماغ خصوصاً الشوص ، فلا يكون الشوص إلا لطول القيام ، وقال العينى بعد ذكر هذه الأقاويل لابن بطال وغيره : هذه كلها تعسفات لاطائل تحتها ، ثم تعقب على كل واحد منها ، وقال بعد ذلك : لكن يمكن أن يعتذر عن البخارى فى وضعه هذا الحديث ههنا بوجه مما يستأنس به وهو الترجمة فى طول القيام فى صلاة الليل وحديث حذيفة فيه القيام للتهجد والتهجد فى الليل غالباً يكون بطول الصلاة، وطول الصلاة غالباً يكون بطول القيام فيها وإن كان يقع أيضاً بطول الركوع والسجود ، اهـ . وأنت ترى أن هذا التوجيه أيضاً قريب من التوجيهات التى ذكروها ليس هذا بأمثل منها ، وزاد القسطلانى على بعض ماذكر ، وقال ابن المنير: يحتمل عندى أن يكون أشار إلى معنى الترجمة من جهة أن استعمال السواك حينئذ يدل على ما يناسبه من كمال الهيئة والتأهب للعبادة وأخذ النفس حينئذ بما تؤاخذ به فى النهار ، وكأن ليله ﷺ نهار وهو دليل طول القيام فيه ، ويدفع أيضاً وهم من لعله يتوهم أن القيام كان خفيفاً بما ورد عن ابن عباس : « فتوضأ وضوءاً خفيفاً » وابن عباس إنما أراد وضوءاً رشيقاً مع كمال وإسباغ يدل على كماله ، وتعقبه فى المصابيح فقال : أطال الخطابة ولم يكشف الخطب والحق أحق أن يتبع ، اهـ . ١٢ .

(١) يعنى اللفظ ممدود وهذه قراءة أيضاً فى الآية وعلى هذه القراءة يبنى هذا التفسير الذى ذكره الإمام البخارى ، قال الحافظ : قال الطبرى : هذه القراءة على أنه مصدر من قولك واطأ اللسان القلب مواطأة ووطاء ، قال : وقرأ الأكثر وطأً بفتح الواو وسكون الطاء ، ثم حكى عن العريب وطأنا الليل وطأً أى سرنا ، وروى من طريق قتادة : أشد وطأً أثبت فى الخير ، وأقوم قيلاً أبلغ فى الحفظ ، وقال الأخفش : أشد وطأً أى قياما وأصل الوطىء فى اللغة الثقل كما فى الحديث « اشدد وطأتك على مضر » ، اهـ . وقال العينى : قرأ أبو عمرو وابن عامر وطاء بكسر الواو ومد الألف والباقون بنصب الواو بغير مد ، فمن قرأ بالكسر يعنى أشد

أن قيام الليل منسوخ(١) من النبي ﷺ والأمة جميعاً .

مواطأة أي موافقة بالقلب والسمع ، يعني أن القراءة في الليل يتواطأ فيها قلب المصلي ولسانه وسمعه على التفهم ومن قرأ بالنصب أبلغ في القيام وأبين في القوم ، اه . وقال الكرماني : وطاء بالكسر والمد ظاهر أنه بمعنى المواطأة ، وبفتح الواو وسكون الطاء بمعنى المواطأة غير قياسي ، ثم قال وطأ قرئ بالفتح والكسر ، والمعنى أشد ثباتا للقدم ، اه . وفي الجمل : وطاء منصوب على التمييز ، وقرأ في السبع أيضاً وطئاً بوزن ضرب ومعناه أشد ثباتاً للقدم ورسوخا في العبادة ، ثم قال بعد ذكر القراءتين المذكورتين قرأ قتادة وشبل عن أهل مكة وطأ بكسر الواو وسكون الطاء وظاهر كلام أبي البقاء يؤذن أنه قرىء بفتح الواو مع المد ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(١) كما يدل عليه لفظ الترجمة وما نسخ من قيام الليل بالإطلاق بعد ذكر قيام النبي ﷺ وهو ظاهر حديث عائشة عند مسلم قالت : « إن الله افترض قيام الليل في أول هذه السورة يعني « يا أيها المزمل » فقام نبي الله ﷺ وأصحابه حولا حتى أنزل الله في آخر هذه السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد فرضيته » ، فهذا الحديث أيضاً بظاهره يعم النبي ﷺ والأمة ، وقد تقدم الخلاف في ذلك في أول كتاب التهجد ، وقال الحافظ : استغنى البخاري عن إيراد هذا الحديث لكونه على غير شرطه بما أخرجه عن أنس قال فيه : ولا تشاء أن تراه من الليل نائماً إلا رأيته ، فإنه يدل على أنه كان ربما نام كل الليل وهذا دليل التطوع فلو استمر لما أخل القيام ، اه . قلت : ويمكن أن يستدل على ذلك بما قاله شيخنا في البذل في حديث جابر الطويل بلفظ « فجمع بين المغرب والعشاء ولم يسبح بينهما ثم اضطجع رسول الله ﷺ حتى طلع الفجر » قال الشيخ : فإن قيل كيف ترك رسول الله ﷺ التهجد وكان فرضاً عليه ﷺ على قول طائفة من العلماء ؟ قلت : تركه مبني على قول طائفة أنه لم يكن فرضاً عليه ، وقد صرح بذلك مولانا الشاه ولي الله الدهلوي

(باب عقد الشيطان إلخ)

الظاهر(١) أن الشيطان يعقد على قافية

فى «حجة الله» والشيخ بحر العلوم فى «رسائل الأركان»، قال الشيخ ولى الله : أقول إنما لم يتهجد رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة لأنه كان لا يفعل كثيراً من الأشياء المستحبة فى المجامع لئلا يتخذها الناس سنة ، وقال مولانا بحر العلوم : قوله ثم اضطجع الحديث دليل واضح على أنه ﷺ لم يصل صلاة الليل فى تلك الليلة ، وقد نص القسطلانى فى المواهب : على أنه ﷺ لم يصل صلاة الليل فى تلك الليلة ، فما فى الإحياء لا ينبغى أن لا يترك نوافل الليل فى هذه الليلة ، بل جعل أداءها فى هذه الليلة من المهمات فليس على ما ينبغى. اه . ثم رجح الشيخ قدس سره قول الإحياء ووجه قول الراوى ثم اضطجع إلى الفجر على عله ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو ظاهر الحديث ولذا يشكل تقييد الإمام البخارى الترجمة بمن لم يصل ، قال الحافظ : قال ابن التين وغيره : قوله « إذا لم يصل » مخالف لظاهر حديث الباب لأنه دال على أنه يعقد على رأس من صلى ومن لم يصل ، لكن من صلى بعد ذلك تنحل عقده بخلاف من لم يصل ، وأجاب ابن رشيد بأن مراد البخارى «باب بقاء عقد الشيطان إلى آخره » وعلى هذا فيجوز أن يقرأ قوله عقد بلفظ الفعل وبلفظ الجمع ثم رأيت الإيراد بعينه للمازرى ، ثم قال : ويعتذر عنه بأنه إنما قصد من يستدام العقد على رأسه بترك الصلاة وكأنه قدر من انحلت عقده كأن لم تنعقد عليه ، قلت : وإليه مال الكرمانى إذ قال : قال المازنى : ترجمة الباب أنه يعقد على رأس من لم يصل والحديث يدل على عقد رأس جميع المكلفين وإنما ينحل عمن أتى بالثلاثة فلابد من تأويل الترجمة بأن مراده أن استدامة العقد إنما تكون على من ترك الصلاة وجعل من صلى وانحلت عقده كأن لم يعقد عليه لزوال أثره ، اه . وبهذا وجهه فى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله ، قال الحافظ : ويحتمل أن تكون الصلاة المنفية فى الترجمة صلاة

. . . .

العشاء فيكون التقدير إذا لم يصل العشاء فكأنه يرى أن الشيطان إنما يفعل ذلك بمن نام قبل صلاة العشاء بخلاف من صلاها ولا سيما فى الجماعة ، وكان هذا هو السر فى إيراده لحديث سمرة عقب هذا الحديث ، لأنه قال فيه : وينام عن الصلاة المكتوبة ولا يعكر على هذا كونه أورد هذه الترجمة فى تضاعيف صلاة الليل لأنه يمكن أن يجاب بأنه أراد دفع توهم من يحمل الحديثين على صلاة الليل لأنه ورد فى بعض طرق حديث سمرة مطلقاً غير مقيد بالمكتوبة ، والوعيد علامة الوجوب ، وكأنه أشار إلى خطأ من احتج به على وجوب صلاة الليل حملا للمطلق على المقيد، ثم وجدت معنى هذا الاحتمال للشيخ ولى الدين الملوى وقواه بما ذكرته من حديث سمرة فحمدت الله على التوفيق لذلك ، ويقويه ماثبت عنه ﷺ : « أن من صلى العشاء فى جماعة كان كمن قام نصف الليل » ، لأن مسمى قيام الليل يحصل للمؤمن بقيام بعضه فحينئذ يصدق على من صلى العشاء فى جماعة أنه قام الليل، والعقد المذكورة تنحل بقيام الليل فصار من صلى العشاء فى جماعة كمن قام الليل فى حل عقد الشيطان ، وخفيت المناسبة على الإسماعيلى فقال : ورفض القرآن ليس هو ترك الصلاة بالليل ويتعجب من إغفاله آخر الحديث حيث قال فيه : وينام عن الصلاة المكتوبة.اهـ. وتعقب العينى على الحافظ إذ قال : وقال بعضهم يحتمل أن تكون الصلاة المنفية فى الترجمة صلاة العشاء ، قلت : قوله عليه السلام إذا لم يصل أعم من أن لا يصلى العشاء أو غيرها من صلاة الليل ولا قرينة لتقييدها بالعشاء ، فظاهر الحديث يدل على أن العقد يكون عند النوم سواء صلى قبله أو لم يصل ، ثم ذكر العينى الروايات الدالة على العموم سيأتى ذكرها قريباً فى القول الآتى ، ومال القسطلانى إلى قول الحافظ إذ فسر الترجمة بمن لم يصل العشاء ثم قال بعد الحديث ظاهره التعميم فى المخاطبين ومن فى معناهم ، ويمكن أن يخصص منه من صلى العشاء فى جماعة كما مر ، ومن ورد فى حقه أن يحفظ من الشيطان كالأنبياء ومن يتناوله قوله :

. . . .

« إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » ولكن قرأ آية الكرسى عند نومه ، فقد ثبت أنه يحفظ من الشيطان حتى يصبح ، اه . ثم قال الحافظ : قوله : « مكان كل عقدة » اختلف فى هذه العقد فقيل هى على الحقيقة وأنه كما يعقد الساحر من يسحر ، وأكثر من يفعله النساء تأخذ إحداهن الخيط فتعقد منه عقدة وتتكلم عليه بالسحر فيتأثر المسحور عند ذلك ، ومنه قوله تعالى: « ومن شر النفاثات فى العقد » وعلى هذا فالمعقود شىء عند قافية الرأس لا قافية الرأس نفسها وهل العقد فى شعر الرأس أو غيره ؟ الأقرب الثانى إذ ليس لكل أحد شعر ، ويؤيده ماورد فى بعض طرقه أن على رأس كل آدمى حبلا ، ففى رواية ابن ماجه ومحمد بن نصر عن أبى هريرة مرفوعا « على قافية رأس أحدكم حبل فيه ثلاث عقد » ، ولأحمد من طريق آخر عنه « بلفظ إذا نام أحدكم عقد على رأسه بجرير » ولابن خزيمة وابن حبان من حديث جابر مرفوعاً : « مامن ذكر ولا أنثى إلا على رأسه جرير معقود حين يرقد » الحديث ، وفى الثواب لآدم ابن أبى إياس من مرسل الحسن نحوه ، والجرير بفتح الجيم هو الحبل ، وفهم بعضهم من هذا أن العقد لازمة ويرده التصريح بأنها تنحل بالصلاة فيلزم إعادة عقدها فأبهم فاعله فى حديث جابر وفسر فى حديث غيره ، وقيل هو على المجاز كأنه شبه فعل الشيطان بالنائم بفعل الساحر بالمسحور ، فلما كان الساحر يمنع بعقده ذلك تصرف من يحاول عقده ، كان هذا مثله من الشيطان بالنائم ، وعزاه العينى إلى ابن قرقول إذ قال: هو مثل واستعارة من عقد بنى آدم ، وليس المراد العقد نفسها ، ولكن لما كان بنو آدم يمنعون بعقدهم ذلك تصرف من يحاول فيما عقده كان هذا مثله من الشيطان للنائم الذى لا يقوم من نومه إلى ما يجب من ذكر الله تعالى والصلاة ، اه . قال الحافظ : وقيل المراد به عقد القلب وتصميمه على الشىء كأنه يوسوس له بأنه بقى من الليل قطعة طويلة فيتأخر عن القيام ، وانحلال العقد كناية عن علمه بكذبه فيما يوسوس به ، وقيل العقد كناية عن تثبيط الشيطان النائم بالقول

. . . .

المذكور ، ومنه عقدت فلانا عن امرأته : أى منعته عنها أو عن تثقيله عليه النوم ، كأنه قدشدد عليه شداداً ، وذكره القسطلانى بأوضح منه إذقال : وقيل معنى يضرب يحجب الحس عن النائم حتى لا يستيقظ ، ومنه قوله تعالى : « فضربنا على آذانهم » أى حجبنا الحس أن يلج فى آذانهم فينتبهوا فالمراد تثقيله فى النوم وإطالته فكأنه شد عليه شداداً وعقد عليه ثلاث عقد ، اهـ . قال الحافظ : وقال بعضهم المراد بالعقد الثلاث الأكل والشراب والنوم لأن من أكثر الأكل والشرب كثر نومه ، واستبعده المحب الطبرى لأن الحديث يقتضى أن العقد تقع عند النوم فهى غيره ، قال القرطبى : الحكمة فى الاقتصار على الثلاث أن أغلب ما يكون انتباه الإنسان فى السحر فإن اتفق له أن يرجع إلى النوم ثلاث مرات لم تنقض النومة الثالثة إلا وقد ذهب الليل ، وقال البيضاوى : التقييد بالثلاث إما للتأكيد أو لأنه يريد أن يقطعه عن ثلاثة أشياء : الذكر ، والوضوء ، والصلاة ، كأنه منع من كل واحدة منها بعقدة عقدها على رأسه ، وكان تخصيص القفا بذلك لكونه محل الوهم ومجال تصرفه وهو أطوع القوى للشيطان وأسرعها إجابة لدعوته ، وفى كلام الشيخ الملوى : إن العقد يقع على خزانة الإلهيات من الحافظة وهى الكنز المحصل من القوى ومنها يتناول القلب ما يريد التذكر به ، انتهى ما فى الفتح بزيادات عن غيره . ثم قال الحافظ فى ذيل فوائد الحديث : رابعها ذكر شيخنا الحافظ أبو الفضل بن الحسين فى شرح الترمذى أن السر فى استفتاح صلاة الليل بركعتين خفيفتين المبادرة إلى حل عقد الشيطان ، وبناه على أن الحل لا يتم إلا بتمام الصلاة وهو واضح لأنه لو شرع فى صلاة ثم أفسدها لم يساو من أتمها ، وقد ورد الأمر بصلاة ركعتين خفيفتين عند مسلم من حديث أبى هريرة فاندفع إيراد من أورد أن الركعتين الخفيفتين إنما وردتا من فعله ﷺ كما تقدم من حديث عائشة رضى الله عنها وهو منزه من عقد الشيطان حتى ولو لم يرد الأمر بذلك لأمكن أن يقال : يحمل فعله ذلك على تعليم أمته وإرشادهم إلى ما يحفظهم

كل(١) نائم فمن صلى انحلت عقده ومن لا فلا .

من الشيطان ، وقد وقع عند ابن خزيمة من وجه آخر عن أبي هريرة في آخر الحديث «فحلوا عقد الشيطان ولو بركعتين» اه . وقال شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى في حجة الله كانت العناية بصلاة التهجد أكثر فبين النبي ﷺ فضائلها وضبط آدابها وأذكارها ، وقوله ﷺ « يعقد الشيطان» الحديث ، أقول الشيطان يلذذ إليه النوم ويوسوس إليه أن الليل طويل ووسوسته تلك أكيدة من الشيطان لا تنقشع إلا بتدبير بالغ يندفع به النوم وينفتح به باب من التوجه إلى الله ، فلذلك سن أن يذكر الله إذا هب وهو يمسح النوم عن وجهه ثم يتوضأ ويتسوك ثم يصلى ركعتين خفيفتين ثم يطول بالآداب والأذكار ماشاء وإنى جربت تلك العقد الثلاث وشاهدت ضربها وتأثيرها مع علمى حينئذ بأنه من الشيطان وذكرى هذا الحديث ، اه ١٢ .

(١) وهو ظاهر الحديث ، قال العينى رادا على الحافظ على تقييده بالعشاء : قوله «إذا لم يصل» أعم من أن لا يصلى العشاء أو غيرها من صلاة الليل ولا قرينة لتقييدها بالعشاء، وظاهر الحديث يدل على أن العقد يكون عند النوم سواء صلى فيه أو لم يصل، ويؤيده مارواه ابن زنجوية فى كتاب الفضائل عن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ : «لا يقوم أحدكم من الليل يعالج طهوره وعليه عقد فإذا وضأ يده انحلت عقدة فإذا وضأ وجهه انحلت عقدة» الحديث ، ومن حديث جابر : «سمعت النبي ﷺ يقول ليس فى الأرض نفس من ذكر وأنثى إلا على رأسه جرير معقدة ، فإن استيقظ فتوضأ انحلت عقدة ، وإن استيقظ وصلى انحلت العقد كلها ، وإن لم يصل ولم يتوضأ أصبحت العقد كما هى» وفى كتاب الثواب لآدم بن أبى إياس من حديث الربيع بن صبيح عن الحسن : «قال رسول الله ﷺ مامن عبد ينام إلا وعلى رأسه ثلاث عقد فإن هو تعار من الليل فسبح الله وحمده وهلله وكبره حلت عقدة ، وإن عزم الله له فقام وتوضأ وصلى ركعتين حلت العقد كلها ، وإن لم يفعل شيئاً من ذلك حتى يصبح أصبح

قوله : (خبيث(١) النفس كسلان) وعدم إحساس المصلى(٢) من نفسه بذلك مبنى على ضعف أثر صلاته ومبنى على عدم بلوغها أعلى درجات القبول ولو أنه أداها كما هى وبلغت مراتب القبول لما تخلف(٣) عنها أثره .

والعقد كلها كما هى ، اه . فهذه الروايات دالة بالوضاحة على العموم ، ولا يذهب عليك ماتقدم فى أول باب التهجد مما قاله ابن العربى : إن الإمام البخارى ذهب إلى وجوب التهجد مستدلا بحديث الباب وتقدم هناك تعقب الحافظ على ابن العربى ١٢.

(١) يشكل عليه ماورد من النهى أن يقول الرجل خبثت نفسى ، قال ابن عبد البر: زعم قوم أن حديث الباب يعارض قوله ﷺ لا يقولن أحدكم خبثت نفسى وليس كذلك لأن النهى إنما ورد عن إضافة المرء ذلك إلى نفسه كراهية لتلك الكلمة وهذا الحديث وقع ذماً لفعله ، ولكل من الحديثين وجه ، وقال الباجى : ليس بين الحديثين اختلاف لأنه نهى عن إضافة ذلك إلى النفس لكون الخبث بمعنى فساد الدين ووصف بعض الأفعال بذلك تحذيراً منا وتنفيراً قال الحافظ: تقرير الإشكال أنه ﷺ نهى عن إضافة ذلك إلى النفس فكل ما نهى المؤمن أن يضيفه إلى نفسه نهى أن يضيفه إلى أخيه المؤمن ، وقد وصف ﷺ هذا المرء بهذه الصفة فيلزم جواز وصفنا له بذلك لمحل التاسى ويحصل الانفصال فيما يظهر بأن النهى محمول على ما إذا لم يكن هناك حامل على الوصف بذلك كالتنفير والتحذير ، اه ١٢ .

(٢) هذا باعتبار أكثر المصلين وطالما يظهر أثره ، وقال القسطلانى : قوله كسلان لبقاء أثر تثبيط الشيطان ولشؤم تفريطه وظفر الشيطان به بتفويته الحظ الأوفر من قيام الليل فلا يكاد يخف عليه صلاة ولا غيرها من القربات ، اه . قلت : وهذا مشاهد ويجرب فيمن يصلى مرة ولا يصلى أخرى فيرى الفرق بينهما فى اليومين ١٢ .

(٣) كما قالوا فى قوله عز اسمه « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » كما هو معروف فى تفسير الآية ، قال صاحب الجمل : روى عن بعض أنه كان إذا قام

قوله : (أما الذي يثلغ[1] رأسه) إيراد[2] الراوية هنا لمناسبة أن قارى القرآن يقرأه في تهجد ونوافله فناسب أن يذكر بجنبه من ترك قراءته حتى أنه لم يقرأه في المكتوبة أيضا .

إلى الصلاة ارتعد واصفرلونه فكلم في ذلك فقال : إني واقف بين يدى الله تعالى وحق لي هذا مع ملوك الدنيا فكيف مع ملك الملوك . فهذه صلاة تنهى ولا بد عن الفحشاء والمنكر ، ومن صلاته قاصرة على الاجزاء أى إسقاط الطلب عن المكلف ولا خشوع فيها ولا تذكر كصلاتنا فتلك تنزل صاحبها عن مرتبته حيث كان فان مرتكبا للعاصى قد بعد من الله بسببها فتلك الصلاة تتركه يتمادى على بعده وعلى هذا يتخرج الحديث المروى عن ابن مسعود : من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم تزده من الله الا بعدا ، وليس معناه أن نفس الصلاة تبعده من الله حتى كانها معصية بل معناه أنها لا تؤثر في تقريبه من الله تعالى تتركه في حاله ومعاصيه من الفحشاء والمنكر فلم تزده الصلاة الا تقرير ذلك البعد الذى كان بسبيله فكانها بعدته حيث لم تكف بعده من الله ، وقيل لابن مسعود : إن فلانا كثير الصلاة ، فقال : إنها لا تنفع إلا من أطاعها اه .

(١) قال الكرماني : قوله يثلغ : بضم التحتانية وسكون المثلثة وفتح اللام وبالمعجمة : أى يكسر ، قال الجوهري : ثلغ رأسه يثلغه بفتح اللام فيها ثلغا أى شدخه ، والشدخ : كسر الشيء الاجوب ، فان قلت : كلمة «أما» لا بد له من قسيم فما ذا هو ؟ قلت : هذا قطعة من الرؤيا التى رآها رسول الله ﷺ المذكور فيها أمور متعددة ، وسيأتى حديث هذه الرؤيا بتماً مها في باب ما قيل في أولاد المشركين في كتاب الجنائزاه . وقال الحافظ : قوله يثلغ اى يشق او يخدش اه .

(٢) قال العيني : زعم الاسماعيلي ان حديث سمرة هذا لا يدخل في هذه الباب لأن رفض القرآن ليس ترك الصلاة بالليل ، قلت : حفظ شيئاً وغاب عنه ما هو أعظم منه في الحديث «وينام عن الصلاة المكتوبة» و المراد ههنا العشاء الآخرة .

(باب إذا نام لم يصل[1])

ثم قال العيني في قوله : « وينام عن الصلاة » أي ذاهلا عنها حتى يخرج وقتها وتفوت منه وأراد منها صلاة العشاء ، وقيل : أراد بها صلاة الصبح لأنها التي تبطل بالنوم ، اه . وقال الحافظ : الظاهر أن المراد بها العشاء الآخرة وهو اللائق بما تقدم من مناسبة الحديث قبله ، اه . وبكلا الاحتمالين العشاء أو الصبح فسره القسطلاني : وأياً ما كان المراد فإيراد الإسماعيلي موجه لأنه لا يطابق الترجمة فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره في المطابقة بين الحديث والترجمة ، ومن دأب البخاري المعروف ذكر الأضداد في التراجم كما تقدم في الأصل التاسع والستين من أصول التراجم ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله فيرفضه أي فيتركه ولا يأتي به في التهجد أيضاً ، ثم الوعيد المذكور مرتب على مجموع الأمرين من ترك التهجد والصلاة المكتوبة كلتيهما لا بالتهجد حتى يلزم أن يكون واجباً وإن كان التهجد فيه دخلا في الجملة بأن الوعيد يترتب على ترك القرآن مطلقاً ومن إفراده ترك التهجد ، ثم المطابقة بالترجمة أن عقد الشيطان غفلة وانقياد له فهو حاصل ههنا في ترك التهجد ، اه . وسيأتي شيء من كلامه رحمه الله في ذلك في القول الآتي ، والحديث أخرجه البخاري ههنا برواية عوف عن أبي رجاء مختصراً ، وبهذا السند في التعبير مفصلا بهذا اللفظ وذكره في الجنائز برواية جرير عن أبي رجاء بلفظ والذي رأيته يشدخ رأسه فرجل علمه الله القرآن فنام عنه بالليل ولم يعمل فيه بالنهار ، قال الحافظ في التعبير : في رواية عوف هذا أوضح من رواية جرير فإن ظاهره يدل على أنه يعذب على ترك قراءة القرآن بالليل بخلاف رواية عوف فإنه على تركه الصلاة المكتوبة ، ويحتمل أن يكون التعذيب على مجموع الأمرين ترك القراءة وترك العمل ، اه ١٢ .

(١) قال الكرماني : قوله : « بال الشيطان » قال الخطابي : هو تمثيل شبه تثاقل نومه وإغفاله عن الصلاة بحال من يبال في أذنه فيثقل سمعه ويفسد حسه قال : وإن

المراد به الصلاة(١) المكتوبة وإيراد الرواية لما فيه من ذكر النوم ليلة جمعاء وإن كان الجزاء المذكور ههنا لم يترتب على ترك التهجد بل على كونه ترك المكتوبة .

كان المراد حقيقة عين البول من الشيطان نفسه فلا ينكر ذلك إن كانت له هذه الصفة ، وقيل : هو كناية عن استهانة الشيطان والاستخفاف به فإن من عادة المستخف بالشيء أن يبول عليه ، قال ابن قتيبة : معناه أفسد ، يقال بال في كذا إذا أفسده ، وقال الطحاوي : هو استعارة عن تحكمه فيه وانقياده له ، قال التوربشتي : يحتمل أن يقال : إن الشيطان ملأ سمعه بالأباطيل فأحدث في أذنه وقراً عن استماع دعوة الحق ، أقول : فهذه ستة أوجه في تقريره ، وخص الأذن بالذكر والعين أنسب بالنوم إشارة إلى ثقل النوم فإن المسامع هي موارد الانتباه ، وخص البول من الأخبثين لأنه أسهل مدخلا في التجاويف وأسرع نفوذاً في العروق فيورث الكسل في جميع الأعضاء ، اه . وقال الحافظ : واختلف في بول الشيطان فقيل : هو على حقيقته ، قال القرطبي وغيره : لا مانع من ذلك إذ لا إحالة فيه لأنه ثبت أن الشيطان يأكل ويشرب وينكح فلا مانع من أن يبول ، وقيل : هو كناية عن سد الشيطان أذن الذي ينام عن الصلاة حتى لايسمع الذكر ، وقيل : معناه إن الشيطان ملأ سمعه بالأباطيل فحجب سمعه عن الذكر ، وقيل : هوكناية عن ازدراء الشيطان به ، وقيل : معناه إن الشيطان استولى عليه واستخف به حتى اتخذه كالكنيف المعد للبول إذ من عادة المستخف بالشيء أن يبول عليه ، وقيل : هو مثل مضروب للغافل عن القيام بثقل النوم كمن وقع البول في أذنه فثقل أذنه وأفسد حسه والعرب تكنى عن الفساد بالبول ، ووقع في رواية الحسن عن أبي هريرة في هذا الحديث عند أحمد قال الحسن إن بوله والله لثقيل ، وروى محمد بن نصر عن ابن مسعود : « وحسب الرجل من الخيبة والشر أن ينام حتى يصبح وقد بال الشيطان في أذنه » ، وهو موقوف صحيح الإسناد : اه ١٢ .

(١) وذكر مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره قوله إذا نام ولم يصل يعني ولم يصل الصلاة مطلقاً لا للتهجد ولا المكتوبة وإنما قلنا كذلك لأن حديث

(باب قيام النبي ﷺ بالليل في رمضان وغيره)

ومما ينبغي التنبه له أن عائشة رضي الله عنها لم تذكر ههنا إلا ما كانت عادته في صلاته بالليل وكان دوامه عليها ، فأما ماوقع أحيانا ونادراً كصلاته بالقوم في رمضان ليالياً فغير متعرض(١) به نفياً وإثباتاً ، وذلك كثير في الكلام فلا يمكن

بال الشيطان في أذنه إنما هو في الفرض لا في التهجد ، لكن النوم الكذائي يستلزم فوت التهجد أيضاً فلذلك جعل الحديث أعم من التهجد والفرض ، ورتب بول الشيطان في أذنه على فوت كليهما بالنوم وإن كان هو في الحقيقة مرتباً على فوت الفرض فقط كما أن ثلغ الرأس كان مرتباً على رفض القرآن والنوم عن المكتوبة لا على ترك التهجد لكنه جعل رفض القرآن أعم من ترك التهجد وإنما قلنا إن عقد الشيطان يكون بترك التهجد وبول الشيطان في الأذن يكون بترك الفرض لأن بول الشيطان نجس ، وقوله : (حتى أصبح) أي حتى دخل في الصباح (وما قام) إلى الصلاة أي إلى صلاة الفجر ، وفي رواية النسائي نام البارحة عن الصلاة فالمراد بالصلاة على روايته صلاة العشاء ، اه ، وقال الحافظ : « باب إذا نام إلخ » هذه الترجمة للمستملي وحده وللباقين الباب فقط ، وهو بمنزلة الفصل من الباب وتعلقه بالذي قبله ظاهر ، وقوله : « ما قام إلى الصلاة » والمراد الجنس ويحتمل العهد ويراد به صلاة الليل أو المكتوبة ، ويؤيده رواية سفيان « نام عن الفريضة » أخرجه ابن حبان في صحيحه ، وبهذا يتبين مناسبة الحديث بما قبله ، وفي حديث أبي سعيد الذي قدمت ذكره « أصبحت العقد كلها كهيئتها وبال الشيطان في أذنه » فيستفاد منه وقت بول الشيطان ، ومناسبة هذا الحديث بالذي قبله ، اه ١٢ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح جداً ولذلك ترى المحدثين بأسرهم يبوبون بصلاة الليل منفرداً وبقيام رمضان على حدة ، وفي الأوجز قال الكرماني : اتفقوا على أن المراد بقيام رمضان التراويح ، وبه جزم النووي وغيره ، قال الباجي : يجب أن يكون صلاة تختص به ولو كان شائعاً في جميع السنة لما اختص ولا انتسب

الاحتجاج(١) بمقالتها هذه أنه ﷺ لم يزد فى تلك الليالى الثلاث أيضاً ، فإذا ورد بعد ذلك عدد العشرين فى شىء(٢) من الروايات ولوضعيفة لم يكن مخالفاً لتلك الروايات الصحاح فوجب قبولها لعدم المخالفة والله أعلم .

إليه ، وفى الإقناع اتفقوا على أن التراويح وهى المراد من قوله ﷺ « قام رمضان » الحديث ، وفى الشرح الكبير التراويح هو قيام رمضان ١٢ .

(١) وهذا أيضاً واضح ، وفى الأوجز قوله : « كيف كانت إلخ » ظاهرة السؤال عن صفة صلاته ﷺ وهو الظاهر بل المتعين من اللفظ ، وأجابته عائشة رضى الله عنه بقولها : « يصلى أربعاً » الحديث ، لكنها قدمت ذكر العدد الأكثرى استطراداً وإجمالا لما بينتها من الكيفية وهوصريح لفظ كيف كانت ولم يكن السؤال عن كمية الصلاة ، وإلا لحقه أن يسأل كم كانت صلاته ، ولذا بينت عائشة رضى الله عنها الكيفية بعد ذكر العدد الأكثرى وقولها ما كان يزيد فى رمضان ولافى غيره فالظاهر أن السائل لما سأل عن صلاة الليل وزاد لفظ رمضان فظنت أن عنده صلاته ﷺ فى التهجد فى رمضان تزيد على غيره فنفته بهذا ، فعلى هذا لا يخالف شيئاً من الروايات ولاينافى حديثها ، كان رسول الله ﷺ : إذا دخل العشر يتهجد مالا يتهجد فى غيره ، ولا ينافى أيضاً ماورد من روايتها بثلاثة عشر ركعة ولاجميع الروايات الواردة فى هذا الباب عن ابن عباس وغيره ، كما فى ابن أبى شيبة عن ابن عباس « كان ﷺ يصلى فى رمضان عشرين ركعة والوتر » وقد تكلم فيه كما سيأتى ، قال القارى فى جمع الوسائل : سألها عن لياليه ووقت التهجد فلا ينافيه زيادة ما صلاة بعد العشاء من صلاة التراويح ، أو يقال ما يزيد عندها فلا ينافى ماثبت من الزيادة عند غيرها لأن الزيادة مقبولة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ، اه . ما فى الأوجز . قال الحافظ : فى الحديث دلالة على أن صلاته كانت متساوية فى جميع السنة ، اه . قلت : وهذا ظاهر فى أن تلك صلاة سنوية ، وأما الصلاة المختصة برمضان المعبرة عنها بقيام رمضان مختصة به ١٢ .

(٢) قال النيموى فى هامش آثار السنن : أخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه بسنده

قوله : (فى رمضان ولا غيره) أى فى صلاته(١) المتادة المعروفة بالتهجد وصلاة الليل لا أنه لم يزد على ذلك أبداً .

قوله : (إن أخاً لكم(٢) لايقول الرفث)

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يصلى فى رمضان عشرين ركعة والوتر ، وقد أخرجه عبد بن حميد الكشى فى مسنده والبغوى فى معجمه والطبرانى فى المعجم الكبير والبيهقى فى سننه كلهم من طريق أبى شيبة إبراهيم بن عثمان جد الإمام ابن أبى شيبة وضعفوه كما بسط فى هامش آثار السنن ، وقال النيموى : وفى الباب روايات أخرى أكثرها لا تخلو عن وهن لكن بعضها يقوى بعضاً ، أو خرج عن السائب بن يزيد قال : كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى شهر رمضان بعشرين ركعة ، رواه البيهقى وإسناده صحيح ، وعن يزيد بن رومان أنه قال : كان الناس يقومون فى زمان عمر بن الخطاب فى رمضان بثلاث وعشرين ركعة ، رواه مالك وإسناده مرسل قوى ، وعن يحي بن سعيد أن عمر بن الخطاب أمر رجلا يصلى بهم عشرين ركعة رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه وإسناده مرسل قوى ، وغير ذلك من الروايات العديدة التى ذكرها النيموى ، ولذلك ترى أن الأئمة الأربعة مع كثرة اختلافهم فى الفروع اتفقوا على أنها عشرون ركعة كما بسط فى الأوجز من كتب فروعهم ، وفيه أيضاً حكاه الترمذى عن أكثر أهل العلم ، قال ابن عبد البر : هو قول جمهور العلماء ، وبه قال الكوفيون والشافعى وأكثر الفقهاء وهو الصحيح عن أبى بن كعب من غير خلاف فى الصحابة ، وفى المغنى للحنابلة المختار عند أبى عبد الله : فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى ، وبسط فى الأوجز الآثار فى تأييد ذلك ١٢ .

(١) وهذا أيضاً ظاهر لأن التراويح صلاة مختصة برمضان والسؤال كان عن صلاة تعم رمضان وغيره كما تقدم قريباً عن الأوجز .

(٢) قال الحافظ : إن أخاً لكم معناه أن أبا هريرة ذكر رسول الله ﷺ ولم فاستطرد إلى حكاية ماقيل فى وصفه فذكر كلام عبد الله بن رواحة بما وصف به

يريد بذلك أن الشعر حسنه(١) حسن

من هذه الأبيات ، وقوله إن أخاً لكم هو المسموع للهيثم والرفث الباطل أو الفحش من القول والقائل يعنى هو الهيثم ، ويحتمل أن يكون الزهرى ، ثم قال : وليس فى سياق الحديث ما يفصح بأن ذلك من قوله ﷺ بل هو ظاهر فى أنه من كلام أبى هريرة رضى الله عنه كما يدل عليه رواية الزبيدى المعلقة الآتية ، وصل البخارى فى التاريخ الصغير والطبرانى فى الكبير بلفظ : إن أبا هريرة كان يقول فى قصصه إن أخاً لكم كان يقول شعراً ليس بالرفث وهو عبد الله بن رواحة فذكر الأبيات وهو يبين أن قوله فى الرواية الأولى من كلام أبى هريرة موقوفاً بخلاف ما جزم به ابن بطال ، اه . قال العينى: قوله إن أخاً لكم ، القائل لهذا هو رسول الله ﷺ والمعنى أن الهيثم سمع أبا هريرة يقول وهو يعظ ، وانجر كلامه إلى أن ذكر رسول الله ﷺ وذكر ماقاله من قوله ﷺ إن أخاً لكم لا يقول الرفث ، وقال بعضهم : ليس فى سياق الحديث ما يشعر بأن ذلك من قوله ﷺ بل هو ظاهر أنه كلام أبى هريرة ، قلت : الذى يستخرج المراد من معنى التركيب على وفق ما يقتضيه من حيث الإعراب يعلم أن القائل هو النبى ﷺ وأبو هريرة ناقل له ، ثم قال : بعد ذكر وصل رواية الزبيدى المعلقة قال بعضهم : هو يبين إلخ ، قلت : يحتمل أن أبا هريرة رضى الله عنه لما كان فى أثناء وعظه أجرى ذكر ما قاله ﷺ فى مدح عبد الله بن رواحة ولكنه طوى إسناده إلى النبى ﷺ وكثيراً ما كانت الصحابة يفعلون هكذا فمثل هذا وإن كان موقوفا فى الصورة ففى الحقيقة هو موصول ، اه . وقال القسطلانى قوله : إن أخاً لكم من قول أبى هريرة أو من قول النبى ﷺ ، اه ١٢ .

(١) قال العينى : قوله لا يقول الرفث أى الباطل من القول والفحش إنما قال ذلك حين أنشد ابن رواحة الأبيات المذكورة فدل ذلك أن حسن الشعر محمود كحسن الكلام فظهر من ذلك أن قوله ﷺ : « لأن يمتلىء أحدكم جوفه قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعراً ، إنما يراد بالشعر الذى فيه الباطل والهجو من القول

وفضل التهجد(١) فيه من حيث كونه من أحوال النبي ﷺ وخصاله ظاهر.

لأنه ﷺ قد نفى عن ابن رواحة بقوله هذه الأبيات قول الرفث ، فإذا لم يكن من الرفث فهو في حيز الحق والحق مرغوب فيه مأجور عليه صاحبه ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن بطال فيه : إن الشعر إذا اشتمل على ذكر الله والأعمال الصالحة كان حسناً ولم يدخل فيما ورد فيه الذم من الشعر ، اهـ . قلت : ومع ذلك أن لا يغلب عليه الشعر كما بسطه الحافظ في قول البخاري « باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصده عن ذكر الله والعلم والقرآن » وأخرج فيه البخاري حديث ابن عمر عن النبي ﷺ قال : لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلىء شعراً ، ثم قال الحافظ في حديث الباب : قال الكرماني في البيت الأول إشارة إلى علمه وفي الثالث إلى عمله وفي الثاني إلى تكميله غيره ﷺ فهو كامل مكمل ، اهـ ١٢ .

(١) وفيه أن الترجمة باب فضل من تعار ، ولذا قال الحافظ : قوله يجافي جنبه أي يرفعه عن الفراش وهو كناية عن صلاته بالليل ، وفي هذا البيت الأخير معنى الترجمة لأن التعار هو السهر والتقلب على الفراش كما تقدم ، وكأن الشاعر أشار إلى قوله تعالى في صفة المؤمنين : « تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً » الآية ، وأشار بقوله كما تقدم إلى ما ذكره في الترجمة بقوله تعار بمهملة وراء مشددة ، قال في المحكم : تعار الظليم معارة صاح ، والتعار أيضاً السهر والتمطى والتقلب على الفراش ، وقال الأكثر : التعار اليقظة مع صوت ، وقال ابن التين : ظاهر الحديث أن معنى تعار استيقظ لأنه قال من تعار فقال فعطف القول على التعار ، ويحتمل أن تكون الفاء تفسيرية لما صوت به المستيقظ لأنه قد يصوت بغير ذكر فخص الفضل المذكور بمن صوت بما ذكر من ذكر الله تعالى وهذا هو السر في اختيار لفظ تعار دون استيقظ أو انتبه ، وإنما يتفق ذلك لمن تعود الذكر فاستأنس به وغلب عليه حتى صار حديث نفسه في نومه ويقظته فأكرم من اتصف بذلك بإجابة دعوته وقبول صلاته ، اهـ . وقال العيني : مطابقته الترجمة

قوله : (لم ترع[1]) وقال ذلك حين فرغ من رؤية ما كان المقصود إراءته .

قوله : (أرى رؤياكم قد تواطت) وإيراد الرواية[2] ههنا إما تتميم لما جرى ذكره من الرؤيا أو مبنى على أن قيام الليل المأمور به بقوله فليتحرها مستلزم للتهجد .

فى قوله يبيت بما فى جنبه لأن مجافاة جنبه عن الفراش وهو إبعاده عنه بسبب التعار وكان ذلك إما للصلاة وإما للذكر وقراءة القرآن ، اه .

[عجيبة] ذكرها الحافظ فقال : وقعت لعبد الله بن رواحة فى هذه الأبيات قصة أخرجها الدارقطنى فذكرها مختصراً وتمامها على ما أخرجه الدارقطنى بسنده إلى عكرمة قال : كان ابن رواحة مضطجعاً إلى جنب امرأته فقام إلى جارية له فى ناحية الحجرة فوقع عليها وفزعت امرأته فلم تجده فى مضجعه فقامت وخرجت فرأته على جاريته فرجعت إلى البيت فأخذت الشفرة ثم خرجت وفرغ فقام فلقيها تحمل الشفرة فقال : مهيم ، فقالت مهيم لو أدركتك حيث رأيتك لوجأت بين كتفيك بهذه الشفرة ، قال : وأين رأيتنى ؟ قالت : رأيتك على الجارية ، فقال : ما رأيتنى وقد نهى رسول الله ﷺ أن يقرأ أحدنا القرآن وهو جنب ، قالت : فاقرأ ، فقال : أتانا رسول الله ، فذكر الأبيات المذكورة بتغير فى بعض الألفاظ ، فقالت : آمنت بالله وكذبت البصر ، ثم غدا على رسول ﷺ فأخبره فضحك حتى رأيت نواجذه ﷺ ، اه ١٢ .

(١) قال الكرمانى قوله : « لم ترع بضم التاء وفتح الراء وجزم المهملة قال الجوهرى : يقال لا ترع معناه لا تخف ولا يلحقك خوف ، اه . وقال أيضاً ، : مجهول مضارع من الروع ، اه . وقال الحافظ : والمعنى لاخوف عليك بعد هذا ، وفى رواية الكشميهنى فى التعبير : «لن تراع» وهى رواية الجمهور بإثبات الألف ، وفى رواية القابسى « لن ترع » بحذف الألف ، قال ابن التين : هى لغة قليلة أى الجزم بلن ، اه ١٢ .

(٢) وهذا ظاهر فإن الرواية كلها واحدة ولذا قال العينى : المطابقة تؤخذ

(باب من تحدّث بعد الركعتين ولم يضطجع)

يعنى بذلك أن الضجعة ليست بواجبة(١) ولا مؤكدة .

من قوله : فكان عبد الله يصلى من الليل وكانت صلاته غالباً بعد أن تعار من الليل فهذا عين الترجمة ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « باب من تحدث إلخ » أشار بهذه الترجمة إلى أنه ﷺ لم يكن يداوم عليها وبذلك احتج الأئمة على عدم الوجوب وحملوا الأمر الوارد بذلك فى حديث أبى هريرة عند أبى داود وغيره على الاستحباب ، وفائدة ذلك الراحة والنشاط لصلاة الصبح وعلى هذا فلا يستحب ذلك إلا للمتهجد ، وبه جزم ابن العربى ، ويشهد له ما أخرجه عبد الرزاق أن عائشة كانت تقول : إن النبى ﷺ لم يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليلته فيستريح وفى إسناده راو لم يسم ، وقيل : إن فائدتها الفصل بين ركعتى الفجر وصلاة الصبح وعلى هذا فلا اختصاص ، ومن ثم قال الشافعى : تتأدى السنة بكل ما يحصل به الفصل من مشى وكلام وغيره ، حكاه البيهقى ، وقال النووى : المختار أنه سنة لظاهر حديث أبى هريرة وقد قال أبو هريرة راوى الحديث : إن الفصل بالمشى إلى المسجد لا يكفى ، وأفرط ابن حزم فقال : يجب على كل أحد وجعله شرطاً لصحة صلاة الصبح ، ورده عليه العلماء بعده حتى طعن ابن تيمية ومن تبعه فى صحة الحديث لتفرد عبد الواحد بن زياد به وفى حفظه مقال ، والحق أنه تقوم به الحجة ومن ذهب إلى أن المراد به الفصل لا يتقيد بالأيمن ومن أطلق قال يختص ذلك بالقادر ، وأما غـــيره فهل يسقط الطلب أو يومئ بالاضطجاع أو يضطجع على الأيسر لم أقف فيه على نقل إلا أن ابن حزم قال : يومئ ولا يضطجع على الأيسر أصلا ، وذهب بعض السلف إلى استحبابها فى البيت دون المسجد ، وهو محكى عن ابن عمر رضى الله عنهما ، وقواه بعض شيوخنا بأنه لم ينقل عن النبى ﷺ أنه فعله فى المسجد وصح عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يحصب من فعله فى المسجد أخرجه ابن أبى شيبة ، وقولها : حدثنى وإلا اضطجع

. . . .

ظاهره أنه كان يضطجع إذا لم يحدثها وإذا حدثها لم يضطجع ، إلى هذا جنح المصنف فى الترجمة وكذا ترجم له ابن خزيمة الرخصة : فى ترك الاضطجاع بعد ركعتى الفجر ، ويعكر على ذلك ماوقع عند أحمد عن مالك عن أبى النضر فى هذا الحديث : «كان يصلى من الليل فإذا فرغ من صلاته اضطجع فإن كنت يقظى تحدث معى وإن كنت نائمة نام» ، فقد يقال إنه يضطجع على كل حال فإما أن يحدث وإما أن ينام ، لكن المراد بقولها نام : اضطجع ، ويبينه ما أخرجه المصنف قبل أبواب التهجد من رواية مالك عن أبى النضر وعبد الله بن يزيد جميعاً عن أبى سلمة بلفظ : فإن كنت يقظى تحدث معى وإن كنت نائمة اضطجع ، وقد تقدم فى أول أبواب الوتر فى حديث ابن عباس أن اضطجاعه ﷺ وقع بعد الوتر قبل صلاة الفجر ، ولا يعارض ذلك حديث عائشة لأن المراد به نومه ﷺ بين صلاة الليل وصلاة الفجر ، وغايته أنه تلك الليلة لم يضطجع بين ركعتى الفجر وصلاة الصبح فيستفاد منه عدم الوجوب أيضاً ، انتهى مختصراً . والجملة أن المشهور فى ذلك أن للسلف فى ذلك ستة مذاهب كما حكاه الشيخ فى البذل عن العينى والشوكانى وغيرهما ، والحق أن فيها أكثر من ستة مذاهب كما سترى ، أما الستة المشهورة كما فى الأوجز فهى هكذا :

الأول : أنه سنة وهو مذهب الشافعى وأصحابه قال النووى فى شرح مسلم : الصحيح الصواب أن الاضطجاع سنة .

الثانى : أنه مستحب وروى ذلك عن جماعة من الصحابة وفى المغنى مستحب عند أحمد ، وعنه أنه ليس بسنة لأن ابن مسعود أنكره .

الثالث : أنه واجب مفترض وهو قول ابن حزم فقال : من ركع ركعتى الفجر لم تجزه صلاة الصبح إلا بأن يضطجع على جنبه الأيمن وسواء ترك الضجعة عمداً أو نسياناً وسواء صلاها فى وقتها أو صلاها قاضياً لها .

. . . .

الرابع : أنه بدعة ، روى ذلك عن ابن مسعود وابن عمر وروى ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أنه قال : مابال الرجل إذا صلى الركعتين يتمعك كما يتمعك الدابة والحمار إذا سلم فقد فصل ، وروى عن ابن عمر أنه رأى رجلا يضطجع فقال : احصبوه ، وعن أبي مجلز قال : سألت ابن عمر عن ضجعة الرجل قبل صلاة الفجر قال : يتلعب بكم الشيطان ، وعن ابن عمر أيضاً أنها بدعة ، وكره ذلك جماعة من التابعين ومن الأئمة مالك بن أنس وحكاه القاضي عنه وعن جمهور العلماء .

الخامس : أنه خلاف الأولى روى عن الحسن .

والسادس : أنه ليس بمقصود وإنما المقصود الفصل بين ركعتي الفجر والفرض ، حكى عن الشافعي وغيره ، وجعل الشوكاني الاولين واحداً وزاد القول السادس التفرقة بين من يقوم بالليل فيستحب له ذلك للاستراحة وبين غيره ، واختاره ابن العربي فقال : لا يضطجع بعد ركعتي الفجر لانتظار الصلاة إلا أن يكون قام الليل فيضطجع استجماما لصلاة الفجر فلا بأس به ، ويشهد لهذا ما رواه الطبراني وعبد الرزاق عن عائشة أنها كانت تقول: إن النبي ﷺ لم يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليلة فيستريح ، انتهى ملخصاً ما في الأوجز ، فهذه سبعة مذاهب ، السابع منها ما جعله الشوكاني سادساً ، والثامن ما يظهر من كلام المشايخ السادة الصوفية أن اضطجاعه ﷺ كان لنزوله إلى الأرض بعد عروجه إلى الملكوتية ومناجاته ﷺ مع ربه عزوجل عند نزوله إلى السماء الدنيا كما أشار إليه المناوي في بحث مزاحه ﷺ إذ قال : قيل لسفيان بن عيينة المزاح محنة فقال : بل سنة لكن الشأن فيمن يحسنه ويضعه مواضعه فقد كان مزاح النبي ﷺ بمصلحة عامة أو تامة من نحو مؤانسة أو تألف لما كانوا عليه من تهيب الإقدام ، فكان يمازح تخفيفاً عليهم لما أتى عليه من المهابة سيما عقب التجليات السبحانية ، ومن ثم كان لا يخرج إليهم بعد الفجر إلا بعد الاضطجاع بالأرض أو مكالمة بعض نسائه ، إذ لو خرج إليهم عقب

(باب ماجاء فى التطوع[1] مثنى مثنى)

المناجاة الفردية والفيوض الرحمانية لما استطاع أحد منهم لقاءه، اه . وقال القسطلانى فى المواهب بعد ذكر ما ألقى عليه ﷺ من المهابة : فلولا أنه ﷺ كان يباسطهم ويتواضع لهم ويؤنسهم لما قدر أحد منهم أن يقعد معه ولا أن يسمع كلامه عليه الصلاة السلام لما رزقه الله تعالى من المهابة والجلالة ، يبين ذلك ويوضحه ما روى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا فرغ من ركوع الفجر حدث عائشة إن كانت مستيقظة وإلا اضطجع بالأرض ثم خرج بعد ذلك إلى الصلاة ، وما ذاك إلا أنه عليه الصلاة والسلام لوخرج على تلك الحالة التى كان عليها وما حصل له من القرب والتدانى فى مناجاته وسماع كلام ربه وغيرذلك من الأحوال التى يكل اللسان عن وصف بعضها لما استطاع بشر أن يلقاه ولا يباشره ، فكان عليه الصلاة والسلام يتحدث مع عائشة أو يضطجع بالأرض حتى يحصل التأنيس بجنسهم وهو التأنيس مع عائشة أو جنس أصل الخلقة التى هى الأرض ثم يخرج إليهم ، وما ذلك إلا رفقاً بهم « وكان بالمؤمنين رحيما » قاله ابن الحاج فى المدخل ، اه ١٢ .

(١) قال السندى: قوله « باب التطوع مثنى مثنى » أى مطلقاً ليلا أونهاراً فقطوأما ليلا فغنى عن البيان أو قد بين سابقاً ، قيل: لم يستدل على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : « صلاة الليل مثنى مثنى » بأن يستدل به على النهار بالقياس لأن القياس حينئذ يصير كالمعارض لمفهوم الحديث فإن مفهومه أن صلاة النهار ليست كذلك وإلا سقطت فائدة تخصيص الليل .فلا يقبل القياس ، ورد بأن ذلك لو لم يكن تخصيص الليل فى الحديث لفائدة أخرى، وأما إذا كان لفائدة أخرى فلا مفهوم ، وفائدة التخصيص هو أن الليل محل للوتر فيتوهم قياس صلاة الليل على الوتر فنص على الليل دفعاً لذلك القياس ، وإذا ظهرت للتخصيص فائدة سوى المفهوم فلا مفهوم فيصح الاستدلال بالقياس ، قلت : هذا تطويل بلا طائل كثير ، إذ يكفى لانتفاء المفهوم أن السؤال كان عن صلاة الليل فقط والتخصيص فى الجواب إذا كان مبنياً على

. . . .

التخصيص فى السؤال فلا مفهوم فافهم ، اه .

والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، وقد اختلط كلام الشراح ونقلة المذاهب فى ذكر مسالك الأئمة ههنا ، وذلك لان ههنا مسألتين طالما اختلطت إحداهما بالأخرى فى نقل المسالك .

الأولى : مسألة النهى عن البتيراء : اتفقت فى ذلك الحنفية والمالكية فى أنه لايجوز التنفل بركعة واحدة عندهم ، ويجوز التطوع بركعة عند الشافعية والحنابلة كما بسطت مسالكهم عن كتب فروعهم فى الأوجز .

والثانية : مسألة الأفضل من ركعات التطوع : فالأفضل عند الشافعية والحنابلة مثنى مثنى فى الليل والنهار ويجوز الزيادة عليهما ، وأما عند المالكية وهو المتعين ويكره الزيادة عليهما ، وأما عند الحنفية فالأفضل عند الإمام أبى حنيفة أربع أربع فى الليل والنهار ، وعند صاحبيه أربع أربع ، وفى الليل مثنى مثنى ، قال صاحب الهداية : ونوافل النهار إن شاء صلى بتسليمة ركعتين وإن شاء أربعاً وتكره الزيادة على ذلك ، فأما نافلة الليل قال أبو حنيفة : إن صلى ثمان ركعات بتسليمة جاز وتكره الزيادة على ذلك ، وقالا : لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة ، ودليل الكراهة أنه عليه السلام لم يزد على ذلك ولولا الكراهة لزاد تعليما للجواز ، والأفضل فى الليل عند أبى يوسف ومحمد مثنى مثنى وفى النهار أربع ، وعند الشافعى فيهما مثنى مثنى ، وعند أبى حنيفة فيهما أربع أربع ، للشافعى قوله عليه السلام «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى» ولهما الاعتبار بالتراويح ، ولأبى حنيفة أنه عليه السلام كان يصلى بعد العشاء أربعاً روته عائشة ، وكان يواظب على الأربع فى الضحى والتراويح تؤدى بجماعة فيراعى فيها جهة التيسير ، ومعنى ما رواه شفعاً لا وتراً والله أعلم ، اه . إذا عرفت ذلك فترجمة البخارى تحتمل أن تكون بياناً للأفضل فتكون موافقاً للشافعية مخالفاً للحنفية ، وتحتمل أن تكون نهياً عن الأقل من الركعتين فتكون موافقاً للحنفية مخالفاً لهم ، وما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مسلك الحنفية ١٢ .

والمراد بالتسليم عندنا حيث ورد فى مثل هـــذا هو(١) التشهد المتضمن لقوله : « السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته » السلام علينا .

وقوله : (مثنى مثنى) يعنى به التشهد(٢) أيضاً لأن كل شفعة من الصلاة صلاة على حدة ، وكذلك يراد بقول يحي بن سعيد(٣) ، وما ورد فى الروايات من ذكر الركعتين فإنما المراد به أقل(٤) ما يكون من الصلاة للنهى عن البتيراء فلا تنتفى الزيادة لا سيما فى السنن والنوافل التى صرح فيها بكونها أربعة(٥) كسنن الظهر وغيرها .

قوله : (خير لى فى دينى ومعاشى الخ) يعنى بذلك(٦) أن المنظور إليه هو

---

(١) كما يدل عليه حديث المطلب عند أبى داود بلفظ الصلاة مثنى مثنى أن تشهد فى كل ركعتين الحديث ١٢ .

(٢) كما يدل عليه حديث المطلب المذكور ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله : « قال يحي بن سعيد » لم أقف عليه موصولا وقوله « فقهاء أرضنا » أى المدينة وقد أدرك كبار التابعين بها كسعيد بن المسيب ولحق قليلا من صغار الصحابة كأنس بن مالك انتهى ، وأنت خبير بأن قول يحي بن سعيد أيضاً يحتمل الاحتمالين معاً أى أنهم لا يسلمون على الأقل من ركعتين أو هو بيان الأفضل ١٢ .

(٤) وعلى ذلك حمل صاحب الهداية إذ قال : ومعنى مارواه شفعاً لا وتراً كما تقدم قريباً فى كلامه ١٢ .

(٥) كما ذكرت الروايات المصرحة بالأربع فى الأوجز، منها ما روى عن عائشة : كان رسول الله ﷺ يصلى الضحى أربع ركعات لا يفصل بينهن ، ومنها ما روى عن أبى أيوب مرفوعاً أربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن أبواب السماء ، وغيرهما من الروايات الواردة بلفظ أربع ركعات ظاهرها وحدة السلام ١٢ .

(٦) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره ولم أر ذلك فى كلام الشراح

المجموع من حيث هو مجموع فما كان الغالب فيه كونه خيراً فهو مطلوب الوجود، وما غلب فيه الشر فهو خلاف المقصود، ولا ينظر إلى الخيرية والشرية بحسب كل من الثلاثة حتى تلزم بين المسئول وغيره وسائط، بل الغرض أن خيرية الدنيا لو لم يقاوم ما فى وجودها من المضرة الأخروية فلاعبرة لخيريته، وكذلك الشر الدنيوى لو لم تكن له قيمته فى جنبة ما أعد الله له من المثوبة الأخروية لم يكن الشر معتداً به، وحاصله النظر إلى المجموع لا إلى كل فرد فرد فافهم.

وحاصله دفع التعارض فى المصالح الدنيوية والأخروية، وحاصل الدفع أن العبرة للمجموع من حيث المجموع لا لكل فرد فرد، وقال العينى: قوله خير لى فى دينى ومعيشتى وعاجل أمرى وآجله، وهذه أربعة أقسام خير يكون له فى دينه دون دنياه، وخير له فى دنياه خاصة ولا تعرض فى دينه، وخير فى العاجل وذلك يحصل فى الدنيا ولكن فى الآخرة أولى، وخير فى الآجل وهو الأفضل، ولكن إذا اجتمعت الأربعة فذلك الذى ينبغى للعبد أن يسأل ربه، ومن دعاء النبى ﷺ: «اللهم أصلح لى دينى الذى هو عصمة أمرى، وأصلح لى دنياى التى فيها معاشى، وأصلح لى آخرتى التى فيها معادى، الحديث».

ثم فى الحديث أبحاث لطيفة الأول فيما يتعلق بسند حديث جابر هذا فإنه مع تخريج الأئمة الستة غير مسلم إياه تكلموا فى صحته كما بسطه الحافظان ابن حجر والعينى، قال ابن عابدين: رواه الجماعة إلا مسلما، اهـ. قال العينى: قال الترمذى حديث جابر حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الرحمن ابن أبى الموال، قال العينى: حكم الترمذى على حديث جابر بالصحة تبعاً للبخارى، وصححه أيضاً ابن حبان ومع ذلك ضعفه أحمد بن حنبل فقال: إن حديث عبد الرحمن فى الاستخارة منكر، وقال ابن عدى فى الكامل فى ترجمته والذى أنكر عليه حديث الاستخارة، وقد رواه غير واحد من الصحابة، قال شيخنا زين الدين: كأن ابن عدى أراد بذلك أن لحديثه هذا شاهداً من حديث غير واحد من الصحابة فخرج

. . . .

بذلك أن يكون فرداً مطلقاً ، وقال الترمذى عقب ذكره هذا الحديث : وفى الباب عن ابن مسعود وأبى أيوب ، وقال شيخنا : وفى الباب أيضاً عن أبى بكر الصديق وأبى سعيد الخدرى وسعد بن أبى وقاص وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وأبى هريرة وأنس رضى الله عنهم وذكر الحافظان تخريجها .

الثانى : ما ذكره الحافظ أنه ليس فى شىء من الروايات المذكورة ذكر الصلاة سوى حديث جابر إلا أن لفظ أبى أيوب : « اكتم الخطبة وتوضأ فأحسن الوضوء ثم صل ما كتب الله لك » الحديث، فالتقييد بذكر الركعتين خاص بحديث جابر ، اه .

الثالث : ما قال الحافظ قوله « فليركع ركعتين » يقيد مطلق حديث أبى أيوب حيث قال : « صل ما كتب الله لك » ، ويمكن الجمع بأن المراد أنه لا يقتصر على ركعة واحدة للتنصيص على الركعتين ويكون ذكرهما على سبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ، فلو صلى أكثر من ركعتين أجزأ ، والظاهر أنه يشترط إذا أراد أن يسلم من كل ركعتين ليحصل مسمى ركعتين ولا يجزئ لو صلى أربعاً مثلا بتسليمة، وكلام النووى يشعر بالإجزاء ، اه .

الرابع : ما قال الحافظ : قوله : من « غير الفريضة » فيه احتراز عن صلاة الصبح مثلا ، ويحتمل أن يريد بالفريضة عينها وما يتعلق بها فيحترز عن الراتبة كركعتى الفجر مثلا ، وقال النووى فى الأذكار : لو دعا بدعاء الاستخارة عقب راتبة صلاة الظهر مثلا ، أو غيرها من النوافل الراتبة والمطلقة سواء اقتصر على ركعتين أو أكثر أجزأ ، كذا أطلق وفيه نظر ، ويظهر أن يقال إن نوى تلك الصلاة بعينها وصلاة الاستخارة معاً بخلاف ما إذا لم ينو ويفارق صلاة تحية المسجد لأن المراد بها شغل البقعة بالدعاء ، والمراد بصلاة الاستخارة أن يقع الدعاء عقبها أو فيها ، اه. قال العينى : فى قوله غير الفريضة دليل على أنه لا تحصل سنة صلاة الاستخارة بوقوع الدعاء بعد الفريضة ، اه .

. . . .

الخامس : ما قال الحافظان ، أفاد النووى أن يقرأ فى الركعتين الكافرون والإخلاص ، وسبق إلى ذلك الغزالى فذكر فى الإحياء كما ذكره النووى ، وقال شيخنا زين الدين فى شرح الترمذى : لم أقف على دليل ذلك ولعله ألحقهما بركعتى الفجر وركعتين بعد المغرب قال : ولهما مناسبة بالحال لما فيهما من الإخلاص والتوحيد والمستخير محتاج لذلك ، قال شيخنا : ومن المناسب أن يقرأ فيهما مثل قوله « وربك يخلق ما يشاء ويختار » وقوله : « ما كان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة » قال الحافظ : والأكمل أن يقرأ فى كل منهما السورة والآية الأولين فى الأولى والأخريين فى الثانيـة ، اهـ . وحكاه ابن عابدين عن بعض السلف أنه يزيد فى الأولى « وربك يخلق ما يشاء » إلى قوله « يعلنون » وفى الثانية « وما كان لمؤمن » الآية .

السادس : ما قال الحافظ أيضاً ، يؤخذ من قوله غير الفريضة أن الأمر بصلاة ركعتى الاستخارة ليس على الوجوب ، قال شـيخنا فى شرح الترمذى : لم أر من قال بوجوب الاستخارة لورود الأمر بها ولتشبيهها بتعليم السورة من القرآن كما استدل بمثل ذلك فى وجوب التشهد فى الصلاة كما بسط البحث فى ذلك الحافظان ، قال الحافظ : كأنهم فهموا أن الأمر فيه للإرشاد فعدلوا به عن سنن الوجوب ، ولما كان مشتملا على ذكر الله والتفويض إليـه كان مندوباً ، اهـ . وقال العينى بعد ذكر الاستدلال بالأمر والتشبيه بتعليم سورة القرآن : تدل على عدم وجوبها الأحاديث الصحيحة الدالة على انحصار فرض الصلاة فى خمس ، ولا يشكل عليه الوتر لقيام الأدلة من الخارج على وجوبه ، انتهى ملخصاً .

السابع : ما قال الحافظ فى قوله : « إن كنت تعلم » استشكل الكرمانى الإتيان بصيغة الشك ههنا ولا يجوز الشك فى كون الله تعالى عالماً ، وأجاب بأن الشك فى أن العلم متعلق بالخير أو الشر لا فى أصل العلم ، اهـ ١٢ .

(قوله فى منزله) يعنى به موضع[1] نزوله الذى نزل فيه .

(باب[2] مايقرأ فى ركعتى الفجر)

دلالة الرواية على هذا المعنى من حيث أنهما لما كانتا خفيفتين لا تكون القراءة فيهما إلا قليلة ما كانت وإن لم تتعين السورة .

---

(١) أراد به دفع ما يتوهم منه أن المراد بالمنزل بيته فإنه كان بالمدينة المنورة لا بمكة ، وهو مراد ما قال القسطلانى قوله : فى منزله بمكة ، ١٢ اه‍.

(٢) قال السندى : لم يذكر فى الباب ما يدل على تعيين المقروء فى ركعتى الفجر بل ذكر ما يدل على تخفيف القراءة فيهما فلذلك قيل كلمة ما للاستفهام عن صفة القراءة ، أى هل هى طويلة أو قصيرة ؟ فعلى هذا يجب اعتبار الفصل ، أعنى يقرأ بمعنى المصدر إما بتقدير أن أو بدونها ، أى ما القراءة ؟ أى ما صفتها ؟ وقوله : « هل قرأ » بيان لكمال المبالغة فى التخفيف ومثله لا يفيد الشك فى القراءة ولا يقصد به ذلك ، اه‍ . وقال الحافظ قوله « ما يقرأ » بضم الياء على البناء للمفعول ، اه‍ . زاد العينى : ويجوز أن يكون على صيغة المعلوم أيضاً أى ما يقرأ المصلى وليس بإضمار قبل الذكر لأن القرينة دالة عليه ، اه‍ . قال الإسماعيلى : كان حق هذه الترجمة أن تكون تخفيف ركعتى الفجر ، قال الحافظ : ولما ترجم به المصنف وجه وجيه وهو أنه أشار إلى خلاف من زعم أنه لا يقرأ فى ركعتى الفجر أصلا وهو قول محكى عن أبى بكر الأصم وإبراهيم بن علية فنبه على أنه لابد من القراءة ولو وصفت الصلاة بكونها خفيفة ، فكأنها أرادت قراءة الفاتحة فقط مسرعاً أو قراءتها مع شىء يسير غيرها ، واقتصر على ذلك لأنه لم يثبت عنده على شرطه تعيين ما يقرأ به فيهما ، واختلف فى حكمة تخفيفهما فقيل: ليبادر إلى صلاة الصبح فى أول الوقت ، وبه جزم القرطبى ، وقيل : ليستفتح صلاة النهار بركعتين خفيفتين كما كان يصنع فى صلاة الليل ، اه‍ . وتعقب العلامة العينى على كلام الحافظ هذا بأربعة وجوه بسطت فى العينى ثم قال بعد الكلام الطويل

. . . .

على الروايات الواردة فى القراءة فيهما : اختلف العلماء فى القراءة فى ركعتى الفجر على أربعة مذاهب حكاها الطحاوى :

أحدها : لاقراءة فيهما كما ذهب إليه جماعة منهم ابن الأصم وابن علية وطائفة من الظاهرية .

الثانى : يخفف القراءة فيهما بأم القرآن خاصة روى ذلك عن عبد الله بن عمرو ابن العاص وهو مشهور مذهب مالك .

الثالث : يخفف بقراءة أم القرآن وسورة قصيرة ، رواه ابن القاسم عن مالك وهو قول الشافعى .

الرابع : لا بأس بتطويل القراءة فيهما روى ذلك عن إبراهيم النخعى ومجاهد ، وعن أبى حنيفة : ربما قرأت فيهما حزبين من القرآن وهو قول أصحابنا ، وقال شيخنا زين الدين: المستحب قراءة سورة الإخلاص فى ركعتى الفجر روى ذلك من الصحابة عن ابن مسعود ، ومن التابعين عن ابن سيرين وغيره ، ومن الأئمة عن الشافعى فإنه نص عليه فى البويطى ، وقال مالك : أما أنا فلا أزيد فيهما على أم القرآن فى كل ركعة رواه عنه ابن القاسم ، وروى ابن وهب عنه : أنه لا يقرأ فيهما إلا بأم القرآن، وحكى ابن عبد البر عن الشافعى أنه قال : لا بأس أن يقرأ مع أم القرآن سورة قصيرة ، قال روى ابن القاسم عن مالك أيضاً مثله ، وخص بعض العلماء استحباب التخفيف بمن لم يتأخر عليه بعض حزبه الذى اعتاد القيام به فى الليل فإن بقى عليه شىء قرأ فى ركعتى الفجر، فروى ابن أبى شيبة فى مصنفه عن الحسن البصرى قال : لا بأس أن يطيل ركعتى الفجر يقرأ فيهما من حزبه إذا فاته ، وقال الثورى : إن فاته شىء من حزبه بالليل فلا بأس أن يقرأ فيهما ويطول، وقال أبو حنيفة : ربما قرأت فى ركعتى الفجر حزبى من الليل وقد ذكرناه عن قريب ، وروى ابن أبى شيبة فى مصنفه عن سعيد بن جبير مرسلا قال : « كان النبى ﷺ ربما أطال ركعتى الفجر » ورواه البيهقى

قوله : (وكانت ساعة لا أدخل[١]) اعتذار من روايته هاتين بواسطة حفصة فهلا رآهما بنفسه .

قوله : (تصلى الضحى قال لا) أى أتدوم عليها وتلازم وهو المنفى فى تمام[٢] هذه الرواية أو الصلاة على وجه الشهرة والإعلان .

أيضاً وفى إسناده رجل من الأنصار لم يسم ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه أخرج أبو داود برواية يحي بن موسى فى حديث ابن عباس « فصلى ثلاث عشرة ركعة منها ركعتى الفجر حزرت قيامه فى كل ركعة بقدر « يا أيها المزمل » الحديث ، وفيه أيضاً فى حديث حفصة بلفظ : « صلى ركعتين خفيفتين » قال محمد : وبهذا نأخذ ، وفيه روايات أخر أيضا تدل على تخفيف القراءة فيهما فهو الأولى لكثرة ما ورد فيه من الروايات ، ولا بأس بالتطويل لا سيما لمن بقى عليه حزبه كما تقدم فى ذلك من الآثار ١٢ .

(١) قال الكرمانى : أى كانت الساعة التى لا يدخل أحد على النبى ﷺ فيها أى لم يكن يشتغل فيها بالخلائق ، اهـ . وتبعه فى ذلك الحافظان وغيرهما من الشراح ١٢ .

(٢) اختلفت الروايات جداً فى صلاة الضحى نفياً وإثباتاً وأراد الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه الجمع بين هذه الروايات بتعدد التراجم كما ترى ، ولأجل اختلاف الروايات اختلفت أقوال السلف والأئمة فى حكم تلك الصلاة ، قال الحافظ فى الفتح : جمع ابن القيم فى الهدى الأقوال فيها فبلغت ستة .

الأول : مستحبة واختلف فى عددها وقيل: أقلها ركعتان وأكثرها ثنتا عشر ، وقيل أكثرها ثمان ، وقيل ركعتان فقط ، وقيل: أربع فقط ، وقيل لاحد لأكثرها ، وقيل غير ذلك كما بسط فى الفتح ، القول الثانى : لا تشرع إلا بسبب واحتجوا بأنه ﷺ لم يفعلها إلا بسبب واتفق وقوعها وقت الضحى .

الثالث : لا تستحب أصلا وصح عن عبد الرحمن بن عوف أنه لم يصلها وكذلك ابن مسعود .

. . . .

الرابع : يستحب فعلها تارة وتركها تارة بحيث لم يواظب عليها وهذه إحدى الروايتين عن أحمد ، والحجة فيه حديث أبى سعيد « كان النبى ﷺ يصلى الضحى حتى نقول لا يدعها ويدعها حتى نقول لا يصليها » ، أخرجه الحاكم ، وعن عكرمة كان ابن عباس يصليها عشراً ويدعها عشراً ، وقال الثورى عن منصور : كانوا يكرهون أن يحافظوا عليها كالمكتوبة .

الخامس : تستحب صلاتها والمواظبة عليها فى البيوت أى للأمن من الخشية المذكورة .

السادس أنها بدعة صح ذلك عن رواية عروة عن ابن عمر وسئل أنس عن صلاة الضحى فقال : الصلوات خمس ، وعن أبى بكرة أنه رأى ناساً يصلون الضحى فقال : ما صلاها رسول الله ﷺ ولا عامة أصحابه ، وقد جمع الحاكم الأحاديث الواردة فى صلاة الضحى فى جزء مفرد وذكر لغالب هذه الأقوال مستنداً وبلغ عدد رواة الحديث فى إثباتها نحو عشرين نفساً من الصحابة ، انتهى ملخصاً من الفتح وبسط الكلام على تلك المسألة والروايات الواردة فى الأوجز وفيها أيضاً ذكرت مسالك الأئمة عن كتب فروعهم جملتها أن الأئمة الأربعة متفقة على استحبابها إلا أن المرجح عند متأخرى الحنابلة من روايتى الإمام عدم المداومة كما فى نيل المآرب والروض المربع ، وأما عند المالكية ففى الأنوار تتأكد صلاة الضحى وأقلها ركعتان وأكثرها ثمان كذا فى الشرح الصغير ، وأما عند الشافعية كما فى الأنوار فهى سنة مؤكدة ووقتها من ارتفاع الشمس إلى الاستواء كما جزم به الرافعى ، وأما عند الحنفية كما فى الدر المختار : ندب أربع فصاعداً فى الضحى على الصحيح من بعد الطلوع إلى الزوال ، ووقتها المختار بعد ربع النهار ، اهـ وما يظهر لهذا العبد المبتلى بالسيئات بمطالعة كتب الفقهاء والمحدثين ومشايخ السلوك أنها صلاة واحدة أول وقتها ارتفاع الشمس وآخرها وقت الزوال عند الفقهاء والمحدثين ، قد أداها

قوله : (وصلى ثمانى ركعات) قصد المؤلف(١) بايراد الروايتين هنا المثبتة لها والنافية إياها دفعاً لما يتوهم من تعارض الروايات ، وحاصل الدفع أن النفى والإثبات راجعان إلى شيئين ، فالمثبت هى الصلاة مطلقاً والذى نفاه الراوى هو

رسول الله ﷺ فى ساعات متفرقة من هذا الوقت ، وأما عند مشايخ السلوك فهى صلاتان : الأولى منهما تسمى صلاة الإشراق ووقتها من عند طلوع الشمس وخروج وقت الكراهة إلى ربع النهار ، والثانية صلاة الضحى ووقتها من ربع النهار إلى الزوال ، ومن أصرح البراهين على ذلك ما روى عن سيد الطائفة على رضى الله تعالى عنه فى شمائل الترمذى إذ أخرج عنه قال : « كان رسول الله ﷺ إذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند العصر صلى ركعتين ، وإذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند الظهر صلى أربعاً » ، الحديث ، وهو كالنص فى أنهما صلاتان ، كذا فى الأوجز ، وفيه عن الإحياء وشرحه : أما وقتها ـ أى الضحى ـ فقد روى علىّ أنه ﷺ كان يصلى الضحى فى وقتين ، الأول إذا أشرقت الشمس وارتفعت قيد رمح قام فصلى ركعتين ، وهذه الصلاة المسماة بصلاة الإشراق عند مشايخنا السادة النقشبندية ، والثانى إذا انبسطت الشمس وكانت فى ربع السماء صلى أربعاً ، قال العراقى : أخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجة من حديث على ، قلت : والروايات فى هذه الصلاة كثيرة جداً رويت عن جماعة من الصحابة بسط تخريجها فى الأوجز حتى قال ابن جرير الطبرى : إنها بلغت حد التواتر ، اهـ . فى بعضها صلاته ﷺ عند ارتفاع الشمس وفى الأخرى ما يدل على ما بعد ربع النهار ١٢ .

(١) قال الحافظ فى الفتح : « قوله باب صلاة الضحى فى السفر » ذكر فيه حديث مورق : « قلت لابن عمر أتصلى الضحى » الحديث ، وحديث أم هانئ فى صلاة الضحى يوم فتح مكة ، وقد أشكل دخول هذا الحديث فى هذه الترجمة ، وقال

. . . .

ابن بطال : ليس هو من هذا الباب ، وإنما يصلح فى باب من لم يصل الضحى وأظنه من غلط الناسخ ، وقال ابن المنير : الذى يظهر لى أن البخارى لما تعارضت عنده الأحاديث نفياً كحديث ابن عمر هذا وإثباتاً كحديث أبى هريرة فى الوصية له أن يصلى الضحى نزل حديث النفى على السفر وحديث الإثبات على الحضر ويؤيد ذلك أنه ترجم لحديث أبى هريرة صلاة الضحى فى الحضر ، وتقدم عن ابن عمر أنه كان يقول : لوكنت مسبحاً لأتممت فى السفر ، وأما حديث أم هانئ ففيه إشارة إلى أنها تصلى فى السفر بحسب السهولة لفعلها ، وقال ابن رشيد : ليس فى حديث أبى هريرة التصريح بالحضر ، لكن استند ابن المنير إلى قوله فيه : ونم على وتر ، فعنده يفهم منه كون ذلك فى الحضر لأن المسافر غالب حاله الاستيفاز وسهر الليل فلا يفتقر لإيصاء أن لا ينام إلا على وتر ، وكذا الترغيب فى صيام ثلاثة أيام ، قال ابن رشيد : والذى يظهر لى أن المراد « باب صلاة الضحى فى السفر » نفياً وإثباتاً ، وحديث ابن عمر ظاهره نفى ذلك حضراً وسفراً وأقل ما يحمل عليه نفى ذلك فى السفر لما تقدم فى « باب من لم يتطوع فى السفر » عن ابن عمر قال : صحبت النبى ﷺ وكان لا يزيد على ركعتين ، قال : ويحتمل أن [illegible]ال لما نفى صلاتها مطلقاً من غير تقييد بحضر ولا سفر ، وأقل ما يتحقق حمل اللفظ عليه السفر ويبعد حمله على الحضر دون السفر لحمل على السفر لأنه المناسب للتخفيف لما عرف من عادة ابن عمر أنه كان لا يتنفل فى السفر نهاراً ، قال : وأورد حديث أم هانئ ليبين أنها إذا كانت فى السفر حال طمأنينة تشبه حالة الحضر كالحلول [illegible] شرعت الضحى وإلا فلا ، قال الحافظ : ويظهر لى أيضاً أن البخارى أشار بـ[illegible]رجمة المذكورة إلى ما روى أحمد عن أنس قال : رأيت رسول الله ﷺ صلى فى السفر سبحة الضحى ثمان ركعات ، فأراد أن تردد ابن عمر فى كونه صلاها أو لا لايقتضى رد ما جزم به أنس بل حديث أم هانئ فى ذلك وحديث أنس المذكور صححه ابن خزيمة والحاكم اهـ .

الدوام(١) أو أداؤها على وجه الإعلان ، ثم إن زيادة لفظ فى السفر فى الترجمة إشارة إلى توجيه آخر لدفع هذا التعارض بأن المنفى فى حديث ابن عمر : أتصلى الضحى ؟ هو الدوام عليها فى السفر ، وهى المثبتة أيضاً فى حديث أم هانئ ، فصار الحاصل أنه كان يصليها فى سفره أحياناً ولا يصليها أحياناً .

وتعقب عليه العينى كدأبه مبسوطاً ثم وجه من عند نفسه بتوجيه سيأتى قريباً ، وقال السندى : قوله « قلت لابن عمر أتصلى الضحى ؟ » الحديث ، وإن كان فى نفى صلاة الضحى مطلقاً ، واستدل بحديث عائشة على نفيه فى الحضر لانه قد يمنع إطلاقه بأن ابن عمر لعله ما اطلع عليه بناء على أنه كان يصلى فى البيت ثم استدل على إثباته فى السفر بحديث أم هانىء وعلى إثباته فى الحضر بحديث أبى هريرة فصار حاصل ما ذكر أن أمر صلاة الضحى على التوسع لاحرج فيه فعلا ولا تركا ١٢ .

(١) وإلى ذلك أشار العينى إذ قال بعد التعقب على كلام الحافظ المذكور قبل : ويمكن أن يوجه وجه بالاستئناس بين الترجمة وحديثى الباب أحدهما عن ابن عمر والآخر عن أم هانئ رضى الله تعالى عنهم بأن يقال معنى الترجمة « باب صلاة الضحى فى السفر » هل يصلى أو لا ؟ فذكر حديث ابن عمر إشارة إلى النفى مطلقاً ، وحديث أم هانئ إشارة إلى الإثبات مطلقاً ، ثم يبقى طلب التوفيق بين الحديثين فيقال : عدم رؤية ابن عمر من الشيخين ومن النبي ﷺ لا يستلزم عدم الوقوع منهم فى نفس الأمر ، أو يكون المراد من نفى ابن عمر نفى المداومة لا نفى الوقوع أصلا ، ونظير ذلك ما قالت عائشة فى حديثها المتفق عليه : ما رأيت رسول الله ﷺ يسبح سبحة الضحى وإنى لأسبحها ، ومع هذا ثبت عنها فى صحيح مسلم أنه ﷺ كان يصلى الضحى أربعاً ، فرادها من النفى عدم المداومة ، وحكى النووى فى الخلاصة عن العلماء معنى قول عائشة رضى الله عنها : « ما رأيت يسبح سبحة الضحى أى لم يداوم عليها ، وكان يصليها فى بعض الأوقات ، قال : وبهذا يجمع بين الأحاديث ، اهـ ١٢

(باب من لم يصلّ الضحى)

أى على وجه التأكد ورآه واسعاً أى عدم(١) الصلاة أو رأى الصلاة جائزة مع كونها غير متأكدة عنده .

---

(١) وبهذين الاحتمالين شرح الترجمة شراح البخارى ، فقال الحافظ : وتبعه القسطلانى : قوله ورآه أى الترك واسعاً أى مباحاً وإلى الثانى مال العينى إذ قال : ورآه أى ورأى الضحى أى صلاة الضحى واسعاً أى غير لازم ، وانتصابه على أنه مفعول ثان لرأى ، اهـ. ثم قال الحافظ: قوله فى حديث عائشة وإنى لأسبحها كذا هنا من السبحة، وتقدم فى « باب التحريض على قيام الليل» بلفظ: وإنى لأستحبها من الاستحباب، وهو رواية مالك عن ابن شهاب ، ولكل منهما وجه ، لكن الأول يقتضى الفعل والثانى لايستلزمه ، وجاء عن عائشة فى ذلك أشياء مختلفة أوردها مسلم ، فعنده من طريق عبد الله بن شقيق : قلت لعائشة أ كان النبى ﷺ يصلى الضحى ؟ قالت : لا . إلا أن يجىء من مغيبه ، وعنده من طريق معاذ عنها : «كان رسول الله ﷺ يصلى الضحى أربعاً ويزيد ما شاء الله » ، فنى الأول نفى رؤيتها لذلك مطلقاً ، وفى الثانى تقييد النفى بغير المجىء من مغيبه ، وفى الثالث الإثبات مطلقاً ، وقد اختلف العلماء فى ذلك ، فذهب ابن عبد البر وجماعة إلى ترجيح ما اتفق الشيخان عليه دون ما انفرد به مسلم ، وقالوا إن عدم رؤيتها لذلك لا يستلزم عدم الوقوع فيقدم من روى عنه من الصحابة الإثبات ، وذهب آخرون إلى الجمع بينهما ، قال البيهقى : عندى أن المراد بقولها «ما رأيته سبحها» أى داوم عليها وقولها: «إنى لأسبحها» أى أداوم عليها، وكذا قولها «وما أحدث الناس شيئاً» تعنى المداومة عليها ، قال : وفى بقية الحديث أى الذى تقدم من رواية مالك إشارة إلى ذلك حيث قالت : «وإن كان ليدع العمل وهو يحب أن يعمله خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم» ، وحكى المحب الطبرى أنه جمع بين قولها ما كان يصلى إلا أن يجىء من مغيبه ، وقولها كان يصلى أربعاً ويزيد ما شاء الله ، بأن الأول

قوله : (قاله عتبان عن النبي ﷺ) يعنى بذلك أن يشير إلى إسناد(١) غير ما هو مذكور ههنا .

محمول على صلاته إياها فى المسجد ، والثانى على البيت ، قال : ويعكر عليه حديثها الثالث يعنى حديث الباب، ويجاب عنه بأن المنفى صفة مخصوصة وأخذ الجمع المذكور من كلام ابن حبان ، وقال عياض وغيره : قولها ما صلاها معناه ما رأيته يصليها ، والجمع بينه وبين قولها كان يصليها أنها أخبرت فى الإنكار عن مشاهدتها وفى الإثبات عن غيرها ، وقيل : فى الجمع أيضاً يحتمل أن تكون نفت صلاة الضحى المعهودة حينئذ من هيئة مخصوصة بعدد مخصوص فى وقت مخصوص وأنه ﷺ كان يصليها إذا قدم من سفر لا بعدد مخصوص ولا بغيره كما قالت: يصلى أربعاً ويزيد ماشاء الله ، قال الحافظ : وحديث عائشة يدل على ضعف ماروى عن النبي ﷺ : إن صلاة الضحى كانت واجبة عليه وعدها لذلك جمع من العلماء من خصائصه ، ولم يثبت ذلك فى خبر صحيح ، وقول الماوردى فى الحاوى : إنه ﷺ واظب عليها بعد يوم الفتح إلى أن مات ، يعكر عليه ما رواه مسلم من حديث أم هانئ أنه لم يصلها قبل ولا بعد ، ولا يقال : إن نفى أم هانئ لذلك يلزم منه العدم لأنا نقول يحتاج من أثبته إلى دليل ولو وجد لم يكن حجة لأن عائشة ذكرت أنه كان إذا عمل عملا أثبته فلا تستلزم المواظبة على هذا الوجوب عليه ، اهـ . وزاد العينى على الأقوال المذكورة أن عدم رؤيتها أنه ﷺ ما كان يكون عند عائشة فى وقت الضحى إلا فى النادر لكونه أكثر النهار فى المسجد أو فى موضع آخر وإذا كان عند نسائه فإنها كان لها يوم من تسعة أيام أو ثمانية ، اهـ ١٢ .

(١) كما جزم به الحافظ إذ قال : كأنه يشير إلى ما رواه أحمد من طريق الزهرى عن محمود بن الربيع عن عتبان بن مالك أن رسول الله ﷺ صلى فى بيته سبحة الضحى فقاموا وراءه فصلوا بصلاته ، وقد أخرجه مسلم من رواية ابن وهب عن يونس مطولا لكن ليس فيه ذكر السبحة ، وكذلك أخرجه المصنف مطولا

قوله : (إنى لاأستطيع الصلاة معك) ولايخالفه ما ورد أنه كان يؤم(١) قومه لأن صلاته كانت فى مسجد قومه تارة وفى المسجد النبوى أخرى فاعتذر إليه ﷺ أنه لا يستطيع يوم السيل والمطر لاهذا ولا ذاك .

قوله : (وكانت ساعة لا يدخل على النبى ﷺ) الظاهر أن المضارع معروف وفاعله ابن عمر رضى الله عنهما والمقولة مقولة(٢) نافع ، ولايبعد أن يقال المضارع مجهول .

ومختصراً فى مواضع من كتابه ، اه ١٢ .

(١) كما تقدم فى « باب المساجد فى البيوت » من حديث محمود بن الربيع : « أن عتبان بن مالك أتى رسول الله ﷺ فقال : يارسول الله قد أنكرت بصرى وأنا أصلى لقومى فإذا كانت الأمطار سال الوادى الذى بينى وبينهم لم أستطع أن آتى مسجدهم فأصلى بهم ، ووددت يا رسول الله أنك تأتينى فتصلى فى بيتى فأتخذه مصلى » الحديث ، قد أخرجه البخارى بمواضع من كتابه ،وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه وجيه لطيف فى اتحاد القصتين كما هو ظاهر سياق الروايتين ، لكن قال الحافظ فى حديث الباب وقد أخرجه البخارى فى باب « هل يصلى الإمام بمن حضر؟ » قوله : «قال رجل من الأنصار قيل إنه عتبان بن مالك» وهو محتمل لتقارب القصتين لكن لم أر ذلك صريحاً ، وقد وقع فى رواية ابن ماجة أنه بعض عمومة أنس . وليس عتبان عماً لأنس إلا على سبيل المجاز لأنهما من قبيلة واحدة وهى الخزرج لكن كل منهما من بطن ، اه . وتعقب عليه العينى إذ قال : قال بعضهم هو محتمل لتقارب القضيتين، قلت : هومبهم لا يفسر بهذا الاحتمال وأيضاً من هوهذا القائل ينظرفيه ، اه . وقال القسطلانى قوله : «رجل من الأنصار»قيل: هو عتبان بن مالك أو بعض عمومة أنس ، وقد يقال : إن عتبان عم أنس مجازاً لكونهما من الخزرج ، لكن كل منهما من بطن ، اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح على سياق المصنف ، وقد أعرب عليه

. . . .

فى بعض النسخ الهندية ببناء المجهول وإليه أشار الشيخ بقوله لايبعد ، ويحتمل عند هذا المبتلى بالسيئات أيضاً أن يكون مقولة ابن عمر رضى الله عنهما وعبر نفسه بصيغة الغائب كما هو مطرد فى أمثال هذه المواضع ، ويدل على ذلك ما تقدم قريباً فى باب التطوع بعد المكتوبة من قول ابن عمر وكانت ساعة لا أدخل على النبى ﷺ فيها ، ثم ههنا إشكال آخر وهو ما ذكره الحافظ فى الفتح فى ترجمة الباب إذ قال : قوله : «باب الركعتين قبل الظهر» ترجم أولا بالرواتب التى بعد المكتوبات ثم أورد ما يتعلق بما قبلها ، وقد تقدم الكلام على ركعتى الفجر والكلام على حديث ابن عمر وهو ظاهر فيما ترجم له ، وأما حديث عائشة « لا يدع أربعاً قبل الظهر » لا يطابق الترجمة ، ويحتمل أن يقال مراده بيان أن الركعتين قبل الظهر ليستا حتما بحيث يمتنع الزيادة عليهما ، قال الداودى : وقع فى حديث ابن عمر ركعتين وحديث عائشة أربعاً ، وهو محمول على أن كل واحد منهما وصف مارأى ويحتمل أن يكون ابن عمر نسى ركعتين من الأربع ، قال الحافظ : هذا الاحتمال بعيد ـ والأولى أن يحمل على حالين فكان تارة يصلى ثنتين تارة يصلى أربعاً ، وقيل : هو محمول على أنه كان فى المسجد يقتصر على ركعتين وفى بيته يصلى أربعاً ، ويحتمل أن يكون يصلى فى بيته ركعتين ثم يخرج إلى المسجد فيصلى ركعتين فرأى ابن عمر ما فى المسجد دون ما فى بيته واطلعت عائشة على الأمرين ، ويقوى الأول ما رواه أحمد وأبو داود فى حديث عائشة كان يصلى فى بيته قبل الظهر أربعاً ثم يخرج ، قال أبو جعفر الطبرى : الأربع كثير من كانت فى أحواله والركعتان فى قليلها ، اه . وبنحو ذلك قال العينى إلا أنه تعقب على قول الحافظ أن الحمل على الحالتين أولى من الحمل على النسيان بأن الحمل على النسيان أقرب إلى الترجمة من الذى قاله لأن النسيان غير مرفوع فإذا حمل على ما قاله لا يتم المطابقة أصلا ، اه . وأنت خبير بأن الحمل على الحالتين أولى من الحمل على النسيان فإنه إذا حمل حديث ابن عمر على النسيان لا يبقى للترجمة حديث يثبتها فيبقى الترجمة بلا حديث لأن حديث عائشة

. . . .

نص فى الأربع وصار هو محمل حديث ابن عمر على توجيه النسيان فبأى شىء ثبت الترجمة ، ولا يبعد عندى أن يقال : إن الأئمة اختلفوا فى الراتبة قبل الظهر هل هى ثنتان أو أربع ؟ فنبه المصنف بالترجمة على مختاره من الركعتين وذكر فى الباب حديث الأربع استطراداً لكونه مستدلا لبعض الأئمة ، والخلاف فى ذلك شهير عند العلماء كما بسط فى الأوجز ، والجملة أن الرواتب ليست بمؤكدة عند المالكية غير ركعتى الفجر كما بسط فى فروعهم ، قال العينى : لم يقل مالك بشىء من التوابع للفرائض إلا ركعتى الفجر ، وفى المدونة قلت : هل كان مالك يوقت قبل الظهر للنافلة ركعات معلومة أو بعد الظهر أو بعد المغرب أو بعد العشاء ، قال : لا ، وإنما يوقت فى هذا أهل العراق ، وقال الدردير : هى أى ركعتا الفجر - رغيبة أى رتبتها دون السنة وفوق النافلة تفتقر لنية تخصها وتميزها عن مطلق النافلة بخلاف غيرها من النوافل المطلقة فيكفى فيه نية الصلاة وكذا النوافل التابعة للفرائض بخلاف الفرائض والسنن والرغيبة ، وليس عندنا رغيبة إلا الفجر ، اهـ . والأئمة الثلاثة الباقية متفقة على تأكد الرواتب المعروفة للفرائض ولا خلاف بينهم إلا فى الراتبة القبلية للظهر فإنها ركعتان عند الشافعى وأحمد وهى أربع ركعات عند أبى حنيفة وصاحبيه وهى رواية عن الشافعى غير مرجحة فى فروعهم ، واستدلت الحنفية على الأربع بروايات كثيرة بسطت فى الأوجز ، منها حديث عائشة « كان لا يدع أربعاً قبل الظهر » ، رواه البخارى وأبو داود والنسائى من رواية ابن المنتشر عنها ، وروى مسلم وأبو داود والترمذى عن عبد الله بن شقيق قال : سألت عائشة عن صلاة رسول الله ﷺ عن تطوعه فقالت : كان يصلى فى بيتى قبل الظهر أربعاً ، وروى عن على قال : « كان رسول الله ﷺ يصلى قبل الظهر أربعاً وبعدها ركعتين » رواه الترمذى : وقال حديث على حسن والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ ، ومن بعدهم يختارون أن يصلى الرجل قبل الظهر أربع ركعات ، وهو قول الثورى وابن المبارك وإسحاق ، وعن أبى أيوب الأنصارى عن النبى ﷺ

(باب صلاة النوافل جماعة[1])

قال: «أربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن أبواب السماء» ، وروى سعيد بن منصور فى سننه من حديث البراء قال : « قال رسول الله ﷺ : من صلى قبل الظهر أربعاً كان كأنما تهجد من ليلته » الحديث ، وروى الجماعة إلا البخارى من حديث أم حبيبة أنها سمعت النبى ﷺ يقول : « ما من عبد مسلم يصلى لله فى كل يوم ثنتى عشر ركعة » الحديث ، وزاد الترمذى والنسائى أربعاً قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل صلاة الغداة وغير ذلك من الروايات التى بسطت فى الأوجز ١٢ .

(١) قال العينى : كره أصحابنا وجماعة آخرون التنفل بالجماعة فى غير رمضان وقال ابن حبيب عن مالك لا بأس أن يفعله الناس اليوم فى الخاصة من غير أن يكون مشتهراً مخافة أن يظنها الجهال من الفرائض انتهى ، وقال الحافظ : روى ابن وهب عن مالك أنه لابأس بأن يؤم النفر فى النافلة ، فأما أن يكون مشتهراً ويجمع له الناس فلا ، وهذا بناه على قاعدته فى سد الذرائع لما يخشى من أن يظن من لاعلم له أن ذلك فريضة ، واستثنى ابن حبيب من أصحابه قيام رمضان لاشتهار ذلك من فعل الصحابة ومن بعدهم ، اه . وقال الموفق : يجوز التطوع جماعة وفرادى لان النبى ﷺ فعل الأمرين كليهما وكان أكثر تطوعه منفرداً ، وصلى بحذيفة مرة، وبابن عباس مرة ، وبأنس وأمه واليتيم مرة، وأم أصحابه فى بيت عتبان مرة وأمهم ليالى رمضان ثلاثاً ، اه . وفى الدر المختار : ولا يصلى الوتر ولا التطوع بجماعة خارج رمضان أى يكره ذلك لو على سبيل التداعى بأن يقتدى أربعة لواحد كما فى الدر، ولاخلاف فى صحة الاقتداء إذ لامانع، اه . قلت : بسط الكلام على ذلك ابن عابدين، وحكى عن الخلاصة أنه إن كان ذلك أحيانا كان مباحاً غير مكروه وإن كان على سبيل المواظبة كان بدعة مكروهة لأنه خلاف التوارث، وفى البدائع أن الجماعة فى التطوع ليست بسنة إلا فى قيام رمضان، وفى حاشية البحر للرملى أن النفل بالجماعة غير مستحب لأنه لم تفعله

وعلماؤنا الحنفية رحمهم الله لم يجوزوا من الجماعة إلا ما ثبت كالكسوف والعيدين وفى النوافل التى لم تثبت الجماعة فيها لا يجوز التداعى[1] لها والاجتماع فيها، نعم: يرخص فى قيام اثنين أو ثلاثة، وذلك لأنه ثابت كما ورد فى صلاته ﷺ مع أنس وأمه رضى الله عنهما واليتيم وغير ذلك لأن فى رخصة الصلاة بالجماعة لزوم مفاسد[2] فلا يقدم عليها إلا لورود نص مع أن النص مشير إلى خلافه، وهو قوله ﷺ: «أفضل صلاة المرء فى بيته» ويفوت ذلك عند التداعى والاجتماع على إمام معين ولو فى بيت أحد منهم.

قوله: (فصففنا وراءه[3]) وأنت تعلم أنه ليس نصاً فيما فوق الثلاثة والأربعة حتى يتم الاحتجاج.

الصحابة فى غير رمضان وهذا كله لو كان الكل متنفلين أما لو اقتدى المتنفلون بمفترض فلا كراهة، انتهى مختصراً ١٢.

(١) وقد تقدم عن الدر المختار أنه فسر التداعى باقتداء أربعة بواحد، قال ابن عابدين: قوله التداعى هو أن يدعو بعضهم بعضاً كما فسره فى المغرب، وفسره الوافى بالكثرة وهو لازم معناه، وقوله «أربعة بواحد» أما اقتداء واحد بواحد أو اثنين بواحد فلا يكره وثلاثة بواحد ففيه خلاف «بحر عن الكافى» وهل يحصل بهذا الاقتداء فضيلة الجماعة، ظاهر ما قدمناه من أن الجماعة فى التطوع ليست بسنة يفيد عدمه، بقى لو اقتدى به واحد أو اثنان ثم جاءت جماعة اقتدوا به قال الرحمتى ينبغى أن تكون الكراهة على المتأخرين، اهـ ١٢.

(٢) من الرياء وغيره ولذا قال النبي ﷺ فى حديث زيد بن ثابت: صلوا أيها الناس فى بيوتكم فإن أفضل الصلاة صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة، قال العينى: إنما حث على النوافل فى البيوت لكونها أخفى وأبعد من الرياء وأصون من المحبطات، اهـ. قلت: ويشير إلى ذلك خروجه ﷺ إليهم مغضباً فى هذه القصة، ولذا ترجم البخارى على حديث زيد المذكور «باب ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله ١٢».

(٣) ليس هذا اللفظ ههنا وذكره الشيخ قدس سره لأنه وارد فى حديث

قوله : (فأنكرها علیّ أبو أيوب(١)) ووجه إنكاره أنهم كانوا قد نهوا عن موالاة المنافقين وموافقتهم كما تشهد عليه النصوص فاستبعد أبو أيوب أن يكون النبي ﷺ شهد بإيمانه مع ما كان يصدر منه فی المنافقين ، ولو علم أبو أيوب صدق الحديث وكونه من قول النبي ﷺ حقاً ، لأول فيه بأن هذه الموادة لا تنافی نفس الإيمان والتصديق ، نعم يكون فسقا وكبيرة فلا يصح نفی إيمانه بذلك ، وفی عدم تعنيف النبي ﷺ إياهم علی ما تقولوا فيه حجة علی جواز الحكم حسب ما يظهر من حال المرء فافهم ، وبالله التوفيق .

أنس الذی أشار إليه البخاری ، قال الحافظ : أما حديث أنس فأشار به إلی حديثه فی صلاة النبي ﷺ فی بيت أم سليم وفيه « فصففت أنا واليتيم وراءه » الحديث ، وتقدم فی الصفوف وغيرها ، اهـ ١٢ .

(١) اختلفوا فی وجه إنكار أبی أيوب فقال الكرمانی : إن قلت ما سبب إنكار أبی أيوب ؟ قلت: إما أنه يستلزم أن لا يدخل عصاة الأمة النار ، وقال تعالی: « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم » ، وإما أنه حكم علی باطن الأمر وقال نحن نحكم بالظاهر وإما أنه كان بين أظهرهم ومن أكابرهم ولو وقع مثل هذه القضية لاشتهر وانقلت إليه وإما غير ذلك ، اهـ . وقال الحافظ قد بين أبو أيوب وجه الإنكار وهو ما غلب علی ظنه من نفی القول المذكور وأما الباعث له علی ذلك فقيل إنه استشكل قوله : «إن الله قد حرم النار علی من قال لا إله إلا الله» لأن ظاهره أن لا يدخل أحد من عصاة الموحدين النار ، وهو مخالف لآيات كثيرة وأحاديث شهيرة ، منها أحاديث الشفاعة لكن الجمع ممكن بأن يحمل التحريم علی الخلود ، وقد وافق محموداً علی رواية هذا الحديث عن عتبان أنس بن مالك ، كما أخرجه مسلم من طريقه وهو متابع قوی جداً ، وكان الحامل لمحمد علی الرجوع إلی عتبان ليسمع الحديث منه ثانی مرة أن أبا أيوب لما أنكر عليه اتهم نفسه بان يكون ما ضبط القدر الذی أنكر عليه ولذا قنع بسماعه عن عتبان ثانی مرة ، اهـ ١٢ .

قوله : (ان اسأل عنها عتبان بن مالك إلخ) وذلك(١) لأنه خاف أن يكون اعتراه نسيان فيلزم فيما قاله تقول عليه ﷺ ، وقد ورد فيه من الوعيد ماورد :

قوله : (ولا تتخذوها قبوراً) ويمكن(٢) أن يقال فى معناه

---

(١) وهذا هو الذى أشار إليه الحافظ فيما سبق من كلامه بقوله : «اتهم نفسه» وهذاغاية احتياط من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين فى تحفظ الأحاديث شكر الله مساعيهم فى ذلك ، ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بقوله يمكن إلى الأقاويل المختلفة فى مراد الحديث كما سيأتى قريباً فى كلام الشراح ، وأشار الإمام البخارى بالترجمة إلى اختلاف آخر فى أن المراد بالصلاة فى حديث الباب النوافل فقط أو يدخل فيه الفرائض أيضاً ، وقد تقدم الحديث فى أبواب المساجد فى باب كراهية الصلاة فى المقابر ، قال الحافظ : استنبط من قوله فى الحديث : « لا تتخذوها قبوراً » أن القبور ليست بمحل للعبادة فتكون الصلاة فيها مكروهة ، وكأنه أشار إلى ما رواه أبو داود والترمذى وليس على شرطه عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا « الأرض كلها مسجداً إلا المقبرة والحمام » ، وقوله : « من صلاتكم » قال القرطبى : من للتبعيض والمراد النوافل بدليل ما رواه مسلم من حديث جابر مرفوعاً : « إذا قضى أحدكم الصلاة فى مسجده فليجعل لبيته نصيباً من صلاته » ، قال الحافظ : وليس فيه ما ينفى الاحتمال ، وقد حكى عياض عن بعضهم أن معناه : اجعلوا بعض فرائضكم فى بيوتكم ليقتدى بكم من لا يخرج إلى المسجد من نسوة وغيرهن ، وهذا وإن كان محتملا لكن الأول هو الراجح ، وقد بالغ الشيخ محيى الدين فقال : لا يجوز حمله على الفريضة ، وقال ابن التين : تأوله البخارى على كراهية الصلاة فى المقابر ، وتأوله جماعة على أنه إنما فيه الندب إلى الصلاة فى البيوت إذ الموتى لا يصلون ، كأنه قال : لا تكونوا كالموتى الذين لا يصلون فى بيوتهم وهى القبور ، وقال فى النهاية تبعاً للمطالع : إن تأويل البخارى مرجوح ، والأولى قول من قال : معناه إن الميت لا يصلى فى قبره ، وقد

. . . .

نقل ابن المنذر عن أكثر أهل العلم أنهم استدلوا بهذا الحديث على أن المقبرة ليست بموضع الصلاة ، وكذا قال البغوي في شرح السنة والخطابي، وقال : أيضاً يحتمل أن المراد لا تجعلوا بيوتكم وطناً للنوم فقط لا تصلون فيها فإن النوم أخو الموت والميت لا يصلي ، وقال التوربشتي : حاصل ما يحتمله أربعة معان فذكر الثلاثة الماضية ، ورابعها يحتمل أن يكون المراد أن من لم يصلّ في بيته جعل نفسه كالميت وبيته كالقبر ، قال الحافظ : ويؤيده مارواه مسلم مثل البيت الذي يذكر الله فيه والبيت الذي لا يذكر الله فيه كمثل الحي والميت ، قال الخطابي : وأما من تأوله على النهي عن دفن الموتى في البيوت فليس بشيء فقد دفن رسول الله ﷺ في بيته ، قال الحافظ : ما ادعى أنه تأويل هو ظاهر لفظ الحديث ولا سيما أن جعل النهي حكماً منفصلا عن الأمر وما استدل به على رده تعقبه الكرماني ، فقال : لعل ذلك من خصائصه ، وقد روى أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون ذكر تخريجه الحافظ في الفتح ، ثم قال : وإذا حمل دفنه في بيته على الاختصاص لم يبعد نهي غيره عن ذلك بل هو متجه لأن استمرار الدفن في البيوت ربما صيرها مقابر فتصير الصلاة فيها مكروهة ، ولفظ حديث أبي هريرة عند مسلم أصرح من حديث الباب وهو قوله : لا تجعلوا بيوتكم مقابر، فإن ظاهره يقتضي النهي عن الدفن في البيوت مطلقاً ، انتهى ملخصاً من الفتح . وتعقب على كلام الحافظ العيني كدأبه وقال في جملة كلامه إن معنى قوله ﷺ «لا تتخذوها خالية من الصلاة وتلاوة القرآن كالقبور» حيث لا يصلى فيها ولا يقرأ القرآن ، ويدل على هذا ما رواه الطبراني من حديث عبد الرحمن بن سابط عن أبيه يرفعه « نوروا بيوتكم بذكر الله تعالى وأكثروا فيها تلاوة القرآن ولا تتخذوها قبوراً كما اتخذها اليهود والنصارى فإن البيت الذي يقرأ فيه القرآن يتسع على أهله ويكثر خيره وتحضره الملائكة وتدحض عنه الشياطين وأن البيت الذي لا يقرأ فيه القرآن يضيق على أهله ، ويقل خيره وتنفر منه الملائكة وتحضر فيه الشياطين ،

لا تجعلوا القبور بيوتا[1] تترددون إليها فى حوائجكم .

(أبواب العمل[2] فى الصلاة)

فمعنى هذا على التشبيه البليغ لحذف منه أداة التشبيه لأن معناه لاتجعلوها مثل القبور حيث لا يصلى فيها ولا دلالة لهذا أصلا على أنها ليست بمحل العبادة بنوع من أنواع الدلالات اللفظية ، ثم قال العينى : بعد ذكر الاختلاف فى أن المراد بقوله « من صلاتكم » النوافل فقط أو يعم الفرائض أيضاً ،قلت: على التقدير الأول يكون من زائدة ويكون التقدير اجعلوا صلاتكم فى بيوتكم ، والمراد منها النوافل ، وعلى الثانى يكون من للتبعيض ويكون المراد من الصلاة مطلق الصلاة ويكون المعنى اجعلوا بعض صلاتكم وهو النفل من الصلاة المطلقة فى بيوتكم والصلاة المطلقة تشمل النفل والفرض على أن الأصح منع مجىء من زائدة فى الكلام المثبت ، ولا يجوز حمل الكلام على الفضيلة لا كلها ولا بعضها لأن الحث على النفل فى البيت ، وذلك لكونه أبعد من الرياء وأصون من المحبطات وليتبرك به البيت وتنزل الرحمة فيه والملائكة وتنفر الشياطين كما دل عليه حديث الطبرانى ، ثم لا يذهب عليك أن الشيخ قدس سره لما تكلم على باب « ما جاء لاتشد الرحال» فى الكوكب الدرى كلاما وسيعاً لم يتعرض له ههنا فارجع إلى الكوكب لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) ولفظ الحديث محتمل لهذا المعنى ويستأنس هذا المعنى من منع دفن الميت فى البيوت وأيضاً تزول فيه فوائد الاتعاظ بزيارة القبور ١٢ .

(٢) أجمعت الأمة على أن العمل الكثير مفسد للصلاة والعمل القليل ليس بمفسد ولم يرد فى الروايات ضابطة تفصل بينهما ، فأئمة الحديث رضى الله عنهم يذكرون الروايات الواردة فى فعل بعض الأعمال والروايات التى وردت فى الأعمال المانعة عن بعضها ولذا ذكر الإمام البخارى الأبواب المختلفة فى هذا المعنى وعند هذا العبد الضعيف من ههنا

. . . .

إلى كتاب الجنائز جميع الأبواب داخلة فى هذا المعنى ، والأئمة المجتهدون شكر الله مساعيهم يستنبطون من مجموع هذه الروايات ضوابط المنع والإباحة ، قال الشيخ قدس سره فى البذل فى «باب العمل فى الصلاة» أى العمل الذى ليس من جنس أعمال الصلاة إذا كان قليلا لا يفسد الصلاة قال فى البدائع : ومنها أى من المفسدات العمل الكثير الذى ليس من أعمال الصلاة فى الصلاة من غير ضرورة أما القليل فغير مفسد، واختلف فى الحد الفاصل بين القليل والكثير ، قال بعضهم : الكثير ما يحتاج فيه إلى استعمال اليدين والقليل ما لا يحتاج فيه إلى ذلك ، وقال بعضهم : كل عمل لو نظر الناظر إليه من بعيد لا يشك أنه فى غير الصلاة هو كثير وكل عمل لو نظر إليه ناظر ربما يشتبه إليه أنه فى الصلاة فهو قليل ، وهو الأصح ، وعلى هذا الأصل إذا قاتل فى صلاته فى غير حالة الخوف أنه تفسد صلاته لأنه عمل كثير إلى آخر ما ذكر من فروع ذلك ، وفى الدر المختار ويفسدها كل عمل كثير ليس من أعمالها ولا لإصلاحها وفيه أقوال خمسة : أصحها ما لا يشك الناظر من بعيد فى فاعله أنه ليس فيها ، قال ابن عابدين : قوله أصحها صححه فى البدائع وغيره ، القول الثانى : إن ما يعمل عادة باليدين كثير ، وإن عمل بواحدة كالتعميم وشد السراويل وما عمل بواحدة قليل ، وإن عمل بهما كحل السراويل ولبس القلنسوة ، الثالث : الحركات الثلاث المتوالية كثير وإلا فقليل ، الرابع : ما كان مقصوداً للفاعل بأن يفرد له مجلساً على حدة ، الخامس : التفويض إلى رأى المصلى فإن استكثره فكثير وإلا فقليل ، قال القهستانى : وهو شامل للكل وأقرب إلى قول أبى حنيفة فإنه لم يقدر فى مثله بل يفوض إلى رأى المبتلى ، انتهى مختصراً ، وقال ابن العربى المالكى فى العارضة : العمل اليسير فى الصلاة جائز كما عند تناول النبى ﷺ عنقود الجنة وقد أخذ بذؤابة ابن عباس عن يساره وأداره عن يمينه ، وقد صلى النبى ﷺ فى بيته وهو شاك جالساً فأشار إليهم أن أجلسوا وأشار النبى ﷺ على أبى بكر إذ جاء وهو فى الصلاة أن اثبت مكانك وأشار النبى ﷺ على جارية أم سلمة أن استأخرى ،

(باب من سمى قوما أو سلّم فى الصلاة[1])

يعنى بذلك أن الصلاة لما كانت يفسدها الكلام يتوقف فسادها على كون اللفظ كلاما فمن سمى رجلا أو سلم عليه وهو غير مخاطب به لم تفسد صلاته لأن الكلام لم يتحقق فأما التسمية فقد تحققت فى قول النبي ﷺ: « اللهم انج الوليد ابن الوليد وغيرهم ممن سماهم النبي ﷺ » ، وأما السلام ففى قولهم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين .

وأشد من ذلك الحديث الصحيح عن أبى هريرة قال النبي ﷺ إن الشيطان عرض لى فى صلاتى فذعته وهممت أن أوثقه على سارية من سوارى المسجد » الحديث « وصلى أبو برزة ولجام دابته فى يده فجعلت تنازعه » الحديث سيأتى قريباً فى البخارى ، ومن هذه الأحاديث ما هو فى الفرض ومنها ما هو فى التطوع ومنها ما هو محتمل فتأملوا هذه العارضة ترشدكم إلى الغرض ، انتهى مختصراً . وقال الموفق بعد ذكر الروايات المختلفة فى الأعمال المتفرقة : لابأس بالعمل اليسير فى الصلاة للحاجة لما روى أبو داود عن عائشة: « كان رسول الله ﷺ يصلى والباب عليه مغلق فجئت فاستفتحت فمشى ففتح لى » الحديث ثم قال : ولا تبطل الصلاة بجميع ذلك إلا أن يتوالى ويكثر ، انتهى مختصراً ، وهكذا فى فروع الشافعية وفى مبطلات الصلاة من شرح الإقناع العمل الكثير فى العرف لا القليل كخلع الخف ولبس الثوب إلخ ، قال البجيرمى : حاصله أن العمل مبطل بشروط أربعة الكثير يقيناً المتوالى الثقيل الذى لم تدع إليه حاجة كصلاة شدة الخوف والتنفل على الراحلة إذا احتاج إلى تحول يده فإنه لا يضر وإن كثر وضابط التوالى أن يكون بين الفعلين أقل من ركعة بأخف ممكن أخذاً من حديث أمامة التى كان يضعها النبي ﷺ عن ظهره فى الصلاة ، نقله الشوبرى عن التهذيب ، وقيل : ضابطه العرف ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(١) حكى الحافظ عن ابن رشيد: فى معنى الترجمة لا تبطل الصلاة إذا سلم على غير مواجهة ومفهومه أنه إذا كان مواجهة تبطل ، قال : وكان مقصود البخارى

. . . .

بهذه الترجمة أن شيئاً من ذلك لا يبطل الصلاة لأن النبي ﷺ لم يأمرهم بالإعادة وإنما علمهم مايستقبلون ، لكن يرد عليه لا يستوى حال الجاهل قبل وجود الحكم مع حاله بعد ثبوته ويبعد أن يكون الذين صدر منهم الفعل كان عن غير علم ، بل الظاهر أن ذلك كان عندهم شرعاً مقرراً فورد النسخ عليه فيقع الفرق ، قال الحافظ: وليس فى الترجمة تصريح بجواز ولا بطلان وكأنه ترك ذلك لاشتباه الأمر فيه ، اه. قال العينى : إن قلت لم يبين فى الترجمة حكم الباب ماهو: جواز أو بطلان ؟ قلت : كأنه ترك ذلك لاشتباه الأمر فيه ، قيل الظاهر الجواز وأن شيئاً فى ذلك لا يبطل الصلاة لأنه ﷺ لم يأمرهم بالإعادة وإنما علمهم ما يستقبلون ، وفيه نظر لأن هذا منسوخ وقد كان ذلك مقرراً عندهم ثم منعهم النبي ﷺ عن ذلك وأمرهم بما يقولون فنسخ هذا ذاك ، اه .

واختلف العلماء فى جواز الدعاء للمعين ، قال الموفق : هل يجوز أن يدعو لإنسان بعينه فى صلاته على روايتين: إحداهما يجوز، قال الميمونى : سمعت أباعبد الله يقول لابن الشافعى: أنا أدعو لقوم منذ سنين فى صلاتى أبوك أحدهم ، وقد روى ذلك عن على وأبى الدرداء واختاره ابن المنذر لقوله ﷺ فى قنوته : « اللهم انج الوليد ابن الوليد وعياش بن أبى ربيعة، الحديث ، ولأنه دعاء لبعض المؤمنين فأشبه ما قال رب اغفر لى ولوالدى ، والأخرى لا يجوز ، وكرهه عطاء والنخعى لشبهه بكلام الآدميين ، ولأنه دعاء لمعين فلم يجز كتشميت العاطس ، وقد دل على المنع من تشميت العاطس حديث معاوية بن حكم السلمى ، اه . وقال الدردير : وحيث جاز له الدعاء دعا بما أحب من جائز شرعا وعادة وإن كان لطلب دنيا وسمى جوازاً من أحب أن يدعو له أو عليه ، ولو قال فى دعائه يا فلان فعل الله بك كذا لم تبطل إن غاب فلان مطلقاً أو حضر ولم يقصد خطابه وإلا بطلت ، قال الدسوقى قوله : من جائز شرعا وعادة احترز من طلب الممتنع شرعا كأن : يقول اللهم اجعلنى

(باب إذا دعت[1] الأم ولدها فى الصلاة)

نبياً ، والممتنع عادة كاللهم اجعلنى سلطانا ، ومن الممتنع عقلا كاللهم اجعلنى أجمع بين الضدين ، والدعاء بما ذكر ممنوع وإن صحت الصلاة ، اه . وفى شرح الإقناع ولو نطق بنظم القرآن بقصد التفهيم كيا يحيى خذ الكتاب مفهما به من استأذن أن يأخذ شيئاً إن قصد مع التفهيم قراءة لم تبطل وإلا بطلت ، ولا تبطل بالذكر والدعاء وإن لم يندبا إلا أن يخاطب به كقوله لعاطس رحمك الله ، وكذا تبطل بخطاب ما لم يعقل كقوله يا أرضى ربى وربك الله أعوذ بالله من شرك وشر ما فيك ، أما خطاب الخالق كإياك نعبد وخطاب النبي ﷺ كالسلام عليك فى التشهد فلا يضر ، ومقتضى كلام الرافعى أن خطاب الملائكة وباقى الأنبياء تبطل به ، وهو المعتمد والمتجه ، قال البجيرمى : قوله والدعاء عبارة المنهج ودعاء غير محرم ، أما الدعاء المحرم كقوله اللهم اغفر للسلمين جميع ذنوبهم فتبطل ، وفى الدر المختار : ودعا بالعربية وحرم بغيرها ، نهر ، لنفسه وأبويه وأستاذه المؤمنين ، قال ابن عابدين : وكان ينبغى أن يزيد ولجميع والمؤمنين والمؤمنات كما فى « المنية » لأن السنة التعميم ، وبسط فى دلائل التعميم ثم قال : وفى « البحر » عن الحاوى القدسى من سنن القعدة الأخيرة الدعاء بما شاء من صلاح الدين والدنيا لنفسه ولوالديه وجميع المؤمنين ، قال وهو يفيد أنه لو قال اللهم اغفر لى ولوالدى واستاذى لا تفسد مع أن الأستاذ ليس فى القرآن فيقتضى عدم الفساد فى اللهم اغفر لزيد ، ثم قال صاحب الدر : فلا تفسد بسؤال المغفرة مطلقاً ولو لعمى أو لعمر ، وقال ابن عابدين : قوله مطلقاً أى سواء كان فى القرآن أو لا كاغفر لعم أو لعمر ولأن المغفرة يستحيل طلبها من العباد من يغفر الذنوب إلا الله ، وما فى الظهيرية من الفساد به اتفاقاً مؤول باتفاق من اختار قول الفضلى من اختياره الفساد بما ليس فى القرآن مطلقاً ، أو ممنوع بدليل ما فى المجتبى وفى أقربائى وأعمامى اختلاف المشايخ وتمامه فى البحر ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : «باب إذا دعت الأم» أى هل يجب إجابتها أم لا ؟ وإذا

. . . .

وجبت هل تبطل الصلاة أو لا ؟ وفى المسألتين خلاف ، ولذلك حذف المصنف جواب الشرط ، قال ابن بطال : سبب دعاء أم جريج على ولدها أن الكلام فى الصلاة فى شرعهم كان مباحاً فلما آثر استمراره فى صلاته ومناجاته على إجابتها دعت عليه لتأخيره حقها ، اهـ . قال البجيرمى فى شرح الإقناع : تحريم الكلام فى الصلاة من خصائص هذه الأ [illegible] وليس من الشرائع القديمة كما دل عليه صحيح الأخبار ، اهـ . قال الحافظ : والذى يظهر من ترديده فى قوله : أمى وصلاتى ، أن الكلام عنده يقطع الصلاة فلذلك لم يجبها ، وقد روى الحسن بن سفيان وغيره من طريق الليث عن يزيد بن حوشب عن أبيه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لو كان جريج عالماً لعلم أن إجابة أمه أولى من عبادة ربه ، ويزيد هذا مجهول ، إنتهى . وقال الكرمانى فيه : إنه آثر الصلاة على إجابة أمه فدعت عليه واستجاب الله لها ، والصواب كان إجابتها لأن الاستمرار فى صلاة النفل تطوع وإجابة الأم وبرها واجب ، وكان يمكنه أن يخفف ويجيبها ، ثم قال الكرمانى : لم يكن الكلام فى الصلاة ممنوعاً فى شريعته فلما لم يجب استجيب دعاء أمه ، وفى شرعنا لا يجوز قطع الصلاة لإجابة الأم « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » وإن الله تعالى عاقب جريجاً على ما ترك من الإجابة بما ابتلاه به ثم تفضل عليه بما آثر من التزام الخشوع بأن جعل له آية فى كلام الطفل وخلصه بها ، اهـ . قال [illegible] فى الحديث دلالة على أن الكلام لم يكن ممنوعاً فى الصلاة فى شريعتهم [illegible] أمه والحال أن الكلام مباح له استجيبت دعوة أمه فيه ، وقد كان الكلام [illegible] أيضاً فى شريعتنا أولاً حتى نزلت «وقوموا لله قانتين» ، فأما الآن فلا [illegible] للمصلى إذا دعته أمه أو غيرها أن يقطع صلاته لقوله [illegible] «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق» ، وحق الله عز وجل الذى شرع فيه آكد من حق الأبوين حتى يفرغ منه ، لكن العلماء يستحبون أن يخفف صلاته ويجيب أبويه ، وقال صاحب التوضيح : صرح أصحابنا وقالوا من خصائص النبى ﷺ أنه لو دعا إنساناً وهو فى الصلاة وجب عليه الإجابة ولا تبطل صلاته ، وحكى

. . . .

الرويانى فى البحر ثلاثة أوجه فى إجابة أحد الوالدين : أحدها لا تجب الإجابة ، وثانيها تجب وتبطل ، وثالثها تجب ولاتبطل، والظاهر عدم الوجوب إن كانت الصلاة فرضاً وقد ضاق الوقت ، وقال عبد الملك بن حبيب : كانت الصلاة نافلة وإجابة أمه أفضل من النافلة وكان الصواب إجابتها لأن الاستمرار فى صلاة النفل تطوع وإجابة أمه وبرها واجب ، وكان يمكنه أن يخففها ويجيبها ، وفى الوجوب فى حق الأم حديث مرسل رواه ابن أبى شيبة بسنده إلى محمد بن المنكدر عن النبى ﷺ قال : « إذا دعتك أمك فى الصلاة فأجبها وإن دعاك أبوك فلا تجبه » ، وقالوا إن مرسل ابن المنكدر الفقهاء على خلافه ولم يعلم به قائل غير مكحول ، ويحتمل أن يكون معناه إذا دعته أمه فليجبها يعنى بالتسبيح وبما أبيح للمصلى الإجابة به ، انتهى مختصراً . وفى شرح الإقناع : ولا تجب إجابة الأبوين فى الصلاة بل تحرم فى الفرض ، وتجوز فى النفل والأولى الإجابة فيه إن شق عليهما عدمها ، اه . وقال الدسوقى المالكى : إذا ناداه أحد أبويه فإن كان أعمى أصم وكان هو يصلى نافلة وجب عليه إجابته وقطع تلك النافلة لأنه قد تعارض معه واجبان فيقدم أوكدهما وهو إجابة الوالدين للإجماع على وجوبها ، والخلاف فى وجوب إتمام النافلة ، وأما إن كان المنادى له من أبويه ليس أعمى ولا أصم أو كان يصلى فى فريضة فليخفف ويسلم ويكلمه أنظر ح ، اه . وفى الدر المختار : [illegible] أى قطعها لإغاثة ملهوف لا لنداء أحد أبويه بلا استغاثة إلا فى النفل فإن علم أنه يصلى لا بأس أن لا يجيبه وإن لم يعلم أجابه ، قال ابن عابدين : قوله أبويه المراد بهما الأصول وإن علوا ، وظاهر سياقه أنه نفى لوجوب الإجابة فيصدق مع بقاء الندب والجواز ، ط ، قلت : لكن ظاهر الفتح أنه نفى للجواز وبه صرح فى الإمداد بقوله : لا يجوز قطعها لنداء أحد أبويه من غير استغاثة وطلب إعانة لأن قطعها لا يجوز إلا لضرورة ، وقال الطحاوى : هذا فى الفرض ، وإن كان فى نافلة إن علم أحد أبويه أنه فى الصلاة

والاستدلال بالرواية على المدعى من حيث أن عدم إجابتها صار سبباً لإجابة دعائها عليه فعلم أنه لم يكن محتماً فى إتمام صلاته إذ لولا ذلك لما استجيب دعاؤها لعدم كونها مظلومة بجابة الدعاء حينئذ وأنت[1] تعلم ما فيه .

(حتى ينظر إلى وجوه المياميس[2]) .

وناداه لا بأس أن لا يجيبه وإن لم يعلم يجيبه ، اه . قوله : إلا فى النفل أى فيجيبه وجوباً وإن لم يستغث لأنه ليم عابد بنى إسرائيل على ترك إجابتها ، وقال ﷺ : مامعناه لو كان فقيهاً لأجاب أمه ، وهذا إن لم يعلم أنه يصلى، فإن علم لاتجب الإجابة لكنها أولى كما يستفاد من قوله لا بأس ، وقد يقال : إن لابأس ههنا لدفع ما يتوهم أن عليه بأسا فى عدم الإجابة وكونه عقوقا فلا يفيد أن الإجابة أولى ، وقال صاحب الدر المختار فى موضع آخر : ولو دعاه أحد أبويه فى الفرض لا يجيبه إلا أن يستغيث به وفى النفل فإن علم أنه فى الصلاة لا يجيبه وإلا أجابه ، قال ابن عابدين : ومقتضاه أن إجابته خارج الصلاة واجبة بالأولى ، والظاهر أن محله إذا تأذى منه بترك الإجابة لكونه عقوقا ، اه . ١٢ .

(١) لعل الشيخ أشار بذلك إلى أن إجابة دعاء الأم وإن كانت ظاهرة فى كونها على الحق لكن تخلص جريج بكرامة عجيبة أدل على كون الحق معه ، وذكر مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله « باب إذا دعت الأم إلخ جوابه فيجب عليه أن ينقض صلاته إن كانت نفلا وكذا إن كانت فرضا بشرط أن يضطر إلى نقضه ، اه. وقال السندى قوله : « باب إذا دعت إلخ » أى يجيب كما يدل عليه حديث الباب ، وأما بقاء الصلاة بعد الإجابة فلا يدل عليه الحديث ، والاستدلال به مبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يظهر خلافه ، اه ١٢ .

(٢) قال العينى : المياميس جمع مومسة وهى الفاجرة المتجاهرة به ، وفى التلويح المياميس: الزوانى والفاجرات ، الواحدة مومسة والجمع مومسات ومياميس ، وقال

جزاء على استنكافه من النظر إلى وجهى(١)

قوله : (وإنى إن كنت أرجع) إلخ إثبات(٢) المدعى بهذه القصة باعتبار قياسه عليها ، فإنه لما جاز اتباعه إياها جاز تركه الصلاة أيضاً إذا خاف أن تنفلت فلا تبق عليها يد .

ابن الجوزى : إثبات الياء فيه غلط والصواب حذفها ، قال العينى : ليس بغلط لأن العرب يشبعون الكسرة فيصير فى صورة الياء ، وقال ابن قرقول : وبالياء رويناه وكذا ذكره أصحاب العربية ، اه . فإن قلت إن أمه دعت أن ينظر فى وجوه المياميس وهذه لراعية المدعية بالزنا مومسة واحدة ، يجاب عنه أن ادعاء الزنا ولو كان من واحدة إلا أن النظر كان إلى الكثيرة كما قال العينى فى حديث الباب إذ قال قوله : وقال الليث : هـــذا تعليق من البخارى لأنه لم يدرك الليث ووصله الإسماعيلى ، أخبرنا أبو بكر المروزى نا عاصم بن على نا الليث عن جعفر بن ربيعة الحديث مطولا وفيه :لا أماتك الله حتى تنظر فى وجهك زوانى المدينة ، فعرف أن ذلك يصيبه فلما مروا به على بيت الزوانى خرجن يضحكن فتبسم ،فقالوا : لم يضحك حتى مر بالزوانى ، الحديث ، اه .

(١) ذكر مولانا الشيخ محمد حسن المكى نور الله مرقده فى تقريره : قوله « حتى ينظر إلخ » أى مكان عدم نظره إلى وجهى فقبل دعاؤها فعلم أن النقض كان واجباً عليه حتى لو دعت عليه بالزنا لصدر منه ، واستاذه وقوله راعية وكانت مومسة أيضاً كما فى رواية مسلم فلا تعارض ، اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح وإثبات الترجمة على هذا يكون بالقياس ، وهذا إذا لم يترك صلاته وما يظهر من بعض طرق الحديث أنه ترك صلاته فالإثبات أوضح ، وسيأتى الحديث فى كتاب الأدب فى باب : قول النبى ﷺ يسرا ولا تعسرا برواية حماد بن زيد عن الأزرق بن قيس بلفظ فجاء أبو برزة الأسلمى على فرس فصلى وخلى فرسه فانطلقت الفرس فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها ثم جاء

. . . .

فقضى صلاته ، وفينا رجل له رأى فأقبل يقول « انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس » الحديث ، وهو نص فى ترك الصلاة ، قال الحافظ : وفى رواية حماد فى الأدب « فجاء أبو برزة الأسلمى على فرس فصلى وخلاها فانطلقت فأتبعها » قال الحافظ : أشار أبو برزة بقوله : ورأيت تيسيره إلى الرد على من شدد عليه فى أن يترك دابته تذهب ولا يقطع صلاته ، وفيه حجة للفقهاء فى قولهم إن كل شىء يخشى إتلافه من متاع وغيره يجوز قطع الصلاة لأجله ، اه . ثم قال الحافظ : ظاهر هذه القصة أن أبا برزة لم يقطع صلاته ، ويؤيده قوله فى رواية عمرو بن مرزوق « فأخذها ثم رجع القهقرى » لأنه لو كان قطعها ما بالى أن يرجع مستقبل القبلة ، وفى رجوعه القهقرى ما يشعر بأن مشيه إلى قصدها ما كان كثيراً وهو مطابق لثانى حديثى الباب لأنه يدل أنه ﷺ تأخر فى صلاته وتقدم ولم يقطعها ، فهو عمل يسير ومشى قليل . وليس فيه استدبار القبلة فلا يضر ، وفى مصنف ابن أبى شيبة : سئل الحسن عن رجل صلى فأشفق أن تذهب دابته ، قال ينصرف ، قيل له : أفيتم ؟ قال إذا ولى ظهره القبلة استأنف ، وقد أجمع الفقهاء على أن المشى الكثير فى الصلاة يبطلها ، فيحمل حديث أبى برزة على القليل كما قررنا ، اه . قلت : وقد عرفت قريبا أنه وقع فى رواية حماد أن أبا برزة ترك صلاته ، وقال العينى : ذكر محمد رحمة الله عليه فى السير الكبير حديث أزرق بن قيس أنه رأى أبا برزة يصلى آخذاً بعنان فرسه حتى صلى ركعته ، ثم انسل قياد فرسه من يده فمضى الفرس إلى القبلة فتبعه أبو برزة حتى أخذ بقياده ثم رجع ناكصاً على عقبيه حتى صلى الركعتين الباقيتين ، قال محمد : وبهذا نأخذ الصلاة تجزئ مع ما صنع لا يفسدها الذى صنع لأنه رجع على عقبيه ولم يستدبر القبلة بوجهه ، حتى لو جعلها خلف ظهره فسدت صلاته ، ثم ليس فى الحديث فصل بين المشى الكثير والقليل ، فهذا يبين لك أن المشى فى الصلاة مستقبل القبلة لا يوجب فساد الصلاة وإن كثر ، وبعض مشايخنا أولوا هذا الحديث واختلفوا فيما بينهم فى التأويل ، فنهم من قال : تأويله أنه لم يجاوز موضع

. . . .

سجوده ، وأما إذا جاوز ذلك فإن صلاته تفسد لأن موضع سجوده فى الفضاء مصلاه ، وكذلك موضع الصفوف فى المسجد وخطاه فى مصلاه عفو ، ومنهم من قال : إن مشيه لم يكن متلاصقا بل مشى خطوة فسكن ثم مشى خطوة ، وذلك قليل وأنه لايوجب فساد الصلاة ، وأما إذا كان المشى متلاصقا تفسد وإن لم يستدبر القبلة لأنه عمل كثير ، ومن المشايخ من أخذ بظاهر الحديث ولم يقل بالفساد قلّ المشى أو كثر استحساناً ، والقياس أن تفسد صلاته إذا كثر المشى إلا أنا تركنا القياس بحديث أبى برزة وأنه خص بحالة العذر ففى غير حالة العذر يعمل بقضية القياس ، اه . وفى الدر المختار : مشى مستقبل القبلة هل تفسد إن قدر صف ثم وقف قدر ركن ، ثم مشى ووقف كذلك وهكذا لا تفسد وإن كثر ما لم يختلف المكان ، وقيل : لا تفسد حالة العذر ما لم يستدبر القبلة استحسانا ذكره القهستانى ، وهل يشترط فى المفسد الاختيار فى الخبازية ؟ نعم ، وقال الحلبى : لا ، فإن من دفع أو جذبته دابة خطوات فسدت ، وبسط الكلام على ذلك الشامى ، وقال فى جملته : قوله لاتفسد حالة العذر وإن كثر واختلف المكان لقصة أبى برزة الأسلمى ، ثم ذكر الكلام على تأويلات الحديث كما تقدم فى كلام العينى ، وحكى عن الإمام الساوى عن أستاذه : الجواز فيما إذا مشى مستقبلا وكان غازيا ، وكذا الحاج وكل مسافر سفره عبادة ، انتهى ملخصا .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بقوله إذا انفلتت الدابة ولم يذكر جزاءها وذكر فيه أثر قتادة الدال على ترك الصلاة ، وحديث الكسوف الدال على الاستمرار فى الصلاة ، وحديث أبى برزة محتمل لكليهما فإن ظاهر رواية عمرو ابن مرزوق كما قاله الحافظ : بقاء الصلاة ، ونص رواية حماد ترك الصلاة كما تقدم ، وعادة الإمام البخارى الاستدلال بكلا المحتملين كما تقدم فى الأصول الموضوعة ، فلا يبعد عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات أن الإمام البخارى ترك الجزاء

قوله : (حتى لقد رأيته)[1] بياض قليل فى الأصل .

تنبيها وإشارة إلى التفضيل فى ذلك كما تقدم فى كلام الفقهاء من أن المشى القليل غير مفسد كما فى حديث الكسوف ، والكثير مفسد كما هو مؤدى أثر قتادة فتأمل ، وذكر مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره : قوله «باب إذا انفلتت فيتبعها فى الصلاة» أو يفسد الصلاة إن احتاج إليه ، وإلى الشق الثانى أشار بقوله « وقال قتادة » وقوله: إذ جاء رجل يصلى - أى يصلى الفرض على الأرض — وقد أخذ لجام دابته بيده اليمنى واضعاً لها تحت سرته على يده اليسرى ، وقوله يتبعها أى فى الصلاة من غير الانحراف عن القبلة ، وقد جاء فى روايته الأخرى كما سيجىء فى الجلد الثانى أنه أفسد صلاته وتركها ، فلعل ذلك كان مرة أخرى أو كان هو أولا يتبعها فى الصلاة ، فإذا لم يمسكها أفسد صلاته لأجلها ، اهـ . قلت : وأشار الشيخ بذلك إلى حديث حماد المذكور قبل ١٢ .

(١) بياض قليل فى الأصل ، ولعل الشيخ أراد الكلام على الضمير المنصوب فى قوله رأيته ، واختلفت نسخ البخارى فى هذا اللفظ ، والنسخة التى اختارها الحافظ بلفظ رأيت بدون الضمير ، وقال الحافظ : كذا للأكثر ، وللحموى والمستملى « لقد رأيته » ولمسلم « حتى لقد رأيتنى » وهو أوجه ، اهـ . وقال القسطلانى : وفى نسخته أيضاً لقد رأيت بدون الضمير ، ولمسلم : لقد رأيتنى ، قال ابن حجر : وهو أوجه ، وقال الزركشى : قيل : وهو الصواب وتعقبه فى المصابيح ، فقال : لانسلم انحصار الصواب فيه ، بل الأول صواب أيضاً ، وعليه فالضمير المنصوب محذوف لدلالة ما تقدم عليه ، والمعنى أبصرت ما أبصرت حال كونى أريد أن آخذ قطفاً من الجنة ، اهـ . ولايذهب عليك ليس لفظ أريد فى النسخ الهندية التى بأيدينا ، وذكر مولانا حسين على البنجابى : قوله أن آخذ ترك أوله لفظ « أريد » من النساخ ، اهـ . وهو كذلك كما فى متون الشروح من الفتح وغيره ١٢ .

قوله: (ونفخ(١) النبي ﷺ) قلنا لم يكن فيه لفظ(٢) وهو المفسد، لامطلق النفخ.

(١) قال الحافظ هذا طرف من حديث أخرجه أحمد، وصححه ابن خزيمة والطبري وابن حبان من طريق عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو قال: «كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام وقنامعه» الحديث بطوله، وفيه: وجعل ينفخ في الأرض ويبكي وهوساجد، وذلك في الركعة الثانية، وإنما ذكره البخاري بصيغة التمريض لأن عطاء بن السائب مختلف في الاحتجاج به، وقد اختلط في آخر عمره، لكن أخرجه ابن خزيمة من رواية الثوري عنه، وهو ممن سمع منه قبل اختلاطه، وأبوه وثقه العجلي وابن حبان، وليس هو من شرط البخاري، اهـ. وقال العيني: هو تعليق أسنده أبو داود من حديث عطاء بن السائب عن أبيه، وفيه ثم نفخ في آخر سجوده، فقال أف أف إلى آخره، وأخرجه الترمذي والنسائي والحاكم في المستدرك، وقال صحيح، وإنما ذكره البخاري بصيغة التمريض، فذكر نحو ماتقدم من كلام الحافظ ١٢.

(٢) قال العيني: وقد فسر النفخ في الحديث بقوله أف أف بتسكين الفاء، وأف لاتكون كلاما حتى تشدد الفاء فتكون على ثلاثة أحرف من التأفيف، وهو قولك أف لكذا، فأما أف بتخفيف الفاء فليس بكلام، والنافخ لايخرج الفاء مشددة ولا يكاد يخرجها فاء صادقة من مخرجها، ولكن ينفثها من غير إطباق الشفة على الشفة، ماكان كذلك لا يكون كلاما، وبهذا استدل أبو يوسف على أن المصلي إذا قال في صلاته أف أو آه أو أخ لاتفسد صلاته، وقال أبو حنيفة ومحمد: تفسد لأنه من كلام الناس، وأجابا بأن هذا كان ثم نسخ، وذكر ابن بطال أن العلماء اختلفوا في النفخ في الصلاة فكرهه طائفة، ولم يوجبوا على من نفخ إعادة، روى ذلك عن ابن مسعود وابن عباس والنخعي، وعن مالك أنه قال: أكره النفخ في الصلاة ولايقطعها كما يقطع الكلام، وهو قول أبي يوسف وأحمد وإسحق، وقالت

. . . .

طائفة : هو بمنزلة الكلام يقطع الصلاة ، روى ذلك عن سعيد بن جبير ، وهو قول مالك فى المدونة ، وفيه قول ثالث : وهو أن النفخ إن كان يسمع فهو بمنزلة الكلام يقطع الصلاة ، وهذا قول الثورى وأبى حنيفة ومحمد ، والقول الاول أولى لحديث ابن عمرو ، قال : ويدل على صحة هذا اتفاقهم على جواز البصاق فى الصلاة ، وليس فى النفخ من النطق بالفاء والهمز أكثر مما فى البصاق من النطق بالفاء والتاء اللتين فيهما من رمى البصاق ، ولما اتفقوا على جواز الصلاة فى البصاق جاز النفخ فيها ، إذ لافرق بينهما فى أن كل واحد منهما بحروف ، ولذلك ذكر البخارى حديث البصاق فى هذا الباب ليستدل على جواز النفخ ، لأنه لم يسند حديث ابن عمرو ، واعتمد على الاستدلال من حديث النخامة والبصاق ، وهو استدلال حسن إلى آخر ما بسط من أقوال السلف والأئمة فى ذلك ، وقال القسطلانى : هو محمول على أنه لم يظهر فيه حرفان ، فلو ظهرا فيها أو لم يفهما بطلت الصلاة إن كان عامداً عالما بالتحريم ، قلت : هذا عند الشافعية ، ثم قال : وعورض بحديث ابن عمرو المذكور ، ففيه عند أبى داود : قال أف أف فصرح بظهور الحرفين ، وهذه الزيادة من رواية حماد بن سلمة عن عطاء ، وقد سمع منه قبل الاختلاط ، وأجاب الخطابى بأن أف لا تكون كلاما حتى تشدد الفاء والنافخ لايخرج الفاء صادقة من مخرجها ، وتعقبه ابن الصلاح بأنه لا يستقيم على قول الشافعيه أن الحرفين كلام مبطل أفهما أو لم يفهما ، انتهى مختصراً . وقال السندى « باب ما يجوز من البصاق والنفخ فى الصلاة » كلمة «ما» يحتمل أن تكون استفهامية أى أىّ قسم يجوز من أقسام البصاق والنفخ ، أو موصولة أى باب القسم الذى يجوز من أقسام البصاق والنفخ ، لكن فيه أن ما ذكره فى الكتاب وإن علم منه فى البصاق ما يجوز وهو ما فى اليسار ، وما لا يجوز بمعنى مايحل ومايحرم ، لكن لم يعلم فى النفخ ذلك ، فالوجه أن يحمل النفخ عطفاً على مايجوز لا على البصاق ، أى وباب النفخ ، أو يحمل ما موصولة ، و « من » فى قوله من البصاق بيانية ، ويعتبر الجواز فى مقابلة

ثم إن نفخه(١) ﷺ إنما كان حين رأى النار .

(باب(٢) إذا قيل للمصلى تقدم أو انتظر)

الفساد لافى مقابلة الحرمة ، والحديث يفيد أن البصاق مطلقا لا يفسد الصلاة فإن الذى نهى عنه ما نهى عنه لكونه مفسداً للصلاة بل لكونه منافياً لحالة المناجاة ، ولذلك جوز البصاق فى اليسار ، ولو كان مفسداً لما جوز ، فالحاصل أن كلا من البصاق والنفخ وإن كان يظهر به بعض الحروف فهوغير مفسد للصلاة ، نعم البصاق إلى القبلة أو اليمين لا يحل لمنافاته لمقتضى المناجاة ، لا لإفساد الصلاة ، هذامايقتضيه ظاهر عبارة المصنف ؛ والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، اهـ ١٢ .

(١) وهذا جواب آخر لحديث ابن عمرو المذكور ، وهو أوضح على مسلك الحنفية ، قال صاحب الدر المختار فى مفسدات الصلاة : والدعا بما يشبه كلامنا والأنين ، وهو قوله أه بالقصر ، والتأوه وهو آه بالمد ، والتأفيف أف أو تف ، والبكاء بصوت يحصل به حروف لوجع أومصيبة لا لذكر جنة أو نار ، قال ابن عابدين: لأن الأنين ونحوه إذا كان بذكرهما صار كأنه قال اللهم إنى أسألك الجنة ، وأعوذ بك من النار ، ولو صرح به لاتفسد صلاته ، اهـ . قلت : ومسألة البكاء فى الصلاة شهيرة تقدم البسط فيه قبيل أبواب صفة الصلاة فى قصة إمامة أبى بكر تحت قوله لم يسمع الناس من البكاء ، وتقدم هناك أن البكاء ولوبصوت لايفسدها عند الأئمة الثلاثة أبى حنيفة ومالك وأحمد ، خلافا للإمام الشافعى ١٢ .

(٢) قال شيخ مشايخنا الدهلوى فى تراجمه : استنباط المؤلف مستصعب عند الشراح غاية الصعوبة ، لاحتمال أمر النساء قبل شروعهن فى الصلاة ، وحله عندى أن دأب البخارى أن يستدل بكلا احتمالية على الحكم ، وهذا فى كتابه كثير ، وهو من هذا القبيل ، اهـ . قلت : وهذا أصل مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل السادس عشر من أصول التراجم المذكورة قبل ، وقال السندى : قوله : « باب إذا

. . . .

قيل إلخ » لايلزم منه أن يقال له ذلك في الصلاة حتى يقال لادلالة فى الحديث على ذلك ، بل هو أعم من القول له فى الصلاة أوخارجها ، والمقصود أن مراعاة المصلى فى الصلاة حال غيره أوإطاعته بعض أوامره فى الصلاة لايبطل الصلاة ، اهـ . وقال الحافظ : قال الإسماعيلي كأنه ظن المخاطبة للنساء وقعت بذلك وهن فىالصلاة وليس كما ظن ، بل هو شيء قيل لهن قبل أن يدخلن فى الصلاة ، قال الحافظ : والجواب عن البخارى أنه لم يصرح بكون ذلك قيل لهن وهن داخلات فى الصلاة ، بل مقصوده يحصل بقول ذلك لهن داخل الصلاة أوخارجها ، والذى يظهر أن النبى ﷺ وصاهن بنفسه أو بغيره بالانتظار المذكور قبل أن يدخلن فى الصلاة ، ليدخلن فيها على علم ، ويحصل المقصود من حيث انتظارهن الذى أمرن به ، فإن فيه انتظارهن للرجال ، ومن لازمه تقدم الرجال عليهن ، ومحصل مراد البخارى أن الانتظار إن كان شرعياً جاز ، وإلا فلا ، قال ابن بطال : قوله تقدم أى قبل رفيقك ، وقوله انتظر أى تأخر عنه ، واستنبط ذلك من قوله للنساء : لا ترفعن رؤوسكن حتى يستوى الرجال جلوساً ، فيقتضى امتثال ذلك تقدم الرجال عليهن وتأخرهن عنهم ، وفرع ابن المنير على أنه قيل ذلك للنساء داخل الصلاة ، فقال : فيه جواز إصغاء المصلى فى الصلاة لمن يخاطبه المخاطبة الخفيفة ، انتهى مختصراً . وحكى العينى : اعتراض الإسماعيلى على البخارى المذكور ، ثم ذكر جواب الحافظ بقوله أجاب بعضهم عن ذلك نصرة للبخارى بقوله : إن البخارى لم يصرح بكون ذلك إلى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ، ثم قال : الاعتراض والجواب كلاهما واهيان ، أما الاعتراض فليس بوارد ، لأن نفيه ظن البخارى بذلك غير صحيح ، لأن ظاهر متن الحديث يقتضى مانسبه إلى البخارى من الظن بل هو أمر ظاهر وليس بظن ، لأن قوله ﷺ « فقيل للنساء إلخ » بفاء العطف على ما قبله يقتضى أن هذا القول قيل لهن والناس يصلون مع النبى ﷺ ، فالظاهر أنهن كن مع الناس فى الصلاة ، وإن كان يحتمل أن يكون هذا القول لهن عند شروعهن

وهو عندنا مفسد(١) إذا عمل به المصلى ، إلا أن يكون عمله مستنداً إلى علمه وناشئاً

فى الصلاة مع الناس ، ولا يلتفت إلى الاحتمال إذا كان غير ناشىء عن دليل ، وأما الجواب فكذلك هو غير سديد لأن قوله : والذى يظهر إلى آخره غير ظاهر لا من الترجمة ولا من حديث الباب ، أما الترجمة فلا شىء فيها من الدلالة على ذلك ، وأما متن الحديث فليس فيه إلا لفظ قيل بصيغة المجهول، فمن أين يظهر أنه ﷺ هو الذى وصاهن به بنفسه أو بغيره ، ولا فيه شىء يدل على أن ذلك كان قبل دخولهن فى الصلاة، بل الذى يظهر من ذلك ما ذكرناه بقضية تركيب متن الحديث ،فافهم فإنه بحث دقيق،اه . وفى الكرمانى : قال شارح التراجم ما أحسن استنباط هذه الترجمة من الحديث، ووجهه أن النساء قيل لهن ذلك إما فى الصلاة أو قبل الصلاة ، فإن كان فى الصلاة فقد أفاد المسألتين خطاب المصلى وتربصه بما لا يضر، لأنه قيل لهن وقبلن ولم ينكر عليهن، وإن كان قبلها أفاد جواز الانتظار لأنه ﷺ لم ينكر أمرهن بذلك ، ولعله كان هو الآمر به ، وإذا كان الانتظار جائزاً فطلبه جائز والإصغاء إليه جائز ، ويفيد جواز انتظار الإمام الداخل فى الركوع كما هو المختار من مذهب الشافعى ، اه . قلت : تقدمت مسألة الانتظار للجائى فى الركوع فى « باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبى » وتقدم هناك أن المسألة خلافية عند الشافعية أيضا ، وتقدم أيضا البسط فى ذلك ١٢ .

(١) هو مفسد عندنا ، ففى الدر المختار : لو امتثل أمر غيره فقيل له تقدم فتقدم أو دخل فرجة الصف أحد فوسع له فسدت ، بل يمكث ساعة ثم يتقدم برأيه ، قال ابن عابدين : قوله أو دخل فرجة المعتمد فيه عدم الفساد ، وقال أيضاً فى موضع آخر : وفى القنية : قيل لمصل منفرد تقدم فتقدم بأمره أو دخل رجل فرجة الصف فتقدم المصلى حتى وسع المكان عليه فسدت صلاته ، وينبغى أن يمكث ساعة ثم يتقدم برأى نفسه ، وعلله فى شرح القدورى بأنه امتثال لغير أمر الله تعالى ، أقول ما تقدم من تصحيح صلاة من تأخر : ربما يفيد تصحيح عدم الفساد فى مسألة القنية إلى آخر ما بسط من البحث ١٢ .

منه ولو بهذا العلم الحاصل له فى الصلاة ، وذلك لأن العلم الحاصل قبل الصلاة وفيها مستويان فى استناد عمله إليه إذا لم يترتب عمله على التعليم من غير فصل حتى يلزم كونه منه ، والاحتجاج بالرواية(١) غير مسلم لأنه لم ينص فيها أن هذا القول كان بعد الشروع فيها ، ولعله تمسك فيه بعمومه وإطلاقه ، والمقام يقتضى تفصيلا وتنقيحاً(٢) بعد .

قوله : (ما كان ينبغى(٣) لابن أبى قحافة) إلخ تنبيه على علة الحصر(٤) عن القراءة ووجهه ، ولكنه يتوقف(٥) على أدنى تأمل .

---

(١) وتقدم البسط فى ذلك قريباً فى الترجمة أن الشراح استشكلوا استنباط الترجمة بالحديث مع الأجوبة عنه ١٢ .

(٢) كما بسط الكلام عليه ابن عابدين فى أبواب الإمامة ١٢ .

(٣) قال الكرمانى : قوله ما كان ينبغى لابن أبى قحافة ، فإما أنه كان لاستصغار نفسه لأن الإمامة محل الرياسة وموضع الفضيلة ، وإما لأن أمر الصلاة كان فى حياة رسول الله ﷺ يختلف ويستحيل من حال إلى حال ، ولم يكن يأمن أن يحدث الله تعالى فى تلك الحال أمراً من زيادة أو نقصان أو تبديل هيئة منها وهو لا يعلم ذلك ، وإما لأنه قد استدل بشق رسول الله ﷺ الصفوف حتى خلص إلى الصف الأول ، على أنه لو أراد أن لا يتقدم لثبت من ورائها ولا يشق الصفوف ، اه ١٢ .

(٤) تقدم الحديث فى "باب من دخل ليؤم الناس لجاء الإمام الأول إلخ ، وتقدم فيه أن تأخر الصديق الأكبر عندنا الحنفية كان لحصره عن القراءة ، وتقدم البسط فى ذلك فى هامشه ، وتقدم أيضاً شىء من ذلك فى باب من أسمع الناس تكبير الإمام ١٢ .

(٥) لعل الشيخ أشار بذلك إلى ما اشتهر من أن سلوك الأدب أولى كما فعله الصديق الأكبر ، أو امتثال الأمر كما فعله عبد الرحمن بن عوف حيث صلى بالناس

قوله : (فلقيت رجلا فقلت بم قرأ ؟ إلخ) يحتمل أن يكون أبو هريرة أنكر عليه تحديثه فى زمنه ﷺ ففعل ذلك ، والأقرب[1] أن الإنكار إنما كان بعده ﷺ ، لكنه أراد بهذه القصة التى كانت له فى زمنه ﷺ أن يثبت ماله من فكر وتدبر

لفجر ، كما أخرجه أبو داود ، وقد تقدم شىء من الكلام على ذلك ، أى ترجيح سلوك الأدب أو امتثال الأمر ، فى الأوجز : ولا يبعد أنه أشار بذلك إلى الاحتمالات المتقدمة فى كلام الكرمانى ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر من سياق الروايات الواردة فى إنكار الناس على أبى هريرة، قال الحافظ : قوله « يقول الناس أكثر أبو هريرة » أخرجه البيهقى فى المدخل من طريق أبى مصعب عن محمد بن إبراهيم بن دينار عن ابن أبى ذئب بلفظ : إن الناس قالوا : قد أكثر أبو هريرة من الحديث عن رسول الله ﷺ ، وإنى كنت ألزمه لشبع بطنى، فلقيت رجلا فقلت له بأى سورة فذكر الحديث ، ووقع عند الإسماعيلى من طريق ابن أبى فديك عن ابن أبى ذئب فى أول الحديث : « حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين» الحديث ، وفيه إن الناس قالوا أكثر أبو هريرة فذكره ، وقوله : « حفظت إلخ » تقدم فى العلم وتقدم فى العلم أيضاً من طريق الأعرج عن أبى هريرة « أن الناس يقولون أكثر أبو هريرة ، والله لولا آيتان فى كتاب الله ما حدثت » الحديث ، وسيأتى فى أوائل البيوع من طريق سعيد بن المسيب وأبى سلمة عن أبى هريرة قال : إنكم تقولون إن أبا هريرة أكثر الحديث ، وفيه الإشارة إلى سبب إكثاره ، وأن المهاجرين والأنصار كانوا يشغلهم المعاش ، وهذا يدل على أنه كان يقول هذه المقالة أمام ما يريد أن يحدث به مما يدل على صحة إكثاره ، وعلى السبب فى ذلك ، وعلى سبب استمراره على التحديث ، وقوله : فلقيت رجلا لم أقف على تسميته ولا على تسمية السورة ، وفى القصة إشارة إلى سبب إكثار أبى هريرة وشدة إتقانه وضبطه بخلاف غيره ، وشاهد الترجمة دلالة الحديث على عدم ضبط ذلك الرجل ، كأنه اشتغل بغير أمر الصلاة حتى نسى السورة التى قرئت ،

، أقوال النبي ﷺ ، وأفعاله ، وعلى هذا فمعنى(١) قوله «فلقيت» فقد كنت لقيت ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله : (ورأيت عروة بن الزبير صلى من المغرب) إلخ وذلك لأنه لم يبلغه نسخ (٢) الكلام .

أو دلالته على ضبط أبي هريرة كأنه شغل فكره بأفعال الصلاة حتى ضبطها وأتقنها كذا ذكر الكرماني هذين الاحتمالين ، وبالأول جزم غيره ، اهـ ١٢

(١) وهذا توجيه لطيف بسياق رواية البخاري ، وأما على ما تقدم من كلام الحافظ من رواية البيهقي في المدخل ، فلا حاجة إلى هذا التوجيه لأنه مرتب على قوله كنت ألزمه لشبع بطني .

ثم لا يذهب عليك أن الشراح قاطبة ختموا أبواب العمل على هذا الباب ، واستأنفوا أبواب السهو مستقلة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات أن الإمام البخاري ذكر أبواب السهو ثمرة للباب المذكور ، وهو تفكر الرجل في الصلاة ، وأما أبواب العمل فتنتهي إلى أبواب الجنائز ، لئلا يشكل بالبابين الآتيين قبيل الجنائز من باب « إذا كلم وهو يصلي » وباب « الإشارة في الصلاة » ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبني على مسلك الحنفية ، لأنهم قالوا بنسخ الكلام في الصلاة بجميع أنواعه ، ولم يتعرض الشيخ قدس سره لأحاديث السهو ، ولا لمسألة الكلام في الصلاة ، لأنه قدس سره أشبع الكلام على هاتين المسألتين في تقرير الترمذي المطبوع باسم « الكوكب الدري » وقد بسط ذلك الحقير مسألة الكلام في الأوجز ، وخلاصته كما في هامش الكوكب أن الأئمة الأربعة بعدما أجمعوا على أن من تكلم في صلاته عالماً عامداً وهو لا يريد إصلاحها أن صلاته فاسدة ، كما نقل عليه الإجماع ابن المنذر وغيره ، اختلفوا في بعض أنواع الكلام واختلفت الروايات عن الإمام أحمد في ذلك كثيراً ، والتي استقرت عليها

. . . .

الروايات عنه أن الكلام يفسد الصلاة مطلقاً ، وهو قول الحنفية قولا واحداً ، وقالت الشافعية : يبطلها الكلام العمد ولو لمصلحة الصلاة مع العلم بتحريمه ، وأنه فى صلاة ، فلا تبطل بقليل الكلام ناسياً للصلاة أو سبق إليه لسانه أو جهل تحريمه فيها ، وقالت المالكية فى الراجح من مذهبهم : إن قليل الكلام لإصلاح الصلاة لا يفسد وإن كان عمداً ، انتهى ما فى الأوجز ملخصاً . واستدل الشيخ فى الكوكب لمرامه فى باب « ما جاء فى سجدة السهو بعد السلام » والكلام هذا لامرد له إلا ما رواه العينى بإسناد حسن أنه وقع مثل هذه القصة بعينها فى أيام عمر ، لماستأنف الصلاة بمحضر من الصحابة ، فلم ينكر عليه أحد ، فكان ذلك لعله بنسخ الكلام سهواً فى الصلاة أيضاً ، لأنه كان فى تلك القصة مع النبى ﷺ حين وقعت كما صرح به الرواة فى رواياتهم ، انتهى ما فى الكوكب . ونص العينى فى شرح البخارى فى حديث الباب : الكلام والخروج من المسجد ونحو ذلك كله قد نسخ ، حتى لو فعل أحد مثل هذا فى هذا اليوم بطلت صلاته ، والدليل عليه ما روى الطحاوى أن عمر بن الخطاب كان مع النبى ﷺ يوم ذى اليدين ، ثم حدث به تلك الحادثة بعد النبى ﷺ فعمل فيها بخلاف ما عمل ﷺ يومئذ ، ولم ينكر عليه أحد ممن حضر فعله من الصحابة ، وذلك لا يصح أن يكون منه ومنهم إلا بعد وقوفهم على نسخ ماكان منه ﷺ يوم ذى اليدين ، اهـ . إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أن توجيه الشيخ مبنى على مسلك الحنفية ، ومن أباح نوعاً من الكلام لابد أن يحمله على المباح عنده ، ولذا ترى قال الكرمانى : فإن قلت : كيف بنى الصلاة على الركعتين وقد فسدتا بالكلام ؟ قلت : كان ساهياً ، لأنه كان يظن أنه خارج الصلاة ، اهـ . وقال الحافظ : قوله قال سعد ، يعنى ابن إبراهيم راوى الحديث وهو بالإسناد المصدر به الحديث ، وقد أخرجه ابن أبى شيبة عن غندر عن شعبة مفرداً ، وهذا الأثر يقوى قول من قال : إن الكلام لمصلحة الصلاة لا يبطلها لكن يحتمل أن

(تابعه ابن جريج[١]) عن ابن شهاب فى التكبير (بياض[٢] فى الأصل سطرين) .

قوله : (سجدتين بعد وتره) وإيراد هذا[٣] الأثر هنا من حيث أنه يدل على أن سجود السهو غير مختص بالفريضة ، ويعم غيرها أيضاً .

أن يكون عروة تكلم ساهياً أو ظاناً أن الصلاة تمت ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : وصله عبد الرزاق عنه ومن طريقه الطبرانى ، ولفظه « يكبر فى كل سجدة » وأخرجه أحمد عن عبد الرزاق ومحمد بن بكير ، كلاهما عن ابن جريج بلفظ فكبر فسجد ثم كبر فسجد ، ثم سلم ، اهـ ١٢ .

(٢) بياض فى الأصل ، ولعل الشيخ قدس سره أراد الكلام على التكبير فى سجود السهو ، قال الحافظ : اختلف فى سجود السهو بعد السلام ، هل يشترط له تكبيرة إحرام أو يكتفى بتكبيرة السجود ؟ فالجمهور على الاكتفاء وهو ظاهر غالب الأحاديث ، وحكى القرطبي أن قول مالك لم يختلف فى وجوب السلام بعد سجدة السهو ، قال : وما يتحلل منه بسلام لابد له من تكبيرة إحرام ، ويؤيده ما رواه أبو داود من طريق حماد بن زيد فى هذا الحديث ، قال : فكبر ثم كبر وسجد للسهو ، قال أبو داود: لم يقل أحد فكبر ثم كبر إلا حماد بن زيد ، فأشار إلى شذوذ هذه الزيادة ، وقال القرطبي أيضا يعنى فى رواية مالك الماضية : فصلى ركعتين ثم سلم ، ثم كبر ثم سجد ، يدل على أن التكبير للإحرام ، لأنه أتى بثم التى تقتضى التراخى ، فلو كان التكبير للسجود لكان معه ، وتعقب بان ذلك من تصرف الرواة ، فقد تقدم من طريق ابن عون عن ابن سيرين بلفظ : فصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد ، فأتى بواو المصاحبة التى تقتضى المعية ، والله أعلم ، اهـ . وتقدم البسط فى ذلك فى الأوجز ١٢ .

(٣) ما أفاده الشيخ واضح ، فإن الوتر عندهم تطوع ، قال العينى : مطابقة الأثر للترجمة من حيث ان ابن عباس كان يرى الوتر سنة ، ومع هذا سجد فيه ،

قوله : (قومى بجنبه) وإنما لم تتركه يصلى[1] فتسأله عن ذلك إذا فرغ لأنها بادرت إلى تحصيل العلم خوفاً من أن تفنى أن تسألها بعد ذلك وقد ظنت أيضاً أن الأمر لا يخلو إما أن يكون على ما كان قبله فالظاهر أن النبي ﷺ صلاهما نسيانا فينتهى عنها إذا ذكرته أو كان منسوخا فيحصل من العلم من غير تلبث فكانت المبادرة فى أثناء الصلاة تذكيراً للنهى حتى ينتهى عنها لو كان سببها السهو .

فدل على أن حكمه فى السنة مثل حكمه فى الفرض ، ووصل هذا المعلق ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عن أبى العالية ، قال : رأيت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما سجد بعد وتره سجدتين ، اه . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، ولفظه أن عموم الأحاديث تدل على ما ذهب إليه الجمهور من أن السهو فى النافلة كالسهو فى الفريضة إلا فى مسائل : وقال ابن سيرين وقتادة وعطاء : لا سجود فى النافلة ، وهو قول غريب ضعيف للشافعى ، قاله العينى ، وبسطه ابن رسلان ، وقال العلائى : الذى ذهب إليه جمهور العلماء قديماً وحديثاً أنه لا فرق بين الفرض والنفل فى الجبر بسجود السهو ، وذهب ابن سيرين وقتادة من التابعين إلى أن التطوع لا يسجد فيه للسهو ، واختلف النقل فيه عن عطاء بن أبى رباح ، ونقل هذا جماعة قولا قديما للشافعى ، ونقل الشيخ أبو حامد خلافه ، فيكون للشافعى فى القديم قولان ، وأما الجديد فلم يختلف قوله فى أنه يسجد فيه كما ذهب إليه الجمهور انتهى مختصراً . وقال الحافظ : وجه أخذه من حديث الباب من جهة قوله إذا صلى وهو أعم من أن تكون فريضة أو نافلة ، وقد اختلف فى إطلاق الصلاة عليهما هل هو من الاشتراك اللفظى أو المعنوى ، وإلى الثانى ذهب جمهور أهل الأصول ، لجامع ما بينهما من الشروط التى لا تنفك ومال الفخر الرازى إلى أنه من الاشتراك اللفظى لما بينهما من التباين فى بعض الشروط ، وطريقة الشافعى ومن تبعه فى أعمال المشترك فى معانيه عند التجرد وتقتضى دخول النافلة أيضاً فى هذه العبارة ، اه . ١٢ .

(١) تنبيه لطيف من الشيخ قدس سره على أنها رضى الله عنها لم تنتظر فراغه

(باب الاشارة فی الصلاة)

وكانت(١) إشارة النبي ﷺ أبا بكر بعدما أخذ خلفه فی الصلاة فصحت الترجمة .

ﷺ عن الصلاة ، وأشار إلى ذلك الحافظ أيضاً إذ قال فی جملة فوائد الحديث : وفيه المبادرة إلى معرفة الحكم المشكل فراراً من الوسوسة ، وأن النسيان جائز على النبي ﷺ لأن فائدة استفسار أم سلمة عن ذلك تجويزها : إما النسيان وإما النسخ وإما التخصيص به فظهر وقوع الثالث، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : شاهد الترجمة قوله « فأخذ الناس فی التصفيق » فإنه ﷺ وإن كان أنكره عليهم لكنه لم يأمرهم بإعادة الصلاة : وحركة اليد بالتصفيق كحركتها بالإشارة وأخذه من جهة الالتفات والإصغاء إلى كلام الغير لأنه فی معنى الإشارة ، وأما قوله : « يا أبا بكر ما منعك أن تصلى بالناس حين أشرت إليك » فليس بمطابق للترجمة لأن إشارته صدرت منه ﷺ قبل أن يحرم بالصلاة ، كما تقدم فی الكلام على حديث سهل مستوفى فی أبواب الإمامة ، ويحتمل أن يكون فهم من قوله قام فی الصف الدخول فی الصلاة لعدوله ﷺ عن الكلام الذى هو أدل من الإشارة ولما يفهمه السياق من طول مقامه فی الصف قبل أن تتم الإشارة المذكورة ولأنه دخل بنية الائتمام بأبى بكر ولأن السنة الدخول مع الإمام على أى حالة وجده لقوله ﷺ : « فما أدركتم فصلوا » ، اهـ . قلت : الموضع الذى أشار إليه الحافظ من أبواب الإمامة هو باب « من دخل ليؤم الناس ، فجاء الإمام الأول إلخ » وبسط الحافظ هنالك الكلام على حديث سهل هذا ، لكنى لم أر فيه التصريح بأنه ﷺ أشار قبل الإحرام بالصلاة ، وقد رأيت أن مختار الشيخ فی ذلك هو الذى ذكره الحافظ بقوله « ويحتمل » وقد عرفت أيضاً أن الحافظ رجح هذا الاحتمال بقرائن عديدة ، وبهذا جزم فی تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكى إذ قال : قوله « فأشار » وكانت الإشارة فی الصلاة لأنه عليه السلام اقتدى بأبى بكر ودخل فی الصلاة وهو الغرض ، اهـ ١٢ .

كتاب الجنائز [1]

(١) قال الحافظ : الجنائز بفتح الجيم لا غير ، جمع جنازة بالفتح والكسر ، لغتان ، وقال ابن قتيبة وجماعة : الكسر أفصح ، وقيل بالكسر النعش ، وبالفتح للميت ، وقالوا لا يقال نعش إلا إذا كان عليه الميت ، اه . وقال العيني : هي بفتح الجيم اسم للميت المحمول ، وبكسرها اسم النعش الذى يحمل عليه الميت ، ويقال عكس ذلك ، حكاه صاحب المطالع ، واشتقاقها من جنز إذا ستر ، ذكره ابن فارس وغيره ، ومضارعه يجنز بكسر النون ، اه ، وبسط الكلام على اللغة فى الأوجز ، وفيه أيضاً اختلف أهل الفن فى أن الموت أمر وجودى لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والعدم لا يخلق . وقيل عدمى والخلق : بمعنى التقدير . وعلى تقدير كونه وجودياً اختلفوا فى أنه جوهر أو عرض ، اه . وفى الدر المختار : الموت صفة وجودية خلقت ضد الحياة ، وقيل عدمية ، اه . وبسط شيئاً من الكلام على ذلك ابن عابدين ، وفى الأوجز أيضاً عن « الأنوار » شرعت صلاة الجنازة بالمدينة المنورة فى السنة الأولى من الهجرة ، فمن مات بمكة المشرفة لم يصل عليه ، اه . وفى الإقناع هى من خصائص هذه الأمة كما قاله الفاكهانى المالكى فى شرح الرسالة ، قال البجيرمى فى حاشيه : وشرعت بالمدينة لا بمكة فى السنة الأولى من الهجرة ، وذكر الفاكهانى فى شرح الرسالة : أن صلاة الجنازة من خصائص هذه الأمة ، لكن ذكر ما يخالفه فى الشرح المذكور ، وروى أن آدم عليه السلام لما توفى أتى له بحنوط وكفن من الجنة ، ونزلت الملائكة فغسلته وكفنته فى وتر من الثياب ، وحنطوه وتقدم ملك منهم فصلى عليه ، إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك ، وقال السندى « باب ما جاء فى الجنائز » ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله عطف على الجنائز بمنزلة التفسير فصار المعنى « باب ما جاء فى من كان آخر كلامه

. . . .

لا إله إلا الله ، وقيل مراده بقوله من كان آخر كلامه ذكر حديث رواه أبو داود بإسناد حسن ، والحاكم بإسناد حسن صحيح إلا أنه حذف جواب من وهو: دخل الجنة ، قلت : ولا يخفى بعده ، ثم إنه جعل هذه الترجمة كالشرح لأحاديث الباب ، وأشار بها إلى حمل أحاديث الباب على من كان آخر كلامه لا إله إلا الله ، وطريق حمله أن يحمل قوله لا يشرك بالله كناية عن التوحيد بالقول وهى جملة حالية ، فتفيد مقارنة الموت بالتوحيد باللسان : وطريق تلك المقارنة هو أن يكون آخر كلامه لا إله إلا الله ، كما جاء فى حديث أبى داود ، وهذا مسلك دقيق لتأويل أحاديث الباب يغنى عما ذكروا فى تأويلها عن حمل قوله دخل الجنة على دخوله ولو بالآخرة ، وهو بعيد غير مستقيم ، إذ يلزم أن يدخل جاحد النبوة وغيرها الجنة إذا لم يشرك بل يلزم أن من لم يشرك ولم يوحد بأن كان شاكاً مثلا يدخل الجنة فلا بد من تأويل آخر وهو جعل قوله لا يشرك بالله شيئاً كناية عن نفى مطلق الكفر ، فافهم ، ولا يخفى أنه يحمل دخول الجنة على ما فهمه المصنف على الدخول ابتداء كما هو المتبادر إذ لا يستبعد أن يكون إجراء الله تعالى هذه الكلمة السعيدة على لسانه فى هذه الحالة من علامات أنه سبقت له المغفرة من الله تعالى والرحمة ، فيكون أهل هذه الكرامة من الذين قال الله تعالى فيهم : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » ، والعجب ممن قال كأن المؤلف أراد أن يفسر معنى قوله : « من كان آخر كلامه إلخ » بالموت على الإيمان مطلقاً ، ولا يخفى ما فيه ، أما أولا فلأن حمل قوله من كان آخر كلامه على هذا المعنى بعيد جداً ، وأما ثانياً فلأنه مخالف للمعهود إذ المعهود وضع الترجمة شرحا للحديث أو مسألة يستدل عليها بالحديث ، لا وضع الترجمة ليكون الحديث شرحا لها ، وأما ثالثاً فلأن حديث أبى ذر ونحوه معلوم بالإشكال محتاج إلى التأويل بخلاف حديث من كان آخر كلامه فينبغى أن يحمل حديث أبى ذر ونحوه على حديث من كان آخر كلامه ، فيزول به الإشكال ، وأما حمل حديث : من كان آخر كلامه على حديث أبى ذر ونحوه

قوله : (وقلت أنا من(١) مات إلخ)

فهو مما يزيد فى الإشكال فأى فائدة فى هذا الحل والله تعالى أعلم ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : سيأتى فى تفسير البقرة : « من مات وهو يدعو من دون الله نداً » ، وفى أوله « قال النبى ﷺ كلمة وقلت أنا أخرى » ، ولم تختلف الروايات فى الصحيحين فى أن المرفوع الوعيد والموقوف الوعد ، وزعم الحميدى فى الجمع وتبعه مغلطاى فى شرحه : ومن أخذ عنه أن فى رواية مسلم من طريق وكيع وابن نمير بالعكس بلفظ : « من مات لايشرك بالله دخل الجنة » وقلت أنا : « من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار » وكان سبب الوهم فى ذلك ما وقع عند أبى عوانة والإسماعيلى من طريق وكيع بالعكس ، لكن بين الإسماعيلى أن المحفوظ عن وكيع كما فى البخارى إلى آخر ما ذكره الحافظ إلى أن قال : وقال النووى : الجيد أن يقال سمع ابن مسعود اللفظين من النبى ﷺ ، لكنه فى وقت حفظ أحدهما وتيقنها ولم يحفظ الأخرى ، فرفع المحفوظة وضم الأخرى إليها ، وفى وقت بالعكس قال : فهذا جمع بين روايتى ابن مسعود وموافقته لرواية غيره فى رفع اللفظين ، اهـ . قال الحافظ : وهذا الذى قال محتمل بلاشك ، لكن فيه بعد مع اتحاد مخرج الحديث: فلو تعدد مخرجه إلى ابن مسعود لكان احتمالا قريباً ، اهـ . وقال القسطلانى : لم تختلف الروايات فى الصحيحين فى أن المرفوع الوعيد والموقوف الوعد ، نعم قال النووى : وجد فى بعض الأصول المعتمدة من صحيح مسلم عكس هذا ، وهكذا ذكره الحميدى فى الجمع بين الصحيحين عن صحيح مسلم ، وكذا رواه أبو عوانة فى كتابة المخرج على مسلم ، والظاهر أن ابن مسعود نسى مرة وحفظ مرة ، فرواهما مرفوعين كما رواهما جابر عند مسلم بلفظ : قيل يا رسول الله ما الموجبتان؟ قال : « من مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة ، ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار » لكن قال فى الفتح إنه وهم وإن الإسماعيلى بين أن المحفوظ عن وكيع كما فى البخارى ، وبذلك جزم ابن خزيمة فى صحيحه ، والصواب رواية الجماعة ، وتعقبه العينى فقال : كيف يكون وهماً وقد وقع عند مسلم ، كذا قال فليتأمل ، انتهى مختصراً ١٢ .

وليس ذلك (١) مبنياً على اعتبار مفهوم المخالفة ، بل بيان للازم معنى الحديث فإن دخول المشرك النار يستلزم عدم دخول المؤمن إياها ، ولا دار سوى الجنة أو النار ، فيلزمه أن يدخل الجنة ، ولكنه غير متضح بعد .

(باب الأمر باتباع (٢) الجنائز)

(١) قال الحافظ : فی حديث ابن مسعود دلالة على أنه كان يقول بدليل الخطاب ، ويحتمل أن يكون أثر ابن مسعود أخذه من ضرورة انحصار الجزاء فی الجنة والنار ، اه . قال الكرمانی : فإن قلت من أين علم ابن مسعود هذا الحكم ؟ قلت : من حيث أن انتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب ، فإذا انتفى الشرك انتفى دخول النار ، وإذا انتفى دخول النار يلزم دخول الجنة إذ لاثالث لهما : أو بما قال الله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به » الآية ، اه . وقال القسطلانی : قوله « قلت : أنا إلخ » لأن انتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب، فاذا انتفى الشرك انتفى دخول النار ، إذ لا دار بين الجنة والنار ، وأصحاب الأعراف قد عرف استثناؤهم من العموم ، اه . ١٢ .

(٢) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول ، وزدته أنا للتنبيه على أمرخاص ظهر لهذا المبتلی بالسيئات ، فإن كان صواباً فمن الله وفضله ، وإن كان خطأ فمنی فسامح الله عنه وهو : إن الشراح قاطبة حملوا الترجمة على المشی خلف الجنازة كما يظهر من كلامهم فی الشروح ، وليس بصحيح عندی بوجهين : الأول أن الميت لم يغسل ولم يكفن بعد ، وسيأتی بيانهما مفصلا فی الأبواب الكثيرة ، فيكون ذكر المشی خلف الجنازة فی غير محل ، والثانی لأن « باب فضل اتباع الجنائز » سيأتی فی محله بعد الغسل والتكفين والصلاة على الجنازة ، فالأوجه عند ذلك العبد الضعيف أن غرض الترجمة ههنا الاهتمام والإسراع فی تجهيز الميت . فالأمر بالاتباع محمول على السعی لأجلها كما يقال الجيش يتبع السلطان ، وعلى هذا المعنى حمل القسطلانی

قوله : (مايفعل بى[1]) المنفى العلم التفصيلى

حديث الباب ، لكونه مخالفاً لمسلكه « فكأن الإمام البخارى رضى الله عنه أشار كذا به بالترجمة إلى ماذكره أبو داود فى « باب تعجيل الجنازة » أن طلحة بن البراء مرض فأتاه النبى ﷺ يعوده فقال : «إنى لاأرى طلحة إلاقد حدث فيه الموت، فآذنونى به وعجلوا فإنه لاينبغى لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهرانى أهله » وحكاه العينى عن الطبرانى مفصلاوفيه بعد قوله « وعجلوا » فلم يبلغ النبى ﷺ بنى سالم بن عوف حتى توفى ، ولذا صرح الفقهاء بالإسراع فى جهازه كما فى الدر المختار « واستدل لذلك ابن عابدين بحديث أبى داود المذكور ، وهكذا قال الموفق ويستحب المسارعة إلى تجهيزه إذا تيقن موته ، لأنه أصوب له وأحفظ من أن يتغير ، قال أحمد : « كرامة الميت تعجيله » ثم استدل الموفق لذلك بقصة طلحة المذكورة ، وقال الحافظ فى حديث أبى هريرة مرفوعاً « أسرعوا بالجنازة » أى بحملها إلى قبرها، وقيل المعنى الإسراع بتجهيزها فهو أعم من الأول ، قال القرطبى : الأول أظهر ، وقال النووى : الثانى باطل مردود بقوله فى الحديث « تضعونه عن رقابكم » وتعقبه الفاكهى بأن الحمل على الرقاب قد يعبر به عن المعانى ، كما تقول حمل فلان على رقبته ذنوباً فيكون المعنى استريحوا من نظر من لاخير فيه ، قال: ويؤيده أن الكل لايحملونه ، اه . قال الحافظ : ويؤيده حديث ابن عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول « إذا مات أحدكم فلا تحبسوه وأسرعوا به إلى قبره » أخرجه الطبرانى بإسناد حسن، ولأبى داود من حديث حصين بن وحوح مرفوعا « لاينبغى لجيفة مسلم أن تبقى بين ظهرانى أهله » الحديث ، اه . وقد نبهت على ذلك مختصراً فى الأصل السابع والستين من أصول التراجم ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « ما يفعل بى » وفى رواية الكشميهنى « به » وهو غلط منه ، فإن المحفوظ فى رواية الليث هذا ، ولذلك عقبه المصنف برواية نافع بن يزيد عن عقيل التى لفظها ما يفعل به وعلق منها هذا القدر فقط إشارة إلى أن باقى الحديث لم يختلف فيه ، ورواية نافع المذكور

بما أعد(١) الله له من النزل أو المنفى ما يعترى عليه .

وصله الإسماعيلي ، اه . هكذا فى الفتح وتبعه القسطلانى إذ قال : ولأبى ذر عن الكشميهنى ما يفعل به أى بعثمان ، قال فى الفتح : وهو غلط منـــه فإن المحفوظ فى رواية الليث هـــذا إلخ كما تقدم ، ويخالفه ما قال العينى إذ قال : قال الداودى : ما يفعل بى وهم ، والصواب ما يفعل به أى بعثمان لأنه لا يعلم من ذلك إلا بوحى إليه ، ثم قال فى تعليق نافع بن يزيد أشار بهذا التعليق إلى أن المحفوظ فى رواية الليث ما يفعل به وقد مر أنه الصواب دون ما يفعل بى ، اه . قلت : الظاهر ما قاله الحافظ فان رواية سعيد بن عفير عن الليث تأتى فى التعبير بلفظ ماذا يفعل بى ١٢ .

(١) قال الحافظ : إنما قال رسول الله ﷺ ذلك موافقة لقوله تعالى فى سورة الأحقاف « قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم » ، وكان ذلك قبل نزول قوله تعالى « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، وسورة الفتح مدنية بلا خلاف فيهما ، وقد ثبت أنه ﷺ قال : أنا أول من يدخل الجنة ، وغير ذلك من الأخبار الصريحة فى معناه ، ويحتمل أن يحمل الإثبات فى ذلك على العلم المجمل والنفى على الإحاطة من التفصيل ، اه . قلت : وهذا الذى أشار إليه الشيخ وذكره شيخ المشايخ فى تراجمه إذ قال : إن هذا الكلام منه ﷺ قبل نزول سورة الفتح ، وإما أن يراد ما يفعل بى فى مراتب الجنة ودرجاتها ولا قطع لى فى أى مرتبة أكون أنا ، اه . ويؤيد ذلك ما سيأتى فى البخارى فى آخر الجنائز من حديث سمرة فى رؤيا النبي ﷺ الطويلة : الدار الأولى التي دخلت دار عامة المؤمنين ، وأما هذه الدار فدار الشهداء فارفع رأسك فرفعت رأسى فإذا فوق مثل السحاب قال : ذلك منزلك ، فقلت : دعانى أدخل منزلى ، قالا : إنه بقى لك عمر لم تستكمله فلو استكملت أتيت منزلك ، اه . وقال القسطلانى : قوله : ما يفعل بى ولا بكم هو موافق لما فى سورة الأحقاف ، وكان ذلك قبل نزول آية الفتح ، وكان أولا لا يدرى لأن الله لم يعلمه ، ثم درى بأن أعلمه الله بعد ذلك ، أو المراد ما أدرى ما يفعل بى أى فى

فى دار(١) دنياه من الحوادث والنوائب أو غيرها ، والحاصل أن أحداً لا يعلم الغيب حتى إنى لا أعلم ما يفعل بى ، والإنكار إنما كان على حكمه بالبت(٢) والقطع وتعليما للأدب وإلا فالحكم على ما يبدو من القرائن جائز والله أعلم .

الدنيا من نفع وضرر وإلا فاليقين القطعى بأنه خير البرية يوم القيامة و أكرم الخلق قاله القرطبي والبرماوى ، وقال البيضاوى : أى فى الدارين على التفصيل إذ لا علم بالغيب ولا لتأكيد النفى المشتمل على ما يفعل بى ، و«ما» إما موصولة منصوبة أو استفهامية مرفوعة فأصل الإكرام معلوم ، قال البرماوى : وكثير من التفاصيل أى معلوم أيضاً فالخفى بعد التفاصيل ، وأما قول البرماوى كالكرمانى والزركشى إنها منسوخة بأول سورة الفتح تعقبه فى المصابيح وهو لا يدخله النسخ فلا يقال فيه منسوخ وناسخ ، اه مختصراً . وتعقبه السندى إذ قال : قالوا هذا كان قبل نزول الفتح وهذا معنى ما قيل إنه منسوخ ، وحاصله أنه خبر عن شىء قد زال فما قيل عليه إن الخبر لا يدخله النسخ ليس بشىء على أن هــذا الخبر مما تعلق به الأمر فى قوله تعالى : « قل ما كنت بدعا من الرسل » فيجوز تعلق النسخ به بالنظر إلى ذلك الأمر ، فافهم، اه مختصراً ١٢ .

(١) كما سبق فى كلام القسطلانى قريباً وسبق إلى ذلك العينى إذ قال : أو المعنى ما يفعل بى فى أمر الدنيا مما يصيبهم فيها ، اه ١٢ .

(٢) قال العينى : فإن قلت عثمان هذا أسلم بعد ثلاثة عشر رجلا وهاجر الهجرتين وشهد بدراً وهو أول من مات من المهاجرين بالمدينة وقد أخبر النبى ﷺ بأن أهل بدر غفر الله لهم ، قلت : قد قيل بأن ذلك قبل أن يخبر أن أهل بدر من أهل الجنة ، فإن قلت هذا أيضاً يعارض قوله ﷺ فى حديث جابر « مازالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفعتموه » قلت : لا تعارض فى ذلك لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى فأنكر على أم العلاء قطعها على عثمان إذ لم تعلم هى من أمره شيئاً ، وفى حديث جابر قال ما علمه إلا بطريق الوحى إذ لا يقطع على مثل هذا إلا بوحى ، حاصله

(باب الإذن بالجنازة[1])

أن ما قاله النبي ﷺ إخبار من لا ينطق عن الهوى وذلك كلام أم العلاء وليسا بالسواء ، اه . وقال القارى فى حديث أبى سعيد الخدرى الآتى قريباً بلفظ « إذا رأيتم الرجل يتعاهد المسجد فاشهدوا له بالإيمان ، قال ابن حجر : وقد يستشكل قوله : فاشهدوا له بحديث عائشة الذى فيه إنكاره ﷺ قولها فى طفل أنصارى مات : طوبى له عصفور من عصافير الجنة ، ويمكن أن يجمع بحمل «ما» ههنا على الأمر بالشهادة له بالإيمان ظنا وما فى ذلك على القطع بأنه فى الجنة ، ويؤيده ما فى حديث ابن مظعون أنه عليه السلام أنكر على من قطع له بالجنة ، اه . قلت : وفيه أن الشهادة تكون على القطع لا على الظن ويمكن التقصى عنه بإيمان القسامة على أقوالهم دون الحنفية ١٢ .

(١) ومن قبيل ذلك حكم عمر رضى الله عنه بوجوب الجنة والنار كما سيأتى قريباً فى « باب ثناء الناس على الميت » عن أبى الأسود قال : «قدمت المدينة وقد وقع بها مرض فجلست إلى عمر بن الخطاب فمرت عليهم جنازة فأثنى على صاحبها خيراً فقال عمر : وجبت ، ثم مر بأخرى فأثنى على صاحبها شراً فقال : وجبت ، الحديث » وقد قال النبي ﷺ : «بشر المشائين فى الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة » رواه الترمذى وأبو داود عن بريدة وابن ماجة عن سهل بن سعد وأنس ، وقال القارى لحديث سهل : رواه ابن ماجه وابن خزيمة فى صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ، وقد روى هذا الحديث عن ابن عباس وابن عمر وأبى سعيد الخدرى وزيد بن حارثة وعائشة وغيرهم ، قاله ميرك ، اه . وروى عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله ﷺ : إذا رأيتموا الرجل يتعاهد المسجد فاشهدوا له بالإيمان ، الحديث رواه الترمذى وابن ماجه والدارمى ، كذا فى المشكاة عن شداد بن أوس والصنابحى أنهما دخلا على رجل مريض يعودانه فقالا له : كيف أصبحت ؟ قال : أصبحت بنعمة ، قال شداد : أبشر بكفارات السيئات وحط الخطايا فإنى

يعنى(١) بذلك أن مجرد الإعلام غير منهى عنه وإنما ينهى من الإعلام ما كان على حسب الجاهلية وإلا فلا كراهة فى مجرد الإعلام الخالى عن شوائب الجهل والجاهلية .

سمعت رسول الله ﷺ ، الحديث ، وفى جمع الفوائد عن أبى سعيد الخدرى فى حديث طويل قول النبى ﷺ : أبشروا صعاليك المهاجرين بالنور التام يوم القيامة ، الحديث للترمذى وأبى داود بلفظه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة الأولى متعلقة بأخبار الموت وهذه متعلقة بأخبار التهيؤ ليصلى عليها لا سيما للمقتدى والكبير ونحوهما ، قال الحافظ : قال ابن رشيد : ضبطناه بكسر الهمزة وسكون المعجمة ، وضبطه ابن المرابط بمد الهمزة وكسر الذال على وزن الفاعل ، قال الحافظ : والأول أوجه والمعنى الإعلام بالجنازة إذا انتهى أمرها ليصلى عليها ، قيل هذه الترجمة تغاير التى قبلها من جهة أن المراد بها الإعلام بالنفس وبالغير ، قال الزين بن المنير : هى مرتبة على التى قبلها لأن النعى إعلام من لم يتقدم له علم بالميت والإذن إعلام من علم بتهيئة أمره وهو حسن ، اه : وقال العينى : الإذن بكسر الهمزة والمراد العلم ، ويروى باب الإذان أى الإعلام بها ، وقيل باب الآذن على وزن الفاعل وهو الذى يؤذن بالجنازة أى يعلم بها بأنها تهيئت ، والفرق بين هذه الترجمة والترجمة التى قبلها أن الأولى إعلام من ليس له علم بالميت وهذه إعلام من أعلم بتهيؤ أمره ، اه . واختاره القسطلانى إذ قال : بكسر الهمزة وسكون الذال أى الإعلام بها إذا انتهى أمرها ليصلى عليها ، فهذه الترجمة كما نبه عليه الزين بن المنير مرتبة على الترجمة السابقة لأن النعى إعلام من لم يتقدم له علم بالميت والإذن إعلام من علم بتهيئة أمره ، اه ١٢ .

(باب غسل[1] الميت ووضوئه[2])

(١) قال الحافظ : نقل النووى الإجماع على أن غسل الميت فرض كفاية وهو ذهول شديد فإن الخلاف مشهور عند المالكية حتى أن القرطبي رجح فى شرح مسلم أنه سنة ، ولكن الجمهور على وجوبه ، وقد رد ابن العربي على من لم يقل بذلك ، وقد توارد به القول والعمل وغسل الطاهر المطهر فكيف بمن سواه ، اه . وقال العيني : هذه الترجمة مشتملة على أمور : الأول فى غسل الميت هل هو فرض أو واجب أو سنة ؟ فقال أصحابنا : هو واجب على الأحياء بالسنة وإجماع الأمة ، أما السنة فقوله ﷺ : للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر منها إذا مات أن يغسله ، وأجمعت الأمة على هذا ، وفى شرح الوجيز الغسل والتكفين والصلاة فرض الكفاية بالإجماع ، وكذا نقل النووى الإجماع على أن الغسل فرض كفاية ، وقد أنكر بعضهم على النووى فقال : هو ذهول شديد إلخ ، قلت : هذا ذهول أشد من هذا القائل حيث لم ينظر إلى معنى الكلام فإن معنى قوله أى القرطبي سنة أى سنة مؤكدة وهى فى قوة الوجوب ، اه . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه قال ابن رشد فى البداية : أما حكم الغسل فقيل فرض على الكفاية ، وقيل سنة على الكفاية ، والقولان كلاهما فى المذهب ، وفروع الأئمة الثلاثة مصرحة بكونه فرضاً كما صرح به فى شرح الإقناع ونيل المآرب الكبيرى ، وحكى عليه الإجماع وهو مختار صاحب شرح الكبير من فروع المالكية ، وحكى الدسوقى اختلاف مشايخ فى كونه واجب كفاية أو سنة ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن المنير فى الحاشية : ترجم « بالوضوء » ولم يأت له بحديث فيحتمل أن يريد انتزاع الوضوء من الغسل لأنه منزل على المعهود من الإغسال كغسل الجنابة ، أو أراد وضوء الغاسل أى لا يلزمه وضوء ، ولذا ساق أثر ابن عمر ، اه . وفى عود الضمير على الغاسل ولم يتقدم له ذكر بعد ، إلا أن يقال تقدير الترجمة « باب غسل الحي الميت » لأن الميت لا يتولى ذلك بنفسه فيعود

أراد(١) بإيراد الرواية هنا إثبات أن غسل الميت .

الضمير على المحذوف فيتجه ، والذى يظهر أنه أشار كعادته إلى ما ورد فى بعض طرق الحديث فسيأتى قريباً فى حديث أم عطية أيضاً : ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها فكأنه أراد أن الوضوء لم يرد الأمر به مجرداً وإنما ورد البداءة بأعضاء الوضوء كما يشرع فى غسل الجنابة ، أو أراد أن الاقتصار على الوضوء لا يجزئ لورود الأمر بالغسل ، اهـ . وقال العينى : فإن قلت الوضوء مذكور فى الترجمة ولم يذكر له حديث ، قلت : اعتمد على المعهود من الاغتسال ، أو يقال إنه اعتمد على حديث أم عطية الآتى ، وقيل أراد وضوء الغاسل أى لا يلزمه وضوء ، قلت : هذا بعيد لأن الغاسل لم يذكر فيما قبله ولا يعود الضمير فى قوله ووضوئه إلا إلى الميت ، ووجهه بعضهم بعود الضمير على المحذوف وهذا عسف وإن كان له وجه مع أن رجوع الضمير إلى أقرب الشيئين إليه أولى ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف إرجاع الضمير إلى الغاسل المفهوم من لفظ الغسل المصدر لأنه أجدر لدأب البخارى فكأنه أشار إلى رد ما ورد فى الغسل من غسل الميت ووضوء من حمله ، وقد اختلف العلماء فى الغسل والوضوء كما ذكره الحافظان ابن حجر والعينى فى أثر ابن عمر الآتى ، وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز .

(١) المراد بالرواية ما فى الترجمة من قوله ﷺ : المؤمن لا ينجس ، وقد تقدم موصولا فى « باب الجنب يمشى فى السوق » وغرض الشيخ قدس سره بيان مناسبتها ومناسبة الآثار الواردة فى الباب بالترجمة فإنها لا توافق الغسل ولا الوضوء ، والمسألة خلافية شهيرة من أن غسل الميت تعبدى أو للنظافة أو للطهارة ، وفى الأوجز اختلفوا فى علة الغسل ، وتفرع على ذلك الخلاف بينهم فى فروع مختلفة عديدة ، ففى شرح المالكية من فروع المالكية غسل تعبد ، أو قيل للنظافة ، قال الدسوقى : كونه تعبدياً هو قول مالك وأشهب ، وكونه للنظافة لم يقل به

. . . .

إلا ابن شعبان ، ويبنى عليه غسل الذمى ، فمالك يقول لا يغسل مسلم أباه الكافر ، وقال الشافعى لا بأس به ، وبه قال أبو حنيفة وأبو ثور ، وسبب الخلاف : هل الغسل تعبد أو للنظافة ، فعلى التعبد لا يجوز غسل الكافر ، وعلى النظافة يجوز ، اهـ. وفى البدائع : أما المعقول فقد اختلف فيه عبارات مشايخنا ، ذكر محمد بن شجاع البلخى أن الآدمى لا يتنجس بالموت لتشرب الدم المسفوح فى أجزائه كرامة له ، لأنه لو تنجس لما حكم بطهارته بالغسل كسائر الحيوانات التى حكم بنجاستها بالموت ، والآدمى يطهر بالغسل ، حتى روى عن محمد أن الميت لو وقع فى البئر قبل الغسل يوجب تنجس البئر ، ولو وقع بعد الغسل لا يوجب تنجسه ، فعلم أنه لم يتنجس بالموت ، لكن وجب غسله للحدث لأن الموت لا يخلو عن سابقة حدث لوجود استرخاء المفاصل وزوال العقل ، وعامة مشايخنا قالوا : إن بالموت يتنجس الميت لما فيه من الدم المسفوح كما يتنجس سائر الحيوانات التى لها دم مسفوح إلا أنه إذا غسل يحكم بطهارته كرامة له ، فكانت الكرامة عندهم فى الحكم بالطهارة عند وجود السبب المطهر فى الجملة ، وهو أظهر ، انتهى ما فى الأوجز. وقال العينى فى مباحث الترجمة : الثالث فى سبب وجوب غسل الميت ، فقال بعضهم هو الحدث ، فإن الموت سبب لاسترخاء مفاصله ، وقال الشيخ أبو عبدالله الجرجانى وغيرهم من مشايخ العراق : إنما أوجب النجاسة الموت إذ الآدمى له دم مسفوح كسائر الحيوانات ، ولهذا يتنجس البئر بموته فيها ، وقال بعض الحنابلة : يتنجس بالموت ولا يطهر بالغسل ويتنجس الثوب الذى ينشف به كسائر الميتات وهذا باطل بلا شك وخرق للإجماع ، اهـ. وفى الدر المختار : تكره القراءة عنده حتى يصلى عليه ، وعلله الشرنبلالى تنزيهاً للقرآن عن نجاسة الميت لتنجسه بالموت ، قيل نجاسة خبث ، وقيل حدث ، قال ابن عابدين : لأن الآدمى حيوان دموى فيتنجس بالموت كسائر الحيوانات وهو قول عامة المشايخ وهو الأظهر « بدائع » ، وصححه فى الكافى

ليس لتنجسه(١) فإيراد الآثار بهذا(٢) المبنى ظاهر .

ويؤيده إطلاق محمد نجاسة غسالته وعليه فإنما يطهر بالغسل كرامة للمسلم ، ولذا لو كان كافراً نجس البئر ولو بعد غسله ، ثم قال صاحب الدر : ولا يعاد غسله ولا وضوئه بالخارج منه لأن غسله ما وجب لرفع الحدث لبقائه بالموت بل لتنجسه بالموت كسائر الحيوانات الدموية إلا أن المسلم يطهر بالغسل كرامة له وقد حصل ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ في أثر ابن عمر : قيل تعلق هذا الأثر وما بعده بالترجمة من جهة أن المصنف يرى أن المؤمن لا ينجس بالموت وأن غسله إنما هو للتعبد لأنه لو كان نجساً لم يطهره الماء والسدر أو الماء وحده ، ولو كان نجساً مامسه ابن عمر رضي الله عنهما ولغسل مامسه من أعضائه ، وكأنه أشار إلى تضعيف ما رواه أبو داود عن أبي هريرة مرفوعا « من غسل الميت فليغتسل ومن حمله فليتوضأ » رواته ثقات إلا عمرو بن عمير فليس بمعروف ، وروى الترمذي وابن حبان من طريق سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة نحوه ، وهو معلول لأن أبا صالح لم يسمعه من أبي هريرة ، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه : الصواب عن أبي هريرة موقوف ، وقال أبو داود بعد تخريجه : هذا منسوخ ولم يبين ناسخه ، وقال الذهلي فيما حكاه الحاكم في تاريخه : « ليس في من غسل ميتاً فليغتسل » حديث ثابت ، اهـ . قلت : تعقب العيني كلام الحافظ المذكور فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(٢) وأولها في تقرير مولانا الشيخ محمد حسن المكي بوجه آخر إذ قال : قوله حنط ابن عمر أي بعد الغسل كما هو العادة ، والحاصل كما أن السدر جائز كذلك الحنوط جائز ، والغرض دفع التوهم وهو أن السدر لزج يبقى بالبدن بعد الغسل فكان منافيا للنظافة فينبغي أن لا يغسل به ، فدفعه بأنه لما جاز الحنوط الذي هو أقوى جرماً منه ولم يكن منافياً للنظافة فكيف ينافيه السدر ، وقوله : « حمله الخ » تتميم لقصة ابن عمر لادخل له في الترجمة ، وقوله : لم يتوضأ لعدم الوجوب التوضي

(باب يجعل الكافور[1] فى الأخيرة)

من غسل الميت وإن كان أولى ، وقوله : « قال ابن عباس إلخ » لما انجر كلامه من تتميم قصة ابن عمر إلى عدم وجوب التوضى من غسل الميت لعدم نجاسته استدل عليه بالأقوال الثلاثة كما هودأبه فى كثير من المواضع وليس لها دخل فى الترجمة ، اه. قلت : فعلى هذا يكون ذكر الآثار من الأصل الرابع والعشرين ١٢ .

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا الباب فى الأصل ، وزدته للتنبيه على ماوقع من الإيراد على الإمام البخارى فى ذكر هذا الباب ، قال الحافظ : قيل ما مناسبة إدخال هذه الترجمة وهى متعلقة بالغسل بين ترجمتين متعلقتين بالكفن ؟ أجاب الزين بن المنير بأن العرف تقديم ما يحتاج إليه الميت قبل الشروع فى الغسل أو قبل الفراغ منه ليتيسر غسله ، ومن جملة ذلك الحنوط ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى خلاف من قال إن الكافور يختص بالحنوط ولا يجعل فى الماء وهو عن الأوزاعى وبعض الحنفية ، أو يجعل فى الماء وهو قول الجمهور ، واللفظة الأخيرة صفة موصوف محذوف فيحتمل أن يكون التقدير الغسلة وهو الظاهر ، ويحتمل الخرقة التى تلى الجسد ، اه . واقتفى القسطلانى على توجيه الزين ولم يتعرض له العينى ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن أبواب الكفن لم تشرع بعد ، بل بدؤها من « باب كيف الإشعار للميت » ولذا ترى أن الشراح كلهم قالوا فى الباب الآتى « باب نقض شعر المرأة » أى قبل الغسل فهو أيضاً من أبواب الغسل ، وأما ما تقدم من « باب هل تكفن المرأة » فليس من أبواب الكفن بل من الأصل الثانى والأربعين لما كان فى حديث أم عطية مسألة لطيفة وهى تكفن المرأة فى إزار الرجل ، نبه بالترجمة على ذلك ، وزاد لفظ « هل » إشارة إلى الاحتمال كما جزم به الشراح ، ولو ذكر الإمام البخارى فى هذا الباب حديث حفصة عن أم عطية لدخل الباب فى الأصل السادس وكان أوجه ، لكنه لما لم يذكر فيه حديث حفصة

(باب نقض شعر[1] المرأة)

بل ذكر حديث محمد عن أم عطية لا يدخل فى الأصل السادس لما قال الحافظ إن البداءة بالميامن وبمواضع الوضوء، مما زادته حفصة فى روايتها عن أم عطية على أخيها محمد، اهـ. ثم إدخال الكافور فى الغسلة متفق عليه عند الأئمة الأربعة كما صرح بذلك فى الاوجز عن كتب فروعهم، فما حكى الحافظ عن الكوفيين كما سيأتى فى كلامه لعله أراد غير الحنفية، قال الحافظ فى «باب ما يستحب أن يغسل وترا»، قوله: اجعلن فى الآخرة كافورا ظاهره جعل الكافور فى الماء، وبه قال الجمهور، وقال النخعى والكوفيون: إنما يجعل فى الحنوط أى بعد انتهاء الغسل والتجفيف، قيل الحكمة فى الكافور مع كونه يطيب رائحة الموضع لأجل من يحضر من الملائكة وغيرهم أن فيه تجفيفا وتبريدا، وقوة نفوذ وخاصية فى تصليب بدن الميت وطرد الهوام عنه، وردع ما يتحلل من الفضلات ومنع إسراع الفساد إليه وهو أقوى الأراييح الطيبة فى ذلك، وهذا هو السر فى جعله فى الأخيرة إذ لو كان فى الأولى مثلا لأذهبه الماء، وهل يقوم المسك مثلا مقام الكافور؟ إن نظر إلى مجرد التطييب نعم وإلا فلا، وقد يقال: إذا عدم الكافور قام غيره مقامه ولو بخاصية واحدة مثلا، اهـ. وقال ابن عابدين: اختلفوا فى شىء وهو أن فى الهداية لم يفصل فى الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام الحافظ، وذكر شيخ الإسلام أن الأولى بالقراح، والثانية بالمغلى فيه سدر، والثالثة بالذى فيه كافور، قال فى الفتح: الأولى كون الأوليين بالسدر كما هو ظاهر الهداية لما فى أبى داود بسند صحيح أن أم عطية تغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور، اهـ. قلت: ويعضد ذلك حديث الباب عند البخارى بلفظ: اجعلن فى الآخرة كافورا ١٢.

(١) قال الحافظ: «باب نقض شعر المرأة» أى الميتة قبل الغسل، والتقييد بالمرأة خرج مخرج الغالب أو الأكثر وإلا فالرجل إذا كان له شعر ينقض لأجل التنظيف وليبلغ الماء البشرة، وذهب من منعه إلى أنه قد يفضى انتتاف شعره، وأجاب من

يعني بذلك جواز(١) النقض وتركها ضفائر .

أثبته بأنه ينضم إلى من انتثر منه ، ثم قال : وفائدة النقض تبليغ الماء البشرة وتنظيف الشعر من الأوساخ ، اهـ . وهكذا قال العيني إن ذكر المرأة خرج مخرج الغالب لأن حكم الرجل الميت كذلك إذا كان شعره مضفورا ليصل الماء إلى أصول الشعر لأجل التنظيف ، اهـ ١٢ .

(١) لعل الشيخ قدس سره استنبط ذلك بأن الإمام البخاري ذكر في الباب قول ابن سيرين بلفظ : لابأس ، وأورد في الباب حديث أم عطية بلفظ : نقضنه ، وهذا فعل منهن لا أمره ﷺ بذلك ، ولا يذهب عليك أن ههنا مسألتين : الأولى نقض الشعر عند الغسلة ذكرها البخاري في هذا الباب ؛ وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : « نقضنه » وكذلك ينقض عندنا للحاجة إلى غسله وتنظيفه ، أما التمشيط ثم التضفير فليس بمذهبنا لعدم الحاجة مع ما فيه من المشقة على الميت ، اهـ . والمسألة الثانية ضفر شعرها ذكرها الإمام البخاري فيما يأتي قريباً في « باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون » ولعل الإمام البخاري زاد لفظ هل في النسخ التي بأيدينا إشارة إلى الخلاف في ذلك ، قال القسطلاني : « باب يجعل » ولغير الأربعة هل يجعل، اهـ . قال الحافظ : استدل بالحديث على ضفر شعر المرأة خلافاً لمن منعه فقال ابن قاسم : لا أعرف الضفر بل يكف(*) وعن الأوزاعي والحنفية يرسل شعر المرأة خلفها وعلى وجهها مفرقا ، وقال القرطبي : وكان سبب الخلاف أن الذي فعلته أم عطية هل استندت فيه إلى النبي ﷺ فيكون مرفوعاً أو هو شيء رأته ففعلته استحسانا ؟ كلا الأمرين محتمل لكن الأصل أن لا يفعل في الميت شيء من جنس القرب إلا بإذن من الشرع محقق ولم يرد ذلك مرفوعاً كذا قال ، وقال النووي : الظاهر إطلاع النبي ﷺ وتقريره له ، قال الحافظ : وقد رواه سعيد بن منصور بلفظ الأمر من رواية هشام عن حفصة عن أم عطية قالت : قال لنا رسول الله ﷺ : اغسلنها

(*) كذا في الأصل ، وحكى عنه الدسوقي يفعل بالشعر كيف شاء من لفه ، اهـ ١٢ ز .

. . . .

وتراً واجعلن شعرها ضفائر، وقال ابن حبان فى صحيحه : ذكر البيان بأن أم عطية إنما مشطت ابنة النبي ﷺ بأمره لا من تلقاء نفسها ، ثم أخرج من طريق حماد وأيوب عن حفصة عن أم عطية : « اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً واجعلن لها ثلاثة قرون » ، اه . وتعقبه العينى إذقال: قال الكرمانى : فيه استحباب تضفير الشعر خلافا للكوفيين ، قلت : ليت شعرى كيف ينقل هؤلاء مذاهب الناس على غير ما هى عليه والكوفيون ما أنكروا التضفير وإنما مذهبهم أن شعرها يجعل ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ، وعند الشافعى ومن تبعه يجعل ثلاثة ضفائر خلف ظهرها ، وقال بعضهم والحنفية : ترسل شعر المرأة خلفها وعلى وجهها متفرقا ، قلت : هذا أبعد من الصواب من ذاك ، ولم ينقل أحد منهم بهذا الوجه إلا من لا يقبل قوله ، اه . ثم قال العينى فى موضع آخر فى الحديث : مشط شعرها بثلاث ضفائر ، وبه قال الشافعى ، وعندنا يجعل ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ، وقال الشافعى : يسرح شعرها ويجعل ثلاث ضفائر ويجعل خلف ظهرها ، وبه قال أحمد وإسحاق ، قلنا ليس فى الحديث إشارة من النبي ﷺ إلى ذلك وإنما المذكور فيه الإخبار من أم عطية أنها مشطت شعرها ثلاثة قرون ، وكونها فعلت ذلك بأمر النبي ﷺ احتمال ، والحكم لا يثبت به . فإن قلت جاء فى حديث ابن حبان واجعلن لها ثلاثة قرون ،قلت : هذا أمر بالتضفير ونحن لا ننكره حتى يكون الحديث حجة علينا وإنما ننكر جعلها خلف ظهرها لأنها زينة والميت ممنوع عنها ، ألا ترى أن عائشة رضى الله عنها قالت : علامَ تنصون ميتكم ؟ أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه ، اه . وقال الموفق : أما التسريح فكرهه أحمد لقول عائشة علام تنصون ميتكم يعنى لا تسرحوا رأسه بالمشط ، وقد روى عن أم عطية قالت : مشطناها قال أحمد : إنما ضفرن وأنكر المشط ، فكأنه تأول قولها مشطناها على أنها أرادت ضفرناها ، اه . وفى مختصر خليل لف شعرها ولا يضفر ، قال الشارح : المعتمد أنه يندب ضفره ، اه .

(باب الحنوط(١) للميت)

دلالة الترجمة(٢) عليه من حيث أنه نهى المحرم عن الحنوط فعلم جوازه لغيره

---

(١) قال الكرمانى : بفتح المهملة وبالنون الطيب الذى للموتى ، اه‍ . وقال الحافظ هو كل شيء يخلط من الطيب للميت خاصة ، اه‍ . وفى الأوجز : قال فى المجمع : الحنوط والحناط مايخلط من الطيب لأكفان الموتى وأجسامهم خاصة ، ومنه حديث « أى الحناط أحب إليك ؟ قال الكافور » ، وحنط ابن عمر أى طيبه بالحنوط وهو مخلوط من كافوروصندل ونحوهما ، وقال الباجى : الحنوط مايجعل فى جسد الميت وكفنه من الطيب والمسك والعنبروالكافور وكل ما الغرض منه ريحه دون لونه لأن المقصود منه ماذكرنا من الرائحة دون التجمل باللون ، وقال أبو عمر: أجاز الأكثر المسك فى الحنوط ، وكرهه قوم والحجة فى قوله ﷺ « أطيب الطيب المسك » انتهى ما فى الأوجز . وفى‌العينى: هو كل‌شيء خلط من الطيب الميت خاصة ، قاله الكرمانى ، وتبعه بعضهم على هذا ، وفى الصحاح: الحنوط‌ذريرة‌وهو طيب الميت ، قلت : الحنوط عطر مركب من أنواع الطيب يجعل على رأس الميت ولحيته وبقية جسده ، وفى المحيط : لابأس بسائر الطيب فى الحنوط غير الزعفران والورس فى حق الرجال ، ولابأس بهما فى حق النساء فيدخل فيه المسك ، وأجازه أكثر العلماء وأمر به على رضى‌الله عنه واستعمله أنس وابن عمروغيرهما ، وبه قال مالك والشافعى وأحمد وإسحاق ، وكرهه عطاء ومجاهد والحسن وقالوا : إنها ميتة واستعماله فى حنوط النبى ﷺ حجة عليهم ، وقال ابن الجوزى والقرافى : يستحب فى المرة الثالثة شيء من الكافور ، وقال أبو حنيفة : لا يستحب ، قلت : نقلهما ذلك عنه خطأ ، انتهى مختصراً ، وفى الدر المختار ويجعل‌الحنوط وهوالعطر المركب من الأشياء الطيبة غير زعفران وورس لكراهتهما للرجال على رأسه ولحيته والكافور على مساجده ، اه‍ .

(٢) هكذا فى الأصل ، الظاهر أنه سبقة قلم ، الصواب دلالة الرواية‌عليه ، وما

(باب الكفن فى القميص الذى يكف[1] أو لا يكف)

أفاده الشيخ قدس سره من المطابقة واضح ، قال الحافظ : شاهد الترجمة قوله ولا تحنطوه ثم علل ذلك بأنه يبعث ملبياً فدل على أن سبب النهى أنه كان محرما فإذا انتفت العلة انتفى النهى وكأن الحنوط للميت كان مقرراً عندهم ، اه . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لمسألة الميت المحرم لأنه قد أجاد الكلام على تلك المسألة فى كتاب الحج من الكوكب الدرى ، وذكرت فى هامشه أن الشافعى وأحمد وإسحق قالوا : إن المحرم على إحرامه بعد الموت ولذا يحرم ستر رأسه وتطييبه ، وقال أبو حنيفة ومالك والأوزاعى : إنه يصنع به ما يصنع بالحلال وهو مروى عن عائشة وابن عمر رضى الله عنهما وطاوس ، كذا فى البذل ، اه ١٢ .

(١) اختلفوا فى ضبط هذه الترجمة على أقوال ، قال الحافظ : قال ابن التين ضبطه بعضهم يكف بضم أوله وفتح الكاف ، وبعضهم بالعكس ، والفاء مشدد فيهما ، وضبطه بعضهم بفتح أوله وسكون الكاف وتخفيف الفاء وكسرها ، والأول أشبه بالمعنى ، وتعقبه ابن رشيد بأن الثانى هو الصواب ، قال : وكذا وقع فى نسخة حاتم الطرابلسى وكذا رأيته فى أصل أبى القاسم بن الورد ، قال : والذى يظهر لى أن البخارى لحظ قوله تعالى : « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم » أى النبى ﷺ ألبس عبد الله بن أبى قميصه سواء كان يكف عنه العذاب أو لا يكف استصلاحاً للقلوب المؤلفة ، فكأنه يقول يؤخذ من هذا التبرك بآثار الصالحين سواء علمنا أنه مؤثر فى حال الميت أو لا ، قال : ولا يصح أنه يراد به سواء كان الثوب مكفوف الأطراف أو غير مكفوف لأن ذلك وصف لا أثر له ، قال : وأما الضبط الثالث فهو لحن إذ لا موجب لحذف الياء الثانية ، وجزم المهلب أنه الصواب وأن الياء سقطت من الكاتب غلطاً ، قال ابن بطال : والمراد طويلا كان القميص سابغاً أوقصيراً فيجوز أن يكفن فيه كذا قال ، ووجهه بعضهم بأن عبد الله بن أبى كان مفرط الطول

لعل المعنى(١) أن يكون مكفوفا أو غير مكفوف

كما سيأتى فى ذكر السبب فى عطاء النبى صلى الله عليه وسلم له قميصه ، وكان النبى ﷺ معتدل الخلق وقد أعطاه مع ذلك قميصه ليكفن فيه ولم يلتفت إلى كونه ساتراً لجميع بدنه أولا ، وتعقب بأن حديث جابر دال على أنه كفن فى غيره فلا تنهض الحجة بذلك ، وأما قول ابن رشيد : إن المكفوف الأطراف لاأثر له فغير مسلم بل المتبادر إلى الذهن أنه مراد البخارى كما فهمه ابن التين، والمعنى أن التكفين فى القميص ليس ممتنعاً سواء كان مكفوف الأطراف أوغير مكفوف ١٢ .

(١) قد عرفت فيما سبق أنه إحدى الاحتمالات التى تقدمت فى الترجمة ، ولعل الشيخ قدس سره واقتصر على ذلك لظهوره ، ولذا قال ابن التين: إنه أشبه ، ورجحه الحافظ إذ قال : المتبادر إلى الذهن أنه مراد البخارى كما تقدم ، ورجحه القسطلانى إذ قال بعد ذكر الاحتمالات المذكورة فى كلام الحافظ : والأول أولى وهو الذى بدأ به بقوله بضم الياء وفتح الكاف وتشديد الفاء فى الموضعين ، اه . قال الحافظ: والمعنى أن التكفين فى القميص ليس ممتنعاً سواء كان مكفوف الأطراف أو غير مكفوف أو المراد بالكف تزريره دفعاً لقول من يدعى أن القميص لا يسوغ إلا إذا كانت أطرافه غير مكفوفة أو كان غير مزرر ليشبه الرداء ، وأشار بذلك إلى الرد على من خالف ذلك وإلى أن التكفين فى غير قميص مستحب ولا يكره التكفين فى القميص ، وفى الخلافيات للبيهقى قال : كأن ابن سيرين كان يستحب أن يكون قميص الميت كقميص الحى مكففاً مزرراً ، اه . وظاهر الكرمانى أنه اختار هذا الاحتمال إذ قال أى فى القميص الذى خيطت حاشيته أولا ، وكفة الثوب هى حاشيته ، وكففت الثوب أى خطت حاشيته ، وفى بعضها يكفى أولا يكفى ، قال التيمى : يمكن أن يراد بقوله يكف المخيط وبقوله لايكف غير المخيط وأن يراد يكفى أو لايكفى بإثبات الياء وقد سقطت الياء من النسخ ، قال ابن بطال : صواب هذه الترجمة يكفى أو لايكفى ، اه . وظاهر كلامه أنه أراد فى النسخ الموجودة الأول كما ترى ١٢ .

ودلالة الحديث(١) عليه باعتبار أن المذكور فى الحديث مطلق عن التقييد ، فيجوز

(١) وهذا التوجيه هو مؤدى كلام العينى إذ قال : مطابقة الحديث للترجمة من حيث اشتماله على الكفن فى القميص وذلك أن النبى ﷺ أعطى قميصه لعبدالله بن أبى وكفن فيه ، اه . ويحتمل كلام العينى على مختاره فى كثير من التراجم أن المطابقة بجزء الترجمة يكفى عنده كما تقدم فى الأصل الرابع والاربعين ، وأنت ترى أن توجيه الشيخ قدس سره أوجه لانه على الأصل المذكور يحصل مطابقة الحديث لكن الترجمة تبقى خالية عن إثبات المدعى ، ولم يتعرض الشراح لذلك من الكرمانى والقسطلانى والفتح وغيرها ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى تراجمه : المكفوف الذى ضم جانباه بالخياط ، والغرض من الباب إثبات جواز التكفين بكليهما ، اه . فإثباتهما معاً يحصل بتوجيهى الشيخ كما ترى .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : إن ظاهر قوله فى حديث جابر رضى الله عنه : « أتى النبى ﷺ بعد ما دفن فأخرجه » الحديث مخالف لحديث ابن عمر رضى الله عنهما « لما توفى ابن أبى جاء ابنه فقال يا رسول الله أعطنى قميصك أكفنه فيه فأعطاه ، وقال آذنى أصلى عليه » الحديث . وقد جمع بينهما بأن معنى قوله فى حديث ابن عمر أعطاه أى أنعم له بذلك فأطلق على العدة اسم العطية مجازاً لتحقق وقوعها ، وكذا قوله فى حديث جابر بعد ما دفن أى دلى فى حفرته ، وكان أهل عبدالله بن أبى خشوا على النبى ﷺ المشقة فى حضوره فبادروا إلى تجهيزه قبل وصوله ﷺ فلما وصل وجدهم قد دلوه فى حفرته فأمر بإخراجه إنجازاً لوعده فى تكفينه فى القميص ، وقيل : أعطاه ﷺ أحد قميصيه أولا ثم لما حضر أعطاه الثانى بسؤال ولده ، وفى الإكليل للحاكم ما يؤيد ذلك ، وقيل : ليس فى حديث جابر دلالة أنه ألبسه بعد إخراجه من القبر لان لفظه « فوضعه على ركبته وألبسه قميصه » والواو لا ترتب فلعله أراد أن يذكر ما وقع فى الجملة من إكرامه له من غير ترتيب ، اه . وقال السندى فى حديث جابر : هذا مخالف لحديث عمر السابق لاسيما

التكفين بأي فردية ، أو يقال : إن قميصـــه ﷺ لا يخلو أن يكون مكفوفاً

رواية ابن عباس عن عمر رضي الله عنهم كما ذكرها الترمذي وصححها ، ففيها دعي ﷺ للصلاة عليه فقام إليه إلى أن قال: ثم صلى عليه ومشى معه فقام على قبره حتى فرغ منه ، فإنه صريح في أنه ﷺ كان مع الجنازة إلى أن أتى به القبر، وقد تكلف بعضهم في التوفيق بما لا يدفع الإيراد بالكلية ، اه . وقال العيني : فإن قلت في رواية الواقدي إن عبد الله ابن أبي هو الذي أعطاه النبي ﷺ ، وفي رواية للبخاري إن ابنه هو الذي أعطاه ، وفي رواية جابر أنه ألبسه قميصه بعد ما أخرجه من حفرته ، قلت : رواية الواقدي وغيره لا تقاوم رواية البخاري ، وأما التوفيق بين روايتي ابن عمر وجابر رضي الله عنهم أن معنى قوله أعطاه في حديث ابن عمر أنعم عليه فأطلق على الوعد اسم العطية ، وقال ابن الجوزي : يجوز أن يكون أعطاه قميصين ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني : وقد ورد ما يدل على أن ابنه فعل ذلك بعهد من أبيه فأخرج عبد الرزاق عن معمر والطبري من طريق سعيد كلاهما عن قتادة قال : أرسل عبد الله بن أبي إلى النبي ﷺ فلما دخل عليه قال : أهلكك حب يهود ، قال يارسول الله إنما أرسلت إليك لتستغفر لي ولم أرسل إليك لتوبخني ثم سأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه ، قال في الفتح : هذا مرسل مع ثقة رجاله ، ويعضده ما أخرجه الطبراني عن عكرمة عن ابن عباس قال لما مرض عبد الله بن أبي جاءه النبي ﷺ فقال : امنن علي فكفني في قميصك وصلّ علي ، اه . قلت وهذا لا ينافي ما تقدم من رواية البخاري لأنه ليس في هذه الروايات الإعطاء بل فيها سؤاله القميص فأعطاه النبي ﷺ بعد ما مات على استدعاء ابنه فلم يبق التعارض إلا في روايتي البخاري ، وما أجابوا به لا يزيل إيراد السندي المذكور قبل ، ويمكن التفصي عنه بأن المراد بالمشي معه هو المشي إلى الحفرة بعدما أخرج عنها لا المشي من أول الأمر لما تقدم قريباً أنهم خشوا المشقة عليه ﷺ فبادروا في إدخاله الحفرة قبل وصوله ﷺ ، وسيأتي حديث ابن عباس عن عمر رضي الله عنهما في البخاري في التفسير ليس فيه ذكر المشي معه ١٢ .

أو غيره ، فيثبت الحكم فى الآخر(١) قياساً .

قوله : (وألبسه قميصه) (٢)

---

(١) أى فى النوع الآخر ، والظاهر أن قميصه ﷺ كان مكفوفاً لأنه هو يكون قميص الحى ١٢ .

(٢) قال العينى : فإن قلت ما الحكمة فى دفع قميصه وهو كان رأس المنافقين ؟ قلت : أجيب عنه بأجوبة : فقيل كان ذلك إكراماً لولده ، وقيل لأنه ما سئل عن شىء فقال لا ، وقيل إنه ﷺ قال : « إن قميصى لن يغنى عنه شيئاً من الله ، إنى أؤمل أن يدخل فى الإسلام بهذا السبب ، فروى أنه أسلم من الخزرج ألف لما رأوه يطلب الاستشفاء بثوب رسول الله ﷺ والصلاة عليه ، وقال أكثرهم : إنما ألبسه قميصه مكافأة لما صنع فى إلباس العباس عم النبى ﷺ قميصه يوم بدر ، وكان العباس طوالا فلم يأت عليه إلا قميص ابن أبى ، وروى عن حميد عن ابن عباس أن النبى ﷺ لم يخدع إنساناً قط غير أن ابن أبى قال يوم الحديبية كلمة حسنة وهى إن الكفار قالوا لو أنت طفت بالبيت ؟ فقال : لا ، لى فى رسول الله ﷺ أسوة حسنة فلم يطف ، اهـ . وقال القسطلانى : وأما قول المهلب رجا أن يكون معتقداً لبعض ما كان يظهر من الإسلام فينفعه الله بذلك ، فتعقبه ابن المنير فقال هذه هفوة ظاهرة وذلك لأن الإسلام لا يتبعض والعقيدة شىء واحد لأن بعض معلوماتها شرط فى بعض والإخلال ببعضها إخلال بجملتها ، وقد أنكر الله تعالى على من آمن بالبعض وكفر بالبعض كما أنكر على من كفر بالكل ، اهـ . قلت : وما تقدم فى كلام العينى من الأسباب العديدة لإعطاء القميص لامانع فى جميعها فقد يكون فى شىء واحد عدة مصالح ، وما حكاه عن الأكثر يدل عليه ما سيأتى فى البخارى فى « كتاب الجهاد فى باب الكسوة للأسارى » عن جابر رضى الله عنه قال : لما كان يوم بدر أتى بالأسارى وأتى بالعباس ولم يكن عليه ثوب فنظر النبى ﷺ له قميصاً فوجدوا قميص عبد الله بن أبى يقدر عليه فكساه النبى ﷺ إياه فلذلك نزع النبى ﷺ قميصه الذى ألبسه ، قال ابن عيينة : كانت له عند النبى يد فأحب أن يكافئه ، قال القسطلانى :

وهذا محل إثبات الجزء الثالث(١) من الترجمة وهو جواز التكفين من غير قميص ، ولكنه يرد عليه أنه مناف للرواية المتقدمة وللواقع أيضاً ، فإن تكفينه فيه إنما كان قبل الدفن لا بعده كما هو مصرح فى موضعه ، والجواب أنه عطف على قوله « أتى » لا على قوله « نفث » أو يقال المعنى على المضى

فكافأه ﷺ بذلك كيلا يكون لمنافق عليه يد ، اه . وقال العينى : عبد الله بن أبى بضم الهمزة وفتح الموحدة وتشديد الياء آخر الحروف ابن سلول رأس المنافقين ، وأبىّ هو أبو مالك بن الحارث ، وسلول امرأة من خزاعة وهى أم أبى مالك ، وكان عبد الله هذا هو الذى تولى كبره فى قصة الصديقة ، وهو الذى قال : «ليخرجن الأعز منها الأذل » وقال : « لا تنفقوا على من عند رسول الله » ورجع يوم أحد بثلث العسكر إلى المدينة ، قال الواقدى : مرض ابن أبى فى ليالى بقين من شوال ، ومات فى ذى القعدة سنة تسع منصرف رسول الله ﷺ من تبوك ، وكانت مدة مرضه عشرين يوماً وكان رسول الله ﷺ يعوده فيها ، فلما كان اليوم الذى مات فيه دخل عليه رسول الله ﷺ وهو يجود بنفسه فقال قد نهيتك عن حب اليهود ، فقال : قد أبغضهم أسعد بن زرارة فما نفعه ، ثم قال يارسول الله ليس هذا بحين عتاب هو الموت فإن مت فاحضر غسلى وأعطنى قميصك الذى يلى جسدك فكفنى فيه وصل على واستغفر لى ، ففعل ذلك به رسول الله ﷺ ، وقال الحاكم : وكان على النبى ﷺ قميصان ، اه .

(١) وهو قوله : « ومن كفن بغير قميص» واختلفت نسخ البخارى فى ذكر هذا الجزء من الترجمة كما يدل عليه علامة النسخة ولم يذكر هذا الجزء فى الفتح ، وقال الحافظ فى الباب الآتى بباب الكفن بغير قميص : ثبتت هذه الترجمة للأكثر وسقطت للمستملى ولكنه ضمنها الترجمة التى قبلها فقال بعد قوله أو لا يكفى ومن كفن بغير قميص ، اه . وقال العينى : وفى نسخة صاحب التلويح « باب الكفن فى القميص ومن كفن بغير قميص » وقال كذا فى نسخة سماعنا ، اه ١٢ .

أى وكان(١) ألبسه إلخ ، وعلى هـذا لايصح استدلال المؤلف على ما استدل عليه من الكفن فى غير القميص ، فإما أن يقال إن استدلاله مبنى على مجرد(٢) اللفظ وإن كان المراد به غير ما هو(٣) الظاهر المقصود ، وذلك لأن الراوى لم يورده كذلك إلا وقد جاز عنده الكفن بغير قميص ، أو يستظهر(٤) فى ذلك بالباب الوارد بعده .

---

(١) أى وقد كان ألبسه القميص قبل ذلك ، وبهذا وجهه فى تقرير مولانا حسين على البنجابى إذ قال : قوله ألبسه ليس مرتباً على الإخراج بل هو بيان حال قبله ، اهـ . ويستأنس هذا التوجيه بما تقدم قريباً فى كلام الحافظ جمعاً بين روايتى ابن عمر وجابر أن المقصود ذكر ماوقع فى الجملة من إكرامه له من غير ترتيب ، اهـ. وعلى هذا إشكال الشيخ واضح ١٢ .

(٢) وبهذا وجه الترجمة صاحب التلويح ، قال العينى : وفى التلويح كان البخارى فهم من قول جابر أخرجه وألبسه قميصه أنه كان دفن بغير قميص فلهذا بوب ومن دفن بغير قميص ، وهذا الذى قاله إنما يتمشى على الترجمة التى ادعى أنها كذلك فى نسخة سماعه وقد ذكرناه ، اهـ ١٢ .

(٣) فيكون الترجمة من الأصل السادس عشر من أصول التراجم ، ويحتمل عندى أن يكون من الأصل الثامن كما لايخفى إذا اتحد حديث ابن عمر وحديث جابر على التوجيه الذى تقدم قريباً عن الشيخ فإن المعروف فى الروايات أنه ﷺ أعطى قميصه لابنه قبل التكفين ١٢ .

(٤) فقد تقدم قريباً فى كلام الحافظ أن المستملى لم يذكر الترجمة الآتية بل ذكر حديث عائشة رضى الله عنهما فى كفنه ﷺ فى هذا الباب ، فعلى هذا إثبات الترجمة بحديث عائشة رضى الله عنها واضح ، ومسألة القميص فى الكفن خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، جملتها أن الكفن ثلاثة لفائف عند الشافعى وأحمد ، ورداءان والقميص عند الحنفية ، إلا أن القميص لا يكون كقميص الحى ذى الكمين والدخاريص ،

قوله : (الحنوط من جميع المال) وكذا قوله : (أجر القبر إلخ) أوردهما للدلالة على أن المراد بالكفن فى قولهم الكفن من (١) جميع المال ليس هو الثوب

والكفن المندوب خمسة أثواب ، عند مالك ثلاثة لفائف والقميص والعمامة ، كذا فى الأوجز ، وقال الموفق : الكفن فى القميص والمئزر واللفافة جائز غير مكروه وإنما الأفضل الأول فإن النبى ﷺ ألبس ابن أبى قميصه فيؤزر بالمئزر ويلبس القميص ثم يلف باللفافة ، قال أحمد : إن جعلوه قميصاً فأحب إلى أن يكون مثل قميص الحى له كان ودخاريص ولا يزر عليه القميص ، اهـ . وقال الدسوقى : ندب أن يجعل القميص والعمامة من جملة أكفانه ، وهل يخيط القميص ويجعل له أكمام أو لا ، والظاهر الأول ، اهـ . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لمتن الحديث لأنه قد أشبع الكلام عليه فى الكوكب ، وأجاد شيخ مشايخنا الدهلوى فى تراجمه إذ قال : قوله « أنا بين خيرتين » استشكل هذا القول لأن قوله تعالى : « إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » صريح فى المنع عن الاستغفار بأوكد وجه وأبلغه والنبى ﷺ أعرف بمعانى القرآن فما معنى قوله ﷺ أنا بين خيرتين ؟ والتحقيق عندى فى حل هذا القول منه ﷺ أنه من باب تلقى المخاطب المتكلم بغير ما أراده لكونه مرغوبا له رجاء لاستجابة ذلك عند المتكلم ، وهذا التصنع فى الكلام من صنائع البلاغة المقررة فى موضعه ، اهـ ١٢ .

(١) هذا هو الذى ترجم به الإمام البخارى قال العينى : ماترجم به البخارى من أن الكفن من جميع المال هو قول جمهور العلماء ، قال الحافظ قوله : « باب الكفن من جميع المال » أى من رأس المال ، وكان المصنف راعى لفظ حديث مرفوع ورد بهذا اللفظ . أخرجه الطبرانى فى الأوسط من حديث على وإسناده ضعيف ، وذكره ابن أبى حاتم فى العلل من حديث جابر ، وحكى عن أبيه أنه منكر ، قال ابن منده : قال بذلك جميع أهل العلم إلا رواية شاذة عن خلاص بن عمرو قال : الكفن من الثلث ، وعن طاوس قال من الثلث إن كان قليلا ، ويرد على هذا الإطلاق ما استثناه

الذى يكفن فيه فقط ، بل المراد كل ما يفتقر إليه فى تكفينه من أجرة الغسال والحافر(١) وقيمة الأرض والحنوط وغير ذلك .

الشافعية وغيرهم من الزكاة وما يتعلق بعين المال فإنه يقدم على الكفن وغيره من مؤنة التجهيز كما كانت التركة شيئاً مرهوناً ، اهـ . وقال العينى بعد ذكر قول خلاس بن عمرو المذكور فى كلام الحافظ وذكر الطحاوى أنه أحد قولى سعيد بن المسيب وطاوس فإنهما قالا الكفن من الثلث ، وعن طاوس : من الثلث إن كان قليلا ، ثم قال العينى فى قول إبراهيم النخعى يبدأ بالكفن : وصله الدارمى وإنما يبدأ بالكفن أولا لأن النبى ﷺ لم يستفسر فى حديث حمزة ومصعب بن عمير بأنه عليهما دين ، ولو لم يكن مقدما على الدين لاستفسر لأنه موضع الحاجة إلى البيان ، وسكوت الشارع فى موضوع الحاجة إلى البيان بيان ، فإن قلت يرد عليه العبد الجانى والمرهون ونحوهما فإن ولى الجناية والمرتهن ونحوهما أحق بالعين من تجهيز الميت وتكفينه ، قلت : هذا كله ليس بتركة لأن التركة مايتركه الميت صافياً من تعلق حق الغير بعينه وههنا تعلق بعينه حق الغير قبل أن يكون تركة ، انتهى مختصراً .

(١) كما يدل عليه الآثار الواردة فى الباب ذكر الحافظان تخريجها وقال ابن عابدين : فى بحث « من يجب عليه تكفين من لا مال له » والواجب تكفينها أى الزوجة وتجهيزها الشرعيان من كفن السنة أو الكفاية ، وحنوط وأجرة غسل وحمل ودفن دون ما ابتدع فى زماننا من مهللين وقراء ونحو ذلك ، ومن فعل ذلك بدون رضا بقية الورثة البالغين يضمن فى ماله ، اهـ . وقال الموفق : ولا ينتقل إلى الوارث من مال الميت إلا ما فضل عن حاجته الأصلية وكذلك مؤنة دفنه وتجهيزه وما لا بد للميت منه فأما الحنوط والطيب فليس بواجب ، ذكره أبو عبد الله بن حامد لأنه لا يجب فى الحياة فكذلك بعد الموت ، وقال القاضى : يحتمل أنه واجب لأنه مما جرت به العادة وليس بصحيح فإن العادة جرت بتحسين الكفن وليس بواجب ، اهـ . وكذا فى الشرح الكبير لابن قدامة وزاد : ولأصحاب الشافعى

قوله : (فلم يوجد له ما يكفن فيه إلا بردة) دلالته على الترجمة ظاهرة [١] فإنه لم يؤخذ عن البردة [٢] شيء وقدم التكفين فيها على جملة ما سواه ، ثم إن فى الرواية دلالة على أن فرض الكفن ما يحصل به الستر[٣] ولو ثوباً لا يكفى من الرأس إلى القدم .

قوله : (أن تغطى رأسه) لشرافته[٤] .

وجهان كهذين ، اه . وقال الدردير : وقدم الكفن من رأس المال كمؤنة الدفن من غسل وحنوط وحمل وحفر قبر وحراسة إن احتيج ، اه ١٢ .

(١) وهذا واضح وبذلك ذكرت الشراح المطابقة ، قال العينى : مطابقته للترجمـــة فى قوله فلم يوجد إلا بردة ، وكفن رسول الله ﷺ مصعب بن عمير فى بردته ، وحمزة رضى الله عنه فى بردته ، ولم يلتفت إلى غريم ولا إلى وصية ولا إلى وارث وبدأ بالتكفين على ذلك كله ، فعلم أن التكفين مقدم وأنه من جميع المال لأن من جميع مالهما كان لكل منهما بردة ، اه ١٢ .

(٢) أى للورثة بل كفن فى الرداء كله ١٢ .

(٣) قال العينى : إذا لم يوار إلا رأسه فقط أو إلا قدميه فقط كان تغطية عورته أحق ، اه . قال الموفق : فإن لم يجد إلا ما يستر العورة سترها لأنها أهم فى الستر بدليل حالة الحياة اه ١٢ .

(٤) قال ابن بطال : فيه إن الثوب إذا ضاق فتغطية الرأس أولى من رجليه لأنه أفضل ، اه . كذا فى العينى ، وبذلك جزم الموفق مستدلا بحديث الباب : ويجب تغطية جميع البدن عندنا ولو بنحو إذخر ، ففى الدر المختار : وكفن الضرورة مايوجد وأقله مايعم البدن ، وعند الشافعى ما يستر العورة ، وبسط الكلام عليه ابن عابدين وقال : إن مالايستر البدن لايكفى عند الضرورة أيضاً بل يجب ستر باقيه بنحو حشيش ، ولذا قال الزيلعى بعد سوق حديث مصعب : وهذا دليل على أن

قال : (إنى والله ما سألته) لألبسه ، وظاهر الجواب لا يدفع ما أوردوا عليه ، وتحقيقه أنهم اعترضوا عليه مسألته إياها مع غنائه عنها واحتياجه ﷺ إليها فأجاب(١) بأنى وإن كنت مستغنياً عنها فى ثياب اللبسة إلا أنى افتقرت إليها فى كفنى : فأما النبى ﷺ فليس له كثير احتياج ، أما أولا فلأنه يلبس ما كان لابسه قبل إهدائها إياها ، وأما ثانياً فلأنه ﷺ يهدىٰ إليه مثلها كثيراً مع أن الموت لا يعلم وقته متى يحل ؟ والشملة الكافية للكفن لعلها لا يرد إليه بعد ذلك عن قريب فيبقى الرجل خائباً عن قصده ، وبهذا تحصل المطابقة بين السؤال والجواب ، ثم إن الإعداد(٢) وإن ثبت فى الكفن فلم يثبت فى القبر ، فلا يحسن إعداد القبر إلا إذا نوى فيه أن يدفن فيه من مات من أهله وذلك لأن الموت فى هذا الموضع المعلوم

ستر العورة وحدها لا يكفى خلافا للشافعى ، اهـ . وفى الشرح الكبير لابن قدامة : الواجب ثوبٌ يستر جميع بدنه ، وهذا وجه لأصحاب الشافعى وظاهر مذهبهم أن الواجب ما يستر العورة ، انتهى مختصراً ، وقال الدردير : هل الواجب ثوب يستر جميعه أو ستر العورة وستر الباقى سنة خلاف ، اهـ ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الأجوبة عن السائل ويقل بها القلق الذى يقع فى القلب بظاهر الحديث فإن سؤاله رضى الله عنه مع علمه بأنه ﷺ محتاج إليه واشتهار عادته الشريفة المعروفة المستمرة أنه لا يرد سائلا يورث قلقاً فى القلوب من أنه كيف اجترأ على السؤال فى تلك الأحوال ١٢ .

(٢) قال الحافظ فى « باب من استعد الكفن » قوله « لم ينكرْ » ضبط فى روايتنا بفتح الكاف على بناء المجهول ، وحكى الكسر على أن فاعل الإنكار النبى ﷺ ، وحكى الزين بن المنير عن بعض الروايات فلم ينكره بهاء يدل عليه ، وهو بمعنى الرواية التى بالكسر وإنما قيد الترجمة بذلك ليشير إلى أن الإنكار الذى وقع من الصحابة كان على طلب البردة فلما أخبرهم بعذره لم ينكروا على ذلك فيستفاد منه جواز تحصيل ما لا بد للميت منـــه من كفن ونحوه فى حال حياته وهل يلتحق

غير معلوم[١] ، ولا كذلك الكفن فإنه يمكن أخذه معه حيث شاء .

قوله : (يا رسول الله ما هذا ؟) وقد استبعد[٢] ذلك منه ﷺ لأنه ظن

بذلك قبر فيه بحث سيأتى ، اه . ثم قال الحافظ فى فوائد الحديث : وفيه مشروعية الإنكار عند مخالفة الأدب ظاهراً وإن لم يبلغ المنكر درجة التحريم وفيه التبرك بآثار الصالحين ، وقال ابن بطال : فيه جواز إعداد الشىء قبل وقت الحاجة إليه ، قال : وقد حفر جماعة من الصالحين قبورهم قبل الموت ، وتعقبه الزين بن المنير بأن ذلك لم يقع من أحد من الصحابة ، قال : ولو كان مستحباً لكثر فيهم ، وقال بعض الشافعية : فينبغى لمن استعد شيئاً من ذلك أن يجتهد فى تحصيله من جهة يثق بحلها أو من أثر من يعتقد فيه الصلاح والبركة ، اه . وقال القسطلانى : وفيه التبرك بآثار الصالحين وجواز إعداد الشىء قبل وقت الحاجة إليه ، لكن قال أصحابنا لا يندب أن يعد لنفسه كفناً لئلا يحاسب على اتخاذه أى لا على اكتسابه لأن ذلك ليس مختصاً بالكفن بل سائر أمواله كذلك ، ولأن تكفينه من ماله واجب وهو يحاسب عليه بكل حال إلا أن يكون من جهة حل وأثر ذى صلاح فحسن إعداده كما ههنا، لكن لا يجب تكفينه فيه كما اقتضاه كلام القاضى أبى الطيب وغيره ، بل للوارث إبداله لأنه ينتقل للوارث فلا يجب عليه ذلك ، ولو أعد له قبراً يدفن فيه فينبغى أنه لا يكره لأنه للاعتبار بخلاف الكفن قاله الزركشى ، اه . قال الموفق : قال أبو داود وقلت لأحمد يتخذ الرجل كفنه يصلى فيه أياماً أو قلت يحرم فيه ثم يغسله ويضعه لكفنه فرآه حسناً ، قال يعجبنى أن يكون جديداً أو غسيلا وكره أن يلبسه حتى يدنسه ، اه . وفى الدر المختار : ويحفر قبراً لنفسه ، وقيل يكره ، والذى ينبغى أن لا يكره تهيئة نحو الكفن بخلاف القبر ، قال ابن عابدين : قوله « والذى ينبغى » كذا قاله فى شرح المنية ، وقال لأن الحاجة إليه متحققة غالباً بخلاف القبر لقوله تعالى « وما تدرى نفس بأى أرض تموت » ١٢ .

(١) لقوله عز اسمه « وما تدرى نفس بأى أرض تموت » ١٢ .

(٢) هذا غاية التأدب بالصحابى وقد سبق إلى نحو ذلك الكرمانى إذ قال :

أن أعلى الناس منزلة عند الله أبعدهم من مقتضيات البشرية فلا يمكن منه البكاء وغيره وليس المراد أن(١) سعداً ظن بكاءه ﷺ داخلا فى البكاء المنهى عنه .

قوله « ماهذا ؟ » أى فيضان العين كأنه استغرب ذلك منه لأنه يخالف ما عهده منه من مقاومة المصيبة بالصبر ، فقال : إنها رحمة أى أثر رحمة على المقبوض تنبعث على المتأمل فيما هو عليه وليس بما توهمت من الجزع وقلة الصبر ، اه . وبذلك شرح العينى بدون الحكاية عن الكرمانى ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر من حال الصحابى ، ويوافقه ما تقدم من شرح العينى والكرمانى ، ويشكل عليه ما شرح به الحافظ إذ قال : قوله : ما هذا ؟ فى رواية عبد الواحد فقال سعد بن عبادة أتبكى ؟ زاد أبو نعيم فى المستخرج وتنهى عن البكاء ، فقال : هذه أى الدمعة أثر رحمة أى الذى يفيض من الدمع بغير تعمد من صاحبه والاستدعاء لا مؤاخذة عليه ، وإنما المنهى عنه الجزع وعدم الصبر ، اه . وتبع القسطلانى فى ذلك الحافظ ولا بعد فى إرجاع كلام الحافظ إلى كلام الكرمانى ، ولا يذهب عليك أنهم اختلفوا فى اسم هذا الولد الميت المرحوم فقيل هو على بن أبى العاص كما كتبه الدمياطى بخطه فى الحاشية ، واستشكل بأنه عاش حتى ناهض الحلم وأن النبى ﷺ أردفه على راحلته يوم الفتح ومثله لا يقال فى حقه أنه صبى عرفاً وإن جاز من حيث اللغة أو هو عبد الله بن عثمان بن عفان من رقية بنته ﷺ لما رواه البلاذرى فى الأنساب أنه لما توفى وضعه النبى ﷺ فى حجره ، وقال إنما يرحم الله من عباده الرحماء ، أو هو محسن لما روى البزار فى مسنده عن أبى هريرة قال : « ثقل ابن لفاطمة » فذكر نحو حديث الباب أو هى إمامة بنت زينب ، وصوبه الحافظ ابن حجر وأجاب عما استشكل من قوله « قبض » مع كون أمامة عاشت بعد النبى ﷺ حتى تزوجها علىّ بأن قوله قبض مجاز فلعله تعالى عافى أمامة ، قال العينى : الصواب قول من قال ابنى بالتذكير لا ابنتى بالتأنيث ، وجمع البرماوى باحتمال تعدد الواقعة ملخص من القسطلانى ، وبسط الحافظان الكلام على تلك الروايات ترجيحاً ونقداً ١٢ .

قوله : (هل رجل منكم لم يقارف[1] الليلة ؟) والظاهر أنه قال ذلك منعاً لعثمان رضی الله عنه ومن فعل فعله لا لأن فيه تعريضاً[2] به بل ليمتنع عنه عثمان ، فيعلم بذلك أنه لا يبقى بعد موت المرأة نكاح[3] بينهما فتنقطع الزوجية ويستوى الزوج

(١) قال الحافظ : قوله لم يقارف بقاف وفاء زاد ابن المبارك عن فليح أراه يعنى الذنب ذكر المصنف فى « باب من يدخل قبر المرأة » تعليقاً ، وقيل معناه لم يجامع تلك الليلة ، وبه جزم ابن حزم وقال معاذ الله أن يتبجح أبو طلحة عند رسول الله ﷺ بأنه لم يذنب تلك الليلة ، ويقويه أن فى رواية ثابت بلفظ «لا يدخل القبر أحد قارف أهله البارحة » فتنحى عثمان ، وحكى عن الطحاوى أنه قال « لم يقارف تصحيف ، والصواب لم يقاول أى لم ينازع غيره الكلام لأنهم كانوا يكرهون الحديث بعد العشاء ، وتعقب بأنه تغليط للثقة بغير مستند وكأنه استبعد أن يقع لعثمان ذلك لحرصه على مراعاة خاطره الشريف ، ويجاب عنه باحتمال أن يكون مرض المرأة طال واحتاج عثمان إلى الوقاع ولم يظن عثمان أنها تموت تلك الليلة وليس فى الخبر ما يقتضى أنه واقع بعد موتها بل ولا حين احتضارها ، اه . قلت: ما حكى عن الطحاوى من التصحيف لعله ذكره فى أحد تصانيفه وإلا فقد ذكر الطحاوى فى مشكل الآثار : تأملنا قول النبى ﷺ «قارف» أهله فوجدنا المقارفة قد تكون من المقاولة وقد تكون من غيرها من الإصابة واستحال عندنا أن يكون أراد بذلك الإصابة لأنها من يصيبها من أهله غير مذمومة وقد تكون من المقاولة مذمومة إلى آخر ماذكره ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : يروى أن هذه البنت هى أم كلثوم امرأة عثمان ، وعثمان فى تلك الليلة باشر جارية له فعلم رسول الله ﷺ بذلك فلم يعجبه حيث شغل عن المريضة المحتضرة بها ، فأراد أن لا ينزل فى قبرها معاتبة عليه فكنى به عنه أو حكمة أخرى والله أعلم بها ، اه ١٢ .

(٣) قال صاحب الدر المختار : ويمنع زوجها من غسلها ومسها لا من النظر

بغيره من الأجانب ، وأيضاً فكان المقصود إظهار أن إنزال الأجنبية فى القبر جائز إذا كان صالحاً والصلاح معلوم بقوله لم يقارف ، والمراد به إذ ذاك هو الذنب فلعل سعداً بات ليلته ليصلى أو يفعل فعلا غير الصلاة حتى لقد علم أنه لم يلم بصغيرة ، وغيره لم يكن بهذا المثابة إما بحسب نفس الأمر أو بحسب ظنه فلم يقدم على ذلك، ويمكن أن يراد بالاقتراف هو الجماع الحلال . وكان(١) ذكره ليعلم من الذى بات ليلته هذه أشبه بالملائكة فإن الجماع أعلى خصال البهائم فالبهيمة فى ارتكابه أكثر منها فى الأكل والشرب وغيرهما فكان ذكره لتعيين أعلام وأفضلهم

إليها على الأصح ، وقالت الأئمة الثلاثة يجوز لأن علياً غسل فاطمة رضى الله تعالى عنهما ، قلنا : هذا محمول على بقاء الزوجية لقوله عليه السلام «كل سبب ونسب ينقطع بالموت إلا سببي ونسبي» مع أن بعض الصحابة أنكر عليه ، قال ابن عابدين : قال فى شرح المجمع فاطمة رضي الله تعالى عنها غسلتها أم أيمن حاضنته ﷺ ورضى عنها فتحمل رواية الغسل لعلى على معنى التهيئة والقيام التام بأسبابه ، ولأن ثبتت الرواية فهو مختص به ، ألا ترى أن ابن مسعود رضى الله عنه لما اعترض عليه بذلك أجابه بقوله أما علمت أن رسول الله ﷺ قال إن فاطمة زوجتك فى الدنيا والآخرة فادعائه الخصوصية دليل على أن المذهب عندهم عدم الجواز ، ويدل على الخصوصية أيضاً الحديث الذى ذكره الصالح اهـ . وفى المراقى : المرأة تغسل زوجها لحل مسه ببقاء العدة ، بخلاف الرجل فإنه لا يغسل زوجته لانقطاع النكاح فصار الزوج أجنبياً ، انتهى مختصراً وبزيادة من الطحطاوى . ثم قال صاحب المراقى : وذو الرحم المحرم أولى بإدخال المرأة ثم ذو الرحم غير المحرم ثم المحرم ثم الصالح من مشايخ جيرانها ثم الشبان الصلحاء ، ولا يدخل أحد من النساء القبر ولا يخرجهن إلا الرجال ولو كانوا أجانب لأن مس الأجنبي لها بحائل عند الضرورة جائز فى حياتها فكذا بعد موتها ، اهـ ١٢ .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت ما الحكمة فيه إذا فسر المقارفة بالمجامعة ؟

بحسب هذه الخصال والأفعال والأحوال وإن كان الفضل ثابتاً لغيرهم كعلى وعثمان

قلت : لعلها هى أنه لما كان النزول فى القبر لمعالجة أمر النساء لم يرد أن يكون النازل فيه قريب العهد بمخالطة النساء لتكون نفسه مطمئنة ساكنة كالناسية للشهوة ، اه . وقال الحافظ : ظاهر السياق أنه ﷺ اختاره لذلك لكونه لم يقع منه فى تلك الليلة جماع ، وعلل ذلك بعضهم بأنه حينئذ يأمن أن يذكره الشيطان بما كان منه تلك الليلة ، اه . وأنت خبير بأن تعليل الشيخ قدس سره أجود من تعليل الكرمانى والحافظ ، وقال الحافظ : قيل إنما آثره بذلك لأنها كانت صنعته ، وفيه نظر ، فإن ظاهر السياق أنه ﷺ اختاره لكونه لم يقع منه الجماع ، اه . وتعقبه العينى إذ قال : فى نظره نظر لأن عدم وقوع الجماع من أبى طلحة لا يستلزم أن يكون مختصاً به بل الظاهر أنه اختاره لذلك لمباشرته بذلك وخبرته به ، اه . قلت : ومعنى قولهم إن ذلك كانت صنعته ما فى الموطأ : «كان فى المدينة رجلان أحدهما يلحد » الحديث ، وهذا الرجل هو أبو طلحة المذكور ، ولا يذهب عليك أن البنت المذكورة هى أم كلثوم رضى الله عنها لا غيرها ، قال الحافظ: قوله «شهدنا بنتا للنبى ﷺ » هى أم كلثوم زوج عثمان، رواه الواقدى عن فليح عن سليمان وأخرجه ابن سعد فى الطبقات فى ترجمة أم كلثوم، وكذا الدولابى فى الذرية الطاهرة ، وكذلك رواه الطبرى والطحاوى من هذا الوجه ، ورواه حماد بن سلمة بن ثابت عن أنس فسماها رقية ، أخرجه البخارى فى التاريخ الأوسط والحاكم فى المستدرك ، قال البخارى ما أدرى ما هذا ؟ فإن رقية ماتت والنبى ﷺ ببدر لم يشهدها ، قال الحافظ : وهم حماد فى تسميتها فقط ويؤيد الأول ما رواه ابن سعد أيضاً فى ترجمة أم كلثوم من طريق عمرة بنت عبد الرحمن قالت : نزل فى حفرتها أبو طلحة وأغرب الخطابى فقال هذه البنت كانت لبعض بنات رسول الله ﷺ فنسبت إليه وكأنه ظن أن الميتة فى حديث أنس هى المحتضرة فى حديث أسامة وليس كذلك كما بينته ، قلت : المراد بحديث أسامة ما تقدم قبل ذلك وهكذا قاله العينى فى شرحه وجزم بأنها أم كلثوم ، قال : وكانت وفاتها سنة تسع .

ممن خصهم الله بمناقب(١) جمة .

قوله : (أتبكى على وقد قال إلخ) ولم يكن بكاؤه هذا من البكاء على الميت(٢) فى شىء إلا أن عمر رضى الله عنه استيقن ببكائه بعد موته لما رآه تبكى عليه وهو حى ، ثم إن ظاهر قول عمر وابنه عموم النهى ويمكن (٣) تأويل قولهما بحيث يوافق المشهور من رأى عائشة رضى الله عنها وابن عباس رضى الله عنه وغيرهما

---

(١) ورد الشيخ قدس سره فى تقرير مولانا حسين على الفنجابى هذا الاحتمال الثانى إذ قال قوله : قيل فيه تعريض على عثمان رضى الله عنه وهما من القائل أنه عليه السلام أخرعثمان مع كونه أحق للمقارفة وظن أن معنى المقارفة الجماع ،وفيه أن حق الزوج انقطع بالموت ولم يبق لأحد ، وما جاء أنه عليه السلام قال :« يقطع فى القيامة الأنساب إلا نسبي» وفهم منه على رضى الله عنه بقاء صهره وغسل فاطمة رضى الله عنها وأنكر عليه الصحابة رضى الله عنهم ومستندهم أنه ليست أحكام الدنيا باقية ببقاء هذا الصهر، ألا ترى أنه لم يجز لعلى رضى الله عنه النكاح على فاطمة رضى الله عنها فى وقت حياتها ، ولم يمنع بعد بثبت انقطاع حق الزوج فعثمان وغيره مساو مع أنه لا بد أن يكون دخل مع أبى طلحة رجل آخر أيضاً ولم يسأل حالهم، ومعنى المقارفة الكسب والمراد كسب الذنب ، ومن أين معنى الجماع ؟ وأين الذنب فى مثل جماع عثمان ، وإن قيل فى جماع عثمان ذنب فما الذنب فى جماع غيره مع أنه عليه السلام قال : هل منكم لم يقارف ؟ بل المراد كسب الذنب ، ولم يجب أحد خوفا وأجاب أبو طلحة باعتبار ظنه وظاهر عليه ، اهـ ١٢ .

(٢) لأنه رضى الله عنه لم يمت بعد ، قال العينى : قيل إنما أنكر عمر على صهيب بكاءه لرفع صوته ففهم منه أن إظهاره لذلك قبل موت عمر يشعر استصحابه ذلك بعد وفاته أو زيادته عليه فابتدره بالإنكار لذلك ، اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال ابن عمر شيئاً ، قال الطيبي وغيره : ظهرت لابن عمر

ويحمل النهى الوارد عنها مطلقاً على أنه كان سـدّاً (١) للباب لئلا ينجر الامر بالآخرة إلى البكاء المنهى عنه ، ثم إن تأويل عائشة رضى الله عنها مبنى على أنها لم تسمع ما رواه ابن عمر وعمر من أن الميت يعذب ببكاء أهله وظنت أنهما فهما ذلك من قوله ﷺ الذى قاله فى اليهودية كما ذكرته عائشة فى روايتها ، فأما قوله « والله أضحك وأبكى » ظاهر الاحتجاج به يبطل التكليف لان سائر الافعال من الخير والشر راجعة إليه تعالى فكيف يقدم مثل ابن عباس على ذلك .

الحجة فسكت مذعناً ، وقال الزين بن المنير : سكوته لايدل على الاذعان فلعه كره المجادلة فى ذلك المقام ، وقال القرطبى : ليس سكوته لشك طرأ له بعدما صرح برفع الحديث ، ولكن احتمل عنده أن يكون الحديث قابلا للتأويل ولم يتعين له محل يحمله عليه إذ ذاك أو كان المجلس لا يقبل المماراة ولم تتعين الحاجة إلى ذلك حينئذ ، ويحتمل أن يكون ابن عمر فهم من استشهاد ابن عباس بالآية قبول روايته لانها يمكن أن يتمسك بها فى أن لله أن يعذب بلاذنب فيكون بكاء الحى علامة لذلك أشار إلى ذلك الكرمانى ، اه . وقال العينى : وقد اختلف فى محل الحديثين ، فقال الخطابى : يحتمل أن يكون الامر فى هذا على ما ذهبت إليه عائشة لانها قد روت أن ذلك إنما كان فى شأن يهودى ، والخبر المفصل أولى من المجمل ، ثم احتجت بالآية قال : وقد يحتمل أن يكون ما رواه ابن عمر صحيحاً من غير أن يكون فيه خلاف للآية ، وذلك أنهم كانوا يوصون أهليهم بالبكاء والنوح عليهم ، وكان ذلك مشهوراً من مذاهبهم ، وهو موجود فى أشعارهم إلى آخر ما بسطه فى الاقاويل المتعددة فى الجمع بين الاحاديث إلى أن قال : والحاصل أن العلماء ذكروا فى قوله ﷺ إن الميت يعذب ببكاء أهله ثمانية أقوال ، أصحها وهو تأويل الجمهور أنه محمول على من أوصى به ، وإليه ذهب البخارى فى قوله إذا كان النوح من سنته ، وسيأتى ترجيح الكرمانى قريباً ١٢ .

(١) ويدل على ذلك ما ورد فى الروايات من إباحة البكاء على الميت منها

والجواب(١) أنه قصد بذلك أن مدار التكليف هو الاختيار والكسب وفى الضحك والبكاء الطبعيين البشريين لانسبة بوجه إلا إليه تعالى فأنى المؤاخذة عليهما.

ما حكاه العينى من رواية النسائى وابن ماجه عن أبى هريرة قال : مات ميت فى آل رسول الله ﷺ فاجتمع النساء يبكين عليه فقام عمر ينهاهن ويطردهن فقال رسول الله ﷺ : دعهن ياعمر فإن العين دامعة والقلب مصاب والعهد قريب ، وقد ذكر العينى عدة روايات دالة على إباحة البكاء ، ولذا ترى الإمام البخارى قد جمع بين الروايات المختلفة الواردة فى البكاء على الميت ١٢ .

(١) قال الحافظ : «قوله قال ابن عباس عند ذلك» أى عند انتهاء حديثه عن عائشة : والله هو أضحك وأبكى أى أن العبرة لا يملكها ابن آدم ولا تسبب له فيها فكيف يعاقب عليها فضلا عن الميت ، وقال الداودى : معناه أن الله تعالى أذن فى الجميل من البكاء فلا يعذب على ما أذن فيه ، وقال الطيبى : غرضه تقرير قول عائشة أى أن بكاء الإنسان وضحكه من الله يظهره فيه فلا أثر له فى ذلك ، اهـ . وزاد العينى وقال الكرمانى : لعل غرضه من هذا الكلام فى هذا المقام أن الكل بخلق الله وإرادته فالأولى فيه أن يقال بظاهر الحديث وأن له أن يعذب بلا ذنب ، ويكون البكاء عليه علامة لذلك أو يعذبه بذنب غيره ، سيما وهو السبب فى وقوع الغير فيه « ولايسأل عما يفعل » وتخصيص آية الوازرة بيوم القيامة ، اهـ . قلت : ونص كلام الكرمانى قال القرافى : الأولى أن يقال سماع صوت البكاء هو نفس العذاب كما إنا معذبون ببكاء الأطفال فيبقى الحديث على ظاهره بلا تخصيص وتكلف ، أقول وله وجه آخر بأن يقال جاز التعذيب بفعل الغير فى الدنيا كقوله تعالى « واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » ، وكذا فى البرزخ ، وأما آية الوازرة فإنما هى فى يوم القيامة فقط ، وهذان الوجهان أحسن الوجوه الثمانية فى توجيه الحديث ، وقال السندى قوله والله هو أضحك وأبكى ليس المراد بذلك أن الخالق هو الله تعالى فلا يعاقب العبد بذلك أصلا بل المراد أن الله تعالى أضحك

قوله : (الجزع القول السيء والظن السيء) يعني بذلك(١) والله أعلم أنه لاضير

الحي فلا يؤاخذ بذلك الميت ، ويحتمل أن يقال مراده بيان أن عذاب الميت ببكاء الأهل لا وجه له أصلا لا عقلا ولا شرعاً ، أما عقلا فلأن الفعل مخلوق لله تعالى فلا يتجه عذاب العبد به أصلا من قام به ولا غيره لولا الشرع ، وأما شرعاً فلأن الشرع ما ورد إلا بعذاب من قامت به المعصية لا بعذاب غيره فلا يصح القول بعذاب الميت ببكاء أهله فإلى الأول أشار ابن عباس بقوله «والله أضحك وأبكى» بعد أن نقل عن عائشة ما يكون فيه إشارة إلى الثاني أعني قوله تعالى : «ولا تزر وازرة وزر أخرى» ، وهذا الوجه أدق ، وعلى الوجهين لا يرد أن هذا الكلام يقتضي أن لا يعذب أحد بفعل أصلا لا الفاعل ولا غيره لأن الخالق مطلقاً هو الله تعالى ، بقي أنه قد صح تحميل الظالم ذنوب المظلوم بعد أن تقسم حسناته بين المظلومين فإذا فرغت توضع سيئات المظلومين عليه ، فما معنى قوله تعالى : «ولا تزر وازرة وزر أخرى» ، قلت : لعل معناه أن الله تعالى لا يعاقب أحداً ولا يعذبه بذنب غيره لا أن لا يحمل عليه ذنب غيره جزاء له على عمله ، وبينهما فرق ، والحاصل أنه تعالى لا يؤاخذ أحد بذنب غيره ابتداء ، ويمكن أن يؤاخذه بعد تحميل عمل الغير إياه بناء على أن أعماله تقتضي التحميل جزاء عليها ، ومن هذا القبيل «من سن سنة سيئة» الحديث ، وحديث لأنه أول من سن القتل وقوله تعالى : «وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم» فافهم ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : القول السيء بفتح المهملة وتشديد التحتانية بعدها أخرى مهموزة ، والمراد به ما يبعث الحزن غالباً بالظن السيء اليأس من تعويض الله المصاب في العاجل ما هو أنفع له من الفائت أو الاستبعاد لحصول ما وعد به من الثواب على الصبر ، اه . قال العيني : مطابقته للترجمة من حيث المقابلة وهي ذكر الشيء وما يضاده وذلك أن ترك إظهار الحزن من القول الحسن والظن الحسن وإظهاره

فى إظهار الحزن (١) ما لم يقل سوء ولا أساء الظن الكريم تعالى وإن كان للذى لم يظهره على (٢) الناس فضل كثير ، ودلالة الرواية على الترجمة ظاهرة لحال المرأة .

قوله : (إنها صادقة) فيه دلالة على أن العبرة للتبادر من المعانى وأن المعاريض (٣) لاتخلو عن نوع شائبة من الكذب وذلك لأنه سماها صادقة فى ظنه فيلزم كونها كاذبة بحسب نفس الأمر ولا واسطة بين الصدق والكذب كما هو التحقيق .

مع الجزع الذى يؤديه إلى ما حظره الشرع قول سيء وظن سيء ، اه . وتبعه القسطلانى ولم يتعرض الحافظ لوجه المناسبة ١٢ .

(١) وبذلك وافق الحافظ قول يعقوب عليه السلام بالترجمة إذ قال : قال الزين بن المنير : مناسبة هذه الآية للترجمة أن قول يعقوب لما تضمن أنه لايشكو بتصريح ولا تعريض إلا لله وافق مقصود الترجمة ، وكان خطابه بذلك لبنيه بعد قوله تعالى : « يا أسفى على يوسف » ، اه ١٢ .

(٢) قال القسطلانى قوله : « باب من لم يظهر حزنه » أى فترك ما أبيح له من إظهاره قهراً للنفس بالصبر الذى هو خير ، قال الله تعالى : «ولئن صبرتم لهو خير للصابرين» ، اه ١٢ .

(٣) قال ابن بطال : قوله «هدأ نفسه» من معاريض الكلام وأرادت بسكون النفس الموت ، وظن أبو طلحة أنها تريد به سكون نفسه من المرض وزوال العلة وتبدلها بالعافية وأنها صادقة فى ما خيل إليه ، كذا فى الكرمانى ، وقال الحافظ : وظن أبو طلحة أنها صادقة أى بالنسبة إلى ما فهمه من كلامها وإلا فهى صادقة بالنسبة إلى ماأرادت ، ومعنى قولها « هدأت » بالهمز أى سكنت ، أى النفس كانت قلقة منزعجة بعارض المرض فسكنت بالموت ، وظن أبو طلحة أن مرادها أنها سكنت بالنوم لوجود العافية ، اه . وقال العينى فى فوائد الحديث : وفيه مشروعية المعاريض الموهمة إذا دعت الضرورة إليها وشرط جوازها أن لايبطل حق مسلم ، اه . قال الحافظ : والابن المذكور هو أبو عمير الذى كان رسول الله

. . . .

ﷺ يمازحه ويقول له يا أبا عمير مافعل النغير ، بين ذلك ابن حبان فى روايته من طريق عمارة بن ذاذان عن ثابت وزاد من طريق جعفر بن سليمان عن ثابت فى أوله قصة تزويج أم سليم بأبى طلحة بشرط أن يسلم ، وقال فيه : فحملت فولدت غلاما صبيحاً فكان أبو طلحة يحبه حباً شديداً فعاش حتى تحرك فمرض فحزن أبو طلحة عليه حزناً شديداً حتى تضعضع ، وأبو طلحة يغدو ويروح على رسول الله ﷺ فراح روحة فمات الصبى فأفادت هذه الرواية تسمية امرأة أبى طلحة ، ومعنى قوله « وأبو طلحة خارج » أى خارج البيت عند النبى ﷺ فى أواخر النهار ، وفى رواية الإسماعيلى كان لأبى طلحة ولد فتوفى فأرسلت أم سليم أنساً يدعو أبا طلحة وأمرته أن لا يخبره بوفاة ابنه وكان أبو طلحة صائماً ، وقوله « هيأت شيئا » قال الكرمانى أى أعدت طعاماً لأبى طلحة وأصلحته ، وقيل هيأت حالها وتزينت ، قال الحافظ بل الصواب أن المراد أنها هيأت أمر الصبى بأن غسلته وكفنته كما ورد فى بعض طرقه صريحاً ، ففى رواية أبى داود الطيالسى عن مشايخه عن ثابت فهيأت الصبى ، وفى رواية حميد عن ابن سعد : فتوفى الغلام فهيأت أم سليم أمره ، وفى رواية عمارة ابن ذاذان عن ثابت : فهلك الصبى فقامت أم سليم فغسلته وكفنته وحنطته وسجت عليه ثوباً ، اهـ . وبنحو ذلك قاله العينى إلا أنه ذكر الاحتمالات الثلاثة المذكورة بدون ترجيح الثالث . وقوله (فقال رجل من الأنصار إلخ) ، قال الحافظ : هو عباية بن رفاعة لما أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى فى الدلائل وغيرهما كلهم من طريق سعيد بن مسروق عن عباية قال : كانت أم أنس تحت أبى طلحة فذكر القصة شبيهة بسياق ثابت عن أنس ، وقال فى آخره فولدت له غلاماً فقال عباية : فلقد رأيت لذلك الغلام سبع بنين كلهم قد ختم القرآن ، وأفادت هذه الرواية أن فى رواية سفيان تجوزاً فى قوله لهما لأن ظاهره أنه من ولدهما بغير واسطة وإنما المراد من أولاد ولدهما المدعو له بالبركة وهو عبد الله بن أبى طلحة ، ووقع فى رواية سفيان

قوله : (فقال ألاتسمعون أن الله لايعذب إلخ) إنما قال ذلك لئلا يجترؤا(١) على أزيد من ذلك وهى النياحة المحظورة .

تسعة وفى هذه سبعة ولعل فى أحدهما تصحيفاً أو المراد بالسبعة من ختم القرآن كله وبالتسعة من قرأ معظمه ، وله من الولد فيما ذكر ابن سعد وغيره من أهل العلم بالأنساب إسحق وإسماعيل وعبد الله ويعقوب وعمر والقاسم وعمارة وإبراهيم وعمير وزيد ومحمد وأربع من البنات ، اه . وزاد العينى بعد ذكر أولاده على قول أهل الأنساب أن قول عباية سبعة أو تسعة فى رواية سفيان لاينافى الزيادة لأنه ما أخبر إلا عمن رآه ، وتعقب العينى على قول الحافظ أن فى رواية سفيان تجوزاً بأنه لانسلم التجوز فى رواية سفيان لأنه لم يقل رأيت منهما أو لهما تسعة أولاد ، انتهى مختصراً . وتعقب القسطلانى على العينى وأصاب فى التعقب إذ قال : قوله « فرأيت لها تسعة أولاد » كذا فى رواية أبى ذر والأصيلى ولابن عساكر ولغيرهم فرأيت لهما، قال ابن حجر : فى رواية سفيان تجوز فى قوله لهما أى على رواية ثبوتها لأن ظاهره أنه من ولدهما بغير واسطة وإنما المراد من أولاد ولدهما ، وتعقبه العينى بعد أن ذكر عبارته بلفظ لهما فانظر وتعجب من هذا التعقب ، اه ١٢ .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره أجود مما قاله الحافظ إذ قال : قوله « ألاتسمعون» فيه إشارة إلى أنه فهم من بعضهم الإنكار فبين لهم الفرق بين الحالتين ، اه . وماقاله الكرمانى قريب مما أفاده الشيخ قدس سره إذ قال: فإن قلت فلم بكى رسول الله ﷺ وأصحابه ، قلت : لم يكن بكاؤهم على الميت بل على الحى، ثم إن المراد بالبكاء المنهى عنه مايتضمن النياحة وما لا يجوز فى الشريعة ، اه . ثم قال الحافظ: قوله « فلما رأى القوم بكاءه» فيه إشعار بأن هذه القصة كانت بعد قصة إبراهيم ابن النبى صلى الله عليه وسلم لأن عبد الرحمن بن عوف كان معهم فى هذه ولم يعترضه بمثل ما اعترض به هناك فدل على أنه تقرر عنده العلم بأن مجرد البكاء بدمع العين من غير زيادة على ذلك لا يضر ، اه ١٢ .

(باب حمل الرجال الجنازة دون النساء)

والدال عليه قوله فى الحديث: احتملها(١) الرجال ، وقوله : قدمونى، وقوله : أين

---

(١) قال الحافظ : قال ابن رشيد: ليست الحجة من حديث الباب ظاهرة فى منع النساء لأنه من الحكم المعلق على شرط وليس فيه أن لا يكون الواقع إلا ذلك ولو سلم فهو من مفهوم اللقب ، ثم أجاب بأن كلام الشارع مهما أمكن حمله على التشريع لا يحمل على مجرد الإخبار عن الواقع ، ويؤيده العدول عن المشاكلة فى الكلام حيث قال : إذا وضعت فاحتملها الرجل ولم يقل فاحتملت فلما قطع احتملت عن مشاكلة وضعت دل على قصد تخصيص الرجال بذلك وأيضاً لجواز ذلك للنساء وإن كان يؤخذ بالبراءة الأصلية لكنه معارض بأن فى الحمل على الأعناق والأمر بالإسراع مظنة الانكشاف غالباً وهو مباين للمطلوب منهن من التستر مع ضعف نفوسهن عن مشاهدة الموتى غالباً فكيف بالحمل مع ما يتوقع من صراخهن عند حمله ووضعه وغير ذلك من وجوه المفاسد ، انتهى ملخصاً . قال الحافظ : وقد ورد ما هو أصرح من هذا فى منعهن ولكنه على غير شرط المصنف ولعله أشار إليه ، وهو ما أخرجه أبو يعلى من حديث أنس قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ فى جنازة فرأى نسوة فقال: أتحملنه ؟ قلن لا ، قال أتدفنه ؟ قلن لا ، قال فارجعن مأزورات غير مأجورات» ، ونقل النووى فى شرح المهذب أنه لا خلاف فى هذه المسألة بين العلماء والسبب فيه ما تقدم ولأن الجنازة لابد أن يشيعها الرجال فلو حملها النساء لكان ذلك ذريعة إلى اختلاطهن بالرجال فيفضى إلى الفتنة ، وقال ابن بطال : قد عذر الله النساء لضعفهن حيث قال : « إلا المستضعفين من الرجال والنساء » الآية ، وتعقبه الزين بن المنير بأن الآية لا تدل على اختصاصهن بالضعف بل على المساواة ، اهـ . قال: والأولى أن ضعف النساء بالنسبة إلى الرجال من الأمور المحسوسة التى لا تحتاج إلى دليل ، اهـ . قلت : والحديث الذى أشار إليه الحافظ من رواية أبى يعلى عن

تذهبون بى ، نعم يجوز للنساء[1] حملها عند الضرورة وفقدهم .

قوله : (كل شىء إلا الإنسان) وفى حكمهم الجن[2] وقد صرح به فى بعض الروايات أيضاً .

أنس أخرجه نحوه ابن ماجه بسنده عن على رضى الله عنه قال : « خرج رسول الله ﷺ فإذا نسوة جلوس فقال ما يجلسكن ؟ قلن : ننتظر الجنازة ، قال : هل تغ لن ؟ قلن لا ، قال : هل تحملن ؟ قلن لا ، قال : هل تدلين فيمن يدلى ؟ قلن لا ، قال : فارجعن مأزورات غير مأجورات » قلت : وعلى هذا فيكون الترجمة من الأصل الحادى والأربعين من أصول التراجم المتقدمة ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم : دلالة لفظ الحديث أعنى قوله واحتملها الرجال على الترجمة غير ظاهرة إذ يجوز أن يكون ذكر الرجال على طريق تصوير صورة صالحة لأداء المقصود وهو بيان حال الميت فى الصلاح والطلاح لكن ماسبق فى الأبواب السابقة من أن النساء ممنوعات عن اتباع الجنائز يدل على ذلك دلالة ظاهرة وكأن المؤلف اعتمد عليه فى هذا الباب ، اه . قلت : وعلى هذا فينبغى أن يكون الترجمة داخلا فى الأصل السابع والعشرين .

(١) قال العينى : فإن قلت إن لم يوجد رجال قلت الضرورات مستثناة فى الشرع ، اه . وقال القسطلانى : فإن لم يوجد غيرهن تعين عليهن ، اه ١٢ .

(٢) ظاهر ماأفاده الشيخ قدس سره أن المستثنى الثقلان ، وظاهر كلام الحافظ أن الصيحة المذكورة : لا يسمعها الإنسان فقط وأما صيحة الميت فى القبر فالمستثنى منها الثقلان ، إذ قال قوله « لصعق » أى لغشى عليه من شدة مايسمعه ، وربما أطلق ذلك على الموت والضمير فى « يسمعه » راجع إلى دعائه بالويل أى يصيح بصوت منكر لو سمعه الإنسان لغشى عليه ، قال ابن بزيزة هو مختص بالميت الذى هو غير صالح وأما الصالح فمن شأنه اللطف والرفق فى كلامه فلا يناسب الصعق من سماع كلامه ، انتهى . ويحتمل أن يحصل الصعق من سماع كلام الصالح لكونه غير مألوف ،

. . . .

وقد روى أبو القاسم بن منده هذا الحديث فى كتاب الأهوال بلفظ « لو سمعه الإنسان لصعق من المحسن والمسىء » فإن كان المراد به المفعول دل على وجود الصعق عند سماع كلام الصالح أيضا ، وقد استشكل هذا مع ما ورد فى حديث السؤال فى القبر « فيضربه ضربة فيصعق صعقة يسمعها كل شىء إلا الثقلين » والجامع بينهما الميت والصعق ، والأول استثنى فيه الإنس فقط والثانى استثنى فيه الجن والإنس ، والجواب أن كلام الميت بما ذكر لا يقتضى وجود الصعق وهو الفزع إلا من الآدمى لكونه لم يألف سماع كلام الميت بخلاف الجن فى ذلك وأما الصيحة التى يصيحها المضروب فإنها غير مألوفة للإنس والجن جميعاً لكون سببها عذاب الله ولا شىء أشد منه على كل مكلف فاشترك فيه الإنس والجن والله أعلم ، واستدل به على أن كلام الميت يسمعه كل حيوان ناطق وغير ناطق ، لكن قال ابن بطال : هو عام أريد به الخصوص وأن المعنى يسمعه من له عقل كالملائكة والجن والإنس لأن المتكلم روح وإنما يسمعه الروح من هو روح مثله ، وتعقب بمنع الملازمة إذ لا ضرورة إلى التخصيص بل لا يستثنى إلا الإنسان كما هو ظاهر الخبر وإنما اختص الإنسان بذلك إبقاء عليه وبأنه لا مانع من إنطاق الله الجسد بغير روح ، اه . وذكر العينى أيضاً كلام ابن بطال ولم يذكر ما تقدم فى كلام الحافظ .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث بباب « قول الميت وهو على الجنازة : قدمونى » ، وسيأتى قريباً « باب كلام الميت على الجنازة » وذكر فيه أيضاً حديث أبى سعيد المذكور ، قال الحافظ : قال ابن رشيد : الحكمة فى هذا التكرير أن الترجمة الأولى مناسبة للترجمة التى قبلها وهى « باب السرعة بالجنازة » كأنه أراد أن يبين أن ابتداء العرض إنما يكون عند حمل الجنازة لأنها حينئذ ما تؤول إليه فتقول ما تقول ، اه . وهكذا قال العينى : ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن غرض الترجمة الأولى هو الذى أشار إليه ابن رشيد بل هو عندى من قبيل الأصل

قوله : (فكنت فى الصف الثانى أو الثالث) تردد(١) الراوى فى أنه هل كان فى الثانى أو الثالث مشعر بجواز الأمرين كليهما إذ لو لم تجز الصفوف ثلاثة أو لم يجز اثنان منهما بل وجب الإفراد وتوحيد الصف أو وجب تثليثها لاغير لم يكن له تردد

السادس أى باب فى باب ، ونبه بقوله « كلام الميت » على أن المراد بلفظ الجنازة فى الحديث الميت ، قال الحافظ : قوله «إذا وضعت الجنازة» يحتمل أن يريد بالجنازة نفس الميت وبوضعه جعله فى السرير ، ويحتمل أن يريد السرير والمراد وضعها على الكتف والأول أولى لقوله بعد ذلك « فإن كانت صالحة » قالت : فإن المراد به الميت ، ويؤيده رواية عبد الرحمن بن مهران عن أبى هريرة بلفظ « إذا وضع المؤمن على سريره يقول قدمونى » الحديث ، اهـ . وأما الترجمة الثانية الآتية فالظاهر عند هذا العبد الضعيف إثبات كلام الميت نصاً ، إشارة إلى أن ما فى أبى داود من حديث ابن أبى نملة عن : «أبيه أنه بينما هو جالس عند رسول الله ﷺ وعنده رجل من اليهود مر بجنازة فقال يا محمد هل تتكلم هذه الجنازة ؟ فقال النبى ﷺ : الله أعلم ، قال اليهودى: إنها تتكلم ، فقال رسول الله ﷺ : ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم » الحديث ، فلعل الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أن حديث أبى داود مبنى على أنه ﷺ لم يوح إليه شىء فى ذلك بعد ، ولذا ترى أن الإمام البخارى أيد الترجمة الأولى بلفظ « قدمونى » وبوب الثانية بلفظ كلام الميت المشعر بالكلام نصاً ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ : « باب من صف صفين أو ثلاثة إلخ » أورد فيه حديث جابر فى الصلاة على النجاشى وفيه : « كنت فى الصف الثانى أو الثالث » ، وقد اعترض عليه بأنه لا يلزم من كونه فى الصف الثانى أو الثالث أن يكون ذلك منتهى الصفوف وبأنه ليس فى السياق ما يدل على كون الصفوف خلف الإمام ، والجواب عن الأول أن الأصل عدم الزائد وقد روى مسلم من طريق أيوب عن أبى الزبير عن جابر قصة صلاة النجاشى فقال : فقمنا فصففنا صفين ، فعرف بهذا أن من روى كنت

. . . .

فی الصف الثانی أو الثالث شك هل كان هنالك صف ثالث أم لا ؟ وبذلك تصح الترجمة ، وعن الثانی بأنه أشار إلى ماورد فی بعض طرقه صریحاً كما سیأتی فی هجرة الحبشة من وجه آخر عن قتاده بهذا الإسناد بزیادة فصففنا وراءه ، ووقع فی الباب الذی یلیه من حدیث أبی هریرة بلفظ « فصفوا خلفه » ، اه . وهكذا قال العینی وزاد ، والأحادیث یفسر بعضها بعضاً ولا سیما إذا كان المخرج واحداً والأصل متحداً ، اه. ولا یبعد عند هذا العبد الضعیف المبتلى بالسیئات أن الإمام البخاری أراد الرد على من قال أن یكونوا سطراً واحداً ، قال الحافظ فی « باب سنة الصلاة على الجنازة » قوله : « فیه صفوف وإمام » معطوف على قوله « وفیها تكبیر وتسلیم » قرأت بخط مغلطای كأن البخاری أراد الرد على مالك فإن ابن العربی نقل عنه أنه استحب أن یكون المصلون على الجنازة سطراً واحداً ، قال : ولا أعلم لذلك وجها ، اه ، وعلى هذا فثبتت الترجمة بالشك أیضاً فإنه على كل حال ثبتت الزیادة على الواحد ، قلت : ولا یبعد أیضاً أنه أراد أن تثلیث الصفوف لیس بحتم كما یظهر من بعض الآثار وإن كان مستحباً ، قال الموفق : یستحب أن یصف فی الصلاة على الجنائز ثلاثة صفوف لما روى عن مالك بن هبیرة قال : « قال رسول الله ﷺ من صلى علیه ثلاثة صفوف فقد أوجب » قال فكان مالك بن هبیرة إذا استقل أهل الجنازة جزأهم ثلاثة أجزاء ، رواه الخلال بإسناده ، وقال الترمذی : حدیث حسن ، قال أحمد : أحب إذا كان فیهم قلة أن یجعلهم ثلاثة صفوف قالوا فإن كان وراءه أربعة كیف یجعلهم ؟ قال : یجعلهم صفین فی كل صف رجلین وكره أن یكونوا ثلاثة فیكون فی صف رجل واحد ، وذكر ابن عقیل أن عطاء بن أبی رباح روى أن النبی ﷺ صلى على جنازة فكانوا سبعة ، فجعل الصف الأول ثلاثة والثانی اثنین والثالث واحداً ، قال ابن عقیل ویعایا بها فیقال أین تجدون فذا انفراده أفضل ولا أحسب هذا الحدیث صحیحا فإنی لم أره فی غیر كتاب ابن عقیل وأحمد قد صار إلى خلافه

فى أى الأمرين كان إذ لا يمكن أن تكون هناك إلا ما جاز واستحب وهذا كاف لإثبات الترجمة .

(باب الصفوف على الجنازة)

[بياض فى الأصل[1]]

وكره أن يكون الواحد صفا، ولو علم أحد فى هذا حديثاً لم يعده إلى غيره ،والصحيح فى هذا أن يجعل كل اثنين صفاً ، اهـ . قلت : وحديث مالك بن هبيرة أخرجه أبو داود أيضاً فى سننه ولذلك استحبوا تثليث الصفوف ١٢.

(١) بياض فى الأصل ، ولعل الشيخ قدس سره أراد الكلام على مايوهم من تكرير الترجمة فلم يتفق له لعارض، قال الحافظ : قوله «باب الصفوف على الجنازة» قال الزين بن المنير ما ملخصه أنه أعاد الترجمة لأن الأولى لم يجزم فيها بالزيادة على الصفين ، وقال ابن بطال : أومأ المصنف إلى الرد على عطاء حيث ذهب إلى أنه لايشرع فيه تسوية الصفوف ، يعنى كما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج قال : قلت لعطاء أحق على الناس أن يسووا صفوفهم على الجنائز كما يسوونها فى الصلاة ؟ قال لا ، إنما يكبرون ويستغفرون ، وأشار المصنف بصيغة الجمع إلى ماورد فى استحباب ثلاثة صفوف وهو مارواه أبو داود وغيره من حديث مالك بن هبيرة يعنى المذكور قريباً ، حسنه الترمذى وصححه الحاكم ،قال الطبرى : ينبغى لأهل الميت إذا لم يخشوا عليه التغير أن ينتظروا به اجتماع قوم يقوم منهم ثلاثة صفوف لهذا الحديث ، اهـ . قال : وتعقب بعضهم الترجمة بأن أحاديث الباب ليس فيها صلاة على جنازة وإنما فيها الصلاة على الغائب أو على من فى القبر، وأجيب بأن الاصطفاف إذا شرعوا والجنازة غائبة ففى الحاضرة أولى ، وأجاب الكرمانى : بأن المراد بالجنازة فى الترجمة الميت سواء كان مدفوناً أو غير مدفون فلا منافاة بين الترجمة والحديث ، اهـ . وأنت خبير بأن شيئاً من هذه الوجوه لايناسب شأن البخارى ودقة نظره ، فإنه لو أراد

. . . .

بالترجمة تأييد تثليث الصفوف كان ينبغي له أن يشير إلى ذلك في الترجمة بنوع من الدلالة على أن لفظ الصفوف بصيغة الجمع لا يلزم الزيادة على الاثنين فإن الاثنين وما فوقهما جماعة ، وكذلك لا يشير إلى الرد على عطاء فإن لفظ الصفوف لا يلزم التسوية أيضاً، بل الأوجه كما هو الظاهر أن الإمام البخاري أشار بلفظ على الجنازة الرد على من قال بالصلاة على الغائب فإن الإمام البخاري مع تخريجه حديث الصلاة على النجاشي بطرق لم يبوب بالصلاة على الغائب بل أشار بلفظ الترجمة إلى كون الجنازة حاضرة، وهذا هو التوجيه الذي وجهت الحنفية حديث الصلاة على النجاشي ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، ففيه في مسائل حديث الباب ، ثالثتها ما قاله الزرقاني أن في الحديث الصلاة على الميت الغائب عن البلد ، وبه قال الشافعي وأحمد وأكثر السلف ، وقالت الحنفية والمالكية : لا تشرع ونسبه ابن عبد البر إلى أكثر العلماء ، قال الحافظ : وعن بعض أهل العلم إنما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيه الميت أو ما قرب منه لا ما إذا طالت المدة حكاه ابن عبد البر، وقال ابن حبان : إنما يجوز ذلك لمن كان في جهة القبلة، وقال ابن رشد أكثر العلماء على أنه لا يصلى إلا على الحاضر، وقال بعضهم : يصلى على الغائب لحديث النجاشي، والجمهور على أنه خاص بالنجاشي وحده ، وقال الشيخ ابن القيم : لم يكن من هديه ﷺ الصلاة على كل ميت غائب فقد مات خلق كثير من المسلمين وهم غيب فلم يصل عليهم ، وصح أنه ﷺ صلى على النجاشي فاختلف في ذلك على ثلاثة طرق: أحدها أن هذا تشريع منه وسنة للأمة الصلاة على كل غائب ، وهذا قول الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه ، وقال أبو حنيفة ومالك: هذا خاص به وليس ذلك لغيره ، قال أصحابهما: ومن الجائز أن يكون رفع له سريره فصلى عليه وهو يرى صلاته على الحاضر المشاهد وإن كان على مسافة من البعد ، والصحابة وإن لم يروه فهم تابعون للنبي ﷺ ، قالوا : ويدل على هذا أنه لم ينقل أنه كان يصلي على كل غائب غيره وتركه سنة كما أن فعله سنة ولا سبيل لأحد بعده إلى أن يعاين سرير الميت من المسافة البعيدة ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : الصواب أن الغائب إن مات ببلد لم يصل عليه فيه صلى عليه

. . . .

صلاة الغائب كما صلى النبي ﷺ على النجاشي لأنه مات بين الكفار ولم يصل عليه ، وإن صلى عليه حيث مات لم يصل عليه صلاة الغائب لأن الفرض قد سقط بصلاة المسلمين ، والأقوال ثلاثة في مذهب أحمد وأصحها هذا التفصيل ، والمشهور عند أصحابه الصلاة عليه مطلقاً ، وقال ابن عبد البر : دلائل الخصوصية واضحة لا يجوز أن يشركه فيها غيره لأنه والله أعلم أحضر روحه بين يديه أو رفعت له جنازته حتى شاهدها كما رفع له بيت المقدس حين سألته قريش عن صفته فتكون صلاته كصلاة الإمام على ميت رآه ولم يره المأمومون ولا خلاف في جوازها ، وقول ابن دقيق العيد : يحتاج هذا النقل تعقب بأن الاحتمال كاف في مثل هذا من جهة المانع ، ويؤيده ما ذكره الواحدي بلا إسناد عن ابن عباس قال : « كشف للنبي ﷺ عن سرير النجاشي حتى رآه وصلى عليه » ولابن حبان عن عمران بن حصين : « فقاموا وصفوا خلفه وهم لا يظنون إلا أن جنازته بين يديه » ولأبي عوانة عن عمران بن حصين : « فصلينا خلفه ونحن لا نرى إلا أن الجنازة قدامنا » ، وقد روى عن عمران ابن حصين بإسنادين صحيحين ، انتهى ملخصاً من الأوجز . والبسط فيه . وما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية من التفصيل ، به جزم الخطابي ، وإليه مال ابن رشد في مقدماته ، وإليه ميل الإمام أبي داود إذ ترجم على حديث الصلاة على النجاشي بباب « الصلاة على المسلم يموت في بلاد الشرك » فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري مال في هذه المسألة إلى قول الحنفية والمالكية وأشار بباب « الصفوف على الجنازة » إلى توجيههم المشهور أن الجنازة كانت مشاهدة ، ولذا لم يبوب بباب الصلاة على الغائب مع وجود الحديث عنده ، وقد تقدم في الأصل الخامس والستين من أصول التراجم أن الإمام البخاري قد لا يترجم على مسألة في الحديث لعدم رويته بذلك ، ولا يرد على ذلك حديث ابن عباس في صلاته ﷺ على قبر لأنه كالتنظير للمسألة فتأمل ١٢ .

قوله : (يطلب الماء) أي(١) في غير خوف الفوت

(١) قال الحافظ : قوله : « إذا أحدث إلخ » يحتمل أن يكون هذا الكلام معطوفا على أصل الترجمة ، ويحتمل أن يكون بقية كلام الحسن ، وقد وجدت عن الحسن في هذه المسألة اختلافا فروى سعيد بن منصور عن حماد بن زيد عن كثير بن شنظير قال : سئل الحسن عن الرجل يكون في الجنازة على غير وضوء فإن ذهب يتوضأ تفوته ، قال يتيمم ويصلي ، وعن هشيم عن يونس عن الحسن مثله ، وروى ابن أبي شيبة عن حفص عن أشعث عن الحسن قال : لا يتيمم ولا يصلي إلا على طهر ، وقد ذهب جمع من السلف إلى أنه يجزىء لها التيمم لمن خاف فواتها لو تشاغل بالوضوء ، وحكاه ابن المنذر عن عطاء وسالم والزهري والنخعي وربيعة والليث والكوفيين وهي رواية عن أحمد ، وفيه حديث مرفوع عن ابن عباس رضي الله عنه رواه ابن عدي وإسناده ضعيف ، اه . ورجح العيني كونه من قول الحسن لرواية ابن أبي شيبة وإليه ميل القسطلاني هذا يحتمل أن يكون عطفا على الترجمة أو من بقية كلام الحسن ، ويقوى الثاني ماروى عنه عند ابن أبي شيبة فذكر الأثر المذكور ، وقال الشيخ قدس سره في البذل تحت حديث أبي الجهيم في التيمم : قال العيني : استدل به الطحاوي على جواز التيمم للجنازة عند خوف فواتها ، وهو قول الكوفيين والليث والأوزاعي ، ومنع مالك والشافعي وأحمد ذلك وهو حجة عليهم ، اه . قلت : وتقدم في كلام الحافظ أن رواية لأحمد يوافق الحنفية ، وقال ابن رسلان في شرح أبي داود في حديث التيمم لرد السلام فيه حجة لأحد القولين عن مالك في التيمم للجنازة ، فعلم من ذلك أن للإمامين المذكورين روايتين في المسألة ، وقال الموفق : إن خاف فوت العيد لم يجز له التيمم ، وقال الأوزاعي وأصحاب الرأي : له التيمم لأنه يخاف فوتها بالكلية وإن خاف فوت الجنازة فكذلك في إحدى الروايتين ، والأخرى يباح له التيمم ويصلي عليها ، وبه قال النخعي والزهري والحسن ويحيى الأنصاري وسعيد بن إبراهيم والليث والثوري والأوزاعي وإسحق وأصحاب الرأي لأنه لا يمكن استدراكها بالوضوء فأشبه العادم ، وقال الشعبي :

قوله : (ماعلمنا(١) على الجنازة إذنا) ولكنه أحب لمافيه من إطابة قلب الولى.

يصلى عليها من غير وضوء ولا تيمم لأنها لا ركوع فيها ولا سجود ، وإنما هى دعاء فأشبهت الدعاء فى غير الصلاة ، ولنا قول النبي ﷺ « لا يقبل الله صلاة بغير طهور » ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله : « قال الحميد إلخ » لم أره موصولا عنه ، قال الزين ابن المنير : مناسبته للترجمة استعارة بأن الاتباع إنما هو لمحض ابتغاء الفضل وأنه لايجرى مجرى قضاء حق أولياء الميت فلايكون لهم فيه حق لتوقف الانصراف قبله على الإذن منهم ، قلت : وكأن البخارى أراد الرد على ما أخرجه عبد الرزاق من طريق عمرو بن شعيب عن أبى هريرة قال : « أميران وليسا بأميرين : الرجل يكون مع الجنازة يصلى عليها فليس له أن يرجع حتى يستأذن وليها » الحديث ، وهذا منقطع موقوف ، وروى عبدالرزاق مثله من قول إبراهيم ، وأخرجه ابن شيبة عن المسور من فعله أيضاً ، وقد ورد مثله مرفوعا من حديث جابر أخرجه البزار بإسناد فيه مقال ، وأخرجه العقيلى فى الضعفاء من حديث أبى هريرة مرفوعا بإسناد ضعيف ، وروى أحمد من طريق عبد الله بن هرمز عن أبى هريرة مرفوعا «من تبع جنازة فحمل من علوها وحثى فى قبرها وقعد حتى يؤذن له رجع بقيراطين» وإسناده ضعيف ، والذى عليه معظم أئمة الفتوى قول حميد بن هلال، وحكى عن مالك أنه لا ينصرف حتى يستأذن ، اه . وقال شيخ مشايخنا فى التراجم: قوله : وقال حميد ابن هلال إلخ ، معناه أنه ما علمنا للإذن الذى تعارفه الناس ، وهو أنهم لا يرجعون إلا بعد حصول إذن من بعض أولياء الميت أصلا بل هو أمر لا أصل له من النبى ﷺ والصحابة رضى الله عنهم ، اه . وقال العينى : قوله : إذنا بكسر الهمزة أى ما ثبت عندنا أنه يؤذن على الجنازة ، ولكن ثبت من صلى إلخ ، وفى هذا الباب اختلاف ، فروى عن زيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وعروة بن الزبير والقاسم ابن محمد والحسن وقتادة وابن سيرين وأبى قلابة أنهم كانوا ينصرفون بعد الصلاة

(باب صلاة الصبيان مع[1] الناس)

قوله : (صف بهم بالمصلى) فكبر عليه أربعاً .

ولا يستأذنون ، وهو قول الشافعی وجماعة من العلماء ، وقالت طائفة : لا بد من الإذن فی ذلك ، وروی عن عمرو ابن مسعود وابن عمر وأبی هريرة والمسور بن مخرمة والنخعی أنهم كانوا لا ينصرفون حتی يستأذنون، وروی ابن عبد الحكم عن مالك قال: لا يجب لمن يشهد جنازة أن ينصرف عنها حتی يؤذن له إلا أن يطول ذلك ، فإن قلت روی عبد الرزاق من طريق عمرو بن شعيب عن أبی هريرة قال : « أميران وليسا بأميرين الرجل يكون مع الجنازة يصلی عليها فليس له أن يرجع حتی يستأذن وليها» الحديث، وروی البزار من حديث جابر مرفوعا«أميران وليسا بأميرين: المرأة تحج مع القوم فتحيض والرجل يتبع الجنازة فيصلی عليها ليس له أن يرجع حتی يستأمر أهل الجنازة » وروی أحمد من حديث أبی هريرة يرفعه: «من تبع جنازة فحمل من علوها وحثی فی قبرها وقعد حتی يؤذن له رجع بقيراطين » قلت : أما حديث عمرو بن شعيب فهو منقطع موقوف ، فإن قلت روی عن أبی هريرة مرفوعا أيضاً قلت : قال أبو جعفر العقيلی لم يتابع عليه ، وأما حديث جابر فهو ضعيف ، وكذلك حديث أحمد ضعيف ، اه . وذكر القسطلانی بعد قول الحميدی هذا مذهب الشافعی والجمهور ، اه ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه الترجمة وزدتها دفعاً لما يرد علی الإمام البخاری من تكرار الترجمة فإنه تقدم قريباً «باب صفوف الصبيان مع الرجال» وأورد فيه أيضاً حديث الباب، قال الحافظ: قوله «باب صلاة الصبيان مع الناس إلخ» أورد فيه حديث ابن عباس فی صلاته مع النبی ﷺ علی القبر ، قال ابن رشيد : أفاد بالترجمة الاولی بيان كيفية وقوف الصبيان مع الرجال ، وأنهم يصفون معهم لا يتأخرون عنهم لقوله فی الحديث الذی ساقه فيها « وأنا فيهم» وأفاد بهذه الترجمة

. . . .

مشروعية صلاة الصبيان على الجنائز وهو إن كان الأول دل عليه ضمنا لكن أراد التنصيص عليه وأخر هذه الترجمة عن فضل اتباع الجنائز ليبين أن الصبيان داخلون فى قوله : من تبع جنازة والله أعلم ، اهـ . وهكذا قال العينى : إذ قال : فإن قلت قد ذكر قبل هذا «باب صفوف الصبيان مع الرجال إلخ» أوليس هذا بتكرار؟ قلت: أفاد بذلك الباب وقوف الصبيان مع الرجال وأنهم يصفون معهم لا يتأخرون عنهم ، وأفاد بهذا الباب مشروعية صلاة الصبيان على الموتى ، فإن قلت هذا كان يستفاد من ذلك الباب ، قلت : نعم، لكن ضمنا وههنا ذكره قصداً ونصاً ، اهـ . وتبعهما القسطلانى فى ذلك .

وما يظهر لهذا المبتلى بالسيئات ساحه الله ما أظهر وما أخفى إن كان صواباً فمن الله وفضله وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان، والإمام البخارى منه برىء : أن مقصود الإمام البخارى بالترجمة الأولى هو الذى اختارته الشراح ، نبه الإمام بالأولى أن الصبيان لا يحتاجون إلى صف مستقل فى الصلاة على الجنازة بخلاف الصلاة المكتوبة لقلة حضورهم فى الجنائز بخلاف المكتوبات، وأما غرض الإمام بالترجمة الثانية فهو أن الثابت بالحديث صلاة الصبيان مع الرجال فلا تكفى صلاتهم بدون الرجال لإسقاط فرض الكفاية ، والمسألة خلافية كما بحثها ابن عابدين فى الرد المحتار فى كتاب الجنائز إذ حكى عن المحقق ابن أمير الحاج أن سقوطها بفعل الصبى المميز هو الأصح عند الشافعية، قال: ولا يحضر فى هذا منقول فيما وقفت عليه من كتبنا ، وإنما ظاهر أصول المذهب عدم السقوط ، قال الإمام الأستروشنى فى كتاب أحكام الصغار : الصبى إذا غسل الميت جاز وإذا أم فى صلاة الجنازة ينبغى أن لا يجوز ، وهو الظاهر لأنها من فروض الكفاية وهو ليس من أهل أداء الفرض ، ولكن يشكل برد السلام إذا سلم على قوم فرد صبي جواب السلام ، قال ابن عابدين : حاصله أنها لا يسقط عن البالغين بفعله وأن صلاته وإن صحت لنفسه لا تقع فرضاً وعليه فلو صلى وحده لا يسقط الفرض عنهم ، لكن نقل فى الأحكام عن جامع الفتاوى سقوطها بفعله كرد السلام ، ونقل بعده عن السراجية أنه يشترط بلوغه ، انتهى مختصراً . وبسط البحث فى ذلك فى أبواب

ولعله قصد (١) بذلك أن قيامهم بالمصلى يجوز كون بعضهم فى المسجد لاتصاله به ولو لم يجز القيام للجنازة فى المسجد لا بعد موضع صلاة الجنازة من المسجد، وأنت تعلم ما فى استدلاله هذا فإن قيام أحد منهم فيه للجهل بالمسألة لا يكون حجة لجواز الصلاة فى المسجد.

قوله: (يقرأ على الطفل بفاتحة الكتاب) وكان بياناً للجواز أو منسوخاً

الإمامة أيضاً، ومال إلى سقوطها عن المكلفين بفعل الصبى، وذكر فى جملة مؤيداته تصريحهم بجواز أذان الصبى المراهق بلا كراهة، قلت: وفى أذان الصبى روايتان عن الإمام أحمد ذكرهما الموفق: إحداهما اشتراط البلوغ، والثانية صحة أذان الصبى، قال: وهو قول الشافعى، وأما صلاة الجنازة فيشترط لسقوطها عندهم التكليف، ففى الروض من فروع الحنابلة: وتسقط بمكلف وتسن جماعة، وفى نيل المآرب ويسقط فرض الصلاة على الميت بصلاة واحد مكلف ولو أنثى أو خنثى، اهـ. فالظاهر عندى أن الإمام البخارى مال فى هذه المسألة إلى قول أحمد وإليه أشار بالترجمة حيث قال «صلاة الصبيان مع الرجال» وعلى هذا فالفرق بين الترجمتين واضح ١٢.

(١) اعلم أن الإمام البخارى رحمه الله ترجم بترجمتين، ولم يذكر فى الباب حديثاً متعلقاً بالمسجد، وذهب المشايخ فى ذلك إلى المسلكين الإباحة والكراهة فمن ذهب إلى كراهة الصلاة عليها فى المسجد وعدم ثبوتها فيه تكون الترجمة عنده من الأصل التاسع والثلاثين المذكور فى المقدمة، وسيأتى قريباً فى كلام العينى: أنه أحد الاحتمالين، وأنه مال إلى ذلك، وإليه يظهر ميل السندى كما سيظهر من كلامه، وذكره الكرمانى إذ قال: قال ابن بطال: ليس فى الحديث دليل على الصلاة فى المسجد، أقول قد تستعمل «عند» بمعنى «فى» أو أن الترجمة أعم من أن تثبت أو تنفى فلعل غرضه أنه لا يصلى عليها فى المسجد بدليل تعيين رسول الله ﷺ موضع الجنازة عند المسجد ولو جاز فيه لما عينه فى خارجه، اهـ. ومن ذهب إلى جوازها

. . . .

في المسجد اجتهد في إدخال المسجد في حكم المصلى وإلى قولهم أشار الشيخ في تقريره مع إظهار السقم في الاستدلال ، وقال الحافظ قال ابن رشيد : لم يتعرض المصنف لكون الميت بالمصلى أولى لأن المصلى عليه كان غائباً وألحق حكم المصلى بالمسجد بدليل ما تقدم في العيدين وفي الحيض من حديث أم عطية ويعتزل الحيض المصلى فدل على أن للمصلى حكم المسجد فيما ينبغي أن يجتنب فيه ويلحق به ما سوى ذلك، وقوله ههنا وعن ابن شهاب هو معطوف على الإسناد المصدر به ، وحكى ابن بطال عن ابن حبيب أن مصلى الجنائز بالمدينة كان لاصقاً بمسجد النبي ﷺ من ناحية جهة المشرق فإن ثبت ما قال وإلا فيحتمل أن يكون المراد بالمسجد ههنا المصلى المتخذ للعيدين والاستسقاء لأنه لم يكن عند المسجد النبوي مكان يتهيأ فيه الرجم ، وسيأتي في قصة ماعز فرجمناه بالمصلى ، ودل حديث ابن عمر المذكور على أنه كان للجنائز مكان معد للصلاة عليها فقد يستفاد منه أن ما وقع من الصلاة على بعض الجنائز في المسجد كان لأمر عارض أو لبيان الجواز ، اهـ . وقال العيني : قوله «باب الصلاة بالمصلى» بضم الميم وفتح اللام المشددة هو الموضع الذي يتخذ للصلاة على الموتى فيه قيل إنما ذكر المسجد في الترجمة لاتصاله بمصلى الجنائز ، ومطابقة حديث أبي هريرة في قوله «صف بهم في المصلى» ومطابقة حديث ابن عمر للترجمة لا يتأتى إلا إذا قلنا إن «عند» في قوله عند المسجد يكون بمعنى «في» أو نقول قوله: «باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد» يحتمل وجهين : أحدهما الإثبات ، والآخر النفي ، ولعل غرض البخاري النفي بأن لا يصلى عليها في المسجد بدليل تعيين رسول الله ﷺ موضع الجنازة عند المسجد ، ولو جاز فيه لما عينه في خارجه ، وبهذا يدفع كلام ابن بطال: ليس في حديث ابن عمر دليل على الصلاة في المسجد إنما الدليل في حديث عائشة «صلى رسول الله ﷺ على سهيل بن بيضاء في المسجد» ، قلت : لو كان إسناده على شرطه لأخرجه في صحيحه ، اهـ ملتقطاً . وقال السندي : قوله «باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد إلخ » ، أي « باب بيان حكم الصلاة على الجنائز في المصلى

. . . .

والمسجد ، فذكر من الحديث ما يدل على أن المعتاد فى صلاة الجنازة كان أداؤها خارج المسجد حتى أنه صلى على النجاشى فى المصلى ، ووضع للجنائز موضعاً عند المسجد فصار أداؤها خارج المسجد أولى وأحرى من أدائها فى المسجد ، نعم قد ورد الصلاة على الجنازة فى المسجد أيضاً ، فيحمل ذلك على بيان الجواز مع أولوية خارج المسجد ، وهذا أعدل ما قالوا فى هذا الباب إنشاء الله تعالى ، وبما ذكرنا ظهر موافقة الحديثين بالترجمة لأن المطلوب فى الترجمة بيان الحكم ، وقد علم بالحديثين أن الحكم هو الأولوية خارج المسجد ففى المسجد إذا ثبت فهو خلاف الأولى ، اهـ . قلت: ومسألة الصلاة على الميت فى المسجد خلافية شهيرة بسط الكلام عليها فى الأوجز وفيه قال الزرقانى تبعاً للحافظ فى الفتح : الجمهور على جوازها فى المسجد وهى رواية المدنيين، وغيرهم عن مالك، وكرهه فى المشهور، وبه قال ابن أبى ذئب وأبو حنيفة وكل من قال بنجاسة الميت ، وبالأول قال الشافعى وأحمد وإسحق ، وقال ابن رشد : سبب الخلاف فى ذلك حديث عائشة رضى الله عنها أى فى قصة الصلاة على سهيل ابن بيضاء ، وحديث أبى هريرة الذى أخرجه أبو داود والطحاوى وابن ماجه وابن أبى شيبة أن رسول الله ﷺ قال: « من صلى على جنازة فى المسجد فلا شىء له » وحديث عائشة ثابت وحديث أبى هريرة غير ثابت أو غير متفق على ثبوته، لكن إنكار الصحابة رضى الله عنهم على عائشة يدل على اشتهار العمل بخلاف ذلك عندهم ويشهد لذلك بروزه ﷺ للمصلى لصلاته على النجاشى ، اهـ . قلت : إنما أوردوا على حديث أبى هريرة اختلاط صالح الراوى عن أبى هريرة ، وبسط ابن التركمانى أن صالحاً إنما تكلم فيه لاختلاطه ولا اختلاف فى عدالته وابن أبى ذئب سمع منه قبل الاختلاط ، قال ابن حبان : تغير فى سنة ١٢٥ ، وهذا الحديث من رواية ابن أبى ذئب وسماعه منه قديم قبل الاختلاط فلا يكون اختلاطه موجباً لردّ ما حدث قبل الاختلاط ،ولفظ ابن أبى شيبة عن صالح عن أبى هريرة مرفوعاً: « من

فلا يلزم استحبابها(١)

صلى على جنازة في المسجد فلا صلاة له» قال : وكان أصحاب رسول الله ﷺ إذا تضايق بهم المكان رجعوا ولم يصلوا ، انتهى ملخصاً من الأوجز . قلت : وبسط العلامة العيني الكلام على المسألة ، وحكى عن الطحاوي أن حديث أبي هريرة بمنزلة الناسخ لحديث عائشة ، قال: وقد أول بعض أصحابنا حديث عائشة بأنه ﷺ إنما صلى في المسجد بعذر مطر، وقيل بعذر الاعتكاف ، وعلى كل تقدير الصلاة خارج المسجد أولى بل أوجب للخروج عن الخلاف ، فإن قلت : قالوا خروجه ﷺ إلى المصلى كان لكثرة المصلين ، قلت : نحن نقول صلاته في المسجد كان للمطر أو للاعتكاف انتهى مختصراً ١٢ .

(١) ومسألة قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة أيضاً خلافية شهيرة بسطت في الأوجز وجملة ما فيه أنهم اختلفوا في قراءة الفاتحة على صلاة الجنازة ، قال ابن بطال : ممن كان لا يقرأها وينكر عمر بن الخطاب وعلى وابن عمر وأبو هريرة رضي الله عنهم وعطاء وطاوس وابن المسيب وابن سيرين ومجاهد والثوري، وقال مالك : قراءة الفاتحة ليست معمولا بها في بلدنا ، وعند مكحول والشافعي وأحمد وإسحق يقرؤها في الأولى ، وقال ابن حزم يقرؤها في كل تكبيرة عند الشافعي، وهذا النقل عنه غلط ، وقال الحسن البصري : يقرؤها في كل تكبيرة ، وعن المسور بن المخرمة: يقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وسورة قصيرة ، قال ابن رشد في البداية : سبب اختلافهم معارضة العمل للأثر وهل يتناول اسم الصلاة صلاة الجنائز أم لا ؟ أما العمل فهو الذي حكاه مالك عن بلده إذ قال : قراءة الفاتحة فيها ليس بمعمول به في بلدنا بحال ، وأما الأثر فما رواه البخاري عن ابن عباس يعني حديث الباب، فمن ذهب إلى ترجيح هذا الأثر على العمل وكان اسم الصلاة عنده صلاة الجنازة ، وقد قال ﷺ : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » رأى قراءتها فيها ، ويمكن أن يحتج لمالك بظواهر الآثار التي نقل فيها دعائه ﷺ على الجنائز ولم ينقل فيها أنه قرأ،وعلى

ومعنى قوله : سنة(١) إنها ثابتة بفعل النبي ﷺ

هذا فتكون تلك الآثار كلها معارضة لحديث ابن عباس ومخصصة لقوله ﷺ : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » قال الأبى : اختلف هل تفتقر لقراءة الفاتحة ؟ وبه قال الشافعي لشبهها بالصلاة فى الافتقار إلى الإحرام والسلام ، وأسقطها مالك لشبهها بالطواف فى أنها لا ركوع فيها ولا سجود فهى فرع بين أصلين ، احتج الشافعي لمذهبه بأن ابن عباس قرأها ثم قال : أردت أن أعلمكم أنها سنة ، وأجيب بأنه يحتمل أنه أراد الصلاة لا القراءة ، وفى البدائع : لنا ماروى عن ابن مسعود أنه سئل عن صلاة الجنازة هل يقرأ فيها ؟ فقال : لم يوقت لنا رسول الله ﷺ قولا ولا قراءة ، وفى رواية دعاء ولاقراءة كبرما كبر الإمام واختر من أطيب الكلام ماشئت، وفى رواية واختر من الدعاء أطيبه ، وروى عن عبد الرحمن بن عوف وابن عمر أنهما قالا ليس فيها قراءة شىء من القرآن ولأنها شرعت للدعاء ومقدمة الدعاء الحمد والثناء والصلاة على النبي ﷺ لا القراءة ، وقوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » لا يتناول صلاة الجنازة لأنها ليست بصلاة حقيقة ، إنما هى دعاء واستغفار للميت، ألا ترى أنه ليس فيها الأركان التى تتركب منها الصلاة من الركوع والسجود إلا أنها تسمى صلاة لما فيها من الدعاء ، وحديث ابن عباس معارض بحديث ابن عمرو ابن عوف ، وتأويل ماروى جابر من القراءة أنه كان قرأ على سبيل الثناء لا على سبيل القراءة ، وذلك ليس بمكروه عندنا ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه الآثار الدالة على ترك القراءة فارجع إليه لو شئت التفصيل ، قال شيخنا فى البذل : قال الطحاوى : ولعل من قرأ من الصحابة كان على وجه الدعاء لا على وجه القراءة ، وقال ابن الهمام : لا يقرأ الفاتحة إلا بنية الثناء ولم يثبت القراءة عن رسول الله ﷺ كذا قال القارى ١٢ .

(١) هذا لفظ حديث ابن عباس يأتى قريباً، قال الحافظ: قال الإسماعيلى: جمع البخارى بين روايتى شعبة وسفيان وسياقهما مختلف ، ثم قال الحافظ بعد ذكر سياقهما : وللحاكم عن سعيد بن أبى سعيد يقول : صلى ابن عباس على جنازة فجهر بالحمد ثم قال:

. . . .

إنما جهرت لتعلموا أنها سنة ، وقد أجمعوا على أن قول الصحابي سنة ، حديث مسند كذا نقل الإجماع مع أن الخلاف عند أهل الحديث وعند الأصوليين شهير ، وعلى الحاكم فيه مؤاخذ آخر وهو استدراكه له وهو في البخاري ، وقد روى الترمذي من وجه آخر عن ابن عباس أن النبي ﷺ قرأ على الجنازة فاتحة الكتاب وقال : لا يصح هذا ، والصحيح عن ابن عباس قوله من السنة ، وهذا مصير منه إلى الفرق بين الصيغتين ، ولعله أراد الفرق بالنسبة إلى الصراحة والاحتمال ، اه . هذا وقد أخرج النسائي عن طلحة بن عبد الله قال : صليت خلف ابن عباس على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب وسورة وجهر حتى أسمعنا فلما فرغ أخذت بيده فسألته فقال سنة وحق ، فينبغي لهم أن يقولوا بسنية ضم السورة أيضاً ، فإن قالوا : أنه رضي الله عنه أراد الفاتحة فقط فلغيرهم أن يقول أنه أراد الصلاة فقط كما تقدم عن الآبي قريباً ، قلت : قول ابن عباس رضي الله عنه أنها من السنة ليس بنص في كونها سنة ، ألا ترى إلى ما أخرجه مسلم عن أبي حسان الأعرج قال : قال رجل لابن عباس : ما هذه الفتيا ؟ أن من طاف بالبيت حل ، فقال : سنة نبيكم وإن رغمتم ، وأنت خبير أنه خلاف الإجماع ، وأطلق ابن عباس رضي الله عنه عليه السنية ، وأخرج مسلم وأبو داود والترمذي واللفظ له قلنا لابن عباس في الإقعاء على القدمين قال : هي السنة فقلنا إنا لنراه جفاء بالرجل قال : بل هي سنة نبيكم ﷺ ، قال الترمذي : ذهب بعض أهل العلم إلى هذا الحديث من أصحاب النبي ﷺ لا يرون بالإقعاء بأساً وهو قول بعض أهل مكة من أهل الفقه ، وأكثر أهل العلم يكرهون الإقعاء بين السجدتين ، وقال الموفق : يكره الإقعاء وهو أن يفرش قدميه ويجلس على عقبيه، بهذا وصفه أحمد، وكرهه على وأبو هريرة وقتادة ومالك والشافعي وأصحاب الرأي ، وعليه العمل عند أكثر أهل العلم ، انتهى مختصراً . وفي السعاية عن العلامة قاسم ابن قطلوبغا : أما نصب القدمين والجلوس على العقبين فمكروه في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه إلا ماذكره النووي

قوله : (فصكه) الظاهر(١) أنه لما أتى فى الصورة البشرية وحاول نفسه دفعه موسى عن نفسه ظناً منه أنه بشر يريد قتلي ولكن عزرائيل عليه السلام ظن بذلك

فى شرح المهذب فى قول للشافعى أنه يستحب الجلوس بين السجدتين بهذه الصفة انتهى . وقال أيضاً فى التعليق الممجد بعد ذكر الاختلاف فى تفسير الإقعاء : إن الإقعاء أى المذكور فى المغنى عن أحمد مختلفاً فيه بين الصحابة أثبت ابن عباس كونه سنة ، والذى يظهر أن الجلوس بين السجدتين بالافتراش عزيمة والإقعاء رخصة قد ظنها ابن عباس سنة ، اهـ . وأول الشيخ فى الكوكب حديث الإقعاء بتوجيه آخر إذ قال : هذا القول من ابن عباس من قبيل المثل السائر : [خذه بالموت حتى يرضى بالحمى] فإنه لما رآهم يظنون الإقعاء حراما ردعليهم أحسن رد وليس المراد بالسنة ما جعله النبى ﷺ مسنوناً على سبيل التشريع إنما المراد بها ههنا مافعله مرة وكان السبب فى ذلك التخفف بالخف الذى لايسهل فيه افتراش اليسرى ونصب اليمنى على الهيئة المسنونة لغلظ الخف ولكونه بالغا إلى منتهى الساق ، اهـ . وأياً ماكان فإن ابن عباس رضى الله عنه أطلق السنة ثم أكد قوله بقوله: بل سنة نبيكم ﷺ على فعل مكروه عند العلماء سلفاً وخلفاً ، وأول الشراح قوله السنة « بهذا التوجيه» الذى أول به الشيخ قدس سره حديث الباب هذا وقد أنكر ابن عباس السنية عن فعل مسنون عند الجمهور إذ قال: صدقوا وكذبوا ، صدقوا قد رمل رسول الله ﷺ وكذبوا ليس بسنة » الحديث ، أخرجه مسلم وأبو داود ، قال النووى: هذا الذى قاله ابن عباس من كون الرمل ليس سنة مقصودة هو مذهبه، وخالفه جميع العلماء من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم ، قال الخطابى : قوله ليس بسنة معناه لم يفعله لكافة الأمة على معنى القربة لكنه شىء فعله رسول الله ﷺ لسبب خاص إلخ، فأى مانع لمن يقول فى حديث الباب معنى قوله سنة أنه شىء فعله ﷺ لأمر خاص وهو بيان الجواز كما أفاده الشيخ قدس سره أو بيان أنها تقرأ للدعاء كما مال إليه الطحاوى كما تقدم ١٢ .

(١) هذا الحديث من الأحاديث المشكلة ، ولذا أنكره بعض أهل البدع

أنه لا يهوى موته ، ولا يبعد أن يقال إن موسى قد علم أنه ملك الموت إلا أنه تغيظ عليه لدخوله من غير استيذان وقد جرت سنة الله تعالى بأنبيائه أنهم لا يقبضون

والجهمية كما حكى العيني عن ابن خزيمة إذ قال : قال ابن خزيمة أنكر بعض أهل البدع والجهمية هذا الحديث وقالوا لا يخلو أن يكون موسى عليه السلام عرف ملك الموت أو لم يعرفه ، فإن كان عرفه فقد استخف به وإن كان لم يعرفه فرواية من روى أنه كان يأتي موسى عليه السلام أحياناً لا معنى لها ، ثم إن الله تعالى لم يقتص لملك الموت من اللطمة وفقأ العين ، قال ابن خزيمة : هذا اعتراض من أعمى الله بصيرته ومعنى الحديث صحيح ، وذلك أن الله تعالى لم يبعث ملك الموت وهو يريد قبض روحه وإنما بعثه اختباراً وابتلاء كما أمر الله خليله بذبح ولده ولم يرد إمضاء ذلك إلى آخر ما بسط، ولخصه الحافظ إذ قال : قال ابن خزيمة أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث وقالوا إن كان موسى عرفه فقد استخف به وإن كان لم يعرفه فكيف لم يقتص له من فقأ عينه ، والجواب أن الله لم يبعث ملك الموت لموسى وهو يريد قبض روحه حينئذ وإنما بعثه إليه اختباراً وإنما لطم موسى ملك الموت لأنه رأى آدمياً دخل داره بغير إذنه ولم يعلم أنه ملك الموت ، وقد أباح الشارع فقأ عين الناظر في دار المسلم بغير إذن ، وقد جاءت الملائكة إلى إبراهيم عليه السلام وإلى لوط في صورة آدميين فلم يعرفاهم ابتداء ولو عرفهم إبراهيم لما قدم لهم المأكول ولو عرفهم لوط لما خاف عليهم من قومه ، وقد جاء الملك إلى مريم فلم تعرفه ولو عرفته لما استعاذت منه ، وقد دخل الملكان على داود عليه السلام يختصمان عنده فلم يعرفهما ، وقد جاء جبرائيل عليه السلام إلى سيدنا رسول الله ﷺ وسأله عن الإيمان فلم يعرفه وقال : ما أتاني في صورة قط إلا عرفته فيها غير هذه المرة فكيف يستنكر أن لا يعرف موسى الملك حين دخل عليه ؟ وعلى تقدير أن يكون عرفه فمن أين لهذا المبتدع مشروعية القصاص بين الملائكة والبشر ، ثم من أين له أن ملك الموت طلب القصاص من موسى فلم يقتص له ؟ ولخص الخطابي كلام ابن خزيمة وزاد فيه أن موسى دفعه عن نفسه لما ركب فيه من الحدة، وأن الله رد

. . . .

عين ملك الموت ليعلم موسى أنه جاءه من عند الله فلهذا استسلم حينئذ ، وقال النووى: لا يمتنع أن يأذن الله لموسى فى هذه اللطمة امتحانا الملطوم ، وقال غيره إنما لطمه لأنه جاء لقبض روحه من قبل أن يخيره لما ثبت أنه لم يقبض نبى حتى يخير فلهذا لما خيره فى المرة الثانية أذعن ، قيل : وهذا أولى الأقوال بالصواب ، وفيه نظر لأنه يعود أصل السؤال فيقال لم أقدم ملك الموت على قبض نبى الله وأخل بالشرط ؟ فيعود الجواب أن ذلك وقع امتحانا ، وزعم بعضهم أن قوله فقأ عينه أى أبطل حجته ، وهو مردود بقوله فى نفس الحديث: فرد الله عينه وبقوله : لطمه وصكه وغير ذلك من قرائن السياق ، وقال ابن قتيبة : إنما فقأ موسى العين التى هى تخييل وتمثيل وليست عيناً حقيقة ، ومعنى رد الله عينه أى أعاده إلى خلقته الحقيقية ، وقيل على ظاهره ، ورد الله إلى ملك الموت عينه البشرية ليرجع إلى موسى على كمال الصورة فيكون ذلك أقوى فى اعتباره ، وهذا هو المعتمد ، وجوز ابن عقيل أن يكون موسى أذن له أن يفعل ذلك بملك الموت وأمر ملك الموت بالصبر على ذلك كما أمر موسى بالصبر على ما يصنع الخضر ، وفيه إن الملك يتمثل بصورة الإنسان ، وقد جاء ذلك فى عدة أحاديث ، وفيه فضل الدفن فى الأرض المقدسة ، انتهى بزيادة من العينى وقال : وأما قول الجهمى إن الله تعالى لم يقتص للملك فهو دليل على جهله ، من الذى أخبره أن بين الآدميين والملائكة قصاص ، ومن أخبره أن الملك طلبه وما الدليل على أن ذلك كان عمداً ؟ وقد أخبر النبى ﷺ : « لم يقبض نبى قط حتى يريه مقعده فى الجنة ويخيره » فلم ير أن يقبض روحه قبل أن يريه مقعده من الجنة ويخيره ، اهـ . ورجح القسطلانى عدم المعرفة إذ قال ظنه آدمياً حقيقة تسور عليه منزله بغير إذنه ، ويحتمل أنه علم ذلك والأول أولى ، ويؤيده أنه جاء إلى قبضه ولم يخيره وقد كان موسى عليه السلام علم أنه لا يقبض حتى يخير ، ولهذا لما خيره فى الثانية قال : الآن ، اهـ . وقال السندى: قوله « قال أرسل ملك الموت إلى موسى إلخ » كأنه ما علم أنه جاء باذن الله تعالى بسبب اشتغاله بأمر من الأمور المتعلقة

إلاّ بعد إذن(١) منهم فلما لم يستأذن عزرائيل موسى عدّ ذلك مخالفة للقاعدة وإساءة

بقلوب الأنبياء عليهم السلام فلما سمع منه أجب ربك أو نحوه وصار ذلك قاطعاً له عما كان فيه ولم ينتقل ذهنه بما استولى عليه من سلطان الاشتغال أنه جاء بأمر الله حركه نوع غضب وشدة حتى فعل مافعل، ولعل سر ذلك إظهار وجاهته عند الملائكة الكرام، فصار ذلك سبباً لهذا الأمر وأما قوله تعالى: (إرجع فقل إلخ)، فلعل ذلك لنقله من حالة الغضب إلى حالة اللين ليتنبه بما فعل وأما قول موسى: ثم ماذا، فلعله لم يكن لشك منه فى الموت بالآخرة، بل لتقرير أنه لايستبعد الموت حالا إذا كان هو آخر الأمر مآلا، وكون الموت آخر الأمر معلوم عنده فلم يكن ماوقع منه لاستبعاده الموت حالا، وذلك لأنه حين انتقل إلى حالة اللين علم أن ماوقع منه لاينبغى وقوعه منه، وكذا علم أن ماجاء به الملك عنده من قوله «يضع يده إلخ» بمنزلة الاعتراض بأنه يستبعد الموت أو يريد الحياة حالا فأراد بهذا الاعتذار عما فعل وقرر أن الذى فعله ليس لاستبعاده الموت حالا إذ لايحسن ذلك ممن يعلم أن الموت هو آخر الأمر فصار كأنه بمنزلة أن يقال إن الذى فعله إنما فعله لأمر آخر كان من مقتضى ذلك الوقت، وتلك الحالة التى كان فيها والله تعالى أعلم، اه. وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم: استشكل فى هذا الحديث أنه كيف صك موسى عليه السلام ملك الموت مع أنه جاء فى الحديث: «من كره لقاء الله كره الله لقاءه»، وأجيب بأنه يجوز أن لايعرف موسى عليه السلام أنه ملك الموت، وهذا الجواب عندى ليس بشىء، بل الحق أنه عليه السلام إنما فعل ذلك بعلمه بأنه ملك والواقعة صورة مثالية لخوف أسباب الموت فطلب من الله أن يمهله حتى يفتح بيت المقدس وما كان ذلك منه كراهة لموته، اه ١٢.

(١) وهذا هو الذى تدل عليه أحاديث التخيير وتقدم فى كلام الشراح بالتخيير ١٢.

للأدب[١] ، والظاهر على هذا[٢] أن عزرائيل أمر بقبض روحه من غير تفصيل فى ذلك فظن الملك أن الأمر مطلق عن القيود فيجرى على إطلاقه ، والمراد إنما كان أن يقبضه كما علم من قبل ، والمطلق هنا كان محمولا على المقيد والقرينة على ذلك مشاركة موسى بمن تقدم من الأنبياء فى النبوة ، ويستنبط من ذلك مسائل لأصحاب المذهبين[٣] والله أعلم .

---

(١) وشرف الأنبياء على الملائكة معلوم ، ويستنبط ذلك مما تقدم فى كلام السندى ، ولعل سر ذلك إظهار وجاهته عند الملائكة الكرام إلخ ١٢ .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك الإيراد عن الملك من أنه لم لم يخير ١٢ .

(٣) ولعل المراد من المذهبين من ذهب إلى أنه عرفه ومن ذهب إلى أنه لم يعرفه ، وتقدم الإشارة إلى بعضها فى كلام الشراح من فضيلة الأنبياء على الملائكة وجواز فقأ العين للناظر فى البيت والقصاص بين الآدمى والملك وحب الموت وبغضه وغير ذلك ، ولا يذهب عليك أن الإمام ترجم على الحديث « باب من أحب الدفن فى الأرض المقدسة » قال الحافظ : قال الزين بن المنير : المراد بقوله « ونحوها » بقية ماتشد إليه الرحال من الحرمين وكذلك ما يمكن من مدافن الأنبياء وقبور الشهداء والأولياء تيمناً بالجوار وتعرضاً للرحمة النازلة عليهم اقتداء بموسى عليه السلام ، وهذا بناء على أن المطلوب القرب من الأنبياء الذين دفنوا ببيت المقدس وهو الذى رجحه عياض ، وقال المهلب : إنما طلب ذلك ليقرب عليه المشى إلى المحشر وتسقط عنه المشقة الحاصلة لمن بعد عنه ، اهـ . وبنحو ذلك قال العينى وتبعهما القسطلانى ، وفى التراجم غرضه أن نقل الميت من موضع إلى موضع لا يجوز مطلقاً إلا إذا قصد الدفن فى أرض من الأراضى المقدسة وعند الحنفية يجوز مطلقاً ، اهـ . والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى دفع ما يتوهم من قول سلمان رضى الله عنه « إن الأرض لا تقدس أحداً » الحديث ، أخرجه مالك فى الموطأ أن لا فرق بين الدفن فى الأرض المقدسة وغيرها فدفعه الإمام بهذه الترجمة ١٢ .

(باب من يدخل قبر المرأة)

أثبت بذلك جواز[1] دخول الأجنبي الغير المحرم إذا كان صالحاً .

قوله: (لقينهم إلخ) القين أريد به الصانع[2] هنا وقد يطلق لفظ (القين) أيضاً

---

(١) وتقدم الحديث مع الكلام عليه قريباً في « باب يعذب الميت ببعض بكاء أهله إلخ » ١٢ .

(٢) أراد به الشيخ قدس سره الإشارة إلى الجمع بين الألفاظ المختلفة من الصاغة والقين وغيرهما ، ومعنى قوله يطلق أي يحمل مطلقاً بغير تخصيص بحرفة خاصة ، قال الحافظ : قوله « لقينهم » هو بفتح القاف وسكون التحتانية بعدها نون أي الحداد ، وقال الطبري :. القين عند العرب كل ذي صناعة يعالجها بنفسه ، اه . ومراد الشيخ بقوله « يطلق » الإشارة إلى كلام الطبري ، وقال الحافظ أيضاً : الإذخر نبت معروف عند أهل مكة طيب الريح وهم يسقفون به البيوت بين الخشب ويسدون به الخلل بين اللبنات في القبور ويستعملونه بدلا من الحلفاء في الوقود ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على الحديث « باب الإذخر والحشيش » ولم يذكر في الحديث إلا الإذخر فقط ، قال الحافظ : أراد المصنف بذكر الحشيش التنبيه على إلحاقه بالإذخر وأن المراد باستعمال الإذخر البسط ونحوه لا التطيب ، وقال القسطلاني : في قوله والحشيش إلحاقا له بالإذخر في الفرج التي تتخلل بين اللبنات في القبر أو استعماله فيه بالبسط ونحوه لا التطيب ، اه . ولا يبعد عندي أن الإمام البخاري نبه بذكر الحشيش في الترجمة على أن إلقاء الإذخر في القبور ليس بخصوصية الإذخر بل المقصود إلقاء الحشيش أياً ما كان وخصص الإذخر بالذكر لكثرة وجوده في الحجاز ، قال ابن عابدين في بحث الكفن : لا يكفي عند الضرورة أيضاً بل يجب ستر باقيه بنحو حشيش كالإذخر ١٢ .

قوله : (فإذا هو كيوم) وضعته هنية غير أذنه [بياض(١) فى الأصل] .

(١) بياض فى الأصل والظاهر أن الشيخ قدس سره أراد التنبيه على إشكال وارد فى سياق الحديث ، قال الحافظ : قوله « هنية غير إذنه » وقال عياض : فى رواية ابن السكن والنسفى «غير هنية فى أذنه » وهو الصواب بتقديم «غير» أوزيادة «فى» وفى الأول تغيير ، قال : ومعنى قوله «هنية» أى شيئاً يسيراً وهو بنون بعدها تحتانية مصغراً وهو تصغير « هنة » أى شىء فصغره لكونه أثراً يسيراً انتهى ، وقد قال الإسماعيلى عقب سياقه بلفظ الأكثر إنما هو عند قلت ، وكذا وقع فى رواية أبى ذر عن الكشميهنى لكن يبقى فى الكلام نقص ، ويبينه مافى رواية ابن أبى خيثمة والطبرانى من طريق عتبان بن مضر عن أبى مسلمة بلفظ « وهو كيوم دفنته إلا هنية عند أذنه ، وهو موافق من حيث المعنى لرواية ابن السكن التى صوبها عياض ، وجمع أبو نعيم فى روايته من طريق أبى الأشعث بين لفظ غير ولفظ عند فقال: غير هنية عند أذنه ، ووقع فى رواية الحاكم المشار إليها : فإذا هو كيوم وضعته غير أذنه ، سقط منها لفظ هنية وهو مستقيم المعنى ، وكذلك ذكره الحميدى فى الجمع فى أفراد البخارى والمراد بالأذن بعضها ، وحكى ابن التين أنه فى روايته بفتح الهاء وسكون التحتانية بعدها همزة ثم مثناة منصوبة ثم هاء الضمير أى على حالته ، وقد أخرجه ابن السكن من طريق شعبة عن أبى مسلمة بلفظ غير أن طرف أذن أحدهم تغير ولابن سعد من طريق أبى هلال عن أبى مسلمة إلاقليلا من شحمة أذن ، ولأبى داود من طريق حماد بن زيد عن أبى مسلمة إلا شعرات كن من لحيته مما يلى الأرض ، ويجمع بين هذه الرواية وغيرها بأن المراد الشعرات التى تصل بشحمة الأذن ، وأفادت هذه الرواية سبب تغير ذلك دون غيره ، ولا يعكر على ذلك مارواه الطبرانى بإسناد صحيح عن محمد بن المنكدر عن جابر «أن أباه قتل يوم أحد ثم مثلوا به فجدعوا أنفه وأذنيه » الحديث ، وأصله فى مسلم لأنه محمول على أنهم قطعوا بعض أذنيه لا جميعهما والله أعلم ، اهـ ١٢ .

قوله : (رسول الأميين) يعنى بهم(١) الذين ليس فيهم تكهن ولا نجوم وغيرهما من العلوم التى بنيت على الحساب وغيره مما ليس فى هذه الأمة .

---

(١) وقال العينى : قال الرشاطى : الأميون مشركو العرب نسبوا إلى ما عليه أمة العرب وكانوا لا يكتبون ، وقيل الأمية هى التى على أصل ولادات أمهاتها ولم تتعلم الكتابة ، وقيل نسبة إلى أم القرى ، اه . وقال القسطلانى قوله : « رسول الأميين» أى مشركى العرب وكانوا لا يكتبون ، أو نسبة إلى أم القرى ، وفيه إشعار بأن اليهود الذين كان منهم ابن الصياد كانوا معترفين ببعثة رسول الله ﷺ لكن يدعون أنها مخصوصة بالعرب وفساد حجتهم واضح لأنهم إذا أقروا برسالته استحال كذبه فوجب تصديقه فى دعواه الرسالة إلى كافة الناس ، اه . وفى « المرقاة » قال القاضى رحمه الله : يريد بهم العرب لأن أكثرهم كانوا لا يكتبون ولا يقرؤون ، وما ذكره وإن كان حقاً من قبل المنطوق ، لكنه يشعر بباطل من حيث المفهوم ، وهو أنه مخصوص بالعرب غير مبعوث إلى العجم كما زعمه بعض اليهود ، وهو إن قصد به ذلك فهو من جملة ما يلقى إليه الكاذب الذى يأتيه وهو شيطانه ، انتهى . ويمكن أن يكون مسموعه من اليهود لأنه منهم أو هذا منه على طريقة الحكماء فى زعمهم أنهم يستغنون عن الأنبياء ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : « رسول الأميين » أما غيرهم كاليهود فلهم كتابهم فلا يحتاجون إلى رسول ، اه . وفى العينى قال ابن الجوزى : ابن الصياد يقال له ابن الصيد وابن صيد واسمه الصافى كقاضى ، وقيل عبدالله ، قال الواقدى : هو من بنى النجار ، وقيل : من اليهود وكانوا حلفاء بنى النجار ، والصياد على وزن فعال بالتشديد مبالغة صائد ، اه . قال القسطلانى : وكان سبب انطلاق النبى ﷺ إليه مارواه أحمد من طريق جابر قال : « ولدت امرأة من اليهود غلاماً ممسوحة عينه والأخرى طالعة ناتئة فأشفق النبى ﷺ أن يكون هو الدجال » اه . وقال العينى : قال صاحب زهرة الرياض : رأيت فى أمالى القاضى الإمام أبى بكر محمد بن على بن الفضل الورنجرى بإسناده عن أبى هريرة قال : بينا رسول

. . . .

الله ﷺ يصلي صلاة الداة(*) فلما ســـلم استقبل أصحابه بوجهه يحدثهم إذ أقبلت صيحة شديدة بناحية اليهود ماسمعنا صيحة أشد منها فأرسل رجلا ليأتينا بالخبر ، قال : فما مكث حتى رجع وقد تغير لونه ، فقال: يارسول الله أما علمت أن البارحة ولد ولد في اليهود وأنه غضب وتربد حتى امتلأ البيت منه وقد ضم أمه مع سريرها إلى زاوية البيت ورفع السقف من حيطانها وهم يخافونه؟ فاسترجع النبي ﷺ ثم قال : أخاف أنه دجال فلما مضت سبعة أيام قال النبي ﷺ لأصحابه : ألا تمضون بنا إلى هذا المولود ؟ فإذا الدجال على رأس نخلة يلتقط رطباً ويأكله وله همهمة شديدة وأمه جالسة في أصل النخلة فلما رأت النبي ﷺ نادته : يا ابن الصائد هذا محمد قد أقبل،قال : فسكت وترك الهمهمة ، قال: فرجع النبي ﷺ ونزل الدجال من النخلة واتبع النبي ﷺ وقال النبي ﷺ لأصحابه : اسمعوا إلى مقالته وأنا أسأله، ثم قال أتشهد أني نبي ، وقال له الدجال : أتشهد أني نبي ، ثم رجع النبي ﷺ مع أصحابه ، قال : فقام عمر رضي الله تعالى عنه فضرب بالسيف على هامته فنبا السيف كأنه قد ضرب على حجر ثم رجع السيف فشج رأس عمر ، قال: فوقع عمر صريعاً جريحاً يسيل الدم من رأسه ، قال : وقام الدجال على رأسه يسخر به ويستهزىء به حتى ورد الخبر إلى رسول الله ﷺ فقام النبي ﷺ مسرعاً حزيناً حتى أتى إلى عمر رضي الله تعالى عنه فقال: ماالذي دعاك إلى هذا؟ فأخبره بما جرى فقال النبي ﷺ: ياعمر إنك لن تستطيع أن ترد قضاه الله تعالى، قال : فوضع النبي ﷺ يده المباركة على رأس عمر فدعا الله تعالى فالتحم الجرح بإذن الله تعالى ، وقال عمر : يا رسول الله وددت أن يرفعه الله تعالى ، فقال النبي ﷺ أتحب ذلك يا عمر ؟ قال نعم ، قال : اللهم افعل ، فنزل جبريل عليه الصلاة والسلام في قطعة من الغمام كشبه الترس فنزل على رأس الدجال وهو جالس في وسط اليهود فأخذ بناصيته

(*) كذا في الأصل والظاهر صلاة الغداة ١٢ .

. . . .

وجذبه عن ظهر الأرض وأمه وأبوه وقومه ينظرون إليه ويبكون عليه فرفعه جبرائيل عليه الصلاة والسلام فألقاه فى جزيرة فى البحر إلى أن قدم تميم الدارى إلى رسول الله ﷺ وأخبره بخبره ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « إذا أسلم الصبى فمات هل يصلى عليه ؟ وهل يعرض على الصبى الإسلام » قال السندى : يريد أن إسلام الصبى صحيح أم لا ؟ وذكر من الأحاديث ما يدل على أنه اختار أنه صحيح ، اه . وقال العينى : أى هذا باب يذكر فيه إذا أسلم الصبى فمات قبل البلوغ هل يصلى عليه أم لا ؟ هذه ترجمة ، وقوله : وهل يعرض على الصبى الإسلام ترجمة أخرى ، أما الترجمة الأولى ففيها خلاف ولذلك لم يذكر جواب الاستفهام ولا خلاف أنه يصلى على الصغير المولود فى الإسلام لأنه كان على دين أبويه ، قال ابن القاسم : إذا أسلم الصغير وقد عقل الإسلام فله حكم المسلمين فى الصلاة عليه ، واختلفوا فى حكم الصبى إذا أسلم أحد أبويه على ثلاثة أقوال : أحدها : يتبع أيهما أسلم وهو أحد قولى مالك وبه أخذ ابن وهب ويصلى عليه إن مات على هذا ، والثانى : يتبع أباه ولا يعدّ بإسلام أمه مسلماً ، وهذا قول مالك فى المدونة ، والثالث : تبع لأمه وإن أسلم أبوه ، وهذه مقالة شاذة ليست فى مذهب مالك ، وقال ابن بطال : أجمع العلماء فى الطفل الحربى يسبى ومعه أبواه أن إسلام الأم إسلام له ، واختلفوا فيما إذا لم يكن معه أبوه ، أو وقع فى القسمة دونهما ثم مات فى ملك مشتريه فقال مالك فى المدونة : لا يصلى عليه إلا أن يجيب إلى الإسلام بأمر يعرف به أنه عقله ، وهو المشهور من مذهبه ، وعنه إذا لم يكن معه أحد من آبائه ولم يبلغ أن يتدين أو يدعى ونوى سيده الإسلام فإنه يصلى عليه وأحكامه أحكام المسلمين فى الدفن فى مقابر المسلمين والموارثة ، وهو قول ابن الماجشون وابن دينار وأصبغ وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه والأوزاعى والشافعى ، وفى شرح الهداية : إذا سبى صبى معه أحد أبويه فمات لم يصل عليه حتى يقر بالإسلام وهو يعقل أو يسلم أحد أبويه خلافاً لمالك فى إسلام الأم ، والشافعى فى إسلامه

قوله : (يصلى على كل مولود) أى ما لم يعتر عليه [1] عارض من كفر الأبوين وتبعية [2] الدار وغيرهما من العوارض .

هو، والولد يتبع خير الأبوين ديناً، وللتبعية مراتب أقواها تبعية الأبوين ثم الدار ثم اليد ، وفى المغنى : لا يصلى على أولاد المشركين إلا أن يسلم أحد أبويهم أو يموت مشركا فيكون ولده مسلماً أو يسبى منفرداً أو مع أحد أبويه فإنه يصلى عليه ، وقال أبو ثور : إذا سبى مع أحد أبويه لا يصلى عليه إلا إذا أسلم ، وعنه إذا أسر مع أبويه أو أحدهما أو وحده ثم مات قبل أن يختار الإسلام يصلى عليه وأما الترجمة الثانية فإنه ذكرها ههنا بلفظ الاستفهام وترجم فى كتاب الجهاد بصيغة تدل على الجزم بذلك ، فقال: كيف يعرض الإسلام على الصبى؟ وذكر فيه قصة ابن صياد وفيه : « وقد قارب ابن صياد يحتلم فلم يشعر حتى ضرب النبي ﷺ ظهره بيده ثم قال النبي ﷺ أتشهد أنى رسول الله» الحديث ، وفيه عرض الإسلام على الصغير، واحتج به قوم على صحة إسلام الصبى إن قارب الاحتلام، وهو مقصود البخارى عن تبويبه بقوله: وهل يعرض على الصبى الإسلام وجوابه يعرض، وبه قال أبو حنيفة ومالك خلافا للشافعى اه ، وقال السندى قوله « باب إذا أسلم الخ » يريد أن إسلام الصبى صحيح أم لا ، وذكر من الأحاديث ما يدل على أنه اختار أنه صحيح ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : حديث أبى هريرة لأن كل مولود يولد على الفطرة أخرجه من طريق ابن شهاب عن أبى هريرة منقطعاً ومن طريق آخر عنه عن أبى سلمة عن أبى هريرة فالاعتماد فى المرفوع على الطريقة الموصولة وإنما أورد المنقطعة لقول ابن شهاب الذى استنبط من الحديث، وقول ابن شهاب لغيّة بكسر اللام والمعجمة وتشديد التحتانية أى من زناً ومراده أنه يصلى على ولد الزنا ولا يمنع ذلك من الصلاة عليه لأنه محكوم بإسلامه تبعاً لامه ، وكذلك من كان أبوه مسلماً دون أمه، وقال ابن عبد البر : لم يقل أحد إنه لا يصلى على ولد الزنا إلا قتادة وحده ، اه ١٢ .

(٢) قال صاحب الدر المختار: من ولد فمات يغسل ويصلى عليه إن استهل وإلا

قوله : (وأوصى بريدة[١] الأسلمى) وظاهر صنيع المؤلف أنه فرق بين الجريد وغيره ، فجوز الأول لورود النص فيه ولم يجعله من الخصوصيات ولم يجوز غيره من الأشياء .

غسل وأدرج فى خرقة ودفن ولم يصل عليه ، كصبي سبى مع أحد أبويه لا يصلى عليه ولو سبى بدونه فهو مسلم تبعاً للدار أو للسبى أو به فأسلم هو أوأسلم الصبي وهو عاقل أى ابن سبع سنين صلى عليه لصيرورته مسلماً ، قال ابن عابدين : قوله « تبعاً للدار» ذكر الإمام السرخسى فى أواخر شرح السير الكبير : لوسبى وحده لايحكم بإسلامه مالم يخرج إلى دار الإسلام فيصير مسلماً تبعاً للدار أو يقسم الإمام الغنائم أو يبيعها فى دار الحرب فيصير مسلماً تبعاً للمالك لأن تأثير التبعية للمالك فوق تأثير التبعية للدار إلى آخر مابسطه ، فعلم منه أن التبعية كما تكون للدار تكون للمالك أيضاً ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قد وصله ابن سعد من طريق مورق العجلى قال : أوصى بريدة أن يوضع فى قبره جريدتان ومات بأدنى خراسان ، قال ابن المرابط وغيره يحتمل أن يكون بريدة أمر أن يغرزا فى ظاهر القبر اقتداء بالنبي ﷺ فى وضعه الجريدتين فى القبرين ويحتمل أن يكون أمر أن يجعلا فى داخل القبر لما فى النخلة من البركة لقوله تعالى « كشجرة طيبة» والأول أظهر ويؤيده إيراد المصنف حديث القبرين فى آخر الباب وكأن بريدة حمل الحديث فى عمومه ولم يره خاصا بذينك الرجلين ، قال ابن رشيد : ويظهر من تصرف البخارى أن ذلك خاص بهما ولذلك عقبه بقول ابن عمر «إنما يظله عمله» اهـ ، قلت ولعل بريدة رضى الله عنه أوصى بجريدتين عملا بما ورد فى قصة القبرين من حديث أبى هريرة فإن القصة رويت من حديث ابن عباس كما فى حديث الباب ومن حديث جابر كما أخرجه مسلم فى الحديث الطويل فى آخر الكتاب ، وبسط الحافظ فى الفتح فى تغاير سياق الحديثين بوجوه ، ثم قال : فبان تغاير حديث ابن عباس وحديث جابر وأنهما كانا فى قصتين مختلفتين ولا يبعد تعدد ذلك وقد روى ابن حبان فى صحيحه من حديث أبى هريرة : « أنه ﷺ مر بقبر فوقف عليه فقال ائتونى بجريدتين فجعل إحداهما عند

. . . .

رأسه والأخرى عند رجليه ، فيحتمل أن تكون هذه قصة ثالثة ويؤيده أن فى حديث أبى رافع عند النسائى «فسمع شيئاً فى قبر» وفيه «فكسرها اثنتين ترك نصفها عند رأسه ونصفها عند رجليه » ، انتهى مختصراً ، وبسط العينى أيضاً الكلام على الوجوه الدالة على تعدد هذه القصص ثم قال: فسقط بهذا كلام من ادعى أن القضية واحدة كما مال إليه النووى والقرطبي ، اه . قلت: والخلاف فى أن وضع الجريدة خاص بذينك الرجلين أو مطرد شهير بين العلماء سلفاً وخلفاً كما تقدمت الإشارة إليه فى كلام الحافظ من قول ابن رشيد وغيره ، وقال الشيخ فى البذل : قال الحافظ فى الفتح : يحتمل أن يكون أوحى إليه أن العذاب يخفف عنهما هذه المدة ، فعلى هذا لعل ههنا للتعليل ، وقال الخطابى : هو محمول على أنه دعا لهما بالتخفيف مدة بقاء النداوة لا أن فى الجريدة معنى يخصه ولا أن فى الرطب معنى ليس فى اليابس ، وقد قيل: إن المعنى فيه أنه يسبح ما دام رطباً فيحصل التخفيف ببركة التسبيح وعلى هذا فيطرد فى كل ما فيه رطوبة من الأشجار وغيرها وكذلك فيما فيه بركة كالذكر وتلاوة القرآن من باب الأولى ، وقد استنكر الخطابى ومن تبعه وضع الناس الجريد ونحوه فى القبر عملا بهذا الحديث ، قال الطرطوشى لأن ذلك خاص ببركة يده ، قال القاضى عياض: لأنه علل غرزهما بأمر مغيب وهو قوله «ليعذبان» قال الحافظ : لا يلزم من كوننا لا نعلم أيعذب أم لا أن لا نتسبب له فى أمر يخفف عنه العذاب أن لو عذب ، كما لا يمنع كوننا لا ندرى أرحم أم لا أن ندعو له بالرحمة وليس فى السياق ما يقطع أنه باشر الوضع بيده الكريمة بل يحتمل أن يكون أمر به ، وقد تأسى بريدة بذلك فأوصى أن يوضع على قبره جريدتان ، وهو أولى أن يتبع من غيره انتهى مختصراً ، وقال ابن عابدين يكره قطع النبات الرطب والحشيش من المقبرة دون اليابس كما فى البحر والدرر وشرح المنية ، وعلله فى الإمداد بأنه ما دام رطباً يسبح الله تعالى فيؤنس الميت وتنزل بذكره الرحمة ،

وتأيد ذلك بعمل(١) الصحابى أيضاً ، والظاهر عند علمائنا عدم(٢) الفرق وفعله ﷺ كان لعله بالتخفيف وحياً ، ثم إن بريدة رضى الله عنه فهم أنهما لما كانا

ودليله ما ورد فى الحديث من وضعه عليه الصلاة والسلام الجريدة الخضراء بعد شقها نصفين على القبرين اللذين يعذبان ، وتعليله بالتخفيف عنهما ما لم ييبسا أى يخفف عنهما ببركة تسبيحهما إذ هو أكمل من تسبيح اليابس لما فى الأخضر من نوع حياة ويؤخذ من ذلك ومن الحديث ندب وضع ذلك للاتباع ، ويقاس عليه ما اعتيد فى زماننا من وضع أغصان الآس ونحوه ، وصرح بذلك أيضاً جماعة من الشافعية ، وهذا أولى مما قاله بعض المالكية من أن التخفيف عن القبرين إنما حصل ببركة يده الشريفة ﷺ أو دعاءه لهما فلا يقاس عليه غيره وقد ذكر البخارى فى صحيحه أن بريدة أوصى بأن يجعل فى قبره جريدتان ، انتهى مختصراً . وقال الطحطاوى على المراقى بعد ذكر كراهة قطع الحشيش والاستدلال عليها بحديث الجريد وفى معنى الجريد ما فيه رطوبة من أى شجر كان واستفيد منه أنه ليس لليابس تسبيح ، وقوله تعالى : « وإن من شىء إلا يسبح بحمده » أى شىء حى وحياة كل شىء بحسبه إلى آخر ما بسطه ، ثم قال : وفى شرح المشكاة : وقد أفتى الأئمة من متأخرى أصحابنا من أن ما اعتيد من وضع الريحان والجريد سنة لهذا الحديث، وإذا كان يرجى التخفيف بتسبيح الجريد فتلاوة القرآن أعظم بركة ، اه١٢ .

(١) إذ حكى عن بريدة الوصية بوضع الجريدتين ، وحكى عن ابن عمر الأمر بنزع الفسطاط قائلا : « إنما يظله عمله » ١٢ .

(٢) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه مال إلى التخصيص فى قصة القبرين ، وتقدم فى كلام ابن عابدين ميله إلى العموم ، وحكى مولانا محمد حسن المكى فى تقريره فى أثر الفسطاط قوله « عمله » يعنى إنما ينفعه عمله ولا ينفعه الفسطاط لا بظله عليه ولا بتسبيحه ، فثبت أنه لا ينفعه الجريد بتسبيحه أيضاً .

فإن قلت : جاز أن يكون الأمر بنزع الفسطاط من أجل النهى عن ضرب القبة على القبر لا لعدم نفعه إياه ، قلنا : كون ذلك سبب الأمر لا ينافى

سبي التخفيف فقربهما بالميت أولى ، وبهذا يحمل نسخة فى قبره ، ولعله قصد أن يوضع تحت التراب فوق الأحجار المسطحة على القبر فعبر عنه البعض بلفظة فى والبعض[١] الآخر بعلى .

قوله : (وقال خارجة[٢] بن زيد إلخ) أورده لمناسبة أن القبر لا تعظيم له ،

أن يكون عدم النفع أيضاً سبباً له لأن لشيء واحد يكون أسباباً شتى ، ثم اعلم أن من حمل حديث الجريد على عمومه فعلله بأن علة تخفيف العذاب كان تسبيح الجريد والتسبيح يوجد فى جريد غير النبى ﷺ ، ومن حمله على خصوصية النبى ﷺ فعلله بأن علة تخفيف العذاب كان قبول شفاعته عليه الصلاة والسلام فيه وكان محدوداً بمدة رطوبة الجريدة فلذلك غرزه فيه ، اهـ . وفى التقرير الآخر لمولانا محمد حسن المكى أيضاً قوله : أن يجعل الجريد أى فى داخل القبر قياساً على الجريدة التى كان النبى ﷺ غرز ، ولم يحمل غرز النبى ﷺ على الخصوص ، وقوله : « إنما يظله عمله » ، وهذا يقتضى أن لا يغرز الجريدة أيضاً فحمل ابن عمر رضى الله عنهما غرز النبى ﷺ على الخصوصية ، اهـ ١٢ .

(١) كما يدل عليه اختلاف الروايات ، قال الحافظ : وقع فى رواية الأكثر فى قبره وللمستملى على قبره ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : هو خارجة بن زيد بن ثابت الأنصارى أحد ثقات التابعين وهو أحد السبعة الفقهاء من أهل المدينة ، وصله المصنف فى التاريخ الصغير عن يحيى ابن عبد الرحمن بن أبى عمرة : سمعت خارجة بن زيد ، فذكره ، وفيه جواز تعلية القبر ورفعه عن وجه الأرض ، وقوله « رأيتنى » بضم المثناة والفاعل والمفعول ضميران لشيء واحد ، وهو من خواص أفعال القلوب ومناسبته من جهة أن وضع الجريد على القبر يرشد إلى جواز وضع ما يرتفع به ظهر القبر عن الأرض ، قال ابن المنير فى الحاشية : أراد البخارى أن الذى ينفع أصحاب القبور هى الأعمال الصالحة وأن علو البناء والجلوس عليه لا يضر بصورته وإنما يضر بمعناه إذا تكلم القاعدون

كما هو ظاهر من عدم تظليل الفسطاط عليه ، ثم إن هذه العبارة دالة على كثرة ارتفاع

عليه بما يضر مثلا ، وقوله أخذ بيدى خارجة ، وصله مسدد فى مسنده الكبير وبين فيه سبب إخبار خارجة لحكيم بذلك ، ولفظه عن عثمان بن حكيم : حدثنا عبد الله ابن سرجس وأبو سلمة بن عبد الرحمن أنهما سمعا أبا هريرة يقول : « لأن أجلس على جمرة فتحرق ما دونَ لحمى حتى تفضى إلىّ أحب إلىّ من أن أجلس على قبر ، قال عثمان : فرأيت خارجة بن زيد فى المقابر فذكرت له ذلك فأخذ بيدى » ، الحديث ، وهذا إسناد صحيح وقد أخرج مسلم حديث أبى هريرة مرفوعاً من طريق سهل بن أبى صالح عن أبيه عنه ، وروى الطحاوى من طريق محمد بن كعب قال : إنما قال أبو هريرة « من جلس على قبر يبول عليه أو يتغوط فكأنما جلس على جمرة » لكن إسناده ضعيف(*) قال ابن رشيد : الظاهر أن هذا الأثر والذى بعده من الباب الذى بعد هذا وهو باب « موعظة المحدث عند القبر وقعود أصحابه حوله » وكان بعض الرواة كتبه فى موضعه ، قال : وقد يتكلف له طريق يكون به من الباب وهى الإشارة على أن ضرب الفسطاط إن كان لغرض صحيح كالتستر من الشمس مثلا للحى لا لإظلال الميت فقط جاز ، وكأنه يقول إذا أعلى القبر لغرض صحيح لا لقصد المباهاة جاز ، كما يجوز القعود عليه لغرض صحيح لا لمن أحدث عليه ، قال : والظاهر أن المراد بالحدث ههنا التغوط ، ويحتمل أن يريد ما هو أعم من ذلك من إحداث ما لا يليق من الفحش قولا وفعلا لتأذى الميت بذلك ، ويمكن أن يقال هذه الآثار المذكورة فى هذا الباب تحتاج إلى بيان مناسبتها للترجمة وإلى مناسبة بعضها لبعض وذلك أنه لم يذكر حكم وضع الجريدة ، وذكر أثر بريدة وهو يؤذن بمشروعيتها ثم أثر ابن عمر المشعر بأنه لا تأثير لما يوضع على القبر بل التأثير للعمل الصالح ، وظاهرهما التعارض فلذلك أبهم حكم وضع الجريدة ، قاله الزين ابن المنير ، والذى يظهر من تصرفه ترجيح الوضع ، ويجاب عن أثر ابن عمر بأن ضرب

(*) تعقب عليه العينى أشد التعقب ١٢ ز .

. . . .

الفسطاط على القبر لم يرد فيه ما ينتفع به الميت بخلاف وضع الجريدة لأن مشروعيتها ثبتت بفعله ﷺ ، وإن كان بعض العلماء قال إنها واقعة عين يحتمل أن تكون مخصوصة بمن أطلعه الله تعالى على حال الميت ، وأما الآثار الواردة فى الجلوس على القبر فإن عموم قول ابن عمر « إنما يظله عمله » يدخل فيه أنه كما لا ينتفع بتظليله ولو كان تعظيما له لا يتضرر بالجلوس عليه ولو كان تحقيراً له ، وقوله : « كان ابن عمر يجلس على القبور » وصله الطحاوى ، ولا يعارض هذا ما أخرجه ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عنه قال : « لأن أطأ على رضف أحب إلى من أطأ على قبر » وهذه من المسائل المختلف فيها ، وورد فيها من صحيح الحديث ما أخرجه مسلم عن أبى مرثد الغنوى مرفوعاً : « لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها » قال النووى : المراد بالجلوس القعود عند الجمهور ، وقال مالك : المراد بالقعود الحدث وهو تأويل ضعيف أو باطل ، وهو يوهم انفراد مالك بذلك ، وكذا أوهمه كلام ابن الجوزى حيث قال جمهور الفقهاء على الكراهة خلافاً لمالك ، وصرح النووى فى شرح المهذب بأن مذهب أبى حنيفة كالجمهور وليس كذلك بل مذهب أبى حنيفة وأصحابه كقول مالك كما نقله عنهم الطحاوى ، واحتج له بأثر ابن عمر المذكور ، وأخرج عن علىّ نحوه ، وعن زيد بن ثابت مرفوعاً : « إنما نهى النبي ﷺ من الجلوس على القبور لحدث غائط أو بول » ورجال إسناده ثقات ، ويؤيد قول الجمهور ما أخرجه أحمد من حديث عمرو بن حزم الأنصارى مرفوعاً : « لا تقعدوا على القبور » وفى رواية له عنه « رآنى رسول الله ﷺ وأنا متكىء على قبر فقال : « لا تؤذ صاحب القبر » إسناده صحيح ، وهو دال على أن المراد بالجلوس القعود على حقيقته ، ورد ابن حزم التأويل المتقدم بأن لفظ أبى هريرة عند مسلم : « لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه » الحديث ، قال : وما عهدنا أحداً يقعد على ثيابه للغائط ، فدل على أن المراد القعود على حقيقته ، اهـ . قلت :

قبره مع أنه منهى(١) عنه .

وسيأتى شىء من الكلام على القعود على القبر قريباً ، وقال العينى فى مناسبة الآثار الواردة فى الباب : إن وجه إدخال أثر ابن عمر فى هذه الترجمة من حيث أنه كان يرى أن وضع النبى ﷺ الجريدتين على القبرين خاص بهما ، وأن بريدة حمله على العموم فلذلك عقب أثر بريدة بأثر عبد الله بن عمر وعبد الرحمن هو ابن أبى بكر الصديق بينه ابن سعدفى رواية له موصولا قال: «مرعبدالله بن عمر على قبر عبد الرحمن بن أبى بكر أخى عائشة وعليه فسطاط مضروب فقال : يا غلام انزعه فإنما يظله عمله ، قال الغلام : تضربنى مولاتى ، قال : كلا ، فنزعه » زاد الحافظ : ومن طريق آخر قال قدمت عائشة ذا طوى حين رفعوا أيديهم عن عبد الرحمن ابن أبى بكر فأمرت بفسطاط فضرب على قبره ، ووكلت به إنساناً وارتحلت فقدم ابن عمر فذكر نحوه ، ثم قال العينى فى أثر خارجة قيل: لامناسبة فى إدخال قول خارجة فى هذا الباب وإنما موضعه باب موعظة المحدث الآتى قريباً، وكان بعض الرواة كتبه فى غير موضعه، وقد تكلف طريق إلى كونه من هذا الباب بأن الإشارة إلى أن ضرب الفسطاط إن كان لغرض صحيح كالتستر من الشمس مثلا للأحياء لا لإظلال الميت فقط جاز ، فكأنه يقول إذ أعلى القبر بغرض صحيح لا لقصد المباهاة جاز كما يجوز القعود عليه لغرض صحيح لا لمن أحدث عليه ، اهـ . وقال القسطلانى : فإن قيل ما وجه المناسبة بين الترجمة وأثر عثمان ابن حكيم وابن عمر ؟ أجيب بأن عموم قول ابن عمر « إنما يظلله عمله » يدخل فيه أنه كما لا ينتفع بتظليله وإن كان تعظيماً له لا يتضرر بالجلوس عليه وإن كان تحقيراً له ، اهـ ١٢ .

(١) قال الموفق : ويرفع القبر عن الأرض قدر شبر ليعلم أنه قبر فيوقى ويترحم على صاحبه ، وروى الساجى عن جابر أن النبى ﷺ رفع قبره عن الأرض قدر شبر ، وروى القاسم بن محمد : « قلت لعائشة يا أمه اكشفى لى عن قبر رسول الله ﷺ وصاحبيه ، فكشفت لى عن ثلاثة قبور لامشرفة ولا لاطية » الحديث ،

والجواب أن قبره كان على جرف السيل(١) أو كان على مستوى من الأرض

رواه أبو داود ، ولا يستحب رفعه بأكثر من ترابه نص عليه أحمد ، وروى بإسناده عن عقبة بن عامر أنه قال : لا يجعل فى القبر من التراب أكثر مما خرج منه حين حفر ، وروى الخلال بإسناده عن جابر قال : نهى رسول الله ﷺ أن يزاد على القبر على حفرته ، ولا يستحب رفع القبر إلا شيئاً يسيراً لقول النبي لعلي رضى الله عنه « لا تدع تمثالا إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سويته » رواه مسلم وغيره ، والمشرف ما رفع كثيراً بدليل قول القاسم فى صفة قبر النبي ﷺ وصاحبيه « لا مشرفة ولا لاطية » ، اه . فى الدر المختار : ويهال التراب عليه وتكره الزيادة عليه من التراب لأنه بمنزلة البناء ، قال العينى : قوله تكره الزيادة لما فى صحيح مسلم عن جابر قال : نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر وأن يبنى عليه ، زاد أبو داود : أو يزاد عليه ، وقوله لأنه بمنزلة البناء كذا فى البدائع ، وظاهره أن الكراهة تحريمية وهو مقتضى النهى المذكور لكن نظر صاحب الحلية فى هذا التعليل وقال : وروى عن محمد أنه لا بأس بذلك ، ويؤيده ما روى عن الشافعى وغيره عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رسول الله ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم ووضع عليه حصباء ، وهو مرسل صحيح ، فتحمل الكراهة على الزيادة الفاحشة وعدمها على القليل المبلغة له مقدار شبر أو ما فوقه قليلا ، اه . قال الدردير : وندب رفع قبر كشبر مسنما أى كسنام البعير ، هذا هو المذهب ، وتأولت على كراهة التسنيم وحينئذ فيسطح وهو ضعيف ، انتهى مختصراً ، يعنى التسنيم هو المذهب عندهم وقول التسطيح ضعيف ، وكذلك يندب رفع القبر شبراً عند الشافعية ، وأفاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى حديث على المذكور قوله « إلا سويته » ليس المراد تسويته بالأرض رأساً إنما المراد تسويته بحيث لا يبقى إلا قدر ما يعلم أنه قبر ، وما اشتهر فى العوام من جمع التراب كلية على القبر بحيث لا يشذ منه شىء خارجاً جهل وحمق ، اه .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكى قوله : « أشدنا وثبة إلخ » فيه إشارة

فشقه السيل حتى صار القبر على حافة السيل فكان يثقل على الواثب أن يثبه لا لارتفاعه فى نفسه بل لما يلزم من الوثوب إلى فوق ، فتدبر ، ثم إن اعتياد هؤلاء بالمواثبة وعدم منع الصحابة عن ذلك قرينة على جواز الجلوس على القبور والوطىء عليها والنهى عنه حيث ورد محمول(١) على التغوط وقضاء الحاجة لا بمعنى الجلوس المتبادر منه .

إلى أن الوثبة على القبر ووطئه جائز لا بأس به ، وأيضاً إشارة إلى أن قبر عثمان كان مرتفعاً فى غاية الارتفاع ، قال قدس سره : كان قبر عثمان فى ناحية المقبرة على شفا جرف قد قطع الماء الأرض التى كانت فى جنبه فصارت الأرض أسفل وبقى القبر مرتفعاً عليها ، وأيضاً لما خاف الناس أن يذهب الماء بقبر عثمان اتخذوا فى جنبه جداراً ليأمن الماء أن يذهب به ، فكانوا إذا اتخذوا التراب أو الرمل من موضع الجبال أو زاد فى الجدار شىء يلقونه فوق ذاك القبر ، وهذا وجه آخر لارتفاع القبر ، وأما أن القبر كان مرتفعاً فى نفسه فليس الأمر كذلك ثم الوجه الأول للارتفاع قد حفظته وأما الثانى فوالله أعلم ، اهـ ١٢ .

(١) وقد تقدم قريباً فى كلام الحافظ أن الجمهور حملوا أحاديث النهى عن الجلوس على القبر على الجلوس المتعارف خلافاً لأبى حنيفة ومالك ومن تبعهما إذ حملوا أحاديث النهى على الجلوس للتغوط ،وبسط الكلام على ذلك العلامة العينى متعقباً على كلام الحافظ إذ نسب حديث الحنفية إلى الضعف كما تقدم فى كلام الحافظ ، قال العينى : قوله لكن إسناده ضعيف ، قلت : سبحان الله ما لهذا القائل من التعصبات الباردة فالطحاوى أخرج هذا عن أبى هريرة من طريقين أحدهما هذا الذى ذكره هذا القائل ، والآخر أخرجه عن ابن أبى داود بسنده إلى آخره ، فهذا القائل هلا ما أورد هذا الحديث الصحيح ، ثم لخص العينى كلام الطحاوى مفصلا ، وحكى عن أبى حنيفة ومالك وعبد الله بن وهب وأبى يوسف ومحمد أن ما روى من النهى محمول على ما ذكرنا أى الجلوس للتغوط ، قال : ويحكى ذلك عن على وابن عمر انتهى ملخصاً

. . . .

وفى الدر المختار : يكره المشى فى طريق ظن أنه محدث حتى إذا لم يصل إلى قبره إلا بوطء قبر تركه ، قال ابن عابدين : قال فى الفتح : يكره الجلوس على القبر ووطئه وحينئذ فما يصنعه من دفنت حول أقاربه خلق من وطىء تلك القبور إلى أن يصل إلى قبر قريبه مكروه ، ويكره النوم عند القبر وقضاء الحاجة ، بل أولى وكل مالم يعهد من السنة والمعهود منها ليس إلا زيارتها ، والدعاء عندها قائماً ، اه . وفى الأحكام عن الخلاصة وغيرها : لو وجد طريقاً إن وقع فى قلبه أنه محدث لا يمشى عليه وإلا فلابأس به ، وفى خزانة الفتاوى عن أبى حنيفة : لايوطأ القبر إلالضرورة ويزار من بعيد ولا يقعد وإن فعل يكره ، وقال بعضهم لا بأس بأن يطأ القبور وهو يقرأ أو يسبح أو يدعولهم ، وذكر فى الحلية عن الإمام الطحاوى أنه حمل ما ورد من النهى على الجلوس لقضاء الحاجة وأنه لا يكره الجلوس لغيره جمعاً بين الآثار ، وأنه قال : إن ذلك قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد ثم نازعه بما صرح به فى النوادر والتحفة والبدائع والمحيط وغيره من أن أبا حنيفة كره وطأ القبر والقعود أو النوم أو قضاء الحاجة عليه ، وبأنه ثبت النهى عن وطئه والمشى عليه وتمامه فيها ، وقيد فى نور الإيضاح كراهة القعود على القبر بما إذا كان لغير قراءة ، وذكر العينى فى شرحه على البخارى كلام الطحاوى ثم قال فعلى هذا ما ذكره أصحابنا فى كتبهم من أن وطأ القبور حرام ليس كما ينبغى فإن الطحاوى هو أعلم الناس بمذاهب العلماء ولا سيما بمذهب أبى حنيفة ، اه . لكن قد علمت أن الواقع فى كلامهم هو التعبير بالكراهة لابلفظ الحرمة وحينئذ فقد يوفق بأن ما عزاه الطحاوى إلى أئمتنا الثلاثة من حمل النهى على الجلوس لقضاء الحاجة يراد به نهى التحريم ، وما ذكره غيره من كراهة الوطىء والقعود يراد به كراهة التنزيه فى غير قضاء الحاجة ، وغاية ما فيه إطلاق الكراهة على ما يشمل المعنيين ، وهذا كثير فى كلامهم ، ومنه قولهم مكروهات الصلاة ، وتنتفى الكراهة مطلقاً إذا كان الجلوس للقراءة ، انتهى مختصراً .

(فقال الرجل يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا ؟) حاصل السؤال[١] أن المقدور يجعلنا مضطراً إلى ما هو مقدر فنؤل إليه بالآخرة فلا فائدة فيه إذاً ، وأجيب بأنهم لا يتيسر لهم عدم العمل إذا كان المقدور هو العمل فلا يمكن تركه .

وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : فالحاصل أن وطأه والجلوس عليه من غير حدث جائز: وإن كان خلاف الأولى وإنما المكروه تحريماً هو الحدث ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : الفاء معقبة لشيء محذوف تقديره أفإذا كان كذلك فلا نتكل ، وحاصل السؤال ألا نترك مشقة العمل فإنا سنصير إلى ما قدر علينا ، وحاصل الجواب لا مشقة لأن كل أحد ميسر لما خلق له وهو يسير على من يسره الله ، قال الطيبى : الجواب من أسلوب الحكيم منعهم عن ترك العمل وأمرهم بالتزام ما يجب على العبد من العبودية وزجرهم عن التصرف فى الأمور المغيبة فلا يجعل العبادة وتركها سبباً مستقلا لدخول الجنة والنار بل هى علامات فقط ، ووقع فى حديث ابن عباس عند الطبرانى : «اعمل فكل ميسر» ، وفى آخره عند البزار فقال القوم بعضهم لبعض فالجد إذاً ، وأخرجه الطبرانى فى آخر حديث سراقة قال : «كل ميسر لعمله» قال الآن الجد الآن الجد ، وفى آخر حديث ابن عمر عند الفريابى قال عمر : إذاً نجتهد ، اه . قلت : بسط الحافظ فى اختلاف الروايات التى وردت فى هذا المعنى وذكره من حديث جابر عند مسلم أنه سراقة بن مالك ، قال : ووقع هذا السؤال وجوابه لشريح بن عامر الكلابى ، أخرجه أحمد والطبرانى ، وأخرج الترمذى من حديث ابن عمر قال : قال عمر : «أرأيت ما نعمل فيه» الحديث ، وأخرج أحمد والبزار والطبرانى من حديث أبى بكر الصديق رضى الله عنه : «قلت يارسول الله نعمل على ما فرغ منه» الحديث ، ووقع فى حديث سعد بن أبى وقاص : «فقال رجل من الأنصار» والجمع بينها تعدد السائلين عن ذلك ، اه . ولخص كلامه القسطلانى إذ قال : قوله «فقال رجل هو على بن أبى طالب» ذكره المصنف فى التفسير لكن بلفظ قلنا أو هو سراقة ابن مالك بن جعشم كما فى مسلم ، أو هو عمر بن الخطاب كما فى الترمذى ، أو هو أبو بكر

(باب ما يكره من الصلاة على المنافقين والاستغفار للمشركين)

فمن علم[1] منه الشرك والكفر لم يجز له الاستغفار وما لم يعلم منه جاز ذلك والنبي ﷺ استغفر له مع العلم بنفاقه لعدم نزول النهى الصريح بعد.

الصديق كما عند أحمد والبزار والطبرانى، أو هو رجل من الأنصار، وجمع بتعدد السائلين عن ذلك ففى حديث عبدالله بن عمر «فقال أصحابه» الحديث، وقال العينى: فى الحديث أن النفس المخلوقة إما سعيدة وإما شقية، ولا يقال إذا وجبت الشقاوة والسعادة بالقضاء الأزلى والقدر الإلهى فلا فائدة فى التكليف فإن هذا أعظم شبه النافين للقدر، وقد أجابهم الشارع بما لا يبقى معه إشكال، ووجه الانفصال أن الرب تعالى أمرنا بالعمل فلابد من امتثاله وغيب عنا المقادير لقيام حجته وزجره ونصب الأعمال علامة على ما سبق فى مشيئته فسبيله التوقف فمن عدل عنه ضل لأن القدر سر من أسراره لا يطلع عليه إلا هو، اه. قال القارى: أمرهم بالتزام ما يجب على العبد من امتثال أمر مولاه من العبودية عاجلا، وتفويض الأمر إليه بحكم الربوبية آجلا، وأعلمهم بأن ههنا أمرين لا يبطل أحدهما الأثر الآخر: باطن وهو حكم الربوبية، وظاهر وهو سمة العبودية، فأمر بكليهما ليتعلق الخوف بالباطن المغيب والرجاء بالظاهر البادى ليستكمل العبد بذلك صفات الإيمان ونعوت الإيقان ومراتب الإحسان، يعنى عليكم بالتزام ما أمرتم واجتناب ما نهيتم من التكاليف الشرعية بمقتضى العبودية، وإياكم والتصرف فى الأمور الربوبية، ولا تجعلوا الأعمال أسباباً للسعادة والشقاوة بل أمارات لهما وعلامات، فكل موفق ومهيأ لما خلق له، اه ١٢.

(١) قال العينى: هذه الآيات فى قوم بأعيانهم يدل عليه قوله تعالى: «وممن حولكم من الأعراب» الآية، فلم ينه عما لم يعلم، وكذلك إخباره لحذيفة بسبعة عشر من المنافقين، وقد كانوا يناكحون المسلمين ويوارثونهم، ويجرى عليهم حكم الإسلام واستتارهم بكفرهم ولم ينه الناس عن الصلاة عليهم إنما نهى النبى ﷺ عنه وحده،

قوله : (ثم لم نسأله عن الواحد) إلا أن عائشة رضي الله عنها سألت عنه فكان الجواب كذلك وأكبر ظني أن سؤالها كان في موت(١) الأولاد فليفحص .

وكان عمر رضي الله عنه ينظر حذيفة فإن شهد جنازة ممن يظن به شهدهو إلا لم يشهده ولو كان أمراً ظاهراً لم يسره الشارع على حذيفة ، وذكر عن الطبري أنه يجب ترك الصلاة على معلن الكفر ومسره ، فأما المقام على قبره فغير محرم بل جائز لوليه القيام عليه لإصلاحه ودفنه ، وبذلك صح الخبر وعمل به أهل العلم ، ثم قال العيني : بعد ذكر الاختلاف في ذلك ثم فرض على جميع الأمة أن لا يدعو لمشرك ولا يستغفروا له إذا ماتوا على شركهم ، قال تعالى : « ما كان للنبي والذين آمنوا » الآية ، إلى آخر ما بسط من الكلام ١٢ .

(١) وهو كذلك فقد أخرج الترمذي عن ابن عباس أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « من كان له فرطان من أمتي أدخله الله بهما الجنة ، فقالت له عائشة رضي الله عنها : فمن كان له فرط من أمتك ؟ قال : ومن كان له فرط يا موفقة ، قالت : فمن لم يكن له فرط من أمتك ؟ قال فأنا فرط أمتي لن يصابوا بمثلي » وفي الباب روايات أخر ذكرها الحافظ في « باب فضل من مات له ولد فاحتسب » ، أما حديث الباب فلم أجد فيه السؤال عن الواحد ، قال الحافظ : قوله : « ثم لم نسأله عن الواحد » قال الزين بن المنير : إنما لم يسأل عمر عن الواحد استبعاداً منه أن يكتفى في مثل هذا المقام العظيم بأقل من النصاب ، وقال أخوه في الحاشية فيه إيماء إلى الاكتفاء بالتزكية بواحد ، كذا قال ، وفيه غموض وقد استدل المصنف على أن أقل ما يكتفى به في الشهادة اثنان كما سيأتي في كتاب الشهادات ، اهـ . قلت : أخرج الإمام البخاري حديث الباب في كتاب الشهادات في «باب تعديل كم يجوز؟» قال الحافظ : أي هل يشترط في قبول التعديل عدد معين؟ أورد فيه حديثي أنس وعمر في ثناء الناس بالخير والشر على الميتين ، وفيهما قوله ﷺ « وجبت» وتقدم شرحه في كتاب الجنائز ، وحكيت عن ابن المنير أنه قال في

قوله : (ما أنتم بأسمع منهم) والجواب أن المراد به(١) العلم لكون السمع أحد أسبابه ، ومعنى قوله : ولكن لا يجيبون على هذا التقدير أنهم لا يقدرون على الجواب إذا بلغتهم الملائكة مقالتي هذه وذلك لشدة ما هم فيه .

حاشيته : قال ابن بطال : فيه إشارة إلى الاكتفاء بتعديل واحد ، وذكرت أن فيه غموضاً وكان وجهه أن في قوله « ثم لم نسأله عن الواحد » إشعاراً بعيداً بأنهم كانوا يعتمدون قول الواحد في ذلك لكنهم لم يسألوه في ذلك المقام ، اه . قال العيني : قوله « شهد له أربعة » وفي رواية الترمذي « ثلاثة » فإن قلت : ما الحكمة في اختلاف هذا العدد حيث جاء أربعة وثلاثة واثنان ؟ قلت : لاختلاف المعاني لأن الثناء قد يكون بالسماع الفاشي على الألسنة فاستحب في ذلك التواتر والكثرة ، والشهادة لا تكون إلا بالمعرفة بأحوال المشهود له فيأتي في ذلك أربعة شهداء لأن ذلك أعلى ما يكون من الشهادة كما في حد الزنا فإن قصروا يأتي فيه ثلاثة فإن قصروا يأتي فيه شاهدان لأن ذلك أقل ما يجزىء في الشهادة على سائر الحقوق رحمة من الله تعالى لعباده المؤمنين ، تجاوزوا عنهم حيث أجرى أمورهم في الآخرة على نمط أجورهم في الدنيا ولهذا لم يسألوا عن الواحد ، وذلك لأن هذا المقام مقام عظيم فلا يكتفى فيه أقل من النصاب ، ثم قال بعد البحث الطويل في أنه : هل يختص الثناء بالرجال أم يشترك فيه النساء أيضاً ، فإن قلت : هل ينفع الثناء على الميت بالخير وإن خالف الواقع أم لا بد أن يكون الثناء عليه مطابقاً للواقع ؟ قال شيخنا زين الدين : فيه قولان للعلماء أصحهما أن ذلك ينفعه وإن لم يطابق الواقع لأنه لو كان لا ينفعه إلا بالمطابقة لم يكن للثناء فائدة ، ويؤيده ما رواه ابن عدي في الكامل عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال : « إن العبد سيرزق الثناء والستر والحب من الناس حتى تقول الحفظة : ربنا إنك تعلم وتعلم غير ما يقولون فيقول أشهدكم أني قد غفرت له ما لا يعلمون وقبلت شهادتهم على ما يقولون ، انتهى مختصراً .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الاختلاف المشهور بين الصحابة ومن

. . . .

بعدهم فى سماع الموتى فأثبته ابن عمر وغيره من الصحابة ومن تبعهم ، ونفته عائشة وغيرها ومن تبعهم ، وقد أخرج البخارى فى حديث الباب من حديث ابن عمر قوله ﷺ « ما أنتم بأسمع منهم » الحديث ، وأخرج بعدذلك حديث عائشة قالت : « إنما قال النبى ﷺ: إنهم ليعلمون الآن » الحديث ، وفيه وقد قال الله تعالى « إنك لا تسمع الموتى » ، قال الحافظ : وهذا مصير من عائشة إلى رد رواية ابن عمر المذكورة ، وقد خالفها الجمهور فى ذلك وقبلوا حديث ابن عمر لموافقة من رواه غيره ، وأما استدلالها بقوله تعالى: « إنك لاتسمع الموتى » فقالوا معناها لاتسمعهم سماعاً ينفعهم أو لا تسمعهم إلا أن يشاء الله، وقال السهيلى : عائشة لم تحضر قول النبى ﷺ وغيرها ممن حضر أحفظ للفظ النبى ﷺ ، وقد قالوا له يا رسول الله : أتخاطب قوماً قد جيفوا ؟ فقال : ما أنتم بأسمع ، قال : وإذا جاز أن يكونوا فى تلك الحال عالمين جاز أن يكونوا سامعين إما بآذان رؤوسهم كما هو قول الجمهور ، أو بآذان الروح على رأى من يوجه السؤال إلى الروح من غير رجوع إلى الجسد ، وقال ابن التين : لا معارضة بين حديث ابن عمر والآية لأن الموتى لا يسمعون بلا شك لكن إذا أراد الله إسماع ما ليس من شأنه السماع لم يمتنع كقوله تعالى : « إنا عرضنا الأمانة » الآية ، وقوله « فقال لها وللأرض ائتيا » الآية ، وسيأتى فى المغازى قول قتادة إن الله أحياهم حتى سمعوا كلام نبيهم توبيخاً ونقمة ، انتهى مختصراً . ثم بسط الحافظ الكلام على الاختلاف فى أن السؤال فى القبر يقع على البدن أو على الروح فقط من غير عود إلى الجسد ، وحكى عن الجمهور أنهم قالوا : تعاد الروح إلى الجسد ، قلت : أخرج البخارى فى المغازى فى قصة بدر إنكار عائشة على ابن عمر رضى الله عنهما بأوضح مما ههنا ، وقال فى شرحه الحافظ فى الفتح : لم ينفرد عمر ولا ابنه بحكاية ذلك ، بل وافقهما أبو طلحة وابن مسعود وغيرهم ، قال : ومن الغريب أن فى المغازى لابن إسحق رواية يونس بن بكير بإسناد جيد عن عن عائشة مثـــل حديث أبى طلحة ، وفيه : « ما أنتم بأسمع لما أقول منهم ،

. . . .

وأخرجه أحمد بإسناد حسن ، فإن كان محفوظاً : فكأنها رجعت عن الإنكار لما ثبت عندها من رواية هؤلاء الصحابة لكونها لم تشهد القصة إلى آخر مابسط ، وما أشار إليه الشيخ قدس سره بلفظ الجواب إشارة إلى مابحثه ابن الهمام ، فقد قالت الفقهاء فى مسألة الأيمان : إن من حلف أن لا يكلم فلاناً يقيد ذلك بالحياة حتى لو علق به طلاقاً أو عتقاً لم يحنث بالكلام مع الميت ، كما صرح بذلك فى الدر المختار ، قال ابن عابدين : أما الكلام فلأن المقصود منه الإفهام والموت ينافيه ، ولا يرد ما فى الصحيح من قوله ﷺ لأهل قليب بدر : « هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ، فقال عمر : أتكلم الميت يا رسول الله ؟ فقال عليه الصلاة والسلام ما أنتم بأسمع منهم » فأجاب عنه المشايخ أنه غير ثابت يعنى من جهة المعنى ، وذلك لأن عائشة رضى الله عنها ردته لقوله تعالى : « وما أنت بمسمع من فى القبور » « وإنك لاتسمع الموتى » ، وأنه إنما قاله على وجه الموعظة للأحياء وبأنه مخصوص بأولئك تضعيفاً للحسرة بأنه خصوصية عليه الصلاة والسلام معجزة ، لكن يشكل عليهم ما فى مسلم : أن الميت يسمع قرع نعالهم إلا أن يخصوا ذلك بأول الوضع فى القبر ومقدمة للسؤال جمعاً بينه وبين الآيتين فإنه شبه فيهما الكفار بالموتى لإفادة بعد سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى ، هذا حاصل ماذكره فى الفتح ههنا وفى الجنائز ، اه ، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره بقوله : الجواب يعنى أن من نفى سماع الموتى حمل لفظ السماع فى الحديث على العلم ، قال القارى : فى قوله ﷺ إنه يسمع قرع نعالهم قيل : أى يسمع صوتها لو كان حياً فإن جسده قبل أن يأتيه الملك فيقعده ميت لا يحس بشىء ، وهو ضعيف ، إذ ثبت بالأحاديث أن الميت يعلم من يكفنه ومن يصلى عليه ومن يحمله ومن يدفنه ، وقال ابن الملك : أى صوت دقها ، وفيه دلالة على حياة الميت فى القبر لأن الإحساس بدون الحياة ممتنع عادة ، واختلفوا فى ذلك فقال بعضهم يكون بإعادة الروح ، وتوقف أبو حنيفة فى ذلك ولعل توقف الإمام فى أن الإعادة

قوله : (زاد غندر عذاب القبر حق) أى كما زاده[1] عبدان الذى ذكر روايته

تتعلق بجزء البدن أو بكله ، اهـ . ومال شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز فى فتاواه إلى ثبوت سماع الميت وشعوره وإدراكه ، وبسط الكلام على ذلك فى عدة أسئلة وأجوبة ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مافى النسخ التى بأيدينا من البخارى ففيها فى حديث عبدان أيضاً «عذاب القبر حق» ، وهكذا فى نسخة العينى يوجد هذا اللفظ فى حديث عبدان وعلى هذا لا فرق بين روايتى عبدان وغندر لأن لفظ الخبر وهو لفظ حق موجود فى كلتا الروايتين ، وليس هذا اللفظ فى نسخة الفتح فى حديث عبدان بل فيها بحذف الخبر بلفظ نعم عذاب القبر ، قال الحافظ : كذا للأكثر ، زادفى رواية الحموى والمستملى حق وليس بجيد لأن المصنف قال عقب هذا الطريق زاد غندر «عذاب القبر حق» فتبين أن لفظ حق ليست فى رواية عبدان ، وأنها ثابتة فى رواية غندر ، انتهى مختصراً . وتعقب العينى على كلام الحافظ إذ قال بعد نقل كلامه لانسلم أنه يستلزم منه حذف الخبر مع أن الأصل ذكر الخبر وكيف ينفى الجودة من رواية المستملى مع كونها على الأصل فماذا يلزم من المحذور إذا ذكر الخبر فى الروايات كلها ، اهـ . قلت : والظاهر أن الحق مع الحافظ فإنه لو سلم وجود الخبر فى الروايات كلها فما معنى قوله زاد غندر فإنه نص فى أن هذه الزيادة مختصة برواية غندر دون عبدان وإلا فلم يبق لقوله «زاد غندر» معنى .

ثم لايذهب عليك أن قوله زاد غندر وقع ههنا فى آخر حديث عائشة فى النسخ التى بأيدينا من البخارى وكذا الفتح والقسطلانى ، وقال الحافظ وقع قوله زاد غندر فى رواية أبى ذر وحده ووقع ذلك فى بعض النسخ عقب حديث أسماء بنت أبى بكر وهو غلط ، اهـ . والمراد بحديث أسماء الآتى وقال الحافظ فيه : ووقع فى بعض النسخ ههنا زاد غندر عذاب القبر وهو غلط لأن هذا إنما هو فى آخر حديث عائشة الذى هو قبله ، وأما حديث أسماء فلا رواية لغندر فيه ، اهـ . وتبعه القسطلانى : إذ قال بعد حديث أسماء وقع ههنا فى بعض نسخ البخارى وزاد غندر عذاب القبر

فى المتن ، وقال بعض الشراح(١) : إنه لم يثبت لفظ الخبر الذى هو قوله : حق فى أكثر الروايات وهو مقدر فالمعنى أنه زاد غندر بعد قوله عذاب القبر لفظ الخبر وهو قوله حق بخلاف رواية عبدان فإن الخبر فى روايته مقدر .

قوله : (إن له مرضعاً(٢) فى الجنة) وهذا من خصائصه ﷺ .

بحذف الخبر أى حق ، وثبت لأبى الوقت ، وكذا هو ثابت فى الفرع لكن رقم عليه علامة السقوط وفوقها علامة أبى ذر الهروى ، ولا يخفى أن هذا إنما هو فى آخر حديث عائشة المتقدم ، فذكره فى حديث أسماء غلط لأنه لا رواية لغندر فيه ، اهـ . قلت : ووقع هذا اللفظ فى آخر حديث أسماء دون عائشة فى نسخة العينى ، وقال فيه متعقباً على كلام الحافظ قيل : وقع زاد غندر فى بعض النسخ عقيب حديث أسماء وهو غلط ، قلت : دعوى الغلط بلا دليل غلط فإن كان دليله أن غندراً إنما رواه عن شعبة وحديث أسماء ليس فيه عن شعبة ، فنقول : هذا ليس بشىء لأن رواية غندر عن شعبة لا تستلزم نفى روايته عن غيره فى حديث أسماء ، اهـ ١٢ .

(١) اعلم أن قوله : وقال بعض الشراح إلخ ، ذكر فى هامش الأصل من خط والدى المرحوم قدس سره ولعله ألحقه بعده بمراجعة الشروح ولا مانع من كونه من كلام القطب الكنكوهى قدس سره أيضاً ، والمراد من بعض الشراح هو الحافظ كما تقدم فى كلامه مبسوطاً ما يدل على ما أفاده الشيخ ، وأوضح منه لفظ القسطلانى إذ قال فى حديث عائشة قوله : فقال نعم عذاب القبر بحذف الخبر أى حق أو ثابت ، وللحموى والمستملى عذاب القبر حق بإثبات الخبر ، لكن قال الحافظ ابن حجر : ليس بجيد لأن المصنف قال عقب هذا الطريق زاد غندر إلى آخر ما تقدم من كلام الحافظ ، ثم ذكر تعقب العينى على كلام الحافظ ولم يتعرض لتعقبه بشىء غير أنه كتب فى آخره فتأمل ١٢ .

(٢) قال العينى : قوله مرضعاً بضم الميم أى من يتم رضاعه فى الجنة ، ويروى بفتح الميم أى رضاعا قاله الخطابى وفى رواية الإسماعيلى من طريق آخر عن شعبة

(باب ما قيل فى أولاد[1] المشركين)

مرضعا ترضعه فى الجنة ، وقال فى موضع آخر وفى صحيح مسلم قال عمرو فلما توفى إبراهيم قال رسول الله ﷺ إن إبراهيم ابنى وأنه مات فى الثدى وأن له لظئرين يكملان إرضاعه فى الجنة ، وعند ابن سعد بسند صحيح عن البراء بن عازب يرفعه : أما إن له مرضعا فى الجنة ، اه . وحكى الحافظ عن مرسل مكحول وفصل رضاعه فى الجنة ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أنه من خصائصه ﷺ يشير إلى أن ذلك الفضل لأولاده ﷺ كلها ، ويدل على ذلك مافى القسطلانى عن مسند الفريابى أن خديجة رضى الله تعالى عنها دخل عليها رسول الله ﷺ بعد موت القاسم وهى تبكى فقالت : يا رسول الله درت لبينة القاسم أفلو كان عاش حتى يستكمل الرضاعة لهون على ؟ فقال : إن له مرضعا فى الجنة يستكمل رضاعته ، فقالت : لو أعلم ذلك لهون على ، فقال إن شئت أسمعتك صوته فى الجنة فقالت بل أصدق الله ورسوله ، اه . قال السندى قوله : إن له مرضعا كأنه من باب التشريف لا لأن الجنة يحتاج الصغير فيها إلى تربية ورضاعة ، اه . ثم قال العينى : اتفقوا على أن مولد إبراهيم كان فى ذى الحجة سنة ثمان ، واختلفوا فى وقت وفاته ، فالواقدى جزم بأنه مات يوم الثلاثاء لعشر ليال خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر ، وقال ابن حزم : مات قبل النبى ﷺ بثلاثة أشهر ، وقيل : بلغ ستة عشر شهراً وثمانية أيام ، وقيل : سبعة عشر شهراً ، وقيل : سنة وعشرة أشهر وستة أيام ، وفى سنن أبى داود توفى وله سبعون يوماً ، وعن محمود بن لبيد توفى وله ثمانية عشر شهراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : قد اختلف العلماء قديماً وحديثاً فى هذه المسألة على أقوال أحدها أنهم فى مشيئة الله تعالى وهو منقول عن الحمادين وابن المبارك وإسحق ، ونقله البيهقى فى الاعتقاد عن الشافعى فى حق أولاد الكفار خاصة ، قال ابن عبد البر : هو مقتضى صنيع مالك وليس عنده فى هذه المسألة شىء منصوص إلا أن أصحابه صرحوا بأن أطفال المسلمين فى الجنة ، وأطفال الكفار خاصة فى المشيئة ، وثانيها

. . . .

أنها تبع لآبائهم فأولاد المسلمين فى الجنة وأولاد الكفار فى النار ، ثالثها أنهم يكونون فى برزخ بين الجنة والنار ، رابعها خدم أهل الجنة ، خامسها أنهم يصيرون تراباً ، سادسها أنهم فى النار ، حكاه عياض عن أحمد وغلطه ابن تيمية بأنه قول لبعض أصحابه، ولا يحفظ عن الإمام أصلا ، سابعها أنهم يمتحنون فى الآخرة بأن ترفع لهم نار فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ، ومن أبى عذب ، أخرجه البزار من حديث أنس وأبى سعيد والطبرانى من حديث معاذ بن جبل . وحكى البيهقى فى الاعتقاد أنه المذهب الصحيح ، اه . قلت: ذكره ابن كثير فى تفسيره فقال : ومنهم من ذهب إلى أنهم يمتحنون يوم القيامة فمن أطاع دخل الجنة وانكشف علم الله فيهم بسابق السعادة ، ومن عصى دخل النار انكشف علم الله تعالى فيه بسابق الشقاوة ، وهذا القول يجمع بين الأدلة كلها ، وقد صرحت به الأحاديث ، وهذا القول هو الذى حكاه الشيخ أبو الحسن الأشعرى عن أهل السنة والجماعة ، وهو الذى نصره البيهقى فى كتاب الاعتقاد ، وكذلك غيره من محقق العلماء والحفاظ ، اه . ثامنها أنهم فى الجنة وسيأتى قريباً مفصلا ، تاسعها الوقف ، عاشرها الإمساك وفى الفرق بينهما دقة ، انتهى مختصراً . وبسط شىء من الكلام على هذه الأقاويل العشرة فى الأوجز ، وبسط فيه شىء من الكلام على أصل المسألة أيضاً ، ولا يبعد أن يقال فى الفرق بين التوقف والإمساك أن الأول عدم الجزم بشىء لتعارض الأدلة ، والثانى عدم الكلام فى المسألة كما هو ظاهر من مفهوم اللفظين ، ويستأنس ذلك من كلام ابن كثير فى تفسيره : كره جماعة من العلماء الكلام فيها ، روى ذلك عن ابن عباس والقاسم ابن محمد ومحمد بن الحنفية وغيرهم ، وأخرج ابن حبان فى صحيحه عن جرير بن حازم: سمعت أبا رجاء العطار دى سمعت ابن عباس وهو على المنبر يقول: «قال رسول الله ﷺ لا يزال أمر هذه الأمة مواتياً أو مقارباً مالم يتكلموا فى الولدان والقدر» قال ابن حبان : يعنى أطفال المشركين ، وهكذا رواه أبو بكر البزار من طريق جرير

ظاهر صنيع المؤلف(١) من إيراد حديث الفطرة عقيب الرواية التى ظاهرها

ابن حازم به ، ثم قال : وقد رواه جماعة عن أبى رجاء عن ابن عباس موقوفاً ،اه. وذكر الكرمانى احتمالا أنهم يكونون على التوزيع بأن يكون بعضهم فى الجنة وبعضهم فى النار ، اه . فهذا القول الحادى عشر وإن لم أر من قاله ، والثانى عشر ما يظهر من المذاهب التى ذكرها مولانا الشيخ أحمد على السهارنفورى فى حاشيته على البخارى إذ قال : وقيل من علم الله منه أنه يؤمن ويموت عليه إن عاش أدخله الجنة ، ومن علم منه أنه يفجر ويكفر أدخله النار، اه . قلت : ويستأنس هذا القول بما ذكره القارى فى المرقاة إذ قال : إن الولد تابع لأشرف الأبوين ديناً فيما يرجع إلى أمور الدنيا ، وهو معنى قوله ﷺ : «هم من آبائهم» ، وأما فيما يرجع إلى أمور الآخرة من الثواب والعقاب فموكول إلى علم الله لأن السعادة والشقاوة ليستا معللتين عندنا بالأعمال ، بل الله تعالى خلق من شاء ومن شاء سعيداً وجعل الأعمال دليلا على السعادة والشقاوة ، اه . وذكره القارى فى موضع آخر قولا مستقلا إذ قال : وقيل من علم الله منه أنه يؤمن إلى آخر ما تقدم فى كلام مولانا أحمد على المذكور ١٢ .

(١) قوله : « باب ما قيل فى أولاد المشركين » هذه الترجمة تشعر بأنه كان متوقفاً فى ذلك وقد جزم بعد هذا فى تفسير سورة الروم بما يدل على اختيار القول الصائر إلى أنهم فى الجنة كما سيأتى تحريره ، وقد رتب أيضاً أحاديث هذا الباب ترتيباً يشير إلى المذهب المختار فإنه صدره بالحديث الدال على التوقف ، ثم ثنى بالحديث المرجح لكونهم فى الجنة ، ثم ثلث بالحديث المصرح بذلك فإن قوله فى سياقه « وأما الصبيان حوله » فأولاد الناس قد أخرجه فى التعبير ، وأما الولدان الذين حوله فكل مولود يولد على الفطرة فقال بعض المسلمين وأولاد المشركين فقال وأولاد المشركين ، ويؤيده ما رواه أبو يعلى من حديث أنس رضى الله عنه مرفوعاً : « سألت ربى اللاهين من ذرية البشر أن لا يعذبهم فأعطانيهم » إسناده حسن، وورد تفسير اللاهين بأنهم الأطفال من حديث ابن عباس مرفوعاً أخرجه

التوقف ، وإن كان المراد بها نفى الاستحقاق المترتب على العمل لا مطلقه (١)

البزار ، وروى أحمد من طريق خنساء بنت معاوية قالت : « قلت يارسول الله من فى الجنة؟ قال: النبي فى الجنة ، والشهيد فى الجنة ، والمولود فى الجنة » إسناده حسن، هكذا فى الفتح ، وزاد العينى فى حديث خنساء المذكور والوئيد فى الجنة ، اه . وما أشار إليه الحافظ من أنه سيأتى فى تفسير سورة الروم فلعله أشار إلى أن الإمام البخارى ذكر فيه حديث أبى هريرة « ما من مولود إلا يولد على الفطرة » الحديث ، وترجم عليه باب لا تبديل لخلق الله لدين الله خلق الأولين دين الأولين والفطرة الإسلام ، اه ١٢ .

(١) أجمل الشيخ قدس سره هذا الكلام غاية الإجمال لأنه قد بسط الكلام فى ذلك كل البسط فيما قرره على سنن أبى داود قبل ذلك، وحكاه شيخنا فى بذل المجهود حيث قال : وكتب مولانا محمد يحيي المرحوم من تقرير شيخه رضى الله عنه قوله « الله أعلم بما كانوا عاملين » حاصله والله أعلم أن دخول الجنة قد يكون لأجل الأعمال وقد يكون لغير ذلك من العوارض ، فالسؤال لم يكن إلا عن الدخول المرتب على الأعمال ، فأجاب : أنهم ليس منهم عمل حتى يدخلوا الجنة دخول كذا ، وأما مطلق الدخول المتحقق فى النوع الثانى فلم يتعرض له ولم ينكره عنهم بل أثبته بقوله : «كل مولود يولد على الفطرة » فإنهم لما ولدوا على الفطرة ولا معتبر بما صدر عنهم حالة الصغر كما قلنا قريباً كانوا مثلهم قبل الولادة ،ومن البين أنهم قبل ولادتهم لم يكونوا فى النار فلا يكونون فيها بعد الولادة أيضاً إذا ماتوا صغاراً ، وذلك لما قلنا إن ما كن من الكفر غير مجزى عليه وما ظهر من أفعالهم لا يعتد به فلم يبق الحكم فيهم إلا ما كان قبل الولادة فترك بيانه اتكالا على ما هو الظاهر ، وعليه يحمل قوله « هم من آبائهم » فإنهم ليس لهم من الحكم إلا ما كان لآبائهم وهو الدخول المرتب على الأعمال ، وكذلك فى المؤمنين وأولادهم ، ولما لم يكن للذرارى أعمال لم يكن لهم الدخول المرتب عليها ، والحاصل أنهم شاركوا الآباء فى الدخول المرتب على

ثم إيراد رواية إبراهيم عليه السلام مشعر بأنه اختار ما اخترناه(١) من أن هؤلاء

الأعمال فالمؤمنون وأولادهم وكذا المشركون وأولادهم كلهم أجمعون شركاء فيما بينهم فى أن الدخول مرتب على الأعمال فأعمال المؤمنين الحسنة أدخلتهم الجنة وأعمال المشركين السيئة أدخلتهم النار ، والذرارى من النوعين لم تكن لهم أعمال حتى يترتب الدخول فى إحدى الدارين المترتب عليها ، وأما الدخول بغير ذلك فغير متعرض به فينظر فيه إلى نصوص أخر فرأينا قوله عليه السلام : « كل مولود يولد على الفطرة » وقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ينفيان العذاب عنهما جميعاً فانتفى بذلك دخول ذرارى المشركين النار رأساً كما كان انتفى الدخول المرتب على الأعمال ، وليس بمجرد الفطرة نافياً فى دخول الجنة فلم يثبت بذلك الدخول فى شىء فينظر إلى نصوص أخر تثبت دخول الجنة ، ولا ينافيه ما ورد فى رواية خديجة حين سألت عن ولدها الذى مات فى الجاهلية فقال : هو فى النار ، لأن كل مرتبة فهى بالنسبة إلى ما فوقها نار ، والعرب تسمى كل شدة ناراً ، ولا شك أن أصحاب الأعراف فى شدة إذا قاسوا أحوالهم بأحوال أهل الجنة وإن ثبت دخول ذرارى المشركين الجنة كان غير مخالف لقوله هذا أيضاً فإن دخولهم هناك لما كان غير مضاف إلى استحقاق وكانوا كالعبيد والغلمان ولم يكن لهم ما يكون للمؤمنين وأطفالهم من الإكرام والنعيم كان ذلك شدة لهم ، وكذلك قوله ﷺ : « خلقها لهم وهم فى أصلاب آبائهم » ليس فيه تصريح بأنهم فى النار أو فى الجنة فنقول : إنما كتب قبل خلقهم أنهم فى الجنة من غير عمل عملوه ، وإنما رد على عائشة رضى الله عنها لأنها تكلمت بما ليس لها علم به وإن كانت مصيبة فيما قالته ، انتهى . ونقلته ههنا بتمامه لكونه تفصيلا لما أجمله فى تقرير البخارى ولكونه من تقرير القطب الكنكوهى قدس سره ١٢ .

(١) المعروف على الألسنة أن مذهب الإمام الأعظم التوقف ، وحكاه صاحب الدر المختار إذ قال : وتوقف الإمام فى أطفال المشركين ، قال ابن عابدين :

. . . .

قال ابن الهمام فى المسايرة : قد اختلف فى سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره ، وقد وردت فيهم أخبار متعارضة فالسبيل تفويض أمرهم إلى الله تعالى ، وقال محمد بن الحسن رحمه الله: اعلم أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب ، وقال تلميذه ابن أبى شريف فى شرحه وقد نقل الأمر بالإمساك عن الكلام فى حكمهم فى الآخرة مطلقاً عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رءوس التابعين وغيرهما ، وقد ضعف أبو البركات النسفى رواية التوقف عن أبى حنيفة ، وقال الرواية الصحيحة عنه أنهم فى المشيئة لظاهر الحديث الصحيح : «الله أعلم بما كانوا عاملين» ، قلت : قد حكى صاحب الفيض قول التوقف عن جمع كثير إذ قال: اختلفوا فى أولاد المشركين فنقل عن أبى حنيفة التوقف ، وصرح النسفى فى الكافى أن المراد بالتوقف فى الحكم الكلى فبعضهم ناج وبعضهم هالك لا بمعنى عدم العلم أو عدم الحكم بشىء ، وهو مذهب مالك ، صرح به أبو عمرو فى التمهيد ، وإليه ذهب الشافعى كما صرح به الحافظ، وعن أحمد روايتان، واختار الحافظ ابن القيم النجاة كما فى شفاء العليل وهو الذى نسبه إلى ابن تيمية ، ولكن المنقول عنه عندنا التوقف، كما فى فتاواه فلا أدرى أتعددت الروايات عنه أو وقع فى النقل سهو، وذهب الحمادان والسفيانان وعبدالله بن مبارك والأوزاعى وإسحاق ابن راهوية كلهم إلى التوقف ، ثم جاء الأشعرى واختار النجاة ، ثم جاء الشافعية واختاروا قول الأشعرى وشهروه ونوهوا بذكره حتى أن النووى لم ينقل مذهب الشافعى وترك ذكره رأساً واختار النجاة تبعا للأشعرى ، وإليه ذهب الحافظ وعزاه إلى البخارى ، والذى عندى أنه وافق المتوقفين كما يعلم من كتاب القدر ، وعند ابن كثير من سورة بنى إسرائيل أن مذهب الأشعرى هو التوقف ، وإذن لا أدرى كيف نقل عنه قول النجاة ولا أقل من أنه تعارض النقل عنه ، انتهى . قلت: والظاهر عندى أن صاحب الفيض جمع بين قولى التوقف وتحت المشيئة فإن المنقول عن الحمادين وابن المبارك وغيرهم هو الثانى ، كما تقدم فى المذهب الأول من

يدخلون الجنة(١) أيضاً والله أعلم .

المذاهب العشرة المذكورة فى كلام الحافظ ، وهو الذى حكاه البيهقى عن الشافعى كما تقدم وقد سبق إلى ذلك بعض من السلف أيضاً فأدخلوا قولا واحداً تحت الآخر قال ابن حجر المكى فى الفتاوى الحديثية : الثالث أى من المذاهب الوقف، ويعبر عنه بأنهم فى المشيئة فمن علم منه أنه إن بلغ : آمن أدخله الجنة، أو كفر أدخله النار، ونسبه ابن عبدالبر للأكثرين ، اهـ . أفلا ترى أنه رحمه الله تعالى جعل أقوالا ثلاثة وهى الوقف وتحت المشيئة وتحت العلم قولا واحداً مع أن الفرق بين الثلاثة كما بين السماء والأرض ١٢ .

(١) قال العينى فى المذاهب : السادس أنهم فى الجنة ، قال النووى : هو المذهب الصحيح المختار الذى صار إليه المحققون لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وإذا كان لا يعذب العاقل لكونه لم تبلغه الدعوة فلأن لا يعذب غير العاقل من باب أولى ، وقال النووى : أيضاً فى أطفال المشركين ثلاثة مذاهب قال الأكثرون : هم فى النار تبعاً لآبائهم ، وتوقف طائفة منهم ، والثالث هو الصحيح أنهم من أهل الجنة لحديث إبراهيم عليه الصلاة والسلام حين رآه فى الجنة وحوله أولاد الناس، والجواب عن حديث «الله أعلم بما كانوا عاملين» أنه ليس فيه تصريح بأنهم فى النار ، اهـ . وزاد الحافظ بعد قول النووى فلأن لا يعذب غير العاقل من باب أولى، ولحديث سمرة المذكور فى هذا الباب ، ولحديث عمته خنساء المتقدم ، ولحديث عائشة الآتى قريباً ، اهـ . قلت : أشار برواية عمته خنساء إلى ما ذكرها قبل ذلك بقوله : وروى أحمد من طريق خنساء بنت معاوية بن صريم عن عمتها قالت : يا رسول الله من فى الجنة ؟ قال : النبى فى الجنة والشهيد فى الجنة والمولود فى الجنة، إسناده حسن ، وأشار بحديث عائشة إلى ما ذكره بعد ذلك من قوله: روى عبد الرزاق عن عروة عن عائشة قالت : سألت خديجة النبى ﷺ عن أولاد المشركين فقال : « هم مع آبائهم » ثم سألته بعد ذلك فقال « الله أعلم بما

(قال بعض أصحابنا عن موسى) يقول المؤلف(١) إن لفظة كلوب لم أسمعه من الأستاذ بنفسي وإنما سألتها عمن حضر هناك من أحد تلامذته .

كانوا عاملين، ثم سألته بعدما استحكم الإسلام فنزل: « ولاتزر وازرة وزرأخرى» قال : « هم على الفطرة » أو قال : « فى الجنة » ، وأبو معاذ الراوى هو سليمان بن رقم وهوضعيف، ولو صحهذا لكان قاطعاً للنزاع رافعاً لكثير من الإشكال ،اه. وقال ابن حجر المكى فى الفتاوى الحديثية : أما أطفال المسلمين ففى الجنة قطعاً بل إجماعاً والخلاف فيه شاذ بل غلط ، وأما أطفال الكفار ففيهم أربعة أقوال : أحدها أنهم فى الجنة وعليه المحققون لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ولقوله تعالى: «ولا تزرو وازرة وزر أخرى» ، وأخرج البخارى وكفى به حجة أنه ﷺ رأى أطفال المسلمين والكفار حول إبراهيم الخليل عليه السلام فى الجنة ورؤيا الأنبياء وحى إجماعاً ، وفى أحاديث أخر التصريح بأنهم فى الجنة ، ولا يضرنا قول المحدثين إنها ضعيفة اكتفاء بخبر البخارى المذكور مع ظاهر القرآن، وفى حديث انهمخدم أهلالجنة ،فإن صح احتمل أن يكون المراد أنه كناية عن نزول مراتبهم عن مراتب أطفال المسلمين لأنهم مع آبائهم كما نصت عليه آية الطور ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من توجيه الكلام أوضح مما أفاده الكرمانى من حمل رواية غيره على الحذف ، ونص عبارته قوله « بعض أصحابنا » عن موسى أى ابن إسماعيل المذكور ، فإن قلت هذا رواية عن المجهول ، وبعضهم يسميه مقطوعاً فلا اعتبار به ، قلت : لما علم من عادة البخارى أنه لايروى إلا عن العدل الذى بشرطه فلا بأس بجهل اسمه ، فإن قلت : لم ما صرح باسمه حتى لا يلزم التدليس ؟ قلت : لعله نسى اسمه أو لغرض آخر ، فإن قلت : ما المقدار الذى هو مقول بعض الأصحاب ؟ قلت : كلّوب من حديد ، فإن قلت : فعلى رواية غيره لا يتم الكلام إذ لم يذكر ما بيده ، قلت : محذوف كأنه قال بيده شىء فسره

قوله (بفهر أو صخرة) والأول(١) أصغر من الثانى .

قوله (وعلى وسط النهر) يمكن أن يراد بالوسط(٢) وسط طول النهر لاعرضه حتى يلزم كونه فى الماء، وعلى هذا فلا تنافى بين روايتى شط(٣) النهر ووسط النهر لأن وسط طول النهر صادق على شطه، والوسط حينئذ مقابل بمبدأ النهر ومنتهاه، لا بحافتى النهر، فتفكر.

بعض الأصحاب بأنه كلوب، وتبعه العينى فى قوله : إن على رواية غيره لا يتم الكلام، قال الحافظ : قوله : « فإذا رجل جالس إلخ »، كذا فى رواية أبى ذر وهو سياق مستقيم، وفى رواية غيره بخلاف ذلك، والبعض المبهم لم أعرف المراد به إلا أن الطبرانى أخرجه فى المعجم الكبير عن العباس الفضل الإسقاطى عن موسى بن إسماعيل فذكر الحديث بطوله مثل حديث قبله وفيه « بيده كلاب من حديد »، اهـ. قال العينى : قوله كلوب بفتح الكاف وضم اللام المشددة هو الحديدة التى ينشل به اللحم عن القدر وكذلك الكلاب، اهـ. وقال القسطلانى وتبعه السندى : الكلوب بفتح الكاف وتشديد اللام : حديد له شعب يعلق بها اللحم، وفى لغات الصراح كلوب وكلاب أره والجمع كلاليب، وفى مقدمة الفتح كلاب وكلوب أى خطاف، اهـ.

(١) قال الكرمانى : وتبعه القسطلانى وغيره : الفهر بكسر الفاء : الحجر ملء الكف، وقال المجد : الصخرة : الحجر العظيم الصلب ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بين الروايات وسكت الشراح قاطبة عن الجمع بينها ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : «على وسط النهر» قال يزيد ووهب بن جرير عن جرير ابن حازم « وعلى شط النهر رجل » وهذا التعليق عن هذين ثبت فى رواية أبى ذر أيضاً، فأما حديث يزيد وهو ابن هارون فوصله أحمد عنه فساق الحديث بطوله، وفيه : « فإذا نهر من دم فيه رجل وعلى شط النهر رجل »، وأما حديث وهب بن

قوله (فنام عنه بالليل ولم يعمل إلخ) الظاهر أن[١] العذاب على ترك العمل ، ولا يبعد أن يراد بنومه فى الليل نومه عما وجب عليه قراءته فى صلاتى العشاء فالتعذيب على تركه فريضة الصلاة وهو ظاهر .

(باب موت يوم الإثنين)[٢]

جرير فوصله أبو عوانة فى صحيحه من طريقه فساق الحديث بطوله وفيه « حتى ينتهى إلى نهر من دم ورجل قائم فى وسطه ورجل قائم على شاطىء النهر » ، اه . ولا يشكل بهذا الحديث على توجيه الشيخ قدس سره لأن الرجل القائم فى وسط النهر ههنا هو آكل الربا ، والملك فى هذه الرواية هو على شاطىء النهر ، وأما فى سياق البخارى فالملك هو الرجل الذى على وسط النهر بين يديه حجارة ١٢ .

(١) تقدم البسط فى ذلك فى باب عقد الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصل بالليل فإن الإمام البخارى ذكر فيه هذا الجزء من الحديث وتقدم فى هامشه ما قال الحافظ : الظاهر أن المراد بها العشاء الآخرة ، وفيه أيضاً قال الحافظ فى التعبير : رواية عوف هذا أوضح من رواية جرير، فإن ظاهره يدل على أنه يعذب على ترك قراءة القرآن بالليل بخلاف رواية عوف فإنه على تركه الصلاة المكتوبة ، ويحتمل أن يكون التعذيب على مجموع الأمرين ترك القراءة وترك العمل ،اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : « باب موت يوم الإثنين » قال الزين بن المنير : تعين وقت الموت ليس لأحد فيه اختيار لكن فى التسبب فى حصوله مدخل كالرغبة إلى الله لقصد التبرك فمن لم تحصل له الإجابة أثيب على اعتقاده ، وكأن الخبر الذى ورد فى فضل الموت يوم الجمعة لم يصح عند البخارى فاقتصر على ما وافق شرطه وأشار إلى ترجيحه على غيره ، والحديث الذى أشار إليه أخرجه الترمذى من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً : « ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر » وفى إسناده ضعف ، وأخرجه أبو يعلى من حديث أنس

يعنى بذلك جواز تمنى موته كما وقع لأبى بكر وإن لم يحصل لهذلك(١) لوقوعه

نحوه وإسناده أضعف ، اه . وقال العينى : إن النبى ﷺ كان وفاته يوم الإثنين فمن مات يوم الإثنين يرجى له الخير لموافقة يوم وفاته يوم وفاة النبى ﷺ ، فظهرت له مزية على غيره من الأيام بهذا الاعتبار ، فإن قلت روى الترمذى من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً : « ما من مسلم يموت يوم الجمعة » الحديث ، قلت : هذا حديث انفرد بإخراجه الترمذى ، وقال هذا حديث غريب وليس إسناده بمتصل لأن ربيعة الراوى عن ابن عمرو لا يعرف له سماع منه ، ولذا لم يخرجه البخارى واقتصر على ماوافق شرطه، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ لابن سعد عن عائشة : أول بدء مرض أبى بكر أنه اغتسل يوم الإثنين لسبع خلون من جمادى الآخرة وكان يوماً بارداً فحم خمسة عشر يوماً ومات مساء ليلة الثلاثاء لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة ، وأشار الزين بن المنير إلى أن الحكمة فى تأخر وفاته من يوم الإثنين مع أنه كان يحب ذلك ويرغب فيه لكونه قام فى الأمر بعد النبى ﷺ فناسب أن تكون وفاته متأخرة عن الوقت الذى قبض فيه رسول الله ﷺ ، اه . وقال العينى : قوله «أرجو فيما بينى وبين الليل» معناه أرجو من الله تعالى أن يكون موتى فيما بين الوقت الذى أنا فيه وبين الليل الذى يأتى يعنى يكون يوم الإثنين ليكون موته فى يوم موت النبى ﷺ ومع هذا توفى ليلة الثلاثاء بين المغرب والعشاء الآخرة لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة من الهجرة ، وقيل توفى يوم الجمعة ، وقيل : ليلة الجمعة ، والأول أصح، ولا خلاف أنه ﷺ مات يوم الإثنين قبل أن ينتشب النهار ، واختلفوا فى سبب موت أبى بكر فقال سيف بن عمر : بإسناده عن ابن عمر قال : كان سبب مرض أبى بكر وفاة رسول الله ﷺ ، كمد فما زال جسمه يذوب حتى مات ، وقيل : سُمَّ ، فقال ابن سعد بإسناده عن ابن شهاب : أن أبا بكر والحارث بن كلدة يأكلان حزيرة أهديت لأبى بكر فقال له الحارث : ارفع يدك

فى ليلة يوم الثلاثاء ، نعم لم يفته الاتصال ومداناة الوقت فإن فصل مابين يوم الإثنين وليلة الثلاثاء غير معتد به .

(باب ماجاء فى موت الفجاءة)

بغتة(١) يعنى بذلك أن ما ورد فى الروايات فى شأنه فإنما المراد به التأسف

ياخليفة رسول الله ﷺ والله إن فيها اسم سنة وأنا وأنت نموت فى يوم واحد عند انتهاء السنة فماتا عند انقضائها ولم يزالا عليلين حتى ماتا ، وقال الطبرى: الذى سمته امرأة من اليهود فى أرز ، وقيل : إن اليهود سمته فى حسو ، وقيل اغتسل فى يوم بارد فحم خمسة عشر يوماً وتوفى ، حكاه الواقدى عن عائشة ، وقيل : علق به سل قبل وفاة رسول الله ﷺ فلم يزل به حتى قتله ، حكاه عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنه ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) هكذا فى النسخ الهندية التى بأيدينا منكرة ، وفى نسخة الشروح الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى: البغتة معرفة ، قال الحافظ قال ابن رشيد : هو مضبوط بالكسر على البدل ، ويجوز الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هى البغتة ، وفى رواية الكشميهنى بغتة ، اهـ . زاد العينى : قال ابن الأثير : يقال بغته يبغته بغتاً أى فاجأه ، وقال الجوهرى : البغت أن يفجأك الشىء تقول أتيته بغتة أى فجأة ، اهـ . قال الحافظ : الفجاءة بضم الفاء وبعد الجيم مد ثم همز ، ويروى بفتح ثم سكون بغير مد وهى الهجوم على من لم يشعر به ، وموت الفجاءة وقوعه بغير سبب من مرض وغيره ، قال ابن رشيد : مقصود المصنف والله أعلم الإشارة إلى أنه ليس بمكروه لأنه ﷺ لم يظهر منه كراهية لما أقبله الرجل بأن أمه افتلتت أنفسها ، وأشار إلى مارواه أبو داود بلفظ: موت الفجاءة أخذة أسف ، وفى إسناده مقال فجرى على عادته فى الترجمة بما لم يوافق شرطه وإدخال ما يومىء إلى ذلك ولو من طرق خفى ، والحديث المذكور أخرجه أبو داود من حديث عبيد بن خالد السلمى ورجاله ثقات إلا أن راويه رفعه مرة ووقفه أخرى ، وقوله أسف أى غضب وزناً ومعنى ، وروى بوزن فاعل أى غضبان ، ولأحمد من حديث أبى هريرة أن

على مايفوته من الوصية(١) فى أبواب الخير وقضاء الحق وغير ذلك لا أن الموت بغتة شر أو جريمة فى نفسه .

قوله: (فما وجدوا أحداً يعلم ذلك) ولعل ذلك(٢) لخروج الصحابة رضوان الله تعالى

النبى ﷺ مر بجدار مائل فأسرع وقال: «أكره موت الفوات» ، قال ابن بطال: وكان ذلك والله أعلم لما فى موت الفجاءة من خوف حرمان الوصية وترك الاستعداد للمعاد بالتوبة وغيرها من الأعمال الصالحة ، وقد روى ابن أبى الدنيا فى كتاب الموت من حديث أنس نحو حديث عبيد بن خالد وزاد فيه «المحروم من حرم وصية» وفى مصنف ابن أبى شيبة عن عائشة وابن مسعود رضى الله عنهم موت الفجاءة راحة للمؤمن وأسف على الفاجر ، وقال ابن المنير: لعل البخارى أراد بهذه الترجمة أن من مات فجأة فليستدرك ولده من أعمال البر ما أمكنه مما يقبل النيابة كما وقع فى حديث الباب ، وقد نقل عن أحمد وبعض الشافعية كراهة موت الفجاءة ، ونقل النووى عن بعض القدماء أن جماعة من الأنبياء والصالحين ماتوا كذلك ، قال النووى: وهو محبوب للمراقبين ، قال الحافظ: وبذلك يجتمع القولان ، اهـ . وبذلك جمع العينى إذ قال بعد ذكر حديث عائشة وابن مسعود عند ابن أبى شيبة وحديث عبيد بن خالد عند أبى داود الجمع بينهما بأن الأول محمول على من استعد وتأهب ، والثانى محمول على من فرط ، اهـ ١٢ .

(١) كما تقدم نحوه فى كلام الحافظ عن ابن بطال ، وقال القسطلانى: أشار المؤلف بحديث الباب أن موت الفجاءة ليس بمكروه لأنه عليه الصلاة والسلام لم يظهر منه كراهة لما أخبر الرجل بأن أمه أفتلتت نفسها ونبه بذلك على معانى الأحاديث التى وردت فى موت الفجاءة وأنه لا يؤنس من صاحبها ولا يخرج بها عن حكم الإسلام ورجاء الثواب وإن كان مستعاذاً منها لما يفوت بها من خير الوصية والاستعداد بالمعاد بالتوبة وغيرها من الأعمال الصالحة ، اهـ ١٢ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره أوضح وأظهر لأن الوقعة كما صرح بها فى الحديث كانت فى زمان وليد بن عبد الملك ، قال العينى: ولى الأمر بعد موت

عليهم أجمعين من هناك لما وقعت الفتنة والأمر كان أظهر من أن يخفى على من علم

عبد الملك فى سنة ست وثمانين، وكانت خلافته تسع سنين وثمانية أشهر على المشهور ، وكانت وفاته منتصف جمادى الآخر من سنة ست وتسعين بدمشق ، اهـ . وقال ابن الجوزى فى التنقيح : آخر من مات بالمدينة سهل بن سعد الساعدى ، وقيل : جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصارى ، اهـ . وفى التقريب : مات سهل بن سعد الساعدى سنة ثمان وثمانين، وقيل : بعدها ،ومات جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصارى بعد السبعين ، اهـ . وعلى هذا فلم يكن فى المدينة فى ذلك الوقت أحد من الصحابة إلا سهل بن سعد الساعدى فإنه كان موجوداً فى مبدأ خلافة الوليد لكنه اختلف فى موضع موته ، فزعم قتادة أنه مات بمصر وزعم أبو بكر بن أبى داود أنه مات بالإسكندرية كما فى التهذيب ، لكن الحافظ رجح موته بالمدينة ، ولعله لأجل ذلك الاختلاف قال ابن الجوزى : وقيل جابر بن عبد الله فلو سلم موت سهل بالمدينة وكونه إذ ذاك حياً فلا بعد فى أنه لم يكن موجوداً فى ذلك المحل ، وفى تاريخ الخلفاء : ولىَ الوليد الخلافة بعهد من أبيه فى شوال سنة ست وثمانين وفى سنة سبع وثمانين كتب بتوسيع المسجد النبوى وبنائه وفيها حج بالناس عمر بن عبد العزيز وهو أمير المدينة ، اهـ . ثم قال الحافظ : قوله « لما سقط عليهم الحائط » والسبب فى ذلك ما رواه أبو بكر الآجرى عن هشام بن عروة قال : أخبرنى أبى قال : كان الناس يصلون إلى القبر فأمر به عمر بن عبد العزيز فرفع حتى لا يصلى إليه أحد فلما هدم بدت قدم بساق وركبة ، ففزع عمر بن عبد العزيز فأتاه عروة فقال : هذا ساق عمر وركبته فسرى عن عمر بن عبد العزيز ، وروى الآجرى عن رجاء بن حيوة قال : كتب الوليد بن عبد الملك إلى عمر بن عبد العزيز وكان قد اشترى حجر أزواج النبى ﷺ أن اهدمها ووسع بها المسجد فقعد عمر فى ناحية ثم أمر بهدمها فما رأيته باكياً أكثر من يومئذ ثم بناه كما أراه ، فلما أن بنى البيت على القبر وهدم البيت الأول ظهرت القبور الثلاثة وكان الرمل الذى عليها قد انهار ففزع عمر بن عبد العزيز وأراد أن

. . . .

يقوم فيسويها بنفسه ، فقلت له : أصلحك الله إنك إن قمت قام الناس معك فلو أمرت رجلا أن يصلحها ورجوت أنه يأمرني بذلك ؛ فقال : يا مزاحم : يعني مولاه قم فأصلحها ، اهـ . زاد العيني وفي الإكليل عن وردان وهو الذي بنى بيت عائشة لما سقط شقه الشرقي في أيام عمر بن عبد العزيز: وأن القدمين لما بدتا قال سالم بن عبد الله : أيها الأمير هذان قدما جدي وجدك عمر ، وقال عمرو بن دينار وعبيد الله بن أبي يزيد لم يكن على عهد النبي ﷺ على بيت النبي ﷺ حائط فكان أول من بنى عليه جداراً عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، قال عبيد الله : كان جداره قصيراً ثم بناه عبد الله بن الزبير وزاد فيه ، وفي الدرة الثمينة لابن النجار : سقط جدار الحجرة مما يلي موضع الجنائز في زمان عمر رضي الله عنه فظهرت القبور فما رؤي باكياً أكثر من يومئذ، فأمر عمر بقباطي يستر بها الموضع وأمر ابن وردان أن يكشف عن الأثاث فلما بدت القدمان قام عمرفزعاً فقال له عبيدالله ابن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهم وكان حاضراً أيها الأمير لا تفزع فهما قدما جدك عمرضاق البيت عنه فحفر له في الأساس ، فقال له عمر : يا ابن وردان غط ما رأيت ، ففعل ، وفي رواية أن عمر أمر أبا حفصة مولى عائشة وناساً معه فبنوا الجدار وجعلوا فيه كوة فلما فرغوا منه ورفعوه دخل مزاحم مولى عمر فقم ما سقط على القبر من التراب وبنى عمر على الحجرة حاجزاً في سقف المسجد إلى الأرض وصارت الحجرة في وسطه وهو على دورانها فلما ولي المتوكل أزرها بالرخام من حولها فلما كان سنة ثمان وأربعين وخمس مائة في خلافة المقتفي جدد التأزير وجعل قامة وبسطة وعمل لها شباك من الصندل والآبنوس وأداره حولها مما يلي السقف ، ثم إن الحسن بن أبي الهيجة صهر الصالح وزير المصريين عمل لها ستارة من الدبيقي الأبيض إلى آخر ما ذكره العيني من بيان الملوك التي عمل لها ستارة ، انتهى مختصراً . اهـ

بمواضعهم وأن النبي ﷺ أعلاهم مكاناً[1] كما أنه أرفعهم شأناً .

قوله : (فإذا قبضت فاحملونى إلخ) وإنما أمر بتكرار الاذن[2] لما كان

(١) وهذا الأمر متفق في جميع الروايات الواردة في صور قبر النبي ﷺ وصاحبيه مع الاختلاف بينها في قبرى الشيخين ، قال الحافظ : روى أبو داود والحاكم عن القاسم بن محمد قال: « دخلت على عائشة فقلت: يا أمه اكشفي لى عن قبر رسول الله ﷺ وصاحبيه» الحديث ، زاد الحاكم : ورأيت رسول الله ﷺ مقدماً وأبا بكر رأسه بين كتفي النبي ﷺ وعمر رأسه عند رجلى النبي ﷺ ، وروى أبو بكر الآجرى في كتاب صفة قبر النبي ﷺ عن غنيم بن بسطام المدينى قال: رأيت قبر رسول الله ﷺ مرتفعاً نحواً من أربع أصابع ، ورأيت قبر أبى بكر وراء قبره ، ورأيت قبر عمر وراء قبر أبى بكر أسفل منه ، وروى الآجرى عن رجاء بن حيوة في حديث طويل قال: كان قبر أبى بكر عند وسط النبي ﷺ وعمر خلف أبى بكر رأسه عند وسطه ، قال الحافظ: وهذا ظاهره يخالف حديث القاسم فإن أمكن الجمع وإلا لحديث القاسم أصح ، وأما ما أخرجه أبو يعلى من وجه آخر عن عائشة «أبو بكر عن يمينه وعمر عن يساره» فسنده ضعيف ، ويمكن تأويله ، انتهى مختصراً . وزاد العينى وعن عمرة عن عائشة قالت : رأس النبي ﷺ مما يلى المغرب ، ورأس أبى بكر عند رجليه ﷺ ، وعمر خلف ظهر النبي ﷺ ، وعن نافع بن أبى نعيم : قبر النبي ﷺ أمامهما إلى القبلة مقدماً ثم قبر أبى بكر حذاء منكبي رسول الله ﷺ وقبر عمر حذاء منكبي أبى بكر وغير ذلك من الصور التى ذكرها العينى ، وقال الشيخ في البذل: وفيها اختلاف كثير بسطها الإمام نور الدين الشافعى السمهودى في وفاء الوفاء من شاء فلينظر إليها، اه ١٢ .

(٢) ويؤيد ذلك ماقال الحافظ : ذكر ابن سعد عن معن بن عيسى عن مالك أن عمر رضى الله عنه كان يخشى أن تكون أذنت في حياته حياء منه وأن ترجع عن ذلك بعد موته فأراد أن لا يكرهها على ذلك ، اه . وقال في موضع آخر : وفيه أن من وعد عدة جاز له الرجوع فيها ولا يلزم بالوفاء ، وقال القسطلانى :

مظنة أن تكون عائشة رضى الله عنها إنما رخصت استحياء من عمر مع كراهتها الإذن ولا كذلك إذا رخصت بعد موته إذلا حاجة لها إليه بعد موته فكان ذلك غاية فى استرضاء عائشة رضى الله عنها وأبعد من ارتكاب ما يخالف طبعها رضى الله عنها، ثم إن الذى ورد فى تلك الرواية « كنت أريده لنفسى » لا ينافى ماسلف، لأأزكى(١)

جوز عمر رضى الله عنه أن تكون رجعت عن إذنها ، واستنبط منه أن من وعد بعدة له الرجوع فيها ولا يقضى عليه بالوفاء لأن عمر رضى الله عنه لو علم لزوم ذلك لها لم يستأذن ثانياً ، وأجاب من قال بلزوم العدة بحمل ذلك من عمر على الاحتياط والمبالغة فى الورع ليتحقق طيب نفس عائشة بما أذنت فيه أولا ، ليضاجع أكمل الخلق ﷺ على أكمل الوجوه ، وهذا كله بناء على القول بأن عائشة رضى الله عنها كانت تملك أصل رقبة البيت والواقع بخلافه لأنها إنما كانت تملك المنفعة بالسكنى والإسكان فيه ولا يورث عنها ، وحكم أزواجه ﷺ كالمعتدات لأنهن لا يتزوجن بعده عليه الصلاة والسلام ، اهـ . وأخذ القسطلانى ذلك من كلام الحافظ إذ قال: قوله « لأوثرنه به اليوم على نفسى » استدل به وباستئذان عمر لها على ذلك على أنها كانت تملك البيت ، وفيه نظر ، بل الواقع أنها كانت تملك منفعته إلى آخر ما تقدم فى كلام القسطلانى ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « لا أزكى » بضم أوله وفتح الكاف على البناء للمجهول أى لا يثنى على بسببه ويجعل لى بذلك مزية وفضل وأنا فى نفس الأمر يحتمل أن لا أكون كذلك ، وهذا منها على سبيل التواضع وهضم النفس بخلاف قولها لعمر: كنت أريده لنفسى فكأن اجتهادها فى ذلك تغير ، أو لما قالت : ذلك لعمر كان قبل أن يقع لها ما وقع فى قصة الجمل فاستحيت بعد ذلك أن تدفن هناك ، وقد قال عمار بن ياسر وهو أحد من حاربها يومئذ : إنها زوجة نبيكم فى الدنيا والآخرة ، وهو كما قال رضى الله عنهم أجمعين ، قال ابن التين : قول عائشة فى قصة « عمر كنت أريده لنفسى » يدل على أنه لم يبق ما يسع إلا موضع قبر واحد وهو يغاير قولها

به أبداً وذلك لأنها كانت ترى أولا أن تدفن ثمة ثم انثنى رأيها عن ذلك حين خافت أن تثنى بذلك وتزكى فى الناس فيقال إن عائشة رضى الله عنها هى التى دفنت معه من أزواجه ﷺ فيالها من منقبة ، أو تكون خافت(١) أن تعير يوم القيامة حين ترى وليست لها من الأعمال والفضائل ما كان للنبى ﷺ وصاحبيه المدفونين معه وقد شاركت معهم فى الدفن حيث دفنوا .

قوله : (فمن استخلفوا بعدى) وإنما فعل ذلك وقد علم أن الخليفة بعده عثمان رضى الله عنه كما هو ظاهر بملاحظة رواية أبى(٢) داود لأن ذلك كان أبعد

عند وفاتها « لا تدفنى عندهم » فإنه يشعر بأنه بقى من البيت موضع للدفن ، والجمع بينهما أنها كانت أولا تظن أنه لا يسع إلا قبراً واحداً فلما دفن ظهر لها أن هناك وسعاً لقبر آخر ، اه . وقال فى موضع آخر : ويحتمل أن يكون مرادها بقولها : « لأوثرنه على نفسى » الإشارة إلى أنها لو أذنت فى ذلك لامتنع عليها الدفن هناك لمكان عمر لكونه أجنبياً منها بخلاف أبيها وزوجها ، ولا يستلزم أن يكون فى المكان سعة أم لا ، ولهذا كانت تقول بعد أن دفن عمر : لم أضع ثيابى عنى منذ دفن عمر فى بيتى ، أخرجه ابن سعد وغيره ، وروى عنها فى حديث لا يثبت : أنها استأذنت النبى ﷺ إن عاشت بعده أن تدفن إلى جانبه ، فقال لها : وأنى لك بذلك وليس فى ذلك الموضع إلا قبرى وقبر أبى بكر وعمر وعيسى بن مريم ، وفى أخبار المدينة من وجه ضعيف عن سعيد بن المسيب قال : إن قبور الثلاثة فى صفة بيت عائشة وهناك موضع قبر يدفن فيه عيسى عليه السلام ، اه ١٢ .

(١) كما تقدمت الإشارة إلى ذلك فى كلام الحافظ : أن قولها لعمر رضى الله عنه كان قبل أن يقع لها ما وقع فى قصة الجمل ، اه .

(٢) لعله أشار إلى ما أخرجه أبو داود بسنده عن الأقرع مؤذن عمر قال : « بعثنى عمر إلى الأسقف فدعوته فقال له عمر : هل تجدنى فى الكتاب ؟ فقال نعم » الحديث ، وفيه قال : كيف تجد الذى يجىء بعدى ؟ قال : أجده خليفة صالحاً غير

من التهمة وأقرب إلى براءة ذمته(١) عما يرتكبه من يقوم بعده وأجلب لقلوب المسلمين إلى الاتفاق والائتلاف .

قوله : (لا عليّ ولا لي) وكان ذلك(٢) لغلبة الخشية .

أنه يؤثر قرابته ، فقال عمر يرحم الله عثمان ثلاثاً ، فهذا بمنزلة النص على أن عمر رضي الله عنه كان يعرف الخليفة بعده ، قال الحافظ في حديث المناقب : قوله « فإن أصابت الإمرة سعداً » يعني ابن أبي وقاص، وزاد المدائني: «وما أظن أن يلي هذا الأمر إلا علي أو عثمان » وفي رواية أبي إسحق عن عمرو بن ميمون قال : ادعوا لي علياً وعثمان وعبد الرحمن وسعداً وزبيراً وكان طلحة غائباً ، قال : فلم يكلم أحداً منهم غير عثمان وعلي ، فقال : يا علي لعل هؤلاء القوم يعلمون لك حقك وقرابتك من رسول الله ﷺ وصهرك وما أتاك الله من الفقه والعلم فإن وليت هذا الأمر فاتق الله فيه ، ثم دعا عثمان فقال : يا عثمان فذكر له نحو ذلك ، ووقع في رواية إسرائيل عن أبي إسحق في قصة عثمان : فإن ولوك هذا الأمر فاتق الله فيه ولا تحملن بني أبي معيط على رقاب الناس، ثم قال : ادعوا لي صهيباً فقال : صل بالناس ثلاثاً وليحل هؤلاء القوم في بيت فإذا اجتمعوا على رجل فمن خالف فاضربوا عنقه ، فلما خرجوا من عنده قال : إن تولوها الأجلح يسلك بهم الطريق ، فقال له ابنه : ما يمنعك يا أمير المؤمنين منه قال : أكره أن أتحملها حياً وميتاً ، انتهى مختصراً .

(١) كما تقدم قريباً من قوله أكره أن أتحملها حياً وميتاً ١٢ .

(٢) قال الكرماني : قوله كفاف بفتح الكاف المثل، فإن قلت أين خبر ليت ؟ قلت : خبره لا علي ، أي ليتني لا عقاب علي ولا ثواب لي فيه ، أي أتمنى أن أكون رأساً برأس في أمر الخلافة ، وفي بعضها لا ليا بإلحاق ألف الإطلاق في آخره ، وهو إشارة إلى ما قال الشاعر :

على أني راض بأن أحمل الهوى ٭ وأخلص منه لا علي ولا ليا

(باب ما ينهى من سب[1] الأموات)

المراد بالسب المنهى عنه ما لم يتضمن منفعة دينية كمن مات ولم يعلم بحاله أحد

قلت: وغلبة الخشية معروف فى أحوال سيدنا عمر رضى الله تعالى عنه ، وسيأتى فى مناقب عمر عند البخارى من حديث المسور بن مخرمة ، قال: « لما طعن عمر فقال له ابن عباس وكان يجزعه » الحديث ، وفى آخره قول عمر: « وما ترى بى من جزعى، فهو من أجلك ومن أجل أصحابك ،والله لو أن لى طلاع الأرض ذهباً لافتديت به من عذاب الله قبل أن أراه » وسيأتى فى البخارى أيضاً فى « باب الاستخلاف » من حديث ابن عمر قال : قيل لعمر : ألا تستخلف ؟ قال : إن استخلف فقد استخلف من هو خير منى أبو بكر ، وإن أترك فقد ترك من هو خير منى رسول الله ﷺ ، فأثنوا عليه ، فقال : راغب وراهب وددت أنى نجوت منها كفافاً ، لا لى ولا على ، لا أتحملها حياً ولا ميتاً ، وسيأتى فى باب هجرة النبى ﷺ وأصحابه قول عمر رضى الله عنه لأبى موسى الأشعرى : هل يسرك إسلامنا مع رسول الله ﷺ وهجرتنا وجهادنا وعملنا معه برد لنا وأن كل عمل عملناه بعده نجونا منه كفافاً رأساً برأس ، ثم قال : « والذى نفس عمر بيده وددت أن ذلك برد لنا وأن كل شىء عملنا بعد نجونا منه كفافاً رأساً برأس » انتهى ملخصاً ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى إيجاز الكلام على البابين بأن النهى إذا لم يكن فى ذكر مساوئهم منفعة دينية لا مطلقاً ، فقد يجب فى بعض الأحوال يرتدع الناس عن اتباعهم ، وقال الحافظ : قوله « باب ما ينهى من سب الأموات » قال الزين ابن المنير: لفظ الترجمة يشعر بانقسام السب إلى منهى وغير منهى، ولفظ الخبر مضمونه النهى عن السب مطلقاً ، والجواب أن عمومه مخصوص بحديث أنس السابق حيث

حتى يتبع فنشر مساويه مما لا ينفعه ولا يجديه وكذلك من كان من أهل الصلاح والتقى فذكره بمساءة يضيره فى آخرته ويرديه فأما من مات ونقل منه خصال يخاف

قال ﷺ عند ثنائهم بالخير وبالشر : « وجبت وأنتم شهداء الله فى الأرض » ولم ينكر عليهم ، ويحتمل أن اللام فى الأموات عهدية والمراد به المسلمون لأن الكفار مما يتقرب إلى الله بسبهم ، وقال القرطبي فى الكلام على حديث وجبت : يحتمل أجوبة الأول أن الذى كان يحدث عنه بالشرك كان مستظهراً به فيكون من « باب لا غيبة لفاسق » أو كان منافقاً ، ثانيها : يحمل النهى على ما بعد الدفن والجواز على ما قبله ليتعظ به من يسمعه ، ثالثها : يكون النهى العام متأخراً فيكون ناسخاً وهذا ضعيف ، وقال ابن رشيد ما محصله أن السب ينقسم فى حق الكفار وفى حق المسلمين ، أما الكافر فيمنع إذا تأذى به الحى المسلم ، وأما المسلم فحيث تدعو الضرورة إلى ذلك كأن يصير من قبيل الشهادة ، وقد يجب فى بعض المواضع وقد يكون فيه مصلحة للميت كمن علم أنه أخذ ماله بشهادة زور ومات الشاهد فإن ذكر ذلك ينفع الميت إن علم أن ذلك المال يرد إلى صاحبه ، قال : ولأجل الغفلة عن هذا التفصيل ظن بعضهم أن البخارى سها عن حديث الثناء بالخير والشر ، وإنما قصد البخارى أن يبين أن ذلك الجائز كان على معنى الشهادة وهذا الممنوع هو على معنى السب ، ولما كان المتن قد يشعر بالعموم اتبعه بالترجمة التى بعده ، وتأول بعضهم الترجمة الأولى على المسلمين خاصة ، والوجه عندى حمله على العموم إلا ما خصصه الدليل ، بل لقائل أن يمنع أن ما كان على جهة الشهادة وقصد التحذير يسمى سباً فى اللغة ، وقال ابن بطال : سب الأموات يجرى مجرى الغيبة ، فإن كان أغلب أحوال المرء الخير وقد تكون منه الفلتة فالاغتياب له ممنوع ، وإن كان فاسقاً معلناً فلا غيبة له ، فكذلك الميت ، ويحتمل أن يكون النهى على عمومه فيما بعد الدفن ، والمباح ذكر الرجل بما فيه قبل الدفن ليتعظ بذلك فساق الأحياء فإذا

عليها اتباع الناس إياه فيها فإن ذكر شرارته وما كان من أحواله لا ضير فيه لأن ذكر ذلك يردعهم من اتباعه فيما نقل عنه لأن اتباعهم به لم يكن إلا لظنهم به خيراً

صار إلى قبره أمسك عنه لإفضائه إلى ما قدم ، وقد عملت عائشة رواية هذا الحديث بذلك فى حق من استحق عندها اللعن فكانت تلعنه وهو حى فلما مات تركت ذلك ونهت عن لعنه كما سأ ذكره ، اه . وأشار بذلك إلى ماذكره فى متابعة عبد الله بن عبد القدوس ومحمد بن أنس عن الأعمش ، ووقع لنا أيضاً من رواية محمد بن فضيل عن الأعمش بزيادة فيه أخرجه عمر بن شبة فى كتاب أخبار البصرة عن محمد بن يزيد الرفاعى عنه بهذا السند إلى مجاهد أن عائشة رضى الله عنها قالت : ما فعل يزيد الارجى لعنه الله ، قالوا : مات ، قالت : استغفر الله ، قالوا ما هذا ؟ فذكرت الحديث، وأخرج من طريق مسروق أن علياً بعث يزيد بن قيس الارجى فى أيام الجمل برسالة فلم ترد عليه جواباً فبلغها أنه عاب عليها ذلك فكانت تلعنه ، ثم لما بلغها موته نهت عن لعنه وقالت : « إن رسول الله ﷺ نهانا عن سب الأموات » وصححه ابن حبان من وجه آخر عن الأعمش عن مجاهد بالقصة ، اه . وقال الحافظ أيضاً فى قوله : « افضوا » أى وصلوا إلى ما عملوا من خير أو شر ، واستدل به على منع سب الأموات مطلقاً ، وقد تقدم أن عمومه مخصوص ، وأصح ما قيل فى ذلك أن أموات الكفار والفساق يجوز ذكر مساويهم للتحذير عنهم والتنفير منهم ، وقد أجمع العلماء على جواز جرح المجروحين من الرواة أحياء وأمواتاً ، اه . وقال العينى متعقباً على الحافظ : قوله : « باب ما ينهى من سب الاموات » كلمة ما مصدرية أى باب النهى عن سب الأموات يعنى شتمهم من السب وهو القطع ، وقيل من السه وهى حلقة الدبر كأنها على القول الأول قطع المسبوب عن الخير والفضل ، وعلى الثانى كشف العورة وما ينبغى أن يستر ، وقال بعد ذكر الحديث : مطابقته بالترجمة ظاهرة لأن الحديث نهى عن سب الاموات والترجمة كذلك قيل لفظ الترجمة يشعر بانقسام السب إلى منهى وغير منهى ولفظ الخبر مضمونه النهى عن السب مطلقاً ، أجاب بعضهم أن عمومه

وللإشارة إلى أن مطلق ذكر مساوى الموتى غير منهى عنه أورد عقيبه باب(١) ذكر شرار الموتى .

مخصوص بحديث أنس ، قلت : « لانسلم إشعار الترجمة إلى الانقسام المذكور لأنا قد ذكرنا أن كلمة « ما » فى الترجمة مصدرية ، فلا تقتضى الانقسام ، بل هى للعموم،وأورد على البخارى أنه غفل عن حديث « وجبت وجبت» لأن فيه تفصيلا وقد أطلق ههنا ، قلت : لا يرد عليه شىء لأن الثناء بالشر على الميت لايسمى سباً لأنه إنما يثنى بالشر ، إما فى حق الفاسق أو المنافق أو الكافر، وليس هذا بداخل فى معنى حديث الباب ، ثم قال فى شرح الحديث : قوله : « لا تسبوا الأموات » الألف واللام للعهد أى أموات المسلمين ، ويؤيده ما رواه الترمذى وأبو داود من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : « اذكروا محاسن موتاكم وكفوا عن مساويهم » ، اه . « ولا حرج فى ذكر مساوى الكفار ، إلا أن يتأذى بذلك مسلم من ذريته فيتجنب ذلك حينئذ » ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) كتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره عقب « باب النهى عن سب الأموات » بهذا الباب إشارة إلى أن الأموات الشرار مستثنى عنه كما هو دأبه فى أكثر الأبواب ، اه . وقال الكرمانى : فإن قلت ماوجه الجمع بين النهى عن سب الأموات وجواز ذكرهم بالشر ؟ قلت : السب غير الذكر ، ولإن سلمنا عدم المغايرة فالجائز سب الأشرار والمنهى سب الأخيار ، اه . وقال القسطلانى ذكره عقب السابق إشارة إلى أن السب المنهى عنه سب غير الأشرار ،وقال العينى مطابقة الحديث بالترجمة فى قوله : « قال أبو لهب عليه لعنة الله » فإن ابن عباس ذكر أبا لهب باللعنة عليه ، واعترض على البخارى فى تخريج هذا الحديث فى هذا الباب لأن تبويبه له يدل على العموم فى شرار المؤمنين والكافرين ، وكأنه نسى حديث أنس « مروا بجنازة فأثنوا عليه شراً » الحديث ، فترك النبى ﷺ نهيهم عن ذكر الشر يدل على أن للناس أن يذكروا الميت بما فيه من شر إذا كان شره مشهوراً ، وأجيب بأنه

. . . .

يحتمل أن يريد الخصوص فطابقت الآية الترجمة ، أو يريد العموم قياساً للمسلم المجاهر بالشر على الكافر لأن المسلم الفاسق لا غيبة له » انتهى . قلت : ما ذكروا فى وجه مطابقة الحديث بالترجمة من قول ابن عباس موجه لكن الأوجه عندى أن السورة بتمامها فى ذكر شرار الموتى ، وذكره السندى احتمالا إذ قال : قوله : « قال أبو لهب عليه لعنة الله » يمكن أى يقال هذا هو ذكر شرار الموتى ، أو يقال ذكر أبى لهب فى القرآن ، مع أنه مأمور بالقراءة إلى يوم القيامة يوجب ذكر أبى لهب بعد الموت وهو من باب ذكر شرار الموتى ١٢ .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الرابع من « لامع الدرارى على جامع البخارى » ويتلوه إن شاء الله الجزء الخامس وأوله « كتاب الزكاة » .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة [1]

---

(١) ذكر فى الأوجز فى مبدأ كتاب الزكاة عدة أبحاث مفيدة لطيفة ينبغى المراجعة إليها .

الأول : أن الزكاة لغة النماء . وترد بمعنى التطهير أيضاً ، وشرعا بالاعتبارين معا ، أما بالأول فلأن إخراجها سبب للنماء فى المال ، أو بمعنى أن الأجر بسببها يكثر ، أو بمعنى أن متعلقها الأموال ذات النماء كالتجارة والزراعة ، وأما بالثانى ، فلأنها طهرة للنفس من رذيلة البخل ، إلى آخر ما بسط فيه .

الثانى: اختلفت نصوص الفروع للأئمة الأربعة فى تعريفها شرعا ، ونكتفى ههنا على ما فى فروع الحنفية اختصاراً ، فنى الدر المختار: هى شرعا تمليك جزء مال عينه الشارع ، وهو ربع عشر نصاب حولى لمسلم فقير غير هاشمى ولا مولاه ، مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى .

الثالث : ما فى الدر المختار : أنها لا تجب على الأنبياء إجماعا ، وبذلك صرح غير واحد من العلماء ، كما حكى عنهم فى الأوجز ، وبسط فيه أيضاً سبب عدم وجوبها عليهم .

والبحث الرابع: فى حكم الزكاة ، وقد أجاد الكلام فى ذلك الشيخ ابن القيم فى « الهدى » وبسط الكلام على ذلك شيخ مشايخنا الدهلوى فى « حجة الله البالغة » كما فى الأوجز ، ولا يسعه هذا التعليق الوجيز .

. . . .

الخامس: فى بدء فرضيتها ، قال الحافظ : اختلف فى أول وقت فرض الزكاة ، فذهب الأكثر إلى أنه وقع بعد الهجرة ، فقيل كان فى الثانية قبل فرض رمضان ، وأشار إليه النووى فى « الروضة » وجزم ابن الأثير فى « التاريخ » بأن ذلك كان فى السنة التاسعة ، وفيه نظر فقد ورد فى حديث ضمام بن ثعلبة ، وفى حديث وفد عبد القيس ، وفى عدة أحاديث ذكر الزكاة ، لكن يمكن تأويل كل ذلك، وادعى ابن خزيمة فى صحيحه أن فرضها كان قبل الهجرة ، ومما يدل على أن فرضها وقع بعد الهجرة اتفاقهم على أن صيام رمضان إنما فرض بعد الهجرة وثبت عند أحمد وابن خزيمة والنسائى وغيرهم من حديث قيس بن سعد قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، ثم نزلت فريضة الزكاة ، وإسناده صحيح ، وهو دال على أن فرض صدقة الفطر كان قبل فرض الزكاة ، فيقتضي وقوعها بعد فرض رمضان . وذلك بعد الهجرة ، وهو المطلوب . ووقع فى « تاريخ الإسلام » فى السنة الأولى فرضت الزكاة ، وقال القارى : قيل فرضت زكاة الفطر فى السنة الثانية مع الصوم ، وفرض غيرها بعد ذلك فى تلك السنة ، والمعتمد أن الزكاة فرضت بمكة إجمالا . وبينت بالمدينة تفصيلا ، جمعا بين الايات التى تدل على فرضيتها بمكة وغيرها من الآيات والأدلة . وفى « شرح الإقناع » فرضت فى السنة الثانية بعد زكاة الفطر ، قال محشيه واختلفوا فى أى شهر منها . والذى قال البابلى : المشهور عن المحدثين أنها فرضت فى شوال من السنة المذكورة ، وفى « الدر المختار » فرضت فى السنة الثانية قبل فرض رمضان . وفى « الخميس » فى أحوال السنة الثانية ، وفيها فرضت زكاة الفطر . وكان ذلك قبل العيد بيومين فخطب الناس قبل العيد بيومين يعلمهم زكاة الفطر . وكان ذلك قبل أن تفرض

قوله: (فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم) ظاهره[1] مفيد لمن لم يجعل الكفار

زكاة الأموال، ثم قال بعد ذلك: وفيها فرضت زكاة الأموال، وقيل في السنة الثالثة وقيل في الرابعة. وقيل قبل الهجرة، وثبتت بعدها إه ملخصا من الأوجز.

(١) قال الحافظ: استدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع، حيث دعوا أولا إلى الإيمان فقط، ثم إلى العمل، ورتب ذلك عليها بالفاء. وأيضا فإن قوله فإن هم أطاعوا فأخبرهم، يفهم منه أنهم لو لم يطيعوا لا يجب عليهم شيء، وفيه نظر، لأن مفهوم الشرط مختلف في الاحتجاج به. وأجاب بعضهم عن الأول بأنه استدلال ضعيف، لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم الترتيب في الوجوب كما أن الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما في الوجوب، وقد قدمت إحداهما على الأخرى في هذا الحديث، ورتبت الأخرى عليها بالفاء. ولا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة، وقيل: الحكمة في ترتيب الزكاة على الصلاة أن الذي يقر بالتوحيد ويجحد الصلاة يكفر بذلك، فيصير ماله فيئا فلا تنفعه الزكاة. وأما قول الخطابي: إن ذكر الصدقة أخر عن ذكر الصلاة لأنها إنما تجب على قوم دون قوم، وأنها لا تتكرر تكرار الصلاة فهو حسن، وتمامه أن يقال بدأ بالأهم فالأهم؛ وذلك من التلطف في الخطاب لأنه لو طالبهم بالجميع في أول مرة لم يأمن النفرة اهـ.

وعلى توجيه الخطابي اقتصر الكرماني إذ قال: فإن قلت توقف الصلاة على الكلمة ظاهر لأن الصلاة لا تصح إلا بعد الإسلام، فما وجه توقف الزكاة على الصلاة والحال أنهما سواء في كونهما ركنين من أركان الإسلام فرعين من فروع الدين؟ قلت: قال الخطابي: أخر ذكر الصدقة لأنها إنما تجب على قوم دون آخرين، وإنما تلزم بمضي الحول على المال اهـ.

مخاطباً بالشرائع فى حق أحكام(١) الدنيا حيث رتب الإعلام بافتراض الصلاة على قبول الإيمان ، ولكن لايفيده حقيقة لأن ترتب الصلاة على الإيمان يجوز أن يكون لتوقفها عليه صحة ، فلما لم تصح بدونه لم يكن فى إعلامها قبل قبوله فائدة ، ويؤيد ذلك ما أورده بعد بقوله : فإن هم أطاعو

---

(١) قال العينى : قال الخطابى : يستدل به لمن يذهب إلى أن الكفار غير مخاطبين بشريعة الدين ، وإنما خوطبوا بالشهادة . فإذا أقاموها توجهت عليهم بعد ذلك الشرائع والعبادات ، وقال النووى : هذا الاستدلال ضعيف ، فإن المراد عليهم بأنهم مطالبون بالصلاة وغيرها فى الدنيا ، والمطالبة فى الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام ، وليس يلزم من ذلك أن لا يكونوا مخاطبين بها يزاد فى عذابهم بسببها فى الآخرة ، ثم قال : اعلم أن المختار أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة : المأمور به والمنهى عنه ، هذا قول المحققين والأكثرين ، وقيل ليسوا مخاطبين ، وقيل مخاطبون بالمنهى دون المأمور ، وقال شمس الأئمة فى كتابه فى فصل بيان موجب الأمر فى حق الكفار : لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان ، قال تعالى: « قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا » ، ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضاً ، ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم فى حكم المؤاخذة فى الآخرة ، فأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فمذهب العراقيين من أصحابنا أن الخطاب يتناولهم أيضا ، والأداء واجب عليهم ومشايخ ديارنا يقولون : إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات اهـ .

وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى « التراجم » قوله بعث معاذا إلى اليمن إلخ

لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة الخ فمن الظاهر أن توقيف الإخبار بوجوب الزكاة على إطاعة هؤلاء فى حق وجوب الصلاة ليس لأنهم لم يخاطبوا بوجوب الزكاة إلا بعد الاعتراف بوجوب الصلاة ، فهذا الترتيب المسوق هنا ليس إلا بداية بالأهم فالأهم .

استدل الحنفية بحديث معاذ على أن الكفار غير مكلفين بالفروع ، لأنه عليه السلام أمره بأن الناس إن أطاعوه فى الشهادتين فبعد ذلك يأمرهم بالصلاة وغيرها من الفروع ، وأجيب عنه بأن هذا الترتيب فى مجرد البيان بالنظر إلى الأهم فالأهم . كيف ولو كان مفاد الترتيب ما فهموه لكان التكليف بالزكاة بعد قبولهم فرضية الصلاة ، وما لم يقبلوا فرضيتها كانوا غير مكلفين بالزكاة . وهذا مما لا يقول به أحد اه هكذا أفاد قدس سره ، وقد علمت فى كلام العينى أن المسئلة خلافية عند الحنفية ، وفى « نور الأنوار » (الكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لأن الأمر بالإيمان فى الواقع لا يكون إلا للكفار ، وأما للمؤمنين كما فى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا آمنوا » فإنما يراد به الثبات على الإيمان أو نحو ذلك ، وكذاهم أليق بالعقوبات ، لأن العقوبات : وهى الحدود والقصاص إذا كانت تجرى على المسلمين لأجل انتظام العالم والزجر عن المعاصى فالكفار أولى بها ، سيما عند أبى حنيفة لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة لا ساترة ومزيلة للمعاصى ، وأما المعاملات فهى دائرة بيننا وبينهم ، فينبغى أن تتعامل معهم حسب ماتعاملنا بيننا فى البيع والشراء والإجارة وغيرها ، سوى الخمر والخنزير فإنهما مباحان لهم لا لنا ، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله : الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا ، (وبالشرائع فى حكم المؤاخذة فى الآخرة بلا خلاف) يعنى أنهم مخاطبون بالشرائع ، وهى : الصيام والصلاة والزكاة

قوله : (كيف تقاتل الناس) أى الذين(١) منعوا الزكاة وثم المسلمون ، وأما المرتدون فلم يكن فى جواز مقاتلتهم خلاف .

والحج فى حق المؤاخذة فى الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعى ، فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات ، كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان لقوله تعالى : « ماسلككم فى سقر . قالوا لم نك من المصلين . ولم نك نطعم المسكين) أى لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة ، هكذا قالوا . وقد فسرته فى التفسير الأحمدى - (وأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فكذلك عند البعض) من مشايخ العراق ، والمذهب الصحيح لنا أنهم لا يخاطبون بأداء العبادات التى تحتمل السقوط مثل الصلاة والصوم ، وأما الإيمان فلما لم يحتمل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به ، اه ملخصاً .

وفى الدر المختار : فإن قبلوا أى الجزية فلهم مالنا من الإنصاف وعليهم ما علينا من الانتصاف ، فخرج العبادات إذ الكفار لا يخاطبون بها عندنا . قال ابن عابدين : الذى تحرر فى « المنار وشرحه » لصاحب « البحر » أنهم مخاطبون بالإيمان وبالعقوبات سوى حد الشرب والمعاملات ، وأما العبادات فقال السمرقنديون : إنهم غير مخاطبين بها أداء واعتقاداً ، وقال البخاريون : إنهم غير مخاطبين بها أداء فقط ، وقال العراقيون إنهم مخاطبون بهما فيعاقبون عليهما ، وهو المعتمد اهـ ٢ ! .

(١) اعلم أن الإمام الخطابى أجاد الكلام ههنا فى «معالم السنن» فى بيان أهل الردة ، وحكى كلامه النووى فى « شرح مسلم » وأخذ عنه العينى فى « شرح البخارى » ولخص كلامه شيخنا فى « البذل » قال الخطابى : ومما يجب تقديمه فى هذا أن يعلم أن أهل الردة كانوا صنفين : صنف منهم ارتدوا عن الدين

. . . .

نابذوا الملة وعادوا إلى الكفر ، وهم الذين عناهم أبو هريرة بقوله « وكفر ن كفر من العرب » وهذه الفرقة طائفتان : إحداهما أصحاب مسيلمة من بنى حنيفة وغيرهم ، وأصحاب الأسود العنسى من أهل اليمن وغيرهم ، وهذه الفرقة بأسرها منكرة لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، مدعية النبوة لغيره صلى الله عليه وسلم ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه حتى قتل الله مسيلمة باليمامة والعنسى بصنعاء ، وانفضت جموعهم ، وهلك أكثرهم ، والطائفة الأخرى ارتدوا عن الدين ، فأنكروا الشرائع وتركوا الصلاة والزكاة إلى غيرهما من جماع أمر الدين ، وعادوا إلى ما كانوا عليه فى الجاهلية ، والصنف الآخر هم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة . فأقروا بالصلاة وأنكروا فرض الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام ، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغى ، وإنما لم يدعوا بهذا الإسم فى ذاك الزمان ، خصوصاً لدخولهم فى غمار أهل الردة ، فأضيف الاسم إلى الردة إذ كانت أعظم الأمرين ، وأرخ مبدأ قتال أهل البغى بأيام على رضى الله عنه إذ كانوا متفردين فى زمانه لم يختلطوا بأهل الشرك وقد كان فى ضمن هؤلاء المانعين للزكاة من كان يسمح بالزكاة ولا يمنعها ، إلا أن رؤساءهم صدوهم عن ذلك وقبضوا على أيديهم ، كبنى يربوع ، فإنهم قد جمعوا صدقاتهم وأرادوا أن يبعثوا بها إلى أبى بكر رضى الله تعالى عنه ، فمنعهم مالك بن نويرة عن ذلك ، وفرقها فيهم ، وفى أمر هؤلاء عرض الخلاف ووقعت الشبهة لعمر رضى الله عنه فراجع أبا بكر رضى الله عنه وناظره واحتج عليه بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم نفسه وماله وكان هذا ، من عمر رضى الله تعالى عنه تعلقا بظاهر الكلام قبل أن ينظر فى آخره ويتأمل

. . . .

شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال ، يريد أن القضية التى قد تضمنت عصمة دم ومال معلقة بإيفاء شرائطها ، والحكم المعلق بشرطين لا يحصل بأحدهما والآخر معدوم ، ثم قايسه بالصلاة ورد الزكاة إليها ، فكان فى ذلك من قوله دليل على أن قتال الممتنع من الصلاة كان إجماعاً من رأى الصحابة ، ولذلك رد المختلف فيه إلى المتفق عليه ، فاجتمع فى هذه القضية الاحتجاج من عمر رضى الله عنه بالعموم ، ومن أبى بكر رضى الله عنه بالقياس، ودل ذلك على أن العموم يخص بالقياس وأن جميع ما يتضمنه الخطاب الوارد فى الحكم الواحد من شرط واستثناء مراعى فيه ومعتبر صحته به ، فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبى بكر وبان له صوابه تابعه على قتال القوم ، وزعم قوم من الروافض ، أن أبا بكر أول من سمى المسلمين(*) كفاراً ، وأن القوم كانوا متأولين فى منع الصدقة ، وكانوا يزعمون أن الخطاب فى قوله تعالى : «خذ من أموالهم صدقة» الآية خاص بالنبى صلى الله عليه وسلم دون غيره وأنه مقيد بشرائط لا توجد فيمن سواه ، وذلك أنه ليس لأحد من التطهير والتزكية والصلاة على المتصدق ما للنبى صلى الله عليه وسلم ، ومثل هذه الشبهة إذا وجد كان مما يعذر فيه أمثالهم ويرفع به السيف عنهم ، فكان ما جرى من أبى بكر رضى الله عنه عليهم عسفا وسوء سيرة ، وهؤلاء قوم لا خلاق لهم فى الدين وإنما رأس مالهم البهت والوقيعة فى السلف ، وقد بينا أن أهل الردة كانوا أصنافا ، منهم من ارتد عن الملة ، ودعا إلى نبوة مسيلمة وغيره ، ومنهم من ترك

(*) هكذا فى الأصل وفى النووى بدله : من سبى المسلمين ١٢ ز ؟

. . . .

الصلاة والزكاة وأنكر الشرائع كلها ، وهؤلاء سماهم الصحابة كفاراً ، ولذلك رأى أبو بكر سبي ذراريهم ، وساعده على ذلك أكثر الصحابة واستولد على رضى الله تعالى عنه جارية من سبي بنى حنيفة ، فولدت له محمداً الذى يدعى « ابن الحنفية » فأما مانع الزكاة منهم المقيمون على أصل الدين ، فإنهم أهل بغى ، ولم يسموا على الانفراد عنهم كفاراً وإن كانت الردة قد أضيفت إليهم لمشاركتهم المرتدين فى منع بعض ما منعوه من حقوق الدين . وأما قوله تعالى « خذ من أموالهم » الآية وما ادعوه من وقوع الخطاب فيه خاصاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن خطاب كتاب الله تعالى على ثلاثة أوجه : خطاب عام كقوله : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة » وخطاب خاص له صلى الله عليه وسلم لا يشركه فى ذلك غيره ، كقوله « ومن الليل فتهجد به » وخطاب مواجهة للنبي ، وهو وجميع أمته فى المراد به سواء كقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وقوله تعالى : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله » ونحو ذلك من خطاب المواجهة ، فكل من دلكت له الشمس كان عليه إقامة الصلاة واجبة ، وكل من أراد قراءة القرآن كانت الاستعاذة معتصما له ، ومن هذا النوع قوله تعالى «خذ من أموالهم صدقة» ، فعلى القائم بعده بأمر الأمة أن يحتذى حذوه فى أخذها منهم ، وربما كان الخطاب له مواجهة ، والمراد به غيره كقوله : « فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك » الآية ، ولا يجوز أن يكون صلى الله عليه وسلم قد شك قط فى شيء مما أنزل عليه ، وكقوله : « أن اشكر لى ولوالديك » وقال : « وبالوالدين إحساناً » وهذا خطاب لم يتوجه عليه ولم يلزمه حكمه لأنه لم يدرك والديه ، فإن قيل كيف تأولت أمر هذه الطائفة التى منعت الزكاة على الوجه الذى ذهبت إليه وجعلتهم أهل بغى ؟ أرأيت إن أنكرت

. . . .

طائفة من المسلمين فى زماننا فرض الزكاة ، وامتنعوا من أدائها إلى الإمام ، هل يكون حكمهم حكم أهل البغى ؟ قيل : لا ، فإن من أنكر فرض الزكاة فى هذا الزمان كان كافراً بإجماع المسلمين ، والفرق بين هؤلاء وهؤلاء أنهم إنما عذروا فيما كان منهم حتى صار قتال المسلمين إياهم على استخراج الحق منهم دون القصد إلى دمائهم لأسباب وأمور لا يحدث مثلها فى هذا الزمان ، منها قرب العهد بزمان الشريعة الذى كان يقع فيه تبديل الأحكام ، ومنها وقوع الفترة بموت النبى صلى الله عليه وسلم ، فكان القوم جهالا بأمور الدين ، وكان عهدهم حديثا بالإسلام فتداخلتهم الشبهة فعذروا ، وأما اليوم فقد شاع دين الإسلام ، واستفاض علم وجوب الزكاة حتى عرفه الخاص والعام ، فلا يعذر أحد بتأويل يتأوله فى إنكارها ، وكذلك الأمر فى كل من أنكر شيئا مما أجمعت عليه الأمة من أمور الدين إذا كان علمه منتشرا كالصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وغيرهما من الأحكام ، إلا أن يكون رجل حديث عهد بالإسلام لا يعرف حدوده ، فإذا أنكر شيئا منه جهلا به لم يكفر وكان سبيله سبيل أولئك القوم فى تبقية اسم الدين عليه . انتهى كلام الخطابى مختصراً بتصحيح بعض الألفاظ عن النووي .

وقال الحافظ فى « الفتح » قال القاضى عياض وغيره : كان أهل الردة ثلاثة أصناف: صنف عادوا إلى عبادة الأوثان ، وصنف تبعوا مسيلمة والأسود العنسى ، وكان كل منهما ادعى النبوة قبل موت النبى صلى الله عليه وسلم فصدق مسيلمة أهل اليمامة وجماعة غيرهم ، وصدق الأسود أهل صنعاء وجماعة غيرهم ، فقتل الأسود قبل موت النبى صلى الله عليه وسلم بقريب ، وبقى بعض من آمن

. . . .

به فقتلهم عمال النبي صلى الله عليه وسلم فى خلافة أبى بكر ، وصنف ثالث استمروا على الإسلام لكنهم جحدوا الزكاة وتأولوا بأنها خاصة بزمن النبي صلى الله عليه وسلم وهم الذين ناظر عمر أبا بكر رضى الله عنهما فى قتالهم كما وقع فى حديث الباب.

وقال أبو محمد بن حزم فى «الملل والنحل» انقسمت العرب بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم على أربعة أقسام: طائفة بقيت على ما كانت عليه فى حياته وهم الجمهور، وطائفة بقيت على الإسلام إلا أنهم قالوا: نقيم الشرائع إلا الزكاة وهم كثير، لكنهم قليل بالنسبة إلى الطائفة الأولى، والثالثة أعلنت بالكفر والردة كأصحاب طليحة وسجاح، وهم قليل بالنسبة لمن قبلهم إلا أنه كان فى كل قبيلة من يقاوم من ارتد، وطائفة توقفت فلم تطع أحداً من الطوائف الثلاثة، وتربصوا لمن تكون الغلبة. فأخرج أبو بكر إليهم البعوث، وكان فيروز ومن معه غلبوا على بلاد الأسود وقتلوه، وقتل مسيلمة باليمامة، وعاد طليحة إلى الإسلام، وكذا سجاح، ورجع غالب من كان ارتد إلى الإسلام، فلم يحل الحول إلا والجميع قد رجعوا إلى دين الإسلام ولله الحمد اهـ.

ولا يذهب عليك أن المعروف عند الشراح قاطبة أن الشيخين رضى الله تعالى عنهما اختلفا فى مانعى الزكاة مطلقا، ويدل على ذلك أنهم جعلوا المانعين كلهم صنفا واحداً، ولم يفرقوا بين الجاحدين مطلقا والمانعين عن الأداء إلى أبى بكر، كما تقدم عن الخطابى ومن تبعه، والظاهر عندى أن فى كلامهم إجمالا وذلك أنهم ذكروا فى بيان هذا الصنف أنهم أنكروا فرض الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام، وأنت خبير بأنهما نوعان، وإنما ذكروهما صنفا

. . . .

واحداً لاشتراكهم فى منع الزكاة ، وجعلهم القطب الكنكوهى فى « الكوكب » صنفين إذ قال: قوله وكفر من كفر الخ قدصار هؤلاء ثلاث فرق، منهم من ارتد عن الإسلام ، ومنهم من أنكر فرضية الزكاة ، ومنهم من أنكر أداءها إليه رضى الله عنه وإن أقر بأنها فريضة الله على عباده ، والأولان منهم كافرون دون الثالث ، فإطلاق كفر من كفر فى الرواية تغليب ، أو المقصود بيان الكافرين لا الثالث ، وكان هؤلاء الذين أبوا أن يؤدوها إلى الإمام بغاة، وكان اختلاف عمر رضى الله عنه فى هذين ، اه هكذا أفاد ، وفى تقريره للنسائى كان اختلافه رضى الله عنه فى الثالث ، وهو الأوجه ، ولفظه قدس سره فى تقرير النسائى : ومما لا ينبغى أن يشك فيه أن هذا الاختلاف بينهما لم يكن فيمن ارتد أو أنكر وجوب الزكاة رأساً ، وإنما الاختلاف فيمن تأول فى النصوص بحملها عليه صلى الله عليه وسلم بالخصوص ، وفيمن أبى أن يدفعها إلى الإمام بعد تسليمه وجوبها على الإمام ، انتهى ولم يتعرض مولانا محمد حسن المكى فى تقريره على البخارى ، لأنه قد كتب سابقا فى تقرير أبى داود على هذا الحديث إذ قال قوله « تقاتل الناس » وهم من أنكر وجوب الزكاة أصلا ومن أنكر الإعطاء إلى الإمام بعد القول بالوجوب ، فمن أنكر الوجوب قالوا : كان الوجوب مختصاً بزمان النبى صلى الله عليه وسلم وصاروا بهذا القول كافرين ، ومن أنكر الإعطاء إلى الإمام فقالوا : كان الإعطاء مختصا بالنبى صلى الله عليه وسلم فصاروا باغين ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه بكفر الأول وبغى الثانى اه .

والدليل على أنهما صنفان أيضا ماقال الشراح فى شرح قول أبى بكر رضى الله

. . . .

تعالى عنه : « لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة» : قال الحافظ: المراد بالفرق من أقر بالصلاة وأنكر الزكاة جاحداً أو مانعا مع الاعتراف ، وإنما أطلق فى أول القصة الكفر ليشمل الصنفين ، فهو فى حق من جحد حقيقة وفى حق الآخرين مجاز تغليبا ، وإنما قاتلهم الصديق ولم يعذرهم بالجهل لأنهم نصبوا القتال فجهز إليهم من دعاهم إلى الرجوع ، فلما أصروا قاتلهم ، انتهى كلام الحافظ .

فهذا نص من الحافظ بأنهم كانوا صنفين ، فالظاهر عندى أن اختلاف الشيخين كان فى هذا الصنف الثانى دون الأول بوجوه :

الأول : أنه يبعد عن عمر رضى الله عنه كل البعد أن يتردد فى قتال الجاحدين عن الزكاة مع ورود الزكاة والصلاة فى الكتاب العزيز والأحاديث الصحيحة الكثيرة مورداً واحداً ، وقد قال عز اسمه «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم » انتهى .

والثانى : لورود استثناء الزكاة فى عدة روايات عن ابن عمر رضى الله عنهما وغيره ولما مالت الشراح إلى اختلاف الشيخين فى المانعين عن الزكاة مطلقا أولوا هذه الروايات بتأويلات بعيدة ، فإنه وقع استثناء الزكاة فى حديث ابن عمر وأنس وأبى هريرة، وقال النووى : وفى استدلال أبى بكر واعتراض عمر رضى الله عنهما دليل على أنهما لم يحفظا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه ابن عمر وأنس وأبو هريرة ، وكان هؤلاء الثلاثة سمعوا هذه الزيادة التى فى رواياتهم فى مجلس آخر . فإن عمر لو سمع ذلك لما خالف ، ولما كان احتج بالحديث ، فإنه بهذه الزيادة حجة عليه . ولو سمع أبو بكر رضى الله عنه هذه الزيادة لاحتج بها ، ولما احتج بالقياس والعموم ، انتهى .

. . . .

وليت شعرى لو لم يسمع الشيخان هذه الزيادة لم لم يخبرهما هؤلاء الثلاثة بهذه الزيادة عند المناظرة ؟ أفكانت المناظرة سراً وقد رواها أبو هريرة بنفسه وهو من رواة الزيادة وقد قال الحافظ فى ذكر الكلام على روايات أبى هريرة فى باب من أبى قبول الفرائض إلخ، وما نسبوا إلى الردة وهو محمول على أن أبا هريرة سمع أصل الحديث من النبى صلى الله عليه وسلم ، وحضر مناظرة أبى بكر وعمر ، فقصها كما هى. انتهى، فإذا كان أبو هريرة حاضراً عند المناظرة «عند الحافظ» وكان عنده زيادة لم يسمعها الشيخان فلم لم يخبرهما عند المناظرة ؟ والعجب عن الحافظ إذ أقر بحضور أبى هريره فى القصة ثم أجاب عن حديث ابن عمر باحتمال عدم الحضور ، إذ قال : وقد استبعد قوم صحته بأن الحديث لو كان عند ابن عمر لما ترك أباه ينازع أبا بكر فى قتال مانعى الزكاة ، ولو كانوا يعرفونه لما كان أبو بكر يقر عمر على الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » وينتقل عن الاستدلال بهذا النص إلى القياس ، إذ قال: لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة لأنهما قرينتها فى كتاب الله ، والجواب أنه لا يلزم من كون الحديث المذكور عند ابن عمر أن يكون استحضره فى تلك الحالة ، ولو كان مستحضراً له فقد يحتمل أن لا يكون حضر المناظرة المذكورة ،ولا يمتنع أن يكون ذكره لهما بعد، انتهى . فإنهم اضطروا إلى هذه التوجيهات لحملهم المناظرة بين الشيخين رضى الله عنهما فى مانعى الزكاة ولو حملوها على المنع من أدائها إلى الإمام لما احتاجوا إلى توجيه أصلا ، كيف وقد وقع استثناء الزكاة فى حديث أنس من لفظ أبى بكر أيضا ، كما أخرجه النسائى والبيهقى ، قال البيهقى : وأما قول عمر فوالله ماهو إلا أنى رأيت الله قد شرح الخ يريد أنه انشرح صدره بالحجة التى

قوله: (فعرفت أنه الحق) وذلك(١) لأنهم كانوا مذكورين فيمن استثناه

أدلى بها ، وقال بعض أئمتنا : قد وقع اختصار في رواية هذا الحديث وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من أوجه كثيرة أنه أمر بالقتال على الشهادتين ، وعلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، فأبو بكر إنما قاتل بالنص مع ماذكر من الدلالة ، ثم أخرج البيهقى بسنده إلى الزهرى عن أنس قال : لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب، قال: فقال عمر رضى الله عنه: يا أبا بكر أتريد أن تقاتل العرب ؟ قال : فقال أبو بكر :إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة والله لو منعونى» الحديث ، ثم ذكر عدة روايات في استثناء الزكاة ، فالظاهر أن عمر رضى الله تعالى عنه لم يكن متأملا فى قتال منكرى الزكاة لورود استثنائها فى عدة روايات ، بل كان متأملا فيمن منع أداءها إلى أبى بكر رضى الله عنه ، ويدل عليه رواية الحاكم فى المستدرك بسنده إلى محمد بن طلحة يحدث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : لأن أكون سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث أحب إلى من حمر النعم : من الخليفة بعده ؟ وعن قوم قالوا نقر بالزكاة فى أموالنا ولا نؤديها إليك أيحل قتالهم؟ وعن الكلالة. هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، انتهى. ولا يشكل على هذا كله قول أبى بكر : لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن ظاهره يوهم بأنهم كانوا مقرين بفرضية الصلاة دون الزكاة ، لأن المعنى أن الصلاة كما هى منوطة بجميع شرائطها ، كذلك الزكاة معتبرة بشرائطها ، ومنها أداؤها إلى الإمام فى ذلك الزمان ، كما يدل عليه قوله رضى الله عنه : لو منعونى « بضمير المتكلم » ١٢ .

(١) قال الكرمانى : لما استقر عنده صحة رأى أبى بكر وبان له صوابه

النبي صلى الله عليه وسلم بقوله « إلا بحقه » إلا أن عمر رضى الله عنه لم يفهمه ، وقد فهمه أبو بكر رضى الله عنه وكان أعلمهم .

تابعه على القتال،وقال عرفت أنه الحق حيث انشرح صدره أيضاً بالدليل الذى أقامه الصديق نصاً ودلالة وقياساً ، فلا يقال : إنه قلد أبا بكر رضى الله عنه ، لأن المجتهد لايجوز له أن يقلد المجتهد،انتهى. وتقدم قريباما قال الخطابى بعد ذكر مناظرة الشيخين : وكان هذا من عمر تعلقا بظاهر الكلام قبل أن ينظر فى آخره ويتأمل شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال ، يريد أن القضية التى قد تضمنت ، إلى أن قال الخطابى : فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبى بكر وبان له صوابه تابعه على قتال القوم ، وهو معنى قوله : فلما رأيت أن الله قد شرح صدر أبى بكر عرفت أنه الحق، يشير إلى انشراح صدره بالحجة التى أدلى بها والبرهان الذى أقامه نصاً ودلالة ، وقد زعم قوم من الروافض أن عمر رضى الله عنه إنما أراد بهذا القول تقليد أبى بكر وأنه كان يعتقد له العصمة والبراءة من الخطأ ، وليس ذلك كما زعموه ، وإنما وجهه ما أوضحته لك وبينته ، انتهى .

ولا يذهب عليك أن لعمر رضى الله عنه اختلافا آخر مع الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه وهو فيما يفعل فى هذه الأسارى ، طالما يلتبس هذا الاختلاف بما سبق من اختلافهما فى قتال مانعى الزكاة ، قال الحافظ : قد اختلفت الصحابة فيهم بعد الغلبة عليهم هل تغنم أموالهم وتسبي ذراريهم كالكفار أولا؟ كالبغاة ، فرأى أبو بكر الأول وعمل به وناظره عمر فى ذلك كما سيأتى بيانه فى كتاب الأحكام إن شاء الله ، وذهب إلى الثانى ووافقه غيره فى خلافته على ذلك، واستقر الإجماع عليه فى حق من جحد شيئاً من الفرائض بشبهة فيطالب بالرجوع ، فإن نصب القتال قوتل وأقيمت عليه الحجة ، فإن

. . . .

رجع وإلا عومل معاملة الكافر حينئذ . ويقال إن أصبغ من المالكية استقر على القول الأول فعد من ندرة المخالف ، وقال القاضى عياض : ويستفاد من هذه القصة أن الحاكم إذا أداه اجتهاده فى أمر لا نص فيه إلى شىء تجب طاعته فيه ، ولو اعتقد بعض المجتهدين خلافه ، فإن صار ذلك المجتهد المعتقد خلافه حاكما وجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده ، وتسوغ له مخالفة الذى قبله فى ذلك ، لأن عمر أطاع أبا بكر فيما رأى فى حق مانعى الزكاة مع اعتقاده خلافه ثم عمل فى خلافته بما أداه إليه اجتهاده ، ووافقه أهل عصره من الصحابة وغيرهم إهـ . قلت : ما حكى من اختلاف الشيخين ذكره الزيلعى فى نصب الراية من رواية الواقدى فى كتاب الردة فى قصة إسلام أهل ديار عمان وأنهم ارتدوا وأن عكرمة بن أبى جهل غزاهم فى خلافة أبى بكر فقاتلهم حتى هزمهم فذكر قصة طويلة فى قتالهم وسبيهم ، فسجنهم أبو بكر فى دار رملة بنت الحارث واستشار فيهم، فكان رأى المهاجرين قتلهم أو تفديتهم بإغلاء الفداء ، وكان رأى عمر أن لا قتل عليهم ولا فداء ، فلم يزالوا محبوسين حتى توفى أبو بكر رضى الله عنه فلما ولى عمر رضى الله عنه نظر فى ذلك وأرسلهم بغير فداء، وقد يقال : إن عمر لم يتحقق ردتهم، يدل على ذلك فى القصة أن أبا بكر لما استشار فيهم قال له عمر : يا خليفة رسول الله إنهم قوم مؤمنون وإنما شحوا بأموالهم، قال والقوم يقولون : والله ما رجعنا عن الإسلام وإنما شححنا بالمال . فأبى أبو بكر أن يدعهم بهذا القول اهـ . قال ابن رشد فى البداية : ومن أحكامه حكم مشهور وهو: ماذا حكم من منع الزكاة ولم يجحد وجوبها ؟ فذهب أبو بكر رضى الله تعالى عنه إلى أن حكمه حكم المرتد ، وبذلك حكم فى مانعى الزكاة من العرب،

. . . .

وذلك أنه قاتلهم وسبي ذريتهم ، وخالفه فى ذلك عمر رضى الله عنه وأطلق من كان استرق منهم ، وبقول عمر قال الجمهور ، وذهبت طائفة إلى تكفير من منع فريضة من الفرائض وإن لم يجحد وجوبها، ثم ذكر سبب اختلافهم فى ذلك، وقال الموفق بعد بيان قتال أهل البغى : وليس عليهم ضمان ما أتلفوه حال الحرب من نفس ولا مال وبه قال أبو حنيفة والشافعى فى أحد قوليه ، وفى الآخر يضمنون ذلك لقول أبى بكر لأهل الردة: «تدون قتلانا ولا ندى قتلاكم»، ولنا ما روى الزهرى أنه قال : كانت الفتنة العظمى بين النـــاس وفيهم البدريون فأجمعوا على أن لا يقام حد على رجل ارتكب فرجا حراما بتأويل القرآن ، ولا يغرم مالا أتلفه بتأويل القرآن، وأما قول أبى بكر فقد رجع عنه ولم يمضه ، فإن عمر قال له: أما أن يدوا قتلانا فلا فإن قتلانا قتلوا فى سبيل الله على ما أمر الله، فوافقه أبو بكر ورجع إلى قوله فصار أيضا إجماعا حجة لنا اهـ والقصة التى ذكرها الموفق رواها البيهقى فى باب قتال أهل الردة وما أصيب فى أيديهم من متاع المسلمين ، فذكر القصة بطولها ، وفى آخرها: «قالوا فما السلم المخزية ؟ قال أبو بكر رضى الله عنه تؤدون الحلقة والكراع وتتركون أقواما، تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمراً يعذرونكم به ، وتدون قتلانا ولا ندى قتلاكم ، وقتلانا فى الجنة وقتلاكم فى النار ، وتردون ما أصبتم منا ونغنم ما أصبنا منكم ، قال فقال عمر رضى الله عنه قد رأيت رأيا وسنشير عليك : أما أن يؤدوا الحلقة والكراع فنعما رأيت ، وأما أن يتركوا قوما تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمراً يعذرونهم به فنعما رأيت ، وأما أن نغنم ما أصبنا منهم ويردون ما أصابوا منا فنعما رأيت ، وأما أن قتلاهم فى النار

. . . .

وقتلانا فی الجنة فنعما رأیت ، وأما أن یدوا قتلانا فلا ، قتلانا قتلوا علی أمر الله فلا دیات لهم ، فتابع الناس علی ذلك ، قال الشیخ رحمه الله : وقول عمر رضی الله عنه فی الأموال لا یخالف قوله فی الدماء ، فإنه إنما أراد به والله أعلم ما أصیب فی أیدیهم من أعیان أموال المسلمین، لا تضمین ما أتلفوا، اه وذکرها البخاری فی صحیحه مختصراً . فقد أخرج بسنده إلی طارق بن شهاب عن أبی بکر رضی الله عنه قال لوفد بزاخة : تتبعون أذناب الإبل حتی یری الله خلیفة نبیه صلی الله علیه وسلم والمهاجرین أمرا یعذرونکم به ، قال الحافظ : کذا ذکر البخاری القطعة من الخبر مختصرة ، وقد أوردها أبو بکر البرقانی فی مستخرجه ، وساقها الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین، ولفظه: الحدیث الحادی عشر من أفراد البخاری عن طارق بن شهاب قال : جاء وفد بزاخة ، فذکر الحدیث بطوله ، ثم قال : وأخرجه البرقانی بطوله اه وفی « التلخیص الجبیر » ذکره البرقانی فی مستخرجه بطوله اه .

ثم قال الموفق : فأما غنیمة أموالهم وسبی ذریتهم فلا نعلم فی تحریمه بین أهل العلم خلافا ، وإنما أبیح من دمائهم وأموالهم ما حصل من ضرورة دفعهم وقتالهم، وما عداه یبقی علی أصل التحریم ، وقد روی أن علیاً رضی الله تعالی عنه یوم الجمل قال : من عرف شیئا من ماله مع أحد فلیأخذه ، وهذا من جملة ما نقم الخوارج من علی رضی الله عنه فإنهم قالوا إنه قاتل ولم یسب ولم یغنم ، فإن حلت له دماؤهم فقد حلت له أموالهم ، وإن حرمت علیه أموالهم فقد حرمت علیه دماؤهم ، فقال لهم ابن عباس رضی الله عنهما ، أفتسبون أمکم یعنی عائشة أم تستحلون منها ما تستحلون من غیرها ، فإن قلتم لیست أمکم فقد کفرتم ، وإن قلتم إنها أمکم واستحللتم سبیها فقد کفرتم ، ولأن قتال البغاة إنما هو لدفعهم

قوله (تأتى الإبل على صاحبها) إن أريد(١) بها الجنس ، فصدقها على قدر النصاب ظاهر ، وإن أريد غير ذلك فالزكاة فى إبل التجارة واجبة ولو كان بعيراً واحداً مع أن الصدقة النافلة قد تصير واجبة ، كما إذا اضطر الفقير

وردهم إلى الحق ، لا لكفرهم ، فلا يستباح منهم إلا ما حصل ضرورة الدفع ، كالصائل وقاطع الطريق ، وبقى حكم المال والذرية على أصل العصمة إه مختصراً. قلت وما حكى الموفق من إيراد الخوارج وجواب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أخرجه الزيلعى فى نصب الراية مفصلا . وقال : رواه النسائى فى سننه الكبرى فى خصائص على . فذكر القصة بطولها ، قال الحافظ فى الدراية : وأخرجه عبد الرزاق والطبرانى والحاكم وإسناده صحيح ، وذكر الزيلعى فى الباب عدة روايات ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بهذا دفع ما يرد على ظاهر الحديث من إيرادين الأول وجوب الزكاة فى إبل واحد وشاة واحدة كما هو ظاهر لفظ الإفراد فيهما فى الحديث ، والثانى أن ظاهر الحديث يوهم أن حلبها على الماء أيضا من الحقوق الواجبة ، فأجاب عنهما الشيخ بأجوبة لطيفة كما ترى ، وأشار الشراح كلهم إلى الجواب عن الأول بحمل لفظ الإبل والغنم على اسم الجمع ، قال الحافظ : والحكمة فى كونها تعاد كلها مع أن حق الله فيها إنما هو فى بعضها . لأن الحق فى جميع المال غير متميز ، ولأن المال لما لم تخرج زكاته غير مطهر ، وفيه أن فى المال حقا سوى الزكاة ، وأجاب العلماء عنه بجوابين : أحدهما أن هذا الوعيد كان قبل فرض الزكاة ، ويؤيده ما سيأتى من حديث ابن عمر رضى الله عنه فى الكنز ، لكن يعكر عليه أن فرض الزكاة مقدم على إسلام أبى هريرة ، ثانى الأجوبة أن المراد بالحق القدر الزائد على الواجب ، ولا عقاب بتركه وإنما ذكره استطراداً لما ذكر حقها بين الكمال فيه وإن كان له أصل يزول

وألقاه الفقر فى مخمصة ، فلا يشترط له النصاب ولا نية التجارة ، فلا يبعد أن يراد بالحق ما هو أعم من الزكاة المفروضة وغيرها بما هو واجب ، فلا يفتقر إلى ارتكاب تكلف ، ويؤيد هذا المعنى قوله « ومن[1] حقها » الخ فإنه ليس

الذم بفعله وهو الزكاة ، ويحتمل أن يراد ما إذا كان هناك مضطراً إلى شرب لبنها فيحمل الحديث على هذه الصورة ، وقال ابن بطال : فى المال حقان فرض عين وغيره ، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق ، اه وقال العينى قوله « من حقها الخ » أى لتسقى ألبانها أبناء السبيل والمساكين الذين ينزلون على الماء ، ولأن فيه الرفق على الماشية لأنه أهون لها وأوسع عليها ، وقال ابن بطال يريد حق الكرم والمواساة وشريف الأخلاق لا أن ذلك فرض ، وقال أيضا : كانت عادة العرب التصدق باللبن على الماء فكان الضعفاء يرصدون ذلك منهم، قال : والحق حقان فرض عين وغيره، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق، وقال إسماعيل القاضى الحق المفترض هو: الموصوف المحدود ، وقد تحدث أمور لا تحد فتجب فيها المواساة للضرورة التى تنزل من ضيف مضطر أوجائع أو عار أو ميت ليس له من يواريه ، فيجب حينئذ على من يمكنه المواساة التى تزول بها هذه الضرورات ، قال ابن التين : وقيل كان هذا قبل فرض الزكاة ، وفى التلويح : وفى باب الشرب من كتاب البخارى من روى يجلب بالجيم أراد يجلب لموضع سقيها فيأتيها المصدق ، قال : ولو كان كما قال لقال أن يجلب إلى الماء ولم يقل على الماء ، قال العينى : رأى الكوفيون أن حروف الجر تنوب بعضها عن بعض ، فيجوز أن يكون «على» بمعنى «إلى» ، وفى المطالع ذكر الداودى أنه يروى يجلب بالجيم فسره بالجلب إلى المصدق اه

(١) قال القسطلانى قوله : « من حقها إلخ » قال العلماء : هذا منسوخ بآية الزكاة ، أو هو من الحق الزائد على الواجب الذى لا عقاب بتركه بل على

بواجب إلا إذا حمل على ما قلنا ، ويمكن أن يراد بالحق فيما تقدم من قوله لم يعط فيها حقها أعم من الواجب والنفل ، فكان المعنى أنه لم يؤد من حقوقها شيئاً ، لافريضة ولا نافلة ، وإن كان التعذيب خاصا على منعه الحقوق الواجبة وعلى هذا فتفسيره بعض الحقوق بقوله « ومن حقها » الخ لا يوجب شيئاً من التكلف ، لأنه فسر بعض أفراده التي هي نافلة ، وكان المراد في النفي نفي سائر أنواعه .

طريق المواساة كما قاله ابن بطال فيما مر ، واستدل به من يرى أن في المال حقوقا سوى الزكاة ، وهو مذهب غير واحد من التابعين ، وفي الترمذي عن فاطمة بنت قيس عنه صلى الله عليه وسلم: « إن في المال لحقا سوى الزكاة » ، ورواه بعضهم تحلب بالجيم . وجزم ابن دحية أنه تصحيف ، وقد وقع عند أبي داود من طريق أبي عمرو الغداني مايفهم أن هذه الجملة وهي «ومن حقها الخ» مدرجة من قول أبي هريرة . لكن في مسلم من حديث أبي الزبير عن جابر هذا الحديث وفيه: فقلنا يا رسول الله وما حقها ؟ قال : إطراق فحلها وإعارة دلوها، ومنحتها وحلبها على الماء ، وحمل عليها في سبيل الله فبين أنها مرفوعة ، كما نبه عليه في الفتح . لكن قال الزين العراقي : الظاهر أنها أي هذه الزيادة ليست متصلة كما بينه أبو الزبير في بعض طرق مسلم ، فذكر الحديث دون الزيادة ثم قال أبو الزبير ، سمعت عبيد بن عمير يقول هذا القول ، ثم سألت جابرا فقال مثل قول عبيد بن عمير ، قال أبو الزبير ، وسمعت عبيد بن عمير يقول : قال رجل : يا رسول الله ما حق الإبل . قال حلبها على الماء ، قال الزين العراقي فقد تبين أن هذه الزيادة إنما سمعها أبو الزبير من عبيد بن عمير مرسلة لا ذكر لجابر فيها ، لكن قد وقعت هذه الجملة وحدها عند المؤلف أي الإمام البخاري ، مرفوعة من وجه آخر عن أبي هريرة في الشرب في باب

(باب ما أدى زكاته فليس بكنز)

لقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ

يعنى بذلك(١) أن الرواية مصرحة بأن له إجازة فى جمع ما دون خمس

حلب الإبل على الماء بسنده إلى عبد الرحمن بن أبى عمرة عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من حق الإبل أن تحلب على الماء » وهذا يقوى قول الحافظ ابن حجر إنها مرفوعة إ ه .

ولا يذهب عليك ما قال الحافظ فى قوله « ولا يأتى أحدكم يوم القيامة » الحديث . هذا حديث آخر متعلق بالغلول من الغنائم ، وقد أخرجه المصنف مفردا من طريق أبى زرعة عن أبى هريرة فى أواخر الجهاد إ ه . ثم فسر الحافظ فى الجهاد فى باب الغلول بما يناسب معنى الغلول ، وظاهر القسطلانى أنه حمل هذا الكلام أيضا على مانع الزكاة ، إذ قال : قوله لا يأتى خبر بمعنى النهى ، قال ابن المنير : ومن لطيف الكلام أن النهى الذى أولنا به النفى يحتاج إلى تأويل أيضاً ، فإن القيامة ليست دار تكليف ، وليس المراد نهيهم عن أن يأتوا بهذه الحالة . إنما المراد . لا تمنعوا الزكاة فتأتوا كذلك ، فالنهى فى الحقيقة إنما باشر سبب الإتيان لا نفس الإتيان ا ه ١٢ .

(١) قال السندى قوله لقول النبي الخ . تعليل للسابق ، إما بالنظر إلى تضمنه دعوى أنه ليس كل مال كنزا . أو باعتبار أن ما أدى منه الزكاة بعد وجوبها هو وما لا تجب فيه الزكاة سواء ، فإذا علم بالحديث حال ما لا يجب فيه الزكاة وأنه لا صدقة فيه ، بل هو كله حلال لصاحبه ، فكذلك ما أدى منه الزكاة بعد وجوبها ا ه . وقال الحافظ ، قال ابن بطال وغيره ، وجه استدلال البخارى بهذا الحديث للترجمة أن الكنز المنفى هو المتوعد عليه الموجب لصاحبه

أواق من غير أن يؤدى زكاتها ، فعلم أن كل نوع من جمع الذهب والورق غير منهى عنه .

النار لا مطلق الكنز الذى هو أعم من ذلك ، وإذا تقرر ذلك فحديث «لاصدقة فيما دون خمسة أواق» مفهومه أن ما زاد على الخمسة ففيه الصدقة ومقتضاه أن كل مال أخرجت منه الصدقة فلا وعيد على صاحبه ، فلا يسمى ما يفضل بعد إخراجه الصدقة كنزاً : وقال ابن رشيد ، وجه التمسك به أن ما دون الخمس وهو الذى لا تجب فيه الزكاة قد عفى عن الحق فيه فليس بكنز قطعا ، والله قد أثنى على فاعل الزكاة ، ومن أثنى عليه فى واجب حق المال لم يلحقه ذم من جهة ما أثنى عليه فيه وهو المال ، ويتلخص أن يقال ما لم تجب فيه الصدقة لا يسمى كنزا لأنه معفو عنه ، فليكن ما أخرجت منه الزكاة كذلك لأنه عفى عنه بإخراج ما وجب منه فلا يسمى كنزا ، إه . قال الكرمانى: فإن قلت ما هذه اللام فى: لقول النبى» الخ ، قلت للتعليل ، وتوجيهه أن المدفون إذا كان أقل من خمس أواق لا يلزم الإنفاق منه . فلا يترتب عليه العذاب ، وكذا إذا أنفق منه ما يلزمه وهو قدر الزكاة لا يترتب العذاب عليه . لأن شرط حصول العذاب الكنز وعدم الإنفاق اه . وقال العينى قوله « لقول النبى صلى الله عليه وسلم الخ . علل البخارى هذا الحديث حيث ذكره بلام التعليل: صحة ترجمته «باب ما أدى زكاته فليس بكنز» لأن شرط كون الكنز شيئان أحدهما أن يكون نصابا ، والثانى أن لا يخرج منه الزكاة ، فإذا عدم النصاب لا يلزمه شىء فلا يكون كنزاً ولا يدخل تحت قوله تعالى « والذين يكنزون الذهب » الآية » ، فلا يستحق العذاب ، وإذا وجد النصاب ولم يزك يكون كنزا فيدخل تحت الآية ، وإذا وجد النصاب وزكى لا يكون كنزا فلا يستحق العذاب ، وهذه هى الترجمة ، فإن قلت: كيف يطابق هذا التعليل الترجمة ، والترجمة فيما أدى زكاته فليس بكنز

. . . .

والحديث فيما إذا كان العين أقل من خمسة أواق ليست فيها صدقة ؟ وبهذا الوجه اعترض الإسماعيلي على هذه الترجمة ، قلت . تكلف فيه بأن قيل مراده أن ما دون خمسة أواق ليس بكنز لأنه لا صدقة فيه ، فإذا كانت خمسة أواق أو أكثر، وأدى زكاتها فليست بكنز ، فلا يدخل تحت الوعيد ، وعن هذا قال ابن بطال ، نزع البخاري بأن كل ما أدى زكاته فليس بكنز لإيجاب الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في كل خمس أواق ربع عشرها ، فإذا كان ذلك فرض الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فمعلوم أن الكنز وإن بلغ ألوفا إذا أديت زكاته فليس بكنز ولا يحرم على صاحبه اكتنازه لأنه لم يتوعد عليه ، وإنما الوعيد على ما لم تؤد زكاته اهـ .

ثم قال الحافظ : ثم إن لفظ الترجمة لفظ حديث روى مرفوعا وموقوفا عن ابن عمر رضي الله عنهما ، أخرجه مالك عن عبد الله بن دينار عنه موقوفا ، ووصله البيهقي والطبراني من طريق الثوري عن عبد الله بن دينار وقال إنه ليس بمحفوظ ، وأخرجه البيهقي أيضا من رواية عبد الله بن نمير عن عبد الله ابن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ « كل مال أديت زكاته وإن كان تحت سبع أرضين فليس بكنز ، وكل ما لا تؤدى زكاته فهو كنز وإن كان ظاهرا على وجه الأرض» أورده مرفوعا، ثم قال : ليس بمحفوظ والمشهور وقفه ، وهذا يؤيد ما تقدم من أن المراد بالكنز معناه الشرعي. وفي الباب عن جابر أخرجه الحاكم بلفظ إذا أديت زكاة مالك فقد أذهبت عنه شره، ورجح أبو زرعة والبيهقي وغيرهما وقفه كما عند البزار ، وعن أبي هريرة أخرجه الترمذي بلفظ إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك ، وقال حسن غريب وصححه الحاكم، وهو على شرط ابن حبان وعن أم سلمة عند الحاكم وصححه ابن القطان أيضا ، وأخرجه أبو داود .

. . . .

وقال ابن عبد البر : فى سنده مقال ، وذكر شيخنا فى شرح الترمذى أن سنده* جيد ، وعن ابن عباس أخرجه ابن أبى شيبة موقوفا بلفظ الترجمة ، وأخرجه أبو داود مرفوعا بلفظ: « إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب ما بقى من أموالكم» وفيه قصة ، قال ابن عبد البر: والجمهور على أن الكنز المذموم ما لم تؤد زكاته ، ويشهد له حديث أبى هريرة مرفوعا إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك فذكر بعض ما تقدم من الطرق ثم قال : ولم يخالف فى ذلك إلا طائفة من أهل الزهد كأبى ذر ، ثم قال الحافظ : قوله « إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة هذا مشعر بأن الوعيد على الاكتناز، وهو: حبس ما فضل عن الحاجة عن المواساة به كان فى أول الإسلام ثم نسخ ذلك بفرض الزكاة لما فتح الله الفتوح وقدرت نصب الزكاة ،فعلى هذا المراد بنزول الزكاة بيان نصبها ومقاديرها لا لإنزال أصلها ، وقول ابن عمر : لا أبالى لو كانت لى مثل أحد ذهبا ، كأنه يشير إلى قول أبى ذر الآتى آخر الباب ، والجمع بين كلام ابن عمر وحديث أبى ذر أن يحمل حديث أبى ذر على مال تحت يد الشخص لغيره ، فلا يجب أن يحبسه عنه أو يكون له ، لكنه ممن يرجى فضله وتطلب عائدته كالإمام الأعظم ، فلا يجب أن يدخر عن المحتاجين من رعيته شيئا . ويحمل حديث ابن عمر على مال يملكه قد أدى زكاته فهو يحب أن يكون عنده ليصل به قرابته ويستغنى به عن مسألة الناس ، وكان أبو ذر يحمل الحديث على إطلاقه فلا يرى بادخار شىء أصلا ، قال ابن عبد البر : وردت عن أبى ذر آثار كثيرة تدل على أنه كان يذهب إلى أن كل مال مجموع يفضل عن القوت وسداد العيش فهو كنز يذم فاعله ، وأن آية الوعيد نزلت فى ذلك، وخالفه جمهور الصحابة ومن بعدهم وحملوا الوعيد على مانعى الزكاة وأصح ما تمسكوا به حديث طلحة وغيره فى قصة الأعرابى حيث قال : هل على غيرها ؟ قال لا إلا أن تطوع ، والظاهر أن ذلك كان فى أول الأمر ، كما تقدم

قوله: (نزلت فى أهل الكتاب) يعنى بذلك[١] أنها لما نزلت فيهم ، وكانوا لا يؤتون شيئاً من الحقوق فلا يتناول من المسلمين إلا من كان على صفتهم ، وذلك لأن أحكام النصوص عامة وإن كانت الموارد خاصة ، فأما من ليس فى معناهم ممن أدى حقوقه فلا تتناولها الآية .

قوله (ولو أمروا على حبشياً) الخ يعنى بذلك[٢] أن أمر الخليفة مطاع ما كان ، فكيف بالنزول هنا .

عن ابن عمر ، وقد استدل له ابن بطال بقوله تعالى : « ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو » أى ما فضل عن الكفاية ، فكان ذلك واجبا فى أول الأمر ، ثم نسخ والله أعلم . وفى المسند من طريق يعلى بن شداد بن أوس عن أبيه قال : كان أبو ذر يسمع الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه الشدة ثم يخرج إلى قومه ثم يرخص فيه النبى صلى الله عليه وسلم فلا يسمع الرخصة ويتعلق بالأمر الأول اه ١٢

(١) قال الكرمانى : قال ابن بطال : إن معاوية نظر إلى سياق الآية فإنها نزلت فى الأحبار والرهبان الذين لا يرون الزكاة ، وأباذر رضى الله عنه نظر إلى عموم الآية ، وإن من يرى وجوب الزكاة ولا يرى أداءها يلحقه هذا الوعيد الشديد أيضا ، انتهى . وهكذا فى العينى بدون العزو إلى الكرمانى ، إلا أن فيه : الرهبان الذين لا يؤتون الزكاة ، انتهى . وقال الحافظ : الصحيح أن إنكار أبى ذر كان على السلاطين الذين يأخذون المال لأنفسهم ولا ينفقونه فى وجهه ، وتعقبه النووى بالإبطال ، لأن السلاطين حينئذ كانوا مثل أبى بكر وعمر وعثمان ، وهؤلاء لم يخونوا ، قال الحافظ : لقوله محمل ، وهو أنه أراد من يفعل ذلك ، وإن لم يوجد حينئذ من يفعله ، وفى هذا الحديث من الفوائد غير غير ما تقدم أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة لاتفاق أبى ذر ومعاوية على أن الآية نزلت فى أهل الكتاب ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « حبشيا » وفى رواية ورقاء « عبدا حبشيا » ولأحمد

. . . .

وأبي يعلى من طريق أبي حرب عن عمه عن أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ «أي من المسجد النبوي»، قال: آتي الشام قال: كيف تصنع إذا أخرجت منها؟ قال: أعود إليه «أي إلى المسجد»، قال: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ قال أضرب سيفي، قال: أدلك على ما هو خير لك من ذلك وأقرب رشدا؟، قال: تسمع وتطيع وتنساق لهم حيث ساقوك، وعند أحمد أيضا من طريق شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد نحوه، انتهى. وقال أيضا: الربذة بفتح الراء والموحدة والمعجمة مكان معروف بين مكة والمدينة، نزل به أبو ذر في عهد عثمان رضي الله عنه ومات به. وقد ذكر في هذا الحديث سبب نزوله، وإنما سأله زيد بن وهب عن ذلك لأن مبغضي عثمان رضي الله عنه كانوا مشنعون عليه أنه نفى أبا ذر، وقد بين أبو ذر رضي الله عنه أن نزوله في ذلك المكان كان باختياره، نعم أمره عثمان بالتنحي عن المدينة لدفع المفسدة التي خافها على غيره من مذهبه المذكور، فاختار الربذة، وقد كان يغدو إليها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه أصحاب السنن من وجه آخر عنه، وفيه قصة له في التيمم. وروينا في فوائد أبي الحسن ابن جذلم بإسناده إلى عبد الله بن الصامت قال: دخلت مع أبي ذر على عثمان فحسر عن رأسه فقال: والله ما أنا منهم يعني الخوارج، فقال: إنما أرسلنا إليك لتجاورنا بالمدينة، فقال: لا حاجة لي في ذلك، ائذن لي بالربذة، قال: نعم، وفي طبقات ابن سعد من وجه آخر أن ناسا من أهل الكوفة قالوا لأبي ذر وهو بالربذة إن هذا الرجل فعل بك وفعل، هل أنت ناصب لنا رأية يعني فنقاتله؟ فقال لا، لو أن عثمان سيرني من المشرق إلى المغرب لسمعت وأطعت، انتهى ١٢.

قوله : (لا يعقلون شيئاً) حيث ذهبوا(١) فى النصوص إلى التأويلات وخصصوها بمن لم يركب مع أن ظاهرها العموم ، وكان ذلك اجتهاداً من أبى ذر . حيث حمل النصوص على ظاهرها مع أنها كانت مؤولة مخصوصة بمن منع الزكاة ، أو كانت مسوقة لبيان ما هو الأفضل من الزهد فى الدنيا والتقلل فيها .

قوله (أتبصر أحداً)(٢) إنما أمره به لينظر إلى كبر جثته وعظمه طولا وعرضا .

---

(١) قال الحافظ قوله (لا يعقلون شيئاً) بين وجه ذلك فى آخر الحديث حيث قال : إنما يجمعون الدنيا ، وقوله وإن هؤلاء لا يعقلون هو من كلام أبى ذر كرره تأكيداً لكلامه، ولربط ما بعده عليه . انتهى . قال الكرمانى : ويمكن أن يكون أبو ذر ذهب إلى ما يقتضيه ظاهر لفظ « الذين يكنزون » الآية إذ الكنز فى اللغة المال المدفون سواء أديت زكاته أم لا ، وفى قول أبى ذر إنما يجمعون الدنيا دليل على أن الكنز عنده جمع المال . انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله (أتبصر أحدا) إنما أورده أبو ذر للأحنف لتقوية ما ذهب إليه من ذم اكتناز المال . وهو ظاهر فى ذلك إلا أنه ليس على الوجوب ، ومن ثم عقبه المصنف بالترجمة التى تليه فقال : « باب انفاق المال فى حقه » وأورد فيه الحديث الدال على الترغيب فى ذلك ، وهو من أدل دليل على أن أحاديث الوعيد محمولة على من لا يؤدى الزكاة . وأما حديث « ما أحب لو أن لى أحداً ذهبا » فمحمول على الأولوية لأن جمع المال وإن كان مباحا لكن الجامع مسئول عنه ، وفى المحاسبة خطر ، وإن كان الترك أسلم وما ورد من الترغيب فى تحصيله وإنفاقه فى حقه فمحمول على من وثق بأنه يجمعه من الحلال الذى يأمن خطر المحاسبة عليه ، فإنه إذا أنفقه حصل له ثواب ذلك النفع المتعدى ، ولا يتأتى ذلك لمن لم يحصل شيئا كما تقدم شاهده فى حديث « ذهب أهل الدثور بالأجور » وقال الزين بن المنير : فى هذا

وظن[١] أبو ذر أن المقصود أن ينظر ما بقى من النهار .

قوله : (ثم ليقفن أحدكم) إلخ لما كان وقت غنائهم[٢] ووجدهم آتيا لامحالة

الحديث حجة على جواز إنفاق جميع المال وبذله فى الصحة والخروج عنه بالكلية فى وجوه البر مالم يؤد إلى حرمان الوارث ، ونحو ذلك مما منع منه الشرع اﻫ ، وقال العينى : وفى الحديث ما يشهد لما قال سحنون : ترك الدنيا زهداً أفضل من كسبها من الحلال وإنفاقها فى سبيل الله ١٢

(١) كما يدل عليه قوله وأنا أرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسلنى فى حاجة ، قال القسطلانى قوله ما بقى من النهار قال البرماوى كالكرمانى والزركشى والعينى أى أى شىء بقى منه ، وكأنهم جعلوها استفهامية ، قال البدر الدمامينى : وليس المعنى عليه ، إنما المعنى فنظرت إلى الشمس أتعرف القدر الذى بقى من النهار ، وانظر الذى بقى منه فهى موصولة ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ فى كتاب الزكاة الظاهر أن ذلك يعنى زمان غنائهم ووسعتهم يقع فى زمن كثرة المال وفيضه قرب الساعة كما قال ابن بطال ، ومن ثم أورده المصنف أى حديث حارثة بن وهب فى كتاب الفتن . وهو بين من سياق أبى هريرة ثانى حديثى الباب بلفظ « لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال » وقد ساقه فى الفتن بالإسناد المذكورها هنا مطولا ، وقال فى حديث عدى بن حاتم قوله : « فإن الساعة لا تقوم حتى يطوف أحدكم » الخ موافق لحديث أبى هريرة الذى قبله ، ومشعر بأن ذلك يكون فى آخر الزمان. وحديث أبى موسى الآتى بعده مشعر بذلك أيضا ، وقد أشار عدى بن حاتم كما سيأتى فى علامات النبوة إلى أن ذلك لم يقع فى زمانه « وكانت وفاته فى خلافة معاوية بعد استقرار أمر الفتوح ، فانتفى قول من زعم أن ذلك وقع فى ذلك الزمان

حذرهم(١) فتنة الأموال لئلا يفتتنوا .

قوله : (ويرى الرجل الواحد) الواو لاتدل(٢) على الجمع فالمعنى أن هذين الأمرين كائنان قبل القيامة متى كانا .

قال ابن التين : إنما يقع ذلك بعد نزول عيسى حين تخرج الأرض بركاتها حتى تشبع الرمانة أهل البيت ، ولا يبقى فى الأرض كافر ، انتهى مختصراً وبزيادة ، ثم قال فى علامات النبوة فى حديث عدى بن حاتم قوله فلا يجد أحد يقبله أى لعدم الفقراء فى ذاك الزمان ، وتقدم فى الزكاة قول من قال إن ذلك عند نزول عيسى ابن مريم عليه السلام ، ويحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى ما وقع فى زمن عمر بن عبد العزيز ، وبذلك جزم البيهقى ، وأخرج فى الدلائل بسنده إلى عمر بن أسيد قال : إنما ولى عمر بن عبد العزيز ثلاثين شهراً، ألا والله ما مات حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم فيقول اجعلوا هذا حيث ترون فى الفقراء فما يبرح حتى يرجع بماله يتذكر من يضعه فيه فلا يجده، قد أغنى عمر الناس ، قال البيهقى : فيه تصديق مارويناه فى حديث عدى بن حاتم انتهى ، قال الحافظ : ولا شك فى رجحان هذا الاحتمال على الأول لقوله فى الحديث ولئن طالت بك حياة ، انتهى ١٢ .

(١) أشار الشيخ رضى الله عنه بذلك إلى مناسبة ذكر الوقوف بين يدى الله يوم القيامة عقب ذكر كثرة المال فأجاد فى ذلك ١٢ .

(٢) وهذا واضح لاسيما إذا حمل كثرة المال على زمن عمر بن عبد العزيز كما تقدم قريبا ، فإن الجملة الثانية هى كثرة النساء وقلة الرجال تكون قرب الساعة . ويدل على ذلك أيضاً أن فى أحاديث الفتن أمور كثيرة من الفتن تكون فى أوقات مختلفة ، وسيأتى فى البخارى فى كتاب الفتن من حديث ابن مسعود وأبى موسى مرفوعا : إن بين يدى الساعة لأياما ينزل فيها الجهل

. . . .

ويرفع فيها العلم ، ويكثر فيها الهرج ، وتقدم فى كتاب العلم من حديث أنس رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من أشراط الساعة أن يقل العلم ، ويظهر الجهل ، ويظهر الزنا ، وتكثر النساء ، ويقل الرجال حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد ، قال الحافظ : قوله تكثر النساء قيل سببه أن الفتن تكثر فيكثر القتل فى الرجال ، لأنهم أهل الحرب دون النساء ، وقال أبو عبد الملك هو إشارة إلى كثرة الفتوح فتكثر السبايا ، فيتخذ الرجل الواحد عدة موطوآت ، قال الحافظ: وفيه نظر لأنه صرح بالعلة فى حديث أبى موسى فقال فيه من قلة الرجال وكثرة النساء ، والظاهر انها علامة محضة لا لسبب آخر ، بل يقدر الله تبارك وتعالى فى آخر الزمان أن يقل من يولد من الذكور ، ويكثر من يولد من الإناث . وقوله يعنى فى حديث أنس حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد : الخمسون يحتمل أن يراد به هذا العدد أو يكون مجازا عن الكثرة ، ويؤيده أن فى حديث أبى موسى : وترى الرجل الواحد يتبعه أربعون امرأة ، والقيم من يقوم بأمرهن ، وكأن هذه الأمور الخمسة خصت بالذكر لكونها مشعرة باختلال الأمور التى يحصل بحفظها صلاح المعاش والمعاد ، وهى الدين لأن رفع العلم يخل به والعقل لأن شرب الخمر يخل به ، والنسب لأن الزناء يخل به ، والنفس والمال لأن كثرة الفتن تخل بهما ، قال الكرمانى : وإنما كان اختلال هذه الأمور مؤذنا بخراب العالم لأن الخلق لا يتركون هملا ، ولا نبى بعد نبينا صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين ، فيتعين ذلك ، وقال القرطبى فى المفهم : فى هذا الحديث علم من أعلام النبوة إذ أخبر عن أمور ستقع فوقعت ، خصوصا فى هذه الأزمان ، وقال القرطبى فى التذكرة يحتمل أن يراد بالقيم من يقوم عليهن

قوله : (وإن لبعضهم اليوم) أى يوم(١) رواية أبى مسعود الحديث .

(باب فضل صدقة(٢))

الصحيح الشحيح

سواء كن موطوآت أم لا ، ويحتمل أن يكون ذلك يقع فى الزمان الذى لا يبقى فيه من يقول : الله ، الله ، فيتزوج الواحد بغير عدد جهلا بالحكم الشرعى قال الحافظ : وقد وجد ذلك من بعض أمراء التركمان وغيرهم من أهل هذا الزمان مع دعواه الإسلام ، والله المستعان اهـ ١٢ .

(١) وأبو مسعود البدرى رضى الله عنه الراوى لهذا الحديث صحابى جليل مات قبل الأربعين وقيل بعدها كما فى التقريب ، وقال الحافظ قوله وإن لبعضهم زاد فى التفسير كأنه يعرض بنفسه ، وأشار بذلك إلى ما كانوا عليه فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم من قلة الشىء ، وإلى ما صاروا إليه بعده من التوسع لكثرة الفتوح ، ومع ذلك فكانوا فى العهد الأول يتصدقون بما يجدون ولو جهدوا ، والذين أشار إليهم آخراً بخلاف ذلك ، ووقع بخط مغلطاى فى شرحه ، وإن لبعضهم اليوم ثمانية آلاف ، وهو تصحيف انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ كذا لأبى ذر ولغيره « أى الصدقة أفضل » وصدقة الصحيح الشحيح لقوله تعالى : « وأنفقوا » الآية ، فعلى الأول المراد فضل من كان كذلك على غيره وهو واضح ، وعلى الثانى كأنه تردد فى إطلاق أفضلية من كان كذلك ، وأورد الترجمة بصيغة الاستفهام ، قال الزين بن المنير ما ملخصه مناسبة الآية للترجمة أن معنى الآية التحذير من التسويف بالإنفاق استبعاداً لحلول الأجل واشتغالا بطول الأمل والترغيب فى المبادرة بالصدقة

يمكن أن يراد(١) بالشح كونه

قبل هجوم المنية وفوات الأمنية ، والمراد بالصحة فى الحديث من لم يدخل فى مرض مخوف ، فيتصدق عند انقطاع أمله من الحياة كما أشار إليه فى آخره بقوله: ولا تمهل - حتى إذا بلغت الحلقوم - ولما كانت مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح دالا على صحة القصد وقوة الرغبة فى القربة كان ذلك أفضل من غيره ، وليس المراد أن نفس الشح هو السبب فى هذه الأفضلية إ ه وتعقب العينى على قول الحافظ: «كأنه تردد فيه» إذ قال: ولم يتردد فيه لأن فضل صدقة الصحيح الشحيح على غيره ظاهر ، لأن فيه مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح ، وليس هذا إلا من قوة الرغبة فى القربة فكان أفضل من غيره ، وتردد فى الأول بكلمة أى التى هى للاستفهام ، لأن إطلاق الأفضلية فيه موضع التردد ا ه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يتردد فيه أصلا ، بل قوله أى الصدقة أفضل إشارة إلى لفظ الحديث الوارد فى الباب ، وقوله : وفضل صدقة الصحيح الشحيح بيان لجواب السؤال ، فالغرض بيان فضل صدقة من كان بهذا الحال ، فليس للترجمة جزآن ، ولذا لم يذكر فى النسخ التى بأيدينا « الجزء الأول » ١٢ .

(١) قال الكرمانى: الشح البخل مع الحرص، وقيل : هو أعم من البخل، وقيل : هو الذى كالوصف اللازم ، ومن قبيل الطبع ا ه قال العينى : وفى المنتهى لأبى المعانى . الشح بخل مع حرص وقال أبو إسحاق الحربى فى كتابه «غريب الحديث» للشح: ثلاثة وجوه : الأول أن تأخذ مال أخيك بغير حقه، قال رجل لابن مسعود ما أعطى ما أقدر على منعه ، قال : ذاك البخل ، والشح أن تأخذ مال أخيك بغير حق ، الثانى ما روى عن أبى سعيد الخدرى أنه قال : الشح منع الزكاة وادخار الحرام ، الثالث ما روى أن تصدق وأنت صحيح شحيح ، قال:

مظنة[1] الشح لعروض الحوائج له وإن أريد بالشحيح من كان الشح طبعا له فممكن أيضا والفضيلة فى هذا الأخير جزئية[2] لما أنه يشتد عليه لشحه وإلا فالسخى قريب[3] من الله .

والذى يبرأ من الوجوه الثلاثة ما روى برىء من الشح من أدى الزكاة وقرى الضيف وأعطى فى النائبة ، وفى المغيث الشح: « أبلغ فى المنع من البخل ، والبخل فى أفراد الأمور وخواص الأشياء ، والشح عام وهو كالوصف اللازم من قبل الطبع والجبلة ، وقيل: البخل بالمال ، والشح بالماء والمعروف ، وقيل : الشحيح البخيل مع التحرص وفى مجمع الغرائب الشح المطاع هو البخل الشديد ، الذى يملك صاحبه بحيث لا يمكنه أن يخالف نفسه فيه اهـ ، قلت : والظاهر عندى أن الشحيح هو الذى يعبر عنه فى لساننا الهندية بلفظ « كنجوس » ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم : المراد بالشحيح ههنا المحتاج إلى المال ١٢ .

(١) فلا يكون على هذا بخيلا ، بل يصح إطلاقه على هذا على السخى أيضا لكنه لكثرة الحوائج كأنه فى منزلته ١٢

(٢) أراد الشيخ بذلك دفع ما يتوهم من ظاهر الحديث فضل صدقة البخيل على صدقة السخى مع أن السخى أفضل من البخيل بلا مرية ، وعلى توجيه الشيخ قدس سره يكون الحديث بمنزلة قوله صلى الله عليه وسلم : الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام ، والذى يقرأه وهو يشتد عليه فله أجران ، قال الشيخ فى البذل : وفى رواية الشيخين « يتتعتع فيه فله أجران » أى أجر لقراءته وأجر لتحمل مشقته وهذا تحريض على تحصيل القراءة وليس معناه أن الذى يتتعتع فيه أجره أكثر من الماهر اهـ مختصرا ١٢

(٣) إشارة إلى ما فى المشكاة عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال :

قوله : (فعلمنا بعد) فيه اختصار(١) أى كنا ظننا أن المراد به ظاهره فذرعنا فكانت سودة أطو لنا يداً، فإذا ماتت زينب رضى الله عنها قبل الكل

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « السخى قريب من الله قريب من الجنة قريب من الناس بعيد من النار ، والبخيل بعيد من الله بعيد من الجنة بعيد من الناس قريب من النار ، ولجاهل سخى أحب إلى الله من عابد بخيل» رواه الترمذى اهـ ١٢ .

(١) بسط الكلام ههنا الشيخان : ابن حجر والعينى أشد البسط ، ولخص القسطلانى كلام الحافظ فقال (فكانت سودة) بنت زمعة (أطولهن يدا) من طريق المساحة ، (فعلمنا بعد) ، أى بعد أن تقرر كون سودة أطولهن يدا بالمساحة (أنما) بفتح الهمزة لكونه فى موضع المفعول لعلمنا (كانت طول يدها الصدقة) اسم كان وطول يدها خبر مقدم أى علمنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد باليد العضو وبالطول طولها بل أراد العطاء وكثرته ، فاليد ههنا استعارة للصدقة والطول ترشيح لها لأنه ملائم للمستعار منه ، واستشكل هذا بما ثبت من تقدم موت زينب وتأخر سودة بعدها ، وأجاب ابن رشيد بأن عائشة رضى الله عنها لا تعنى سودة بقولها فعلمنا بعد أى بعد أن أخبرت عن سودة بالطول الحقيق ولم تذكر سببا للرجوع عن الحقيقة إلى المجاز إلا الموت فتعين الحمل على المجاز، وحينئذ فالضمير فى «وكانت» فى الموضعين عائد على الزوجة التى عناها صلى الله عليه وسلم بقوله: أطولكن يدا وإن كانت لم تذكر ، إذ هو متعين لقيام الدليل على أنها زينب بنت جحش ، كما فى مسلم من طريق عائشة بنت طلحة عن عائشة بلفظ : فكانت أطولنا يداً زينب بنت جحش لأنها كانت تعمل وتصدق مع اتفاقهم على أنها أولهن موتا فتعين أن تكون هى المرادة ، وهذا من إضمار مالا يصلح غيره كقوله تعالى : « حتى توارت بالحجاب » وعلى هذا فلم تكن سودة مرادة قطعا، وليس الضمير عائدا عليها لكن يعكر على هذا

. . . .

ما وقع من التصريح بسودة عند المؤلف فى تاريخه الصغير عن موسى بن إسماعيل بهذا السند بلفظ : فكانت سودة أسرعنا ، وقول بعضهم أن يجمع بين روايتى البخارى ومسلم بأن زينب لم تكن حاضرة خطابه عليه الصلاة والسلام بذلك ، فالأولية لسودة باعتبار من حضر إذ ذاك معارض بما رواه ابن حبان من رواية يحيى بن حماد أن نساء النبي صلى الله عليه وسلم اجتمعن عنده فلم يغادر منهن واحدة ، وأجاب الحافظ ابن حجر بأنه يمكن أن يكون تفسيره بسودة عن أبى عوانة لكون غيرها لم يتقدم له ذكر فلما لم يطلع على قصة زينب وكونها أول الأزواج لحوقا به جعل الضمائر كلها لسودة ، فقد خالفه فى ذلك ابن عيينة عن فراس ، وروى يونس بن بكير فى زيادة المغازى والبيهقى فى الدلائل بإسناده عن زكريا بن أبى زائدة عن الشعبى التصريح بأن ذلك لزينب ، ويؤيده ما رواه الحاكم فى المناقب من مستدركه بلفظ : قالت عائشة : فكنا إذا اجتمعنا فى بيت إحدانا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نمد أيدينا فى الجدار نتطاول فلم نزل نفعل ذلك حتى توفيت زينب بنت جحش، وكانت امرأة قصيرة ولم تكن أطولنا فعرفنا حينئذ أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أراد بطول اليد الصدقة ، وكانت زينب صناعة باليد تدبغ وتخرز وتتصدق فى سبيل الله ، قال الحاكم على شرط مسلم ، وهى رواية مفسرة مبنية مرجحة لرواية عائشة بنت طلحة فى أمر زينب، فهذه روايات يعضد بعضها بعضا ويحصل من مجموعها أن فى رواية أبى عوانة وهما، اه مختصراً وبزيادة من الفتح . وقال الكرمانى: فإن قلت : أول من مات بعد النبي صلى الله عليه وسلم من أزواجه زينب لا سودة ، وأجمع أهل السير أن زينب أول نساء النبي صلى الله عليه وسلم موتاً بعده ، قلت : لا يخلو أن يقال: إما أن فى رواية الباب اختصارا وتلفيقا يعنى اختصر البخارى القصة

علمنا أن المراد إنما كان الجود ، فعلمنا أنها زينب ولاحاجة إلى تغليط الرواية(١)

ونقل القطعة الأخيرة من حديث فيه ذكر زينب فالضمائر راجعة إليها، وإما أنه اكتفى بشهرة الحكاية وعلم أهل هذا الشأن بأن الأسرع لحوقا هي زينب فتعود الضمائر إلى من هي مقررة في أذهانهم، وإما أن يؤول الكلام بأن الضمير راجع إلى المرأة التي هي علم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوقها به أولا ، أي علمنا بعد ذلك أنها هي التي طولت الصدقة يدها ، معناه فهمنا ابتداء ظاهره فلما علمنا أنه لم يرد باليد العضو ؛ بل أراد العطاء وكثرته أجريناه على الصدقة ، أو يقال إن في ما رواه البخاري كانت الحاضرات من أزواجه بعضهن لأن سودة ماتت قبل عائشة وبعد غيرها سنة أربع وخمسين ، وفي مارواه مسلم كانت الحاضرات كلهن لأن زينب ماتت قبل الكل : سنة عشرين ، وهذا جواب رابع ، اه مختصرا . قال شيخ مشايخنا الدهلوي في التراجم : المراد بالشحيح ههنا المحتاج إلى المال ، وقوله عن عائشة أن بعض أزواج النبي الخ دلالة الحديث على فضيلة الصدقة في الصحة والشح ظاهرة لأن زينب رضي الله تعالى عنها لما كانت صدقاتها كثيرة في الصحة والشح أسرعت في اللحوق برسول الله صلى الله عليه وسلم. وأي نعمة أعظم من لقاء المحبوب للمحب المهجور في الديجور، وقوله : إنما كانت طول يدها الصدقة، أي علم - بعد أن كانت زينب أسرع لحوقا به صلى الله عليه وسلم - أن مراده صلى الله عليه وسلم من طول اليد كثرة الصدقات ، وقوله : كانت أسرعنا لحوقا إلخ القصة في الحديث مختصرة والمراد ما ذكرنا ، والحديث يوهم ظاهره أن أول من ماتت من أمهات المؤمنين بعد وفاته صلى الله عليه وسلم سودة ، وليس كذلك ، فتأمل ولا تعجل في هذا المقام فإنه من مزالق الأقدام اه ١٢ .

(١) كما فعله غير واحد من علماء الحديث ، قال الحافظ : قال ابن الجوزي:

ثم إن الرواية دالة على أن الحقيقة أولى ولو كان المجاز متعارفا وإلا لما حملن الكلام على الحقيقة ، لأن المجاز أى استعمال طول اليد فى الكرم كان متعارفا أيضاً .

قوله : (اللهم لك الحمد)[1] إنما قال ذلك حيث ظن أن صدقته لم تقبل وصارت رداً وأيضا فلا شك فى كون ثواب الصدقة على هؤلاء دون ثواب

هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا أصحاب التعاليق ولا علم بفساد ذلك الخطابى فإنه فسره وقال لحوق سودة به من أعلام النبوة وكل ذلك وهم . وإنما هى زينب وتلق مغلطاى كلام ابن الجوزى فجزم به ولم ينسبه له ، اه . وقال العينى : قال ابن سعد : قال الواقدى : هذا الحديث وهم فى سودة وإنما هى زينب بنت جحش فهى أول نسائه به لحوقا وتوفيت فى خلافة عمر ، وبقيت سودة إلى أن توفيت فى خلافة معاوية فى شوال سنة أربع وخمسين ، وفى التلويح : هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا من بعده من أصحاب التعاليق حتى أن بعضهم فسره بأن لحوق سودة من أعلام النبوة وكل ذلك وهم . اه قلت : وتقدم فى مقدمة اللامع أن الحديث من منتقدات الشيخ السهارنفورى المهاجر المدنى نور الله مرقده ١٢ .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت ما معنى الحمد عليه وهو لا يكون إلا على أمر جميل . وما فائدة تقديم لك ؟ قلت : التقديم يفيد الاختصاص أى لك الحمد لا لى على الزانية حيث كان التصدق عليها بإرادتك لا بإرادتى . وإرادة الله سبحانه وتعالى كلها جميلة حتى إرادة الإنعام على الكفار ، وقال الطيبى : لما جزم على أن يتصدق على مستحق ليس بعده بدلالة التنكير فى صدقة وأبرز كلامه فى معرض القسمية تأكيداً فلما جوزى بوضعه على يد زانية حمد الله على

الصدقة على البراة الأتقياء فتأسف على هذا النقصان لا على ضياع[1] الأجر والحرمان .

أنه لم يقدر أن يتصدق على من هو أسوء من الزانية أو يجرى لك الحمد مجرى سبحان الله فى استعماله عند مشاهدة ما يتعجب منه تعظيما لله . فلما تعجبوا من فعله وقالوا : تصدق على الزانية تعجب هو أيضا من فعله ، وقال : الحمد لله على زانية أى إذ تصدقت عليها فهو متعلق بمحذوف ، انتهى . وذكر الحافظ كلام الكرمانى بدون النسبة إليه مختصرا، ثم قال بعد ذلك: ولا يخفى بعد هذا الوجه ، أى الأخير ، وأما الذى قبله فأبعد منه ، والذى يظهر الأول وأنه سلم وفوض ورضى بقضاء الله فحمد الله على تلك الحال لأنه المحمود على جميع الحال، لا يحمد على المكروه سواه ، وقد ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى مالا يعجبه قال : اللهم لك الحمد على كل حال ، وقال أيضا بعد ذلك وفى الحديث فضل صدقة السر وفضل الإخلاص واستحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموقع وأن الحكم للظاهر حتى يتبين سواه ، وبركة التسليم والرضا وذم التضجر بالقضاء كما قال بعض السلف لا تقطع الخدمة ولو ظهر لك عدم القبول ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : وفى الحديث دلالة على أن الصدقة كانت عندهم مختصة بأهل الحاجة من أهل الخير ، ولهذا تعجبوا من الصدقة على الأصناف الثلاثة ، وفيه أن نية المتصدق إذا كانت صالحة قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع ، واختلف الفقهاء فى الإجزاء إذا كان ذلك فى زكاة الفرض ، ولادلالة فى الحديث على الاجزاء ولا على المنع ، ومن ثم أورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام، ولم يجزم بالحكم . فإن قيل إن الخبر إنما تضمن قصة خاصة ، وقد وقع الإطلاع فيها على قبول الصدقة برؤيا صادقة اتفاقية فمن أين يقع تعميم

. . . .

الحكم ؟ فالجواب أن التنصيص فى هذا الخبر على رجاء الإستعفاف هو الدال على تعدية الحكم فيقضى ارتباط القبول بهذه الأسباب، انتهى . قال القسطلانى: فى الحديث استحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموقع ، وهذا فى صدقة التطوع أما الواجبة فلا تجزىء على غنى وإن ظنه فقيرا خلافا لأبى حنيفة ومحمد حيث قالا : تسقط ولا تجب عليه الإعادة ، انتهى ، وقال العينى وحكى ذلك أى قول أبى حنيفة ومحمد عن الحسن البصرى وإبراهيم النخعى ، وقال أبو يوسف والشافعى : لا يجزيه وعليه الإعادة وهو قول الثورى ، انتهى مختصراً .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب بثلاثة تراجم : « باب صدقة العلانية » ثم « باب صدقة السر » ثم « باب إذا تصدق على غنى وهو لا يعلم ولم يذكر حديثا فى الأولين وذكر فى الثالث هذا الحديث ، وذكر الشراح فى الترجمة الأولى لم يثبت فيها لمن أثبتها حديث وكأنه أشار إلى أنه لم يصح فيها على شرطه شىء ، والأوجه عندى أن التراجم الثلاثة كلها تثبت بهذا الحديث، وهذا الأصل وهو الأصل الثانى والخمسون من أصول التراجم مطرد عندى فى الكتاب كما تقدم فى أصول التراجم مبسوطا .

ثم اعلم أنهم اختلفوا فى أفضلية إخفاء الصدقة وإعلانها ، قال الحافظ : نقل الطبرى وغيره الإجماع على أن الإعلان فى صدقة الفرض أفضل من الإخفاء ، وصدقة التطوع على العكس من ذلك، وخالف يزيد بن أبى حبيب فقال: إن الآية أىقوله تعالى: «إن تبدوا الصدقات» الآية نزلت فى الصدقة على اليهود والنصارى ، قال : فالمعنى أن تؤتوها أهل الكتابين ظاهرة فلكم فضل وإن تؤتوها فقراءكم سرأ فهو خير لكم . قال : وكان يأمر بإخفاء الصدقة مطلقا ، ونقل أبو إسحاق الزجاج أن إخفاء الزكاة فى زمن النبى صلى الله

(باب لا صدقة إلا عن[1] ظهر غنى)

عليه وسلم كان أفضل فأما بعده فإن الظن يساء بمن أخفاها ، فلهذا كان إظهار الزكاة المفروضة أفضل ، قال ابن عطية : ويشبه فى زماننا أن يكون الإخفاء بصدقة الفرض أفضل فقد كثر المانع لها وصار إخراجها عرضة للرياء ، وأيضا فكان السلف يعطون زكاتهم للسعاة وكان من أخفاها اتهم بعدم الإخراج ، وأما اليوم فصار كل أحد يخرج زكاته بنفسه فصار إخفاؤها أفضل ، وقال الزين بن المنير : لو قيل إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال لما كان بعيداً فإذا كان الإمام مثلا جائراً ومال من وجبت عليه مخفيا فالإسرار أولى ، وإن كان المتطوع ممن يقتدى به ويتبع وتنبعث الهمم على التطوع بالإنفاق وسلم قصده فالإظهار أولى اهـ . وحكى العينى هذه الأقاويل المذكورة وزاد وعن ابن عباس جعل الله صدقة السر فى التطوع تفضل علانيتها يقال بسبعين ضعفا ، وجعل صدقة الفريضة علانيتها تفضل من سرها يقال بخمسة وعشرين ضعفا ، وكذلك جميع الفرائض والنوافل فى الأشياء كلها ، ثم قال : فى الآية دليل على أن إسرار الصدقة أفضل من إظهارها ، لأنه أبعد عن الرياء إلا أن يترتب على الإظهار مصلحة راجحة من اقتداء الناس به فيكون أفضل من هذه الحيثية والإسرار لهذه الآية ، ولما ثبت فى الصحيح عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سبعة يظلهم الله الحديث ١٣ .

(١) قال القسطلانى ملخصا من كلام الحافظ : لفظ الترجمة حديث رواه أحمد من طريق عطاء عن أبى هريرة وذكره المصنف تعليقا فى الوصايا اهـ . وقال الحافظ : أورد فى الباب حديث أبى هريرة بلفظ : خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وهو مشعر بأن النفى فى اللفظ للكمال لا للحقيقة أى لا صدقة كاملة ، وقد أخرجه أحمد من طريق أبى صالح بلفظ : إنما الصدقات ما كان

يعنى بذلك أن الأفضل من الصدقة مالم يشرف إليها صاحبها واستغنى عنها سواء كان ذلك لغناه[1] مالا أو استغناءه قلبا فمن تصدق وهو محتاج أو أهله محتاج لم يقع تصدقة هذا موضعه وإن كان نافذا عنه فى صحته ، وعلى هذا يحمل قوله فهو رد عليه لئلا يخالف قوله أقوال[2] العلماء ، فأما إن أجرى الرد على ظاهره فهو من رأى المؤلف ولا يجب اتباعه .

عن ظهر غنى . وهو أقرب إلى لفظ الترجمة ، وأخرجه أيضا من طريق عطاء بلفظ الترجمة ، وكذا ذكره المصنف تعليقا فى الوصايا إ هـ ١٢ .

(١) قال السندى: قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى أى إلا ما يخلفه الغنى بحيث كأنه يصير الغنى بمنزلة الظهر لها كظهر الإنسان وراء الإنسان، فإضافة الظهر إلى غنى بيانية ، لبيان أن الصدقة إذا كانت بحيث يبقى لصاحبها الغنى بعدها إما لقوة قلبه أو لوجود شىء بعدها يستغنى به عن ما تصدق به فهو أحسن ، وإن كانت بحيث يحتاج صاحبها بعدها إلى ما أعطى ويضطر إليه فلا ينبغى لصاحبه التصدق به اه. قال الكرمانى : وقد يقال تخلى أبى بكر رضى الله تعالى عنه عن ماله كان عن ظهر غنى أيضا لأنه كان غنيا بقوة توكله ا هـ . وهكذا فى العينى ، وزاد : وتصدق أبى بكر رضى الله عنه بجميع ماله مشهور فى السير ، وورد فى حديث مرفوع أخرجه أبو داود وصححه الترمذى والحاكم عن زيد بن أسلم سمعت عمر يقول . أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتصدق الحديث ، وفيه فقال له النبى صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك ؟ قال : أبقيت لهم الله ورسوله ١٢

(٢) هذا توجيه لطيف ، قال الحافظ : قوله من تصدق وهو محتاج الخ كأنه أراد تفسير الحديث المذكور بأن شرط المتصدق أن لا يكون محتاجا لنفسه أو لمن تلزمه نفقته، ويلتحق بالتصدق سائر التبرعات ، وأما قوله فهو رد عليه فمقتضاه أن ذا الدين المستغرق لا يصح منه التبرع ، لكن محل هذا عند الفقهاء

قوله: (ومن يستعفف) يظهر من[1] نفسه العفة ، ويتخلق بها تكون خلقاله بالآخرة ويصير عفيفا وكذلك يستغن .

إذا حجر عليه الحاكم بالفلس ، وقد نقل فيه صاحب المغنى وغيره الإجماع ، فيحمل إطلاق المصنف عليه اه . وكذا فى العينى إذ قال : قوله وهو رد عليه أى غير مقبول، لأن قضاء الدين واجب والصدقة تطوع، ومن أخذ دينا وتصدق به ولا يجد ما يقضى به الدين فقد دخل تحت وعيد « من أخذ أموال الناس » ، ومقتضى قوله وهو رد عليه أن يكون الدين المستغرق مانعا من صحة التبرع لكن هذا ليس على الإطلاق وإنما يكون مانعا إذا حجر عليه الحاكم ، وأما قبل الحجر فلا يمنع كما تقرر ذلك فى موضعه فى الفقه . فعلى هذا: إما أن يحمل إطلاق البخارى عليه أو يكون مذهبه أن الدين المستغرق يمنع مطلقاً ، ولكن هذا خلاف ما قاله العلماء ، حتى أن ابن قدامة وغيره نقلوا الاجماع على أن المنع إنما يكون بعد الحجر ، اه ١٢

(١) اختلفوا فى معنى الجملتين كما يظهر من الشروح وما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدا ، وقال القسطلانى: فى قوله من يستعفف : أى يطلب العفة وهى الكف عن الحرام وسؤال الناس يعفه الله : بضم الياء وفتح الفاء مشددة، مجزوم ، كالسابق: شرط وجزاؤه أى يصيره عفيفا ، ولأبى ذر يعفه الله بضم الفاء اتباعا لضمة هاء الضمير ، ومن يستغن يغنه الله مجزومان شرطا وجزاء بحذف الياء منهما ، أى من يطلب من الله العفاف والغنى يعطه الله ذلك اه . وهذا المعنى ظاهر فى بادىء الرأى ، وقال الكرمانى: أى من يطلب الغنى من الله يعطه ومن يطلب العفاف ـوهو ترك المسألةـ يعطه الله العفاف ، وقال بعضهم: من طلب من نفسه العفة عن السؤال ولم يظهر الاستغناء يعفه الله أى يصيره عفيفا، ومن ترقى من هذه المرتبة إلى ما هو أعلى منها وهو إظهار الاستغناء عن

(باب من أحب تعجيل الصدقة من يومها)

أي أحب(١) تعجليها في يومه ذلك ولم يؤخرها عنه ، فكلمة من زائدة ، والمراد بيومها هو اليوم الحاضر كما يراد ذلك بقولهم عامنا ويومنا ، ويمكن أن يكون كلمة من بمعنى في ، ولا يبعد حملها على بيان ما في لفظ التعجيل من الإيهام .

الخلق يملأ الله قلبه غنى. لكن إن أعطى شيئا لم يرده ، اهـ . وقال العيني: قيل: الاستعفاف الصبر والنزاهة عن الشيء ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيهات لفظ « من » ولم يتعرض لذلك الشراح كما لم يتعرضوا لغرض الترجمة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري رحمه الله أشار بها إلى مسألة خلافية شهيرة وهي: أن وجوب الزكاة على الفور أو على التراخي ، قال الموفق : وتجب الزكاة على الفور فلا يجوز تأخير إخراجها مع القدرة عليه والتمكن منه إذا لم يخش ضررا ، وبهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : له التأخير ما لم يطالب ، ثم قال : فإن أخرها ليدفعها إلى من هو أحق بها من ذي قرابة أو ذي حاجة شديدة فإن كان شيئا يسيراً فلا بأس وإن كان كثيراً لم يجز اهـ . وبقولهما قال مالك : قال الدردير: وجب تفرقتها على الفور بموضع الوجوب أو قربه، وهو ما دون مسافة القصر ، اهـ . فالظاهر عندي أن الإمام البخاري أشار إلى هذه المسألة ولم يذهب هو بنفسه إلى ذلك كما هو ظاهر قوله باب من أحب على رأي الجمهور كما تقدم في الأصل الثالث من أصول التراجم ، وقال الحافظ بعد ذكر حديث الباب . قال ابن بطال : فيه ان الخير ينبغي أن يبادر به فإن الآفات تعرض والموانع تمنع والموت لا يؤمن والتسويف غير محمود ، زاد غيره وهو أخلص للذمة وأنفى للحاجة وأبعد من المطل المذموم ، وقال الزين بن المنير : ترجم

قوله : (عليهما جبتان الخ) لايبعد(١) أن يراد بهما المال فإنه يبارك فيه للجواد فيتسع ويتوفر ويمحق فيه للشحيح فيقل ويتضيق ، ولا يبعد أن يراد بهما ما آتاه الله الجواد من سعة الصدر وانشراح القلب للإنفاق والبخيل فيزداد الكريم سعة إلى سعته كلما هم بنفقة ، وينعكس الأمر فى البخيل فيزداد ضيقا إلى ضيقه .

المصنف بالاستحباب، وكان يمكن أن يقول كراهة تبييت الصدقة لأن الكراهة صريحة فى الخبر ، واستحباب التعجيل مستنبط من قرائن سياق الخبر حيث أسرع فى الدخول فى القسمة ، فجرى على عادته فى إيثار الأخفى على الأجلى اهـ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قال الخطابى : هذا مثل ضربه صلى الله عليه وسلم للجواد والبخيل وشبههما برجلين أراد كل واحد منهما أن يلبس درعا يستجن بها ، والدرع أول ما يلبس إنما يقع على موضع الصدر والثديين إلى أن يسلك لابسها يديه فى كميه ويرسل ذيلها على أسفل بدنه فيستمر سفلا ، فجعل صلى الله عليه وسلم مثل المنفق مثل من لبس درعا سابغة فاسترسلت عليه حتى سترت جميع بدنه وحصنته ، وجعل البخيل كرجل يداه مغلولتان ناتئتان دون صدره فإذا أراد لبس الدرع حالت يداه بينها وبين أن تمر سفلا على البدن واجتمعت فى عنقه فلزمت ترقوته فكانت ثقلا ووبالا عليه من غير وقاية له وتحصين لبدنه ، وحاصله أن الجواد إذا هم بالنفقة اتسع لذلك صدره وطاوعت يداه فامتدتا بالعطاء ، وأن البخيل يضيق صدره وتنقبض يده عن الانفاق ، قال النووى : هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والانفاق والبخل بضد ذلك ، وقيل : ضرب المثل بهما لأن المنفق يستره الله بنفقته ويستر عوراته فى الدنيا والآخرة كستر هذه الجبة لابسها ، والبخيل كمن لبس جبة إلى ثدييه فيبقى مكشوفا ظاهر العورة مفتضحا فى الدارين ، وقال ابن بطال : يريد أن

(باب قدركم يعطى من الزكاة؟)

يعني[١] بذلك أن ماقاله بعض العلماء من أن لا يزيد على قدر نصاب في إعطاء

المنفق إذا أنفق كفرت الصدقة ذنوبه ومحتها كما أن الجبة إذا سبغت عليه سترته ووقته ، والبخيل لا تطاوعه نفسه على البذل فيبقى غير مكفر عنه الآثام ، كما أن الجبة تبقى من بدنه ما لا يستره فيكون[*] بعرض الآفات ، قال الطيبي : شبه السخي إذا قصد التصدق يسهل عليه بمن عليه الجبة ويده تحتها فإذا أراد أن يخرجها منها يسهل عليه ، والبخيل على عكسه ، والأسلوب من التشبيه الفرق[**] ، قال : وقيد المشبه به بالحديد إعلاما بأن القبض والشدة من جبلة الإنسان وأوقع المتصدق موقع السخي ، مع أن مقابل البخيل هو السخي لا المتصدق إشعاراً بأن السخاوة هي ما أمر به الشارع وندب إليه من الإنفاق لا ما يتعاناه المبذرون فلتوجيه هذا المثل وجوه خمسة ، اهـ . وزاد الحافظان ابن حجر والعيني وقال المهلب: المراد أن الله يستر المنفق في الدنيا وفي الآخرة بخلاف البخيل فإنه يفضحه ، ومعنى تعفو أثره : تمحو خطاياه ، واعترض عليه القاضي عياض بأن الخبر جاء على التمثيل لا على الإخبار عن كائن ، قال : وقيل هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والبخل بضده ، وقيل تمثيل لكثرة الجود والبخل، وأن المعطي إذا أعطى انبسطت يداه بالعطاء وتعود ذلك ، فإذا أمسك صار ذلك عادة اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ . قال الزين بن المنير : عطف الصدقة على الزكاة من عطف العام على الخاص ، وأشار بذلك إلى الرد على من كره أن يدفع إلى

(*) وفي العيني بدله معرض الآفات ١٢ ز (**) وفي العيني بدله المفرق ١٢ ز

. . . .

شخص واحد قدر النصاب وهو محكى عن أبى حنيفة ، وقال محمد بن الحسن لا بأس به ، اه . وتعقبه العينى فقال : ليت شعرى كم من ليلة سهر هذا القائل حتى سطر هذا الكلام الذى تمجه الأسماع ، وكيف يدل ذلك على الرد على أبى حنيفة ، انتهى . ولم أتحصل أنا أيضا بعد أنه كيف يكون هذا ردا على من يكره إعطاء قدر النصاب لواحد فإن العطية الواردة فى الحديث هى شاة واحدة وهى ليست بنصاب ، وأيضا لو سلم الرد فهو على غير الحنفية أقرب ، فقد قال الخرقى إن أعطاها كلها فى صنف واحد أجزأه إذا لم يخرجه إلى الغنى ، قال الموفق : قول الخرقى إذا لم يخرجه إلى الغنى يعنى به الغنى المانع من أخذ الزكاة ، وظاهر قول الخرقى أنه لا يدفع إليه مايحصل به الغنى والمذهب أنه يجوز أن يدفع إليه ما يغنيه من غير زيادة ، نص عليه أحمد فى مواضع ، وذكره أصحابه فتعين حمل كلام الخرقى على أنه لايدفع إليه زيادة على مايحصل به الغنى ، وهذا قول الثورى ومالك والشافعى وأبى ثور ، وقال أصحاب الرأى يعطى ألفا وأكثر إذا كان محتاجا إليها ، ويكره أن يزاد على المائتين ، ولنا أن الغنى لو كان سابقا منع فيمنع إذا قارن كالجمع بين الأختين فى النكاح اهـ .

وإذا عرفت ذلك فقد عرفت أن الإمام البخارى لو أشار إلى الرد فيكون رداً على غير الحنفية إذ لم يجوزوا دفع النصاب وجعلوه كالجمع بين الأختين فى النكاح ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى لم يشر إلى الرد أصلا لا على الحنفية ولا على غيرهم بل أشار بالسؤال بقوله قدركم يعطى؟ إلى هذا الاختلاف الواقع بين الأئمة الذى ذكرناه سابقا ، ومذهب الحنفية فى ذلك ما فى الدر المختار وكره إعطاء فقير نصابا أو أكثر إلا إذا كان المدفوع إليه مديونا أو كان صاحب عيال بحيث لو فرقه عليهم لا يخص كلا ، أو لا يفضل بعد دينه

فقیر واحد فإنما مرادهم بذلك ما هو الأولى ولا ینفون[1] الجواز .

(باب العرض فی الزكاة)

یعنی بذلك[2] أن من وجب علیه زكاة شیء من النصاب فله أن یؤدی قیمة ذلك المقدار الواجب من غیر هذا الصنف الواجب ولا یتعین هذا الشیء علیه .

نصاب ، انتهى . وقال السندی قوله « باب قدركم یعطی الخ ، كثیرا ما یذكر المصنف فی الترجمة أشیاء ، ویستخرج لها أحادیث فربما لا یتیسر له استخراج الأحادیث إلا لبعضها ، ولعل هذا الباب من هذا القبیل ، فإن الحدیث الذی ذكره لا یوافق إلا الجزء الأخیر من الترجمة وهو ومن أعطی شاة ، وربما یقال: إنه اكتفی فی الجزء الأول بأنه ما ورد فی الشرع للقدر حد، ونبه علیه بعدم ذكر حدیث له ، والأصل عدم التحدید فی ذلك إلا بالشرع فإذا لم یرد فی الشرع فالوجه القول بالإطلاق ، ففیه رد علی الحنفیة القائلین بكراهة قدر النصاب ، انتهى . قلت : أو علی غیر الحنفیة القائلین بعدم الجواز انتهى - ١٢ .

(١) أی الحنفیة شكر الله مساعیهم ، وأما غیرهم فینفون الجواز أیضا كما عرفت فی كلام الموفق - ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أی جواز أخذ العرض ، وهو بفتح المهملة وسكون الراء بعدها معجمة ، والمراد به ما عدا النقدین ، قال ابن رشید : وافق البخاری فی هذه المسئلة الحنفیة مع كثرة مخالفته لهم لكن قاده إلی ذلك الدلیل ، وقد أجاب الجمهور عن قصة معاذ وعن الأحادیث كما سیأتی عقب كل منها ، انتهى . قلت : ما قاله من قوله مع كثرة مخالفته للحنفیة لا یقبله من أمعن النظر فی تراجم البخاری فإن مخالفته لغیر الحنفیة فی تراجمه لیست بأقل من مخالفته

قوله : (وأما خالد فقد احتبس أدراعه واعتده[1] إلخ) دلالته على الترجمة (بياض[2] فى الأصل) .

إياهم . ومسئلة الباب خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز بموضعين أشد البسط ، وفيها قال العينى : الأصل أن دفع القيم فى الزكاة جائز عندنا وهو قول عمر وابنه عبد الله وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وطاوس ، وقال الثورى يجوز إخراج العروض فى الزكاة إذا كانت بقيمتها وهو قول البخارى وإحدى الروايتين عن أحمد ، وأجاز ابن حبيب دفع القيمة إذا رآه أحسن للمساكين وقال مالك والشافعى : لا يجوز وهو قول داود ، اهـ ملخصا . وفى موضع آخر فى قول مالك فيمن وجبت عليه بنت لبون أوغيرها ولم توجد كان على رب المال أن يبتاعها ولا أحب له أن يعطيه قيمتها ، قال الباجى : هذا هو المشهور من مذهب مالك أنه لا يجوز إخراج القيم فى الزكاة ، وقال القاضى أبو محمد : إنه يتخرج على المذهب أن إخراج القيم فى الزكاة جائز ، وبه قال أبو حنيفة ، وحكاه ابن المواز عن ابن القاسم وأشهب ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظان ابن حجر والعينى : بضم المثناة جمع عتد بفتحتين ، ووقعت فى رواية مسلم اعتاده وهو جمعه أيضا ، قيل هو ما يعده الرجل من الدواب والسلاح ، وقيل الخيل خاصة ، يقال فرس عتيد أى صلب أو معد للركوب أو سريع الوثوب ، أقوال ، وقيل إن لبعض رواة البخارى : وأعبده بالموحدة جمع عبد ، حكاه عياض ، والأول هو المشهور اهـ .

(٢) بياض فى الأصل ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله احتبس أى وقف فى سبيل الله ولا زكاة فى الوقف وكان العامل ظن أن أدراعه وأعتده للتجارة فطلب منه زكاتها فلولا وقفهما لأعطى زكاتهما لا من أجزائهما بل من قيمتهما فثبت التبديل اهـ . قال العينى : مطابقته للترجمة من حيث أن أدراع

قوله : (إذا علم الخليطان(١) أموالهما)

خالد وأعتده من العرض ولولا أنه وقفهما لأعطاهما فى وجه الزكاة أو لما صح منه صرفهما فى سبيل الله لدخلا فى أحد مصارف الزكاة الثمانية المذكورة فى قوله تعالى : « إنما الصدقات » الآية ، وهذا التعليق ذكره البخارى فى باب قول الله عز وجل « وفى الرقاب والغارمين » وسيأتى بعد أربعة عشر بابا ثم قال : وهذا حجة أيضا للحنفية ، واستدل به البخارى أيضا على إخراج العروض فى الزكاة، ووجه ذلك أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها اهـ ثم قال فى الباب المذكور : قال الخطابى : قصة خالد تؤول على وجوه ، أحدها أنه اعتذر لخالد ودافع عنه أنه احتبس فى سبيل الله تقربا إليه وذلك غير واجب عليه فكيف يجوز عليه منع الواجب ، وثانيها أن خالدا طولب بالزكاة عن أثمان الدروع على معنى أنها كانت عنده للتجارة فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم أنه لا زكاة عليه فيها إذ جعلها حبساً فى سبيل الله ، وثالثها أنه قد أجاز له أن يحتسب بما حبسه فى سبيل الله من الصدقة التى أمر بقبضها منه ، وذلك لأن أحد الأصناف سبيل الله وهم المجاهدون فصرفها فى الحال كصرفها فى المآل اهـ ١٢ .

(١) اعلم أن مسألة الخلطة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز أشد البسط واختلفوا فى فروعها فى عدة مسائل ، منها فى تعريف الخلطة ، قال المجد: الخليط الشريك أو المشارك فى حقوق الملك كالشرب والطريق ، ومنه الحديث الشريك أولى من الخليط ، والخليط أولى من الجار ، وفى شرح الإحياء أن الخلطة على نوعين : خلطة اشتراك ، وخلطة جوار ، وقد يعبر عن الأول بخلطة الأعيان وخلطة الشيوع ، وعن الثانى بخلطة الأوصاف ، والمراد بالأول أن لا يتميز نصيب أحد الرجلين أو الرجال عن نصيب غيره كماشية ورثها قوم أو ابتاعوها معاً . وبالثانى أن يكون مال كل واحد معينا متميزا ، ثم اختلفوا فى أن للخلطة

. . . .

أثراً فى الزكاة أم لا ، فقالت الأئمة الثلاثة لها تأثير فى الزكاة مع اختلافهم فيما تؤثر ، فقالت الشافعية : تؤثر فى كل شىء ، وقالت المالكية والحنابلة لا تأثير لها فى غير الماشية ، وقالت الحنفية : لا تأثير لها مطلقاً ، وإليه يظهر ميل البخارى إذ بوب فى صحيحه « باب ما كان من خليطين إلخ » وذكر فيه الأثرين عن طاوس وعطاء إذا علم الخليطان أموالهما فلا يجمع ، وهذا نص منهما فى أن خلطة الجوار ليست بشىء ، قال الباجى: ذهب أبو حنيفة إلى أن الخليط الشريك ، وذكر مالك أن الخليط غير الشريك ، وأن الخليط هو الذى يعرف ماشيته ، وأن الذى لا يعرف ماشيته هو الشريك ، وحكم الخليطين عند مالك أن تصدق ماشيتهما كأنها على رجل واحد ، قال ابن راشد أكثر الفقهاء على أن للخلطة أثرا فى الزكاة ، واختلفوا هل لها تأثير فى قدر النصاب ؟ وأما أبو حنيفة وأصحابه فلم يروا للخلطة تأثيراً لا فى قدر الواجب ولا فى قدر النصاب ، وتفسير ذلك أن أكثر الفقهاء اتفقوا على أن الخلطاء يزكون زكاة المالك الواحد . واختلفوا من ذلك فى موضعين : أحدهما فى نصاب الخلطاء ، هل يعد نصاب مالك واحد سواء كان لكل واحد منهم نصاب أولا ، أم إنما يزكون زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهم نصاب ، والثانى فى صفة الخلطة التى لها تأثير ، فالأوصاف المعتبرة فى الخلطة عند المالكية كما فى فروعهم خمسة : الراعى ، والفحل ، والمراح ، والدلو ، والمبيت ، وزاد بعضهم النية والمعرفة ، وقالت الشافعية : لصحة الخلطة عشرة شروط ، وتسمى خلطة الأوصاف وخلطة الجوار ، اتحاد المراح ، والمسرح ، والمرعى ، والفحل ، والمشرب ، والراعى ، واتحاد موضع الحلب ، واشتراكهما فى نصاب ، ومضى الحول من وقت الخلطة ، والعاشر أن يكون الخليطان من أهل الزكاة والأصح

يعنى أن حصصهما(١) إذا اقتسمت وميز بينهما لم يجز الجمع بينهما حتى إن كان لكل منهما

أنه لا يشترط اتحاد الحالب ولا نية الخلطة ، وعند الحنابلة خمسة : المسرح ، والمبيت ، والمحلب ، والمشرب ، والفحل ، وذكر أحمد سادسا وهو الراعى مع اختلافهم فى بعض الأوصاف المذكورة وغيرها ، انتهى ملخصا من الأوجز وفى العينى قال ابن المنذر اختلفوا فى رجلين بينهما ماشية نصاب واحد قالت طائفة : لا زكاة عليهما وهو قول مالك والثورى وأهل العراق ، وقال الشافعى وابن حنبل وإسحاق: تجب عليهما الزكاة ،ولو كانوا أربعين رجلا لكل واحد شاة : تجب عليهم شاة ، وقال ابن المنذر الأول أصح يعنى عدم وجوب الزكاة ، وقال ابن حزم فى المحلى : الخلطة لا تحيل حكم الزكاة هو الصحيح اهـ ١٢ .

(١) قال الكرمانى : يعنى لا يكون المال بينهما مشاعا.وهذا يسمى بخلطة الجوار ، فمذهبهما أن المعتبر هو خلطة الشيوع ، وقال : أيضا فى قول سفيان قال التيمى : كان سفيان لا يرى للخلطة تأثيرا كما لا يراه أبو حنيفة اهـ . وقال الحافظ: قوله قال طاوس الخ هذا التعليق وصله أبو عبيد فى كتاب الأموال قال : حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرنى عمرو بن دينار عن طاوس قال : إذا كان الخليطان يعلمان أموالهما لم يجمع مالهما فى الصدقة ، قال يعنى ابن جريج فذكرته لعطاء فقال ما أراه إلا حقا ، وهكذا رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن شيخه ، وقال أيضا عن ابن جريج قلت لعطاء ناس خلطاء لهم أربعون شاة قال عليهم شاة ، قلت : فلواحد تسعة وثلاثون شاة ولآخر شاة ، قال : عليهما شاة اهـ . وعزا العينى أثر طاوس وعطاء إلى ابن أبى شيبة رواه فى مصنفه عن محمد بن بكر عن ابن جريج إلى آخر ما ذكره الحافظ من كتاب أبى عبيد ١٢ .

أربعون شاة وجبت شاتان وهو متفق عليه[١] بين العلماء رحمهم الله ، وأما إذا لم تقع القسمة وكان مشتركا بينهما فالمذهب عندنا أن الوجوب متوقف على بلوغ نصيب كل منهما نصابا ، وأما إذا كان أقل منه فلا زكاة على أحد منهما ، وقال طاوس وعطاء فيما ذكر من الصورة بوجوب[٢] الزكاة . إذا كان (*) الكل بالغا حد النصاب ، وإن لم يكن نصيب كل من الشريكين نصابا كاملا والله تعالى أعلم .

قوله : (فى أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم الخ) كلمة من[٣]

(١) أى هذه الصورة التى صورها الشيخ قدس سره وهى أن يقسم نصيب كل واحد منهما فلابد لوجوب الزكاة مقدار النصاب إجماعاً ١٢ .

(٢) لا ذكر لوجوب الزكاة فيما حكاه البخارى من أثرهما ، نعم يصح كلام الشيخ قدس سره فيما حكاه الحافظ من أثر عطاء عن عبد الرزاق فتأمل ١٢ .

(٣) قال الكرمانى : قوله من الغنم هو متعلق خبر مبتدأ محذوف ، هو زكاتها ونحوه ، قال ابن بطال : وفى نسخة البخارى بزيادة من فى لفظ من الغنم ، وهو غلط من بعض الكتبة . ثم المشهور بدل من كل خمس فى كل خمس ، وقال الفقهاء فيه تفسير من وجه وإجمال من وجه ، فالتفسير أنه لا يجب فى أربع وعشرين إلا الغنم . والإجمال أنه لا يدرى قدر الواجب فيها . ثم قال بعد ذلك مفسراً لهذا الإجمال فى كل خمس شاة ، فكان هذا بيانا لابتداء النصاب وقدر الواجب فيه ، فأول نصاب الإبل خمس وإنما بدأ بزكاة الإبل لأنها غالب أموالهم ، وتعم الحاجة إليها ، ولأن أعداد نصبها وأسنان الواجب فيها يصعب ضبطه اهـ . وقال الحافظ قوله : من الغنم كذا للأكثر . وفى رواية ابن السكن بإسقاط من ، وصوبها بعضهم ، قال عياض : كل صواب فمن أثبتها فمعناه زكاتها أى الإبل من الغنم ، ومن للبيان لا للتبعيض ، ومن حذفها فالغنم مبتدأ والخبر

(*) نصيب كل واحد منهما ١٢ ز

زائدة ، ويحتمل التبعيض والبيان ، والحاصل أن قوله من الغنم واقع موقع الابتداء ، والمعنى أن الصدقة فى الإبل إذا كانت أقل من خمس وعشرين إنما هو من جنس الغنم .

قوله : (إلا ما شاء المصدق) تعلقه بالتيس ظاهر ، لكن يراد بالمصدق(١) حينئذ مالكها والمعطى للصدقة ، ويمكن أن يراد الآخذ أيضاً ، فإن أخذ التيس يضر الفقراء إلا إذا رأى العامل فيه خيراً ، كما إذا كان التيس يفتقر إليه لأجل شياه الصدقة .

مضمر فى قوله فى كل أربع وعشرين وما بعده ، وإنما قدم الخبر لأن الغرض بيان المقادير التى تجب فيها الزكاة والزكاة إنما تجب بعد وجود النصاب فحسن التقديم اهـ ما فى الفتح بزيادة من القسطلانى ١٢ .

(١) اختلفوا فى ضبطها ، والمراد بها من أنه الساعى أو المالك كما بسط فى الأوجز ، وقال العينى : المصدق روى أبو عبيد بفتح الدال ،وجمهور المحدثين بكسرها ، فعلى الأول يراد به المعطى ، ويكون الاستثناء مختصا بقوله : ولا تيس لأن رب المال ليس له أن يخرج فى صدقته ذات عوار ، والتيس وإن كان غير مرغوب فيه لنتنه فإنه ربما زاد على خيار الغنم فى القيمة لطلب الفحولة ، وعلى الثانى معناه إلا ما شاء المصدق منها ،ورأى ذلك أنفع للمستحقين فإنه وكيلهم ، فله أن يأخذ ما شاء ، وقال الطيبى هذا إذا كان الاستثناء متصلا ، ويحتمل أن يكون منقطعا ، والمعنى لا يخرج المزكى الناقص والمعيب لكن يخرج ما شاء المصدق من السليم أو الكامل اهـ . وقال الحافظ : اختلف فى ضبطه ، فالأكثر على أنه بالتشديد ، والمراد المالك وهذا اختيار أبى عبيد ، وتقدير الحديث لا تأخذ هرمة ، ولا ذات عيب أصلا ، ولا يؤخذ التيس ، وهو فحل الغنم إلا برضا المالك لكونه يحتاج إليه ، ففى أخذه بغير اختياره

(باب أخذ العناق فى الصدقة)

ويمكن(١) تأويله بحيث لا يخالف مذاهب الفقهاء بأن تكون للرجل

إضرار به ، فعلى هذا فالاستثناء مختص بالثالث، ومنهم من ضبطه بتخفيف الصاد، وهو الساعي. وكأنه يشير بذلك إلى التفويض إليه فى اجتهاده لكونه يجرى مجرى الوكيل وهذا قول الشافعي فى البويطى ، ولفظه : ولا تؤخذ ذات عوار ولا تيس ولا هرمة إلا أن يرى المصدق أن ذلك أفضل للمساكين فيأخذه على النظر اه . ولو كانت الغنم كلها معيبة مثلا أو تيوساً أجزأه أن يخرج منها، وعن المالكية يلزم المالك أن يشترى شاة مجزية تمسكا بظاهر هذا الحديث - وفى رواية أخرى عندهم كالأول اه ما فى الفتح .

(١) إعلم أولا أن ههنا ثلاثة مسائل خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، الأولى عداد السخال تبعا للأمهات ، قال الزرقانى تبعا للباجى لا خلاف فيه بين الفقهاء إذا كانت الأمهات نصابا إلا ما يروى عمن لا يعتد بخلافه أنه لا يحسب السخال بحال ، قال الموفق : متى كان عنده نصاب كامل فنتجت منه سخال فى أثناء الحول وجبت الزكاة فى الجميع عند تمام حول الأمهات فى قول أكثر أهل العلم، وحكى عن الحسن والنخعى لا زكاة فى السخال حتى يحول عليها الحول بقوله صلى الله عليه وسلم : لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول ، ولنا ماروى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال لساعيه اعتد عليهم بالسخلة ولا تأخذها منهم ، وهو مذهب على ، ولا نعرف لهما فى عصرهما مخالفا فكان إجماعا ، والخبر مخصوص بمال التجارة ، المسألة الثانية ما قال الباجى إذا قصرت الماشية عن النصاب وكملت نصابا بالسخال عدت السخال، وأخذت الزكاة ، وقال أبو حنيفة والشافعي يستأنف بها حولا من يوم كمل النصاب . قال الموفق : إن لم يكمل

أربعون عناقا ، فإنه لايجب عليه حينئذ إلا العناق ، ويشكل عليه أن وجوب الزكاة متوقف على حولان الحول ، وإذا حال عليه الحول لم تبق أعنقا ، والجواب أن صورة المسئلة[1] ممكنة الوقوع بأن كان رجل له مأتا شاة حتى

النصاب إلا بالسخال احتسب الحول من حين كمل النصاب فى الصحيح من المذهب ، وهو قول الشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يعتبر حول الجميع من حين ملك الأمهات ، وهو قول مالك اه وذكر فى الأوجز ها هنا اختلافا فى مذهب الشافعى ، فارجع إليه . والمسألة الثالثة إذا كانت كلها فصلانا أو عجاجيل أو سخالا ، فقال العينى تحقيق مذهب الحنفية فى ذلك ماقاله صاحب الهداية : إنه ليس فيها صدقة ،وهذا آخر أقوال أبى حنيفة ، وبه قال محمد بن الحسن والثورى وداود ،وكان يقول أولا يجب فيها ما يجب فى الكبار ، وبه قال زفر ومالك وأبو بكر من الحنابلة ، ثم رجع وقال يجب واحدة منها ، وبه قال الأوزاعى وإسحق وأبو يعقوب والشافعى فى الجديد اه . ملخصاً من الأوجز وإذا عرفت ذلك فقول الشيخ قدس سره لا يخالف مذاهب الفقهاء : أى جمهورهم ، وإلا فقول المالكية ومن وافقهم أنه يجب فيها ما يجب فى الكبار ١٢ .

(١) ذكر فى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله عناقا فيه ترجمة البخارى، وهو لا يشترط حولان الحول ، وقلنا على تقدير عدم حمله على المبالغة إن الحديث محمول على الصورة التى إذا كان أربعون شاة . فولدت فى وسط الحول أربعين ولدا ، فلما تم عليها الحول وصار أولادها عناقا هلكت على رأس الحول، وبقى أولادها أربعين عناقا تجب فيها الزكاة عناقا واحدا انتهى . وقال: الموفق السخلة لا تؤخذ فى الزكاة لما قدمنا من قول عمر ، ولا نعلم فيه خلافا إلا أن يكون النصاب كله صغارا فيجوز أخذ الصغيرة فى الصحيح من المذهب وإذا

إذا ولدت أولاد ، وقع بعد أشهر فيها جائحة استأصلها إلا العنوق ، فإذا تم الحول من أول ما وجد الرجل تلك الشياه لا تجب الزكاة إلا من تلك العنوق الموجودة .

(باب ليس على المسلم في فرسه[1] صدقة)

وقد اتفقوا على وجوب الزكاة في العبيد والأفراس إذا كانت للتجارة ،

يتصور ذلك بأن يبدل كبارا بصغار في أثناء الحول أو يكون عنده نصاب من الكبار ، فتوالد نصاب من الصغار ثم تموت الأمهات ويحول الحول على الصغار ، وقال أبو بكر: لا يؤخذ أيضا إلا كبيرة تجزىء في الأضحية ، وهو قول مالك إنتهى ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الإجماعين معروف عند العلماء أما المعد للخدمة فلا خلاف فيه لأحد ، كما حكى عليه الإجماع غير واحد ، وأما المعد للتجارة فكذلك عند جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة ، وفيه خلاف للظاهرية إذ لم يوجبوا الزكاة فيه أيضا ، ومن حكى عليه الإجماع لم يلتفت إلى خلافهم لشذوذه ، ولذا حكى عليه الإجماع غير واحد من نقلة المذاهب ، وتبعهم الشيخ قدس سره ، ففي الأوجز عن الزرقاني: لاخلاف أنه ليس في رقاب العبيد صدقة إلا أن يشتروا للتجارة ، قال العيني : وفي البدائع الخيل إن كانت تعلف للركوب أو الحمل أو الجهاد في سبيل الله فلا زكاة فيها إجماعا .وإن كانت للتجارة تجب إجماعا ، قال الحافظ : استدل بحديث الباب من قال من أهل الظاهر بعدم وجوب الزكاة فيهما مطلقا ولو كانا للتجارة ، وأجيبوا بأن زكاة التجارة ثابتة بالإجماع ، كما نقله ابن المنذر وغيره ، فيخص به عموم هذا الحديث اه . ما في الأوجز. قال القسطلاني إذا كانت الخيل للتجارة تجب فيها الزكاة بالإجماع فيخص عموم هذا الحديث بالإجماع إنتهى .وفي العيني قال الترمذي : العمل:عليه أي على حديث

وعدمه إذا كانت للخدمة، وإنما الاختلاف فيما هو زائد عن حاجته(١) منهما .

أبى هريرة المذكور فى الباب عند أهل العلم أنه ليس فى الخيل السائمة صدقة ولا فى الرقيق إذا كانوا للخدمة صدقة إلا أن يكونوا للتجارة، فإذا كانوا للتجارة ففى أثمانهم الزكاة إذا حال عليها الحول إ هـ ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره الاختلاف فى الرقيق والخيل كليهما ، والمعروف عند العلماء أنه لا خلاف فى العبيد إذا لم يكونوا للتجارة أنه لا زكاة فيها إلا ما يظهر من كلام الحافظ فى الفتح ،إذ قال : قال ابن رشيد أراد بذلك الجنس فى الفرس والعبد ،لا الفرد الواحد إذ لا خلاف فى ذلك فى العبد المتصرف، والفرس المعد للركوب ،ولا خلاف أيضا أنها لا تؤخذ من الرقاب ، وإنما قال بعض الكوفيين يؤخذ منها بالقيمة إ هـ - وقد أخرج مالك فى موطأه عن سليمان بن يسار أن أهل الشام قالوا لأبى عبيدة: خذ من خيلنا ورقيقنا صدقة فأبى ثم كتب إلى عمر فأبى عمر ،ثم كلموه أيضا فكتب إلى عمر ،فكتب إليه عمر إن احبوا فخذها منهم وارزق رقيقهم ، قال الباجى : يحتمل أن يريد بذلك أن هذا مكافأة لهم على تطوعهم بالصدقة من رقيقهم ، وفسره شيخنا الدهلوى أى ارزق عبيدهم الذين يتصدقون بهم ويدخلون فى ملك بيت المال اه . ما فى الأوجز . وفى كنز العمال عن عزرة أن أهل الشام قالوا لعمر : إن أفضل أموالنا الخيل والرقيق فأخذ عمر لكل فرس عشرة ، ولكل رأس عشرة ، ثم رزقهم فكان يعطيهم أكثر مما أخذ منهم ، رواه مسدد ورواه ابن جرير من طريق عن عمر ، وأما الخلاف فى صدقة الخيل فمعروف وشهير مبسوط فى شروح الحديث وكتب الفقه ، وبسط أيضا فى الأوجز ففيه أما صدقة الخيل فذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة إلى أن لا زكاة فيها إلا أن تكون للتجارة ، وبه قال صاحبا أبى حنيفة وهو مختار الطحاوى من الحنفية ، وقال أبو حنيفة

قوله : (أويأتى الخير بالشر) وهذا[1] مبنى على كون المـال خيراً ،وحاصل

بوجوب الزكاة فى سائمة الخيل ، وهو قول زفر من الحنفية ، وبه قال حماد بن أبى سليمان وإبراهيم النخعى وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهم ورجحه ابن الهمام وبسط الكلام على الدلائل . وهذا إذا كانت مختلطة ذكوراً وإناثاً ، أما إذا كانت ذكوراً أو إناثا أى منفردة ففيه روايتان عن الإمام بسط الكلام عليهما ، وعلى الدلائل فى الأوجز ، ومنها أن عمر رضى الله تعالى عنه وضع عليها الزكاة بعد استشارة الصحابة ، وأن الخلفاء الراشدين الثلاثة استحسنوه ، قال ابن رشد فى القواعد: قد صح عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه كان يأخذ الصدقة عن الخيل ، والبسط فى الأوجز . ١٢

(١) قال الكرمانى قوله: أويأتى الخير الخ الهمزة للاستفهام والواو للعطف على مقدر بعد الهمزة ، قال التيمى : أى أتصير النعمة عقوبة أى أن زهرة الدنيا نعمة من الله على الخلق إتعود هذه الرحمة وبالا عليهم ؟ . وقوله لا يأتى الخير بالشر أى أن ما قضى الله أن يكون خيرا يكون خيراً ، و ما قضاه أن يكون شرا يكون شراً .وأن الذى خفت عليكم تضييعكم نعمة الله وصرفكم إياها فى غير ما أمر الله به ، ولا يتعلق ذلك بنفس النعمة ولا ينسب إليها ، ثم ضرب لذلك مثلا فقال : وإن مما ينبت الخ ولفظا خضرة حلوة التأنيث فيهما باعتبار ما يشتمل عليه المال من أنواع زهرات الدنيا ، والخضرة عبارة عن الحسن وهى من أحسن الألوان .

وقال الخطابى : يريد أن صورة الدنيا حسنة المنظر مونقة تعجب الناظر ولذلك أنث اللفظين ، وهو مثل ضربه الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمعنى أن مرعى الربيع ونباته ناعم تستحليه الماشية فتستكثر منه فتنتفخ بطونها وربما كان سببا لهلاكها ، وذلك مثل المستكثر من الدنيا الحريص عليها وآكلة

. . . .

الخضر مثل المقتصد فى طلب الدنيا القانع منها بقدر الكفاية ، وجعل ما يكون من ثلطها وبولها لإخراج ما يصرفه من المال فى الحقوق ووضعه فيها ، والحاصل أن جمع المال غير محرم ، ولكن الاستكثار منه والخروج عن حد الاقتصاد ضار كما أن الإستكثار من المآكل مسقم من غير تحريم للأكل ، ولكن الاقتصاد فيه هو المحمود، ومن تمام التشبيه أن يقال إن المعطى للمسكين كآكلة الخضر لا مضرة له بل ينتفع به . وإن الحريص الذى يأخذ بغير حقه كبآكل ما يقتل ، قال ابن بطال : يعنى أن المال يعجب الناظرين إليه ، ويحلو فى أعينهم فيدعوهم حسنه إلى الاستكثار منه ، فإذا فعلوا ذلك تضرروا به كالماشية إذا استكثرت من المرعى ثلطت ، أقول: فلا يبقى على هذا التقدير لاستثناء آكلة الخضر معنى لشمول التضرر ، وإلمام الهلاك لهم أيضا اهـ ملخصا من الكرمانى . وقال الحافظ قوله : لا يأتى الخير إلا بالخير زاد فى رواية الدارقطنى تكرار ذلك ثلاث مرات ، وفى رواية هلال لا يأتى الخير بالشر ، ويؤخذ منه أن الرزق ولو كثر فهو من جملة الخير وإنما يعرض له الشر بعارض البخل به عمن يستحقه والإسراف فى إنفاقه فيما لم يشرع ، وأن كل شيء قضى الله أن يكون خيراً فلا يكون شراً وبالعكس ، ولكن يخشى على من رزق الخير أن يعرض له فى تصرفه فيه ما يجلب له الشر ، ثم قال الحافظ :ويؤخذ من الحديث التمثيل لثلاثة أصناف لأن الماشية إذا رعت الخضر للتغذية إما أن تقتصر منه على الكفاية وإما أن تستكثر الأول الزهاد ، والثانى إما أن يحتال على إخراج ما لو بقى لضر فإذا أخرجه زال الضر واستمر النفع وأما إن يهمل ذلك الأول العاملون فى جمع الدنيا بما يجب من إنصاف وبذل ، والثانى العاملون فى ذلك بخلاف ذلك ، قال الطيبى يؤخذ منه أربعة أصناف فمن أكل

الجواب أن المال لما لم يكن خيراً(١) محضا ، بل فيه خير لمن ذهب به فى وجهه ، وشر لمن يسلك به مسلكه ، كان إتيان المال بالشر إتيان ماهو شر من وجه بما هو شر لا إتيان الخير المطلق بالشر ، ثم نبه صلى الله عليه وسلم بما هو مشاهد وشبه المال بالخضراء فى إعجاب الناظر بها وحلاوتها فى المرعى لمن أكله فكما أن الخضراء لا تأتى بالخير . وهو التغذية على وجهها إلا إذا حمل منها قدر ما يحتمل . كذلك المال ، وافهم .

منه أكل مستلذ مفرط منهمك حتى تنتفخ أضلاعه ولا يقلع فيسرع إليه الهلاك ، ومن أكل كذلك لكنه أخذ فى الاحتيال لدفع الداء بعد أن استحكم فغلبه فأهلكه ، ومن أكل كذلك لكنه بادر إلى إزاله ما يضره وتحيل فى دفعه حتى انهضم فيسلم ، ومن أكل غير مفرط ولا منهمك وإنما اقتصر على ما يسد جوعته ويمسك رمقه ، فالأول مثال الكافر ، والثانى مثال العاصى الغافل عن الإقلاع والتوبة إلا عند فوتها ، والثالث مثال للمخلط المبادر للتوبة حيث تكون مقبولة ، والرابع مثال الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة ، وبعضهم لم يصرح به فى الحديث وأخذه منه محتمل اه ١٢

(١) وهذا التقرير يخالف ما تقدم من كلام الشراح فإنهم مالوا إلى أن المال خير محض. والافراط منه مضر كأكل الخضر ، ومدار كلام الشيخ قدس سره أنه ليس بخير محض ، ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ ، ووقع فى مرسيل سعيد المقبرى عند سعيد بن منصور أو خير هو ثلاث مرات ، وهو استفهام إنكارى أى إن المال ليس خيرا حقيقيا وإن سمى خيراً لأن الخير الحقيقى هو ما يعرض له من الإنفاق فى الحق كما أن الشر الحقيقى فيه ما يعرض له من الإمساك عن الحق والإخراج فى الباطل ، وما ذكر فى الحديث بعد ذلك من قوله إن هذا المال خضرة حلوة كضرب المثل بهذه الجملة قال الغزالى: مثل المال

قال : (فذكرته لإبراهيم) أى قال(١) الأعمش ذكرت هذا الحديث الذى سمعته من شقيق لإبراهيم الذى هو شيخه أى شيخ الأعمش .

قوله : (فمر علينا بلال فقلنا سل الخ) ولا ينافيه ما سبق(٢) أنها سألته

مثل الحية التى فيها ترياق نافع وسم ناقع ، فإن أصابها العارف الذى يحترز عن شرها ويعرف استخراج ترياقها كان نعمة ، وإن أصابها الغبى فقد لقى البلاء المهلك ، ثم قال الحافظ : وفى الحديث تفضيل الغنى على الفقير ، ولا حجة فيه لأنه يمكن التمسك به لمن لم يرجح أحدهما على الآخر ، والعجب أن النووى قال فيه حجة لمن رجح الغنى على الفقير ، وكان قبل ذلك شرح قوله لا يأتى الخير إلا بالخير ، على أن المراد أن الخير الحقيقى لا يأتى إلا بالخير ، لكن هذه الزهرة ليست خيرا حقيقيا لما فيها من الفتنة والمنافسة والاشتغال عن كمال الاقبال على الآخرة ، قال الحافظ : فعلى هذا يكون حجة لمن يفضل الفقر على الغنى ، والتحقيق أن لا حجة فيه لأحد القولين اه ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله فذكرته القائل هو الأعمش ، وإبراهيم هو ابن يزيد النخعى ، وأبو عبيدة هو ابن عبد الله بن مسعود ، ففى هذه الطريق ثلاثة من التابعين اه قال الكرمانى ومقصوده أنه رواه عن شيخين: شقيق وإبراهيم ١٢

(٢) قال الحافظ هذا ظاهره أنها لم تشافهه بالسؤال ولا شافهها بالجواب . وحديث أبى سعيد السابق يبا بين يدل على أنها شافهته وشافهها لقولها فيه يا نبى الله إنك أمرت ، وقوله فيه صدق زوجك ، فيحتمل أن يكونا قصتين ، ويحتمل فى الجمع بينهما أن يقال تحمل هذه المراجعة على المجاز وإنما كانت على لسان بلال رضى الله عنه اه . وتعقب العينى على الاحتمال الثانى بقوله فيه نظر لا يخفى ، وقال القسطلانى : قيل يحمل الأول على المجاز ، وإنما هى على لسان بلال ، والظاهر أنهما قضيتان إحداهما فى سؤالها عن تصدقها بحليها على زوجها وولده ، والأخرى

بنفسها لأن الإسناد إلى أحدهما يكون مجازا ، وإلى الآخر حقيقة مع أنه يحتمل أن تكون سألت أولا بتوسط بلال من وراء الباب ، ثم طلبها النبي صلى الله عليه وسلم داخل البيت فأعاد القصة عليها ، أو أعادتها هي عليه ، والله أعلم .

سؤالها عن النفقة اه . وقال السندي ولعله صلى الله عليه وسلم أذن لها في الدخول بعد ذلك حتى سمعت ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم قصداً إلى زيادة تحقيق الأمر والتثبيت عندها ، وبه يحصل التوفيق بين هذه الرواية ورواية أبي سعيد السابقة اه . قال الحافظ واستدل بهذا الحديث على جواز دفع المرأة زكاتها على زوجها ، وهو قول الشافعي والثوري وصاحبي أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن مالك ، وعن أحمد كذا أطلق بعضهم ، ورواية المنع عنه مقيدة بالوارث وعبارة الجوزقي ولا لمن تلزمه مؤنته فشرحه ابن قدامة بما قيدته قال . والأظهر الجواز مطلقا إلا للأبوين والولد ، وحملوا الصدقة في الحديث على الواجبة لقولها : أتجزيء عني ، وبه جزم المازري ، وتعقبه عياض بأن قوله ولو من حليكن وكون صدقتها كانت من صناعتها يدلان على التطوع ، وبه جزم النووي ، وتأولوا قوله أتجزيء عني أي في الوقاية من النار كأنها خافت أن صدقتها على زوجها لا تحصل لها المقصود ، وما أشار إليه من الصناعة احتج به الطحاوي لقول أبي حنيفة ، فأخرج من طريق رابطة امرأة ابن مسعود أنها كانت امرأة صناع اليدين فكانت تنفق عليه وعلى ولده قال فهذا يدل على أنها صدقة تطوع ، وأما الحلي فإنما يحتج به على من لا يوجب فيه الزكاة وأما من يوجب فلا . واحتجوا أيضاً بأن ظاهر قوله في حديث أبي سعيد زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم دال على أنها صدقة تطوع لأن الولد لا يعطى من الزكاة الواجبة بالإجماع كما نقله ابن المنذر وغيره ، وفي هذا الاحتجاج نظر لأن الذي يمتنع إعطاؤه من الصدقة الواجبة من يلزم المعطي

قوله (ويذكر عن ابن عباس يعتق من زكاة ماله) ، بياض[1] فى الأصل.

نفقته ، والأم لا يلزمها نفقة ولدها مع وجود أبيه ، وقال ابن المنذر أجمعوا على أن الرجل لا يعطى زوجته من الزكاة ، وأما إعطاؤها للزوج فاختلف فيه كما سبق اه . قال العينى : احتج بهذا الحديث الشافعى وأحمد فى رواية ، وأبو ثور وأشهب من المالكية وأبو يوسف ومحمد وأهل الظاهر على أنه يجوز للمرأة أن تعطى زكاتها إلى زوجها الفقير ، وقال القرافى كرهه الشافعى وأشهب ، وقال الحسن والثورى وأبو حنيفة ومالك وأحمد فى رواية ، وأبو بكر من الحنابلة : لا يجوز للمرأة أن تعطى زوجها من زكاة مالها ، ويروى ذلك عن عمر وأجابوا عن حديث زينب بأن الصدقة فيه إنما هى من غير الزكاة اه مختصرا ، وقال الموفق أما الزوجة فلا يجوز دفع الزكاة إليها إجماعا ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الرجل لا يعطى زوجته من الزكاة ، وأما الزوج ففيه روايتان إحداهما لا يجوز وهو اختيار أبى بكر ومذهب أبى حنيفة ، والثانية يجوز دفع زكاتها إليه ، وهو مذهب الشافعى لحديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود ، لأنه لا تجب عليها نفقته فلا يمنع دفع الزكاة إليه اه مختصراً ١٢

(١) بياض فى الأصل ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله يعتق من زكاة ماله : تفسير للرقاب ، وقلنا التمليك شرط فى الزكاة وهو لا يوجد فى الإعتاق بها ، بل تفسيره أن يصرفها إلى المكاتبين ، ويمكن تأويل قول ابن عباس بمذهبنا أيضا فافهم اه . وقال أيضا فى تقريره الآخر قوله يعتق هذا تفسير لقوله وفى الرقاب ، معناه يبتاع الرقاب بالزكاة فيعتق ، وقوله يعطى فى الحج تفسير لقوله فى سبيل الله . ولم يفسر لقوله والغارمين لظهوره اه . وبسط الحافظ فى الفتح فى تخريجه من طرق عن ابن عباس ، وقال : قال الخلال أخبرنا أحمد بن هاشم : قال

. . . .

قال أحمد، كنت أرى أن يعتق من الزكاة ثم كففت عن ذلك، لأنى لم أره يصح قال حرب فاحتج عليه بحديث ابن عباس، فقال: هو مضطرب، وإنما وصفه بالاضطراب للاختلاف فى إسناده على الأعمش، ولهذا لم يجزم به البخارى، وقد اختلف السلف فى تفسير قوله تعالى وفى الرقاب: فقيل المراد شراء الرقبة لتعتق، وهو رواية ابن القاسم عن مالك واختيار أبى عبيد وأبى ثور وقول إسحاق، وإليه مال البخارى وابن المنذر، وروى ابن وهب عن مالك أنها فى المكاتب، وهو قول الشافعى والليث والكوفيين وأكثر أهل العلم، ورجحه الطبرى، وفيه قول ثالث: «إن سهم الرقاب يجعل نصفين، نصف لكل مكاتب يدعى الإسلام، ونصف يشترى بها رقاب من صلى وصام» أخرجه أبو عبيد فى الأموال بإسناد صحيح عن الزهرى أنه كتب ذلك لعمر بن عبد العزيز اه قال الموفق: لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى ثبوت سهم الرقاب، ولا يختلف المذهب فى أن المكاتبين من الرقاب يجوز صرف الزكاة إليهم، وهو قول الجمهور، وخالفهم مالك فقال: إنما يصرف سهم الرقاب فى إعتاق العبيد، ولا يعجبنى أن يعان منها مكاتب. وخالف أيضا ظاهر الآية لأن المكاتب من الرقاب لأنه عبد واللفظ عام فيدخل فى عمومه، واختلف فى الرواية عن أحمد فى جواز الإعتاق من الزكاة، فروى عنه جواز ذلك، وهو قول ابن عباس والحسن والزهرى ومالك وإسحاق لعموم قوله تعالى: وفى الرقاب وهو متناول للقن، بل هو ظاهر فيه، والرواية الأخرى لا يجوز، وهو قول إبراهيم والشافعى لأن الآية تقتضى صرف الزكاة الى الرقاب كقوله فى سبيل الله يريد الدفع إلى المجاهدين كذلك هاهنا، والعبد القن لا يدفع إليه شىء، قال أحمد فى رواية أبى طالب قد كنت أقول يعتق من

قوله : (إن خالداً احتبس أدراعه الخ) أراد بذلك إثبات أن المراد بسبيل الله هو الجهاد كما فى هذه الرواية، ويمكن أن[1] (بياض فى الأصل) .

زكاته ولكن أهابه اليوم ولأنه يجر الولاء ، وقد روى نحو هذا عن النخعى وسعيد بن جبير فإنهما قالا : لا يعتق من الزكاة رقبة كاملة لكن يعطى منها فى رقبة ويعين مكاتبا ، وبه قال أبو حنيفة وصاحباه لأنه إذا أعتق من زكاته انتفع بولاء من أعتقه فكأنه صرف الزكاة إلى نفسه، وأخذ ابن عقيل من هذه الرواية أن أحمد رجع عن القول بالإعتاق، وهذا والله أعلم من أحمد إنما كان على سبيل الورع ، فلا يقتضى رجوعا اه .

(١) بياض فى الأصل ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره غرضه أن سبيل الله بمقتضى هذا الحديث هو سبيل الجهاد ، لأن خالدا كان وقف أدراعه فى سبيل الجهاد ، وقد قال له النبى صلى الله عليه وسلم : إنه فى سبيل الله فعلم أنهما واحدا ، اه . وقال الحافظ: استدل بقصة خالد على جواز إخراج مال الزكاة فى شراء السلاح وغيره من آلات الحرب والإعانة بها فى سبيل الله بناء على أنه عليه الصلاة والسلام أجاز لخالد أن يحاسب نفسه بما حبسه فيما يجب عليه . وهى طريقة البخارى ، وأجاب الجمهور بأجوبة ،أحدها: أن المعنى أنه صلى الله عليه وسلم لم يقبل إخبار من أخبره بمنع خالد حملا على أنه لم يصرح بالمنع وإنما نقلوه عنه بناء على ما فهموه ، ويكون قوله تظلمونه أى بنسبتكم إياه إلى المنع، وهو لم يمنع وكيف يمنع الفرض وقد تطوع بتحبيس سلاحه وخيله ، ثانيها : أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها فأعلمهم عليه الصلاة والسلام بأنه لا زكاة عليه فيما حبس ، وهذا يحتاج لنقل خاص فيكون فيه حجة لمن أسقط الزكاة عن الأموال المحبسة ولمن أوجبها فى عروض التجارة ، ثالثها : أنه كان نوى بإخراجها عن ملكه الزكاة عن ماله، لأن أحد

. . . .

الأصناف سبيل الله وهم المجاهدون ، وهذا يقوله من يجيز إخراج القيم فى الزكاة كالحنفية ، ومن يجيز التعجيل كالشافعية، وقد تقدم استدلال البخارى به على إخراج العروض فى الزكاة ، واستدل بقصة خالد على مشروعيه تحبيس الحيوان والسلاح ، وأن الوقف يجوز بقاؤه تحت يد محتبسه ، وعلى جواز إخراج العروض فى الزكاة ، وعلى صرف الزكاة إلى صنف واحد من الثمانية ، وتعقب ابن دقيق العيد جميع ذلك بأن القصة واقعة عين محتملة لما ذكر ولغيره . فلا ينهض الاستدلال بها على شىء مما ذكر ، قال : ويحتمل أن يكون تحبيس خالد إرصاداً وعدم تصرف ، ولا يبعد أن يطلق على ذلك التحبيس فلا يتعين الاستدلال بذلك لما ذكر ، انتهى . وقال القسطلانى قوله : (قد احتبس) أى وقف قبل الحول (أدراعه وأعتده) التى كانت للتجارة على المجاهدين (فى سبيل الله) فلا زكاة عليه فيها ، ويحتمل أنه عليه السلام لم يقبل قول من أخبره بمنع خالد، لأنه كيف يمنع الفرض وقد تطوع بوقف خيله وسلاحه ، أو يكون عليه السلام احتسب له ما فعله من ذلك من الزكاة، لأنه فى سبيل الله وذلك من مصارف الزكاة، لكن يلزم منه إعطاء الزكاة لصنف واحد، وهو قول مالك وغيره ، خلافا للشافعى فى وجوب قسمتها على الأصناف الثمانية ، وقد سبق استدلال البخارى به على إخراج العروض فى الزكاة، واستشكله ابن دقيق العيد بأنه إذا حبس على جهة معينة تعين صرفه إليها واستحقه أهل تلك الصفة مضافا إلى جهة الحبس ، فإن كان قد طلب من خالد زكاة ما حبسه فكيف يمكن ذلك مع تعين ما حبسه لصرفه ، وإن كان طلب منه زكاة المال الذى لم يحبسه من العين والحرث والماشية، فكيف يحاسب بما وجب عليه فى ذلك ، وقد تعين صرف ذلك المحبس إلى جهته ثم انفصل عن ذلك باحتمال أن يكون المراد بالتحبيس الإرصاد لذلك، لا الوقف فيزول الإشكال ، اهـ مختصرا .

قوله : (فأغناه الله ورسوله) إضافة الإغناء[١] إلى الرسول لكونه صلى الله عليه وسلم آتاه من إبل الصدقة وغيرها ما أمر الله به .

قوله : (فيكف الله به وجهه خير له الخ) أى[٢] ما لحقه من العار الدنيوى

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الحافظ. إنما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه لأنه كان سببا لدخوله فى الإسلام ، فأصبح غنيا بعد فقره بما أفاء الله على رسوله وأباح لأمته من الغنائم ، وهذا السياق من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم، لأنه إذا لم يكن له عذر إلا ما ذكر من أن الله أغناه فلا عذر له ، وفيه التعريض بكفران النعم وتقريع بسوء الصنيع فى مقابلة الإحسان ، انتهى . وبسط القسطلانى فى بيان الاستثناء فى قوله إلا أنه كان فقيراً الخ ، ثم قال الحافظ : أما ابن جميل فقد قيل إنه كان منافقا ثم تاب بعد ذلك ، كذا حكاه المهلب ، وجزم القاضى حسين فى تعليقه أن فيه نزلت « ومنهم من عاهد الله » الآية، والمشهور أنها نزلت فى ثعلبة ، وأما ابن جميل فلم أقف على اسمه فى كتب الحديث، لكن وقع فى تعليق القاضى الحسين المروزى الشافعى وتبعه الرويانى أن اسمه عبد الله ، ووقع فى شرح الشيخ سراج الدين ابن الملقن أن ابن بزيزة سماه حميدا ولم أر ذلك فى كتاب ابن بزيزة ، ووقع فى رواية ابن جريج: أبو جهم بن حذيفة بدل ابن جميل ، وهو خطأ بإطباق الجميع على ابن جميل ، وقول الأكثر : إنه كان أنصاريا ، وأما أبو جهم بن حذيفة فهو قرشى، فافترقا ، وذكر بعض المتأخرين أن أبا عبيد البكرى ذكر فى شرح الأمثال له أنه أبو جهم بن جميل ، اه . قال العينى : ابن جميل بفتح الجيم ذكره الذهبى فيمن عرف بابنه ولم يسم . اه . زاد القسطلانى قال ابن مندة : لم يعرف اسمه ، اه . ـ ١٢

(٢) قال الحافظ : فى الحديث الحض على التعفف عن المسئلة والتنزه

فى الاحتطاب أخف مما يلحقه فى السؤال فى دينه ودنياه .

قوله : (ثم قال ياحكيم الخ) وكان(١) من المؤلفة قلوبهم، حتى إذا رسخ

عنها ولو امتهن المرأ نفسه فى طلب الرزق وارتكب المشقة فى ذلك، ولولا قبح المسئلة فى نظر الشرع لم يفضل ذلك عليها ، وذلك لما يدخل على السائل من ذل السؤال، ومن ذل الرد إذا لم يعط ولما يدخل على المسئول من الضيق فى ماله إن أعطى كل سائل ، وأما قوله : خير له : فليست بمعنى أفعل التفضيل إذ لاخير فى السؤال مع القدرة على الاكتساب ، والأصح عند الشافعية أن سؤال من هذا حاله حرام ، ويحتمل أن يكون المراد بالخير فيه بحسب اعتقاد السائل وتسمية الذى يعطاه خيراً وهو فى الحقيقة شر ، اهـ . وقال العينى : اعلم أن مدار الأحاديث فى هذا الباب على كراهية المسئلة وهى على ثلاثة أوجه . حرام، ومكروه، ومباح ، فالحرام لمن سأل وهو غنى من زكاة، أو أظهر من الفقر فوق ما هو به . والمكروه لمن سأل وعنده ما يمنعه عن ذلك ، ولم يظهر من الفقر ما هو به ، والمباح لمن سأل بالمعروف قريبا أو صديقا ، وأما السؤال عند الضرورة فواجب لإحياء النفس ، وأدخله الداودى فى المباح ، وأما الأخذ من غير مسئلة ولا إشراف نفس فلا بأس به ، اهـ ، ثم بسط العينى فى روايات المنع عن المسئلة ، قلت : واختلفوا فى حد الغنى المانع عن السؤال كما بسط فى الأوجز مع بسط الكلام على حديث الباب وسيأتى شىء من ذلك قريبا فى « باب كم الغنى » ١٢ .

(١) قال الحافظ فى الإصابة : ولد قبل الفيل لثلاثة عشر سنة ، وقال الواقدى : وذلك قبل مولد النبى صلى الله عليه وسلم بخمس سنين ، وحكى الزبير بن بكار أن حكيما ولد فى جوف الكعبة ، قال : وكان من سادات قريش ، وكان صديق النبى صلى الله عليه وسلم قبل المبعث ، وكان يوده ويحبه

الإيمان[١] وحب الله ورسوله فى قلبه وعظه .

قوله (وأنت غير مشرف ولا سائل) فيه دلالة على أن الحاصل بعد الإشراف[٢] مكروه، أيضا وأن المعروف كالمشروط(*) لما أن النفس تبقى مشرفة له فتحصل الكراهة .

بعد البعثة ولكنه تأخر إسلامه حتى أسلم عام الفتح ، وكان من المؤلفة ، وشهد حنينا وأعطى من غنائمها مائة بعير ، ثم حسن إسلامه ، وكان قد شهد بدراً مع الكفار ونجا مع من نجا ، وهو ممن عاش مائة وعشرين سنة، شطرها فى الجاهلية وشطرها فى الإسلام ، اه مختصراً . وقال الكرمانى : حكيم بفتح المهملة ، ابن حزام بكسر المهملة وخفة الزاى ، الأسدى المكى ، ولد فى بطن الكعبة ، عاش فى الجاهلية ستين سنة وفى الإسلام أيضا ستين سنة ، ومات بالمدينة سنة ستين أو أربع وخمسين اه ١٢ .

(١) كما يدل عليه قوله رضى الله عنه : « يا رسول الله والذى بعثك بالحق لا أرزء » الحديث ، قال الحافظ : بفتح الهمزة وإسكان الراء وفتح الزاى بعدها همزة ، أى لا أنقص ماله بالطلب منه ، وفى رواية : قلت فوالله لا تكون يدى بعدك تحت يد من أيدى العرب، وإنما امتنع حكيم من أخذ العطاء مع أنه حقه لأنه خشى أن يقبل من أحد شيئاً فيعتاد الأخذ فيتجاوز به نفسه إلى مالا يريده، ففطمها عن ذلك وترك ما يريبه إلى مالا يريبه، وإنما أشهد عليه عمر لأنه أراد أن لا ينسبه أحد لم يعرف باطن الأمر إلى منع حكيم من حقه ، اه .

(٢) قال الحافظ : الإشراف بالمعجمة التعرض للشيء والحرص عليه ، من قولهم : أشرف على كذا إذا تطاول له . وقيل للمكان المرتفع شرف لذلك، وتقدير جواب الشرط أى فى الترجمة فليقبل أى من أعطاه الله مع انتفاء

(*) كما هو معروف فى الفقه ١٢ ز .

. . . .

القيدين المذكورين فليقبل ، قال أبو داود : سألت أحمد عن إشراف النفس فقال : بالقلب ، وقال يعقوب بن محمد : سألت أحمد عنه فقال : هو أن يقول مع نفسه يبعث إلى فلان بكذا ، اهـ . وقال العينى : اختلف العلماء فى قوله : فخذه بعد إجماعهم على أنه أمر ندب وإرشاد . فقال بعضهم : هو ندب لكل من أعطى عطية أن يقبلها سواء كان المعنى سلطانا أو غيره ، صالحا كان أو فاسقا بعد أن كان ممن يجوز عطيته ، روى عن أبى هريرة أنه قال : ما أحد يهدى إلى هدية إلا قبلتها، وأما أن أسأل فلا ، وعن أبى الدرداء مثله، وقال حبيب بن أبى ثابت رأيت هدايا المختار تأتى ابن عمر وابن عباس فيقبلانها ، وقال عثمان بن عفان : جوائز السلطان لحم ظبى زكى ، وسئل أبو جعفر محمد بن على عن هدايا السلطان فقال : إن علمت أنه من غصب وسحت فلا تقبله ، وإن لم تعرف ذلك فاقبله ، ثم ذكر قصة بريرة وقال الشارع : هو لنا هدية ، وقال : ما كان من مأثم فعليهم وما كان من مهنأ فهو لك ، وقبلها علقمة والأسود والنخعى والحسن والشعبى ، وقال آخرون : بل ذلك ندب منه أمته إلى قبول عطية غير السلطان، فأما السلطان فإن بعضهم كان يقول حرام قبول عطيته ، وبعضهم كرهها ولم يقبل ابن سيرين ولا ابن محيريز من السلطان ، وقال ابن المنذر : كره جوائز السلطان الثورى وابن المبارك وأحمد ، وقال آخرون : بل ذلك ندب إلى قبول هدية السلطان دون غيره ، وروى عن عكرمة أنه قال : إنا لا نقبل إلا من الأمراء ، إلى آخر ما بسط العينى من أقوال السلف فى ذلك ، وقال الحافظ : قال الطحاوى : ليس معنى هذا الحديث فى الصدقات ، وإنما هو فى الأموال التى يقسمها الإمام وليست هى من جهة الفقر ولكن من الحقوق ، فلما قال عمر : أعطه من هو أفقر إليه منى لم يرض بذلك لأنه إنما أعطاه لمعنى

قوله : (وقال إن الشمس تدنو الخ) يحتمل(١) أن يكون الراوى ذكرهما معاً وإن كانا قضيتين منفردة كل منهما عن الأخرى .

غير الفقر ، قال : ويؤيده قوله فى رواية شعيب خذه فتموله. فدل ذلك على أنه ليس من الصدقات ، وقال الطبرى : اختلفوا فى قوله : خذه بعد إجماعهم على أنه أمر ندب ، فقيل هو ندب لكل من أعطي عطية كائنا من كان ، وهذا هو الراجح يعنى بالشرطين المتقدمين ، وقيل هو مخصوص بسلطان ، وكان بعضهم يقول يحرم قبول العطية من السلطان ، وبعضهم يقول يكره ، وهو محمول على ما إذا كانت العطية من السلطان الجائر ، والكراهة محمولة على الورع ، وهو المشهور من تصرف السلف . والتحقيق فى المسألة أن من علم كون ماله حلالا فلا ترد عطيته ، ومن علم كون ماله حراما فتحرم عطيته ، ومن شك فيه فالاحتياط رده وهو الورع ، ومن أباحه أخذ بالأصل ، قال ابن المنذر : واحتج من رخص فيه بأن الله تعالى قال فى اليهود : « أكالون للسحت » ، وقد رهن الشارع درعه عند يهودى مع علمه بذلك ، وكذلك أخذ الجزية منهم مع العلم بأن أكثر أموالهم من ثمن الخمر والخنزير والمعاملات الفاسدة اهـ ١٢ .

(١) وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال : قوله مزعة لحم بضم الميم وحكى كسرها وسكون الزاى بعدها مهملة ، أى قطعة ، قال ابن التين : ضبطه بعضهم بفتح الميم والزاى ، والذى أحفظه عن المحدثين الضم. قال الخطابى : يحتمل أن يكون المراد أنه يأتى ساقطا لا قدر له ولا جاه أو يعذب فى وجهه حتى يسقط لحمه لمشاكلة العقوبة فى مواضع الجناية من الأعضاء لكونه أذل وجهه بالسؤال، أو أنه يبعث وجهه عظم كله فيكون ذلك شعاره الذى يعرف به اهـ . والأول صرف للحديث عن ظاهره ، وقد يؤيده ما روى مرفوعا لا يزال العبد يسأل وهو غنى حتى يخلق وجهه ، فلا يكون له عند الله وجه ، ومال المهلب إلى حمله

قوله : (حتى يبلغ العرق نصف الأذن) أى[١] من بعضهم .

قوله : (وليس له غنى) أى ما يغنيه[٢] عن المسئلة ويثنى عنها ، وهو ما يمكن له إنفاد حاجته الحاضرة به ، وهو قوت يوم ، فإن المرأ بعد حصوله

على ظاهره وإلى أن السر فيه أن الشمس تدنو يوم القيامة، فإذا جاء لا لحم بوجهه كانت أذية الشمس له أكثر من غيره ، اهـ . وبهذا تظهر مناسبة إيراد هذا الطرف من حديث الشفاعة عقب هذا الحديث ، انتهى كلام الحافظ . فظاهر كلامه أنهما حديثان ، ويؤيده أيضا تعليق معلى الآتى قريبا إذ ذكر فيه حديث المسألة فقط دون الزيادة ١٢ .

(١) فى المشكاة برواية مسلم عن المقداد قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل ، فيكون الناس على قدر أعمالهم فى العرق، فمنهم من يكون إلى كعبيه ومنهم من يكون إلى ركبتيه ومنهم من يكون إلى حقويه ومنهم من يلجمهم العرق إلجاما، وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده إلى فيه ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره إلى دفع ما يرد على الإمام البخارى أنه ترجم بقوله : «وكم الغنى» ولم يذكر له حديثا ، قال الكرمانى : فإن قلت ليس فى هذه الأحاديث ما يدل على كمية الغنى، وهو من جملة الترجمة. قلت يحتمل أن البخارى حيث ذكر ذلك فى الترجمة ولم يذكر فى الباب حديثا يدل عليه أراد الإشعار بأنه لم يجد حديثا دالا بشرطه ، وأن ما نقلوه فيه من الأحاديث ليس على شرطه ، وذلك كما روى محى السنة فى «حسان المصابيح» أنه صلى الله عليه وسلم قال : من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار قالوا : يا رسول الله وما يغنيه ؟ قال : قدر ما يغديه ويعشيه ، وفى رواية شبع يوم وليلة وفى أخرى : خمسون درهماً أو قيمتها ، وفى أخرى : أوقية أو عدلها .

. . . .

ويحتمل أن يستفاد من لفظ غنى يغنيه ، فإن معناه شيء يقع موقعاً من حاجته ، فمن له ذلك فهو الغنى اه . وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره فى كلامه كما ترى ، وإليه مال السندى إذ قال قوله كم الغنى ، أى: أى قدر من الغنى يحرم به السؤال، وكأنه استنبط من قول النبي صلى الله عليه وسلم من غنى يغنيه أن ما يغنى الإنسان أى يسد حاجته كقوت اليوم فهو غنى يحرم السؤال ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله باب قول الله تعالى : لا يسألون .. الخ غرضه إثبات أن السؤال حرام ، وإثبات أن الغنى الذى يحرم معه السؤال ما مقداره ؟ وقوله : (يغنيه)وهو قوت يوم وليلة ، فعلم أنه لو وجد ما يغنيه يحرم له السؤال، قوله : (ليس له غنى) فعلم أنه لو كان له غنى ، أى يدفع حاجته بالفعل يحرم له السؤال لعدم كونه مسكيناً قوله : (ولا يسأل الناس) فعلم أن السؤال حرام، فلذلك مدح بالإمتناع منه ، قوله : (لا يستطيعون) فعلم أن من يستطيع ضرباً ، فله نوع من الغنى يغنيه عن السؤال ، فلا يحل له السؤال ، قوله : (ولكن المسكين الخ) فعلم أن الأول (*) له نوع من الغنى فهو أحق من الأول بالعطاء وإن كان الأول أيضاً لا يحرم له السؤال ، فعلم أن درجات الغنى متفاوتة أعلاه ما يحرم السؤال وأخذ الزكاة ، ثم ما يحرم السؤال دون أخذ الزكاة ، ثم مالا يحرم السؤال ولا أخذ الزكاة ، لكنه يقلل استحقاقه للإعطاء إليه ، ثم ليس بعده غنى أصلا ، بل بعده الفقر الكامل ، كما أشار إليه بقوله : ولكن المسكين الخ اه . وقال الحافظ : اللام التى فى قوله لقول الله تبارك وتعالى لام التعليل، لأنه أورد الآية تفسيراً لقوله فى الترجمة : وكم الغنى ؟ وكأنه يقول :

(*) كذا فى الأصل وفيه سبقة قلم ظاهر ، والمعنى واضح ١٢ ز .

. . . .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا يجد غنى يغنيه» مبين لقدر الغنى لأن الله تعالى جعل الصدقة للفقراء الموصوفين بهذه الصفة أى من كان كذلك فليس بغنى ومن كان بخلافها فهو غنى ، فحاصله أن شرط السؤال عدم وجدان الغنى لوصف الله الفقراء بقوله لا يستطيعون ضربا فى الأرض إذ من استطاع ضربا فيها فهو واجد لنوع من الغنى ، وأما قول المصنف فى الترجمة : وكم الغنى؟ فلم يذكر فيه حديثا صريحا، فيحتمل أنه أشار إلى أنه لم يرد فيه شىء على شرطه ، ويحتمل أن يستفاد المراد من قوله فى حديث أبى هريرة « الذى لا يجد غنى يغنيه» فإن معناه لا يجد شيئا يقع موقعا من حاجته ، فمن وجد ذلك كان غنيا ، وقد ورد فيه ما أخرجه الترمذى وغيره من حديث ابن مسعود مرفوعا « من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسألته فى وجهه خموش، قيل: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال : خمسون درهما أو قيمتها من الذهب » وتكلم الحافظ على إسناده ، وفى حديث أبى سعيد عند النسائى: «من سأل وله أوقية فقد ألحف » وقد أخرجه ابن حبان فى صحيحه بلفظ فهو الملحف ، وعن سهل بن الحنظلية قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من سأل وعنده مايغنيه فإنما يستكثر من النار فقالوا : يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: قدر ما يغديه ويعشيه » أخرجه أبو داود وصححه ابن حبان ، قال الترمذى : فى حديث ابن مسعود : والعمل على هذا عند بعض أصحابنا كالثورى وابن المبارك وأحمد وإسحاق ، قال : ووسع قوم فى ذلك ، فقالوا : إذا كان عنده خمسون درهما أو أكثر وهو محتاج فله أن يأخذ من الزكاة ، وهو قول الشافعى وغيره من أهل العلم . وقال الشافعى قد يكون الرجل غنيا بالدرهم مع الكسب ، ولا يغنيه الألف مع ضعفه فى نفسه وكثرة عياله . وفى المسألة مذاهب أخرى ، أحدها قول أبى حنيفة إن الغنى من

. . . .

ملك نصابا فيحرم عليه أخذ الزكاة ، واحتج بحديث ابن عباس فى بعث معاذ إلى اليمن، وقول النبى صلى الله عليه وسلم له: «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» فوصف من تؤخذ منه الزكاة بالغنى ، وقد قال لا تحل الصدقة لغنى ، ثانيها أن حده من وجد ما يغديه ويعشيه على ظاهر حديث سهل بن الحنظلية : حكاه الخطابى عن بعضهم ، ومنهم من قال وجهه من لا يجد غداء ولا عشاء على دائم الأوقات ، ثالثها أن حده أربعون درهما ، وهو قول أبى عبيد بن سلام على ظاهر حديث أبى سعيد ، وهو ظاهر من تصرف البخارى لأنه أتبع ذلك قوله «لا يسألون الناس إلحافا» اه كلام الحافظ مختصرا. قلت: ومسألة الحنفية فى ذلك واضحة جدا فإنهم جعلوا الغنى ثلاثة أنواع أحدها ما يوجب الزكاة ، والثانى ما يحرم أخذ الزكاة ، والثالث ما يحرم السؤال ، أما الأولان فهما ملك نصاب موجب للزكاة إلا أن الأول أى الإيجاب يكون بعد تمام الحول ، والثانى يكون بمجرد الملك بدون شرط حولان الحول ، وأما النوع الثالث وهو الذى يحرم السؤال أن يكون له قوت يومه وما يستر عورته كما بسط فى الأوجز فى كتاب الزكاة . وفى آخر الكتاب فى باب التعفف عن المسألة ، وأما غير الحنفية فقد يختلط كلامهم فى الغنى المانع عن أخذ الصدقة والمانع عن السؤال ، فقد قال المغنى: اختلف العلماء فى الغنى المانع عن أخذها ، ونقل عن أحمد فيه روايتان أظهرهما أنه ملك خمسين درهما أو قيمتها من الذهب أو وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب أو تجارة أو نحو ذلك ، ومن ملك من الحبوب أو السائمة أو غيرها ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنيا وإن ملك نصابا ، هذا هو الظاهر من مذهبه، وهو قول الثورى وابن المبارك وإسحاق ، والرواية الثانية أن الغنى ما تحصل به الكفاية ، فإذا لم يكن محتاجا حرمت عليه الصدقة ،

فى غنية عن المسئلة . وهو دال على مقدار(١) الغنى المأخوذ فى أجزاء الترجمة .

قوله : (خشية أن يكب فى النار) ، وهو أعم من يدخلها للخلود فيها بارتداده ، أو يدخلها لا للخلود لما ارتكبه من السؤال الحرام ، وبذلك تظهر(٢) الترجمة .

وإن لم يملك شيئا وإن كان محتاجا حلت له الصدقة وإن كان ملك نصابا ، والأثمان وغيرها فى هذا سواء ، وهو قول مالك والشافعى لقوله صلى الله عليه وسلم لقبيصة لاتحل المسألة إلا لأحد ثلاثة، الحديث، رواه مسلم وأبو داود فمد إباحة المسألة إلى إصابة القوام أو السداد ثم يجوز أن تحرم المسألة ولا يحرم أخذ الصدقة إذا جاءته من غير مسألة فإن المذكور فى الحديث تحريم المسألة فنقتصر عليه اه . مختصرا من الأوجز ، وفى الأوجز أيضا فى موضع آخر فى حديث من سأل منكم وله أوقية الحديث ، قال الباجى : هذا إنما يكون فى السؤال دون الأخذ ، قال الشيخ أبو بكر : تحل الصدقة يريد الزكاة لمن له خمسة أواق وإن كانت واجبة عليه زكاتها إذا كان ذا عيال ، وقال النووى فى باب النهى عن المسألة : اختلف أصحابنا فى مسألة القادر على الكسب على وجهين : أصحهما أنه حرام لظاهر الأحاديث ، والثانى : حلال لثلاثة شروط أن لا يذل نفسه ، ولا يلح فى السؤال ، ولا يؤذى المسئول فإن فقد أحد هذه الشروط فهو حرام بالاتفاق اه مختصرا ١٢ .

(١) أى فيحصل به المطابقة بقوله فى الترجمة وكم الغنى ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ فى التوجيه فإن ظاهر ترجمة الباب أنها فى المسلمين ، وقال الحافظ فى الفتح : وموضع الترجمة منه قوله فى الرواية الثانية فجمع بين عنق وكتفى إلخ وسياقه يشعر بأنه صلى الله عليه وسلم كره منه إلحاحه عليه فى المسألة

(باب خرص[1] التمر)

ويحتمل أن يكون من جهة المشفوع أن له(*) ترك السؤال فمدح اه . وقال العينى : مطابقته بالترجمة من حيث أن الرجل الذى تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أيضا ترك السؤال أصلا مع مراجعة سعد رضى الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسببه ثلاث مرات ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الأول جزم به الحافظ فيما تقدم فى كتاب الإيمان فإن الإمام البخارى ذكر حديث الباب فى باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة الخ قال الحافظ : ومحصل القصة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يوسع العطاء لمن أظهر الإسلام تألفا فلما أعطى الرهط ، وهم من المؤلفة وترك جعيلا وهو من المهاجرين مع أن الجميع سألوه خاطبه سعد فى أمره لأنه كان يرى أن جعيلا أحق منهم لما اختبره منه دونهم ، ولهذا راجع فيه أكثر من مرة فأرشده النبى صلى الله عليه وسلم إلى أمرين أحدهما إعلامه بالحكمة فى إعطاء أولئك وحرمان جعيل مع كونه أحب إليه ممن أعطى ، لأنه لو ترك إعطاء المؤلف لم يؤمن ارتداده فيكون من أهل النار ، ثانيهما إرشاده إلى التوقف عن الثناء بالأمر الباطن دون الثناء بالأمر الظاهر فوضح بهذا فائدة رد الرسول صلى الله عليه وسلم على سعد ، وأنه لا يستلزم محض الإنكار عليه، بل كان أحد الجوابين على طريق المشورة بالأولى، والآخر على طريق الاعتذار اه ١٢ .

(١) بسط الكلام على هذا الباب فى الأوجز ، وجملته أن الخرص ـ بفتح المعجمة وقد تكسر وسكون الراء بعدها صاد مهملة ـ من بابى نصر وضرب هو حزر ما على النخلة وغيرها من الثمرة ، قال ابن رشد فى البداية : أما تقدير النصاب بالخرص واعتباره به فجمهور العلماء على إجازته فى النخيل والأعناب

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

أراد بذلك إثبات جوازه باعتباره فى نفسه حتى يجوز فى العشر والعرية وغيرهما من الصدقات ، ولا ينافيه عروض حرمة البيع بالخرص بعارض شبهة الربى حيث تلزم والله أعلم .

حين يبدو صلاحها لضرورة أن يخلى بينها وبين أهلها يأكلونها رطباً ، وقال داود : لا خرص إلا فى النخيل فقط ، وقال أبو حنيفة وصاحباه : الخرص باطل وعلى رب المال أن يؤدى عشر ما تحت يده زاد على الخرص أو نقص ، والسبب فى اختلافهم معارضة الأصول الأثر الوارد فى ذلك، وهو ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل عبد الله بن رواحة إلى خيبر فيخرص عليهم النخل ، وأما الأصول التى تعارضه فلأنه من باب المزابنة المنهى عنها وهو بيع الثمر فى رءوس النخل بالتمر كيلا ، ولأنه أيضاً من باب بيع الرطب بالتمر نسيئة فيدخله المنع من التفاضل ومن النسيئة . وكلاهما من أصول الربا ، فلما رأى الكوفيون هذا مع أن الخرص الذى كان يخرص على أهل خيبر لم يكن للزكاة ، قالوا : يحتمل أن يكون تخميناً ليعلم ما بأيدى كل قوم من الثمار إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، مع بيان الاختلاف بينهم فى فروع هذا الباب ، مثلا يختص بالنخل أو يلحق به العنب أيضاً ، أو يعم كل ما ينتفع به رطباً وجافاً ، وبالأول قالت الظاهرية ، وبالثانى قال الجمهور ، وإلى الثالث نحا البخارى . وذكر ابن العربى فى العارضة أحاديث الخرص ، ثم قال : ليس فى الخرص حديث صحيح إلا واحد ، وهو المتفق عليه : خرج النبي صلى الله عليه وسلم فى غزوة تبوك فمر على حديقة امرأة فقال : اخرصوها الحديث ، ويليه حديث ابن رواحة فى الخرص على اليهود . واتفق أبو حنيفة وأصحابه على أن الخرص بدعة. وأعجبوا لمساعدة الثورى لهم على ذلك مع معرفته بالسنن وتمكنه فى بحبوحة الأخبار ، وتعلقوا فى ذلك بالنهى عن المزابنة ،

قوله : (فقام رجل) بيان[1] لواقعة وليس فيه تصريح أنه من رجاله صلى الله عليه وسلم أو غيرهم ، والظاهر أنه ليس من الصحابة بل كان من غيرهم ، والمقصود بيان شدة الريح ، وفائدة النهى عن قيامهم بأنفسهم وإقامة رواحلهم .

وقال علماؤنا : يخرص النخل والكرم ، زاد الشافعى فى أحد قوليه والزيتون ، وأما الحبوب فاتفقوا على أنها لا تخرص ، وهذه المسألة عسيرة جداً ، لأنه صلى الله عليه وسلم ثبت عنه خرص النخل ، ولم يثبت عنه خرص الزيتون وكان كثيراً فى حياته وفى بلاده ، ولم يثبت عنه خرص النخل لأخذ الحق إلا عن اليهود لأنهم كانوا غير أمناء فخرص عليهم أما المسلمون فلا يخرص عليهم ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى المسوى : قالت الحنفية : الخرص ليس بشىء ، وأولوا ما روى من ذلك أنه كان تخويفا على الأكلة لئلا يخونوا ، اهـ . هذا هو المعروف من مذهب الحنفية ، ومال شيخنا الكنكوهى إلى جوازه فى العشر والغرية كما ترى ، ونبهت على ذلك على هامش الكوكب الدرى أيضا ١٢

(١) قال الحافظ : وفى رواية الإسماعيلى من طريق عفان عن وهيب : ولم يقم فيها أحد غير رجلين ألقتهما بجبل طىء ، وفيه نظر بينته رواية ابن اسحق ولفظه : ففعل الناس ما أمرهم إلا رجلين من بنى ساعدة خرج أحدهما لحاجته ، وخرج آخر فى طلب بعير له فأما الذى ذهب لحاجته فإنه خنق على مذهبه ، وأما الذى ذهب فى طلب بعيره فاحتملته الريح حتى طرحته بجبل طىء . فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ألم أنهكم أن يخرج رجل إلا ومعه صاحب له ، ثم دعا للذى أصيب على مذهبه فشفى ، وأما الآخر فإنه وصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم من تبوك ، ولم أقف على اسم الرجلين المذكورين ، وأظن ترك ذكرهما وقع عمدا فقد وقع فى آخر حديث ابن إسحاق أن عبد الله بن أبى بكر حدثه أن العباس بن سهل سمى الرجلين ، ولكنه استكتمنى إياهما ، قال : وأبى عبد الله أن يسميهما لنا اهـ ١٢ .

قوله : (قال ابن بكار كلمة معناه أشرف الخ) يعنى[١] أن حاصل عبارته كان' فلما أشرف إلا أنى نسيت ما قاله مكان أشرف فكلمة لما ظرف لقوله أشرف لا لقوله قال فافهم .

قوله (بخير دور الأنصار) والخيرية باعتبار قدم الإسلام وسبقة النصرة

قوله : (لم يوقت الخ وبين فى هذا) وأنت[٢] تعلم ما فيه فإن رواية ابن عمر ليس فيها إبهام حتى يكون حديث أبى سعيد تفسيراً له فإن معناهما ظاهر

---

(١) قال الكرمانى: كلمة «فلما» مقول ابن بكار، ولفظ «قال ابن بكار» مقول البخارى، اهـ . قال الحافظ: ابن بكار هو سهل شيخ البخارى، فكأن البخارى شك فى هذه اللفظة فقال هذا. وقد رواه أبو نعيم فى المستخرج عن أبى مسلم وغيره عن سهل فذكرها بهذا اللفظ سواء ، اهـ . وهو مراد الشيخ قدس سره بقوله : ظرف لقوله أشرف، أى لفظ لما تعلقه بقوله أشرف لا بقوله قال ابن بكار، ١٢

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جدا لا غبار عليه ، قال العينى : بظاهر الحديث المذكور أى حديث ابن عمر أخذ أبو حنيفة رضى الله عنه لأنه صلى الله عليه وسلم لم يقدر فيه مقداراً فدل على وجوب الزكاة فى كل ما يخرج من الأرض، قل أو كثر ، فإن قلت هذا الحديث مجمل يفسره قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، قلت : لا نسلم أنه مجمل فإن المجمل مالا يعرف المراد بصيغته ، لا بالتأمل ولا بغيره ، وهذا الحديث عام فإن كلمة ما من ألفاظ العموم ، فإن قلت سلمنا أنه عام ولكن الحديث المذكور خصصه ، قلت : إجراء العام على عمومه أولى من التخصيص . لأن فيه إخراج بعض «ما» تناوله العام أن يكون مراداً ، ثم بسط العينى اختلاف العلماء فى تلك المسألة على تسعة أقوال ، وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضا ، وفيه اختلفوا فى المراد بالصدقة ، أى فى حديث أبى سعيد ، فقال الجمهور : المراد بها العشر ، وحكى عن الإمام أبى حنيفة ومن معه: أن المراد بها أيضا الزكاة كالأولين والمنفى

. . . .

زكاة التجارة ، وتوضيح ذلك أن نصاب الحبوب والثمار خمسة أوسق لهذا الحديث عند الشافعي ومالك وأحمد وأبي يوسف ومحمد وداود الظاهرى إلا أنهم اختلفوا فى ذلك فيما لا يكال ولا يوسق، فقال داود : إن كل ما يدخل فيه الكيل يراعى فيه النصاب ومالا يدخل فيه الكيل ففى قليله وكثيره الزكاة ، قال الحافظ وهو نوع من الجمع بين الحديثين ، واختلف غير داود فيما لا يوسق ولا يكال كما بسط فى الأوجز. وقال أبو حنيفة ومن معه: إن حديث أبى سعيد محمول على زكاة التجارة ، وهم: عمر بن عبد العزيز ومجاهد وإبراهيم النخعى وغيرهم، واستدلوا بما روى من أحاديث العموم من العشر فيما سقت السماء ، ونصف العشر فيما سقى بالنضح، بسطها العينى ثم قال: وهذه الأحاديث كلها مطلقة وليس فيها فصل، قال ابن رشد: سبب الخلاف فى ذلك معارضة العموم الخصوص والحديثان ثابتان فمن رآى أن الخصوص يبنى على العموم قال : لابد من النصاب ، ومن قال هما متعارضان إذا جهل المتقدم ، ومن رجح العموم قال : لا نصاب ، اه . قلت : واستدل للحنفية بالرواية الخاصة أيضا بمقابلة الخاص ، وهى ما رواه الطحاوى عن جابر ابن عبد الله مرفوعاً وفى كل عشرة أقناء قنو يوضع فى المساجد للمساكين ، وترجم البخارى فى صحيحه « باب تعليق القنو فى المسجد» قال الحافظ بعد ذكر حديث عوف : وفى الباب أيضاً حديث آخر أخرجه ثابت فى الدلائل بلفظ : أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر من كل حائط بقنو يعلق فى المسجد يعنى للمساكين. وفى رواية له وكان عليها معاذ بن جبل ، اه . قال ابن العربى : أقوى المذاهب مذهب أبى حنيفة دليلا وأحوطها للمساكين وأولاها قياما شكراً لنعمة الله ، وعليه يدل عموم الآية والحديث ، قلت : وأجابوا عن حديث أبى سعيد بعشرة أجوبة بسطت فى الأوجز ، الأول أنه منسوخ . قال العينى ومن الأصحاب :

مفسر(١) لايفتقر إلى بيان فالروايتان تثبتان أمرين كل منهما أمرا فلا حاجة إلى حمل إحداهما على الأخرى ، وأما قوله : والزيادة مقبولة فمسلم لاريب فيه فإن زيادة الثقة مقبولة مالم تقع منافية لرواية من هو أوثق منه ولكنه لا يفيد المؤلف لأن الزيادة فى حديث ابن عمر لافى رواية أبى سعيد ، وذلك لأن ما دون خمسة أوسق لم يتناوله رواية أبى سعيد فنفى العشر فيه بمفهوم المخالفة واللقب عند قائليه وتناولته رواية ابن عمر وأثبت العشر فيه ، فالزيادة المعنوية وزيادة إثبات الحكم فى حديث ابن عمر فيقبل لما مهده المؤلف من القاعدة ،

من جعله منسوخا ، ولهم فى تقريره قاعدة فقالوا : إذا ورد حديثان أحدهما عام والآخر خاص فإن علم تقديم العام على الخاص خص العام به . وإن علم تقديم الخاص ينسخ بالعام ، قال محمد بن شجاع : هذا إذا علم التاريخ أما إذا لم يعلم فإن العام يجعل آخراً لما فيه من الاحتياط ، وههنا لم يعلم تاريخه فيجعل العام آخراً والثانى أنها أخبار آحاد لا تقبل فى مقابلة الكتاب وهو العموم ، الثالث ما قاله الجصاص إذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم خبران ، واتفق الفقهاء على استعمال أحدهما ، واختلفوا فى استعمال الآخر فالمتفق على استعماله قاض على المختلف فيه ، والرابع ما قال أيضا إن فيما سقت السماء العشر عام فى إيجابه فى الموسوق وغيره وخبر خمسة أوسق خاص فى الموسوق دون غيره فغير جائز أن يكون بيانا للأول لأن حكم البيان أن يكون شاملا لجميع ما اقتضى البيان إلى آخر ما بسط فى الأوجز من الأجوبة العشرة، وأوجه الأجوبة عندى أن حديث أبى سعيد محمول على ما يأخذه العاشر يعنى أن ما دون خمسة أوسق يؤدونه بأنفسهم ولا يجب رفعه إلى بيت المال ، ١٢

(١) وكتب مولانا حسين على الفنجابى فى تقريره :قوله هذا أى حديث ذى الأوسق: تفسير لقوله فيما سقت . ومدعا البخارى الرد على الحنفية فيقول

وكذلك تمثيله لذلك برواية بلال لايصح فإنه ليس فى شىء من المفسر والمبهم ولامن زيادة الثقة بل اختيار رواية بلال إنما هو مبنى على قاعدة أخرى وهو أن المثبت أولى من النافى ، فإن أراد بقوله الزيادة مقبولة هذا المعنى فلا يفيد أيضا لأن المثبت إنما هو حديث ابن عمر رضى الله عنهما حيث أثبت العشر فى ما دون خمسة أوسق لاحديث أبى سعيد فلزم العمل على مقتضى تلك القاعدة أيضا برواية ابن عمر رضى الله عنهما فيجب العشر فيما دون خمسة أوسق .

قوله : (فإن العائد فى هبته كالعائد فى قيئه) والعود[1] هنا لازم أيضا ولو فى بعض أجزائه وذلك لأن البائع يبيعه من الواهب المتصدق برخص، فالقدر الذى أسقطه من القيمة يعد مرجوعا فيه حكما فالأولى التنزه .

إن الثانى مفسر فيؤخذ به. قلنا ليس «ما» مجملا بل هو عام يتضمن جميع الأفراد وقوله: لأنه لم يوقت فى الأول والثانى مقيد، وفى الثانى زيادة القيد فيؤخذ به ، قلنا : لو سلم أن الأول مطلق والثانى مقيد فقاعدتنا إبقاؤهما على حالهما ، وأما قوله : والزيادة مقبولة ، فالمراد منه ذكر ما لم يذكر الراوى الأول ولايخالفه كالفقرة الزائدة ، وههنا الأول العام يقتضى الحكم فى كل الأفراد ، وأيضا أن الزيادة فى الأول حيث يثبت الحكم فيما لا يثبت الثانى والبخارى نظر إلى اللفظ ، وأما تمثيله بقوله صلى أو لم يصل فأخذ بالأول المثبت فنقول هو بالنظر إلى اعتبار المثبت وهاهنا الأول مثبت فى أقل من خمسة أوسق والثانى ناف فيؤخذ بالمثبت ، اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر . قال الحافظ فى الفتح : وسمى شراؤه برخص عوداً فى الصدقة من حيث أن الغرض منها ثواب الآخرة فإذا اشتراها برخص فكأنه اختار عرض الدنيا على الآخرة مع أن العادة تقتضى بيع مثل ذلك برخص لغير المتصدق فكيف بالمتصدق فيصير راجعاً فى ذلك المقدار

. . . .

الذى سومح فيه ، ثم أفاد ابن سعد فى الطبقات أن اسم هذا الفرس الورد وأنه كان لتميم الدارى فأهداه للنبى صلى الله عليه وسلم فأعطاه لعمر ، ولم أقف على اسم الرجل الذى حمله عليه اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب على حديث الباب بترجمتين الأولى قوله : هل يشترى الرجل صدقته ، والثانية بقوله : لا بأس أن يشترى صدقة غيره ، قال الحافظ : قد يستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث « لا تعد » وقوله : العائد فى صدقته، ولو كان المراد تعميم المنع لقال لا تشتروا الصدقة مثلا. قلت: لا خلاف فى جواز شراء الرجل صدقة غيره لقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث المشهور : « لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة » وفيه أو لرجل اشتراها بماله ، وقال العينى : وفى قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية فإذا كان هـذا جائزا بغير عوض فبالعوض أجوز ، إ هـ . وأما الجزء الأول من الترجمة وهو قوله : هل يشترى الرجل الخ قال الحافظ : قال الزين بن المنير : أورد الترجمة بالاستفهام لأن تنزيل حديث الباب على سببه يضعف معه تعميم المنع لاحتمال تخصيصه بالشراء بدون القيمة لقوله : وظننت أنه يبيعه برخص ، وكذا إطلاق الشارع العود عليه ، بمعنى أنه فى معنى رجوع بعضها إليه بغير عوض ، قال : وقصد بهذه الترجمة التنبيه على أن الذى تضمنته الترجمة التى قبلها من جواز بيع الثمرة قبل إخراج الزكاة ، ليس من جنس شراء الرجل صدقته ، والفرق بينهما دقيق ، وقال ابن المنذر : ليس لأحد أن يتصدق ثم يشتريها للنهى الثابت ويلزم من ذلك فساد البيع إلا إن ثبت الإجماع على جوازه، إهـ. قلت : والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بلفظ الاستفهام فى الترجمة إلى اختلاف مشهور فى هذه المسئلة كما بسط فى الأوجز ، وفيه : قال ابن

. . . .

الملك : ذهب بعض العلماء إلى أن شراء المتصدق صدقته حرام لظاهر هذا الحديث، والأكثرون على أنها كراهة تنزيه، لكون القبح فيه لغيره وهو أن المتصدق عليه ربما يسامح للمتصدق فى الثمن فيكون كالعائد فى صدقته فى ذلك المقدار الذى سومح فيه ، قال النووى : نهى تنزيه لا تحريم فيكره لمن تصدق بشيء أن يشتريه ممن دفعه إليه أما إذا ورثه أو انتقل إلى ثالث ثم اشتراه منه المتصدق فلا كراهة فيه ، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور ، وقال جماعة من العلماء : النهى عن شراء صدقته للتحريم ، قال الموفق: ليس لمخرج الزكاة شراؤها ممن صارت إليه وهو قول الحسن وقتادة ومالك ، وقال أصحاب مالك : إن اشتراها لم ينقض البيع ، وقال الشافعى وغيره : يجوز لقول النبى صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة ، الحديث ، ولنا ماروى عمر أنه قال حملت على فرس ، الحديث ، وقال ابن بطال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته وهو قول مالك والكوفيين والشافعى ، سواء كانت الصدقة فرضا أو تطوعا ، فإن اشترى أحد صدقته لم يفسخ بيعه، وأولى به التنزه عنها، قال ابن المنذر: رخص فى شراء الصدقة الحسن وعكرمة وربيعة والأوزاعى ، وقال ابن القصار : قال قوم : لا يجوز لأحد أن يشترى صدقته ويفسخ البيع، ولم يذكر قائل ذلك وكأنه يريد به أهل الظاهر ، وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال . قال ابن التين : وشذت فرقة من أهل الظاهر ، فكرهت أخذها بالميراث ورأوه من باب الرجوع فى الصدقة وهو سهو ، لأنها تدخل قهراً وإنما كره شراؤها لئلا يحابيه المصدق بها عليه فيصير عائدا فى بعض صدقته . وقال الباجى : أجاز بعض العلماء شراء الرجل صدقته، وكرهه بعض فإن نزل عندنا لم نفسخه ، وبهذا قال القاضى أبو محمد . وهو قول أبى حنيفة والشافعى . وقال الشيخ أبو اسحاق : يفسخ الشراء لنهى النبى

قوله : (كخ كخ) كلمة يعبر[1] بها عند تقبيح ما فعله الصبي كقولنا: جهي جهي و پهو پهو .

عليه الصلاة والسلام ، والقولان يتخرجان من المذهب ، إنتهى - ما في الأوجز ملخصاً ١٢ .

(١) قال الكرماني : بفتح الكاف وكسرها وتسكين الخاء ، ويجوز كسرها مع التنوين ، كلمة يزجر بها الصبيان أي اتركه وارم به ، وأشار البخاري في باب من تكلم بالفارسية إلى أنها أعجمية معربة ، إنتهى - وقال الحافظ : بفتح الكاف وكسرها وسكون المعجمة مثقلا ومخففا وبكسر الخاء منونة وغير منونة، فيخرج من ذلك ست لغات ، والثانية توكيد للأولى كلمة تقال لردع الصبي عند تناوله ما يستقذر . قيل عربية ، وقيل أعجمية، وزعم الداودي أنها معربة ا ه زاد القسطلاني قال ابن مالك في التسهيل : إنها من أسماء الأفعال ، وفي التحفة إنها من أسماء الأصوات ، وبه قطع ابن هشام في حواشيه على التسهيل ، ا ه

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب ما يذكر في الصدقة للنبي صلى الله عليه وسلم وآله ، قال الحافظ : لم يعين الحكم لشهرة الاختلاف فيه ، قلت : وفي الباب مسألتان : الأولى حكم الصدقة على النبي صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ كان يحرم على النبي صلى الله عليه وسلم صدقة الفرض والتطوع كما نقل فيه غير واحد ، منهم الخطابي الإجماع ، لكن حكى غير واحد عن الشافعي رضي الله عنه في التطوع قولا ، وكذا في رواية عن أحمد ولفظه في رواية الميموني : لا يحل للنبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته صدقة الفطر وزكاة الأموال والصدقة يصرفها الرجل على محتاج يريد بها وجه الله ، فأما غير ذلك فلا ، أليس يقال كل معروف صدقة . قال ابن قدامة

. . . .

ليس ما نقل عنه من ذلك بواضح الدلالة ، وإنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال كالقرض والهدية وفعل المعروف كان غير محرم ، قال الماوردى : يحرم عليه كل ما كان من الأموال متقوما . وقال غيره : لا تحرم عليه الصدقة العامة كمياه الآبار وكالمساجد . واختلف هل كان تحريم الصدقة من خصائصه صلى الله عليه وسلم دون الأنبياء ، أو كلهم سواء فى ذلك ا ه . قال الموفق: الظاهر أن الصدقة جميعها كانت محرمة عليه صلى الله عليه وسلم ، فرضها ونفلها ، لأن اجتنابها كان من دلائل نبوته وعلاماتها ، ففى حديث إسلام سلمان الفارسى أن الذى أخبره عن النبى صلى الله عليه وسلم ووصفه قال : « يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة » ، وقال أبو هريرة : كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا أتى بطعام سأل عنه فإن قيل صدقة قال لأصحابه : كلوا ولم يأكل ، الحديث أخرجه البخارى وقال عليه الصلاة والسلام : إنى لأنقلب إلى أهلى فأجد التمرة ساقطة فأرفعها لآكلها ثم أخشى أن تكون صدقة فألقيها ، رواه مسلم ، وقال صلى الله عليه وسلم: «إنا لا تحل لنا الصدقة» ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم كان أشرف الخلق وكان له من المغانم خمس الخمس والصفى ، فحرم نوعى الصدقة فرضها ونفلها ، وآله دونه فى الشرف ، ولهم خمس الخمس وحده فحرموا أحد نوعيها وهو الفرض ، وقد روى عن أحمد أن صدقة التطوع لم تكن محرمة عليه ، ثم ذكر قول الميمونى المذكور ثم قال : الصحيح أن هذا لا يدل على إباحة الصدقة له إنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال على الحقيقة كالقرض والهدية وفعل المعروف غير محرم عليه ، لكن فيه دلالة على التسوية بينه وبين آله فى تحريم صدقة التطوع عليهم ، لقوله بأن الصدقة على المحتاج يريد بها وجه الله محرما عليهما وهذا هو صدقة التطوع فصارت الروايتان فى تحريم صدقة التطوع على آله ، ا ه .

. . . .

والمسألة الثانية ما أشار إليه البخارى بقوله : وآله ، وفيها بحثان : الأول فى حكم الصدقة على الآل ، والثانى فى المراد بالآل ، أما الأول فقد قال الحافظ : هل يلتحق به صلى الله عليه وسلم آله أم لا ، قال ابن قدامة : لا نعلم خلافا فى أن بنى هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة كذا قال ، وقد نقل الطبرى الجواز أيضا عن أبى حنيفة ، وقيل عنه يجوز لهم إذا حرموا سهم ذوى القربى حكاه الطحاوى ، ونقله بعض المالكية عن الأبهرى منهم وهو وجه لبعض الشافعية ، وعن أبى يوسف يحل من بعضهم لبعض لا من غيرهم ، وعند المالكية فى ذلك أربعة أقوال مشهورة ، الجواز ، المنع ، وجواز التطوع دون الفرض ، عكسه ، وأدلة المنع ظاهرة من حديث الباب وغيره ولقوله تعالى : « قل ما أسألكم عليه من أجر » ولو أحلها لآله لأوشك أن يطعنوا فيه ، وثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم الصدقة أوساخ الناس كما رواه مسلم . ويؤخذ من هذا جواز التطوع دون الفرض وهو قول أكثر الحنفية ، والمصحح عند الشافعية والحنابلة ، وأما عكسه فقالوا : إن الواجب حق لازم لا يلحق بآخذه ذلة بخلاف التطوع ، ووجه التفرقة بين بنى هاشم وغيرهم أن موجب المنع رفع يد الأدنى على الأعلى فأما الأعلى على مثله فلا ولم أر لمن أجاز مطلقا دليلا إلا ما تقدم عن أبى حنيفة . اهـ . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز وحكى فيه عن الباجى قولين فقط : الأول ما قال ابن القاسم لا ندرى ذلك إلا فى الصدقة المفروضة ولا بأس أن يعطوا من التطوع ومن أعطاهم شيئا من المفروضة لم يجزه ، والثانى ما حكى ابن نافع عن مالك أن ذلك فى جميع الصدقات الفرض والتطوع . وجه قول ابن القاسم أن لفظ الصدقة مصروف إلى

. . . .

المعهودة وهى التى هى أوساخ الناس فأما التطوع فلا فرق بينها وبين الهبة ، ووجه قول ابن نافع أن لفظ الصدقة عام فيحمل على عمومه ، وفى المحلى : أما التطوع فالصحيح عند الشافعية والحنابلة جوازه وهو قولنا ، قال الموفق : يجوز لذوى القربى الأخذ من صدقة التطوع ، وعن أحمد رواية أخرى أنهم يمنعونها أيضا لعموم قوله صلى الله عليه وسلم : لا تحل لنا الصدقة ، والأول أظهر فإنه صلى الله عليه وسلم قال : المعروف كله صدقة ، متفق عليه ، ولا خلاف فى إباحة المعروف إلى الهاشمى ، قال النووى : أما صدقة التطوع فللشافعى فيها ثلاثه أقوال أصحها أنها تحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحل لآله ، وفى الدر المختار جازت التطوعات من الصدقات لبنى هاشم ، قال ابن عابدين : نقل فى البحر عن عدة كتب أن النفل جائز لهم إجماعا وذكر أنه المذهب إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

البحث الثانى فى المراد بالآل ، وبسط الكلام على ذلك أيضا فى الأوجز وفيه أما الآل فيدخل فيهم بنو هاشم إجماعا ، قال الموفق : لا نعلم خلافا فى أن بنى هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة ، وأما بنو المطلب فهل لهم الأخذ من الزكاة على روايتين : إحداهما ليس لهم ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم : أنا وبنو المطلب لم نفترق فى جاهلية ولا إسلام ، ولأنهم يستحقون من خمس الخمس ، والرواية الثانية لهم الأخذ ، وهو قول أبى حنيفة لأنهم دخلوا فى عموم قوله: «إنما الصدقات» ، الآية، لكن خرج بنو هاشم لقوله صلى الله عليه وسلم : «لا تحل الصدقة لآل محمد» فيجب أن يختص المنع بهم، ولا يصح قياس بنى المطلب على بنى هاشم لأن بنى هاشم أقرب إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأشرف وهم آل النبى صلى الله عليه وسلم ومشاركة بنى المطلب لهم فى خمس الخمس

(باب أخذ الصدقة من الأغنياء)

وترد فى الفقراء حيث كانوا

يعنى[١] بذلك أنه لا يجب الإنفاق على أهل تلك البلدة فقط وإن كان الأولى عدم النقل إلا لضرورة ، ودلالة الرواية على الترجمة ظاهرة حيث عم ولم يخص فقال ترد على فقرائهم ، وظاهر أن أهل الكتاب هؤلاء الذين بعث

ليست بمجرد القرابة بدليل أن بنى عبد شمس وبنى نوفل يساوونهم فى القرابة ولم يعطوا شيئاً وإنما شاركوه بالنصرة . والنصرة لا تقتضى منع الزكاة . وقال النووى : مذهب الشافعى وموافقيه أن آله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب وبه قال بعض المالكية . وقال أبو حنيفة ومالك : هم بنو هاشم خاصة ، قال القاضى : قال بعض العلماء : هم قريش كلها . وقال أصبغ المالكى : هم بنو قصى ، وقال الزرقانى : هم بنو هاشم فقط عند مالك وأكثر أصحابه وأبى حنيفة إلا أنه استثنى آل أبى لهب ، وعند الشافعى وبعض المالكية بنو هاشم وبنو المطلب ، وعند أحمد القولان ، اه ملخصا من الأوجز . قلت : واقتصر الخرقى على استثناء بنى هاشم فقط فالظاهر أن هذا هو المرجح عندهم ، ١٢ .

(١) اعلم أولا أنهم اختلفوا فى مسألة جواز نقل الزكاة من بلد المال إلى غيره ، وبناء على ذلك اختلفوا فى مراد الإمام البخارى بالترجمة . قال الحافظ : قد اختلف العلماء فى هذه المسألة فأجاز النقل الليث وأبو حنيفة وأصحابهما ، ونقله ابن المنذر عن الشافعى واختاره . والأصح عند الشافعية والمالكية والجمهور ترك النقل ، فلو خالف ونقل أجزأ عند المالكية على الأصح ، ولم يجزىء عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخارى . لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد ، وفيه من هو متصف بصفة الاستحقاق اه وقال الموفق : المذهب أنه لا يجوز نقل الصدقة من بلدها إلى

عليهم بمعاذ لم يكن لهم بلد فقط، بل كانوا فى بلاد وأمصار وقرى ، فأخبروا أن الصدقة مردودة عليهم أينما كانوا، إلا أن صدقة بلدة ترد عليها فقط، مع أن

مسافة القصر ، قال أبو داود: سمعت أحمد سئل عن الزكاة يبعث بها من بلد إلى بلد قال: لا، قيل: وإن كان قرابته بها؟ قال: لا، واستحب أكثر أهل العلم أن لا تنقل من بلدها، وروى عن الحسن والنخعى أنهما كرها نقل الزكاة من بلد إلى بلد إلا لذى قرابة، وكان أبو العالية يبعث بزكاته إلى المدينة. فإن خالف ونقلها أجزأته فى قول أكثر أهل العلم، قال القاضى: ظاهر كلام أحمد يقتضى ذلك ولم أجد عنه نصا فى المسألة ، وذكر أبو الخطاب فيها روايتين إحداهما يجزؤه ، واختارها ، والأخرى لا تجزؤه ، اختارها ابن حامد ، فإن استغنى عنها فقراء أهل بلدها جاز نقلها ، نص عليه أحمد ، وقال أيضا لا تخرج صدقة قوم عنهم من بلد إلى بلد إلا أن يكون فيها فضل عنهم ، لأن الذى كان يجبى إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر من الصدقة إنما كان عن فضل عنهم يعطون ما يكفيهم ويخرج الفضل عنهم اه مختصرا. وفى العينى قال الطيبى: اتفقوا على أنها إذا انقلت يسقط الفرض عنه إلا عمر بن عبد العزيز ، فإنه رد صدقة نقلت من خراسان إلى الشام إلى مكانها من خراسان اه. وفى البذل عن الدر المختار كره نقلها من بلد إلى آخر إلا إلى قرابة أو أحوج أو أصلح أو أورع أو أنفع للمسلمين أو إلى طالب علم أو إلى الزهاد أو كانت معجلة قبل تمام الحول ، فلا يكره اه. إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا فى مراد المصنف بالترجمة قال الكرمانى: قوله فى الترجمة حيث كانوا اختلفوا فى نقل الزكاة من بلد إلى آخر مع وجود المستحقين، فقال الشافعى: لا ، وقال أبو حنيفة: نعم ، فالظاهر أن غرض البخارى بيان الامتناع أى ترد على فقراء أولئك الأغنياء فى موضع وجد لهم الفقراء ، وإلا جاز النقل ، ويحتمل أن يكون غرضه عكسه اه. وتعقبه العينى إذ قال قوله حيث

الظاهر أن المراد بالضمير فى المحلين هم المسلمون[١] ، أى تؤخذ من أغنياء المسلمين ، وترد فى فقرائهم .

كانوا يشعر بأنه اختار جواز نقل الزكاة، وما قال الكرمانى الظاهر أن غرض البخارى الخ ليس الظاهر ماقاله فإنه قال: ترد حيث كانوا أى الفقراء ، وهو أعم من أن يكونوا فى موضع كان فيه الأغنياء أو فى غيره ، فالعجب منه العكس حيث جعل الامتناع ظاهرا ، وهو محتمل ، وجعل الظاهر عكسا اه ، قلت : أصل الخلاف فى أن الشراح الشافعية مالوا إلى أن مرجع ضمير «حيث» كانوا إلى الأغنياء ، والشراح الحنيفة مالوا إلى أن المرجع « الفقراء » ، وقال الحافظ قوله: باب أخذ الصدقة من الأغنياء الخ قال الإسماعيلى : ظاهر حديث الباب أن الصدقة ترد على فقراء من أخذت من أغنيائهم ، وقال ابن المنير : اختار البخارى جواز نقل الزكاة من بلد المال لعموم قوله : فترد فى فقرائهم . لأن الضمير يعود على المسلمين ، فأى فقير منهم ردت فيه الصدقة فى أى جهة كان ، فقد وافق عموم الحديث، قال الحافظ: والذى يتبادر إلى الذهن من هذا الحديث عدم النقل، وأن الضمير يعود على المخاطبين، فيختص بذلك فقراؤهم لكن رجح ابن دقيق العيد الأول ، وقال إنه وإن لم يكن الأظهر إلا أنه يقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين فى قواعد الشرع الكلية لا تعتبر فى الزكاة ، كما لا تعتبر فى الصلاة، فلا يختص بهم الحكم وإن اختص بهم خطاب المواجهة، ثم قال الحافظ بعد ذكر اختلاف العلماء فى المسألة فلو خالف ونقل أجزأ عند المالكية على الأصح ، ولم يجزىء عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخارى لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد، وفيه من هو متصف بصفة الاستحقاق اه ١٢ .

(١) وبذلك جزم ابن المنير ، واختاره ابن دقيق العيد ، وقال العينى :

قوله : (فأخذها لأهله حطبا) وفيه الترجمة[1] حيث أخذ الخشبة من البحر ، لم يذكر الخمس فيها ، ولا رد النبي صلى الله عليه وسلم فعله ذلك ، ولم يقل

استدل به بعضهم على عدم جواز نقل الزكاة لقوله ترد على فقرائهم ، وهذا الاستدلال غير صحيح ، لأن الضمير فى فقرائهم يرجع إلى فقراء المسلمين . وهو أعم من أن يكون من فقراء أهل تلك البلدة أو غيرهم اه ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قال ابن بطال : وفى أخذ الرجل الخشبة حطبا لأهله دليل على أن ما يؤخذ من البحر لا شيء فيه ، وهو لمن وجده حتى يستحق اه . قال الحافظ قال الإسماعيلى : ليس فى هذا الحديث شيء يناسب الترجمة: رجل اقترض قرضا فارتجع قرضه ، وكذا قال الداودى : حديث الخشبة ليس من هذا الباب فى شيء ، وأجاب أبو عبد الملك بأنه أشار به إلى أن كل ما ألقاه البحر جاز أخذه ، ولا خمس فيه ، وقال ابن المنير: موضع الاستشهاد منه أخذ الرجل الخشبة على أنها حطب ، فإذا قلنا شرع من قبلنا شرع لنا فيستفاد منه إباحة ما يلفظه البحر من مثل ذلك مما نشأ فى البحر أو عطب فانقطع ملك صاحبه كذلك ما لم يتقدم عليه ملك لأحد من باب الأولى ، وكذلك ما يحتاج إلى معاناة وتعب فى استخراجه أيضاً اه. وقال العينى: بعد ذكر قول الإسماعيلى والداودى: وأجاب عنه من ساعده ، ووجه كلامه منهم عبد الملك *) فقال : إنما أدخل البخارى هذا الحديث فى هذا الباب ، لأنه يريد أن كل ما ألقاه البحر جاز التقاطه ، ولا خمس فيه إذا لم يعلم أنه من مال المسلمين . وأما إذا علم أنه منه فلا يجوز أخذه ، لأن الرجل إنما أخذ خشبة على الإباحة ليملكها فوجد فيها المال ، ومنهم ابن المنير ، فقال موضع الاستشهاد إنما هو أخذ الخشبة على أنها حطب ، فدل على إباحة مثل ذلك مما يلفظه البحر ، أما مما ينشأ فيه كالعنبر ،

(*) كذا فى الأصل ، وتقدم فى كلام الحافظ أبو عبد الملك ١٢ .

أيضا[١] إنه كان شريعة لهم ، وأما أنتم معشر الصحابة فلا يجوز لكم الإنتفاع بما تأخذون من البحر إلا بعد إخراج الخمس ، فعلم أنه ليس فيما يصاب من البحر ، وللحسن أن يقول إن الرجل كان إذا أخذ الخشبة نوى أن يوفى منها الخمس إذ صدعها ، ثم إذا وجد فيها ماله ورقعة صاحبه ترك ما قصده حيث

أو بما سبق فيه ملك وعطب . وانقطع ملك صاحبه منه على اختلاف بين العلماء فى تمليك هذا مطلقا أو مفصلا ، وإذا جاز تمليك الخشبة وتقدم عليها ملك متملك ، فنحو العنبر الذى لم يتقدم عليه ملك أولى . قال العينى : الترجمة مايستخرج من البحر ، والحديث يدل على مايستخرج من البحر فالمطابقة فى مجرد الاستخراج من البحر مع قطع النظر عن غيره وأدنى الملابسة فى التطابق كاف اه مختصرا ١٢ .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله فأخذها لأهله حطبا ، ولم يعط منها أى من تلك الخشبة خمساً ، يعنى لم يدع أحدا قبل العلم بسدها حين أراد أن يشقها ليعطى له خمسها ، ويحمل أربعة أخماسها لأهلها . كما كان هو اللائق على تقدير وجوب الخمس فيما يصاب من البحر ، لا يقال جاز أن يكون هو قد أعطى خمسها يعنى قد دعا أحدا لأن يعطى له خمسها قبل العلم بسدها ، ثم إذا علم بسدها أمسكه من الإعطاء لأنه لو كان الأمر كذلك لكان النبى صلى الله عليه وسلم يبينه إلى أصحابه كما يقتضيه المقام ، فإن المقام مقام المدح لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما مدح الرجل المسلف بإخلاص النية وصدق العهد واستجابة الدعوة كان اللائق أن يبين إخلاص المسلف ويمدحه به أيضاً ، فيقول إنه لما أراد أن يشق تلك الخشبة دعا رجلا ليعطيه خمسها ، فلما لم يمدحه النبى صلى الله عليه وسلم به علم أنه لم يخمس منها لعدم وجوب الخمس فيها ، فإن قلت جاز أن يكون الخمس لم يكن واجبا فى ذلك الزمان فيما يصاب من البحر ويستخرج منه . فلذلك لم يخمس ذلك الرجل من تلك الخشبة ، فلم يبينه

علم أنه من خالص ملكه هبة له من صاحبه المديون مع أن شرائع من(١) قبلنا شريعة لنا ، إذا لم يرد من الشريعة نسخه، ومن ذهب إلى الخمس فيما يصاب من البحر بجعل الركاز أعم من الأرض والماء يجعله منسوخا بقوله صلى الله

النبي صلى الله عليه وسلم لذلك قلت: لو سلم ذلك فحينئذ كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يبين لأصحابه مسألة شريعته، بأن مثل تلك الخشبة مما يستخرج من البحر يجب فيه الخمس فى شريعتنا ، فلما لم يبين لهم مع أن السكوت فى موضع الاحتياج إلى البيان بيان علم أنه لا خمس فيه ا ه ١٢ .

(١) قال صاحب نور الأنوار: أما شرائع من قبلنا فلمحقة بالكتاب والسنة . قال صاحب قمر الأقمار : يعنى أن هذه الشرائع إنما تلزمنا إذا قصها الله ورسوله من غير إنكار، فالأولى ملحقة بالكتاب، والثانية ملحقة بالسنة، وقال صاحب نور الأنوار فى موضع آخر: واختلف فيها، فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا، وقال بعضهم لا تلزمنا قط، والمختار أن شرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار ، فإنه إذا لم يقص الله علينا بل وجدت فى التوراة والإنجيل فقط فلا تلزمنا ، لأنهم حرفوهما كثيرا ، وأدرجوا فيهما أحكاما بهواء أنفسهم ، فلم يتيقن أنها من عند الله، وكذا إذا قص الله علينا ثم أنكر بعد نقل القصة صريحا بأن قال : لا تفعلوا مثل ذلك ، أو دلالة بأن قال ذلك كان جزاء ظلمهم ، فحينئذ يحرم علينا العمل به ، وهذا أصل كبير لأبى حنيفة يتفرع عليه أكثر الأحكام الفقهية ، فمثال مالم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية فهذا كله باق علينا، ومثال ما أنكره علينا بعد القصة قوله تعالى: «وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر» الآية، ثم قال: «ذلك جزيناهم ببغيهم » ، فعلم أنه لم يكن حراما علينا . ثم هذه الشرائع التى تلزمنا إنما تلزمنا

عليه وسلم فى الركاز الخمس، فلا حجة فيما ذكره المؤلف على الحسن، وإن كانت المسألة صحيحة فى نفسها إذ لا يجب الخمس فى مصاب[1] البحر .

قوله : (فى المعدن جبار[2] وفى الركاز الخمس) يعنى بذلك أن الوارد فى الرواية مشير إلى أن الركاز غير المعدن حيث فرق بينهما ، ولو كانا واحدا

على أنها شريعة لرسولنا عليه السلام ، لا على أنها شرائع للأنبياء السابقين، لأنها إذا قصت فى كتابنا بلا إنكار صارت جزأ من ديننا ، وقد قال الله تعالى لنبينا عليه السلام : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » اه مختصرا، قال الرازى فى تفسيره : فى الآية دليل على أن شرع من قبلنا يلزمنا وأجاب عما يورد عليه ١٢

(١) وهو مذهب الجمهور ، قال الحافظ : فرق الأوزاعى بين ما يوجد فى الساحل فيخمس . أو فى البحر بالغوص أو نحوه فلا شىء فيه، وذهب الجمهور إلى أنه لا يجب فيه شىء ، إلا ما روى عن عمر بن عبد العزيز كما أخرجه ابن أبى شيبة، وكذا الزهرى والحسن وقول أبى يوسف ورواية عن أحمد اه. وقال العينى: لا زكاة فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر ونحوه، فى ظاهر قول الخرقى . وروى نحو ذلك عن ابن عباس ، وبه قال عمر بن عبد العزيز وعطاء ومالك والشافعى والثورى وأبو حنيفة ومحمد وأبو ثور، وعن أحمد رواية أخرى أن فيه الزكاة لأنه خارج من معدن التبر وبه قال أبو يوسف وإسحق، وقال الأوزاعى : إن وجد عنبرة فى صفة البحر خمست ، وإن غاص عليها فى مثل بحر الهند فلا شىء فيها ، لا خمس ولا نفل ولا غيره ، وروى ابن أبى شيبة بسنده إلى جابر ليس فى العنبر زكاة ، وإنما هو غنيمة لمن أخذه اه . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز مع ذكر دلائل الفريقين ١٢

(٢) اعلم أولا أن فى مسائل المعدن والركاز أبحاث وسيعة الأذيال. بسطت

. . . .

فى الأوجز مع اختلاف العلماء فى فروعها ، ودلائل كل فريق فى مختاره، وثانيا أن المذكور فى كلام الإمام البخارى مسألتان: الأولى المعدن ، وقد اختلفت الأئمة فى الواجب فيه على ثلاثة أقوال ، قال الباجى: المعدن على ضربين ضرب يتكلف به مؤنة عمل فهذا لاخلاف «أى عندهم» أنه لاتجب فيه غير الزكاة ، وضرب لا يتكلف فيه مؤنة عمل ، فهذا اختلف فيه قول مالك ، فقال مرة فيه الزكاة وقال مرة أخرى فيه الخمس ، وقال أحمد وإسحق : لا تؤخذ من كل معدن إلا الزكاة ، وقال أبو حنيفة : يؤخذ من كل معدن الخمس، وللشافعى مثل الثلاثة الأقوال ، وفى «تحفة المحتاج» من استخرج ذهبا أو فضةمن معدن لزمه ربع عشره . وفى قول: الخمس قياساعلى الركاز بجامع الإخفاء فى الأرض ، وفى قول : إن حصل بتعب كطحن ومعالجة بنار فربع العشر، وإلا فخمس اه. وذكرت هذه الأقوال الثلاثة فى الإحياء ، ورجح الثالث ، وقال : الإحتياط أن يخرج الخمس من القليل والكثير، ومن غير النقدين أيضا خروجا من شبهة الخلاف ، وقال الباجى: الندرة التى لا يتكلف فيها عمل، روى ابن القاسم عن مالك فيه الخمس ، وروى ابن نافع عن مالك فيه الزكاة ، وجه رواية ابن القاسم قوله صلى الله عليه وسلم «فى الركاز الخمس» والركاز: الموضوع فى الأرض، وهو دفن الجاهلية ، والقطع الموجودة فى الأرض من الذهب والفضة ، ووجه قول ابن نافع أن هذا مستفاد من الأرض فوجبت الزكاة دون الخمس .قلت: والعمدة فى فروع المالكية رواية ابن القاسم كما فى الشرح الكبير وغيره. وبسط فى الأوجز فى دلائل من أوجب فى المعدن الخمس، والمسألة الثانيةمسألة الركاز . وهو بكسر الراء وتخفيف الكاف آخره زاى ، مأخوذ من الركز ، قال الباجى :اختلف

. . . .

الناس فى معنى الركاز ، فاختلف قول مالك فى ذلك ، فمعنى ما روى عنه ابن القاسم أن الركاز ما وجد فى الأرض من قطع الذهب والورق مخلصا لا يحتاج فى تصفيته إلى عمل، سواء كان مما دفن فى الأرض أو مما أنبتته الأرض ، ومعنى ماروى ابن نافع أن الركاز ما وضع فى الأرض إ ه . وفى العينى قال ابن بطال ذهب أبو حنيفة والثورى إلى أن المعدن كالركاز ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازا ، وهى قطع من الذهب ، تخرج من المعادن وهو قول صاحب العين وأبى عبيد ، وفى المجمع: الركاز عند أهل الحجاز كنوز الجاهلية المدفونة فى الأرض ، وعند أهل العراق المعادن ، لأن كلا منهما مركوز فى الأرض، أى ثابت ، قال ملك العلماء : هو اسم المعدن حقيقة، وإنما يطلق على الكنز مجازاً لدلائل بسطت فى الأوجز ، وفى الدر المختار هو: لغة من الركز ، أى الإثبات بمعنى المركوز ، وشرعا مال مركوز تحت أرض أعم من معدن خلقى ، ومن كنز مدفون دفنه الكفار ، قال ابن عابدين : خصيه بالكافر لأن كنزه هو الذى يخمس إ ه ملخصاً من الأوجز. إذا عرفت هذا فقد علمت أن الركاز يعم المعدن والكنز عند الحنفية ، وهو مؤدى قول لمالك والشافعى كما تقدم، وأما غير الحنفية فالمشهور عنهم أن الركاز دفين الجاهلية. قال ابن قدامة فى الشرح الكبير: الركاز ما وجد من دفن الجاهلية عليه علامتهم ، فإن كان عليه علامة المسلمين ، أو لم تكن عليه علامة فهو لقطة والدفن بكسر الدال المدفون . والركاز الذى يتعلق به وجوب الخمس ما كان من دفن الجاهلية هذا قول الحسن والشعبى ومالك والشافعى وأبى ثور . ويعتبر ذلك بأن يرى عليه علامتهم كأسماء ملوكهم وصورهم وصلبهم وأصنامهم، ونحو ذلك. لأن الظاهر أنه لهم فإن كان عليه علامة الإسلام أو اسم النبى صلى الله عليه وسلم أو أحد من خلفاء المسلمين ونحو ذلك فهو لقطة . لأنه ملك مسلم لم يعلم زواله عنه . انتهى مختصرا .

لقيل وفيه الخمس : وأنت تعلم أن المعدن ليس هو الركاز، وإنما هو المركز[1] فالمعدن ظرف ، والركاز مظروف ، فلو قيل : وفيه الخمس . افات المقصود

---

(١) وفى الأوجز المعادن جمع معدن بكسر الدال من عدن إذا أقام لإقامة الذهب والفضة به ، أو لإقامة الناس فيها شتاء وصيفا. قال ابن عابدين: معدن بفتح الميم وكسر الدال، وفتحها إسماعيل عن النووى ، وأصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه ، ثم اشتهر فى نفس الأجزاء المستقرة التى ركبها الله تعالى فى الأرض يوم خلق الأرض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلا قرينة إهـ وقال الراغب: عدن بمكان كذا أى استقر، ومنه : المعدن لمستقر الجواهر اهـ. وفى الأوجز استدل بالحديث من قال : إن الركاز غير المعدن . إذ قال صلى الله عليه وسلم: المعدن جبار وفى الركاز الخمس، فغاير بينهما بالعطف ولو كانا واحدا لقال: وفيه الخمس، ولا يرد ذلك إلا على من قال : إن الركاز هو المعدن ، ولم أجد القائل به، بل قالت الحنفية الركاز يعم المعدن والكنز والمغايرة بين العام والخاص مما لا يخفى ، فلو قال : وفيه الخمس لعلم حكم المعدن دون الكنز ، على أن الروايات مختلفة ، ففى شرح الإحياء أن لفظ الصحيح البئر جبار * ، وفى الركاز الخمس ، فلو قال : وفيه الخمس لحصل الالتباس باحتمال عود الضمير إلى البئر اهـ مختصراً . قلت : وفى وضع المظهر موضع المضمر ها هنا دفع توهم آخر أيضا ، فقد حكى عن ابن عابدين فى هامش رد المحتار قال الإمام أبو يوسف فى كتابه «الخراج» : حدثنى عبد الله بن سعيد بن أبى سعيد المقبرى قال : كان أهل الجاهلية إذا عطب الرجل فى قليب جعلوا القليب عقله ، وإذا قتلته دابة جعلوها عقله ، وإذا قتله معدن جعلوه عقله ، فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال : العجماء جبار ، والمعدن

(*) وهكذا لفظ كتاب الخراج الآتى قريبا ١٢ ز

وفسد المعنى(١) إذ صار المعنى حينئذ : ويجب الخمس فى حفرة الركاز(*) ، وليس بمراد إذ لا خمس فيه ، بل الخمس إنما هو فى الحاصل المستفاد من المعدن،

جبار ، والبئر جبار ، وفى الركاز الخمس، فقيل : ما الركاز يارسول الله ؟ فقال : الذهب والفضة الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلقت» اه . فلو قال رسول الله : فيه الخمس ، كان يتوهم أن أهل الجاهلية كانوا يجعلون المعدن كله عقلا فأبدله النبى صلى الله عليه وسلم إلى الخمس ، فلأجل ذلك وضع المظهر موضع المضمر وأبدل اللفظ لئلا يتوهم أن خمس المعدن لمن قتله المعدن ١٢ .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله: وليس المعدن بركاز، لأنهم فسر والركاز بما يركزه العبد، والمعدن ليس بما يركزه العبد بل هو مما يخلقه الله تعالى فى الأرض. فلم يدخل تحت الركاز الذى وجب فيه الخمس بالنص المذكور ، ثم استدل البخارى على قوله وليس المعدن بركاز بقوله صلى الله عليه وسلم المعدن جبار، وفى الركاز الخمس، حيث قابل المعدن بالركاز، ولو كان المعدن ركازا لكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول : المعدن جبار وفيه الخمس ، بوضع المضمر موضع المظهر كما تقتضى القاعدة العربية ، وكذا استدل عليه بأن عمر بن عبد العزيز أخذ من المعادن الزكاة دون الخمس ، فلو كان المعدن ركازاً لأخذ منه الخمس دون الزكاة، وكذلك استدل عليه بقول الحسن .وما كان من أرض السلم ففيه الزكاة حيث أوجب الزكاة فى المعدن ، لأن كلمة ما فى هذه الفقرة عبارة عن المعدن فعلم أن المعدن ليس بركاز إنتهى حاصل كلام البخارى . قلنا المعدن ركاز لأن الركاز على مافسره صاحب القاموس مايركز فى الأرض سواء كان الركز من الله تعالى كما فى المعدن ، أو كان من العبد ، كما فى الكنز ، فتفسيركم للركاز بما يركزه العبد مخالف لما فسره صاحب القاموس، وأما قوله صلى الله عليه وسلم «المعدن جبار» الخ . فاعلم أن المعدن فى اللغة اسم لمكان خلق فيه الخزانة . وفى

(*) أى كرها ١٢ منه

فلا حجة للبخارى فى الرواية ، وأما أخذ(١) عمر بن عبد العزيز فلا يدرى ما كان وجهه مع أنه ليس أخذ الخمس منفيا فيه ، فأما أخذ ربع العشر فإن كان

العرف يطلق على نفس الخزانة إطلاقاً لاسم الظرف على المظروف ، والمراد به فى الحديث المعنى الأول دون الثانى ، كما يدل عليه قوله جبار لأن الجبار لا يكون إلا ما منه الهلاك وهو المكان دون الخزانة ، وإذا كان المراد بالمعدن المكان، فحينئذ لا يصح أن يرجع إليه الضمير ، فيقال وفيه الخمس إلا بارتكاب نوع من الاستخدام ، فلأجل هذه النكتة اللطيفة قال : وفى الركاز الخمس ، وأراد بالركاز الكنز والمعدن بمعنى الخزانة، فلله بلاغة النبى صلى الله عليه وسلم حيث بين فى الجملة الأولى حكم الظرف وفى الجملة الثانية حكم المظروف بكلام بليغ تنشط منه قلوب الناظرين ، وأما أخذ عمر بن عبد العزيز الزكاة من المعادن ، فذلك فعل التابعى، لا يقوم حجة علينا ، بل هم رجال ونحن رجال، ولو سلم لجاز أن يكون عمر بن عبد العزيز أخذ خمس تلك المعادن فى ابتداء الإخراج ، ثم لما حال عليها الحول أخذ من كل مائتين خمسة زكاتها ، وأما قول الحسن وما كان من أرض السلم ، فالظاهر أن كلمة ما فيه عبارة عن الركاز بقرينة السياق فالاعتراض به كما هو وارد علينا كذلك هو وارد عليكم ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، ولو سلم أن المراد بها المعدن فقلنا هذا قول التابعى لا يقوم حجة علينا فى مقابلة النص، وإن وجدته الخ . هذا أيضا قول الحسن وسمعت الشيخ قدس سره مرة أخرى إن نقل قول الحسن ليس للإعتراض فى شىء بل هو لبيان مذهبه اهـ ١٢ .

(١) وفعله هذا موافق للمعروف من قول الأئمة الثلاثة كما تقدم قريباً ، أنهم أوجبوا فى المعدن الزكاة ، قال الحافظ : قوله : أخذ عمر بن عبد العزيز وصله أبو عبيد فى كتاب الأموال من طريق الثورى عن عبد الله بن أبى بكر

بعد حولان الحول فلا يضرنا[١] ، وإن كان بفور أخذه من المعدن فهو وارد على كل أصحاب المذاهب، إذ لا قائل[٢] بوجوب الزكاة فيه قبل الحول. فما هو جوابكم فهو جوابنا ؟

ابن عمرو بن حزم نحوه ، وروى البيهقي من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة أن عمر بن عبد العزيز جعل المعدن بمنزله الركاز ، يؤخذ منه الخمس ، ثم عقب بكتاب آخر فجعل فيه الزكاه اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله لايدرى وجهه لعله أشار إلى ما قالوا إن أخذ الزكاة من المعادن لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما بسط فى الأوجز فى حديث مالك فى إقطاعه صلى الله عليه وسلم لبلال « المعادن » ، وفى آخره : « فتلك المعادن لا تؤخذ منها إلى اليوم إلا الزكاة » قال الحافظ فى التلخيص : رواه أبو داود والطبرانى والحاكم والبيهقى موصولا، وليست فيه الزيادة . قال الشافعى بعد أن روى حديث مالك: ليس هذا مما يثبته أهل الحديث ، ولم يثبتوه ولم يكن فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا إقطاعه . أما الزكاة فى المعادن دون الخمس ، فليست مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وفى آخره : وتعقب العينى فى البناية على رفعه اهـ ،قلت: فارجع إليه لو شئت التفصيل وهذا الوجيز لا يسع الأبحاث الطويلة ١٢ .

(١) وهذا ظاهر، فإن فى الذهب والفضة تجب الزكاة فى كل عام بعد حولان الحول ١٢ .

(٢) هذا مشكل جداً، فإن المسأله خلافية شهيرة، والمرجح عند الأئمة الثلاثة القائلين بوجوب الزكاة فى المعدن إيجابها على الفور ، قال مالك فى موطأه : لا يؤخذ من المعادن مما يخرج منها شيء حتى يبلغ عشرين ديناراً أومائتى درهم ، فإذا بلغ ذلك ففيه الزكاة مكانه. أى فى ذلك الوقت ، قال الباجى : يحتمل أن

(وقال الحسن[١] رحمه الله) ماكان من ركاز فى أرض الحرب، ففيه الخمس ، وذلك لأنه فى حكم الغنيمة، ولا يكون له حكم الغنيمة عندنا إلا إذا لم يكن دخوله

يريد بذلك عند أخذه من المعدن . ويحتمل أن يريد بذلك عند تصفيته واقتسامه ، قال البـاجى : الأظهر عنـدى أن الزكاة إنما تجب فيه عند انفصاله من معـدنه كالثمرة ، والزرع تجب فيه الزكاة ببدو صلاحه . وفى تحفة المحتاج للشافعية : وقت وجوبه حصول النيل بيـده ، ووقت الإخراج بعـد التنقية والتخليص ، وقال الموفق: لا يجوز إخراج زكاته إلا بعد سبكه وتصفيته كعشر الحب اهـ . مختصراً من الأوجز ، وفيه أيضاً بعـد ذلك فى الأبحاث المتعلقة بالمسألة الرابعة اشتراط الحول نفـاه الإمام مالك فى الموطأ . قال الزرقانى : وافقـه الشافعى فى القـديم ، وقال فى الجـديد لا زكاة حتى يحول عليه الحول ، وفى تحفـة المحتاج للشافعيـة : لا يشترط له الحـول على المذهب : لأنه إنما اعتبر لأجـل تـكامل النمـاء ، والمستخرج من المعدن نمـاء كله . فأشبه الثمر والزرع ، وقال الموفق : تجب الزكاة فيـه حين يتناوله . ويكمل نصابه ، ولا يعتـبر له حول ، وهذا قول مالك والشافعى وأصحاب الرأى، وقال إسحاق وابن المنذر : لا شىء فى المعدن حتى يحول عليه الحول، لعموم قوله صـلى الله عليه وسلم: « لازكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » ، ولنا أنه مال مستفاد من الأرض ، فلا يعتبر فى وجوب حقه حول كالزرع والثمار والركاز. اهـ مختصرا من الأوجز . ولعل مبنى كلام الشيخ قـدس سره أن نقـله المذاهب بأسرهم يقولون فى حديث لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول إنه إجماعى فتأمل ١٢ .

(١) قال الحافظ : وصله ابن أبى شيبة بلفظ : إذا وجد الكنز فى أرض العدو ففيه الخمس ، وإذا وجد فى أرض العرب ففيه الزكاة ، قال ابن المنذر : لا أعلم أحداً فرق هذه التفرقة غير الحسن اهـ . وفى الأوجز قال الموفق :

فى دار الحرب بأمان ، بل دخل فيها متلصصا أو متغلبا ، فأما إذا دخلها بأمان ، فإن أخذه شيئا من أموالهم يكون غدرا . وهذا التفصيل مرعى أيضا على مذهب[١] الحنفية فى قوله : وإن وجدت لقطة فى أرض العدو .

(وقال بعض[٢] النـاس) المعـدن ركاز وأصاب هذا القائل فيما قاله ، لأن الركاز هو المركوز ، أعم من أن يكون بصنع أو بغيره ، فقد قال صاحب

الأصل فى صدقة الركاز ماروى عن أبى هريرة مرفوعاه فى الركاز الخمس ، متفق عليه وهو أيضا مجمع عليه ، قال ابن المنذر : لا نعلم أحداً خالف هذا الحديث إلا الحسن ، فإنه فرق فى أرض الحرب وأرض العرب ، قال الزرقانى : سواء كان فى دار الإسلام أو الحرب عند الجمهور ، خلافا للحسن البصرى ، اهـ مختصرا من الأوجز ، ١٢ .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله قال الحسن الخ غرضه أنه بين خمس الركاز ، ولم يتعرض إلى خمس المعدن فعلم أنه ليس(*) فيه قوله فعرفها لأنه مستأمن فى أرض العدو ، فلو لم يعرفها يلزم الغدر ثم إذا عرفها فإن كانت للمسلمين ووجد مالكها فهى للمالك ، وإن لم يجد مالكها فهى لقطة ، وإن كانت من العدو ووجد مالكها فهى للمالك ، وإن لم يجد مالكها فهى فى حكم الغنيمة ، ففيه الخمس ، هذا مراد الحسن ، وهو المذهب عندنا أيضاً اهـ ١٢ .

(٢) هـذا أول المواضع التى أورد فيها الإمام البخـارى على بعض العلمـاء بقوله : « وقال بعض النـاس » وهى أربـع وعشرون موضعاً فى سائر كتابه ، وهذه أولهـا ، ومن ههنا إلى كتاب الإكراه ذكر هذا اللفظ فى سبعة مواضع ، وذكره فى كتاب الإكراه فى موضعين ، وفى كتاب الحيـل فى أربعـة عشر موضعاً ، وآخرها فى كتاب الأحكام فى باب ترجمة الحكام فى موضع واحد ، فصـارت أربعـا وعشرين ، والمعروف عنـد العلمـاء أن هذه كلها إيرادات على الحنفية لاسيما على الإمام الأعظـم أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وهذا صحيح

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

باعتبار أكثر المواضع ، وإلا فسيأتي قريباً في الموضع الثاني في كتاب الهبة في باب إذا قال : أخدمتك هذه الجارية ؟ وقال بعض الناس : هذه عارية ، وإن قال كسوتك هذا الثوب فهذه هبة ، فقد أورده أيضاً البخاري بقول : « قال بعض الناس » وكلتا المسألتين إجماعيتان . قال الحافظ : قال ابن بطال : لا أعلم خلافاً أن من قال أخدمتك هذه الجارية أنه قد وهب له الخدمة خاصة فإن الإخدام لا يقتضي تمليك الرقبة ، ثم قال : ولم يختلف العلماء فيمن قال كسوتك هذا الثوب مدة معينة أن له شرطه ، وإن لم يذكر أجلا فهو هبة ، وقد قال تعالى : « فكفارته إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم » ولم تختلف الأمة أن ذلك تمليك الطعام والكسوة ، اهـ مختصراً ، ولم يذكر الإمام البخاري في مسألة الكسوة المدة ، فهي هبة إجماعاً . وهكذا في بعض من المواضع الأخر لم ينفرد الحنفية فيها ، بل شاركهم فيها غيرهم أيضاً ، كما قالوه في هذا الموضع الذي نحن بصدده أيضاً ، قال العيني : جزم ابن التين بأن المراد به هو أبو حنيفة : من أين أخذه ؟ فلم لا يجوز أن يكون مراده هو سفيان الثوري من أهل الكوفة ، والأوزاعي من أهل الشام ، فإنهما قالا مثل ما قال أبو حنيفة : إن المعدن كالركاز وفيه الخمس في قليله وكثيره اهـ . وقد قالوا في الموضع الرابع والعشرين في باب ترجمة الحكام ، قال الكرماني : قال مغلطائي المصري : كأنه يريد ببعض الناس الشافعي ، وهو رد لقول من قال : إن البخاري إذا قال بعض الناس أراد به أبا حنيفة ، ووجهه في الكرماني ، وتعقب على الكرماني العيني ليس هذا محله ، وقال الحافظ : في هذا الموضع أراد ببعض الناس : محمد بن الحسن ، فإنه الذي اشترط أن لا بد في الترجمة من اثنين ، وخالف أصحابه الكوفيون ، ووافقه الشافعي ، فتعلق بذلك مغلطائي . فقال فيه

القاموس(١) فى بيان الركزة : إنها واحدة الركاز وهو ما ركزه الله تعالى فى المعادن ، أى أحدثه كأركزه ودفين أهل الجاهلية الخ فعلم أن إطلاق الركزة

رد لقول من قال : إن البخارى إذا قال بعض الناس يريد الحنفية ، وتعقبه الكرمانى فقال : يحمل على الأغلب أو أراد ههنا بعض الحنفية ، لأن محمداً قائل بذلك ، ولا يمنع ذلك أن يوافقه الشافعى، كما لا يمنع أن يوافق الحنفية فى غير هذه المسألة بعض الأئمة اهـ. قلت : والأمر كذلك كما لا يخفى على من يعرف مذاهب العلماء فى هذه المواضع الأربع والعشرين، وقولهم ههنا المراد به محمد ، وإن وافقه الشافعى فى ذلك عجيب ، أفذلك لأن محمداً أجل من الشافعى أو أشهر منه ؟ فتأمل . وأغرب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال قوله : قال بعض الناس إلخ أراد به إمامنا أبا حنيفة رحمه الله تعالى ولم يصرح باسمه رعاية للأدب ، وأما التعبير بالناس فليس للتخفيف ، بل لأنه لو قال بعض الفقهاء أو بعض العلماء لوقع علة غضبه عليه مبدأ الاشتقاق وهذا من أقبح القبائح اهـ ١٢ .

(١) كما بسط ذلك فى الأوجز ، وتقدم شىء من ذلك من أن العينى حكى عن ابن بطال ذهب أبو حنيفة والثورى إلى أن المعدن كالركاز ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازا ، وهى قطع من الذهب تخرج من المعادن ، وهو قول صاحب العين وأبى عبيدة، وفى مجمع الغرائب: الركاز المعادن ، وفى النهاية لابن الأثير : المعدن والركاز واحد ، قال ابن عابدين : وفى المنح عن المغرب هو المعدن أو الكنز، لأن كلا منهما مركوز فى الأرض وإن اختلف الراكز ، قال ملك العلماء : هو اسم للمعدن حقيقة وإنما يطلق على الكنز مجازا لدلائل أحدها أنه مأخوذ من الركز وهو الإثبات ، وما فى المعدن هو المثبت فى الأرض لا الكنز ، لأنه وضع مجاوراً للأرض اهـ مختصراً

يشمل كليهما . فإثبات الخمس فيه عمل بما تناوله النص(١) ، وأما ما علل به المؤلف

من الأوجز . وقال العينى: قال الخطابى: الركاز وجهان المال الذى يوجد مدفوناً لا يعلم له مالك ركاز ، وعروق الذهب والفضة ركاز ، وعن هذا قال صاحب الهداية : الركاز يطلق على المعدن وعلى المال المدفون، وقال أبو عبيد الهروى : اختلف فى تفسير الركاز، قال أهل العراق : هى المعادن ، وقال أهل الحجاز : هى كنوز أهل الجاهلية ، وكل محتمل فى اللغة اهـ .

(١) قلت : بل هو نص من النبى صلى الله عليه وسلم ، قال محمد فى موطأه : الحديث المعروف أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « فى الركاز الخمس ، قيل : يارسول الله وما الركاز ؟ قال : المال الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلق السموات والأرض فى هذه المعادن، ففيها الخمس وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا اهـ ، وقول الإمام محمد : إنه حديث معروف: حجة لا سيما للحنفية ، وفى التعليق الممجد قوله الحديث المعروف ، أخرجه الأئمة الستة وغيرهم من حديث أبى هريرة مطولا ومختصراً ، ويؤيده ما أخرجه البيهقى فى المعرفة عن حبان بن على عن عبد الله بن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبيه ، عن أبى هريرة مرفوعاً « الركاز الذى ينبت بالأرض » وفى عبد الله كلام . وروى أبو يوسف أيضاً عن عبد الله بسنده عن أبى هريرة مرفوعاً « فى الركاز الخمس ، قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذى خلقه الله فى الأرض يوم خلقت» ذكره البيهقى ، اهـ مختصراً . وقال الموفق : احتج من أوجب الخمس بقول النبى صلى الله عليه وسلم ما لم يكن فى طريق مأتى ، ولا فى قرية عامرة ففيه وفى الركاز الخمس . رواه النسائى والجوزجانى وغيرهما ، وفى رواية : ما كان فى الخراب ففيها وفى الركاز الخمس . وروى سعيد والجوزجانى بإسنادهما عن عبد الله بن سعيد المقبرى عن أبيه عن

قول هـذا البعض من أنه يقـال : أركز المعدن فافترا،(١) عليهم ، وأيا ما كان لحاصل هذا الاستدلال الذى نسبه إليهم أن العرب تقول: أركز المعدن بإدخال

أبى هـريرة قال : قال رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم : « الركاز هو الذهب الذى ينبت من الأرض » ، وفى حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « فى الركاز الخمس قيل : يا رسـول الله وما الركاز ؟ قال : هو الذهب والفضة المخـلوقان فى الأرض يوم خلق الله السمـوات والأرض ، وهـذا نص ، وفى حديث عنـه عليه السـلام أنه قال : فى السيوب الخمس، قال والسيوب عروق الذهب والفضة التى تحت الأرض اهـ . وفى الأوجز عن ملك العلماء هو اسم للمعـدن حقيقة ، ويطلق على الـكنز مجـازاً لدلائل منها أن رسـول الله صلى الله عليه وسـلم سئل عما يوجـد من الـكنز العـادى ، فقال فيه وفى الركاز الخمس ، عطف الركاز على الـكنز والشىء لا يعطف على نفسه هو الأصل ، ومنها ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم لمـا قال: « المعدن جبار وفى الركاز الخمس، قيل : وما الركاز يا رسول الله؟ قال هو المال الذى خلقـه الله تعـالى فى الأرض يوم خلق السموات والأرض » اهـ. وقال العينى : فى كتاب الديات فى باب المعدن جبـار قد أورد أبو عمر فى التمهيـد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبـد الله ابن عمرو قال صلى الله عليه وسـلم : فى كنز وجده رجل الحديث ، وفى آخره ففيـه وفى الركاز الخمس ، قال القاضى عياض : عطف الركاز على الـكنز دليل على أن الركاز غير الـكنز وأنه المعـدن كما يقوله أهل العراق ، فهو حجة لمخالف الشافعى انتهى ١٢ .

(١) قال القسطلانى: واعترضه بعضهم بأنه لم ينقل عن بعض الناس ولا عن العرب أنهم قالوا أركز المعـدن ، وإنمـا قالوا أركز الرجـل ، فإذا لم يكن هـذا صحيحـا ، فـكيف يتوجـه الإلزام بقول القـائل قد يقـال لمن وهب إلخ اهـ .

همزة السلب(١) عليه ، فعلم أن ما يكون فى المعدن ، ويخرج منه ، يصح إطلاق الركاز عليه، لأن المخرج المسلوب المدلول عليه بقوله: أركز يكون ركازاً لا غير ، فبهذا الإطلاق يصح دخوله فى حكم المدفون فيخمس ، ثم اعترض المؤلف على هذا الاحتجاج بأنه لو كان هذا الإطلاق سبباً للإشتراك فى الحكم ، وهو وجوب الخمس لكان يلزم وجوب الخمس فى الثمار وغيرها أيضاً مما ذكره(٢) هنا ، لأن الهمزة فى قولهم أركزت للوجدان، فبقى الموجود الذى صار بسببه ذا ركز ركازاً ، وأنت تعلم أن استدلال المؤلف هذا اختراع

وهكذا قال العينى إذ قال : قوله لأنه يقال الخ الضمير فى « لأنه » ضمير الشأن. وأشار به إلى تعليل من يقول إن المعدن هو الركاز ، وليس كذلك لأنه لم ينقل عنهم ، ولا عن العرب أنهم قالوا : أركز المعدن إلى آخر ما تقدم عن القسطلانى ١٢ .

(١) كما يدل عليه كلام الإمام البخارى إذ فسر قوله أركز المعدن بقوله إذا خرج منه شىء ، قال القسطلانى : بفتح الخاء المعجمة بغير همزة قبلها ولأبى ذر أخرج بهمزة مضمومة اهـ ، فإذا يقال أركز بخروج الركاز أو إخراجه فلابد أن يكون الهمزة للسلب ١٢ .

(٢) قال العينى: أراد أنه يلزم أن يقال كل واحد من الموهوب والربح والثمر ركاز ، فيجب فيه الخمس ، وليس كذلك بل الواجب فيه العشر ومعنى أركز الرجل صار له ركاز من قطع الذهب ، ولا يلزم منه أنه إذا وهب له شىء أن يقال له أركزت بالخطاب وكذلك إذا ربح ربحا كثيراً أو كثر ثمره ، ولو علم المعترض أن معنى أفعل ههنا ما هو لما اعترض ولا أفحش فيه ، ومعنى أفعل ههنا للصيرورة يعنى لصيرورة الشىء منسوبا إلى ما اشتق منه الفعل ، كأغد البعير أى صار ذا غدة ، ومعنى أركز الرجل صار له ركاز من قطع الذهب ، ولا يقال

منه ، وقد ذهب فى الاستدلال على مدعاهم مذهبه فى الاحتجاج على دعاويه ، فأثبت الحكم بمجرد إطلاق اللفظ ، ولم ينظر إلى علة الحكم وسببه ، وأن الإطلاق هل هو حقيقة أو مجاز مع أن استدلالهم رحمهم الله لشمول لفظ الركاز المعدن بحسب الحقيقة اللغوية ، وقولهم : اركز الرجل مجاز ، والجامع الكثرة فكأنه ينبت معه هذه الأشياء ولا ينقطع كما لا ينقطع ما فى المعدن ، وأما ما قاله المؤلف من أنه رضى الله تعالى عنه ناقض[1] قوله ، فإنما هو أمر لا بد من رده ، وذلك لأنه رضى الله عنه لم يقل إلا أن الواجد لو خاف فتنة

إلا بهذا القيد أعنى من قطع الذهب ولا يقال أركز الرجل مطلقا اه. وهكذا قال القسطلانى إذ قال: ومعنى أركز الرجل صار له ركازمن قطع الذهب، ولا يلزم منه إذا وهب له شىء أن يقال له أركزت بالخطاب ، وكذا إذا ربح ربحا كثيراً أو كثر ثمره ، ولو علم المعترض إلى آخر ما تقدم فى كلام العينى ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله أركز المعدن الهمزة إما للسلب فمعناه دفع الركاز عن نفسه أو للتصيير كما يقال أغد البعير إذا صار ذا غدة ، فمعناه صار ذا ركاز، والمراد بالمعدن ههنا الظرف فكان المظروف ركازا. وقوله أركزت قلنا إطلاق الركاز ههنا على الموهوب أو الربح أو الثمار مجاز للمبالغة فى كثرته بخلاف قوله أركز المعدن لأنه على حقيقته فلا اعتراض عليه أصلا بل هو شاهد صحيح لنا فى إدخال المعدن فى الركاز اه ١٢ .

(١) قال العينى: هذا ليس بمناقضته لأنه فهم من كلام هذا القائل غير ما أراده فصدر عنه هذا بلا تأمل بيان ذلك أن الطحاوى حكى عن أبى حنيفة أنه قال من وجد ركازا فلا بأس أن يعطى الخمس للمساكين، وإن كان محتاجا جاز له أن يأخذه لنفسه، قال: وإنما أراد أبو حنيفة أنه تأول أن له حقا فى بيت المال ، ونصيبا فى الفىء . فلذلك له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضاً من ذلك إه. وحكى

فى أداء الخمس إلى الإمام ، كما إذا خاف أن يسلبه المال كله أو يتهمه بكذب أو سرقة وخيانة ، فإنه لا يدفعه إليه حينئذ ، بل يتصدق على الفقراء بنفسه ، ولا مناقضة فيه ، وإنما كانت المناقضة لو أنكر هذا البعض رضى الله تعالى عنه وجوب الخمس رأساً ، وليس كذلك فإنه سلم وجوبه عليه ، وإنما أخرج

الكرمانى عن ابن بطال أن قول البخارى إنه ناقضه تعسف إذ مراده مما حكاه الطحاوى أن له أن يأخذه لنفسه عوضا مما له من الحقوق فى بيت المال ، لا أنه أسقط الخمس من المعدن بعد ما أوجبه فيه إ ﻫ. وهكذا قال القسطلانى قد اعترض ابن بطال المؤلف فى هذه المناقضة بأن الذى أجاز أبو حنيفة كتمانه إنما هو إذا كان محتاجا إليه ، بمعنى أنه يتأول أن له حقا فى بيت المال ونصيبا فى الفىء ، فأجاز له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضا عن ذلك ، لا أنه أسقط الخمس عن المعدن بعد ما أوجبه فيه ا ﻫ. قلت ومع ذلك لم ينفرد الحنفية بذلك، قال الموفق : يجوز أن يتولى الإنسان تفرقة الخمس بنفسه ، وبه قال أصحاب الرأى وابن المنذر لأن عليا رضى الله تعالى عنه أمر واجد الكنز بتفرقته على المساكين ، قاله الإمام أحمد ، ولأنه أدى الحق إلى مستحقه ، فيبرىء منه كما لو فرق الزكاة ويتخرج أن لا يجوز لأن الصحيح أنه فىء فلم يملك تفرقته بنفسه كخمس الغنيمة ، وبهذا قال أبو ثور ، قال القاضى: وليس للإمام رد خمس الركاز لأنه حق مال ، فلم يجز رده على من وجب عليه كالزكاة وخمس الغنيمة ، وقال ابن عقيل يجوز لأنه روى عن عمر أنه رد بعضه على واجده ، ولأنه فىء فجاز رده أو رد بعضه على واجده كخراج الأرض، وهذا قول أبى حنيفة إ ﻫ. قلت : وما قال الحافظ قد نقل الطحاوى المسألة التى ذكرها ابن بطال . ونقل أيضا أنه لو وجد فى داره معدنا ، فليس عليه شىء . وبهذا يتجه اعتراض البخارى إ ﻫ. بعيد من مثل الحافظ لأن العلماء كلهم اختلفوا فى الموضع الذى

توسط الإمام[1] لعارض ، وقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » ، وقوله عليه السلام : « ليس لمؤمن أن يعرض نفسه للهلاك » أو كما قال ، يؤيدان ما قاله .

يجب فيه الخمس، وقد بسط الكلام على ذلك الموفق ، وجعل المواضع أربعة أقسام. وبسط الاختلاف فى الركاز الذى يوجد فى هذه المواضع فأى إيراد فى أرض خاص أوجب فيها الخمس أحد دون أحد . وفى الدر المختار المعدن لاشىء فيه إن وجده فى داره وحانوته وأرضه فى رواية الأصل، قال ابن عابدين: قوله فى رواية الأصل راجع لقوله وأرضه ، قال فى غاية البيان فى الأرض المملوكة روايتان عن أبى حنيفة فعلى رواية الأصل لافرق بين الأرض والدار حيث لا شىء فيهما ، لأن الأرض لما انتقلت إليه انتقلت بجميع أجزائها ، والمعدن من تربة الأرض فلم يجب فيه الخمس لما ملكه كالغنيمة إذا باعها الإمام من إنسان سقط عنها حق سائر الناس ، لأنه ملكها ببدل كذا قال الجصاص ، وعلى رواية الجامع الصغير بينهما فرق ، وهو أن الدار لا مؤنة فيها أصلا فلم تخمس فصار الكل للواجد بخلاف الأرض فإن فيها مؤنة الخراج والعشر فتخمس ، ثم قال بعد ذكر خلاف الصاحبين : والحاصل أن الإمام فرق فى وجوب الخمس بين المعدن والكنز، وبين المفازة والدار ، وبين الأرض المباحة والمملوكة وهما لم يفرقا بين ذلك فى الوجوب اهـ ١٢ .

(١) وقد اختلفوا فى توسط الإمام فى أداء الزكاة مطلقا ، قال الموفق : يستحب للإنسان أن يلى تفرقة الزكاة بنفسه ليكون على يقين من وصولها إلى مستحقها ، سواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة ، قال الإمام أحمد أعجب إلى أن يخرجها ، وإن دفعها إلى السلطان فهو جائز ، وقال الحسن ومكحول وسعيد بن جبير وغيرهم : يضعها رب المال فى موضعها ، وقال الثورى

. . . .

احلف لهم واكذبهم ولا تعطهم شيئا إذا لم يضعوها مواضعها ، وقال الشعبي وأبو جعفر إذا رأيت الولاة لا يعدلون فضعها فى أهل الحاجة ، وروى عن أحمد أما صدقة الأرض فيعجبنى دفعها إلى السلطان، وأما زكاة الأموال كالمواشى فلا بأس أن يضعها فى الفقراء والمساكين، فظاهر هذا أنه استحب دفع العشر خاصة إلى الأئمة ، وذلك لأن العشر قد ذهب قوم إلى أنه مؤنة الأرض فهو كالخراج يتولاه الأئمة بخلاف سائر الزكاة إلى آخر ما بسط من أقاويل العلماء فى ذلك ، وبسط النووى فى شرح المهذب الكلام فى تفريق الزكاة بنفسه أو دفعه إلى الإمام ، وقال : ويجوز لرب المال أن يفرق زكاة الأموال الباطنة بنفسه وهى: الذهب والفضة وعروض التجارة والركاز ، لما روى عن عثمان أنه قال فى المحرم : هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عنده دين فليقض دينه ثم يزك بقية ماله ، أخرجه البيهقى فى المسند الكبير بسند صحيح ، قلت : وأخرجه أيضاً مالك فى الموطأ ، ثم قال النووى: ويجوز أن يوكل من يفرق ، ويجوز أن تدفع إلى الإمام ، وفى الأفضل ثلاثة أوجه : أحدها : أن يفرق بنفسه وهو ظاهر النص ، والثانى : أن الأفضل أن يدفع إلى الإمام : عادلا كان أو جائراً ، ومن أصحابنا من قال : إن كان عادلا فالدفع إليه أفضل ، وإن كان جائراً فتفرقته بنفسه أفضل، لقوله صلى الله عليه وسلم: « فمن سألها على وجهها فليعطها ومن سئل فوقه فلا يعطه ، وأما الأموال الظاهرة وهى : الماشية والزروع والمعادن ففى زكاتها قولان . قال فى القديم يجب دفعها إلى الإمام ، وقال فى الجديد يجوز أن يفرقها بنفسه ،ثم قال بعد الكلام الطويل: أما لأموال الظاهرة فظاهر كلام جماعة من العراقيين أنها على الخلاف ، ولكن المذهب أن دفعها إلى الإمام أفضل وجها واحدا ، فحصل فى الأفضل أوجه ، أصحها أن دفعها إلى

قوله : (صدقة[١] الفطر فريضة) ولا يفرق هؤلاء بين الفرض والواجب ، فكان مذهبهم كمذهبنا .

الإمام أفضل إن كانت ظاهرة مطلقا أو باطنة وهو عادل ، وإلا فتفريقها بنفسه أفضل ، والثانى بنفسه أفضل مطلقا ، والثالث الدفع إليه مطلقا ، والرابع الدفع إلى العادل أفضل، وبنفسه أفضل من الجائر، الخامس فى الظاهرة الدفع أفضل ، والباطنة بنفسه ، والسادس لا يجوز الدفع إلى الجائر إ هـ مختصرا ـ فعلم من هذا كله أن الحنفية ليسوا بمنفردين فى جواز التفرقة بنفسه١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره الفروع هذا الباب كإخراج البر والأقط وقيد المسلمين فى الحديث . وغير ذلك لتقدم الكلام عليها فى تقرير الترمذى كما فى الكوكب الدرى، وتعرض لحكمها لأنه لم يذكر فى الكوكب،وقد ترجم الإمام البخارى بقوله «باب فرض صدقة الفطر » وما أفاده الشيخ قدس سره من أنهم لا يفرقون بين الفرض والواجب معروف،ولذا ترى أن الإمام البخارى ترجم ههنا باب فرض صدقة الفطر ، وسيأتى قريبا باب وجوب الحج،والفرق عند الحنفية بين الفرض والواجب معروف،قال الحافظ:قوله رأى أبو العالية الخ إنما اقتصر البخارى على ذكر هؤلاء الثلاثة لكونهم صرحوا بفرضيتها وإلا فقد نقل ابن المنذر وغيره الإجماع على ذلك،لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم فى التفرقة، وفى نقل الإجماع مع ذلك نظر، لأن إبراهيم بن علية وأبا بكر ابن كيسان الأصم قالا: إن وجوبها نسخ، واستدل لهما بما روى النسائى وغيره عن قيس بن سعد بن عبادة ، قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ، ونحن نفعله ، وتعقب بأن فى إسناده راويا مجهولا ، وعلى تقدير الصحة فلا دليل فيه على النسخ لاحتمال الإكتفاء بالأمر الأول، لأن نزول فرض لا يوجب سقوط فرض آخر،ونقل

. . . .

المالكية عن أشهب أنها سنة مؤكدة ، وهو قول بعض أهل الظاهر وابن اللبان من الشافعية، وأولوا قوله فرض فى الحديث بمعنى قدر ، قال ابن دقيق العيد : هو أصله فى اللغة لكن نقل فى عرف الشرع إلى الوجوب فالحمل عليه أولى، قال الحافظ: ويؤيده تسميتها زكاة وقوله فى الحديث على كل حر وعبد ، والتصريح بالأمر بها فى حديث قيس بن سعد وغيره. ولدخولها فى عموم قوله تعالى: وآتوا الزكاة، فبين صلى الله عليه وسلم تفاصيل ذلك، ومن جملتها زكاة الفطر اهـ قلت: ترجم مالك فى الموطأ من تجب عليه زكاة الفطر ، قال الزرقانى :عبر فى الترجمة بالوجوب إشارة إلى حمل الفرض فى الحديث عليه ، وقد حكى ابن المنذر الإجماع على ذلك وكذا ابن عبد البر مضعفا قول من قال بالسنية يعنى فلا يقدح فى حكاية الإجماع ، وقال العينى اختلفت العلماء هل هى فرض أو واجبة أو سنة أو فعل خير مندوب إليه؟ فقالت طائفة هى فرض وهم الشافعى ومالك وأحمد، وقال أصحابنا واجبة، وقالت طائفة هى سنة وهو قول مالك فى رواية، وقالت طائفة هى فعل خير ، كانت واجبة ثم نسخت . وقال أيضا فى البناية عند الشافعى فريضة على أصله وهو أنه لافرق بين الواجب والفرض . والنزاع لفظى لأن الفريضة عنده نوعان مقطوع حتى يكفر جاحده ، وغير مقطوع حتى لايكفر جاحده ، ومن جحد صدقة الفطر لايكفر بالإجماع ، ولذا لايكفر من قال إنها مستحبة ، وفى الدر المختار حديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر ، معناه قدر للإجماع على أن منكرها لايكفر ، قال ابن عابدين جواب عما استدل به الشافعى على فرضيتها ، وهذا الجواب ذكره فى البدائع ، وأجاب فى الفتح : بأن الثابت بظنى يفيد الوجوب، وأنه لاخلاف فى المعنى ،لأن الافتراض الذى يثبته الشافعية ليس على وجه يكفر جاحده ، فهو معنى الوجوب عندنا ، وقد يجاب بأن قول

. . . .

الصحابي فرض يراد به المعنى المصطلح عندنا للقطع به بالنسبة إلى من سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ، بخلاف غيره مالم يصل إليه بطريق قطعى فيكون مثله، انتهى ملخصا من الأوجز، وهذا أحد الأبحاث الثمانية التى ذكرت فى الأوجز فى مبدأ زكاة الفطر، الثانى فى معناها لغة. والثالث أن وجوبها لم ينسخ، والرابع بيان من تجب عليه صدقة الفطر ، والخامس متى نزلت صدقة الفطر ،قال القارى فرضت هى وصوم شهر رمضان فى السنة الثانيـة من الهجـرة ، أما رمضان ففى شعبان ، وأما هى فقد قال بعض الحفاظ قبل العيـد بيومين ، وقال البغداديون من أصحابنا إن زكاة الفطر وجبت بموجب زكاة الأموال من نصوص الكتاب والسنة بعمومها فيها ، وقال البصريون منهم إن وجوبها سابق على وجـوب زكاة الأموال ، واعتمد به بعض الحفاظ لخبر قيس بن سعد بن عبادة المذكور قبل، وفى الخميس: فى هذه السنة أى الثانية فرضت زكاة الفطر، وكان ذلك قبل العيد بيومين كذا فى أسد الغابة ، فخطب الناس قبل الفطر بيومين يعلمهم زكاة الفطر، وفى الدر المختار أمر بها فى السنة التى فرض فيهـا رمضان قبل الزكاة ، قال ابن عابدين هذا هو الصحيح ، والبحث السادس مافى حجة الله البالغة : إنما وقت بعيد الفطر لمعان، السابع ماقال العينى إن هذا الباب يحتاج إلى خمسة عشر معرفة بسطت فى الأوجز، البحث الثامن اختلافهم فى وقت وجوب صدقة الفطر ، هل هو غروب الشمس ليلة الفطر، أو طلوع الفجر من يوم العيد؟ الأول قول الثورى وأحمد وإسحاق والشافعى فى الجديد ، وإحدى الروايتين عن مالك، والثانى قول أبى حنيفة والليث والشافعى فى القديم، والرواية الثانية عن مالك . وذكر الدسوقى ثلاثة أقوال أخر فى مذهب مالك. منها أنها تجب بطلوع الشمس من يوم الفطر، وبسط الكلام على المذهب والدلائل فى الأوجز. ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله

. . . .

تعالى عنه ترجم على جميع الأنواع الواردة فى الأحاديث بترجمة مستقلة، ولم يترجم للاقط مع تخريجه حديث الأقط، وهو دليل على أن كون الحديث عند البخارى ليس بدليل على أنه معمول به عنده، قال الحافظ لم يذكر الأقط، وهو ثابت فى حديث أبى سعيد، وكأنه لايراه مجزئا فى حال وجدان غيره كقول أحمد، وحملوا الحديث على أن من كان يخرجه كان قوته إذ ذاك أو لم يقدر على غيره، وظاهر الحديث يخالفه، وعند الشافعية فيه خلاف، وزعم الماوردى أنه يختص بأهل البادية، وأما الحاضرة فلا يجزئ عنهم بلا خلاف، وتعقبه النووى فى شرح المهذب وقال: قطع الجمهور بأن الخلاف فى الجميع، اهـ. قلت والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز من كتب الفروع للائمة الأربعة، جملتها أنه يجزىء عند المالكية صاع من أقط إذ يكون من أغلب القوت، صرح به الدردير وغيره، والمشهور عن الشافعى فى ذلك قولان، أحدهما: مثل قول مالك، والثانى: لايجزىء، وفى شرح الإقناع يجزىء الأقط لثبوته فى الصحيحين لمن هو قوته، سواء كان من أهل البادية أو الحاضرة اهـ. والمشهور فى شروح الحديث عن الإمام أحمد عدم جوازه لكن قال الموفق يجزىء أهل البادية إخراج الأقط إذا كان قوتهم، وكذلك من لم يجد من الأصناف المنصوص عليها سواه. أما من وجد سواه، فهل يجزىء؟ على روايتين: إحدهما يجزىء لحديث أبى سعيد الخدرى والثانية لايجزىء، لأنه جنس لا تجب الزكاة فيه، فلا يجزىء إخراجه لمن يقدر على غيره من الأجناس المنصوص عليها، ويحمل الحديث على من هو قوت له، أو لم يقدر على غيره، ويجزىء إخراجه عندنا الحنفية باعتبار القيمة كما صرح به ابن عابدين عن البحر، وفى البدائع: أما الأقط فتعتبر فيه القيمة. لأنه غير منصوص عليه من وجه يوثق به، وجواز ماليس بمنصوص عليه لايكون

(كتاب المناسك(١))

إلا بالقيمة اهـ مختصراً من الأوجز . وذكر بعض المذاهب المذكورة العينى ، وزاد: قال النووى اختلفوا فى الأقط قيل لايجزئه، لأنه لا يجب فيه العشر، وقال الماوردى: والخلاف فيه فى أهل البادية أما أهل الحضر فلايجزئهم، قولا واحدا ، وقال الشيخ تقى الدين فى شرح العمدة: قدصح الحديث به، وهو يرد قول الشافعى اهـ .

(١) هكذا فى النسخ الهندية الموجودة عندنا ، ووقع فى الشروح الثلاثة الكرمانى والفتح والعينى بدله: كتاب الحج ، وقال الحافظ وقع فى رواية الأصيلى كتاب المناسك ، قال العينى . قد وقع فى رواية الأصيلى كتاب المناسك كما وقع هكذا فى صحيح مسلم ، ووقع فى كتاب الطحاوى كتاب مناسك الحج ، وهو جمع منسك بفتح السين وكسرها، وهو المتعبد ، ويقع على المصدر والزمان والمكان ، ثم سميت أمور الحج كلها مناسك ، والمنسك المذبح وقد نسك ينسك نسكا إذا ذبح ، والنسيكة الذبيحة وجمعها نسك والنسك : أيضا الطاعة والعبادة ، وكل ما تقرب به إلى الله عز وجل ، والنسك : ما أمرت به الشريعة ، والورع ما نهت عنه ، والناسك العابد اهـ . قال القسطلانى تبعا للإمام الراغب فى مفرداته النسك العبادة والناسك والعابد ، واختص بأعمال الحج والمناسك مواقف النسك وأعمالها ، والنسيكة مختصة بالذبيحة اهـ ، وقال الحافظ فى المقدمة واختلفت النسخ فى الصوم والحج أيهما قبل الآخر ، وكذا اختلفت الرواية فى الأحاديث، وترجم عن الحج بكتاب المناسك ليعم الحج والعمرة ، ومايتعلق بهما، وكان فى الغالب من يحج يجتاز بالمدينة الشريفة، فذكر مايتعلق بزيارة النبى صلى الله عليه وسلم ، وما يتعلق بحرم المدينة ، وظهر لى أن يقال فى تعقيبه الزكاة بالحج أن الأعمال لما كانت بدنية محضة ومالية محضة وبدنية مالية معا رتبها كذلك ، فذكر الصلاة ثم الزكاة ثم الحج، ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور فى حديث

. . . .

عمر رضى الله عنه : بنى الإسلام على خمس عقب بذكره، وإنما أخره لأنه من التروك، والترك وإن كان عملا أيضا لكنه عمل النفس، لا عمل الجسد، فلهذا أخره وإلا لو كان اعتمد على الترتيب الذى فى حديث ابن عمر لقدم الصيام على الحج لأن ابن عمر أنكر على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام، وهو وإن كان ورد عن ابن عمر من طريق أخرى كذلك ، فذاك محمول على أن الراوى روى عنه بالمعنى، ولم يبلغه نهيه عن ذلك والله أعلم اھ ،وقال العينى ذكر كتاب الحج عقيب كتاب الزكاة ، وكان المناسب ذكر كتاب الصوم عقيب الزكاة ، كما قدمه ابن بطال على كتاب الحج ،كما وقع فى الخمس التى بنى الإسلام عليها ، ولكن لما كان للحج اشتراك مع الزكاة فى كونهما عبادة مالية ، ذكره عقيب الزكاة ، فإن قلت فعلى هذا كان ينبغى أن يذكر الصوم عقيب الصلاة ، لأن كلا منهما عبادة بدنية ، قلت: نعم كان القياس يقتضى ذلك، ولكن ذكرت الزكاة عقيب الصلاة لأنها ثانية الصلاة ، وثالثة الإيمان فى الكتاب والسنة، اھ . ثم قال الحافظ: قدم المصنف الحج على الصيام لمناسبة لطيفة تقدم ذكرها فى المقدمة ورتبه على مقاصد متناسبة ، فبدأ بما يتعلق بالمواقيت ، ثم بدخول مكة ومامعها ، ثم بصفة الحج، ثم بأحكام العمرة، ثم بمحرمات الإحرام، ثم بفضل المدينة، ومناسبة هذا الترتيب غير خفية على الفطن اھ . قلت وذكرت فى مبدأ كتاب الحج فى الأوجز كدأبنا فيه عشرة أبحاث لطيفة طويلة ، الأول : فى معنى الحج لغة ، والثانى : فى تعريفه شرعا مقتفيا فيه فروع الأئمة الأربعة ، والثالث: فى سبب الوجوب : وهو البيت ، ولذا لايجب فى العمر إلا مرة ، والحديث الدال على وجوبه فى كل خمس سنين مرة محمول على الندب، والرابع: اختلافهم فى وجوبه على الفور كما قال به مالك وأحمد وأبو يوسف ، وهو أصح الراوتين عن الإمام

(باب وجوب الحج وفضله)

ودلالة الآية على الوجوب ظاهرة ، ودلالتها(١) على الفضل من حيث أنه عبر فيها من تركه بلفظ الكفر ، ودلالة الرواية على الوجوب فى قول الخثعمية

الأعظم، أو على التراخى كما قال به الشافعى ومحمد ، وفيه البحث أن زمان الحج معيار له اوظرف ، والخامس اختلافهم فى مبدأ فرضه ، ذكروا فيها أحد عشر قولا ، منها أنه فرض قبل الهجرة وهو شاذ ، والمشهور منها قولان سنة ست ، وسنة تسع ، بسطت فى الأوجز أسماء القائلين بهما ، السادس فى سبب تأخيره صلى الله عليه وسلم الحج عند الجمهور القائلين بفرضيته قبل سنة عشر ، والسابع اختلافهم فى أن الحج هل كان واجبا على الأمم السابقة أم لا ؟ الثامن فى حكم الحج ومصالحه ، والتاسع فى فضائل البيت ، والعاشر فى تكفير الحج للخطايا ، وبيان الأحاديث الواردة فى تكفير السيئات ، وهذه الأبحاث كلها طويلة الأذيال لا يسعها هذا الوجيز ١٢ .

(١) قال الحافظ : وأما فضله فشهور ولا سيما فى الوعيد على تركه فى الآية وسيأتى فى باب مفرد ، ولكن لم يورد المصنف فى الباب غير حديث الخثعمية ، وشاهد الترجمة منه خفى ، وكأنه أراد إثبات فضله من جهة تأكيد الأمر به بحيث أن العاجز عن الحركة إليه يلزمه أن يستنيب غيره ، ولا يعذر بترك ذلك اهـ . وقال القسطلانى: قد أكد أمر الحج فى هذه الآية من وجوه الدلالة على وجوبه بصيغة الخبر ، وإبرازه فى الصورة الاسمية ، وإيراده على وجه يفيد أنه حق واجب لله فى رقاب الناس ، وتعميم الحكم أولا ، وتخصيصه ثانيا ، فإنه كايضاح بعد إبهام ، وتثنية وتكرير اهـ . قلت: والأوجه عندى أن إثبات الفضل بالآية بكون الحج لله عز وجل ولذا قدم الخبر فى قوله ؛ ولله إشارة إلى مزية شرافة الحج حيث نسبه إلى نفسه الكريمة خاصة كما سيأتى فى مناسبة الحديث ، وقال السندى هذه الآية وكذا الحديث لإفادة وجوب الحج إصالة ، والفضيلة تبعا إذ الوجوب

بين يديه صلى الله عليه وسلم إن فريضة الله على عباده ، ودلالتها على الفضل من حيث أنه وجبت فيه الإستنابة مع أنه لا حاجة إلى إثبات كل جزء

مستلزم للفضيلة قطعا ، ولذلك أخر المصنف فى الترجمة الفضيلة عن الوجوب اه .
قال العينى : وقع فى بعض النسخ باب وجوب الحج وفضله ، وقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » وهذا أوجه ؛ وأشار بذكر هذه الآية الكريمة إلى أن وجوب الحج قد ثبت بهذه الآية ، هذا عند الجمهور ، وقيل ثبت وجوبه بقوله تعالى «وأتموا الحج والعمرة لله» والأول أظهر ، ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة تدرك بدقة النظر ، وذلك أن الحديث يدل على تأكيد الأمر بالحج حتى أن المكلف لا يعذر تركه عند عجزه عن المباشرة بنفسه ، بل يلزمه أن يستنيب غيره ، وهذا يدل على أن فى مباشرته فضلا عظيما ، فمن هذا تؤخذ المطابقة بين الترجمة والحديث ، وسيأتى باب مستقل فى فضل الحج إن شاء الله اه . قلت : الآتى قريبا باب فضل الحج المبرور وهو مقيد ، وهذا مطلق والفرق بينهما واضح ، فلا إشكال بتكرار الترجمة

ثم قال القسطلانى : اختلفت طرق الأحاديث فى السائل عن ذلك هل هو رجل أو امرأة ؟ وفى المسئول عنه أيضا أن يحج عنه هل هو أب أو أم أو أخ ؟ فأكثر طرق الأحاديث الصحيحة دالة على أن السائل امرأة سألت عن أبيها ، كما هو فى أكثر طرق حديث الفضل وحديث عبد الله أخيه وحديث على ، وفى النسائى من حديث الفضل أن السائل رجل سأل عن أمه ، وفى صحيح ابن حبان من حديث ابن عباس أن السائل رجل يسأل عن أبيه ، وعند النسائى أيضا أن امرأة سألته عن أبيها ، وفى حديث بريدة عند الترمذى أن امرأة سألته عن أمها ، وفى حديث حصين بن عوف عند ابن ماجه أن السائل رجل سأل عن أبيه ، وفى حديث سنان بن عبد الله أن عمته قالت : يا رسول الله توفيت أمى . وهذا محمول على التعدد اه . قلت ويستنبط الفضل من الحديث أيضا بما

من أجزاء الترجمة بكل ما ورد فى الباب ، بل الذى لا بد منه إثبات المجموع[١] بالمجموع
قوله : (فمهله[٢] من أهله) أو ما فى حكمه ، وذلك[٣] أن يكون خارج الحرم ، وإن كان أقرب إليه من بيته .

قلته فى الآية ، فإن فى نسبة الفريضة إلى الله تعالى مع أن الفرائض كلها لله تعالى دلالة على مزية شرافته ، وما أجاد الشاعر الفارسى :

فى الجملة نسبتى بتوكا فى بودمرا بلبل همين كه قافيهٔ كل شود بس است

(١) وهو أصل مطرد من أصول التراجم، كما أفاده الشيخ قدس سره فى مبدأ تقريره ، وتقدم فى الأصل الحادى والثلاثين ١٢ .

(٢) قال الحافظ بضم الميم ، وفتح الهاء ، وتشديد اللام ، موضع الإهلال وأصله رفع الصوت، لأنهم كانوا يرفعون أصواتهم بالتلبية عند الإحرام ، ثم أطلق على نفس الإحرام اتساعا ، قال ابن الجوزى : وإنما يقوله بفتح الميم من لا يعرف اه. وقال العينى هو بضم الميم اسم مكان من الإهلال واسم زمان أيضا ، ويكون مصدراً أيضا كالمدخل والمخرج بمعنى الإدخال والإخراج اه .

(٣) هذا مسلك الحنفية رحمهم الله تعالى صرح بذلك فى فروعهم ، قال صاحب الدر المختار فى حكم من كان داخل المواقيت : ميقاته الحل الذى بين المواقيت والحرم ، قال ابن عابدين : فالحرم حد فى حقه كالميقات للآفاقى ، فلا يدخل الحرم إلا محرما اه وفى شرح اللباب الذين منازلهم فى نفس الميقات أو داخل الميقات إلى الحرم فوقتهم الحل أى فيقاتهم جميع المسافة من الميقات إلى انتهاء الحل ، وهم فى سعة ما لم يدخلوا أرض الحرم ومن دويرة أهلهم أفضل اه وما يظهر من كتب الفروع أن المسألة خلافية ، وإن حكى الإجماع على هذه المسألة غير واحد من نقلة المذاهب، قال الموفق من كان منزله دون الميقات فيقاته من موضعه ، يعنى إذا كان مسكنه أقرب إلى مكة من الميقات كان ميقاته مسكنه،

. . . .

هذا قول أكثر أهل العلم ، وبه يقول مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وعن مجاهد قال : يهل من مكة ولا يصح ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى حديث ابن عباس: فمن كان دونهن مهله من أهله . وهذا صريح والعمل به أولى ، ثم قال: ومن كان منزله دون الميقات خارجاً من الحرم فحكمه فى مجاوزة قريته إلى مايلى الحرم حكم المجاوز للميقات لأن موضعه ميقاته فهو فى حقه كالمواقيت الخمسة فى حق الآفاقى اه ، وقال الدسوقى على الدردير إن من كان منزله بين مكة والمواقيت كقديد وعسفان فميقاته منزله أو مسجده وتأخير الإحرام عن منزله كتأخيره عن المواقيت فى لزوم الدم اهـ ، وفى مناسك النووى: أما من مسكنه بين الميقات ومكة فميقاته القرية التى يسكنها أو الحلة التى ينزلها البدوى ، ويستحب أن يحرم من طرفها الأبعد من مكة ، ويجوز من الأقرب اهـ ، وقال الحافظ فى حديث ابن عباس قوله فمن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ أى فميقاته من حيث أنشأ الإحرام (*) إذ السفر من مكانه إلى مكة ، فهذا متفق عليه إلا ما روى عن مجاهد أنه قال ميقات هؤلاء نفس مكة ، واستدل به ابن حزم على أن من ليس له ميقات، فميقاته من حيث شاء، ولا دلالة فيه لأنه يختص بمن كان دون الميقات أى إلى جهة مكة اهـ ، وعلم من هذا كله أن ما أفاده الشيخ قدس سره مسلك الحنفية ، وفيه خلاف الأئمة الثلاثة إذ أوجبوا الإحرام من منزله ، ومن حكى المسألة إجماعية فقد ذهل ، ثم رأيت السندى أشار إلى الخلاف أيضا ، إذ قال : قوله فمن حيث أنشأ حتى أن أهل مكة من مكة، مقتضاه أنه ليس لمن كان داخل المواقيت أن يؤخر الإحرام من أهله ، وكذا ليس لأهل مكة أن يؤخروه من مكة ، ويشكل عليه قول علمائنا الحنفية حيث جوزوا لمن كان داخل المواقيت

(*) كذا فى الأصل ، والأوجه بدله من حيث أنشأ السفر ١٢ ز

قوله : (فقلت لعطاء) أراد الإنقاء : يعني بذلك أن المقصود(١) إزالة الطيب أو الثلاثة قيد معتبر ، فقال : نعم المقصود هو الإزالة ، ويمكن أن

التأخير إلى آخر الحل، ولأهل مكة إلى آخر الحرم من حيث أنه مخالف للحديث ، ومن حيث أن المواقيت ليست مما يثبت بالرأى اه ، قلت ويمكن التقصى عن إشكال السندى بأن الأئمة الأربعة أجمعوا على أن ميقات العمرة للمكى الحل كله خلافا لمن أوجب التنعيم لتوقيته صلى الله عليه وسلم إياها ، وكذلك أجمعت الأئمة الثلاثة وهو أحد قولى الشافعى أن ميقات الحج للمكى الحرم كله مع قوله صلى الله عليه وسلم «حتى أهل مكة من مكة» فجعلوا الحرم كله فى حكم مكة ، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس الله سره أو ما فى حكمه ، وما يظهر من كلام السندى أن التأخير إلى آخر الحرم أيضا قول مختص بعلمائنا ليس بصحيح ، كما بسطت فى الأوجز من مسالك الأئمة فى ذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الكرمانى أما أمره بالثلاث فهو المبالغة فى إزالة أثر الطيب وإلا ، فالواجب الإزالة ، وإن حصلت بمرة لخفته لم تجب الزيادة ، ولعل الطيب الذى كان على هذا الرجل كان كثيرا ، ويحتمل أن يكون متعلقا بالقول كأنه قال: ثلاث مرات اغسله اه. قال الحافظ: قوله فقلت لعطاء القائل هو ابن جريج ، وهو دال على أنه فهم من السياق ، أن قوله ثلاث مرات من لفظ النبى صلى الله عليه وسلم ، لكن يحتمل أن يكون من كلام الصحابى ، وأنه صلى الله عليه وسلم أعاد لفظة اغسله مرة ثم مرة على عادته أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا لتفهم عنه ، نبه عليه عياض اه . ويشكل على الحديث المطابقة بالترجمة ، قال الإسماعيلى: ليس فى حديث الباب أن الخلوق كان على الثوب كما فى الترجمة ، وإنما فيه أن الرجل كان متضمخا ، وقوله له: اغسل الطيب الذى بك يوضح أن الطيب لم يكن فى ثوبه وإنما كان على بدنه ، ولو كان على الجبة لكان

يكون المعنى أنه لعله أراد بذكر الثلاث مزيد الإنقاء، وإلا فالواجب هو الإزالة بما حصل ولو بمرة واحدة، فقال: نعم أراد الإنقاء والمبالغة كما قلته وإلا فالمقصود هو الإزالة.

فى نزعها كفاية من جهة الإحرام، قال الحافظ: والجواب أن البخارى على عادته يشير إلى ما وقع فى بعض طرق الحديث الذى يورده، وسيأتى فى محرمات الإحرام من وجه آخر بلفظ: عليه قميص فيه أثر صفرة، والخلوق فى العادة إنما يكون فى الثوب. ورواه أبو داود والطيالسى فى مسنده عن قتادة عن عطاء بلفظ: رأى رجلا عليه جبة عليها أثر خلوق، ولمسلم من طريق رباح عن عطاء مثله، وقال سعيد بن منصور نا هشيم نا عبد الملك ومنصور وغيرهما عن عطاء عن يعلى ابن أمية أن رجلا قال: يارسول الله إنى أحرمت وعلى جبتى هذه، وعلى جبته ردغ من خلوق، الحديث اه. وذكر العينى إيراد الإسماعيلى، ثم تعقبه بقوله قلت: قوله ليس فى حديث الباب أن الخلوق كان على الثوب كما فى الترجمة غير مسلم، لأن فى الحديث وهو متضمخ بطيب أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اغسل الطيب الذى بك أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه، على أن الخلوق فى العادة يكون فى الثوب، والدليل على ما قلناه ما سيأتى فى محرمات الإحرام بلفظ عليه قميص فيه أثر صفرة، ثم ذكر العينى الروايات المتقدمة فى كلام الحافظ، ثم قال فهذه الأحاديث كلها ترد على الإسماعيلى أن الطيب لم يكن على ثوبه، فإن قلت سلمنا هذا كله، وكيف توجد المطابقة بين الحديث والترجمة، وفيها لفظ الخلوق، وليس فى حديث الباب إلا لفظ الطيب، قلت جرت عادة البخارى أن يبوب بما يقع فى بعض طرق الحديث الذى يورده وإن لم يخرجه، وهو فى أبواب العمرة بلفظ: وعليه أثر الخلوق على أن الخلوق ضرب من الطيب اه. قلت أو أشار الإمام البخارى بذكر حديث

. . . .

الطيب المطلق فى الباب أن أمر الغسل لايختص بالخلوق كما ورد فى بعض الروايات، ثم لايذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضى الله تعالى عنهم وشكر سعيهم اختلفوا فى مسألة الطيب للمحرم كما بسطت فى الأوجز ذكر مسالكهم مع دلائل كل فريق منهم، قال ابن رشد: أجمع العلماء على أن الطيب كله يحرم على المحرم بالحج والعمرة فى حال إحرامه، واختلفوا فى جوازه للمحرم قبل الإحرام بما يبقى من أثره عليه بعد الإحرام، فكرهه مالك، ورواه عن عمر وهو قول عثمان وابن عمر وجماعة من التابعين، وممن أجازه أبو حنيفة والشافعى والثورى وأحمد وداود، والحجة لمالك حديث صفوان يعنى حديث الباب وعمدة الفريق الثانى حديث عائشة، يعنى حديث الوبيص الآتى فى الباب الآتى، قلت: وهكذا ذكر مسالك الأئمة الثلاثة من غير فرق بينهم غير واحد من نقلة المذاهب، والحق أن فيها تفصيلا كما بسطت فى الأوجز من كتب فروعهم، وهو أن التطيب بما يبقى جرمه بعد الإحرام ممنوع مطلقا عند الإمام مالك ومحمد، سواء كان على البدن أو على الثياب، ومباح مطلقا عند الإمام الشافعى وأحمد سواء كان على البدن أو على الثياب، إلا أنهما قالا لو تطيب بذى جرم على الثوب ثم نزعه بعد الإحرام فلا يجوز لبسه مرة أخرى حتى يزول عنه أثر الطيب، والتطيب بطيب ذى جرم مباح على البدن دون الثياب عند الإمامين أبى حنيفة وأبى يوسف، هذا هو الصحيح من مسالك الأئمة كما بسط فى الأوجز من كتب فروعهم، وإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أن ميل الإمام البخارى فى هذه المسألة إلى مسلك الإمام الأعظم وأبى يوسف إذ ترجم أولا «باب غسل الخلوق ثلاث مرات من الثياب»، وذكر فيه حديث صفوان ثم ذكر باب الطيب عند الإحرام وذكر فيه حديث عائشة رضى الله تعالى عنها قالت كأنى أنظر إلى وبيص الطيب فى مفارق

قوله : (ويشم المحرم الريحان) ولا يجوز عندنا[1] شمه لكونه طيبا .

رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم ، قال الحافظ: قوله «باب الطيب عند الإحرام» أراد بهذه الترجمة أن يبين أن الأمر بغسل الخلوق الذى فى الحديث قبله إنما هو بالنسبة إلى الثياب، لأن المحرم لايلبس شيئا مسه الزعفران، كما سيأتى فى الباب الذى بعده ، وأما الطيب فلا يمنع استدامته على البدن اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : اختلف فى الريحان. فقال إسحاق يباح ، وتوقف أحمد، وقال الشافعى يحرم ، وكرهه مالك والحنفية ، ومنشأ الخلاف أن كل ما يتخذ منه الطيب يحرم بلا خلاف ، وأما غيره فلا اه . وقال العينى : أما شم الريحان ففى شرح المهذب : الريحان الفارسى ، والمرزنجوش ، واللينوفر ، والنرجس ، فيها قولان : أحدهما يجوز شمها ، والثانى لايجوز ، لأنه يراد للرائحة فهو كالورد والزعفران ، والأصح تحريم شمها ووجوب الفدية ، وبه قال ابن عمر وجابر والثورى ومالك وأبو حنيفة وأبو ثور ، إلا أن أبا حنيفة ومالكا يقولان يحرم ، ولا فدية ، وقال ابن المنذر: واختلف فى الفدية عن عطاء وأحمد، وممن جوزه وقال هو حلال ولافدية فيه عثمان وابن عباس والحسن ومجاهد وإسحاق ، وقال الموفق : أجمع أهل العلم أن المحرم ممنوع من الطيب لقوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى وقصته راحلته «لاتمسوه بطيب» فلما منع الميت من الطيب لإحرامه فالحى أولى، ومتى تطيب فعليه الفدية لأنه استعمل ماحرمه الإحرام فوجبت عليه الفدية كاللباس ، ومعنى الطيب ماتطيب رائحته ويتخذ للشم كالمسك والعنبر والكافور والزعفران وماء الورد والأدهان المطيبة والنبات الذى تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب: أحدها مالاينبت للطيب ولا يتخذ منه كنبات الصحراء والفواكه كلها وماينبته الآدميون لغير قصد الطيب فمباح شمه ولافدية فيه ، ولا نعلم فيه خلافا إلاماروى عن ابن عمر أنه كان يكره للمحرم أن يشم شيئاً من نبات الأرض ،

قوله : (تعنى الذين يرحلون هودجها) يعنى بذلك أن جواز التبان(١) معلل بالضرورة ، فيرخص فيه لمن افتقر إليه ، وذلك لأن هؤلاء ومن فى حكمهم

النوع الثانى ما ينبته الآدميون للطيب ولا يتخذ منه طيب كالريحان الفارسى والنرجس ففيه وجهان : أحدهما يباح بغير فدية قاله إسحاق وغيره، والآخر يحرم شمه فإن فعل فعليه الفدية وهو قول الشافعى وأبى ثور لأنه يتخذ للطيب فأشبه الورد، وكرهه مالك وأصحاب الرأى ولم يوجبوا فيه شيئا ، وكلام أحمد فيه محتمل لهذا ، والثالث ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد والياسمين فهذا إذا استعمله وشمه ففيه الفدية ، لأن الفدية تجب فيما يتخذ منه فكذلك فى أصله ، اه مختصرا ١٢ .

(١) قال الكرمانى : التبان بضم الفوقية وشد الموحدة وبالنون سراويل قصير جدا وهو مقدار شبر ساتر للعورة المغلظة فقط ويكون للملاحين انتهى ، وقال الحافظ : سراويل قصير بغير أكمام ، ووصل أثر عائشة سعيد بن منصور عن عائشة أنها حجت ومعها غلمان لها وكانوا إذا شدوا رحلها يبدو منهم الشىء فأمرتهم أن يتخذوا التبابين فيلبسونها وهم محرمون ، وفى هذا رد على ابن التين فى قوله أرادت النساء لأنهن يلبسن المخيط بخلاف الرجال، وكان هذا رأى رأته عائشة وإلا فالأكثر على أنه لا فرق بين التبان والسراويل فى منعه للمحرم اه . وهكذا فى العينى وزاد: وفى التوضيح التبان لبسه حرام عندنا كالقميص والخف ونحوها فإن لبس شيئا من ذلك مختارا عامدا أثم وافتدى اه مختصرا . فعلم من هذا أن مسألتين: إحداهما ما أفاده الشيخ قدس سره وهى مسألة كشف العورة، والثانية ما ذكره الشراح من لبس المحرم المخيط ، وأجاب الشيخ قدس سره عن مسألته بالضرورة، وأجاب الشراح عن مسألتهم بأنها كانت رأيا من عائشة ولا يبعد عند هذا المعترف بالسيئات أن يكون مسلك عائشة رضى الله تعالى عنها موافقا لمسلك من قال أن لا عورة من الرجل إلا القبل والدبر فقط كما تقدم فى «باب ما يستر

تنكشف(١) عورتهم فی الصعود والنزول ، حين يرحلون الهوادج علی الجمال ولايجوز التبان عندنا لأحد ولو احتاج إليه، وذلك لأن التأزر يمكن بحيث لا تنكشف العورة بعده .

قوله : (كان ابن عمر يدهن بالزيت) أی قبل إحرامه بحيث يبقی أثره(٢) بعد الإحرام فقال: لاضير فيه إذ قد ثبت مثل ذلك عن النبی صلی الله عليه وسلم

من العورة ، وأما مسألة المخيط فلا يبعد أنها رضی الله تعالی عنها أفتت بذلك عملا بقوله صلی الله عليه وسلم من لم يجد إزاراً فليلبس السراويل فإنهم إذا كانت تنكشف عوراتهم فی الإزار فكان وجوده فی حقهم كالعدم فصاروا كمن لا إزار لهم ،وعلی هذا فلا يحتاج إلی القول بأنه رأی رأته عائشة خلاف الجمهور ١٢ .

(١) كما هو نص رواية سعيد بن منصور المتقدمة ١٢ .

(٢) المعروف من مذهب ابن عمر رضی الله تعالی عنهما أن التطيب بما يبقی جرمه بعد الإحرام ممنوع ولذا قال الكرمانی : يدهن بالزيت أی لا يتطيب اه. وقال الحافظ قوله : يدهن بالزيت أی بشرط أن لا يكون مطيبا كما أخرجه الترمذی من وجه آخر عنه مرفوعا، والموقوف عنه أخرجه ابن أبی شيبة وهو أصح ،ويؤيده ما تقدم فی كتاب الغسل أن ابن عمر قال: لأن أطلی بقطران أحب إلی من أن أتطيب ثم أصبح محرما ، وفيه إنكار عائشة عليه،وكان ابن عمر يتبع فی ذلك أباه فإنه كان يكره استدامة الطيب بعد الإحرام ، وكانت عائشة تنكر عليه ذلك اهـ . وقال الكرمانی قوله : فذكرته أی قال منصور : ذكرت امتناع ابن عمر من التطيب لإبراهيم النخعی والضمير فی بقوله عائد إلی ابن عمر أی ماذا تصنع بقوله حيث ثبت ما ينافيه من فعل رسول الله صلی الله عليه وسلم أو إلی رسول الله صلی الله عليه وسلم ، فإن قلت: هذا فعل الرسول عليه الصلاة والسلام وتقريره لا قوله. قلت : فعله فی بيان الجواز كقوله ، اهـ بزيادة من العينی ١٢ .

(قال أبو عبد الله[١]) الخ ، ولا يجوز عندنا إلقاء[٢] القمل من جسده

---

(١) هكذا فى النسخ الهندية الموجودة عندنا وعليه علامة النسخة، ولا يوجد فى النسخة المصرية التى عندنا التى على هامشها السندى، ولا يوجد أيضا فى متن الشروح الأربعة: الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى ولم يتعرض له أحد منهم فى شروحهم ١٢.

(٢) قال الموفق : اختلفت الرواية عن أحمد فى إباحة قتل القمل فعنه إباحته لأنه من أكثر الهوام أذى فأبيح قتله كالبراغيث وسائر ما يؤذى وقول النبى صلى الله عليه وسلم : خمس فواسق يقتلن الحديث يدل بمعناه على إباحة قتل كل ما يؤذى بنى آدم ، وعنه أن قتله محرم ، وهو ظاهر كلام الخرقى لأنه يترفه بإزالته عنه فحرم كقطع الشعر ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم رأى كعب بن عجرة والقمل يتناثر على وجهه فقال له : احلق رأسك فلو كان قتل القمل أو إزالته مباحا لم يكن كعب ليتركه حتى يصير كذلك أو لكان النبى صلى الله عليه وسلم أمره بإزالته خاصة ولا فرق بين قتل القمل أو إزالته بإلقائه على الأرض فإن قتله لم يحرم لحرمته لكن لما فيه من الترفه فعم المنع إزالته كيفما كانت ، ولا يتفلى فإن التفلى عبارة عن إزالة القمل وهو ممنوع منه ، ويجوز له حك رأسه ويرفق فى الحك كيلا يقطع شعرا أو يقتل قملة . وقال بعض أصحابنا : إنما اختلفت الرواية فى القمل الذى فى شعره فأما ما ألقاه من ظاهر بدنه فلا فدية فيه فإن خالف وتفلى أو قتل قملا فلا فدية فيه فإن كعب بن عجرة حين حلق رأسه قد أذهب قملا كثيرا ، ولم يجب عليه لذلك شىء ، وإنما وجبت الفدية بحلق الشعر وهذا قول أبى ثور وابن المنذر وغيرهما ، وعن أحمد فيمن قتل قملة قال يطعم شيئا. فعلى هذا أى شىء تصدق به أجزأه سواء قتل كثيرا أو قليلا . وهذا قول أصحاب الرأى . وقال إسحاق : تمرة فما فوقها . وقال مالك : حفنة من طعام . وروى ذلك عن ابن عمر . وهذه الأقوال كلها ترجع إلى ما قلنا. فإنهم لم يريدوا بذلك التقدير. وإنما هو على التقريب لأقل

على الأرض، نعم لاضير إذا تناثرت منه بنفسها. ويجوز غسل رأسه(١) وترجيل

مايتصدق به اه مختصرا . قلت: وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز فى موضعين فى «باب ما يجوز للمحرم أن يفعله» وفى «باب فدية من حلق قبل أن ينحر» ، وفيه أنه لايجوز قتلها عند مالك والحنفية ، واختلفت الرواية فى ذلك عن أحمد وجزم الخرقى بأنه لايقتل القمل . وقال النووى فى المناسك : له أن ينحى القمل من بدنه وثيابه ولا كراهة فى ذلك بل يستحب للمحرم قتله كما يستحب لغيره ، ويكره للمحرم أن يفلى رأسه ولحيته فإن فعل فأخرج منها قلة وقتلها تصدق ولو بلقمة نص عليه الشافعى ، قال جمهور أصحابنا هذا التصدق مستحب ، وقال بعضهم واجب لما فيه من إزالة الأذى عن الرأس، قال ابن حجر : ومقتضاه اختصاص الكراهية والتصدق بالرأس واللحية وهو حسن لأن البدن لا فدية فيه قطعا ، وفى الهداية: من قتل قلة تصدق بما شاء لأنها متولدة من التفث الذى على البدن، قال ابن الهمام يفيد أن الجزاء باعتبار أنه قضاء التفث فيستفاد منه أنه لو لم يأخذها من بدنه بل وجد قلة على الأرض فقتلها فلا شىء والإلقاء على الأرض كالقتل تجب به الصدقة ، انتهى ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) بسط الكلام على المسألة فى الأوجز فى «باب غسل المحرم» ، وفيه قال ابن المنذر: أجمعوا على أن للمحرم أن يغتسل من الجنابة واختلفوا فيما عدا ذلك ، وبوب البخارى بالاغتسال للمحرم كأنه أشار إلى ماروى عن مالك أنه كره للمحرم أن يغطى رأسه فى الماء وروى فى الموطأ أن ابن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام ، وفى الشرح الكبير كره غمس رأسه فى الماء خيفة قتل الدواب ، وهكذا فى المدونة، وفى التوضيح أجاز الكوفيون والثورى والشافعى وأحمد وإسحق للمحرم دخول الحمام، وقال مالك إن دخله فتدلك وأنقى الوسخ فعليه الفدية، وقال الأبى فى الإكمال اختلف فى غسل المحرم تبردا أوغسل رأسه

شعره[1] مالم ينقض شعراً ،وكذلك لا كراهة فى حك جسده مالم ينقض شعراً .

فأجازه الجمهور كما قال عمر لا يزيده الماء إلا شعثا، وتؤول عن مالك مثله وتؤولت عنه الكراهة أيضا وكره غمس المحرم رأسه فى الماء وعللت الكراهة بأنه من تحريك يده فى غسله أو غمسه قد يقتل بعض الدواب أو يسقط بعض الشعر ، وقيل لعله رآه من تغطية الرأس اه مختصرا . وفيه أيضا فى موضع آخر قال ابن رشد: اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة، واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة فقال الجمهور: لا بأس بغسل رأسه، وقال مالك يكره ، وعمدته أن عبد الله بن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام، وعمدة الجمهور حديث أبى أيوب وحمله مالك على غسل الجنابة والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع من قتل القمل ونتف الشعر وإلقاء التفث، والغاسل رأسه إما أن يفعل هذه كلها أو بعضها ، اه مختصرا .

(١) كما قالوا بذلك فى حديث حيض عائشة وقوله صلى الله عليه وسلم انقضى رأسك وامتشطى، وبسط الكلام على هذا الحديث فى الأوجز، وفيه قال ابن القيم: أما قوله انقضى رأسك وامتشطى هذا مما أعضل على الناس ، ولهم فيه أربعة مسالك : أحدها أنه دليل على رفض العمرة كما قالت الحنفية ، الثانى أنه دليل على أنه يجوز للمحرم أن يمشط رأسه ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع على منعه من ذلك، ولا تحريمه ، وهذا قول ابن حزم وغيره ، الثالث تعليل هذه اللفظة وردها بأن عروة انفرد بها ، الرابع أن قوله دعى العمرة أى دعيها بحالها. وقال الزرقانى تبعا للحافظ إن قوله انقضى رأسك وامتشطى ظاهر فى إبطال العمرة لأن المحرم لا يفعل مثل ذلك لتأديته إلى نتف الشعر، وأجيب بجوازهما للمحرم حيث لا يؤدى إلى نتف الشعر مع الكراهة بغير عذر أو كان ذلك لأذى برأسها فأباح لها ذلك كما أباح لكعب بن عجرة الحلاق لأذى برأسه ، ولعل المراد

(قال فكلاهما قال) يعنى أن[1] هذا ثابت بمجموع كلاميهما ، لاأن كلا منهما صرح بذلك . لأنه لم يكن معه إلا أحدهما على البدلية فكيف يحكى كل منهما فعله فى تمام الطريق .

بالامتشاط تسريح شعرها بأصابعها برفق حتى لا يسقط منه شيء ثم تضفره كما كان، اه مختصرا. قال العينى : فى حديث عائشة المذكور قال الخطابى الحديث مشكل جدا إلا أن يؤول على الترخيص لها أن تدع العمرة و تدخل على الحج فتكون قارنة فإن قلت: يوهن هذا التأويل لفظ انقضى رأسك و امتشطى قلت لا ، لأن نقض الرأس و الامتشاط جائزان فى الإحرام بحيث لا تنتف شعرا و قد يتأول بأنها كانت معذورة فذكر نحو ما تقدم فى كلام الزرقانى، و فى الغنية فى بيان مكروهات الإحرام ومشط رأسه ولحيته وحكهما وحك سائر بدنه حكا شديدا إن خاف سقوط شعرة أو قملة وإلا فلا بأس به اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه الكلام وعلى هذا يخلو الحديث عن إشكال ، والعجب من العلامة الكرمانى إذ قال: والمراد والفضل أيضا بقرينة فكلاهما إذ معناه فكلاهما مردفان اه ، وهذا خلاف الرواية المصرحة بأن أحدهما كان إلى المزدلفة ، والآخر منها إلى منى، وقال الحافظ : قوله فكلاهما أى الفضل بن عباس وأسامة بن زيد وفى ذكر أسامة إشكال لما فى رواية مسلم عن كريب أن أسامة قال وانطلقت أنا فى سباق قريش على رجلى لأن مقتضاه أن يكون أسامة سبق إلى رمى الجمرة فيكون إخباره بمثل ما أخبر به الفضل من التلبية مرسلا لكن لامانع أنه يرجع مع النبى صلى الله عليه وسلم إلى الجمرة أو يقيم بها حتى يأتى النبى صلى الله عليه وسلم، وقد أخرج مسلم أيضا من حديث أم الحصين قالت فرأيت أسامة بن زيد وبلالا فى حجة الوداع وأحدهما آخذ بخطام ناقة النبى صلى الله عليه وسلم والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى

. . . .

جمرة العقبة اهـ . قلت: ماذكره الحافظ من الاحتمال الأول من قوله لامانع أنه يرجع ذكره العيني أيضا احتمالا إذ قال لامانع من رجوعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإتيانه معه إلى الجمرة اهـ ، فيأبى عنه أيضا رواية مسلم المذكورة الطويلة إذ فيها عن كريب أنه سأل أسامة بن زيد كيف صنعتم حين ردفت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة، الحديث بطوله .وفيه قلت وكيف فعلتم حين أصبحتم قال أردفه الفضل . وانطلقت أنا في سباق قريش على رجلي الحديث فلو كان أسامة رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلم أنكر إخبار مافعله النبي صلى الله عليه وسلم، نعم ! ماذكراه من الاحتمال الثاني أنه أقام بالجمرة فمحتمل، وقد عرفت أن توجيه الشيخ خال عن هذه الإشكالات ثم رأيت السندي اختار هذا التوجيه الذي اختاره الشيخ إذ قال: قوله فكلاهما لعل هذا نقل بالمعنى لكلامهما جميعا أي كلامهما جميعا معناه ذلك لا أن كل واحد منهما قال هذا الكلام إذ الظاهر أن أسامة ذكر تلبيته من عرفات إلى مزدلفة ، والفضل ذكر تلبيته من مزدلفة إلى الجمرة فقولهما جميعا يرجع إلى ماذكر اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن في الحديث مسئلة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز وهي: متى يقطع المحرم بالحج التلبية وحديث الباب حجة للجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة والشافعي وأحمد أنه يلبي إلى رمي جمرة العقبة مع اختلافهم في أنه يقطع مع رمي أول حصاة أو عند تمام الرمي فذهب إلى الأول الجمهور وإلى الثاني أحمد وبعض أصحاب الشافعي ، وقالت طائفة يقطع المحرم التلبية إذا دخل الحرم وهو مذهب ابن عمر لكن كان يعاود التلبية إذا خرج من مكة إلى عرفة ، وقالت طائفة يقطعها إذا راح إلى الموقف رواه ابن المنذر وغيره بأسانيد صحيحة عن عائشة وعلي وغيرهما وبه قال مالك وقيده بزوال الشمس يوم عرفة وهو قول الأوزاعي والليث إلى آخر مابسط في الأوجز ١٢ .

قوله (ولبست عائشة رضی الله عنها الثياب المعصفرة) وذلك لأنها لم تعد العصفر[1] طيبا ، ولعل وجه ذلك أنه صلى الله عليه وسلم كان يكرهه[2] لما فيه من نوع حدة فظنت أنه ليس طيبا وإلا لما كرهه .

---

(١) واختلفت الأئمة فی لبس المعصفر للمحرم فقال أبو حنيفة والثوری : هو طيب وفيه الفدية ، وقال الشافعی وأحمد : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون ليس بطيب، واختلفت الرواية عن مالك فی ذلك كما بسط فی الأوجز، وفيه قال ابن الهمام: فمبنى الخلاف على أنه طيب الرائحة أم لا؟ فقلنا: نعم، فلا يجوز اه . قال الموفق: العصفر ليس بطيب ولا بأس باستعماله وشمه ولا بما صبغ به وهو مذهب الشافعی، وكرهه مالك إذا كان ينتقض ولم يوجب فيه فدية ومنع منه الثوری وأبو حنيفة لأنه صبغ طيب الرائحة ، اه مختصراً ١٢ .

(٢) هكذا أفاده الشيخ قدس سره وهكذا ذكر مولانا حسين علی البنجابی إذ قال: اتفقوا على أن الطيب ممنوع لكن الكلام فی أن العصفر طيب أم لا ؟ فإمامنا يقول : إنه طيب عند الناس فيعتبر طيبا ، وعائشة تقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحب ويكره العصفر ، فعلم أنه ليس بطيب اه ، ولم أتذكر كراهته صلى الله عليه وسلم لريح العصفر ، نعم كراهته صلى الله عليه وسلم لريح الحناء واردة فی رواية أخرجها أبو داود من حديث كريمة بنت همام أن امرأة سألت عائشة رضی الله تعالى عنها عن خضاب الحناء فقالت: لا بأس به ، ولكنی أكرهه كان حبيبی عليه الصلاة والسلام يكره ريحه ، وأجاد الشيخ قدس سره فی وجه الكراهة وإلا فقد أخرج أبو داود أيضا عن عائشة رضی الله تعالى عنها قالت : أومأت امرأة من وراء ستر بيدها كتاب ، الحديث ، وفی آخره قال صلى الله عليه وسلم ، لو كنت امرأة لغيرت أظفارك ، يعنی بالحناء ، قال القاری : وفی الجامع الصغير بلفظ لغيرت أظفارك بالحناء ، رواه أحمد والنسائی وأخرج أيضا أيضاً عن أبی ذر رضی الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن

. . . .

أحسن ما غير به هذا الشيب الحناء والكتم، وعن أبى رمثة قال انطلقت مع أبى نحو النبي صلى الله عليه وسلم فإذا هو ذو وفرة بها ردع حناء، وفى رواية أخرى فى هذه القصة قد لطخ لحيته بالحناء، وعن ابن عباس قال مر على النبي صلى الله عليه وسلم رجل قد خضب بالحناء فقال ما أحسن هذا، الحديث، وقال القارى فى حديث كريمة المذكورة أولا استدل الشافعى به على أن الحناء ليس بطيب لأنه صلى الله عليه وسلم كان يحب الطيب. وفيه أنه لادلالة لاحتمال أن هذا النوع من الطيب لم يكن يلائم طبعه الطيب كما لا يلائم الزهاد مثلا طبع البعض، والظاهر أن كرهه مختص بالشعر فإنه يبقى فيه زهومته وخماجته، وقد ورد فى الحديث من الإنكار على المرأة التى لم تكن متحنية اه. بتغير فلا يبعد أن الشيخ قدس سره ذكر ذلك كالنظير فى رائحة العصفر للاشتراك فى الحدة، ويحتمل أيضاً أنه قدس سره أراد بالكراهة الإشارة إلى روايات المنع من لبس العصفر، فقد بسط الكلام على تلك المسألة فى الأوجز فى باب لبس الثياب المصبغة، وذكر فيه اختلاف الروايات عن الإمام مالك رحمه الله فمنها الإباحة فى البيوت والأفنية، والكراهة فى المحافل والأسواق ونحوها، وروى عنه ذلك نصا وعنه الجواز مطلقاً والكراهة مطلقا، وترجم فى صحيح مسلم «باب النهى عن لبس الرجل الثوب المعصفر» وأخرج فيه حديث عبدالله بن عمرو بن العاص قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثوبين معصفرين فقال: إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسه. وفى أخرى رأى النبي صلى الله عليه وسلم على ثوبين معصفرين، فقال: أمك أمرتك بهذا؟ قلت: أغسلهما، قال احرقهما، إلى آخر ما بسط فى الأوجز من اختلاف الروايات واختلاف العلماء فى ذلك، ومذهب الإمام الشافعى إباحته. وفى الدر المختار: كره لبس المعصفر والمزعفر للرجال، وعن

قوله (المورد) وذلك إما لجواز العصفر ، أو يحمل[1] المورد على ماليس له طيب من الألوان المشبهة للورد .

قوله (إلا المزعفرة التى تردع) والنهى عنها للنساء الإحرام[2] فى خاصة وللرجال فيه وفى غيره .

عمر أنه كان إذا رأى على الرجل ثوبا معصفرا جذبه وقال دعوا هذا للنساء ، اهـ مختصرا ١٢ .

(١) احتاجوا إلى تأويل ذلك لأن الورد طيب إجماعا ، وقد تقدم قريبا فى مسألة الطيب ما قال الموفق: إن النبات الذى تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب الثالث منها ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد ، ولذا احتاج الشراح كلهم إلى توجيه ذلك، وأوله الكرمانى وتبعه غيره بقوله أى المصبوغ على لون الورد اهـ وما قاله الشيخ قدس سره من قوله : إما لجواز العصفر مبناه أنهم جعلوا المعصفر نوعين : المفدم والمورد ، كما فى الأوجز ١٢ .

(٢) قلت : هاهنا مسألتان أشار إليهما الشيخ بكلام وجيز بسط الكلام عليهما فى الأوجز على إحداهما فى كتاب الحج وعلى الأخرى فى باب اللباس، أما الأولى فمجمع عند العلماء أن المحرم لايجوز له لبس المزعفر والرجل والمرأة فى ذلك سواء ، قال الخرقى: لا يلبس ـ أى المحرم ـ ثوبا مسه ورس ولا زعفران ولا طيب، قال الموفق: لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى هذا . وهو قول مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، قال ابن عبد البر : لاخلاف فى هذا بين العلماء وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « لا تلبسوا من الثياب شيئا مسه الزعفران ولا الورس » متفق عليه فكل ما صبغ بزعفران أو ورس أو غمس فى ماء ورد أو بخر بعود فليس للمحرم لبسه اهـ . قلت: إلا أنهم اختلفوا فى ذلك إذا كان غسيلا فمنعه أيضا مالك فى رواية ، وابن حزم. لإطلاق الحديث ،

(باب التحميد والتسبيح والتكبير

قبل الإهلال عند الركوب على الدابة)

فيه إشارة(١) إلى إتيان أدعية كل الأوقات والأحوال حسب ما وردت

وخالفهم آخرون فأباحوه ، وهو رواية أخرى لمالك ومذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم ، كما بسط في الأوجز ، وأما المسألة الثانية وهي لبس الثوب المصبوغ بالزعفران لغير المحرم فمختلف بين الأئمة كما بسطت في الأوجز ، وفيه قال الباجي ذهب ابن عمر إلى إباحة ذلك وبه قال مالك وأكثر فقهاء المدينة. قال الحافظ اختلف في النهي عن التزعفر هل هو لرائحته لكونه من طيب النساء أو للونه ، وقد نقل البيهقي عن الشافعي أنه قال : أنهى الرجل الحلال بكل حال أن يتزعفر وآمره إذا تزعفر أن يغسله ، قال ابن بطال أجاز مالك لباس الثوب المزعفر للحلال ، وقالوا : إنما وقع النهي عن المحرم خاصة. وحمله الشافعي والكوفيون على المحرم وغير المحرم، وفي المحلى: روى الشيخان عن أنس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يتزعفر الرجل . وبه قال أبو حنيفة والشافعي والجمهور إنه يكره تحريما لبس الثوب المزعفر ، اه مختصرا ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ في غرض الترجمة أوجه وأوضح وإليه ميل الحافظ إذ قال قوله عند الركوب أي بعد الاستواء على الدابة لا حال وضع الرجل مثلا في الركاب ، وهذا الحكم وهو استحباب التسبيح وما ذكر معه قبل الإهلال قل من تعرض لذكره مع ثبوته اه ، قلت: ولعل وجه عدم تعرضهم لذلك ما أشار إليه أبو داود ، قال أبو داود الذي تفرد به - يعني أنسا - من هذا الحديث أنه بدأ بالحمد والتسبيح والتكبير ثم أهل بالحج اه ، ثم قال الحافظ : وقيل أراد المصنف الرد على من زعم أنه يكتفي بالتسبيح وغيره عن التلبية ووجه ذلك

. . . .

انه صلى الله عليه وسلم أتى بالتسبيح وغيره ثم لم يكتف به حتى لبى اه. وأوضح العينى هذا الإيراد إذ قال: قال صاحب التوضيح غرض البخارى بهذه الترجمة الرد على أبى حنيفة فى قوله: من سبح أو كبر أو هلل أجزأه من إهلاله، قلت: هذا كلام واه صادر من غير معرفة بمذاهب العلماء فإن مذهب أبى حنيفة الذى استقر عليه فى هذا الباب أنه لا ينقص شيئاً من ألفاظ تلبية النبى صلى الله عليه وسلم وإن زاد عليها فهو مستحب، وهذا هو الذى ذكر فى الكتب المعتمد عليها، ولإن سلمنا أن يكون ما ذكره منقولا عن أبى حنيفة فلا نسلم أن الترجمة تدل على الرد عليه لأنه أطلقها ولم يقيدها بحكم من الجواز وعدمه فبأى دلالة من أنواع الدلالات دل على ماذكر اهـ، وقال القسطلانى: قول الزركشى وغيره إنه قصد به الرد على أبى حنيفة فى قوله إن من سبح أو كبر أجزأه عن إهلاله فأثبت البخارى أن التسبيح والتحميد منه صلى الله عليه وسلم إنما كان قبل الإهلال، تعقبه العينى بأن مذهب أبى حنيفة، فذكر قول العينى مختصرا، قلت: مذهب الحنفية فى ذلك هو ما قال صاحب التوضيح وغيره، لكن العجب كل العجب أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه على زعمهم أراد الرد على أبى حنيفة القائل بوجوب التلبية مع قوله بإقامة ذكر آخر مقامها. ولم يرد الرد على من أنكر وجوب التلبية برأسها، مع قول البخارى فى الترجمة قبل أن يلبى، وتوضيح ذلك أنهم اختلفوا فى حكم التلبية كما بسط فى الأوجز، وفيه قال ابن رشد: اتفقوا على أن الإحرام لا يكون إلا بنية، واختلفوا هل تجزىء النية فيه من غير التلبية فقال مالك والشافعى: تجزىء النية من غير التلبية، وقال أبو حنيفة: التلبية بالحج كالتكبيرة فى الإحرام بالصلاة، إلا أنه يجزىء عنده كل لفظ يقوم مقام التلبية كما فى افتتاح الصلاة عنده، وقال ابن قدامة: يستحب

فى الآثار، والحاصل أن الأخذ فى التلبية فيأتى(١) بدعوة الركوب على الدابة أولا ثم يلبي ، وكذلك فى أدعية الصباح والمساء .

للإنسان النطق بما أحرم به فإن لم ينطق بشيء واقتصر على مجرد النية كفاه فى قول إمامنا ومالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة : لا ينعقد بمجرد النية حتى تنضاف إليه التلبية أو سوق الهدى ، وقال الحافظ : فى التلبية أربعة مذاهب يمكن توصيلها إلى عشرة: الأول أنها سنة لا يجب بتركها شيء وهو قول الشافعى وأحمد ، والثانى واجبة يجب بتركها دم، حكاه الماوردى عن بعض الشافعية والخطابى عن مالك وأبى حنيفة ، قلت : وهو مختار أصحاب الفروع من المالكية ، الثالث واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه بالطريق وبهذا صدر ابن شاش من المالكية كلامه ، وحكى صاحب الهداية من الحنفية مثله لكن زاد القول الذى يقوم مقام التلبية من الذكر كما فى مذهبهم ، الرابع أنه ركن فى الإحرام حكاه ابن عبد البر عن الثورى وأهل الظاهر وغيرهم اهـ مختصراً ، إذا عرفت ذلك فما رأيك فى أن الإمام البخارى أراد الرد على من يقول بقيام ذكر مقام التلبية أو على من ينكر التلبية برأسها ، فالحق أن الإمام البخارى ما أراد الرد على هذا ولا ذاك ، بل أراد كما أفاده الشيخ قدس سره أن ما ورد فى الروايات من أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة لا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم لم يقرأ الأدعية الأخر من التسبيح والتحميد وغيرهما.أو أراد ما اختاره الحافظ من أنه يندب التحميد والتسبيح عند الإحرام قبل التلبية ، وما أفاده الشيخ أوجه مما اختاره الحافظ لأن كلامه قدس سره يخلو عما أشار إليه أبو داود ١٢ .

(١) كذا فى الأصل ١٢ .

(قال بعضهم هذا) أى روى بعضهم[1] هذا الحديث بإبهام رجل فيحتمل أن يكون أبا قلابة وأن يكون غيره .

قوله : (حتى يبلغ الحرم ثم يمسك) وكان ذلك مذهبه[2] أى يقطع التلبية إذا دخل فى الحرم .

قوله : (فقال ابن عباس رضى الله عنه لم أسمعه، ولكنه قال) الخ يعنى قال ابن عباس[3] لم أسمع النبى صلى الله عليه وسلم كشف حال صورة من لم يره

---

(١) قال الحافظ قوله : قال بعضهم : هذا الخ هكذا وقع عند الكشميهنى ، والبعض المبهم ههنا ليس هو إسماعيل بن علية كما زعم بعضهم ، فقد أخرجه المصنف عن مسدد عنه فى باب نحر البدن قائمة بدون هذه الزيادة ، ويحتمل أن يكون حماد بن سلمة فقد أخرجه الإسماعيلى من طريقه عن أيوب لكن صرح بذكر أبى قلابة ووهيب أيضاً ثقة حجة فقد جعله من رواية أيوب عن أبى قلابة عن أنس فعرف أنه المبهم اه . وقال القسطلانى : قوله عن أيوب عن رجل قيل هو أبو قلابة ، وقيل حماد بن سلمة اه ، وم[illegible] من كلام الحافظ ١٢ .

(٢) كما تقدم قريباً فى بيان متى يقطع المحرم بالحج التلبية ١٢ .

(٣) يعنى قال ابن عباس: لم أسمع النبى صلى الله عليه وسلم فى ذكر الدجال أنه قال ذلك ، ولفظ البخارى فى كتاب اللباس وقال ابن عباس : لم أسمعه قال ذاك ولكنه قال : أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم ، وأما موسى فرجل آدم جعد على جمل أحمر مخطوم بخلبة كأنى أنظر إليه إذا انحدر فى الوادى يلبى ، وهذا يدل على أن ابن عباس لم ينكر كشف حال من لم يره غير صورة موسى بل أنكر سماع الحديث الذى ذكره مجاهد فى الدجال خاصة ، وفى الحديث إشكال آخر بسطه الشراح . قال الحافظ : قوله « وأما موسى كأنى أنظر إليه » قال المهلب : هذا وهم من بعض رواته لأنه لم يأت أثر ولا خبر أن موسى حى

إلا صورة موسى عليه السلام فإنه قال كأنى أنظر إليه، أما كشف حال الدجال فلم أسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم .

قوله : (فقدم عمر) يعني بقدومه زمان خلافته(١) أو قدومه حاجاً

وأنه سيحج . وإنما أتى ذلك عن عيسى فاشتبه على الراوى ، ويدل عليه قوله فى الحديث الآخر «ليهلن ابن مريم بفج الروحاء» اه . قال الحافظ: وهو تغليط للثقات بمجرد التوهم فسيأتى فى اللباس بالإسناد المذكور بزيادة ذكر إبراهيم فيه أفيقال إن الراوى غلط فزاده ؟ وقد أخرج مسلم الحديث من طريق أبى العالية عن ابن عباس بلفظ كأنى أنظر إلى موسى هابطاً من الثنية واضعاً أصبعيه فى أذنيه ماراً بهذا الوادى وله جؤار إلى الله بالتلبية ، قاله لما مر بوادى الأزرق ، وفى هذا الحديث أيضاً ذكر يونس، أفيقال إن الراوى الآخر غلط فزاد يونس ، وقد اختلف أهل التحقيق فى معنى قوله كأنى أنظر إليه على أوجه : الأول هو على الحقيقة والأنبياء أحياء عند ربهم يرزقون، فلا مانع أن يحجوا فى هذا الحال كما ثبت فى صحيح مسلم من حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم رأى موسى قائماً فى قبره يصلى ، إلى آخر ما بسط فى معنى هذه الأحاديث ، ثم قال: قال ابن المنير فى الحاشية : توهيم المهلب للراوى وهم منه ، اه مختصراً . وقال الكرمانى بعد إيراد المهلب: وذلك على رواية إذا انحدر لأنه إخبار عما يكون فى المستقبل ، وأما من روى إذ انحدر بلفظ إذ الذى للماضى فيصح موسى بأن يراه النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام أو يوحى إليه بذلك أقول المناسب لذكر الدجال عيسى صلوات الله وسلامه عليه اه ، وتعقب عليه العينى إذ قال : لو اطلع الكرمانى على حقيقة الحديث لما قسم هذا التقسيم وما ادعى هذه المناسبة اهـ ١٢ .

(١) وإلى الأول يشير كلام الكرمانى إذ قال قوله فقدم بكسر الدال ، أى جاء زمن خلافته اه . وقال الحافظ قوله : فقدم ظاهر سياقه أن قدوم عمر كان

وحاصل(١) قول عمر : إن الحجة إما الكتاب أو السنة

فى تلك الحجة وليس كذلك بل البخارى اختصره . وقد أخرجه مسلم من طريق عبد الرحمن بن مهدى أيضاً بعد قوله : وغسلت رأسى فكنت أفتى الناس بذلك فى إمارة أبى بكر وإمارة عمر ، فإنى لقائم بالموسم إذ جاءنى رجل فقال : إنك لا تدرى ما أحدث أمير المؤمنين فى شأن النسك فذكر القصة ، وفيه : فلما قدم قلت : يا أمير المؤمنين ما هذا الذى أحدثت فى شأن النسك؟ فذكر جوابه، وقد اختصره المصنف أيضاً من طريق شعبة لكنه أبين من هذا ولفظه : فكنت أفتى به حتى كانت خلافة عمر فقال : إن أخذنا الحديث اه . وهكذا حكاه العينى وغيره ، وما ذكره الشيخ قدس سره من قوله أو قدومه حاجاً أقرب من سياق الروايات المفصلة فى ذلك كما رأيت فى رواية لشعبة وغيره من قوله فقال رجل : رويدك بعض فتياك ، فقال : يا أيها الناس من كنا أفتيناه فليتئد فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فائتموا قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله الحديث. فهذا القدوم هو الذى أشار إليه الشيخ فى كلامه وليس هذا القدوم هو الذى نفاه الحافظ وهو قدومه فى حجة الوداع كما يدل عليه قوله فقدم عمر مرتباً على قوله : أتيت امرأة ، وإليه أشار الحافظ بقوله فى تلك الحجة ، وقال الزرقانى : قوله «فقدم» بكسر الدال، أى جاء عمر بن الخطاب، أى زمان خلافته لا فى حجة الوداع كما بين فى مسلم ، واختصره المؤلف ، ولفظ مسلم : ثم أتيت امرأة من قيس ففلت رأسى ثم أهللت بالحج ، فكنت أفتى به الناس حتى كان فى خلافة عمر فقال له رجل : يا أبا موسى رويدك بعض فتياك فإنك لا تدرى ما أحدث أمير المؤمنين فى النسك بعدك ، فقال : يا أيها الناس من كنا أفتيناه فتيا فليتئد فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فائتموا به ، قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله ، الحديث اه ١٢ .

(١) اختلف عن عمر رضى الله تعالى عنه فى منعه ذلك هل كان من فسخ

. . . .

الحج إلى العمرة ، كما هو ظاهر سياق هذه الروايات أو منع من التمتع مطلقاً ، والأول اختاره الشيخ ، وإليه أشار الحافظ بقوله محصل جواب عمر فى منعه الناس من التحلل بالعمرة إن كتاب الله دال على منع التحلل لأمره بالإتمام ، فيقتضى استمرار الإحرام إلى فراغ الحج وإن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم دالة على ذلك لأنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله، لكن الجواب عن ذلك ما أجاب به هو صلى الله عليه وسلم حيث قال : لولا أن معى الهدى لأحللت ، فدل على جواز الإحلال لمن لم يكن معه هدى ، وتبين من مجموع ما جاء عن عمر فى ذلك أنه منع منه سداً للذريعة ، وقال المازرى : قيل إن المتعة التى نهى عنها عمر فسخ الحج إلى العمرة ، وقيل: العمرة فى أشهر الحج ثم الحج من عامه، وعلى الثانى إنما نهى عنها ترغيباً فى الإفراد الذى هو أفضل لا أنه يعتقد بطلانها وتحريمها ، وقال عياض : الظاهر أنه نهى عن الفسخ ولهذا كان يضرب الناس عليها كما رواه مسلم بناء على معتقده أن الفسخ كان خاصاً بتلك السنة، قال النووى: والمختار أنه نهى عن المتعة المعروفة التى هى الاعتمار فى أشهر الحج ثم الحج من عامه، وهو على التنزيه للترغيب فى الإفراد كما يظهر من كلامه ، ثم انعقد الإجماع على جواز التمتع من غير كراهة وبقى الاختلاف فى الأفضل اهـ . زاد العينى وقيل : علة كراهة عمر المتعة أن يكون معرساً بالمرأة ثم يشرع فى الحج ورأسه يقطر ، وذلك أنه كان من رأيه عدم الترفه للحاج بكل طريق فكره لهم قرب عهدهم بالنساء لئلا يستمر الميل إلى ذلك بخلاف من بعد عهده منهن، ويدل على ذلك ما رواه مسلم عن أبى موسى أنه كان يفتى بالمتعة الحديث، وفيه فسأله فقال عمر : قد علمت أن النبى صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن فى الأراك ثم يروحون فى الحج تقطر رءوسهم اهـ . قلت : وبسط

. . . .

الكلام على ذلك فى الأوجز فى حديث ابن عمر أن عمر رضى الله تعالى عنه قال: افصلوا بين حجكم وعمرتكم فإن ذلك أتم لحج أحدكم وأتم لعمرته أن يعتمر فى غير أشهر الحج، قال ابن القيم : فهذا الذى اختاره عمر للناس فظن من غلط منهم أنه نهى عن المتعة ثم منهم من حمل نهيه على متعة الفسخ، ومنهم من حمله على ترك الأولى ترجيحاً للإفراد ، ومنهم من عارض روايات النهى عنه بروايات الاستحباب عنه، ومنهم من جعل فى ذلك روايتين عن عمر . ومنهم من جعل النهى قولا قديما ورجع عنه أخيرا كما سلك ابن حزم ، ومنهم من يعد النهى رأيا رآه لكراهية أن يظلوا معرسين فى الأراك اه ، والأوجه عندى أن نهى عمر كان عن متعة الفسخ والتمتع المعروف كليهما والنهى عن الأول كان على التحريم وهو محمل ماورد أنه كان يضرب على ذلك، قال عياض: وما كان عمر لينهى عن التمتع وإنما كان ينهى ويضرب على الفسخ لاعتقاده هو وغيره أن الفسخ خاص بالصحابة اه . والنهى عن الثانى كان بسبيل الاختيار وهو محمل رواية الموطأ وما فى معناها ولما حملوه أيضا على التحريم فعل بنفسه التمتع لبيان الجواز اه ما فى الأوجز مختصراً. وسيأتى الكلام على نهى عثمان عن المتعة قريبا ، ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب «باب من أهل زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلخ»قال الحافظ: أى فأقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك لجاز الإحرام على الإبهام ، لكن لا يلزم منه جواز تعليقه إلا على فعل من يتحقق أنه يعرفه كما وقع فى حديثى الباب، وأما مطلق الإحرام على الإبهام فهو جائز ثم يصرفه المحرم لما شاء لكونه صلى الله عليه وسلم لم ينه عن ذلك ، وهذا قول الجمهور، وعن المالكية لا يصح الإحرام على الإبهام وهو قول الكوفيين ، قال ابن المنير : وكأنه مذهب البخارى لأنه أشار بالترجمة إلى أن ذلك خاص بذلك الزمن لأن عليا وأبا موسى لم يكن عندهما أصل

. . . .

يرجعان إليه فى كيفية الإحرام فأحالاه على النبى صلى الله عليه وسلم ، وأما الآن فقد استقرت الأحكام وعرفت مراتب الإحرام فلا يصح ذلك وكأنه أخذ الإشارة من تقييده بزمن النبى صلى الله عليه وسلم اهـ . قلت: ما حكى الحافظ من مذهب الكوفيين ليس هو مذهبنا واختلط كلام الشراح فى بيان المذاهب . والعجب كل العجب من العلامة العينى إذ قال بعد ذكر حديث على: وفى هذا دليل لمذهب الشافعى ومن وافقه فى أنه يصح الإحرام معلقا بأن ينوى إحراما كإحرام زيد فيصير هذا المعلق كإحرام زيد، قاله النووى، ولا يجوز عند سائر العلماء والأئمة الإحرام بالنية المبهمة ، وكان هذا لعلى خصوصا وكذا لأبى موسى الأشعرى اهـ . ثم قال بعد حديث أبى موسى فيه الدلالة على جواز الإحرام المعلق، وبه أخذ الشافعى وقد ذكرناه مع الجواب عنه اهـ . والعجب فى ذلك أن مذهب الجمهور منهم الحنفية جواز ذلك كما سيأتى قريبا ، وقال القسطلانى بعد ما نقل نحو كلام النووى المذكور : وهذا مذهب الشافعية وهو الصحيح عند أشهب وهو مذهب الحنابلة . وحكى عن مالك المنع وهو قول الكوفيين اهـ . وما حكى من مذهب الحنابلة فهو كذلك كما بسطه الموفق إذ قال: فإن أطلق الإحرام فنوى الإحرام ولم يعين حجا ولا عمرة صح وصار محرما فإذا أحرم مطلقا فله صرفه إلى أى الأنساك شاء لأن له أن يبتدىء الإحرام بما شاء منها فكان له صرف المطلق إلى ذلك، والأولى صرفه إلى العمرة لأنه صلى الله عليه وسلم أمر أباموسى أن يجعله عمرة، ويصح إبهام الإحرام وهو أن يحرم بما أحرم به فلان لرواية أبى موسى وعلى رضى الله تعالى عنهما اهـ مختصرا بتغير . وبجواز كلا النوعين قالت المالكية كما بسط فى فروعهم، قال الدردير: وينعقد أى الإحرام سواء بين ما أحرم به من حج أو عمرة أو أبهم أى لم يبين شيئا لكن لا يفعل شيئاً إلا بعد التعيين ويندب صرفه إلى الإفراد، ثم قال : وفى جواز إحرام

وهما ينفيان(١) الفسخ .

شخص كإحرام زيد قولان قال الدسوقى والمعتمد من القولين الجواز اه .وكذلك يجوز النوعان أى المبهم والمعلق عندنا الحنفية أيضا ففى شرح اللباب فى فصل إبهام النية: من نوى الإحرام من غير تعيين حجة أو عمرة صح إحرامه إجماعا وله أن يجعله لأيهما شاء قبل أن يشرع فى أعمال أحدهما، ثم قال: ولو أحرم بما أحرم به غيره ولم يعلم بما أحرم به غيره فهو مبهم حكمه حكم المبهم ا ه . وهكذا فى الغنية حكى فى إبهام النية مثل ما تقدم عن القارى ثم قال: ولو أحرم بما أحرم به غيره صح شروعه ولزمه مثل ما أحرم به غيره من حج أو عمرة أو قران فإن لم يعلم بما أحرم به غيره فهو مبهم ا ه . وبعد هذه النصوص من فروع الأئمة الثلاثة لم أتحصل ما قالت الشراح لا سيما العلامة العينى أن الجواز مذهب الشافعية فقط خلافا لسائر العلماء، وحملوا حديثى على وأبى موسى على الخصوصية فتأمل ١٢ .

(١) هذا على ما هو المعروف المرجح من أن نهى عمر كان على الفسخ ، وأما إذا حمل نهيه على التمتع المعروف فتقرير الجواب على ما أفاده العلامة السندى وأجاد إذ قال : قوله فقدم عمر ، فى الكلام طى يعرف من الروايات الأخرى: فكنت أفتى بذلك إلى خلافة عمر ، ثم منع عمر عن التمتع فبلغنى ذلك فمنعت من أفتيته وقلت : إن عمر قادم فاقتدوا به ، فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ الخ ، والأخذ بالكتاب مبنى على زعمه أن معنى « وأتموا » أفردوا كلا بالسفر له ، والأخذ بالسنة من حيث بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والتمتع يفضى إلى الحل عنه قبل فصار مخالفا للسنة من هذه الحيثية ، وبنى عمر ذلك على أن التمتع كان مخصوصاً بمن كان معه صلى الله عليه وسلم تشريفا له وإلا فالأصل تركه كما هو مقتضى هذه الآية وهو الأشبه بالسنة من جهة بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والله تعالى أعلم ، اه . قلت : ويؤيد توجيه السندى

وأما جواز الفسخ[1] ووقوعه للصحابة بقوله صلى الله عليه وسلم : فإنما كان لعارض ومخصوصا بتلك السنة فلا يعمل به بعد ذلك ، وكان أبو موسى يفتى بجواز الفسخ ، فرد عليه عمر رضى الله عنه بذلك .

ما قال الحافظ : أخرج مسلم من حديث جابر أن عمر قال : افصلوا حجكم من عمرتكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم ، وفى رواية إن الله يحل لرسوله ما شاء فأتموا الحج والعمرة كما أمركم الله ، اهـ . فى القسطلانى قوله «وأتموا الحج والعمرة» قيل إتمامها الإحرام بهما من دويرة أهله ، وهو مذهب على وابن عباس رضى الله عنهم وغيرهما ، وعند عبد الرزاق عن عمر من تمامهما أن يفرد كل واحد منهما من الآخر وأن يعتمر فى غير أشهر الحج ، إن الله تعالى يقول «الحج أشهر معلومات» اهـ ١٢ .

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه قال النووى : اختلاف العلماء فى هذا الفسخ هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم ولغيرهم إلى يوم القيامة ؟ وبالثانى قال أحمد وطائفة من أهل الظاهر ، وبالأول قال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجماهير العلماء من السلف والخلف من أنه مختص بهم فى تلك السنة ، وإنما أمروا به ليخالفوا ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة فى أشهر الحج ، ومما يستدل به للجماهير حديث أبى ذر عند مسلم كانت المتعة فى الحج لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة يعنى فسخ الحج إلى العمرة ، وفى كتاب النسائى عن الحارث بن بلال عن أبيه قال : قلت : يارسول الله أفسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟ فقال : بل لنا خاصة ، وأما الذى فى حديث سراقة ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال : للأبد فمعناه جواز العمرة فى أشهر الحج ، وقال ابن رشد : نوعان من التمتع اختلاف العلماء فيهما : أحدهما فسخ الحج فى عمرة ، فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول ، وفقهاء الأمصار ، وذهب ابن عباس إلى جوازه ، وبه قال أحمد وداود ، وروى عن عمر أنه قال : متعتان كانتا على

قوله : (وهو مصعد من مكة) أى راجعاً من طوافه للوداع وأنامنهبطة عليها لطواف عمرتى ، أو كان بعكسه كما هو مدلول قوله أو أنا مصعدة منها الخ . والظاهر(١) أنه شك من الراوى ، وقد تعين بما تقدم من الرواية التى قال فيه :

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ، وقال أبو ذر : ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه فى عمرة اه مختصرا . وبسط القسطلانى فى باب عمرة التنعيم نصوص الحنابلة فى تأكيد الفسخ حتى نقل عن الانتصار: لوادعى مدع وجوب الفسخ لم يبعد ، وقال بعض الحنابلة : نحن نشهد الله أنا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضا فسخه إلى عمرة إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(١) لا ريب أنه شك من الراوى كما جزم به غير واحد من الشراح ، وما أفاده الشيخ قدس سره من تعيين أن النبى صلى الله عليه وسلم كان آتيا من مكة حين كانت عائشة رضى الله تعالى عنها ذاهبة إليها ، هو الظاهر من سياق الرواية التى استدل بها الشيخ قدس سره من قوله : فإنى أنظركما ، الحديث ، وبه جزم الكرمانى فى الحديث المذكور إذ قال : فإن قلت ظاهره أنها أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى منزله ، وتقدم أنها قالت فلقيته مصعدا وأنا منهبطة ، قلت : وجه الجمع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بعد ذهابها ليطوف طواف الوداع فلقيها وهو صادر بعد الطواف وهى داخلة لطواف عمرتها ولحقته وهو بعد فى منزله بالمحصب ، اه . قلت: لم أجد فى رواية الجزم بقولها : لقيته مصعداً بل هذه هى الرواية المشكوك فيها ، ويشكل عليه أيضا أنه صلى الله عليه وسلم لما خرج بعد ذهابها فكيف لقيها وهى داخلة لطوافها فأين بقيت هى حتى خرج النبى صلى الله عليه وسلم وفرغ من طوافه ورجع وكان فى ذهن هذا العبد الضعيف عكس ذلك من زمان ، والروايات فى هذه

ثم افرغا ثم ائتيا هاهنا فإنى أنظركما حتى تأتيانى، ثم قال بعد ذلك: ثم جئته بسحر فقال: هل فرغتم؟ ولو كانت عائشة رضى الله عنها هى الآتية من مكة حين ذهب النبى صلى الله عليه وسلم إليها لكانت هى المنتظرة له دونه.

القصة مختلفة جداً، واختلف شراح الحديث سلفا وخلفا فى الجمع بين هذه الروايات، قال الحافظ فى حديث عائشة فى باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله: فارتحل الناس ومن طاف بالبيت: هو من عطف الخاص على العام، لأن الناس أعم من الطائفين، ولعلها أرادت بالناس من لم يطف طواف الوداع ويحتمل أن يكون الموصول صفة الناس من باب توسط العاطف بين الصفة والموصوف، والذى يغلب عندى أنه وقع فيه تحريف، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت إلى آخره، وكذلك وقع عند أبى داود من طريق أبى بكر الحنفى عن أفلح بلفظ: فأذن فى أصحابه بالرحيل فارتحل فمر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة، وفى رواية مسلم فأذن فى أصحابه بالرحيل فخرج فمر بالبيت فطاف به قبل صلاة الصبح ثم خرج إلى المدينة. وقد أخرجه البخارى من هذا الوجه بلفظ: فارتحل الناس فمر متوجها إلى المدينة، أخرجه فى «باب الحج أشهر معلومات» قال عياض: قوله فى رواية القاسم يعنى هذه فجئنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى منزله فقال: هل فرغت؟ قلت: نعم، فأذن بالرحيل، وفى رواية الأسود عن عائشة يعنى التى مضت فى «باب إذا حاضت بعد ما أفاضت» فلقينى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وأنا منهبطة، أو وأنا مصعدة وهو منهبط منها، وفى رواية صفية عنها يعنى عند مسلم فأقبلنا حتى أتيناه هو بالحصبة، وهذا موافق لرواية القاسم، وهما موافقان لحديث أنس يعنى الذى مضى فى «باب طواف الوداع» أنه صلى الله عليه وسلم رقد رقدة بالمحصب ثم ركب إلى البيت فطاف به. قال: وفى حديث الباب من الإشكال قوله: فمر

. . . .

بالبيت فطاف به بعد أن قال لعائشة: أفرغت؟ قالت: نعم. مع قولها فى الرواية الأخرى، إنه توجه لطواف الوداع وهى راجعة إلى المنزل الذى كان به ، قال : فيحتمل أنه أعاد طواف الوداع لأن منزله كان بالأبطح وهو بأعلى مكة، وخروجه من مكة إنما كان من أسفلها، فكأنه لما توجه طالبا للمدينة اجتاز بالمسجد ليخرج من أسفل، مكة فكرر الطواف ليكون آخر عهده بالبيت، انتهى. والقاضى فى هذا معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن فظن أن الذى يقصد الخروج إلى المدينة من أسفل مكة يتحتم عليه المرور بالمسجد ، وليس كذلك كما شاهده من عاينه بل الراحل من منزله بالأبطح يمر مجتازا من ظاهر مكة إلى حيث مقصده من جهة المدينة، ولا يحتاج إلى المرور بالمسجد ولا يدخل إلى البلد أصلا ، قال عياض : وقد وقع فى رواية الأصيلى فى البخارى: فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن طاف بالبيت قال : فلم يذكر أنه أعاد الطواف ، فيحتمل أن طوافه هو طواف الوداع وأن لقاءه لعائشة كان حين انتقل من المحصب. كما عند عبد الرزاق أنه كره أن يقتدى الناس بإناخته بالبطحاء فرحل حتى أناخ على ظهر العقبة أو من ورائها ينتظرها، قال : فيحتمل أن يكون لقاؤه لها كان فى هذا الرحيل وأنه المكان الذى عنته فى رواية الأسود بقوله لها: موعدك بمكان كذا وكذا ثم طاف بعد ذلك طواف الوداع ، انتهى . وهذا التأويل حسن وهو يقتضى أن الرواية التى عزاها للأصيلى مسكوت عن ذكر طواف الوداع فيها، وقد بينا أن الصواب فيها فمر بالبيت فطاف به بدل قوله : ومن طاف بالبيت ، انتهى كلام الحافظ. وهكذا ذكره العينى مختصرا إلا أنه ذكره بلفظ «قيل» إذ قال: قيل الظاهر أن فيه تحريفا والصواب : فارتحل الناس ثم طاف بالبيت أى النبى صلى الله عليه وسلم قبل صلاة الصبح ، وكذا وقع فى رواية أبى داود من طريق أبى بكر الحنفى ، اه . ثم ذكر

. . . .

العينى روايتى أبى داود ومسلم المذكورتين فى كلام الحافظ ولم يتعرض لكلام القاضى عياض ولا إيراد الحافظ عليه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الراجح فى حديث الباب أنا مصعدة من مكة وهو صلى الله عليه وسلم منهبط إليها واخترت ذلك لوجوه كثيرة : الأول منها أنه يخلو عن كثير من الإيرادات التى أوردها القاضى عياض والحافظ وغيرهما على روايات هذه القصة كما تقدم بعضها فى كلام الحافظ ، وسيأتى بعضها قريبا . الثانى أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم باب الإدلاج من المحصب ، وأجمعت الشراح قاطبة على ضبطها بسكون الدال وهو السير أول الليل ، وبتشديدها وهو السير آخر الليل ، وأثبتوا كليهما الأول بفعل عائشة إذ خرجت أول الليل ، والثانى بفعله صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ : الصواب تشديدها فإنه بالسكون سير أول الليل ، وبالتشديد سير آخره وهو المراد ههنا . والمقصود الرحيل من المحصب سحرا وهو الواقع فى قصة عائشة ، ويحتمل أن تكون الترجمة لأجل رحيل عائشة مع أخيها للاعتمار فإنها رحلت معه من أول الليل ، ثم قال : قوله «مدلجا» هو بتشديد الدال أى سائرا من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفا النبى صلى الله عليه وسلم متوجها إلى طواف الوداع اهـ . قال العينى : قوله «فلقيناه» أى لقينا النبى صلى الله عليه وسلم . قائل هذا عائشة : أرادت أنها وأخاها لقيا النبى صلى الله عليه وسلم مدلجا أى سائرا من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفا النبى صلى الله عليه وسلم متوجها إلى طواف الوداع ، إهـ وهكذا قالت الشراح كلهم : فى هذا الباب إن طواف عائشة كان فى أول الليل وخروجه صلى الله عليه وسلم كان فى آخر الليل ، فكيف يمكن لقاؤها النبى صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وهى منهبطة إليها ! ؟ الثالث أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى صبيحة هذه

. . . .

الليلة صلاة الفجر بمكة وقرأ فيها بالطور كما هو معروف عند العلماء، بسط الكلام على ذلك فى الأوجز فى حديث أم سلمة أنها قالت : شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحديث ، وفى آخره: ورسول الله صلى الله عليه وسلم حينئذ يصلى إلى جانب البيت وهو يقرأ بالطور اه . ولفظ النسائى عن أم سلمة قالت : يارسول الله والله ماطفت طواف الخروج، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إذا أقيمت الصلاة فطوفى على بعيرك من وراء الناس، وفى أخرى له طوفى من وراء الناس وأنت راكبة فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عند الكعبة يقرأ والطور ، وترجم البخارى فى صحيحه الجهر بقراءة صلاة الصبح وذكر فيه تعليقا قالت أم سلمة رضى الله عنها طفت وراء الناس والنبى صلى الله عليه وسلم يصلى ويقرأ بالطور ، وقال ابن القيم باحثا عن موضع صلاته صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح صبيحة ليلة الوداع وذكر حديث طواف أم سلمة، وقد روى البخارى فى صحيحه فى هذه القصة أنه صلى الله عليه وسلم لما أراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت فقال لها : إذا أقيمت صلاة الصبح الحديث، فهو طواف الوداع بلا ريب فظهر أنه صلى الصبح يومئذ عند البيت وسمعته أم سلمة يقرأ فيها بالطور، ثم ارتحل صلى الله عليه وسلم إلى المدينة اه . الرابع أنه جزم بما اخترته ابن حزم وابن القيم كلاهما مع اختلاف يسير بينهما فقد قال ابن القيم بعد ذكر حديث الأسود هذا : فى هذا الحديث أنهما تلاقيا فى الطريق، وفى الأول أنه انتظرها فى منزله، قال ابن حزم : الصواب الذى لاشك فيه أنها كانت مصعدة من مكة وهو منهبط لأنها تقدمت إلى العمرة وانتظرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى جاءت ثم نهض إلى طواف الوداع فلقيها منصرفة إلى المحصب عن مكة وهذا لا يصح فإنها قالت وهو منهبط منها

. . . .

وهذا يقتضى أن يكون بعد المحصب والخروج من مكة، فكيف يقول أبو محمد إنه نهض إلى طواف الوداع وهو منهبط من مكة ؟هذا محال وأبو محمد لم يحج وحديث القاسم عنها صريح فى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتظرها فى منزله بعد النفر حتى جاءت فارتحل وأذن للناس بالرحيل. فإذا كان حديث الأسود هذا محفوظا فصوابه لقينى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا مصعدة من مكة وهو منهبط إليها فإنها طافت وقضت عمرتها ثم أصعدت لميعاده فوافته وهو قد أخذ فى الهبوط إلى مكة للوداع فارتحل وأذن فى الناس بالرحيل ولا وجه لحديث الأسود غير هذا إه، وقد عرفت أنه لا خلاف بين ابن حزم وابن القيم فى صحة قولها: أنا مصعدة وهو منهبط، وما أورد ابن القيم على ابن حزم هو فى مرجع ضمير منها مع أنه ليس فى كلام ابن حزم لفظ منها، بل هو وارد فى الحديث، والظاهر عندى أن ضمير منها فى الحديث راجع إلى المحصب بتأويل البقعة، وكتب مولانا حسين على البنجابى الانهباط من الشيء يستعمل بمعنى الذهاب منه إه، وعلى هذا فيصح إرجاع الضمير إلى مكة أيضاً، ثم قال ابن القيم: وقد جمع بينهما بجمعين آخرين. وهما وهم، أحدهما أنه طاف للوداع مرتين: مرة بعد أن بعثها قبل فراغها، ومرة بعد فراغها للوداع، وهذا مع أنه وهم بين فإنه لا يرفع الإشكال بل يزيده، الثانى أنه انتقل من المحصب إلى ظهر العقبة فلقيته وهى منهبطة إلى مكة وهو مصعد إلى العقبة، وهذا أقبح من الأول، الخامس أنهم أجمعوا على أن خروج النبى صلى الله عليه وسلم كان من كدى من أسفل مكة، قال ابن القيم: وإنما خرج من أسفل مكة من الثنية السفلى بالاتفاق إه، وهكذا ذكره غيره، فلو رجع صلى الله عليه وسلم بعد طواف الوداع إلى المحصب فإن خرج من المحصب إلى المدينة لم يبق خروجه من أسفل مكة. ولو رجع إلى مكة مرة أخرى لزم دخوله مكة مرة ثانية كما مال إليه القاضى عياض. ورد عليه

. . . .

الحافظ ومال إلى أنه مر مجتازا من ظاهر مكة، وهو بعيد أيضا لأن من يمشى من المحصب إلى الثنية السفلى فالظاهر أنه يمشى فى داخل البلد ولا حاجة له إلى المشى من ظاهر مكة، وقال الشيخ فى البذل فى شرح حديث أبى بكر الحنفى: (فارتحل) إلى المدينة (فمر بالبيت) لطواف الوداع، ووقع البيت فى طريقه لأنه خرج من كدى من أسفل مكة إ هـ، ولا يقال: إن الشيخ قدس سره معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن أو لأنه لم يحج، فإنه قدس سره حج سبع مرات، وتوفى بالمدينة المطهرة زادها الله شرفا، وقال ابن القيم: والذى كأنك تراه من فعله صلى الله عليه وسلم أنه نزل بالمحصب وصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة ثم نهض إلى مكة وطاف بها طواف الوداع ليلا ثم خرج من أسفلها إلى المدينة ولم يرجع إلى المحصب إهـ. والسادس أنه لا يبقى على ما اخترته حاجة إلى التأويلات البعيدة فى الروايات الصحيحة كما يظهر من كلام الشراح مثلا، قال الحافظ فى حديث عائشة فى باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله: فارتحل الناس ومن طاف بالبيت الذى يغلب عندى أنه وقع فيه تحريف، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت كما تقدم قريبا فى كلام الحافظ ولا تحريف فيه عند هذا العبد الضعيف، بل قوله: ومن طاف بالبيت عطف تفسير للناس، والمعنى أنه صلى الله عليه وسلم لما نادى بالرحيل فى أصحابه بعد فراغ عائشة من عمرتها ورجوعها إلى المحصب ارتحل الذين فرغوا من طواف الوداع إلى المدينة قبل صلاة الصبح، ثم خرج النبى صلى الله عليه وسلم إلى مكة متوجها إلى المدينة أى مريدا لها قاضيا لطواف الوداع، ويدل على ذلك لفظ ثم خرج بعد قوله فارتحل الناس، وتعبيره بقوله موجها إلى المدينة إشارة إلى أنه لم يرجع إلى المحصب بعد ذلك، ويؤيده رواية أبى بكر الحنفى عن أفلح عن القاسم عن عائشة فى هذه القصة بلفظ قالت: ثم جئته بالسحر

قوله : (وعثمان ينهى عن المتعة) الظاهر أن(١) نهيه إنما كان تنزها وإرشادا إلى ماهو الأفضل عنده أى الإفراد، إلا أن العوام خيف عليهم أن يعدوه تحريما

فأذن فى أصحابه بالرحيل فارتحل فمر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة . والعجب أن الحافظ قدس سره ذكر حديث أبى بكر الحنفى هذا فى تأييد التحريف فى حديث البخارى لاشتراك لفظ فارتحل وأنت ترى أن فى حديث البخارى بيان ارتحال الناس، وأما ارتحاله صلى الله عليه وسلم فعبره بلفظ : ثم خرج ، وأما فى حديث أبى داود فاقتصر على الإذن بالرحيل فى أصحابه ولم يذكر ارتحالهم، وذكر ارتحاله صلى الله عليه وسلم بقوله: ارتحل وهكذا فى رواية مسلم التى ذكرها الحافظ، وأما ما أخرجه البخارى فى «باب الحج أشهر معلومات» ولا إشكال فيه أيضا فإن قوله : فارتحل الناس بيان لمن فرغوا من طواف الوداع، وأما قوله : فمر متوجها إلى المدينة بيان لمشيه صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الذى ذكره الحافظ من رواية أبى بكر الحنفى بلفظ: فارتحل فمر بالبيت فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة، ولا يبقى أيضاً تعارض بين رواية القاسم لجئنا وهو فى منزله وبين رواية المصعد والمنهبط الدالة على اللقاء فى الطريق لأنه صلى الله عليه وسلم شرع فى الخروج لكنه لم يخرج بعد من المحصب وهو المراد بمنزله، وقد تقدم فى كلام الحافظ أن لقاءه لعائشة كان عند المحصب كما عند عبد الرزاق، وإليه مال القاضى، وحسنه الحافظ كما تقدم فى كلامه. وإليه مال الكرمانى كما تقدم فى كلامه ، إذ جمع بين روايتى أتته فى منزله ولقيته مصعدا ، وعلى هذا تتحد الروايات كلها ، ولا يبقى بينها تعارض ولا تحريف فتأمل، فإن كان صوابا فمن الله عز وجل وفضله وإن كان خطأ فمن هذا العبد الضعيف ١٢ .

(١) اختلف فى سبب اختلاف عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما كما بسط فى الأوجز . قال الأبى : اختلف فى أى شىء اختلفا ، فقيل : فى الفسخ منعه

ذ ماح علی کرم الله وجهه بهما لئلا يعلموا نهی عثمان تحريميا . ويمكن أن يكون

عثمان ورآه خاصاً بالصحابة، وأجازه على ورآه عاماً، وقيل: اختلفا فى التمتع اه، قلت : هذا الثانى هو الظاهر من السياق فإن علياً رضى الله عنه أهل بهما ولم يفسخ، وقال الباجى : ولعل عثمان إنما نهى عنه على حسب ما نهى عمر بن الخطاب عن المتعة لا على وجه التحريم ولكن على وجه الحض على الإفراد الذى هو أفضل لحمل ذلك المقداد على المنع التام. أو خاف أن يحمل منه على المنع التام فيترك الناس العمل به جملة حتى يظهر حكمه وينقطع عمله ، فقال عثمان : ذلك رأيى يريد تفضيل الإفراد عليه اه . ومختار المشايخ أن عثمان رضى الله تعالى عنه اقتدى فى ذلك بعمر ، وكان غرض عمر بذلك أن يكثر المشى إلى البيت أما من الصحابة فلكون مشيهم سبباً للتبليغ وتعليم الناس ونشر العلوم ، وأما من غيرهم فللتعلم والاجتماع بالصحابة، فإن الحجاز كان مجتمع هؤلاء نجوم الهداية ، وإلى هذا أشار الطحاوى إذ قال : فأراد عمر بالذى أمر به من ذلك أن يزار البيت فى كل عام مرتين ، وكره أن يتمتع الناس بالعمرة إلى الحج فلا يأتون البيت إلا مرة واحدة فى السنة اه . قال الحافظ : إن عثمان لم يخف عليه أن التمتع والقران جائزان وإنما نهى عنهما ليعمل بالأفضل كما وقع لعمر لكن خشى على رضى الله عنه أن يحمل غيره النهى على التحريم، فأشاع جواز ذلك ، وكل منهما مجتهد مأجور اه . ومال البغوى إلى أن عثمان رجع عن النهى بسكوته على فعل على فصار إجماعاً ، وقال الجصاص : قد روى عن عثمان أنه لم يكن ذلك منه على وجه النهى ولكن على وجه الاختيار، وذلك لمعان: أحدها الفضيلة ليكون الحج فى أشهره المعلومة، وتكون العمرة فى غيرها من الشهور، والثانى أنه أحب عمارة البيت وأن يكثر زواره فى غيرها من الشهور ، والثالث أنه رأى إدخال الرفق على أهل الحرم اه مختصراً من الأوجز . وتقدم الكلام على نهى عمر رضى الله تعالى عنه من المتعة قريباً ووجوهه فارجع إليه ، ١٢ .

نهيه رضي الله تعالى عنه ظنا منه أن الجمع بينهما۔ وإن جمع النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه۔ إنما كان لعارض[١]، فخاف على أن يعتقد الناس الحاضرون تحريم القرآن ليعلموا أن جوازه وتحريمه مذهبان فيتبعه[٢] من شاء ويقتدي بي من شاء

---

(١) كما يدل عليه ما روي عنه من العذر في ذلك، قال الحافظ: روى النسائي عن سعيد بن المسيب بلفظ: نهى عثمان عن التمتع فلبى علي وأصحابه بالعمرة فلم ينههم عثمان فقال له علي ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم تمتع قال: بلى، وله من وجه آخر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بهما جميعا، زاد مسلم من طريق عبد الله بن شقيق عن عثمان قال: أجل، ولكنا كنا خائفين، قال النووي: لعله أشار إلى عمرة القضية سنة سبع لكن لم يكن في تلك السنة حقيقة تمتع إنما كان عمرة وحدها. قال الحافظ: هي رواية شاذة، فقد روى الحديث مروان بن الحكم وسعيد بن المسيب وهما أعلم من ابن شقيق فلم يقولا ذلك، والتمتع إنما كان في حجة الوداع، وقد قال ابن مسعود كما في الصحيحين: كنا آمن ما يكون الناس، وقال القرطبي: قوله خائفين أي من أن يكون أجر من أفرد أعظم من أجر من تمتع كذا قال، وهو جمع حسن ولكن لا يخفى بعده، ويحتمل أن يكون عثمان أشار إلى أن الأصل في اختياره صلى الله عليه وسلم الفسخ إلى العمرة في حجة الوداع دفع اعتقاد قريش منع العمرة في أشهر الحج، وكان ابتداء ذلك بالحديبية لأن إحرامهم بالعمرة كان في ذي القعدة وهو من أشهر الحج، وهناك يصح إطلاق كونهم خائفين أي من وقوع القتال بينهم وبين المشركين، وكانت أول عمرة وقعت في أشهر الحج، ثم جاءت عمرة القضية في ذي القعدة أيضاً، ثم أراد صلى الله عليه وسلم تأكد ذلك بالمبالغة فيه حتى أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة إهـ ١٢.

(٢) أي من شاء يتبع عثمان رضي الله عنه ويمتنع عن التمتع والقران، ومن شاء يتبعني فيبيحهما ١٢

قوله : (وانسلخ صفر) وقصدوا بصفر هذا(١) المحرم لأنهم كانوا يجعلون

---

(١) قال الكرمانى « قوله كانوا يرون » أى يعتقدون ويجعلون المحرم صفراً أى يجعلون صفرا من الأشهر الحرم لا المحرم ، قال : فى الكشاف : النسىء هو تأخير حرمة الشهر إلى شهر آخر وربما زادوا فى عدد الشهور فيجعلونها ثلاثة عشر أو أربعة عشر ليتسع لهم الوقت، قال الطيبى : إن العرب كانوا يؤخرون المحرم إلى صفر وهو النسىء المذكور فى القرآن قال تعالى : « إنما النسىء زيادة فى الكفر » فإن قلت : ما وجه تعلق انسلاخ صفر بالاعتمار فى أشهر الحج الذى هو المقصود من الحديث والمحرم وصفر ليسا من أشهر الحج، قلت : لما سموا المحرم صفراً وكان من جملة تصرفاتهم جعل السنة ثلاثة عشر شهراً صار صفر على هذا التقدير آخر السنة وآخر أشهر الحج ، أو يقال برىء الدبر هو عبارة عن مضى شهر ذى الحجة والمحرم إذ لا برأ بأقل من هذه المدة غالباً ، وأما ذكر انسلاخ صفر الذى هو من الأشهر المحرم بزعمهم فلأجل أنه لو وقع قتال فى الطريق وفى مكة لقدروا على المقاتلة فكأنه قال : إذا انقضى شهر الحج وأثره والشهر الحرام جاز الاعتمار أو يراد بالصفر المحرم ويكون إذا انسلخ صفر كالبيان والبدل لقوله إذا برىء الدبر فإن الغالب أن البرأ لا يحصل من أثر سفر الحج إلا فى هذه المدة، وهى ما بين أربعين يوماً إلى خمسين ونحوه ، وهذا أظهر لكن بشرط أن يكون مرادهم من حرمة الاعتمار فى أشهر الحج أشهره وزمانا آخر بعده فيه أثره هذا ، وفى لفظ يجعلون المحرم صفرا لطف لصحة إرادة المعنى اللغوى من المحرم فهو من باب الإبهام . اهـ . وقال الحافظ : قوله يجعلون المحرم صفراً قال النووى : قال العلماء : المراد الإخبار عن النسىء الذى كانوا يفعلونه فى الجاهلية فكانوا يسمون المحرم صفراً ويحلونه ويؤخرون تحريم المحرم إلى نفس صفر لئلا تتوالى عليهم ثلاثة أشهر محرمة فيضيق عليهم

المحرم صفر وإلا فالعمرة فى صفر لم تكن محرمة عندهم، لأنه ليس من أشهر الحرم ولا الحج، (بياض فى الأصل[1]) .

فيها ما اعتادوه من المقاتلة والغارة بعضهم على بعض، فضللهم الله فى ذلك فقال : «إنما النسيء زيادة» الآية ، ووجه تعلق جواز الاعتمار بانسلاخ صفر مع كونه ليس من أشهر الحج وكذلك المحرم إنهم لما جعلوا المحرم صفراً ولا يستقرون ببلادهم فى الغالب ويبرأ(*) دبر إبلهم إلا عند انسلاخه ألحقوه بأشهر الحج على طريق التبعية، وجعلوا أول أشهر الاعتمار شهر المحرم الذى هو فى الأصل صفر والعمرة عندهم فى غير أشهر الحج، وأما تسمية الشهر صفرا فقال رؤبة أصلها إنهم كانوا يغيرون فيه بعضهم على بعض فيتركون منازلهم صفراً أى خالية من المتاع، وقيل لإصفار أماكنهم من أهلها اه . ثم قال الكرمانى : قال النووى: صفر هو مصروف بلا خلاف وحقه أن يكتب بالألف لأنه منصوب لكنه كتب بدونها وسواء كتب بها أم بحذفها لا بد من قرائته منونا، أقول اللغة الربعية إنهم يكتبون المنصوب بدون الألف قال : وهذه الألفاظ تقرأ كلها ساكنة الآخر موقوفا عليه لأن مرادهم السجع اه . قلت : بسط الحافظان الكلام على صرف صفر ومنعه، قال الحافظ بعد ما حكى عن النووى: إنه كان ينبغى أن يكتب بالألف وعلى تقدير حذفها لابد من قرائته منصوبا لأنه مصروف بلا خلاف وسبقه عياض إلى نفى الخلاف فيه ، لكن فى المحكم كان أبو عبيدة لا يصرفه فقيل له إنه لا يمتنع الصرف حتى يجتمع علتان فما هما قال : المعرفة والساعة، وفسره المطرزى بأن مراده أن الأزمنة ساعات والساعات مؤنثة اه مختصراً . ١٢

(١) بياض فى الأصل، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين مولانا محمد

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر لايبرأ ١٢ ز .

قوله : (تمتعت فنهاني ناس) لرؤيتهم(١) ما رآى عمر وعثمان .

حسن المكى ومولانا حسين على البنجابي، ولا يبعد عندى أن الشيخ أراد التنبيه على التعارض الواقع فى حديثى البخارى وأبى داود ، ففى حديث البخارى إذا انسلخ صفر كما ترى، وفى حديث أبى داود عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال والله ما أعمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة ، الحديث وفى آخره يقولون : إذا عفا الأثر وبرىء الدبر ودخل صفر حلت العمرة لمن اعتمر ، والعجب أن شراح البخارى لا سيما الكرمانى والحافظين والقسطلانى والسندى وشيخ الإسلام وصاحب التيسير لم يتعرضوا لذلك الاختلاف فإن نظر إلى الترجيح فظاهر أن رواية البخارى مرجحة لا سيما وقد وافقه مسلم إذ أخرجها برواية بهز عن وهيب بلفظ انسلخ صفر، ورواية أبى داود من طريق ابن جريج ومحمد بن إسحق عن عبد الله بن طاوس، وقد أخرجها النسائى برواية أبى أسامة بالشك بلفظ انسلخ صفر أو قال دخل صفر، ويمكن الجمع بينهما بأن يقال: إن المراد بلفظ صفر فى حديث دخل صفر الصفر المعروف الحقيقى، والمراد فى حديث انسلخ صفر، المحرم الذى يجعلونه صفر كما يدل عليه لفظ هذا الحديث ويجعلون المحرم صفر، وقد تقدم فى كلام الشراح فى وجه تعلق جواز العمرة بانسلاخ صفر أن المراد به المحرم كما تقدم فى كلام الكرمانى وغيره، قال القسطلانى: قوله وانسلخ صفر الذى هو المحرم فى نفس الأمر وسموه صفرا أى إذا انقضى وانفصل شهر صفر ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : لم أقف على أسمائهم وكان ذلك فى زمن ابن الزبير وكان ينهى عن المتعة كما رواه مسلم من حديث أبى الزبير عنه وعن جابر، ونقل ابن أبى حاتم عن ابن الزبير أنه كان لا يرى التمتع إلا للمحصر، ووافقه علقمة وإبراهيم، وقال الجمهور : لا اختصاص بذلك للمحصر اهـ . وما أفاده الشيخ من قوله : لرؤيتهم

قوله : (تصير الآن حجتك مكية) الخ قصدوا[1] بذلك أن يرفض عمرته التى أتى بها ويحرم للحجة من مكة كما أمر به النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه حين أمرهم بفسخ الحج وجعله عمرة، فرد عليه عطاء برواية جابر هذه (بياض[2] فى الأصل) ويمكن أن يقال: إن أبا شهاب هذا كان متمتعا كما يدل عليه قوله :قدمت متمتعا مكة بعمرة فكان له أن يتحلل من عمرته حتى يحرم ثانيا للحجة وأن يبقى

ما رأى عمر وعثمان ظاهر لأن المنع كان معروفا عنهما فى هذا الزمان كما تقدم الكلام على مسلكيهما مفصلا فى حديثيهما ١٢ .

(١) قال الحافظ: قوله حجتك مكية يعنى قليلة الثواب لقلة مشقتها، وقال ابن بطال : معناه أنك تنشىء حجتك من مكة كما ينشىء أهل مكة منها فيفوتك فضل الإحرام من الميقات اهـ . والظاهر أن أبا شهاب أراد التحلل من عمرته ثم إنشاء الحج بإحرام مفرد كما يدل عليه قول أناس : تصير الآن حجتك مكية فلما استفتى عطاء أجاب بأنه لا بأس بذلك فإنه صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه أن يتحللوا من إحرامهم بعمرة ثم ينشئوا إحرام الحج من مكة، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : قصدوا بذلك أن يرفض عمرته إلخ لعل الباعث على ذلك أن لفظ المتعة قد يطلق على فسخ الإحرام كما تقدم فى وجوه نهى عمر وعثمان عن المتعة .

(٢) بياض فى الأصل قليل، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله تمتعت أى تمتعا اصطلاحيا لا فسخ الحج إلى العمرة «استاذ» وقوله: مكية لا آفاقية وهى ما بينه بقوله : أحلوا من إحرامكم اهـ . ولم أتحصل بعد الإشكال الذى يستشعر من كلام الشيخ قدس سره فى تقريرى الوالد قدس سره ومولانا محمد حسن المكى فإن معنى الحديث بظاهره واضح أن أبا شهاب أحرم بالعمرة وبفراغها يتحلل منها فيصير الآن إحرامه بالحج مكيا لا آفاقيا فأخبر عطاء أنه لا بأس بذلك فإن الصحابة كلهم فعلوا هكذا بأمره صلى الله عليه وسلم بأن يتحللوا من إحرامهم بالحج

على إحرامه حتى يضيف الإحرام على إحرامه إلا أن ناسا من أهل مكة لما أكدوا عليه التحلل من إحرام العمرة أتى عطاء يستفتيه فى ذلك فأمره عطاء بأنه لايجب عليه التحلل ، وهو مختار فى تحلله وعدم تحلله ، واحتج عليه ببقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم محرما بعد عمرته ، غاية الأمر أنه كان ذا هدى فلم يجز له التحلل ومن ليس له هدى جاز له الأمران[1] كلاهما والله أعلم .

قوله : (ليس له مسند[2] إلاهذا) أى فى باب الحج .

بالعمرة ثم ينشئوا إحرام الحج من مكة ،واستدلال عطاء على ذلك واضح فالظاهر أن عطاء أيده لأنه رد عليه ١٢ .

(١) صرح بذلك فى فروع الحنفية، قال شارح اللباب: المتمتع على نوعين متمتع يسوق الهدى ومتمتع لا يسوق، أما الأول فإذا دخل مكة طاف وسعى لعمرته وأقام محرما لأن سوقه مانع من إحلاله قبل يوم النحر ، وأما الثانى فإذا دخل مكة طاف لعمرته وسعى وحلق استحبابا وإن أقام محرما جاز، وقال شارح الهداية : ظاهر كلام صاحب الكتاب أن التحلل حتم لمن لم يسق الهدى وذكر الأسبيجابى والزيلعى وغيرهما أنه بالخيار إن شاء أحرم بالحج بعدما حل من عمرته وإن شاء أحرم قبل أن يحل من عمرته اهـ مختصراً . وهذا عند الحنفية، واختلفت الأئمة فى شروط التمتع كما بسط فى الأوجز فى باب ماجاء فى التمتع وفيه أيضا فى موضع آخر لا يجوز التحلل لسائق الهدى عند الحنفية وأحمد خلافا للشافعى ومالك إذ قالا : بجواز التحلل له أيضا ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله ليس له حديث مسند أى لم يرو حديثا مرفوعا إلا هذا الحديث، قال مغلطائى: كأنه يقول : من كان هكذا لايجعل حديثه أصلا من أصول العلم، قال الحافظ: إذا كان موصوفاً بصفة من يصحح حديثه لم يضره ذلك مع أنه قد توبع قد عليه ثم كلام مغلطائى محمول على ظاهر الإطلاق، وقد أجاب غيره

(فقال عثمان دعني عنك) عني(١) بذلك أنك تعمل ما أدى إليه اجتهادك وافعل ما علمته وعقلته فلا نتنازع .

قوله : (وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم) زاده تعميما للحكم لا بمعنى أن الصوم لا يجوز(٢) إلا عند رجوعه إلى الأمصار .

بأنه مقيد بالرواية عن عطاء فإن حديثه هذا طرف من حديث جابر الطويل الذي انفرد مسلم بسياقه من طريق جعفر بن محمد بن علي عن أبيه عن جابر وفي هذا الطرف زيادة بيان لصفة التحلل من العمرة ليس في الحديث الطويل حيث قال: فيه أحلوا من إحرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا ، ثم أقيموا حلالا إلى يوم التروية، وأهلوا بالحج اه . وقال القسطلاني: قوله ليس له حديث مسند أي ليس له حديث مسند يرويه مرفوعا أو ليس له مسند عن عطاء إلا هذا الحديث اه . وهذا الثاني هو الذي أشار إليه الحافظ بقوله: قد أجاب غيره الخ، وقال الكرماني: قوله إلا هذا أي إلا هذا الحديث، وقيل : المراد ليس له مسند عن عطاء إلا هذا، لا مطلقا ، وهو مختار الشيخ قدس سره كما ترى، ويؤيده أن أبا شهاب هذا المعروف بأبي شهاب الحناط هو أبو شهاب الأكبر موسى بن نافع الأسدي روى عن مجاهد وعطاء وسعيد بن جبير وأبي علي الوالبي ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك ما قال الحافظ ، وقد رواه النسائي من طريق عبد الرحمن ابن حرملة عن سعيد بن المسيب بلفظ نهى عثمان عن التمتع وزاد فيه فلبى علي وأصحابه بالعمرة فلم ينههم عثمان الحديث اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مذهب الجمهور منهم الحنفية وهو المشهور من قولي المالكية وهو أحد قولي الشافعي والمشهور من مذهب الشافعي وهو القول الثاني لمالك إنه يشترط الرجوع إلى وطنه، وقال أحمد والأول أي قول

قوله : (وخرج من كدى من أعلى مكة) بدل أو تفسير[1] من قوله من كداء .لا لقوله من كدى غايته أنه وقع بينه وبين المفسر فصل، ولاضير فيه .

الجمهور وقت الجواز ، والثانى أى قول الشافعى وقت الاستحباب كما بسط فى الأوجز عن نصوص الأئمة وفروعهم فى باب التمتع وفى آخر كتاب الحج ١٢ .

(١) أوله الشيخ قدس سره فراراً من نسبة الوهم إلى الراوى، وإلا فالشراح حملوه على الوهم، قال الحافظ قوله من أعلى مكة كذا رواه أبو أسامة فقلبه، والصواب مارواه عمرو وحاتم عن هشام دخل من كداء من أعلى مكة ، ثم ظهر لى أن الوهم فيه ممن دون أبى أسامة فقد رواه أحمد عن أبى أسامة على الصواب اهـ . وهكذا قال العينى إذ قال إن أبا أسامة قلب فى روايته ، والصواب مارواه غيره بالعكس اهـ مختصراً . وقال الكرمانى قوله من أعلى مكة: فإن قلت يفهم منه أنه خرج من أعلاها والأحاديث التى بعده وقبله تدل على أنه دخلها من أعلاها والتى قبله على أنه خرج من أسفلها ، قلت : لعل الخروج والدخول فى عام الفتح كلهما كانا من أعلاها وأما فى الحج فكان الخروج من أسفلها هذا إذا كان كداء أولا وثانيا بفتح الكاف ، وأما إن كان الثانى بضمها فوجهه أن يقال إن من أعلى مكة متعلق بدخل ، ولفظ وخرج من كدى حال مقدرة بينهما فلا تحتاج إلى التخصيص بغير عام الفتح اهـ. قلت : وهذا الثانى هو الذى اختاره الشيخ قدس سره، وقال القسطلانى قوله من أعلى مكة استشكل هذا من جهة أن مفهومه أنه عليه السلام خرج من أعلى مكة ، والأحاديث السابقة أنه خرج من أسفلها .وأجاب الكرمانى فقال لعل الخروج والدخول الخ ، ثم تعقب على الكرمانى فقال : والذى فى الأصول المعتمدة ضبط الأول بالفتح والثانى بالضم ، ولأعلم أنهما رويا بالفتح، والتوجيه الثانى الذى ذكره الكرمانى لايخفى مافيه من التكلف ، والذى يظهر ما قاله الحافظ ابن حجر أنه روى مقلوبا فى رواية أبى اسامة ، وأن الصواب

قوله : (ذهب النبي صلى الله عليه وسلم والعباس) رضى الله عنه ، ويمكن منه استنباط فضل مكة[١] أيضا حيث حمل أحجاره النبي صلى الله عليه وسلم على عاتقه الشريف .

ماواه غيره، وأن الوهم فيه ممن دون أبي أسامة لأن أحمد رواه عن أبي أسامة على الصواب المشهور أنه دخل من كداء بالفتح والمد ، وخرج من كدى بالضم والقصر، اه مختصرا. قلت: ولم يذكر القسطلاني وجه التكلف في التوجيه الثاني ١٢

(١) ماقاله الشيخ في وجه المناسبة ألطف مما قاله العيني من قوله مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله: لما بنيت الكعبة ، فإن قلت: الترجمة بنيان مكة وفي الحديث بنيان الكعبة، قلت: إن بنيان الكعبة كان سببا لبنيان مكة وبين السبب والمسبب ملائمة فيستأنس بهذا وجه المطابقة اه . ولم يتعرض غيره من الشراح لوجه المطابقة إلا ماقال السندي : قوله باب فضل مكة ماذكر في فضلها وفضل بنيانها إلا ما يتعلق ببناء الكعبة من الأحاديث، وفيه إشعار بأن بناء الكعبة فيه شرف وفضل لها ولبانيها وأهلها أي فضل وفخر أي فخر اه . وبسط ابن القيم في مبدأ الهدى الكلام على فضل مكة ، وذكرت الشراح ههنا بيان بعض أبنية الكعبة ، وبسط الكلام عليها في الأوجز بما لامزيد عليه ، وبسط فيها أبنيته العشرة المعروفة أولها بناء الملائكة ، ثم بناء آدم، ثم بناء أولاده، ثم بناء إبراهيم عليه السلام، فبناء العماليق، فبناء جرهم، فبناء قصي بن كلاب، فبناء قريش، فبناء ابن الزبير ، وبناء الحجاج ، ونظمها بعضهم فقال :

بنى بيت رب العرش عشر فخذهم ... ملائكة الله الكرام وآدم

فشيث فإبراهيم ثم عمالق ... قصي قريش قبل هذين جرهم

وعبد الإله بن الزبير بنى كذا ... بناه حجاج وهذا متمم

(باب توريث دور مكة)

اختلف العلماء[1] فيه ، ومذهب الإمام فيه أن دور مكة وبيوتها لاتورث

وهذا البناء الذي ذكر فى حديث الباب هو البناء الثامن من بناء قريش، حضره النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن خمس وثلاثين سنة ، كما جزم به ابن إسحق وغيره من أهل المغازى ، وقيل ابن خمس وعشرين سنة كما جزم به موسى بن عقبة فى مغازيه وغيره من العلماء بسط فى الأوجز فى تفصيل هذا البناء أيضا ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله باب توريث دور مكة الخ ، أشار بهذه الترجمة إلى تضعيف حديث علقمة بن نضلة قال توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وما تدع رباع مكة إلا السوائب من احتاج سكن أخرجه ابن ماجه ، وفى إسناده انقطاع وإرسال ، وقال بظاهره ابن عمر ومجاهد وعطاء ، قال عبد الرزاق عن ابن جريج كان عطاء ينهى عن الكراء فى الحرم ، وأخبرنى أن عمر نهى أن تبوب دور مكة لأنها ينزل الحاج فى عرصاتها ، فكان أول من بوب داره سهيل بن عمرو ، واعتذر عن ذلك لعمر ، وروى الطحاوى عن مجاهد أنه قال مكة مباح لايحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها ، وروى عبد الرزاق عن مجاهد عن ابن عمر لايحل بيع بيوت مكة ولا إجارتها، وبه قال الثورى وأبو حنيفة ، وخالفه صاحبه أبو يوسف ، واختلف عن محمد ، وبالجواز قال الجمهور ، واختاره الطحاوى، واختلف عن مالك فى ذلك، وقال الأبهرى لم يختلف قول مالك وأصحابه فى أن مكة فتحت عنوة ، واختلفوا هل من بها على أهلها لعظم حرمتها أو أقرت للمسلمين ، ومن ثم جاء الاختلاف فى بيع دورها والكراء ، والراجح عند من قال إنها فتحت عنوة أن النبي صلى الله عليه وسلم من بها على أهلها فخالفت حكم غيرها من البلاد فى ذلك ، ذكره السهيلى وغيره . وليس الاختلاف فى ذلك ناشئاً عن هذه المسئلة ، فقد اختلف أهل التأويل فى المراد

. . . .

بقوله هاهنا المسجد الحرام هل هو الحرم كله أو مكان الصلاة فقط، واختلفوا أيضاً هل المراد بقوله سواء فى الأمن والاحترام أو فيما هو أعم من ذلك وبواسطة ذلك نشأ الاختلاف المذكور أيضاً، اه مختصرا . قلت : وتعقب العينى على قول الحافظ إن الإمام البخارى أشار إلى تضعيف حديث علقمة، وقال روى الطحاوى هذا الحديث بطريقين برجال ثقات، لكنه منقطع لأن علقمة ليس بصحابى، ثم ذكر العينى لفظ الطحاوى بطريقين، وقال رواه البيهقى أيضاً، وقال الموفق: واختلفت الرواية فى بيع رباع مكة وإجارة دورها، فروى أن ذلك غير جائز وهو قول أبى حنيفة ومالك والثورى وأبى عبيد، وكرهه إسحق لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مكة: «لا تباع رباعها ولا تكرى بيوتها» رواه الأثرم بإسناده، وعن مجاهد عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «مكة حرام بيع رباعها، حرام إجارتها» وهذا نص رواه سعيد بن منصور فى سننه، وروى أنها كانت تدعى السوائب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره مسدد فى مسنده، ولأنها فتحت عنوة ولم تقسم، فكانت موقوفة فلم يجز بيعها كسائر الأرض التى فتحها المسلمون عنوة ولم يقسموها، والدليل على أنها فتحت عنوة قوله صلى الله عليه وسلم : «إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين» الحديث متفق عليه، وروت أم هانىء أنها قالت أجرت حموين لى فأراد على قتلهما الحديث متفق عليه ولذلك أمر النبى صلى الله عليه وسلم بقتل أربعة فقتل منهم ابن خطل ومقيس بن صبابة، وهذا يدل على أنها فتحت عنوة، والرواية الثانية أنه يجوز بيع رباعها وإجارة بيوتها وهو قول الشافعى وابن المنذر، وهو أظهر فى الحجة، لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما قيل له أين تنزل غداً؟ قال: «وهل ترك لنا عقيل من رباع» متفق عليه

ولا تملك إلا باعتبار(١) البناء ، وقصد المؤلف إثبات تمليكها وتملكها ، وظاهر استدلاله بالآية أن المذكور فى معرض المساواة هو المسجد الحرام لا غير ،

ولأن أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كانت لهم دور بمكة فمنهم من باع ومنهم من ترك داره فى يد أعقابهم ، واشترى عمر دار السجن من صفوان بن أمية ، ولم يزل أهل مكة يتصرفون فى دورهم تصرف الملاك بالبيع وغيره ، ولم ينكره منكر فكان إجماعا ، وقد قرره النبى صلى الله عليه وسلم بنسبة دورهم إليهم ، فقال : « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن وأقرهم فى دورهم ورباعهم ، ولم ينقل أحداً عن داره ولا وجد منه ما يدل على زوال أملاكهم ، وكذلك من بعده من الخلفاء حتى أن عمر رضى الله تعالى عنه مع شدته فى الحق لما احتاج إلى دار السجن لم يأخذها إلا بالبيع . وما روى من الأحاديث فى خلاف هذا فهو ضعيف ، وأما كونها فتحت عنوة فهو الصحيح الذى لا يمكن دفعه ، إلا أن النبى صلى الله عليه وسلم أقر أهلها فيها على أملاكهم ورباعهم ، فيدل ذلك على أنه تركها لهم كما ترك لهوزان نساءهم وأبناءهم ، وعلى القول الأول من كان ساكن دار أو منزل فهو أحق به يسكنه ويسكنه ، وليس له بيعه ، ولا أخذ أجرته ، ومن احتاج إلى مسكن فله بذل الأجرة فيه ، وإن احتاج إلى الشراء فله ذلك كما فعل عمر رضى الله تعالى عنه ، وكان أبو عبد الله إذا سكن أعطاهم أجرتها ، قال ابن عقيل : الخلاف فى غير مواضع المناسك ، أما بقاع المناسك كموضع السعى والرمى فحكمه حكم المساجد بغير خلاف اه مختصراً . قلت : ما حكى من تصرف أهل مكة فى بيوتهم تصرف الملاك من غير نكير ، وكذلك شراء عمر دار السجن وغير ذلك من الأمور لا يخالف الحنفية فإنهم لم ينكروا ملك الأبنية والدور بل أنكروا ملك الأرض فإنها موقوفة عندهم والأبنية عليها كالأبنية على الأرض الموقوفة ، فالأبنية ملك لأصحابها دون الأرض ١٢ .

(١) هذا هو المعروف من مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة رضى الله تعالى

فيكون غير المسجد من أراضى مكة أولى بالمالك وأحق بتصرفه ، وذلك بملك . ودلالة الرواية عليه من حيث إطلاق دارك بالإضافة وهو علامة الملك ، وكذلك قول الراوى : ورث أبا طالب يدل على جريان الإرث فيها ، والجواب أن تخصيص ذكر المسجد باستواء حقوقهم فيه لاينفى الاستواء فى غير

عنه ، كما تقدم بيان الاختلاف بينه وبين الإمام الشافعى فى كلام الحافظ والموفق ، وهكذا حكى الخلاف بينهما غير واحد من نقلة المذاهب ، وقال العينى بعد ماحكى عن الطحاوى: حديث علقمة بن نضلة قال :كانت بيوت مكة تدعى السوائب ، لم يبع رباعها فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبى بكر ولا عمر . من احتاج سكن ، ومن استغنى أسكن ، ثم قال الطحاوى : فذهب قوم إلى هذه الآثار فقالوا: لا يجوز بيع أرض مكة ولا إجارتها ، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة ومحمد والثورى ، قلت: أراد بالقوم هؤلاء وعطاء بن أبى رباح ومجاهداً ومالكا وإسحق وأباعبيد ، ثم قال:وخالفهم فى ذلك آخرون فقالوا:لا بأس ببيع أرضها وإجارتها وجعلوها فى ذلك كسائر البلدان ،وممن ذهب إلى هذا القول أبو يوسف ، قلت : أراد بالآخرين طاوسا وعمرو بن دينار والشافعى وأحمد وابن المنذر معهم اه . ورجح الشيخ ابن القيم القول الأول وبسط فى دلائل الفريقين ثم قال:فالصواب القول بموجب الأدلة من الجانبين وأن الدور تملك وتوهب وتورث وتباع ويكون نقل الملك فى البناء لا فى الأرض والعرصة ، فلو زال بناؤه لم يكن له أن يبيع الأرض ، وله أن يبنيها ويعيدها كما كانت ، وهو أحق بها يسكنها ويسكن فيها من شاء ، وليس له أن يعارض على منفعة السكنى بعقد الإجارة ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع ونقل الملك فى رباعها إنما يقع على البناء لا على الأرض ذكره أصحاب أبى حنيفة اه مختصرا . ثم اشكل عليه ابن القيم بأنه كيف يمكن أن يصح البيع ولاتصح الإجارة ،ثم أجاب عنه بأن له نظائر فارجع إليه لوشئت

المسجد مع أن علة(١) الحكم ، وهو التضييق على الحاج مشتركة ،

التفصيل ، ويشكل على هذا كله ما فى الدر المختار جاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة ، وبه قال الشافعى إلى آخر ما ذكر من كلام أهل الفروع ، قال ابن عابدين: قوله «بيوت مكة» أى اتفاقا لأنه ملك لمن بناه كمن بنى فى أرض الوقف له بيعه ، وقوله : وأرضها جزم به فى الكنز وهو قولهما وإحدى الروايتين عن الإمام لأنها مملوكة لأهلها لظهور آثار الملك فيها ، وهو الاختصاص بها شرعا وتمامه فى المنح وغيرها اه . وقال القارى فى شرح اللباب : لا يجوز بيع شىء من أرض الحرم عند أبى حنيفة فى رواية أبى يوسف ومحمد عنه ، وهو ظاهر الرواية ، لأنه ليس بمملوك لأحد عنده لأنها موقوفة لقوله تعالى «والمسجد الحرام الذى جعلناه » الآية ، وعندهما يجوز بيعها ، وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة ، قال الصدر الشهيد فى الواقعات وعليه الفتوى ، ولعله لاحظ عموم البلوى وجعل صاحب اللباب قول محمد مع ابى حنيفة فى عدم الجواز ، وجعل غيره مع أبى يوسف فى الجواز ، وأما بيع بناء مكة فلا بأس بالإجماع اه مختصرا ١٢ .

(١) قال الجصاص فى أحكام القرآن : قال الله تعالى : «والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد» . روى إسماعيل بن مهاجر عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «مكة مناخ لا تباع رباعها ، ولا تؤاجر بيوتها» . وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : كانوا يرون الحرم كله مسجداً «سواء العاكف فيه والباد» ، وروى عن عبد الرحمن بن ثابت «سواء العاكف فيه والباد» قال : من يجىء من الحاج والمعتمرين سواء فى المنازل ينزلون حيث شاءوا ، غير أن لا يخرج من بيته ساكنه ، وقال ابن عباس : العاكف فيه أهله ، والباد من يأتيه من أرض أخرى ، وأهله فى المنزل سواء ، وليس ينبغى لهم أن يأخذوا من البادى إجارة المنزل ،

. . . .

وروى الأعمش عن إبراهيم قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مكة حرمها الله لا يحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها » ، وروى الأعمش عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ، وروى عن علقمة بن نضلة قال : كانت رباع مكة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمان أبي بكر وعمر وعثمان تسمى السوائب ، الحديث ، وروى عن مجاهد قال : قال عمر : يا أهل مكة لا تتخذوا لدوركم أبواباً لينزل البادى حيث شاء ، ثم قال الجصاص بعد ذكر الآثار الآخر في ذلك : قال أبو بكر : قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ما ذكرنا ، وروى عن الصحابة والتابعين ما وصفنا من كراهة بيع بيوت مكة ، وأن الناس كلهم فيها سواء ، وهذا يدل على أن تأويلهم لقوله تعالى « والمسجد الحرام » للحرم كله ، ثم ذكر الجصاص الأقوال الأخر المختلفة في ذلك ، وقال : قال أبو حنيفة : لا بأس ببيع بناء بيوت مكة وأكره بيع أراضيها ، ثم قال : قال أبو بكر : لم يتأول هؤلاء السلف المسجد الحرام على الحرم كله إلا والاسم شامل له من طريق الشرع ، إذ غير جائز أن يتأول الآية على معنى لا يحتمله اللفظ ، وفي ذلك دليل على أنهم قد علموا وقوع اسم المسجد على الحرم من طريق التوقيف ، ويدل عليه قوله تعالى « إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام » والمراد فيما روى الحديبية وهي بعيدة من المسجد قريبة من الحرم ، وروى أنها على شفير الحرم ، وروى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مضربه في الحل ومصلاه في الحرم ، وهذا يدل على أنه أراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله ، ويدل عليه قوله تعالى « ويسألونك عن الشهر الحرام » الآية ، وفيها « وإخراج أهله منه أكبر عند الله » ، والمراد إخراج المسلمين من مكة حين هاجروا إلى المدينة ، فجعل المسجد الحرام عبارة عن الحرم ،

وأما الإرث والإضافة(١) المذكورتان فی الروایة فباعتبار البناء أو سبق الید. کمن جلس فی مسجد فوضع ثمة ثوبه، أو ألقی خیمته فی وادی منی وغیره، فإنه أحق.

ویدل علی أن المراد جمیع الحرم کله قوله تعالی «ومن یرد فیه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب ألیم» والمراد به من انتهك حرمة الحرم بالظلم فیه، وإذا ثبت ذلك اقتضی قوله «سواء العاکف فیه والباد» تساوی الناس کلهم فی سکناه والمقام، وإنما أجاز أبو حنیفة إجارة البیوت إذا کان البناء ملکا للمؤاجر فیأخذ أجرة ملکه، وأما أجرة الأرض فلا تجوز اه مختصراً. وبسط الشیخ ابن القیم فی الهدی فی ذلك فقال: المراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم کله کقوله تعالی: «إنما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا» فهذا المراد به الحرم کله. وقوله: «سبحان الذی أسری بعبده لیلا من المسجد الحرام». وفی الصحیح أنه أسری به من بیت أم هانیء، وقال تعالی: «ذلك لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام» ولیس المراد به حضور نفس موضع الصلاة اتفاقاً. وسیاق آیة الحج یدل علی ذلك فإنه قال: «ومن یرد فیه بإلحاد بظلم» وهذا لا یختص بمقام الصلاة قطعاً بل المراد به الحرم کله، فالذی جعله للناس سواء هو الذی توعد من أراد الإلحاد فیه، فالحرم ومشاعره کالصفا والمروة ومنی وعرفة ومزدلفة لا یختص بها أحد دون أحد، بل هی مشترکة بین الناس، ولهذا امتنع النبی صلی الله علیه وسلم أن یبنی له بمنی، وقال: «منی مناخ من سبق» ولهذا ذهب جمهور الأئمة من السلف والخلف إلی أنه لا یجوز بیع أراضی مکة ولا إجارة بیوتها، وهذا مذهب مجاهد وعطاء فی أهل مکة، ومالك فی أهل المدینة، وأبی حنیفة رحمه الله فی أهل العراق، وسفیان الثوری والإمام أحمد ابن حنبل وإسحاق بن راهویه. ثم بسط الکلام علی دلائله وقد تقدم بعضها ١٢.

(١) وقد عرفت فیما سبق أنه لا مانع فی الإرث والإضافة باعتبار الأبنیة

غيره ، لسبق يده[١] ولا تملك هنا .

على أن الإضافة قد تكون بأدنى ملابسة أو اختصاص ، قال الله عز وجل : « وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت » وقال عز اسمه : « قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم » الآية ، وقال عز اسمه : « وقرن في بيوتكن » الآية ، على القول بأن البيوت كلها كانت ملك النبي صلى الله عليه وسلم ، ولو قيل: إن البيوت كانت للأزواج ، فقوله صلى الله عليه وسلم : « ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة » وأما الاستدلال بحديث أسامة بن زيد فلا يصح أصلا عند هذا العبد الضعيف ، فإنه من باب استيلاء الكفار على أموال المسلمين ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، والحديث من مستدلات الجمهور في قولهم إن المشركين يملكون بالاستيلاء ١٢ .

(١) قال الشيخ ابن القيم : فإن هذه المنفعة إنما يستحق أن يقدم فيها على غيره ، ويختص بها لسبقه وحاجته ، فإذا استغنى عنها لم يكن له أن يعاوض عليها كالجلوس في الرحاب والطرق الواسعة والإقامة على المعادن وغيرها من المنافع والأعيان المشتركة التي من سبق إليها فهو أحق بها ما دام ينتفع ، فإذا استغنى لم يكن له أن يعاوض ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع نقل الملك في رباعها إنما يقع على البناء لا على الأرض ، ذكره أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى ، ثم قال على : إنه لا يمنع البيع وإن كانت منافع أرضها ورباعها مشتركة بين المسلمين، فإنها تكون عند المشتري كذلك مشتركة المنفعة، إن احتاج سكن ، وإن استغنى أسكن كما كانت عند البائع ، فليس في بيعها إبطال اشتراك المسلمين في هذه المنفعة ، ونظير هذا جواز بيع أرض الخراج التي وقفها عمر رضي الله تعالى عنه على الصحيح الذي استقر الحال عليه من عمل الأمة قديماً وحديثاً ، فإنها تنتقل إلى المشتري خراجية كما كانت عند البائع اهـ ١٢ .

قوله : (نسبت الدور إلى عقيل) ، والإضافة أمارة الملك ، وقد عرفت ما فيه

قوله: (بنى المطلب أشبه) وذلك لأن(١) عبد المطلب هو ابن هاشم فبنو هاشم هم

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . قال العيني : قوله قال أبو عبد الله هو البخارى نفسه ، وقوله بنى المطلب أشبه بالصواب يعنى بحذف العبد لأن عبد المطلب هو ابن هاشم ولفظ هاشم مغن عنه ، وأما المطلب فهو أخو هاشم وهما ابنان لعبد مناف ، فالمقصود أنهم تحالفوا على بنى عبدمناف اه . وما قال العينى من قوله المقصود أنهم تحالفوا على بنى عبدمناف ، تبع فى ذلك الكرمانى، وتبعهما القسطلانى فى هذا ، وفيه إجمال مخل . فإن ظاهره أن التحالف كان على جميع بنى عبد مناف ، وليس الأمر كذلك بل التحالف إنما كان على ولدين من أولاد عبد مناف ، فإن لعبد مناف أربعة ولد : المطلب ، وهاشم ، وعبد شمس، ونوفل ، وكان التحالف على الأولين منهم دون الآخرين ، ويدل على ذلك ما سيأتى فى البخارى فى أبواب الخمس عن جبير بن مطعم قال : مشيت أنا وعثمان ابن عفان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا : يا رسول الله أعطيت بنى المطلب وتركتنا ونحن وهم منك بمنزلة واحدة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما بنو المطلب وبنو هاشم شىء واحد » قال جبير : ولم يقسم النبى صلى الله عليه وسلم لبنى عبد شمس ولا لبنى نوفل ، قال ابن إسحاق : عبدشمس وهاشم والمطلب إخوة لأم ، وكان نوفل أخاهم لأبيهم . ولفظ أبى داود فى هذه القصة عن جبير بن مطعم قال : لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى فى بنى هاشم وبنى المطلب، وترك بنى نوفل وبنى عبد شمس ، فانطلقت أنا وعثمان حتى أتينا النبى صلى الله عليه وسلم فقلنا : يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذى وضعك الله به منهم ، فما بال إخواننا بنى المطلب أعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة ،

بنو عبد المطلب لا غير، فلا يكون عطف بنى عبد المطلب على بنى هاشم مفيداً للزيادة، وأما إذا كان اللفظ بنى المطلب، فإنه مفيد زيادة لأن المطلب أخو هاشم فبنو المطلب غير بنى هاشم .

قوله : (والأول أكثر) أى أقوى[1] إسناداً لكثرة رواته وأنت تعلم

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنا وبنو المطلب لا نفترق فى جاهلية ولا إسلام » الحديث ، قال الشيخ فى البذل : وأما بنو عبد شمس وبنو نوفل فإنهما افترقا من بنى هاشم ، وذلك أن كفار قريش لما تحالفوا على بنى هاشم وكتبوا الكتاب أن لا يناكحوهم ولا يبايعوهم ، دخل بنو المطلب مع بنى هاشم ، وخرج بنو عبدشمس وبنو نوفل فدخلوا مع كفار قريش فى حلفهم ، وفارقوا بنى هاشم اه . قال الكرمانى: قال الخطابى: إن قريشاً تحالفوا على أن لا يكلموا بنى هاشم ولا يجالسوهم ولا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيشبه أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما اختار النزول فى ذلك الموضع شكراً لله على النعمة فى دخول مكة ظاهراً ، ونقضاً لما تعاقدوه بينهم وتقاسموا عليه من ذلك ، قال ابن الأثير: وقريش تضافروا على بنى هاشم والمطلب حتى حصروهم فى الشعب بعد المبعث بست سنين ، فمكثوا فى ذلك الحصار ثلاث سنين ، قال النووى : معنى تقاسمهم على الكفر تحالفهم على إخراج النبي صلى الله عليه وسلم وبنى هاشم والمطلب من مكة إلى هذا الشعب ، وهو خيف بنى كنانة، وكتبوا بينهم الصحيفة المشهورة، فأرسل الله عليها الأرضة فأكلت ما فيها من الكفر وتركت ما فيها من ذكر الله ، فأخبر جبريل النبى صلى الله عليه وسلم بذلك. فأخبر به عمه أبا طالب فأخبرهم عن النبى صلى الله عليه وسلم بذلك ، فوجدوه كما قاله ، والقصة مشهورة اهـ .

(١) قال الكرمانى: قوله الأول أكثر أى حديث ليحجن يعنى رواته أكثر

أنه لامنافاة بين الروايتين ، فإن صدق الإثبات لايتوقف إلاعلى الوجود ولومرة فيمكن أن يحج البيت بعدياً جوج ومأجوج، ثم لا يحج إلى قيام الساعة، والذى أشكل على المؤلف أنه فهم من الحج بعدهما امتداده إلى نفخ الصور ، فجعل بين الحديثين معارضة ، وليس كذلك .

عددا من رواة الثانى فهو المرجح، فان قلت : ماوجه المعارضة بينهماحتى يحتاج إلى الترجيح ؟ قلت : المفهوم من الأول أن البيت يحج بعد أشراط الساعة ،ومن الثانى أنه لايحج بعدها ، مع أن العمل بمقتضاهما صحيح ظاهر وهو أنه يحج بعد يأجوج مرة ، ثم يصير عند ظهور قرب الساعة متروكا ، قال التيمى : قال البخارى والأول أكثر يعنى أن البيت يحج إلى قيام القيامة اهـ ، وبذلك جمع غير واحد من شراح الحديث ، قال الحافظ : قال البخارى : والأول أكثر أى لاتفاق من تقدم ذكره على هذا اللفظ وانفراد شعبة بما يخالفهم ، وإنما قال ذلك لأن ظاهرهما التعارض، لكن يمكن الجمع بينهما فإنه لايلزم من حج الناس بعدخروج يأجوج مأجوج أن يمتنع الحج فى وقت ماعند قرب ظهور الساعة ، ويظهر والله أعلم أن المراد بقوله ليحجن البيت أى مكان البيت لما سيأتى بعد باب أن الحبشة إذا خربوه لم يعمر بعد ذلك اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : الأول أكثر دفع التعاوض، وهو أن قوله فى الحديث الأول بعد يأجوج يدل على أن الحج يكون إلى قيام الساعة ، فإذا قامت الساعة ولم يبق أحد لايبقى الحج أيضا، وذلك لأن كلمة بعد تمتد إلى قيام الساعة ، والحديث الثانى يدل على أن توقف الحج يكون قبل قيام الساعة ، يعنى يتوقف الحج ثم تقوم الساعة ، لا أن الحج يتوقف بقيام الساعة ، يعنى تقوم الساعة فبسببه يتوقف الحج كما هو ظاهر الحديث الأول ، فدفعه بأن الأول وهو بقاء الحج إلى قيام الساعة أكثر وأصح، فلا يعارضه الثانى ، وقلنا لامعارضة لأن بعد يأجوج لايجب أن يمتد إلى قيام

(قوله : (لا أدع فيها صفراء ولا بيضاء) الخ فيه الترجمة(١) حيث ثبت أن البيت كان له مالا وليس إلا لينفق عليه عند الضروة، ومن حوائجه الكسوة .

الساعة بل جاز أن ينتهى إلى هبوب الريح الطيبة التى لا تبقى من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان ، فيتوقف الحج حينئذ ، ثم بعد ذلك تقوم الساعة ، فوافق الحديث الأول بالثانى اه . قلت : بسط الكلام فى زمان هدم الكعبة فى الإشاعة لأشراط الساعة ، وقال اختلفوا فى هدم الكعبة هل هو فى زمن عيسى عليه السلام، أو عند قيام الساعة حين لا يبقى أحد يقول الله الله ، وبسط الكلام على ذلك فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) اختلفو فى مناسبة الحديث بالترجمة ، قال الكرمانى : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهبا ولا فضة ، كانوا يطرحون مايهدى إلى البيت فى صندوق ثم يقسمه الحجبة بينهم فأراد عمر أن يقسمه بين المسلمين، قال شارح التراجم: وجه مناسبة الحديث للترجمة أن الكعبة لم تزل معظمة تقصد بالهدايا تعظيما لها، فالكسوة من باب التعظيم لها، أقول لعلها كانت مكسوة وقت جلوس عمر رضى الله عنه فحيث لم ينكر وقررها دل على جوازها ، أو الحديث مختصرا والمراد بالكسوة تمويهها بالذهب والفضة ، وقال الحافظ : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهبا ولا فضة، قال القرطبى: غلط من ظن أن المراد بذلك حلية الكعبة، وإنما أراد الكنز الذى بها وهو ما كان يهدى إليها فيدخر ما يزيد عن الحاجة، وأما الحلى فحبسة عليها كالقناديل فلا يجوز صرفها فى غيرها، وقال ابن الجوزى: كانوا فى الجاهلية يهدون إلى الكعبة المال تعظيما لها فيجتمع فيها ، قال الإسماعيلى : ليس فى حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر، يعنى فلا يطابق الترجمة، وقال ابن بطال معنى الترجمة صحيح، ووجهها أنه معلوم أن الملوك فى كل زمان كانوا يتفاخرون بكسوة الكعبة برفع الثياب المنسوجة بالذهب وغيره، كما يتفاخرون بتسبيل الأموال. فأراد البخارى أن عمر لما رأى قسمة الذهب والفضة صوابا. وكان حكم الكسوة حكم المال تجوز قسمتها بل

. . . .

ما فضل من كسوتها أولى بالقسمة ، وقال ابن المنير فى الحاشية : يحتمل أن يكون مقصوده التنبيه على أن كسوة الكعبة مشروع ، والحجة فيه أنها لم تزل تقصد بالمال يوضع فيها على معنى الزينة إعظاما لها فالكسوة من هذا القبيل . قال : ويحتمل أن يكون أراد ما فى بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون هناك طريق موافقة للترجمة[1] . إما لخلل شرطها ، وإما لتبحر الناظر فى ذلك ، وإذا تقرر ذلك فيحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، فالمال يطلق على كل شيء فيدخل فيه الكسوة ، وقد ثبت فى الحديث: « ليس لك من مالك إلا ما لبست فأبليت » قال : ويحتمل أيضاً فذكر نحو ما قال ابن بطال ، وزاد : فأراد التنبيه على أنه موضع اجتهاد ، وإن رأى عمر جواز التصرف فى المصالح ، وأما الترك الذى احتج به عليه شيبة فليس صريحاً فى المنع ، والذى يظهر جواز قسمة الكسوة العتيقة ، إذ فى بقائها تعريض لإتلافها ولا جمال فى كسوة عتيقة مطوية ، قال : ويؤخذ من رأى عمر أن صرف المال فى المصالح آكد من صرفه فى كسوة الكعبة ، لكن الكسوة فى هذه الأزمنة أهم ، قال : واستدلال ابن بطال بالترك على إيجاب بقاء الأحباس لا يتم إلا إن كان القصد بمال الكعبة إقامتها وحفظ أصولها إذا احتيج إلى ذلك ، ويحتمل أن يكون القصد منه منفعة أهل الكعبة وسدنتها وإرصاده لمصالح الحرم. أو لأعم من ذلك ، وعلى كل تقدير فهو تحبيس لا نظير له. فلا يقاس عليه . قال الحافظ : ولم أر فى شيء من طرق حديث شيبة هذا ما يتعلق بالكسوة . إلا أن الفاكهى روى فى كتاب مكة عن عائشة قالت : دخل على شيبة الحجبى فقال : يا أم المؤمنين إن ثياب

(١) كذا فى الأصل، وزاد فى العينى ههنا وتركه إياه إما لخلل الخ، وهذا أوضح ١٢ .

. . . .

الكعبة تجتمع عندنا فتكثر فننزعها ونحفر بياراً فنعمقها وندفنها لكيلا تلبسها الحائض والجنب ، قالت : بئس ماصنعت ، ولكن بعها فاجعل ثمنها فى سبيل الله وفى المساكين ، فإنها إذا نزعت عنها لم يضر من لبسها من حائض أو جنب ، فكان شيبة يبعث بها إلى اليمن فتباع له فيضعها حيث أمرته ، وأخرجه البيهقى من هذا الوجه لكن فى إسناده راو ضعيف ، وإسناد الفاكهى سالم منه ، وأخرج الفاكهى أيضاً عن رجل من بنى شيبة قال : رأيت شيبة يقسم ما سقط من كسوة الكعبة على المساكين ، وأخرج من طريق ابن أبى نجيح عن أبيه أن عمر رضى الله عنه كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيقسمها على الحاج ، فلعل البخارى أشار إلى شىء من ذلك ، اه مختصراً . ولخص العينى كلام الشراح المذكورين فأجمل وأجاد إذ قال : مطابقته للترجمة من وجوه : الأول : أنه معلوم أن الملوك فى كل زمان كانوا يتفاخرون بكسوة الكعبة برفيع الثياب المنسوجة بالذهب وغيره ، كما يتفاخرون بتسبيل الأموال لها ، فأراد البخارى أن عمر لما رأى قسمة الذهب والفضة صواباً كان حكم الكسوة حكم المال يجوز قسمتها . الثانى : يحتمل أن يكون مقصود البخارى التنبيه على أن الكسوة مشروع ، لأن الكعبة لم تزل تقصد بالمال على معنى الزينة إعظاماً لها ، فالكسوة من هذا القبيل . الثالث : يحتمل أن يكون أراد ما فى بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون طريق موافقة للترجمة وتركه إياه ، إما لخلل شرطه وإما لتبحر الناظر فيه . الرابع : يحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، والمال يطلق على كل ما يتمول به ، فيدخل فيه الكسوة . الخامس : لعل الكعبة كانت مكسوة وقت جلوس عمر ، فحيث لم ينكره وقررها دل على جوازها . السادس : يحتمل أن يكون الحديث مختصراً طوى فيه ذكر الكسوة . فمن هذه الوجوه يتوجه الرد

. . . .

على الإسماعيلي في قوله : ليس في حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر ، يعني فلا يطابق الترجمة، اه مختصراً . قلت : ويختلف على هذه الوجوه غرض الترجمة أيضاً ، فباعتبار بعض الوجوه غرضها مشروعية الكسوة ، وببعض الوجوه الأخر حكم التصرف في كسوة الكعبة ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : به صفراء وبيضاء واسطی زینت اورسنگارکرنی کعبہ کی تہی اوراسمیں کسوة بہی ہی - تو کسوة کعبہ جائز ہوا اورکرنا جاہئی . وفي هذا الزمان أيضاً يعطي الناس للشيبي المال للبيت ، فهو يضع عنده لوقت حاجتها اه . وقال السندي : موافقة الحديث بالترجمة إما باعتبار أن الحديث يدل على أن تعظيم الكعبة بوضع المال فيها مشروع معتاد من قديم الزمان ، وقد قرره الشارع ، ورجع عمر رضي الله عنه عما قصد من تقسيمها إلى إبقائها على حالها ، فإذا كان ذلك التعظيم مشروعاً مع أنه أمر غير ظاهر ، فيكون التعظيم بالكسوة مع أنه تعظيم ظاهر وزينة باهرة مشروع بالأولى ، وأما باعتبار أن عمر رأى قسمة أموال الكعبة لا وضعها في كسوتها ، فعلم أن كسوتها دون حاجة المسلمين ، وبه يعلم أنه ينبغي قسمة الكسوة بين المحتاجين إذا نزعت اه . قلت : وعلى الاحتمال الثاني من كلام السندي يكون غرض الترجمة عدم استحسان الكسوة ، وهو مؤدى القول الرابع من أقوال العيني ، وهو مؤدى ما تقدم في كلام الحافظ عن ابن المنير ، يؤخذ من رأي عمر أن صرف المال في المصالح آكد من صرفه في الكسوة ، ويبعد هذا التوجيه أن الكسوة ثابت عن عمر رضي الله تعالى عنه كما بسط في بيان كسوة الكعبة من الأوجز ، وفيها أن النبي صلى الله عليه وسلم كسا الكعبة ثياباً يمانية ، ثم كساها أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، وعثمان رضي الله عنه ، ومن بعدهم ، وأن عمر كان يكسوها من بيت المال فيكسوها

قوله : (ومعه من يستره من الناس) وذلك فى عمرة(١) القضاء ، ولذلك لم يصل فى البيت لعدم القدرة على محو التصاوير وطمسها وعدم جواز الدخول

القباطى ، وغير ذلك من الروايات الدالة على أن عمر رضى الله عنه كان يكسوها ، وبسط القسطلانى اختلاف العلماء فى الكسوة : هل يجوز التصرف فيها بالبيع وغيره أم لا ؟ وفى شرح اللباب أمر كسوة الكعبة زادها الله شرفاً وكرماً إلى السلطان إذا صارت خلقاً ، إن شاء باع وصرف ثمنها فى مصالح البيت ، وإن شاء ملكها لأحد من المسلمين إذا كان من المساكين ، وإن شاء فرقها على الفقراء سواء من أهل مكة وغيرهم ، ولا بأس بالشراء من الفقراء بعد أخذهم وقبضهم على ما فى النخبة . لكن فى البحر الزاخر لا يجوز قطع شىء من كسوة الكعبة ولا نقله ولا بيعه ولا شراؤه ، ولا عبرة بما يتوهم الناس أنهم يشترونه من بنى شيبة فإنهم لا يملكونه اه . وهو محمول على غير الخلق أو على ما إذا كانوا أغنياء أو على ما إذا لم يملكهم السلطان ، أو على أن أصل الكسوة من الأوقاف فيعمل على وفق شرط الواقف ، وليس فيه التصرف للسلطان ولا لغيره إلى آخر ما بسط ، وفى الدر المختار : لايجوز شراء الكسوة من بنى شيبة ، بل من الإمام أو نائبه ، وذكر ابن عابدين الاختلاف فى ذلك ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله اعتمر ، أى فى سنة سبع عام القضية ، قال النووى : قال العلماء سبب ترك دخوله صلى الله عليه وسلم ما كان فى البيت من الأصنام والصور ، ولم يكن المشركون يتركونه ليغيرها ، فلما كان بالفتح أمر بإزالة الصور ثم دخلها . يعنى كما فى حديث ابن عباس الذى بعده ، ويحتمل أن يكون دخول البيت لم يقع فى الشرط . فلو أراد دخوله لمنعوه كما منعوه من الإقامة بمكة زيادة على الثلاث ، فلم يقصد دخوله لئلا يمنعوه ، وفى السيرة عن على : أنه دخلها قبل الهجرة فأزال شيئاً من الأصنام ، وفى الطبقات عن عثمان

حال وجودها فيها ، وفيه دلالة على ترك التشرف بالأمكنة المتبركة إذا كان فيها نوع من الكفر والشرك .

ابن طلحة نحو ذلك ، فإن ثبت ذلك لم يشكل على الوجه الأول، لأن ذلك الدخول كان لإزالة شيء من المنكرات لا لقصد العبادة ، والإزالة فى الهدنة كانت غير ممكنة بخلاف يوم الفتح اه . قلت : والوجه الأول هو المتعين لما فى حديث ابن عباس الآتى قال : «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم أبى أن يدخل البيت وفيه الآلهة ، فأمر بها فأخرجت » الحديث . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب من لم يدخل الكعبة » قال الحافظ : كأنه أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من زعم أن دخولها من مناسك الحج ، واقتصر المصنف على الاحتجاج بفعل عمر لأنه أشهر من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم دخول الكعبة ، فلو كان دخولها عنده من المناسك لما أخل به مع كثرة اتباعه اه . وقال فى موضع آخر : حكى القرطبي عن بعض العلماء أن دخول البيت من مناسك الحج ، ورده بأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما دخله عام الفتح ولم يكن حينئذ محرماً ، وأما ما رواه أبو داود والترمذى وصححه هو وابن خزيمة والحاكم عن عائشة « أنه صلى الله عليه وسلم خرج من عندها وهو قرير العين ثم رجع وهو كئيب ، فقال: دخلت الكعبة فأخاف أن أكون شققت على أمتى» فقد يتمسك به لصاحب هذا القول لكون عائشة لم تكن معه فى الفتح ولا فى عمرته ، فتعين أن القصة كانت فى حجته ، وهو المطلوب ، وبذلك جزم البيهقى ، ويحتمل أن يكون صلى الله عليه وسلم قال ذلك لعائشة بالمدينة بعد رجوعه ، وليس فى السياق ما يمنع ذلك ، ثم قال فى الجمع بين الاختلاف: الواقع فى صلاته صلى الله عليه وسلم فى الكعبة ، قال ابن حبان : الأشبه عندى فى الجمع أن يجعل الخبران فى وقتين ، فيقال : لما دخل الكعبة فى الفتح صلى فيها ، ويجعل نفى

. . . .

الصلاة فى الكعبة فى حجته ، فإذا حمل على ذلك بطل التعارض ، وهذا جمع حسن ، لكن تعقبه النووى بأنه لا خلاف أنه صلى الله عليه وسلم دخل فى يوم الفتح لا فى حجة الوداع ، ويشهد له ما روى الأزرقى فى كتاب مكة عن سفيان عن غير واحد من أهل العلم : أنه صلى الله عليه وسلم إنما دخل الكعبة مرة واحدة عام الفتح ثم حج فلم يدخلها ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمتنع أن يكون دخلها عام الفتح مرتين ، ويكون المراد بالواحدة التى فى خبر ابن عيينة وحدة السفر لا وحدة الدخول ، اه مختصرا . قلت : بسط الكلام على هذه الأحاديث فى الأوجز ورجح دخوله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع أيضاً لرواية أبى داود وغيره عن عائشة خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من عندها وهو قرير العين « الحديث » وتعقب على ماقاله الحافظ احتمالا ، والشيخ ابن القيم جزما إذ قال : ليس فيه أنه كان فى حجته بل إذا تأملته حق التأمل أطلعك التأمل على أنه كان فى غزوة الفتح اه . وتعقب عليه فى الأوجز بأن من تأمل فى الحديث حق التأمل لا يتردد فى أنه ليس من قصة الفتح ، لأن كآبة دخول البيت ليست بهذه المثابة التى تستمر وتمتد إلى وصوله صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة بعد الفراغ من فتح مكة وغيرها . حتى غلبت على هذه المسرات كلها ، حتى استفسرت عائشة بمجرد رؤيته صلى الله عليه وسلم وجه الحزن إلى آخر ما بسط فى الأوجز من البحث فى ذلك ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : لم يدخل صلى الله عليه وسلم فى عمرة القضاء لما كان فيها من الآلهة ، ولم يقدر على إخراجها ، ثم دخلها فى فتح مكة وصلى فيها على الأصح ، وكذلك دخلها فى حجة الوداع . لكنه لم يرو أحد أنه صلى فيها أم لا ، وذكر أصحاب الفروع من الأئمة الأربعة دخول البيت فى المندوبات ، كما صرح بذلك الموفق فى المغنى ، والنووى فى مناسكه ، وشارح

قوله : (أرأيت باليمن إلخ)، إنما قال له(١) ذاك لأنه حمل قول السائل على الاعتذار والتعلل عن مسه .

اللباب ، والدردير ، وفى الدر المختار يندب دخول البيت إذا لم يشتمل على إيذاء نفسه أو غيره ، قال ابن عابدين : ينبغى أن يقصد مصلاه صلى الله عليه وسلم ، وفى شرح اللباب : ويحرم أخذ الأجرة ممن يدخل بلا خلاف بين علماء الإسلام، وقد صرحوا بأن ماحرم أخذه حرم دفعه إلا الضرورة . ولا ضرورة هاهنا لأن دخول البيت ليس من مناسك الحج ، اه مختصرا .

(١) قال الكرمانى : قوله اجعل إلخ أى قال ابن عمر للسائل ، وقد كان يمنيا إذا جئت طالبا للسنة فاترك الرأى وقول، أرأيت ونحوه باليمن واتبع السنة ، ولا تتعرض لغير ذلك ا ه ، وقال الحافظ: قوله سأله رجل ، هو الزبير الراوى ، كذلك وقع عند أبى داود الطيالسى عن حماد حدثنا الزبير سألت ابن عمر ، وقوله باليمن يشعر بأن الرجل يمانى ، وقد وقع فى رواية أبى داود المذكورة : اجعل أرأيت عند ذلك الكوكب ، وإنما قال له ذلك ، لأنه فهم منه معارضة الحديث بالرأى ، فأنكر عليه ذلك أمره إذا سمع الحديث أن يأخذ به ويتقى الرأى، والظاهر أن ابن عمر لم ير الزحام عذرا فى ترك الاستلام ، وقد روى سعيد بن منصور عن القاسم بن محمد قال : رأيت ابن عمر يزاحم على الركن حتى يدمى ، ومن طريق أخرى أنه قيل له فى ذلك ، فقال هوت الأفئدة إليه فأريد أن يكون فؤادى معهم ، وروى الفاكهى من طرق ابن عباس كراهة المزاحمة فقال : لا يؤذى ولا يؤذى ا ه . وقال القسطلانى قوله اجعل الخ . كأنه فهم عنه من كثرة السؤال التدريج إلى الترك المؤدى إلى عدم الاحترام والتعظيم المطلوب شرعاً ا ه ١٢ .

(قال محمد بن يوسف) الفربرى[١] يعنى بذلك أنه لم يسمعه من البخارى مشافهة[٢] .

قوله : (انطلقى عنك وأبت) وذلك لما علمت[٣] أن المس لا يمكن دون

---

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الحافظ : قال أبو على الجيانى : وقع عند الأصيلى الزبير بن عدى بدال مهملة بعدها ياء مشددة وهو وهم ، وصوابه عربى براء مهملة مفتوحة بعدها موحدة كذلك رواه سائر الرواة عن الفربرى ، وكأن البخارى استشعر هذا التصحيف فأشار إلى التحذير منه ، فحكى الفربرى أنه وجد فى كتاب أبى جعفر يعنى محمد بن أبى حاتم وراق البخارى قال: قال أبو عبد الله يعنى البخارى : الزبير بن عربى هذا بصرى ، والزبير بن عدى كوفى ، هكذا وقع عند أبى ذر عن شيوخه عن الفربرى ، وعند الترمذى عقب هذا الحديث : الزبير هذا هو ابن عربى ، وأما الزبير بن عدى فهو كوفى ، ويؤيده أن فى رواية أبى داود المقدم ذكرها الزبير بن العربى بزيادة ألف ولام ، وذلك مما يرفع الإشكال اهـ . قال الكرمانى : هما تابعيان فاضبط ولا يلتبس عليك ، قال الغسانى : وقع فى نسخة الأصيلى بالدال المهملة وهو وهم ، اهـ ١٢ .

(٢) بل وجده مكتوبا فى كتاب أبى جعفر وهو محمد بن أبى حاتم وراق البخارى كما تقدم فى كلام الحافظ ، وظاهره أن له أيضا نسخة للبخارى لكن لم يتقدم ذكره فى نسخ البخارى ، نعم تقدم ذكره مرارا فى بيان أحوال البخارى ، وقال الحافظ فى باب فضل قل هو الله أحد : وأبو جعفر كان يورق للبخارى أى ينسخ له ، وكان من الملازمين له والعارفين به والمكثرين عنه وقد ذكر الفربرى عنه فى الحج والتظالم والاعتصام وغيرها فوائد عن البخارى اهـ ١٢

(٣) وهذا كله واضح . قال الحافظ لم أقف على اسم هذه المرأة أى القائلة انطلق نستلم . ويحتمل أن تكون دقرة ـ بكسر المهملة وسكون القاف ـ امرأة

. . . .

روى عنها يحيى بن أبى كثير أنها كانت تطوف مع عائشة بالليل ، فذكر قصة أخرجها الفاكهى اه . قال العينى : والحديث من أفراده، وهو من باب العُرض والمذاكرة ، وقد سقط فى بعض النسخ ، وهو موجود فى الأصول وأطراف خلف ، وذكره البيهقى وصاحبا المستخرجين ، وقال أبو نعيم : هو حديث عزيز ضيق المخرج ، وأخرجه أولا من طريق البخارى ثم أخرجه من طريق أبى قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن عمير ، وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن جريج بتمامه اه . قال الحافظ : هذا أحد الأحاديث التى أخرجها عن شيخه أبى عاصم النبيل بواسطة ، وقد ضاق على الإسماعيلى مخرجه فأخرجه أولا من طريق البخارى ، ثم أخرجه هكذا. وكذا البيهقى ، وأما أبو نعيم فأخرجه أولا من طريق البخارى، ثم أخرجه من طريق أبى قرة عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن عمير ، قال أبو نعيم: هذا حديث عزيز ضيق المخرج، قال الحافظ قد أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن جريج بتمامه ، وكذا وجدته من وجه آخر أخرجه الفاكهى فى كتاب مكة عن ميمون بن الحكم عن محمد بن جعشم قال : أخبرنى ابن جريج فذكره بتمامه أيضا ، وابن هشام هذا هو إبراهيم أو أخوه محمد بن هشام وكانا خالى هشام ابن عبد الملك ، فولى محمد إمرة مكة وولى أخاه إبراهيم إمرة المدينة وفوض هشام لإبراهيم إمرة الحج بالناس فى خلافته، فلهذا قلت يحتمل أن يكون المراد (*) ، ثم عذبهما يوسف بن عمر الثقفى حتى ماتا فى محنته فى أول ولاية الوليد بن يزيد بن عبد الملك بأمره سنة خمس وعشرين ومائة اه . قال العينى :

(*) كذا فى الأصل أى يحتمل كل منهما ١٢ ز

مخالطة من الرجال ، ثم قوله يخرجن متنكرات ابتداء[1] كلام لاعلاقة له فى تركيبة النحوى بما قبله ، وهو من كلام عطاء يثبت به جواز طواف النساء مع الرجال فى الليل متنكرات الهيئات والأحوال ، نعم لايدخلن البيت معهم، ثم إن الواجب فى زماننا هو المنع عن كل ذلك لما فيه من الفتنة .

قوله : (ورأيت عليها درعا موردا[2]) أولعل رؤيته درعها كانت فى طوافها أو غيره من المقامات ، ولبس المورد إن كان من العصفر فلما سلف من جوازه عندها لعدم الطيب ، وإن كان من غيره فلا بأس إذا لم يكن فيه طيب .

قوله : (وسألت جابر بن عبد الله فقال لا يقرب امرأته الخ) ، وهذا هو المراد[3] بقول ابن عمر كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة، غير أنه اكتفى بذكر الأصل وهو الرواية ، ولم يصرح بالمسألة .

وفى سنة خمس وعشرين ومائة كتب الوليد بن يزيد إلى يوسف بن عمر الثقفى فقدم عليه فدفع إليه خالد بن عبد الله ومحمداً وإبراهيم ابنى هشام وأمره بقتلهم فعذبهم حتى قتلهم انتهى ١٢ .

(١) وهذا كله واضح لا يحتاج إلى شىء من التوضيح ١٢ .

(٢) قال الحافظ: قوله درعا موردا أى قميصا لونه لون الورد، ولعبد الرزاق درعا معصفرا وأنا صبى ، فبين بذلك سبب رؤيته إياها ، ويحتمل أن يكون رأى ما عليهما اتفاقا اه . قال الكرمانى: فإن قلت كيف رآها؟ قلت: مارآها بل رأى ما عليها على سبيل الاتفاق، وثبت فى بعض الروايات أنه قال: وأنا صبى ، وقال ابن جريج هو السائل عن عطاء عن هذه القصة وبينهما جرت هذه المخاطبة، وعطاء هو القائل لقوله كنت آتى عائشة اه ١٢ .

(٣) قال الكرمانى : قوله طاف بين الصفا والمروة ، فإن قلت : ذلك يسمى سعيا لا طوافا ، قلت : يطلق الطواف عليه مجازا أو حقيقة لغوية ، وغرضه أنه

. . . .

لا يجوز له أن يقع على امرأته قبل السعي، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، ولكم به اقتداء حسن اهـ. وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره، نعم بقي ههنا شيء وهو مناسبة الحديث بالترجمة التي بوب بها البخاري، قال الحافظ: ووجه الدلالة منه لمقصود الترجمة وهو أن القران بين الأسابيع خلاف الأولى من جهة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، وقد قال «خذوا عني مناسككم» وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف، وعن أبي حنيفة ومحمد يكره، وأجازه الجمهور بغير كراهة، وروى ابن أبي شيبة بإسناد جيد عن المسور بن مخرمة أنه كان يقرن بين الأسابيع إذا طاف بعد الصبح والعصر فإذا طلعت الشمس أو غربت صلى لكل أسبوع ركعتين اهـ. قلت: بسط الكلام على المسألة في الأوجز. وفيه قال الباجي: السنة أن يصلي عقب كل سبع ركعتين فإن فعل الأسبوعين ولم يركع بينهما فغير جائز، وجوزه الشافعي، والدليل على ما نقوله أن هذين نسكان فلم يجز أن يشرع في أفعال ثان منهما قبل تمام الأول، وقال الزرقاني: كره ذلك مالك، قلت: لكن لو فعل ذلك أحد يصلي لكل أسبوع ركعتين في المشهور عن مالك، وممن قال بكراهته أبو حنيفة ومحمد والثوري وأبو ثور، ونقله عياض عن الجمهور، وأجازه جماعة بلا كراهة، لكنه خلاف الأولى، وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف وأحمد وإسحاق، وعن نافع أن ابن عمر كان يكره قرن الطواف ويقول: على كل سبع صلاة ركعتين، وكان لا يقرن، وقال الموفق: لا بأس أن يجمع بين الأسابيع فإذا فرغ منها ركع لكل أسبوع ركعتين، وقال ابن عابدين يكره عندهما الجمع بين أسبوعين أو أكثر بلا صلاة بينهما وإن انصرف عن وتر، وقال أبو يوسف: لا يكره إذا انصرف عن وتر كثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة، والخلاف في غير وقت الكراهة، أما فيه فلا يكره إجماعا، ويؤخر الصلاة إلى وقت

(باب من لم يقرب الكعبة الخ)

يعني[1] بذلك أنه لا يجب له تكرار الطواف كلما بدا له ، وإن كان حسنا موجباً لمزيد الأجر .

مباح اه مختصرا . قلت : وههنا اختلاف آخر وهو حكم هاتين الركعتين . قال القسطلاني: وهما سنة مؤكدة على أصح القولين عند الشافعية ، وهو مذهب الحنابلة ، وأوجبهما الحنفية والمالكية ، ثم قال بعد قول عطاء : وهذا مذهب الشافعية والحنابلة تفريعا على أنهما سنة كإجزاء الفريضة عن تحية المسجد ، نص على ذلك الشافعي في القديم ، واستبعده إمام الحرمين والاحتياط أن يصليها بعد ذلك ، وعند المالكية أنها لا تجزىء عنهما ، قلت : وكذا لا تجزىء المكتوبة عنهما عند الحنفية كما في الأوجز عن شرح اللباب ، وبسط ابن حجر اختلاف الشافعية في الإجزاء وعدمه انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مؤدى كلام الشراح ، وإن كان الظاهر عند هذا العبد الضعيف بالنظر إلى ظاهر ألفاظ الترجمة أن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى رأي الإمام مالك . قال الحافظ : أي لم يطف تطوعا ، ويقرب ـ بضم الراء ويجوز كسرها ، أورد فيه حديث ابن عباس وهو ظاهر فيما ترجم له ، وهذا لا يدل على أن الحاج منع من الطواف قبل الوقوف فلعله صلى الله عليه وسلم ترك الطواف تطوعا خشية أن يظن أحد أنه واجب ، وكان يحب التخفيف على أمته . واجتزأ عن ذلك بما أخبرهم من فضل الطواف بالبيت ، ونقل عن مالك أن الحاج لا يتنفل بطواف حتى يتم حجه ، وعنه: الطواف بالبيت ، أفضل من الصلاة النافلة لمن كان من أهل البلاد البعيده ، وهو المعتمد اه . وقال العيني : أي لم يطف طوافا آخر بعد طواف القدوم ، لأن الحاج لا طواف عليه غير طواف القدوم حتى يخرج من عرفات

قوله : (قعدوا حتى إذا كانت الساعة التى تكره فيها الصلاة الخ) ، ولعل هؤلاء[1] القوم ظنوا خروج هذا الوقت من حد الكراهة بارتفاع الشمس ، وظنت عائشة رضى الله عنها بقاء الكراهة وكرهت تحريهم الصلاة فيه .

وينصرف ويرمى جمرة العقبة ، وظاهر الحديث أن لا طواف بعد طواف القدوم، ولكن لا يمنع منه لأنه صلى الله عليه وسلم لعله ترك خشية أن يظن أحد أنه واجب ، واعتمد الكرمانى على ظاهر الحديث ، وقال : المقصود أن الحاج لا يطوف بعد طواف القدوم ، وليس كذلك لما قلنا ، ومالك اختار أن لا يتنفل بطواف بعد طواف القدوم حتى يتم حجه ، وقد جعل الله له فى ذلك سعة . فمن أراد أن يطوف بعدطواف القدوم فله ذلك، ليلا كان أو نهارا، لاسيما إن كان من أقاصى البلدان ونذ عهد له بالطواف ، وقد قال مالك : الطواف بالبيت أفضل من النافلة لمن كان من البلاد البعيدة لقلة وجود السبيل إلى البيت اه. ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم كله صحيح على تسليم كونه صلى الله عليه وسلم مفرداً بالحج ، لكن الراجح المعتمد أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا ، وعلى ذلك أيضاً يصح على قول الأئمة الثلاثة القائلين باندراج أفعال العمرة فى الحج للقارن ، وأما عندنا الحنفية فلا بد للقارن من طوافين وسعيين كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز فى عدة مواضع ، منها: مافى حديث ابن عمر إذ قال : إنى أشهدكم أنى قد أوجبت الحج مع العمرة، ثم نفذ حتى جاء البيت فطاف طوافاً واحداً ورأى ذلك مجزئا . ومنها مافى حديث عائشة الذين كانوا جمعوا الحج والعمرة طافوا طوافا واحدا ، وغيرهما من المواضع التى أثبت فيها تعدد الطواف والسعى، وأجاب عما يخالف ذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدير بشأن المصلين وبشأن أم المؤمنين وأجود مما قالته الشراح، وقال الحافظ: قوله المذكر - بالمعجمة وتشديد الكاف -

قوله : (فشرب وهو قائم) فيه الترجمة(١) حيث يضر الماء لو شرب قائماً ،

أى الواعظ ، قلت : وهكذا ضبطه عامة الشراح وهو الظاهر . قال : وضبطه ابن الأثير فى النهاية بالتخفيف ـ بفتح أوله وثالثه وسكون ثانيه ـ قال: وأرادت موضع الذكر إما الحجر، وإما الحجر ، قال الحافظ :وكأن المذكورين كانوا يتحرون ذلك الوقت فأخروا الصلاة إليه قصدا ، فلذلك أنكرت عليهم عائشة هذا إن كانت ترى أن الطواف سبب لا تكره مع وجوده الصلاة فى الأوقات المنهية ، ويحتمل أنها كانت تحمل النهى على عمومه ، ويدل لذلك ما رواه ابن أبى شيبة عن عطاء عن عائشة أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع ، فصل لكل أسبوع ركعتين ، وهذا إسناد حسن اهـ . قلت : وأخذ الحافظ توجيه التحرى من كلام الكرمانى إذ قال : فإن قلت المكروه فيها صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب وهو الطواف ، قلت : هم كانوا يتحرون ذلك الوقت ويؤخرونها إليه قصدا ، فلذلك ذمته ، والتحرى له وإن كان لصلاة لها سبب مكروه اهـ . وتعقب العينى على الكرمانى إذ قال : سأل الكرمانى هاهنا سؤالا على قاعدة مذهبه وهو أن المكروه صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب ، ثم أجاب عنه بما تقدم ، ثم قال العينى : هذا الذى ذكره إنما يمشى إذا كانت عائشة ترى أن الطواف سبب لا يكره مع وجوده الصلاة وليس كذلك ، لأن النهى عندها للعموم ، والدليل عليه ما رواه ابن أبى شيبة بإسناد حسن عن عطاء عن عائشة فذكر ما تقدم ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل الترجمة على شرب ماء زمزم قائما ويشعر إليه ثانى حديثى الباب ، وقال الحافظ قال ابن بطال وغيره : أراد البخارى أن شرب ماء زمزم من سنن الحج اهـ والظاهر عندى أن غرض

. . . .

البخارى من الترجمة فضل ماء زمزم ، وأثبته أيضا بالشرب قائما ، قال الحافظ : قوله ما جاء فى زمزم كأنه لم يثبت عنده فى فضلها حديث على شرطه صريحا ، وقد وقع فى مسلم من حديث أبى ذر أنها « طعام طعم » زاد الطيالسى من الوجه الذى أخرجه منه مسلم « وشفاء سقم » وفى المستدرك من حديث ابن عباس مرفوعا « ماء زمزم لما شرب له » رجاله موثقون إلا أنه اختلف فى إرساله ووصله، وإرساله أصح ، وله شاهد من حديث جابر وهو أشهر منه أخرجه الشافعى وابن ماجه، ورجاله ثقات إلا عبد الله بن المؤمل المكى، فذكر العقيلى أنه تفرد به ، لكن ورد من رواية غيره عند البيهقى من طريق إبراهيم ابن طهمان وحمزة الزيات كلاهما عن أبى الزبير بن سعيد عن جابر ، ووقع فى فوائد ابن المقرى من طريق سويد بن سعيد عن ابن المبارك عن ابن أبى الموالى عن ابن المنكدر عن جابر ، وزعم الدمياطى أنه على رسم الصحيح ، وهو كما قال من حيث الرجال إلا أن سويدا وإن أخرج له مسلم فإنه خلط وطعنوا فيه : وقد شذ بإسناده ، والمحفوظ عن ابن المبارك عن ابن المؤمل ، وقد جمعت فى ذلك جزءا ، اه . وذكر العينى رواية مسلم بأوضح مما ذكره الحافظ إذ قال : ومن فضائلها ما رواه مسلم : شرب أبو ذر منها ثلاثين يوما وليس له طعام غيرها ، وأنه سمن فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك فقال : « إنها مباركة ، إنها طعام طعم » وزاد الطيالسى « وشفاء سقم » وعن أم أيمن قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم شكى جوعا قط ولا عطشا كان يغدو إذا أصبح فيشرب من ماء زمزم شربة فربما عرضنا عليه الطعام فيقول « لا أنا شبعان » ذكره فى المصنف الكبير ، وروى الدارقطنى من حديث ابن عباس مرفوعاً « هى هزمة جبريل وسقيا إسماعيل » وذكر الزمخشرى أن

. . . .

جبريل عليه السلام أنبط بئر زمزم مرتين : مرة لآدم عليه السلام حتى انقطعت زمن الطوفان ، ومرة لإسماعيل عليه السلام ، وروى ابن ماجه بإسناد جيد عن ابن عباس قال لرجل : إذا شربت من زمزم فاستقبل الكعبة واذكر اسم الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «آية ما بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلعون من زمزم» ، وروى الدارقطني أن عبد الله، كان إذا شرب منها قال اللهم إني أسألك علماً نافعاً ، ورزقا واسعا ، وشفاء من كل داء ، وروى أحمد بإسناد جيد من حديث جابر في ذكر حجته صلى الله عليه وسلم : «ثم ذهب إلى زمزم فشرب منها وصب على رأسه» ، الحديث اه . قلت : ما قاله الحافظ وتبعه فيه غيره أن الإمام البخاري لم يثبت عنده في فضل زمزم حديث على شرطه صريحا عجيب ، لاسيما من الحافظ قدس سره ، وأي حديث يكون أصرح من حديث الباب في فضل ماء زمزم ، فإن هذا الحديث استدل به على كون ماء زمزم أفضل من ماء الكوثر ، ففي مقدمة الهداية : وقد وردت لماء زمزم فضائل في أحاديث كثيرة . وأجمع العلماء على أن ماءها أفضل مياه الدنيا إلا ما نبع من أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهل ماء زمزم أفضل من ماء الكوثر أيضا ، اختلفوا فيه : فمنهم من قال لا ، وذهب أهل التحقيق إلى كونه أفضل منه أيضا أخذا مما روى في قصة المعراج من غسل الملائكة صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمائها ، فلو كان ماء الكوثر أفضل منه لجيء به كما لا يخفى اه . وفي شرح الأشباه : «إذا سئلت ما أفضل المياه؟ فقل ما نبع من أصابعه صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا قال بعض الفضلاء نظما وقد أجاد :

أفضل المياه ما قد نبع　　بين أصابع النبي المتبع
فماء زمزم فماء الكوثر　　فنيل مصر ثم باقي الأنهر

. . . .

وقال الزرقانى فى شرح المواهب : واستدل شيخ الإسلام السراج البلقينى بغسل قلبه الشريف بماء زمزم على أنه أفضل من ماء الكوثر، لأنه لم يغسل قلبه المكرم إلا بأفضل المياه ، وإليه يومى قول العارف ابن أبى جمرة فى كتابه « بهجة النفوس » وتوقف السيوطى فيه بأن كونه لا يغسل إلا بأفضل المياه مسلم لكن بأفضل مياه الدنيا إذ الكوثر من متعلقات دار البقاء ، فلا يستعمل فى دار الفناء ، ولا يشكل بكون الطست من الجنة لأن فى استعماله ليس ذهاب عين بخلاف ذاك ، وأجاب فى الإيعاب : بأنه إذ سلم أنه لا يغسل إلا بأفضل المياه لزمه تسليم قول البلقينى وتخصيصه بأفضل مياه الدنيا لا دليل عليه ، والفرق بينه وبين الطست بما ذكر لا تأثير له، لأن ذلك الوقت وقت إظهار كرامته وخرق العادة له وإلا لحرم استعمال الذهب ، وهذا مقتض لاستعمال ماء الكوثر لوكان أفضل فلما نزل إلى ماء زمزم اقتضى ذلك بقرينة المقام أنه أفضل منه ، وبهذا يرد على من نازع البلقينى أيضا يعنى السيوطى ، بخبر « لقاب قوس أحدكم فى الجنة » الحديث إلى آخر ما بسط من الأسئلة والأجوبة إلى أن قال : وما ذكر فيه ، أى فى ماء الكوثر من الخصوصية : أن من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا ، ورد فى زمزم أعظم منه ، وهو أن من شرب منها للأمن من العطش يوم القيامة أعطيه ، كما يصرح به الحديث الصحيح ، وقول ابن الرفعة : الماء النابع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم أشرف المياه ، لا يرد على البلقينى لأن النابع لم يكن موجوداً إذ ذاك ، ولا يرد على ابن الرفعة الحديث الصحيح « خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم » لأن ما نبع من أصابعه صلى الله عليه وسلم لم يكن موجودا عند قوله ذلك، انتهى ملخصاً ١٢ .

ولذلك نهى عن(١) شربه قائماً ولم يضر زمزم .

---

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز إذ قال : الأحاديث فى النهى عن الشرب قائما كثيرة معروفة ، منهامافى مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه «لا يشربن أحدكم قائماً فمن نسى فليستقىء» وغير ذلك من الروايات التى بسطها الحافظ فى الفتح فى «باب الشرب قائما» وقال بعد ما بسط فى الروايات المبيحة والناهية قال القرطبى لم يصر أحد إلى أن النهى فيه للتحريم وإن كان جاريا على أصول الظاهرية القول به، وتعقب بأن ابن حزم جزم بالتحريم ثم قال: وسلك العلماء فى ذلك مسالك : أحدها الترجيح ، وأن أحاديث الجواز أثبت من أحاديث النهى ، وهذه طريقة أبى بكر بن الأثرم فقال ويدل على وهى أحاديث النهى اتفاق العلماء على أنه ليس على أحد شرب قائما أن يستقىء . الثانى : دعوى النسخ ، وإليها جنح الأثرم وغيره فقالوا : إن أحاديث النهى على تقدير ثبوتها منسوخة بأحاديث الجواز ، بقرينة عمل الخلفاء الراشدين ومعظم الصحابة والتابعين بالجواز ، وقد عكس ذلك ابن حزم فادعى نسخ أحاديث الجواز بأحاديث النهى متمسكا بأن الجواز على وفق الأصل ، وأحاديث النهى مقررة لحكم الشرع ، فمن ادعى الجواز بعد النهى فعليه البيان . الثالث : الجمع بين الخبرين بضرب من التأويل ، فقيل : المراد بالقيام هاهنا المشى ، يقال قام فى الأمر إذا مشى فيه ، وجنح الطحاوى إلى حمل النهى على من لم يسم عند شربه ، وهذا إن سلم له فى بعض ألفاظ الحديث لم يسلم فى بقيتها ، ومال جماعة إلى حمل أحاديث النهى على كراهة التنزيه ، وأحاديث الجواز على بيانه ، وهى طريقة الخطابى وابن بطال فى آخرين . وهذا أحسن المسالك وأبعدها عن الاعتراض، وقيل إن النهى عن ذلك إنما هو من جهة الطب مخافة وقوع ضرر به . فإن الشرب قاعداً أمكن وأبعد عن الشرق، وحصول الوجع فى الكبد والحلق، وقال الشيخ ابن القيم : كان من هديه صلى الله عليه وسلم الشرب قاعدا هذا كان

. . . .

هديه المعتاد، وصح عنه أنه نهى عن الشرب قائما، وصح عنه أنه أمر الذى شرب قا
أن يستقيء، وصح عنه أنه شرب قائما، فقالت طائفة هذا ناسخ للنهى، وقالت طائ
بل مبين أن النهى ليس للتحريم بل لترك الأولى، وقالت طائفة لا تعارض أصا
فإنه إنما شرب قائما للحاجة فإنه جاء على زمزم وهم يسقون منها فاستقى فناولو
الدلو فشرب وهو قائم وهذا كان موضع حاجة، وللشرب قائما آفات عديدة: منه
أنه لا يحصل به الرى التام، ولا يستقر فى المعدة حتى يقسمه الكبد على الأعضا
وينزل بسرعة إلى المعدة فيخشى أن يبرد حرارتها ويشوشها، ويسرع النفوذ
إلى أسافل البدن بغير تدريج، وكل هذا يضر بالشارب. أما إذا فعله نادرا أو
لحاجة لم يضره، ولا يعترض بالعوائد على هذا فإن العوائد طبائع ثانية ولها أحكام
أخرى، وهى بمنزلة الخارج عن القياس، وقال النووى: هذه الأحاديث أشكل
معناها على بعض حتى قال فيها أقوالا باطلة حتى تجاسر ورام أن يضعف بعضها،
وادعى فيها دعاوى باطلة لا غرض لنا فى ذكرها، ولا وجه لإشاعة الأباطيل
والغلطات، وليس فى هذه الأحاديث بحمد الله إشكال ولا فيها ضعف، بل كلها
صحيحة، والصواب فيها أن النهى فيها محمول على التنزيه، والشرب قائما لبيان الجواز،
فلا إشكال ولا تعارض، ومن زعم نسخا أو غيره فقد غلط غلطا فاحشا. وكيف
يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع، وقال الطحاوى فى شرح معانى الآثار: أولى
الأشياء إذا روى الحديثان عن النبي صلى الله عليه وسلم فاحتملا الاتفاق واحتملا
التضاد أن يحملا على الاتفاق. فنظرنا فإذا فهد أخبرنا بسنده إلى الشعبي قال
إنما أكره الشرب قائما لأنه داء فأخبر الشعبي المعنى الذى لأجله كان النهى وأنه
لما يخاف منه الضرر وحدوث الداء فأراد صلى الله عليه وسلم بذلك النهى
الإشفاق على أمته كما قال صلى الله عليه وسلم، أما أنا فلا آكل متكئا فليس

إذ لاضرر[١] فيه فساغ شربه قياما، وتوجيه عكرمة[٢] مبنى على أنه لم يفر[ق]
بين الماء والزمزم والفرق ثابت .

ذلك على طريق التحريم ، بل لمعنى روى عن الشعبي قال إنما أكره الأكل متكئ[ا]
مخافة أن تعظم بطونهم . وعلم مما سبق أنهم اختلفوا فى ذلك على أقوال :
أحدها أن النهى مخصوص بما سوى زمزم وفضل الوضوء وهو مختار بعض
أصحابنا الحنفية كصاحب المنية وصاحب الدر المختار وغيرهما ، الثانى :
أن شرب ماء زمزم قائما محمول على الضرورة ، وعدم وجدان موضع القعود .
الثالث : حديث الجواز منسوخ . والرابع : حديث النهى منسوخ ، وردهم
النووى أشد الرد كما تقدم . الخامس : النهى للتنزيه ، والفعل للجواز ، وهو
مختار النووى والسيد فى حواشى المشكاة والسيوطى وغيرهم كما تقدم ، وهو مختار
أكثر أصحابنا الحنفية حتى أن الحلبى نقل عليه الإجماع ، والسادس :
ما اختاره الطحاوى أن النهى للمضرة ، فهذا أمر إرشاد طبى لا شرعى ، انتهى
مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) بل هو شفاء للسقم كما تقدم عن رواية الطيالسى ، وفى العينى وقال
وهب بن منبه نجدها فى كتاب الله شراب الأبرار وطعام طعم ، وشفاء سقم ،
من شرب منها حتى يتضلع أحدثت له شفاء وأخرجت عنه داء ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله فحلف عكرمة ، وعند ابن ماجة من هذا الوجه
قال عاصم : فذكرت ذلك لعكرمة فحلف بالله مافعل أى ماشرب قائما لأنه كان
حينئذ راكبا ، وعند أبى داود من رواية عكرمة عن ابن عباس أنه أناخ فصلى
ركعتين ، فلعل شربه من زمزم كان بعد ذلك ، ولعل عكرمة إنما أنكر شربه
قائما لنهيه عنه ، لكن ثبت عن على عند البخارى أنه صلى الله عليه وسلم شرب
قائما فيحمل على بيان الجواز . اه . قلت : وقد أخرج مسلم فى حديث جابر الطويل

قوله : (وقد أخبرتني أمي أنها أهلت هي وأختها) الخ ، يعني بذلك(١) أن

« فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر فأتى بني عبد المطلب يسقون على زمزم ، فقال : انزعوا بني عبدالمطلب فلولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم، فناولوه دلوا فشرب منه » ، وظاهر هذا السياق أنه صلى الله عليه وسلم ذهب إلى زمزم بعد الصلاة ، وظاهر أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن راكبا إذ ذاك ، وقد أخرج البيهقي عن الشعبي عن ابن عباس قال : مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بزمزم فاستسقى فأتيته بدلو من ماء زمزم فشرب وهو قائم رواه مسلم في الصحيح، وأخرج من طريق آخر عن الشعبي سمع ابن عباس قال : سقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم من زمزم فشرب قائما ، واستسقى وهو عند البيت ، قال : ورواه هشيم عن عاصم ومغيرة عن الشعبي مختصراً شرب من زمزم وهو قائم ، وكذلك رواه الثوري وابن عيينة ومروان بن معاوية وأبو عوانة وغيرهم عن عاصم ، وأخرجه البخاري من حديث الثوري ومروان ، وقال بعضهم في الحديث سقيت ، وليس في رواية واحد منهم ذكر الطواف اه ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره توجيه الحديث على وفق مذاهب الفقهاء ، واختلف في المراد بالحديث على وفق اختلاف العلماء في ذلك كما يظهر من كلام الشراح ، وقد تقدم الحديث في « باب من طاف بالبيت الخ » قال الحافظ : قال ابن بطال غرضه بهذه الترجمة الرد على من زعم أن المعتمر إذا طاف حل قبل أن يسعى بين الصفا والمروة فأراد أن يبين أن قول عروة : فلما مسحوا الركن حلوا محمول على أن المراد لما استلموا الحجر الأسود وطافوا وسعوا حلوا ، بدليل حديث ابن عمر الذي أردفه به في هذا الباب وزعم ابن التين أن معنى قول عروة : فلما مسحوا الركن ، أي ركن المروة ، أي عند ختم السعي وهو متعقب برواية ابن الأسود عن عبد الله مولى أسماء عن أسماء قالت :

. . . .

اعتمرت أنا وعائشة والزبير وفلان وفلان فلما مسحنا البيت أحللنا ، أخرجه المصنف فى باب العمرة ، وقال النووى : لابد من تأويل قوله مسحوا الركن لأن المراد به الحجر الأسود ، ومسحه يكون فى أول الطواف ولا يحصل التحلل بمجرد مسحه بالإجماع ، فتقديره فلما مسحوا الركن وأتموا طوافهم وسعيهم وحلقوا حلوا ، وحذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها ، وقد أجمعوا على أنه لا يتحلل قبل تمام الطواف ، ثم مذهب الجمهور أنه لا بد من السعى بعده ، ثم الحلق ، وتعقب بأن المراد بمسح الركن الكناية عن تمام الطواف . فالمعنى : فلما فرغوا من الطواف حلوا ، وأما السعى والحلق فمختلف فيهما ، كما قال . ويحتمل أن يكون المعنى فلما فرغوا من الطواف وما يتبعه حلوا ، قال الحافظ : وأراد بمسح الركن ههنا استلامه بعد فراغ الطواف والركعتين ، كما وقع فى حديث جابر ، فحينئذ لا يبقى إلا تقدير وسعوا لأن السعى شرط عند عروة بخلاف ما نقل عن ابن عباس ، وأما تقدير حلقوا فينظر فى رأى عروة فإن كان الحلق عنده نسكا فيقدر فى كلامه وإلا فلا اه . قال الكرمانى : قال القاضى قال ابن عباس وابن راهويه : المعتمر يتحلل بعد الطواف وإن لم يسع اه . ثم قال الحافظ : قوله ذكرت لعروة حذف البخارى صورة السؤال وجوابه ، واقتصر على المرفوع منه، وقد ذكره مسلم من هذا الوجه . ولفظه : أن رجلا من أهل العراق قال له : سل لى عروة عن رجل يهل بالحج فإذا طاف أيحل أم لا ؟ فإن قال لك لا يحل فقل له : إن رجلا يقول ذلك ، قال : فسألته قال لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج ، قال فتصدى إلى الرجل فحدثته ، فقال فقل له فإن رجلا كان يخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد فعل ذلك ، وما شأن أسماء والزبير فعلا ذلك قال : فجئته أى عروة فذكرت له ذلك ، فقال:

من أهل بحجة فإنه لا يجوز له أن يفسخها(١) بعمرة ، وأما من أهل بالعمرة فإنه يحل بقضائها وتمامها ، فقد أخبرتنی أمی أنها أهلت هی ومن ذكر معها بعمرة

من هذا ؟ قلت : لا أدری ، أی لا أعرف اسمه ، قال : فما باله لا يأتينی بنفسه يسألنی؟ أظنه عراقيا ، يعنی وهم يتعنتون فی المسائل، قد حج رسول الله صلی الله عليه وسلم فأخبرتنی عائشة أن أول شیء بدأ به رسول الله صلی الله عليه وسلم . الحديث، والرجل الذی سأل لم أقف علی اسمه، وقوله فإن رجلا كان يخبر عنی به ابن عباس فإنه كان يذهب إلی أن من لم يسق الهدی وأهل بالحج إذا طاف يحل من حجه ، وأن من أراد أن يستمر علی حجه لا يقرب البيت حتی يرجع من عرفة إلی آخر ما بسط الحافظ فی الروايات عن ابن عباس فی ذلك ، ولمسلم من طريق قتادة سمعت أبا حسان الأعرج قال قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا، إن من طاف بالبيت فقد حل ،فقال سنة نبيكم وإن رغمتم، ثم قال الحافظ : وعرف أن هذا مذهب لابن عباس خالفه فيه الجمهور ، ووافقه ناس قليل منهم إسحق بن راهويه اهـ ١٢ .

(١) قال الكرمانی : قال القاضی عياض كأن السائل لعروة إنما سأله عن فسخ الحج إلی العمرة علی مذهب من رأی ذلك فأعلمه عروة أن النبی صلی الله عليه وسلم لم يفعل ذلك بنفسه ولا من جاء بعده اهـ . وبنحو ذلك شرح العينی ترجمة البخاری ، بقوله « باب من طاف بالبيت الخ » مراده بهذه الترجمة أن من قدم مكة حاجا أو معتمرا أن يطوف بالبيت ثم يصلی ركعتين ، ثم يخرج إلی الصفا ويسعی بينه وبين المروة فإن كان معتمرا حل وحلق ، وإن كان حاجا ثبت علی إحرامه حتی يخرج إلی منی يوم التروية لعمل الحج اهـ . وما وقع فی الحديث من قوله « أخبرتنی أمی الخ » قال الحافظ هی أسماء بنت أبی بكر وأختها هی عائشة ، واستشكل من حيث أن عائشة فی تلك الحجة لم تطف

فلما مسحوا الركن أى فرغوا[١] من الطواف والسعى حلوا .

قوله : (لو كانت كما أولتها عليه لكان إلخ) تعنى[٢] بذلك أن مثل قولهم لاجناح فى الطواف ، ولاجناح فى عدم الطواف ، يستعملان فى نفى التأكد

لأجل حيضها ، وأجيب بالحمل على أنه أراد حجة أخرى غير حجة الوداع ، فقد كانت عائشة بعد النبى صلى الله عليه وسلم تحج كثيرا اه . وفى تقرير مولانا حسين على بنجابى : هذه قصة غير حجة الوداع أو يقال إن المراد شركة عائشة والزبير فى نفس الإهلال لامسح الركن والحل إذ عائشة لم تطف والزبير كان معه هدى اه . سيأتى شىء من ذلك فى أواخر العمرة .

(١) وتقدم عن النووى قريباً أنه قال لابد من هذا التأويل ، وبهذا جزم غير واحد من العلماء كما تقدم ١٢ .

(٢) ما فصل الشيخ قدس سره فى توضيح كلام عائشة رضى الله تعالى عنها جيد وواضح وألطف مما قاله الحافظ إذ قال: محصله أن عروة احتج للإباحة باقتصار الآية على رفع الجناح ، فلو كان واجبا لما اكتفى بذلك لأن رفع الإثم علامة المباح ، ويزداد المستحب بإثبات الأجر ، ويزداد الوجوب عليهما بعقاب التارك ومحصل جواب عائشة أن الآية ساكتة عن الوجوب وعدمه مصرحة برفع الإثم عن الفاعل ، وأما المباح فيحتاج إلى رفع الإثم عن التارك والحكمة فى التعبير بذلك مطابقة جواب السائلين لأنهم توهموا من كونهم كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية أنه لا يستمر فى الإسلام فخرج الجواب مطابقاً لسؤالهم ، وأما الوجوب فيستفاد من دليل آخر ، ولا مانع أن يكون الفعل واجباً ، ويعتقد إنسان امتناع إيقاعه على صفة مخصوصة فيقال له لاجناح عليك فى ذلك. و لايستلزم ذلك نفى الوجوب ولايلزم من نفى الإثم عن الفاعل نفى الإثم عن التارك فلو كان المراد مطلق الإباحة لنفى الإثم عن التارك

وإثبات الإباحة إلا بقرينة تدل على خلاف ذلك فإذا تقدم[1] قوله تعالى : « إن الصفا والمروة من شعائر الله » ثبت وجوب السعى بذلك ، فلو قيل بعد ذلك « فلاجناح عليه أن لا يطوف بينهما » كان رفعا لذلك الوجوب الثابت فإذا لم يرد بل ورد « لا جناح عليه أن يطوف بهما » لا يمكن إرادة الإباحة به بعد ملاحظة ثبوت الوجوب بالآية المتقدمة، وذلك لأن مثل هذا لا يستعمل فى إثبات

وقد وقع فى بعض الشواذ باللفظ الذى قالت عائشة أنها لو كانت للإباحة لكانت كذلك ، حكاه الطبرى وغيره عن أبى بن كعب وغيره ، وأجاب الطبرى بأنها محمولة على القراءة المشهورة و « لا » زائدة ، وكذا قال الطحاوى وقال غيره لاحجة فى الشواذ إذا خالفت المشهور ، وقال الطحاوى أيضاً لاحجة لمن قال إن السعى مستحب بقوله « فمن تطوع خيراً » لأنه راجع إلى أصل الحج والعمرة لا إلى خصوص السعى لإجماع المسلمين على أن التطوع بالسعى لغير الحاج والمعتمر غير مشروع اه . وهكذا قال العينى ، وزاد بعد قوله وقد يكون الفعل واجبا ، ويعتقد المعتقد أنه منع من إيقاعه على صفة ، وهذا كمن عليه صلاة ظهر فظن أن لا يسوغ له إيقاعها بعد المغرب فسأل فقيل : لا حرج عليك إن صليت فيكون الجواب صحيحاً ، ولا يقتضى نفى وجوب الظهر عليه اه. وقال السندى : قال الفاضل الأبى فى شرح مسلم احتج عروة لعدم الوجوب بالآية لأنها دلت على رفع الحرج عن الفعل ، ورأى أن رفع الحرج عنه يحمل على عدم الوجوب ، فعارضته عائشة بأن رفع الحرج أعم من الوجوب والندب والإباحة والكراهة ، والأعم لا يدل على الأخص على التعيين وإنما يتم الاستدلال بالآية لو كانت التلاوة أن لا يتطوف بهما لأنه يكون معنى الآية حينئذ رفع الحرج عن الترك وهى خاصة بعدم الوجوب اه ١٢ .

(١) وبهذا استدلت عائشة رضى الله تعالى عنها كما ذكره السيوطى فى الدر

الإباحةورفع الوجوب الثابت وإنما يستعمل فى مثله ماذكرت من قولها لاجناح عليه أن لايطوف بينهما ، فإيراد الآية كذلك ورفع الإثم من المطوف ليس إلا لرفع ما فهموا فيه من الإثم ، والحاصل أن رفع الحرج عن مرتكب بشيء إن كان ابتداء يستوى فيه إيراده مثبتا ومنفيا فى إثبات الإباحة وتسوية طرفى الوجود والعدم كما تقول لصاحبك لاحرج فى أن تذهب أو لاحرج فى أن لاتذهب، وإن كان نفى الحرج عن التارك بعد مادل أول الكلام على الوجوب كان هذا النفى رفعا للوجوب الثابت من قبل كقولك للغلام وقد أمرته بالرواح قبل ذلك :ولاعليك أن لاتروح فإنك رفعت بقولك هذا ما كنت أوجبته عليه وأما إذا قلت له ها هنا لاعليك أن(١) تروح فإنه لايفيد الإباحة وتسوية الرواح وعدمه ولارفع الوجوب الثابت قبلا بل المنظور حينئذ ما خالج فى قلب الغلام من كراهية الرواح لعارض ثمة ، وهذا هو المراد بالآية فإن الأنصار وغيرهم ممن كان يهل لمناة كانوا لايطوفون بالصفا والمروة وغيرهم ممن ليس كذلك كانوا يطوفون بهما فلما جاء الإسلام تحرج كلا الفريقين أن يأتى ماهو من رسم الجاهلية وعادة المشركين فرفع الله تعالى ذلك الحرج الخالج فى قلوب أولئك بقوله : لاجناح عليه أن يطوف بهما، فلا يضر ذلك بالواجب الثابت قبله ، نعم لو قيل هاهنا لاجناح عليه أن لا يطوف بينهما لأفاد رفع ذلك الوجوب كما قالت عائشة لو كانت كما أولتها عليه كانت لاجناح عليه أن لايطوف بهما ، ثم إن المذكور فى كلام عائشة تحرج إحدى الفرقتين ، وذكر أبو بكر أخراهما ولا ضير فيه فإن فى كلام عائشة

من رواية مسلم والترمذى وغيرهما فى حديث الباب بلفظ قال عروة : فقلت لعائشة ما أبالى أن لا أطوف بين الصفا و المروة قال الله : « فلا جناح عليه أن يطوف بهما» فقالت يا ابن اختى ألا ترى أنه يقول «إن الصفا والمروة من شعائر الله» ١٢.

(١) وهذا مثل ماتقدم فى كلام العينى بمثال صلاة الظهر ١٢ .

اختصارا ولعلها لم[1] تذكرهما لحصول المقصود، وهو تفهيم الآية بذكر إحداهما أيضاً فلا حاجة إلى الاستقصاء .

---

(١) ويستنبط ذلك بما قال السندى : قوله نزلت فى الفريقين كليهما ولعل مثل هذا يكون وجها للتوفيق بين هذه الرواية عن عائشة وبين رواية أخرى عنها ذكر فيها السبب بوجه آخر ، وكذا بين هذه الرواية وبين ماسيجىء من حديث أنس والحاصل تحرج طوائف من السعى بين الصفا والمروة لأسباب متعددة فنزلت الآية فى الكل اهـ ، وماأشار إليه السندى من حديث أنس أخرجه البخارى فى باب ماجاء فى السعى بين الصفا والمروة ، وقال السيوطى فى الدر: أخرج البخارى والترمذى والبيهقى وغيرهم عن أنس أنه سئل عن الصفا والمروة قال: كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما فأنزل الله « إن الصفا والمروة من شعائر الله» وأخرج الحاكم وصححه عن ابن مردويه عن عائشة قالت نزلت هذه الآية فى الأنصار كانوا فى الجاهلية إذا أحرموا لايحل لهم أن يطوفوا بين الصفا والمروة ، فلما قدمنا ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله « إن الصفا والمروة من شعائر الله » ، وغير ذلك من الروايات والآثار الواردة فى تفسير الآية بسطها السيوطى فى الدر ، وما قال الشيخ قدس سره من قوله : لعلها لم تذكرهما ، وأشار إليه السندى بقوله : ورواية أخرى عنها لعلهما أشارا إلى مافى الأوجز برواية مسلم من طريق أبى معاوية عن هشام عن أبيه عنها بلفظ: إنما كان ذلك لأن الأنصار كانوا يهلون فى الجاهلية لصنمين على شط البحر يقال لهما أساف ونائلة فيطوفون بين الصفا والمروة ثم يحلون فلما جاء الإسلام كرهوا أن يطوفوا بينهما الذى كانوا يصنعون فى الجاهلية الحديث ، فهذه الرواية تدل على الفريق الآخر لكنها وإن كانت رواية مسلم إلا أنهم تكلموا عليها كما بسط فى الأوجز ، وبسط فيه أيضا الكلام على حديث الباب فارجع إليه لو شئت ، ثم ترجم الإمام البخارى على

قوله : (تنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحج) فيه تصريح بأنها كانت[1]

حديث الباب باب وجوب الصفا والمروة وهذا هو مذهب الجمهور، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز من أنه اختلف فيه أهل العلم على ثلاثة أقوال: أحدها أنه ركن لا يصلح الحج إلا به وهو قول ابن عمر وعائشة وجابر ، وبه قال الشافعى ومالك فى المشهور وأحمد فى أصح الروايتين عنه ، والقول الثانى أنه واجب يجبر بدم ، وبه قال الثورى وأبو حنيفة ومالك فى العتبية، والثالث أنه سنة ومستحب وهو قول ابن عباس وابن سيرين وعطاء وأحمد فى رواية ، وقال الحافظ فى الفتح بعد ما حكى الأقوال الثلاثة المذكورة : واختلف عن أحمد كهذه الأقوال الثلاثة، وأغرب ابن العربى لحكى الإجماع على أن السعى ركن فى العمرة وإنما الاختلاف فى الحج، واختار القاضى من الحنابلة وجوبه وانجباره بالدم، قال ابن قدامة هو أقرب إلى الحق ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز من أقوال العلماء ودلائل كل قول والأجوبة عنها ١٢ .

(١) اعلم أولا أن الروايات قد اختلفت فى إحرام عائشة رضى الله تعالى عنها وكيفية حجها ولذلك اختلفت الأئمة فى ذلك كما بسط ذلك فى الأوجز ، وفيه قال الشيخ ابن القيم فى الهدى تنازع العلماء فى قصة عائشة هل كانت متمتعة أو مفردة فإذا كانت متمتعة فهل رفضت عمرتها وانتقلت إلى الإفراد أو أدخلت عليها الحج وصارت قارنة ، وهل العمرة التى أتت بها من التنعيم كانت واجبة أم لا ؟، واختلف الفقهاء فى مسألة مبنية على قصة عائشة وهى أن المرأة إذا أحرمت بالعمرة فحاضت ولم يمكنها الطواف قبل التعريف فهل ترفض الإحرام بالعمرة وتهل بالحج مفردا أو تدخل الحج على العمرة وتصير قارنة فقال بالقول الأول فقهاء الكوفية منهم أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله ، والثانى فقهاء الحجاز منهم الشافعى ومالك رحمهما الله ،وهو مذهب أهل الحديث كالإمام أحمد وأتباعه اهـ .

مفردة فى حجها(١) وأن عمرتها التى قد أتت بإحرامها كانت قضاء(٢) عليها لرفضها

وبسط فى الأوجز الكلام على روايات إحرام عائشة رضى الله عنها وفيه قال الشيخ ابن القيم : فالصواب الذى لامعدل عنه أنها كانت معتمرة ابتداء كما قال به الجمهور مع الاختلاف بينهم أنها فسخت العمرة أو قرنتها مع الحج اه ، قلت: وبالأول قالت الحنفية، وبالقول الثانى قالت الأئمة الثلاثة ، وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف آخر وهو أن القارن يأتى بأفعال العمرة مستقلا وبأفعال الحج مستقلا عند الحنفية فلما لم يتمكن لعائشة رضى الله تعالى عنها أداء أفعال العمرة قبل وقت الحج لا بد لها أن تدع العمرة وتستأنف الإحرام بالحج ، وأما الأئمة الثلاثة فقالوا : تدخل أفعال العمرة فى أفعال الحج، فلما لم يمكن لها أداء أفعال العمرة قبل الحج فكان لها أن تحرم بالحج مع بقاء إحرام العمرة لتدخل أفعال العمرة فى أفعال الحج، واستدل الحنفية على قولهم إن عائشة رضى الله تعالى عنها تركت العمرة بوجوه كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم: دعى عمرتك، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم امتشطى وانقضى رأسك ولا يجوز للمحرم أن يمتشط رأسه خشية نقض الشعر ، قال السندى: قوله انقضى رأسك، لعل المراد بذلك الاغتسال لإحرام الحج كما وقع التصريح بذلك فى رواية جابر اه . ومنها قوله صلى الله عليه وسلم هذه عمرتك مكان عمرتك، ومنها قولها رضى الله تعالى عنها اعتمرتم ولم أعتمر ، ومنها قولها رضى الله عنها أتنطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج، ولفظ أحمد كما فى الفتح وأرجع بحجة ليس معها عمرة الحديث، فهلا أجابها النبى صلى الله عليه وسلم أنا أيضاً مثلك يا عائشة ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى تدل على أنها رفضت عمرتها وبسطت الروايات فى الأوجز ١٢.

(١) أى فى الإحرام الذى أحرمت بعد رفض عمرتها ١٢ .

(٢) وهذا نص رواية البخارى المتقدمة فى باب طواف القارن عن عروة عن

إياها فلو كانت قارنة فى حجتها لكانت أحرزت عمرة مع حجتها كما أحرزهما النبى صلى الله عليه وسلم ولم يكن لقولها هذا معنى ، والحاصل أنها أحرمت من الميقات لعمرتها ثم أحرمت لحجتها ثانيا حين رفضت العمرة ، وقد صرح فى الروايات بأنها مشطت، ولا امتشاط فى الإحرام، وأيضا فإنه صلى الله عليه وسلم قال لها حين ذاك كونى فى حجك[1] فعسى الله أن يرزقكها . ولو كانت هى فى إحرامها وفى حجتها قارنة لم يكن لقوله عسى معنى ، لأن كلمة عسى لا تستعمل إلا فيما هو متوقع الوجود وعلى شرف الوقوع، مع أن حجتها موجودة على رأيكم

عائشة بلفظ : فلما قضينا حجنا أرسلنى مع عبد الرحمن إلى التنعيم فاعتمرت فقال هذه مكان عمرتك الحديث . وفى المشكاة برواية الشيخين عن عائشة فى قصة حجة الوداع : فلم أزل حائضا حتى كان يوم عرفة ولم أهلل إلا بعمرة فأمرنى النبى صلى الله عليه وسلم أن أنقض رأسى وأمتشط وأهل بالحج وأترك العمرة ففعلت حتى قضيت حجى بعث معى عبد الرحمن بن أبى بكر وأمرنى أن أعتمر مكان عمرتى من التنعيم الحديث ، وفى جمع الفوائد: فلما كانت ليلة الحصبة قلت : يا رسول الله أيرجع الناس بحجة وعمرة وأرجع بحجة؟ فأمر عبد الرحمن فأردفنى على جمله حتى جئنا التنعيم فأهللنا منها بعمرة جزاء لعمرة الناس ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة فى الباب تدل على أن عمرتها رضى الله عنها من التنعيم كانت مكان عمرتها التى رفضتها ١٢ .

(١) كما تقدم فى باب قول الله عز وجل « الحج أشهر معلومات » بلفظ قلت: لا أصلى؟ قال : فلا يضرك إنما أنت امرأة من بنات آدم كتب الله عليك ما كتب عليهن فكونى فى حجك فعسى الله أن يرزقكها، قال السندى قوله : فكونى فى حجك ظاهره أنها كانت حاجة على خلاف الرواية السابقة أنها كانت معتمرة ، ويمكن التوفيق بأن يقال : المراد كونى فيما هو المقصود بالخروج من الحج

ومعنى قوله كونی فی حجك، أی فی انتظاره ورجائه ولاتیأسی منه ، ولا یبعد أن یكون الأمر بتجدید الإحرام ولو بعد زمان ،فإن الأمر لا یقتضی الفور ، فإنها لما خرجت من إحرامها السابق للعمرة أمرها أن تحرم بعد قریب، ولو أیاما لحجتها، وهذا الاحتجاج مبنی علی أن یكون الضمیر(١) راجعاً إلی الحجة، فأما إن كانت راجعة إلی العمرة لا الحجة كما هو الظاهر من سوق العبارة فلا حجة لهم فیه، فلا استدلال للشافعیة فی روایات عائشة رضی الله عنها التی ذكرت فیها حجتها علی ما ادعوه من أنها كانت قارنة ومع ذلك(٢) فقد طافت لحجتها وعمرتها طوافا واحداً . وذلك لأنها لم تكن قارنة لانتهاء إحرامها الأول بحیضتها ، وأن العمرة التی أعمرها عبد الرحمن من التنعیم كانت قضاء من المرفوضة، وأن الدم

بنقض إحرام العمرة وتجدید للحج والله أعلم اھ، وقال الحافظ : قوله صلی الله علیه وسلم : كونی فی حجك ظاهره أنه صلی الله علیه وسلم أمرها أن تجعل عمرتها حجا ، ولهذا قالت یرجع الناس بحج وعمرة وأرجع بحج فأعمرها لأجل ذلك من التنعیم . وقال مالك : لیس العمل علی حدیث عروة قدیما ولا حدیثا ، قال ابن عبد البر : یرید لیس علیه العمل فی رفض العمرة وجعلها حجا بخلاف جعل الحج عمرة فإنه وقع للصحابة واختلف فی جوازه من بعدهم اھ ١٢ .

(١) أی الضمیر المنصوب فی قوله یرزقكها إلی العمرة أرجعها عامة الشراح وهو الظاهر ، وهو أیضاً كالنص علی رفض العمرة فإنها رضی الله عنها لو كانت قارنة فلا معنی لقوله عسی الخ فلا استدلال فیه للشافعیة بل هو من الحجج للحنفیة علی رفض العمرة ١٢ .

(٢) كذا فی الأصل ولعله رضی الله عنه أشار بذلك إلی ما روی عنها فی باب طواف القارن أما الذین جمعوا بین الحج والعمرة طافوا طوافا واحداً اھ. وعائشة رضی الله عنها كانت عندهم جامعة بین الحج والعمرة، ورد علیه الشیخ

الذى أراقه النبي صلى الله عليه وسلم كان (١) دم رفض لا دم قران ، فافهم فإن فيه مجال مقال والنظر فى الروايات قاطعة للجدال .

قدس سره بقوله : وذلك لأنها لم تكن قارنة ، وأما ما ورد فى الرواية من قوله صلى الله عليه وسلم : «طوافك بالبيت وبين الصفا والمروة يكفيك لحجتك وعمرتك» ، فقد أجاب عنه شيخى ومرشدى قدس سره فى البذل وما قالت الحنفية فى توجيه ذلك من سهوه صلى الله عليه وسلم يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: أوما طفت ليالى قدمنا مكة؟ قالت : لا ، الحديث أخرجه الشيخان، وتقدم فى البخارى فى باب التمتع والإقران الخ١٢.

(١) ويؤيد ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عمن اعتمر من نسائه بقرة بينهن كما أخرجه أبو داود فى باب هدى البقر عن أبى هريرة وذبح أيضا عن عائشة بقرة كما أخرجه مسلم عن جابر، وبهاتين الروايتين يندفع الإشكال المعروف أن الأزواج كن تسعا فكيف ذبح عنهن النبى صلى الله عليه وسلم بقرة واحدة ؟ فالأوجه عندى أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عن عائشة رضى الله تعالى عنها بقرة واحدة ،كما هو مؤدى رواية مسلم وعن سائر أزواجه بقرة كما هو مؤدى رواية أبى داود ولم تدخل فيهن عائشة رضى الله عنها لأن لفظ أبى داود عمن اعتمر من نسائه يأبى دخول عائشة فيهن لأنها كانت مفردة ، نعم بقى شيء وهو أن بعد خروج عائشة أيضاً بقيت ثمانية، فلا يبعد عندى أنه صلى الله عليه وسلم أشرك سودة فى بقرة عائشة لإعطائها نوبتها إياها ، وعلى هذا لا تبقى حاجة إلى حكم الشذوذ على حديث عائشة كما فعله الحافظ إذ قال : روى النسائى عن أبى هريرة قال : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عمن اعتمر من نسائه بقرة بينهن صححه الحاكم ، وأما ما رواه عمار الدهنى بسنده عن عائشة قالت : ذبح عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حججنا بقرة بقرة

. . . .

أخرجه النسائى أيضاً فهو شاذ ، اهـ . فلو حمل ذلك الحديث على البقرتين بقرة عمن اعتمر وبقرة عن عائشة فلا شذوذ ولا تعارض ، وقد مال أبو محمد بن حزم إلى أن عائشة لم تكن معهن فى ذلك فقد قال ابن القيم : فى قصة نحر البقرة عنهن وهن تسع إشكال وهو إجزاء البقرة عن أكثر من سبعة، وأجاب أبو محمد ابن حزم عنه بجواب على أصله وهو أن عائشة لم تكن معهن فى ذلك فإنها كانت قارنة وهن متمتعات، وعنده لا هدى على القارن ، ثم تعقب عليه ابن القيم بقوله : هذا مسلك فاسد انفرد به عن الناس والذى عليه الصحابة والتابعون ومن بعدهم أن القارن يلزمه الهدى كما يلزم المتمتع ، اهـ . قلت : أما كون عائشة رضى الله تعالى عنها قارنة فهو مبنى على مسلكهم كما تقدم ذلك مفصلا ثم أجاب ابن القيم عن أصل الإشكال ، وهو كونهن أكثر من سبعة بكلام طويل حاصله أن أحاديث اشتراك السبعة أكثر وأصح، وبسط الزرقانى فى شرح المواهب الكلام على هذه الروايات ورجح رواية النسائى عن عائشة قالت : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عنا يوم حججنا بقرة بقرة ، وتعقب على حكم الحافظ عليها بالشذوذ بقوله : ولا شذوذ فيه فإن عمارا الدهنى - بضم المهملة وإسكان الهاء - ثقة من رجال مسلم والأربعة، فزيادته مقبولة فإنه حفظ مالم يحفظه غيره وزيادته ليست مخالفة لغيره ، فإن رواية معمر ما ذبح إلا بقرة أريد به الجنس أى لا بعير ولا غنم حتى لا تخالف الرواية الصريحة أن عن كل واحدة بقرة ، ومن شرط الشذوذ أن يتعذر الجمع وقد أمكن. فلا تأييد فيها لرواية يونس التى حكم القاضى إسماعيل بشذوذها لأنه انفرد بقوله : واحدة إلى آخر ما ذكر من الكلام ، وحاصله أنه مال إلى أنه صلى الله عليه وسلم ذبح عن كل واحدة من نسائه بقرة١٢ .

قوله : (انظر حيث(١) يصلي أمراؤك فصل) ولعله اكتفى ببيان ذلك ولم يذكر له موضع صلاته صلى الله عليه وسلم كما فعله فى الآخر(*) حيث(٢) بين له أولا موضع صلاته ليمكن له تحرى الأولى والأفضل، ثم ذكر له أن المخالفة غير مأمورة بها لما علم من حال السائل أنه لو علم موضع الصلاة لا يمنعه عن الصلاة

(١) هذا القول بتمامه مكتوب فى الأصل بخط والدى المرحوم نور الله مرقده لكن ضبب عليه بالخطوط على سائر القول ولا أدرى هل محاه الشيخ من أصله أو كانت الخطوط مخطوطة من قبل لعارض فكتب عليها الشيخ كلامه هذا؟ ولا وجه عندى لمحوه، فالتقرير لطيف وما أفاده وجيه وواضح فأبقيته فى الأصل حملا للخطوط على العارض ١٢ .

(٢) وحمله الحافظ فى الفتح على الاختصار إذ قال : هذا فيه اختصار يوضحه رواية سفيان ، وذلك أنه فى رواية سفيان بين له المكان الذى صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية وهو منى كما تقدم ، ثم خشى عليه أن يحرص على ذلك فينسب إلى المخالفة أو تفوته الصلاة مع الجماعة فقال له : صل مع الأمراء حيث يصلون ، وفيه إشعار بأن الأمراء إذ ذاك كانوا لا يواظبون على صلاة الظهر ذلك اليوم بمكان معين فأشار أنس إلى أن الذى يفعلونه جائز ، وإن كان الاتباع أفضل . ولما خلت رواية أبى بكر بن عياش عن القدر المرفوع وقع فى بعض الطرق عنه وهم ، فرواه الإسماعيلي بلفظ أين صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر هذا اليوم ؟ قال صلى حيث يصلى أمراؤك. قال الإسماعيلي : قوله صلى غلط ، قال الحافظ : يحتمل أن يكون صل بصيغة الأمر، كغيرها من الروايات فأشبع الناسخ اللام فكتب بعدها ياء فقرأ الراوى

(*) أى الحديث الآخر وهو الأول ١٢ ز .

فيه نهى ناه ولو لزم فيه خلاف للأمير أو لغيره أو لأنه إذا علم فإنه يرشد إليه غيره فيؤل الأمر إلى مامنه الفرار ، وذلك لأن العوام يجعلون السنن والآداب كالفرائض والواجبات فى التأكد ولزوم العمل بها، ولا يبالون بما يلزم فيه من مفاسد هى أكثر جرما من الأجر الذى كان فيه ، وفيه دلالة على أن كثيراً من

بفتح اللام ، وأغرب الحميدى فى جمعه فحذف لفظ فصل من آخر رواية أبى بكر ابن عياش فصار ظاهره أن أنسا أخبر أنه صلى حيث يصلى الأمراء وليس كذلك ، فهذا بعينه الذى أطلق الإسماعيلى أنه غلط اهـ . قال الكرمانى : فى الحديث إشارة إلى متابعة الأمراء والاحتراز عن مخالفة الجماعة ، وأن ذلك ليس بنسك واجب عليه اهـ . وقال الحافظ : فى الحديث أن السنة أن يصلى الحاج الظهر يوم التروية بمنى وهو قول الجمهور . وروى الثورى فى جامعه عن عمرو بن دينار قال : رأيت ابن الزبير صلى الظهر يوم التروية بمكة ، وقد تقدمت رواية القاسم عنه أن السنة أن يصليها بمنى ، فلعله فعل ما نقله عمرو عنه لضرورة أو لبيان الجواز ، قال ابن المنذر : فى حديث ابن الزبير إن من السنة أن يصلى الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمنى ، قال به علماء الأمصار ، قال : ولا أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه أوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا. ثم روى عن عائشة أنها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثه ، قال ابن المنذر : والخروج إلى منى فى كل وقت مباح إلا أن الحسن وعطاء قالا : لا بأس أن يتقدم الحاج إلى منى قبل يوم التروية بيوم أو يومين وكرهه مالك وكره الإقامة يوم التروية بمكة حتى يمسى إلا إن أدركه وقت الجمعة فعليه أن يصليها قبل أن يخرج اهـ . وقال العينى : ذكر أبو سعيد النيسابورى فى كتاب شرف المصطفى أن خروجه صلى الله عليه وسلم يوم التروية كان ضحى، وفى سيرة ملا أنه صلى الله عليه وسلم

الأمور المسنونة أو المستحبة لا بأس[1] بتركها إذا خيفت فى الإتيان بها فتنة

خرج إلى منى بعد ما زاغت الشمس ، وفى شرح الموطأ للقرطبى خرج صلى الله عليه وسلم إلى منى عشية يوم التروية ، وقال النووى : يكون خروجهم بعد صلاة الصبح بمكة حيث يصلون الظهر فى أول وقتها ، هذا هو الصحيح المشهور من نصوص الشافعى، وفيه قول ضعيف أنهم يصلون الظهر بمكة ثم يخرجون ، وفى حديث جابر الطويل عند مسلم : فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، الحديث ، وروى أبو داود والترمذى وأحمد والحاكم من حديث ابن عباس قال : صلى النبى صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية ، والفجر يوم عرفة بمنى، ولأحمد من حديثه صلى النبى صلى الله عليه وسلم بمنى خمس صلوات، وغير ذلك من الروايات التى ذكرها العينى ثم قال: قال المهلب الناس فى سعة من هذا يخرجون متى أحبوا ويصلون حيث أمكنهم ، ولذلك قال أنس : صل حين يصلى أمراؤك ، والمستحب فى ذلك ما فعله الشارع ، وهو قول مالك والثورى وأبى حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق ، وكذلك المبيت عن منى ليلة عرفة ليس فيه حرج إذا وافى عرفة ذلك الوقت الذى يخير وليس فيه جبر كما يجبر ترك المبيت بها بعد الوقوف أيام رمى الجمار وبه قال مالك وأبو حنيفة والشافعى اهـ. قلت : وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وحكى فيه عن الموفق بعد قول الأئمة الأربعة ، ولا نعلم فيه مخالفا . وليس ذلك واجبا فى قولهم جميعا ، قال ابن المنذر : لا أحفظ عن غيرهم خلافهم وذكر فيه الاختلاف فيما إذا صادف يوم التروية يوم الجمعة ١٢ .

(١) وقد تقدم فى كتاب العلم باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس فيقعوا فى أشد منه ، وذكر فيه الإمام البخارى حديث عائشة

فى دين أودنيا ، وذلك لأن(١) الفتن الدنيوية تكون منجرة إلى نقص فى الأمور الدينية بالآخرة حتى الفرائض والواجبات .

(باب الصلاة بمنى(٢))

ترك النبي صلى الله عليه وسلم بناء الكعبة لكونهم حديثوا عهد بكفر، وذكر فيه الشيخ قدس سره فله أن يترك بعض المستحبات والسنن إذا خاف فتنة ١٢ .

(١) وهو مشاهد كثيرا حتى ينجر إلى الكفر أيضا والعياذ بالله ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافراً، ويمسى مؤمنا ويصبح كافرا، يبيع دينه بعرض من الدنيا» كذا فى المشكاة برواية مسلم عن أبى هريرة، وغير ذلك من روايات الفتن وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : «إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن ، إن السعيد لمن جنب الفتن» الحديث رواه أبو داود ؟! .

(٢) اعلم أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم بهذه الترجمة لفظها فى موضعين : الأول فى كتاب الصلاة فى أبواب التقصير ، والثانى ههنا فى كتاب الحج ، وذلك عندى للإشارة إلى اختلاف العلماء فى أن القصر بمنى هل كان للسفر كما قال به الجمهور أو كان للنسك كما قال به بعض السلف ؟ وحكى ذلك عن الإمام مالك أيضا ،قال الحافظ فى أبواب التقصير: قوله : باب الصلاة بمنى أى فى أيام الرمى ولم يذكر المصنف حكم المسألة لقوة الخلاف فيها وخص منى بالذكر لأنها المحل الذى وقع فيه ذلك قديما . واختلف السلف فى المقيم بمنى هل يقصر أو يتم بناء على أن القصر بها للسفر أو للنسك واختار الثانى مالك . وقال الطبرى قال ابن بطال : اتفق العلماء على أن الحاج القادم مكة يقصر الصلاة بها وبمنى وسائر المشاهد لأنه عندهم فى سفر . واختلف العلماء فى صلاة المكى بمنى [illegible] .

أشار بذلك إلى أنه لايتم المسافر إذا لم يعزم الإقامة خمس عشرة يوما ،

مالك يتم بمكة ويقصر بمنى. وكذلك أهل منى يتمون بمنى ويقصرون بمكة وعرفات ، وممن روى عنه أن المكي يقصر بمنى: ابن عمر وسالم وقاسم وطاوس، وبه قال الأوزاعي وإسحاق وقالوا : إن القصر سنة الموضع، وإنما يتم بمنى وعرفات من كان مقيما فيهما، وقال أكثر أهل العلم منهم الثوري والكوفيون وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأحمد : لايقصر الصلاة أهل مكة بمنى وعرفات لانتفاء مسافة القصر. وقال الطحاوي : ليس الحج موجباً للقصر، لأن أهل منى وعرفات إذا كانوا حجاجاً أتموا، وليس هو متعلقاً بالموضع، وإنما هو متعلق بالسفر، اهـ مختصراً، قلت : ما حكوا من مذهب الإمام مالك رضي الله تعالى عنه أن القصر عنده بمنى للنسك، هكذا حكى عنه غير واحد من نقلة المذاهب، ولا يصح هذا النقل عند هذا العبد الضعيف كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، والأوجه عندي أن القصر عند الإمام مالك أيضا للسفر كما صرح بذلك في الموطأ إذ قال : الصلاة يوم عرفة إنما هي ظهر، ولكنها قصرت لأجل السفر، فهذا نص عنه رضي الله تعالى عنه إلا أنه رضي الله تعالى عنه عد الذهاب من مكة إلى منى ومنها إلى عرفة ومنها راجعا إلى المزدلفة ثم إلى منى ثم إلى مكة سفرا واحدا للزومه بالإحرام، ولذلك لا يقصر أهل مكة بمكة وأهل منى بمنى عنده، لأنهم مقيمون في أوطانهم، ولو كان القصر للنسك لقصرن حجاج مكة ومنى في أوطانهم . قال مالك في الموطأ في أهل مكة: إنهم يصلون بمنى إذا حجوا ركعتين ركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة، قال الباجي : يريد أنهم إذا حجوا اقتضى ذلك بلوغا إلى عرفة ورجوعا إلى مكة ، واحتسب في هذا السفر بالذهاب والمجيء، لأن من خرج من مكة إلى عرفة محرما بالحج فلا بد له من الرجوع إلى مكة بحكم الإحرام الذي دخل فيه ، لأنه لا يصح أن يتم عمله الذي دخل فيه إلا بالرجوع إلى مكة ، وأما سائر الأسفار فإن نوى

وأما إتمام[1] عثمان فكان لأنه كان يرى ما رأته عائشة من جواز القصر والإتمام للمسافر وبهذا يرد ما أورد عليه عبد الله ، وأما ما أجاب به الحنفيون من[2] أن إتمامه كان لتأهله ثمة أو غير ذلك من الأجوبة فلا ينا سبه رد عبد الله عليه لأنه لم يتم إلا لوجوب الإتمام إذاً ، نعم يشكل عليه إتمام عبد الله اقتداء[3] بعثمان مع أن

فيه السير والمجيء فإنه لا يلزمه الرجوع، فأخبر مالك أن الواجب على أهل مكة إذا خرجوا للحج أن يصلوا الركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة اه مختصراً . وهذا كله نص على أن القصر عند مالك أيضا للسفر، إلا أنه عد الخروج من مكة والرجوع إليها كله مسافة واحدة للإحرام ، ويدل على ذلك أيضا نصوص فروع المالكية الأخر كما بسطت فى الأوجز من الدردير والدسوقى وغيرهما ١٢ .

(١) اعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمنى ركعتين وأبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما، وهكذا صلى عثمان رضى الله تعالى عنه بمنى ركعتين شطر إمارته ثم أتمها بعد ذلك ، واختلف العلماء فى سبب إتمامه على أقوال كثيرة بسطت فى الأوجز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أنه كان يرى جواز القصر والإتمام أحد الأقاويل التى ذكرت فى ذلك حكاه غير واحد من شراح الحديث ، ولا بعد فى ذلك فإن المسألة خلافية، ورأى جواز القصر والإتمام جماعة فلا بعد أن يكون مذهب عثمان كذلك، لكنه يشكل عليه أن الأمر لو كان كذلك لما أنكروا عليه، وما احتاج إلى التأويل كما ورد فى الصحيحين عن الزهرى قلت لعروة: ما بال عائشة تتم قال : تأولت كما تأول عثمان، فإن الأمرين لو كانا جائزين لما احتاج إلى التأويل اللهم إلا أن يقال: إنهما كانا جائزين عند عثمان ، وكان القصر واجبا عند المنكرين عليه كما بسط فى الأوجز ١٢ .

(٢) وقد بسطت الأجوبة منها هذا الذى ذكره الشيخ فى الأوجز١٢.

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر مع أنهم عدوا فى الواجبات متابعة

الحق عنده القصر ، والجواب أنه كان يتم خلفه على أن تكون الركعتان نافلة وبناء النفل على الفريضة جائز لاسيما وفى ترك الإتمام(١) به مفسدة .

(باب التهجير بالرواح(٢) يوم عرفة)

أى عدم التأخير فيه بعد الزوال

الإمام فى المجتهد فيه، وعرفه ابن عابدين بما كان مبنيا على دليل معتبر شرعا بحيث يسوغ للمجتهد بسببه مخالفة غيره اه ، على أن العمل بمذهب الغير جائز عند الضرورة كما فى مسائل المفقود وغيرها ، والقصة عن الإمام أبى يوسف رحمه الله تعالى معروفة إذ اغتسل ليوم الجمعة وصلى بالناس إماما ببغداد ، فوجدوا فى البئر الذى اغتسل من مائه فارة ميتة فأخبر بذلك، فقال نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة، كما حكاه صاحب السعاية عن التاتارخانية وغيرها ، وأنت خبير بأنه لا ضرورة أشد من موافقة أمير المؤمنين لما فى مخالفته من المضرات الكثيرة ١٢ .

(١) كما أشار إليه ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بنفسه، وقد ذكر الحافظ برواية أبى داود أن ابن مسعود صلى أربعا فقيل له : عبت على عثمان ثم صليت أربعا فقال الخلاف شر. وفى رواية البيهقى: إنى لأكره الخلاف. ولأحمد من حديث أبى ذر مثل الأول اه ، وفى المشكاة عن عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنها ستكون بعدى أمراء يشغلهم أشياء عن الصلاة لوقتها حتى يذهب وقتها، قال رجل : يارسول الله أصلى معهم، قال: نعم رواه أبو داود ، وعن قبيصة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكون عليكم أمراء من بعدى يؤخرون الصلاة، فهى لكم وهى عليهم، فصلوا معهم ما صلوا القبلة» رواه أبو داود، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى تدل على أن متابعة الإمام لاسيما الإمام الأعظم، لابد منها لما فى المخالفة من المفاسد التى لاتحصى ١٢ .

(٢) سكتت الشراح قاطبة عن غرض الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه

قوله : (وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما) وكان ذلك اجتهادا منه ، ولا يجوز الجمع عندنا (١) إلا بشرائطه المذكورة فى محله ، ومنها الجماعة والإمام ، وذلك لأنه ثابت على خلاف القياس الثابت بالنص ، وهو

بالترجمة ، والأوجه عند هذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة مهمة شهيرة خلافية وهى وقت الوقوف بعرفة ، وأشار بالترجمة إلى مذهب الجمهور ، وهو أن مبدأه من وقت الزوال ، خلافا للإمام أحمد كما سيأتى ، واختلفوا فى آخر وقته اختلافا كثيرا كما بسط فى الأوجز من كلام شراح الحديث ونصوص فروع الأئمة ، وذكر فيه بعد ذلك كله قد عرفت من ذلك أنهم اختلفوا فى فرض الوقت للوقوف على ثلاثة أقوال : الأول قول الإمام أحمد إنه من الفجر إلى الفجر كما فى المغنى وغيره من فروع الحنابلة ، الثانى قول الإمام مالك إنه ليلة النحر من الغروب إلى الفجر كما فى الدسوقى وغيره ، قال الدردير : الركن الرابع للحج حضور عرفة ساعة ليلة النحر وتدخل بالغروب وأما الوقوف نهارا فواجب ينجبر بالدم ويدخل وقته بالزوال ، والثالث قول الإمامين أبى حنيفة والشافعى إنه من زوال عرفة إلى فجر النحر ، حتى حكى الإجماع على ذلك كما حكاه ابن حجر فى شرح مناسك النووى عن ابن المنذر وابن عبد البر ، قال الزرقانى : إنه مختار جمع من أصحابهم ، وفى نيل المآرب اختار الشيخ وغيره وحكى إجماعا من زوال يوم عرفة إلى طلوع فجر يوم النحر ، وهو مختار ابن العربى وابن عبد البر المالكيين اهـ . ملخصا من الأوجز . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى وقت الوقوف ١٢ .

(١) اختلفوا فى كيفية الجمع بين الظهرين بعرفة قال الموفق : يصلى الظهر والعصر يجمع بينهما ويقيم لكل صلاة إقامة ، وقال أبو ثور يؤذن المؤذن إذا صعد الإمام المنبر فجلس ، فإذا فرغ المؤذن قام الإمام فخطب ، وقيل : يؤذن فى

قوله تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » فيقتصر على مورد النص ، ولا يجوز تعديته إلى غيره حتى يجوز الجمع بينهما للمنفرد وغيره ممن ليس فى حكم من ورد به النص .

آخر خطبة الإمام ، وحديث جابر يدل على أنه أذن بعد فراغ النبى صلى الله عليه وسلم من خطبته ، وكيفما فعل فحسن ، وقول الخرقى إن أذن فلا بأس كأنه ذهب إلى أنه مخير بين أن يؤذن للأولى أو لا يؤذن ، وكذا قال أحمد : لأن كلا مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأذان أولى ، وهو قول الشافعى وأصحاب الرأى ، وقال مالك : يؤذن لكل صلاة واتباع ما جاء فى السنة أولى وهو مع ذلك موافق للقياس كما فى سائر المجموعات والفوائت فإن فاته مع الإمام صلى فى رحله يعنى أن المفرد يجمع كما يجمع مع الإمام ، وبه قال مالك والشافعى وإسحاق وصاحبا أبى حنيفة ، وقال النخعى والثورى وأبو حنيفة لا يجمع إلا مع الإمام فإذا لم يكن إمام رجعنا إلى الأصل . ولنا أن ابن عمر كان إذا فاته الجمع مع الإمام بعرفة جمع بينهما منفردا ، ولأن كل جمع جاز مع الإمام جاز منفردا كالجمع بين العشائين بجمع ، وقولهم إنما جاز الجمع فى الجماعة لا يصح لأنهم قد سلموا أن الإمام يجمع وإن كان منفردا ، اهـ مختصرا . وفى الهداية إذ زالت الشمس يصلى الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدأ بالخطبة فيخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما فى الجمعة ، هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال مالك : يخطب بعد الصلاة لأنها خطبة وعظ وتذكير ، فأشبه خطبة العيد ، ولنا ما رويناه فى ظاهر المذهب إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما فى الجمعة ، وعن أبى يوسف أنه يؤذن قبل خروج الإمام ، وعنه يؤذن بعد الخطبة ، والصحيح ما ذكرنا . ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع فى الصلاة ، ويصلى بهم الظهر والعصر فى وقت الظهر بأذان وإقامتين لما روى جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم

. . . .

صلاهما بأذان وإقامتين ولأن العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالإقامة إعلاما للناس فإن صلى بغير خطبة أجزأه لأن هذه الخطبة ليست بفريضة، ومن صلى الظهر فى رحله وحده صلى العصر فى وقته عند أبى حنيفة، وقالا: يجمع بينهما المنفرد لأن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف، والمنفرد محتاج إليه، ولأبى حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص، فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به، وهو الجمع بالجماعة مع الإمام، ثم عند أبى حنيفة الإمام شرط فى الصلاتين جميعاً، وقال زفر: فى العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته، وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج شرط فى الصلاتين، فالحلال إذا صلى الظهر مع الإمام ثم أحرم بالحج فصلى العصر لا يجوز عند الإمام ويجوز عند زفر، والحاصل أن جواز الجمع معلق بالإحرام فى الصلاتين عند أبى يوسف ومحمد، وعند أبى حنيفة معلق بالإحرام والجماعة والإمام الأكبر، وهو قول زفر غير أنه يشترط هذه الشرائط فى العصر خاصة، ولأبى حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرفت شرعيته فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام فى حالة الإحرام فيقتصر عليه اهـ، مختصراً وبزيادة من المحشى، وذكر شارح اللباب لجواز الجمع ست شرائط منها مختلف فيها ومنها متفق عليها: الأول تقديم الإحرام بالحج عليهما، فلو كان محرما بالعمرة عند الظهر محرما بالحج عند العصر لا يجوز الجمع عند أبى حنيفة خلافا لهما. ولو كان محرما بالعمرة عند الصلاتين لم يجز عند الكل، الثانى تقديم الظهر على العصر وهو من المتفق عليه فلو ظهر فساد الظهر لوجه يلزمه إعادتهما. الثالث الزمان وهو يوم عرفة بعد الزوال قبل دخول العصر وهو متفق عليه، وكذا الرابع: المكان وهو عرفة، الخامس الجماعة فيهما عند أبى حنيفة خلافا لهما إذ قالا يجمع بينهما المنفرد أيضا، السادس الإمام الأعظم

قوله : (وهل تتبعون فى ذلك إلا سنته) يعنى بذلك أن ما تقدمه من لفظ السنة فإنما أريد بها سنة[1] النبي صلى الله عليه وسلم لأنها التى تتبع، وأما سنة الخلفاء الراشدين فإنهما وإن كانت يطلق عليها لفظ السنة أيضا إلا أن المتبادر منه عند الإطلاق وعدم التقييد بالإضافة إلى غيره ، هى الأولى منهما .

أو نائبه فلو صلى بهم رجل بغير إذن الإمام وجمع بينهما لم يجز العصر عند أبى حنيفة وجاز عندهما ، ولو صلى الظهر بجماعة لكن لا مع الإمام لم يجز تقديم العصر عنده خلافا لهما ، انتهى مختصراً وبتغير ١٢ .

(١) قال الحافظ فى شرح النخبة فى بيان الرفع حكما : ومن الصيغ المحتملة قول الصحابى من السنة كذا فالأكثر على أن ذلك مرفوع، ونقل ابن عبد البر فيه الإتفاق، وفى نقل الإتفاق نظر فمن الشافعى فى المسألة قولان ، وذهب إلى أنه غير مرفوع أبو بكر الصيرفى من الشافعية وأبو بكر الرازى من الحنفية وابن حزم من أهل الظاهر ، واحتجوا بأن السنة تتردد بين النبى صلى الله عليه وسلم وبين غيره ، وأجيبوا بأن احتمال إرادة غير النبى صلى الله عليه وسلم بعيد، وقد روى البخارى فى صحيحه فى حديث ابن شهاب فذكر حديث الباب وفى آخره: وهل يعنون بذلك إلا سنته قال : فنقل سالم وهو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة وأحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة ، أنهم إذا أطلقوا السنة لا يريدون بذلك إلا سنة النبي صلى الله عليه وسلم اه مختصراً . وقال النووى فى التقريب : قول الصحابى أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ومن السنة كذا وما أشبهه ، كله مرفوع على الصحيح الذى قاله الجمهور ، قال السيوطى فى التدريب قال ابن الصلاح : لأن مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهى ومن يجب إتباع سنته وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم اه . وقال العينى: الصحابى إذا قال سنة فإنما يريد سنة النبي صلى الله عليه وسلم إما بقوله أو بفعل شاهده

قوله : (من التخلل بينكم) كلمة « بينكم(١) » بيان لمعنى خلالكم على طريق الإجمال ، وحاصل المعنى وليس متعلقا بقوله من التخلل، بل يتعلق بقوله أوضعوا

كذا قاله ابن التين ا ﻫ . وقال أيضاً فى حديث الباب : قال أبو عمر فى التقصى : هذا الحديث يدخل عندهم فى المسند لقوله : إن كنت تريد السنة فالمراد سنة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم يضف إلى صاحبها كقولهم سنة العمرين وما أشبه ذلك ا ﻫ ، قال العينى : وفى هذه المسألة خلاف عند أهل الحديث والأصول والجمهور على ما قال ابن عبد البر ، وهى طريقة البخارى ومسلم ويقويه قول سالم ، وهل تتبعون فى ذلك إلا سنته ا ﻫ ، وهكذا قال الحافظ فى الفتح١٢ .

(١) من عادة الإمام البخارى المعروفة المطردة أنه إذا جاء فى الحديث لفظ غريب ويقع مثله فى القرآن ينتقل ذهنه الثاقب إلى الآية كما تقدم دأبه هذا فى المقدمة فى خصائص البخارى ، وهذا من جملتها فإنه لما ورد فى الحديث لفظ الإيضاع انتقل ذهنه إلى قوله تعالى فى سورة براءة « لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة » وفسر قوله خلالكم بقوله بينكم، وقوله من التخلل جملة معترضة بين المفسر والتفسير، ولأجل مناسبة الخلال أشار إلى الآية الأخرى التى فى سورة الكهف وهى قوله تعالى « وفجرنا خلالهما نهرا » الآية وفسر قوله خلالهما بقوله بينهما ، قال الحافظ : قوله أوضعوا أسرعوا ، من كلام المصنف . وهو قول أبى عبيدة فى المجاز ، وقوله خلالكم الخ أيضا من قول أبى عبيدة ولفظه : لأوضعوا أى لأسرعوا خلالكم أى بينكم وأصله من التخلل. وقال غيره: وليسعوا بينكم بالنميمة، وقوله فجرنا إلخ هو قول أبى عبيدة أيضا، ولفظه فجرنا خلالهما أى وسطهما وبينهما وإنما ذكر البخارى هذا التفسير لمناسبة أوضعوا للفظ الإيضاع. ولما كان متعلق أوضعوا الخلال ذكر تفسيره تكثيرا للفائدة ا ﻫ ١٢.

قوله : (فيقفون عند المشعر الحرام)[بياض فى الأصل[١]]

---

(١) بياض فى الأصل قريب من سطرين، وكتب فى تقرير مولانا محمد حسن المكى: قوله فيقفون أى للتبرك لا للوقوف الواجب الذى يكون بعد الفجر فإنه ساقط من الضعفة، اعلم أن الواجب فى المزدلفة المبيت بها، ثم الوقوف عليها بعد الفجر، والمزدلفة كلها موقف، إلا أن الوقوف عند المشعر الحرام الذى هو موقف الإمام مستحب . فالضعفة قد سقط عنهم المبيت وكذا الوقوف الواجب أما وقوفهم فى جوف الليل عند المشعر الحرام كما فى هذا الحديث فهو لمجرد التبرك، انتهى ، اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما المبيت بمزدلفة ليلة النحر، والثانية الوقوف بها عند صلاة الفجر وطالما تشتبه إحداهما بالأخرى على نقلة المذاهب كما نقلت أقوالهم المختلفة فى الأوجز، وحاصل مافيه أن الظاهرية قالوا بركنية الوقوف، فقد أثبت ابن حزم بطلان حج من لم يدرك مع الإمام صلاة الصبح بمزدلفة من الرجال، وأما الأئمة الأربعة ومن تبعهم فالصحيح من مسالكهم أن المبيت إلى ما بعد النصف الأول واجب عند الشافعى على المعتمد وأحمد، وهذا لمن أدركه قبل النصف، وإلا فالحضور ساعة فى النصف الأخير كاف ، وعند مالك النزول بقدر حط الرحال واجب فى أى وقت من الليل كان ، وعند الحنفية المبيت سنة مؤكدة وهو قول للشافعى، وهو ركن عند السبكى وابن المنذر وابن خزيمة وأبى عبد الرحمن من الشافعية ، وأما الوقوف بعد الفجر فواجب عند الحنفية ، وسنة عند الأئمة الثلاثة . وفرض عند ابن الماجشون وابن العربى من المالكية انتهى ملخصا من الأوجز . وإذا عرفت ذلك فتقديم الضعفة والنساء جائز إجماعا ، كما بسط فى الأوجز ، قال الموفق : لا بأس بتقديم الضعفة والنساء. وبه قال الثورى والشافعى وأصحاب الرأى ولا نعلم فيه مخالفا ، ولأن فيه رفقا بهم ورفعا لمشقة الزحام عنهم واقتداء بفعل نبيهم صلى الله عليه وسلم

قوله : (يا بنى هل غاب القمر ؟) إنما كانت تسأله عن أفول القمر لأن أفول القمر فى تلك الليالى على قرب(١) من السحر ، وهذا يدل على أنها تحرت طلوع الفجر ولم ترم قبله وهو(٢) المذهب عندنا

قال النووى فى مناسكه : إن ترك المبيت ليلة المزدلفة جبرها بدم، ومن تركه لعذر فلا شيء عليه ، والعذر أقسام، ثم بسطها ، وقال الدردير : رخص ندبا تقديم الضعفة من النساء والصبيان إلى منى فيذهبون ليلا للبيات بمنى، قال الدسوقى : أى بعد نزولهم بالمزدلفة بقدر حط الرحال وإن لم ينزل فالدم. ولا فرق فى ذلك بين الضعفاء وغيرهم، وفى شرح اللباب: البيتوتة بها سنة مؤكدة إلى الفجر والوقوف بعد الفجر واجب، ولو ترك الوقوف فعليه دم لتركه الواجب إلا إذا كان لعلة من كبر أو صغر أو يكون امرأة تخاف الزحام فلا شيء عليه اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢

(١) قال الحافظان ابن حجر والعينى : ومغيب القمر تلك الليلة يقع عند أوائل الثلث الأخير ١٢

(٢) اختلف فى وقت الرمى فى هذا اليوم أى يوم النحر بداية ونهاية كما بسط فى الأوجز وغلط بعض نقلة المذاهب فى بيان المذاهب ههنا أيضا قال الموفق : وللرمى هذه الجمرة وقتان وقت فضيلة ووقت إجزاء ، أما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس قال ابن عبد البر : أجمع علماء المسلمين على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما رماها ضحى ذلك اليوم ، وقال ابن عباس رضى الله عنه : قدمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أغيلمة بنى عبد المطلب الحديث وفيه «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس » رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، والرمى بعد طلوع الشمس يجزىء بالإجماع وكان أولى، وأما وقت الجواز فأوله نصف الليل من ليلة النحر وبذلك قال الشافعى ، وعن أحمد يجزىء بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالك وأصحاب الرأى وإسحق ، وقال الثورى

ولعلها رمت فى أول[١] ما انشق الفجر ، ولذلك قال عبد الله : قد غلسنا[٢] ثم إن رميها هـذا،* إنما كان لرخصته صلى الله عليه وسلم وإلا فالأفضل هو الرمى[٣] بعد الفجر .

والنخعى لا يرميها إلا بعد طلوع الشمس إلى آخر ما بسط فى الأوجز ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر والغلس يطلق بمقابل الإسفار ١٢

(٢) وفى الأوجز عن مولاة لأسماء قالت قلت لها لقد جئنا منى بغلس الحديث، قال الباجى: يحتمل أن تريد به قبل طلوع الفجر ويحتمل أن تريد به بعد طلوع الفجر وهو الأظهر، ولذلك روى عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الصبح بغلس، قلت يؤيد الأول ما فى البخارى أنها ترتحل حين غاب القمر، ويؤيد الثانى ما فى الموطأ أنها تصلى بالمزدلفة الفجر ثم تركب فتسير إلى منى، وقال الزيلعى: الغلس يكون بعد الفجر كما فى حديث ابن مسعود: صلاها يومئذ بغلس وما ورد أن دفعها كان بعد ما غاب القمر وهو يغيب فى الليلة العاشرة آخر الليل ويغلب على الظن أنهم إلى أن يتأهبوا للدفع ويصلوا إلى منى طلع الفجر ويحتمل أنها قعدت بعد ما غاب القمر زمانا طويلا لأنه لم يبين الراوى أنها دفعت كما غاب القمر اه مختصرا من الأوجز ١٢ .

(٣) أى بعد طلوع الشمس ففى الأوجز عن شرح اللباب أول وقت جواز الرمى يدخل بطلوع الفجر الثانى من يوم النحر، فلا يجوز قبله وهذا وقت الجواز مع الإساءة، والوقت المسنون من طلوع الشمس يمتد إلى الزوال ووقت الجواز بلا كراهة من الزوال إلى الغروب ، وقيل : مع الكراهة ووقت الكراهة مع الجواز من الغروب إلى طلوع الفجر الثانى فلو أخره إلى الليل كره إلا فى

(*) أى قبل صلاة الفجر ١٢ ز

قوله : (فلأن أكون استاذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم) إلخ لعل المراد بذلك(١) أنها لم تجوز الدفع قبل الناس، وحملت رخصة سودة على اختصاصها بها . والأولى أن يقال: إنها مع علمها بجواز الدفع قبل الناس أحبت أن لا تغير شيئاً من نسكها عما كانت تفعله فى زمنه صلى الله عليه وسلم، فتمنت لأجل ذلك أن تكون استاذنت كما استأذنت سودة، فتكون عادة الدفع قبل الناس مفيدة لها فى سنتيها اللتين حجت فيهما بعد النبى صلى الله عليه وسلم مع ما أنه لم يلزم فيه تغير شىء مما كانت تفعله فى حياته، ولا كذلك لو شرعت فى الدفع قبل الناس الآن، فإنه يكون تغييرا للعادة الجارية من قبل ولا تحبه. ذلك لأن ما ثبت بتقرير النبى صلى الله عليه وسلم أفضل مما لم يثبت بتقريره وإن كان جائزا مشروعا فى نفسه .

حق النساء والضعفاء ولا يلزمه شىء من الكفارة اهـ، وتقدم قريبا أن الرمى بعد طلوع الشمس أفضل إجماعا ١٢.

(١) قال السندى: معنى «من مفروح به» أى من شىء يفرح الإنسان عادة، قال أبو عبد الله الأبى فى شرح مسلم: المفروح به كل شىء معجب له بال بحيث يفرح به كما جاء فى غير هذا «أحب إلى من حمر النعم» اهـ، ومرادها أنها كانت بعده صلى الله عليه وسلم على ما فعلت معه وقد ثقل عليها الدفع مع الإمام، لكنها ما تركت لكونها فعلت ذلك معه صلى الله عليه وسلم، فتمنت لذلك أنها لو استأذنت النبى صلى الله عليه وسلم فى الدفع قبله لفعلت كذلك بعده أيضا فصار ذلك سببا للراحة أيضا فى حقها. قال الأبى: قال الأصوليون: ذكر الحكم عقيب وصف مناسب يشعر بكونه علة، وقول عائشة هذا يدل على أنه لا يشعر بكونه علة لأنه لو أشعر به ما أرادت ذلك لاختصاص سودة(*) بذلك الوصف إلا أن يقال.

(*) وإليه أشار الشيخ فى الاحتمال الأول ١٢ ز

قوله : (صلى صلاة بغير ميقاتها) فيه دلالة على أن[١] الجمع بين صلاتى الظهر والعصر ، أو المغرب والعشاء فى غير الحج حيث ورد فى الروايات ، فإنما المعنى به الجمع الصورى لا الحقيقى وإلا لما صح قول ابن مسعود رضى الله عنه هذا ، وإنما لم يذكر ابن مسعود صلاتى العشى[٢] فى استثنائه مع أنهما محولتان عن وقتيهما أيضا ، لأن تحويلهما لا يخفى على أحد لكون الواقعة فى النهار واجتماع الناس من قبل ، ولا كذلك فى صلاتى العشاء لأن الوقت وقت ظلام وسواد

أن عائشة نقحت المناة ورأت أن العلة إنما هى الضعف ، لا خصوص ثقل الجسم ، ويحتمل أنها قالت ذلك لأنها شركتها فى الوصف لما روى أنها قالت : سابقت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسبقته فلما ربيت اللحم سبقنى ، وذكر شيخنا نقلا عما جرى فى درس شيخه ابن عبد السلام أنه صلى الله عليه وسلم كان يحبها فطمعت فى الإذن لذلك ، فلا ينافى ذلك تلك القاعدة ، ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب ا هـ . وهذا غير ظاهر فإن الثقل كان علة لاستئذان سودة ، وأما إذن النبى صلى الله عليه وسلم إياها فكان لسبب استئذانها فلو استأذنت عائشة لأذن لها أيضاً ، وهذا هو المتبادر إلى الذهن من روايات هذا الحديث ، ثم ما ذكره أهل الأصول هو أن ذكر الحكم كذلك يشعر بالعلية لا بحصر العلية فى ذلك الوصف ، فيجوز أن تكون علة أخرى تقتضى الإذن لعائشة كما ذكر فى درس ابن عبدالسلام ، وهذا ظاهر ، فظهر أن ما رده أحسن مما اختاره ، والله أعلم ا هـ ما فى السندى ١٢ .

(١) وهذا واضح والحديث من مستدلات الحنفية فى أن الجمع فى أحاديث السفر صورى ١٢ .

(٢) أى الجمع بين الظهر والعصر بعرفة ، وما أفاده الشيخ من التوجيه أوجه عما قالته الشراح من أن الحديث متروك الظاهر ١٢ .

والناس مع ذلك متفرقون فى الطريق ، والواصل إلى عرفة[١] إذاً قليل منهم .
قوله: (سألت ابن عباس عن المتعة) أى عن إتيان[٢] النسكين فى سفرة واحدة.
قوله : (وسألته عن الهدى فيه) وكان المذكور دم[٣] متعة أو قران .

---

(١) كذا فى الأصل وهو سبقة قلم والصواب إلى المزدلفة١٢ .
(٢) أراد الشيخ بذلك التنبيه على أن المراد بالمتعة متعة الحج لا متعة النكاح، ويحتمل أنه أراد التنبيه على أن المراد بالمتعة أعم من التمتع والقران ، فإن فى كليهما إتيان النسكين فى سفر واحد وهذا أوجه وتقدم الحديث فى باب التمتع والقران برواية آدم عن شعبة أنا أبو جمرة قال : تمتعت فنهانى ناس فسألت ابن عباس فأمرنى فرأيت فى المنام كان رجلا يقول لى: حج مبرور وعمرة متقبلة الحديث ، قال الحافظ : والغرض منه ههنا بيان الهدى اهـ . يعنى غرض الإمام البخارى بذكر هذا الحديث فى هذا الباب بيان الهدى يعنى يجب على من تمتع دم هدى ١٢ .
(٣) يعنى أن ظاهر الآية وإن كان يدل على هدى التمتع فقط، لكنها تتناول هدى التمتع والقران كليهما ، قال صاحب الهداية فى هدى القارن : إنه فى معنى المتعة أى الجمع بين النسكين والهدى منصوص عليه فيها بقوله تعالى ـ فمن تمتع بالعمرة ـ الآية فالنص وإن ورد فى التمتع فالقران مثله، لأنه مرتفق بأداء النسكين اهـ بزيادة . وقال الجصاص فى أحكام القرآن: قوله تعالى «فمن تمتع بالعمرة» الآية: هذا الضرب من التمتع ينتظم معنيين أحدهما الإحلال والتمتع إلى النساء، والآخر جمع العمرة إلى الحج فى أشهر الحج، ومعناه الارتفاق بهما وترك إنشاء سفرين لهما، فمتعة الحج تنتظم هذين المعنيين: إما استباحة التمتع بالنساء بالإحلال، وإما الارتفاق بالجمع بين العمرة والحج فى أشهر الحج، والاقتصار بهما على سفر واحد، إلى آخر ما بسط من الكلام فى تفسير الآية ، وأقوال السلف فى ذلك، وقال الموفق : ولا نعلم فى

قوله : (يعتر بالبدن) : أى يعترضها(١) دون أن يسأل منها شيئاً .

وجوب الدم على القارن خلافا إلا ما حكى عن داود أنه لادم عليه، وروى ذلك عن طاوس ، ولنا قوله تعالى «فمن تمتع بالعمرة إلى الحج» الآية والقارن متمتع بالعمرة إلى الحج بدليل أن عليا رضى الله تعالى عنه لما سمع عثمان ينهى عن المتعة أهل بالحج والعمرة ، وقال ابن عمر رضى الله عنه : إنما القران لأهل الآفاق وتلاقوله تعالى «ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام» ولأنه ترفه بسقوط أحد السفرين فلزمه دم كالتمتع ، وقال الحافظ : ويطلق التمتع فى عرف السلف على القران أيضا، قال ابن عبد البر: لاخلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أنه الاعتمار فى أشهر الحج قبل الحج. قال: ومن التمتع أيضا القران لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلده ومن التمتع نسخ الحج أيضا إلى العمرة انتهى ١٢ .

(١) اختلفوا فى تفسير القانع والمعتر على أقوال بسطها الشراح لاسيما الحافظان ابن حجر والعينى، إلا إنهما اختلفا فى قوله القانع السائل الخ، إذ جعله الحافظ تعليقا وجعله العينى كلام البخارى قال الحافظ : قوله القانع السائل الخ ، هذا التعليق أخرجه عبد بن حميد من طريق عثمان بن الأسود قلت لمجاهد ما القانع قال : جارك الذى ينتظر مادخل بيتك ، والمعتر الذى يعتر ببابك ويريك نفسه ولا يسألك شيئا، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن أبى نجيح عن مجاهد قال القانع الطامع، وقال مرة هو السائل، وأخرج عن سعيد بن جبير: المعتر الذى يعتريك يزورك ولا يسئلك وعن ابن جريج عن مجاهد المعتر الذى يعتر بالبدن من غنى أو فقير وقرأ الحسن المعترى وهو بمعنى المعتر، اه مختصراً. وقال العينى: قوله القانع السائل الخ هذا من كلام البخارى ،وكذا قال ابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصرى: القانع السائل والمعتر الذى يعتر ولا يسأل وقال مالك أحسن ما سمعت فيه

قوله: (وشعائر الله استعظامها)(١) يعنى بذلك أن مقصود الرب تبارك وتعالى بإضافتها إلى نفسه هو أن تعظم وتحسن . ويلزمه أن تنحر بها وهي عظام الجثث حسانها

أن القانع الفقير والمعتر الدائر ، وقيل : القانع السائل الذى لا يقنع (*) بالقليل وفى الموعب قال أبوزيد : القانع هو المتعرض لما فى أيدى الناس وهو ذم له وهو الطمع ، وقال صاحب العين : القنوع الذلة للمسألة ، وقال إبراهيم : قنع إليه مال وخضع وهو السائل ، وقال الطوسى قنع يقنع قنوعا إذا سأل وتكفف ، وقنع يقنع قناعة إذا رضى ، قلت : الأول من باب فتح ، والثانى من باب علم إلى آخر ما بسطه العينى ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الاستنباط عن هذه الآية ، وجعله الحافظ تعليقاً إذ قال قوله : شعائر الله . . الخ ، أخرجه عبد بن حميد أيضاً عن مجاهد فى قوله ومن يعظم شعائر الله قال : استعظام البدن استحسانها واستسمانها ، ورواه ابن أبى شيبة من وجه آخر عن مجاهد عن ابن عباس نحوه لكن فيه ابن أبى ليلى وهو سيء الحفظ اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ذكر بعد ذلك قوله : العتيق ، عتقه من الجبابرة ، وقال القسطلانى تبعاً للعلامة العينى : إنها إشارة إلى ما فى قوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها إشارة إلى ما فى قوله تعالى « ثم محلها إلى البيت العتيق » لوجهين : الأول : أنها أقرب إلى قوله تعالى « ومن يعظم شعائر الله » والثانى : أنها متعلقة بمسألة الهدى بخلاف قوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » والإشارة إلى آية الهدى أولى من الإشارة إلى آية الطواف فتأمل ، ثم ترجم الإمام البخارى ههنا بقوله باب ركوب البدن ولم يصرح بالحكم لمكان الاختلاف فى ذلك ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، وفيها خمس مذاهب للعلماء : الأول وجوب

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز

قوله : (لا يشق من الجلال إلا موضع السنام) وذلك(١) ليكون أعون لاستمساكها على ظهورها .

الركوب لظاهر الأوامر كما نقل عن بعض الظاهرية ، الثاني الجواز مطلقاً ونسبه ابن المنذر إلى أحمد وإسحاق ، الثالث تقييده بالحاجة قال النووي في شرح مسلم: مذهب الشافعي أنه يركبها إذا احتاج ، الرابع أنها لا تركب إلا عند الاضطرار، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ، ولذا قيده صاحب الهداية بالاضطرار ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ، وحكاه الخطابي عن الشافعي ، وبه جزم الدردير والدسوقي إذ قيداه بالاضطرار لجواز ابتداء الركوب لا الدوام ، الخامس المنع مطلقاً حكاه ابن العربي عن أبي حنيفة ، والصواب أن مذهبه الإباحة عند الاضطرار ثم من قيده بالحاجة أو الاضطرار اختلفوا على قولين : أحدهما : أن الإباحة تنتهي إلى وقت الحاجة فإذا انتفت الحاجة يلزمه النزول ، والثاني : أنها شرط لابتداء الجواز ، فإذا أبيح له الركوب لا يلزمه النزول بل يجوز له الاستصحاب، اه ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) وقال شراح البخاري من الحافظين وغيرهما : إن فائدة شق الجل من موضع السنام ليظهر الإشعار ولا يستر تحتها اه ، وجمع الباجي بين الفائدتين ما أفاده الشراح وما أفاده الشيخ قدس سره إذ قال : إن جلال البدن تشق على أسنمتها لمعنيين : أحدهما أن يبدو الإشعار ، والثاني أن ذلك أثبت لها على ظهور البدن ، كذا في الأوجز ، وأثر الباب يخالف ما أخرجه مالك في الموطأ عن نافع أن ابن عمر كان لا يشق جلال بدنه ، الحديث بدون الاستثناء وجمع بينهما في الأوجز بوجوه ، منها أن أثر الموطأ مختصر لم يذكر فيه الاستثناء ، ومنها أن يكون ذلك باختلاف الأحوال كما نقل الزرقاني عن عياض أن شق الجلال إن قلت قيمتها، فإن كانت نفيسة لم تشق ، وقال مالك: إن ذلك أي الشق

قوله : (مختصر) أى أوردته(١) ههنا مختصراً ويمكن فيه غير ذلك أيضاً .

(باب نحر البدن قائمة)

أفاد هذا الباب(٢) بانضمامه بما قبله أن الواجب أى الأدب أن ينحرها وهى قائمة مقيدة الرجل .

من عمل الناس وما علمت أن أحداً ترك ذلك إلا ابن عمر ، لأنه كان يجلل الحلال والأنماط المرتفعة فكان يترك ذلك استبقاء للثياب ، قال مالك : وأحب إلى إن كانت الجلال مرتفعة أن يترك شقها وإن كانت بالثمن اليسير على الدرهمين ونحوه فأحب إلى أن تشق ، اه مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) وهذا ظاهر أشار إلى ذلك الإمام البخارى بنفسه إذ قال فى الحديث عن أنس بلفظ وذكر الحديث ، وسيأتى الحديث مفصلا قريباً فى باب نحر البدن قائمة ، وما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله : ويمكن فيه غير ذلك لم يتعرض له أحد من الشراح ولا الشيخان مولانا محمد حسن المكى ولا مولانا حسين على البنجابى فى تقريريهما ولا يبعد أن الشيخ أشار بذلك إلى أن الاختصار بمعنى الاختصاء كما قال الزركشى فى حديث أبى هريرة قلت : يارسول الله إنى رجل شاب وأخاف على نفسى العنت ، الحديث وفى آخره فاختصر على ذلك أوذر ، قال الزركشى : الاختصار نحو الاختصاء ، فيكون الحديث بمعنى حديث جابر قال : « ذبح النبى صلى الله عليه وسلم يوم الذبح كبشين أقرنين أملحين موجوئين » الحديث ذكره فى المشكاة برواية أحمد وأبى داود وغيرهما فيكون المعنى أن كل واحد من الكبشين كان موجوءاً ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، وقال الحافظ : فى الحديث استحباب نحر الإبل على الصفة المذكورة وعن الحنفية يستوى نحرها قائمة وباركة فى الفضيلة ، وقال العينى فى الحديث : نحره قائمة ، وبه قال الشافعى وأحمد وأبو ثور ، وقال

قوله : (ونحر بيده سبعة بدن) وكان(١) قد نحر أزيد من ذلك بكثير غير أن السبعة منها لما كانت طائفة تقدمت على غيرها خصها بالذكر .

أبو حنيفة والثورى : تنحر باركة وقائمة ، واستحب عطاء أن ينحرها باركة معقولة ، وروى ابن أبى شيبة عن عطاء إن شاء قائمة وإن شاء باركة ، وعن الحسن باركة أهون عليها اه ، قلت : وعندنا الحنفية أيضاً النحر قياماً أفضل ففى الهداية الأفضل فى البدن النحر وفى البقر والغنم الذبح ، ثم إن شاء نحر الإبل فى الهدايا قياماً أو أضجعها ، وأى ذلك فعل فهو حسن ، والأفضل أن ينحرها قياماً لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الهدايا قياماً وأصحابه كانوا ينحرونها قياماً معقولة اليد اليسرى اه ، وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه عن فتح القدير عن أبى حنيفة نحرت بدنة قائمة فكدت أهلك قثاماً من الناس لأنها نفرت فاعتقدت أن لا أنحر الإبل بعد ذلك إلا باركة معقولة وأستعين عليه بمن هو أقوى منى اه ، وهذا منشأ من حكى عنه النحر باركة، وأنت خبير بأنه مبنى على خشية النفور وذكر أفضلية النحر قياماً فى عامة فروع الحنفية ، اه ما فى الأوجز ١٢ .

(١) اختلفت الروايات فى عدد ما نحر النبى صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة فظاهر حديث الباب أنه صلى الله عليه وسلم نحر سبع بدنات ، والمرجح المعروف عند العلماء أنه صلى الله عليه وسلم نحر بيده الشريفة ثلاثا وستين بدنة عدد سنى عمره الشريف ، قال الشيخ ابن القيم فى الهدى : ثم انصرف النبى صلى الله عليه وسلم بمنى إلى المنحر فنحر ثلاثا وستين بدنة بيده وكان عدد هذا الذى نحره عدد سنين(*) عمره ثم أمسك وأمر عليا أن ينحر ما بقى من المائة فإن قيل كيف تصنعون بالحديث

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

الذى فى الصحيحين عن أنس رضى الله عنه قال : نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده سبع بدن قال أبو محمد بن حزم : مخرج حديث أنس على أحد وجوه ثلاثة أحدها أنه صلى الله عليه وسلم لم ينحر بيده أكثر من سبع بدن كما قال أنس وأنه أمر من ينحر ما بعد ذلك إلى تمام ثلاث وستين ثم زال عن ذلك المكان وأمر عليا رضى الله تعالى عنه فنحر ما بقى ، الثانى أن أنسا لم يشاهد إلا نحره صلى الله عليه وسلم سبعا فقط بيده ، وشاهد جابر تمام نحره صلى الله عليه وسلم بالباقى ، فأخبر كل واحد بما رأى وشاهد ، الثالث أنه صلى الله عليه وسلم نحر بيده منفردا سبع بدن كما قال أنس: ثم أخذ هو وعلى الحربة معا فنحرا كذلك تمام ثلاث وستين ، كما قال عروة بن حارث الكندى : أنه شاهد النبى صلى الله عليه وسلم يومئذ قد أخذ بأعلى الحربة وأمر عليا فأخذ بأسفلها ونحرا بها البدن ثم انفرد على بنحر الباقى من المائة كما قال جابر ، فإن قيل كيف تصنعون بالحديث الذى رواه الإمام أحمد وأبو داود عن على قال : لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه فنحر ثلاثين بيده فأمرنى فنحرت سائرها ، قلت هذا غلط انقلب على الراوى ، فإن الذى نحر ثلاثين هو على رضى الله عنه فإن النبى صلى الله عليه وسلم نحر سبعا بيده ، لم يشاهده على ولا جابر ، ثم نحر ثلاثا وستين أخرى فبقى من المائة ثلاثون فنحرها على رضى الله عنه فانقلب على الراوى عدد ما نحره على رضى الله عنه بما نحره النبى صلى الله عليه وسلم فإن قيل فما تصنعون بحديث عبد الله ابن قرط قال : قرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم بدنات خمس فطفقن يزدلفن إليه بأيهن يبدأ الحديث قيل نقبله ونصدقه فإن المائة لم تقرب إليه جملة وإنما كانت تقرب إليه أرسالا فقرب منهن إليه خمس بدنات رسلا وكان ذلك الرسل يبادرن ويتقربن إليه ليبدأ بكل واحدة منهن ، اهـ مختصرا. قلت: وجمع شيخنا

قوله : (ولا أعطى عليها شيئاً فى جزارتها) يعنى منها(١) لحذف لفظة منها لظهور المراد .

قدس سره فى بذل المجهود بين حديثى على وجابر بعدة وجوه منها أنه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثين بدنة من غير استعانة الغير ونحر ثلاثا وثلاثين باستعانة على رضى الله عنه ونحر على رضى الله تعالى عنه بعدها ما بقى منها وهذا أوجه الأجوبة عندى ، ولا يحتاج فى ذلك إلى تغليط رواية على بإثبات الانقلاب على الراوى ، والأوجه فى تخصيص السبعة فى حديث الباب أن المراد بهن هى المذكورة فى حديث عبد الله بن قرط عند أحمد وأبى داود: إنهن طفقن يزدلفن بأيتهن يبدأ فلهذه الخصيصة أفردها بالذكر ، وحديث عبد الله بن قرط ذكرها أحمد وأبو داود بلفظ بدنات خمس أو ست، بشك الراوى، فلا بعد فى أنهن كن سبع بدنات ، وظاهر كلام الموفق فى المغنى أنه جعل حديث عبد الله بن قرط غير حديث جابر إذ قال فى بحث استحباب الأكل من الأضحية : قال أصحاب الرأى : ما كثر من الصدقة فهو أفضل لأن النبى صلى الله عليه وسلم أهدى مائة بدنة وأمر من كل بدنة ببضعة فجعل فى قدر فأكل هو وعلى من لحمها وحسيا من مرقها ونحر خمس بدنات أو ست بدنات وقال : من شاء فليقتطع ، ثم قال وقال بعض أهل العلم يجب الأكل منها ولا تجوز الصدقة بجميعها للأمر بالأكل منها ، ولنا أنه صلى الله عليه وسلم نحر خمس بدنات ولم يأكل منهن شيئا وقال من شاء فليقتطع اهـ ، مختصرا فظاهر هذين الكلامين أنه حمل حديث خمس بدنات على غير قصة حجة الوداع ١٢ .

(١) ونبه على ذلك الإمام البخارى إذ ترجم على حديث الباب لا يعطى الجزار من الهدى شيئا قال الحافظ قوله : لا أعطى عليها شيئا الخ ، وكذا قوله فى الرواية التى فى الباب بعده ولا يعطى فى جزارتها، ظاهرهما أن لا يعطى الجزار

. . . .

شيئا ألبتة، وليس ذلك المراد، بل المراد أن لا يعطى الجزار منها شيئا كما وقع عند مسلم، وظاهره مع ذلك غير مراد بل بين النسائى فى روايته من طريق شعيب عن ابن جريج أن المراد منع عطية الجزار من الهدى عوضا عن أجرته ولفظه ولا يعطى فى جزارتها منها شيئا، واختلف فى الجزارة، فقال ابن التين: الجزارة بالكسر اسم للفعل وبالضم اسم للسواقط فعلى هذا فينبغى أن يقرأ بالكسر وبه صحت الرواية فإن صحت بالضم جاز أن يكون المراد لا يعطى من بعض الجزور أجرة الجزار، وقال ابن الجوزى وتبعه المحب الطبرى: الجزارة بالضم اسم لما يعطى كالعمالة وزناً ومعنى وقيل: بالكسر كالحجامة والخياطة وجوز غيره الفتح، وقال ابن الأثير: الجزارة بالضم كالعمالة ما يأخذه الجزار من الذبيحة عن أجرته وأصلها أطراف البعير الرأس واليدان والرجلان سميت بذلك لأن الجزار كان يأخذها عن أجرته اهـ، ثم قال الحافظ قال ابن خزيمة: والنهى عن إعطاء الجزار المراد أن لا يعطى منها عن أجرته، وكذا قال البغوى فى شرح السنة قال: وأما إذا أعطى أجرته كاملة ثم تصدق عليه إذا كان فقيرا فلا بأس بذلك، وقال غيره إعطاء الجزار على سبيل الأجرة ممنوع لكونه معاوضة. وأما إعطائه صدقة أو هدية أو زيادة على حقه فالقياس الجواز، لكن إطلاق الشارع ذلك قد يفهم منه منع الصدقة لئلا تقع مسامحة فى الأجرة لأجل ما يأخذه، فيرجع إلى المعاوضة، قال القرطبي: ولم يرخص فى إعطاء الجزار منها فى أجرته إلا الحسن البصرى وعبدالله بن عبيد بن عمير اهـ، وفى الأوجز بعد أثر عبد الله بن دينار أن عبد الله بن عمر كان يتصدق بجلال بدنه قال محمد: وبهذا نأخذ ينبغى أن يتصدق بجلال البدن وبخطمها ولا يعطى الجزار من ذلك شيئا ولا من لحومها اهـ ١٢.

قوله : (وقال عطاء يأكل ويطعم من المتعة) إنما نقل عنهما[1] من لفظيهما وليس المقصود أن بينهما فرقا .

قوله : (فكنت أفتى به الناس) يعنى بجواز فسخ الحج إلى العمرة .

قوله : (فلا أحل حتى أنحر) لعل المؤلف قصد بإيراده هذه الرواية فى هذا الباب[2] أنه لما ذكر الحل بلفظ عام يشمل القصر والحلق كان كل منهما جائزا

---

(١) يعنى لا فرق بين ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وعطاء باعتبار المعنى والمراد وهو كما أفاده الشيخ قدس سره ، فقد قال الحافظ قوله قال عطاء : هذا التعليق وصله عبد الرزاق عن ابن جريج عنه وروى سعيد بن منصور من وجه آخر عن عطاء لا يؤكل من جزاء الصيد ولا مما يجعل للمساكين من النذور وغير ذلك ولا من الفدية ، ويؤكل مما سوى ذلك ، وروى عبد بن حميد من وجه آخر عنه إن شاء أكل من الهدى والأضحية وإن شاء لم يأكل ولا تخالف بين هذه الآثار عن عطاء ، فإن حاصلها ما دل عليه الأثر الثانى ، وزعم ابن القصار المالكى أن الشافعى تفرد بمنع الأكل من دم التمتع اهـ ، قلت : واختلفت نقلة المذاهب فى بيان ما يؤكل من الهدايا كما بسط فى الأوجز ، وذكر فيه بعد نقل الأقاويل المختلفة وتحصل مما سلف أن المذهب عند الحنابلة أن لا يؤكل من الهدايا إلا دم التمتع والقران والتطوع . وبه قالت الحنفية ، ومشهور مذهب مالك أنه يؤكل من كل هدى بلغ محله إلا ثلاثة : جزاء الصيد ، وفدية الأذى ، وما نذر للمساكين ، وأما عند الشافعية فلا يجوز أكل شيء من الدماء الواجبة حتى دم التمتع والقران ، ويجوز الأكل من التطوع مع وجوب التصدق ببعض لحمه ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) ترجم الإمام البخارى باب من لبد رأسه عند الإحرام وحلق ، واختلفوا فى تطابق الحديث بالترجمة قال الحافظ قيل : أشار بهذه الترجمة إلى

وإن كان الحلق أفضل فما قال بعضهم : إن الملبد رأسه لا بدله من الحلق لا حجة له على دعواه ، وعلى هذا فمعنى قوله : باب من لبد رأسه عند الإحرام ، أن فيه ذكر الملبد ولمن حلق أنه كان جائزاً له التقصير أيضا ، فأما إذا حلق فهو أفضل ، وأنت تعلم ما فيه من البعد ، والله أعلم .

الخلاف فيمن لبد ، هل يتعين عليه الحلق أو لا ؟ فنقل ابن بطال عن الجمهور تعين ذلك حتى عن الشافعي ، وقال أهل الرأى : لا يتعين بل إن شاء قصر ، وهذا قول الشافعي في الجديد ، وليس للأول دليل صريح ، وأعلى ما فيه ما سيأتى في اللباس عن عمر : من ضفر رأسه فليحلق ، وأورد المصنف في هذا الباب حديث حفصة وليس فيه تعرض للحلق إلا أنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه حلق رأسه في حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً في حديث ابن عمر رضى الله عنهما كما في أول الباب الذى بعده ، وأردفه ابن بطال بحديث حفصة ، فجعله من هذا الباب لمناسبته للترجمة ، وقد قلت غير مرة إنه لا يلزمه أن يأتى بجميع ما اشتمل عليه الحديث فى الترجمة ، بل إذا وجدت واحدة كفت اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة فى قوله إنى لبدت رأسى ، فإن قلت : الترجمة مشتملة على التلبيد وعلى الحلق ، وليس فى الحديث تعرض إلى الحلق ، قلت : قيل إنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه حلق رأسه فى حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً فى حديث ابن عمر الذى سيأتى فى أول الباب الذى يأتى بعد هذا ، والأوجه أن يقال : إن وجه المطابقة بين الحديث والترجمة إذا وجد فى جزء من الحديث يكفى ويكتفى به ولا يشترط المطابقة بين أجزائهما جميعاً ، ألا يرى أن فى الحديث ذكر تقليد الهدى وليس فى الترجمة ذلك اه . قلت : ما قاله العلامة العينى من قوله : والأوجه ، وذكره الحافظ أيضاً بقوله : قد قلت غير مرة إلخ ليس بوجيه أصلا فضلا عن كونه أوجه لأن قولهما : إنه لا يلزم أن يأتى بجميع ما اشتمل

قوله : (كنا نتحين فإذا زالت الشمس رمينا) أى فى الأيام[١] التى بعد يوم النحر، لافيه ، كما هو مصرح فى الروايات المتقدمة .

عليه الحديث فى الترجمة مسلم وصحيح ، لكن لا بد من إثبات جميع ما فى الترجمة بالحديث وبينهما كما بين السماء والأرض فالأوجه ما ذكراه أولا من أن لفظ الحلق وارد فى حديث ابن عمر الآتى قريباً ، وهذا الأصل مطرد معروف ، وهو الأصل الحادى عشر من الأصول المذكورة فى المقدمة بسطت الكلام على هذا الأصل فى المقدمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله من أن الإمام البخارى استدل بلفظ الحل أيضاً وجيه بل أوجه على مسلك الحنفية ، فيكون إثبات الترجمة بأنه صلى الله عليه وسلم لما علق الحل بلفظ عام ، فعلم أن الحلق ليس بمتعين ، وبسط الكلام على المذاهب فى ذلك فى الأوجز . واختلفت نقلة المذاهب فيه ، ومذهب مالك رحمه الله أن الحلق واجب على من لبد رأسه وهو قول قديم للشافعى رحمه الله. وحكاه بعضهم عن الإمام أحمد، وليس بصحيح ، والصحيح من مذهبه أنه مخير كما بسطه الموفق ، وبه جزم فى الروض إذ قال من لبد رأسه أو ضفره فكغيره وهو المرجح من مذهب الشافعى ، قال النووى فى مناسكه: لو لبد رأسه عند الإحرام لم يكن ملتزماً للحلق على المذهب الصحيح وهو المعروف من مذهب الحنفية أنه مخير بينهما إلا أن يتعذر القصر لعارض كالتلبيد مثلا فيتعين الحلق ، اه . ملخصاً من الأوجز، فما حكى ابن بطال من مذهب الجمهور ليس بصحيح ،بل مذهب الجمهور خلافه ١٢ .

(١) تقدم قريبا الكلام على وقت الرمى يوم النحر بداية ونهاية، وأما وقت الرمى فى الأيام التى بعد يوم النحر فبسط أيضا فى الأوجز ، وفيه قال العينى : رمى أيام التشريق محله بعد زوال الشمس قد اتفق عليه الأئمة،وخالف أبو حنيفة فى اليوم الثالث منها، وقال : يجوز فيه الرمى قبل الزوال استحسانا .و به قال إسحاق

قوله : (أنزلت عليه سورة البقرة) فأضاف السورة(١) إلى البقرة وكفى بابن مسعود رضى الله عنه قدوة وإماما .

وقال عطاءوطاوس: يجوز فى الثلاثة قبل الزوال، وقال المرفق : لايرمى فى أيام التشريق إلا بعد الزوال فإن رمى قبله أعاد وبه قال مالك والثورى والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى، إلا أن إسحاق وأصحاب الرأى رخصوا فى الرمى يوم النفر قبل الزوال، ولا ينفر إلا بعد الزوال، وعن أحمد رحمه الله مثله، وفى الهداية: إن قدم الرمى يوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبى حنيفة، وقالا : لايجوز اعتباراً بسائر الأيام، وإنما التفاوت فى رخصة النفر فإذا لم يترخص التحق بها، اه مختصرا من الأوجز. وبسط فيه الاختلاف فى آخر وقت الرمى ١٢.

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الاختلاف المشهور وهو هل يجوز أن يقال سورة البقرة وسورة آل عمران وغيرهما بإضافة السورة إلى البقرة وآل عمران وغيرهما أم لايجوز؟ وظاهر صنيع الحجاج الثانى إذ قال السورة التى تذكر فيها البقرة الخ فرد عليه إبراهيم بقول ابن مسعود رضى الله عنه إذ قال أنزلت عليه سورة البقرة، وهو مراد الشيخ بقوله كفى بابن مسعود قدوة، وإلى ذلك أشار الإمام البخارى فى كتاب فضائل القرآن إذ ترجم بقوله باب من لم ير بأساً أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وكذا ، وأورد فيه عدة أحاديث تدل على جواز القول بسورة كذا، قال الحافظ: أشار بذلك «أى بالباب المذكور» إلى الرد على من كره ذلك ، وقال : لايقال إلا السورة التى يذكر فيها كذا ، وقد اختلف فى هذا فأجازه بعضهم وكرهه بعضهم ، وقال النووى فى الأذكار : يجوز أن يقول سورة البقرة ولا كراهة فى ذلك ، وقال بعض السلف يكره ذلك والصواب الأول وهو قول الجماهير، والأحاديث فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من أن تحصر وكذلك عن الصحابة فمن بعدهم. قال الحافظ : وقد جاء فيما ذهب إليه

. . . .

البعض المشار إليه حديث مرفوع عن أنس رفعه، لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران وكذلك القرآن كله، أخرجه الطبراني في الأوسط وفي سنده عبيس العطار وهو ضعيف ، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات، ونقل عن أحمد أنه قال هو حديث منكر ، وقد تقدم في باب تأليف القرآن حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا. قال ابن كثير في تفسيره : ولا شك أن ذلك أحوط ولكن استقر الإجماع على الجواز في المصاحف والتفاسير ، وقد تمسك بالاحتياط المذكور جماعة من المفسرين منهم محمد بن أبي حاتم ومن المتقدمين الكلبي وعبد الرزاق ونقله القرطبي في تفسيره عن الحكيم الترمذي: أن من حرمة القرآن أن لا يقال سورة كذا وإنما يقال السورة التي يذكر فيها كذا ، وتعقبه القرطبي بأن حديث ابن مسعود يعارضه ويمكن أن يقال لا معارضة مع إمكان الجمع فيكون حديث ابن مسعود ومن وافقه دالا على الجواز وحديث أنس إن ثبت محمول على أنه خلاف الأولى اه مختصرا. قلت والمراد بحديث ابن مسعود وهو الذي أخرجه الإمام البخاري في الباب المذكور من قوله صلى الله عليه وسلم « الآيتان من آخر سورة البقرة من قرأهما في ليلة كفتاه» ، وما قال العيني: روى النسائي بلفظ لا تقولوا سورة البقرة قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة اه . أراد بذلك حديث الباب لا حديثا آخر فقد رواه النسائي عن الأعمش : سمعت الحجاج يقول : لا تقولوا سورة البقرة قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة . فذكرت ذلك لإبراهيم ، فقال : فذكر حديث الباب ١٢ .

(باب إذا رمى الجمرتين
يقوم مستقبل القبلة ويسهل)

يعنى بذلك أنه(١) يستقبل القبلة للدعاء بعد رمى الجمرتين فلا يخالف ذلك ما تقدم من أنه يجعل الكعبة على يساره وقت الرمى .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وقال الحافظ: فى باب من رمى جمرة العقبة، ولم يقف الخ لا نعرف فيه خلافاً، وهكذا حكى الإجماع عليه فى الأوجز عن المحلى و بسط الروايات الدالة على عدم الوقوف عندها ثم قال: ويشكل على حكاية الإجماع مافى الحصن عن الحسن البصرى يدعو عند الجمرات كلها، وأجاب عنه فى الأوجز بوجوه وبسط أيضاً فى وجوه القيام عند الجمرتين دون العقبة، فارجع إليه لو شئت التفصيل، ثم قال فى باب إذا رمى الجمرتين يقوم مستقبل القبلة ويسهل، المراد بالجمرتين ما سوى جمرة العقبة. وقوله: يسهل بضم أوله وسكون المهملة، أى يقصد السهل من الأرض، وهو المكان المصطحب الذى لا ارتفاع فيه، وقال ابن قدامة: لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفاً إلا ما روى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار اه، قلت: وسيأتى الكلام عليه قريباً. وقال العينى: قوله باب إذا رمى الجمرتين، أى الأولى والثانية غير جمرة العقبة يقوم أى يقف عندهما طويلا، واختلفوا فى مقدار ما يقف عند الجمرة الأولى فكان ابن مسعود يقف عندها قدر قراءة سورة البقرة مرتين، وعن ابن عمر كان يقف قدر قراءة البقرة عند الجمرتين، وعن أبى مجلز كان ابن عمر رضى الله عنهما يشير له ثلاث أشبار ثم يرمى وقام عند الجمرتين قدر قراءة سورة يوسف، وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقف بقدر قراءة سورة من المثين، ولا توقيف فى ذلك عند العلماء، وإنما هو ذكر ودعاء، فإن لم يقف ولم يدع فلا حرج عليه عند أكثر العلماء إلا الثورى فإنه

(باب رفع اليدين(١) عند الجمرة الدنيا)

استحب أن يطعم شيئاً أو يهريق دما اهـ ، وبسط في الأوجز عن فروع الأئمة الأربعة ففي المغني قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل: أيقوم الرجل عند الجمرتين إذا رمى؟ قال : أي لعمري شديداً ويطيل القيام أيضاً اهـ. وقال النووي في مناسكه: يمكث قدر سورة البقرة ، قال ابن حجر: أي بالنسبة للقراءة المعتدلة ، وقال الدردير : ندب وقوفه أي مكثه ولو جالسا إثر رمى كل من الأوليين للذكر والدعاء قدر إسراع سورة البقرة ، وقال القارى في شرح اللباب : يمكث قدر قراءة سورة البقرة كما اختاره بعض المشايخ أو ثلاث أرباع من الجزء أو عشرين آية وهو أقل المراتب، ثم قال الموفق: إن ترك الوقوف والدعاء ترك السنة ولا شيء عليه ، وبذلك قال الشافعي وأبو حنيفة وغيرهما ، ولا نعلم فيه مخالفا إلا الثوري قال: يطعم شيئا، وإن أراق دما أحب إلى، لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعله فيكون نسكا . اهـ مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) في الأوجز قال الحافظ قال ابن قدامة : لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفا إلا ماروى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمي الجمار فقال ابن المنذر : لا أعلم أحدا أنكر رفع اليدين عند الجمرة إلا ما حكاه ابن القاسم عن مالك، ورده ابن المنير بأن الرفع لو كان ههنا سنة ثابتة ما خفي عن أهل المدينة ، وغفل عن أن الذي رواه من أعلم أهل المدينة من الصحابة في زمانه وابنه سالم أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة والراوي عنه ابن شهاب عالم المدينة ثم الشام في زمانه، فمن علماء المدينة إن لم يكونوا هؤلاء؟ اهـ . وفي المحلى: لا أعلم أحدا أنكر ذلك غير مالك رحمه الله فإن ابن القاسم حكى عنه أنه لم يكن يعرف رفع اليدين هناك، واتباع السنة أفضل، وقيل: يرفع، حكاه ابن التين وابن الحاجب، وقال القسطلاني : أما ما روى عن مالك من ترك رفع اليدين فقال ابن قدامة

أي أقرب الجمرات[١] الثلاثة إلى المسجد

(باب طواف الوداع)

أي ثبوت[٢] وجوبه ودلالة الرواية عليه من حيث كون الأمر للوجوب

وابن المنذر إنه شيء تفرد به، وتعقبه ابن المنير بأن الرفع ههنا لو كان سنة ثابتة لما خفي عن أهل المدينة، وأجيب بأن الراوي لذلك ابن عمر وهو أعلم أهل المدينة من الصحابة فذكر نحو ما تقدم عن الحافظ، ثم قال: وقال ابن فرحون من المالكية في مناسكه وفي رفع اليدين في الدعاء قولان، اه ما في الأوجز بزيادة من القسطلاني ١٢.

(١) قال الحافظ: قوله الجمرة الدنيا بضم الدال وبكسرها أي القريبة إلى جهة مسجد الخيف وهي أول الجمرات التي ترمى من ثاني يوم النحر اه زاد العيني وهي أقرب الجمرات من منى وأبعدها من مكة ١٢.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبني على مذهب الجمهور وإلا ففي المسألة خلاف مشهور ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري لم يجزم بالحكم في الترجمة إشارة إلى اختلاف العلماء في ذلك، وهذا أصل مطرد من أصول التراجم، وهو الأصل الخامس والثلاثون. قال النووي: طواف الوداع واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا وهو قول أكثر العلماء، وقال مالك وداود وابن المنذر: هو سنة لا شيء في تركه قال الحافظ: والذي رأيته في الأوسط لابن المنذر أنه واجب للأمر به إلا أنه لا يجب بتركه شيء، وفي الأوجز وداع البيت بفتح الواو، وقال ابن نجيم في البحر وله خمسة أسام * : طواف الصدر لأنه يصدر عنه، والصدر الرجوع، وطواف الوداع لأنه يودع البيت به، وطواف الإفاضة لأنه لأجله يفيض إلى البيت من منى، وطواف آخر عهد بالبيت لأنه لا طواف بعده، والطواف الواجب، واختلف في المراد بالصدر

---

(١) جمع ١٢. قاموس.

وقوله : (وندع قول زيد) أكبر منك(١) سنا.

الذى هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن أفعال الحج وعند الشافعى هو الرجوع إلى أهله ، وينبنى عليه أنه لو طاف للصدر ثم أقام بمكة لشغل لم تلزمه الإعادة عندنا خلافا له ، وقال الموفق : طواف الوداع واجب ينوب عنه الدم إذا تركه وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعى: ومن أتى مكة لايخلو إما أن يريد الإقامة بها أو الخروج منها، فإن أقام بها فلا وداع عليه، لأن الوداع من المفارق لا الملازم سواء نوى الإقامة قبل النفر أو بعده ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : إن نوى الإقامة بعد أن حل له النفر لم يسقط عنه الطواف، فأما الخارج عن مكة فليس له أن يخرج حتى يودع البيت بطواف، وهو واجب، من تركه لزمه دم، وقال الشافعى فى قوله له: لا يجب بتركه شىء، لأنه يسقط عن الحائض، فلم يكن واجبا ، ولنا ما روى عن ابن عباس قال: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض، متفق عليه، وتقدم ما قال النووى هو واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا. إلى آخر ما بسط فى الأوجز من فروع هذا الباب ١٢.

(١) فإن ابن عباس رضى الله تعالى عنه مع كونه بحرآ أوحبرآ وأحد المكثرين من الصحابة وأحد العبادلة من فقهاء الصحابة ، كان أصغر سنا من زيد بن ثابت فإنه رضى الله تعالى عنه قد ناهز الاحتلام فى حجة الوداع كما هو مشهور فى الروايات ، وأما زيد بن ثابت فيقال: إنه شهد أحدا ويقال : أول مشاهده الخندق وكانت معه راية بنى النجار يوم تبوك وهو كاتب الوحى وجامع القرآن بأمر الصديق رضى الله عنه ، وروى يعقوب بن سفيان بإسناد صحيح عن الشعبى قال ذهب زيد بن ثابت ليركب فأمسك ابن عباس بالركاب فقال تنح يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال لا، هكذا نفعل بالعلماء والكبراء، وقال أبو هريرة: حين مات، اليوم مات خير هذه الأمة وعسى الله أن يجعل فى ابن عباس منه خلفا

قوله (قلت بلى) وقد تستعمل كلمة بلى بمعنى[1] لا ، وهو المراد ههنا .

كذا في الإصابة ، وقال الحافظ قوله : إن أهل المدينة أي بعض أهلها وقد رواه الإسماعيلي عن أيوب بلفظ إن ناساً من أهل المدينة زاد الثقفي فقالوا : لا نبالي أفتيتنا أو لم تفتنا ، زيد بن ثابت يقول : لا تنفر ، وقد بسط الحافظ في تخريج روايات هذه القصة ورجوع زيد رضي الله عنه إلى قول ابن عباس رضي الله عنه ١٢ .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الكرماني : فإن قلت في بعض النسخ «بلى» مكان «لا» فما توجيهه؟ قلت يستعمل بلى بحسب العرف مكان استعمال نعم مقررا لما سبق فمعناه كمعنى كلمة النفي اه . قلت: ووقع في نسخة الفتح ههنا قلت لا ، قال الحافظ كذا للأكثر ، وفي رواية أبي ذر عن المستملي قلت بلى ، وهي محمولة على أن المراد ما كنت أطوف اه . وهكذا قال غيره من الشراح . قلت : وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الصواب في رواية أبي النعمان لفظ بلى ، وأشار الامام البخاري في آخر الحديث بقوله قال مسدد: قلت لا على اختلاف الروايات ، ثم رجحه بقوله تابعه جرير عن منصور في قوله لا ، فلو كان لفظ لا في حديث أبي النعمان أيضا لم يبق حاجة إلى قوله قال مسدد لا . ولا لذكر متابعة جرير فالظاهر أن لفظ بلى وقع وهماً عن أبي النعمان إذ رواه مسدد عن أبي عوانة بلفظ لا وتابعه جرير عن منصور في لفظ لا ، فلو صح لفظ بلى فإما أن يحمل على ما حمله الشيخ والشرّاح من كونه بمعنى لا ، أو يحمل على وهم أبي النعمان ، أو على نسيان عائشة رضي الله تعالى عنها كما قيل ، وترجم الإمام البخاري رحمه الله على هذا الحديث باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ، وقد عرفت فيما سبق أن المسألة كانت خلافية في زمن الصحابة ، وجمهور العلماء على أنه يجوز للحائض الخروج من مكة بدون طواف الوداع ففي الأوجز الحائض يجوز لها الخروج من مكة إن

(باب المحصب[1])

فرغت عن طواف الإفاضة ولا يجب عليها التوقف لطواف الوداع عند الأئمة الأربعة سواء قيل بوجوبه أو سنيته، على الاختلاف بينهم فى ذلك كما تقدم، قال الموفق : المرأة إذا حاضت قبل أن تودع خرجت ولا وداع عليها ولا فدية ، وهذا قول عامة فقهاء الأمصار. وقد روى عن عمر رضى الله عنه وابنه أنهما أمرا الحائض بالمقام لطواف الوداع وكان زيد بن ثابت يقول به ثم رجع عنه، وروى عن ابن عمر أنه رجع إلى قول الجماعة أيضا ، وقد ثبت التخفيف عن الحائض بحديث صفية ، وقال ابن المنذر قال عامة الفقهاء بالأمصار : ليس على الحائض طواف وداع وروينا عن عمر وابنه وزيد بن ثابت أنهم أمروا بالمقام لطواف الوداع وثبت رجوع ابن عمر وزيد بن ثابت عن ذلك وبقى عمر رضى الله عنه فخالفناه لثبوت حديث عائشة. وقد روى ابن أبى شيبة عن القاسم بن محمد كان الصحابة يقولون : إذا أفاضت المرأة قبل أن تحيض فقد فرغت، إلا عمر رضى الله عنه فإنه كان يقول يكون آخر عهدها بالبيت، وقد وافق عمر على رواية ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم غيره ، فروى أحمد وأبو داود والنسائى والطحاوى واللفظ لأبى داود عن الحارث الثقفى قال: أتيت عمر فسألته عن المرأة تطوف يوم النحر ثم تحيض قال ليكن آخر عهدها بالبيت، فقال الحارث: كذلك أفتانى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستدل الطحاوى بحديث عائشة وأم سليم على نسخ حديث الحارث اهـ . مختصرا من الأوجز ١٢ ٠

(١) قال الحافظ : بمهملتين ثم موحدة بوزن محمد - أى ما حكم النزول به ، نقل ابن المنذر الاختلاف فى استحبابه مع الاتفاق على أنه ليس من المناسك وبسط الكلام على الاختلاف فى ذلك فى الأوجز مع ذكر الروايات المختلفة فى هذا الباب وفيه قال النووى فى شرح مسلم : مذهب الشافعى ومالك والجمهور

. . . .

استحبابه اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وغيرهم وأجمعوا على أن من تركه لا شيء عليه ، وقال ابن القيم : قد اختلف السلف فى التحصيب هل هو سنة أو منزل اتفاق ؟ على القولين ، وقال الأبى اختلف السلف فى ذلك فرأى ذلك مالك والشافعى اقتداء بفعله صلى الله عليه وسلم ولم يره بعضهم ، وقال إنما نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه أسمح لخروجه ، وفى المدونة : استحب مالك لمن يقتدى به أن لا يدع النزول بالأبطح ووسع لمن لا يقتدى به تركه يعنى بذلك سرا ، وفى العلانية يفتى بنزوله لجميع الناس ، قال الدردير : هذا إذا كان غير متعجل ولم يكن رجوعه يوم جمعة ، وإلا فلا يندب ، وفى الهداية كان نزوله صلى الله عليه وسلم قصدا وهو الأصح حتى يكون النزول به سنة على ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه «إنا نازلون غدا خيف بنى كنانة» الحديث ، فعرفنا أنه نزل إراءة للمشركين لطيف صنع الله به فصار سنة كالرمل ، وفى البناية قوله الأصح احترازاً عما قاله بعض أصحابنا إنه ليس بسنة لحديث ابن عباس ، وعن هذا قال الشافعى : التحصيب مستحب وليس بسنة وبه قال مالك اهـ مختصراً من الأوجز . قال الحافظ : قوله ليس التحصيب بشيء أى من أمر المناسك الذى يلزم فعله ، قاله ابن المنذر ، وروى أحمد من طريق ابن أبى مليكة عن عائشة والله ما نزلها إلا من أجلى وروى مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى رافع قال لم يأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن جئت فضربت قبته فجاء فنزل اهـ . لكن لما نزله النبى صلى الله عليه وسلم كان النزول به مستحبا وقد فعله الخلفاء بعده كما رواه مسلم عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : كان النبى صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر ينزلون بالأبطح ، وسيأتى للمصنف فى الباب الذى يليه بدون ذكر أبى بكر ، ومن طريق أخرى

والمراد[1] بالمحصب والأبطح والبطحاء وذى طوى وخيف بنى كنانة : هاهنا واحد .

عن نافع عن ابن عمر أنه كان يرى التحصيب سنة قال نافع وقد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده . فالحاصل أن من نفى أنه سنة كعائشة وابن عباس أراد أنه ليس من المناسك فلا يلزم بتركه شيء ومن أثبته كابن عمر أراد دخوله فى عموم التأسى بأفعاله صلى الله عليه وسلم لا الإلزام بذلك اه . وبذلك جزم الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى إذ قال : النزول فيه ليس مما يتعلق بالحج وإنما هو سنة على حدة فما قيل التحصيب ليس بشيء أريد به فى الحج وحيثما قيل التحصيب سنة فالمراد على إفرازه من الحج وعلى حدة ١٢ .

(١) قال العينى : باب المحصب وقال النووى : والأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة اسم لشيء واحد اه . وقال القسطلانى : المحصب اسم لمكان متسع بين مكة ومنى وهو أقرب إلى منى ، ويقال له : الأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة وحده ما بين الجبلين إلى المقبرة ، اه . ثم قال العينى : فى باب النزول بذى طوى الخ بدون الألف واللام فى رواية الأكثرين وفى رواية المستملى والسرخسى بذى الطوى بالألف واللام ويجوز فى الطاء الحركات الثلاث، والأفصح فتحها . ويجوز صرف طوى ومنعه وهو موضع بأسفل مكة فى صوب طريق العمرة المعتادة، وقيل: هو بين مكة والتنعيم اه . قلت: واختلفوا فى ذى طوى، هل هو الأبطح أوغيره؟ قال صاحب المعجم: طوى واد بمكة، وقال الداودى: هو الأبطح وليس كما قال. وقال الحافظ قوله: باب من نزل بذى طوى إذا رجع من مكة تقدم(*) الكلام على النزول

(*) لم يذكر فيه شيء من الكلام وإنما أورد فى باب دخول مكة ليلا ونهاراً حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم بات بذى طوى حتى أصبح ثم دخل مكة ١٢ ز

(باب النزول بذى طوى)

قبل أن يدخل مكة ، ونزول[1] البطحاء التى بذى الحليفة الخ لما كان المتبادر من البطحاء هو المحصب وكان المقصود إثبات أن نزول البطحاء التى بذى الحليفة على قرب المدينة سنة أيضا بين بزيادة الموصول ما هو مراده بالبطحاء .

قوله : (ويهجع هجعة) وذلك[2] أن النبى صلى الله عليه وسلم كان فى حجته قد نزل بها فصلى الصلوات بها ورقد هناك لأنه منزله ، وكان ابن عمر ينزل مكة إلا أنه كان يروح بالمحصب ويصلى الصلوات ثم، ثم يرقد رقدة أو يضطجع ضجعة طلبا للسنة ويأتى بعد ذلك منزله بمكة .

بذى طوى والمبيت بها إلى الصبح لمن أراد أن يدخل مكة فى أوائل الحج ، والمقصود بهذه الترجمة مشروعية المبيت بها أيضا للراجع من مكة. وغفل الداودى فظن أن هذا المبيت متحد بالمبيت بالمحصب فجعل ذا طوى هو المحصب وهو غلط منه ، وإنما يقع المبيت بالمحصب فى الليلة التى تلى يوم النفر من منى فيصبح سائراً إلى أن يصل إلى ذى طوى فينزل بها ويبيت، فهذا الذى يدل عليه سياق حديث الباب اهـ. قلت: وظاهر ميل البخارى إلى كلام الداودى ولعله هو مبنى كلام الشيخ إذ جعل المحصب وذا طوى واحداً فإن الإمام البخارى ذكر فى باب النزول بذى طوى أحاديث نزول المحصب، وسكت الحافظ وتبعه القسطلانى عن بيان المطابقة بين الترجمة والحديث. وأتى العينى بتوجيهات بعيدة ١٢ .

(١) قال العينى : قوله التى بذى الحليفة صفة البطحاء واحترز به عن البطحاء التى بين مكة ومنى، والبطحاء التى بذى الحليفة معروفة عند أهل المدينة وغيرهم بالمعرس اهـ . قال الحافظ: المقصود بهذه الترجمة الإشارة إلى أن اتباعه صلى الله عليه وسلم فى النزول بمنازله لا يختص بالمحصب اهـ.

(٢) قال الحافظ : يستحب أن يصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها بعض الليل كما دل عليه حديث أنس رضى الله عنه ، ويأتى نحوه من

قوله : (كأنهم كرهوا ذلك) إما لأنه[1] شيء كانوا يفعلونه فى الجاهلية فتحرجوا عنه فى الإسلام لكونه من رسوم الجاهلية، أو لأنهم ظنوا أن إخلاص العمل لا يحصل إلا إذا أخلص القصد عن شوائب الغير فرخصوا، مع أن المخلص

حديث ابن عمر فى الباب الذى يلى اه . قلت : وبذلك صرحت أصحاب فروع الأئمة الأربعة كما بسطت أقوالهم فى الأوجز ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الوجهين واضح والأول منهما أوفق بالجزء الثانى من الترجمة ، وثانيهما أجدر بالجزء الأول ، واقتصر الحافظ على الوجه الأول فقط إذ قال باب التجارة الخ أى جواز ذلك ورواية ابن عيينة وغيره تؤيد الثانى كما قال الحافظ: قوله كأنهم كرهوا ذلك، وفى رواية ابن عيينة فكأنهم تأثموا أى خشوا من الوقوع فى الإثم للاشتغال فى أيام النسك بغير العبادة ، وأخرج الحاكم عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس أن الناس فى أول الحج كانوا يتبايعون بمنى وعرفة وسوق ذى المجاز وهو اسم الحج فخافوا البيع وهم حرم فأنزل الله تعالى « لاجناح عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم » فى مواسم الحج قال فحدثنى عبيد بن عمير أنه كان يقرأها فى المصحف ، وأخرجه إسحاق فى مسنده بلفظ كانوا يمنعون البيع والتجارة فى أيام الموسم يقولون إنها أيام ذكر ، فنزلت، وله من وجه آخر عن ابن عباس رضى الله عنه كانوا يكرهون أن يدخلوا فى حجهم التجارة حتى نزلت ، اه مختصرا . وهذه الروايات تدل على الوجه الثانى مما أفاده الشيخ ، ثم قال الحافظ : (قوله أيام الموسم)ـ بفتح الميم وسكون الواو وكسر المهملة ـ سمى بذلك لأنه معلم يجتمع عليه الناس مشتق من السمة وهى العلامة وذكر فى حديث الباب من أسواق الجاهلية اثنين وترك اثنين سنذكرهما إن شاء الله ، (وذو المجاز)ـ بفتح الميم

نيته وعمله(١) وجاعلهما لله خالصا أفضل ممن ليس كذلك .

وتخفيف الجيم- بلفظ ضد الحقيقة ، (وعكاظ) بضم المهملة وتخفيف الكاف فى آخره طاء مشالة، زاد ابن عيينة عن عمرو كما سيأتى فى البيوع وتفسير البقرة (ومجنة) وهى بفتح الميم وكسر الجيم وتشديد النون، وذكر من أسواق العرب فى الجاهلية أيضا حباشة بضم المهملة وتخفيف الموحدة وبعد الألف معجمة ولم تذكر هذه السوق فى الحديث لأنها لم تكن فى مواسم الحج ، وإنما كانت تقام فى شهر رجب قال الفاكهى : ولم تزل هذه الأسواق قائمة فى الإسلام إلى أن كان أول ما ترك منها سوق عكاظ فى زمن الخوارج سنة تسع وعشرين ومائة وآخر ما ترك منها سوق حباشة فى زمن داود العباسى سنة سبع وتسعين ومائة ، وكانت سوق عكاظ أعظم الأسواق ، كانوا يتوافون بها من كل جهة وقد وقع ذكرها فى أحاديث أخر منها حديث ابن عباس انطلق النبى صلى الله عليه وسلم فى طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ الحديث فى قصة الجن تقدم فى الصلاة ويأتى فى التفسير ، وروى الزبير بن بكار من طريق حكيم بن حزام أنها تقام صبح هلال ذى القعدة إلى أن يمضى عشرون يوما ثم يقام سوق مجنة عشرة أيام إلى هلال ذى الحجة ثم يقوم سوق ذى المجاز ثمانية أيام ثم يتوجهون إلى منى للحج ، وروى عن جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم لبث عشر سنين يتبع الناس فى منازلهم فى الموسم بمجنة وعكاظ يبلغ رسالات ربه ، الحديث أخرجه أحمد وغيره ، اهـ مختصراً ١٢ .

(١) وقد روى عن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قال حين بعث إلى اليمن: يارسول الله أوصنى، قال: «أخلص دينك يكفك العمل القليل»، رواه الحاكم، وعن الضحاك بن قيس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تعالى يقول أنا خير شريك فمن أشرك معى شريكا فهو لشريكى، يا أيها الناس أخلصوا

قوله : (إني لم أكن حللت) يعني بذلك(١) أنها لم تكن تعتمر حين قدمت مكة فوضعت اللازم موضع الملزوم، فافهم .

أعمالكم فإن الله تعالى لا يقبل من الأعمال إلا ما خلص له ، ولا تقولوا هذه لله وللرحم. فإنها للرحم وليس لله منها شيء ، الحديث رواه البزار والبيهقي ، وعن أبي أمامة قال : جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أرأيت رجلا غزا يلتمس الذكر والأجر، ماله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا شيء له، الحديث ، وفيه «إن الله عز وجل لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصا وابتغى به وجهه، رواه أبو داود والنسائي ، وعن أبي بن كعب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «بشر هذه الأمة بالسناء والدين والرفعة والتمكين في الأرض ، فمن عمل منهم عمل الآخرة للدنيا لم يكن له في الآخرة من نصيب » ، رواه أحمد وابن حبان والحاكم وغيرهم ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها المنذري في الترغيب ، وقال العيني في قوله تعالى ـ «وأتموا الحج والعمرة لله » ـ عن سفيان الثوري أنه قال : تمامهما أن تحرم من أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة وتهل من الميقات ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريبا من مكة قلت لو احتججت أو اعتمرت وذلك يجزيء ولكن التمام أن تخرج له ولا تخرج لغيره اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الشراح كما قاله الكرماني وتبعه غيره إذ قال : قوله لم أكن حللت أي حين قدمت مكة بأني لم أتمتع بل كنت قارنة اهـ ، قلت:وهذا ليس بوجيه لأن قوله صلى الله عليه وسلم فاعتمري كيف يترتب على كونها قارنة ، وأما قولهم: إنها كانت لتطيب قلبها ينافي قولها كل أصحابك يرجع بحج وعمرة غيري ، وفي رواية أخرجه البخاري في باب تقضي الحائض المناسك كلها قالت : يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمرة

(أبواب[1] العمرة)

(باب وجوب العمرة[2]) وفضلها

والاستدلال بالآية لايتم لأنها لم تدل

وأنطلق بحج، فأمر عبد الرحمن بن أبى بكر الحديث، فهلا قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم تنطلقين أنت أيضاً بحج وعمرة مثلى، على أن قولها فأمر عبد الرحمن مرتب على قولها: وأنطلق بحج ١٢ .

(١) هى لغة الزيارة، وقيل: القصد، وقال الراغب: العمارة نقيض الخراب والاعتمار والعمرة الزيارة التى فيها عمارة الود وجعل فى الشريعة للقصد المخصوص وقوله «إنما يعمر مساجد الله» إما من العمارة التى هى حفظ البناء. أو من العمرة التى هى الزيارة أو من قولهم عمرت بمكان كذا، أى أقمت فيه اه وفى الفتح. قيل: إنها أى العمرة مشتقة من عمارة المسجد الحرام اه. وفى الشرع: زيارة البيت الحرام بكيفية خاصة وشروط مخصوصة اه، مافى الأوجز بزيادة من الراغب. وفى الدر المختار: هى إحرام وطواف وسعى وحلق أو تقصير فالإحرام شرط ومعظم الطواف ركن، وغيرهما واجب اه ١٢ .

(٢) اختلف أهل العلم فى حكمها واختلفت نقلة المذاهب فى بيان مسالك الأئمة، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم، قال ابن رشد: إن قوما قالوا إنه واجب، وبه قال الشافعى وأحمد والثورى والأوزاعى، وهو قول ابن عباس رضى الله عنه من الصحابة وجماعة من التابعين، وقال مالك وجماعة: هى سنة. وقال أبو حنيفة: هى تطوع وبه قال أبو ثور وداود، وقال ابن قدامة: تجب العمرة على من يجب عليه الحج فى إحدى الروايتين أى عن أحمد، والثانية ليست واجبة اه. ومختار فروعه من نيل المآرب والروض المربع وغيرهما الأولى، وقال الزركشى: جزم به جمهور الأصحاب، وعنه أنها سنة، وأما عند

إلا على وجوب[١] الإتمام بعد ماشرع ولايثبت بها الوجوب ابتداء ، فكانت كنافلة الصلاة تلزم بالشروع وليست بواجبة ابتداء، ولا يؤخذبقول ابن عمر[٢]

الشافعية فى عامة فروعهم أنها فرض فى الأظهر، وحكى الترمذى عنه أنها سنة وأولت الشافعية هذا القول إلى الوجوب ، وأما عند المالكية فقال الدردير : سنت العمرة عينا مرة، قال الزرقانى : سنة مؤكدة هذا هو المشهور فى المذهب، وأما عندنا الحنفية ففى شرح اللباب : العمرة سنة مؤكدة على المختار ، وقيل : واجبة، صححه قاضيخان وبه جزم صاحب البدائع وعن بعض أصحابنا أنها فرض كفاية، اه مختصرا من الأوجز. وبسط فيه فى مسالك الأئمة ودلائلهم ١٢.

(١) وبذلك أجاب صاحب الدر المختار إذ قال: المأمور به فى الآية الإتمام وذلك بعد الشروع وبه نقول ، قال ابن عابدين جواب عن سؤال مقدر أورده فى غاية البيان دليلا على الوجوب ثم أجاب عنه بما ذكره الشارح، ثم هذا مبنى على أن المراد بالإتمام تتميم ذاتهما أى تتميم أفعالهما ، أما إذا أريد به إكمال الوصف وعليه ما نقله فى البحر من أن الصحابة فسروا الإتمام بأن يحرم بهما من دويرة أهله ومن الأماكن القاصية، فلا حاجة إلى الجواب للاتفاق على أن الإتمام بهذا المعنى غير واجب ، فالأمر فيه للندب إجماعا ، فلا يدل على وجوب العمرة اه . وبنحو ما قاله صاحب الدر المختار أجاب عنه العينى إذ قال : قال المانعون للوجوب: ظاهر السياق إتمام أفعالهما بعد الشروع فيهما ولهذا قال بعده: «فإن أحصرتم» أى منعتم من إتمامهما. ولهذا اتفق العلماء على أن الشروع فى الحج والعمرة ملزم سواء قيل بوجوب العمرة أو باستحبابها، وروى عن على أنه قال فى هذه الآية «وأتموا الحج والعمرة لله» قال أن تحرم من دويرة أهلك ، وكذا قال ابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وقرأ الشعبى « وأتموا الحجة والعمرة لله » برفع العمرة ، قال : وليست بواجبة ، اه مختصرا ١٢ .

(٢) وقد خالفهما ابن مسعود رضى الله عنه إذ قال: هى تطوع كما فى الأوجز عن ابن أبى شيبة ، وذكر ابن أبى شيبة عدة آثار عن التابعين فى ذلك ١٢ .

وابن عباس على خلاف النص[١] ، وقد علمت أن القران فى النظم لا يدل[٢] على القران فى الحكم، ولعله رضى الله عنه لم يرد بذلك احتجاجه على مشاركتهما فى الوجوب لاقترانهما فى النظم، بل الذى قصده أنهما متحدان حكماً كما أنهما مقترنان نظماً ، لا لنفس هذا الاقتران فقط، بل لما استنبطه من نص أو اجتهاد أوغيرذلك ، والجواب قدعرفت ، والمراد بقول ابن عمر[٣] ليس أحد إلا وعليه حجة، ليس هو العموم بحيث يشمل كل غنى وفقير، بل المراد به هو الذى تجب عليه الحجة ليساره واستطاعته السبيل .

---

(١) وقد ورد النص بذلك فى عدة روايات بسطت فى الأوجز، منها ما روى الترمذى عن جابر رضى الله تعالى عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة : أواجبة هى؟ قال: لا، وأن تعتمروا هو أفضل. قال الترمذى: حسن صحيح ، ومنها ما رواه ابن ماجه من حديث طلحة بن عبيد الله قال : الحج جهاد والعمرة تطوع ، وقال ابن الهمام : روى عن أبى هريرة رفعه «الحج جهاد والعمرة تطوع» وعن أبى أمامة رفعه «من مشى إلى صلاة مكتوبة فأجره بحجة ومن مشى إلى صلاة تطوع فأجره بعمرة» أخرجه الطبرانى وبمعناه أخرجه أبو داود وسكت عليه ، وما أورد على هذه الروايات أجيب عنه فى الأوجز مفصلا ١٢.

(٢) وهذا معروف قال صاحب نور الأنوار قيل : إن القران فى النظم يوجب القران فى الحكم ، ذهب إليه مالك رحمه الله، وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة ، اه مختصراً . وعدته الحنفية من الوجوه الفاسدة ، قلت وما قال : إنه مذهب مالك يشكل عليه ما فى الأوجز عن الزرقانى إذ قال : وبالوجوب قال ابن حبيب وهو المشهور عن الشافعى وأحمد، واحتجوا بقوله تعالى «وأتموا الحج والعمرة لله» لعطفها على الحج الواجب . وتعقب بأنه لا يلزم من الاقتران الوجوب، فهو استدلال ضعيف لضعف دلالة الاقتران اه مختصراً ١٢.

(٣) وهذا واضح أراد به توضيح قوله رضى الله عنه لا تعلق له بالخلافية ١٢.

(باب من اعتمر قبل الحج)

يعني بذلك أن ما ورد[١] من النهى عن تقـديم العمرة على الحجـة ، فإنمـا هو أدب وإرشاد لمـا هو الأفضل ، لأن فى تقـديم العمرة على الحجـة مظنة فوات الحجـة لبعد المسافة فى العادة وكثرة المشاغل العائقة عن المعـاودة فلعله لا يوفق للمعاودة ثانيا فيحج مع أن الحجـة وهى فريضة أولى بالتقـديم ، والمبـادرة إليها من العمـرة وهي سنـة ، وأما الجـواز لو قدمها عليها فغـير[٢] منـكر ، ولا مبرهن على عـدمه ، كيف وقد قدم النبي صلى الله عليه وسلم

---

(١) كما أخرجه أبو داود عن سعيد بن المسيب أن رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أتى عمر بن الخطاب فشهد عنده أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المرض الذى قبض فيه ينهى عن العمرة قبل الحج قال الخطابى: فى إسناد هذا الحديث مقال ، وقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرتين قبل حجه ، والأمر الثابت المعلوم لا يترك بالأمر المظنون، وجواز ذلك إجماع من أهل العلم لم يذكر فيه خلاف ، وقد يحتمل أن يكون النهى عنه اختياراً واستحبابا وأنه إنما أمر بتقديم الحج لأنه أعظم الأمرين وأهمهما ، ووقته محصور ، والعمرة ليس لها وقت موقوت وأيام السنة كلها تتسع لها ، وقد قدم الله اسم الحج عليها اهـ . وحكى شيخنا فى البذل كلام الخطابى عن الدرجات بتغير يسير فى السياق ١٢ .

(٢) وتقدم عن الخطابى أنه إجماع وهكذا فى الأوجز عن ابن عبد البر إذ قال : هو أمر مجمع عليه لا خلاف بين العلماء فى جواز العمرة قبل الحج لمن شاء اهـ . وقال الحافظ قوله : لا بأس ،زاد أحمد : وابن خزيمة فقال : لا بأس

عمرته على حجته ، وهذا الاحتجاج بفعله صلى الله عليه وسلم إنما يتم لو كان(١) فرض الحج قبل عمرته ، فأما عند من قال : إنه فرض فى السنة التاسعة فلا يمكن أن(٢) يستدل بفعله لأن الحجة لما لم تفرض كانت الحجة والعمرة متساويتين فى عدم الوجوب ، فلا يضر تقديم إحداهما على الأخرى .

على أحد أن يعتمر قبل أن يحج، قوله وقال إبراهيم بن سعد، وصله أحمد بالإسناد المذكور بلفظ حدثنا عكرمة بن خالد المخزومى قال : قدمت المدينة فى نفر من أهل مكة فلقيت عبد الله بن عمر فقلت: إنا لم نحج قط، أفنعتمر من المدينة؟ قال: نعم وما يمنعكم من ذلك؟ فقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمره كلها قبل حجه ، قال : فاعتمرنا اهـ ١٢ .

(١) وهذا كما أفاده الشيخ قدس سره ولذا استدل بالحديث على تقديم فريضة الحج كما فى الأوجز عن العينى إذ قال : وفى التوضيح هذا من ابن عمر قد يدل على أن فرض الحج نزل قبل اعتماره ، إذ لو اعتمر قبله ماصح استدلاله على ما ذكره اهـ . والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى أول كتاب الحج من الأوجز إذ قال : اختلفوا فيه على أحد عشر قولاً، والمشهور منها قولان: سنة ست ، وسنة تسع ، وقال السندى : لا يقال كان ذلك قبل افتراض الحج فلا يدل على أن الأمر بعد الافتراض كذلك ، لأنا نقول: لو سلم ذلك فالاستدلال به يتم بالنظر إلى أن الافتراض لا يظهر له تأثير فى منع تقديم العمرة ، أما إذا كان على التراخى فواضح ، وإن كان على الفور فلأن تقديم العمرة لا يزاحم الحج من عامها وعند عدم ظهور المنع فالأصل بقاء الحكم الثابت ، اهـ ١٢ .

(٢) لأن آخر عمره صلى الله عليه وسلم غير التى كانت مع الحج ، كانت عمرة الجعرانة وهى سنة ثمان ١٢ .

قوله : (وسمعنا استنان عائشة) وذلك بسماع[1] تهوعها أوغيره، وقد يسمع صرير الأسنان أيضاً .

(١) قال العينى قوله وسمعنا استنان عائشة، قيل : استنانها سواكها ، وقيل : استعمالها الماء ، قال ابن فارس : سننت الماء على وجهى إذا أرسلته إرسالا إلا أن استن لم تستعمله العرب إلا فى السواك ، وقيل : معناه سمعنا حس مرور السواك على أسنانها، قلت فيه ما فيه ، وفى رواية عطاء عن عروة عند مسلم قال: وإنا لنسمع ضربها بالسواك تستن اه ، ثم قال القسطلانى قوله: يا أماه بالألف بين الميم والهاء المضمومة ، وقال الحافظ كالكرمانى بسكونها ، ولأبى ذر وأبى الوقت والأصيلى يا أمه بحذف الألف وسكون الهاء، وفى نسخة يا أم المؤمنين وهذا بالمعنى الأعم والسابق بالمعنى الأخص، لأنها خالته ، وقوله فى رجب قط قال ذلك مبالغة فى نسبته إلى النسيان ولم تنكر عليه إلا قوله إحداهن فى فى رجب ، وزاد مسلم عن عطاء عن عروة قال وابن عمر يسمع فما قال لا ولا نعم، سكت، قال النووى: سكوت ابن عمر رضى الله عنه على إنكار عائشة يدل على أنه كان اشتبه عليه أو نسى أو شك اه ما قال القسطلانى، قلت: وقوله لم تنكر عليه إلا قوله إحداهن فى رجب، هذا فى حديث الباب ، وإلا فقد قال الحافظ قوله : إحداهن فى رجب ، كذا وقع فى رواية منصور عن مجاهد وخالفه أبو إسحاق فرواه عن مجاهد عن ابن عمر قال اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم مرتين فبلغ ذلك عائشة فقالت : اعتمر أربع عمر، أخرجه أحمد وأبو داود ، فاختلفا جعل منصور الإختلاف فى شهر العمرة وأبو إسحاق فى عدد الاعتمار ويمكن تعدد السؤال بأن يكون ابن عمر سئل أولا عن العدد فأجاب فردت عليه عائشة فرجع إليها فسئل مرة ثانية فأجاب بموافقتها ثم سئل عن الشهر فأجاب بما فى ظنه ، وقد أخرج أحمد من طريق الأعمش عن

قوله : (إلا التى اعتمر مع حجته) فإن ابتداءها[1] وإن كان فى ذى القعدة أيضاً إلا أنها اختتمت فى ذى الحجة .

(باب عمرة فى رمضان[2])

مجاهد قال : سأل عروة ابن عمر فى أى شهر اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم قال : فى رجب اهـ ١٢ .

(١) فإن خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة كان فى آخر ذى القعدة لست بقين منها يوم الخميس كما قاله ابن حزم وغيره أو لخمس بقين منها يوم السبت كما رجحه ابن القيم، وهو المرجح عند هذا المبتلى بالسيآت المعترف بالتقصيرات كما حققته فى رسالتى حجة الوداع فصلى الظهر بالمدينة أربعا وصلى العصر بذى الحليفة ركعتين وبات بها، وأتاه آت بوادى العقيق وقال: عمرة فى حجة فابتداؤها كان فى آخر ذى القعدة ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة رابع ذى الحجة بلا خلاف بين العلماء ، ولذا أفاد الشيخ قدس سره أنها اختتمت فى ذى الحجة لاقترانها بالحج ١٢ .

(٢) قال العينى بعد ذكر الحديث قال الكرمانى فإن قلت: ظاهره يقتضى أن عمرة فى رمضان تقوم مقام حجة الإسلام فهل هو كذلك؟ قلت معناه كحجة الإسلام فى الثواب، والقرينة الإجماع على عدم قيامها مقامها، وقال ابن خزيمة: إن الشىء يشبه بالشىء ويجعل عدله إذا أشبهه فى بعض المعانى لا جميعها لأن العمرة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر ، ونقل الترمذى عن إسحق بن راهويه أن معنى هذا الحديث نظير ما جاء: أن «قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن»، وقال ابن العربى حديث العمرة هذا صحيح، وهو فضل من الله ونعمة فقد أدركت العمرة منزلة الحج بانضمام رمضان إليها ، وقال ابن الجوزى فيه : أن ثواب العمل يزيد بزيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب وبخلوص القصد ، وقال ابن التين : قوله

. . . .

كحجة يحتمل أن يكون على بابه، ويحتمل أن يكون لبركة رمضان، ويحتمل أن يكون مخصوصاً بهذه المرأة ، وقد قال بعض المتقدمين : بأنه مخصوص بهذه المرأة، فروى أحمد بن منيع فى مسنده بإسناد صحيح عن سعيد بن جبير عن امرأة من الأنصار يقال لها أم سنان أنها أرادت الحج ، فذكر الحديث، وفيه فقال سعيد بن جبير لا نعلم هذا إلا لهذه المرأة وحدها ، ووقع عند أبى داود عن أم معقل فى آخر حديثها، فكانت تقول: الحج حجة والعمرة عمرة فما أدرى إلى خاصة أم للناس عامة؟ والظاهر حمله على العموم، وقال الترمذى : بعد أن روى حديث أم معقل: وفى الباب عن ابن عباس وجابر وأبى هريرة وأنس ووهب بن خنبش ويقال هرم بن خنبش ، وزاد العينى فى الباب يوسف بن عبد الله وأبا طليق وأم طليق، وبسط العينى تخريجها، وفى كثير من هذه الروايات قوله صلى الله عليه وسلم «عمرة فى رمضان تعدل حجة» بدون ذكر امرأة مخصوصة ، وفى الأوجز قال الحافظ : لم يعتمر النبى صلى الله عليه وسلم إلا فى أشهر الحج . وقد ثبت فضل العمرة فى رمضان بحديث الباب فأيهما أفضل؟ الذى يظهر أن العمرة فى رمضان لغير النبى صلى الله عليه وسلم أفضل، وأما فى حقه فما صنعه هو أفضل، لأن فعله لبيان جواز ما كان أهل الجاهلية يمنعونه ، فأراد الرد عليهم بالقول والفعل ، وهو لو كان مكروها لغيره لكان فى حقه أفضل ، وقال صاحب الهدى: يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم كان يشتغل فى رمضان من العبادة بما هو أهم من العمرة وخشى من المشقة على أمته إذ لو اعتمر فى رمضان لبادروا إلى ذلك مع ما هم عليه من المشقة فى الجمع بين العمرة والصوم ، وقد كان يترك العمل وهو يحب أن يعمله خشية أن يفرض على أمته، وخوفا من المشقة عليهم ، اهـ . قلت : ما حكى الحافظ عن الهدى فيه اختصار ، وتردد صاحب الهدى فى ترجيح

هذه الرواية التى أوردها المؤلف فى هذا الباب أصح[1] ما يروى فى ذلك

الاعتمار فى أشهر الحج وفى رمضان إذ قال : وأما التفضيل بينه وبين الاعتمار فى رمضان فموضع نظر، فقد صح عنه أنه عليه الصلاة والسلام أمر أم معقل أن تعتمر فى رمضان وأخبرها أنها تعدل حجة، وأيضاً فقد اجتمع فى عمرة رمضان أفضل الزمان وأفضل البقاع، ولكن لم يكن الله ليختار لنبيه صلى الله عليه وسلم فى عمره إلا أولى الأوقات وأحقها فكانت العمرة فى أشهر الحج نظير الحج فى أشهره، وهذه الأشهر قد خصها الله تعالى بهذه العبادة وجعلها وقتا لها والعمرة حج أصغر، فأولى الأزمنة بها أشهر الحج، وذو القعدة أوسطها، وهذا مما نختار(*) الله فيه فمن كان عنده فضل علم فليرشد إليه ، وقد يقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يشتغل فى رمضان من العبادات ، إلى آخر ما لخصه الحافظ من كلام الهدى ، وذكره صاحب الهدى مبسوطا ١٢ .

(١) فإن الروايات فى هذه القصة كثيرة كما تقدم قريبا عن كلام العينى وبسطها الحافظان ابن حجر والعينى ، وقال القسطلانى : وفى النسائى والطبرانى فى قصة تشبه هذه اسمها أم معقل زينب وزوجها أبو معقل الهيثم، ووقع مثله لأبى طليق وأم طليق عند ابن أبى شيبة وابن السكن، وعند ابن حبان فى صحيحه قالت أم سليم: حج أبو طلحة وابنه وتركانى ونحوه عند ابن أبى شيبة من وجه آخر عن عطاء، والابن المذكور الظاهر أنه أنس لأن أبا طلحة لم يكن له ابن كبير يحج فيكون المراد بالابن أنسا مجازا ، ويؤيد ذلك أن فى حديث البخارى أنها من الأنصار وليست أم معقل أنصارية بل وفى سنن أبى داود أن أبا معقل لم يحج معهم، بل تأخر لمرضه فمات، وأما أم سنان فهى أنصارية أيضاً، وبالجملة فيحتمل أنها وقائع متعددة لمن ذكر ههنا ، وقال الحافظ فى حديث الباب قوله : سماها ابن عباس فنسيت ، قائل نسيت ابن جريج بخلاف ما يتبادر إلى الذهن من أن القائل عطاء

---

(١) كذا فى الأصل ١٢ .

الباب ، فما رواه أبو داود[1] من قصة هذه المرأة

لأن المصنف أخرج الحديث فى باب حج النساء من طريق حبيب المعلم عن عطاء فسماها، ولفظه: لما رجع النبى صلى الله عليه وسلم من حجته قال لأم سنان الأنصارية ما منعك من الحج؟ الحديث ، ويحتمل أن عطاء كان ناسياً لاسمها لما حدث به ابن جريج وذاكراً له لما حدث به حبيبا ، وقد خالف يعقوب بن عطاء فرواه عن أبيه عن ابن عباس قال : جاءت أم سليم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: حج أبو طلحة وابنه وتركانى، الحديث أخرجه ابن حبان، وقد وقع شبيه بهذه القصة لأم معقل، خرج الحافظ رواياتها ثم قال: والذى يظهر لى أنهما قصتان وقعتا لامرأتين ووقعت لأم طليق قصة مثل هذه أخرجها أبو على بن السكن وابن منده والدولابى، ذكر لفظها الحافظ ثم قال: وزعم ابن عبد البر أن أم معقل هى أم طليق لها كنيتان وفيه نظر لأن أبا معقل مات فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وأبا طليق عاش حتى سمع منه طلق بن حبيب، وهو من صغار التابعين، فدل على تغاير المرأتين ويدل عليه تغاير السياقين أيضا ، ولا معدل عن تفسير المبهمة فى حديث ابن عباس بأنها أم سنان أو أم سليم لقوله إنها أنصارية ، وأما أم معقل فإنها أسدية ووقعت لأم الهيثم أيضا، اه مختصرا . وقال العينى: قيل إن أم طليق هى أم معقل لها كنيتان ، حكاه ابن عبد البر ، وقال شيخنا : قد رأيت فى كلام بعضهم أن أم سنان المذكورة فى حديث ابن عباس هى أم معقل، قال : وفيه نظر قلت: يمكن أن يكون وجه النظر ماقاله بعضهم أن أم سنان أنصارية وأم معقل أسدية، ولكن قد قيل إنها أنصارية فعلى هذا القول تكون المرأة المذكورة فى حديث ابن عباس هى أم معقل اه ١٢ .

(١) فقد أخرج الإمام أبو داود هذه القصة من حديث أم معقل من قصتها ومن حديث ابن عباس فى قصة امرأة مبهمة وقال شيخنا فى البذل فى حديث

إما يرجع(١) إلى مارواه المؤلف أو ينسب إلى الخطأ .

(باب العمرة ليلة الحصبة(٢) وغيرها)

أم معقل فى هذ الحديث اضطراب كثير واختلاف شديد ، فإن الحديث الأول يدل على أن أبا معقل حج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجع وذهب مع زوجته أم معقل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتكلما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والحديث الثانى يدل على أن أبا معقل هلك قبل أن يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وانطلقت منفردة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكلمت معه فى أمر الحج ، ولم أرمن تعرض لجمع هاتين الروايتين ولرفع الإشكال إلا ما كتب مولانا محمد يحي المرحوم من تقرير شيخه رضى الله تعالى عنه فقال: ثم حكى شيخنا عن تقرير والدى المرحوم كلاما طويلا، فارجع إليه لو شئت ١٢.

(١) وهذا مبنى على ما قيل: إن أم سنان وأم معقل واحد كما تقدم فى كلام العينى ، وأما نسبة الخطأ فلعله للاضطراب فى روايتها ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها وقائع عديدة ١٢ .

(٢) قال القسطلانى : بفتح الحاء وسكون الصاد المهملتين وفتح الموحدة ، وقال الحافظ : المراد بها ليلة المبيت بالمحصب قال ابن بطال : فقه هذا الباب أن الحاج يجوز له أن يعتمر إذا تم حجه بعد انقضاء أيام التشريق، واختلف السلف فى العمرة أيام الحج فروى عبد الرزاق عن مجاهد قال : سئل عمر وعلى وعائشة عن العمرة ليلة الحصبة؟ فقال عمر رضى الله عنه: هى خير من لاشىء، وقال على نحوه ، وقالت عائشة : العمرة على قدر النفقة وأشارت بذلك إلى ان الخروج لقصد العمرة من البلد إلى مكة أفضل من الخروج من مكة إلى أدنى الحل، وهكذا فى العينى وزاد بعد قول عمر هى خير من لاشىء وقال على من مثقال ذرة ونحوه، وعن عائشة أيضا لأن أصوم ثلاثة أيام أو أتصدق على عشرة مساكين أحب إلى

. . . .

من أن أعتمر بالعمرة التي اعتمرت من التنعيم ، وقال طاوس فيمن اعتمر بعد الحج لاأدرى أيعذبون عليها أم يؤجرون، وقال عطاء بن السائب اعتمرنا بعد الحج فعاب ذلك علينا سعيد بن جبير وأجازه آخرون. وقال أبو حنيفة رحمه الله: العمرة جائزة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق ، فذهب أصحابنا إلى أن العمرة تجوز فى جميع السنة، إلا أنها تكره فى الأيام المذكورة ، وقال الشافعي وأحمد لاتكره فى وقت ما، وعند مالك تكره فى أشهر الحج اه مختصراً . وقال الحافظ : اتفقوا على جوازها فى جميع الأيام لمن لم يكن متلبسا بأعمال الحج إلا مانقل عن الحنفية أنه يكره يوم النحر وأيام التشريق . ونقل أسلم عن أحمد إذا اعتمر فلا بد أن يحلق أو يقصر فلا يعتمر بعد ذلك إلى عشرة أيام ليمكن حلق الرأس، قال ابن قدامة هذا يدل على كراهة الاعتمار عنده فى دون عشرة أيام اه. وقال مالك فى الموطأ: لا أرى لأحد أن يعتمر فى سنة مراراً، وفى الأوجز: لأنه صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً ، كل واحدة فى سنة مع تمكنه من التكرير، نعم إن شرع فى المكروه لزمه إتمامها لأنه من قسم الجائز. وأجاز الجمهور وكثير من المالكية التكرار بلا كراهة لحديث، العمرة إلى العمرة كفارة: لما بينهما، حتى قال ابن عبد البر : لا أعلم لأحد كره ذلك حجة من كتاب ولا سنة يجب التسليم لمثلها، وبسط فى الأوجز الآثار المختلفة فى ذلك ثم قال: وفى الهداية هى جائزة فى جميع السنة إلا خمسة أيام لما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تكره العمرة فى هذه الأيام الخمسة ، وقال ابن الهمام قال الشيخ تقى الدين فى الإمام روى إسماعيل بن عياش عن إبراهيم ونافع عن طاوس قال قال البحر- يعنى ابن عباس- خمسة أيام يوم عرفة ويوم النحر وثلاثة أيام التشريق اعتمر قبلها وبعدها ما شئت ، اه مختصراً ١٢ .

إنما أورد هذا الباب لبيان أن المنهى عنه(١) إنما هى العمرة فى خمسة أيام : يوم عرفة ، ويوم النحر ، وثلاثة التشريق ، وأما ماسوى ذلك فلا كراهة للاعتمار ، ثم إن اعتبار(٢) الليالى فى الحج لما كان من المتخلفة دون المتقدمة ، حيث كانت ليلة عرفة هى(٣) التى بعد يوم عرفة لا التى قبله ، وكذلك ليلة يوم النحر هى(٤) الآتية بعده لا الماضية قبله ، توهم أن الليلة الآتية بعد ثالث أيام التشريق لعلها داخلة فى النهى لكونها بحسب تلك القاعدة ليلة ثالث عشرة وإن كانت فى الحقيقة ليلة رابع عشرة ، دفع هذا التوهم بتصريح ليلة الحصبة ،

---

(١) وهذا عند الحنفية كما تقدم الخلاف فى ذلك مفصلا ١٢.

(٢) وفى الدر المختار : اعلم أن الليالى تابعة للأيام إلا ليلة عرفة وليالى النحر فتبع للنهر الماضية رفقا بالناس، قال ابن عابدين : أى كل ليلة تتبع اليوم الذى بعده، ألا ترى أنه يصلى التراويح فى أول ليلة من رمضان دون أول ليلة من شوال، وقوله إلا ليلة عرفة عبارة البحر عن المحيط إلا فى الحج فإنها فى حكم الأيام الماضية فليلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة اه . وفى شرح اللباب وقت الرمى فى اليوم الرابع من أيام الرمى من الفجر إلى الغروب وليس يتبعه ما بعده من الليل، بخلاف ما قبله من الأيام، وبغروب الشمس من هذا اليوم يفوت وقت الأداء والقضاء اتفاقاً بخلاف ما قبله ولو رمى ليلة الحادى عشر أو غيرها عن غدها لم يصح لأن الليالى فى الحج فى حكم الأيام الماضية لا المستقبلة اه ١٢.

(٣) هذا إجماع لا خلاف فى ذلك بين السلف والخلف ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : «من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه» أخرجه أبو داود وأجمعوا على أن المراد بها ليلة النحر لا ليلة عرفة ١٢.

(٤) وهذا أيضا إجماع من السلف والخلف لا يجوز التضحى ليلة النحر إجماعا ١٢.

والحاصل أن مخالفة القاعدة المتعارفة[١] لما كانت لأجل أفعال الحج ، وقد انقضت وتمت كان الاعتبار بعد ذلك على حسب ما تقرر وتعرف ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله : (ألكم خاصة هذه؟) يعنى به العمرة[٢] فى أشهر الحج ، وأما الفسخ فكان لهم خاصة .

---

(١) وهى أن الليالى تابعة للنهار الآتى كما تقدم قريبا عن الدر المختار .

(٢) قال العينى : قوله ألكم هذه . أى هذه الفعلة ، وهى جعل الحج عمرة أو العمرة فى أشهر الحج وفى رواية يزيد بن زريع: ألنا هذه خاصة؟ وفى رواية جعفر عند مسلم. فقام سراقة فقال يا رسول الله : ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فشبك أصابعه واحدة فى الأخرى وقال : دخلت العمرة فى الحج مرتين لا بل لأبد الأبد ، قال النووى: اختلف العلماء فى معناه على أقوال، أصحها وبه قال جمهورهم إن العمرة يجوز فعلها فى أشهر الحج ، والثانى معناه جواز القران وتقدير الكلام دخلت أفعال العمرة فى أفعال الحج إلى يوم القيامة ، والثالث تأويل بعض القائلين بأن العمرة ليست واجبة ، وقالوا : معنى دخولها فى الحج سقوط وجوبها وهذا ضعيف أو باطل، وسياق الحديث يقتضى بطلانه . والرابع تأويل بعض أهل الظاهر أن معناه جواز فسخ الحج إلى العمرة وهذا أيضا ضعيف، ورد هذا بأن سياق السؤال يقوى هذا التأويل بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ وفيه نظر ، وقال النووى أيضا: اختلف العلماء فى هذا الفسخ : هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم ولغيرهم إلى يوم القيامة ؟ فيجوز لكل من أحرم بحج وليس معه هدى أن يقلب إحرامه عمرة ويتحلل بأعمالها، فقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجماهير العلماء من السلف والخلف: هو مختص بهم فى تلك السنة، ومما يستدل للجماهير حديث أبى ذر الذى رواه مسلم: كانت المتعة فى الحج

. . . .

لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، يعني فسخ الحج إلى العمرة » وروى النسائي عن الحارث بن بلال عن أبيه قلت : يا رسول الله فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ فقال « بل لنا خاصة » وأما حديث سراقة فمعناه جواز الاعتمار في أشهر الحج أو القران كما ذكرنا ، اهـ مختصراً . وفي الأوجز أما فسخ الحج إلى العمرة فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول وفقهاء الأمصار ، وذهب ابن عباس رضي الله عنه إلى جواز ذلك ، وبه قال أحمد وداود ، وكلهم متفقون على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه عام حج بفسخ الحج إلى العمرة ، وبهذا تمسك أهل الظاهر ، والجمهور رأوا ذلك من باب الخصوص واحتجوا برواية الحارث بن بلال عن أبيه المذكورة ، وهذا لم يصح عند أهل الظاهر صحة يعارض بها العمل المتقدم ، وروى عن عمر أنه قال : متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما . متعة النساء ومتعة الحج وروى عن عثمان أنه قال : متعة الحج كانت لنا وليست لكم ، وقال أبو ذر ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه في عمرة ، هذا كله مع ظاهر قوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » اهـ مختصراً . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في باب من أهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلخ ، ثم قال الحافظ : قوله إن سراقة لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالعقبة الخ ، وفي رواية يزيد بن زريع عن حبيب المعلم عند المصنف في كتاب التمني : وهو يرمي جمرة العقبة ، هذا فيه بيان المكان الذي سأل فيه سراقة عن ذلك ، ورواية مسلم عن عطاء عن جابر كذلك وسياق مسلم من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر يقتضي أنه قال له ذلك لما أمر أصحابه أن يجعلوا حجهم عمرة ، وبذلك تمسك من قال : إن سؤاله كان عن فسخ الحج إلى العمرة ، ويحتمل أن يكون السؤال وقع عن الأمرين لتعدد

(باب الاعتمار بعد الحج بغير هدى)

يعنى بذلك(١) أن الحج والعمرة لو اجتمعا فى السفر . وكانت العمرة متأخرة عن الحج لم يكن ذلك تمتعا كما وقع لعائشة رضى الله عنها ، ولذلك لم يكن فى حجها ولا عمرتها هدى لعدم المتعة والقران ، ولم تكن فيهما جناية أيضا ، وأما

المكانين اه . قلت: وأنت خبير بأنه لما وقع التعارض فى حديثى جابر رضى الله عنه فالذى اتفق عليه الشيخان أرجح ، وتأويل حديث جعفر بن محمد إلى حديث عطاء غير مستبعد، كما لا يخفى ، والحمل على تعدد السؤال بعيد .

(١) قال الحافظ: قوله باب الاعتمار إلخ كأنه يشير بذلك إلى أن اللازم من قول من قال: إن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة بكماله كما هو منقول فى رواية عن مالك وعن الشافعى أيضا . ومن أطلق أن التمتع هو الإحرام بالعمرة فى أشهر الحج كما نقل ابن عبد البر فيه الاتفاق فقال : لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقول الله تعالى « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى»هو الاعتمار فى أشهر الحج قبل الحج(*)أن من أحرم بالعمرة فى ذى الحجة بعد الحج فعليه الهدى ، وحديث الباب دال على خلافه لكن القائل بأن ذا الحجة كله من أشهر الحج يقول: إن التمتع هو الإحرام بالعمرة فى أشهر الحج فلا يلزمهم ذلك اه . وقال العينى: وكانت عمرتها بعد انقضاء الحج، ولا خلاف بين العلماء أن من اعتمر بعد انقضاء الحج وخروج أيام التشريق أنه لا هدى عليه فى عمرته ، لأنه ليس بمتمتع اه ١٢ .

(*) خبر إن اللازم ١٢ ز

رفض عمرتها الأولى التى كانت قدمت بها وجوب الدم برفضها ، فغير متعرض بها(١) نفيا ولا إثباتا .

---

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قالته الشراح فى ذلك ، قال الحافظ بعد ما بسط الكلام على أن قوله ولم يكن فى ذلك هدى ولا صيام ولا صدقة من قول عائشة كما هو ظاهر حديث الباب ، وكذا أخرجه مسلم وابن ماجه أو من قول هشام كما تقدم فى البخارى فى كتاب الحيض من طريق أبى أسامة عن هشام، وفى آخره: قال هشام ولم يكن فى شىء من ذلك الخ ، وكذا أخرجه أبو داود من طريق وهيب والحمادين عن هشام قال ابن بطال : قوله فقضى الله حجها وعمرتها إلخ ليس من قول عائشة إنما هو من كلام هشام حدث به هكذا فى العراق فوهم فيه، فظهر بذلك أن لا دليل فيه لمن قال إن عائشة لم تكن قارنة حيث قال لو كانت قارنة لوجب عليها الهدى للقران، وقد ثبت عن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم ضحى عن نسائه بالبقر كما تقدم، وروى مسلم من حديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى عنها فيحمل على أن النبى صلى الله عليه وسلم أهدى عنها من غير أن يأمرها بذلك ولا أعلمها به ، قال القرطبى: أشكل ظاهر هذا الحديث ولم يكن فى ذلك هدى على جماعة حتى قال عياض لم تكن عائشة قارنة ولا متمعة وإنما أحرمت بالحج ثم نوت فسخه إلى عمرة فمنعها من ذلك حيضها ، فرجعت إلى الحج فأكملته ثم أحرمت عمرة مبتدأة فلم يجب عليها هدى، قال وكأن عياضا لم يسمع قولها: كنت ممن أهل بعمرة، والجواب أن هذا الكلام مدرج من قول هشام كأنه نفى ذلك بحسب علمه ولا يلزم من ذلك نفيه فى نفس الأمر، ويحتمل أن يكون قوله لم يكن فى ذلك هدى أى لم تتكلف له بل قام به عنها، وقال ابن خزيمة قوله لم يكن فى ذلك هدى أى فى تركها لعمل العمرة الأولى وإدراجها لها فى الحج ولا فى عمرتها التى اعتمرتها من التنعيم أيضاً ،وهذا تأويل حسن اه. وأنت ترى

(باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج)

يعنى به الأمور(١) المشتركة بينهما التى ليست خواص الحج ، لا أن كل ما يفعل فى الحج يفعل بالعمرة أيضا .

أن هذه كلها تأويلات بعيدة لاسيا قوله إن هذا مدرج من هشام نفاه بحسب علمه ولا يلزم منه النفى فى نفس الأمر. فإنه يلزم عليه أن تبويب الإمام البخارى غير صحيح، وما أفاده الشيخ قدس سره خال عن التكلفات والتأويلات ١٢ .

(١) وهذا واضح، قال الحافظ باب يفعل بالعمرة الخ، أى من التروك لا من الأفعال، أو المراد بعض الأفعال لا كلها والأول أرجح لما يدل عليه سياق حديث يعلى، وقال فى موضع آخر: قوله «واصنع فى عمرتك ماتصنع فى حجك» دال على أنه كان يعرف أعمال الحج قبل ذلك، قال ابن العربى: كانوا فى الجاهلية يخلعون الثياب ويجتنبون الطيب فى الإحرام إذا حجوا وكانوا يتساهلون فى ذلك فى العمرة فأخبره النبى صلى الله عليه وسلم أن مجراهما واحد ، وقال ابن المنير فى الحاشية: معناه اترك لأن المراد بيان مايجتنبه المحرم فيؤخذ منه فائدة حسنة وهى أن الترك فعل. قال: وأما قول ابن بطال أراد الأدعية وغيرها مما يشترك فيه الحج والعمرة ففيه نظر لأن التروك مشتركة بخلاف الأفعال، فإن فى الحج أشياء زائدة على العمرة كالوقوف وما بعده ، وقال النووى كما قال ابن بطال وزاد: ويستثنى من الأعمال ما يختص به الحج . وقال الباجى : المأمور به غير نزع الثوب وغسل الخلوق لأنه صرح له بهما فلم يبق إلا الفدية كذا قال، ولا وجه لهذا الحصر بل الذى تبين من طريق أخرى أن المأمور به العمل والنزع وذلك أن عند مسلم والنسائى فى هذا الحديث فقال : ما كنت صانعا فى حجة قال أنزع عنى هذه الثياب وأغسل عنى هذا الخلوق فقال : ما كنت صانعا فى حجك فاصنعه فى عمرتك. اه ١٢.

(وكنا نستره) أى نحفظه من[1] أهل مكة ، وذلك فى عمرة القضاء .

قوله : (فاعتمرت أنا وأختى عائشة والزبير) الخ وقد ثبت[2] أن الزبير كان معه فى حجة الوداع هدى ، وأن عائشة قضت عمرتها للحيض ، ولم تحل بالطواف فلا يصح قول أسماء بإدخالها فى الجماعة ، إنا لما مسحنا البيت حللنا فلابد من تأويل فأما أن يقال إن المراد بضمير المتكلم فى قولها فلما مسحنا البيت أحللنا هى غير الزبير وعائشة ، وذلك غير مستبعد لأن المتكلم كثيراً ما يذكر قوما ، ثم يأخذ فى قصة هى غير شاملة لجميع من ذكره قبل ذلك ،

---

(١) ولفظ البخارى فى المغازى وكنا نستره من أهل مكة لا يصيبه أحد بشىء ، قال الحافظ: وهذا كان فى عمرة القضاء وكان عبد الله بن أبى أوفى ممن بايع تحت الشجرة وهو فى عمرة الحديبية وكل من شهد الحديبية وعاش إلى السنة المقبلة خرج مع النبى صلى الله عليه وسلم معتمرا فى عمرة القضاء اهـ ١٢ .

(٢) تقدم الحديث فى باب الطواف على وضوء ، وتقدم فى هامشه الكلام على إشكال ذكر عائشة فى الحديث ، قال الحافظ فى رواية صفية بنت شيبة عن أسماء: قدمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مهلين بالحج، الحديث وفيه وكان مع الزبير هدى فلم يحل وهذا مغاير لذكرها الزبير مع من أحل فى رواية عبد الله مولى أسماء فإن قضية رواية صفية عن أسماء أنه لم يحل للهدى فإن جمع بينهما بأن القصة المذكورة وقعت لها مع الزبير فى غير حجة الوداع كما أشار إليه النووى على بعده وإلا فقد رجح عند البخارى رواية عبد الله مولى أسماء فاقتصر على روايتها دون رواية صفية بنت شيبة. وأخرجهما مسلم مع ما فيهما من الاختلاف، ويقوى صنيع البخارى ما تقدم فى باب الطواف على وضوء من طريق محمد بن عبد الرحمن وهو أبو الأسود المذكور فى هذا الإسناد قال: سألت عروة بن الزبير، الحديث ، وفى آخره وقد أخبرتنى أمى أنها أهلت هى وأختها والزبير وفلان وفلان فلما مسحوا الركن

وإنما المراد بها بعضهم، ويمكن أن يقال: قوله فاعتمرت أنا وأختى عائشة ، ليس بيانا لحجة الوداع، وإنما هو ابتداء قصة وقعت فى زمان بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

حلوا، وقائل أخبرتنى عروة المذكور، وأمه هى أسماء، وهذا موافق لرواية عبد الله مولى أسماء ، وفيه إشكال آخر، وهو ذكرها لعائشة فيمن طاف، والواقع أنها كانت حائضا حينئذ ، وكنت أولته هناك على أن المراد أن تلك العمرة كانت فى وقت آخر بعد النبي صلى الله عليه وسلم لكن سياق رواية هذا الباب يأباه ، فإنه ظاهر فى أن المقصود العمرة التى وقعت لهم فى حجة الوداع ، والقول فيما وقع من ذلك فى حق الزبير كالقول فى حق عائشة سواء ، وقد قال عياض فى الكلام عليه ليس هو على عمومه فإن المراد من عدا عائشة لأن الطرق الصحيحة فيها أنها حاضت فلم تطف بالبيت ولا تحللت من عمرتها، قال : وقيل لعلها أشارت إلى عمرتها التى فعلتها من التنعيم ، ثم حكى التأويل السابق أنها أرادت عمرة أخرى غير التى فى حجة الوداع وخطأه ولم يعرج على ما يتعلق بالزبير من ذلك ، اهـ . وقال العينى : فإن قلت روى مسلم من حديث صفية عن أسماء وفيه: كان مع الزبير هوى فلم يحل ، فهذا يخالف رواية عبد الله مولى أسماء لأنه ذكر الزبير مع من أحل، قلت: أجاب عنه النووى بأن إحرام الزبير وتحلله كان فى غير حجة الوداع واستبعده بعضهم، وقال: المرجح عند البخارى رواية عبد الله مولى أسماء فلذلك اقتصر على إخراجها دون رواية صفية ، قلت : هذا مسلم قد أخرج كليهما مع ما فيهما من الاختلاف ولا وجه فى الجمع بينهما إلا بما قاله النووى . فإن قلت فيه إشكال آخر وهو ذكر عائشة فيمن طاف والحال أنها كانت حائضا ، قيل : يحتمل أنها أشارت إلى عمرتها التى فعلتها من التنعيم ، قال القاضى : هذا خطأ لأن فى الحديث التصريح بأن ذلك كان فى حجة الوداع، قيل : لا وجه فى ذلك إلا أن يقال إنما لم تستثن أسماء عائشة لشهرة قصتها وفيه

(باب استقبال الحاج(١) القادمين والثلاثة)

والأظهر أن الحاج مفعول مقدم والقادمين مع ما عطف عليه من الثلاثة فاعل له ، ودلالة الرواية على استقبال الثلاثة من حيث أن المذكور فيها لفظ

بعد أيضاً ، نعم إنما هذا يتأتى إذا قلنا كانت عائشة طاهرة حين ذكرت أسماء إياها وعطفتها على نفسها في قولها اعتمرت أنا وأختي عائشة ثم طرأ عليها الحيض ثم إنها لم تستثنها في قولها فلما مسحنا البيت لشهرتها أنها كانت حائضا في ذلك الوقت أو نسيت أن تستثنيها . فافهم اه . واقتصر القسطلاني على جواب النووي بأن إحرام الزبير وتحلله كان في غير حجة الوداع اه ١٢ .

(١) اختلفوا في ضبط هذه الترجمة والمراد بها ، قال الكرماني: القادمين بالجمع صفة للحاج لأن الحاج في معنى الجمع ولفظ الثلاثة عطف على الاستقبال وفي بعضها مضافا إلى الغلامين وفي بعضها القادمين وتوجيهه مع إشكاله أن يقرأ الحاج بالنصب ويكون استقبال مضافا إلى الغلامين، نحو قوله تعالى «قتل أولادهم شركائهم» بنصب أولادهم وجر الشركاء ، أو يكون الاستقبال مضافاً إلى الحاج والغلامين مفعول، فإن قلت لفظ استقبله يفيد عكس ذلك الاستقبال، قلت: الاستقبال إنما هو من الطرفين اه . وتبع العيني كلام الكرماني وقال قوله وفي بعضها الغلامين أي وفي بعض النسخ: باب استقبال الحاج الغلامين، وقال القسطلاني قوله القادمين أي إلى مكة بكسر الميم وفتح النون بصيغة الجمع صفة للحاج لإطلاقه على المفرد والجمع واستقبال مصدر مضاف إلى مفعوله ، ولأبي ذر القادمين بفتح الميم بصيغة التثنية والثلاثة بالجر كما في بعض الأصول عطف على (*) استقبال أي واستقبال الثلاثة وفي اليونينية والثلاثة بالنصب أي واستقبال الحاج الثلاثة حال كونهم على الدابة والاستقبال

(*) كذا في الأصل ١٢ .

الأغيلمة ، وهو يصدق على الثلاثة من غير تكلف ، ويمكن أن يقال : المعنى باب فى بيان استقبال الرجلين حاجاً ، وفى بيان(١) ركوب الثلاثة على دابة .

يكون من الطرفين لأن من استقبلك فقد استقبلته، ولابن عساكر باب استقبال الحاج الغلامين بإضافة الاستقبال إلى الحاج و الغلامين مفعوله أو استقبال مضاف إلى الغلامين والحاج نصب على المفعولية كقراءة ابن عامر بالفصل بين المضافين بالمفعول فى قوله تعالى فى سورة الأنعام «قتل» برفع اللام على مالم يسم فاعله «أولادهم» بالنصب على المفعول بالمصدر «شركائهم» بالخفض على إضافة المصدر إليه المذكور توجيهه فى كتاب القراءات الأربع عشرة مما جمعته والثلاثة بالنصب عطف على الغلامين. لكن لا أعرف نصب الحاج فى رواية اهـ . وقال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على حكمين وأورد فيها حديث ابن عباس، ودلالة حديث الباب على الثانى ظاهرة وقد أفردها بالذكر قبيل كتاب الأدب ، وأوردفيها هذا الحديث بعينه، وأما الحكم الأول فأخرجه من حديث الباب من طريق العموم، لأن قدومه صلى الله عليه وسلم مكة أعم من أن يكون فى حج أو عمرة أو غزو، وقوله القادمين صفة للحاج ،وكون الترجمة لتلقى القادم من الحج ، والحديث دال على تلقى القادم للحج ليس بينهما تخالف لاتفاقهما من حيث المعنى ، قلت : وهذا هو الأوجه عندى، فإن غرض المصنف من الترجمة كما هو ظاهر من سياق التراجم هو استقبال الناس للحاج القادمين من مكة، واستنبطه الإمام البخارى من استقبال الناس للقادم إلى مكة ١٢

(١) هذا هو الظاهر. وذكره الإمام البخارى ههنا استطراداً وأفرده بترجمة مستقلة قبيل كتاب الأدب بقوله «باب الثلاثة على الدابة» قال الحافظ: كأنه يشير إلى الزيادة التى فى الباب الذى بعده ، يعنى قوله حدثنا أيوب ، ذكر شر الثلاثة عند عكرمة الحديث ، والأصل فى ذلك ما أخرجه الطبرانى فى الأوسط عن جابر: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يركب ثلاثة على دابة ، وسنده ضعيف

(باب من أسرع ناقته إذا بلغ المدينة)

وكذلك الحكم(١) فى غير المدينة من الديار المرغوبة فيها والأوطان المحببة فيها .

قوله : (درجات المدينة) أى منازلها(٢) المرتفعة ودرجاتها المشيدة ، فإن البيت إذا كان ذا درجة لم يبد للناظر من بعد ، فأما إذا كان ذا درجات فإنه يتراءى للناظر من بعد .

وأخرج الطبرى عن أبى سعيد رفعه : لا يركب الدابة فوق اثنين ، وفى سنده لين ، وأخرج ابن أبى شيبة من مرسل زاذان : «أنه رأى ثلاثة على بغل فقال لينزل أحدكم ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الثالث» : وغير ذلك من الروايات والآثار فى هذا المعنى ، ثم قال وعكسه ما أخرجه الطبرى بسند جيد عن ابن مسعود وقال : كان يوم بدر ثلاثة على بعير ، وأخرج الطبرانى وابن أبى شيبة من طريق الشعبى عن ابن عمر قال : «ما أبالى أن أكون عاشر عشرة على دابة إذا أطاقت حمل ذلك» ، وبهذا يجمع بين مختلف الحديث فى ذلك ، فيحمل ما ورد فى الزجر عن ذلك على ما إذا كانت الدابة غير مطيقة كالحمار مثلا ، وعكسه على عكسه ، كالناقة والبغلة ، قال النووى : مذهبنا ومذاهب العلماء كافة جواز ركوب ثلاثة على الدابة إذا كانت مطيقة ، وحكى القاضى عياض منعه عن بعضهم مطلقا ، وهو فاسد ، قال الحافظ : لم يصرح أحد بالجواز مع العجز ، ولا بالمنع مع الطاقة ، بل المنقول من المطلق فى المنع ، والجواز محمول على المقيد اهـ ١٢ .

(١) وإليه مال الحافظ إذ قال : وفى الحديث دلالة على فضل المدينة وعلى مشروعية حب الوطن والحنين إليه اهـ . والظاهر من سياق الروايات حب البلدة الطاهرة الطيبة على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله درجات ـ بفتح المهملة والراء بعدها جيم ـ جمع درجة ،

(باب المسافر إذا جد به السير إلخ)

يعنى[1] بذلك أن ما ورد من النهى أن يطاول فى السير ، فإنما هو إذا لم يضطر إليه ولم تطقه الدابة ، فأما إذا فلا كراهة .

كذا للأكثر والمراد طرقها المرتفعة، وللمستملى دوحات- بفتح المهملة وسكون الواو بعدها مهملة - جمع دوحة ، وهى الشجرة العظيمة ، وفى رواية إسماعيل بن جعفر عن حميد : جدرات - بضم الجيم والدال - وهو جمع جدر بضمتين جمع جدار، وقد رواه الإسماعيلى من هذا الوجه بلفظ جدران- بسكون الدال آخره نون: جمع جدار،وله من رواية أبى ضمرة عن حميد بلفظ جدر، قال صاحب المطالع: جدرات أرجح من دوحات ومن درجات اهـ . وقال العينى: درجات جمع درجة والمراد طرقها المرتفعة. وقال صاحب المطالع: يعنى المنازل، والأشبه الجدرات والدرجات هى رواية الأكثرين، اهـ. وتفسير الشيخ يوافق قول صاحب المطالع ١٢.

(١) اختلفت النسخ فى لفظ هذه الترجمة، فى النسخة الهندية التى عندنا «باب المسافر إذا جد به السير وتعجل إلى أهله» فعلى هذا يكون جواب إذا محذوفا، وفى نسخة الحاشية فليعجل، وفى نسخة العينى يعجل بدون الواو، قال العينى: يعجل إلى أهله جواب إذا، وفى رواية الكشميهنى والنسفى : ويعجل إلى أهله بالواو، والجواب حينئذ محذوف تقديره: ماذا يصنع؟ ويعجل بضم الياء من باب التعجيل، ويروى تعجل بفتح التاء المثناة من فوق من باب التعجل اهـ. وفى نسخة الحافظ: ويعجل إلى أهله بالواو ، وقال:أى ماذا يصنع؟ واختار القسطلانى فى نسخة حذف الواو، وقال جواب إذا قوله يعجل إلى أهله اهـ. وتعقبه السندى إذ قال: جملة يعجل حال، وجواب إذا مقدر، أى فماذا يفعل؟ أى يجمع بين الصلاتين ، ولا يحسن جعل جملة يعجل جواب إذا كما لا يخفى اهـ. قلت: ويأباه نسخة فليعجل إلى أهله، وعلى هذه النسخة بنى الشيخ تقريره، وهو أوجه مما قالته الشراح ، من أن الغرض : بيان

(باب من قال ليس على المحصر)

بدل(١) ومن أثبت عليه البدل كالحنفية

الجمع بين الصلاتين ، بل الظاهر ما أفاده الشيخ أن ماورد من النهى عن الإسراع فى السير كما تقدم فى باب أمر النبى صلى الله عليه وسلم بالسكينة عند الإفاضة ، وإشارته صلى الله عليه وسلم إليهم بالسوط ، قوله صلى الله عليه وسلم : « أيها الناس عليكم بالسكينة فإن البر ليس بالإيضاع » محمول على الوقت الذى لايحتاج فيه إلى الإسراع أما إذا احتيج إلى الإسراع كما فى قصة ابن عمر رضى الله عنهما ، فإنه رضى الله عنه لما استصرخ بزوجته ، وقيل له: إنها فى آخر يوم من أيام الدنيا ، وأول يوم من أيام الآخرة ، وفى رواية: « أتاه آت فقال: إن صفية بنت أبى عبيد لما بها فانظر أن تدركها ، فخرج مسرعاً » الحديث أخرجه النسائى فتعجل ابن عمر فى السير فسار فى ذلك اليوم والليلة مسيرة ثلاث كما فى رواية أبى داود، فلا بأس فى الإسراع فى السير، فتدبر وتشكر ، فلله در الشيخ ما أدق نظره ١٢ .

(١) بسط الكلام على المسألة فى الأوجز فى موضعين : فى باب الإحصار ، وفى عمرة القضاء ، وفيه قال العينى فى البناية : المحصر بالحج يجب عليه قضاء حجة وعمرة. وإن كان محصرا بعمرة يجب عليه قضاء عمرة لاغير ، وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن مسعود وابن عباس وغيرهم ، ذكر أسماؤهم فى الأوجز ، وقال الموفق: أما من لم يجد طريقا أخرى فتحلل فلا قضاء عليه إلا أن يكون واجبا يفعله بالوجوب السابق فى الصحيح من المذهب ، وبه قال مالك والشافعى ، وعن أحمد أن عليه القضاء ، وبه قال أبو حنيفة إلى آخر ما بسط فى الأوجز من البسط فى تفصيل المسألة ، ووجه وجوب الحج والعمرة معا على المحصر بالحج عند الحنفية ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

احتج بفعله(١) صلى الله عليه وسلم حيث قضى عمرته من قابل وسميت قضاء ولولا أن القضاء واجب لما كان شيء من الأمرين(*) .

---

(١) وفى الأوجز: واستدل لوجوب القضاء بقوله تعالى: «وأتموا الحج والعمرة لله» فإنه يقتضى إيجاب الإتمام بدون التفريق بين حج الفرض والنفل، وبحديث حجاج بن عمرو الأنصارى من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل، بدون التفريق بينهما، وبحديث عائشة إذ أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم برفض العمرة ثم أعمرها من التنعيم، وقال الموفق: وعن أحمد أن عليه القضاء وبه قال أبو حنيفة لأنه صلى الله عليه وسلم لما تحلل زمن الحديبية قضى من قابل، ولأنه حل من إحرامه قبل إتمامه. فلزمه القضاء كما لو فاته الحج، وفى الأوجز أيضا فى موضع آخر: وفى الخميس فى سنة سبع، وفى ذى القعدة من هذه السنة وقعت عمرة القضاء، ويقال لها عمرة القضية، وغزوة الأمن، أما تسميتها عمرة القضاء فلأنها قضاء عن العمرة التى صد عنها بالحديبية، وذكر ابن هشام يقال لها عمرة القضاء لأنهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة سنة ست فاقتص منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخل مكة فى ذى القعدة فى الشهر الحرام الذى صدوا فيه من سنة سبع، وأنزل الله تبارك وتعالى فى تلك العمرة «الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص» وأما تسميتها عمرة القضية فلأنه صلى الله عليه وسلم قاضى قريشا فيها، لا لأنه قضاء، وهذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى وجوب القضاء فعند أبى حنيفة يجب القضاء، وعند الشافعية يجب عليه الهدى لا القضاء، وكانت عمرة القضاء بعد خيبر بستة أشهر، فخرج فى ذى القعدة فى الشهر الذى صده المشركون معتمرا عمرة القضاء مكان العمرة التى صدوه عنها، وخرج معه المسلمون ممن كان صد معه فى عمرته تلك، فلما سمع به أهل مكة خرجوا عنها، كذا فى الاكتفاء، وقال غيره: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر

(*) أى الفعل والتسمية ١٢ ز

قوله (بفرق) وهو(١) ثلاثة آصع أما عندنا فبصاع(٢) هشام ، وأما عندهم

أصحابه حين رأوا هلال ذى القعدة أن يعتمروا قضاء لعمرتهم التى صدهم المشركون عنها وأن لا يتخلف أحد ممن شهد الحديبية فلم يتخلف أحد منهم إلا من استشهد منهم بخيبر ومن مات ، كذا فى الخميس ، وقال الحافظ فى الفتح : قال الحاكم فى الإكليل : تواترت الأخبار أنه صلى الله عليه وسلم لما أهل ذو القعدة أمر أصحابه أن يعتمروا قضاء عمرتهم ، وأن لا يتخلف منهم أحد شهد الحديبية فخرجوا إلا من استشهد ، وفى سيرة ابن هشام: ثم خرج فى ذى القعدة معتمرا عمرة القضاء مكان العمرة التى صدوه عنها ، ويقال لها عمرة القصاص لأنهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذى القعدة فى الشهر الحرام من سنة ست فاقتص رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم فدخل مكة فى ذى القعدة فى الشهر الحرام الذى صدوه فيه من سنة سبع، وبلغنا عن ابن عباس أنه قال: فأنزل الله تعالى فى ذلك « والحرمات قصاص » إلى آخر ما بسط فى الأوجز ملخصا منه .

(١) قال الحافظ : قوله بفرق بفتح الفاء والراء ،وقد تسكن ، قاله ابن فارس، وقال الأزهرى : كلام العرب بالفتح والمحدثون قد يسكنونه وآخره قاف ، مكيال معروف بالمدينة ، ووقع فى رواية ابن عيينة عن ابن أبى نجيح عند أحمد وغيره، والفرق ثلاثة آصع، ولمسلم من طريق أبى قلابة عن ابن أبى ليلى: أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين ، وإذا ثبت أن الفرق ثلاثة آصع اقتضى أن الصاع خمسة أرطال وثلث، خلافا لمن قال: إن الصاع ثمانية أرطال . اه . وقال العينى: وآصع- بمد الهمزة وضم الصاد- جمع صاع على القلب لأن القياس فى جمعه أصوع بقصر الهمزة وسكون الصاد بعدها واو مضمومة اه ١٢ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ،وهى : أن الصاع أربعة أمداد بلا خلاف بين الأئمة، حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء إلا أن

فبصاع المدينة، فهو على الأول أربعة وعشرون رطلا ، وعلى الثانى ستة عشر رطلا

ابن رشد ذكر فى مقدماته شيئا من الاختلاف فى المقادير كلها لكن الأئمة بعد اتفاقهم على أن الصاع أربعة أمداد اختلفوا فى مقدار المد، فالمد رطل وثلث عند مالك والشافعى وأحمد ، وهو قول أبى يوسف من الحنفية المرجوع إليه على المشهور ، وقيل لا يصح الرجوع ، والمد رطلان عند أبى حنيفة ومحمد، وهو قول جماعة من أهل العراق، هكذا فى الأوجز، وبسط فيه فى دلائل الحنفية ، وقال مالك رحمه الله فى الموطأ: الكفارات كلها وزكاة الفطر وزكاة العشور كل ذلك بالمد الأصغر إلا الظهار فإن الكفارة فيه بالمد الأعظم: مد هشام، وهشام هذا هو إسماعيل بن الوليد ابن المغيرة عامل المدينة لعبد الملك بن مروان ، وهو خال هشام بن عبد الملك ، كان والى المدينة فى خلافة عبد الملك ، ثم عزله الوليد وولى عمر بن عبد العزيز ، كذا فى الأوجز ، وقال العينى فى فوائد الحديث : ومنها أن الإطعام لستة مساكين ولا يجزىء أقل من ستة ، وهو قول الجمهور ، وحكى عن أبى حنيفة أنه يجوز أن يدفع إلى مسكين واحد، والواجب فى الإطعام لكل مسكين نصف صاع من أى شىء كان المخرج قمحاً أو شعيراً أو تمراً، وهو قول مالك والشافعى وإسحاق وأبى ثور وداود ، وحكى عن الثورى وأبى حنيفة تخصيص ذلك بالقمح ، وأما الواجب من الشعير والتمر صاع لكل مسكين، وعند أحمد فى رواية: إن الواجب فى الإطعام لكل مسكين مد من قمح، أو مدان من تمر أو شعير ، اهـ . وقال أيضا فى باب الإطعام فى الفدية : نصف صاع ، قال بعضهم : يشير بذلك إلى الرد على من فرق فى ذلك بين القمح وغيره ، قلت: ليس فيه إشارة إلى ذلك، لأن قوله نصف صاع يراد به نصف صاع من قمح ، ويؤيده ما فى رواية مسلم من

قوله : (ولم يتبين لهم) أنهم يحلون بها يعنى(١) بذلك أنه صلى الله عليه وسلم إنما رخص له فى الحلق لما كان يترقبه من دخول مكة وانجرار الإحرام إلى مدة. ولم يكن له علم بأن المشركين لا يتركونه يدخل مكة، فلو علم ذلك لما رخص له فى الحلق لمداناة وقت التحلل بعارض الإحصار .

حديث كعب أيضا أو إطعام ستة مساكين نصف صاع نصف صاع طعاما لكل مسكين ، فقوله : طعاما يبين أن المراد من نصف صاع القمح ، وبه يفرق بين القمح وغيره ، اﻫ . قلت : بسط الكلام على حديث كعب بن عجرة والأبحاث المتعلقة بآية الفدية فى الأوجز ، وذكر فيه فى مسألة الإطعام أربعة أبحاث، الأول فى اختلاف الروايات فى هذا اللفظ ، والثانى أن الإطعام لستة مساكين ، وهو قول الجمهور منهم الأئمة الأربعة، وروى عن الحسن أنه قال: الصدقة على عشرة مساكين ، الثالث ما تقدم فى كلام العينى أن الواجب نصف صاع من أى شيء كان ، وتخصيص ذلك بالقمح عند الحنفية ، والرابع فى موضع الإطعام ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : قوله لم يتبين لهم الخ هذه الزيادة ذكرها الراوى لبيان أن الحلق كان استباحة محظور بسبب الأذى لا لقصد التحلل بالحصر وهو واضح، قال ابن المنير: يؤخذ منه أن من كان على رجاء من الوصول إلى البيت أن عليه أن يقيم حتى ييأس من الوصول فيحل ، واتفقوا على أن من يئس من الوصول وجاز له أن يحل فتمادى على إحرامه، ثم أمكنه أن يصل أن عليه أن يمضى إلى البيت ليتم نسكه، وقال المهلب وغيره ما معناه: يستفاد من قوله ولم يتبين لهم الخ أن المرأة التى تعرف أوان حيضها والمريض الذى يعرف أوان حماه بالعادة فيهما إذا أفطرا فى رمضان مثلا فى أول النهار ثم ينكشف الأمر بالحيض والحمى فى ذلك النهار أن عليهما قضاء ذلك اليوم، لأن الذى كان فى علم الله أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عن كعب الكفارة التى وجبت عليه بالحلق قبل أن ينكشف الأمر لهم، وذلك لأنه يجوز

قوله : (فأنزل الله) تعالى(١) وإنما أنزل الله تبارك وتعالى حكم الحلق لعذر مع علمه بما يصير إليه أمر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من التحلل تيسيراً على من بعدهم من المؤمنين .

قوله : (رجع كما ولدته أمه) الظاهر إرادة الصغائر(٢) وإن أريد به ما يعم الصغائر والكبائر كان ممكنا نظراً إلى ما في مواقف الحج من الأدعية المتضمنة

أن يتخلف ما عرفاه بالعادة فيجب القضاء عليهما لذلك اهـ . وقال العيني : احتج مالك بقوله ولم يتبين الخ على وجوب الكفارة على المرأة تقول في رمضان غداً حيضتي ، وعلى الرجل يقول غداً يوم حماى فيفطران، ثم ينكشف الأمر بالحمى والحيض كما قالا أن عليهما الكفارة لأن الذي كان في علم الله تعالى أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عن كعب الكفارة التي وجبت عليه بالحلق قبل أن ينكشف الأمر اهـ . قلت : واختلفت الحنفية في فروع هذه المسألة كما بسط في الدر المختار وشروحه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، ثم قال الحافظ : قوله فأنزل الله، قال عياض : ظاهره أن النزول بعد الحكم ، وفي رواية عبد الله بن معقل أن النزول قبل الحكم ، قال : فيحتمل أن يكون حكم عليه بالكفارة بوحي لا يتلى، ثم نزل القرآن ببيان ذلك ، اهـ . وقد بسط الحافظ في روايات هذه القصة والاختلاف في وقت قوله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(٢) مسألة تكفير الحج للخطايا شهيرة ، والبحث فيها طويل ، وأجاد وأجمل الشيخ قدس سره الكلام على تلك المسألة فيما قرره على جامع الترمذي المطبوع باسم الكوكب الدري في « باب ما جاء في مثل الصلوات الخمس » وبسط شيء من الكلام في تلك المسألة في هامش الكوكب ، وأيضا في مبدأ كتاب الحج من الأوجز، وبسط فيه الروايات الواردة في تكفير الذنوب وذكر بعدها: حكى جمع

للحضور والاستغفار ، فأما حقوق العباد فلا يقدم على القول بسقوطها وانمحائها إلا بجهة من أصحاب الحقوق ، نعم يغتفر بالتوبة الصادقة ما يلزم فى تفويت حقوق العباد من إثمه سبحانه .

من المحققين كالقاضى عياض وابن عبد البر وغيرهما : الإجماع عن أن الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة ، فمن ذاهب إلى أن الروايات بأسرها مؤولة بالصغائر ، ومن ذاهب إلى أن بعض الأعمال يمحو الكبائر أيضا لا سيما الحج لكثرة ما ورد فيه من الروايات ، وفى الدر المختار: هل الحج يكفر الكبائر؟ قيل: نعم، كحربى أسلم، وقيل غير متعلقة بالآدمى كذمى أسلم ، وقال عياض: أجمع أهل السنة أن الكبائر لا يكفرها إلا التوبة ،ولا قائل بسقوط الدين ولو حقالله كدين صلاة وزكاة، نعم إثم المطل وتأخير الصلاة ونحوها يسقط، وهذا معنى التكفير على القول به ، وقال الشيخ ابن تيمية: من اعتقد أن الحج يسقط ما وجب عليه من الحقوق يستتاب وإلا قتل ولا يسقط حق الآدمى بحج إجماعا، وقال ابن العربى: هذه الطاعات لا تكفر الكبائر، وإنما يكفرها الموازنة أو التوبة، والصلاة لا تكفرها فكيف تكفرها العمرة والحج، ولكن هذه الطاعات ربما أثرت فى القلب لحمله على التوبة اﻫ ، ملخصا من الأوجز . وقال الشيخ فى الكوكب بعد ما بسط الكلام على دلائل الفريقين : ولعل الحق الذى لا ينبغى أن يعدل عنه أن الطاعات والعبادات بأسرها تتفاوت بتفاوت القائمين بها إلى مراتب لا تحصى، فكم من نائم له عند الله أعلى منزلة ومقام، ورب قائم فى جوف الليل ليس له من قيامه غير ترك الهجوع والمنام ، وإذا كان كذلك كانت العبادات ليس حكمها بأسرها واحداً، بل البعض منها: ترك العبد كيوم ولدته أمه إذا ندم فيها على ما فرط فى جنب الله وتحسر على ما اكتسبته فى سالف زمانه يداه ،والبعض منها لا توجب إلا مغفرة صغائرها لا كبائرها، ولا عجب فى أن البعض تورث له وبالا ، ويحق على العبد معتبة ونكالا فقد ورد أن الصلاة إذا

قوله : (أحل لكم صيد البحر وطعامه) فالصيد[1] ما يؤخذ من البحر بعلاج كإلقاء الشص وغيره، وطعامه ماوقع منه فى اليدمن غير معالجة كماقذفه البحر

لم يحافظ عليها المصلى وإن أدى أركانها وشرائطها فإنها تدعو على المصلى و تقول ضيعك الله كما ضيعتنى ، إلى غير ذلك من الروايات اهـ . والى ذلك أشار ههنا بقوله وإن أريد به مايعم الصغائر والكبائر كان ممكنا الخ ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مشرب الحنفية وهو واضح، واختلف السلف فى تفسير الصيد والطعام كما بسطه العينى إذ قال عن ابن عباس فى رواية وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير صيد البحر مايصاد منه طريا وطعامه مايتزود منه مليحا يابساً، وعن ابن عباس فى المشهور عنه: صيده ما أخذ منه حيا وطعامه مالفظه ميتا، وهكذا روى عن أبى بكر الصديق وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وأبى أيوب الأنصارى رضى الله تعالى عنهم وجماعة من التابعين ذكر أسماءهم العينى، وروى عن عكرمة عن أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه أنه قال: طعامه كل ما فيه، رواه ابن جرير وابن أبى حاتم . وقال سعيد بن المسيب : طعامه مالفظه حيا وحسر عنه فمات ، رواه ابن أبى حاتم . وقال جرير : وقد ورد فى ذلك خبر ، وبعضهم يرويه موقوفا فذكر بسنده إلى أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أحل لكم صيد البحر وطعامه» قال: طعامه ما لفظه ميتا ،ثم قال وقد وقفه بعضهم على أبى هريرة ، اهـ مختصراً. قلت: وبسط الكلام على تفسير الآية والأحكام المتعلقة بها فى الأوجز وفى أحكام القرآن للجصاص ، وسيأتى فى البخارى فى الذبائح قال عمر رضى الله تعالى عنه صيده ما اصطيد ، وطعامه مارمى به وهذا يوافق تفسير الشيخ قدس سره ١٢ .

قوله (وهو غير الصيد) أي والحال أن(١) المذبوح لا يكون صيداً، فأما إذا كان صيداً فإنه لا يحل بذبح المحرم إياه .

قوله : (فهو زنة ذلك) يعني أن العدل(٢) بالكسر معناه المساوي لشيء

---

(١) قال الحافظ : المراد بالذبح ما يذبحه المحرم والأمر ظاهره العموم لكن المصنف خصصه بما ذكر تفقها فإن الصحيح أن حكم ما ذبحه المحرم من الصيد حكم الميتة ، وقيل : يصح مع الحرمة حتى يجوز لغير المحرم أكله ، وبه قال الحسن البصري، وأثر ابن عباس وصله عبد الرزاق من طريق عكرمة أن ابن عباس أمره أن يذبح جزورا وهو محرام ، وأما أثر أنس رضي الله عنه فوصله ابن أبي شيبة عن الصباح البجلي سألت أنس بن مالك عن المحرم يذبح قال : نعم. وقوله وهو الخ من كلام المصنف رحمه الله تعالى قاله تفقها وهو متفق عليه فيما عدا الخيل فإنه مخصوص بمن يبيح أكلها اه. قال العيني : قوله وهو في غير الصيد الخ ، هذا من كلام البخاري أشار به إلى تخصيص العموم الذي يفهم من قوله بالذبح أي المراد من الذبح المذكور في أثر ابن عباس وأنس هو الذبح في الحيوان الأهلي وهو الذي ذكره بقوله نحو الإبل الخ،وهذا كله متفق عليه غير ذبح الخيل فإن فيه خلافا معروفا ،وذكر أبو إسحاق الحربي في كتاب المناسك : يذبح المحرم الدجاج الأهلي ، ولا يذبح الدجاج السندي ويذبح الحمام المستأنس ولا يذبح الطيارة ، ويذبح الأوز ولا يذبح البط البري ويذبح الغنم والبقر الأهلية اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ،وقال الحافظ : أما تفسير العدل بالفتح بالمثل ، والكسر بالزنة فهو قول أبي عبيدة في المجاز وغيره ، وقال الطبري : والعدل في كلام العرب بالفتح هو قدر الشيء من غير جنسه والعدل بالكسر قدره من جنسه قال : وذهب بعض أهل العلم بكلام العرب إلى أن العدل مصدر من قول القائل عدلت هذا بهذا ،وقال بعضهم : العدل هو القسط في الحق ، والعدل بالكسر المثل اه ١٢ .

آخر بحسب الوزن فقوله: ذلك إشارة(١) إلى ما هو غير مذكور هنا من أحد شق الحمل المعبر عنهما بعدلين .

قوله : (فأحرم أصحابه وهو غير محرم) والظاهر(٢) أنه صلى الله عليه وسلم بعثه داخل الميقات لحاجة فدخل الميقات لأنه لم يكن حينئذ على قصد دخول

---

(١) قال العيني : الفرق بينهما أن عدل الشيء بالفتح ما عدله من غير جنسه كالصوم والإطعام، وعدله بالكسر ما عدل به في المقدار ومنه عدل الحمل، لأن كل واحد منهما عدل بالآخر حتى اعتدلا كان المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه اهـ ١٢ .

(٢) كما يدل عليه النظر على جميع الروايات الواردة في هذه القصة، قال الحافظ قوله : ولم يحرم، الضمير لأبي قتادة بينه مسلم أحرم أصحابي ولم أحرم ، وفي هذا السياق حذف بينته رواية عثمان بن موهب الآتية بعدها بين بلفظ : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجا فخرجوا معه فصرف طائفة منهم فيهم أبو قتادة فقال : خذوا ساحل البحر حتى نلتقي، فأخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا أحرموا كلهم إلا أبا قتادة ، وحاصل القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج في عمرة الحديبية فبلغ الروحاء وهي من ذي الحليفة على أربعة وثلاثين ميلا أخبروه بأن عدوا من المشركين بوادي غيقة يخشى منهم أن يقصدوا غرته فجهز طائفة من أصحابه فيهم أبو قتادة إلى جهتهم ليأمن شرهم ، فلما أمنوا ذلك لحق أبو قتادة وأصحابه بالنبي صلى الله عليه وسلم فأحرموا إلا هو فاستمر حلالا، لأنه إما لم يجاوز الميقات وإما لم يقصد العمرة ، وبهذا يرتفع الإشكال الذي ذكره أبو بكر الأثرم قال : كنت أسمع أصحابنا يتعجبون من هذا الحديث ويقولون كيف جاز لأبي قتادة أن يتجاوز الميقات وهو غير محرم ولا يدرون ما وجهه قال : حتى وجدت في رواية من حديث أبي سعيد فيها

مكة ، بل كان على قصد المعاودة إلى المدينة بعد انصرام ما نيط به من المهم فلما قضى الحاجة بدا له دخول مكة وكان حكمه إذاً حكم من هو داخل المواقيت من أنهم يحرمون من الحل أين شاؤا .

خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحرمنا، فلما كنا بمكان كذا إذا نحن بأبى قتادة ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم بعثه فى وجه ، الحديث ، قال : فإذا أبو قتادة إنما جاز له ذلك لأنه لم يخرج يريد مكة. وهذه الرواية التى أشار إليها تقتضى أن أبا قتادة لم يخرج مع النبى صلى الله عليه وسلم من المدينة وليس كذلك لما بيناه ثم وجدت فى صحيح ابن حبان من طريق عياض بن عبد الله عن سعيد قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان، فهذا سبب آخر . ويحتمل جمعهما والذى يظهر أن أبا قتادة إنما أخر الإحرام لأنه لم يتحقق أنه يدخل مكة فساغ له التأخير ، وقيل : كانت هذه القصة قبل أن يوقت النبى صلى الله عليه وسلم المواقيت . وأما قول عياض ومن تبعه أن أبا قتادة لم يكن خرج مع النبى صلى الله عليه وسلم من المدينة وإنما بعثه أهل المدينة إلى النبى صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب قصدوا الإغارة على المدينة فهو ضعيف مخالف لما ثبت فى هذه الطريقة الصحيحة طريقة عثمان ابن موهب الآتية بعد بابين اه مختصرا . وقال العينى قال الأثرم : كنت أسمع أصحاب الحديث يتعجبون من حديث أبى قتادة ويقولون كيف جاز له أن يجاوز الميقات غير محرم حتى رأيته مفسرا فى رواية عياض بن عبد الله عن أبى سعيد الخدرى قلت رواه الطحاوى بسنده عنه قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصارى على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش، قال وجاء أبو قتادة وهو

. . . .

حل، الحديث، وقال القشيري في الجواب عن عدم إحرام أبي قتادة : يحتمل أنه لم يكن مريدا للحج أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت ، وزعم المنذرى أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوى غزو المدينة ، وقال ابن التين : يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه ، وقال أبو عمرو : يقال إن أبا قتادة ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه إلى البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرما إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخرجهم لم يكن واحدا، قال العيني : أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد اهـ . وقال القسطلاني قوله : لم يحرم أبو قتادة لاحتمال أنه لم يقصد نسكا إذ يجوز دخول الحرم بغير إحرام لمن لم يرد حجا ولا عمرة، كما هو مذهب الشافعية، وأما على مذهب الأئمة الثلاثة القائلين بوجوب الإحرام ، فاحتجوا له بأن أبا قتادة لم يحرم لأنه صلى الله عليه وسلم كان أرسله إلى جهة أخرى ليكشف أمر عدو في طائفة من الصحابة كما قال اهـ . وأجمل الكلام على حديث أبي قتادة في الأوجز وفيه : والأوجه عندى أن أبا قتادة لم يخرج معه صلى الله عليه وسلم بل بعثه أهل المدينة إليه صلى الله عليه وسلم ليعلمه أن بعض العرب يقصدون الإغارة فلحقه صلى الله عليه وسلم قبل الروحاء فبعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى ساحل البحر لكشف العدو فالتقوا معه صلى الله عليه وسلم بالقاحة ، ثم بعثه صلى الله عليه وسلم لأخذ الصدقة لأنه لم يكن محرما ، فرجع بعسفان جمعاً بين الروايات اهـ . ثم لا يذهب عليك أن الوارد في أكثر الروايات أن القصة وقعت في عمرة الحديبية . قال الحافظ : قوله الحديبية ، أصح من رواية الواقدى من وجه آخر أن ذلك كان في عمرة القضية ،

قوله : (وخشينا أن نقتطع) أي يصيبنا[1] العدو لقلتنا وتخلفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفي العيني بعد ذكر رواية الواقدي : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية، قلت وعامة الروايات أنها في الحديبية ، وفي طريق للبخاري عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجا فخرجوا معه،الحديث.قال الإسماعيلي : هذا غلط فإن القصة كانت في عمرة ، ولعل الراوي أراد: خرج محرما ، فعبر عن الإحرام بالحج غلطا . قال الحافظ : لا غلط في ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضا فإن الحج في الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العيني المجاز ومال إلى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبري إذ ذكر في حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حماراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم في الهدى من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا في عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيى ابن أبي كثير بأن ذلك كان في عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : أي نصير مقطوعين عن النبي صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه لكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا: وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية علي بن المبارك عن يحيى عند أبي عوانة بلفظ: وخشينا أن يقتطعنا العدو، وفيها عند المصنف : وإنهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب إسراع أبي قتادة لإدراك النبي صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن ينالهم بعض أعدائهم ، وفي رواية أبي النضر الآتية في الصيد : فأبى بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبي صلى الله عليه وسلم ، فأدركته فحدثته

قوله : (وأسير شأوا) أى بسير[١] معتاد .

قوله : (يعنى وقع سوطه) لفظة يعنى[٢] زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى أذكره ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

(قال لنا عمرو الخ) يعنى أن[٣] أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، فنى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اه . وقال العينى : قال ابن قرقول : أى يحوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبي : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقتطع بنا عنهم اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكلفه السير وشأواً ـ بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة ـ أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العينى : ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى ارفعه فى سيره وأجريه ، والشأو بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اه . وقال المجد : الشأو السبق والزبيل والغاية والأمد اه .

(٢) قال الكرمانى : لفظ يعنى كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اه . قال الحافظ : كذا وقع ههنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن على بن المدينى بلفظ : فركبت فرسى وأخذت الرمح والسوط فسقط منى السوط فقلت : ناولونى ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشىء إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يحرم على المحرم الإعانة على قتل الصيد اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

بهذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذه فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

فى روايته : والقائل سفيان، والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعنى مكة . والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم على هذا الحديث ما نصه فى قول سفيان قال لنا عمرو إلى آخره إشكال فإن سفيان روى ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولمن معه : اذهبوا إلى صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيداً فى تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخرى . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح فى حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لهم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكده بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أى إلى صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وماسمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعلى إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلى آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهى كلام الحافظ . ولم يتعرض العينى ولا غيره من الكرمانى والقسطلانى لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم الخ فلعله بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلانى : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى: قوله قال لنا عمرو الخ ، فقال : حدثنا أبو محمد الخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع فى حديث سفيان اه ، ومما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ فى مبدأ السند قوله حدثنا على بن عبد الله هو ابن المدينى ، هكذا حول المصنف الإسناد إلى رواية على للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

(باب إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا)

قصد(١) بذلك أنه كان حيا فما ورد فى بعض الروايات من الألفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بعد ذبحه يجب تأويله وإرجاعه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغى أن تحمل عليه الروايات، وإن لم تكن الرواية الموردة ههنا مفتقرة إلى تأويل .

قوله: (إنما أردنا بهذا أن منى من الحرم) إلخ يعنى بذلك(٢) أن الحصر فى الخمس المذكورة غير مقصود .

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظ على خاصة، وهذه عادة المصنف غالباً إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثانى اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده فى الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التى تدل على أنه كان مذبوحا موهمة، ثم قال فى شرح الحديث: وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك فى ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهرى وخالفهم ابن عيينة عن الزهرى فقال: لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدى صاحب سفيان أنه كان يقول فى هذا الحديث حمار وحش، ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد توبع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة، وهكذا بسطها العينى، وحكى عن الطحاوى أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح فى حديث الباب فى الأوجز. وقال ابن بطال: اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة، وإنما كانت قضايا مختلفة، قلت: واختلفوا فى الترجيح بين روايتى الحى واللحم، وكذا اختلفوا فى الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت فى الأوجز ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقى ههنا شىء وهو مطابقته بالترجمة، قال

قوله : (هل تدرى ما لاينفر صيدها) الخ وليس غرضه حصر المقصود به في التنحية بل المقصود تعميم التنفير حتى يشتمل التنحية أيضاً فأولى[١] أن يصدق على ما فوقها .

قوله :(فى وسط[٢] رأسه) .

العيني : فإن قلت الترجمة فيما يقتله المحرم وليس فيه ما يدل على أنه أمر بقتلها في حالة الإحرام، قلت: كان ذلك فى ليلة عرفة ،وبذلك صرح الإسماعيلي في روايته من طريق ابن نمير عن حفص بن غياث اهـ . وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وقع عند الإسماعيلي أن ذلك كان ليلة عرفة وبذلك يتم الاحتجاج به على مقصود الباب كما دل قوله بمنى على أن ذلك كان في الحرم ، وعرف بذلك الرد على من قال ليس في حديث عبد الله ما يدل على أنه أمر بقتل الحية في حال الإحرام لاحتمال أن يكون ذلك بعد طواف الإفاضة . وقد رواه مسلم وابن خزيمة واللفظ له عن أبي كريب عن حفص بن غياث مختصرا ، ولفظه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر محرما بقتل حية فى الحرم بمنى اهـ ١٢ .

(١) هذا واضح ،قال الحافظ :قيل نبه عكرمة بذلك على المنع من الإتلاف وسائر أنواع الأذى تنبيها بالأدنى على الأعلى ، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم يفض إلى قتله،أخرجه ابن أبي شيبة ، وروى ابن أبي شيبة أيضا من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حماما كان على البيت فذرق على يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقع على بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته، فحكم عمر على نفسه بشاة ، وروى من طريق أخرى عن عثمان نحوه اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : جزم الحازمي وغيره بأن ذلك كان فى حجة الوداع اهـ . وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ، وفى الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتجم صلى الله عليه وسلم وهو محرم فى رأسه ، ووافقها حديث ابن بحينة. وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذي

ولكنه صلى الله عليه وسلم بذل[١] الفدية لحلق الشعر ،

فى الشمائل، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثى ابن عباس وأنس واضح بالحمل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الطبرى اه . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعى الاحتجام، لما فى الشمائل من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بملل ، والاحتجام فى حديث ابن عباس كان بلحى جمل وهما موضعان ، وجزم الحازمى وغيره أن الحجامة التى كانت فى وسط الرأس كانت فى حجة الوداع فيمكن أن تكون التى فى ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون فى إحدى عمراته اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فمباحة من غير فدية فى قول الجمهور ، فإن احتاج فى الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بحينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جمل فى طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك ههنا وعليه الفدية ، وبهذا قال مالك والشافعى وأبو حنيفة ، وقال صاحبا أبى حنيفة يتصدق بشىء، ولنا قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذىً من رأسه » الآية ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قمله اه . وفى الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبى حنيفة ، وقالا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهى ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شىء من التفث فتجب الصدقة ، ولأبى حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم اه . كذا فى الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية[1] فى مثل ذلك تكمل وإن لم يحلق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلى الحجامة عضواً مقصوداً ، فكمل الارتفاق وإن لم يكن المحلوق عضواً كاملا فى نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تنبيه على أنه لم يكن[2] تعرى بعد وإلا لما تكلم .

---

(١) ويؤيد ذلك ما تقدم قريبا من كلام الموفق والهداية، وقال شارح اللباب ولو حلق مواضع المحاجم فعليه دم عند أبى حنيفة ، والخلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقا إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف، ويدل عليه مافى شرح الكنز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كما إذا حلقه لغير الحجامة، ولأبى حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اه . وفى الغنية ولو حلق موضع المحاجم واحتجم فعليه دم عند أبى حنيفة، وموضع المحاجم فى حق الحجامة عضو كامل كما فى الفتح اه . وهذا الذى أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية فى مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ماأفاده الشيخ قدس سره محتمل، وإلى عكس ذلك مال بعض الشراح كما فى الأوجز، قوله فسلمت عليه قال الباجى سلم عليه وهو فى تلك الحالة لأنه احتاج إلى مخاطبته فيها لأنها الحال التى أرسل إلى سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه، قال عياض والنووى وغيرهما : فيه جواز السلام على المتطهر فى حال طهارته بخلاف من هو على الحدث،وتعقبه الولى العراقى بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا، بفاء التعقيب الدالة على عدم الفصل،وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اه مافى الأوجز قلت: والأوجه عندى أنه رضى الله تعالى عنه كان متسترا بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصبب، وعلى هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله : (ثم حرك رأسه بيديه)(١) بحيث لا ينكسر الشعر .

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوبا غير الإزار . وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أبى داود إذ قال : قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل الستر لأنه لم يكن عريانا كما يوضحه قوله فطأطأه اه ١٢ .

(١) وفى الأوجز: قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ: استدل به القرطبى على وجوب الدلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى مافيه ، واستدل به على أن تخليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافا لمن قال يكره كالمتولى من الشافعية خشية انتتاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض اه . وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور ، وحجتهم حديث الباب ، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لأثر ابن عمر أنه لا يغسل رأسه إلا من الاحتلام ، وقال ابن رشد : اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة . فقال الجمهور : لا بأس بغسله رأسه ، وقال مالك: يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب ، وحمله مالك على غسل الجنابة، والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع، وقال السندى : هذا الحديث لا يخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لا فى كيفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل بمباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعله علم ذلك بقرائن وأمارات اه ١٢ .

قوله : (وخشينا أن نقتطع) أي يصيبنا[1] العدو لقلتنا وتخلفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفى العينى بعد ذكر رواية الواقدى : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية، قلت وعامة الروايات أنها فى الحديبية ، وفى طريق للبخارى عن عبد الله بن أبى قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجا فخرجوا معه،الحديث.قال الإسماعيلى : هذا غلط فإن القصة كانت فى عمرة ، ولعل الراوى أراد : خرج محرما ، فعبر عن الإحرام بالحج غلطا . قال الحافظ : لا غلط فى ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضا فإن الحج فى الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العينى المجاز ومال إلى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبرى إذ ذكر فى حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حماراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبى صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم فى الهدى من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا فى عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيى ابن أبى كثير بأن ذلك كان فى عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اه ملخصاً من الأوجز ۱۲۰ .

(۱) قال الحافظ : أى نصير مقطوعين عن النبى صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه لكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا: وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية على بن المبارك عن يحيى عند أبى عوانة بلفظ : وخشينا أن يقتطعنا العدو، وفيها عند المصنف : وإنهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب إسراع أبى قتادة لإدراك النبى صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن ينالهم بعض أعدائهم ، وفى رواية أبى النضر الآتية فى الصيد : فأبى بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبى صلى الله عليه وسلم ، فأدركته فحدثته

قوله : (وأسير شأوا) أى بسير[١] معتاد .

قوله : (يعنى وقع سوطه) لفظة يعنى[٢] زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى أذكره ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

(قال لنا عمرو إلخ) يعنى أن[٣] أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، فى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اه . وقال العينى : قال ابن قرقول : أى يحوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبى : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقتطع بنا عنهم اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكلفه السير وشأواً -بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة- أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العينى : ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى ارفعه فى سيره وأجريه ، والشأو بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اه . وقال المجد : الشأو السبق والزبيل والغاية والأمد اه .

(٢) قال الكرمانى : لفظ يعنى كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اه . قال الحافظ : كذا وقع ههنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن على بن المدينى بلفظ : فركبت فرسى وأخذت الرمح والسوط فسقط منى السوط فقلت : ناولونى ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشىء إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يحرم على المحرم الإعانة على قتل الصيد اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

بهذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذه فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

فی روايته : والقائل سفيان، والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعنی مكة . والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم علی هذا الحديث ما نصه فی قول سفيان قال لنا عمرو إلی آخره إشكال فإن سفيان روی ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولمن معه : اذهبوا إلی صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيداً فی تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخری . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح فی حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لهم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكده بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أی إلی صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وما سمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعلی إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلی آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهی كلام الحافظ . ولم يتعرض العينی ولا غيره من الكرمانی والقسطلانی لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم الخ فلعله بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلانی : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفی تقرير مولانا محمد حسن المكی : قوله قال لنا عمرو الخ ، فقال : حدثنا أبو محمد الخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع فی حديث سفيان اه ، ومما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ فی مبدأ السند قوله حدثنا علی بن عبد الله هو ابن المدينی ، هكذا حول المصنف الإسناد إلی رواية علی للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

(باب إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا)

قصد(١) بذلك أنه كان حيا فما ورد فى بعض الروايات من الألفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بعد ذبحه يجب تأويله وإرجاعه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغى أن تحمل عليه الروايات ، وإن لم تكن الرواية الموردة ههنا مفتقرة إلى تأويل .

قوله: (إنما أردنا بهذا أن منى من الحرم) إلخ يعنى بذلك(٢) أن الحصر فى الخمس المذكورة غير مقصود .

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظ على خاصة ، وهذه عادة المصنف غالباً إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثانى اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده فى الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التى تدل على أنه كان مذبوحا موهمة ، ثم قال فى شرح الحديث : وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك فى ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهرى وخالفهم ابن عيينة عن الزهرى فقال : لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدى صاحب سفيان أنه كان يقول فى هذا الحديث حمار وحش . ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد توبع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة ، وهكذا بسطها العينى ، وحكى عن الطحاوى أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح فى حديث الباب فى الأوجز .وقال ابن بطال : اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة ، وإنما كانت قضايا مختلفة ، قلت : واختلفوا فى الترجيح بين روايتى الحى واللحم ، وكذا اختلفوا فى الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت فى الأوجز ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقى ههنا شىء وهو مطابقته بالترجمة، قال

قوله : (هل تدری ما لا ینفر صیدها) الخ ولیس غرضه حصر المقصود به فی التنحیة بل المقصود تعمیم التنفیر حتی یشتمل التنحیة أیضاً فأولی[١] أن یصدق علی ما فوقها .

قوله : (فی وسط[٢] رأسه) .

العینی : فإن قلت الترجمة فیما یقتله المحرم ولیس فیه ما یدل علی أنه أمر بقتلها فی حالة الإحرام ، قلت : کان ذلک فی لیلة عرفة ، وبذلك صرح الإسماعیلی فی روایته من طریق ابن نمیر عن حفص بن غیاث اھ . وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وقع عند الإسماعیلی أن ذلك کان لیلة عرفة وبذلك یتم الاحتجاج به علی مقصود الباب کما دل قوله بمنی علی أن ذلك کان فی الحرم ، وعرف بذلك الرد علی من قال لیس فی حدیث عبد الله ما یدل علی أنه أمر بقتل الحیة فی حال الإحرام لاحتمال أن یکون ذلك بعد طواف الإفاضة . وقد رواه مسلم وابن خزیمة واللفظ له عن أبی کریب عن حفص بن غیاث مختصرا ، ولفظه أن النبی صلی الله علیه وسلم أمر محرما بقتل حیة فی الحرم بمنی اھ ١٢ .

(١) هذا واضح ، قال الحافظ : قیل نبه عکرمة بذلك علی المنع من الإتلاف وسائر أنواع الأذی تنبیها بالأدنی علی الأعلی ، وقد خالف عکرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم یفض إلی قتله ، أخرجه ابن أبی شیبة ، وروی ابن أبی شیبة أیضا من طریق الحکم عن شیخ من أهل مکة أن حماما کان علی البیت فذرق علی ید عمر فأشار عمر بیده فطار فوقع علی بعض بیوت مکة فجاءت حیة فأکلته ، فحکم عمر علی نفسه بشاة ، وروی من طریق أخری عن عثمان نحوه اھ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : جزم الحازمی وغیره بأن ذلك کان فی حجة الوداع اھ . وهکذا قال العینی وتبعهما القسطلانی ، وفی الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتجم صلی الله علیه وسلم وهو محرم فی رأسه ، ووافقها حدیث ابن بحینة . وخالف ذلك حدیث أنس فأخرج أبو داود والترمذی

ولكنه صلى الله عليه وسلم بذل[1] الفدية لحلق الشعر ،

فى الشمائل، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثى ابن عباس وأنس واضح بالحمل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الطبرى اه . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعى الاحتجام، لما فى الشمائل من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بملل ، والاحتجام فى حديث ابن عباس كان بلحى جمل وهما موضعان ، وجزم الحازمى وغيره أن الحجامة التى كانت فى وسط الرأس كانت فى حجة الوداع فيمكن أن تكون التى فى ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون فى إحدى عمراته اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فمباحة من غير فدية فى قول الجمهور ، فإن احتاج فى الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بحينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جمل فى طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك ههنا وعليه الفدية ، وبهذا قال مالك والشافعى وأبو حنيفة ، وقال صاحبا أبى حنيفة يتصدق بشىء ، ولنا قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه » الآية ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قمله اه . وفى الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبى حنيفة ، وقالا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهى ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شىء من التفث فتجب الصدقة ، ولأبى حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم اه . كذا فى الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية[1] فی مثل ذلك تكمل وإن لم يحلق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلى الحجامة عضواً مقصوداً ، فكمل الارتفاق وإن لم يكن المحلوق عضواً كاملا فی نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تنبيه على أنه لم يكن[2] تعری بعد وإلا لما تكلم .

---

(١) ويؤيد ذلك ما تقدم قريبا من كلام الموفق والهداية، وقال شارح اللباب ولو حلق مواضع المحاجم فعليه دم عند أبی حنيفة ، والخلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقا إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف، ويدل عليه ما فی شرح الكنز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كما إذا حلقه لغير الحجامة، ولأبی حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اه . وفی الغنية ولو حلق موضع المحاجم واحتجم فعليه دم عند أبی حنيفة، وموضع المحاجم فی حق الحجامة عضو كامل كما فی الفتح اه . وهذا الذی أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية فی مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل، وإلى عكس ذلك مال بعض الشراح كما فی الأوجز، قوله فسلمت عليه قال الباجی سلم عليه وهو فی تلك الحالة لأنه احتاج إلى مخاطبته فيها لأنها الحال التی أرسل إلى سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه، قال عياض والنووی وغيرهما : فيه جواز السلام على المتطهر فی حال طهارته بخلاف من هو على الحدث، وتعقبه الولی العراقی بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا، بفاء التعقيب الدالة على عدم الفصل، وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اه ما فی الأوجز قلت: والأوجه عندی أنه رضی الله تعالى عنه كان متسترا بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصبب، وعلى هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله : (ثم حرك رأسه بيديه)(١) بحيث لا ينكسر الشعر .

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوبا غير الإزار . وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أبى داود إذ قال : قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل الستر لأنه لم يكن عريانا كما يوضحه قوله فطأطأ، اهـ ١٢ .

(١) وفى الأوجز: قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ: استدل به القرطبي على وجوب الدلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى ما فيه ، واستدل به على أن تخليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافا لمن قال يكره كالمتولى من الشافعية خشية انتتاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض اهـ . وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور ، وحجتهم حديث الباب ، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لأثر ابن عمر أنه لا يغسل رأسه إلا من الاحتلام ، وقال ابن رشد : اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة . فقال الجمهور : لا بأس بغسله رأسه ، وقال مالك: يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب ، وحمله مالك على غسل الجنابة، والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع، وقال السندى : هذا الحديث لا يخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لا فى كيفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل بمباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعله علم ذلك بقرائن وأمارات اهـ ١٢ .

أو كان مسافرا فأفطر رمضان ثم لم يجد من الوقت[١] مايصوم فيه فإنه يسقط عنه الصوم ولا يجب عليه الإيصاء بقضائهما عنه .

(باب الحج والنذر عن الميت ، والرجل يحج عن المرأة)

تضمنت الترجمة ثلاثة أجزاء[٢] جواز الحج عن الغير، وثبوته عن الرواية ظاهر

بإنابة غيره يجب عليه أن يوصى به فإن لم يوص به أثم لكن يسقط عنه فى حق أحكام الدنيا عندنا حتى لا يلزم الوارث الحج عنه من تركته عندنا ، وعند الشافعى لا تسقط ويؤخذ من تركته قدر ما يحج به ويعتبر ذلك من جميع المال اه مختصراً . وقال النووى فى شرح المهذب: وإذا مات الحاج عن نفسه فى أثنائه هل تجوز البناية على حجه ، فيه قولان مشهوران الأصح الجديد لا يجوز كالصلاة والصوم ، والقديم يجوز لدخول البناية فيه، فعلى الجديد يبطل المأتى به إلا فى الثواب. ويجب الإحجاج عنه من تركته إن كان قد استقر الحج فى ذمته وإن كان تطوعا أو لم يستطع إلا فى هذه السنة لم يجب اه ١٢ .

(١) قال صاحب الدار المختار بعد ذكر الأعذار المبيحة لإفطار الصوم وقضوا لزوما ماقدروا فإن ماتوا فى ذلك العذر فلاتجب عليهم الوصية بالفدية لعدم إدراكهم عدة من أيام أخر ولو ماتوا بعد زوال العذر وجبت الوصية بقدر إدراكهم عدة من أيام أخر اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح والأول من الأجزاء الثلاثة جواز الحج عن الغير. وهى مسألة شهيرة طويلة الأذيال، فى الأوجز فروع هذا الباب كثيرة جدا نقتصر منها على مالا بد من معرفتها من عشرة أبحاث مفيدة مهمة، الأول : أنه لايجوز أن يستنيب فى الحج الواجب من يقدر على الحج بنفسه إجماعا، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن من عليه حجة الإسلام وهو قادر على أن يحج

. . . .

لا يجزىء عنه أن يحج غيره، والحج المنذور كحجة الإسلام فى إباحة الاستنابة عند العجز والمنع منها مع القدرة لأنها حجة واجبة ، أما حجة التطوع فينقسم أقساما ثلاثة إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، الثانى وجوب الحج على من يجد الاستطاعة بالغير يعنى من وجد فيه شرائط وجوب الحج وكان عاجزا عنه لمانع ميئوس من زواله كالشيخ الفانى وغيره متى وجد من ينوب عنه فى الحج ووجد ما لا يستنيبه به لزمه الحج عند أحمد والشافعى ، وقال مالك رحمه الله : لا حج عليه إلا أن يستطيع بنفسه ، واختلفت الروايات عن الحنفية فى ذلك فنى المشهور عن الإمام أبى حنيفة أنه لا يلزمه الحج ، قال فى البحر هذا ظاهر الرواية عن أبى حنيفة وهو رواية عنهما وقالا فى ظاهر روايتهما وهو رواية عن الإمام أنه يجب عليه إذا ملك الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعه ويضعه، والخلاف المذكور فيمن وجد الاستطاعة وهو معذور أما إن وجدها وهو صحيح ثم طرأ عليه العذر فالاتفاق على الوجوب ، الثالث ما قال العينى تحت حديث الخثعمية فيه جواز الحج عن الغير إذا كان معضوبا وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعى وأحمد، وقال مالك وغيره : لا يحج أحد عن أحد إلا عن ميت لم يحج . وحاصل ما فى مذهب مالك ثلاثة أقوال مشهورها لا يجوز، الثانى يجوز من الولد، الثالث يجوز إن أوصى به ، وعن النخعى وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا عن غيره وهى رواية عن مالك وإن أوصى به، وقالوا حديث أبى الخثعمية مخصوص به لا يجوز أن يتعدى به الى غيره بقوله تعالى «من استطاع إليه سبيلا»، الرابع من يرجى زوال مرضه ليس له أن يستنيب فإن فعل لم يجزئه وإن لم يبرأ ، وبهذا قال الشافعى وأحمد ، وقال أبو حنيفة : له ذلك ويكون ذلك مراعى فإن قدر على الحج بنفسه لزمه وإلا أجزأه ، وهذا الخلاف لا يتأتى على المشهور من مذهب مالك من منع

. . . .

النيابة عن الحى سواء كان صحيحا أو مريضا ، الخامس من وجدت فيه شرائط الوجوب وكان عاجزا عنه لمانع ميئوس عن زواله متى وجد من ينوب عنه لزمه ذلك ومتى أحج هذا عن نفسه ثم عوفى لم يجب عليه حج آخر وهو قول أحمد وإسحاق ، وقال الشافعى والحنفية: يلزمه لأن هذا بدل إياس، فإذا أبرأ تبينا أنه لم يكن ميئوسا فلزمه الأصل ، السادس المعضوب لا يصح عنه الحج بغير إذنه يعنى فى الفرض عند الشافعية ، وأما عند الحنابلة فقال الموفق : لا يجوز الحج والعمرة عن حى إلا باذنه فرضا كان أو تطوعا ، أما الميت فيجوز عنه بغير إذن واجبا كان أو تطوعا ، وعند الحنفية فى ذلك تفصيل ففى شرح اللباب : الرابع من شرائط حج الغير الأمر بالحج فلا يجوز حج غيره عنه بغير أمره إن أوصى به ، فإن أوصى فتطوع عنه أجنبى أو وارث لم يجز، وإن لم يوص فتبرع عنه الوارث أو غيره فحج بنفسه أو أحج غيره جاز ولا يشترط ذلك فى الحج النفل اهـ . السابع متى توفى من وجب عليه الحج ولم يحج وجب أن يخرج من جميع ماله ما يحج به عنه ويعتمر سواء فاته بتفريط أو بغير تفريط وهو قول الشافعى وأحمد ، وقال مالك والحنفية يسقط بالموت فإن أوصى بها فهى من الثلث ، الثامن هل يجوز لمن لم يحج عن نفسه أن يحج عن غيره فقال أحمد فى الرواية المشهورة عند أصحابه لا يجوز فإن فعل وقع إحرامه عن حجة الإسلام وبه قال الشافعى وإسحاق ، وقال أبو حنيفة ومالك وهى رواية عن أحمد: يجوز ذلك لإطلاق حديث الخثعمية ، وقال بعضهم يقع الحج باطلا لا يصح ذلك عنه ولا عن غيره ويروى ذلك عن ابن عباس أيضا، التاسع يجوز أن ينوب الرجل عن المرأة وكذا عكسه فى قول عامة أهل العلم ولا نعلم فيه مخالفا إلا الحسن بن صالح ، والعاشر ما فى العينى ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه، وعند محمد الحج يقع عن

ويقاس عليه (١) سائر النذور ، لأنه كان نذرا عليها فلما جاز قضاء نذر الحج عنها جاز غير الحج من النذور ، وأما حج(٢) الرجل عن المرأة فما(٣) هو مثبت الجواز بالطريق الأولى(٤) لأن حجة الرجل أفضل من حجة المرأة ، لأن

الحاج وللآخر ثواب النفقة. انتهى ملخصا من الأوجز ؛ وبسط فيه الكلام على تفاصيل هذه الفروع ودلائلها ١٢ .

(١) هذا هو الجزء الثانى من أجزاء الترجمة وهو قضاء النذر عن الميت بسط الكلام على ذلك أيضا فى الأوجز تحت حديث ابن عباس أن سعد بن عبادة استفتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،وقال إن أمى قد ماتت وعليها نذر ، الحديث، قال الحافظ : فى الحديث قضاء الحقوق الواجبة عن الميت ، وقد ذهب الجمهور إلى أن من مات وعليه نذر مالى يجب قضاؤه من رأس ماله وإن لم يوص، أما إن وقع النذر فى مرض الموت فيكون من الثلث ، وشرط المالكية والحنفية أن يوصى بذلك مطلقا ، وقال محمد فى الموطأ بعد الحديث المذكور ما كان من نذر أو صدقة أو حج قضاها عنها أجزأ ذلك إن شاء الله وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، وفى صوم الدر المختار فدى لزوماً عن الميت وليه الذى يتصرف فى ماله بوصيته من الثلث وإن لم يوص وتبرع وليه به جاز إن شاء الله إلى آخر ما بسط فى الأوجز فى فروع هذه المسألة واختلاف العلماء فى الطاعات البدنية والمالية ١٢ .

(٢) هذا هو الجزء الثالث من أجزاء الترجمة وقد تقدم قريبا أن حج الرجل عن المرأة وكذا عكسه ، مجمع على جوازه ، ولم يخالف فى ذلك إلا الحسن بن صالح كما تقدم فى البحث التاسع من الأبحاث العشرة المذكورة ، وسيأتى التصريح بذلك فى كلام الحافظ عن ابن بطال ١٢ .

(٣) كذا فى الأصل والظاهر فإنما هو ١٢ .

(٤) ما أفاده الشيخ قدس سره عن التوجيه مال إليه الكرمانى كما سيأتى فى

. . . .

كلامه، وقد وجهه الحافظ بوجه آخر إذ قال فى إثباته نظر لأن لفظ الحديث أن امرأة سألت عن نذر كان على أبيها، فكان حق الترجمة أن يقول: والمرأة تحج عن الرجل، وأجاب ابن بطال: بأن النبى صلى الله عليه وسلم خاطب المرأة بخطاب دخل فيه الرجال والنساء وهو قوله اقضوا الله، قال: ولا خلاف فى جواز ذلك ولم يخالف فى جواز حج الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل إلا الحسن بن صالح اه. قال الحافظ: والذى يظهر لى أن البخارى أشار بالترجمة إلى رواية شعبة عن أبى بشر فى هذا الحديث فإنه قال فيها أتى رجل النبى صلى الله عليه وسلم فقال إن أختى نذرت أن تحج الحديث، وفيه «فاقض الله فهو أحق بالقضاء» أخرجه المصنف فى كتاب النذور، وكذا أخرجه أحمد والنسائى من طريق شعبة، وقال العينى: مطابقته للترجمة فى قولها إن أمى نذرت الخ وفيه حج عن نذر الميت وهو مطابق للجزء الأول من الترجمة، ثم تعقب على كلام الحافظ إذ قال بعد ذكر كلامه وقال الكرمانى: الترجمة فى حج الرجل عن المرأة وهذا هو حج المرأة عن المرأة، قلت يلزم منه الترجمة بالطريق الأولى، وفى بعض التراجم المرأة تحج عن المرأة. قال العينى: فى كل هذا نظر، أما جواب ابن بطال فكاد أن يكون باطلا لأن خطاب النبى صلى الله عليه وسلم ههنا ليس للمرأة خاصة، وإنما هو خطاب لمن كان حاضراً هناك ودخول المرأة فى الخطاب لا يقتضى المطابقة بين الحديث والترجمة، وأما جواب هذا القائل فأبعد من الأول لأن الترجمة فى باب لا يقال بينها وبين حديث مذكور فى باب آخر أنه مطابق لهذه الترجمة فالأصل أن تكون المطابقة بين ترجمة وحديث مذكورين فى باب واحد. وأما جواب الكرمانى ففيه دعوى الأولوية بطريق الملازمة فيحتاج إلى بيان بدليل صحيح مطابق. والوجه ما ذكرنا فإن قالوا يلزم من ذلك تعطيل الجزء الأول عن ذكر الحديث، قلت فعلى ما ذكروا

فى الأولى زيادة[١] المناسك بنسبة الثانية فلما أجزت حجة المرأة عنه كما ذكر فى الرواية[٢] يكون حجه عنها أولى بالجواز .

يلزم تعطيل الجزء الثانى اه كلام العينى . قال القسطلانى قوله : الرجل يحج عن المرأة وكان ينبغى أن يقول المرأة تحج عن المرأة ليطابق حديث الباب وأجاب الزركشى بأنه استنبط ذلك من قوله اقضوا الله فإنه خاطبها بخطاب دخل فيه الرجال والنساء فللرجل أن يحج عنها ولها أن تحج عنه ، وأما قول الحافظ فى قوله : والرجل يحج عن المرأة ففيه نظر . والذى يظهر لى أن البخارى أشار بالترجمة إلى رواية شعبة الخ فلا يخفى ما فيه، فإن حديث الباب إنما هو أن امرأة من جهينة قالت، وكيف يقال بالمطابقة بين ترجمة وحديث مذكور فى باب آخر ، والأصل أن المطابقة إنما تكون بين الترجمة وحديث الباب اه مختصرا . قلت ما وجه به الحافظ المطابقة بالترجمة هو أصل مطرد من أصول التراجم والعلامة العينى تارة يأخذ بهذا الأصل ومرة يرده أشد الرد كما بسط ذلك فى الأصل الحادى عشر من أصول التراجم ١٢ .

(١) وهذا معروف . قال القارى فى شرح اللباب: المرأة كالرجل إلا فى اثنى عشر شيئا منها: أن لها أن تلبس المخيط، أى المحرم على الرجل، والخفين والقفازين، وتغطى رأسها ، ولا ترفع صوتها بالتلبية، ولا ترمل فى الطواف. ولا [illegible]طبع، ولا تسعى بين الميلين، ولا تحلق رأسها ، ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع من الرجال، ولا تصعد الصفا كذلك، ولا تصلى عند المقام كذلك، ولا يلزمها دم لترك الصدر وتأخير طواف الزيارة عن وقته لعذر الحيض والنفاس، اه مختصرا ١٢ .

(٢) أى الآتية فى الباب الآتى . ولا يذهب عليك أن الشيخ كتب أولا فى تقريره باب الحج والنذر عن الميت والمرأة تحج عن الرجل وأثبت المطابقة بتوجيه لطيف ثم ضبب على كلامه وصحح الترجمة بما فى الكتاب بقوله باب

قوله : (يقول للسائب) الخ ومقول القول لم يذكر هنا(١) لأن المدعى وهو ثبوت حجة الصبيان لا يتوقف على تمام الكلام .

الرجل يحج عن المرأة ، ووجهه بقوله أما الرجل عن المرأة إلى آخره كما تقدم فى الأصل، وأعجبنى أن أذكر المضبوب أيضا لدقته فقال : وأما حج المرأة عن الرجل فمقيس على القصة وعلى حج الرجل،أو يقال: إن الرواية الموردة فى الباب الآتى إنما هى من الباب المتقدم إلا أنه زاد بينهما بابا للتنبيه على أن الحكم المتقدم كما يثبت بهذه الرواية فكذا يثبت بها مسألة أخرى وهى أن إنابة الغير فى الحج لا تتوقف على موت المنيب بل المناط فى ذلك هو العجز والإياس أنى تحقق فإذا كان الشيخ بلغ من السن مالا يرجى عوده إلى القوة جاز له الإنابة ، وكذلك غيره ممن وجب عليه الحج وأيس من أن يستطيعه بنفسه أبدا اهـ . وهذا هو الكلام الذى ضبب عليه الشيخ لكونه خلاف الترجمة لأنها كانت حج الرجل عن المرأة وقد ذكر ما يتعلق بها الشيخ بقوله وأما حج الرجل عن المرأة ١٢ .

(١) هذا هو الصحيح خلافا لما قاله الكرمانى إذ قال فإن قلت ما القول قلت اللام بمعنى الأجل يعنى يقول لأجله وفى حقه والمقول وكان السائب الخ اهـ . وقال الحافظ: لم يذكر مقول عمر . ولا جواب السائب وكأنه كان قد سأله عن قدر المد فسيأتى فى الكفارات عن عثمان بن أبى شيبة عن القاسم بن مالك بهذا الإسناد كان الصاع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدا وثلثا فزيد فيه فى زمن عمر بن عبد العزيز زاد الإسماعيلى من هذا الوجه قال السائب وقدحج بى فى ثقل النبى صلى الله عليه وسلم وأنا غلام ، وقال الكرمانى اللام فى قوله للسائب للتعليل الخ كذا قال ولا يخفى بعده وتبع القسطلانى الحافظ إذ قال: قوله وقد حج بضم الحاء مبنيا للمفعول ، ولم يذكر المؤلف مقول عمر ولا جواب السائب

. . . .

لأن غرضه الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكأنه كان سأله عن قدر المد اهـ. وبذلك جزم العيني إذ قال لم يذكر مقول عمر ولا جواب السائب وذلك لأن مقصوده الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكان أصل سؤاله عن قدر المد كما سيأتي في الكفارات الخ، ومع ذلك تعقب العيني على كلام الحافظ إذ قال: وقال الكرماني اللام في قوله للسائب بمعنى الأجل واستبعده بعضهم، قلت ليس ماقاله ببعيد فإن ظاهر الكلام يقتضي ماذكره، لاسيما إذا كان الأصل ماذكره من غير إحالته على شيء آخر، انتهى كلام العيني. وفيه مافيه، وفي الباب مسألة حج الصبي والكلام في ذلك في عدة فصول بسطت في الأوجز، الأول في مشروعية الحج بالصغار وبه قالت الأئمة الأربعة والجمهور، قال عياض لا خلاف بين العلماء في جوازه إنما منعه طائفة من أهل البدع لا يلتفت إليهم بل هو مردود بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وإجماع الأمة إلى آخر ما بسط في الأوجز من الأقاويل الكثيرة في ذلك، والثاني هل ينعقد حجه أم لا؟ ويجري عليه أحكام الحج ويجب فيه الفدية ودم الجبران وسائر أحكام البالغ كما قاله الجمهور أم لا؟ وخالف في ذلك أبو حنيفة إذ قال لا يلزمه شيء من محظورات الإحرام كما بسط في الأوجز، وبذلك توهم من قال إن حج الصبي لا ينعقد عند الحنفية والصحيح أن حجه ينعقد عندهم تطوعا، والثالث هل يجب عليه الجزاء والكفارات أم لا؟ قال الزرقاني: إن حج الصبي منعقد ومثاب عليه ويلزمه من الفدية والهدي ما يلزم الكبير، وبه قالت الأئمة الثلاثة والجمهور، خلافا للحنفية، قلت في مذهب الحنابلة في ذلك تفصيل بسط في الأوجز والصحيح أن الحنفية ليست بمتفردة في إسقاط الكفارات بل وافقهم الأئمة الثلاثة في بعض الأحوال، وابن حزم أيضا مع ظاهريته كما بسطت أقاويلهم في الأوجز، الرابع يثاب الصبي على حجه وحسناته

قوله : (وأمره أن يركب ويهدى شاة(١))

عند الجمهور منهم الائمة الاربعة، ولا مخالف لهم ممن يجب إتباع قوله مع الاختلاف بينهم هل تكون حسناته له دون أبويه أو يكون الأجر لوالديه من غير أن ينقص من أجر الولد شيء ، والخامس هل يجزىء حجه عن حجة الإسلام ؟ قال القاضى عياض : أجمعوا على أنه لا يجزؤه إذا بلغ عن فريضة الإسلام. إلا فرقة شذت فقالت : يجزؤه ، ولم تلتفت العلماء إلى قولهم ، وفى العينى قال داود وغيره : يجزؤه ، وقال الطحاوى فى معانى الآثار : ذهب قوم إلى أن الصبى إذا حج قبل بلوغه أجزأه عن حجة الإسلام ، وما حكاه العينى عن داود خالفه ابن عبد البر إذ حكى عنه أن حجة المملوك يجزؤه دون الصبى، والسادس اختلفوا فيمن يحرم من الأولياء عن الصبى وفيه اختلاف وسيع ، والسابع إذا بلغ الصبى فى أثناء حجه ماذا يفعل؟ وهل يجزؤه عن حجة الإسلام، فيه أيضا كلام طويل بسط فى الأوجز، فارجع إليه لو شئت تفاصيل هذه الأبحاث السبعة ١٢.

(١) هكذا مذهب الحنفية وذكر مولانا حسين على فى تقريره من نذر بعبادة مثل المشى ينعقد النذر فيمشى غير راكب وإن كان معذورا فيكفر بدم وأما النذر حافيا فلا يجب وليس فيه دم لأنه ليس من جنسه عبادة يعنى أن المشى من جنسه عبادة مفروضة حيث يفرض الحج على أهل مكة وإن لم تكن لهم راحلة بخلاف المشى حافيا فإنه ليس بعبادة مفروضة اه . وفى هذه المسألة أيضا أبحاث كثيرة بسطت فى الأوجز فى كتاب النذور من اختلافهم فيمن نذر مشيا إلى بيت الله ماذا يلزم عليه؟ وكذا اختلافهم فى الهدى بدنة أو بقرة أو شاة، أما مسألة الباب ففى الأوجز عن المغنى: إن عجز عن المشى ركب وعليه كفارة يمينه ، وعن أحمد رواية أخرى يلزمه دم وهو قول للشافعى إلى آخر ما بسط فى الأوجز من أقوال العلماء فى ذلك لا يسعها هذا التعليق ، والجملة ما قال العينى

(فضائل المدينة[1])

احتج أهل الظاهر بهذا الحديث وبحديث عقبة الآتى فقالوا من عجز عن المشى فلا هدى عليه، وسائر الفقهاء لهم فى هـذه المسألة أقوال غير هذا، الأول روى عن على وابن عمر رضى الله عنهم من نذر المشى إلى بيت الله تعالى فعجز عنه أنه يمشى ما استطاع فإذا عجز ركب وأهدى شاة، وبه قال أبو حنيفة والشافعى، وقال أبو حنيفة: وكذا إن ركب وهو غير عاجز ويكفر عن يمينه لحنثه حكاه الطحاوى ، وقال الشافعى الهدى فى هذه احتياط من قبل أنه من لم يطق شيئا سقط عنه ، القول الثانى يعود ثم يحج مرة أخرى ولا هدى عليه ، وهو قول ابن عمر ، ذكره مالك فى الموطأ ، وروى عن ابن عباس والنخعى وغيرهما ، الثالث يعود فيمشى ما ركب وعليه الهدى ، وروى عن ابن عباس والنخعى أيضا وهو قول مالك، جمع عليه الأمرين المشى والهدى احتياطا ، اهـ مختصراً. وقال القسطلانى: قال الشافعى: لو ترك المشى لعذر أو لغيره أجزأه مع لزوم الدم فيهما والإثم فى الثانى ، اهـ وفى الأوجز عن شرح اللباب : لو ركب فى كل الطريق أو أكثره بعذر أو بلا عذر فعليه دم ، وإن ركب فى الأقل وكذا فى المساواة تصدق بقدره من قيمة الشاة اهـ .

(١) وستأتى روايات كثيرة من هـذا الباب فى كتاب الاعتصام فى باب ما ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق أهل العلم وما أجمع عليه الحرمان: مكة والمدينة، وما كان بهما من مشاهد النبى صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار ومصلى النبى صلى الله عليه وسلم والمنبر والقبر ، قال الحافظ : المدينة علم على البلدة المعروفة التى هاجر إليها النبى صلى الله عليه وسلم ودفن بها قال الله تعالى : «يقولون لئن رجعنا إلى المدينة» الآية فإذا أطلقت تبادر إلى الفهم أنها المراد، فإذا أريد غيرها من لفظ المدينة فلا بد من قيد، وكان اسمها قبل ذلك يثرب ،

(باب حرم المدينة)

أى إثبات أنها(١) محترمة ،

قيل : سميت بيثرب ابن قانية من ولدإرم بن سام بن نوح لأنه أول من نزلها ، وقيل غير ذلك، ثم سماها النبى صلى الله عليه وسلم طابة وطيبة كما سيأتى فى باب مفرد ، وكان سكانها العماليق ثم نزلها طائفة من بنى إسرائيل قيل أرسلهم موسى عليه السلام، ثم نزلها الأوس والخزرج لما تفرق أهل سبأ بسبب سيل العرم ، اه مختصراً ١٢.

(١) وبذلك جزم عامة الشراح قال العينى : باب فى بيان فضل حرم المدينة اه . وتبعه القسطلانى، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة اختلافية شهيرة، وهى: اختلافهم فى أن حرم المدينة كحرم مكة أو حكمهما مختلف ، ولم يجزم الإمام بالحكم فى الترجمة كعادته فى المسائل المختلفة فيها عند الأئمة، وكذا فى المسائل التى اختلفت فيها الروايات ولم يترجح عنده إحداها وهما أصلان معروفان مطردان من الأصول المتقدمة فى المقدمة وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز مع بسط الدلائل، وقال العينى بعد حديث أنس: احتج به الشافعى ومالك وأحمد وإسحق فقالوا : المدينة لها حرم فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها ولكنه لا يجب الجزاء فيه عندهم خلافاً لابن أبى ذئب، فإنه قال يجب الجزاء وكذلك لا يحل سلب من فعل ذلك عندهم إلا عند الشافعى فى القديم إذ قال : من اصطاد فى المدينة صيدا أخذ سلبه ويروى فيه أثراً عن سعيد ، وقال فى الجديد بخلافه ، وقال ابن نافع : سأل مالك عن قطع سدر المدينة وما جاء فيه من النهى فقال : إنما نهى عن قطع سدر المدينة لئلا توحش وليبقى فيها شجرها ويستأنس بذلك ويستظل به من هاجر إليها. وقال ابن حزم : من احتطب فى حرم المدينة فحلال سلبه كل ما معه فى حاله تلك

. . . .

وتجريده إلا ما يستر عورته فقط لرواية مسلم فى قصة سعد إذ أخذ سلب عبد يقطع شجرا، وقال الثورى، وابن المبارك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلا يمنع أحد من أخذ صيدها وقطع شجرها. وأجابوا عن الحديث المذكور بأنه صلى الله عليه وسلم أراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيبوها ويألفوها كما ذكرناه قريبا عن مالك فى قطع سدر المدينة وذلك كمنعه صلى الله عليه وسلم من هدم آطام المدينة وقال: إنها زينة المدينة على ما رواه الطحاوى بإسناد صحيح، ثم ذكر الطحاوى دليلا على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم «يا أبا عمير ما فعل النغير» إلى آخر ما بسط العينى من دلائل الحنفية، وفى الأوجز قال الموفق يحرم صيد المدينة وشجرها وحشيشها وبهذا قال مالك والشافعى، وقال أبو حنيفة: لا يحرم لأنه لو كان محرما لبينه النبى صلى الله عليه وسلم بيانا عاما ولوجب فيه الجزاء كصيد الحرم، ولنا الروايات المروية فى تحريم المدينة عن على وأبى هريرة وغيرهما فمن فعل مما حرم عليه ففيه روايتان: إحداهما الإجزاء فيه. وهذا قول أكثر أهل العلم: وهو قول مالك والشافعى، لأنه موضع يجوز دخوله بغير إحرام فلم يجب فيه جزاء كصيدوج، والثانية يجب فيه الجزاء وهو قول الشافعى فى القديم. وجزاؤه إباحة السلب لمن أخذه، فإن لم يسلبه أحد فلا شىء عليه سوى الاستغفار والتوبة، ويفارق حرم المدينة حرم مكة فى شيئين: أحدهما أنه يجوز أن يؤخذ من شجر حرم المدينة ما تدعو الحاجة إليه للمساند والوسائد والرحل ومن حشيشها ما تدعو الحاجة إليه للعلف، والثانى من صاد صيدا خارج المدينة ثم أدخله إليها لم يلزمه إرساله. وحرم مكة أعظم من حرم المدينة بدليل أنه لا يدخلها إلا محرم اهـ ملخصا من الأوجز. وهذه التفاصيل كلها تؤيد الحنفية من الفرق بين الحرمين، ١٢.

الرواية(١) الثانية على هذا المعنى غير ظاهرة ، إلا أن يقال إقامة النبي صلى الله عليه وسلم هناك ، وبناء المسجد فيها ، إلى غير ذلك ، مما يدل على حرمتها .

---

(١) وهذا على ما أفاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة واضح ، وأما على ما اخترته من غرض الترجمة فالحديث من مستدلات الحنفية ، قال الحافظ : واحتج بعضهم بحديث أنس فى قصة قطع النخل لبناء المسجد، ولو كان قطع شجرها حراماً ما فعله صلى الله عليه وسلم ، وتعقب بأن ذلك كان فى أول الهجرة وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر اهـ. وقال العينى بعد حديث أنس : قيل لا مناسبة فى إيراد هذا الحديث فى هذا الباب، قلت له مناسبة جيدة ومطابقة واضحة بينه وبين الترجمة بيانه: أن فى الحديث السابق لا يقطع شجرها ، وفى هذا الحديث وبالنخل فقطع فدل على أن شجر المدينة، لم يكن مثل شجر مكة إذ لو كان مثلها لمنع من قطعها فدل على أن المدينة ليس لها حرم كما لمكة ، فإن قلت : شجر المدينة كان مُلكا لأربابها ولهذا طلبها صلى الله عليه وسلم بالشراء بثمنها ، فلا دلالة فيه على عدم كون الحرم للمدينة، قلت: يحتمل أن لا يعرف غارسها لقدمها، وبنو النجار كانوا قد وضعوا أيديهم عليها لعدم العلم بأربابها ، فإذا كان كذلك فقطعها يدل على المدعى ، فإن قلت : ولئن سلمنا ذلك فنقول : إن القطع فى المدينة كان للبناء ، وفيه مصلحة للمسلمين ، قلت : يلزمك أن تقول به فى مكة أيضاً ، ولا قائل به اهـ . قلت : ولم يتعرض العلامة العينى لما أورد الحافظ على الاحتجاج بحديث أنس بأن ذلك كان فى أول الهجرة ، وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر كما فى حديث عمرو بن أبى عمرو عن أنس فى الجهاد ، وفى غزوة أحد من المغازى اهـ . والحديث الذى أشار إليه الحافظ هو ما أخرجه البخارى فى [illegible] الخدمة ، أن النبى صلى الله عليه

قوله : (أراكم يا بنى حارثة قد خرجتم من الحرم) ولعله[١] صلى الله عليه وسلم قال أولا ما قال ، ثم إذا تفكر فى بيوتهم ومحاذاتها بما تكون من الحد الذى حده ، فوجدهم غير خارجين عنه ، قال إنكم فيه .

قوله : (وإنها تنفى الناس) ولا يستلزم[٢] نفيها الناس أن لا يبقى فيها أحد

وسلم قال لأبى طلحة : « التمس لى غلاماً من غلمانكم يخدمنى حتى أخرج إلى خيبر » الحديث بطوله ، وفيه اصطفاؤه بصفية والبناء بها ، وفى آخره فسرنا حتى إذا أشرفنا على المدينة قال : « اللهم إنى أحرم ما بين لا بتيها بمثل ما حرم إبراهيم مكة » كذا فى الأوجز ١٢ .

(١) وبذلك جزم الشراح ، قال القسطلانى تبعاً للعينى: جزم بما غلب على ظنه ، ثم التفت صلى الله عليه وسلم فرآهم داخلين فى الحرم ، فرجع عن الظن الى اليقين ، واستنبط منه المهلب أن للعالم أن يعول على غلبة الظن ، ثم ينظر فيصحح النظر اه . قال الحافظ : وفى رواية الإسماعيلى : ثم جاء بنى حارثة وهم فى سند الحرة ، أى فى الجانب المرتفع منها ، وبنو حارثة بطن مشهور من الأوس ، وكان بنو حارثة وبنو عبد الأشهل فى دار واحدة ، ثم وقعت بينهما الحروب فانهزمت بنو حارثة إلى خيبر فسكنوها ، ثم اصطلحوا فرجع بنو حارثة ، فلم ينزلوا فى دار عبد الأشهل ، وسكنوا فى دارهم هذه ، وهى غربى مشهد حمزة ١٢ .

(٢) ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره ما سيأتى من حديث مسلم : « لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها » وكذا حديث الدجال الآتى قريباً ، قال الحافظ : قوله تنفى الناس ، قال عياض : وكأن هذا مختص بزمنه صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يصبر على الهجرة والمقام معه بها إلا من ثبت إيمانه ، وقال النووى : ليس هذا بظاهر ، لأن عند مسلم : « لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة

بمن هو خليق بالنفى ، بل لاتدوم(*) المدينة تنفيهم عنها ، وتبقى مع ذلك بقية منهم فيها ، نعم يتحقق كمال هذا النفى فى وقت المهدى وعيسى عليهما السلام .

شرارها كما ينفى الكير خبث الحديد » وهذا والله أعلم زمن الدجال اه . قال الحافظ : ويحتمل أن يكون المراد كلا من الزمنين ، وكان الأمر فى حياته صلى الله عليه وسلم كذلك للسبب المذكور ، ويؤيده قصة الأعرابى الآتية بعد أبواب ، فإنه صلى الله عليه وسلم ذكر هذا الحديث معللا به خروج الأعرابى وسؤاله الإقالة للبيعة ، ثم يكون ذلك أيضاً فى آخر الزمان عندما ينزل بها الدجال ، فترجف بأهلها فلا يبقى منافق ولا كافر إلا خرج إليه، كما سيأتى بعد أبواب أيضاً ، وأما ما بين ذلك فلا ، واستدل بهذا الحديث على أن المدينة أفضل البلاد لأنها تنفى الخبث ، وأجيب بأن ذلك إنما هو فى خاص من الناس ومن الزمان ، بدليل قوله تعالى : « ومن أهل المدينة مردوا على النفاق » والمنافق خبيث بلا شك ، وقد خرج من المدينة بعد النبى صلى الله عليه وسلم معاذ ، وأبو عبيدة ، وابن مسعود ، وطائفة . ثم على ، وطلحة ، والزبير ، وعمار ، وآخرون ، وهم من أطيب الخلق ، فدل على أن المراد بالحديث تخصيص ناس دون ناس ، ووقت دون وقت اه . وقال الحافظ أيضاً فى موضع آخر : قال ابن بطال عن المهلب فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله بأنها تنفى الخبث ، وتعقب بقول ابن عبد البر : إن الحديث دال على فضل المدينة ، لكن ليس الوصف المذكور عاماً لها فى جميع الأزمنة ، بل هو خاص بزمن النبى صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه ، وقال عياض نحوه ، وأيده بحديث أبى هريرة عند مسلم : « لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها كما ينفى الكير خبث الفضة » وقد خرج من المدينة

(*) كذا فى الأصل ، وللتوجيه مساغ ١٢ ز

قوله : (إن الإيمان ليأرز إلى المدينة) وظاهر(١) التشبيه أنه لا يبقى فى المدينة شىء منه حين خروجه إلى البلاد ، وهو غير مراد ، بل المعنى أنه ينتشر منها

بعد النبى صلى الله عليه وسلم جماعة من خيار الصحابة ، وقطنوا غيرها ، وماتوا خارجاً عنها كابن مسعود ، وأبى موسى ، وأبى ذر ، وحذيفة ، وأبى الدرداء ، وغيرهم ، فدل على أن ذلك خاص بزمنه صلى الله عليه وسلم بالقيد المذكور ، ثم يقع تمام إخراج الردىء منها فى زمن محاصرة الدجال اهـ. ثم لا يذهب عليك أن عامة الشراح ضبطوا الترجمة بلفظ تنفى الناس ، « بالفاء ». قال الحافظ : قوله تنفى الناس ، أى الشرار منهم ، وراعى فى الترجمة لفظ الحديث وقرينة إرادة الشرار من الناس ظاهرة من التشبيه الواقع فى الحديث ، والمراد بالنفى الإخراج ، ولو كانت الرواية تنقى « بالقاف » لحمل لفظ الناس على عمومه ، وقد ترجم المصنف بعد أبواب المدينة تنفى الخبث اهـ . وقال العينى : أى هذا باب فى بيان فضل المدينة ، وفى بيان أنها تنفى الناس ، قالوا : يعنى شرارهم . قلت : جعلوا لفظ تنفى من النفى ، فلذلك قدروا هذا التقدير ، والأحسن عندى أن يكون هذا اللفظ من التنقية بالقاف ، والمعنى : أن المدينة تنقى الناس ، تبقى خيارهم وتطرد شرارهم ، ويناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم : « إن المدينة كالكير تنفى خبثها وتنصع طيبها » . وإنما قلنا : يناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم من حيث أن حاصل المعنى يؤول إلى ما ذكرنا ، وإن كان لفظ الحديث من النفى بالفاء اهـ . قلت : والأوجه عندى ما قال العينى ، لئلا يوهم تكرار الترجمة بما يأتى من « باب المدينة تنفى الخبث » لكن كلام الحافظ يشير إلى أن الرواية فى الترجمة أيضاً بلفظ الفاء ، وعلى هذا فللتأويل للترجمة الآتية مساغ بأن يقال : إن الخبث غير الخبيث ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الإشكال والجواب ، وهو ظاهر ، وقال الحافظ : قوله كما تأرز الحية ، بفتح أوله وسكون الهمزة وكسر الراء ، وقد تضم . بعدها

إلى البلاد ، ثم يأتى زمان لا يبقى مؤمن إلا وهو فى المدينة ، وذلك لما علم أن المدينة آخر البلاد[1] خرابا ، وليس ذلك إلا لبقاء الإيمان فيهما .

زاى ومعناه ينضم ويجتمع ، أى أنها كما تنتشر من جحرها فى طلب ما تعيش به ، فإذا راعها شىء رجعت إلى جحرها ، كذلك الإيمان انتشر فى المدينة ، وكل مؤمن له من نفسه سائق إلى المدينة لمحبته فى النبى صلى الله عليه وسلم ، فيشمل ذلك جميع الأزمنة ، لأنه فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم للتعلم منه ، وفى زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم للاقتداء بهديهم ، ومن بعد ذلك لزيارة قبره صلى الله عليه وسلم والصلاة فى مسجده ، والتبرك فى مشاهدة آثاره وآثار أصحابه وقال الداودى : كان هذا فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، والقرن الذى كان منهم ، والذين يلونهم والذين يلونهم خاصة ، وقال القرطبى : فيه تنبيه على صحة مذهب أهل المدينة وسلامتهم من البدع ، وأن عملهم حجة كما رواه مالك ، قال الحافظ : وهذا إن سلم اختص بعصر النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وأما بعد ظهور الفتن وانتشار الصحابة فى البلاد ولا سيما فى أواخر المائة الثانية ، وهلم جرا ، فهو بالمشاهدة بخلاف ذلك اهـ . وهكذا فى العينى ، وزاد قال المهلب : فيه إن المدينة لا يأتيها إلا مؤمن ، وإنما يسوقه إليها إيمانه ومحبته فى النبى صلى الله عليه وسلم فكأن الإيمان يرجع إليها كما خرج منها أولا ، ومنها ينتشر كانتشار الحية من جحرها ، ثم قال بعد قول القرطبى : إنما كان فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين إلى انقضاء القرون الثلاثة ، وأما بعد ذلك فقد تغيرت الأحوال وكثرت البدع خصوصا فى زماننا هذا على ما لا يخفى اهـ ١٢ .

(١) قال صاحب الإشاعة : ومن الأشراط القريبة خراب المدينة قبل يوم القيامة بأربعين سنة ، ثم قال روى المرجانى فى أخبار المدينة عن جابر مرفوعا ، ليعودن

قوله : (رعب المسيح الدجال) فكيف(١) بالدجال نفسه .

هذا الأمر أى الدين إلى المدينة كما بدأ منها حتى لا يكون إيمان إلا بها ، الحديث، وروى النسائى عن أبى هريرة آخر قرية من قرى الإسلام خرابا المدينة، ورواه الترمذى بنحوه وقال: حسن غريب، ورواه ابن حبان بلفظ: «آخر قرية فى الإسلام خرابا المدينة». وصح أن الدين ليتأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها» ، وهذه الروايات بحسب الظاهر تنافى الروايات السابقة ، وطريق الجمع بينها أن الفتن تعم الدنيا كلها كما مر فى بيان خروج المهدى، ويبقى أهل المدينة مع المهدى فيأرز الدين حينئذ إلى المدينة لأنهم المؤمنون الكاملون التابعون للخليفة الحق، فهذا محط «ان الدين ليأرز إلى المدينة» ، ثم إنها تنفى خبثها زمن الدجال وتخرج منافقيها ويبقى فيها الإيمان الخالص بخلاف بيت المقدس وغيرها من البلدان فإنه يبقى فيهم أهل الذمة والمنافقون، لأنهم إنما يؤمنون بعد نزول عيسى، وهذا محط حديث جابر حتى لا يكون إيمان إلا بها أى إيمان خالص لا يشوبه نفاق ، ثم إنه تجىء الريح الباردة فتقبض كل مؤمن ومؤمنة ، وإنها تأتى من الشام أو من اليمن أو من كليهما كما لجمع به بين الروايتين ، ولا شك أن التى تأتى من الشام تبدأ بأهل الشام والتى تأتى من اليمن تبدأ بأهل اليمن فلا تنتهيان إلى المدينة إلا بعد هلاك أهل الإقليمين من المؤمنين فيكون آخر من يقبض من المؤمنين أهل المدينة، وهذا محط حديث أبى هريرة الذى عند النسائى والترمذى وابن حبان المار ، ثم إنها حينئذ لا يكون بها غير المؤمنين ، لأنها تخلصت فى زمن الدجال فبمجرد موتهم تخرب وتبقى بقية الدنيا عامرة بشرار الناس اهـ مختصرا ١٢ .

(١) أشار الشيخ بهذا إلى مطابقة الحديث للترجمة ، قال العينى : مطابقته من حيث أن رعب الدجال إذا لم يدخل ، فعدم دخوله بنفسه بالطريق الأولى ، وقال الكرمانى : الرعب الخوف وفيه مبالغة ، لأن خوفه إذا لم يدخل فهو بالطريق الأولى اهـ ١٢ .

قوله : (اللهم حبب إلينا المدينة الخ) وإنما دعا بذلك لما رآهم[1] يتذكرون ديارهم وأوطانهم وأيسوا من الحياة لطول مادهمهم المرض ، كما هو ظاهر من قول أبى بكر رضى الله عنه « والموت أدنى » وبقول بلال: هل أبيتن ليلة ، فإن التنوين فيها للإفراد ، فدل على كمال اليأس .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وجيد ، وقال العينى : مطابقته للترجمة من حيث أنه صلى الله عليه وسلم لما فهم من الذين قدموا المدينة القلق بسبب نزولهم فيها وهى وبيئة دعا الله تعالى أن يحببهم المدينة كحبهم مكة وأن يبارك فى صاعهم ومدهم وأن ينقل الحمى إلى الجحفة لئلا تعرى المدينة ، اه . وقال الحافظ : قوله تعنى ماء آجنا هو من تفسير الراوى عنها ، وغرضها بذلك بيان سبب كثرة الوباء فى المدينة ، لأن الماء الذى هذه صفته يحدث عنده المرض ، وقيل: النجل النز ، بنون وزاى، يقال استنجل الوادى إذا ظهر نزوزه ، وقوله تعنى ماء آجناً ـ بفتح الهمزة وكسر الجيم بعدها نون ـ أى متغيراً ، قال عياض: هو خطأ ممن فسره فليس المراد ههنا الماء المتغير . قال الحافظ : وليس كما قال فإن عائشة قالت ذلك فى مقام التعليل لكون المدينة كانت وبيئة ، ولا شك أن النجل إذا فسر بكونه الماء الحاصل من النز ، وهو بصدد أن يتغير ، وإذا تغير كان استعماله مما يحدث الوباء فى العادة ١٢ .

كتاب الصوم (١)

---

(١) تقدم فى الفائدة الثالثة عشر من مقدمة اللامع كلام الحافظ فى مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب ، وقال العينى : الكلام ههنا من وجوه : الأول ما وجه تأخير كتاب الصوم؟ وذكره آخر كتب العبادات وهو أن العبادات التى هى أركان الإيمان أربعة : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم . قدمت الصلاة لكونها تالية الإيمان وثانيته فى الكتاب والسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة» ، الآية ، وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم «بنى الإسلام على خمس» ،الحديث ، ثم ذكرت الزكاة عقبها لأنها ثانية الصلاة وثالثة الإيمان فى الكتاب والسنة كما ذكرنا ، ثم ذكر الحج لأن العبادات الأربعة بدنية محضة وهى الصلاة والصوم ، ومالية محضة وهى الزكاة ، ومركبة منهما وهو الحج وكان مقتضى الحال أن يذكر الصوم عقيب الصلاة لكونهما من واد واحد لكن ذكرت الزكاة عقيبها لما ذكرنا ، ثم إن غالب المصنفين ذكروا الصوم عقيب الزكاة فلا مناسبة بينهما ، والذى ذكره البخارى من تأخير الصوم وذكره فى الأخير هو الأوجه والأنسب لأن ذكر الحج عقيب الزكاة هو المناسب من حيث اشتمال كل منهما على بذل المال ولم يبق للصوم موضع إلا فى الأخير ، اه . قلت : وما أورد العينى على عامة المصنفين أجاب عنه ابن عابدين فى مبدأ كتاب الصوم إذ قال : اعلم أن الصوم من أعظم أركان الدين به قهر النفس الأمارة بالسوء وأنه مركب من أعمال القلب ومن المنع عن المآكل والمشارب والمناكح عامة يومه ، وهو أجمل الخصال غير أنه أشق التكاليف على النفوس فاقتضت الحكمة الإلهية أن يبدأ فى التكاليف بالأخف وهو الصلاة تمرينا للمكلف ، ثم يثنى بالوسط وهو الزكاة ، ويثلث بالأشق وهو الصوم ،

. . . .

و إليه وقعت الإشارة فى مقام المدح والترتيب « والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات ، وفى ذكر مبانى الإسلام وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان فاقتدت أئمة الشريعة فى مصنفاتهم بذلك اه . وذكر فى مبدأ كتاب الصوم من الأوجز عشرة أبحاث مفيدة : الأول فى اختلاف نسخ الموطأ فى محل ذكره ، والثانى فى ذكر التسمية على الكتاب ، والثالث أن الصوم لغة الإمساك عن أى شىء كان سواء كان قولا أو فعلا كما بسط فى الأوجز ، والرابع أن الصوم فى الشرع الإمساك بالنية من الخيط الأبيض إلى الخيط الأسود عن تناول الأطيبين والاستمناء والاستقاء ، قاله الراغب ، وفى الدر المختار من فروع الحنفية هو إمساك عن المفطرات حقيقة أو حكما ـ كمن أكل ناسيا فإنه ممسك حكما ـ فى وقت مخصوص وهو اليوم ، من شخص مخصوص ، (كمسلم طاهر عن حيض ونفاس ـ مع النية ، اه . وذكر فى الأوجز تعريف الصوم من فروع الأئمة الآخرين ، والخامس فى أحكام الصوم وهى كثيرة كسائر الأحكام الشرعية من أعظمها كسر النفس وقهر الشيطان إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، والسادس ما قالوا إن بدء الصوم من زمن آدم عليه السلام قال تعالى « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » قال على رضى الله عنه أولهم آدم يعنى أن الصوم عبادة قديمة ما أخلى الله تعالى أمة من افتراضه عليهم . والسابع هل كان صوم رمضان شرع من قبلنا . فقال جماعة : إن الله تعالى فرض رمضان على اليهود والنصارى فبدلوه ، وقيل صوم رمضان من خصوصيات هذه الأمة ، والتشبيه فى الآية فى مطلق الصوم ، والثامن أن فرضية رمضان نزلت فى السنة الثانية من الهجرة فى شعبان ، والتاسع اختلفوا : هل فرض علينا شىء من الصيام قبل نزول رمضان أم لا ؟ فالمشهور عند الشافعية أنه لم يجب شىء من الصيام قبل رمضان ، وفى وجه

قوله : (فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الإسلام) الظاهر[1] أنه فذلكة التقرير ، وحاصل جملة الكلام بحيث يتناول المذكور من الصوم والصلاة، وغير المذكور أيضا إلا أن الاختصار جعل الراوى مكتفيا بلفظ ، هو حاصل الجملة ، ويمكن أن يكون كما قال المحشى[2] .

(باب هل يقال رمضان أو شهر[3] رمضان)

وهو قول الحنفية أول ما فرض صيام عاشوراء ، فلما نزل رمضان نسخ ، وقيل الأيام البيض ، وقيل ثلاثة أيام من كل شهر ، والعاشر أنهم اتفقوا أن آخره غيبوبة الشمس ، واختلفوا فى أوله فقال الجمهور : هو طلوع الفجر الثانى المستطيل الأبيض ، وشذت فرقة فقالوا : هو الفجر الأحمر الذى يكون بعد الأبيض ، اه ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) وقال الحافظ: قوله «أخبره إلخ تضمنت هذه الرواية أن فى القصة أشياء أجملت ، منها بيان نصب الزكاة فإنها لم تفسر فى الروايتين. وكذا أسماء الصلوات وكان السبب فيه شهرة ذلك عندهم ، أو القصد من القصة بيان أن المتمسك بالفرائض ناج وإن لم يفعل النوافل ، وقال القسطلانى تبعا للكرمانى والعينى : قوله بشرائع الإسلام الشاملة لنصب الزكاة ومقاديرها والحج وأحكامه، أو كان الحج لم يفرض على الأعرابى السائل ، وبهذا يزول الإشكال عن الإخبار بفلاحه لتناوله جميع الشرائع اه ١٢ .

(٢) وهو الذى تقدم من كلام القسطلانى عن العينى والكرمانى إلى قوله على السائل ، ١٢ .

(٣) أشار البخارى بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، قال الكرمانى : اختلفوا فيه فقال المالكية : لا يقال رمضان على انفراده لأنه اسم من أسماء الله تعالى ،

وظاهر كلام المصنف هو الجواز ، حيث أورد قوله صلى الله عليه وسلم « من صام رمضان » وقوله « لاتقدموا رمضان » وإنما لم يورد حجة على جواز التكلم بشهر رمضان ، لأن جوازه كان مجمعا عليه ، وأما على الرواية التي فيها

وإنما يقال شهر رمضان ، وقال أكثر الشافعية : إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر ، كما يقال : صمت رمضان فلا كراهة وإلا فيكره ، كما يقال : أحب رمضان ، ومذهب البخاري أنه لا كراهة في إطلاقه بقرينة وبدونها ، اه .
وقال الحافظ : قوله « ومن رأى كله واسعاً » أي جائزاً بالإضافة وبغير الإضافة ، وأشار البخاري بهذه الترجمة إلى حديث ضعيف رواه أبو معشر عن سعيد المقبري عن أبي هريرة مرفوعاً « لا تقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا: شهر رمضان » أخرجه ابن عدي في الكامل، وضعفه بأبي معشر ، قال البيهقي : قد روي عن أبي معشر عن محمد بن كعب وهو أشبه ، وروي عن مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين ، وقد احتج البخاري لجواز ذلك بعدة أحاديث ، وقد ترجم النسائي لذلك أيضاً فقال : « باب الرخصة في أن يقال لشهر رمضان: رمضان» ثم أورد فيه حديثين ، وقد يتمسك للتقييد بالشهر بورود القرآن به حيث قال « شهر رمضان » مع احتمال أن يكون حذف لفظ الشهر من الأحاديث من تصرف الرواة . وكأن هذا هو السر في عدم جزم المصنف بالحكم ، ونقل عن أصحاب مالك الكراهية ، وعن ابن الباقلاني منهم ، وكثير من الشافعية إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا يكره ، والجمهور على الجواز ، واختلف في تسمية هذا الشهر رمضان فقيل لأنه ترمض فيه الذنوب أي تحرق لأن الرمضاء شدة الحر ، وقيل وافق ابتداء الصوم فيه زمنا حاراً اه مختصرا . وبسط العيني الكلام في ذلك وقال : لم يفصح بالحكم للاختلاف فيه على عادته فالذي اختاره المحققون والبخاري

شهر رمضان ،وضع قوله إذا دخل رمضان ، فالروايتان الموردتان فى الترجمة حجة للتكلم به بدون الإضافة ، والموردة بسرد الإسناد[١] حجة لجواز التكلم به مضافا إليه الشهر .

قوله : (وقال عنبرة عن الليث) أو رده ليثبت به تصريح[٢] تحديث عقيل ليثا، فإن الأول كان معنعنا، وفى هذه الرواية زيادة لفظ وهو أنه قال :

منهم: لا يكره ، وكان عطاء ومجاهد يكرهان أن يقال رمضان ، وحكاه البيهقى عن الحسن أيضا قال : والطريق إليه وإلى مجاهد ضعيفة وهو قول أصحاب مالك ، وفى التوضيح هنا قول ثالث وهو قول أكثر أصحابنا : إن كانَ هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا كراهة، وإلا فيكره فيقال قمنا رمضان ، ويكره أن يقال جاء رمضان ودخل وحضر ، اه مختصرا . ثم ذكر حديث ابن عدى وضعفه ، ثم تعقب على قول الحافظ إن الإمام البخارى أشار إلى رد حديث ابن عدى بأنه لا إشارة فى الترجمة إلى الرد ومن أين علم أن البخارى اطلع عليه ١٢

(١) أى الرواية التى ذكرها بقوله « حدثنى يحى بن بكير » فإن فيها نسخة على الحاشية بلفظ : « إذا دخل شهر رمضان » وأما رواية قتيبة الموردة بسرد الإسناد فهى حجة لجواز التكلم بدون الإضافة ١٢

(٢) وهذا واضح ، وقال الحافظ : قوله وقال غيره ، المراد بالغير المذكور أبو صالح عبد الله بن صالح كاتب الليث ، كذلك أخرجه الإسماعيلى من طريقه قال : حدثنى الليث حدثنى عقيل فذكره بلفظ : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لهلال رمضان إذا رأيتموه فصوموا ، الحديث ، ووقع مثله فى غير رواية الزهرى قال : عبد الرزاق أنبأنا معمر عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهلال رمضان : « إذا رأيتموه فصوموا » الحديث اه . وقال القسطلانى : قوله « عقيل » هو ابن

يقول لهلال رمضان. ويمكن أن تكون[١] هذه اللفظة من كلام غير ابن عمر ومعناه على هذا أنى سمعته يقول ذلك فذكر من بعده أن قوله صلى الله عليه وسلم هذا إنما كان لأجل هلال رمضان ، وفى شأنه .

قوله : (وكان جبرئيل عليه السلام يلقاه كل ليلة) وكان لقاؤه هذا[٢] سوى ما كان ينزل بالوحى .

خالد بما رواه الإسماعيلى ويونس بن يزيد بما أورده الذهلى فى الزهريات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهلال رمضان: «إذا رأيتموه» الحديث، ومراده أن عقيلا ويونس أظهرا ما كان مضمرا ، اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل باعتبار ظاهر اللفظ لكن ما تقدم من كلام الحافظ والقسطلانى وبه أخذ الشراح قاطبة يؤيد التوجيه الأول ١٢ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهو نص لفظ الحديث إذ قال : وكان جبريل يلقاه كل ليلة يعرض عليه النبى صلى الله عليه وسلم القرآن ، وقال الحافظ : إن ابتداء نزول القرآن كان فى شهر رمضان لأن نزوله إلى سماء الدنيا جملة واحدة كان فى رمضان، كما ثبت من حديث ابن عباس رضى الله عنه فكان جبريل يتعاهده فى كل سنة فيعارضه بما نزل عليه من رمضان إلى رمضان. اهـ . وقال العينى فى فوائد الحديث : إن الحكمة فى مدارسة القرآن فى رمضان أنها كانت لتجديد العهد واليقين ، وقال الكرمانى : فائدة درس جبريل عليه السلام تعليم الرسول عليه الصلاة والسلام بتجويد لفظه وتصحيح إخراج الحروف من مخارجها. وليكون سنته فى هذه الأمة لتجويد التلامذة على الشيوخ قرائتهم، وقيل : الحكمة فى المدارسة أن الله تعالى ضمن لنبيه أن لا ينساه فأقره بها ، وخص بذلك رمضان لأن الله تعالى أنزل القرآن فيه إلى السماء الدنيا جملة ، ثم نزل بعد على حسب الأسباب فى عشرين سنة ، وقد نزلت صحف إبراهيم

(باب هل يقول إنى صائم إذا شتم)

أراد بذلك(١) دفع مايتوهم من كراهة إظهار العبادة والمأمور به إخفاؤها وحاصل الدفع أن الطاعة لاضير فى إظهارها إذا تضمن فائدة ، ما لم يكن

عليه السلام أول ليلة منه ، والتوراة لست ، والإنجيل لثلاث عشرة ، والقرآن لأربع وعشرين ، اهـ مختصراً ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . وبقى هنا شيء وهو أن الوارد فى الحديث لفظ «فليقل: إنى صائم» بصيغة الأمر نصا ، وترجم عليه البخارى بلفظ «هل يقول إنى صائم بالتردد» ووجه ذلك ما قال الحافظ : إنه اختلف فى المراد بقوله عليه السلام فليقل إنى صائم هل يخاطبه بها الذى يكلمه بذلك ، أو يقولها فى نفسه ، وبالثانى جزم المتولى ، ونقله الرافعى عن الأئمة ، ورجح النووى الأول فى الأذكار ، وقال فى شرح المهذب : كل منهما حسن ، والقول باللسان أقوى ولو جمعهما لكان حسنا ، ولهذا التردد أتى البخارى فى الترجمة بالاستفهام ، وقال الرويانى : إن كان رمضان فليقل بلسانه وإن كان غيره فليقله فى نفسه ، وادعى ابن العربى أن موضع الخلاف فى التطوع ، وأما فى الفرض فيقوله بلسانه قطعا ، وقال العينى : قال شيخنا زين الدين . اختلف العلماء فى هذا على ثلاثة أقوال : أحدها أن يقوله بلسانه حتى يعلم من يجهل أنه معتصم بالصيام عن اللغو والرفث والجهل ، والثانى أن يقوله لنفسه أى إذا كنت صائما فلا ينبغى أن أخدش صومى بالجهل ونحوه فتنزجر نفسه بذلك ، والقول الثالث التفرقة بين صيام الفرض والنفل فيقول ذلك بلسانه فى الفرض ، ويقوله لنفسه فى التطوع ، وقال الكرمانى : قوله فليقل أى كلاما لسانيا أو نفسانيا ، وعند الشافعى يجب الحمل على كلا

من قصده الرياء والسمعة ، وتضمن الفائدة فيما نحن فيه ظاهر فإن المتجاهل المذكور لعله ينتهى عما ركب عليه من الجهل والسب والشتم ، أو يعتبر بحاله فيفعل ما فعله صاحبه ويأخذ فى الصوم .

المعنيين اه . وأما تكرير قوله إنى صائم كما تقدم فى باب فضل الصوم فليتأكد الانزجار منه أو بمن يخاطبه بذلك ، ونقل الزركشى أن المراد بقوله فليقل إنى صائم مرتين يقوله مرة بقلبه ومرة بلسانه فيستفيد بقلبه كف لسانه عن خصمه وبقوله بلسانه كف خصمه عنه ، وتعقب بأن القول حقيقة باللسان وأجيب بأنه لايمنع المجاز، وقوله قاتله يمكن حمله على ظاهره ، ويمكن أن يراد بالقتل لعن يرجع إلى معنى الشتم ، ولا يمكن حمل قاتله وشاتمه على المفاعلة لأن الصائم مأمور بأن يكف نفسه عن ذلك فكيف يقع ذلك منه ، وإنما المعنى إذا جاءه متعرضا لمقاتلته أو مشاتمته كأن يبدأه بقتل أو شتم اقتضت العادة أن يكافئه عليه فالمراد بالمفاعلة إرادة غير الصائم ذلك من الصائم ، وقد تطلق المفاعلة على التهيء لها ولو وقع الفعل من واحد ، وقد تقع المفاعلة بفعل الواحد كما يقال لواحد عالج الأمر وعافاه الله، وأبعد من حمله على ظاهره فقال: المراد إذا بدرت من الصائم مقابلة الشتم بشتم على مقتضى الطبع فلينزجر عن ذلك ويقول : إنى صائم ، ومما يبعده قوله فى الرواية الماضية فإن شتمه والله أعلم ، وفائدة قوله إنى صائم أنه يمكن أن يكف عنه بذلك فإن أصر دفعه بالأخف فالأخف كالصائل هذا فيمن يروم مقاتلته حقيقة ، فإن كان المراد بقوله قاتله شاتمه فالمراد من الحديث أنه لايعامله بمثل عمله بل يقتصر على قوله إنى صائم، اه ١٢ .

(باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة[١])

العزوبة[١] دفع لما يتوهم أن الصوم لا بد وأن يكون خاليا عن منفعة أخرى دينية أو دنيوية، فإن المقصود إرضاؤه تعالى ولا يكون مخلصا فيه إذا ترقب فيه حظا آخر . وحاصل الدفع أن الغرض المترتب عليه إذا كان دينيا فلا يضر قصده إياه لما أن العصمة من الزنا وغيرها مما يترتب على الصوم لما كان المقصود منها بأسرها إرضاؤه سبحانه وتعالى، لم يكن ذلك القصد المتعلق بالصوم منافيا لغرض الصوم الأصلي .

قوله : (من صام يوم الشك) ولا يمكن الشك إلا عند عدم الرؤية فناسب الترجمة[٢] .

---

(١) اختلفت نسخ البخاري في هذه اللفظة ، ففي نسخة الحافظ العزبة فقال : بضم المهملة وسكون الزاي بعدها موحدة كذا لأبي ذر، ولغيره العزوبة بزيادة واو . والمراد بالخوف منها ما ينشأ عنها من إرادة الوقوع في العنت اه . وفي نسخة العيني العزوبة فقال : تضم العين والزاي ، قال الجوهري : العزوبة والعزبة الاسم ، وقال الكسائي: العزب: الذي لا أهل له ، والعزبة التي لا زوج لها ، وقال ابن الأثير : العزب البعيد من النكاح ، اه مختصر ١٢ .

(٢) وهذا واضح، قال العيني : مطابقة هذا الأثر للترجمة من حيث أن مقتضى معناها أن لا يصام يوم الشك لأنه صلى الله عليه وسلم علق الصوم برؤية الهلال فلا يصام الذي هو آخر شعبان إذا شك فيه هل هو من شعبان أو من رمضان، وصلة بكسر الصاد المهملة وفتح اللام المخففة على وزن عدة ، وقال بعضهم : على وزن عمر وليس بصحيح وهو ابن زفر بضم الزاي وفتح الفاء المخففة وفي آخره راء العبسي الكوفي يكنى أبا بكر ، ويقال أبا العلاء توفي في زمن مصعب

. . . .

ابن الزبير، وزعم ابن حزم أنه صلة بن أشيم وهو وهم ، وقد صرح بأنه صلة ابن زفر جميع من روى هذا مختصرا ، قلت: إن أراد العلامة العيني بقوله بعضهم الحافظ فالإيراد ليس بصحيح لأن الحافظ لم يقل لصلة إنه على وزن عمر بل قال لزفر ولفظه: أما صلة فهو بكسر المهملة وتخفيف اللام المفتوحة ابن زفر بزاى وفاء على وزن عمر كوفي عبسى بموحدة ومهملة ، ووهم ابن حزم فزعم أنه صلة ابن أشيم ، والمعروف أنه ابن زفر ، وكذا وقع مصرحا عند جمع ممن وصل هذا الحديث ، وقد وصله أبو داود والنسائى والترمذى وابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن أبي إسحاق عنه . ولفظه عندهم: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية فقال : كلوا فتنحى بعض القوم فقال : إني صائم ، فقال عمار : من صام يوم الشك إلى آخر ما بسط من الكلام على تخريج هذا الأثر وشواهده ، وقال أيضاً باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الخ هذه الترجمة لفظ حديث مسلم ، وذكر البخارى فى الباب أحاديث تدل على نفى صوم يوم الشك رتبها ترتيبا حسنا فصدرها بحديث عمار المصرح بعصيان من صامه. ثم بحديث ابن عمر من وجهين : أحدهما بلفظ فاقدروا له ، والآخر بلفظ فأكملوا العدة ثلاثين . وقصد بذلك بيان المراد من قوله فاقدروا له ثم استظهر بحديث ابن عمر أيضا الشهر هكذا وهكذا، ثم ذكر شاهدا من حديث أبي هريرة لحديث ابن عمر مصرحا بأن عدة ثلاثين المأمور بها تكون من شعبان ثم ذكر شاهدا لحديث ابن عمر فى كون الشهر تسعاً وعشرين من حديث أم سلمة مصرحا فيه بأن الشهر تسع وعشرون ومن حديث أنس كذلك اه مختصرا . قلت وعلى ما أفاده الحافظان تكون الترجمة من الأصل الحادى والعشرين إذ أراد بالترجمة نفى صوم يوم الشك ، فيكون الأثر مطابقا بلا مرية . ثم لا يذهب عليك أن المراد بصوم

قوله : (ولم يكن بين أذانهما إلا أن يرقى ذا) إلخ فإن كان الأمر كما قال المحشى[1] فذاك إن سلم أنهما لم يكن بين أذانيهما إلا هذا الفصل فقط فتوجيه

يوم الشك هو يوم الثلاثين من شعبان إذا لم ير الهلال فى ليلته سواء كانت السماء مصحية أو مغيمة عند الجمهور ، ومنهم الأئمة الثلاثة ، وللحنابلة فى ذلك ثلاث روايات بسطت فى الأوجز . والمشهور عندهم أن ذلك مقيد بحالة الصحو قال الموفق: النهى عن صوم يوم الشك محمول على حال الصحو ، وفى الروض المربع يجب صوم رمضان برؤية هلاله فإن لم ير الهلال مع صحو ليلة الثلاثين من شعبان أصبحوا مفطرين وكره الصوم لأنه يوم الشك المنهى عنه ، وإن حال دونه أى دون هلال رمضان بأن كان فى المطلع ليلة الثلاثين من شعبان غيم أو قتر: أى غبرة ،وكذا دخان، فظاهر المذهب يجب صومه حكما ظنيا احتياطا بنية رمضان ، قال فى الإنصاف : هو المذهب عند الأصحاب ونصروه وصنفوا فيه التصانيف وردوا حجج المخالف ، قالوا ونصوص أحمد تدل عليه اه مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) إذ قال سياق الحديث يقتضى أن بين أذان بلال وطلوع الفجر زمانا طويلا فكيف يقول لم يكن بين أذانيهما الخ. أجيب بأن معنى بين أذانيهما أى بين نزول بلال وصعود ابن أم مكتوم، كذا فى التنقيح ، وقال القارى فى المرقاة: قال العلماء معناه أن بلالا كان يتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه، ثم يرقب الفجر فإذا قارب طلوعه نزل اه . قال الحافظ قوله : قال القاسم الخ ، وفى هذا تقييد لما أطلق فى الروايات الأخرى من قوله: «إن بلالا يؤذن بليل» ولا يقال إنه مرسل لأن القاسم تابعى فلم يدرك القصة لأنه ثبت عند النسائى والطحاوى عن عبدالله ابن عمر عن القاسم عن عائشة فذكر الحديث،قالت ولم يكن بينهما إلخ. وعلى هذا فمعنى قوله فى رواية البخارى:قال القاسم.أى فى روايته عن عائشة، وفيه حجة لمن

الرواية يمكن أيضا بأن أذان بلال كان فيه ترسل وتمهل فأمرهم النبي صلى الله

ذهب إلى أن الوقت الذى يقع فيه الأذان قبل الوقت هو وقت السحور، وهو أحد الأوجه فى المذهب واختاره السبكى وكلام ابن دقيق العيد يشعر به، فإنه قال بعد أن حكاه يرجح هذا بأن قوله « إن بلالا ينادى بليل» خبر يتعلق به فائدة للسامعين قطعا ، وذلك إذا كان وقت الأذان مشتبها محتملا لأن يكون عند طلوع الفجر ، فبين صلى الله عليه وسلم أن ذلك لا يمنع الأكل والشرب ، بل الذى يمنعه طلوع الفجر الصادق ، قال : وهذا يدل على تقارب وقت أذان بلال من الفجر ، ويقويه أيضا ما تقدم - أى فى الفتح - من أن الحكمة فى مشروعيته التأهب لإدراك الصبح فى أول وقتها ، وصحح النووى فى أكثر كتبه أن مبدأه من نصف الليل الثانى، وأجاب عن الحديث فى شرح مسلم فقال : قال العلماء معناه أن بلالا كان يؤذن ويتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه، فإذا قارب طلوع الفجر نزل فأخبر ابن ام مكتوم فيتأهب بالطهارة وغيرها، ثم يرقى ويشرع فى الأذان مع أول طلوع الفجر . وهذا مع وضوح مخالفته لسياق الحديث يحتاج إلى دليل خاص كما صححه حتى يسوغ له التأويل ووراء ذلك أقوال أخرى معروفة فى الفقهيات، واحتج الطحاوى لعدم مشروعية الأذان قبل الفجر بقوله : لما كان بين أذانيهما من القرب ما ذكر فى حديث عائشة ثبت أنهما كانا يقصدان وقتا واحدا وهو طلوع الفجر فيخطئه بلال ويصيبه ابن أم مكتوم، وتعقب بأنه لو كان كذلك لما أقره النبى صلى الله عليه وسلم مؤذنا واعتمد عليه ولو كان كما ادعى لكان وقوع ذلك منه نادرا، وظاهر حديث ابن عمر يدل على أن ذلك عادته اه مختصراً . وأجاب العينى عما أورد الحافظ على الطحاوى بقوله قلت: ولو اعتمد عليه فى أذان الفجر لكان لم يقل: لا يغرنكم أذان بلال. وتقريره صلى الله عليه وسلم إياه على ذلك لم يكن إلا لمعنى بينه فى الحديث. وهو تنبيه النائم، ورجع القائم لمعان مقصودة فى ذلك اه ١٢ .

عليه وسلم بالأكل والشرب حين يستمعون أذانهم[١] إلى أن يختمه فيؤذن بعده ابن أم مكتوم ونهاهم أن ينتهوا عن الأكل والشرب على فور ماسمعوا منه كلمة الله أكبر والفراغ من الأكل فى مقدار وقت الأذان غير متعسر لاسيا لهؤلاء الكرام المقلين من الطعام .

(باب تعجيل السحور)

وفى بعض النسخ باب تأخير السحور والحجة على الأولى[٢] تعجيل سهل.

(١) كذا فى الأصل، والظاهر أنه سبقةقلم والصواب أذانه، وما أفاده الشيخ قدس سره من هذا التوجيه لطيف خال عن الإشكالات المتقدمة ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وأجودمما قالت الشراح،قال الحافظ قوله : باب تعجيل السحور ، أى الإسراع بالأكل إشارة إلى أن السحور كان يقع قرب طلوع الفجر ، وروى مالك عن عبد الله بن أبى بكر عن أبيه كنا ننصرف أى من الصلاة فنستعجل بالطعام مخافةالفجر ،قال ابن بطال :ولو ترجم له بباب تأخير السحور لكان حسنا ، وتعقبه مغلطاى بأنه وجد فى نسخة أخرى من البخارى « باب تأخير السحور »ولم أر ذلك فى شىء من نسخ البخارى التى وقعت لنا ، وقال الزين بن المنير : التعجيل من الأمور النسبية فإن نسب إلى أول الوقت كان معناه التقديم ، وإن نسب إلى آخره كان معناه التأخير ، وإنما سماه البخارى تعجيلا إشارة منـــه إلى أن الصحابى كان يسابق بسحوره الفجر عند خوف طلوعه وخوف فوات الصلاة بمقدار ذهابه إلى المسجد اهـ . قلت:لم أتحصل ما أفاده لأن الصحابى رضى الله تعالى عنه لم يكن يسابق بسحوره الفجر ، بل كان سرعته لإدراك السحور مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو نص الحديث على النسخة التى بأيدينا، نعم يصح ذلك على النسخة التى فيها أدرك السجود قال العينى:قوله أدرك السحور، كذا هو فى رواية الكشميهنى والنسفى ، وفى رواية الجمهور: إن أدرك السجود ويؤيده أن فى الرواية

فى سحوره(١) حيث تسحر قبله صلى الله عليه وسلم فلم ينهه عن ذلك ولما جاز التعجيل ساعة جاز ساعات لعدم المفرق وحصول المقصود وهو التقوى على

التى مضت فى المواقيت إن أدرك صلاة الفجر وفى رواية الإسماعيلى صلاة الصبح، وفى رواية صلاة الغداة اهـ. وترجم العينى فى شرحه باب تأخير السحور ثم قال: أى هذا باب فى بيان حكم تأخير السحور إلى قرب طلوع الفجر ، وفى كثير من النسخ « باب تعجيل السحور» أى الإسراع خوفا من طلوع الفجر فى أول الشروع ، وقال ابن بطال : ولو ترجم له باب تأخير السحور لكان حسنا ، وقال صاحب التلويح : وكأنه لم ير مافى نسخة أخرى صحيحة من كتاب الصحيح باب تأخير السحور، وقال بعضهم لم أر ذلك فى شيء من النسخ، قلت ليت شعرى هل أحاط هو بجميع نسخ البخارى فى أيدى الناس وفى البلاد وعدم رؤية ذلك لا يستلزم العدم اهـ. وقد عرفت من ذلك كله أن توجيه الشيخ قدس سره مبنى على سياق الرواية التى فى نسختنا بلفظ: أن أدرك السحور مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا السياق فتوجيه الشيخ قدس سره واضح وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف لأن من دأب البخارى المعروف الاستدلال بكل المحتمل كما تقدم فى الأصل السادس عشر ، فكيف الاستدلال بالألفاظ المختلفة فى الروايات، وعلى هذا فالغرض من الترجمة الآتية «باب قدركم بين السحور إلخ» بيان منتهى التأخير، ولا يبعد أن يكون الغرض من باب تعجيل السحور جواز التعجيل بفعل الصحابى وتقريره صلى الله عليه وسلم، والغرض من باب قدركم بين السحور إلخ أفضلية التأخير بفعله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى هذا التقرير هو الظاهر ، وهو الأوجه عندى كما تقدم ، وما حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره يقارب كلام الشراح إذ قال قوله : تعجيل السحور بأن يؤخر السحور ثم يعجل إليه

العبادات فى النهار حتى لا يضعفه الصوم ، وأما على النسخة الثانية فالحجة تسحره صلى الله عليه وسلم حيث كان متراخيا .

قوله : (إنى أظل أطعم وأسق) ولكنه لاينافى الوصال لأن المفطر إنما هو الأكل من فمنا هذا والأكل ثمة إن كان على حقيقته[1] الظاهرة فهى الروح لأن ثمار الجنة لاتؤكل من تلك الأجساد .

لضيق ؛ وكان سهل رضى الله عنه يؤخر السحور، ثم يعجل إليه ليدرك السحور مع النبى صلى الله عليه وسلم أيضا ، وكان بين سحور النبى صلى الله عليه وسلم وبين الفجر قدر خمسين آية ، وهذا هو المعنى للتعجيل اه . وهذا المعنى اختار السندى إذ قال: باب تعجيل السحور وفى بعض الأصول الصحيحة تأخير السحور وهو ظاهر، وعلى الأول المعنى التعجيل فى أكله خوفا من طلوع الفجر بسبب كثرة التأخير ، ١٢.

(١) اختلف العلماء فى معنى هذا الحديث على أقوال بسطت فى الشروح لا سيما فى الفتح والعينى. وتلخيص البحث فى ذلك مافى الأوجز ولفظه: اختلفت المشايخ فى تأويله على أقوال مرجعها قولان: أحدهما أنه على ظاهره وأنه يؤتى على الحقيقة بطعام وشراب يتناولهما فيكون ذلك تخصيص كرامة لا شركة فيها لأحد من أصحابه ، واختلف أصحاب هذه المقالة فى أن يؤتى فى ليالى رمضان كما يدل عليه روايات: إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقينى ، وقيل فى نهار رمضان لما ورد فى بعض ألفاظه: إنى أظل عند ربى، وظل إنما يقال فيمن فعل الشىء نهارا ، قال الحافظ : أكثر الروايات بلفظ أبيت وكأن بعض الرواة عبر بأظل نظراً إلى اشتراكهما فى مطلق الكون ، ورد صاحب المفهم على هذا القول بأنه لو كان كذلك لما صدق عليه قولهم إنك تواصل ، وبنحو ذلك رد عليه الموفق إذ قال قوله : أطعم وأسق: يحتمل أنه يريد أنه يعان على الصيام

. . . .

ويغنيه الله تعالى عن الطعام والشراب بمنزلة من طعم وشرب ، ويحتمل أنه أراد: إنى أطعم وأسقى حقيقة حملا للفظ على حقيقته ، والأول أظهر بوجهين أحدهما أنه لو طعم وشرب حقيقة لم يكن واصلا ، وقد أقرهم على قولهم إنك تواصل ، والثانى أنه قد روى بلفظ أظل، وهذا يقتضى أنه فى النهار ، ولا يجوز الأكل فى النهار له ولا لغيره ا هـ . وأجاب عنه ابن المنير بأن الذى يفطر شرعا إنما هو الطعام المعتاد ، وأما الخارق للعادة كالمحضر من الجنة فعلى غير هذا المعنى وليس تعاطيه من جنس الأعمال ، وقيل : كان يؤتى فى المنام فيستيقظ وهو يجد الرى والشبع، حكاه الزرقانى. وثانيهما وهو قول الجمهور إنه مجاز، واختلفوا فيه أيضا على أقوال الأول أنه مجاز عن لازم الطعام والشراب ، وهو القوة فكأنه قال : يعطينى قوة الآكل والشارب بلا شبع ولا رى بل مع الجوع والظمأ، واقتصر على هذا القول ابن العربى ، وحكى الرافعى عن المسعودى أنه أصح ما قيل فيه ، والثانى أنه تعالى يخلق فيه من الشبع والرى ما يغنيه عن الطعام والشراب فلا يحس بجوع ولا عطش والفرق بين هذين القولين ظاهر بأن فى القول الثانى تحصل القوة مع الشبع والرى وتعقب عليهما القرطبى بأنه يبعدهما النظر إلى حاله صلى الله عليه وسلم ، فإنه كان يجوع أكثر مما يشبع، ويربط على بطنه الحجارة ، وتمسك ابن حبان بهذه الأحاديث على تضعيف أحاديث شد الحجر على بطنه صلى الله عليه وسلم كما سيأتى قريبا ، والقول الثالث ما قاله النووى فى شرح المهذب وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف معناه محبة الله تعالى تشغلنى عن الطعام والشراب ، والحب البالغ يشغل عنهما ، وإليه جنح ابن القيم فقال : الثانى أن المراد به ما يغذيه الله تعالى من المعارف وما يفيض على قلبه من لذة مناجاته وقرة عينه بقربه وتنعمه بحبه والشوق إليه وتوابع

. . . .

ذلك من الأحوال التى هى غذاء القلوب ، وقد يقوى هذا الغذاء حتى يغنى عن غذاء الأجسام مدة من الزمان كما قيل :

لها أحاديث من ذكراك تشغلها عن الشراب وتلهيها عن الزاد

ومن له أدنى تجربة بالعشق يعلم استغناء الجسم بغذاء القلب والروح عن كثير من الغذاء الحيوانى ولا سيما المسرور الظافر بمطلوبه ، الذى قرت عينه بمحبوبه ، وتنعم بقربه وألطاف محبوبه وهداياه تصل إليه كل وقت ، ومحبوبه حفى به مكرم له غاية الإكرام مع المحبة التامة له ، أفليس فى هذا أعظم غذاء لهذا المحب فكيف بالحبيب الذى لا شىء أجل منه ولا أعظم ولا أجمل ولا أكمل ولا أعظم إحسانا إذا امتلأ قلب المحب بحبه وملك حبه بجميع أجزاء قلبه وجوارحه اه مختصرا . قلت وهذا المعنى لا ينكره أحد له ذوق بالمحبة كما قال ابن القيم وهو شائع عند أهل الفن كما قيل : —

وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب

انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد أجاد شيخ مشايخنا الشاه إمداد الله المهاجر المكى قدس سره :

أجى جسكى هو دل بين درد ألفت اسى كب هوتى خواب خوركى فرصت
اتها جهاتى مين دله دردعشق جس كى اسى يهر نيندكس كى بهوك كسكى

ثم يشكل على أحاديث الوصال بما أخرجه الترمذى فى الشمائل وغيره عن أبى طلحة شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجوع ورفعنا عن بطوننا عن حجر حجر فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بطنه الحجرين ، قال المناوى رفع صلى الله عليه وسلم الحجرين ليعلم صحبه أن ليس عنده ما يستأثر به عليهم ، لا أنه فعل ذلك من شدة الجوع ، فإنه كان يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ويدل لذلك ما جاء عن جمع أنه صلى الله عليه وسلم كان مع ذلك

. . . .

لا يتبين عليه أثر الجوع أصلا، بل كان متين القوة جدا وبهذا التقرير يعلم أنه، لاضرورة بل ولاملجأ إلى ما سلكه ابن حبان من إنكار أحاديث وضع الحجر رأسا فى قوله: إنها باطلة لخبر الوصال، قال الحافظ : وقد أكثر الناس من الرد عليه اه. وجمع بينهما القارى بأن عدم الجوع خاص بالمواصلة فإذا واصل يعطى قوة الآكل والشارب، قلت : ووجه الجمع بينهما بوجوه أخر، والأوجه عندى ماتقدم أن كثرة الالتذاذ فى حالة الوصال يغنى عن الالتفات إلى الجوع وغيره، ولا يدرك ذلك إلا من ظفر بالمحبة أذاقنى الله شراب حبه، اه مختصرا من الأوجز. وبسط الحافظ فى إيراد ابن حبان والجواب عنه، وقال: قد أكثر الناس من الرد عليه وأبلغ مايرد عليه به أنه أخرج فى صحيحه من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهاجرة فرأى أبابكر وعمر فقال ما أخرجكما قالا ما أخرجنا إلا الجوع، فقال: وأنا والذى نفسى بيده ما أخرجنى إلا الجوع، الحديث إلى آخر ما بسط فى الفتح، ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث باب بركة السحور من غير إيجاب، لأن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه واصلوا ولم يذكر السحور، وقال الزين بن المنير : الاستدلال على الحكم إنما يفتقر إليه إذا ثبت الاختلاف أو كان متوقعا، والسحور إنما هو أكل للشهوة وحفظ القوة، لكن لما جاء الأمر به احتاج أن يبين أنه ليس على ظاهره من الإيجاب، وكذا النهى عن الوصال يستلزم الأمر بالأكل قبل طلوع الفجر اه. وتعقب بأن النهى عن الوصال إنما هو أمر بالفصل بين الصوم والفطر فهو أعم من الأكل آخر الليل فلا يتعين السحور، وقد نقل ابن المنذر الإجماع على ندبية السحور. وقال ابن بطال : فى هذه الترجمة غفلة من البخارى، لأنه قد أخرج بعد هذا حديث أبى سعيد: «أيكم أراد أن يواصل فليواصل إلى السحر» فجعل غاية الوصال السحر وهو وقت السحور قال : والمفسر يقضى على المجمل اه. وقد تلقاه جماعة

. . . .

بعده بالتسليم، وتعقبه ابن المنير فى الحاشية بأن البخارى لم يترجم على عدم مشروعية السحور وإنما ترجم على عدم إيجابه وأخذ من الوصال أن السحور ليس بواجب وحيث نهاهم النبى صلى الله عليه وسلم عن الوصال لم يكن على سبيل تحريم الوصال وإنما هو نهى إرشاد لتعليله إياه بالإشفاق عليهم، وليس فى ذلك إيجاب للسحور، ولما ثبت أن النهى عن الوصال للكراهة فضد نهى الكراهة الاستحباب فثبت استحباب السحور كذا قال، والذى يظهر لى أن البخارى أراد بقوله: لأن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه واصلوا الخ، الإشارة إلى حديث أبى هريرة الآتى بعد خمسة وعشرين بابا ففيه بعد النهى عن الوصال أنه واصل بهم يوما ثم يوما ثم رأوا الهلال فقال: «لو تأخر لزدتكم»، فدل ذلك على أن السحور ليس بحتم إذ لو كان حتما ما واصل بهم فإن الوصال يستلزم ترك السحور سواء قلنا الوصال حرام أو لا، اه ملخصا من الأوجز. وقال العينى: مطابقته للجزء الثانى للترجمة وهو قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه واصلوا الخ اه. ثم اختلف العلماء فى حكم الوصال كما بسطت فى الأوجز فذهب أحمد وإسحق وجماعة من المالكية إلى جوازه إلى السحر. وفى الروض المربع يكره الوصال ولا يكره إلى السحر، وتركه أولى، وقال الحافظ: وهذا الوصال لا يترتب عليه شىء مما يترتب على غيره لأنه فى الحقيقة بمنزلة عشاء يؤخره، وقال الموفق: الوصال وهو أن لا يفطر بين اليومين بأكل ولا شرب مكروه فى قول أكثر أهل العلم، وروى عن ابن الزبير أنه كان يواصل اقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم، ولنا ما روى عن ابن عمر من النهى عن ذلك وهو يقتضى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك، وإذا ثبت هذا فالوصال غير محرم، وظاهر قول الشافعى إنه محرم تقريرا لظاهر النهى، ولنا أن النهى إنما أتى به رحمة لهم ورفقا بهم لما روى ذلك عن عائشة. ولذا لم يفهم أصحاب رسول الله

(باب إذا نوى بالنهار)

ظاهره الرد على من اشترط(١) التبييت فى صوم الفرض ووجه الرد إطلاق اللفظ وعدم التقييد بصوم دون صوم ، وهذا إذا سلم أن صوم عاشوراء

صلى الله عليه وسلم التحريم بدليل أنهم واصلوه بعده، وذهب الجمهور إلى منعه واختلفوا فى المنع فقيل على التحريم وقيل على الكراهة التحريمية أو التنزيهية وهما وجهان للشافعية أصحهما عندهم أن الكراهة للتحريم ، وذهب أهل الظاهر إلى التحريم صرح به ابن حزم ، وصححه ابن العربى من المالكية ، قال الزرقانى : والنهى للكراهة عند مالك لمن قوى عليه وغيره ولو إلى السحر لعموم النهى ، وقيل للتحريم، وهو الأصح عند الشافعية، قال الحافظ : الراجح عند الشافعية التحريم، وفى شرح الإقناع الفطر بين اليومين واجب إذ الوصال حرام، وفى المراقى : كره صوم الوصال وهو أن لا يفطر بعد الغروب أصلا حتى يتصل صوم الغد بالأمس، وفى الدر المختار المكروه تنزيها كعاشوراء وصوم وصال اه . والجملة أن الوصال إلى السحر أخف عند الحنابلة وأشد عند المالكية وبين مسلكيهما مسلك الحنفية والشافعية كما أن الوصال بعدم الإفطار مطلقاً أشد عند الشافعية حتى رجحوا التحريم ، ومكروه عند غيرهم، انتهى ملخصا من الأوجز ١٢.

(١) اختلف العلماء فى مسألة النية للصوم كما بسطت فى الأوجز، قال الباجى : لا يصح صوم رمضان وغيره إلا بنية أى من الليل، هذا هو المشهور من المذهب، قال الزرقانى : هذا على مشهور المذهب لخبر « الأعمال بالنيات » وقياسا على الصلاة إذ فرضها ونفلها فى النية سواء ، وقيل يجوز فى النفل قبل الزوال ،وقال القارى : لا يصح الصوم بلا نية قبل الفجر فرضا كان أو نفلا عند ابن عمر ومالك وداود وغيرهم ، وذهب الباقون إلى جواز النفل بنية من النهار ، قال الموفق : لا يصح الصوم إلا بنية، إجماعا، فرضا كان أو تطوعا لأنه عبادة محضة

. . . .

فافتقر إلى النية كالصلاة ثم إن كان فرضا كصيام رمضان فى أدائه وقضائه ..... والنذر والكفارة اشترط أن ينويه من الليل عند إمامنا ومالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة : يجزىء صيام رمضان وكل صوم متعين بنية من النهار لحديث عاشوراء المتفق عليه ، ثم فى أى جزء من الليل نوى أجزأه ، ثم فعل بعد النية ما ينافى الصوم من الأكل والشرب أم لا ، واشترط بعض أصحاب الشافعى أن لا يأتى بعد النية بمناف للصوم ، واشترط بعضهم وجود النية فى النصف الأخير من الليل ، كما اختص به أذان الصبح والدفع من مزدلفة ، ولنا عموم قوله صلى الله عليه وسلم : « من لم يبيت الصيام من الليل » وصوم التطوع يجوز بنية من النهار عند إمامنا وأبى حنيفة والشافعى ، وقال مالك وداود : لا يجوز إلا بنية من الليل ، ثم فى أى وقت من النهار نوى أجزأه سواء فى ذلك ما قبل الزوال وبعده ، وهذا ظاهر كلام أحمد والخرقى ، واختار القاضى فى المحرر أنه لا تجزؤه النية بعد الزوال ، وهذا مذهب أبى حنيفة والمشهور من قولى الشافعى ، وإذا ثبت هذا فإنه يحكم له بالصوم الشرعى المثاب عليه من وقت النية فى المنصوص عن أحمد فإنه قال : من نوى فى التطوع من النهار كتب له بقية يومه وإذا أجمع من الليل كان له يومه : وهذا قول بعض أصحاب الشافعى ، وقال أبو الخطاب : يحكم له بذلك من أول النهار ، وهو قول بعض أصحاب الشافعى ، لأن الصوم لا يتبعض اهـ . والجملة ما قال ابن رشد : إن مالكا رأى أنه لا يجزىء الصيام إلا بنية قبل الفجر وذلك فى جميع أنواع الصوم ، وقال الشافعى : تجزىء النية بعد الفجر فى النافلة ولا تجزىء فى الفروض ، وقال أبو حنيفة : تجزىء بعد الفجر فى الصيام المتعلق وجوبه بوقت معين مثل رمضان ونذر أيام محدودة وكذلك فى النافلة ولا يجوز فى غيرها ، انتهى ملخصا من الأوجز ١٢ .

كان سنة كما تزعمه[1] الشافعية . وقد ثبت[2] أنه كان فرضا ثم نسخ ، وعلى هذا فاشتراط التبييت فى صوم الفرض مخالف لصريح النص .

---

(١) والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز إذ ذكر فيه عدة أبحاث نفيسة فى صوم عاشوراء ، وفيه الرابع: هل وجب صومه فى أول الإسلام أم لا؟ فقال أبو حنيفة : كان واجبا ، وهو المروى عن الإمام أحمد ، واختلف أصحاب الشافعى على وجهين ، أشهرهما أنه لم يزل سنة من حين شرع ولم يكن واجبا قط فى هذه الأمة ، والثانى كان واجباً كقول أبى حنيفة ، وهو مختار الحافظ فى الفتح وابن القيم فى الهدى كما سيأتى من كلامهما وبه جزم الباجى من المالكية ، وقال الموفق : واختلف فى صوم عاشوراء هل كان واجبا؟ فذهب القاضى إلى أنه لم يكن واجباً ، وقال : هذا قياس المذهب ، وروي عن أحمد أنه كان مفروضا لرواية عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم صامه وأمر بصيامه اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) وبسط فى الأوجز فى دلائل الحنفية فى إثبات ذلك ، وفيه بعد ذكر الروايات الواردة فى ذلك . قال الحافظ : ويؤخذ من مجموع الأحاديث أنه كان واجبا لثبوت الأمر بصومه ، ثم تأكد الأمر بذلك ثم زيادة التأكيد بالنداء العام ، ثم زيادته بأمر من أكل بالإمساك ثم زيادته بأمر الأمهات أن لا يرضعن فيه الأطفال ، وبقول ابن مسعود الثابت فى مسلم لما فرض رمضان ترك عاشوراء ، مع العلم بأنه ما ترك استحبابه بل هو باق فدل على أن المتروك وجوبه ، وأما قول بعضهم المتروك تأكد استحبابه والباقى مطلق استحبابه فلا يخفى ضعفه ، بل تأكد استحبابه باق ولا سيما مع استمرار الاهتمام به حتى فى عام وفاته صلى الله عليه وسلم حيث يقول : « لئن عشت لأصومن التاسع » ولترغيبه فى صومه وأنه يكفر سنة وأى تأكيد أبلغ من هذا ؟ اهـ .

. . . .

وبسط الكلام على هذا الشيخ ابن القيم فى الهدى ، وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم عاشوراء قبل أن ينزل فرض رمضان فلما نزل فرض رمضان تركه فهذا لا يمكن التخلص عنه إلا بأن صيامه كان فرضا قبل رمضان فحينئذ يكون المتروك وجوب صومه لاستحبابه ، ويتعين هذا ولا بد لأنه صلى الله عليه وسلم قال قبل وفاته بعام « لئن عشت إلى قابل لأصومن التاسع » وقال : « خالفوا اليهود وصوموا يوما قبله » الحديث ولا ريب فى هذا أن هذا كان فى آخر الأمر وفى أول الأمر كان يحب موافقة أهل الكتاب ويلزم من قال : إن صومه لم يكن واجبا أحد الأمرين : إما أن يقول بترك استحبابه ولم يبق مستحبا أو يقول قاله عبدالله بن مسعود برأيه ، وهذا بعيد فإنه صلى الله عليه وسلم حثهم على صومه واستمر عليه الصحابة إلى حين وفاته ، ولم يرد عنه حرف واحد بالنهى عنه فعلم أن الذى ترك وجوبه لا استحبابه إلى آخر ما بسطه ابن القيم ، اه مختصرا من الأوجز . وقد عرفت فيما سبق أنه ذكر فى الأوجز عدة أبحاث وفيها : الخامس فى حكم صومه الآن ، واختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال : الأول فرضيته باقية . قال عياض : كان بعض السلف يقول : كان فرضا وهو باق على فرضيته ولم ينسخ ، قال : وانقرض القائلون بهذا وحصل الإجماع على أنه ليس بفرض . الثانى مقابله وهو ما فى الفتح كان ابن عمر يكره قصده بالصوم ثم انقرض القول بذلك . والثالث ما وقع عليه الإجماع بعد هذين القولين وهو أنه سنة ، حكى عليه الإجماع ابن عبد البر والنووى والعينى والقاضى عياض وغيرهم من شراح الحديث مع اختلاف العلماء فى كراهية الانفراد بصومه وغير ذلك ، كما بسط فى الأوجز .

قوله : (وهو أعلم) يعنى بذلك أن الفضل هو الذى حدثنى بما أقوله من(١) أن الجنب يفطر فهو أعلم بالقصة ، وبمعنى ما روى والعهدة فى ذلك عليه لا علىّ وفى ذلك دلالة على أن الصحابة كثيراً ما كانوا يروون عن الصحابة(٢) ولا يصرحون بذلك فإن أبا هريرة لم يصرح أنه لم يسمعه منه صلى الله عليه وسلم إلا إذا أورد عليه فكذلك فى كثير من الروايات يسمعها بعضهم من بعض ثم لا ينسبونها إلا إليه صلى الله عليه وسلم فلا يبعد أن يكون ما رواه أبو هريرة .

---

(١) كانت المسألة خلافية شهيرة فى السلف كما بسط فى الأوجز مفصلا لكن انقرض الخلاف وأجمع العلماء على جواز الصوم لمن أصبح جنبا ففى الأوجز اختلف السلف فى هذه المسألة على أقوال كثيرة لكن الجمهور وفقهاء الأمصار على الجواز فصارت المسألة كالإجماعية بعد ما كانت كثيرة الاختلاف ، وذكر العلامة العينى فيها سبعة أقوال: الأول لا يصح صوم من أصبح جنبا مطلقا. الثانى لتفرقة بين أن يؤخر الغسل عالما بجنابته عمداً فلا يصح وإلا صح. الثالث التفرقة بين الفرض والنفل فلا يجزيه فى الفرض ويجزيه فى النفل . الرابع أن يتم صومه ذلك ويقضيه . الخامس أنه يستحب القضاء فى الفرض دون النفل . السادس أنه لا يبطل صومه إلا أن تطلع عليه الشمس قبل أن يغتسل ويصلى فيبطل صومه. قاله ابن حزم ، بناء على مذهبه أن المعصية عمدا تبطل الصوم وتركنا أسماء قائليها اختصارا . ذكر بعضها فى الأوجز . السابع أن الصوم صحيح مطلقا فرضا كان أو تطوعا أخر الغسل عن طلوع الفجر عمدا أو لنوم أو لنسيان لعموم الحديث، وبه قال جمهور الفقهاء منهم الأئمة الأربعة حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء كما بسط فى الأوجز ١٢ .

(٢) وهذا معروف فإن مرسلات الصحابة شهيرة ١٢ .

فى باب الكلام(١) فى الصلاة كذلك ثم الذى يجتمع(٢) به الروايات أن يقال
إن النبى صلى الله عليه وسلم كان قصد أن من أصبح وهو مشتغل فيما يتحصل

---

(١) أى فى روايات قصة ذى اليدين فى السهو فى الصلاة ١٢

(٢) اختلفوا فى وجوه الجمع بين الروايتين. قال الحافظ: فى الفتح حمل القائلون بفساد صيام الجنب حديث عائشة على أنه من الخصائص النبوية أشار إلى ذلك الطحاوى بقوله: وقال آخرون يكون حكم النبى صلى الله عليه وسلم على ماذكرت عائشة وحكم الناس على ماحكى أبو هريرة، وأجاب بأن الخصائص لاتثبت إلا بالدليل، وبأنه قد ورد صريحا مايدل على عدمها، وترجم بذلك ابن حبان فى صحيحه حيث قال: ذكر البيان بأن هذا الفعل لم يكن المصطفى مخصوصا به ثم أورد ماأخرجه مسلم والنسائى وغيرهما عن عائشة أن رجلا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يارسول الله تدركنى الصلاة وأنا جنب أفأصوم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأنا تدركنى الصلاة وأنا جنب فأصوم، فقال لست مثلنا يارسول الله قد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر فقال والله إنى لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى، وذكر ابن خزيمة أن بعض العلماء توهم أن أبا هريرة غلط فى هذا الحديث ثم رد عليه بأنه لم يغلط بل أحال على رواية صادق إلا أن الخبر منسوخ لأن الله تعالى عند ابتداء فرض الصيام كان منع فى ليل الصوم من الأكل والشرب والجماع بعد النوم قال: فيتحمل أن يكون خبر الفضل كان حينئذ ثم أباح الله ذلك كله إلى طلوع الفجر، فكان للمجامع أن يستمر إلى طلوعه فيلزم أن يقع اغتساله بعد طلوع الفجر فدل على أن حديث عائشة ناسخ لحديث الفضل ولم يبلغ الفضل ولا أبا هريرة الناسخ، فاستمر أبو هريرة على الفتيا به ثم رجع عنه بعد ذلك لما بلغه، قال الحافظ: ويقويه أن فى حديث عائشة هذا مايشعر بأن ذلك كان بعد الحديبية، لقوله فيها

به الجنابة ويقضى شهوته من امرأته، فإنه لا يكون له صوم، ولكن الفضل فهم أن المقصود بقاء الجنابة واتصافه بها ولو من قبل، فروى حسب ما فهم ولم

« قد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر » وأشار إلى آية الفتح وهى نزلت عام الحديبية سنة ست وابتداء فرض الصيام كان فى السنة الثانية وإلى دعوى النسخ فيه ذهب ابن المنذر والخطابى وغير واحد وقرره ابن دقيق العيد بأن قوله تعالى: « أحل لكم ليلة الصيام الرفث » الآية يقتضى إباحة الوطء فى ليلة الصوم، ومن جملتها الوقت المقارن لطلوع الفجر، فيلزم إباحة الجماع فيه، ومن ضرورته أن يصبح فاعل ذلك جنبا ولا يفسد صومه فإن إباحة التسبب للشىء إباحة لذلك الشىء، قال الحافظ: وهذا أولى من سلوك الترجيح بين الخبرين كما تقدم من قول البخارى والأول أسند، وكذا قال بعضهم: إن حديث عائشة أرجح لموافقة أم سلمة لها على ذلك ورواية اثنين تقدم على رواية واحد، ولا سيما وهما زوجتان، وهما أعلم بذلك من الرجال، ولأن روايتهما توافق المنقول وهو ما تقدم من مدلول الآية، والمعقول وهو أن الغسل شىء وجب بالإنزال. وليس فى فعله شىء يحرم على صائم فقد يحتلم بالنهار فيجب عليه الغسل ولا يحرم عليه بل يتم صومه إجماعا فكذلك إذا احتلم ليلا، بل هو من باب الأولى وإنما يمنع الصائم من تعمد الجماع نهارا وهو شبيه بمن يمنع من التطيب وهو محرم، لكن لو تطيب وهو حلال ثم أحرم فبقى عليه لونه أو ريحه لم يحرم ذلك عليه، وجمع بعضهم بين الحديثين بأن الأمر فى حديث أبى هريرة أمر إرشاد إلى الأفضل فإن الأفضل أن يغتسل قبل الفجر فلو خالف جاز، ويحمل حديث عائشة على بيان الجواز، ونقل النووى هذا من أصحاب الشافعى، وفيه نظر، فإن الذى نقله البيهقى وغيره عن نص الشافعى سلوك الترجيح، وعن ابن المنذر وغيره سلوك النسخ، ويعكر على حمله على الإرشاد التصريح فى كثير من طرق حديث أبى هريرة بالأمر بالفطر وبالنهى عن الصيام

يكن ذلك مراداً له، ولعله صلى الله عليه وسلم كنى بذلك(١) فلم يعرض به ولم يصرح بالمقصود، فصارذلك أعون للفضل على مافهمه منه، والله أعلم.

قوله: (الأحمق لاحاجة له) أراد بالحمق جهله(٢) وعدم وقوفه على مايكون بين الرجال ونسائهم خاصة، لا أنه أحمق بالمعنى المتعارف العام لكل شيء.

فكيف يصح الحمل المذكور إذا وقع ذلك فى رمضان؟! وقيل هو محمول على من أدركه الفجر مجامعا فاستدام بعد طلوعه عالما بذلك، ويعكر عليه مارواه النسائى من طريق أبى حازم عن عبد الملك بن أبى بكر عن أبيه أن أبا هريرة كان يقول من احتلم وعلم باحتلامه ولم يغتسل حتى أصبح فلا يصوم، وحكى ابن التين عن بعضهم أنه سقط «لا» من حديث الفضل وكان فى الأصل من أصبح جنبا فى رمضان فلا يفطر، فلما سقط «لا» صار فليفطر، وهذا بعيد بل باطل لأنه يستلزم عدم الوثوق بكثير من الأحاديث وأنها يطرقها مثل هذا الاحتمال، وكأن قائله ماوقف على شيء من طرق هذا الحديث إلا على اللفظ المذكور اهـ مختصرا من الفتح.

(١) وبذلك جزم السندى إذ قال: قد يقال حديث عائشة فعل فلا يعارض القول لاحتمال الخصوص فى الفعل، فالوجه أن يقال ذلك إذا لم يمكن التوفيق وقد أمكن ههنا بأن يجعل حديث أبى هريرة كناية عن الجماع على ماهو دأب القرآن والسنة فى الكناية عن أمثال هذه الأشياء اهـ ١٢.

(٢) وهذا ظاهر ويدل عليه قوله: لا حاجة له فى النساء، وقال الحافظ: قوله وقال طاوس إلخ وصله عبد الرزاق فى تفسيره عن طاوس فى قوله تعالى: «غير أولى الإربة»، قال: هو الأحمق الذى ليس له فى النساء حاجة اهـ. واختلفت الروايات فى مسألة القبلة للصائم، ولذا اختلف العلماء فى ذلك سلفا وخلفا كما بسط فى الأوجز، وفيه قال أبو عمر: ممن كره القبلة للصائم: ابن مسعود، وابن عمر وغيرهما. وروى عن ابن مسعود أنه يقضى يوما: وروى عن ابن عباس أن

. . . .

عروق الخصيتين معلقة بالأنف فإذا وجد الريح تحرك وإذا تحرك دعى إلى ماهو أكثر من ذلك ، وقال عياض : منهم من أباحها على الإطلاق وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين وإليه ذهب أحمد وإسحاق وداود من الفقهاء ، ومنهم من كرهها على الإطلاق وهو قول مالك ، ومنهم من كرهها للشاب وأباحها للشيخ وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وحكاه الخطابي عن مالك ، ومنهم من أباحها في النفل ومنعها في الفرض ، وهي رواية ابن وهب عن مالك ، وقال النووي : إن حركت قبلة الشهوة فهي حرام على الأصح عند أصحابنا ، وقيل مكروه كراهة تنزيه ، وقال أصحابنا الحنفية في فروعهم لا بأس بالقبلة والمعانقة إذا أمن على نفسه أو كان شيخا كبيراً ، أو يكره له مس فرجها ، وعن أبي حنيفة يكره المعانقة والمصافحة والمباشرة بلا ثوب ، والتقبيل الفاحش مكروه وهو أن يمضغ شفتيها ، وعن ابن قتيبة أنه مال إلى أن القبلة تفسد الصوم ، وممن أفتى بإفطاره ابن شبرمة أحد فقهاء الكوفة ونقله الطحاوي عن قوم لم يسمهم ، وأباحها قوم مطلقا بل بالغ أهل الظاهر فاستحبوها ، وفي الروض المربع للحنابلة تكره القبلة ودواعي الوطء ، لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عنها شابا ورخصها للشيخ ، رواه أبو داود ، ثم قال الزرقاني : أجمعوا على أن من قبل وسلم لا شيء عليه ، فإن أمذى فكذلك عند الحنفية والشافعية وعليه القضاء عند مالك . وعن أحمد يفطر وإن أمنى فسد صومه اتفاقا ، وقال الموفق : إن أمنى أفطر بلا خوف وإن أمذى أفطر عندنا وعند مالك ، وقال أبو حنيفة والشافعي لا يفطر ، واللمس بالشهوة كالقبلة ، وقال الحافظ : اختلفوا فيما إذا باشر أو قبل أو نظر فأنزل أو أمذى . فقال الكوفيون والشافعي يقضي إذا أنزل في غير النظر ولا قضاء في الإمذاء ، وقال مالك وإسحاق : يقضي في كل ذلك ويكفر إلا في الإمذاء فيقضي فقط ، وما قال الموفق : إن

(باب اغتسال الصائم(١))

قبل فأنزل أفطر بلا خوف فيه نظر، فقد حكى ابن حزم أنه لا يفطر ولو أنزل، وقوى ذلك، وذهب إليه، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « باب اغتسال الصائم » ، أى بيان جوازه ، قال الزين بن المنير : أطلق الاغتسال ليشمل الأغسال المسنونة والواجبة والمباحة وكأنه يشير إلى ضعف ما روى عن على رضى الله تعالى عنه من النهى عن دخول الصائم الحمام، أخرجه عبدالرزاق وفى إسناده ضعف واعتمده الحنفية فكرهوا الاغتسال للصائم اهـ . وتعقبه العينى إذ قال هذا غير صحيح على إطلاقه، لأنه رواية عن أبى حنيفة غير معتمد عليها، والمذهب المختار أنه لا يكره ، ذكره الحسن عن أبى حنيفة، نبه عليها صاحب الواقعات وذكر فى الروضة وجوا مع الفقه لا يكره الاغتسال وبل الثوب وصب الماء على الرأس للحر ، وروى أبوداود بإسناد صحيح عن بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال : لقد رأيت النبى صلى الله عليه وسلم بالعرج يصب على رأسه الماء وهو صائم من الحر أو العطش ، اهـ . وذكر شيخنا قدس سره فى البذل على حديث أبى داود المذكور قال فى البدائع : أما الاستنشاق والاغتسال وصب الماء على الرأس والتلفف بالثوب المبلول فقد قال أبو حنيفة : إنه يكره ، وقال أبو يوسف : لا يكره ، واحتج بحديث الباب ، ولأبى حنيفة أن فيه إظهار الضجر من العبادة والامتناع على تحمل مشقتها، وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على حال مخصوصة، أى حال خوف فوت الإفطار من شدة الحر اهـ . قلت : أو هو محمول على بيان الجواز كما أفاده والدى المرحوم فى تقرير أبى داود إذ قال : بيانا للجواز أو ضرورة العطش والذين كرهوه كرهوا لعلة أخرى اهـ . ثم قال الشيخ فى البذل وقول أبى يوسف هو المفتى به، قال فى الدر المختار : وكذا لا تكره حجامة وتلفف بثوب مبتل ومضمضة

إنه لا يضر بصومه ، ودلالة الرواية عليه ظاهرة ، ولما لم ينتقض الصوم بغسل الجنابة لم ينتقض بغسله سوى ذلك، ثم إن الآثار[1] التي ذكرها ههنا تدل على الترجمة بنوع من القياس، ودلالة النص فإن إلقاء الثوب المبلول[2] على الجسم

واستنشاق للتبرد عند الثانى وبه يفتى اه . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) قال الحافظ فى الفتح : قال ابن المنير الكبير: أراد البخارى الرد على من كره الاغتسال للصائم لأنه إن كرهه خشية وصول الماء حلقه فالعلة باطلة بالمضمضة والسواك وبذوق القدر ونحو ذلك . وإن كرهه للرفاهية فقد استحب السلف للصائم الترفه والتجمل بالترجل والادهان والكحل ونحو ذلك ، فلذلك ساق هذه الآثار فى الترجمة اه . وذكره العينى بلفظ قيل، بدون النسبة إلى ابن المنير ثم قال : قلت هذا أقرب إلى القبول ولكن تحقيقه أن يقال إن بالاغتسال يحصل التطهر والتنظف للصائم وهو فى ضيافة الله تعالى ينتظر المائدة ، ومن حاله هذه يحسن له التطهر والتنظف والتطيب وهذه تحصل بالاغتسال والادهان والترجل اه . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لما كان فى الاغتسال وصول أثر الماء إلى الباطن بالمسامات أراد البخارى بهذه الآثار أن وصول أثر شئ بالمسامات لا يضر الصائم، وعلى هذا تطابق الآثار كلها بالترجمة ظاهر، وهذا هو الذى أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله مظنة نفوذ الشيء إلخ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى أثر ابن عمر. قال الحافظ : وصله المصنف فى التاريخ وابن أبى شيبة ، ومناسبته للترجمة من جهة أن بلل الثوب إذا طالت إقامته على الجسد حتى جف ينزل ذلك منزلة الدلك بالماء ، وأراد البخارى بأثر ابن عمر هذا معارضة ما جاء عن إبراهيم النخعى بأقوى منه فإن وكيعا روى عن الحسن بن صالح عن المغيرة عنه أنه كان يكره للصائم بل الثياب اه . وقال العينى: مطابقته للترجمة

ودخول الحمام[١] وتطعم القدر[٢] والشيء

ظاهرة لأن الثوب المبلول إذا ألقي على البدن بل البدن فيشبه البدن الذي سكب عليه الماء، ثم تعقب على الحافظ بقوله وقال بعضهم: أراد البخاري بأثر ابن عمر هذا الخ هذا كلام صادر من غير تأمل، فإنه اعترف أن الذي رواه إبراهيم أقوى من الذي ذكره البخاري معلقا فكيف تصح المعارضة حينئذ، بل الذي يقال إنه أراد به الإشارة إلى ماروى عن ابن عمر من فعله ذلك، فافهم اه ١٢ ش.

(١) إشارة إلى أثر الشعبي قال الحافظ: وصله ابن أبي شيبة عن أبي إسحق قال: رأيت الشعبي يدخل الحمام وهو صائم، ومناسبته للترجمة ظاهرة اه. وهكذا قال العيني، وما أفاده الشيخ قدس سره كما سيأتي قريبا أن المراد بالحمام البارد لم أره في كلام أحد من الشراح، ولعله ذكره من احتياج الصائم إلى التبرد غالبا كما يشير إليه أثر ابن عمر والحسن وأنس ١٢ ش.

(٢) هو إشارة إلى أثر ابن عباس، قال الحافظ: قوله القدر بكسر القاف أي طعام القدر أو الشيء وصله ابن أبي شيبة بلفظ: لا بأس أن يتطاعم القدر، ورويناه في الجعديات بلفظ، لا بأس أن يتطاعم الصائم بالشيء، يعني المرقة ونحوها، ومناسبته للترجمة من طريق الفحوى لأنه إذا لم ينافي الصوم إدخال الطعام في الفم وتطعمه وتقريبه من الازدراد لم ينافه إيصاله الماء إلى بشرة الجسد من باب الأولى اه. وما عزاه الحافظ إلى الجعديات عزاه العيني إلى البيهقي ثم قال: وفي التوضيح وعندنا يستحب له أن يحترز عن ذوق الطعام خوف الوصول إلى حلقه، وقال الكوفيون: إذا لم يدخل حلقه لا يفطر وصومه تام، وهو قول الأوزاعي، وقال مالك: أكرهه ولا يفطر إن لم يدخل حلقه وهو مثل قولنا، وقال ابن عباس: لا بأس أن تمضغ الصائمة لصبيها الطعام، وهو قول الحسن والنخعي، وكرهه مالك والثوري والكوفيون إلا لمن لم يجد بدا من ذلك، وبه صرح أصحابنا،

والمضمضة(١) والتبرد والتدهن(٢)

وفى المحيط: يكره الذوق للصائم ولا بأس أن يذوق الصائم العسل والطعام ليشتريه ليعرف جيده ورديئه كيلا يغبن فيه متى لم يذقه وهو المروى عن الحسن البصرى، ولا بأس للمرأة أن تمضغ الطعام لصبيها إذا لم تجد منه بدا، اه مختصرا. وفى الدر المختار: وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر ككون زوجها أو سيدها سيء الخلق، وفى كراهته الذوق عند الشراء قولان، ووفق فى النهر بأنه إن وجد بدا ولم يخف غبنا كره وإلا لا، وهذا فى الفرض لا النفل، كذا قالوا: وفيه كلام لحرمة الفطر فيه بلا عذر على المذهب فتبقى الكراهة، اه مختصرا، وبسطه ابن عابدين ١٢.

(١) اشارة إلى أثر الحسن قال الحافظ: وصله عبد الرزاق بمعناه ووقع لبعضه فى حديث مرفوع أخرجه مالك وأبو داود عن بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال: رأيت النبى صلى الله عليه وسلم بالعرج يصب الماء على رأسه وهو صائم من العطش أو من الحر، ومناسبته للترجمة ظاهرة اه. وقال العينى: مناسبته للترجمة من حيث أن المضمضة جزء من الغسل اه، وقال الموفق: لا يفطر بالمضمضة بغير خلاف سواء كان فى الطهارة أو غيرها، وقد روى عن ابن عمر أنه سأله عن القبلة للصائم فقال النبى صلى الله عليه وسلم: «أرأيت لو تمضمضت» الحديث رواه أبو داود، ولأن الفم فى حكم الظاهر لا يبطل الصوم ثم قال: أما المضمضة لغير الطهارة إن كان عابثا أو تمضمض من أجل العطش كره اه مختصرا ١٢.

(٢) هذا إشارة إلى أثر ابن مسعود. وقال الزين بن المنير: مناسبته للترجمة من جهة أن الادهان من الليل يقتضى استصحاب أثره فى النهار وهو مما يرطب الدماغ ويقوى النفس، فهو أبلغ من الاستعانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار ثم يذهب أثره، قال الحافظ وله مناسبة أخرى، وذلك أن المانع من الاغتسال لعله سلك به مسلك استحباب التقشف فى الصيام، كما ورد مثله فى الحج، والادهان

تقحم الإناء(١) المملوء ماء، والاستياك(*) والكحل(٢) لما جاز للصائم وهي

والترجل في مخالفة التقشف كالاغتسال اه . وقال العيني : ذكر في وجه مطابقته للترجمة وجوه : الأول أن الادهان من الليل يقتضي استصحاب أثره في النهار وهو مما يرطب الدماغ فهو أبلغ من الاستعانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار ، قلت: وهذا بعيد جداً لأن الأدهان في نفسها متفاوتة وما كل دهن يرطب الدماغ ، بل فيها ما يضره، يعرفه من ينظر في علم الطب، وقوله أبلغ من الاغتسال إلخ غير مسلم لأن الاغتسال بالماء لتحصيل البرودة . والدهن يقوى الحرارة وهو ضد ذلك، فكيف يقول وهو أبلغ الخ ؟ اه الوجه الثاني : قال بعضهم : إن المانع من الاغتسال لعله سلك به مسلك استحباب التقشف في الصيام الخ ، قلت : هذا أبعد من الأول لأن الترجمة في جواز الاغتسال لا في منعه. فكيف يجعل الجواز مناسبا للمنع ؟ الوجه الثالث : ما قيل أراد البخاري الرد على من كره الاغتسال للصائم إلى آخر ما تقدم قريباً من كلام الحافظ عن ابن المنير الكبير ، وقول العيني : إنه قريب إلى القبول، ذكرته قريبا على قول الشيخ قدس سره ، ثم إن الآثار التي ذكرها إلخ ذكرته على رقم (١) ص ٣٥٧ — ١٢

(١) إشارة إلى أثر أنس ، قال الحافظ : أبزن — بفتح الهمزة وسكون الموحدة وفتح الزاي بعدها نون ـ حجر منقور شبه الحوض، وهي كلمة فارسية، فلذلك لم يصرفه ، وأتقحم فيه، أي أدخل . وهذا الأثر وصله قاسم بن ثابت في غريب الحديث له بلفظ « إن لي أبزن إذا وجدت الحر تقحمت فيه وأنا صائم » وكأن الأبزن كان ملآن ماء فكان أنس إذا وجد الحر دخل فيه يتبرد بذلك اه. وبسط العيني في معنى أبزن وضبطه ، وحكى فيه كسر الهمزة وضمها أيضاً ١٢.

(٢) قال الحافظ أما أنس فروى أبو داود في السنن من طريق عبيد الله ابن أبي بكر عن أنس أنه كان يكتحل وهو صائم ، ورواه الترمذي من طريق

(*) سيأتي الكلام عليه ١٢ ز .

مظنة لنفوذ الشيء إلى الباطن ، فأولى أن يجوز له الغسل ، فإن أمر الماء أخف، لا سيما إذا كان لا يستقر على البدن ، كما هو ظاهر في الغسل ، ثم الظاهر أن

أبي عاتكة وضعفه . وأما الحسن فوصله عبدالرزاق بإسناد صحيح عنه قال: لا بأس بالكحل للصائم. وأما إبراهيم فاختلف عنه فروى سعيد بن منصور عن القعقاع ابن يزيد سألت إبراهيم أن يكتحل الصائم ؟ قال: نعم ، قلت أجد طعم الصبر في حلق ، قال ليس بشيء . وروى أبو داود كان ابراهيم يرخص أن يكتحل الصائم بالصبر ، وروى ابن أبي شيبة عن إبراهيم قال: لا باس بالكحل للصائم مالم يجد طعمه ، اه مختصرا. وبسط العلامة العيني في الروايات المرفوعة المختلفة في مسألة الكحل من الإباحة والمنع وبسط الكلام عليها، ثم قال وأما حكم المسألة فقد اختلفوا فيه ولم ير الشافعي به بأسا سواء وجد طعم الكحل في الحلق أم لا، واختلف قول مالك فيه في الجواز والكراهية ، وذهب الثوري وأحمد وإسحاق إلى كراهة الكحل للصائم ، وحكى عن أحمد أنه إذا وجد طعمه في الحلق أفطر، وعن عطاء والحسن والأوزاعي وأبي حنيفة وغيرهم يجوز بلا كراهة، وأنه لا يفطر به سواء وجد طعمه أم لا ، وحكى عن سليمان التيمي وابن شبرمة وابن أبي ليلى وغيرهم أنهم قالوا: يبطل صومه ، وقال قتادة يجوز بالإثمد ويكره بالصبر ، وفي سنن أبي داود : عن الأعمش قال ما رأيت أحداً من أصحابنا يكره الكحل للصائم اه . وفي الدر المختار لا يكره دهن شارب ولا كحل ، قال ابن عابدين: ذكر في الإمداد أنه يؤخذ من هذا أنه لا يكره للصائم شم رائحة المسك والورد ونحوه مما لا يكون جوهراً متصلا كالدخان فإنهم قالوا لا يكره الاكتحال بحال وهو شامل للمطيب وغيره ولم يخصوه بنوع منه اه ١٢ .

الحمام المذكور فى أثر الشعبى أريد به البارد ، وقوله : فليصبح دهينا وجهه[١] أنه لو متقشفاً متقحلا، ظهر عليه صومه والأولى فيه الإخفاء .

وقوله : (يستاك أول النهار وآخره)[٢] رد على الشافعى فى كراهيته السواك بعد الزوال .

---

(١) ويؤيده مافى العينى ، وروى عن قتادة أنه قال يستحب للصائم أن يدهن حتى يذهب عنه غبرة الصوم اه ١٢ .

(٢) قال مالك فى الموطأ: إنه سمع أهل العلم لا يكرهون السواك للصائم فى رمضان فى ساعة من ساعات النهار ، لافى أوله ولا فى آخره ، قال ولم أسمع أحداً من أهل العلم يكره ذلك ولاينهى عنه ، وفى الأوجز : المسألة خلافية شهيرة ، واستحب أحمد وإسحاق ترك السواك لحديث الخلوف ، وقال العينى : اختلف العلماء فيه على ستة أقوال : الأول : لابأس به للصائم مطلقا قبل الزوال وبعده، يروى ذلك عن جماعة من الصحابة والتابعين بسط أسماءهم فى الأوجز والعينى ، وبه قال إبراهيم النخعى وابن سيرين وأبو حنيفة وأصحابه والثورى والأوزاعى، الثانى كراهته للصائم بعد الزوال واستحبابه قبله برطب أو يابس ، وهو قول الشافعى فى أصح قوليه . الثالث: كراهته بعد العصر فقط ، ويروى عن أبى هريرة . الرابع : التفرقة بين صوم الفرض وصوم النفل . فيكره فى الفرض بعد الزوال ولا يكره فى النفل، لأنه أبعد من الرياء ، وحكى عن أحمد بن حنبل والقاضى حسين من الشافعية ، الخامس : يكره بالرطب دون غيره سواء أول النهار وآخره وهو قول مالك وأصحابه ، وحكى عن بعض التابعين . السادس : كراهته للصائم بعد الزوال مطلقا ، وكراهته الرطب للصائم مطلقا ، وهو قول أحمد وإسحق اه . وذكر فى شرح الإحياء بعض المذاهب الأخر ، ذكر فى الأوجز، وذكر فيه الكلام الطويل على هذه المسألة والجواب عن حديث الخلوف ١٢ .

قوله : (قال أبو جعفر(١)) وهو من تلامذة البخارى أدخل الفربرى قول البخارى الذي أخبر به أبو جعفر فربريا ، ولم يكن البخارى أخبره بنفسه ، وحاصل كلامه هذا أن ثبوت الكفارة لما كان على خلاف القياس يقتصر

---

(١) هكذا فى نسخ البخارى الهندية التى بأيدينا ولم يذكر هذا القول فى نسخة من شروح البخارى والفتح والعينى والكرمانى والقسطلانى وغيرها ، لا فى المتون ولا فى الشروح ، ولم يتعرض لها أحد من الشراح ، ولا هذا الباب جدير لهذا القول، فإن حقه أن يذكر بعد بابين فى باب إذا جامع فى رمضان الخ ، ويشكل على هذا أيضا أنه نص فى عدم إيجاب الكفارة على المفطر بغير جماع، وقد قالت الشراح فى باب إذا جامع فى رمضان الخ إن ميل البخارى إلى إيجاب الكفارة ، قال ابن بطال : أشار بهذا الحديث إلى إيجاب الكفارة على من أفطر بأكل أو شرب قياسا على الجماع، والجامع بينهما انتهاك حرمة الشهر بما يفسد الصوم عمدا، وقرر ذلك الزين بن المنير بأنه ترجم بالجماع، لأنه الذى ورد فيه الحديث المسند، وإنما ذكر آثار الإفطار ليفهم أن الإفطار بالأكل والجماع بمعنى واحد، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن البخارى أشار بالآثار التى ذكرها إلى أن إيجاب القضاء مختلف فيه بين السلف إلى آخر ماذكره ، فهذا الكلام الذى حكى عن أبى جعفر ههنا ينافى ماحكوا عن البخارى من رأيه فى الباب المذكور فتأمل ، ويشكل عليه أيضا أنه قال ههنا : ألا ترى الأحاديث « لم يقضه وإن صام الدهر » بصيغة الجزم ، وبلفظ الأحاديث بالجمع وقال فى باب إذا جامع فى رمضان ويذكر عن أبى هريرة رفعه الخ ، بصيغة التمريض ، وقال الحافظ فى الفتح : قال الترمذى : سألت محمداً - يعنى البخارى - عن هذا الحديث فقال أبو المطوس : اسمه يزيد بن المطوس لا أعرف غير هذا الحديث ، وقال البخارى فى التاريخ تفرد أبو المطوس بهذا الحديث ولا أدرى سمع أبوه من أبى هريرة أم لا ، قال الحافظ : واختلف فيه

على مورد النص ، ولا يتجاوز إلى غيره مع أن القضاء[1] بمثل معقول ، فيكتفى بصوم فحسب ، وأما إدراك تلك[2] الفضيلة التى فاتته ، فإنه لا يمكن له أن

على حبيب بن أبى ثابت اختلافا كثيرا فحصلت فيه ثلاث علل الاضطراب والجهل بحال أبى المطوس ، والشك فى سماع أبيه من أبى هريرة ، وهذه الثالثة تختص بطريقة البخارى فى اشتراط اللقاء اه . وتقدم الكلام على أبى جعفر هذا فى باب تقبيل الحجر ١٢ .

(١) اختلفوا فى إيجاب القضاء مع الكفارة. فأوجبه الأئمة الأربعة والجمهور، وأسقطه بعضهم لأنه لم يرد فى خبر أبى هريرة ولا فى خبر عائشة ، وأجيب بأنه جاء من طرق يعرف بمجموعها أن لهذه الزيادة ، أى زيادة قوله صلى الله عليه وسلم « صم يوما مكان ما أصبت » أصلا يصلح الاحتجاج به عن الأوزاعى إن كفر بعتق أو إطعام قضى اليوم ، وإن صام شهرين دخل فيهما قضاء ذلك اليوم ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز من أقوال العلماء فى ذلك ١٢.

(٢) قال الحافظ : قال ابن المنير فى الحاشية ما محصله أن معنى قوله فى الحديث « لم يقض عنه صيام الدهر » أى لا سبيل إلى استدراك كمال فضيلة الأداء بالقضاء أى فى وصفه الخاص ، وإن كان يقضى عنه فى وصفه العام فلا يلزم من ذلك إهدار القضاء بالكلية اه . قال الحافظ : ولا يخفى تكلفه، وسياق أثر ابن مسعود الآتى يرد هذا التأويل ، وقد سوى بينهما البخارى اه . وذكر القسطلانى قول ابن المنير بأوضح منه إذ قال : قال ابن المنير يعنى أن القضاء لا يقوم مقام الأداء ولو صام عوض اليوم دهرا ، ويقابل بموجبه فإن الإثم لا يسقط بالقضاء، ولا سبيل إلى اشتراك القضاء والأداء فى كمال الفضيلة ، فقوله « لم يقضه صيام الدهر » أى فى وصفه الخاص به ، وهو الكمال وإن كان يقضى عنه فى وصفه العام المنحط عن كمال الأداء، هذا هو اللائق بمعنى الحديث ولا يحمل على نفى القضاء بالكلية،

يدركها وإن صام الدهر كما هو مصرح فى الرواية ، والجواب[1] أما أولا فبان وجوب الكفارة بالجماع ليس لخصوصية فى نفس الوقاع ، بل الكفارة[2] إنما وجبت لكون فعله جناية على الصوم ، وهى تشمل الكل من غير فصل

ولا تعهد عبادة واجبة مؤقتة لا تقبل القضاء إلا الجمعة لأنها لا تجتمع بشروطها إلا فى يومها وقد فات أو فى مثله ، وقد اشتغلت الذمة بالحاضرة فلا تسع الماضية اهـ قلت : وقد سبق إلى ذلك الإمام الطحاوى فى مشكله إذا ذكر حديث المجامع عن أبى هريرة بزيادة «اقض يوما مكانه» ، ثم ذكر حديث أبى المطوس «لم يقض عنه ولو صام الدهر» ، ثم قال : إن هذا الحديث غير مخالف للحديث الأول لأن الحديث الأول فيه ذكر القضاء ، وفى هذا الحديث أنه لا يدرك صوم الدهر عن ذلك اليوم صومه ، لو كان صيامه فى غير ذلك اليوم ، كما يكون من ترك صلاة من صلوات فى غير عذر حتى فاته وقتها واجبا عليه قضاؤها غير مصيب بقضائها ما يصيبه لو كان صلاها فى وقتها ، فمثل ذلك المفطر فى رمضان مأمور بالقضاء غير مدرك بذلك القضاء ما كان يصيبه لو صامه فى عينه ، فبان بحمد الله ونعمته أن لا تضاد فى هذين الحديثين ، وأن كل واحد منهما فى معنى غير المعنى الذى فى صاحبه ، والله نسأله التوفيق اهـ ١٢ .

(١) أى عن الحنفية فإن المسألة خلافية شهيرة ، فإن الكفارة تجب بالجماع فقط عند الشافعية والحنابلة ، وتجب بالجماع والأكل والشرب أيضا عند الحنفية والمالكية ، واختلفوا فى أنواع الجماع الموجبة للكفارة كالجماع دون الفرج ، والجماع مع البهيمة وغيرها ، كما بسط فى الأوجز فى موجب الكفارة ١٢ .

(٢) بسط ذلك الوجه فى الأوجز إذ ذكر فيه استدلال الحنفية والمالكية بحديث الموطأ عن أبى هريرة أن رجلا أفطر فى رمضان الحديث ، ثم ذكر عن ابن الهمام وجه الاستدلال تعليقا بالإفطار فى عبارة الراوى إذ أفاد أنه فهم من

بينهما ، وأما ثانياً فلما رواه(١) الدارقطنى عن أبى هريرة بسنده : أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر الذى أفطر يوماً فى رمضان أن يكفر مثل كفارة الظهار ،

خصوص الأحوال التى شاهدها فى قضائه عليه الصلاة والسلام ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار خصوص الإفطار فيصح التمسك به ، وهذا كما قالوه فى أصولهم فى مسألة ما إذا نقل الراوى بلفظ ظاهره العموم فإنهم اختاروا اعتباره اه . وبنحو ذلك جزم ابن العربى إذ قال : قال علماؤنا ثبت فى الخبر أنه كان جماعا والأكل محمول عليه لعلة أنه هتك حرمته بالإفطار ، والمسألة عظيمة الموقع عسرة المأخذ ، وهى أصولية لأن السائل قال له : وقعت على امرأتى فى رمضان ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم « كفر » ومعنى سؤاله أنه أفطر بجماع ، فكان الحكم معلقا بالفطر الهاتك لا بنفس الجماع لأنه فى الزوجة حلال ، ألا ترى إلى قول الصاحب الذى فهم منه أن الحكم معلق على الفطر ، فقال إن رجلا أفطر فى رمضان ، اه مختصرا من الأوجز إلى آخر ما بسط فيه ١٢ .

(١) والحديث استدل به صاحب الهداية فى مواضع من كتابه ، وسبقه إلى ذلك السرخسى فى مبسوطه ، وقال الزيلعى فى نصب الراية حديث غريب بهذا اللفظ ، ثم قال : والحديث لم أجده ، ولكن استدل ابن الجوزى فى التحقيق لمذهبنا ومذهبه بما أخرجاه فى الصحيحين عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر رجلا أفطر فى رمضان أن يعتق رقبة ، الحديث ، قال : ووجهه أنه علق التكفير بالإفطار ، وهو معنى صحيح حسن ، وأخرج الدارقطنى فى سننه عن يحيى الحمانى نا هشيم عن إسماعيل عن مجاهد عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر رجلا أفطر فى رمضان بكفارة الظهار ، قال . والمحفوظ عن مجاهد عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا ، وروى أيضا عن الليث عن مجاهد عن أبى هريرة وليس بالقوى ، قال ثم استدل به المصنف فيما بعد على وجوب

فإنه مطلق عن الوقاع والأكل ، فلا يصح تقييده بشيء من تلك المفطرات الثلاث دون آخر ، مع أن الالتذاذ(١) والإصلاح لعله فى الجماع ليس بأكثر منه فى الأكل والشرب .

قوله : (لم يملك رده) وهذا مبنى(٢) على أنه لم يفرق بين الخطأ والنسيان ،

الكفارة بالفطر العمد أكلا أو شربا أو جماعا ، واستدل للناسى ابن الجوزى فى التحقيق بحديث أخرجه الدارقطنى عن أبى معشر عن محمد بن كعب القرظى عن أبى هريرة أن رجلا أكل فى رمضان فأمره النبى صلى الله عليه وسلم أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين ، أو يطعم ستين مسكينا ، وأعله بأبى معشر ، وقال ابن معين ليس بشيء اه . قلت : وأنت خبير بأن المرسل حجة عند الحنفية وأبو معشر المدنى وإن ضعفه كثير منهم ،لكنه من رواة الأربعة،وحكى أبو زرعة عن نعيم كان كيسا حافظا وقال ابن عدى حدث عنه الثقات،ومع ضعفه يكتب حديثه ، إلى آخر مابسط فى التهذيب من أحواله ١٢ .

(١) وفى الأوجز عن البدائع أن الحاجة إلى الزجر لوجود الداعى الطبعى إلى الأكل والشرب والجماع ، وهو شهوة الأكل والشرب والجماع ، وهذا فى الأكل والشرب أكثر ، لأن الجوع والعطش يقلل الشهوة ، فكانت الحاجة إلى الزجر عن الأكل والشرب ، فكان شرع الزاجر هناك شرعا هنا من طريق الأولى اه .

(٢) يعنى أن استدلال الإمام البخارى بهذه الآثار على الترجمة مبنى على عدم الفرق بين الخطأ والنسيان ، قال العينى : قوله لم يملك رده مطابقته للترجمة من حيث أن حكم دخول الماء فى حلق الصائم بعد الاستنثار ولم يملك دفعه كحكم شرب الماء ناسيا فى عدم وجوب القضاء اه . وقال الحافظ . قال ابن المنير فى الحاشية أدخل المغلوب فى ترجمة الناسى لاجتماعهما فى ترك العمد وسلب

والفرق بينهما ثابت ، ولو أريد بقول الحسن(١) لا شيء عليه نفي القضاء

الاختيار ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله: الفرق بينهما ثابت واضح. قال الطحطاوي على المراقي : بين السهو والنسيان أن الصورة الحاصلة عند العقل إن كان يمكنه الملاحظة أي وقت شاء تسمى ذهولا وسهواً ، أو لا يمكنه الملاحظة إلا بعد كسب جديد تسمى نسياناً . وبينه وبين الخطأ أن السهو ما يتنبه له صاحبه والخطأ مالم يتنبه له بالتنبيه أو يتنبه بعد إتعاب اه . وأما حكم المسألة فقد قال الموفق: لا يفطر بالمضمضة بغير خلاف ، وإن تمضمض أو استنشق فسبق الماء إلى حلقه من غير قصد ولا إسراف فلا شيء عليه ، وبه قال الأوزاعي وإسحاق والشافعي في أحد قوليه، وقال مالك وأبو حنيفة يفطر لأنه أوصل الماء إلى جوفه ذاكرا لصومه فأفطر كما لو تعمد شربه ، ولنا أنه وصل إلى حلقه من غير إسراف ولا قصد فأشبه مالو طارت ذبابة إلى حلقه ، وبهذا فارق المتعمد فأما إن أسرف فزاد على الثلاث ، أو بالغ في الاستنشاق فقد فعل مكروها لقول النبي صلى الله عليه وسلم للقيط بن صبرة : وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما . حديث صحيح ، ولأنه يتعرض بذلك لإيصال الماء إلى حلقه فإن وصل إلى حلقه فقال أحمد يعجبني أن يعيد الصوم وهل يفطر بذلك على وجهين : أحدهما يفطر ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المبالغة حفظا للصوم فدل ذلك على أنه يفطره ، والثاني لا يفطر لأنه وصل من غير قصد فأشبه غبار الدقيق إذا نخله ، فأما المضمضة لغير الطهارة فإن كانت لحاجة كغسل فم عند الحاجة إليه فحكمه حكم المضمضة للطهارة ، وإن كان عابثا أو تمضمض من أجل العطش كره فإن فعل فوصل الماء إلى حلقه ، أو ترك الماء في فيه عابثا أو للتبرد فالحكم فيه كالحكم في الزائد على الثلاث لأنه مكروه ، اه مختصرا ١٢ .

(١) قال العيني مطابقته للترجمة من حيث أن حكم دخول الذباب في حلق

والكفارة وافق المذهب ، وقول مجاهد[1] : لا شيء عليه كذلك فينفى القضاء والكفارة كما هو المذهب .

(باب السواك الرطب[2] واليابس للصائم)

الصائم كحكم الآكل ناسيا فى عدم وجوب القضاء ، وهذا التعليق وصله ابن أبى شيبة وبه قالت الأئمة الأربعة، وقال ابن المنذر: لم يحفظ عن غيرهم خلافه. وفى المحيط : لو دخل حلقه الذباب أو الدخان أو الغبار لم يفطر اه مختصراً . وقال الحافظ: نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من دخل فى حلقه الذباب وهو صائم أن لا شيء عليه ، لكن نقل غيره عن أشهب أنه قال أحب إلى أن يقضى ،حكاه ابن التين اه ١٢ .

(١) والاختلاف فى مسألة الجماع ناسيا شهير بسط فى الأوجز،وجملة مافيه عن ابن رشد إذا جامع ناسيا لصومه فإن الشافعى وأبا حنيفة يقولان لا قضاء عليه ولا كفارة، وقال مالك: عليه القضاء دون الكفارة وقال أحمد وأهل الظاهر عليه القضاء والكفارة اه . وقال الحافظ فى الفتح: سئل عطاء عن رجل أصاب امرأته ناسيا فى رمضان ، قال لا ينسى هذا كله عليه القضاء ، وتابع عطاء على ذلك الأوزاعى ومالك وأحمد، وهو أحد الوجهين للشافعية، وفرق هؤلاء كلهم بين الأكل والجماع، وعن أحمد فى المشهور عنه تجب عليه الكفارة أيضا، وحجتهم قصور حالة المجامع ناسيا عن حالة الآكل، وألحق به بعض الشافعية من أكل كثيراً لندور نسيان ذلك اه ١٢ .

(٢) هكذا فى النسخ الهندية بتعريف السواك ، ووقع فى نسخة الفتح باب سواك الرطب بتنكيره ، قال الحافظ كذا للأكثر وهو كقولهم مسجد الجامع، ووقع فى رواية الكشميهنى باب سواك الرطب واليابس ، وأشار بهذه الترجمة إلى الرد على من كره للصائم الإستياك بالسواك الرطب كالمالكية والشعبى ، وقد تقدم قبل بباب قياس ابن سيرين السواك الرطب على الماء الذى

وحاصل استدلاله بالآثار والروايات أنها مطلقة فلا تتقيد بغير الصائم .

قوله : (باب إذا توضأ فليستنشق بمنخره الماء) وهذا العموم مخصص بغير الصائم بملاحظة الروايات[1] الأخر . وروى[2] أبو يعلى الموصلى فى مسنده الفطر مما دخل، مرفوعاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وكذلك لا يسلم قول الحسن[3] : لا بأس بالسعوط للصائم ، وذلك لأنه وإن كان صحيحا فى نفسه

يتمضمض به » ومنه تظهر النكتة فى إيراد حديث عثمان فى صفة الوضوء فى هذا الباب ، فإن فيه أنه تمضمض واستنشق . وقال من توضأ وضوئى هذا ، ولم يفرق بين صائم ومفطر اهـ . قلت : وقد تقدم قريباً أن العلماء اختلفوا فى مسألة السواك على ستة أقوال ١٢ .

(١) فقد تقدم قريبا فى كلام الموفق حديث لقيط بن صبرة ، وقول الموفق إنه حديث صحيح ، وقال الحافظ قول المصنف : ولم يميز الصائم من غيره ، قاله تفقها، وهو كذلك فى أصل الاستنشاق، لكن ورد تمييز الصائم من غيره فى المبالغة فى ذلك، كما رواه أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث لقيط بن صبرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له « بالغ فى الاستنشاق إلا أن تكون صائما » اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ فى الدراية : حديث الفطر مما دخل رواه أبو يعلى من حديث عائشة مرفوعا « إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج » وفيه قصة ، ولعبد الرزاق عن ابن مسعود من قوله « إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر فى الصوم مما دخل وليس مما خرج » وأخرجه الطبرانى ، ولابن أبى شيبة عن ابن عباس من قوله « الفطر مما دخل وليس مما خرج» وذكره البخارى عنه تعليقا اهـ . قلت أخرجه البخارى فى باب الحجامة والقيء ، والقصة التى أشار إليها الحافظ ذكرها الزيلعى فى نصب الراية مفصلا ١٢ .

(٣) قال الحافظ: قوله وقال الحسن الخ ، وصله ابن أبى شيبة نحوه ، وقال الكوفيون والأوزاعى وإسحاق يجب القضاء على من استعط ، وقال مالك والشافعى

إلا أنه لما تعذر التميز بين وصوله إلى الحلق وعدمه أقيم إدخال السعوط فى المنخرين مقام الوصول إلى الجوف ، لكونه سبباً له ومفضياً إليه لا سيما ولا يتقرر مثل ذلك فى الدماغ ، بل يتقطر إلى الجوف ، فكان ذلك نظير إقامة الإيلاج مقام الإنزال لكونه مفضياً ، وعدم الإطلاع على حقيقة الإنزال ونفسه يتغيب عن البصر . فكذلك ههنا ، وكما أقيمت الرقدة مقام الخروج فى باب الوضوء ، وعلى هذا فلو كان أحد يدرك بنوع من نوع الإدراك بوصول السعوط إلى الجوف وعدمه لا يحكم له ببقاء الصوم ، كما لا يحكم ببقاء الطهارة ، وعدم وجوب الغسل فى المسألتين المتقدمتين ، وإن حصل العلم اليقينى

لا يجب إلا إن وصل الماء إلى حلقه اه . وقال الترمذى بعد ما أخرج حديث لقيط بن صبرة المذكور : وقد كره أهل العلم السعوط للصائم ، ورأوا أن ذلك يفطره ، وفى الحديث مايقوى قولهم اه . وقال الموفق : إنه يفطر بكل ماأدخله إلى جوفه أو بجوف فى جسده كدماغه وحلقه ، ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته إذا وصل باختياره ، وكان مما يمكنه التحرز منه ، سواء وصل من الفم على العادة أو غير العادة كالوجور واللدود أو من الأنف كالسعوط أو غير ذلك من الفروعات التى ذكرها الموفق ، ثم قال : فهذا كله يفطره لأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبه الأكل ، ثم قال : وبهذا كله قال الشافعى ، وقال مالك لا يفطر بالسعوط إلا أن ينزل إلى حلقه . واحتج له بأنه لم يصل إلى الحلق منه شىء أشبه مالم يصل إلى الدماغ ولا الجوف ، ولنا أنه واصل إلى جوف الصائم باختياره فيفطره كما لو اصل إلى الحلق ، اه مختصراً . وفى الدر المختار احتقن أو استعط فى أنفه شيئاً أو كذا وكذا قضى فى الصور كلها فقط ، قال ابن عابدين : قوله استعط ، وعدم وجوب الكفارة فى ذلك هو الأصح لأنها موجب الإفطار صورة ومعنى ، والصورة الابتلاع ، وهى منعدمة والنفع المجرد عنها يوجب القضاء فقط اه ١٢ .

لعدم خروج شيء من المقعدة والزب[1]، وذلك لأن أحكام الشرع عامة، ومثل ذلك جار فى قول المؤلف لعدم انتقاض الصوم باستنشاق الماء فى منخره، إلا أن يحمل على ما إذا لم يصل إلى ما فوق المنخر، وبقى خارج الدماغ، فإنه حينئذ يوافق المذهب، والله أعلم.

قوله (فإن ازدرد ريق العلك) لعل المراد بريقه ما نشأ منه بعد إدخاله فى الفم وليس[2] فيه شيء من أجزاء العلك، ولا يفسد به الصوم. فأما إن قصد به ما اختلطت به أجزاء العلك فغير مسلم أن الصوم لا يفسد، وذلك لما نقلنا قبل من الهداية من قوله عليه الصلاة والسلام «الفطر مما دخل» رواه أبو يعلى

(١) بضم الزاى وتشديد الموحدة. قال المجد: الزب بالضم: الذكر، أو خاص الإنسان اهـ ١٢.

(٢) وهو كذلك، فقد حكى الحافظ عن ابن المنذر: رخص فى مضغ العلك أكثر العلماء إن كان لا يتحلب منه شيء، فإن تحلب منه شيء فازدرده فالجمهور على أنه يفطر. قال الحافظ: العلك - بكسر المهملة وسكون اللام بعدها كاف - كل ما يمضغ ويبقى فى الفم كالمصطكى واللبان، فإن كان يتحلب منه شيء فى الفم فيدخل الجوف فهو مفطر، وإلا فهو مجفف ومعطش فيكره من هذه الحيثية اهـ. وفى العينى: وقال الشافعى يكره لأنه يجفف الفم ويعطش، وإن وصل منه شيء إلى الجوف بطل الصوم اهـ. قال الموفق: قال إسحاق بن منصور: قلت لأحمد: الصائم يمضغ العلك؟: قال لا، وقال أصحابنا العلك ضربان: أحدهما ما يتحلل منه أجزاء وهو الرديء الذى إذا مضغه يتحلل، فلا يجوز مضغه إلا أن لا يبلع ريقه، فإن فعل فنزل إلى حلقه منه شيء أفطر به، والثانى العلك القوى الذى كلما مضغه صلب وقوى، فهذا يكره مضغه ولا يحرم، وممن كرهه النخعى والشافعى وأصحاب الرأى، وذلك لأنه يحلب الفم ويجمع الريق ويورث

الموصلى فى مسنده ، ولاشك أنه داخل ، وليس مما هو معفو كالريق والمخاط فيفسد به الصوم .

قوله : (وبه قال ابن مسعود) الظاهر[١] أن ابن مسعود وأبا هريرة لايوجبان القضاء أيضاً كما يدل عليه تقابل القولين ، ولكنه بعيد منهما فيقال إنه ليس بينهما تقابل، وإنما نقل المؤلف ما نقل عن كل منهم بلفظه وإن كان المآل[١] واحداً .

قوله : (إذا قاء فلا يفطر) وإنما فرق بين[٣] من ذرعه القىء ومن استقاء

العطاش ، ورخصت عائشة فى مضغه . وبه قال عطاء إلى آخر ما ذكره ١٢ . —

(١) كتب الشيخ قدس سره بين السطور على قوله الظاهر الخ وهذا مما يجب الفحص عنه اه . وقد قال الحافظ : قوله وبه قال ابن مسعود ، أى بما دل عليه حديث أبى هريرة وأثر ابن مسعود وصله البيهقى ورويناه عاليا فى جزء هلال الحفار عن المغيرة اليشكرى قال: حدثت أن عبد الله بن مسعود قال «من أفطر يوما من رمضان لم يجزه صيام الدهر حتى يلقى الله، فإن شاء غفر له وإن شاء عذبه» ووصله عبد الرزاق وابن أبى شيبة من وجه آخر عن المغيرة عن فلان بن الحارث عن ابن مسعود ، ووصله الطبرانى والبيهقى أيضاً من وجه آخر عن عرفجة قال : قال عبد الله بن مسعود « من أفطر يوما فى رمضان متعمدا من غير علة ثم قضى طول الدهر لم يقبل منه » وبهذا الإسناد عن على مثله . وذكر ابن حزم من طريق ابن المبارك بإسناد له فيه انقطاع أن أبا بكر الصديق قال لعمر بن الخطاب فيما أوصاه به : من صام شهر رمضان فى غيره لم يقبل منه ولو صام الدهر أجمع اه ١٢ .

(٢) وعلى هذا فيكون معنى قول ابن مسعود وأبى هريرة إن فضيلة الأداء لا تحصل بالقضاء ولو صام الدهر كما تقدم قريبا من كلام ابن المنير والطحاوى وغيرهما فى الحديث المرفوع ، وأنت خبير بأنه لا ينافى إيجاب القضاء ١٢ .

(٣) قال الحافظ : أما القىء فذهب الجمهور إلى التفرقة بين من سبقه فلا يفطر ،

عمداً لأن فى الأول أمنا[١] من أن يرجع إلى الجوف ثانيا لكون الطبيعة نفسها دافعة ، فلا يحتمل العود ، بخلاف من استقاء عمداً فإن الطبيعة تضن بالمدفوع فيحتمل العود ، وفيه تفصيل[٢] محله كتب الفقه .

وبين من تعمده فيفطر ، ونقل ابن المنذر الإجماع على بطلان الصوم بتعمد القىء ، لكن نقل ابن بطال عن ابن عباس وابن مسعود لا يفطر مطلقا ، وهى إحدى روايتين عن مالك ، وارتكب عطاء والأوزاعى وأبو ثور ، فقالوا : يقضى ويكفر ، ونقل ابن المنذر أيضاً الإجماع على ترك القضاء على من ذرعه القىء ولم يتعمده إلا فى إحدى الروايات عن الحسن ، انتهى مختصراً . قلت : وأخرج مالك فى موطأه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول: من استقاء وهو صائم فعليه القضاء ومن ذرعه القىء فليس عليه القضاء ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه عن المغنى : من استقاء فعليه القضاء ، ومن ذرعه فلا شىء عليه ، وهذا قول عامة أهل العلم ، قال الخطابى : لا أعلم بين أهل العلم فيه اختلافاً ا ه . وقد روى البخارى فى التاريخ الكبير وأصحاب السنن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم من ذرعه القىء وهو صائم فليس عليه القضاء ، ومن استقاء فليقض ، وبسط فى الأوجز الكلام على تصحيح الحديث وتضعيفه والروايات فى ذلك فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(١) وبذلك جزم العلماء ، وفى الأوجز عن الباجى : الدليل على وجوب ذلك أن المتعمد للقىء والمكره لنفسه عليه لا يسلم فى الغالب من رجوع شىء إلى حلقه فيقع به فطره ، فلما كان ذلك الغالب من حاله حمل سائره على ذلك انتهى ١٢ .

(٢) ففى الأوجز وفى صورة الإعادة فروع وأقوال كثيرة محلها كتب الفروع ،

قوله : (ثم قال الله أعلم) إنما قال ذلك(١) لما خفى عليه وجه الإفطار بالحجامة ، وقد يأبى عنه الأصل وهو أنه من الدخول لا الخروج ، أو لأنه لما لاحت له حجة أخرى دالة على عدم الفساد، تردد فى ترجيح إحداهما ، وأن أيتهما ناسخة وأيتهما منسوخة .

قال ابن عابدين : تتفرع على أربع وعشرين صورة لأنه إما أن يقىء أو يستقىء، وفى كل إما أن يملأ الفم أو دونه . وكل من الأربعة إما إن خرج أو عاد أو أعاده وكل إما ذاكر لصومه أولا ، إلى آخر ما فى الأوجز ١٢ .

(١) بسط الحافظ الكلام على تخريج رواية الحسن ثم قال : الظاهر من السياق أن الحسن كان يشك فى رفعه وكأنه حصل له بعد الجزم تردد، وحمل الكرمانى جزمه على وثوقه بخبر من أخبره به وتردده لكونه خبر واحد فلا يفيد اليقين ، وهو حمل فى غاية البعد اهـ . قلت : ونص الكرمانى قوله الله أعلم فإن قلت : هذا يستعمل فى مقام التردد ، ولفظ نعم حيث قال أولا يدل على الجزم ،قلت: جزم به حيث سمعه مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم وحيث كان خبر الواحد غير مفيد لليقين أظهر التردد فيه أو حصل له بعد الجزم تردد ، أو لا يلزم أن يكون استعماله للتردد . اهـ . وتعقب العينى على كلام الحافظ إذ قال بعد قول الحافظ وهو حمل فى غاية البعد: استبعاده فى غاية البعد لأن من سمع خبرا مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم من رواة ثقات يجزم بصحته ثم إذا نظر إلى كونه خبرا واحدا وأنه لا يفيد اليقين يحصل له التردد بلا شك، وقد أجاب الكرمانى بثلاثة أجوبة، فجاء هذا القائل واستبعد أحد الأجوبة من غير بيان وجه البعد، وسكت عن الآخرين اهـ . وأنت خبير بأن استبعاد الحافظ واضح، فإنه يؤدى إلى التردد فى جميع أخبار الآحاد . ولا شك فى أن ما أفاد الشيخ قدس سره فى وجه التردد أوجه مما قاله الكرمانى كما هو ظاهر ، وتقدم حكم القىء ، ومسألة الحجامة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، والحجامة يفطر بها الحاجم والمحجوم عند أحمد

قوله : (يا رسول الله: الشمس(١)) أراد بها بقاء أثرها دون ذاتها ، وظن أنه صلى الله عليه وسلم لم يسمع إلى ما قاله الرجل ولم يفكر إلى الشمس والضياء، ثم لما كرر النبي صلى الله عليه وسلم عليه المقالة علم أنه إنما يقوله علما ويأمره قصدا وحتما .

وإسحاق وداود الظاهرى وغيرهم بسطت أسماؤهم فى الأوجز ، ولم يوجب بها الكفارة إلا عطاء وحده ، وفى رواية لأحمد إن كان عالما بالنهى فعليه الكفارة ، وقال الأئمة الثلاثة الباقية وغيرهم من العلماء الذين بسطت أسماؤهم فى الأوجز : إنها لا تفطر ، وحملوا الحديث على احتمال الضعف، ولذا قالوا بكراهة الحجامة لكل من يخاف الضعف على نفسه ، ويؤيدهم ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يحتجم وهو صائم فى رمضان وغيره، اه ملخصا من الأوجز

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ: قال الزين بن المنير : جمع - أى البخارى - بين القىء والحجامة مع تغايرهما . وعادته تفريق التراجم إذا نظمها خبر واحد فضلا عن خبرين، وإنما صنع ذلك لاتحاد مأخذهما لأنهما إخراج والإخراج لا يقتضى الإفطار ، وقد أومأ ابن عباس إلى ذلك كما سيأتى ، ولم يذكر المصنف حكم ذلك، ولكن إيراده الآثار المذكورة يشعر بأنه يرى عدم الإفطار بهما ، اه. قلت : هو كذلك فإن عادة البخارى المعروفة كما يظهر من النظر إلى كتابه تفريق التراجم على حديث واحد كما تقدم فى الأصل السبعين ، وههنا جمع بين المسألتين المختلفتين فى باب واحد ، ونبه بذلك إلى اتحاد دليلهما ، وهذا أيضاً من جدته وجودة طبعه رضى الله تعالى عنه وأرضاه ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله: الشمس بالرفع ويجوز النصب، وتوجيههما ظاهر ، اه. قال القسطلانى: قوله الشمس باقية أى نورها، أو الشمس وقع خبر مبتدأ محذوف، أى هذا الشمس . ولغير أبى ذر : والشمس بالنصب ، أى انظر الشمس ، ظن

قوله : (فأفطر حتى قدم مكة) ثم قد تبين للصحابة رضى الله تعالى عنهم أن فطره هذا ليس نسخا لما كان قبل من(١) جواز الصوم ، سواء كان علمهم هذا

أن بقاء النور وإن غاب القرص مانع من الإفطار، اهـ . قال العينى : قوله الشمس، أى هذه الشمس ما غربت الآن ، وهذا ظن منه أن الفطر لا يحل إلا بعد ذلك لما رأى من ضوء الشمس ساطعا وإن كان جرمها غائبا، يؤيده قوله : « إن عليك نهارا » ، وهو معنى لو أمسيت فى رواية أحمد ، أى تأخرت حتى يدخل المساء وتكريره المراجعة لغلبة اعتقاده أن ذلك نهار يحرم فيه الأكل مع تجويزه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينظر إلى ذلك الضوء نظراً تاما ، فقصد زيادة الإعلام فأعرض صلى الله عليه وسلم عن الضوء ، واعتبر غيبوبة الشمس ، ثم بين مايعتبره من لم يتمكن من رؤية جرم وهو إقبال الظلمة من المشرق فإنها لا تقبل منه إلا وقد سقط القرص ، اهـ . قلت : وحديث ابن أبى أوفى هذا سيأتى فى باب يفطر بما تيسر بلفظ آخر ، قال : سرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم فلما غربت قال : « انزل فاجدح لنا » ، قال : يا رسول الله لو أمسيت. قال: « انزل فاجدح لنا » ، قال: يارسول الله إن عليك نهارا ، قال : « انزل فاجدح لنا » ، فنزل فجدح، الحديث ، قال الحافظ : قوله إن عليك نهارا يحتمل أن يكون المذكور كان يرى كثرة الضوء من شدة الصحو فيظن أن الشمس لم تغرب ، ويقول : لعلها غطاها شيء من جبل ونحوه ، أو كان هناك غيم فلم يتحقق غروب الشمس ، وأما قول الراوى : وغربت الشمس ، فإخبار منه بما فى نفس الأمر ، اهـ . ولا يبعد عندى أن الشمس لم تغرب بعد لكنه قد قاربت الغروب ، ورأى النبى صلى الله عليه وسلم أنها تغرب إلى أن يجدح ، ورأى الصحابى أنها لم تغرب بعد ١٢ .

(١) فإن مقتضى كون الإفطار آخر الفعلين من رسول الله صلى الله عليه

مستنداً إلى قرائن مستنبطة من المقام أولما صامه وصاموه بعد ذلك فى أسفارهم، فكان العمل على جواز الأمرين(١) معا عند العلماء رحمهم الله تعالى أجمعين .

وسلم فى حديث الباب أن يكون الإفطار ناسخا للصوم ، كما أخرجه مالك فى الموطأ عن ابن شهاب عن عبيد الله عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى مكة عام الفتح فى رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر فأفطر الناس معه ، وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفى الأوجز: هذا قول الزهرى كما وقع فى الصحيحين ، قال الحافظ: ووقعت هذه الزيادة مدرجة عند مسلم ، قال سفيان : لا أدرى من قول من هو، وقد بينا أنه من قول الزهرى ، وبذلك جزم البخارى فى الجهاد ، وقد استدل بالحديث على ثلاث مسائل اختلافية : الأولى ما يقال: إن الزهرى أشار بهذا القول إلى أن الصوم فى السفر منسوخ . وفى مسلم عن يونس قال ابن شهاب: وكانوا يتبعون الأحدث من أمره ويرونه الناسخ المحكم ، إلى آخر مابسط فى الأوجز، وبسط فيه أيضاً اختلاف العلماء فى مسألة الصوم فى السفر ، وذكر فيه سبعة مسالك العلماء الأول : التخيير ، والثانى : أن الإفطار أفضل ، وهو مختار أحمد كما فى المغنى ، الثالث : أن الصوم فى السفر لا يجزئ فإن صام وجب قضاؤه فى الحضر لقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » ، وهذا قول بعض أهل الظاهر ، وحكى عن بعض السلف، الرابع: أن الصوم فى السفر أفضل، وبه قال أبو حنيفة والشافعى ومالك ، الخامس : أفضلهما أيسرهما ، السادس : أن من يكون مقيما فى أول الشهر لا يجوز له الإفطار وإنما يجوز لمن يكون مسافرا عند الاستهلال ، السابع : إذا أراد السفر يفطر فى الحضر ، اه ملخصا من الأوجز . وبسط فيه أسماء القائلين بهذه المسالك ١٢ .

(١) وإلى ذلك أشار ابن عباس فى حديث الباب إذ قال : قد صام رسول الله

(قال سليمان فقال الحكم وسلمة الخ) يعنى بذلك[1] أن سليمان كما سمعه من مسلم فكذلك سمعه من الحكم وسلمة أيضا فى هذا المجلس بعينه ،غير أن مسلما حدثه عن سعيد وهما حدثاه عن مجاهد ، ثم أورد البخارى تعليقا رواية أبى خالد[2] وهى دالة على أن كلا منهم سمعه من كل منهم .

صلى الله عليه وسلم وأفطر ، فمن شاء صام ، ومن شاء أفطر ، وإلى ذلك أشار البخارى فى باب: لم يعب أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بعضهم بعضا فى الصوم والإفطار ، وأخرج حديث أنس « كنا نسافر مع النبى صلى الله عليه وسلم فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله قال سليمان هو الأعمش يعنى بالإسناد المذكور أولا ، والحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل ، والحاصل أن الأعمش سمع هذا الحديث من ثلاثة أنفس فى مجلس واحد من مسلم البطين أولا عن سعيد بن جبير ، ثم من الحكم وسلمة عن مجاهد ، وقد خالف زائدة فى ذلك أبو خالد الأحمر كما سيأتى اه .

(٢) قال الحافظ : قوله ويذكر عن أبى خالد ، محصله أن أبا خالد جمع بين شيوخ الأعمش الثلاثة ، فحدث به عنه عنهم عن شيوخ ثلاثة ، وظاهره أنه عند كل منهم ، ويحتمل أن يكون أراد به اللف والنشر بغير ترتيب ، فيكون شيخ الحكم عطاء وشيخ البطين سعيد بن جبير وشيخ سلمة مجاهداً ، ويؤيده أن النسائى أخرجه من طريق عبدالرحمن بن مغراء عن الأعمش مفصلا هكذا ، وهو يقوى رواية أبى خالد إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وحكى العينى قول الحافظ : يحتمل أن يكون اللف والنشر بغير ترتيب ، ثم قال : قال الكرمانى فإن قلت هؤلاء الثلاثة رووا عن الثلاثة ، أو هو على سبيل التوزيع بأن يروى بعضهم عن بعض ، قلت : المتبادر إلى الذهن رواية الكل عن الكل اه . قال العينى : حق

قوله : (وعليها صوم خمسة عشر يوما) فإما أن يجاب[1] بتعدد القصة

الكلام الذى تقتضيه العبارة ماقاله الكرمانى ووصله الترمذى: نا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر عن الأعمش عن سلمة بن كهيل ومسلم البطين عن سعيد ابن جبير وعطاء ومجاهد عن ابن عباس قال : « جاءت امرأة إلى النبى صلى الله عليه وسلم » الحديث ، قال الترمذى حديث حسن صحيح ، ورواه النسائى وابن ماجه وابن خزيمة والدارقطنى كذلك ، ورواه مسلم : حدثنا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر نا الأعمش عن سلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة ومسلم البطين عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث ، اه مختصرا من العينى ١٢ .

(١) قال الحافظ: قوله عليها صوم شهر ، هكذا فى أكثر الروايات، وفى رواية أبى حريز خمسة عشر يوما ، وفى رواية أبى خالد شهرين متتابعين ، وروايته تقتضى أن لا يكون الذى عليها صوم شهر رمضان ، بخلاف رواية غيره فإنها محتملة ، إلا رواية زيد بن أبى أنيسة فقال : إن عليها صوم نذر ، وقد ادعى بعضهم أن هذا الحديث اضطرب فيه الرواة عن سعيد بن جبير ، فنهم من قال إن السائل امرأة ، ومنهم من قال رجل ، ومنهم من قال إن السؤال وقع عن نذر . فنهم من فسره بالصوم ، ومنهم من فسره بالحج ، لما تقدم فى آخر الحج ، والذى يظهر أنهما قصتان ، ويؤيده أن السائلة فى نذر الصوم خثعمية كما فى رواية أبى حريز المعلقة والسائلة عن نذر الحج جهنية كما تقدم فى موضعه ، وقد قدمنا فى أواخر الحج أن مسلما روى من حديث بريدة أن امرأة سألت عن الحج وعن الصوم معاً ، وأما الاختلاف فى كون السائل رجلا أو امرأة ، والمسئول عنه اختاً أو أما فلا يقدح فى موضع الاستدلال من الحديث ، لأن الغرض منه مشروعية الصوم أو الحج عن الميت ، ولا اضطراب فى ذلك اه .

أو يقال ذكر العدد لاينفي ما فوقه ، فلا منافاة بين[1] الروايتين .

قوله : (إذا أقبل الليل من ههنا الخ) والعبرة إنما هو لارتفاع الظلام من المشرق إلى حيث يوازي رأس الرائي[2] والله أعلم . وإنما قال النبي صلى الله عليه وسلم دفعا لما ظهر من حال الرجل أنه لابد عنده من اشتداد الظلمة .

وقال القسطلاني : وهذا الاختلاف من قوله امرأة ورجل وشهر وشهران وخمسة عشر يوما يحمل على اختلاف وقائع ، وفيه جواز الصوم عن الميت اه. قلت : والاختلاف في مسألة الصوم عن الميت شهير بسط في الأوجز ، وحكى فيه عن العيني ستة مذاهب للعلماء ، وجملة ما فيه عن الزرقاني قوله : لا يصوم أحد عن أحد ، هو إجماع في الصلاة ولو تطوعا عن حي أو ميت ، أما الصيام عن الميت ، فكذلك عند الجمهور منهم مالك وأبو حنيفة والشافعي في الجديد وأحمد ، وذهبت طائفة من السلف وأحمد في رواية الشافعي إلى أنه يستحب لوارثه أن يصوم عنه ويبرأ به الميت ، ورجحه النووي ، قلت : لم يقل به الشافعي في القديم أيضا بل علق القول به على صحة الحديث ، وقال أحمد وإسحق لا يصام عنه إلا النذر ، وذهب داود الظاهري إلى إباحة الصيام عن الميت مطلقا سواء كان عن رمضان أو كفارة أو نذر ، اه ملخصا من الأوجز . وبسط فيه أقوال العلماء والكلام على الدلائل ١٢ .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله وجاء رجل وكان معه امرأة أيضا ، وكان الميت أختهما أطلقا عليها الأم مجازا لكبرها عنهما ، وكان عليها خمسة عشر يوما نذرا وخمسة عشر يوما قضاء ، فكان بمجموعهما شهرا . فاندفع التعارض اهـ.

(٢) أي من جهة المشرق على الظاهر ، كما يدل عليه قوله ارتفاع الظلمة ، وقال العيني : قوله « إذا رأيتم الليل أقبل من ههنا » أي من جهة المشرق ، فإن

قوله : (بد من قضاء) ولعله علم بذلك(١) بعد مقالته التى قالها لمعمر .

قلت : ما الحكمة فى قوله « إذا أقبل الليل من ههنا » وفى لفظ مسلم « إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا » وفى لفظ الترمذى عن عمر بن الخطاب « إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغربت الشمس فقد أفطر » والإقبال والإدبار والغروب متلازمة ، أجاب القاضى عياض بأنه قد لا يتفق مشاهدة عين الغروب ويشاهد هجوم الظلمة حتى يتيقن الغروب بذلك فيحل الإفطار ، وقال شيخنا : الظاهر إن أريد أحد هذه الأمور الثلاثة فإنه يعرف انقضاء النهار برؤية بعضها ، ويؤيده اقتصاره فى حديث ابن أبى أوفى على إقبال الليل فقط وقد يكون الغيم فى المشرق دون المغرب أو عكسه ، وقد يشاهد مغيب الشمس فلا يحتاج معه إلى أمر آخر اه . وقال الحافظ قوله أقبل الليل ، المراد به وجود الظلمة حسا ، وذكر فى هذا الحديث ثلاثة أمور لأنها وإن كانت متلازمة فى الأصل لكنها قد تكون فى الظاهر غير متلازمة ، فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقباله حقيقة ، بل لوجود أمر يغطى ضوء الشمس ، وكذلك إدبار النهار ، فمن ثم قيد بقوله « غربت الشمس » إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وأنهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ، ولم يذكر ذلك فى الحديث الثانى ، فيحتمل أن ينزل على حالين ، أما حيث ذكرها ففى حال الغيم مثلا ، وأما حيث لم يذكرها ففى حال الصحو ، ويحتمل أن يكونا فى حالة واحدة وحفظ أحد الراويين مالم يحفظ الآخر ، وإنما ذكر الإقبال والإدبار معا لإمكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب قاله القاضى عياض ، وقال شيخنا فى شرح الترمذى : الظاهر الاكتفاء بأحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدها ويؤيده الاقتصار فى رواية ابن أبى أوفى على إقبال الليل اه ١٢ .

(١) وما أفاده الشيخ ظاهر . وقال الحافظ : قوله قبل لهشام ، وفى رواية

. . . .

أبى داود قال أبو أسامة قلت لهشام ، وكذا أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه وأحمد فى مسنده عن أبى أسامة ، وقوله قال معمر الخ . هذا التعليق وصله عبد بن حميد : أنا عبد الرزاق أنا معمر سمعت هشام بن عروة فذكر الحديث وفى آخره : فقال إنسان لهشام: أقضوا أم لا ؟، قال: لا أدرى ، وظاهر هذه الرواية تعارض التى قبلها لكن يجمع بأن جزمه بالقضاء محمول على أنه استند فيه إلى دليل آخر ، وأما حديث أسماء فلا يحفظ فيه إثبات القضاء ولا نفيه ، وقد اختلف فى هذه المسألة فذهب الجمهور إلى إيجاب القضاء ، واختلف عن عمر فروى ابن أبى شيبة وغيره من طريق زيد بن وهب عنه ترك القضاء ، ولفظه : فقال عمر لم نقض ، والله ما يجانفنا الإثم ، وروى مالك من وجه آخر عن عمر أنه قال لما أفطر ثم طلعت الشمس : الخطب يسير وقد اجتهدنا ، وزاد عبد الرزاق فى روايته من هذا الوجه نقضى يوما ، وله من طريق على ابن حنظلة عن أبيه نحوه ، ورواه سعيد بن منصور وفيه . « فقال من أفطر منكم فليصم مكانه ، وجاء ترك القضاء عن مجاهد والحسن ، وبه قال أحمد وإسحق فى رواية ، واختاره ابن خزيمة . فقال قول هشام لا بد من القضاء لم يسنده ، ولم يتبين عندى أن عليهم قضاء ، ويرجح الأول أنه لو غم هلال رمضان فأصبحوا مفطرين ، ثم تبين أن ذلك اليوم من رمضان فالقضاء واجب بالاتفاق، فكذلك هذا. اه مختصرا. قلت: وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز وفيه عن المغنى إن أكل يظن أن الفجر لم يطلع وقد كان طلع ، أو أفطر يظن أن الشمس قد غابت ولم تغب ، فعليه القضاء ، وهو قول أكثر الفقهاء وغيرهم منهم الأئمة الأربعة ، قال العينى : وأوجب أحمد الكفارة فى الجماع ، وذهب جماعة إلى عدم القضاء آخذا بما ورد فى بعض طرق قصة عمر أنه قال لا نقضى ، لكن قال

قوله : (إذا كان أوفق له) متعلق بقوله ليفطر(١) .

قوله : (يا ليتني قبلت رخصة) يعني بذلك أني لو تركت ما كنت عليه في زمنه(٢) صلى الله عليه وسلم

ابن عبد البر وغيره هي رواية ضعيفة والصواب رواية الإثبات ، وغلطوا زيد ابن وهب الراوي في هذه الرواية المخالفة لبقية الروايات ، قلت : أما وجوب الكفارة فعند الحنفية فيه تفصيل بسطه أهل الفروع ، ففي الدر المختار تسحر أو أفطر يظن اليوم ليلا والحال أن الفجر طالع أو الشمس لم تغب، ويكفي الشك في الأول دون الثاني عملا بالأصل فيهما والمسألة تتفرع على ستة وثلاثين ، اهـ ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) قال القسطلاني قوله إذا كان أي الإفطار أوفق له بالواو ، وقال الحافظ: ويروى أرفق بالراء بدل الواو ، والضمير في له للمقسم عليه ، أي إذا كان المقسم عليه معذوراً ومفهومه عدم الجواز ووجوب القضاء على من تعمد بغير سبب ، وقال البرماوي كالكرماني : المعنى يفطر إذا كان الإفطار للمقسم الذي هو صاحب الطعام ، فإذا متعلقة بما استلزمه قوله لم ير عليه قضاء من جواز إفطاره اهـ . قلت : ومسألة قضاء التطوع خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وحاصل مافيه أنه لا قضاء عليه عند الشافعي ، وهو مشهور مذهب أحمد ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يجب القضاء مطلقا ، وهو مذهب الحنفية . ومذهب مالك الجواز ، وعدم القضاء بعذر ، والمنع وإثبات القضاء من غير عذر ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) فإن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كان يشق عليهم ترك الفعل الذي فارقوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما هو معروف من دأبهم في روايات كثيرة ، منها قول عائشة رضي الله تعالى عنها في الدفع عن المزدلفة ، لأن أكون

كان ذلك حورا بعد[1] كور. وإن أردت الدوام عليه شق على لكبر سني وسقوط قوتي

قوله: (قلت يا رسول الله) وجواب النداء محذوف[2] يكتفي عنه بقرينة المقام وبلهجة المتكلم، ومثل هذا كثير في المخاطبات

(باب صيام البيض

استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما استأذنت سودة أحب إلى من مفروح به، وغير ذلك من الروايات ١٢.

(١) وقد تعوذ النبي صلى الله عليه وسلم من الحور بعد الكور، قال صاحب المجمع أي من النقصان بعد الزيادة، وقيل: من فساد أمورنا بعد صلاحها، وقيل: من الرجوع عن الجماعة بعد أن كنا منهم. وأصله من نقض العمامة بعد لفها اه. وفي هامش الحصن: الحور - بفتح الحاء المهملة وسكون الواو - النقصان بعد الكور - بالوزن السابق - أي الزيادة، وقيل: من الشذوذ بعد الجماعة، أو من الفساد بعد الصلاح، أو من القلة بعد الكثرة، أو من الإيمان إلى الكفر، أو من الطاعة إلى المعصية، أو من الحضور إلى الغيبة، من كار عمامته إذا لفها على رأسه فاجتمعت، وإذا نقضها فانفرقت، اه ملخصاً ١٢.

(٢) قال العيني: فإن قلت: أين الجواب، وكيف يقع لفظ يا رسول الله جواباً؟ قلت: الجواب محذوف تقديره لا يكفيني الثلاثة يا رسول الله، وكذلك يقدر في البواقي اه. وهكذا قدر المحذوف غير واحد من الشراح، والأوجه عندي في تقدير المحذوف: هذا قليل جداً يا رسول الله، واللهجة أنسب لهذا المحذوف ١٢.

(٣) قال الحافظ: قيل المراد بالبيض الليالي، وهي التي يكون فيها القمر من أول الليل إلى آخره، حتى قال الجواليقي: من قال الأيام البيض فجعل البيض صفة الأيام فقد أخطأ، وفيه نظر لأن اليوم الكامل هو النهار بليلته، وليس

. . . .

فى الشهر يوم أبيض كله إلا هذه الأيام لأن ليلها أبيض ، فصح قول الأيام البيض على الوصف ، وحكى ابن بزيزة فى تسميتها بيضا أقوالا أخر مستندة إلى أقوال واهية اهـ . قلت : وتعقب العينى على قول الحافظ فيه نظر ، فقال : هذا كلام واه لأن اليوم الكامل فى اللغة عبارة عن طلوع الشمس إلى غروبها، وفى الشرع عن طلوع الفجر ، وليس لليلة دخل فى حد النهار ، ثم قال بعد بسط شىء من الكلام : إن القول ما قاله الجواليقى اهـ . وذكر القسطلانى فى كلام الحافظ وتعقب العينى عليه ، ثم قال : وهذا الذى قاله فى الفتح سبقه إليه ابن المنير فقال : وأنكر بعض اللغويين أن يقال الأيام البيض ، وقال : إنما هى الليالى البيض ، وإلا فالأيام كلها بيض ، وهذا وهم منه والحديث يرد عليه ، أى ما ذكره ابن بطال عن عبد الملك بن المنهال عن أبيه قال : أمرنى النبى صلى الله عليه وسلم بالأيام البيض . وقال : هو صوم الدهر ، إلى آخر مابسطه القسطلانى ، قلت : لو سلم تخصيص اليوم بالنهار فالتوجيه واضح ، أى أيام الليالى البيض ، ولا ضير فيه ، ثم قال الحافظ : وقال شيخنا فى شرح الترمذى : حاصل الخلاف فى تعيين البيض تسعة أقوال : أحدها : لا تتعين بل يكره تعيينها فيستحب صوم ثلاثة أيام من الشهر غير معينة ، وهو المعروف من مذهب مالك حكاه القرطبى ، الثانى : أول ثلاثة من الشهر ، قاله الحسن البصرى ، الثالث : أولها الثانى عشر ، وحكى ذلك عن قوم ، الرابع : أولها الثالث عشر ، وهو قول الجمهور كما سيأتى ، الخامس : أولها أول سبت من أول الشهر ، ثم من أول الثلاثاء من الشهر الذى يليه وهكذا ، وهو اختيار عائشة رضى الله تعالى عنها فى آخرين ، السادس : أول خميس ثم اثنين ثم خميس ، السابع : أول اثنين ثم خميس ثم اثنين ، الثامن : أول يوم والعاشر والعشرون ، وروى ذلك عن أبى الدرداء ،

. . . .

التاسع : أول كل عشر عن ابن شبعان المالكي ، قال الحافظ : بقي قول آخر وهو آخر ثلاثة من الشهر ، وهو قول إبراهيم النخعي فتمت عشرة ، انتهى كلام الحافظ مع زيادة من العيني. وذكر القسطلاني الروايات المؤيدة لهذه الأقوال.

ثم ماقال الإمام البخاري في الترجمة ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة إشارة منه إلى ترجيح هذا القول من الأقوال العشرة المذكورة، وهو قول الجمهور، وقال العيني : حكى النووي في شرح مسلم الاتفاق على استحباب صيام الأيام البيض، وهي الثلاثة من الثالث عشر وقيل من الثاني عشر، وقال شيخنا فيما حكاه من الاتفاق نظر، فقد روى ابن القاسم عن مالك في المجموعة أنه سئل عن صيام أيام الغر فقال: ماهذا ببلدنا، وكره تعمد صومها، وقال: الأيام كلها لله تعالى، واستحب ابن حبيب صومها ، وقال : أراه صيام الدهر . اه مختصرا . وقال القسطلاني : وروى عن مالك أنه كان يصومها وأنه كتب إلى الرشيد يحضه على صومها، قال ابن رشد : وإنما كرهها لسرعة أخذ الناس بمذهبه ، فيظن الجاهل وجوبها ، والمشهور من مذهبه استحباب ثلاثة أيام من كل شهر وكراهة كونها البيض ، لأنه كان يفر من التحديد ، اه . قلت : والأئمة الثلاثة الأخر على استحبابها . وقال العيني : وهو قول أكثر أهل العلم، وبه قال عمر بن الخطاب وابن مسعود وأبو ذر وآخرون من التابعين والشافعي وأصحابه وابن حبيب من المالكية وأبو حنيفة وصاحباه وأحمد وإسحاق ، اه . وقال الخرقي : وأيام البيض التي حض رسول الله صلى الله عليه وسلم على صيامها هي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر ، قال الموفق : جملة ذلك أن صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب لا نعلم فيه خلافا . ويستحب أن يجعل هذه الثلاثة أيام البيض لما روى أبو ذر قال : قال رسول الله صلى الله عليه : إذا صمت من الشهر فصم ثلاث عشرة وأربع عشرة

ثم إنْ إيراد المؤلف ما أورد (١) فيه من الرواية دال على أنه حمل المطلق على المقيد فكانت الترجمة تفسيرا لمراد الرواية .

وخمس عشرة ، أخرجه الترمذى وقال : حديث حسن ، وروى النسائى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأعرابى قال إنى صائم، قال: «صوم ماذا ؟» قال صوم ثلاثة أيام من الشهر قال : « إن كنت صائماً فعليك بالغر البيض : ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة» وعن ملحان القيسى قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وقال هو كهيئة الدهر ، أخرجه أبو داود اهـ . قلت : وسيأتى شيء من الروايات فى ذلك قريبا ١٢ .

(١) قال الحافظ قال الإسماعيلى وابن بطال وغيرهما ليس فى الحديث الذى أورده البخارى فى هذا الباب مايطابق الترجمة ، لأن الحديث مطلق فى ثلاثة أيام من كل شهر ، والبيض مقيدة بما ذكر ، وأجيب بأن البخارى جرى على عادته فى الإيماء إلى ما ورد فى بعض طرق الحديث ، وهو ما رواه أحمد والنسائى وصححه ابن حبان من طريق موسى بن طلحة عن أبى هريرة قال : جاء أعرابى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأرنب قد شواها ، فأمرهم أن يأكلوا وأمسك الأعرابى ، فقال : « مامنعك أن تأكل » فقال إنى أصوم ثلاثة أيام من كل شهر . قال : « إن كنت صائما فصم الغر » أى البيض ، وهذا الحديث اختلف فيه موسى بن طلحة اختلافا كثيرا بينه الدارقطنى ، وفى بعض طرقه عند النسائى : « إن كنت صائما فصم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة » وجاء تقييدها أيضا فى حديث قتادة بن ملحان ، ويقال ابن منهال، عند أصحاب السنن بلفظ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة . وقال : « هى كهيئة الدهر »

. . . .

وللنسائى من حديث جرير مرفوعا « صيام ثلاثة أيام صيام الدهر أيام البيض صبيحة ثلاث عشرة » الحديث ، وإسناده حسن ، وكأن البخارى أشار بالترجمة إلى أن وصية أبى هريرة لا تختص به ، وأما ما رواه أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة من حديث ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من غرة كل شهر ، وما روى أبو داود والنسائى من حديث حفصة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام الإثنين والخميس والإثنين من الجمعة الأخرى ، فقد جمع بينهما وما قبلهما البيهقى بما أخرجه مسلم من حديث عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام ما يبالى من أى الشهر صام ، قال فكل من رآه فعل نوعا ذكره ، وعائشة رضى الله عنها رأت جميع ذلك وغيره فأطلقت ، والذى يظهر أن الذى أمر به وحث عليه ووصى به أولى من غيره ، وأما هو فلعله كان يعرض له ما يشغله عن مراعاة ذلك ، أو كان يفعل ذلك لبيان الجواز ، وكل ذلك فى حقه أفضل ، وتترجح البيض بكونها وسط الشهر ووسط الشىء أعدله ، ولأن الكسوف غالباً يقع فيها ، وقد ورد الأمر بمزيد العبادة إذا وقع ، فإذا اتفق الكسوف صادف الذى يعتاد صيام البيض صائما فيتهيأ له أن يجمع بين أنواع العبادات من الصيام والصلاة والصدقة ، بخلاف من لم يصمها فإنه لا يتأتى له استدراك صيامها ، وقال الرويانى : صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب فإن اتفقت أيام البيض كان أحب ، وفى كلام غير واحد من العلماء أيضا أن استحباب صيام البيض غير استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر اه مختصرا . وقال القسطلانى قال السبكى : والحاصل أنه ليس صوم ثلاثة أيام من كل شهر وأن تكون أيام البيض فإن صامها أتى بالسنتين اه .

قوله : (إن لى خويصة[١]) إنما أرادت بذلك أن أولادها من طلحة مشتركة بينها وبينه ، فما تفضل النبى صلى الله عليه وسلم عليهم فهو لأجل أبويهم كليهما ، وأما أنس فلم يكن أبوه حيا فكان مختصا بأمه[٢] دون طلحة رضى الله تعالى عنه ، فأرادت أن يدعوله .

(باب صوم يوم الجمعة)

(بياض[٣])

---

(١) قال الحافظ : خويصة بتشديد الصاد وبتخفيفها تصغير خاصة وهو مما اغتفر فيه التقاء الساكنين ، وقوله خادمك أنس هو عطف بيان أو بدل والخبر محذوف تقديره أطلب منك الدعاء له ، ووقع فى رواية ثابت عند أحمد إن لى خويصة خويدمك أنس ادع الله له . اهـ ١٢ .

(٢) وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره ألطف وأجود مما قالت الشراح ، قال الكرمانى وتبعه العينى وغيره فإن قلت : خادمك أنس مبتدأ وخبر فما وجه تعلقه بكونه خويصة لها ؟ قلت : مقصودها لازمه أى إن ولدى أنساً له خصوصية بك ، لأنه يخدمك فادع له دعوة خاصة ، أو أنس هو بيان أو بدل للخادم والخبر محذوف ، أى خادمك الذى هو ولدى يرجو منك الدعاء له اهـ. وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : قوله خويصة أى خاصة لى وليس لأبى طلحة ، اهـ. وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى أى لم يشاركنى فيه أبو طلحة اهـ ١٢ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطرين ، لا أدرى ما أراد الشيخ تحريره فى ذلك ولم يتعرض لهذا الباب فى تقريرى . . . الشيخين مولانا محمد حسن المكى ومولانا حسين على الفنجابى قدس سرهما ، نعم تعرض له فى الكوكب الدرى كما سيأتى قريبا ، والخلاف فى صوم يوم الجمعة شهير بسط فى الأوجز ، وذكر فيه عن العينى خمسة مذاهب للعلماء : أحدها كراهته مطلقا ، وهو قول النخعى

. . . .

والشعبي، وحكاه أبو عمر عن أحمد وإسحاق ، ونقل ابن المنذر وابن حزم منع صومه عن علي وأبي هريرة وسلمان وأبي ذر وشبهوه بيوم العيد الثاني : الإباحة مطلقا من غير كراهة ، وروى ذلك عن ابن عباس ، وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، الثالث : يكره إفراده فإن صام قبله يوما أو بعده لم يكره ، وهو قول أبي هريرة وابن سيرين وأبي يوسف ، وحكاه الترمذى عن أحمد وإسحاق ، قلت : هو المنصوص عن الإمام أحمد ففى المغنى يكره إفراد يوم الجمعة بالصوم إلا أن يوافق ذلك صوما كان يصومه ، مثل من يصوم يوما ويفطر يوما ، فيوافق صومه يوم الجمعة ، نص عليه أحمد ، واختلف عن الشافعي فحكى المزنى عنه جوازه ، وحكى أبو حامد عنه كراهته ، وهذا هو الصحيح وبه جزم الرافعي والنووى فى الروضة ، وقال فى شرح مسلم به قال جمهور أصحاب الشافعي ، وممن صححه من المالكية ابن العربى . الرابع : ما حكاه القاضى عن الداودى أن النهى إنما هو عن اختصاصه دون غيره ، فإنه متى صام مع صومه يوما غيره فقد خرج عن النهى ، لأن ذلك اليوم قبله أو بعده ، إذ لم يقل اليوم الذى يليه . الخامس : يحرم صومه إلا لمن صام يوما قبله أو بعده أو وافق عادته ، وهو قول ابن حزم ، ويظهر من كلام الحافظ قولان آخران : أحدهما التحريم مطلقا ، والثانى الكراهة لمن أضعفه صومه عن العبادة التى تقع فيه من الصلاة والدعاء والذكر ، قلت : والثامن الندب ولو منفردا ، وهو مختار الغزالى فى الإحياء ، وهو مختار فروع المالكية ، واختلفت فروع الحنفية فى ذلك ففى نور الإيضاح وشرحه كراهة إفراده بالصوم ، وعده فى الدر المختار فى المندوب، وبسط فى الأوجز الأقوال الآخر من فروع الحنفية وغيرها ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى :

(باب صيام أيام[1] التشريق)

جمع العلماء بين النهى الوارد عن الصوم فيه وما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم فيه بحمل النهى على ما إذا لم يصم قبله ولا بعده ، وحمل صومه على أنه صام قبله أو بعده ، والوجه فى النهى عن تخصيصه بالصوم ردع العوام عن أن يعظموه ويظنوا فى صومه ما ليس فى غير هذا اليوم من الأجر وهذا مع إثباته مالم يثبت يؤدى فى آخر الأمر إلى نقصان فى أداء الجمعة موجب لحرمانه عن الخير الكثير ، ولما فيه من المشابهة باليهود فإنهم يصومون يوم عبادتهم ومع ذلك فلو صامه أحد ولم يصم قبله ولا بعده لم يفعل بأسا ، وإن ارتكب ما ليس به أولى اه‍ . قلت : واختلف العلماء فى وجه النهى أيضا على ثمانية أقوال بسطت فى الأوجز ، وروايات صومه صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة بسطت فى العينى ١٢.

(١) اختلف العلماء فى صيام أيام التشريق على تسعة مذاهب بسطت فى الأوجز عن العينى ، والمشهور منها قولان، وهما روايتان عن أحمد الأول الإباحة للمتمتع والقارن فقط . قال الموفق : أيام التشريق منهى عن صيامها ، ولا يحل صومها تطوعا فى قول أكثر أهل العلم ، وأما فى الفرض ففيه روايتان إحداهما لا يجوز ، لأنه منهى عنها فأشبهت يومى العيد ، والثانية يصح صومها للفرض، وفى نيل المآرب : يحرم ولا يصح نفلا ولا فرضا صوم أيام التشريق إلا عن دم متعة وقران، اه‍ . وهو قول قديم للشافعى ، وهو العمدة عند مالك . والقول الثانى : أنه لا يجوز صيامها مطلقا لا للمتمتع الذى لم يجد الهدى ولا لغيره ، وبه قال على والحسن وعطاء . وهو قول الشافعى فى الجديد . وعليه العمل والفتوى عند أصحابه ، وهو قول الليث وابن علية وأبى حنيفة وأصحابه ، وقال الزركشى الحنبلى : إليه رجع أحمد، اه‍ مختصرا من الأوجز. قال القسطلانى: الصحيح من مذهب الشافعى وهو القول الجديد ، ومذهب الحنفية أنه يحرم

وما ذكره المؤلف من جواز الصوم مستدلا بالآثار لاينهض حجة على من منعه لعدم استنادها إلى حجة[1] شرعية .

صومها لعموم النهى وهو الرواية الأولى عن أحمد ، وقال الزركشى هى التى ذهب إليها أحمد أخيرا قال فى المبهم وهى الصحيحة ، اه ١٢ .

(١) فقد حكى الحافظ عن الطحاوى أن قول ابن عمر وعائشة لم يرخص، أخذاه من عموم قوله تعالى « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج » لأن قوله فى الحج يعم ما قبل يوم النحر وما بعده ، فتدخل أيام التشريق فعلى هذا فليس بمرفوع ، بل هو بطريق الاستنباط منهما عما فهماه من عموم الآية . وقد ثبت نهيه صلى الله عليه وسلم عن صوم أيام التشريق وهو عام فى حق المتمتع وغيره اه .

ثم ذكر الحافظ بعد ذلك تعارض عموم الآية وعموم الحديث ، وتعقب عليه القسطلانى فارجع إليهما لو شئت . وبسط العينى فى روايات النهى عن صيام هذه الأيام . وقال القسطلانى : قال الطحاوى بعد أن أخرج أحاديث النهى عن ستة عشر صحابيا ، فلما ثبت بهذه الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم النهى عن صيام أيام التشريق ، وكان نهيه ذلك بمنى والحاج مقيمون بها ، وفيهم المتمتعون والقارنون ، ولم يستثن منهم متمتعا ولا قارنا دخل المتمتعون والقارنون فى ذلك . قال القسطلانى : وفى النهى عن صيام هذه الأيام، والأمر بالأكل والشرب سر حسن ، وهو أن الله تعالى لما علم ما يلاقى الوافدون إلى بيته من مشاق السفر وتعب الإحرام وجهاد النفوس على قضاء المناسك شرع لهم الاستراحة عقب ذلك بالإقامة بمنى يوم النحر وثلاثة أيام بعده ، وأمرهم بالأكل فيها من لحوم الأضاحى فهم فى ضيافة الله تعالى، فيها لطفا من الله تعالى بهم ورحمة وشاركهم أيضا أهل الأمصار فى ذلك ، لأن أهل الأمصار شاركوهم فى النصب لله تعالى والاجتهاد فى عشر ذى الحجة بالصوم والذكر والاجتهاد

قوله : (إلا هذا اليوم يوم عاشوراء) وكان ذلك القول قبل العلم بفضيلة العرفة فلا يعترض بأنه أفضل(١) منه أجرا .

فى العبادات ، وفى التقرب إلى الله تعالى بإراقة دماء الأضاحى ، وفى حصول المغفرة فشاركوهم فى أعيادهم ، واشترك الجميع فى الراحة بالأكل والشرب فصار المسلمون كلهم فى ضيافة الله تعالى فى هذه الأيام يأكلون من رزقه ويشكرونه على فضله ، ولما كان الكريم لا يليق به أن يجيع أضيافه نهوا عن صيامها اه ١٢ .

(١) فى شرح السنة: قال العلماء: لو نذر أحد صيام أفضل أيام السنة انصرف إلى هذه الأيام ، وإن نذر صوم يوم أفضل من سائر الأيام فإلى يوم عرفة ، اهـ . وقد ورد فى فضل صوم عرفة روايات عديدة منها ما رواه مسلم واللفظ له وأبو داود من حديث أبى قتادة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة قال « يكفر السنة الماضية والباقية » وفى رواية الترمذى « صيام يوم عرفة إنى أحتسب على الله أن يكفر السنة التى بعده والسنة التى قبله » وروى ابن ماجه عن قتادة بن النعمان مرفوعا « من صام يوم عرفة غفر له سنة أمامه وسنة بعده » وروى أبو يعلى عن سهل بن سعد مرفوعا « من صام يوم عرفة غفر له ذنب سنتين متتابعتين » قال المنذرى: رجاله رجال الصحيح ، وفى الباب عن أبى سعيد الخدرى وابن عمر وزيد بن أرقم وغيرهم ذكرها فى التعليق الممجد ، اهـ ما فى الأوجز . وفى التعليق الممجد : وفى رواية البيهقى عن عائشة مرفوعا صيام عرفة كصيام ألف يوم ، وأخرج أبو سعيد النقاش فى أماليه عن ابن عمر مرفوعا « من صام يوم عرفة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر » قال الحافظ ابن حجر فى رسالته « الخصال المكفرة فى الذنوب المقدمة والمؤخرة » قد ثبت فى صحيح مسلم أنه يكفر ذنوب السنة الماضية والمستقبلة وذلك المراد بقوله « وما تأخر » وذكر السيوطى فى رسالته فيمن يؤتى أجره مرتين

وأما سائر الأيام التى ورد(١) فيها الفضل فلا يعترض بها لأن المراد التفضيل فى قوله فضله على غيره هو التفضيل الحقيقى لا مطلق الفضل .

،مسبب كون صوم يوم عاشوراء كفارة سنة وكون صوم عرفة كفارة نتين أن ذلك من شرع موسى ، وهذا من سنة النبى صلى الله عليه وسلم فضعف جره ، اه ما فى التعليق الممجد .

(عجيبة) حكاها البجيرمى فى شرح الإقناع عن الماوردى : قال بعضهم ؤخذ من تكفير السنة المستقبلة أنه لا يموت فيها، لأن التكفير لا يكون بعد لموت فراجعه ق ل على الجلال ، وقد راجعته فوجدته كما ذكر ، فقد قال لمدابغى على التحرير ما نصه : فائدة قال ابن عباس رضى الله عنه وهذه بشرى حياة سنة مستقبلة لمن صامه إذ هو صلى الله عليه وسلم بشر بكفارتها فدل لصائمه على الحياة فيها إذ هو صلى الله عليه وسلم «لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى» اه . وبسط الكلام على حديث عاشوراء فى الأوجز ، وذكر فيه عدة أبحاث لطيفة : الأول فى لغته هل هو بالمد أو القصر ، واختلفوا فى مصداقه أيضا هل هو اليوم العاشر كما قال به الجمهور، أو اليوم التاسع أو الحادى عشر، والثانى فى وجه التسمية بذلك والمشهور أنه سمى به لأنه عاشر المحرم، وقيل سمى به لأنه تعالى كرم فيه عشرة من الأنبياء بعشر كرامات بسطت فى الأوجز ، الثالث فى أعمال ذلك اليوم غير الصوم، الرابع هل كان صومه واجبا فى أول الإسلام أم لا ، الخامس فى حكم صومه الآن، وبسط الكلام على هذه الأبحاث فى الأوجز ١٢ .

(١) كالجمعة مثلا ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة » الحديث ، وفى الأوجز استدل به على أنه أفضل من يوم عرفة ، قال الزرقانى الأصح أن يوم عرفة أفضل أيام السنة ، ويوم الجمعة أفضل أيام الأسبوع ، وقال ابن القيم فى الهدى: اختلف العلماء: هل هو أفضل

قوله : (ما كان يزيد فى رمضان ولا غيره) ثم إن إيراد المؤلف هـــذه الرواية ههنا وإن كان دالا على أنه حمل صلاته المذكورة(١) أولا فى رمضان على كونها تهجداً إلا أن فيه إشارة إلى أن ذلك كان خصوصا برمضان، ولم يك

أم عرفة ؟ على قولين هما وجهان لأصحاب الشافعى، وقال القارى نقلا عن الطيبى أفضل الأيام قيل عرفة وقيل الجمعة ، هذا إذا أطلق ، وأما إذا قيل أفضل أيام السنة فهو عرفة ، وأفضل أيام الأسبوع فهو الجمعة، وقال العينى فى شرح البخارى وتظهر الفائدة فيمن نذر الصيام أو علق عملا من الأعمال بأفضل الأيام فلو أفرد يوما منها تعين يوم عرفة لأنه على الصحيح أفضل أيام العشر المذكور فإن أراد أفضل أيام الأسبوع تعين يوم الجمعة ، وقال الداودى لم يرد أن هذه الأيام خير من يوم الجمعة لأنه قد يكون فيها يوم الجمعة فيلزم تفضيل الشىء على نفسه ، ورد بأن المراد أن كل يوم من أيام العشر أفضل من غيره من أيام السنة سواء كان يوم الجمعة أم لا ، وفى المحلى: ظاهر الحديث أن الجمعة أفضل من يوم عرفة وبه قال أحمد ، وهو وجه للشافعية ، والأصح عندهم أن عرفة أفضل ويتأول الحديث بأنها أفضل أيام الأسبوع ، اه ما فى الأوجز . وهكذا ليلة العيد فى الدر المختار أنها أشرف من ليلة القدر كما أفتى به صاحب النهر وغيره ، وجزم شراح البخارى سيما القسطلانى بأن عشر ذى الحجة أفضل من العشر الأخير من رمضان، وبسط الكلام على ذلك ابن عابدين وذكر اختلاف العلماء فى ذلك، وهكذا الأيام الأخر التى ورد فضلها ١٢ .

(١) وهى التى تقدمت عن عروة عن عائشة ، وما أفاده الشيخ من قوله إن فيه إشارة واضح لتخصيص هذه الصلاة بالليالى المذكورة ، لاسيما قوله : « فأصبح الناس فتحدثوا » يدل على ذلك صريحا فإنه لو كانت تلك الصلاة معتادة لما تحدثوا ولما اجتمعوا أكثر من الليلة السابقة ، ويدل عليه أيضا عدم خروجه فى الليلة الرابعة ١٢ .

يفعل ذلك فى سائر الأيام ، فكان ذلك دليلا على أنه لم يكن تهجداً ، وقول عائشة ما كان يزيد فى رمضان ولا غيره بيان لما كانت العادة جارية[1] من غير عبرة لما شذ وندر .

---

(١) وهذا واضح وقد أخرج مالك فى الموطأ عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالليل ثلاث عشر ركعة الحديث، قال الباجى : ذكرت فى هذا الحديث ثلاث عشر ركعة ، وفى المتقدمة كان لا يزيد على إحدى عشر ركعة ، وقد ذكر بعض من لم يتأمل أن رواية عائشة رضى الله تعالى عنها اضطربت فى الحج والرضاع وصلاة النبى صلى الله عليه وسلم بالليل وقصر الصلاة فى السفر ، وهذا غلط منه وسهو عن وجه التأويل ، ولو اضطربت روايتها فى صلاة النبى صلى الله عليه وسلم بالليل مع مشاهدتها له مدة عمرها فى حياته لوجب أن يكون اضطراب روايتها فيما لم تشاهده إلا مرة أو مرتين أشد ، ولا تصح لها رواية ، وقد أجمع من تعلق بشىء من العلم على أنها من أحفظ الصحابة ، وإنما حمله على ذلك قلة معرفته بمعانى الكلام ووجوه التأويل ، ورواية عائشة فى ذلك تحتمل وجهين أحدهما أنه كان صلى الله عليه وسلم تختلف صلاته بالليل لأنه لا حد لصلاة الليل فمرة كانت تخبر بما شاهدت منه فى وقت ما ، ومرة كانت تخبر منه بما شاهدت منه صلى الله عليه وسلم فى غيره ، وإنما قالت « لا يزيد فى رمضان ولا فى غيره إلخ » تريد صلاته المعتادة الغالبة ، وإن كان ربما يزيد فى بعض الأوقات على ذلك فقصد فى تلك الرواية الإخبار عن غالب صلاته صلى الله عليه وسلم ، وذكرت فى هذه الرواية أكثر ما كانت تنتهى إليه صلاته صلى الله عليه وسلم فى الأغلب ، والوجه الثانى أن تكون رضى الله تعالى عنها تقصد فى بعض الأوقات الإخبار عن جميع صلاته فى ليلة وتقصد

. . . .

في وقت ثان إلى ذكر نوع من صلاته في الليل ، وجميع صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في الليل في رواية عائشة خمس عشرة ركعة مع ركعتي الفجر ، فعا: تخبر بالأمر على وجوه شتى ، ولعله أن يكون ذلك على قدر أسباب السؤال ا. وقال القرطبي: أشكلت روايات عائشة على كثير من العلماء حتى نسب بعضهم حد: إلى الاضطراب. وهذا يتم لو كان الراوي عنها واحدا وأخبرت عن وقت واحد والصواب أن كل شيء ذكرته من ذلك محمول على أوقات متعددة وأحوال مختلفة بحسب النشاط وبيان الجواز اه. وفي الصحيح عن مسروق: سئلت عائشة عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل فقالت سبعا وتسعا وإحدى عشرة سوى ركعتي الفجر . ومعناه أنه وقع ذلك في أوقات مختلفة فتارة سبعا وتارة غير ذلك ، اه مافي الأوجز . وفيه أيضا في موضع آخر في حديث الباب ظاهرة السؤال عن صفة صلاته صلى الله عليه وسلم . وهو الظاهر بل المتيقن من اللفظ ، وأجابته عائشة بقولها يصلي أربعا الحديث، لكنها قدمت ذكر العدد الأكثري استطرادا وإجمالا لما بينها من الكيفية ، وهو صريح لفظ كيف كان ، ولم يكن السؤال عن الكمية وإلا فكان حقه أن يسأل : كم كان صلاته صلى الله عليه وسلم؟ ولذا بينت عائشة الكيفية بعد ذكر العدد الأكثري ، والظاهر أن السائل لما سأل عن صلاة الليل وزاد لفظ رمضان ، فظنت أن عنده صلاته صلى الله عليه وسلم في التهجد في رمضان تزيد على غيره ، فدفعته بقولها مايزيد في رمضان الخ فعلى هذا لايخالف شيئا من الروايات ولا ينافي حديثها «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل العشر يتهجد مالا يتهجد في غيره» ، ولا ينافي أيضا الروايات الأخر الواردة في صلاة الليل التي بسطت في الأوجز ، قال القاري : يسألها عن لياليه وقت التهجد فلا ينافيه زيادة ما صلاه بعد العشاء من صلاة التراويح ، اه مختصرا من الأوجز .

. . . .

ولا يذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضى الله تعالى عنهم وشكر مساعيهم مع كثرة اختلافهم فى الفروع متفقون على أنها عشرون ركعة ، واتفاقهم على ذلك مع شدة اختلافهم فى الفروع أقوى دليل على ثبوت ذلك ، قال الموفق : قيام شهر رمضان عشرون ركعة يعنى صلاة التراويح والمختار فيها عند أبى عبدالله فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك : ستة وثلاثون ركعة اه . قلت : هذا هو المعروف من مسلك مالك لكن متون المالكية على الأول ، قال الدسوقى على الشرح الكبير هى ثلاث وعشرون ركعة بالشفع والوتر كما كان عليه عمل الصحابة والتابعين ، ثم جعلت فى زمن عمر ابن عبد العزيز ستا وثلاثين بغير الشفع والوتر ، لكن الذى جرى عليه العمل سلفا وخلفا الأول اه . قال العينى : احتج أصحاب الشافعى وأحمد بما رواه البيهقى بإسناد صحيح عن السائب بن يزيد قال كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعة ، وعلى عهد عثمان ، وعلى مثله ، وفى المغنى عن على أنه أمر رجلا أن يصلى رمضان بعشرين ركعة ، قال وهذا كالإجماع اه . وفيما ثبت بالسنة الذى استقر عليه الأمر واشتهر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم هو العشرون ، وقال الطحطاوى على المراقى : إنما ثبت العشرون بمواظبة الخلفاء الراشدين المهديين ماعدا الصديق ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ » وروى أبو نعيم من حديث عروة الكندى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستحدث بعدى أشياء فأحبها إلى أن تلزموا ماأحدث عمر » اه ملخصا من الأوجز . وبسط فيه دلائل الجمهور على عشرين ركعة فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

قوله : (أروا ليلة القدر فى السبع الخ) وكانت عام[1] هذا فى تلك السبع دون ليلتى إحدى وعشرين وثلاث وعشرين .

---

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة فى ليلة القدر، وبذلك وجهه غير واحد من الشراح، قال ابن عبد البر: المراد فى ذلك العام فلا يخالف قوله فى العشر الأواخر أو يكون قاله وقد مضى من الشهر ما يوجب ذلك أو أعلم أو لا أنها فى العشر ثم أعلم أنها فى السبع، أوحض على العشر من به بعض القوة ، وعلى السبع من لا يقدر على العشر اه . قلت : ويؤيد هذا الأخير ماورى أحمد من حديث على مرفوعا « إن غلبتم فلا تغلبوا فى السبع البواقى » ولمسلم عن ابن عمر « التمسوها فى العشر الأواخر ، فإن ضعف أحدكم أو عجز فلا يغلبن على السبع البواقى » اه ملخصا من الأوجز . واختلف العلماء فى مصداق قوله صلى الله عليه وسلم « فى السبع الأواخر » على خمسة أقوال بسطت فى الأوجز ، الأول : مبدأه من ليلة أربع وعشرون على كون الشهر ثلاثين وهو الأصل، وقيل من ليلة ثلاث وعشرين على كون المحقق فى الشهر تسعاً وعشرين، وقيل المراد السبع، الرابع فمبدأه من ليلة الثانية والعشرين، وقيل أراد السبع بعد العشرين ، فمبدأه من ليلة الحادية والعشرين ، وقيل إن السبع إنما يذكر فى ليالى الشهر ثلاث مرات فى أول العدد ثم فى سبع عشرة ثم فى سبع وعشرين ، فالمراد هذا الثالث ، وجمع الأواخر باعتبار الجنس ، اه ملخصا من الأوجز .

ولا يذهب عليك أنه ذكر فى مبدأ ليلة القدر من الأوجز سبعة أبحاث لطيفة فى هذا الباب ، منها اختلافهم فى وجه التسمية بليلة القدر ، ومنها اختصاص هذه الليلة بهذه الأمة عند الجمهور ، ومنها اختلافهم فى سبب هذه العطية الجليلة ، ومنها اختلافهم فى تعيين هذه الليلة على أقوال كثيرة تبلغ إلى قريب من خمسين قولا ، أئمة الفقه والسلوك فى تعيين هذه الليلة ، ومنها اختلافهم هل يحصل الثواب

قوله : (فليرجع) عما قصد[1] أو ليرجع أثاث تبيته ، والأول من الرجوع اللازم ، والثانى من الرجع المتعدى[2] .

قوله : (التمسوا فى أربع وعشرين) يعنى به بعد[3] انقضائه وإظلال مسائه فيكون ليلة خمس وعشرين .

المرتب عليها لمن قامها ولم يظهر له شيء وغيرها لايسعها هذه الحاشية المختصرة .

(١) تقدم الحديث فى باب السجود على الأنف والطين ، وتقدم هناك من تقرير الشيخ قدس سره إما متعد والمفعول الأثاث أو لازم والمعنى ليبعد عما قصده ، وتقدم فى هامشه شيء من الكلام على الحديث فارجع إليه ١٢ .

(٢) فى مختار الصحاح رجع الشيء بنفسه من باب جلس ، ورجعه غيره من باب قطع اه . وقال الراغب : الرجوع العود إلى ما كان منه البدأة ، والرجع الإعادة ، فمن الأول قوله تعالى « لئن رجعنا إلى المدينة » الآية ، ومن الثانى قوله تعالى « فإن رجعك الله إلى طائفة منهم » اه مختصرا . وقال المجد : رجع رجوعا ومرجعا كمنزل ، انصرف ، والشيء عن الشيء وإليه رجعا ومرجعاً كمقعد ومنزل صرفه ورده اه .

(٣) وعلى هذا التوجيه لايخالف الروايات الواردة بالتماسها فى الأوتار ، وسيأتى هذا التوجيه فى كلام القسطلانى تبعا للكرمانى أيضا ، وقال الحافظ : وقد استشكل هذا مع قوله فى الطريق الأخرى إنها فى وتر ، وأجيب بأن الجمع ممكن بين الروايتين بأن يحمل ما ورد مما ظاهره الشفع أن يكون باعتبار الابتداء بالعدد من آخر الشهر ، فتكون ليلة الرابع والعشرين هى السابعة ، ويحتمل أن يكون مراد ابن عباس بقوله فى أربع وعشرين أى أول ما يرجى من السبع البواقى فيوافق ما تقدم من التماسها فى السبع البواقى ، وزعم بعض الشراح أن قوله تاسعا

. . . . / .

قى يلزم منه أن يكون ليلة اثنين وعشرين إن كان الشهر ثلاثين ، ولا تكون
بلة إحدى وعشرين إلا إن كان ذلك الشهر تسعا وعشرين . وما ادعاه من الحصر
ردود لأنه يبتنى على المراد بقوله تبقى هل هو تبق بالليلة المذكورة أو خارجا
نها فبناء على الأول ، ويجوز بناؤه على الثانى، فيكون على عكس ماذكر اه.
قال القسطلانى قوله أربع وعشرين، استشكل إيراده ههنا لأن الترجمة للأوتار ،
أجيب بأن أنسا روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يتحرى ليلة ثلاث وعشرين ،
ليلة أربع وعشرين ، أى ينحراها فى ليلة من السبع البواقى فإن كان الشهر تاما
هى ليلة أربع وعشرين وإن كان ناقصا فثلاث ، ولعل ابن عباس إنما قصد
الأربع الاحتياط وقيل المراد التمسوها فى تمام أربعة وعشرين ، وهى ليلة
لخامس والعشرين ، على أن البخارى كثيرا مايذكر ترجمة ويسوق فيها مايكون
بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة كالإشعار بأن خلافه قد ثبت أيضا اه . وقد سبق
إلى ذلك الإشكال الكرمانى إذ قال : فإن قلت عقد الترجمة فى الأوتار وهذا من
الشفع فهو نقيض المقصود ، قلت : تقديره التمسوها فى تمام أربعة وعشرين يوما
وهو ليلة الخامس والعشرين ، مع أن البخارى كثيرا مايعقد ترجمة ويذكر فيها
أحاديث أخر بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة لأغراض تتعلق به، كالإشعار بأن
خلافه قد ثبت أيضا اه .

ولا يذهب عليك أن كونها فى ليلة أربع وعشرين أحد الأقوال الخمسين
الواردة فى ذلك ، قال الحافظ: القول الثامن عشر: إنها ليلة أربع وعشرين كما تقدم
من حديث ابن عباس فى هذا الباب ، وروى الطيالسى عن أبى سعيد مرفوعا:
ليلة القدر ليلة أربع وعشرين، وروى ذلك عن ابن مسعود والشعبى والحسن وقتادة،
وحجتهم حديث واثلة : إن القرآن نزل لأربع وعشرين من رمضان ، وروى

قوله : (فى تسع يمضين أو سبع يبقين) يعنى ليلة القدر (بياض)[1] .

أحمد من طريق ابن لهيعة عن بلال مرفوعا « التمسوا ليلة القدر ليلة أربع وعشرين
وقد أخطأ ابن لهيعة فى رفعه فقد رواه غيره موقوفاً بغير لفظه كما سيأتى
أواخر المغازى بلفظ « ليلة القدر أول السبع من السبع الأواخر » اهـ .

(١) بياض فى الأصل قدر نصف سطر ولم يتعرض له فى تقريرى مولانا
الشيخ محمد حسن المكى وتعرض له فى تقرير مولانا حسين على الفنجابى لكن
وقع فيه التحريف من الكاتب ويظهر المراد بأدنى تأمل ولفظه قوله « تسع يمضين
بعد مضى رمضان » والمراد اطلبوا فى العشر الأخير سبع يبقين فى السبع الأواخر
وقال فى موضع يمضين فى الآخر تفنن(*) اهـ . وتحريفه ظاهر ، وقال الحافظ
قوله فى تسع يمضين أو سبع يبقين كذا للأكثر بتقديم السين فى الثانى وتأخير
ما فى الأول وبلفظ المضى فى الأول والبقاء فى الثانى ، وللكشميهنى بلفظ المضى
فيهما ، وفى رواية الإسماعيلى بتقديم السين فى الموضعين ، وقال الكرمانى : قوله
فى سبع يمضين ، أى ليلة السابع والعشرين ، وفى بعضها فى تسع ، أى فى ليلة
التاسع والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كلهن
هكذا فى نسخة الكرمانى التى بين يدى بخلاف ما حكاه عنه العينى كما سيأتى
قال العينى : قوله هى أى ليلة القدر فى العشر ، وقوله هى فى تسع آخره إلى(**)
بيان للعشر ، أى فى ليلة التاسع والعشرين ، وقوله أو سبع يبقين أى ليلة السابع
والعشرين ، وقال الكرمانى : أما رواية فى سبع يبقين فيحتمل ليلة الثالث
والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كلهن اهـ .
وقال القسطلانى : قوله هى فى تسع يمضين من المضى وهو بيان للعشر أى فى

(*) صوابه يبقين ١٢ ز .
(**) كذا فى الأصل والظاهر فيه تحريف صوابه إلى آخره بيان الخ ١٢ ز .

. . . .

ليلة التاسع والعشرين ، وقوله فى سبع يبقين من البقاء ، أى فى ليلة الثالث والعشرين ، أو مبهمة فى ليالى السبع اه .

ولا يذهب عليك أنهم اختلفوا فى معنى التاسعة والسابعة وغيرها أيضاً على خمسة أقوال بسطت فى الأوجز ، أحدها : أن المراد بالتاسعة ليلة تسع وعشرين ، وبالسابعة سبع وعشرين ، فيكون المعنى التمسوها فى تاسعة تمضى من بعد العشرين ، قال القارى : هذا هو الظاهر ، ورجحه الحافظ أيضاً ، والثانى : أن تاسعة تبقى هى الليلة الثانية والعشرون تاسعة من الأعداد الباقية ، والرابعة والعشرون سابعة منها ، وعلى هذا يكون معنى الحديث تاسعة من الليالى الباقية ، والعداد يكون من الآخر على كون الشهر من الثلاثين ، وتكون الليالى كلها أشفاعاً ، ويؤيده ظاهر ما فى أبى داود عن أبى نضرة أنه قال لأبى سعيد الخدرى : إنكم أعلم بالعدد منا ، قال : أجل ، قلت : ما التاسعة والسابعة والخامسة ؟ قال : إذا مضت إحدى وعشرون فالتى تليها التاسعة الحديث . ثالثها : هو المعنى الثانى إلا أن العداد من تسع وعشرين لكونه المتيقن فتكون تاسعة تبقى ليلة إحدى وعشرين ، وكذلك الليالى كلها أوتار . ورابعها : ما اختاره ابن عبد البر أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين وكذلك البواقى كالقول الثالث ، إلا أن المعنى عنده تاسعة تبقى بعد الليلة التى تلتمس فيها ، فعلى هذا يكون العداد من ثلاثين ، وتكون الليالى كلها أوتاراً ، وباعتبار المصداق هذا والذى قبله سواء ، والاختلاف بينهما باعتبار معنى الحديث . خامسها : ما يظهر من كلام العينى أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين على نقصان الشهر ، والثانية والعشرين على تمامه . يعنى عمومه يتناول الصورتين معاً . قال : وهذا دال على الانتقال من وتر إلى شفع . اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

قوله : (فرفعت) أى عرفتها[١] وعلامتها من هذا العام[٢] فقط فلا ينافيه ذكر العلامة فى عام آخر ، أو رفعت علامتها المتقدمة على وجودها[٣] لا المتأخرة .

---

(١) وإلى ذلك أشار الإمام البخارى بالترجمة ، قال الحافظ : وقيد الرفع بمعرفة إشارة إلى أنها لم ترفع أصلا ورأساً قال الزين بن المنير : يستفاد هذا التقييد من قوله التمسوها بعد إخبارهم بأنها رفعت ، ومن كون أن وقوع التلاحى فى تلك الليلة لا يستلزم وقوعه فيما بعد ذلك ومن قوله «فعسى أن يكون خيراً» ، فإن وجه الخيرية من جهة أن خفائها يستدعى قيام كل الشهر أو العشر بخلاف ما لو بقيت معرفة تعيينها اهـ . وقال القسطلانى : ولو كان المراد رفع وجودها كما زعم الروافض لم يأمرهم بالتماسها ، وقد أجمع من يعتد به على وجودها ودوامها إلى آخر الدهر اهـ ١٢ .

(٢) ويؤيد ذلك ما قال العينى ، فإن قلت : لما تقرر أن الذى ارتفع علم تعيينها فى تلك السنة فهل أعلم النبى صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بتعيينها؟ قلت : روى عن ابن عيينة أنه أعلم بعد ذلك بتعيينها ، فإن قلت : روى محمد بن نصر من طريق واهب المعافرى أنه سأل زينب بنت أم سلمة : هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم ليلة القدر ؟ فقالت : لا ، لو علمها لما قام الناس فى غيرها ، قلت الذى قالته زينب إنما قالته احتمالا ، وهذا لا ينافى علمه بذلك اهـ ١٢ .

(٣) كما سيأتى قريبا وعن أبى سعيد الخدرى قوله صلى الله عليه وسلم «أريت هذه الليلة ثم أنسيتها ، وقد رأيتنى أسجد فى ماء وطين من صبيحتها» الحديث ، وقد أخرج أبو داود من حديث زر عن أبى بن كعب أنها فى رمضان ليلة سبع وعشرين ، قلت : يا أبا المنذر أنى علمت ذلك ؟ قال : بالآية التى أخبرنا رسول الله عليه وسلم : قلت لزر : ما الآية؟ قال : تصبح الشمس صبيحة تلك الليلة مثل الطست ليس لها شعاع حتى ترتفع . وقال الحافظ : اختلفوا : هل لها علامة

(أبواب الإعتكاف[1])

تظهر لمن وفقت له أم لا؟ فقيل يرى كل شيء ساجدا ، وقيل الأنوار فى كل مكان ساطعة حتى فى المواضع المظلمة ، وقيل يسمع سلاما وخطابا من الملائكة ، وقيل علامتها استجابة دعاء من وفقت له ، واختار الطبرى أن جميع ذلك غير لازم، وأنه لا يشترط لحصولها رؤية شيء ولا سماعه اه. وقال العينى: وقد ورد لليلة القدر علامات منها ما فى صحيح مسلم عن أبى بن كعب أن الشمس تطلع فى صبيحتها لا شعاع لها . ومنها ما رواه البزار فى مسنده من حديث جابر ابن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «التمسوها فى العشر الأواخر فإنى قد رأيتها فنسيتها وهى ليلة مطر وريح» أو قال «قطر وريح»، قال أبو عمر فى الاستذكار هذا يدل على أنه أراد فى ذلك العام. ومنها ما رواه ابن حبان فى صحيحه عن جابر بن عبد الله مرفوعا «وهى طلقة بلجة لا حارة ولا باردة كأن فيها قمرا يفضح كواكبها لا يخرج شيطانها حتى يضيء فجرها» . ومنها ما رواه أحمد من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا «إنها صافية بلجة كأن فيها قمرا ساطعا ، ساكنة ضاحية لا حر فيها ولا برد ولا يحل لكوكب يرمى به فيها ، وإن من أمارتها أن الشمس فى صبيحتها تخرج مستوية ليس لها شعاع مثل القمر ليلة البدر ، لا يحل للشيطان أن يخرج معها يومئذ» . ومنها ما رواه ابن خزيمة من حديث أبى هريرة مرفوعا «إن الملائكة تلك الليلة أكثر فى الأرض من عدد الحصى» ، وذكر الطبرى عن قوم أن الأشجار فى تلك الليلة تسقط إلى الأرض ثم تعود إلى منابتها وأن كل شيء يسجد فيها، وروى البيهقى فى فضائل الأوقات عن عبدة بن أبى لبابة أن المياه المالحة تعذب تلك الليلة ، اه مختصرا ١٢ .

(١) هو لغة اللبس والحبس على الشيء خيرا كان أو شرا ، ومنه قوله تعالى : « ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون » وفى الاصطلاح عملى مخصوص

. . . .

فى موضع مخصوص فى زمن مخصوص بشروط مخصوصة وتروك مخصوصة قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أنه سنة لا يجب على الناس فرضا إلا أن يوجبه المرء على نفسه نذرا فيجب ، قال الحافظ هو ليس بواجب إجماعا إلا على من نذره ، وكذا من شرع فيه فقطعه عامدا عند قوم، قال ابن عابدين: الصحيح أنه سنة مؤكدة لأن النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه ولم ينكر على من تركه ، والمواظبة إنما تفيد الوجوب إذا اقترنت بالإنكار على التارك ، وقال ابن رشد الاعتكاف مندوب إليه بالشرع ، واجب بالنذر ، ولا خلاف فى ذلك إلا ما روى عن مالك رحمه الله أنه كره الدخول فيه مخافة أن لا يوفى شرطه ، اه ملخصا من الأوجز .

ثم ذكر الإمام البخارى فى الترجمة الاعتكاف فى المساجد كلها إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، قال الموفق : لا يجوز الاعتكاف إلا فى مسجد تقام الجماعة فيه ، لأن الجماعة واجبة والاعتكاف فى غيره يفضى إلى أحد الأمرين، إما ترك الجماعة الواجبة وإما خروجه إليها، فيتكرر الخروج كثيرا مع إمكان التحرز منه ، وذلك مناف للاعتكاف ، ولا يصح الاعتكاف فى غير مسجد إذا كان المعتكف رجلا، لا نعلم فى هذا بين أهل العلم خلافا إلى آخر ما بسط فى الأوجز . وقال الحافظ : اتفق العلماء على شرطية المسجد للاعتكاف إلا محمد بن لبابة المكى فأجازه فى كل مكان ، وأجاز الحنفية للمرأة أن تعتكف فى بيتها ، وفيه قول للشافعى قديم ، وفى وجه لأصحابه ، وللمالكية يجوز للرجال والنساء لأن التطوع فى البيوت أفضل ، وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى اختصاصه بالمساجد التى تقام فيها الصلوات ، وخصه أبو يوسف بالواجب منه وأما النفل ففى كل مسجد ، وقال الجمهور بعمومه فى كل مسجد إلا لمن تلزمه الجمعة فاستحب له

قوله (وهي الليلة التي يخرج من صبيحتها) لعله أراد بذلك أنه كان يكون(١) خارجا في تلك الصبيحة لا أنه ينشىء الخروج فيها، لأن الخروج إنما هو ليلة إحدى وعشرين لا بعد إنقضائها والدخول في يوم أحد وعشرين، وكذلك يجب التأويل في قوله حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين، بأنه أراد بها قربها ودنوها لا دخولها

الشافعي في الجامع ، وشرطه مالك لأن الاعتكاف ينقطع عندهما بالجمعة ويجب بالشروع عند مالك، وخصه طائفة من السلف كالزهري بالجامع مطلقا، وأومأ إليه الشافعي في القديم، وخصه حذيفة بالمساجد الثلاثة، وعطاء بمسجد مكة والمدينة وابن المسيب بمسجد المدينة اهـ ١٢ .

(١) وهذا توجيه لطيف أوجه من توجيهات الشراح ، وقد تقدم في باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر من حديث يحي بن أبي كثير عن أبي سلمة بلفظ: فخرج صبيحة عشرين فخطبنا ، قال الحافظ: وفي رواية مالك حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين وهي التي يخرج من صبيحتها ، ظاهره يخالف رواية الباب ومقتضاه أن خطبته وقعت في أول اليوم الحادي والعشرين ، وعلى هذا يكون أول ليالي اعتكافه الأخير ليلة اثنتين وعشرين ، وهو مغاير لقوله في آخر الحديث «فأبصرت عيناي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى جبهته أثر الماء والطين من صبح إحدى وعشرين » وهو الموافق لبقية الطرق وعلى هذا فكان قوله في رواية مالك المذكورة « وهي الليلة التي يخرج من صبيحتها» أي من الصبح الذي قبلها ، ويكون في إضافة الصبح إليها تجوزاً ، وقد أطال ابن دحية في تقرير أن الليلة تضاف لليوم الذي قبلها . ورد على من منع ذلك ، ولكن لم يوافق على ذلك ، وقال ابن حزم رواية ابن أبي حاتم والدراوردي مستقيمة ، ورواية مالك مشكلة ، وأشار إلى تأويلها بنحو مما ذكرته ، ويؤيده أن في رواية الباب الذي يليه : فإذا كان حين يمسي من عشرين ليلة تمضي ويستقبل إحدى وعشرين رجع

إذ لو كانت الليل قد دخلت قبل الخطبة وكانت الخطبة والأمر بالرجوع فى الليلة لزم أن لا يتم اعتكاف العشر الأواخر لابتدائه من ليلة إحدى وعشرين فيدخل المعتكف معتكفه قبل دخول الليلة[1] لا بعده .

إلى مسكنه ، وهذا فى غاية الإيضاح ، وأفاد ابن عبد البر فى الاستذكار: إن الرواة عن مالك اختلفوا عليه فى لفظ الحديث فقال بعد ذكر الحديث ، هكذا رواه يحيى بن يحيى ويحيى بن بكير والشافعى عن مالك : يخرج فى صبيحتها من اعتكافه ، ورواه ابن القاسم وابن وهب والقعنبى وجماعة عن مالك ، فقالوا وهى الليلة التى يخرج فيها من اعتكافه ، قال وقد روى ابن وهب وابن عبد الحكم عن مالك من اعتكف أول الشهر أو وسطه ، فإنه يخرج إذا غابت الشمس من آخر يوم من اعتكافه ، ومن اعتكف فى آخر الشهر فلا ينصرف إلى بيته حتى يشهد العيد ، قال ابن عبد البر : ولا خلاف فى الأول وإنما الخلاف فيمن اعتكف العشر الأخير: هل يخرج إذا غابت الشمس أو لا يخرج حتى يصبح ؟ وقد وجه شيخنا الإمام البلقينى رواية الباب بأن معنى قوله حتى إذا كانت ليلة إحدى وعشرين أى حتى إذا كان المستقبل من الليالى ليلة إحدى وعشرين ، وقوله: وهى الليلة التى يخرج، الضمير يعود إلى الليلة الماضية ويؤيد هذا قوله «من كان اعتكف معى فليعتكف العشر الأواخر» لأنه لا يتم ذلك إلا بإدخال الليلة الأولى ، اهـ مختصراً ١٢ .

(١) ويشكل عليه ما سيأتى فى باب اعتكاف النساء عن عائشة قالت: كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى الصبح ثم يدخله. قال السندى: وفى بعض روايات هذا الحديث الصحاح كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل فى معتكفه، وظاهره أن المعتكف يشرع فى الاعتكاف بعد صلاة الصبح ، ومذهب الجمهور أنه يشرع فيه من الليل الحادى والعشرين ،

. . . .

وقد أخذ بظاهر الحديث قوم إلا أنهم حملوه على أنه يشرع من صبح الحادى والعشرين، فلذا رد عليهم الجمهور بأن المعلوم أنه صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر وكان يحث أصحابه على اعتكاف العشر وعدد العشر عدد الليالى فيدخل فيها الليلة الأولى وإلا لا يتم هذا العدد أصلا، وأيضا من أعظم ما يطلب بالاعتكاف في العشر الأواخر إدراك ليلة القدر كما يدل عليه تتبع الأحاديث، وهي قد تكون ليلة الحادى والعشرين كما يفيده حديث أبى سعيد فينبغى له أن يكون معتكفا فيها لا أن يعتكف بعدها، قال الإمام النووى فى الجواب عن الحديث: تأويله أنه دخل المعتكف وانقطع فيه وتخلى بنفسه بعد صلاة الصبح، لا أن ذلك وقت ابتداء الاعتكاف، بل كان قبل المغرب معتكفا لابثاً فى جملة المسجد فلما صلى الصبح انفرد اه. ورده الحافظ ابن حجر بأنه مشكل على منع الخروج عنه(*) عن العبادة بعد الدخول فيها اه. قلت والأقرب أنه ما ترك إلا قبل الشروع إذ يستبعد الترك بعد الشروع لأدنى مصلحة، سيما على قول من لا يجوز الخروج بعد الشروع فهذا التأويل مشكل على قولهم. وفى هذا التأويل إشكال آخر وهو أن قولها «كان إذا أراد أن يعتكف» يعطى أنه كان يدخل المعتكف حين يريد الاعتكاف لا أنه يدخل فيه بعد ما شرع فى الاعتكاف من الليل، وأيضاً المتبادر من لفظ الحديث أنه بيان لكيفية الشروع فى الاعتكاف فلو فرض أنه شرع فى الاعتكاف من الليل إلا أنه دخل المعتكف وقت الصبح لم يكن الحديث بيانا لكيفية الشروع، ثم لازم هذا التأويل أن يكون السنة للمعتكف أن يلبث أول ليلة فى المسجد ولا يدخل فى المعتكف وإنما يدخل فيه من الصبح بعد صلاة الفجر وهو غير متعارف عند الجمهور، وهذا لازم عليهم

(*) كما يدل عليه آخر الحديث من ترك الاعتكاف بعد الصبح ١٢ ز.

. . . .

وإلا يلزم عليهم ترك العمل بالحديث رأسا وعند ذلك لا حاجة إلى التأويل فافهم . وأجاب بعض الحنابلة عن الحديث بحمله على الجواز ، بمعنى أن المسنون للمعتكف أن يدخل من الليلة وجاز له أن يدخل من صبح تلك الليلة ، فبين صلى الله تعالى عليه وسلم بفعله ذلك الجواز ، وهذا لا يناسب قول الجمهور لأنهم يقولون إن الليلة الأولى جزء من زمان الاعتكاف المسنون وهو اعتكاف العشر الأواخر ، وأيضا ترك هذه الليلة مع احتمال أنها ليلة القدر ، والاعتكاف وضع لالتماسها بعيد وأيضا ظاهر الحديث يفيد أن الدخول من الصبح كان دأبه صلى الله عليه وسلم ، والحمل على الجواز ينافى ذلك ، وأجاب القاضى أبو يعلى من الحنابلة بحمل الحديث على أنه كان يفعل ذلك فى يوم العشرين ليستظهر ببياض يوم زيادة قبل يوم العشرين ، قلت : وهذا كما جرد للإحرام من المدينة وإن أحرم من ذى الحليفة، وعلى هذا الجواز التعويل عندى، وحاصله منع أن المراد بالصبح فى الحديث صبح إحدى وعشرين كما فهم من يقول بظاهر الحديث ، بل المراد صبح عشرين ، فدخل ليلة إحدى وعشرين فى الاعتكاف كما هو مذهب الجمهور ، قلت : وهذا الجواب هو الذى يفيده النظر فى حديث أبى سعيد، وبه يظهر التوفيق بين أحاديث الباب لمن ينظر فيها من غير ارتكاب تأويل لشىء منها فهو أولى وبالاعتماد أحرى، بقى أنه يلزم منه أن يكون السنة الشروع فى الاعتكاف من صبح العشرين استظهارا باليوم الأول وإن كان المقصود ما بعده وهذا شىء لا يقول به الجمهور ، فكيف يجاب عنهم بذلك؟ والجواب أن هذا أمر لا ينافيه كلام الجمهور ، فإنهم ما تعرضوا له لا إثباتا ولا نفيا وإنما تعرضوا لدخول ليلة إحدى وعشرين وهو حاصل ، غاية الأمر أن قواعدهم تقتضى أن يكون هذا الأمر سنة عندهم وعدم التعرض ليس دليلا فى على العدم . فالقول بأنه سنة غير

. . . .

مستبعد ، ومثل هذا الإيراد وارد على تأويل الإمام النووى مع ظهور مخالفته لظاهر الحديث، وغير ذلك مما سبق، وتأويل القاضى أبي يعلى خال عن ذلك كله فهو أولى بالقبول، ويمكن الاعتذار عن تعرض الجمهور لهذه السنة لا إثباتا ولا نفيا بأن الحديث محتمل لتأويلات متعددة فلم يتعرضوا لشيء من الكيفيات بطريق الاستنان لا إثباتا ولا نفيا بل أحالوا ذلك إلى فهم العاملين ونظر الناظرين فكل من يقرب عنده شيء من التأويلات فليعمل على وفق ذلك، والله تعالى اعلم اه ما قاله السندى . وقال الحافظ : فى حديث عائشة إن أول الوقت الذى يدخل فيه المعتكف بعد صلاة الصبح وهو الأوزاعى والليث والثورى وقال الأئمة الأربعة وطائفة يدخل قبل غروب الشمس ، وأولوا الحديث على أنه دخل من أول الليل، ولكن إنما تخلى بنفسه فى المكان الذى أعده لنفسه بعد صلاة الصبح، وهذا الجواب يشكل على من منع الخروج من العبادة بعد الدخول فيها. وأجاب عن هذا الحديث بأنه صلى الله عليه وسلم لم يدخل المعتكف ولا شرع فى الاعتكاف وإنما هم به ثم عرض له المانع المذكور فتركه . فعلى هذا فاللازم أحد الأمرين إما أن يكون شرع فى الاعتكاف، فيدل على جواز الخروج منه، وإما أن لا يكون شرع فيدل على أن أول وقته بعد صلاة الصبح اه . قلت: الاحتمال الأول هو الظاهر بل هو المتعين ، وأما خروجه صلى الله عليه وسلم من الاعتكاف فكان لعارض وهو ظاهر . نبه عليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله «آلبر تردون»، ولذا قضى النبى صلى الله عليه وسلم اعتكافه، وقد ترجم الترمذى فى جامعه باب ما جاء فى الاعتكاف إذا خرج منه، وأخرج فيه حديث أنس قال : كان النبى صلى الله عليه وسلم يعتكف فى العشر الأواخر من رمضان فلم يعتكف عاما فلما كان فى العام المقبل اعتكف عشرين قال أبو عيسى : اختلف أهل العلم فى المعتكف إذا قطع

. . . .

اعتكافه قبل أن يتمه على ما نوى، فقال بعض أهل العلم: إذا نقض اعتكافه وجب عليه القضاء، واحتجوا بالحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج من اعتكافه فاعتكف عشراً من شوال وهو قول مالك. وقال بعضهم إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أوشيء أوجبه على نفسه وكان متطوعافخرج فليس عليه أن يقضى إلا أن يحب ذلك اختيارا منه، ولا يجب ذلك عليه اه. وأما عند الحنفية ففي الدر المختار لو شرع فى نفله ثم قطعه لا يلزمه قضاؤه على الظاهر من المذهب. وما فى بعض المعتبرات أنه يلزم بالشروع مفرع على الضعيف، وحرم على المعتكف اعتكافا واجبا الخروج إلا لحاجة الإنسان، أما النفل فله الخروج، لأنه منه له لا مبطل، قال ابن عابدين: قوله أما النفل أى الشامل للسنة المؤكدة «بحر». قلت: قد قدمنا ما يفيد اشتراط الصوم فيها بناء على أنها مقدرة بالعشر الأخير ومفاد التقدير أيضا اللزوم بالشروع، ثم رأيت المحقق ابن الهمام قال: ومقتضى النظر لو شرع فى المسنون أعنى العشر الأواخر بنيه ثم أفسده أن يجب قضائه تخريجا على قول أبى يوسف فى الشروع فى نفل الصلاة ناويا أربعا لا على قولهما، أى يلزمه قضاء العشر كله لو أفسد بعضه كما يلزمه قضاء أربع لو شرع فى نفل ثم أفسد الشفع الأول عند أبى يوسف، لكن صحح فى الخلاصة أنه لا يقضى إلا ركعتين كقولهما، نعم اختار فى شرح المنية قضاء أربع اتفاقا فى الراتبة كالأربع قبل الظهر والجمعة، وهو اختيار الفضلى، وصححه فى النصاب وظاهر الرواية خلافه وعلى كل فيظهر من بحث ابن الهمام لزوم الاعتكاف المسنون بالشروع، وإن لزم قضاء جميعه أو باقيه مخرج على قول أبى يوسف، أما على قول غيره فيقضى اليوم الذى أفسده لاستقلال كل يوم بنفسه اه. قلت: وما قال ابن عابدين قدمنا ما يفيد الخ أشار بذلك إلى ما قاله قبل ذلك تحت قول الدر المختار:

. . . .

الاعتكاف واجب بالنذر ، سنة مؤكدة فى العشر الأخير من رمضان، مستحب فى غيره من الأزمنة ، وشرط الصوم لصحة الأول فقط على المذهب، قال ابن عابدين: قوله على المذهب راجع لقوله فقط وهو رواية الأصل،ومقابله رواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا ومقتضى ذلك أن الصوم شرط أيضا فى الاعتكاف المسنون،لأنه مقدر بالعشر الأخير حتى لو اعتكفه بلا صوم لمرض أو سفر ينبغى أن لا يصح عنه، بل يكون نفلا فلا تحصل به إقامة سنة الكفاية. ويؤيده قول الكنز سن لبث فى مسجد لصوم و نية فإنه لا يمكن حمله على النذر لتصريحه بالسنية ولا على التطوع لقوله بعده : وأقله نفلا ساعة فتعين حمله على المسنون سنة مؤكدة ، فيدل على اشتراط الصوم فيه إلى آخر ما فى الشامى،قلت وعلم من هذا كله أن المعروف فى المذهب عدم وجوب القضاء فى الاعتكاف المسنون بخلاف ما يظهر من بحث ابن الهمام ، ورجحه ابن عابدين من وجوب القضاء، ويؤيده ما فى الدر المختار: وقضى ركعتين لو نوى أربعا غير مؤكدة على اختيار الحلبى وغيره، قال ابن عابدين: قوله على اختيار الحلبى حيث قال فى شرح المنية : أما إذا شرع فى الأربع التى قبل الظهر وقبل الجمعة أو بعدها ثم قطع فى الشفع الأول أو الثانى يلزمه قضاء الأربع باتفاق ، لأنها لم تشرع إلا بتسليمة واحدة فإنها لم تنقل عنه عليه الصلاة والسلام إلا كذلك فهى بمنزلة صلاة واحدة ولذا لا يصلى فى القعدة الأولى ولا يستفتح فى الثالثة إلى آخر ما بسط ابن عابدين فى فروع ذلك، ثم قال وذكر فى البحر أنه اختيار الفضلى ، وقال فى النصاب إنه الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة الفرض لكن ذكر فى البحر قبل ذلك أنه لا يجب بالشروع فيها إلا ركعتان فى ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نفل وظاهر الهداية وغيرها ترجيحه اهـ . وقلت: ويؤيده أيضا ما فى الدر المختار من نظم الشيخ صدر الدين :

قوله : (وكان المسجد على عريش) أى منه[١] كقوله تعالى « وإذا اكتالوا على الناس » أى منهم ويمكن فيه غير هذا من التوجيه بنوع مجاز، والله أعلم.

قوله : (إن اعتكف ليلة) ولا حجة فيه لمن نفى الصوم[٢] فى الاعتكاف

من النوافل سبع تلزم الشارع أخذاً لذلك مما قاله الشارع
صوم صلاة طواف حجة رابع عكوفه عمرة إحرامه السابع

فقوله عكوفه إن حمل على اعتكاف العشر كما أشار إليه ابن عابدين عن الفتح لا يحتاج إلى القول بأنه مبنى على الضعيف ، فقد قال ابن عابدين : فى شرح ذلك النظم أنه مفرع على الضعيف، نعم سنذكر فى الاعتكاف عن الفتح أن اعتكاف العشر فى رمضان ينبغى لزومه بالشروع ١٢ .

(١) كما يدل عليه لفظ من عريش بدل على عريش كما هو فى نسخة العينى قال : قوله من عريش اه وقال الحافظ : قوله على عريش وإلا فالعريش هو نفس سقفه، والمراد أنه كان مظللا بالجريد والخوص ، ولم يكن محكم البناء بحيث يكن من المطر الكثير اه ، وفى مقدمة الفتح قوله من عريش أى مظلل بجريد ونحوه، يقال عروش وعريش، وقال ابن عباس: معروشات ما يعرش من الكرم ، وعرش البيت سقفه وكذا عريشه اه . قال القارى : قوله على عريش هو بيت سقفه من أغصان الشجر أى يبنى على صوغ عريش وهو ما يستظل به ، قال ابن حجر : أى على مثل العريش لأن عمده كانت جذوع النخل فلا يحمل ثقلا على السقف الموضوع عليها ،فالعرش هو نفس سقفه، لأنه كان مظللا بالجريد والخوص من غير زيادة شىء آخر يكن من المطر الكثير اه . وقوله فالعرش هو نفس سقفه مخالف لما فى النهاية: عيدان تنصب ويظلل عليها اه ١٢.

(٢) مسألة اشتراط الصوم للاعتكاف خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز عن شروح الحديث وكتب الفروع واختلط كلام شراح الحديث فى نقل المذاهب، والصواب ما فى الأوجز عن كتب فروع الأئمة، وفيه إن الصوم شرط للاعتكاف

لأن العرب تطلق الليلة(١) وتريد النهار ، واختلفت الروايات فى قصة عمر هذه

عند مالك مطلقا النفل والواجب فى ذلك سواء ، وفى الشرح الكبير للمالكية لا يصح من مفطر ولو لعذر ، فمن لا يستطيع الصوم لا يصح اعتكافه، والمعروف فى فروع الحنابلة عدم شرطه مطلقا لا فى المندوب ولا فى المنذور ، نعم لو نذر الاعتكاف صائما يجب، وبه جزم الخرقى إذ قال : يجوز بلا صوم إلا أن يقول فى نذره يصوم، قال الموفق: هو المشهور فى المذهب، وعند أحمد رواية أخرى أن الصوم شرط فى الاعتكاف اه . ولا يجب الصوم عند الشافعية مطلقا ، كما صرح فى فروعهم إذ قالوا يسن للمعتكف الصوم للإتباع، وللخروج من خلاف من أوجبه، وعند الحنفية فيه تفصيل، وهو أن الاعتكاف على ثلاثة: إنحاء المنذور الواجب ، والصوم شرط له رواية واحدة . والمندوب وليس بشرط له على ظاهر الرواية، ورواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا، والمرجح الأول والثالث سنة مؤكدة ، والمتون ساكتة عن اشتراط الصوم فيه، وبحث فيه ابن عابدين ورجح الاشتراط وقال : لو اعتكفه أحد بلا صوم لمرض أو سفر ينبغى أن يكون نفلا ولا تحصل به إقامة سنة الكفاية . ورجح ابن نجيم فى البحر عدم اشتراط الصوم فى ذلك النوع لتقييدهم الصوم بالواجب، انتهى ملخصا من الأوجز وعلم من ذلك أن من حكى من نقلة المذاهب عن الأئمة الأربعة وأتباعهم أن الصوم من شرط الاعتكاف الواجب ليس بصحيح ١٢ .

(١) فإنهم قالوا إلزامه الليالى بنذر اعتكاف أيام قال ابن نجيم: لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بإزائها من الليالى ، يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها ، وأشار إلى أنه يلزمه الأيام بنذر اعتكاف الليالى، لأن ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بإزائه من العدد الآخر لقصة زكريا عليه السلام فإنه قال الله تعالى : « آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا » وفى آية أخرى « أن لا تكلم الناس ثلاث ليالى سويا » والقصة واحدة اه .

فوجب(١) الحمل على ما قلنا من أن المراد الليل والنهار كلاهما لئلا تتعارض الروايات مع أن النذر(٢) حالة الكفر لم يكن لازما فلاضير فى خلوه عن الصوم لأنه لم يبق واجبا واشتراط الصوم فى الاعتكاف(*) الواجب لامطلقاً .

هذا فى المجموع ، وأما فى المفرد ففى الدر المختار لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لعدم محليتها للصوم أما لو نوى به اليوم صح، والفرق لا يخفى، قال ابن عابدين والفرق أنه فى الأولى لما جعل اليوم تبعا لليلة وقد بطل نذره فى المتبوع وهو الليلة بطل فى التابع وهو اليوم ، وفى الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا مرسلا بمرتبتين حيث استعمل المقيد وهو الليلة فى مطلق الزمن ، ثم استعمل هذا المطلق فى المقيد وهو اليوم فكان اليوم مقصوداً، اهـ ١٢ .

(١) ففى الأوجز قال العينى : فإن قلت روى البخارى أن عمر سأل النبى صلى الله عليه وسلم قال : كنت نذرت فى الجاهلية أن أعتكف ليلة فى المسجد الحرام ، الحديث يدل على جواز الاعتكاف بغير صوم لأن الليل لا يصلح ظرفا للصوم ، قلت عند مسلم يوما بدله ليلة، وأيضا روى النسائى بلفظ فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتكف ويصوم فهو محمول على أنه كان نذر يوما وليلة بدليل لفظ مسلم ، وقال ابن بطال: أصل الحديث قال عمر: إنى نذرت أن اعتكف يوما وليلة فى الجاهلية فاختصر الرواة . . . وفى الذخيرة إن الصوم كان فى أول الإسلام بالليل ، ولعل ذلك كان قبل نسخه ، وقال الحافظ : جمع ابن حبان وغيره بين الروايتين بأنه نذر اعتكاف يوم وليلة . وقد ورد الأمر بالصوم فى رواية عمرو بن دينار عن ابن عمر صريحا لكن إسناده ضعيف أخرجه أبو داود والنسائى من طريق عبد الله بن بديل وهو ضعيف اهـ ما فى الأوجز . وبسط فيه الكلام على عبد الله بن بديل وفى دلائل اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور ١٢ .

(٢) ففى الأوجز قال النووى : قد تقرر أن النذر الجارى فى الكفر

(*) كما تقدم مبسوطا ١٢ ز .

قوله (فاستأذنت حفصة عائشة) وإنما استاذنتها(١) لكونها أعظم منزلة عنده صلى الله عليه وسلم فظنت حفصة أن فعلى إن كان برأى منها لم يضر ولا كذلك إذا كان بخلافها فلعلها تفعل فى ذلك فعلا .

لا ينعقد على الصحيح فلم يكن ذلك شيئا واجبا عليه . وقال المهلب : كل ما كان فى الجاهلية يهدمه الإسلام ، فيكون الأمر بذلك أمر استحباب كيلا يكون خلفا فى الوعد، وقال ابن بطال : محمول عند الفقهاء على الندب والحض لأن الإسلام يجب ما قبله اﻫ ١٢ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر على لفظ البخارى . وقال الحافظ : فى رواية الأوزاعى فاستأذنته عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشه أن تستأذن لها ففعلت ، وفى رواية ابن فضيل فاستأذنت عائشة أن تعتكف فأذن لها فضربت قبة فسمعت بها حفصة فضربت قبة وهذا يشعر بأنها فعلت ذلك بغير إذن لكن رواية ابن عيينة عند النسائى ثم استأذنته حفصة فأذن لها . وقد ظهر من رواية حماد والأوزاعى أن ذلك كان على لسان عائشة ولم أقف فى شىء من الطرق أن زينب استأذنت . وقوله فلما أصبح النبى صلى الله عليه وسلم ورأى الأخبية، وفى رواية ابن فضيل فلما انصرف من الغداة أبصر أربع قباب يعنى قبة له وثلاثة للثلاثة ، ووقع فى رواية أبى معاوية عند مسلم وأبى داود فأمرت زينب بخبائها فضرب وأمر غيرها من أزواج النبى صلى الله عليه وسلم بخبائها فضرب ، وهذا يقتضى تعميم الأزواج بذلك وليس كذلك ، وقد فسرت الأزواج فى الروايات الأخرى بعائشة وحفصة وزينب فقط ، وبين ذلك قوله فى هذه الرواية أربع قباب ، وفى رواية ابن عيينة عند النسائى فلما صلى الصبح إذا هو بأربعة أبنية قال لمن هذه ؟ قالوا لعائشة وحفصة وزينب اﻫ مختصراً ١٢ .

قوله: (آلبر تردن[1]؟) أى الكامل[2] منه وإلا فطلق البر غير منفى وإنما المنفى كامله لما كان فى اعتكافهن من نوع مباهاة وأن لا تنتقص من صاحبتها.

---

(١) وهذا معروف صرحوا بذلك فى روايات كثيرة منها ما أخرجه مالك وأبو داود والنسائى عن معاذ بن جبل مرفوعا: الغزو غزوان، الحديث، وفيه من غزى فخراً ورياء وسمعة وعصى الإمام وأفسد فى الأرض فإنه لم يرجع بالكفاف، قال الشيخ فى البذل أى لم يرجع بالثواب أى مأخوذ من كفاف الشىء وهو خياره، أو من الرزق أى لم يرجع بخير أو بثواب يغنيه يوم القيامة، وقال المظهر: أى لم يعد من الغزو رأسا برأس بحيث لا يكون له أجر ولا عليه وزر بل وزره أكثر، قال الطيبى: الوجه ما قاله القاضى لأن الكفاف على هذا المعنى يقتضى أن يكون له ثواب أيضا وإثم ويزيد إثمه على ثوابه، والمرائى المفسد ليس له ثواب ألبتة، ورد القارى على الطيبى بأنه ليس فى الحديث دلالة على أن المرائى المذكور فى الحديث هو الذى ليس له نية العبادة بل من هو جامع بين النيتين: نية العبادة ونية الرياء، فعلى هذا لا تبطل نية عبادته بالكلية اه. وأخرج أبو داود أيضاً عن أبى هريرة أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال رجل يريد الجهاد فى سبيل الله وهو يريد عرض الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام لا أجر له، فقد حكى ابن عابدين عن الإمام السرخسى فى شرح السير الكبير أنه قال تأويله من وجهين: أحدهما أن يرى أنه يريد الجهاد ومراده فى الحقيقة المال فهذا كان حال المنافقين ولا أجر له أو يكون معظم مقصوده المال، وفى مثله قال عليه الصلاة والسلام للذى استؤجر على الجهاد بدينارين: «إنما لك ديناراك فى الدنيا والآخرة» وأما إذا كان معظم مقصوده الجهاد ويرغب معه فى الغنيمة فهو داخل فى قوله تعالى: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم» يعنى التجارة فى الحج فكما أنه لا يحرم ثواب الحج فكذا الجهاد، اه ١٢.

(باب اعتكاف المستحاضة)

إنما احتيج إلى ضبط هذا الباب[١] لما أن ظاهره عدم الجواز ، لما فى اعتكاف المستحاضة من احتمال تلويث المسجد ، ولذلك نهى عن اللحم[٢] يدخل به فى المسجد ، وقيل جنبوا[٣] مساجدكم الصبيان والمجانين ، وحاصل الدفع أنه لا بأس فى اعتكافها فيه إذا لم يخف عليها فتنة وحصل الأمن من التلويث بنوع معالجة ،

(باب زيارة المرأة زوجها فى اعتكافه)

دفع بذلك ما يظن من عدم جواز زيارتها إياه كعكسه لما أن المعتكف قد منع عن الجماع ودواعيه[٤] وهذا مما يفضى إليه فى الجملة ، وحاصل الدفع

---

(١) تقدم هذا الباب فى كتاب الحيض وتقدم فيه شىء من كلام الشيخ قدس سره وعلى هامشه شىء من كلام هذا المبتلى بالسيئات والمعترف بالتقصيرات ١٢ .

(٢) فقد أخرج ابن ماجه عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خصال لا تنبغى فى المسجد: لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا يقبض فيه بقوس ولا ينشر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نيئ الحديث ١٢ .

(٣) ذكرها صاحب كنز العمال من روايات عديدة عن واثلة وأبى الدرداء وأبى أمامة ومعاذ بن جبل وأبى هريرة ١٢ .

(٤) ففى الدر المختار بطل بإنزال بقبلة أو لمس أو تفخيذ ولو لم ينزل لم يبطل وإن حرم الكل، قال ابن عابدين : قوله وإن حرم الكل أى كل ما ذكر من دواعى الوطء إذ لا يلزم من عدم البطلان بها حلها لعدم الحرج ، قال فى شرح المجمع فإن قلت لم لم تحرم الدواعى فى الصوم وحالة الحيض كما حرم الوطء .

أن الحرمة متعلقة بالجماع وما يفضی إليه ، وليس من لوازم الزيادة الإفضاء إلى الجماع ، نعم إذا غلب[١] على الظن أنها تفضى إليه تحرم .

(باب من خرج من اعتكافه عند الصبح)

ظاهره[٢] أنه لم يشترط تمام اليوم إلى ليلة الخروج كما هو عند الجمهور ،

قلت لأن الصوم والحيض يكثر وجودهما فلو حرم الدواعی فيهما لوقعوا فی الحرج ، اه ١٢ .

(١) فی الدر المختار فی مكروهات الصوم كره: قبلة ومس ومعانقة ومباشرة فاحشة إن لم يأمن المفسد وإن أمن لا بأس به ، ١٢ .

(٢) ما أشار إليه الشيخ قدس سره فی غرض الترجمة واضح وقال الحافظ: «باب من خرج من اعتكافه عند الصبح» ذكر فيه حديث أبی سعيد وتقدم الكلام عليه مستوفی . وهو محمول على أنه أراد اعتكاف الليالی دون الأيام وسبيل من أراد ذلك أن يدخل قبيل غروب الشمس ويخرج بعد طلوع الفجر فإن أراد اعتكاف الأيام خاصة فيدخل مع طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس ، فإن أراد اعتكاف الأيام والليالی معا فيدخل قبل غروب الشمس ويخرج بعد غروب الشمس أيضاً ، وقد وقع فی حديث الباب فلما كان صبيحة عشرين نقلنا متاعنا ، وهو مشعر بأنهم اعتكفوا الليالی دون الأيام ؛ وحمله المهلب على نقل أثقالهم وما يحتاجون إليه من آلة الأكل والشرب والنوم إذ لا حاجة لهم بها فی ذلك اليوم ، فإذا كان المساء خرجوا اخفافا ، ولذلك قال نقلنا متاعنا ولم يقل خرجنا ، وتقدم فی باب تحری ليلة القدر من وجه آخر فإذا كان حين يمسی من عشرين ليلة ويستقبل إحدى وعشرين رجع ، وبذلك يجمع بين الطريقين ، فإن القصة واحدة والحديث

بل جوز الخروج فى الصبح نظرا إلى ظاهر ما ورد فى الحديث وقد عرفت المراد به[١] فيما تقدم .

قوله : (حتى اعتكف فى آخر العشر) الظاهر أن العشر[٢] بدل من آخر على تأويل أن يراد بالآخر اليوم على كونه جنسا حتى يمكن جعل الآخر صفة له ولا يفتقر إلى تكلف جعله آخر على زنة صرد مع أنه مخالف للرواية أيضا فإن الرواية ههنا هو الآخر بمد الهمزة فصار المعنى أنه لم يعتكف رمضان بل اعتكف بدله يوما آخر أو اعتكافا آخر أو عشرا آخر على أن لا يبقى العشر من الصفات بل يجعل اسما برأسه لغلبة استعماله من دون أن يذكر معه موصوف ثم بين ذلك الآخر بقوله العشر من شوال ، وقيل هو آخر بكسر الخاء (بياض فى الأصل[٣])

واحد وهو حديث أبى سعيد اهـ . قلت : ما أفاد الحافظ قدس سره من أنه أراد اعتكاف الليالى دون الأيام ليس بوجيه عندى لأن هذا المعنى تقدم قريبا فى ترجمة مستقلة وهى «باب الاعتكاف ليلا» اللهم إلا أن يقال إن الغرض مما سبق صحة اعتكاف الليل فقط دون النهار ، وهو جائز عند الشافعى وأحمد دون مالك والحنفية ، والمقصود ههنا بيان وقت الخروج لمن اعتكف ليلا ، ١٢ .

(١) كما تقدم فى أول الاعتكاف ، والجمهور حملوا الحديث على نقل المتاع لما تقدم قريبا عن المهلب ، ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى تحقيق اللفظ ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة المعروفين : الكرمانى والحافظ والعينى والقسطلانى ١٢ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطرين . وكتب مولانا حسين على البنجانى فى تقريره قوله آخر العشر أى تمامية آخر عشر من رمضان ، ومن شوال متعلق

. . . .

باعتكف، أو المعنى تم اعتكافه فى آخر العشر الأول من شوال اه . وكتب مولانا محمد حسن المكى قوله فى آخر العشر أى اعتكف فى العشر الأول حتى اعتكف فى آخرها أيضا اه . وقال الحافظ فى حديث حماد عن يحي عن عمرة قوله: اعتكف عشرا من شوال، وفى رواية ابن فضيل فلم يعتكف فى رمضان حتى اعتكف فى آخر العشر من شوال ، وفى رواية أبى معاوية فلم يعتكف فى رمضان حتى اعتكف فى العشر الأول من شوال، ويجمع بينه وبين رواية ابن فضيل بأن المراد بقوله آخر العشر من شوال إنتهاء اعتكافه ، اه . وما جمع به الحافظ بعيد جدا عند هذا العبد الضعيف كما فصلته فى الأوجز فإن الروايات فى ذلك غير ماذكر الحافظ ماذكره أبو داود فى السنن بقوله ورواه مالك عن يحي بن سعيد قال: اعتكف عشرين من شوال اه . وفى بعض طرق الحديث كما حكاه فى المنتقى وأقره عليه الشوكانى فى النيل حتى اعتكف فى العشر الأواخر من شوال فلا يمكن الجمع بين هذه الروايات إلا بأنه صلى الله عليه وسلم بدأ الاعتكاف قبيل الغروب من اليوم العاشر وختم بعد الغروب من الليلة الحادية والعشرين، فمن قال العشر الأول قال باعتبار الابتداء فإن بدأه كان فى آخر العشر الأول، ومن قال فى العشر الأواخر قال باعتبار الانتهاء وهو المراد بقوله اعتكف عشرين من شوال لأن انتهاءه كان فى العشرين من شوال ،وعلى هذا الجمع تتفق الروايات كلها ويبطل ماقاله الإسماعيلى إن فى الحديث دليلا على جواز الاعتكاف بغير صوم، لأن أول شوال هو يوم الفطر وصومه حرام فإن الحديث ليس بنص فى الاعتكاف يوم العيد، واعتكاف العشر الأول ليس بنص فى ذلك مع مخالفة للروايات الأخر. فتأمل وتدبر وتشكر ١٢ .

(باب المعتكف يدخل رأسه فى البيت)

يعنى بذلك أن المنهى عنه إنما هو الدخول وليس إدخال(١) الرأس وغيره من الأجزاء دخولا .

---

(١) وهذا واضح وله فروعات كثيرة منها ماقال العينى وفى الحديث أن إخراج البعض لايجرى مجرى الكل ، ولهذا لو حلف لا يدخل بيتا فأدخل رأسه لم يحنث اه. ومنها ماروى عن عائشة قالت : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ناولينى الخمرة من المسجد قلت إنى حائض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن حيضتك ليست فى يدك ، وغير ذلك من الفروع ، ثم الظاهر عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه لم يذكر هذا الباب إلا للتنبيه على براعة الاختتام ، وتقدم الكلام عليه مفصلا فى المقدمة فى الخصيصة الرابعة عشر من خصائص البخارى ، والبراعة عند الحافظ فى قوله ماأنا معتكف فرجع ، وعند هذا العبد الضعيف بلفظ البيت كما تقدم فى المقدمة ، فإن البيت يطلق على القبر كما فى حديث أبى ذر « كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف » وترجم عليه أبو داود باب فى قطع النباش وإدخال المعتكف رأسه بالبيت أشبه بإدخال الميت فى القبر مع أن المعتكف منقطع عن الدنيا مجاور فى بيت الله كالميت لايستطيع الخروج عن القبر ، ١٢ .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الخامس من لامع الدرارى على جامع البخارى ويتلوه الجزء السادس وأوله « كتاب البيوع » إن شاء الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب البيوع (١)

(١) قال الحافظ : البيوع جمع بيع، وجمع لاختلاف أنواعه ، والبيع نقل ملك إلى الغير بثمن ، والشراء قبوله ويطلق كل منهما على الآخر ، وأجمع المسلمون على جواز البيع، والحكمة تقتضيه ، لأن حاجة الإنسان تتعلق بما فى يد صاحبه غالباً ، وصاحبه قد لايبذله له ، ففى تشريع البيع وسيلة إلى بلوغ الغرض من غير حرج ، والآية الأولى أصل فى جواز البيع ، وللعلماء فيها أقوال : أصحها أنه عام مخصوص ، فإن اللفظ لفظ عام يتناول كل بيع فيقتضى إباحة الجميع، لكن قد منع الشرع بيوعا أخرى فهو عام فى الإباحة مخصوص بما لايدل الدليل على منعه ، وقيل عام أريد به الخصوص ، وقيل مجمل بينته السنة ، وكل هذه الأقوال تقتضى أن المفرد المحلى بالألف واللام يعم ، والقول الرابع أن اللام فى البيع للعهد ، وأنها نزلت بعد أن أباح الشرع بيوعا وحرم بيوعاً ، فأريد بقوله : « وأحل الله البيع » أى الذى أحله الشرع من قبل ، ومباحث الشافعى وغيره تدل على أن البيوع الفاسدة تسمى بيعاً ، وإن كانت لايقع بها الحنث لبناء الأيمان على العرف ، والآية الأخرى تدل على إباحة التجارة فى البيوع الحالة وأولها فى البيوع المؤجلة . ا هـ .

وفى الأوجز : البيوع جمع بيع وجمع لاختلاف أنواعه فهو المطلق إن كان مع العين بالثمن ، والمقايضة إن كان عيناً بعين ، والسلم إن كان بيع الدين بالعين ، والصرف إن كان بيع الثمن بالثمن ، والمرابحة إن كان بالثمن مع زيادة ، والتولية إن

قوله : (أولهوا) ولايبعد أن يراد باللهو هى التجارة نفسها ، إذا بلغت حداً يختل به نظام الواجبات كما وقعت فى مورد[1] نزول الآية ، مع أن المباحات كثيراً مما تكره بل تحرم لعوارض خارجة والله أعلم .

لم يكن معزيادة ، والوضيعة إن كان بالنقصان ، واللازم إن كان تاماً ، وغير اللازم إن كان بالخيار ، وأيضاً الصحيح والباطل والفاسد والمكروه ، قاله العينى ١٢ .

(١) فقد تقدم فى «كتاب الجمعة» فى «باب إذا نفر الناس عن الإمام فى صلاة الجمعة الخ» عن جابر بن عبدالله قال بينما نحن نصلى مع النبى ﷺ إذا أقبلت عير تحمل طعاماً فالتفتوا إليها ، حتى مابقى مع النبى ﷺ إلا اثنى عشر رجلا ، فنزلت هذه الآية «وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها» قال الحافظ : ظاهر فى أنها نزلت بسبب قدوم العير المذكورة ، والمراد باللهو على هذا ماينشأ من رؤية القادمين وما معهم ، ووقع عند الشافعى من طريق جعفر بن محمد عن أبيه مرسلا : كان النبى ﷺ يخطب يوم الجمعة ، وكان لهم سوق كانت بنو سليم يجلبون إليه الخيل والإبل والثمر ، فقدموا فخرج إليهم الناس وتركوه ، وكان لهم لهو يضربونه ، فنزلت : إلى آخر ماذكر من أسباب النزول ، ثم قال والنكتة فى قوله : «إليها» دون قوله : «إليهما» أو إليه ، إن اللهو لم يكن مقصوداً لذاته ، وإنما كان تبعاً للتجارة أو حذف لدلالة أحدهما على الآخر ، وقال الزجاج أعيد الضمير إلى المعنى أى انفضوا إلى الرؤية ، أو ليروا ماسمعوه ، وقال أيضاً فى كتاب البيوع : ههنا أغرب بعض الشراح فقال : إن الآيات المذكورة ظاهرة فى إباحة التجارة إلا الأخيرة ، فهى إلى النهى عنها أقرب ، يعنى قوله : «إذا رأوا تجارة أو لهواً» إلى آخره ، ثم أجاب بأن التجارة المذكورة مقيدة بالصفة المذكورة ، فمن ثم أشير إلى ذمها فلو خلت عن المعارض لم تذم ، والذى يظهر أن مراد البخارى بهذه الترجمة قوله : «وابتغوا من فضل الله» وأما ذكر التجارة فيها فقد أفرده بترجمة تأتى بعد ثمانية أبواب ، اه . وقال صاحب الجمل : قوله «خير من اللهو» أى من لذة لهوكم وفائدة تجارتكم ، وإنما كان خيراً

قوله : (فبسطت نمرة) وكان ذلك من كثرة ملازمته[١] ودوام حضوره حيث لم يكن أحد[٢] حين قال النبي ﷺ مقالته هذه ، فاختص بها أبو هريرة رضى الله عنه ، ثم إن الإشارة[٣] فى قوله « فما نسيت من مقالة رسول الله ﷺ تلك

لأنه محقق مخلد بخلاف ما يتوهمونه من نفع التجارة واللهو ، إذ نفع اللهو ليس بمحقق ونفع التجارة ليس بمخلد ، ومنه يعلم وجه تقديم اللهو ، فإن الإعلام تقدم على الملكات ١٢ .

(١) كما يدل عليه لفظ الحديث « كنت ألزم رسول الله ﷺ على ملء بطنى فأشهد إذا غابوا » الحديث . وتقدم فى « كتاب العلم » فى « باب حفظ العلم » أن أبا هريرة كان يلزم رسول الله ﷺ لشبع بطنه ، الحديث . قال الحافظ : وقد روى البخارى فى التاريخ والحاكم فى المستدرك من حديث طلحة بن عبيدالله شاهداً لحديث أبى هريرة هذا ، ولفظه « لا أشك أنه سمع من رسول الله ﷺ ما لا نسمع ، وذلك أنه كان مسكيناً لا شىء له ضيفاً لرسول الله ﷺ » وغير ذلك من الروايات التى ذكرها الحافظ .

(٢) كما يشير إليه ما تقدم فى « باب حفظ العلم » قلت يارسول الله إنى أسمع منك حديثاً كثيراً أنساه ، قال : ابسط رداءك ، فبسطته ، قال : فغرف بيديه ، ثم قال : ضم ، فضممته ، فما نسيت شيئاً بعد ، وسيأتى فى « كتاب الاعتصام » كنت امرأ مسكيناً ألزم رسول الله ﷺ على ملء بطنى فشهدت من رسول الله ﷺ ذات يوم ، وقال: من يبسط رداءه ، الحديث . لكن يشكل عليه ما فى بعض طرقه عند البخارى « لن يبسط أحد منكم ثوبه حتى أقضى مقالتى هذه » الحديث ، وفى مسلم أيكم يبسط ثوبه » الحديث ، ذكره العينى ، وهذان اللفظان يدلان على كون الجماعة موجودة ١٢ .

(٣) أشار الشيخ بذلك إلى الجمع بين حديث الباب وبين ما تقدم قريباً من « باب حفظ العلم » من قوله « فما نسيت شيئاً بعد » قال الحافظ : قوله « بعد »

من شيء » واقعة إلى جنس الروايات والأحاديث التي يرويها عنه التي قد جرى فيها الكلام ، وأورد الإيراد على أبي هريرة أنه يكثر منها ، وعلى هذا فلا ينافي هذا الحديث ماروى عن أبي هريرة أنه لم ينس بعد ذلك شيئاً مما سمعه منه ﷺ ، ولايبعد الحمل على تعدد ذلك العمل فأول مرة حفظ مقالة مخصوصة وأخرى حفظ سائر ماسمعه بعده والله أعلم

مقطوع الإضافة مبنى على الضم . وتنكير شيئاً بعد نفي ظاهر العموم فى عدم النسيان منه لكل شيء من الحديث وغيره ، ووقع فى رواية ابن عيينة وغيره عن الزهرى فى الحديث الماضى « فوالذى بعثه بالحق مانسيت شيئاً سمعته منه » وفى رواية يونس عند مسلم « فما نسيت بعد ذلك اليوم شيئاً حدثنى به » وهذا يقتضى تخصيص عدم النسيان بالحديث ، ووقع فى رواية شعيب يعنى حديث الباب « فما نسيت من مقالته تلك من شيء » وهذا يقتضى عدم النسيان بتلك المقالة فقط ، لكن سياق الكلام يقتضى ترجيح رواية يونس ومن وافقه ، لأن أبا هريرة نبه به على كثرة محفوظه من الحديث ، فلايصح حمله على تلك المقالة وحدها ، ويحتمل أن تكون وقعت له قضيتان : فالتى رواها الزهرى مختصة بتلك المقالة . والقضية التى رواها سعيد المقبرى عامة ، وأما ماأخرجه ابن وهب من طريق الحسن بن عمرو بن أمية قال : تحدث عند أبى هريرة بحديث فأنكره ، فقلت : إنى سمعته منك ، فقال : إن كنت سمعته منى فهو مكتوب عندى فقد يتمسك به فى تخصيص عدم النسيان بتلك المقالة ، لكن سنده ضعيف ، وعلى تقدير ثبوته فهو نادر ويلتحق به حديث أبى سلمة عنه « لاعدوى » فإنه قال فيه : إن أبا هريرة أنكره ، قال : فما رأيته نسى شيئاً غيره ، اه . قلت : ويمكن الجمع بين حديث الباب ، وحديث يونس عندى بأن يقال إن لفظة « من » فى حديث الباب فى قوله من مقالته أجلية ، ويكون المعنى مانسيت شيئاً من الحديث بسبب قوله ﷺ المذكور ، وتكون الإشارة فى قوله تلك إلى قوله ﷺ لن يبسط أحد ثوبه الحديث ، وعلى هذا لايخالف حديث الباب الحديث المتقدم

قوله : (فمن ترك ماشبه عليه من الإثم) لعل[1] المعنى أن من ترك الإثم الذى اشتبه عليه كونه إثماً على أن يكون كلمة « من » بياناً لقوله « ما » ، ولا يبعد أيضاً أن يكون كلمة « من » بمعنى لأجل ، أى من ترك الأمر الذى اشتبه عليه حاله وكان تركه إياه خشية أن يكون إثماً فيلزم بارتكابه ارتكاب محرم الخ .

فى « كتاب العلم » ثم رأيت السندى قد جمع بينهما بنحو ذلك إذ قال : قوله « مانسيت من مقالة » إلخ ، قيل يفيد تخصيص عدم النسيان بهذه المقالة فقط ، ورواية باب العلم تفيد عدم نسيان شىء بعد ذلك ، ولايخفى أنه مبنى على أن « من » فى قوله من مقالة بيانية وهو بيان لشىء مقدم عليه ، ويمكن أن تجعل « من » ابتدائية لابتداء الغاية فى الزمان ، والمقالة مصدر حينئذ ، وحينئذ يكون مفاد هذه الرواية العموم كمفاد رواية باب العلم ، ا هـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين واضح ، والأول منهما أوضح ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة ، ولاتعرض له فى تقارير مولانا محمد حسن المكى ومولانا حسين على البنجابى ، نعم تعرض له السندى إذ قال : قوله « من الإثم » من بيانية وهو بيان ما شبه ، ويحتمل أنها تعليلية إلا أن الحمل على التعليل لايناسب مابعده ، إذا التعليل فيما بعد بعيداً ، ا هـ . وتقدم الحديث فى « كتاب الإيمان » فى « باب فضل من استبرأ لدينه » بلفظ « وبينهما مشبهات لايعلمها كثير من الناس فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه » قال الحافظ : فيه تقسيم الأحكام إلى ثلاثة أشياء وهو صحيح ، لأن الشىء إما أن ينص على طلبه مع الوعيد على تركه أو ينص على تركه مع الوعيد على فعله ، أولا ينص على واحد منهما ، فالأول الحلال البين ، والثانى الحرام البين ، فمعنى قوله « الحلال بين » أى لايحتاج إلى بيان ، ويشترك فى معرفته كل أحد . والثالث مشتبه لخفائه فلا يدرى هل هو حلال أو حرام ؟ وماكان هذا سبيله ينبغى اجتنابه ، لأنه إن كان فى نفس الأمر حراماً فقد برىء من تبعتها ، وإن كان حلالا فقد أجر على تركها بهذا القصد ، ا هـ .

. . . .

وقال أيضاً فى موضع آخر : اختلف فى حكم الشبهات فقيل التحريم وهو مردود ، وقيل الكراهة ، وقيل الوقف ، وحاصل مافسر به العلماء الشبهات أربعة أشياء : أحدها تعارض الأدلة ، وثانيها اختلاف العلماء وهى منتزعة من الأولى ، ثالثها أن المراد بها مسمى المكروه لانه يجتذبه جانبا الفعل والترك ، رابعها أن المراد بها المباح ، ولا يمكن قائل هذا أن يحمله على متساوى الطرفين من كل وجه، بل يمكن حمله على مايكون من قسم خلاف الأولى بأن يكون متساوى الطرفين باعتبار ذاته راجح الفعل أو الترك باعتبار أمر خارج ، اهـ . وفى العينى قال النووى : معناه أن الأشياء ثلاثة أقسام : حلال واضح لايخفى حله ، كأكل الخبز وكالكلام والمشى وغير ذلك ، وحرام بين كالخمر والزنا وأشباه ذلك ، وأما الشبهات فمعناه أنها ليست بواضحة الحل والحرمة ، ولهذا لا يعرفها كثير من الناس ، وأما العلماء فيعرفون حكمها بنص أو قياس أو استصحاب وغيره ، فإذا تردد الشىء بين الحل والحرمة ولم يكن نص ولا إجماع اجتهد فيه المجتهد فألحقه بأحدهما بالدليل الشرعى فإذا ألحقه به صار حلالا أو حراماً ، وقد يكون دليله غير خال عن الاجتهاد فيكون الورع تركه ، وما لم يظهر للمجتهد فيه شىء وهو مشتبه فهل يؤخذ بالحلة أو الحرمة أو يتوقف فيه ثلاثة مذاهب ،حكاها القاضى عياض عن أصحاب الأصول ، وقال القرطبى : لا شك أن ثم أموراً جلية التحريم ، وأموراً جلية التحليل ، وأموراً مترددة بين الحل والحرمة ، وهو الذى تتعارض فيها الأدلة فهى المشتبهات ، واختلف فى حكمها : فقيل حرام لأنها توقع فى الحرام ، وقيل مكروهة والورع تركها ، وقيل لا يقال فيها واحد منهما ، والصواب الثانى لأن الشرع أخرجها من الحرام فهى مرتاب فيها ، وقال عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، فهذا هو الورع . انتهى مختصراً . قلت : ويشكل على حديث الباب ماأخرجه أبوداود عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : كان أهل الجاهلية يأكلون

(باب تفسير المشتبهات[١])

أراد بذلك بيان الفرق بين الشبهة المندوبة الترك والوسوسة المسقطة عن الاعتداد بأن الشبهة ما نشأت عن دليل قوى أو ضعيف كما فى شهادة الرضاع ، فإن المخبرة بالإرضاع كانت مسلمة ، والأصل فى المسلم هو الصدق إلا أن الشرع لما لم

أشياء ويتركون أشياء تقذراً فبعث الله نبيه ﷺ وأنزل كتابه وأحل حلاله وحرم حرامه ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو ، فإن المرتبة الثالثة وهى التى بين الحلال والحرام مما يستبرأ عنه فى رواية البخارى ومعفو عنه فى رواية أبى داود ، ويمكن الجمع بينهما بوجهين : الأول أن يقال : إن ما فى البخارى مرتبة الورع ، وما فى أبى داود مرتبة الجواز ، والثانى وهو الأوجه أن يقال : إن بين الحلال والحرام نوعين : الأول : المشتبه ، وهو ما تعارض فيه الأدلة ، وحكمه الاستبراء ، وهو محمل رواية البخارى ، والنوع الثانى المسكوت عنه ، وهو مصداق رواية أبى داود وحكمه الإباحة ، فقد قال ابن عابدين عن شرح أصول البزدوى للعلامة الأكمل : قال أكثر أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعى : أن الأشياء التى يجوز أن يرد الشرع بإباحتها وحرمتها قبل وروده على الإباحة وهى الأصل فيها ، اهـ ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح هذه الأبواب العديدة تقريباً للأفهام وهكذا فعل الحافظ فى الفتح إذ قال : باب تفسير المشبهات ، بتشديد الموحدة : أراد المصنف أن يعرف الطريق إلى معرفتها لتجتنب ، فذكر أولا ما يضبطها ثم أورد أحاديث يؤخذ منها مراتب ما يجب اجتنابه منها ، ثم ثنى بباب فيه بيان ما يستحب منها ، ثم ثلث بباب فيه بيان ما يكره ، وشرح ذلك أن الشىء إما أن يكون أصله التحريم أو الإباحة أو يشك فيه ، فالأول كالصيد فإنه يحرم أكله قبل ذكاته فإذا شك فيها لم يزل عن التحريم إلا بيقين ، وإليه الإشارة بحديث عدى

يعتبر[1] بما دون النصاب فى تلك الأمور لم يكن حجة معتبرة شرعاً

ابن حاتم ، والثانى كالطهارة إذا حصلت لا ترفع إلا بيقين الحدث ، وإليه الإشارة بحديث عبد الله بن زيد فى الباب الثالث : الثالث مالا يتحقق أصله ويتردد بين الحظر والإباحة ، فالأولى تركه ، وإليه الإشارة بحديث « التمرة الساقطة » فى الباب الثانى ، اهـ .

ثم قال الحديث الأول حديث عقبة فى الرضاع ، ووجه الدلالة قوله « كيف وقد قيل » فإنه يشعر بأن أمره بفراق امرأته إنما كان لأجل قول المرأة إنها أرضعتهما فاحتمل أن يكون صحيحاً فيرتكب الحرام ، فأمره بفراقها احتياطاً على قول الأكثر ، وقيل بل قبل شهادة المرأة وحدها على ذلك ، وستأتى مباحثه فى كتاب الشهادات ، والحديث الثانى حديث عائشة فى قصة ابن وليدة زمعة ، وسيأتى مباحثه فى كتاب الفرائض ووجه الدلالة منه قوله ﷺ « احتجبى منه ياسودة » مع حكمه بأنه أخوها لأبيها ، لكن لما رأى الشبه البين فيه من غير زمعة أمر سودة بالاحتجاب منه احتياطاً فى قول الأكثر ، واعترض الداودى فقال : ليس هذا الحديث من هذا الباب فى شىء ، وأجاب ابن التين بأن وجهه أن المشبهات ما أشبهت الحلال من وجه والحرام من وجه ، وبيانه من هذه القصة أن إلحاقه بزمعة يقتضى أن لا تحتجب منه سودة ، والشبه بعتبة يقتضى أن تحتجب ، وقال ابن القصار : إنما حجب سودة منه لأن للزوج أن يمنع زوجته من أخيها وغيره من أقاربها ، وقال غيره: بل وجب ذلك لغلظ أمر الحجاب فى حق أزواج النبى ﷺ ، ولو اتفق مثل ذلك لغيره لم يجب الاحتجاب كما وقع فى حق الأعرابى الذى قال له : لعله نزعه عرق ، اهـ ١٢ .

(١) هـذا عند الجمهور . وإلا فالمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، وحاصل الخلاف فى ذلك أن شهادة المرضعة الواحدة كافية عند الإمام أحمد ، ولا تقبل فيها إلا امرأتان عند مالك ، ولا تقبل إلا أربع نسوة عند الشافعى ،

وكذلك فى ابن وليدة[1] زمعة ، فإن الشبهة معتبرة عادة وحسا وقد تأيد بدعوى عتبة أنه منه إلا أن الشرع لما لم يعتبر دعوى الزانى ولا الشبه والقيافة بقيا قاصرين عن معارضة الحجة الشرعية ، وهى قوله عليه الصلاة والسلام « الولد للفراش وللعاهر الحجر » فلم يكن فيه إلا مجرد الشبهة فكان الاحتياط هو الاحتجاب وإن لم يجب شرعاً .

ولا تقبل شهادتهن منفردات على الرضاع عند أبى حنيفة ، بل لا بد لها من رجل وامرأتين وعلى هذا لحديث الإرضاع هذا مبنى على الشبهة والورع عند الأئمة الثلاثة بخـــلاف الإمام أحمد ، فإن حرمة الرضاع ثبتت عنده بهذا الحديث وقال العينى : روى الترمذى هذا الحديث ثم قال : والعمل على هذا الحديث عند بعض أهل العـــلم من أصحاب النبى ﷺ وغيرهم : أجازوا شهادة المرأة الواحدة فى الرضاع ، وبه يقول أحمد وإسحق ، وقال بعض أهل العلم : لا تجوز شهادة امرأة واحدة فى الرضاع حتى يكون أكثر وهو قول الشافعى ، وقال صاحب التلويح : ذهب جمهور العلماء إلى أن النبى ﷺ أفتاه بالتحرز من الشبهة وأمره بمجانبة الريبة خوفاً من الإقدام على فرج يخاف أن يكون الإقدام عليه ذريعة إلى الحرام ، لأنه قد قام دليل التحريم بقول المرأة لكن لم يكن قاطعاً ولا قوياً ، لإجماع العلماء على أن شهادة امرأة واحـــدة لا تجوز فى مثل ذلك ، لكنه أشار إليه بالأحوط ، يدل عليه أنه لما أخبره أعرض عنه ، فلو كان حراماً لما أعرض عنه بل كان يجيبه بالتحريم ، لكنه لما كرر عليه مرة بعد أخرى أجابه بالورع ، اهـ . قال العينى : قوله لإجماع العلماء غلط يظهر من كلام الترمذى ، وأنه متبع فى ذلك ابن بطال ، اهـ ١٢ .

(١) قال العينى : مطابقته للترجمة من أن فيه توضيح الشبهة والاجتناب عنها ، ولذلك قال لسودة « احتجبى » وقوله : « احتجبى منه » أشكل معناه قديماً على العلماء فذهب أكثر القائلين بأن الحرام لا يحرم الحلال ، وأن الزنا لا تأثير له فى تحريمه ، وهو قول

وكذلك فى صيد الكلب[1] فإنه لما تعورض فيه حلة وحرمة لقيام دليلى الحلة والحرمة كان الواجب هو التنزه ، غير أن الحجة المخالفة فى الأوليين كانت ضعيفة عن مقاومة الحجة المرافقة ، فلم تورث إلا تنزهاً واحتياطاً ، والحجتان فى صيد الكلب متساويتان لاشتراك الكلبين فيه ، فلا يدرى أيهما القاتل . فكان الراجح هى الحرمة لما سلم أن الحلة والحرمة إذا تعارضتا كان الترجيح للحرمة لا غير .

ابن الماجشون ، إلا أن قوله كان ذلك منه على وجه الاختيار والتنزه وأن للرجل أن يمنع امرأته من رؤية أخيها ، هذا قول الشافعى ، وقالت طائفة كان ذلك منه لقطع الذريعة بعد حكمه بالظاهر ، فكأنه حكم بحكمين حكم ظاهر وهو الولد للفراش ، وحكم باطن وهو الاحتجاب من أجل الشبه كأنه قال : ليس بأخ لك يا سودة إلا فى حكم الله تعالى فأمرها بالاحتجاب منه ، اه .

وقال القسطلانى : أمر الاحتجاب للندب والاحتياط وإلا فقد ثبت نسبه وأخوته لها فى ظاهر الشرع . والاحتياط لا ينافى ظاهر الحكم ، وفيه أن الشبه وحكم القافة إنما يعتمد إذا لم يكن هناك أقوى منه كالفراش فلذلك لم يعتبر الشبه الواضح وهذا موضع الترجمة لأن فى إلحاقه بزمعة يقتضى أن لا تحتجب منه سودة والشبه لعتبة يقتضى أن تحتجب والمشبهات ماأشبهت الحلال من وجه والحرام من وجه ، اه . وبسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز وذكر فيه إيرادات وأجوبة عنها ١٢ .

(١) قال الحافظ حديث عدى فى الصيد وجه الدلالة منه قوله : إنما سميت على كلبك ولم تسم على الآخر ، فبين له وجه المنع وهو ترك التسمية ، وأبعد من استدل به على سد الذرائع ، اه . وفى الأوجز : من يرسل كلبه على صيد فيجد الصيد ميتاً ويجد مع كلبه كلباً آخر لا يعرف حاله ولا يدرى هل وجد فيه شرائط صيده أولا ، ولا يعلم أيهما قتله ، أو يعلم أنهما جميعاً قتلاه ، فإنه لا يباح إلا أن يدركه حياً وبهذا قال مالك والشافعى وأصحاب الرأى ولا نعلم لهم مخالفاً ، اه ١٢ .

وأما الوسوسة(١) فكما يذكر عن قريب إنما هو الاحتمال الناشىء من غير أن يستند إلى حجة قوية ولا ضعيفة ، كمن توضأ وتوهم بعد ذلك أنه(٢) أحدث من غير أن يتأيد وهمه ذلك بشيء من الصوت والريح والإحساس وغير ذلك من الأسباب الموجبة للعلم فيكون ذلك وسوسة منهية عن العمل بها ، فإن اليقين لا يزول إلا بيقين مثله ، وكذلك أمر اللحم الذى أتى به قوم مسلمون ، فإن توهم أن الذابحون(٣)

---

(١) قال العيني : الوسواس ما يلقيه الشيطان فى القلب . وكذلك الوسوسة والوسواس الشيطان أيضاً وأصله الحركة الخفيفة ، وقال الحافظ : قوله باب من لم ير الوساوس إلخ . هذه الترجمة معقودة لبيان ما يكره من التنطع فى الورع ، قال الغزالى : الورع أقسام : ورع الصديقين وهو ترك ما لا يتناول بغير نية القوة على العبادة ، وورع المتقين وهو ترك مالا شبهة فيه ، ولكن يخشى أن يجر على الحرام ، وورع الصالحين وهو ترك ما يتطرق إليه احتمال التحريم بشرط أن يكون لذلك الاحتمال موقع ، فإن لم يكن فهو ورع الموسوسين ، وغرض المصنف ههنا بيان ورع الموسوسين كمن يمتنع من أكل الصيد خشية أن يكون الصيد كان لإنسان ثم أفلت منه ، وكمن يترك شراء ما يحتاج إليه من مجهول لا يدرى أماله حلال أم حرام ، وليست هناك علامة تدل على الثانى ، اﻫ ١٢ .

(٢) قال العيني : فى حديث عباد بن تميم مطابقته للترجمة من حيث أنه يدل على أن الشخص إذا كان فى شيء بيقين ثم عرضت له وسوسة لا يرى تلك الوسوسة من الشبهات التى ترفع حكم ذلك الشيء ، ألا يرى أن البخارى ترجم على هذا الحديث فى كتاب الوضوء بقوله « لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن » والحاصل أن يقين الطهارة لا يزول بالشك بل يزول بيقين الحدث ، اﻫ ١٢ .

(٣) هكذا فى الأصل ، والأوجه بدله أن الذابحين . وبسط الكلام على الحديث فى الأوجز ، وفيه : قال الباجى : قوله « سموا الله » يحتمل أن يريد به الأمر بالتسمية عند الأكل ، لأن ذلك مما بقى عليهم من التكليف ، وأما التسمية على

لعلهم لم يذكروا عليه اسم الله عند الذبح بمجرد وهم ووسوسة لا يجوز العمل بها ، كيف وظاهر حال المسلم أنه إنما أتى به على وجه يوافق الشرع لا على ما يخالفه ، فلذلك قال النبي ﷺ : كلوا وسموا الله عليه فإن التسمية لا تحله إن كان حراماً ، بل الأمر بالتسمية إنما هو للحكم بحلته ، فإن الحرام لا يسمى عليه فكأنه قال : لا تبالوا بهذا الوهم وكلوا كما تأكلون الحلال بذكر اسم الله[1] تعالى عليه والله أعلم .

قوله : (وقال ابن أخي) أي هو ابن أخي .

قوله : (يا رسول الله) هو (ابن أخي كان)[2] أخي (قد عهد إلى فيه) أن آخذه[3] . وذلك لأنهم كانوا يرثون ويورثون بالغية والرشدة سواء ، فكان الولد

ذبح تولاه غيرهم من غير علمهم فلا تكليف عليهم فيه ، وإنما يحمل على الصحة حتى يتبين خلافها ، ويحتمل أن يريد به أن سمو الله أنتم الآن فتستبيحون به أكل ما لم تعرفوا أذكر اسم الله عليه أم لا إذا كان الذابح ممن تصح ذبيحته . اهـ . وفي المنتقى لابن تيمية الحديث دليل على أن التصرفات والأفعال تحمل على حال الصحة ، والسلامة إلى أن يقوم دليل الفساد ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

(١) قال الزرقاني : ليس المراد أن تسميتهم على الأكل قائمة مقام التسمية على الذبح بل طلب الإتيان بالتسمية على الأكل ، قال الطيبي : هذا من أسلوب الحكيم كأنه قيل لهم لا تهتموا بذلك ولا تسألوا عنها ، والذي يهمكم الآن أن تذكروا اسم الله عليه ، اهـ . ملخصاً من الأوجز ، ١٢ .

(٢) شرح الشيخ قدس سره ألفاظ الحديث بإظهار المحذوفات ، فقوله : « ابن أخي » خبر مبتدأ محذوف أي هو ابن أخي ، وقوله « كان قد عهد » الضمير راجع إلى الأخ ، قال العيني : قوله : « ابن أخي » هو ابن أخي عتبة ، « قد عهد إلى فيه » أي في الابن المذكور ، اهـ ١٢ .

(٣) قال القسطلاني : قوله : « قد عهد إلى فيه » أي أن استلحقه به ، وقوله :

من الزنا مثله من النكاح .

قوله : (تمخر السفن من الريح) كلمة من[1] زائدة ، والريح مفعول ، أو تكون للسببية لأن السفن لاتشـــق الماء إلا بمعونة الريح ، ثم استدل على المرام ، وهو جواز التجارة فى البحر بعد بيان وجه تسمية السفن بالمواخر

ابن وليدة زمعة أى جاريته ، ولم تسم ، واسم ولدها صاحب القصة عبد الرحمن ، وزمعة بفتح الزاى وسكون الميم ، ولأبى ذر زمعة بفتحهما ، ا ه . وقال العينى : أصل القضية فيه أنهم كانت لهم فى الجاهلية إماء يبغين « أى يزنين وكانت » السادة تأتيهن فى ذلك فإذا أتت إحداهن بولد فربما يدعيه السيد ، وربما يدعيه الزانى ، فإن مات السيد ولم يكن ادعاه ولا أنكره فادعاه ورثته لحق به ، إلا أنه لايشارك مستلحقه فى ميراثه إلا أن يستلحقه قبل القسمة وإن كان السيد أنكره لم يلحق به ، وكان لزمعة بن قيس والدسودة زوج النبى ﷺ أمة على ماوصف من أن عليها ضريبة وهو يلم بها فظهر بها حمل كان يظن أنه من عتبة أخى سعد بن أبى وقاص ، وهلك كافراً ، فعهد إلى أخيه سعدقبل موته فقال : استلحق الحمل الذى بأمة زمعة، فلما استلحقه سعد خاصمه عبد بن زمعة فقال سعد : هو ابن أخى يشير إلى ما كانوا عليه فى الجاهلية ، وقال عبد بن زمعة : بل هو أخى ولد على فراش أبى يشير إلى ما استقر عليه الحكم فى الإسلام ، فقضى رسول الله ﷺ لعبد بن زمعة إبطالا لحكم الجاهلية ، ا ه .

(١) قال القسطلانى : (تمخر) بفتح التاء وسكون الميم وفتح الخاء المعجمة (السفن الريح) برفع السفن على الفاعلية ، ونصب الريح على المفعولية ، قال عياض وهو رواية الأصيلى ، وهو الصواب ، ويدل له قوله تعالى «مواخر فيه» إذ جعل الفعل للسفن ، وقال الخليل مخرت السفينة الريح إذا استقبلته ، وقال أبو عبيد وغيره : هو شقه الماء ، وعلى هذا فالسفينة رفع على الفاعلية ، ولأبى ذر وابن عساكر من الريح ، وفى نسخة قال عياض : وهى للأكثر تمخر السفن بالنصب، الريح بالرفع على الفاعلية لأن الريح هى التى تصرف السفينة فى الإقبال والإدبار، (ولا يمخر الريح) شىء

فقال : ولاتمخر الريح على جعل الريح مفعولا إلا السفن العظام ، فلما ذكرها الله تعالى فى كتابه على جهة الامتنان(١) وليس جريها إلافى وسط البحر إذ لايمكن أن تجرى السفينة البحرية العظيمة على شاطىء البحر فكان دليلا على جواز السفر فى

من السفن ، بنصب الريح على المفعولية ، ولأبى ذر الريح شيئاً من السفن برفع الريح على الفاعلية (إلا الفلك العظام) بالرفع فيهما بدلا من المستثنى منه لأنه منفى ، ولأبى ذر إلا الفلك العظام بالنصب فيهما على الاستثناء ، اه . وقال الكرمانى : (تمخر السفن) بالرفع (بالريح) بالنصب ، وفى بعضها من الريح فهو نحو قد كان من مطر ، أو من للتبعيض (ولاتمخر الريح) بالنصب (ومن السفن) صفة الشىء محذوف ، أى لاتمخر الريح شىء من السفن (إلا الفلك العظام) وهو بالرفع بدل عن شىء ، ويجوز فيهما النصب ، اه . وقال الحافظ : قال عياض : ضبطه الأكثر بنصب السفن ، وعكسه الأصيلى ، والصواب الأول عند بعضهم بناء على أن الريح الفاعل ، وهى التى تصرف السفينة فى الإقبال والإدبار ، وضبط الأصيلى صواب وهو ظاهر القرآن إذ جعل الفعل للسفينة فقال «مواخر فيه» ، وقوله تمخر بفتح المعجمة أى تشق ، يقال مخرت السفينة إذا شقت الماء بصوت ، وقيل المخر الصوت نفسه ، وكان مجاهد أراد أن شق السفينة للبحر بصوت إنما هو بواسطة الريح ، ومعنى قوله : ولاتمخر إلخ أن الصوت لايحصل إلا من كبار السفن ، أو لايحصل من الصغار غالباً ، اه ١٢ .

(١) قال العينى فى أثر مطر المذكور : لما رأى مطر أن الآية سيقت فى موضع الامتنان ، استدل به على الإباحة واستدلاله حسن لأنه تعالى جعل البحر لعباده لابتغاء فضله من نعمه التى عددها لهم ، وأراهم فى ذلك عظيم قدرته ، وسخر الرياح باختلافها لحملهم وترددهم ، وهذا من عظيم آياته ، ونبههم على شكره عليها بقوله «لعلكم تشكرون» ، وهذا يرد قول من زعم منع ركوبه فى إبان ركوده ، وهو قول يروى عن عمر رضى الله تعالى عنه ، ولما كتب إلى عمرو بن العاص يسأله عن البحر

البحر فيجوز للتجارة ولغيرها ، فأما لو كانت الرواية على جعل الريح فاعلا ، والفلك العظام منصوباً ، فالمعنى أن الريح لاتشق من الفلك إلا العظام ، يعنى أن الفلك العظام تنشق بصدمة الرياح دون الصغار منها ، والمقصود بيان وجه اشتقاق هذه الكلمة من المخر ، هل هو فاعل أو مفعول ؟ .

قوله : (ذكرنا عند إبراهيم الرهن فى السلف[١]) أى عوضاً عن الدين[٢] فإن ثمن الطعام صار ديناً فى ذمته ﷺ .

فقال : خلق عظيم يركبه خلق ضعيف دود على عود ، فكتب إليه عمر أن لايركبه أحد طول حياته ، فلما كان بعد عمر لم يزل يركب حتى كان عمر بن عبد العزيز فاتبع فيه رأى عمر ، وكان منع عمر لشدة شفقته على المسلمين ، وأما إذا كان إبان ارتجاجه فالأمة مجمعة على أنه لايجوز ركوبه لأنه تعرض للهلاك وقد نهى الله عباده عن ذلك بقوله تعالى « ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة » ، ا هـ . وذكر الحافظ فى كتاب الجهاد من رواية ابن وهب فى موطآته عن ابن لهيعة عمن سمع قال : ومعاوية أول من ركب البحر للغزاة ، وذلك فى خلافة عثمان ، ا هـ . والظاهر عندى فى غرض المصنف بالترجمة جواز ركوب البحر للتجارة لدفع مايتوهم من عدم جوازه من حديث أبى داود : لايركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز فى سبيل الله ، كما قررته فى هامش « باب ما ذكر فى ذهاب موسى فى البحر إلى الخضر » ١٢ .

(١) وفى الرواية بدله السلم ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى أن المراد فى الرواية بالسلم الدين ، وهو الذى عبره الشيخ بالسلف لأنه يطلق على السلم كما سيأتى فى روايات السلم ، وبذلك جزم الشراح قاطبة ، قال الحافظ : إبراهيم هو النخعى ، وقوله : الرهن فى السلم أى السلف ، ولم يرد به السلم العرفية ، ا هـ . وبذلك جزم العينى إذ قال : لم يرد به السلم الذى هو بيع الدين بالعين وهو أن يعطى ذهباً أو فضة فى سلعة معلومة إلى أمد معلوم ، ا هـ . ثم قال العينى : قال صاحب التوضيح : فيه رد على زفر والأوزاعى

. . . .

أن الرهن ممنوع فى السلم ، قال العينى ليس فى الحديث إلا الشراء بالدين ، وليس فيه مايتعلق بالسلم فكيف يصح به الرد ؟ وكأن صاحب التوضيح ظن أن فيه شيئاً من السلم ، والظاهر أنه ظن من قول الأعمش ذكرنا عند إبراهيم الرهن فى السلم أنه السلم المتعارف ؟ وليس كذلك بل المراد به السلف كما ذكرنا ، اهـ . ولا يبعد عندى أن يراد فى قول الأعمش السلم المعروف ، واستدل إبراهيم على جواز الرهن فيه بجواز الرهن فى الدين فإن الثمن فى السلم يكون ديناً على المسلم إليه ، ثم قال الحافظ فى الترجمة : قال ابن بطال : الشراء بالنسيئة جائز بالإجماع ، قال الحافظ : لعل المصنف تخيل أن أحداً يتخيل أنه ﷺ لايشترى بالنسيئة لأنها دين ، فأراد دفع ذلك التخييل ، اهـ . قلت : هذا ليس بتخيل بل هو نص رواية أبى داود عن ابن عباس قال : اشترى النبى ﷺ من عير بيعاً ، وليس عنده ثمنه فأربح فيه فباعه فتصدق بالربح على أرامل بنى عبدالمطلب ، وقال : لاأشترى بعدها شيئاً إلا وعندى ثمنه ، فالأوجه عندى أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه لمح إلى هذا الحديث ، وسيأتى فى كتاب الاستقراض « باب من اشترى بالدين إلخ » ، وقال الحافظ فى شرحه : كأنه يشير إلى ضعف ماجاء عن ابن عباس مرفوعاً لاأشترى ماليس عندى ثمنه ، وهو حديث أخرجه أبو داود والحاكم فى أثناء حديث تفرد به شريك عن سماك ، واختلف فى وصله وإرساله ، اهـ . والأوجه عندى أن هذه الترجمة التى فى كتاب البيوع أجدر بالتلميح إلى حديث أبى داود لتقييد الترجمة بشرائه ﷺ ، والترجمة الآتية فى كتاب الاستقراض لبيان جواز الشراء بالدين ، وأورد الإمام البخارى فى هذه الترجمة حديث عائشة رضى الله عنها لأن حديثها هذا كان فى آخر حياته ﷺ فلا يمكن أن يقال إن حديث أبى داود مؤخر عن قصة الرهن ، قال الحافظ : ووقع فى آخر المغازى من طريق ثور عن الأعمش بلفظ : توفى رسول الله ﷺ ودرعه مرهونة ، وفى حديث أنس عند أحمد فما وجد مايفتكها به ، وذكر ابن الطلاع فى الأقضية النبوية أن أبا بكر افتك الدرع بعد النبى ﷺ لكن روى ابن سعد عن جابر أن أبا بكر قضى عدات

قوله : (ما أمسى عند آل محمد) بيان لمساه[1] مخصوص لا أنه كان كذلك كل يوم أو يكون بياناً لغالب أحواله فلا ينتقض لو ثبت خلافه .

النبي ﷺ وأن علياً قضى ديونه ، وروى إسحق بن راهويه فى مسنده عن الشعبي مرسلا أن أبا بكر أفتك الدرع وسلمها لعلى ، وأما من أجاب بأنه ﷺ أفتكها قبل موته فمعارض بحديث عائشة ، ا هـ ١٢ .

(١) وهذا واضح لأنه قد ورد فى الصحيح أن النبي ﷺ كان يدخر لأهله قوت سنة ، فعلى هذا لا بد أن يكون فى بعض الأحوال ، وهذا أوجه مما قاله الكرماني إذ قال : فإن قلت كان يدخر لنفقات أزواجه كفاية سنة ، قلت : كانت من غير الحب ، ا هـ . ويرد توجيه الكرماني ماسيأتى قريباً من حديث ابن ماجه من لفظ : صاع حب ولا صاع تمر ، وفى أخرى بلفظ : طعام ، قال العينى : فإن قلت قد ورد فى الصحيح كان يدخر لأهله قوت سنة ، فكيف استلف مد اليهودى ؟ قلت : قد يكون ذلك بعد فراغ قوت السنة ، وقد يكون كان يدخر قوت السنة لأهله على تقدير أن لا يرد عليه عارض ، وقيل إنما أخذ النبي ﷺ الشعير من اليهودى لضيف طرقه ثم فداه أبو بكر رضى الله تعالى عنه ، قلت : أخذه لضيف يخالف ماذكر العينى قبل ذلك من اختلاف الروايات فى مقدار الطعام إذ قال : وفى مصنف عبدالرزاق بوسق شعير أخذه لأهله ، وعند الترمذى من حديث ابن عباس رضى الله عنه رهن درعه بعشرين صاعاً من طعام أخذه لأهله ، وعند ابن أبى شيبة أخذها رزقاً لعياله ، وعند النسائى بثلاثين صاعاً من شعير لأهله ، ا هـ .

ثم اختلف الشراح فى قائل قوله : « ما أمسى عند آل محمد » قال الكرماني : لقد سمعته كلام قتادة وفاعل يقول أنس ، اهـ . ورده الحافظ إذ قال : قوله لقد سمعته هو كلام أنس ، والضمير فى سمعته للنبي ﷺ ، أى قال ذلك لما رهن الدرع عند اليهودى مظهراً للسبب فى شرائه إلى أجل ، وذهل من زعم أنه كلام قتادة ، وجعل الضمير فى سمعته لانس ، لأنه إخراج للسياق عن ظاهره بغير دليل ، اهـ .

. . . .

وتعقبه العينى فقال بعد ذكر كلام الكرمانى : وتعقب الحافظ عليه الأوجه فى حق النبى ﷺ ما قاله الكرمانى لأن فى نسبة ذلك إلى النبى ﷺ نوع إظهار لبعض الشكوى وإظهار الفاقة على سبيل المبالغة وليس ذلك يذكر فى حقه ﷺ ، اه . ثم قال الحافظ فى كتاب الرهن : فاعل سمعت أنس، والضمير للنبى ﷺ ، وقد أشرت إلى الرد على الكرمانى فى أوائل البيوع ، وقد أخرجه أحمد وابن ماجه من طريق شيبان المذكورة بلفظ : ولقد سمعت رسول الله ﷺ يقول : والذى نفس محمد بيده، فذكر الحديث لفظ ابن ماجه وساقه أحمد بتمامه ، اه . وقد سلم العينى فى كتاب الرهن رأى الحافظ إذ قال قوله «لقد سمعته» أى قال أنس : لقد سمعت النبى ﷺ يقول . وقد مر ما قال الكرمانى وما رد عليه وما أجبت عنه ، وقال القسطلانى : هذا من كلام أنس ، والضمير فى سمعته للنبى ﷺ أى قال ذلك مظهراً للسبب فى شرائه إلى أجل، كذا قاله الحافظ ابن حجر، قال : وذهل من زعم أنه كلام قتادة وجعل الضمير فى سمعته لأنس ، وهذا قاله البرماوى كالكرمانى وانتصر له العينى متعقباً لابن حجر فقال : الأوجه فى حق النبى ﷺ ما قاله الكرمانى إلى آخر ما تقدم من كلام العينى ، ولم يتعقب ههنا القسطلانى على قول العينى بشىء لكن قال فى أول الرهن أراد بقوله ذلك بياناً للواقع لا تضجراً وشكاية ، حاشاه الله من ذلك بل قاله معتذراً لرهنه درعه عند يهودى ، وفيه ما كان عليه ـ عليه الصلاة والسلام ـ من التواضع والزهد فى الدنيا والتقلل فيها مع قدرته عليها والكرم الذى أفضى به إلى عدم الادخار حتى احتاج إلى رهن درعه والصبر على ضيق العيش والقناعة باليسير ، اه . وقال السندى بعد ذكر قول الكرمانى : ورد الحافظ عليه وتعقب العينى على الحافظ. قلت : يمكن أن يقوله ﷺ ترغيباً لأمته فى الزهد فى الدنيا وتوكلا على المولى كما كان هو ﷺ كذلك ، ثم رأيت الحديث فى سنن ابن ماجه عن أنس قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول مراراً : «والذى نفس محمد بيده ما أصبح عند آل محمد صاع حب ولا صاع تمر» ، وهذا صريح فى المطلوب ، وقال

قوله: (فليطلبه فى عفاف كافاً[١] نفسه) عما لا يحل له من الفعل والقول فى شأن أخيه .

(باب من أنظر[٢] موسراً)

والظاهر أن المراد بالموسر ههنا القادر على أداء ما عليه من الدين وإنظاره

صاحب رواية ابن ماجه إسناده صحيح رجاله ثقات ، ورواها ابن حبان فى صحيحه من طريق أبان العطار عن قتادة به ، ثم ذكر ابن ماجه بسند صححه صاحب الرواية عن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « ما أصبح فى آل محمد إلا مد من طعام » أو « ما أصبح فى آل محمد من طعام » ، ا ﻫ . قلت : ولفظ ابن ماجه من حديث أبى عبيدة عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ : « ما أصبح فى آل محمد إلا مد من طعام » أو « ما أصبح فى آل محمد مد من طعام » ، وأخرج أيضاً عن أبى هريرة قال : « أتى رسول الله ﷺ يوماً بطعام سخن فأكل فلما فرغ قال الحمد لله ما دخل بطنى طعام منذ كذا وكذا » ، ١٢ .

(١) وقال الحافظ: قوله « فى عفاف » أى عما لا يحل ، أشار بهذا القدر إلى ما أخرجه الترمذى وابن ماجه وابن حبان من حديث نافع وابن عمر وعائشة مرفوعاً : « من طلب حقاً فليطلبه فى عفاف واف أو غير واف » ، ا ﻫ . وقال العينى: قوله « فى عفاف » جملة فى محل النصب على الحال من الضمير الذى فى « فليطلبه » والعفاف بفتح العين الكف عما لا يحل ، اﻫ . وقال شيخ مشايخنا الشاه عبد الغنى الدهلوى نور الله مرقده فى هامش ابن ماجه قوله : « فى عفاف » العفة كف عما لا يحل له ولا يجمل ، كذا فى القاموس ، والمراد ههنا إجمال الطلب بلا جور فى القول والعمل فإنه قد عد من آيات المنافق إذا خاصم فجر ، وان يطلب منه المال الذى يكتسب فى العفة لا بالكسب المحرم كالعقود الفاسدة والأعمال الشنيعة ، وقوله « واف أو غير واف » أى يطلب الحلال سواء وفى بحقه أو لم يف ، فإن أخذ المال الخبيث لا يطيب ، ﻫ ا ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه عندى مما قالته الشراح ، قال الحافظ قوله : « باب من أنظر موسراً » أى فضل من فعل ذلك ، وقد اختلف العلماء فى حد

أن يداينه حتى يأتى بالثمن من بيته والتجاوز عنه أن يقبل منه رديئه وزيفه ، وإنظار المعسر إمهاله حتى يفتح الله عليه بشىء ،والتجاوز عنه أن يعفى عنه الثمن ويبرأ عنه .

قوله: (لاداء)أراد بالداء[1] المرض العرفى والخبثة ما فيه من الخصال القبيحة من الزنا والسرقة والافتراء ، وبالغائلة ما يكون من جهة البائع فى هذا البيع من خداع وغرور .

الموسر ، فقيل : من عنده مؤنته ومؤنة من تلزمه نفقته ، وقال أحمد وإسحق : من عنده خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب فهو موسر ، وقال الشافعى : قد يكون الشخص بالدرهم غنياً مع كسبه، وقد يكون بالألف فقيراً مع ضعفه فى نفسه وكثرة عياله ، وقيل : الموسر والمعسر يرجعان إلى العرف، فمن كان حاله بالنسبة إلى مثله يعد يساراً فهو موسر ، وعكسه ، وهذا هو المعتمد ، وما قبله إنما هو فى حد من تجوز له المسألة والأخذ من الصدقة ، اهـ . وقال أيضاً : ويدخل فى لفظ التجاوز الإنظار والوضيعة وحسن التقاضى . اهـ . قلت : ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى نبه بالترجمة على أن فى إنظار الموسر أيضاً أجراً دفعاً لما يتوهم أن تأخير الموسر فى الأداء داخل فى «مطل الغنى ظلم» فإنظاره إعانة على الظلم ، فكيف الأجر عليه ، ١٢ .

(١) اختلف الشراح فى شرح هذه الألفاظ الثلاثة، قال الحافظ : قوله «لا داء» أى لا عيب ، والمراد به الباطن سواء ظهر منه شىء أم لا كوجع الكبد والسعال قاله المطرزى ، وقال ابن المنير فى الحاشية قوله «لا داء» أى يكتمه البائع ، وإلا فلو كان فى العبد داء وبينه البائع لكان من بيع المسلم للمسلم ، ومحصله أنه لم يرد بقوله لاداء ، نفى الداء مطلقاً ؛ بل نفى داء مخصوص وهو ما لم يطلع عليه . وقوله «لا خبثة» بكسر المعجمة وبضمها وسكون الموحدة بعدها مثلثة أى مسبياً من قوم لهم عهد قاله المطرزى ، وقيل : المراد الأخلاق الخبيثة كالإباق ، وقال صاحب العين

. . . .

الريبة ، وقيل : المراد الحرام كما عبر عن الحلال بالطيب ، وقوله «لا غائلة» بالمعجمة أى ولا فجور ، وقيل المراد الإباق ، وقال ابن بطال : هو من قولهم اغتالنى فلان إذا احتال بحيلة يتلف بها مالى ، وقال ابن العربى الداء ما كان فى الخلق بالفتح، والخبث ما كان فى الخلق بالضم ، والغائلة سكوت البائع على ما يعلم من مكروه فى المبيع ، اه . وعرف من ذلك أن ما اختاره الشيخ قدس سره فى هذا هو الذى اختاره ابن العربى ، ثم لا يذهب عليك أن تعليق البخارى هذا يخالف رواية الترمذى وغيره، قال الحافظ : قوله « هذا ما اشترى» الخ . هكذا وقع هذا التعليق ، وقد وصل الحديث الترمذى والنسائى وابن ماجه وابن الجارود وابن منده كلهم من طريق عبد المجيد عن العداء بن خالد، فاتفقوا كلهم على أن البائع النبى ﷺ، والمشترى العداء، عكس ما ههنا، فقيل : إن الذى وقع ههنا مقلوب ، وقيل هو صواب وهو من الرواية بالمعنى لأن اشترى وباع بمعنى واحد ، اه . وقال القسطلانى : قال القاضى عياض: هذا مقلوب والصواب كما فى الترمذى وغيره أن المشترى العداء من محمد رسول الله ﷺ، أو الذى فى البخارى صواب غير مناف لباقى الروايات لأن اشترى يكون بمعنى باع ، وحمله فى المصابيح على تعدد الواقعة وحينئذ فلا تعارض، وأجاد الشيخ قدس سره الكلام على ذلك فى تقرير الترمذى المعروف بالكوكب الدرى إذ قال: قوله «اشترى» لعل البيع كان بيع مقايضة، فيصح على كل من المتعاقدين إطلاق البائع والمشترى ، وسبب ذلك التكلف ، على أن العلماء متفقون على أن النبى ﷺ لم يبع بعد الهجرة شيئاً ، والمراد به البيع بأحد النقدين ، وأما مبادلة العروض فكان جارياً ولا يلزم فيه شىء ، وما قال بعضهم : إن «اشترى» ههنا بمعنى «باع» فلا يناسبه كتابة الشروط وكون الصك مع العداء ، فإنه لو كان كذلك لكان الكاتب هو العداء لأنه البائع حينئذ ، ولكان النبى ﷺ صاحب صك، وكان عنده لا عداء ، اه ١٢ .

قوله (وقيل لإبراهيم إن بعض النخاسين[1]) ، اه كتبه المحشى[2] على ما هو الظاهر من معناه ، ويمكن أن[3] يكون قوله فيقول : جاء أمس بياناً لقوله يسمى

---

(١) بفتح النون والخاء المعجمة المشددة وبعد الألف سين مهملة :الدلالين ، قاله القسطلانى، زاد العينى جمع نخاس وهو الدلال فى الدواب ، اه ١٢ .

(٢) ونص المحشى قوله يسمى آرى بفتح الهمزة الممدودة وكسر الراء وتشديد التحتية هو مربط الدابة ، وقيل : معلفها، ورده ابن الأنبارى ، وقيل : هو حبل يدفن فى الأرض ويبرز طرفه يشد به الدابة ، والمعنى أن النخاسين كانوا يسمون مرابط بأسمـــاء البلاد ليدلسوا على المشترى بقولهم ذلك ليوهموا أنه مجلوب من خراسان وسجستان فيحرص عليها المشترى ويظن أنها قريبة بالجلب ، اه ما فى الحاشية . وأخذ المحشى هذا الكلام من الفتح وزاد الحافظ بعد ذلك قال عياض وأظن أنه سقط من الأصل لفظة دوابهم ؛قلت: أوسقطت الألف واللام التى للجنس كأنه كان فيه يسمى الآرى أى الإصطبل، أو سقط الضمير كأنه كان فيه يسمى آريه وقد تصحفت هـــذه الكلمة فى رواية . . . . أبى زيد المروزى فذكرها أرى بفتحتين بغير مد، وقصر آخره وزن دعى ، وفى رواية أبى ذر الهروى مثله ، لكن بضم الهمزة أى أظن ، واضطرب فيها غيرهما، فحكى ابن التين أنها رويت بفتح الهمزة وسكون الراء ، قال : وفى رواية ابن نظيف قرىء بضم القاف وفتح الراء ، والأول هو المعتمد ، وقد بين الصواب فى ذلك ما رواه ابن أبى شيبة عن مغيرة عن إبراهيم قال : قيل له إن ناساً من النخاسين وأصحاب الدواب يسمى أحدهم إصطبل دوابه خراسان وسجستان ثم يأتى السوق فيقول جاءت من خراسان وسجستان قال فكره ذلك إبراهيم، ورواه سعيد بن منصور بلفظ إن بعض النخاسين يسمى آريه خراسان ، الخ . والسبب فى كراهة إبراهيم ذلك ما يتضمنه من الغش والخداع والتدليس ، اه ما فى الفتح .

(٣) احتاج الشيخ قدس سره إلى هذا التوجه لأن ظاهر السياق هو الإضافة

أرى خراسان الخ . لا مترتباً عليه كما فى توجيه المحشى فيكون أرى مضافاً إلى سجستان وخراسان لا مفعولا ثانياً ليسمى فيكون المراد أنه ينسب الخيول إلى خراسان وسجستان كذباً منه وافتراء بحتا لا أنه يسمى به الإصطبل ثم ينسبه إليه حتى يكون تورية .

١ قوله :(لا صاعين بصاع) أى لا تبع[١] فيكون مفعول فعل مقدراً وتكون[٢] اسم لا والخبر محذوف أى لا صاعين يجوز بيعهما بصاع، ثم إن إنكاره ﷺ على بيع الصاع بصاعين دون أصل البيع بين أنه لا فساد فيه ، وإنما بوب المؤلف لبيع الجمع من ﴿بمعنى أن كلمة[٣] من بيانية فى الترجمة ، ١٢ ز .﴾ أنواع التمر لما فيه

ولذا ما اضطر القاضى عياض إلى ظن أنه سقط من الأصل لفظ دوابهم ،وأوله الحافظ بسقوط الألف واللام أو سقوط الضمير كما تقدم قريباً ، وقال القسطلانى بعد نقل قول القاضى عياض : ووجه فى المصابيح بأنه من حذف المضاف إليه وإبقاء المضاف على حاله ، أو على حذف الألف واللام ، أى يسمى الآرى أى الإصطبل ، اه . قلت : ولو حمل على الإضافة كما ذكره الشيخ فى هذا التوجيه احتمالا لا يحتاج إلى تقدير الحذف ، وفى العينى عن الشعبى وزيد بن وهب وغيرهما أمر سعد بن أبى وقاص أبا الهياج الأسدى والسائب بن الأقرع أن يقسما للناس يعنى الكوفة ، واختطوا من وراء السهام فكان المسلمون يعلفون إبلهم ودوابهم فى ذلك الموضع حول المسجد فسموه الآرى ، اه . وعلى هذا فلا يبعد أن يكون آرى سجستان أيضاً اسم موضع ، ١٢ .

(١) هذا ظاهر، وعليه حمله الشراح قال القسطلانى (لا) تبيعوا (صاعين) من التمر (بصاع) منه ، اه ١٢ .

(٢) أى تكون لفظة صاعين اسم لا، وخبره يكون محذوفاً، ويشكل عليه أن اسم لا يكون مرفوعاً وللتأويل مساغ ، ١٢ .

(٣) هكذا بين سطور التقرير ، وأشار بذلك الشيخ إلى أن لفظ «من» فى قوله

من توهم أن[١] المعيب مختلط بالسليم فلعل بيعه يكون تغريراً .

(باب[٢] ما قيل فى اللحام والجزار)

وثبوت الحكم فى أحد اللحوم جوازاً وكراهة يثبته فى سائر أنواعه لعموم العلة وهى التلبس بالدم

من التمر بيان للخلط لا متعلق بالبيع ، ولفظ الجمع بيان لمعنى الخلط ، قال الحافظ : الخلط بكسر المعجمة التمر المجمع من أنواع متفرقة ، وقوله فى الحديث تمر الجمع بفتح الجيم وسكون الميم فسر بالخلط ، وقيل : هو كل لون من النخيل لا يعرف اسمه ، والغالب فى مثل ذلك أن يكون رديئه أكثر من جيده ، اهـ ١٢ .

(١) وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وفائدة هذه الترجمة دفع توهم من يتوهم أن مثل هذا لا يجوز بيعه لاختلاط جيده برديئه لأن هذا الخلط لا يقدح فى البيع لأنه متميز ظاهر فلا يعد ذلك عيباً بخلاف ما لو خلط فى أوعية موجهة يرى جيدها ويخفى رديئها ، اهـ . قال القسطلانى ففيه دفع توهم من يتوهم أن مثل هذا لا يجوز بيعه لاختلاط جيده برديئه لأن هذا الخلط لا يقدح فى البيع، لأنه متميز ظاهر فلا يعد غشاً بخلاف خلط اللبن بالماء فإنه لا يظهر ، اهـ . قلت : فكأن هذه الترجمة بمنزلة الاستثناء من الترجمة السابقة وهى باب إذا بين البيعان الخ . والمعنى أن الخلط إذا كان ظاهراً بمرأى من المشترى لا حاجة إلى بيان ما فيه من الجيد والردىء، ١٢ .

(٢) قال الحافظ : كذا وقعت هذه الترجمة ههنا ، وفى رواية ابن السكن بعد خمسة أبواب وهو أليق لتتوالى تراجم الصناعات ، اهـ . وقال العينى بعد ذكر قول الحافظ : قلت توالى التراجم إنما هو أمر مهم ، والبخارى لا يتوقف غالباً فى رعاية التناسب بين الأبواب ، اهـ . وقال السندى : قوله باب ما قيل الخ أى هل لكسبهما أصل بأن كانا وقت النبى ﷺ وقررهما على ذلك أو هو من الامور

فتدل الرواية على جزئى الجملة[1] بهذا الوجـــه من غير تـكلف .

(باب ما يمحق الـكذب)

الظاهر[2] أن كلمة ما مصدرية وإن كانت موصولة فالضمير المنصوب محذوف لأن العائد المنصوب جائز الحذف والمعنى باب بيان ما يمحقه الـكذب وهو البركة.

الحادثة ؛ إه . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يذكر هذه الترجمة ههنا من حيث الصناعة ، حتى يقال إنه ذكرها فى غير محلها ، بل هذه الترجمة نظير لبيع الخلط من التمر ؛ وكأن المصنف أشار بذلك إلى جواز بيع اللحوم مع العظام دفعاً لما يتوهم أن من يبيع اللحم لا يجوز له أن يدخل العظام فى الوزن لأن اللحم مع العظام كالخلط من التمر بل فى هذه الترجمة ترق من الترجمة الاولى لأن رديء التمر هو من جنس التمر الأعلى ، والعصب والعظم ليسا من جنس اللحم ومع ذلك يباعان مع اللحم ، وما يظهر من كلام الشيخ قدس سره أن الغرض من الترجمة بيان جواز بيع اللحم مع تلبسه بالدم ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى دفع ما يتوهم أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ذكر فى الترجمة اللحام والجزار ، والظاهر أنه أراد بالثانى لحم الجزور وبالأول غيره ، وما ذكر فى الحديث واقعة حال لا عموم لها ؛ والظاهر أنه كان لحم شاة لما فى الرواية من لفظ غلام قصاب وهو ذابح الغنم ؛ كما سيأتى فى كلام العينى ، قال العينى : اللحام بياع اللحم ، والجزار الذى يجزر أى ينحر الإبل ؛ وقال القرطبى : اللحام هو الجزار ، والقصاب على قياس قولهم عطار وتمار للذى يبيع ذلك فهذا كما رأيت جعل اللحام والجزار والقصاب بمعنى واحد ، فعلى هذا تحصل المطابقة بين الترجمة والحديث ولـكن فى عرف الناس : اللحام من يبيع اللحم ، والجزار من يجزر الجزور أى ينحره ، والقصاب من يذبح الغنم ؛ وأصله من القصب وهو القطع ، يقال قصب القصاب الشاة أى قطعها عضواً عضواً . اهـ ١٢ .

(٢) وكلا التوجيهين واضح وعلى كل منهما فالممحوق البركة كما فى الحديث،

قوله : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) هذا القيد ليس[1] لجواز ما ليس فيه هـــذا القيد حتى يجوز من الربا ما ليس أضعافاً مضاعفة بل المقصود بزيادة هذا القيد تشنيع فعلتهم التى يرتكبونها حيث يؤتون درهما ويأخذون بدله دراهم وهو مما لا يخفى شناعته ، وكان ذلك نظير قوله تعـــالى «ولا تكرهوا[2] فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً» فإن حرمة الإكراه على الزنا ليست متعلقة بإكراههن إياه حتى يجوز إكراههن إذا لم يكرهنه بل إنما زاد هذا القيد تشنيعاً لما يفعلونه ؛ فكذلك حرمة الربا وإن كانت لا تتعلق بكونه ضعفاً

وعلى الموصولة حمله العينى إذ قال : أى هذا باب فى بيان ما يمحق أى الشىء الذى يمحق أى يفسد ويبطل الكذب من البائع فى مدح سلعته ومن المشترى فى التقصير فى وفاء الثمن ، وقوله الكتمان بالرفع عطف على الكذب وهو الإخفاء من البائع عن عيب سلعته ومن المشترى عن وصف الثمن ، اهـ . قلت : وذكر البائع والمشترى كليهما لما فى الحديث من لفظ كتما وكذباً بصيغة التثنية .

(١) وهذا واضح ، وفى حاشية الجمل على الجلالين كان الرجل فى الجاهلية إذا كان له دين على إنسان وحل الأجل ولم يقدر المديون على الأداء قال له صاحب الدين زدنى فى المال حتى أزيدك فى الأجل ، فربما فعل ذلك مراراً فيزيد الدين أضعافاً مضاعفة «خازن» ؛ وعبارة الكرخى «ومضاعفة» إشارة إلى تكرير التضعيف عاماً بعد عام كما كانوا يضعفون ، وهذا توبيخ لا تقييد ، أو بحسب الواقعة أى ليس المراد من قوله تعالى «أضعافاً مضاعفة» أن هذا النوع من الربا حرام دون غيره ، بل تخصيصه بالذكر لما ذكر ؛ والحاصل أنه قيد للنهى بحسب ما كانوا عليه ، لا للنهى مطلقاً ليستدل بالمفهوم على أن الربا بدون القيد جائز ؛ وفى السمين أضعافاً جمع ضعف ولما كان جمع قلة والمقصود الكثرة اتبعه بما يدل على ذلك وهو الوصف بمضاعفة ؛ اهـ ١٢ .

(٢) ففى الجلالين قوله : «إن أردن تحصناً» أى تعففاً عنه وهذه الإرادة محل الإكراه فلا مفهوم للشرط ؛ قال صاحب الجمل: أى لما يشعر به من جواز الإكراه

أو مضاعفاً إلا أنه زاد هذا القيد لأنهم كانوا يأكلون الربا كذلك وهو أشنع .

(باب مؤكل الربا)

ودلالة[١] الآية عليه من حيث أن مؤكل الربا معين على ما يفعله الآكل من عدم الترك المأمور به فى الآية .

قوله :(هل تدرى ما ينفر صيدها) إنما فسر هذه[٢] الكلمة لما أن ظاهرها

عند انتفاء هذه الإرادة مع أن الإكراه على الزنا حرام، وإن لم يردن التحصن؛ نعم فائدته في الآية المبالغة فى النهى عن الإكراه يعنى أنهن إذا أردن العفة فالسيد أحق بإرادتها ؛ وفى أبى السعود قوله تعالى « إن أردن » ليس لتخصيص النهى بصورة إرادتهن التعفف عن الزنا وإخراج ما عداها من حكمه كما إذا كان الإكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزانى أو لخصوص الزمان أو لخصوص المكان أو لغير ذلك من الأمور المصححة للإكراه فى الجملة ، بل للمحافظة على عادتهم المستمرة حيث كانوا يكرهوهن على البغاء وهن يردن التعفف عنه مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور وقصورهن فى معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن الزاجرة عن تعاطى القبائح ، اهـ . قال صاحب الجلالين : نزلت فى عبدالله بن أبى كان يكره جواريه على الكسب بالزنا ، اهـ . قال صاحب الجمل : وكن ستاً فشكى منهن ثنتان للنبى ﷺ فنزلت الآية ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الاستدلال بالآية على الترجمة ، وسكت عن ذلك الشراح قاطبة ، وأجاد بعض أحبتى الأذكياء حيث قال : إنه لا يبعد من جودة طبع الإمام البخارى أنه استدل بعموم قوله تعالى : «وذروا ما بقى من الربا» فإن الأمر بالترك كما يدل على ترك الآخذ يتناول المعطى أيضاً ؛ أى يترك أداء ما بقى عليه من الربا ، ومن الأصول المطردة للبخارى الاستدلال بالعموم وبكل المحتمل ، ١٢ .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره، ولم يتعرض لذلك الشراح قاطبة

كان مما يؤل إلى حرج فإن الصيد لتوحشه ينفر كلما أبصر رجلا ولو من بعيد فيكون تنفيراً فيأثم ، وحاصل تفسيره أنك مأخوذ بما تفعله قصداً منك لا على ما يفعله الصيد خوفاً منك وتوحشاً .

قوله : (كنت قينا فى الجاهلية) إنما استدل بفعله[1] فى الجاهلية لأنه لو كان حراماً لما طلب الواجب بعمله الحرام بعد ما أسلم ، والظاهر أنه كان يطلب منه أجرة عمله الذى عمله فيها .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على هذه الأحاديث «باب ماقيل فى الصواغ» قال الحافظ : بفتح أوله على الإفراد وبضمه على الجمع ، وأصله عمل الصياغة ، قال ابن المنير : فائدة الترجمة لهذه الصناعة وما بعدها التنبيه على أن ذلك كان فى زمنه ﷺ فيكون كالنص على جوازه ، وهكذا قال العينى ، وهو كذلك ؛ ومع ذلك فقد ورد فى الصياغة ما يدل على ترك اختيار هذه الحرفة ، قال الحافظ : لعل المصنف أشار إلى حديث : « أكذب الناس الصباغون والصواغون » ، وهو حديث مضطرب الإسناد أخرجه أحمد وغيره ، اه . قلت : وترجم أبو داود فى سننه «باب الصائغ» وأورد فيه حديث عمر رضى الله تعالى عنه بعدة طرق قال :سمعت رسول الله ﷺ يقول : « وهبت لخالتى غلاماً وقلت لها لاتسلميه حجاماً ولا صائغاً ولاقصاباً » ، وفى الأنوار لأعمال الأبرار فى فقه الشافعية كره جماعة كسب الصواغ ، اه . وفى هامشه كذا فى الروضة : قال الرافعى : لأنهم كثيراً ما يخلفون الوعد ويقعون فى الربا لبيعهم المصوغ بأكثر من وزنه ، قال الإسنوى وهو وجه مرجوح إذ الأصح فى الشهادات أن الصائغ ليس من أهل الحرف الدنيئة إلى آخر ما ذكره ، فالأوجه أن الإمام البخارى أشار إلى تلك الروايات بقوله فى الترجمة ما قيل ١٢ .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره ظاهر من لفظ الحديث والإخباب رضى الله تعالى عنه كان قينا فى الإسلام أيضاً ، فقد ترجم الإمام البخـــارى على حديث الباب فى كتاب الإجارة « باب هل يؤاجر الرجل نفسه من مشرك فى أرض الحرب» قال

قوله : (منسوج فى حاشيتها) لعل معناه[1] أن حاشيتها لم يكن من غيره بل كانت فيها نفسها فكانت منسوجة فيها ومعها :

الحافظ : أورد فيه حديث خباب وهو إذ ذاك مسلم فى عمله للعاص بن وائل وهو مشرك؛ وكان ذلك بمكة وهى إذ ذاك دار حرب . واطلع النبى ﷺ على ذلك وأقره ، اهـ . وترجم على حديث الباب الإمام البخارى ههنا « باب ذكر القين والحداد» قال الحافظ قال: ابن دريد أصل القين الحداد ثم صار كل صائغ عند العرب قيناً فقال الزجاج : القين الذى يصلح الأسنة والقين أيضاً الحداد ، وكأن البخارى اعتمد القول الصائر إلى التغاير بينهما ، وليس فى الحديث الذى أورده فى الباب إلا ذكر القين ، وكأنه الحق الحداد به فى الترجمة لاشتراكهما فى الحكم ، اهـ . وتعقب عليه العينى فقال : لا يحتاج إلى هذا التكلف الذى لا وجه له ، والوجه أن القين يطلق على معان كثيرة يطلق على العبد وعلى الأمة فعطف الحداد على القين ليعلم أن مراده من القين هو الحداد لا غير ، اهـ . وتبعه القسطلانى إذ قال : لما كان القين يطلق على العبد وغيره عطف المؤلف الحداد على القين عطف تفسير ليعلم أن مراده من القين الحداد لا غير ، اهـ . قلت : وقد عرفت فيما سبق أن غرض المصنف بهذه التراجم بيان جواز هذه الحرف ؛ ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى لمح بالترجمة إلى ما سيأتى قريباً فى باب العطار . مثل الجليس السوء كمثل كير الحداد يحرق بيتك أو ثوبك أو تجد منه ريحاً خبيثة فهذا يوهم قباحة حرفة الحداد ، وأيضاً أخرج أبو داود عن بريدة بن الحصيب أن رجلا جاء إلى النبى ﷺ وعليه خاتم من حديد فقال . «مالى أرى عليك حلية أهل النار» الحديث ، وهذا أيضاً يوهم أن الحداد صانع لحلية أهل النار؛ فنبه الإمام البخارى بالترجمة والحديث على كونها من حرف الصحابة رضى الله تعالى عنهم أجمعين ، ١٢ .

(١) قال القسطلانى : أى منسوجة فيها حاشيتها فهو من باب القلب كما قاله فى الكواكب ، اهـ . وتقدم الحديث فى كتاب الجنائز فى باب من استعد الكفن ، الخ

قوله : (اشترى رسول الله ﷺ) احتجاجه هذا مبنى على قاعدة جرى المقيد أو المطلق على وجهيهما من دون أن يحمل أحدهما على الآخر وإن كانت القضية متحدة وإلا فقد علم أنه[1] ﷺ لم يكن ذهب هناك بنفسه النفيسة .

بلفظ ببردة منسوجة فيها حاشيتها، قال الحافظ قال الداودى : يعنى أنها لم تقطع من ثوب فتكون بلا حاشية ؛ وقال غيره حاشية الثوب هدبه؛ فكأنه قال: إنها جديدة لم يقطع هدبها ولم تلبس بعد ، وقال القزاز : حاشيتا الثوب ناحيتاه اللتان فى طرفهما الهدب ، اه . قلت : والأوجه عندى فى معناه أن حاشيتها لم تكن ذات هدبة بل كانت منسوجة: وهاتان الطريقتان معروفتان فى الأردية ، والمناديل بعضها يكون ذات هدبة وبعضها منسوجة الحواشى ، ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أن ذلك معلوم ومعروف ؛ ولكنى لقصور نظرى على الروايات لم أجده إلى الآن ؛ بل ظاهر كلام الحافظ يوهم خلاف ذلك فإنه قال فى كتاب الرهن : قوله ولقد رهن درعه ، معطوف على محذوف بينه أحمد من طريق أبان العطار عن قتادة عن أنس أن يهودياً دعا رسول الله ﷺ فأجابه ؛ وقوله ومشيت إلى النبى ﷺ بخبز شعير إلخ ، ووقع لأحمد من طريق شيبان عن قتادة عن أنس لقد دعى رسول الله ﷺ ذات يوم على خبز شعير وإهالة سنخة فكأن اليهودى دعا النبى ﷺ على لسان أنس ؛ فلهذا قال مشيت إليه بخلاف ما يقتضيه ظاهره أنه أحضر ذلك إليه ، اه . ويؤيد كلام الشيخ ما أخرجه أبو داود من حديث عبدالله الهوزنى قال لقيت بلالا مؤذن رسول الله ﷺ بحلب فقلت : يا بلال حدثنى كيف كانت نفقة رسول الله ﷺ قال ما كان له شيء كنت أنا الذى ألى ذلك منه منذ بعثه الله تعالى حتى توفى ﷺ وكان إذا أتاه مسلم فرآه عارياً يأمرنى فأنطلق فأستقرض فأشترى له البردة فأكسوه وأطعمه؛ الحديث ، ظاهره أن هذه الأمور كانت موكولة إلى بلال رضى الله عنه ، وقال الحافظ فى مبدأ الباب : وفائدة هذه الترجمة رفع توهم من يتوهم أن تعاطى ذلك يقدح فى المروءة ثم قال : وفى هذه الأحاديث مباشرة

قوله : (ولم يكن شيء أبغض إلى منه[٢]) وذلك لأنه قد كان عاد إلى عادته العادية ، ولذلك وصل جابر المدينة بعده[٢] بيوم ،

الكبير والشريف شراء الحوائج وإن كان له من يكفيه إذا فعل ذلك على سبيل التواضع والاقتداء بالنبي ﷺ فلا يشك أحد أنه كان له من يكفيه مايريد من ذلك ولكنه كان يفعله تعليما وتشريعاً ١٢ .

(١) أى من ردا لجمل وكان عرفه من عادته ﷺ الكريمة من التفضل على أصحابه وإليه أشار الشيخ بقوله وذلك لأنه إلخ قال المهلب : ينبغى تأويل ماوقع فى بعض الروايات من ذكر الشرط على أنه شرط تفضـــل لاشرط فى أصل البيع ليوافق رواية من روى «أفقرناك»و«أعرتك» وغيرذلك ، ويؤيده أن القصة كلها جرت على وجه التفضل والرفق بجابر ، ويؤيده أيضاً قول جابر: هو لك؛ قال: لا؟ بل بعنيه فلم يقبل منه إلا بثمن رفقاً به إلى آخر ما ذكره الحافظ فى الفتح ، ثم قال أيضاً وقوله لم يكن شيء أبغض إلى منه إلخ هذه الرواية مشكلة مع قوله المتقدم ولم يكن لنا ناضح غيره ، وقوله : وكانت لى إليه حاجة شديدة ، ولكنى استحييت منه ومع تنديم خاله له على بيعه ، ويمكن الجمع بأن ذلك كان فى أول الحال : وكان الثمن أوفر من قيمته وعرف أنه يمكن أن يشترى به أحسن منه ويبقى له بعض الثمن فلذلك صار يكره رده عليه ، ولأحمد من طريق أبى هبيرة عن جابر فلما أتيته دفع إلى البعير ، وقال هو لك: فمررت برجل من اليهود فأخبرته فجعل يعجب ويقول : اشترى منك البعير ودفع إليك الثمن؛ ثم وهبه لك؛ قلت: نعم ، اهـ ١٢ .

(٢) كما هو نص حديث الباب بلفظ قدم رسول الله ﷺ قبلى وقدمت بالغداة وقال: الآن قدمت؛ قلت: نعم؟ ويخالفه مافى كتاب الاستقراض من البخارى فلمادنونا من المدينة استأذنته ، وفيه قال تزوجت ثيباً أم بكراً؟ الحديث ، وفى كتاب الجهاد فقال : ائت أهلك فتقدمت الناس إلى المدينة ، قال الحافظ : وظاهرهما التناقض

وجواب المؤلف(١) فى احتجاجه على أنه يصـــير مقبوضا وإن بقى على البـائع

لأن فى أحدهما : أنه تقدم النـاس إلى المدينـة وفى أخرى أن النبى ﷺ قدم قبله فيحتمل فى الجمع بينهما أن يقال إنه لايلزم من قوله فتقدمت الناس أن يستمر سبقه لهم لاحتمال أن يكونوا لحقوه بعـــد أن تقدمهم إما لنزوله لراحة أو نوم أوغير ذلك ، ولعله امتثل أمره ﷺ بأن لايدخل ليلا فبات دون المدينة واستمر النبى ﷺ إلى أن دخلها سحراً؛ ولم يدخلها جابر حتى طلع النهار والعلم عنـد الله تعالى ؛ اهـ . قلت : والأوجه عند هذا المفتقر إلى رحمة الله تعالى فى وجه الجمع بينهما أن تقدمه رضى الله تعالى عنه كان فى المجىء إلى أهله فى بنى سلمة وهم كانوا فى حوالى المدينة كما فى حديث: «دياركم تـكتب آثاركم» وتأخر قدومه إلى النبى ﷺ فى المسجد النبوى إلى الغد من قدومه ﷺ ١٢ .

(١) يعنى الجواب عن الحنفية فى احتجاج الإمام البخارى ؛ وقوله ظاهر خبر لقوله جواب المؤلف ولم يتعرض فى تقرير مولانا محمد حسن المكى لحديث جابر ، وتـكلم على حديث ابن عمر والمؤدى واحد ، لأنهما دليلان للترجمة فقال قوله : بعنيه وكان الراكب عليه ابن عمر ، وركوب النائب والوكيل كركوب الموكل ؛ وبالجملة أن المقصود من قوله وهو عليه أن المبيع فى قبضه ولم يقبضه المشترى بعد البيع هل يجوز البيع أم لا؟ فالحاصل أن البعير كان فى قبضة عمر ولم يقبضه النبى ﷺ مع أنه وهبه إلى ابن عمر ، فعلم أن البيع بدون قبض المشترى جائز؛ ولا يتوقف صحته على القبض، نعم القبض يتوقف عليه وجوب الثمن على المشترى فلا يجب عليه الثمن قبل القبض، ولاينكره البخارى أيضاً، فإن قلت : التصرف فى المبيع بالبيع أو الهبة أو نحوهما قبل القبض لايجوز عندنا مع أن النبى ﷺ وهب البعير إلى ابن عمر قبل قبضه له. قلت : إذا كان بحضرة البائع الاول وفى مجلس العقد الأول لجائز عندنا ؛ وههنا كذلك غير أنه لايجوز البيع من البائع الأول ؛ إنما يجوز من الثالث ، والوجه فى ذلك أن قبض الموهوب له وقبض المشترى الثانى يكفى عن قبض نفسه وقبض بائعه كليهما

وفى يده ظاهر لأنه لم يكن البيع فيما نحن فيه إلا مجرد[1] الاسم لاحقيقته ، مع أنه لو سلم أنه كان بيعـــاً فلا يحل تركه عند البائع إذا لم يكن معه شرط الترك فإن

فيستغنى عن قبض المشترى الأول ، فهو قبضة واحدة صورة قبضتان معنى لقيامها مقام قبضتين ، ثم لوكان المراد بقوله : وهو عليه أى المشترى عليه فالتطبيق حينئذ أن ركوب ابن عمر وقبضه الأول لما كان كافياً عن قبضه للهبة ، وعن قبض النبى ﷺ للشراء أيضاً بتقرير النبى ﷺ لأنه لم يجدد عليه القبض فكان ركوب المشترى وقبضه الأول أيضاً كافياً عن قبضه للشراء ولايحتاج إلى تجديد القبض ، وحمل ترجمة البخارى على هذا الاحتمال أظهر عندى . ثم هذه المسائل مذكورة فى الهداية ، وهذا من استنباط إمامنا رحمه الله تعالى حيث قال : إنه لايجوز التصرف للمشترى فى المبيع قبل القبض للنصوص الواردة فى النهى عنه ، ثم قال : وقد يجوز أيضاً فى الصورة التى يكفى فيها القبض عن قبضتين واستنبط هذا من حديث ابن عمر ، وإن هـــذا لرأياً (*) دقيقاً ولله دره فقيهاً .

(١) وإلى ذلك جنح غير واحد من السلف ، قال الحافظ : قد جنح الطحاوى إلى تصحيح الاشتراط لكن تأوله بأن البيع المذكور لم يكن على الحقيقة لقوله فى آخره أترانى ماكستك إلخ قال : فإنه يشعر بأن القول المتقدم لم يكن على التبايع حقيقة ، ثم قال الحافظ : وقال المهلب ينبغى تأويل ماوقع فى بعض الروايات من ذكر الشرط على أنه شرط تفضل لا أنه شرط فى أصل البيع ليوافق رواية من روى أفقرناك ظهره وأعرتك وغير ذلك مما تقدم ، ويؤيده أن القصة جرت كلها على وجه التفضل والرفق بجابر ، ويؤيده أيضاً قول جابر هو لك قال لا بل بعنيه فلم يقبل منه إلا بثمن رفقاً به . وسبق الإسماعيلى إلى نحو هذا وزعم أن النكتة فى ذكر البيع أنه ﷺ أراد أن يبر جابراً على وجه لايحصل لغيره طمع فى مثله فبايعه فى جمله على

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

البائع يسلمه بعد قليل ، والاحتجاج بما ورد[1] فى الروايات أن جابراً اشترط ظهره إلى المدينة رفض لقاعدتهم أنهم يحتجون بلفظ كل حديث على اختلاف مفاهيمها وإن كانت القضية متحدة

اسم البيع ليتوفر عليه بره ويبقى البعير قائماً على ملكه فيكون ذلك أهنأ لمعروفه إلى آخر ماذكره الحافظ ١٢ .

(١) وتوضيح ذلك أنه قد ورد فى بعض روايات هذه القصة اشتراط جابر لنفسه الركوب إلى المدينة ، استدل بذلك الإمام أحمد بن حنبل على جواز البيع بشرط واحد ، قال القسطلانى : احتج به أحمد على جواز بيع دابة بشرط البائع لنفسه ركوبها إلى موضع معلوم ، قال المرداوى : وعليه الأصحاب وهو المعمول به فى المذهب وهو من المفردات ، وعنه لايصح ، وقال مالك يجوز إذا كانت المسافة قريبة ، وقال الشافعية والحنفية : لايصح سواء بعدت المسافة أو قربت لحديث النهى عن بيع وشرط ، وأجابوا عن حديث جابر بأنه واقعة عين تتطرق إليها الاحتمالات لأنه عليه الصلاة والسلام أراد أن يعطيه الثمن هبة ولم يرد حقيقة البيع بدليل آخر القصة ، أو أن الشرط لم يكن فى نفس العقد ، بل سابقاً فلم يؤثر ، وفى رواية النسائى أخذته بكذا وأعرتك ظهره إلى المدينة ، فزال الإشكال : ا هـ .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى ذكر فى الباب مسألة قبض المشترى المبيع وذكر هذه المسألة فى ثلاثة أبواب ، الأول ههنا بقوله : وإذا اشترى دابة أو جملا إلخ ، قال الحافظ فى شرحه : يعنى أو يشترط فى القبض قدر زائد على مجرد التخلية ، وهى مسألة خلافية سيأتى شرحها قريباً فى باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته ، ا هـ . وقال العينى : فى هذه الترجمة قوله وهو عليه ، أى والحال أن البائع على الجمل ، وقال الكرمانى : أى البائع عليه لا المشترى ، قلت : لاحاجة إلى قوله لا المشترى ، لأن قوله اشترى قرينة على أن البائع هو الذى عليه ، وهذه القرينة تجوز عود الضمير إلى البائع وإن كان غير مذكور ظاهراً ، وقوله : هل يكون الشراء المذكور

. . . .

قبضاً قبل أن ينزل البائع عن دابته؟ وفيه خلاف فلذلك لم يذكر جواب الاستفهام، اه.
ثم ترجم البخارى باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته الخ ، قال الحافظ : أى هل ينقطع خياره بذلك؟ قال ابن المنير : أراد البخارى إثبات خيار المجلس بحديث ابن عمر ثانى حديثى الباب وهو بين فى ذلك ، ثم خشى أن يعترض عليه بحديث ابن عمر فى قصة البعير الصعب لأن النبى ﷺ تصرف فى البكر بنفس تمام العقد ، فأسلف الجواب عن ذلك فى الترجمة بقوله : ولم ينكر البائع، يعنى أن الهبة المذكورة إنما تمت بإمضاء البائع وسكوته المنزل منزلة قوله ، وقال ابن التين: هذا تعصب من البخارى ولا يظن بالنبى ﷺ أنه وهم فيه لأحد خيار ، وأجاب عنه الحافظ رحمه الله باحتمال أن عمر رضى الله عنه فارقه ﷺ بعد ذلك، ثم قال: قال ابن بطال : أجمعوا على أن البائع إذا لم ينكر على المشترى ما أحدثه من الهبة والعتق أنه بيع جائز ، واختلفوا فيما إذا أنكر ولم يرض فالذين يرون أن البيع يتم بالكلام دون اشتراط التفرق بالأبدان يجيزون ذلك ، والحديث حجة عليهم ، قال الحافظ: ليس الأمر على ما ذكره من الإطلاق بل فرقوا بين المبيعات فاتفقوا على منع بيع الطعام قبل قبضه، واختلفوا فيما عدا الطعام على مذاهب : أحدها لا يجوز بيع شىء قبل قبضه مطلقاً وهو قول الشافعى ومحمد بن الحسن ، ثانيها يجوز(*) مطلقاً إلا الدور والأرض وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ، ثالثها يجوز مطلقاً إلا المكيل والموزون وهو قول أحمد وإسحاق ، رابعها يجوز مطلقا إلا المأكول والمشروب وهو قول مالك وأبى ثور، ثم ذكر الحافظ الاختلاف فى العتق والوقف والهبة وغيرها، ثم قال : وحديث ابن عمر فى قصة البعير الصعب حجة لمقابله ، ويمكن الجواب عنه بأنه يحتمل أن يكون ابن عمر كان وكيلا فى القبض قبل الهبة ، وهو اختيار البغوى، قال : إذا أذن المشترى للموهوب له فى قبض المبيع كفى وتم البيع وحصلت الهبة بعده ، وقد احتج به للمالكية

(*) كذا فى الأصل والصحيح لا يجوز ١٢ ز .

. . . .

والحنفية فى أن القبض فى جميع الأشياء بالتخلية،وإليه مال البخارى كما تقدم فى باب إذا اشترى دابة وهو عليها إلخ ، وعند الشافعية والحنابلة تكفى التخلية فى الدور والأراضى وما أشبهها دون المنقولات ، ولذلك لم يجزم البخارى فى الحكم ، بل أورد الترجمة مورد الاستفهام ، اهـ مختصراً . وقال العينى فى هذه الترجمة قوله : إذا اشترى شيئاً فوهبه من ساعته إلخ وإنما لم يذكر جواب إذا لمكان الاختلاف فيه فإن المالكية والحنفية جعلوا القبض فى جميع الأشياء بالتخلية ، وعند الشافعية والحنابلة تكفى التخلية فى الدور والعقار دون المنقولات ، اهـ . ثم ترجم الإمام البخارى «باب إذا اشترى متاعاً أودابة فوضعها عند البائع» وأورد فيه أثر ابن عمر ما أدركت الصفقة حيا مجموعاً فهو من المبتاع ، وذكر الحافظ تخريجه عن الطحاوى وغيره ، ثم قال : قال الطحاوى ذهب ابن عمر إلى أن الصفقة إذا أدركت شيئاً حياً فهلك بعد ذلك عند البائع فهو من ضمان المشترى ، فدل على أنه كان يرى أن البيع يتم بالأقوال قبل التفرق بالأبدان ، وتعقبه الحافظ بأنه احتجاج بأمر محتمل فى معارضة أمر مصرح ، ثم قال : قال ابن حبيب اختلف العلماء فيمن باع عبداً أو احتبسه بالثمن فهلك فى يديه قبل أن يأتى المشترى بالثمن ، فقال ابن المسيب وربيعة هو على البائع ، وقال سليمان بن يسار هو على المشترى ، ورجع إليه مالك بعد أن كان أخذ بالأول ، وتابعه أحمد وإسحاق ، وقال بالأول الحنفية والشافعية ، والأصل فى ذلك اشتراط القبض فى صحة البيع فمن اشترطه فى كل شىء جعله من ضمان البائع ومن لم يشترطه جعله من ضمان المشترى ، اهـ . وسيأتى كلام العينى فى هذا الباب فى محله ، قال الخرقى: إذا وقع البيع على مكيل أو موزون أومعدود فتلف قبل قبضه فهو من مال البائع ، وحكى الموفق اختلاف رواياتهم فى ذلك ، وحكى عن ابن عبدالبر الأصح عند أحمد بن حنبل أن الذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام ، ثم قال : وما عدا المكيل والموزون والمعدود فإنه يدخل فى ضمان المشترى قبل قبضه ، وقال

(باب شراء الإبل الهيم(١))

أبو حنيفة كل مبيع تلف قبل قبضه من ضمان البائع إلا العقار ، وقال الشافعي : كل مبيع من ضمان البائع حتى يقبضه المشترى ، وحكى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى كقوله ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : الهيم بكسر الهاء جمع أهيم للمذكر ، ويقال للأنثى هيمى ، وقوله الهائم المخالف المقصد ، قال ابن التين : ليس الهائم واحد الهيم ، وما أدرى لمن(*) ذكر البخارى الهائم ، وقد أثبت غيره ما نفاه ، قال الطبرى فى تفسيره : الهيم جمع أهيم ، ومن العرب من يقول هائم ثم يجمعونه على هيم ، كما قالوا غائط وغيط ، والإبل الهيم التى أصابها الهيام بضم الهاء وكسرها داء تصير منه عطشى تشرب فلا تروى ، وقيل : الإبل الهيم المطلية بالقطران من الجرب فتصير عطشى من حرارة الجرب ، وقيل هو داء ينشأ عنه الجرب ، ثم أسند عن ابن عباس فى قوله تعالى «فشاربون شرب الهيم» قال الإبل العطاش ، اهـ . زاد العينى : وقال ابن سيده الهيام داء يصيب الإبل عن بعض المياه بتهامة يصيبها منه مثل الحمى ، وفى كتاب الإبل للنضر بن شميل أما الهيام فنحو الدوار : جنون يأخذ الإبل حتى تهلك ، وأجاب العينى عن إيراد ابن التين بأن البخارى لما رأى أن الهيم من الإبل كالذى قاله النضر ابن شميل شبهها بالرجل الهائم من العشق فقال : الهائم المخالف للقصد فى كل شىء فكذلك الإبل الهيم تخالف القصد فى قيامها وقعودها ودورها مع الشمس كالحرباء ، اهـ . وقال القسطلانى تبعاً للحافظ عن النوادر لأبى على الهجرى الهيام داء يعرض للإبل ، ومن علامة حدوثه إقبال البعير على الشمس حيث دارت واستمراره على أكله وشربه وبدنه ينقص فإذا أراد صاحبه استبانة أمره استباله فإن وجد

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز

يعني بذلك أن بيع المعيب(١) جائز نافذ ولو من غير إظهار العيب إلا أن

ريحه مثل ريح الخميرة فهو أهيم فمن شم بوله أو بعره أصابه الهيام ، وبهذا يتضح عطف المؤلف الأجرب على الهيم لاشتراكهما في دعوى العدوى ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : في الحديث جواز بيع الشيء المعيب إذا بينه البائع ورضي به المشتري سواء بينه البائع قبل العقد أو بعده ، لكن إذا أخر بيانه عن العقد ثبت الخيار للمشتري ، اه . هكذا قال العيني إذ قال : وفي الحديث جواز شراء المعيب ومنعه(*) إذا كان البائع قد عرف عيبه ورضيه المشتري وليس هذا من الغش ، وأما ابن عمر فرضي بالعيب والتزمه فصحت الصفقة فيه ، اه . ونواس بفتح النون وتشديد الواو وبعد الألف سين مهملة ، وللقابسي بكسر النون والتخفيف ، وللكشميهني نواسي كالرواية الأولى لكنه بزيادة ياء النسب المشددة كذا في القسطلاني ، وعزا الحافظ الأول إلى الأكثر وقال : ذكر الحميدي في آخر الحديث قصة قال وكان نواس يجالس ابن عمر ، وكان يضحكه فقال يوماً وددت أن لي أبا قبيس ذهبا فقال له ابن عمر ما تصنع به قال أموت عليه ، اه . ثم قال الحافظ قوله : لاعدوى قال الخطابي لا أعرف للعدوى ههنا معنى إلا أن يكون الهيام داء من شأنه أن من وقع به إذا رعى مع الإبل حصل له مثله ، وقال غيره لها معنى ظاهر أي رضيت بهذا البيع على مافيه من العيب ولا أعدى على البائع حاكما ، واختار هذا التأويل ابن التين ومن تبعه ، وقال الداودي : معنى قوله لاعدوى : النهي عن الاعتداء والظلم ، ثم ذكر الحافظ قول أبي علي الهجري في النوادر كما تقدم في كلام القسطلاني ثم قال : وبهذا يتضح المعنى الذي خفي على الخطابي وأبداه احتمالا . وبه يتضح صحة عطف البخاري الأجرب على الهيم لاشتراكهما في دعوى العدوى ومما يقويه أن الحديث على هذا التأويل يصير في حكم المرفوع ويكون قول ابن عمر لاعدوى تفسير

(*) هكذا في الأصل والصواب على الظاهر بدله بيعه ١٢ ز .

للمشترى[١] خياراً إذا اطلع على العيب .

(باب بيع السلاح)

يعني بذلك[٢] أن كراهة البيع إنما هو إذا لم يأمن أن تستعمل هذه الأسلحة في الفتنة ، فأما إذا أمن فلا .

للقضاء الذي تضمنه ، اهـ . زاد القسطلاني تفسيراً للقضاء الذي تضمنه قوله رضينا بقضاء رسول الله ﷺ أي رضيت بحكمه حيث حكم لاعدوى ولا طيرة ، وعلى التأويل الأول يصير من كلام ابن عمر ، اهـ . قلت : والثاني هو الأوجه عندي وإليه يظهر ميل العلامة العيني إذ قال لاعدوى تفسير لقوله رضينا بقضاء رسول الله ﷺ ، وقيل معنى لاعدوى ههنا رضيت بهذا على ما فيه من العيب ولا أعدى على البائع اختار ابن التين هذا المعنى ، والحديث يكون موقوفاً على اختيار ابن التين ويكون من كلام ابن عمر ، وعلى مافسرنا أولا يكون في حكم المرفوع ، اهـ مختصراً . قلت: ولااعتداء على البائع في رد المعيب فالأوجه أن المراد بقوله لاعدوى الإشارة إلى الحديث المعروف « لاعدوى ولاطيرة » وإليه مال شيخ مشايخنا الدهلوي في التراجم إذ قال : الوجه الموافق لمذهب الفقهاء في هذا الحديث أن ابن عمر كان له رد هذه الإبل بحكم العيب ، وكان له إمساكها فتروى في أمره فرأى مرضها هيناً وخاف عدواها فعزم على ردها لأجل العدوى ، ثم تذكر حديث لاعدوى فأمسك عن الرد ، اهـ ١٢ .

(١) ويستنبط هذا من قوله فاستقها، قال القسطلاني فعل أمر من الاستياق أي إن كان الأمر كما تقول فارتجعها ، وفي تقرير مولانا حسين علي: علم من هذا الحديث أن المشترى إذا علم بالعيب بعد البيع له الخيار أن يرد وأن يقبل ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : كان المراد بالفتنة مايقع من الحروب بين المسلمين لأن في بيعه إذ ذاك إعانة لمن اشتراه وهذا محله إذا اشتبه الحال فأما إذا تحقق الباغي

. . . .

فالبيع للطائفة التى فى جانبها الحق لابأس به ، قال ابن بطال : إنما كره بيع السلاح فى الفتنة لأنه من باب التعاون على الإثم ، ومن ثم كره مالك والشافعى وأحمد وإسحاق بيع العنب لمن يتخذه خمراً ، وذهب مالك إلى فسخ البيع ، وكأن المصنف أشار إلى خلاف الثورى فى ذلك حيث قال بع حلالك ممن شئت ، اهـ . وأورد الإمام البخارى فى الباب حديث أبى قتادة قال الحافظ : كذا وقع مختصراً ، فقال الخطابى : سقط شىء من الحديث لايتم الكلام إلا به ، وهو أنه قتل رجلا من الكفار فأعطاه النبى ﷺ سلبه وكان الدرع من سلبه ، وتعقبه ابن التين بأنه تعسف فى الرد على البخارى لأنه إنما أراد جواز بيع الدرع فذكر موضعه من الحديث وحذف سائره ، وكذلك يفعل كثيراً ، قال الحافظ: وهو كما قال ، وليس ماقاله الخطابى بمدفوع ، وقد استشكل مطابقته للترجمة ، قال الإسماعيلى : ليس فى هذا الحديث من ترجمة الباب شىء ، وأجيب بأن الترجمة مشتملة على بيع السلاح فى الفتنة وغيرها ، فحديث أبى قتادة منزل على الشق الثانى وهو بيعه فى غير الفتنة ، وقرأت بخط القطب فى شرحه يحتمل أن يكون الرجل لما قال فارضه منه فأراد أن يأخذ الدرع ويعوضه عنه النبى ﷺ وكأنه بمنزلة البيع وكان ذلك وقت الفتنة ، قال الحافظ : ولايخفى تعسف هذا التأويل ، والحق أن الاستدلال بالبيع إنما هو فى بيع أبى قتادة الدرع بعد ذلك لأنه باع الدرع فاشترى بثمنه البستان وكان ذلك فى غير زمن الفتنة ، ويحتمل أن المراد بإيراد هذا الحديث جواز بيع السلاح فى الفتنة لمن لايخشى منه الضرر لأن أبا قتادة باع درعه فى الوقت الذى كان القتال فيه قائماً بين المسلمين والمشركين وأقره النبى ﷺ والظن به أنه لم يبعه ممن يعين على قتال المسلمين فيستفاد منه جواز بيعه فى زمن القتال لمن لا يخشى منه ، اهـ . وقال العينى : مطابقة الحديث للجزء الثانى من الترجمة وهو قوله وغيرها فإن بيع أبى قتادة درعه كان فى غير أيام الفتنة وبهذا يرد على الإسماعيلى فى قوله هذا الحديث ليس فى شىء من ترجمة الباب ، اهـ . وتبعه

(باب فى العطار وبيع المسك)

خصه بالذكر لما فيه(١) من مظنة عدم الجواز لما أنه دم فى الأصل .

القسطلانى إذ قال مطابقته للجزء الثانى من الترجمة ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره يوافق ماذكره الحافظ بقوله يحتمل أن المراد بإيراد هذا الحديث جواز بيع السلاح فى الفتنة إلخ فإنه جدير لدقة نظر الإمام البخارى رحمه الله ، واختاره فى تقرير لمولانا محمد حسن المكى إذ قال : وكان أبو قتادة ممن يظن به أنه لم يبعه ممن يعين على قتال المسلمين فثبت جواز بيع السلاح فى الفتنة إذا كان البائع ممن يظن به أنه لايبيعه ممن يخشى عليه القتال ، فما ورد من النهى ليس بمطلق ، اهـ . ويخالفه مافى تقريره الثانى إذ قال : قوله «فبعته وكانت الفتنة موجودة » والمشترى غير معلوم أنه من أهل الفتنة أم من غيرها ، فثبت من الإطلاق أن بيع السلاح فى الفتنة جائز وإن كان من أهل الفتنة ، وحادثة الفعل تقبل العموم عندهم ، اهـ . قلت: وهذا توجيه آخر لمطابقة الحديث بالترجمة وتقريره الأول يوافق مافى تقرير الوالد المرحوم نور الله مراقدهم ، ويشكل على هذه التوجيهات كلها أنه يبقى عليها الجزء الثانى من الترجمة خالياً عن الدليل ، ولاضير فى ذلك فيكون إثباته بطريق الأولوية ، أويقال : إن المراد بغيرها فتنة الكفار فالمطابقة واضحة ١٢ .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ فى الفتح : ليس فى حديث الباب سوى ذكر المسك وكأنه ألحق به العطار لاشتراكهما فى الرائحة الطيبة ، وفى الحديث جواز بيع المسك والحكم بطهارته لأنه ﷺ مدحه ورغب فيه ، ففيه الرد على من كرهه ، وهو منقول عن الحسن البصرى وعطاء وغيرهما ، ثم انقرض هذا الخلاف واستقر الإجماع على طهارة المسك وجواز بيعه ، اهـ . وقال فى موضع آخر قال النووى : أجمعوا على أن المسك طاهر يجوز استعماله فى البدن والثوب

(باب التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء)

يعنى[1] بذلك أن المكروه من التجارة تجارة ما كره الانتفاع به مطلقاً ، فأما مالايكره للنساء أو غيرهن ويمكن الانتفاع به فلا كراهة فيه فدلت الرواية الأولى على هذا المعنى من حيث أن الثوب المذكور فيه لما لم يكره الانتفاع به للنساء

ويجوز بيعه. ونقل أصحابنا عن الشيعة فيه مذهباً باطلا وهو مستثنى من القاعدة ما أبين من حى فهو ميت ، وحكى عن ابن شعبان من المالكية أن فأرة المسك إنما تؤخذ فى حال الحياة أو بذكاة من لاتصح ذكاته من الكفرة وهى مع ذلك محكوم بطهارتها لأنها تستحيل عن كونها دماً حتى تصير مسكا كما يستحيل الدم إلى اللحم فيطهر ، ويحل أكله وليست بحيوان حتى يقال نجست بالموت وإنما هو شىء يحدث بالحيوان كالبيض ، وقد أجمع المسلمون على طهارة المسك إلا ما حكى عن عمر من كراهته ، وكذا حكى ابن المنذر عن جماعة، ثم قال : ولايصح المنع فيه إلا عن عطاء بناء على أنه جزء منفصل ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : « باب التجارة فيما يكره» الخ . أى إذا كان مما ينتفع به غير من كره له لبسه أما مالا منفعة فيه شرعية فلا يجوز بيعه أصلا على الراجح من أقوال العلماء ، وذكر فيه حديثين ، أحدهما حديث ابن عمر فى قصة عطارد وفيه قوله ﷺ إنما بعثت بها إليك لتستمتع بها يعنى تبيعها، وسيأتى فى اللباس من وجه آخر بلفظ «إنما بعثت بها إليك لتبيعها أو لتكسوها» وهو واضح فيما ترجم له ههنا من جواز بيع ما يكره لبسه للرجال ، والتجارة وإن كانت أخص من البيع لكنها جزءه المستلزمة له ، وأما ما يكره لبسه للنساء فبالقياس عليه ، أو المراد بالكراهة فى الترجمة ما هو أعم من التحريم والتنزيه فيدخل فيه الرجال والنساء ، فعرف بهذا جواب مااعترض به الإسماعيلى من أن حديث ابن عمر لايطابق الترجمة

لم يحرم بيعه ، وكذلك الرواية الثانية فإنَّ الثوب ذا التصاوير وإن لم يجوز لبسه كما هو إلا أنه يجوز الاستعمال بعد قطعه بحيث لاتسلم الصور أو تتبدل ، وقد ذكر بعض[1] بيانه فى الحاشية .

حيث ذكر فيها النساء ، والثانى حديث عائشة فى قصة النمرقة المصورة، ووجه الدلالة منه أنه ﷺ لم يفسخ البيع فى النمرقة ،وسيأتى أن فى بعض طرق الحديث المذكور أنه ﷺ توكأ عليها بعد ذلك، والثوب الذى فيه الصورة يشترك فى المنع منه الرجال والنساء ، فهو مطابق للترجمة من هذه الحيثية بخلاف مااعترض به الإسماعيلى ، وقال ابن المنير: فى الترجمة إشعار بحمل قوله إنما يلبس هذه من لاخلاق له على العموم حتى يشترك فى ذلك الرجال والنساء لكن الحق أن ذلك خاص بالرجال وإنما الذى يشترك فيه الرجال والنساء المنع من النمرقة ، وحاصله أن حديث ابن عمر يدل على بعض الترجمة وحديث عائشة يدل على جميعها ، اه ١٢ .

(١) وفى الحاشية قوله فيما كره لبسه قال العينى: المراد من قوله لبسه استعماله، ويذكر اللبس ويراد به الاستعمال كما فى حديث أنس فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول ما لبث أى من طول ما استعمل، والذى يكره استعماله للرجال والنساء مثل النمرقة التى فيها تصاوير فإن استعمالها يكره للرجال والنساء، ثم قال فى حديث عمر إن قلت: الترجمة عامة للرجال والنساء وحرمة لبس الحرير مختصة بهم ، قلت : هذا الحديث يدل على بعض الترجمة والذى بعده على تمامها (كرمانى) ثم قال على حديث النمرقة قال العينى : مطابقته للجزء الثانى من الترجمة إن كان اللبس بمعناه الأصلى وإن جعلناه بمعنى الاستعمال كما ذكرناه يطابق للجزئين جميعاً، قال الكرمانى : فإن قلت الاشتراء أعم من التجارة فكيف يدل على الخاص الذى هو التجارة التى عقد عليها الباب ، قلت : حرمة الجزء مستلزمة لحرمة الكل ، اه ما فى الحاشية ١٢ .

(باب إذا لم يوقت الخيار)

هل يجوز[1] البيع؟ أراد بذلك إثبات أن الرواية لما كانت مطلقة عن ذكر المدة فالفصل بين مدة ومدة مما لا يجوز فيكون تأييداً لمذهب من لم يوقت الأجل ، ولنا أن نقول : إنما أراد أن المدة إذا كانت مجهولة ولم تعين أو تكون زائدة على

(١) قال الحافظ : قوله باب إذا لم يوقت الخيـــار أى إذا لم يعين البائع أو المشترى وقتاً للخيار ، وأطلقاه هل يجوز البيع ، وكأنه أشار بذلك إلى الخلاف فى حد خيار الشرط ، والذى ذهب إليه الشافعية والحنفية أنه لا يزاد فيه على ثلاثة أيام ، وذهب ابن أبى ليلى وأبو يوسف ومحمد وإسحاق وآخرون إلى أنه لا أمد لمدة خيار الشرط بل البيع جائز والشرط لازم إلى الوقت الذى يشترطانه ، فإن شرطا أو أحدهما الخيار مطلقاً فقال الأوزاعى وابن أبى ليلى : هو شرط باطل والبيع جائز ، وقال الثورى والشافعى وأصحاب الرأى يبطل البيع أيضاً ، وقال أحمد وإسحاق : للذى شرط الخيار أبداً ، اه . وفى الأوجز أما مدة الخيار فقال مالك إن ذلك ليس له قدر محدود فى نفسه وإنما يتقـــدر بقدر الحاجة إلى اختلاف المبيعات وذلك يتفاوت بتفاوت المبيعات مثل اليوم واليومين فى اختيار الثوب والجمعة والخمسة الأيام فى اختيار الجارية والشهر ونحوه فى اختيار الدار وبالجملة فلا يجوز عنده الأجل الطويل الذى فيه فضل عن اختيار المبيــع ، وقال الشافعى وأبو حنيفة : أجـــل الخيار ثلاثة أيام لا يجوز أكثر من ذلك ، وقال أحمد وأبو يوسف ومحمد: يجوز الخيار لأى مدة اشترطت وبه قال داود : قال الباجى إذا شرط الخيار ولم يقرر المدة لم يبطل البيع وحكم فى ذلك بمقدار ما تختبر به تلك السلعة فى غالب العادة ، وقال أبو حنيفة والشافعى: يبطل العقد ، وقال الموفق : إذا شرطا الخيار أبداً أو متى شاءا وقال أحدهما لى الخيار ولم يذكر مدته أو شرطاه إلى مدة مجهولة لم يصح فى الصحيح من المذهب وهو مذهب الشافعى ، وعن أحمد أنه يصح وهما على خيارهما أبداً أو يقطعاه ، وقال مالك : يصح وتضرب لهما

الثلاث فإن البيع نافذ منعقد وإن كان(١) فاسداً كما دلت الرواية على هذا المعنى ، وذلك لأن وجود الشيء إنما هو وجود أركانه، وركن البيع مبادلة المال بالمال بتراض منهما وهو موجود فلا معنى للبطلان فكان ذلك تأييداً لمن ذهب إلى جواز البيع

مدة يختبر المبيع فى مثلها فى العادة لأن ذلك مقدر فى العادة فإذا أطلق احمل عليه ، اهـ مختصراً من الأوجز ، ١٢ .

(١) هذا مبنى على مسلك الحنفية فإنهم شكر الله مساعيهم ، ولله دقة نظرهم فرقوا بين البيع الباطل والفاسد، وجعلوا البيوع على أربعة أنواع : الباطل: مالا يصح أصلا ووصفاً ولا يفيد الملك بوجه حتى لو اشترى عبداً بميتة وقبضه وأعتقه لايعتق ، والفاسد : ما يصح أصلا لاوصفاً وهو يفيد الملك عند اتصال القبض حتى لو اشترى عبداً بخمر وقبضه فأعتقه يعتق ، والموقوف : ما يصح أصلا ووصفاً ويفيد الملك على وجه التوقف لتعلق حق الغير كبيع عبد الغير بغير إذنه ، والمكروه مايصح أصلا ووصفاً وقد جاوره منهى عنه كالبيع عند أذان الجمعة ، كذا فى هامش الهداية عن الدرر ، وقال صاحب الهداية : البيع بالميتة والدم والحر باطل لانعدام ركن البيع ، وهو مبادلة المال بالمال ، فإن هذه الأشياء لاتعد مالا عند أحد والبيع بالخمر والخنزير فاسد لوجود حقيقة البيع ، وهو مبادلة المال بالمال ، فإنه مال عند البعض ، ثم قال : إذا قبض المشترى المبيع فى البيع الفاسد بأمر البائع وفى العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمته قيمته ، وقال الشافعى : لا يملكه وإن قبضه لأنه محظور فلا ينال به نعمة الملك ولأن النهى نسخ للمشروعية للتضاد ، ولنا أن ركن البيع صدر من أهله مضافاً إلى محله فوجب القول بانعقاده إلى آخر مابسطه، قلت: وبقول الشافعى قالت الحنابلة، ففى الشرح الكبير لابن قدامة متى حكمنا بفساد العقد لم يثبت به ملك سواء اتصل به القبض أولا ، ولا ينفذ تصرف المشترى فيه ببيع ولا هبة ولا عتق ولا غيره وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة: يثبت الملك فيه إذا اتصل به القبض إلى آخر مابسطه ، ومع ذلك اختلفوا فى الفروع فقد قال الموفق : إذا قال رجل

بمعنى انعقاده ولو فاسداً[١] ، ولا يختص التأبيد حينئذ بمن لم يوقت الأجل فى الخيار

لغريمه بعنى هذا على أن أقضيك دينك منه ففعل فالشرط باطل ،وهل يبطل البيع ينبنى على الشروط الفاسدة فى البيع هل تبطله على الروايتين ، اه . وقال القسطلانى فى باب النجش : لا يجوز ذلك البيع الذى وقع بالنجش وهو مشهور مذهب الحنابلة إذا كان بمواطأة البائع أو صنعه ، والمشهور عند المالكية فى مثل ذلك ثبوت الخيار ، والأصح عند الشافعية وهو قول الحنفية صحة البيع مع الإثم ، اه . وقال ابن رشد : فى باب النجش اتفق العلماء على منع ذلك ، واختلفوا إذا وقع هذا البيع فقال أهل الظاهر : هو فاسد ، فقال مالك : هو كالعيب والمشترى بالخيار إن شاء رد وإن شاء أمسك ، وقال أبو حنيفة والشافعى : إن وقع أثم وجاز البيع ، وسبب الخلاف هل يتضمن النهى فساد المنهى وإن كان النهى ليس فى نفس الشىء بل من خارج ، فمن قال يتضمن فسخ البيع لم يجزه ، ومن قال ليس يتضمن أجازه ، والجمهور على أن النهى إذا ورد لمعنى فى المنهى عنه أنه يتضمن الفساد مثل النهى عن الربا أو الغرر وإذا ورد الأمر من خارج لم يتضمن الفساد ، اه . وقال أيضاً : وهذا أمر مجمع عليه فيما أحسب أعنى منع البيع عند الأذان فالمشهور عن مالك أنه يفسخ ، وقيل : لا يفسخ وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة ، وسبب الخلاف كما قلنا غير مرة هل النهى الوارد لسبب من خارج يقتضى فساد المنهى عنه أو لا يقتضيه ، اه . وقال القسطلانى فى مسألة البيع عند النداء : ويصح البيع عند الجمهور لأن النهى ليس لمعنى فى العقد داخل ولا لازم بل خارج عنه وقال المالكية : يفسخ ما عدا النكاح والهبة والصدقة ، اه . وهكذا فى الفروع الأخر ، وعلم من ذلك أن المعنى الذى لاحظته الحنفية فى الفرق بين الفاسد والباطل مرعى عندهم جميعاً إلا أنهم لم يجعلوا لذلك ضابطة كلية كما مهدها الحنفية ، ١٢ .

(١) وهذا أوجه الأجوبة فى هذا الحديث ، وقد أجابوا عن ذلك بأجوبة عديدة ذكرها شيخنا فى البذل تبعاً للحافظ فى الفتح ذكرها فى كتاب الشروط ،

والأول أولى، لأنه رضى الله عنه ممن لايفرق بين الفاسد والباطل ، لحمل كلامه على ماهو أوفق بمذهبه أولى ، والله أعلم .

(باب إذا خير أحدهما صاحبه فقد وجب البيع)

هذه الترجمة تحتمل محملين[1] أولها: أحدهما أن المتبايعين إذا كان لأحدهما خيار

وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب : فى « باب ما جاء فى اشتراط الولاء لما ثبت حرمة الشرط الواحد، فيما تقدم أمكن أن يستنبط من ههنا إفادة البيع الفاسد ملك المشترى ونفاذ العتق عليه ، وذلك لأن البيع حينئذ يكون فاسداً لاشتراط ما ليس من مقتضيات العقد، ويعلم منه الفرق بين الفاسد والباطل أيضاً ، والجواب عن ارتكابه ﷺ له مع حرمته ووجوب فسخه مامر فى ارتكابه الأمور المنهية لبيان الجواز ، اه . وفى هامشه فإن بيان الشرائع واجب عليه ﷺ صرح بذلك أهل الفروع ، وقال ابن نجيم بحثا فى التسمية : إنه يجوز ترك الأفضل له تعليما للجواز وهو واجب عليه وهو أعلى من المستحب ، وقال البيجورى فى شرح الشمائل: إنه ﷺ قد يفعل المكروه لبيان الجواز ، ولا يكون مكروهاً فى حقه ﷺ بل يثاب عليه ثواب الواجب ، اه . قلت : ولم أر لفعل المحرم نظيراً بعد . وللأول نظائر كثيرة منها تطوعه ﷺ جالساً، وقد ترجم البخارى فى صحيحه فى كتاب العلم « باب من ترك بعض الاختيار» الخ . قال العينى : قال ابن بطال : فيه أنه قد يترك يسير من الأمر بالمعروف إذا خشى منه أن يكون سبباً لفتنة قوم ينكرونه ، اه . ويمكن أن يمثل للمكروه بالصلاة فى ثوب له أعلام والنظر إلى علمها والصلاة فى فروج حرير ، والصلاة فى آخر وقتها فى بعض الأحيان بياناً للجواز . وكذا عزمه ﷺ على طلاق سودة ، لكبرها كان بياناً للجواز . وسيأتى الكلام فى مسألة الاشتراط فى حديث بريرة فى « باب إذا اشترط فى البيع شروطاً » ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « باب إذا خير أحدهما الخ » أورد فيه حديث

الشرط فقد وجب البيع وانعقد السبب وإن تأخر المسبب والحكم إلى مابعد إسقاط الخيار أو انقضاء الأجل ، وهذا إذا أريد بقوله أو يخير أحدهما الآخر شرط الخيار، وثانيهما أن يراد بالترجمة أن المتبايعين إذا قال أحدهما لصاحبه فى أثناء المبايعة : اختر لنفسك القبول أو الرد فاختير البيع والقبول لا الرد فإن البيع واجب حينئذ ويثبت الحكم وهو الملك غير متراخ ، وهذا إذا حمل قوله أو يخير أحدهما الآخر على هذا المعنى ، فمعنى قوله فى الرواية فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع فيختلف باختلاف معنى قوله أو يخير، وأما قوله: (وإن تفرقا بعد ما تبايعا) ولم يترك واحد منهما البيع

ابن عمر من طريق الليث عن نافع بلفظ : إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا ، أى فينقطع الخيار ، وقوله : وكانا جميعاً تأكيد لذلك ، وقوله أو يخير أحدهما الآخر أى فينقطع الخيار ، وقوله فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع أى وبطل الخيار ، وقوله : وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك أحد منهما البيع أى لم يفسخه فقد وجب البيع ، أى بعد التفرق ، وهذا ظاهر جداً فى انفساخ البيع بفسخ أحدهما ، قال الخطابى : هذا أوجه شىء فى ثبوت خيار المجلس ، وهو مبطل لكل تأويل مخالف لظاهر الحديث ، وكذلك قوله فى آخر الحديث «وإن تفرقا بعد أن تبايعا» فيه البيان الواضح أن التفرق بالبدن هو القاطع للخيار ، ولو كان معناه التفرق بالقول لخلا الحديث عن فائدة ، اه . وقد أقدم الداودى على رد هذا الحديث المتفق على صحته بما لا يقبل منه فقال : قول الليث فى هذا الحديث « وكانا جميعاً الخ » ليس بمحفوظ لأن مقام الليث فى نافع ليس كمقام مالك ونظرائه ، اه . وهو رد لما اتفق الأئمة على ثبوته بغير مستند، وأى لوم على من روى الحديث مفسراً لأحد محتملاته حافظاً من ذلك ما لم يحفظه غيره مع وقوع تعداد المجلس ، فهو محمول على أن شيخهم حدثهم تارة مفسراً وتارة مختصراً ، اه ما فى الفتح . قلت : ولفظ حديث مالك عن نافع كما ذكره البخارى قبل ذلك «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار » قال الحافظ : اختلف العلماء فى المراد بقوله إلا بيع الخيار ، فقال

فمعناه(١) أنهما إذا تفرقا أى فصلا القول ولم يترك واحد منهما البيع بأن يرجع الموجب عن إيجابه أو يمتنع الآخر عن قبوله ، فإن البيع لازم حينئذ ، ومعنى قوله:

الجمهور وبه جزم الشافعي : هو استثناء من امتداد الخيار إلى التفرق ، والمراد أنهما إن اختارا إمضاء البيع قبل التفرق لزم البيع حينئذ وبطل اعتبار التفرق ، فالتقدير إلا البيع الذى جرى فيه التخاير ، قال النووى : اتفق أصحابنا على ترجيح هذا التأويل وأبطل كثير منهم ماسواه وغلطوا قائله ، ا هـ . ورواية الليث ظاهرة جداً فى ترجيحه ، وقيل هو استثناء من انقطاع الخيار بالتفرق ، وقيل المراد بقوله أو يفرق(*) أحدهما الآخر ، أى فيشترط الخيار مدة متعينة فلا ينقضى الخيار بالتفرق بل يبقى حتى تمضى المدة ، حكاه ابن عبد البر عن أبى ثور ، وقيل هو استثناء من إثبات خيار المجلس ، والمعنى أو يخير أحدهما الآخر فيختار فى خيار المجلس فينتفى ، وهذا أضعف هذه الاحتمالات ، وقيل قوله إلا أن يكون بيع خيار أى هما بالخيار مالم يتفرقا إلا أن يتخايرا ولو قبل التفرق ، وإلا أن يكون البيع بشرط الخيار ولو بعد التفرق ، وهو قول يجمع التأويلين الأولين ، ويؤيده رواية عبد الرزاق عن سفيان فى حديث الباب الذى يليه حيث قال فيه : إلا بيع الخيار ، أو يقول لصاحبه : « اختر » إن حملنا « أو » على التقسيم ، لا على الشك ، ا هـ مافى الفتح . وماقال الخطابى هذا أوضح شيء فى ثبوت خيار المجلس تعقب عليه العينى بقوله : قلت : قوله أوضح شيء فى ثبوت خيار المجلس فيما إذا أوجب أحد المتبايعين والآخر مخير إن شاء قبله وإن شاء رده ، وأما إذا حصل الإيجاب والقبول من الطرفين فقد تم العقد فلاخيار بعد ذلك إلا بشرط شرط فيه أو خيار العيب ، والدليل عليه حديث سمرة أخرجه النسائى إلى آخر ماذكره العينى راداً عليه ، وعلى قوله هو مبطل لكل تأويل ١٢ .

(١) وهو مؤدى كلام الحافظ رحمه الله كما تقدم قريباً من قوله : وإن تفرقا

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز

وكانا جيعاً أى مجتمعين على عزيمتهما غير ناكصين عما قصدا ، والله أعلم بحقيقة الحال ، والمقامَ لايخلو عن إغفال .

(باب إذا اشترى شيئاً[1] فوهب من ساعته الخ)

بعد أن تبايعا ولم يترك أحد منهما البيع أى لم يفسخه ، وهذا ظاهر جداً فى انفساخ البيع بفسخ أحدهما ، ا ه . وتبعه القسطلانى ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : أراد البخارى إثبات خيار المجلس بحديث ابن عمر ثانى حديثى الباب ، وفيه قصته مع عثمان وهو بين فى ذلك ثم خشى أن يعترض عليه بحديث ابن عمر فى قصة البعير الصعب، لأن النبى ﷺ تصرف فى البكر بنفس تمام العقد فأسلف الجواب عن ذلك فى الترجمة بقوله : ولم ينكر البائع يعنى أن الهبة المذكورة إنما تمت بإمضاء البائعَ وسكوته المنزل منزلة قوله ، وقال ابن التين: هذا تعسف من البخارى ولايظن بالنبى ﷺ أنه وهب ما فيه لأحد خيار ولا إنكار لأنه إنما بعث مبيناً ، ا ه . قال الحافظ : وجوابه أنه ﷺ قد بين ذلك بالأحاديث السابقة المصرحة بخيار المجلس ، والجمع بين الحديثين ممكن بأن يكون بعد العقد فارق عمر بأن تقدمه أو تأخر عنه مثلا ثم وهب ، وليس فى الحديث مايثبت ذلك ولا ماينفيه ، فلا مانع للاحتجاج بهذه الواقعة العينية فى إبطال مادلت عليه الأحاديث الصريحة من إثبات خيار المجلس، إلى آخر مابسطه الحافظ ، قلت : ماقال الحافظ من احتمال تفرق عمر رضى الله تعالى عنه لايلائمه لفظ الحديث كماترى من قوله فباعه، فقال ﷺ : هو لك ياعبدالله ، وماقال إن ثانى حديثى الباب نص فى خيار المجلس يخالفه ماسيأتى قريباً فى باب إذا اشترى متاعا أو دابة فوضعه عند البائع ، قال ابن عمر : ما أدركت الصفقة حيا مجموعاً فهو من المبتاع ، قال العينى : قال ابن حزم : صح هذا عن ابن عمر ولايعلم له مخالف من الصحابة ، وقال الطحاوى: فهذا ابن عمر يذهب فيما أدركت الصفقة حياً فهلك بعدها أنه من مال المشترى، فدل

كأنه قاس على الهبة[1] البيع فكما جازت هبة المشترى قبل قبضه فكذلك البيع ، وإنما منعه[2] أبو حنيفة رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام : لاتبع ماليس عندك ، ولورود النهى عن بيع الطعام قبل القبض، وقدقال ابن عباس رضى الله عنهما : أحسب كل شىء مثله مع أن العلة وهى كون المبيع مظنة الهلاك يشمل كل شىء إلا العقارات فوجب تعميم الحكم ، ولا يبعد أن يقال - والله أعلم بحقيقة الحال - إن غرض البخارى

ذلك أنه كان يرى أن البيع يتم بالأقوال قبل الفرقة التى بعد ذلك، وأن المبيع ينتقل من ملك البائع إلى ملك المبتاع حتى يهلك من ماله إن هلك ، اهـ ١٢ .

(١) يعنى أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ذكر فى الباب حديث الهبة، فاستنباط البيع منه قياس ، وقال العينى : قوله اشترى عبداً إلخ قال الكرمانى : هذا مما ثبت بالقياس على الهبة الثابتة بالحديث ، اهـ ١٢ .

(٢) تقدم قريبـــاً فى « باب شراء الدواب والحمير وإذا اشترى دابة » الخ اختلاف الأئمة فى ذلك وأنهم اتفقوا على منع بيع الطعام قبل قبضه ، واختلفوا فيما عدا الطعام على أربعة مذاهب ، منها مذهب الإمام أبى حنيفة أنه لايجوز البيع قبل القبض مطلقاً إلا الدور والأرض ، قال الموفق : بعد ما ذكر الاختلاف فيما يحتاج إلى القبض وما لايحتاج : وكل ما يحتاج إلى قبض إذا اشتراه لم يجز بيعه حتى يقبضه ، وقول النبى ﷺ من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ، متفق عليه، ولم أعلم بين أهل العلم خلافاً إلا ما حكى عن البتى أنه قال : لابأس ببيع كل شىء قبل قبضه، قال ابن عبد البر : هذا قوله مردود بالسنة ، والحجة المجمعة على الطعام، وأظنه لم يبلغه هذا الحديث ، ومثل هذا لا يلتفت إليه ، وأما غير ذلك فيجوز بيعه قبل قبضه فى أظهر الروايتين ، وهو قول الأوزاعى وإسحاق وغيرهما، وعن أحمد رواية أخرى لايجوز بيع شىء قبل قبضه، وهذا قول أبى حنيفة، والشافعى إلا أن أبا حنيفة أجاز بيع العقار قبل قبضه ، واحتجوا بنهى النبى عليه الصلاة والسلام عن بيع الطعام قبل قبضه ، وبما روى أبو داود أن النبى ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم، وروى

رحمة الله عليه منها ليس إثبات جواز الهبة بخصوصها[١] بل المقصود بيان بعض التصرفات الجائزة قبل القبض كالعتق مثلا[٢] والهبة[٣] على رأيه والبيع مطلقاً على[٤] رأى طاوس كما ذكره رحمة الله عليه ، فكان من جزئياته بيع المبيع

ابن ماجه أن النبي ﷺ نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض ، وروى أن النبي ﷺ لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكة قال : انههم عن بيع مالم يقبضوه ، وعن ذبح مالم يضمنوه ، ا ﻫ ١٢ .

(١) فتكون الترجمة حينئذ من الأصل الثامن عشر من أصول التراجم ١٢ .

(٢) قال الحافظ : اختلفوا فى الإعتاق، فالجمهور على أنه يصح الإعتاق ويصير قبضاً سواء كان للبائع حق الحبس بأن كان الثمن حالا ولم يدفع أم لا ، ا ﻫ . قال الموفق : متى تصرف المشترى فى المبيع فى مدة الخيار تصرفاً يختص الملك بطل خياره ، كإعتاق العبد وكتابته وبيعه وهبته ووطء الجارية أو مباشرتها أو لمسها أو غير ذلك ، وهذا مذهب أبى حنيفة والشافعى ، وذكر أبو الخطاب وجهاً فى أن تصرف المشترى لا يبطل خياره، ولا يبطل إلا بالتصريح بالرضا، ولايصح لأن هذا يتضمن إجازة البيع ، ويدل على الرضا به فبطل به الخيار كصريح القول ، ا ﻫ ١٢ .

(٣) قال الحافظ : وفى الهبة والرهن خلاف ، والأصح عند الشافعية فيهما أنهما لايصحان ، وحديث ابن عمر فى قصة البعير الصعب حجة لمقابله ، ويمكن الجواب عنه بأنه يحتمل أن يكون ابن عمر كان وكيلا فى القبض قبل الهبة ، وهو اختيار البغوى ، قال : إذا أذن المشترى للموهوب له فى قبض المبيع كفى وتم البيع وحصلت الهبة بعده إلى آخر ماذكره ، وتقدم قريباً فى كلام الموفق أن لا فرق بين الهبة والعتاق وغيرهما عندهم .

(٤) قال القسطلانى تبعاً للعينى فى قول طاوس قوله : على الرضا أى على شرط أنه لو رضى به أجاز العقد ، ا ﻫ . قال الحافظ : قول طاوس وصله سعيد بن منصور

من[1] البائع ولو قبل قبض البائع الثمن والمشترى المبيع ،وإن كان مشروطاً بكونه على الثمن الأول على ماذكروه فى باب الإقالة[2] ، وعلى هذا فلا يضرنا أثر ابن عمر رضى الله عنهما على التأويل الذى ذكرنا من حمل الخيار على الاستحباب، والله أعلم .

وعبد الرزاق من طريق ابن طاوس عن أبيه نحوه ، وزاد عبد الرزاق وعن معمر عن أيوب عن ابن سيرين إذا بعت شيئاً على الرضا فإن الخيار لهما حتى يتفرقا عن الرضا ، اهـ ١٢ .

(١) قال الموفق : ومالا يجوز بيعه قبل قبضه لا يجوز بيعه لبائعه لعموم الخبر فيه ، قال القاضى : ولو ابتاع شيئاً مما يحتاج إلى قبض فلقيه ببلد آخر لم يكن له مطالبته ولا أخذ بدله وإن تراضيا لأنه مبيع لم يقبض ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الموفق : اختلفت الرواية فى الإقالة فعنه أنها فسخ ، وهو الصحيح وهو مذهب الشافعى ، والثانية أنها بيع وهى مذهب مالك وحكى عن أبى حنيفة أنها فسخ فى حق المتعاقدين بيع فى حق غيرهما فلا تثبت أحكام البيع فى حقهما، بل تجوز فى السلم ، وفى المبيع قبل قبضه ويثبت حكم البيع فى حق الشفيع حتى يجوز له أخذ الشقص الذى تقايلا فيه بالشفعة ، قال ابن المنذر : وفى إجماعهم أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه مع إجماعهم على أن له أن يقيل المسلم بجميع المسلم فيه دليل على أن الإقالة ليست بيعاً ، ولأنها تتقدر بالثمن الأول ولو كانت بيعاً لم تتقدر به فإن قلنا هى فسخ جازت قبل القبض وبعده وإن قلنا هى بيع لم يجز قبل القبض فيما يعتبر فيه القبض لأن بيعه من بائعه قبل قبضه لا يجوز كما لا يجوز من غيره، ولا تجوز إلا بمثل الثمن سواء قلنا هى فسخ أو بيع لأنها خصت بمثل الثمن كالتولية ، وفيه وجه آخر أنها تجوز بأكثر من الثمن الأول وأقل منه إذا قلنا إنه بيع كسائر البيوع فإن قلنا : لا تجوز إلا بمثل الثمن الأول فأقال بأقل منه أو أكثر لم تصح الإقالة ، وكان الملك باقياً للمشترى ، وبهذا قال الشافعى وحكى عن أبى حنيفة أنها تصح بالثمن الأول ويبطل الشرط لأن لفظ الإقالة اقتضى مثل الثمن، والشرط ينافيه فبطل وبقى الفسخ على مقتضاه كسائر

قوله : (وفيهم أسواقهم[1] ومن ليس منهم) عنت بذلك أن هؤلاء براء من الإثم ، وبه تتحقق[2] الترجمة ،

الفسوخ ، اهـ . وفي الهداية: الإقالة جائزة في البيع بمثل الأول فإن شرط أكثر منه أو أقل فالشرط باطل ، ويرد مثل الثمن الأول ، والأصل أن الإقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما ، إلا أن لا يمكن جعله فسخاً فتبطل ، وهذا عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف هو بيع إلا أن لا يمكن جعله بيعاً فيجعل فسخاً ، إلا أن لا يمكن فيبطل ، وعند محمد هو فسخ إلا إذا تعذر جعله فسخاً فيجعل بيعاً إلا أن لا يمكن فيبطل ، ثم قال : إذا ثبت هذا فنقول إذا شرط الأكثر فالإقالة على الثمن الأول لتعذر الفسخ على الزيادة إذ رفع مالم يكن ثابتاً محال فيبطل الشرط ، لأن الإقالة لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البيع ، وكذا إذا شرط الأقل ، اهـ .

(١) قال الحافظ قوله : وفيهم أسواقهم كذا عند البخاري بالمهملة والقاف جمع سوق وعليه ترجم ، والمعنى أهل أسواقهم أو السوقة منهم ، وقوله من ليس منهم أي من رافقهم ولم يقصد موافقتهم ، ولأبي نعيم :وفيهم أشرافهم بالمعجمة والراء والفاء؛ وفي رواية محمد بن بكار عند الإسماعيلي وفيهم سواهم ، وقال وقع في رواية البخاري أسواقهم فأظنه تصحيفاً، فإن الكلام في الخسف بالناس لا بالأسواق ، قال الحافظ: بل لفظ سواهم تصحيف، فإنه بمعنى قوله :ومن ليس منهم فيلزم منه التكرار بخلاف رواية البخاري ، نعم أقرب الروايات إلى الصواب رواية أبي نعيم ، وليس في لفظ أسواقهم ما يمنع أن يكون الخسف بالناس فالمراد بالأسواق أهلها أي يخسف بالمقاتلة منهم ومن ليس من أهل القتال كالباعة ، اهـ .

(٢) فإن الإمام البخاري ترجم على الحديث باب ما ذكر في الأسواق ، قال ابن بطال: أراد بذكر الأسواق إباحة المتاجر ودخول الأسواق للأشراف والفضلاء وكأنه أشار إلى مالم يثبت على شرطه من أنها شر البقاع ، وهو حديث أخرجه

والجواب(١) أنهم يشتركون فى العذاب لتكثير سوادهم ، ثم يخبرون على حسب نياتهم، فعلم أن أهل السوق تنقسم نيتهم إلى الخير وإلى الشر .

أحمد والبزار وصححه الحاكم من حديث جبير بن مطعم أن النبى ﷺ قال : « أحب البقاع إلى الله المساجد، وأبغض البقاع إلى الله الأسواق » وإسناده حسن وأخرجه ابن حبان والحاكم ، وأيضاً من حديث ابن عمر نحوه ، قال ابن بطال : وهذا خرج على الغالب، وإلا فرب سوق يذكر فيها الله أكثر من كثير من المساجد ، ا ه .

(١) قال الحافظ : والغرض أنها استشكلت وقوع العذاب على من لا إرادة له فى القتال الذى هو سبب العقوبة فوقع الجواب ، بأن العـــذاب يقع عاماً لحضور آجالهم ويبعثون بعد ذلك على نياتهم ، وفى رواية مسلم ليكون مهلكا واحداً ويصدرون مصادر شتى ، وفى حديث أم سلمة عند مسلم ، فقلت : يارسول الله فكيف بمن كان كارهاً؟ قال يخسف به، ولكن يبعث يوم القيامة على نيته أى يخسف بالجميع لشؤم الأشرار ، ثم يعامل كل أحد عند الحساب بحسب قصده . قال المهلب فى هذا الحديث : إن من كثر سواد قوم فى المعصية مختاراً فإن العقوبة تلزمه معهم ، قال واستنبط منه مالك رحمه الله عقوبة من يجالس شربة الخمر وإن لم يشرب ، وتعقبه ابن المنير بأن العقوبة التى فى الحديث هى الهجمة السماوية ، فلا يقاس عليها العقوبات الشرعية ، ويؤيده آخر الحديث حيث قال : « ويبعثون على نياتهم » وفى هذا الحديث إن الأعمال تعتبر بنية العامل والتحذير من مصاحبة أهل الظلم ومجالستهم وتكثير سوادهم ، إلا ان اضطر إلى ذلك ويتردد النظر فى مصاحبة التاجر لأهل الفتنة هل هى إعانة لهم على ظلمهم ، أو هى من الضرورة البشرية ثم يعتبر عمل كل أحـــد بنية وعلى الثانى يدل ظاهر الحديث ، ا ه . ثم قال الحافظ : قال ابن التين : يحتمل أن يكون هذا الجيش الذى يخسف بهم هم الذين يهدمون الكعبة فينتقم منهم فيخسف بهم ، وتعقب بأن فى بعض طرقه عند مسلم أن ناساً من أمتى والذين يهدمونها من كفار الحبشة وأيضاً فمقتضى كلامه أنهم يخسف بهم بعد أن يهدموها ويرجعوا وظاهر

قوله : (دعا رجل بالبقيع) وكانت[١] على قرب منه تجارات من الخيول

الخبر أنه يخسف بهم قبل أن يصلوا إليها ، اهـ . وقد تقدم فى كتاب الحج باب هدم الكعبة وذكر فيه حديث عائشة رضى الله عنها هذا تعليقاً ، وحديث ابن عباس رضى الله عنه موصولا بلفظ كأنى به أسوداً أفحج يقلعها حجراً حجراً ، وحديث أبى هريرة بلفظ يخرب الكعبة ذوالسويقتين من الحبشة ، قال الحافظ قوله : باب هدم الكعبة أى فى آخر الزمان وحديث عائشة وصله المصنف فى أوائل البيوع ومناسبته لهذه الترجمة من جهة أن فيه إشارة إلى أن غزو الكعبة سيقع ، فمرة يهلكهم الله قبل الوصول إليها وأخرى يمكنهم ، والظاهر أن غـزو الذين يخربونه متأخر عن الأولين ، اهـ . وبسط صاحب الإشاعة فى روايات هدم الكعبة والاختلاف فى أنه يكون فى زمن عيسى عليه الصلاة والسلام أو بعده ، وقال القسطلانى ذكر الحليمى أن خراب الكعبة يكون فى زمن عيسى عليه الصلاة والسلام ، وقال القرطبى بعد رفع القرآن من الصدور والمصاحف ، وذلك بعد موت عيسى عليه السلام وهو الصحيح ، اهـ . قلت هذا هو الهدم الأخير وهذا كله غير ماوقع فى زمن ابن الزبير رضى الله تعالى عنه ، وقد تقدم فى كتاب الحج فى باب قول الله تعالى «جعل الله الكعبة البيت الحرام» الآية حديث هدم الكعبة ، وذكر العلامة العينى فيه بعض الروايات الواردة فى هدم الكعبة ، وذكر الإمام البخارى فيـه عن أبى سعيد الخدرى عن النبى ﷺ «قال ليحجن البيت وليعتمرن من بعد خروج يأجوج ومأجوج» وقال عبد الرحمن عن شعبة قال : لاتقوم الساعة حتى لايحج البيت قال الإمام البخارى والأول أكثر ، اهـ . وتقدم الكلام على ذلك فى كتاب الحج ١٢ .

(١) قال الحافظ : حديث أنس أورده الإمام البخارى من طريقين عن حميد عنه ، والغرض منه ههنا قوله فى أول الطريق الأولى كان النبى ﷺ فى السوق وفائدة إيراد الطريق الثانية قوله فيها إنه كان بالبقيع فأشار إلى أن المراد بالسوق فى الرواية الأولى السوق الذى كان بالبقيع ، اهـ . وتبع القسطلانى الحافظ إذ قال قوله بالبقيع

وغيرها فصح إيراده ههنا وفيه الترجمـــة .

أى بالسوق الذى كان به ، ثم قال : وقد عورض المصنف رحمه الله فى إيراد هـذه الطريق الثانية بأنه ليس فيها ذكر السوق، وماتقدم من كون السوق كان بالبقيع قال العينى يحتاج إلى دليل ، ا هـ . قلت : وبسط العينى هـذا الإيراد إذ قال فى حديث البقيع هذا طريق آخر فى الحديث السابق ، قال ابن التين : ليس هذا الحديث مما يدخل فى هذا التبويب لأنه ليس فيه ذكر السوق ، وقال بعضهم : وفائدة إيراد الطريق الثانية إلى آخر ماتقدم من كلام الحافظ، قلت هـذا يحتاج إلى دليـل على أن المراد ماذكره ، والبقيع فى الأصل من الأرض المكان المتسع، ولايسمى بقيعاً إلاوفيه شجر أوأصولها ، وبقيع الغرقد موضع بظاهر المدينة فيه قبور أهلها كان به شجر الغرقد فذهب وبقى اسمه ، وفائدة إيراد هذا الطريق وإن لم يكن فيه ذكر السوق التنبيه على أنه رواه من طريقين فالمطابقة للترجمة فى الطريق الأولى ظاهرة ، وأما الطريق الثانية ، ففى الحقيقة تبع للطريق الأول فيدخل فى حكمه ،وقال الكرمانى: ماوجه تعلقه بالترجمة، قلت كان فى البقيع سوق فى ذلك الوقت ، قلت هذا يحتاج إلى الدليل كما ذكرناه عند قول بعضهم والظاهر أنه أخذ ماقاله الكرمانى، ا هـ . قلت ويؤيد الحافظ ماأخرجه أحمـد فى مسنده من حديث قيس بن أبى عزرة قال كنا نسمى السماسرة على عهـد رسول الله ﷺ فأتانا بالبقيع فقال «يامعشر التجار إن البيع يحضره الحلف والكذب» الحديث ، وفى طريق أخرى قال : أتانا رسول الله ﷺ ونحن فى السوق بنحو ماتقدم فهذا يدل على كون السوق فى البقيع ، وذكر صاحب معجم البلدان : وبقيع الخيل موضع بالمدينة عند دار زيد بن ثابت ، ا هـ . قلت : وعلى هذا فلا يبعد أن يقال: ليس المراد بالبقيع فى الحديث البقيع المعروف، بل المراد بقيع الخيل فيصح إيراد البخارى الحديث فى الترجمة وتوجيه الشيخ قدس سره يشير إلى أن ذلك كان قريباً من البقيع المعروف ١٢ .

(قال سفيان قال عبيد الله أخبرني) إلخ لفظة قال زائدة ، أو يحمل[1] على أن قوله أخبرني تفسير له، والمعنى أخبرني عبيد الله إلخ .

قوله : (قوس غلفاء) وذلك أن للقوس غلافاً[2] أيضاً .

(باب الكيل على البائع[3] والمعطى)

---

(١) هذا هو الظاهر والمعروف وهو في معنى قوله : قال سفيان أخبرني عبيدالله وما أفاده الشيخ من أن لفظة قال زائدة فهو لتكراره بقوله قال سفيان ، وقال الحافظ قوله عبيدالله أخبرني فيه تقديم اسم الراوي على الصيغة ، وهو جائز وأراد البخاري بإيراد هذه الزيادة بيان لقاء عبيد الله لنافع بن جبير ، فلا تضر العنعنة في الطريق الموصلة لأن من ليس بمدلس إذا ثبت لقاؤه لمن حدث عنه حملت عنعنته على السماع اتفاقاً ، اهـ ١٢٠ .

(٢) نبه الشيخ على ذلك لأن الغلاف للسيف معروف بخلاف القوس ، قال العيني : يقال قوس غلفاء إذا كانت في غلاف يصنع له مثل الجعبة ونحوها ، اهـ .

(٣) قال الحافظ : قوله على البائع والمعطى بائعاً كان أو موفى دين أو غير ذلك ويلتحق بالكيل في ذلك الوزن فيما يوزن من السلع وهو قول فقهاء الأمصار وكذلك مؤنة وزن الثمن على المشتري ، إلا نقد الثمن فهو على البائع على الأصح عند الشافعية ، اهـ . وقال العيني : قال الفقهاء إن الكيل والوزن فيما يكال ويوزن من المبيعات على البائع ، ومن عليه الوزن والكيل فعليه أجرة ذلك ، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي وأبي ثور وفي التوضيح عندنا أن مؤنة الكيل على البائع ووزن الثمن على المشتري في وأجرة النقاد وجهان وينبغي أن يكون على البائع ، وأجرة النقل المحتاج إليه في تسليم المنقول على المشتري صرح به المتولي ، وقال بعض أصحابنا على الإمام أن ينصب كيالا ووزاناً في الأسواق ورزقهما من

ودلالة الرواية عليه فظاهر ما فى الأولى فقد كتبه(١) المحشى ، وأما فى الثانية ففى قوله عليه الصلاة والسلام لجابر «كل للقوم» وكان هو المعطى ، ولما كان فى

سهم المصالح ، وقالت الحنفية أجرة نقد الثمن ووزنه على المشترى ، وعن محمد بن الحسن أجرة نقد الثمن على البائع وعنه أن أجرة النقد على رب الدين بعد القبض وقبله على المدين ، اﻫ . وفى الهداية وأجرة الكيال وناقد الثمن على البائع أما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا إذا بيع مكايلة وكذا أجرة الوزان والذراع والعداد وأما النقد فالمذكور رواية ابن رستم عن محمد لأن النقد يكون بعدالتسليم ، ألاترى أنه يكون بعدالوزن ، والبائع هو المحتاج إليه ليميزماتعلق به حقه من غيره أو ليعرف المعيب ليرده ، وفى رواية ابن سماعة عنه على المشترى لأنه يحتاج إلى تسليم الجيد المقدر والجودة تعرف بالنقد كما يعرف القدر بالوزن ، فيكون عليه ، وأجرة وزان الثمن على المشترى لما بينا أنه هو المحتاج إلى تسليم الثمن وبالوزن يتحقق التسليم ، اﻫ . قال الموفق : وأجرة الكيال والوزان على البائع لأن عليه تقبيض المبيع للمشترى والقبض لا يحصل إلا بذلك فكان على البائع وقال فى موضع آخر من اشترى زرعا أوجزة من الرطبة ونحوها فإن حصاد الزرع وجز الرطبة على المشترى لأن نقـــل المبيع وتفريغ ملك البائع منه على المشترى كنقل الطعام المبيع من دار البائع ، ويفارق الكيل والوزن فإنهما على البائع لأنهما من مؤنة التسليم إلى المشترى والتسليم على البائع ، وههنا حصل التسليم بالتخلية بدون القطع ، وهذا مذهب أبى حنيفة والشافعى . ولا أعلم فيه مخالفاً ، اﻫ . ١٢ .

(١) كتب المحشى : قوله « إذا بعت فكل » فيه الترجمة لأن معنى قوله « إذا بعت فكل » هو معنى قوله فى الترجمة باب الكيل على البائع . والفرق بين الكيل والاكتيال أن الاكتيال يستعمل إذا كان الكيل لنفسه ، كما يقال فلان مكتسب لنفسه وكاسب لنفسه وغيره ، وكذلك الاشتراء لنفسه والشراء أعم ، اﻫ

الترجمة ذكر للكيل ناسب أن يذكر الآية التي ذكر فيها الكيل فقال « وإذا كالوهم أو وزنوهم » مع أن فيه دلالة[1] على أن الكيل والوزن إنما هو على البائع والمعطى ، ولا يتوهم أن أول الآية وهو قوله تعالى « وإذا اكتالوا على الناس » يدل على أن الكيل قد يكون من المشترى[2] والآخذ أيضا لأن معنى قوله « اكتالوا » هو الأخذ والاستيفاء لا الكيل ، ولو سلم فالمعنى إذا كال لهم البائع لا يستلمون كيله بل يستزيدون[3] منه فنسب الكيل إليهم ، لأنهم المتصرفون

ما فى الحاشية عن الكرمانى والعينى ، وقال الراغب : يقال كلته الطعام إذا أعطيته كيلا ، واكتلت عليه أخذت منه كيلا ١٢ .

(١) كما أشار إليه الإمام البخارى بقوله كالوا لهم ١٢ .

(٢) قال الرازى فى التفسير الكبير : الاكتيال الأخذ بالكيل كالاتزان الأخذ بالوزن ، ثم إن اللغة المعتادة أن يقال : اكتلت من فلان ولا يقال : اكتلت على فلان ، فما الوجه ههنا ؟ فالجواب من وجهين ، الأول : لما كان اكتيالهم من الناس اكتيالا فيه إضرار بهم وتحامل عليهم أقيم على مقام من الدالة على ذلك . الثانى : قال الفراء اكتالوا من الناس ، وعلى ومن فى هذا الموضع يعتقبان لأنه حق عليه ، فإذا قال اكتلت عليك فكأنه قال أخذت ما عليك ، وإذا قال اكتلت منك فهو كقوله استوفيت منك ، اهـ . وعكس صاحب الجمل فى نقل قول الفراء إذ قال : قال الفراء يقال اكتلت على الناس استوفيت منهم واكتلت منهم أخذت ما عليهم ، اهـ . وحكى الشوكانى فى تفسيره قول الفراء مثل ما حكى الرازى فهو الأوجه ١٢ .

(٣) قال الصاوى قوله يستوفون أى يزيدون على حقهم وليس المراد يستوفون حقهم فقط إذ ليس فى ذلك نهى ، اهـ . وفى الجمل : قال الزمخشرى لما كان اكتيالهم اكتيالا يضرهم ويتحامل فيه عليهم أبدل «على» مكان «من» للدلالة على ذلك ، اهـ . وتقدم ذلك فى كلام الرازى أيضاً ١٢ .

فيه ، وقوله ﷺ[1] « اكتالوا حتى تستوفوا » أورده مهنا لدلالته على مادلت عليه الآية من أن الاكتيال يستعمل لما يجعله المرء لنفسه .

قوله(من كان عنده صرف) إن كان استفهاماً فذاك ، ولفظة كان[2] زائدة ، وإن كان شرطا فالجزاء محـــذوف ، فليأتنا أو ليبايعنا .

(قال سفيان : هو الذى حفظناه من الزهرى) يعنى بذلك[3] أن هذه الرواية مروية بأطول من هذا ، فكان مظنة أن يتوهم فيه الخطأ إلى عمرو فدفعه سفيان إنا سمعناه من الزهرى أيضاً كما سمعنا من عمرو ، فلم يزد على ماذكره عمرو .

---

(١) قال الحافظ : قوله اكتالوا حتى تستوفوا، هذا طرف من حديث وصله النسائى وابن حبان من حديث طارق بن عبد الله المحاربى فذكر الحديث ، ثم قال : ومطابقته للترجمة أن الاكتيال يستعمل لما يأخذه المرء لنفسه ، كما يقال اشتوى إذا اتخذ الشواء ، واكتسب إذا حصل الكسب ، ويفسر ذلك حديث عثمان المذكور بعده ، اهـ ١٢ .

(٢) ويدل على ذلك أن رواية الشروح الأربعة الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى خالية عن لفظ كان ولفظها : من عنده صرف ؟ فقال طلحة أنا ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال سفيان هو ابن عيينة وقوله هذا الذى حفظناه الخ ، أشار إلى القصة المذكورة وأنه حفظ من الزهرى المتن بغير زيادة ، وقد حفظها مالك وغيره عن الزهرى وأبعد الكرمانى فقال غرض سفيان تصديق عمرو وأنه حفظ نظير ماروى ، اهـ . قلت : ونص الكرمانى قال سفيان الذى روى عمرو عن الزهرى نحن حفظناه أيضا منه بلازيادة وغرضه منه تصديق عمرو ، اهـ . ووافق العينى الكرمانى فقال: أى الذى كان عمرو يحدثه عن الزهرى بلازيادة فيه ، قال الكرمانى غرضه منه تصديق عمرو ، وقال بعضهم : أبعد الكرمانى ، قلت : ما أبعد فيه بل غرضه هذا وشىء آخر وهو الإشارة إلى أنه حفظه عن الزهرى بالسماع ، اهـ. ووافق القسطلانى الحافظ إذ قال : قال سفيان أى الذى كان عمرو بن دينار يحدث

قوله (يؤووه إلى رحالهم) والمراد بالإيواء إلى الرحل[1] هو القبض كيفما تحقق.

عن الزهرى هو الذى حفظناه من الزهرى ليس فيه زيادة وقد حفظ الزيادة مالك وغيره عن الزهرى ، اهـ . قلت :وقد أخرج مالك فى موطأه عن الزهرى عن مالك بن أوس بن حدثان أنه التمس صرفاً بمائة دينار قال فدعانى طلحة بن عبيدالله فتراوضنا حتى اصطرف منى ، وأخذ الذهب يقلبها فى يده ، ثم قال حتى يأتى خازنى من الغابة وعمر بن الخطاب رضى الله عنه يسمع ، فقال عمر لا . والله لا تفارقه حتى تأخذ منه ، ثم قال قال رسول الله ﷺ « الذهب بالورق ربا إلا هاوها » الحديث ١٢ .

(١) قال القسطلانى قوله « حتى يؤووه إلى رحالهم » أى منازلهم ، هذا قد خرج مخرج الغالب والمراد القبض ، وفى بعض طرق مسلم عن ابن عمر كنا نبتاع الطعام فيبعث عينا رسول الله ﷺ من يأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه ، وفرق مالك فى المشهور عنه بين الجزاف والمكيل فأجاز بيع الجزاف قبل قبضه لأنه مرئى فيكفى فيه التخلية ، اهـ . زاد الحافظ : وبقول مالك قال الأوزاعى وإسحاق ، واحتج لهم بأن الجزاف مرئى فتكفى فيه التخلية والاستيفاء إنما يكون فى مكيل أو موزون ، وقد روى أحمد من حديث ابن عمر مرفوعاً من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه ، ورواه أبو داود والنسائى بلفظ « نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل حتى يستوفيه » والدارقطنى من حديث جابر « نهى رسول الله ﷺ من بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع وصاع المشترى » ونحوه للبزار من حديث أبى هريرة بإسناد حسن ، وفى ذلك دلالة على اشتراط القبض فى المكيل بالكيل وفى الموزون بالوزن فمن اشترى شيئاً مكايلة أو موازنة فقبضه جزافاً فقبضه فاسد ، وكذا لو اشترى مكايلة فقبضه موازنة وبالعكس ، ومن اشترى مكايلة وقبضه ثم باعه لغيره لم يجز تسليمه بالكيل الأول حتى يكيله على من اشتراه ثانياً ، وبذلك كله قال الجمهور ، وقال عطاء : يجوز بيعه بالكيل الأول مطلقاً ، وقيل إن باعه بنقد جاز بالكيل الأول وإن باعه بنسيئة لم يجز بالأول ، والأحاديث المذكورة ترد عليه ، اهـ ١٢ .

(باب إذا اشترى متاعا أو دابة فوضعه عند البائع)

أراد بذلك إثبات أن البيع تام قبل القبض[1] فلو باعه أى المبيع قبل القبض كان جائزاً ، وكذا إذا مات المبيع كان من مال المشترى - لا البائع فقوله « أو مات » أى هلك المبيع ، وقول ابن عمر ما أدركت الصفقة الخ ، يعنى بذلك أن ما اشتراه أحد وكان على الصفة التى وقعت الصفقة عليه فهو من مال المشترى

---

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطا فى باب شراء الدواب والحمير ، وإذا اشترى دابة أوجملا وهو عليه الخ ، وتقدم هناك أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم على مسألة قبض المشترى المبيع ثلاثة أبواب ، وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا بيان لمراد الإمام البخارى، لامسلك الحنفية ، وقال العينى : هذا باب يذكر فيه إذا اشترى شخص متاعاً فوضعه - أى المتاع ، عند البائع ، أو مات البائع (*) قبل أن يقبض المبيع ، وجواب إذا محذوف، ولم يذكره لمكان الاختلاف فيه ، قال ابن بطال : اختلف العلماء فى هلاك المبيع قبل القبض ، فذهب أبو حنيفة والشافعى إلى أن ضمانه إن تلف من البائع ، وقال أحمد وإسحاق من المشترى ، وأما مالك ففرق بين الثياب والحيوان فقال : ما كان من الثياب والطعام فهلك قبل القبض فضمانه من البائع ، قال ابن القاسم لأنه لا يعرف هلاكه ولا بينة عليه ، وأما الدواب والحيوان والعقار فمصيبته من المشترى ، وقال ابن حبيب : اختلف العلماء فيمن باع عبداً واحتبس بالثمن وهلك فى يده قبل أن يأتى المشترى بالثمن ، فكان ابن المسيب وربيعة والليث يقولون هو من البائع ، وأخذه ابن وهب ، وكان مالك قد أخذ به أيضاً ، وقال سليمان بن يسار : مصيبته من المشترى سواء حبسه البائع بالثمن

(*) كذا فى الأصل والأوجه عندى المبيع المراد به الدابة .

. . . .

أم لا ، ورجع مالك إلى قول سليمان ، ا هـ . وماحكي ابن بطال من مذهب الحنابلة يخالفه ماحكاه القسطلانى إذ قال بعد ذكر مذهب الشافعية : ومذهب الحنفية كالشافعية فى أن المبيع قبل قبضه من ضمان البائع ، وهو مذهب الحنابلة أيضاً ، وعبارة المرداوى فى الإنصاف : إذا تلف المبيع كله بآفة سماوية انفسخ العقد وكان من ضمان بائعه ، وكذا إن تلف بعضه ، لكن يخير المشترى فى باقيه أو يفسخ ، فيه روايتا تفريق الصفقة ، إلا أن يتلفه آدمى فيخير المشترى بين فسخ العقد وبين إمضائه ومطالبة متلفه بالقيمة ، هذا المذهب مطلقاً نص عليه ،وعليه جماهير الأصحاب ، ا هـ .

ولايذهب عليك أن لفظ الترجمة فى النسخ الهندية الموجودة عندنا بلفظ فوضعه عند البائع فباع أومات الخ ، ولايوجد لفظ فباع فى النسخ المصرية ، ولافى الشروح الخمسة : الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى والسندى ، وكتب المحشى على هامش الهندية : قوله فباع أو مات ، هكذا فى أكثر النسخ الموجودة ، أما المنقول عنه ففيه « ضاع أو مات » مكان قوله « فباع أو مات » أما فى العينى فلايوجد كلمة فباع ولاضاع أصلا بل لفظه « فوضعه عند البائع أو مات » وكذا فى الفتح ، ا هـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله فباع أقول ليس هذا اللفظ فى هذا الموضع ولاغيره ، لافى نسخة العينى ولا فى نسخة فتح البارى ، ولايدل عليه حديث عائشة ، ولا أثر ابن عمر كما ستقف عليه ، نعم لو كان موضع باع ضاع يستنبط حكمه من أثر ابن عمر بالسهولة ، بل لو لم يكن ضاع أيضاً فى اللفظ لكنه لابد أن يكون مراداً فى المعنى ، فالحاصل أن تلك الدابة الضائعة عند البائع لو كانت الصفقة أدركتها حية مجموعة فهى من المبتاع كما يدل عليه منطوق أثر ابن عمر وإن كانت الصفقة أدركتها غير حية مجموعة فهى ليست من المبتاع كما يدل عليه المفهوم المخالف لأثر ابن عمر ، وحينئذ لابد أن تكون من البائع لعدم الثالث فثبتت الترجمة ثبوتاً بيناً لأن قول ابن عمر

. . . .

فهو من المبتاع أعم من أن يكون الهلاك قبل القبض أو بعده ، وإذا كان هلاكه قبل القبض من المبتاع فيجب أن يصح بيعه أيضاً قبل القبض ، لأن عدم صحة البيع قبل القبض عندنا مبنى على أن الهلاك قبل القبض من البائع ، فلو صح البيع يلزم الغرر بتقدير الهلاك ، وإذا كان الهلاك من المبتاع فلا يلزم الغرر بتقدير الهلاك فى البيع قبل القبض ، فصح البيع بلا ريب ، فوضح حكم قوله فباع أيضاً على تقدير وجوده فى أكثر النسخ ، وبالجملة لو سلم أن لفظ فباع موجود فى الكتاب فقلنا أثر ابن عمر وإن كان لايدل عليه مطابقة لكنه يدل عليه التزاماً لأنه لما دل على مسألة الهلاك منطوقاً ومفهوماً ، فدل على مسألة البيع أيضاً مفهوماً ومنطوقاً لكونها فرع مسألة الهلاك ، وحاصل الاستدلال عليها أن المبتاع لو باعها قبل القبض فإن كانت الصفقة أدركتها حياً مجموعا صح بيعه لأن الهلاك على هذا التقدير منه فجاز له التصرف فيه أيضاً بالبيع ونحوه ، وإن كانت الصفقة أدركتها غير حية مجموعة فلايصح بيعه ، لأن الهلاك على هذا التقدير من البائع كما هو مفهوم أثر ابن عمر فلايجوزله التصرف فى البيع ونحوه ، نعم لوعلم المبتاع بعيبهاوأسقط خياره فيها ثم باعه فيصح بيعه لأن الهلاك على هذا التقدير أيضاً منه . ثم اعلم أن قول ابن عمر فهو من المبتاع كما أنه مطلق من أن يكون الهلاك قبل القبض أو بعده كذلك هو مطلق من أن يكون الهلاك قبل موت البائع أو بعده ، فدل على مسألة الموت أيضاً ، وكذلك الحكم عندنا أيضاً فى مسألة الموت إنما النزاع بيننا وبينه فى مسألة الهلاك والبيع فقط ، وقوله فهو من المبتاع مطلق من أن يكون الهلاك قبل الافتراق أو بعده مع أن مذهب ابن عمر وهو القول بخيار المجلس يدل على أنه لو كان الهلاك قبل الافتراق فهو من البائع فلابد لك أن تقيده بما إذا كان الهلاك بعد الافتراق فكما قيدته بهذا نحن نقيده بمعونة النصوص الأخر بما إذا كان الهلاك بعد القبض ، يعنى ما أدركته الصفقة حيا مجموعا وكان أدركه القبض أيضاً حياً

. . . .

مجموعاً فهو من المبتاع ، وهذا مذهبنا بعينه ، فلو كانت ناقة أبي بكر هلكت قبل قبض النبي ﷺ لهاكان من أبي بكر لامن النبي ﷺ ، أقول ليس فى ترجمة البخارى حكم مسألة الهلاك والبيع ولاحكم مسألة موت البائع ، وكذلك ليس فى حديث عائشة دلالة عليهما ، إنما يدل عليهما إطلاق أثر ابن عمر فجاز أن يكون مراد البخارى أيضاً تقييده بما إذا كان بعد القبض ، وحينئذ لاخلاف بيننا وبينه أصلا ، بل لعله أشار إليه بقوله فوضعه عند البائع لأن الوضع عندالبائع قبض ، وأما قوله أو مات فلك أن تعطفه على قوله فوضعه ، وتجعل قوله قبل أن يقبض قيداً للموت فقط لاللبيع أيضاً ، ولعل الحق لايتجاوز عنه ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمدحسن المكى الآخر : قوله فباع أو مات ، أى فباع المشترى ذلك المتاع أو مات البائع فصح البيع على التقدير الأول ، والمتاع للمشترى لا لورثة البائع على التقدير الثانى ؛ واستدل على هذا بقول ابن عمر ما أدركته الصفقة حيا مجموعاً فهو من المبتاع أى من مال المشترى وإن لم يقبضه المشترى ، وبالجملة أن غرض البخارى أن الوضع عند البائع مع القدرة على القبض قبض ، ولاحاجة إلى القبض الصريح ، وإنما قال مجموعاً لأنه لو أدركت الصفقة معيباً لايلزم على المشـــترى بل له الخيار ، اهـ . وكتب مولانا حسين على البنجابى قوله : ماأدركت يعنى لو باع المشترى قبل القبض ، فالبيع ينظر إلى هلاكه إن كان قبل البيع الثانى فعلى البائع الأول وإلا على الثانى ، وعند الحنفية على الأول بكل حال ، وأمامطابقة الحديث هوأنه عليه الصلاة والسلام ترك الجمل عند أبى بكر ولم يذكر حال أنه هلك فما الحكم ؟ فيكون قول ابن عمر مفسراً للحكم الباقى ، اهـ .

ثم الكرمانى لم يتعرض لمطابقة الأثر بالترجمة ، وقال فى حديث عائشة دلالته على الجزء الأول ظاهر لأنه لم يقبض الناقة بعد الأخذ بالثمن وتركه عند البائع ، وأماذكر الجزء الثانى فى الترجمة فإما الإشعار بأنه لم يجد حديثاً بشرطه فيما يتعلق به ،

. . . .

وإما للإعلام بأن حكم الموت قبل القبض حكم الوضع عنده قياساً عليه ، ا هـ . وقال الحافظ فى الفتح : قال المهلب وجه الاستدلال بحديث عائشة أن قوله أخذتها لم يكن أخذاً باليد ولا بحيازة شخصها وإنما كان التزاماً منه لابتياعها بالثمن وإخراجها عن ملك أبى بكر رضى الله عنه ، وليس ماقاله بواضح لأن القصة ما سيقت لبيان ذلك فلذلك اختصر فيها قدر الثمن وصفة العقد ، فيحمل كل ذلك على أن الراوى اختصره لأنه ليس من غرضه فى سياقه ، وكذلك اختصر صفة القبض فلا يكون فيه حجة فى عدم اشتراط القبض ، وقال ابن المنير : مطابقة الحديث بالترجمة من جهة أن البخارى أراد أن يحقق انتقال الضمان فى الدابة ونحوها إلى المشترى بنفس العقد فاستدل لذلك بقوله ﷺ « قد أخذتها بالثمن » وقد علم أنه لم يقبضها بل أبقاها عند أبى بكر ، ومن المعلوم أنه ما كان ليبقيها فى ضمان أبى بكر رضى الله عنه لما تقتضيه مكارم أخلاقه حتى يكون الملك له والضمان على أبى بكر من غير قبض ثمن ، ولاسيما وفى القصة مايدل على إيثاره لمنفعة أبى بكر ، حيث أبى أن يأخذها إلا بالثمن ، وقال الحافظ : ولقد تعسف فى هذا كما تعسف من قبله وليس فى الترجمة مايلجىء إلى ذلك فإن دلالة الحديث على قوله فوضعه عند البائع ظاهرة جداً ، وقد تقدمت أنه لايستلزم صحة المبيع(*) بغير قبض ، وأما دلالته على قوله أو مات قبل أن يقبض فهو وارد على سبيل الاستفهام ولم يجزم بالحكم فى ذلك ، بل هو على الاحتمال فلا حاجة لتحميله مالم يتحمل ، نعم ذكره لأثر ابن عمر رضى الله عنهما فى صدر الترجمة مشعر باختيار مادل عليه ، فلذلك احتيج إلى إبداء المناسبة والله الموفق ، ا هـ . وقال العينى : مطابقة الحديث بالترجمة من حيث أن لها جزئين ، أما دلالته على الجزء الأول فظاهرة ، وأما دلالته على الجزء الثانى وهو

(*) كذا فى الأصل والصواب البيع ١٢ ز

فلو هلك هلك من ماله ، ولو باعه كان نافذاً لكونه ملكاً له ، واستدلاله[١] .

قوله أو مات فبطريق الإعلان أن حكم الموت قبل القبض حكم الوضع عند البائع قياساً عليه ، ولكن البخارى لم يجزم بالحكم لمكان الاختلاف فيه كما ذكرنا ولكن تصدير الترجمة بأثر ابن عمر رضى الله عنهما يدل على أن اختياره ماذهب إليه ابن عمر رضى الله عنهما وهو أن الهالك فى الصورة المذكورة من مال المبتاع ، اه مختصراً. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ترجمة الإمام البخارى تمت إلى قوله فوضعه عند البائع ، والمقصود جواز ترك المبيع عند البائع ، وهذا المعنى واضح من حديث عائشة ، وأما قوله فباع أو مات إلخ فليس بجزء للترجمة بل فرع على الترجمة مسألة مستأنفة لمكان اختلاف العلماء فى ذلك ، وبين مختاره فى تلك المسألة بأثر ابن عمر فلا حاجة إلى إثبات هذه المسألة من الحديث ١٢ .

(١) يا للأسف كل الأسف أنه قد ضاعت من ههنا ورقتان من الأصل فلم يبق شىء من التقرير من ههنا إلى باب إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه فرضى ، فكلامه الآتى من قوله الحجة نعم إلخ . متعلق بالباب المذكور ، يأتى بيانه فى محله ، فأردت أن أذكر من ههنا إلى الباب المذكور ما فى تقارير مولانا الشيخ محمد حسن المكى ومولانا الشيخ حسين على البنجابى من إفادات القطب الكنكوهى قدس سره ، وأزيد مما كتبته على تراجم البخارى فى الزمان القديم بعض ما يتعلق بهذه الأبواب إلى الباب المذكور ، وقد تقدم قريباً ما فى تقاريرهما مما يتعلق بباب إذا اشترى متاعاً أو دابة فوضعه عند البائع الخ .

قوله : (قد أخذتها) إلخ كتب فى تقرير مولانا محمد حسن المكى فى البياض حاشية مفيدة ، اه . هكذا فى الأصل والظاهر أن المراد بالبياض الكتاب ، فإن المحشى كتب عليها ما تقدم من كلام العينى أن المطابقة للجزء الأول ظاهرة ، ودلالته على الجزء الثانى بطريق الإعلام كما تقدم مفصلا فى كلام العينى ، ثم كتب مولانا محمد حسن المكى

. . . .

أن النبى ﷺ ... (*) من أبى بكر رضى الله عنه شفقة عليه بأنها لو هلكت تهلك على لا على أبى بكر رضى الله عنه فان ثمنها سالم له . . من هذا البيع حفظ مال أبى بكر عن الهلاك فلو كان هلاكها على تقدير تركها عند أبى بكر .... لم يحصل ماقصده النبى ﷺ من هذا البيع وهو حفظ مال أبى بكر من الهلاك .... لو هلكت فى يد أبى بكر تهلك من مال النبى ﷺ لامن مال أبى بكر وإلا لما تركها عنـــده فثبتت الترجمة ، اه .

(باب لا يبع على بيع أخيه إلخ) فى التراجم

اعلم أولا أنه ليس فى الحديث ذكر السوم ، قال الحـــافظ كأنه أشار بذلك إلى ماوقع فى بعض طرقه أيضاً وهو ما أخرجه فى الشروط من حديث أبى هريرة بلفظ « وأن يستام الرجل على سوم أخيه » وأخرجه مسلم فى حديث نافع عن ابن عمر أيضاً ، اه . قلت : ماأشار إليه الحافظ من كتاب الشروط سيأتى فى باب الشروط فى الطلاق ، وثانياً أنه ليس فى الحديثين ذكر القيد الذى ذكره الإمام البخارى فى الترجمة من قوله « حتى يأذن إلخ » قال الحافظ : أشار بالتقييد إلى ماورد فى بعض طرقه وهو ماأخرجه مسلم من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع فى هذا الحديث بلفظ لايبيع الرجل على بيع أخيه ، ولايخطب على خطبة أخيه إلا أن يأذن له ، وقوله « إلا أن يأذن له » يحتمل أن يكون استثناء من الحكمين كما هو قاعدة الشافعى ، ويحتمل أن يختص بالأخير ، ويؤيد الثانى رواية المصنف رحمه الله فى النكاح من طريق ابن جريج عن نافع بلفظ نهى أن يبيع الرجل على بيع أخيه ولايخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب ،

(*) مشقوق الأصل لقطع الفارة ١٢ ز .

. . . .

ومن ثم نشأ خلاف للشافعية : هل يختص ذلك بالنكاح أو يلتحق به البيع فى ذلك؟ والصحيح عدم الفرق ، وقد أخرجه النسائى من وجه آخر عن عبيد الله بن عمر بلفظ «لا يبيع الرجل على بيع أخيه حتى يبتاع أو يذر» ، اه . وثالثاً أن فى الحديث أربعة أبحاث مفيدة بسطت فى الأوجز : الأول فى معنى البيع هل هو فى معناه أو فى معنى الشراء ، كما قاله ابن حبيب ، أو فى معنى السوم ، كما قاله مالك ، والثانى أن قيد أخيه المسلم ليس باحتراز عند الجمهور خلافاً للأوزاعى ، والثالث : فى شروط النهى ، والرابع : من خالف الحديث يبطل العقد عند الظاهرية بخلاف الحنفية والشافعية ، وهما قولان لمالك وأحمد ، والبسط فى الأوجز .

(باب بيع المزايدة)

أراد الإمام البخارى رحمه الله تعالى بهذه الترجمة استثناء ذلك ، وأن ذلك لا يدخل فى النهى عن البيع على بيع أخيه ، وقال الحافظ : لما تقدم فى الباب قبله النهى عن السوم أراد أن يبين موضع التحريم منه ، وقد أوضحته فى الباب الذى قبله ، وأشار بذلك إلى ما قال قبل ذلك بلفظ : ومحله بعد استقرار الثمن وركون أحدهما إلى الآخر فإن كان ذلك صريحاً فلا خلاف فى التحريم ، وإن كان ظاهراً ففيه وجهان للشافعية ، ونقل ابن حزم اشتراط الركون عن مالك ، وقال : إن لفظ الحديث لا يدل عليه ، وتعقب بأنه لابد من أمر مبين لموضع التحريم فى السوم لأن السوم فى السلعة التى تباع فيمن يزيد لا يحرم اتفاقاً كما نقله ابن عبد البر ، فتعين أن السوم المحرم ما وقع فيه قدر زائد على ذلك ، اهـ . ثم قال : وورد فى البيع فيمن يزيد حديث أنس «أنه صلى الله عليه وسلم باع حلساً وقدحاً» الحديث أخرجه أحمد وأصحاب السنن مطولا ومختصراً ، وكأن المصنف أشار بالترجمة إلى تضعيف ما أخرجه البزار من حديث سفيان بن وهب سمعت النبى صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع المزايدة فإن فى إسناده ابن لهيعة

. . . .

وهو ضعيف ، وأخرج ابن خزيمة وابن الجارود والدارقطني عن ابن عمر « نهى رسول الله ﷺ أن يبيع أحدكم على بيع أحد حتى يذر إلا الغنائم والمواريث » وكأنه خرج على الغالب فيما يعتاد فيه البيع مزايدة وهى الغنائم والمواريث ، ويلتحق بهما غيرهما للاشتراك فى الحكم ، وقد أخذ بظاهره الأوزاعى وإسحاق فخصا الجواز ببيع المغانم والمواريث ، وعن ابراهيم النخعى أنه كره بيع من يزيد ، ثم أورد المصنف حديث جابر فى بيع المدبر ، واعترضه الاسماعيلى فقال : ليس فى قصة المدبر بيع المزايدة ، وأجاب ابن بطال بأن شاهد الترجمة قوله فى الحديث « من يشتريه منى » قال فعرضه للزيادة ليستقصى فيه للمفلس الذى باعه عليه ، اهـ . مختصراً وأجاب شيخ مشائخنا الدهلوى فى تراجمه عن تعقب الاسماعيلى بأنه استدل البخارى على جواز المزايدة بهـــذا الحديث اقتضاء ، كأنه يقول كان الذى دبره مفلساً محتاجاً وبيع المفاليس لايكون إلا بالمزايدة ، وأيضاً فإن النبى ﷺ لما رأى أنه لايهتدى لأمره تولى البيع من قبله كما يتولى الولى عقود الصبى ، فلو زاد أحد من أحد كانت الغبطة ظاهرة ، فلم يخير النبى ﷺ إلا البيع ، اهـ كذا فى الأصل .

(باب النجش)

قال الحافظ : بفتح النون وسكون(*) الجيم بعدها معجمة ـ هو فى اللغة تنفير الصيد واستثارته من مكانه ليصاد ، وفى الشرع الزيادة فى ثمن السلعة ممن لا يريد شراءها ليقع غيره فيها ، سمى بذلك لأن الناجش يثير الرغبة فى السلعة ويقع ذلك بمواطأة البائع فيشتركان فى الإثم ، ويقع ذلك بغير علم البائع ، وقد يختص به البائع ، كمن يخبر بأنه اشترى سلعة بأكثر مما اشتراها به ليغر غيره بذلك ، كما سيأتى من كلام

(*) وفى العينى عن المغرب بفتحتين ويروى بسكون الجيم ، اهـ ١٢ ز .

. . . .

الصحابى فى هذا الباب ، وقال ابن قدامة : النجش الختل والخديعة،ومنه قيل للصائد ناجش لأنه يختل الصيد ويحتال له ، اه . وما أشار إليه الحافظ من كلام الصحابى هو قول ابن أبى أوفى : الناجش آكل ربا خائن ، وهو طرف من حديث أورده المصنف فى الشهادات فى باب قوله تعالى « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلا » أخرج فيه البخارى عن عبد الله بن أبى أوفى قال : أقام رجل سلعته فحلف بالله لقد أعطى فيها ما لم يعط فنزلت ، قال ابن أبى أوفى: الناجش آكل ربا خائن ، وأطلق ابن أبى أوفى على من أخبر بأكثر مما اشترى أنه ناجش لمشاركته لمن يزيد فى السلعة فى غرور الغير فاشتركا فى الحكم لذلك ، وكونه آكل ربا بهذا التفسير . وقد اتفق أكثر العلماء على تفسير النجش فى الشرع بما تقدم ، وقيد ابن عبد البر وابن العربى وابن حزم التحريم بأن تكون الزيادة المذكورة فوق ثمن المثل ، قال ابن العربى : فلو أن رجلا رأى سلعة رجل تباع بدون قيمتها فزاد فيها لتنتهى إلى قيمتها لم يكن ناجشاً عاصياً ، بل يؤجر على ذلك بنيته ، وقد وافقه على ذلك بعض المتأخرين من الشافعية ، وفيه نظر إذ لم تتعين النصيحة فى أن يوهم أنه يريد الشراء فللذى يريد النصيحة مندوحة عن ذلك أن يعلم البائع بأن قيمة سلعتك أكثر من ذلك ، ثم هو باختياره بعد ذلك ، ويحتمل أن لايتعين عليه إعلامه بذلك حتى يسأله للحديث الآتى « دعو الناس يرزق الله بعضهم من بعض ، فإذا استنصح أحدكم أخاه فلينصحه » ، اه مختصراً . وقال الحافظ أيضاً : قال ابن بطال أجمع العلماء على أن الناجش عاص بفعله ، واختلفوا فى البيع إذا وقع على ذلك ، ونقل ابن المنذر عن طائفة من أهل الحديث فساد ذلك البيع ، وهو قول أهل الظاهر ، ورواية عن مالك ، وهو المشهور عند الحنابلة ، إذا كان ذلك بمواطأة البائع أو صنعه ، والمشهور عند المالكية فى ذلك ثبوت الخيار ، وهو وجه للشافعية قياساً على المصراة ، والأصح عندهم صحة البيع مع الإثم وهو قول الحنفية ، اه . وفى

. . . .

الأوجز عن المغنى إن اشترى مع النجش فالشراء صحيح فى قول أكثر أهل العلم منهم الشافعى وأصحاب الرأى ، وعن أحمد البيع باطل اختاره أبو بكر ، وهو قول مالك لأن النهى يقتضى الفساد ، ولنا أن النهى عاد إلى الناجش لا إلى العاقد فلم يؤثر فى البيع ، ولأن النهى لحق الآدمى فلم يفسد العقد كتلقى الركبان ، لكن إن كان فى البيع غبن لم تجر العادة بمثله فللمشترى الخيار بين الفسخ والإمضاء كما فى تلقى الركبان ، وإن كان يتغابن بمثله فلا خيار له ، سواء كان النجش بمواطأة البائع أولا، وقال أصحاب الشافعى إن لم يكن ذلك بمواطأة البائع . وعليه فلا خيار له ، واختلفوا فيما إذا كان بمواطأة منه ، فقال بعضهم : لا خيار للمشترى لأن التفريط منه حيث اشترى مالا يعرف قيمته ، ولنا : أنه تغرير بالعاقد فإذا كان مغبوناً ثبت له الخيار كما فى تلقى الركبان ، ولو قال البائع أعطيت بهذه السلعة كذا وكذا فصدقه المشترى واشترى بذلك ثم بان كاذباً فالبيع صحيح وللمشترى الخيار أيضاً لأنه فى معنى النجش ، إه مافى الأوجز والبسط فيه .

(باب بيع الغرر وحبل الحبلة)

قال الحافظ : الغرر ـ بفتح المعجمة وبرائين ـ وحبل الحبلة ـ بفتح المهملة والموحدة ـ وقيل فى الأول : بسكون الموحدة وغلطه عياض ، وهو مصدر حبلت تحبل حبلا ، والحبلة جمع حابل مثل كتبة وكاتب ، والهاء فيه للمبالغة ، وقيل : حبلة مصدر يسمى به المحبول ، ثم إن عطف حبل الحبلة على بيع الغرر من عطف الخاص على العام ، ولم يذكر فى الباب بيع الغرر صريحاً ، وكأنه أشار إلى ما أخرجه أحمد بطريق سليمان التيمى عن نافع عن ابن عمر قال : نهى النبى ﷺ عن بيع الغرر ، وقد أخرج مسلم النهى عن بيع الغرر من حديث أبى هريرة وابن ماجة من حديث ابن عباس والطبرانى من حديث سهل بن سعد ، قال النووى : النهى عن بيع الغرر أصل من أصول البيع يدخل تحته مسائل كثيرة جداً ، ويستثنى من بيع الغرر

. . . .

أمران أحدهما : مايدخل فى المبيع تبعاً ، فلو أفرد لم يصح بيعه ، والثانى : مايتسامح بمثله ، إما لحقارته أو المشقة فى تمييزه وتعيينه ، فمن الأول بيع أثاث الدار والدابة التى فى ضرعها اللبن والحامل ، ومن الثانى الجبة المحشوة والشرب من فى السقاء ، قال : وما اختلف العلماء فيه مبنى على اختلافهم فى كونه حقيراً أو يشق تمييزه أو تعيينه فيكون الغرر فيه كالمعدوم ، فيصح البيع وبالعكس ، وروى الطبرانى عن ابن سيرين بإسناد صحيح قال لاأعلم ببيع الغرر بأساً ، قال ابن بطال لعله لم يبلغه النهى وإلا فكل ما يمكن أن يوجد وأن لايوجد لم يصح ، وكذلك إذا كان لايصح غالباً فإن كان يصح غالباً كالثمرة فى أول بدو صلاحها أو كان مستتراً تبعاً كالحمل مع الحامل جاز لقلة الغرر ، ولعل هذا هو الذى أراده ابن سيرين . اه مختصراً . واختلفوا فى المراد ببيع حبل الحبلة كما بسط فى الأوجز ، والجملة ماقال الشيخ قدس سره فى تقرير الترمذى المعروف بالكوكب الدرى إذ قال : يحتمل وجهين أن يكون حبل الحبلة مبيعاً والبيع على هذا باطل ، أو مضروبا به الأجل لأداء الثمن وعلى هذا التقدير فاسد ، والفرق بين الفاسد والباطل غير خفى ، فإن الباطل غير المشروع بأصله ووصفه كبيع المعدوم ، والفاسد المشروع بأصله دون وصفه كالبيع على أن يعطى الثمن حين تنتج نتاج ناقته ، والإضافة على الأول إضافة المصدر إلى مفعوله وعلى الثانى بأدنى ملابسة فإنّ البيع الذى ضرب فيه أجل لأداء الثمن فله نسبة إلى ذلك الأجل أيضاً ، ثم لايخفى عليك أن الكراهة على المعنى الثانى إنما هى إذا أدخل هذا الأجل المجهول فى الثمن كما بيناه من قبل ، اهـ . قلت : وأشار بذلك إلى ما أفاده فى باب ماجاء فى الرخصة فى الشراء إلى أجل فقال : إما أن يشترى مطلقاً عن ذكر النسيئة والنقد ثم بعد انعقاد البيع بين أنه يؤدى الثمن بعد أجل ، فهذا لا فساد فيه سواء كان الأجل معيناً أو غير معين ، وإما أن يشترى ببيان أنه يؤدى الثمن بعد أجل فإن سمى أجلا معيناً جاز وإلا كان العقد فاسداً لما أن التأجيل فى قسمى الشق

. . . .

الأول عدة ومنه من البائع بعد تمام العقد فيصح ، وفى الثانى مدرج فى الثمن فالأجل منضما إلى دراهم ثمن ، فإن كان الأجل معينا لافساد فيه وإلا فالعقد فاسد لجهالة بعض الثمن ، ا هـ . وفى حاشية الكوكب : اختلفوا فى المراد بحبل الحبلة ، فقيل هو البيع بثمن مؤجل إلى أن تلد الناقة ويلد ولدها ، وهذا تفسير ابن عمر ومالك والشافعى وغيرهم . وقيل هو بيع ولد الناقة الحامل فى الحال ، وبه قال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه . قال ابن التين : محصل الخلاف هل المراد البيع إلى أجل أو بيع الجنين ، وعلى الأول هل المراد بالأجل ولادة الأم أو ولادة ولدها ، وعلى الثانى هل المراد بيع الجنين أو بيع جنين الجنين ، فصارت أربعة أقوال كذا فى التعليق الممجد ، ا هـ . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وذكر فيــه فقهاء الحنفية مع أحمد إذ قال : وفى الدر المختار فى بيان البيع الباطل النتاج -بكسر النون- حبل الحبلة أى نتاج النتاج لدابة أو آدمى ، قال ابن عابدين : المراد به ههنا المنتوج ، وفسره الزيلعى والرازى وغيرهما بحبل الحبلة بالفتحتين فيهما ، ا هـ . وقال السندى قوله : كان الرجل يبتاع الجزور الخ . حبل الحبلة على هذا يكون أجلا للبيع ويكون المبيع غيره ، فإضافة البيع إليها فى قوله بيع حبل الحبلة لأدنى ملابسة أى بيعاً مشتملا على هذا الأجل والمتبادر من لفظ الحديث أن حبل الحبلة هو المبيع، والمعنيان يناسبان النهى، أما الثانى فلكون المبيع معدوماً ، وأما الأول فلكون الأجل مجهولا ، وحبل الحبلة بفتحتين فيهما الأول مصدر والثانى بمعنى المحبولة ، أى المحمولة التى حملتها أمها أى التى فى بطن أمها أى إلى أن تحبــل المحبولة التى هى فى بطن أمها ، هـذا على تقدير الأجل ، وأما على تقدير أن الحبل هو المبيع فيحتمل على معنى المحبول فيصير المعنى بيع محبول المحبولة أى ولد التى هى فى بطن أمها هذا هو الظاهر فى تحقيق اللفظ . وأما ماذكره الشراح فلا يوافق المقصود ، ا هـ .

. . . .

(باب بيع الملامسة) وسيأتى قريباً (باب بيع المنابذة) وهما من بيوع الجاهلية المعروفة المنهى عنها فى الإسلام ، بسط الـكلام عليهما أيضاً فى الأوجز ، وحكى فيه عن الحافظ : اختلف العلماء فى تفسير الملامسة على ثلاث صور ، وهى أوجه للشافعية ، أصحها أن يأتى بثوب مطوى أو فى ظلمة فيلمسه المستام فيقول له صاحب الثوب بعتكه بكذا بشرط أن يقوم لمسك مقام نظرك ولاخيار لك إذا نظرته ، وهذا موافق للتفسيرين الذين فى الحديث . الثانى : أن يجعلا نفس اللمس بيعاً بغير صيغة زائدة . الثالث : أن يجعلا اللمس شرطاً فى قطع خيار المجلس وغيره ، والبيع على التأويلات كلها باطل ، واختلفوا فى المنابذة أيضاً على ثلاثة أقوال : وهى أوجه للشافعية ، أصحها أن يجعلا نفس النبذ بيعاً كما تقدم فى الملامسة ، وهو الموافق للتفسير فى الحديث . والثانى : أن يجعلا النبذ بيعاً بغير صيغة . والثالث : أن يجعلا النبذ قاطعاً للخيار ، واختلفوا فى تفسير النبذ فقيل هو طرح الثوب كما وقع تفسيره فى الحديث ، وقيل هو نبذ الحصاة ، والصحيح أنه غيره ، وقد روى مسلم النهى عن بيع الحصاة من حديث أبى هريرة ، واختلف فى تفسير بيع الحصاة على أقوال : وقال الموفق لانعلم بين أهل العلم خلافاً فى فساد هذين البيعين ، والملامسة أن يبيع شيئاً ولايشاهده على أنه متى لمسه وقع البيع والمنابذة أن يقول أى ثوب نبذته إلى فقد اشتريته بكذا ، هذا ظاهر كلام أحمد ونحوه قال مالك والأوزاعى ، وفى الهداية : لايجوز البيع بإلقاء الحجر والملامسة والمنابذة ، وهذه بيوع كانت فى الجاهلية وهو أن يتراوض الرجلان على سلعة ، أى يتساومان ، فإذا لمسها المشترى أو نبذها إليه البائع أو وضع المشترى عليها حصاة لزم البيع ، وقد نهى النبى ﷺ عن بيع الملامسة والمنابذة ، ولأن فيه تعليقاً بالخطر ، أى تعليقاً للتمليك بالخطر ، والتمليكات لا تحتمله لأدائه إلى معنى القمار ، لأنه بمنزلة أن يقول البائع للمشترى أى ثوب ألقيت عليه الحجر فقد بعته ، وأى ثوب لمسته بيدك فقد بعته ،

. . . .

وأى ثوب نبذته إلى فقد اشتريته . اهـ مختصراً من الأوجز . وفى الدر المختار الملامسة والمنابذة والقاء الحجر من بيوع الجاهلية . فنهى عنها كلها لوجود القمار فكانت فاسدة إن سبق ذكر الثمن ، وقال ابن عابدين : ولابد أن يسبق تراوضهما على الثمن ، ولافرق بين كون المبيع معيناً أو غير معين ، ومعنى النهى مافى كل من الجهالة ، وتعليق التمليك بالخطر فإنه فى معنى إذا وقع حجرى على ثوب فقد بعته منك ، أو بعتنيه بكذا ، أو إذا نبذته أو لمسته ، اهـ .

قوله : (ثم يرفعه) إلخ كتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره أى يرفع بعضه بعد مااحتبى به ، لأنه يستلزم كشف عورته ضرورة ، اهـ .وقال السندى : الظاهر أن المراد الاحتباء باليد والجار والمجرور حال ، أى حال كون الرجل فى ثوب واحد ، ثم يرفع ذلك الثوب على منكبه فتصير العورة مكشوفة بخلاف ما إذا احتبى بالثوب وليس معه إلا ذاك الثوب فإنه تنكشف عورته وإن لم يرفع الثوب إلى منكبه ، والحاصل أن المنهى عنه هو الاحتباء بحيث تنكشف عورته ، اهـ .

(باب النهى للبائع أن لا يحفل إلخ)

قال الحافظ : كذا فى معظم الروايات ، ولازائدة، وقد ذكره أبو نعيم بدون لا ، ويحتمل أن تكون أن مفسرة ، ولايحفل بيان للنهى ، وفى رواية النسفى : نهى البائع أن يحفل الإبل وقيد النهى بالبائع إشارة إلى أن المالك لو حفل لجمع اللبن للولد أو لعياله لم يحرم ، وهذا هو الراجح كما سيأتى ، وذكر البقر فى الترجمة وإن لم يذكر فى الحديث إشارة إلى أنها فى معنى الإبل والغنم فى الحكم ، خلافا لداود ، وإنما اقتصر عليهما لغلبتهما عندهم . والتحفيل ـ بالمهملة والفاء التجميع ، قال أبو عبيد: سميت بذلك لأن اللبن يكثر فى ضرعها ، وكل شىء كثرته فقد حفلته ، تقول : ضرع حافل أى عظيم ، واحتفل القوم إذا كثر جمعهم ، ومنه سمى المحفل ، اهـ .

. . . .

وما أشار إليه بقول سيأتى ماقاله بعد ذكر الحديث بلفظ « لاتصروا الخ » وظاهره تحريم التصرية سواء قصد التدليس أم لا؟ وسيأتى فى الشروط عن أبى هريرة نهى عن التصرية ، وبهذا جزم بعض الشافعية وعلله بما فيه من إيذاء الحيوان لكن أخرج النسائى حديث الباب من طريق أبى الزناد عن الأعرج بلفظ « لاتصروا الإبل والغنم للبيع » وله من طريق أبى كثير السحيمى عن أبى هريرة « إذا باع أحدكم الشاة أو اللقحة فلا يحفلها » وهذا هو الراجح ، وعليه يدل تعليل الأكثر بالتدليس ، ويجاب عن التعليل بالإيذاء بأنه ضرر يسير لايستمر فيغتفر لتحصيل المنفعة ، اهـ . وقول البخارى (وكل محفلة) قال الحافظ : بالنصب عطفاً على المفعول من عطف العام على الخاص إشارة إلى إلحاق غير النعم من مأكول اللحم بالنعم للجامع بينهما ، وهو تغرير المشترى ، وقال الحنابلة وبعض الشافعية : يختص ذلك بالنعم ، واختلفوا فى غير المأكول كالأتان والجارية فالأصح لايرد اللبن عوضاً ، وبه قال الحنابلة فى الأتان دون الجارية ، اهـ . وفى الأوجز عن المغنى جمهور العلماء على أن لافرق فى التصرية بين الشاة والبقرة ، وشذ داود فقال : لايثبت الخيار بتصرية البقرة لأن الحديث « لاتصروا الإبل والغنم » دل على أن ما عداهما بخلافهما ولأن الحكم ثبت فيهما بالنص ، والقياس : لاتثبت به الأحكام ، ولنا عموم قوله من اشترى مصراة فهو بالخيار الحديث ، وفى حديث ابن عمر من اشترى محفلة ولم يفصل والخــبر فيه تنبيه على تصرية البقر لأن لبنها أغزر وأكثر نفعاً ، وقولهم إن الأحكام لاتثبت بالقياس ممنوع ثم هو ههنا ثبت بالتنبيه وهو حجة عند الجميع فإن اشـترى مصراة من غير بهيمة الأنعام كالأمة والأتان والفرس ففيه وجهان أحدهما يثبت له الخيار وهو ظاهر مذهب الشافعى لعموم الحديث ولأنه تصرية بما يختلف الثمن به فأثبت الخيار كتصرية بهيمة الأنعام وذلك لأن لبن الآدمية يراد للرضاع ويرغب فيها ظئراً والأتان والفرس يرادان لولدهما والثانى لايثبت به الخيار ، لأن لبنها لايعتاض عنه فى العادة ولا يقصد قصـد لبن

. . . .

بهيمة الأنعام ، والخبر ورد فيهما ، وقال الدردير : تصرية الحيوان ولو آدمياً كأمة لرضاع ، كالشرط المصرح به ، فله الرد بذلك لأنه غرر فعلى ، قال الدسوقى: قوله تصرية الحيوان أى ولو حمارة لأن زيادة لبنهـــا يزيد فى ثمنها ، والصاع خاص بالأنعام ، فلو رد أمة أو حمارة فلا يرد معها صاعاً ، ا هـ مختصراً من الأوجز . قلت : ولعل الشيخ قدس سره لم يتعرض فى تقريره لحديث المصراة لمـا أنه بسط الكلام على ذلك فى تقرير الترمذى ،ومن دأبه أنه لا يتعرض ههنا فى البخارى للمسائل التى تقدم البحث عنها فى تقرير الترمذى ، والجملة أن التصرية عيب عند الجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة لحديث المصراة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : ليست التصرية عيباً للاتفاق على أن الإنسان إذا اشترى شاة تخرج لبنها قليــلا أن ذلك ليس بعيب ، وقالوا إن حديث المصراة مخالف للأصول المعروفة ، منها أنه معارض لقوله ﷺ «الخراج بالضمان » وهو أصل متفق عليه ، ومنها أن فيـه معارضة منع بيع طعام بطعام نسيئة وذلك لايجوز باتفاق ، ومنهـا أن الأصل فى المتلفات إما القيم وإما المثل ، وإعطاء صاع ليس قيمة ولا مثلا ، ومنها بيع الطعام المجهول أى الجزاف بالمكيل المعلوم ، ا هـ مختصراً من الأوجز . وحكى شيخنا فى البذل عن العينى أن الحديث يخالف الأصول لثمانية أوجه ، ثم بسطها مع الزيادة على كلام العينى ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أيضاً .

(باب إن شاء رد المصراة وفى حلبتها الخ)

قال الحافظ : ـــ بسكون اللام ـــ على أنه اسم الفعل ، ويجوز الفتح على إرادة المحلوب ، وظاهره أن التمر مقابل للحلبة ، وزعم ابن حزم أن التمر فى مقابلة الحلب لا فى مقابلة اللبن ، لأن الحلبة حقيقة فى الحلب ، مجاز فى اللبن ، والحمل على الحقيقة أولى ، فلذلك قال يجب رد التمر واللبن معاً ، وشذ بذلك عن الجمهور ، ا هـ . قلت : ههنا مسألة أخرى ، ويحتمل فى الترجمة الإشارة إليها أيضا وهو ما قال

. . . .

الحافظ . قوله فى حلبتها صاع من تمر ، ظاهره أن صاع التمر فى مقابلة المصراة ، سواء كانت واحدة أو أكثر لقوله « من اشترى غنما » ، ثم قال « فى حلبتها صاع من تمر » ، ونقل ابن عبد البر عمن استعمل الحديث ، وابن بطال عن أكثر العلماء ، وابن قدامة عن الشافعية والحنابلة وأكثر المالكية : يرد عن كل واحدة صاعا ، حتى قال المازرى من المستبشع أن يغرم متلف لبن ألف شاة كما يغرم متلف لبن شاة واحدة ، وأجيب بأن ذلك مغتفر بالنسبة إلى ماتقدم من أن الحكمة فى اعتبار الصاع قطع النزاع لجعل حدا يرجع إليه عند التخاصم ، فاستوى القليل والكثير ، ومن المعلوم أن لبن الشاة الواحدة أو الناقة الواحدة يختلف إختلافا متباينا ومع ذلك فالمعتبر الصاع ، سواء قل اللبن أم كثر ، فكذلك هو معتبر سواء قلت المصراة أو كثرت ، اهـ . وفى الأوجز عن المغنى : إذا اشترى مصراتين أو أكثر فى عقد واحد فردهن رد مع كل مصراة صاعا ، وبهذا قال الشافعى وبعض أصحاب مالك ، وقال بعضهم فى الجميع صاع واحد لقوله ﷺ « من اشترى غنما » ، والغنم اسم جنس يتناول الواحد والجميع ، قال الموفق : ولنا قوله ﷺ « من اشترى مصراة أو محفلة » ، وهذا يتناول الواحدة ، انتهى مختصرا . من الأوجز . وذكر فيه فى حديث المصراة أربعة عشر بحثا : منها ماتقدم أن الجمهور أباحوا رد المصراة بعيب التصرية لحديث البـــاب ، خلافاً للحنفية إذ قالوا : لا يرد بعيب التصرية ، ومنها أنه إذا رد المصراة رد بدل اللبن ، وهو مقدر فى الشرع بصاع من تمر ، وهو قول أحمد وإسحق والشافعى وغيرهم ، وذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن الواجب صاع من غالب قوت البلد ، ومنها أن ظاهر الحديث أن الخيار لايثبت إلا بعد الحلب ، والجمهور على أنه إذا علم بالتصرية ثبت الخيار ولو لم يحلب ، ومنها أنه لو احتلبها وترك اللبن بحاله ثم ردها رد لبنها ولا يلزمه شىء فإن أبى البائع وطلب التمر ليس له ذلك ، وقيل : لا يلزمه قبوله لظاهر الخبر ، ومنها متى يثبت له الخيار ظاهر الحديث اشتراط الفور ، وقيل إن الخيار مقدر

. . . .

بثلاثة أيام ، وهو نص الشافعي ، وهو قول الأكثر ، وقيل : له الرد بعد أن يحلب مرتين ، فإن حلب ثلاثا لزمته ، وظاهر كلام أحمد أنه مقدر بثلاثة ، وليس له الرد قبل مضيها ولا إمساكها بعدها . ومنها ابتداء هذه المدة من وقت بيان التصرية عند الحنابلة ، وعند الشافعية من حين العقد . ومنها أن لا يكون المشترى عالما بالتصرية فإن كان عالما لا يثبت له الخيار عند الحنابلة والمالكية ، وقال أصحاب الشافعي: يثبت له الخيار في وجه للخبر . ومنها لو اشترى مصراة فصار لبنها عادة واستمر على كثرته لم يكن له الرد عند الحنابلة ، وقال أصحاب الشافعي : له الرد في أحد الوجهين للخبر ، ولأن التدليس كان موجودا حال العقد فأثبت الرد ، كما لو نقص اللبن ، قال الموفق : ولنا أن الرد جعل لدفع الضرر ونقص اللبن ولم يوجد فامتنع الرد ، اهـ . ومنها لو اطلع على عيب بعد الرضا بالتصرية فردها هل يلزمه الصاع ؟ فيه قولان للشافعية،الأصح عندهم وجوب الرد وبه قال أحمد ، وقولان عند المالكية الأصح عندهم عدم الرد . ومنها لو صرها المالك لنفسه ثم بدا له بيعها هل يثبت ذلك الحكم؟فيه خلاف،فمن نظر إلى المعنى أثبته لأن العيب مثبت للخيار ، ولا يشترط فيه تدليس للبائع ، ومن نظر إلى أن حكم التصرية خارج عن القياس خصه بمورده وهو حالة العمد . ومنها هل يجوز التحفيل لغير البيع ، وتقدم قريبا في قول البخاري «باب النهي للبائع الخ» في أول الباب . ومنها : هل يعم الحكم كل محفلة أو يختص بنوع منها ؟ وتقدم أيضا في قول البخاري وكل محفلة . ومنها إذا اشترى مصراتين أو أكثر هل يرد مع كل مصراة صاعا أو يكفي للكل صاع واحد ؟ وقد تقدم قريبا . ومنها أن التمر مقابل للحلبة كما زعم ابن حزم ، أو للمحلوب كما قال به الجمهور ؟ وتقدم أيضاً في أول الباب ، وبسط الكلام على هذه الأبحاث في الأوجز .

. . . .

(باب بيع العبد الزانى)

كتب مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره : غرضه إثبات أن الزنا عيب ، وقوله ولو بحبل علم منه أن الزنا عيب ، ولذا قلت قيمتها ، اه . وقال الحافظ : شاهد الترجمة منه قوله ولو بحبل من شعر ، فإنه يدل على جواز بيع العبد الزانى ، ويشعر بأن الزنا عيب فى المبيع لقوله ولو بحبل من شعر ، اه . وقال العينى : الزنا عيب فى الأمة دون الغلام ، لأنه يخل بالمقصود منها وهو الاستفراش وطلب الولد ، والمقصود من الغلام الاستخدام ، وكذلك إذا كانت بنت زنا فهو عيب ، اه . وفى الهداية : الزنا وولد الزنا عيب فى الجارية دون الغلام ، لأنه يخل بالمقصود فى الجارية ، وهو الاستفراش وطلب الولد ، ولا يخل بالمقصود فى الغلام وهو الاستخدام ، إلا أن يكون الزنا عادة له على ما قالوا ، لأن اتباعهن يخل بالخدمة ، اه . ثم قال العينى : اختلف العلماء فى العبد إذا زنى ، هل هو عيب فيه أم لا؟ فقال مالك هو عيب فى العبد والأمة ، وهو قول أحمد وإسحق . وقال الشافعى : كل ما ينقص من الثمن فهو عيب ، وقالت الحنفية : هو عيب فى الجارية دون الغلام كما ذكرنا ، اه . وإذا عرفت ذلك فقد علمت أن الحديث لا يخالف الحنفية لأنه وارد فى الأمة دون الغلام ، وأما إثبات الترجمة فبالقياس عليها ، ومن فرق بينهما كالحنفية قالوا لا يصح القياس لاختلاف المقصود منهما .

قوله : (إذا زنت الأمة ولم تحصن) قال شيخ مشايخنا فى التراجم : قال الخطابى : ذكر الإحصان فيه غريب مشكل جداً ، أقول : حاصل السؤال أن الله تعالى ذكر الإماء المحصنات فى قوله «فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب» وبقى حكم الإماء اللائى لم يحصن غير مبين ماذا حكمهن؟ فبين النبى صلى الله عليه وسلم أنها تجلد ، وأن ذكر الإحصان ليس للاحتراز ، كما بين

. . . .

فى بيان قصر السفر أن الخوف ليس شرطا احترازيا ، اهـ . وقال العينى : قال الطحاوى لم يقل هذه اللفظة غير مالك بن أنس عن الزهرى ، قال أبو عمر : وهو من رواية ابن عيينة ويحيى بن سعيد عن ابن شهاب كما رواه مالك ومفهومه أنها إذا أحصنت لاتجلد ، بل ترجم كالحرة . لكن الأمة تجلد محصنة كانت أوغير محصنة ، ولا اعتبار للمفهوم حيث نطق القرآن صريحا بخلافه فى قوله « فإذا أحصن فإن أتين » الآية ، فالحديث دل على جلد غير المحصن ، والآية على جلد المحصن ، لأن الرجم لاينصف،فيجلدان عملا بالدليلين أو يكون الإحصان بمعنى العفة عن الزنا ، كما فى قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات » أى العفيفات ، وقال الخطابى : ذكر الإحصان فى الحديث غريب مشكل جداً ، إلا أن يقال معناه العتق ، وقيل معناه مالم تتزوج وقد اختلف فيه فى قوله تعالى « فإذا أحصن » هل هو الإسلام أو التزوج ، فتحد المتزوجة ، وإن كانت كافرة ، قاله الشافعى ، أو الحرية ، وإحصان الأمة عند مالك والكوفيين إسلامها ، قاله ابن بطال ، اهـ مختصراً من العينى . قلت : وبسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز مفصلا ، وذكر فيه أيضا أن الرجم لا يجب إلا على المحصن لإجماع أهل العلم ، وأن للإحصان شروطا سبعة ، منها الحرية وهى شرط فى قول أهل العلم إلا أبا ثور إذ قال إذا لم يحصنا بالتزويج فعليهما نصف الحد وإن أحصنا فعليهما الرجم ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

قوله : (ولو بضفير) قال العينى : قوله بضفير — بفتح الضاد المعجمة وكسر الفاء — هو الحبل المنسوج أو المفتول ، فعيل بمعنى مفعول ، اهـ . وفى الكوكب: قوله ولو بضفير البيع ، ليس من ضرورته إخفاء العيب عن المشترى حتى يلزم المكروه ، بل فى لفظ الضفير إشارة إليه،فإن تقليل ثمنها إنما هو لأجل ماظهر من عيبها عند المشترى ، نعم يمكن أن يتوهم أن البيع ماذا يفيد فيها ، فإن الزنا لما

. . . .

كان عادة لها كانت عند المشترى مثلها عند البائع ، مع مالزم للبائع من المخالفة الظاهرة ، بقوله صلى الله عليه وسلم « وأن تكره لأخيك ماتكره لنفسك » والجواب أن لتبدل الأيدى أثراً فى تنقل الأحوال ، لاسيما فى أمثال تلك الخصال ، فكم من امرأة هى منقادة لفحول الرجال ، ومخالفة الرواية مقيدة بما إذا لم يرتضيه الآخر ، وأما فيما نحن فيه فقد رضى المشترى لنفسه بما لم يرض به البائع لنفسه ، اه . وقال الحافظ : استشكل الأمر بالبيع إذا زنى مع أن كل مؤمن مأمور أن يرى لأخيه ما يرى لنفسه ، ومن لازم البيع أن يوافق أخاه على أن يقتنى ما لايرضى اقتنائه لنفسه ، وأجيب بأن السبب الذى باعه لأجله ليس محقق الوقوع عند المشترى لجواز أن يرتدع الرقيق إذا علم أنه متى عاد أخرج ، فإن الإخراج من الوطن المألوف شاق ، ولجواز أن يقع الإعفاف عند المشترى بنفسه أو بغيره ، قال ابن العربى : يرجى عند تبديل المحل تبديل الحال ، ومن المعلوم أن للمجاورة تأثيراً فى الطاعة وفى المعصية ، اه .

(باب الشراء والبيع مع النساء)

قال الحافظ : أورد فيه حديث عائشة وابن عمر فى قصة شراء بريرة ، وشاهد الترجمة منه قوله « ما بال رجال يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله » لإشعاره بأن قصة المبايعة كانت مع رجال ، وكان الكلام فى هذا مع عائشة زوج النبى صلى الله عليه وسلم ، اه . وقال العينى : مطابقة حديث عائشة فى قوله اشترى ، يخاطب به عائشة ، والبيع والشراء كان فى بريرة حيث اشترتها عائشة من أهلها ، وصدق البيع والشراء ههنا من النساء مع الرجال ، وقال بعضهم : شاهد الترجمة فذكر قول الحافظ المذكور ، ثم قال فيما ذكره بعد : والأقرب الأوجه ماذكرنا ، ثم قال العينى ومطابقة حديث ابن عمر للترجمة فى قوله ساومت فإنها ساومت أهل بريرة وهو البيع والشراء بين الرجال والنساء ، اه .

. . . .

(باب هل يبيع حاضر لبـــاد إلخ)

قال الحافظ : قال ابن المنير وغيره : حمل المصنف النهى عن بيع الحاضر للبادى على معنى خاص وهو البيع بالأجر ، أخذاً من تفسير ابن عباس، وقوى ذلك بعموم أحاديث « الدين النصيحة » لأن الذى يبيع بالأجرة لا يكون غرضه نصح البائع غالباً ، وإنما غرضه تحصيل الأجرة . فاقتضى ذلك إجازة بيع الحاضر للبادى بغير أجرة من باب النصيحة ، ويؤيده ماســـيأتى فى بعض طرق الحديث المعلق أول أحاديث الباب ، وكذلك ماأخرجه أبو داود عن سالم المكى أن أعرابياً حدثه أنه قدم بحلوبة له على طلحة بن عبيد الله فقال له إن النبى ﷺ نهى أن يبيع حاضر لباد ، ولكن اذهب إلى السوق فانظر من يبايعك ، فشاورنى حتى آمرك وأنهاك ، اهـ . ثم قال البخارى : وقال النبى ﷺ « إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصح له » قال الحافظ : هو طرف من حديث وصله أحمد عن حكيم بن يزيد عن أبيه حدثنى أبى قال قال رسول الله ﷺ « دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض . فإذا استنصح الرجل الرجل فلينصح له » ورواه البيهقى عن جابر مرفوعاً مثله ، اهـ مختصراً . قلت : وفى حديث النهى عن بيع حاضر لباد ستة أبحاث مبسوطة فى الأوجز ، الأول : فى المراد بالبادى، وهل يدخل فيهم أهل القرية أم لا ؟ والثانى : فى حكمه فقد كرهه الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد ، وعن أحمد سئل عن بيع حاضر لباد فقال لابأس به ، فقيل له : فالخبر الذى جاء بالنهى قال : كان ذلك مرة فظاهره صحة البيع وأن النهى اختص بأول الإسلام لما كان عليهم من الضيق ، قال الموفق : والمذهب الأول ، وقال مجاهد وأبو حنيفة وأصحابه : لابأس بذلك ، وفى الدر المختار : كره بيع الحاضر للبادى فى حالة قحط وعوز ، وإلا لا ، لانعدام الضرر ، اهـ . الثالث: فى المراد بالبيع هل هو فى معناه المعروف ؟ أو يشمل الشراء أيضاً ؛ وسيأتى فى

. . . .

ترجمة البخارى أيضاً . الرابع : هل يدخل فى النهى الإشارة أيضاً أم لا؟ الخامس : فى شرائط النهى . السادس : فيمن خالف الحديث ، فهل يصح البيع أو يفسخ؟ فيه روايتان لمالك ، والمرجح عن أحمد البطلان وعن أحمد رواية أخرى ، وهو أن البيع صحيح وهو مذهب الشافعى ، اه . ملخصا من الأوجز . وقد عرفت مما سبق أن مسلك الإمام البخارى الكراهة مع الأجرة ، والجواز بدون الأجرة . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب بلفظ « هل » وقال العينى : جواب الاستفهام يعلم من المذكور فى الباب ، واكتفى به على جارى عادته فى ذلك فى بعض التراجم ، اه . وأنت خبير بأن ذلك ليس بوجيه ، فإنه ليس بموجب لتقييد الترجمة بالشك ، والأوجه عندى أن المعروف من دأب المصنف أنه رضى الله تعالى عنه قد يترجم بلفظ « هل » إشارة إلى الاحتمال كما تقدم مبسوطا فى الأصل الثانى والثلاثين من أصول التراجم ، وههنا أشار بذلك إلى احتمال جواز بيع الحاضر للبادى بأجر بناء على ماسيأتى من جواز السمسرة عنده فى « باب أجر السمسرة » فإن السمسرة لما كانت جائزة عنده ، وبيع الحاضر للبادى جائز بدون الأجر ، فأى مانع من جوازه بالأجر ، ويحتمل أيضاً أن يكون غرضه بلفظ « هل » إشارة إلى عدم الجواز مطلقا ، كما هو مذهب الجمهور ، فإن الروايات المرفوعة فى ذلك مطلقة ، والتقييد بالأجر تفسير من الصحابى ، فتدبر .

(باب من كره أن يبيع حاضر لباد بأجر)

قال الحافظ : وبه قال ابن عباس حيث فسر ذلك بالسمسار ، كما فى الحديث الذى قبله ، وأورد فيه حديث ابن عمر ، وليس فيه التقييد بأجر كما فى الترجمة ، قال ابن بطال : أراد المصنف أن بيع الحاضر للبادى لايجوز بأجر ، ويجوز بغير أجر ، واستدل على ذلك بقول ابن عباس ، وكأنه قيد به مطلق حديث ابن عمر ، اه .

. . . .

وقال العيني : بعد حديث ابن عمر فإن قلت : لاذكر للأجر فى الحديث ، قلت : قال الكرمانى النهى عام لما بالأجر ولما بغير الأجر ، ثم ذكر قول ابن بطال المذكور ، ثم قال : الأوجه ما قاله ابن بطال بأن حديث ابن عمر عام فبعمومه يتناول كراهة بيع الحاضر للبادى بالأجر ، واستدل على عدم كراهته إذا كان بلا أجر بقول ابن عباس ، لأنه قال : لا يكون له سمساراً والسمسار يأخذ الأجر فخصص عموم حديث ابن عمر بحديث ابن عباس ، اه . قلت : بقى ههنا شىء وهو أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم بقوله « باب من كره إلخ » وتقدم فى الأصل الثالث من أصول التراجم أن عادة الإمام البخارى أنه يترجم بمذهب ذهب إليه قبل ذلك ، ويذكر فى الباب مايدل بنحو من الدلالة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا ، اه . وهذا يشعر إلى الاحتمال الثانى من الاحتمالين الذين ذكرتهما فى الباب السابق .

قوله : (باب لايشترى حاضر لباد بالسمسرة)

قال الحافظ : أى قياسا على البيع له أو استعمالا للفظ البيع فى البيع والشراء ، قال ابن حبيب المالكى : الشراء للبادى مثل البيع لقوله عليه الصلاة والسلام « لايبع بعضكم على بعض » فإن معناه الشراء وعن مالك فى ذلك روايتان ، اه ، قلت : هذا هو البحث الثالث من الأبحاث الستة المذكورة عن الأوجز ، قبل بابين ، ففيه عن الباجى روى ابن المواز عن مالك فى البدوى لايبيع له الحضرى ولا يشترى له ، وهذا متفق عليه فى البيع ، وأما الشراء للبدوى ففى العتبية عن مالك لابأس بذلك بخلاف البيع ، وقال الموفق : أما الشراء لهم فيصح عند أحمد ، وهو قول الحسن ، وقال العيني : اختلف العلماء فى شراء الحاضر للبادى ، فكرهت طائفة كما كرهوا البيع ، واحتجوا بأن البيع فى اللغة يقع على الشراء أيضاً ، وأجازت طائفة الشراء

. . . .

لهم ، وقالوا: إن النهى إنما جاء فى البيع خاصة ، ولم يعدوا ظاهر اللفظ ، واختلف قول مالك فى ذلك ، وبهذا قال الشافعى ، اه . ملخصا من الأوجز . وقد عرفت فيما سبق فى باب «هل يبيع حاضر لباد إلخ» أن بيع الحاضر للبادى لا يكره عندنا الحنفية مطلقا ، بل الكراهة مقيدة بحال القحط ، وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله : تقول بع يعنى أن البيع معناه المبادلة ، سواء كان مشتريا أولا ، فالبيع عام ، فلفظ البائع فى كلام الشارع بالمعنى العام ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الترجمة هكذا فى النسخ الهندية بلفظ لايشترى ، وعليه اكتفى الحافظ ولم يذكر نسخة أخرى ، وأثبت الترجمة بقوله قياسا إلخ كما تقدم ، وفى نسخة الكرمانى لا يبيع إلخ ، قال وفى بعضها لايشترى ، اه . وهكذا فى نسخة العينى بلفظ لايبيع ، ثم قال : وفى التلويح كذا هذا الباب فى البخارى وذكر ابن بطال أن فى نسخته لايشترى ، وكذا ترجم له الإسماعيلى ، وهذا يكون بالقياس على البيع ، اه . وهكذا فى القسطلانى بلفظ لايبع ، وقال : ولأبى ذر وأبى الوقت والأصيلى وابن عساكر لايشترى بدل قوله لايبع ، فيكون قياساً على البيع أو استعمالا للفظ البيع فى البيع والشراء ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف ترجيح نسخة لايشترى ، لأن فى لفظ لايبع لايبقى مزيد فرق بين هذه الترجمة والترجمة السابقة ، لأن البيع بالأجر هو البيع بالسمسرة ، قال العينى : السمسار فى الأصل القيم للأمر والحافظ له ، ثم استعمل فى متولى البيع والشراء لغيره ، ومعناه أن يبيع له بالأجرة ، اه . وهذا هو مؤدى الباب السابق على أن شراء الحاضر للبادى مختلف فيه بين الأئمة كما تقدم قريباً ، فهو جدير أن يترجم له الإمام البخارى بباب مستقل .

. . . .

(باب النهى عن تلقى الركبان)

قال الكرمانى أى النهى عن استقبال الركبان لابتياع مايحملونه إلى البلد قبل أن يقدموا الأسواق ، اه . وفى الدر المختار : وتلقى الجلب بمعنى المجلوب أو الجالب ، قال ابن عابدين : الجلب بفتحتين هو المراد من تلقى الركبان فى الحديث ، وهذا يؤيد تفسيره بالجالب ، لأن الركبان جمع راكب ، قال فى الفتح(*) وللتلقى صورتان إحداهما أن يتلقاهم المشترون للطعام منهم فى سنة حاجة ليبيعوه من أهل البلد بزيادة ، وثانيتهما أن يشترى منهم بأرخص من سعر البلد ، وهم لايعلمون بالسعر ، اه . وذكر فى الأوجز فى حديث الباب ثلاثة أبحاث مبسوطة ، الأول: فى حكم التلقى ، والثانى : فى محل التلقى ، والثالث : فى حكم البيع إن وقع التلقى ، وذكر الإمام البخارى هذه الثلاثة فى الترجمتين الأول والثالث فى هذا الباب بقوله « النهى عن تلقى الركبان » وبقوله : إن بيعه مردود وأما الثانى فسيأتى قريبا فى باب منتهى التلقى ، أما الأول ففى الأوجز قال ابن المنذر : أجاز أبو حنيفة التلقى وكرهه الجمهور ، وقال الحافظ الذى فى كتب الحنفية يكره التلقى فى حالتين أن يضر بأهل البلد ، وأن يلتبس السعر على الواردين ، وقال الموفق : كرهه أكثر أهل العلم منهم : مالك والأوزاعى والشافعى وإسحق ، وقال ابن الهمام : عندنا محل النهى إذا يضر بأهل البلد أو لبس أما إذا لم يضر ولم يلبس فلا بأس ، وفى البخارى عن ابن عمر : كنا نتلقى الركبان فنشترى منهم الطعام ، فنهانا النبى ﷺ أن نبيعه حتى يبلغ به سوق الطعام ، وهو يدل على أن التلقى إلى أعلى السوق جائز ، لأن النهى إنما وقع على التبايع لا على التلقى ، اه مختصراً من الأوجز . وأما حكم من تلقى ، وهو البحث الثالث من أبحاث الأوجز ، والجزء الثانى من جزئى ترجمة البخارى ، فقد قال

(*) أى فتح القدير ١٢ ز

. . . .

البخارى إن بيعه مردود لأن صاحبه آثم إذا كان به عالما ، وهو خداع فى البيع ، والخداع لايجوز ، قال الحافظ : جزم المصنف بأن البيع مردود ، بناء على أن النهى يقتضى الفساد ، لكن محل ذلك عند المحققين فيما يرجع إلى ذات المنهى عنه ، لاما إذا كان يرجع إلى أمر خارج عنه ، فيصح البيع ويثبت الخيار بشرطه الآتى ذكره ، وأما كون صاحبه عاصيا آثما ، والاستدلال عليه بكونه خداعا فصحيح ، لكن لايلزم من ذلك أن يكون البيع مردوداً،لأن النهى لايرجع إلى نفس العقد ، ولايخل بشىء من أركانه وشرائطه ، وإنما هو لدفع الإضرار بالركبان ، والقول ببطلان البيع صار إليه بعض المالكية وبعض الحنابلة ، ويمكن أن يحمل قول البخارى أن البيع مردود على ما إذا اختار البائع رده فلا يخالف الراجح ، وقد تعقبه الاسماعيلى وألزمه التناقض ببيع المصراة فإن فيه خداعا ، ومع ذلك لم يبطل البيع ، وبكونه فصل فى بيع الحاضر للبادى بين أن يبيع له بأجر أو بغير أجر ، واستدل عليه أيضا بحديث حكيم بن حزام الماضى فى بيع الخيار ، ففيه « فإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما » قال : فلم يبطل بيعهما بالكذب والكتمان بالعيب ، وقد ورد بإسناد صحيح أن صاحب السلعة إذا باعها لمن تلقاه يصير بالخيار إذا دخل السوق ، ثم ساقه من حديث أبى هريرة ، ثم اختلفوا فقال الشافعى ، من تلقاه فقد أساء وصاحب السلعة بالخيار وحجته حديث ابن سيرين عن أبى هريرة أن النبى ﷺ نهى عن تلقى الجلب ، فإن تلقاه فاشتراه فصاحبه بالخيار إذا أتى السوق ، أخرجه أبو داود والترمذى وصححه ابن خزيمة ، وأخرجه مسلم بلفظ « لاتلقوا الجلب فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار » وقوله بالخيار ، أى إذا قدم السوق وعلم السعر وهل يثبت له مطلقا أو بشرط أن يقع له فى البيع غبن ، وجهان ، أصحهما الأول وبه قال الحنابلة ، وظاهره أيضا أن النهى لأجل منفعة البائع ، وإزالة الضرر عنه وصيانته ممن يخدعه ، قال ابن المنذر : وحمله مالك

. . . .

على نفع أهل السوق لا على نفع رب السلعة ، وإلى ذلك جنح الكوفيون والأوزاعى ، والحديث حجة للشافعى لأنه أثبت الخيار للبائع لا لأهل السوق ، واحتج مالك بحديث ابن عمر المذكور فى آخر الباب ، اه مختصراً . قلت : وما تقدم من كلام ابن الهمام وابن عابدين فى البحث الأول يدل على أن الحنفية قالوا بتلك العلتين معا : مضرة الجالبين وأهل الأسواق إذ قالوا محل النهى عندنا إذا يضر بأهل البلد أو لبس كما تقدم . وفى الأوجز : البحث الثالث فى حكم من تلقى ، قال الباجى فإن وقع التلقى من إنسان فلمالك فى ذلك قولان ، روى عنه ابن القاسم أنه ينهى فإن عاد أدب ولا ينزع منه شىء وهو اختيار أشهب ، وروى عنه ابن وهب أنه ينزع منه ما ابتاع ، فيباع لأهل السوق ، واختار ابن المواز أن يرد شرائه وترد على بائعها ، وبه قال ابن حبيب ، وقال الموفق : فإن خالف وتلقى الركبان واشترى منهم فالبيع صحيح فى قول الجميع ، قاله ابن عبد البر ، وحكى عن أحمد رواية أخرى أن البيع فاسد لظاهر النهى ، والأول أصح لرواية أبى هريرة فى الخيار عند مسلم ، والخيار لا يكون إلا فى عقد صحيح ، ولأن النهى لا لمعنى فى البيع ، بل يعود إلى ضرب من الخديعة يمكن استدراكها بإثبات الخيار ، وإذا ثبت هذا فللبائع الخيار إذا علم أنه قد غبن ، وقال أصحاب الرأى لا خيار له ، وظاهر المذهب أنه لا خيار له إلا مع الغبن ، لأنه إنما ثبت لأجل الخديعة ودفع الضرر ، ولا ضرر مع عدم الغبن ، وهذا ظاهر مذهب الشافعى ، ويحمل إطلاق الحديث فى الخيار على هذا لعلمنا بمعناه ومراده ، لأنه ﷺ جعل له الخيار إذا أتى السوق ، فيفهم منه أنه أشار إلى معرفته بالغبن فى السوق ، ولولا ذلك لكان الخيار له من حين البيع ، اه مختصراً من الأوجز .

قوله (حدثنا عياش بن الوليد) يشكل على هذا الحديث عدم الموافقة بالترجمة ، وقال شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه إنما أتى بهذا الحديث فى هذا

. . . .

الباب إشارة إلى مسألة حديثية فى حديث ابن عباس المذكور سابقاً ، وهى أنه اختلف فى هـــذا الحديث على معمر فعبد الواحد عن معمر يذكر « لاتلقوا الركبان » وعبد الأعلى عن معمر لا يذكره ، فاعلم أن ذكر الاختلاف من مهمات مسائل المحدثين ، والبخارى يعتنى به فى هذا الكتاب كثيراً ، اهـ . وقال الحافظ : كذا رواه مختصراً وليس فيه للتلقى ذكر ، وكأنه أشار على عادته إلى أصل الحديث فقد سبق من قبل بابين من وجه آخر عن معمر ، وفى أوله « لاتلقوا الركبان » وكذا أخرجه مسلم من وجه آخر عن معمر ، اهـ . وبهذا جزم العينى إذ قال : مطابقته للترجمة من حيث أن هذا الحديث مختصر عن الحديث الذى رواه فى باب «هل يبيع حاضر لباد » فبالنظر إلى أصل الحديث المطابقة موجودة ، وعياش بتشديد الياء آخر الحروف والشين المعجمة ، اهـ .

قوله (باب منتهى التلقى)

قال الكرمانى : أى منتهى جواز التلقى وهو إلى أعلى سوق البلد ، وأما التلقى المحرم فهو ما كان إلى خارج البلد ، فإن قلت : ماوجه دلالة الحديث على الترجمة ؟ قلت : من جهة أنه لم يذكر منع النبى صلى الله عليه وسلم لهم إلا عن بيعهم فى مكانه فعلم أن مثل ذلك التلقى كان غير منهى ، قال البخارى : هذا التلقى المذكور فى حديث جويرية كان إلى أعلى السوق يثبته الحديث الذى بعده حيث قال : كانوا يبتاعون الطعام فى أعلى السوق ففهم منه أن التلقى إلى خارج البلد هو المنهى عنه لاغير ، اهـ . وقال الحافظ : دل حديث عبيد الله بن عمر عن نافع بلفظ كانوا يتبايعون الطعام فى أعلى السوق ، الحديث على أن الوصول إلى أول السوق لايلقى حتى يدخل السوق ، وإلى هذا ذهب أحمد وإسحاق بأن منتهى النهى عن التلقى لايدخل البلد سواء وصل إلى السوق أم لا ، وعند المالكية فى ذلك اختلاف كثير فى حد التلقى ، ثم مطلق

. . . .

النهى عن التلقى يتناول طول المسافة وقصرها ، وهو ظاهر إطلاق الشافعية ، وقيد المالكية محل النهى بحد مخصوص، ثم اختلفوا فيه فقيل ميل ، وقيل فرسخان ، وقيل يومان ، وقيل مسافة القصر ، وهو قول الثورى ، وأما ابتداؤها فسيأتى البحث فيه فى الباب الذى بعده ، ثم قال فى باب منتهى التلقى : أى ابتدائه ، وقد ذكرنا أن الظاهر أنه لاحد لانتهائه من جهة الجالب ، وأما من جهة المتلقى فقد أشار المصنف بهذه الترجمة إلى أن ابتدائه الخروج من السوق أخذاً من قول الصحابى إنهم كانوا يتبايعون فى أعلى السوق ، الحديث ، فدل على أن التلقى إلى أعلى السوق جائز ، فإن خرج عن السوق ولم يخرج من البلد فقد صرح الشافعية بأنه لايدخل فى النهى ، وحد ابتداء التلقى عندهم الخروج من البلد ، والمعنى فيه أنهم إذا قدموا البلد أمكنهم معرفة السعر فإن لم يفعلوا ذلك فهو من تقصيرهم ، وأما إمكان معرفتهم قبل دخول البلد فنادر ، والمعروف عند المالكية اعتبار السوق مطلقاً كما هو ظاهر الحديث ، وهو قول أحمد وإسحاق ، وعن الليث كراهة التلقى ولو فى الطريق ، ولو على باب البيت ، حتى تدخل السلعة السوق ، اه مختصراً من الفتح . وقال العينى : اعلم أن التلقى له ابتداء وانتهاء : أما ابتداؤه فهو من الخروج من منزله إلى السوق ، وأما انتهاؤه فهو من جهة البلد لاحد له ، وأما من جهة التلقى فهو أن يخرج من أعلى السوق ، وإما التلقى فى أعلى السوق فهو جائز ، وأما ما كان خارجاً من السوق فى الحاضرة أو قريباً منها بحيث يجد من يسأله عن سعرها فهذا يكره له أن يشترى هناك ، لأنه داخل فى معنى التلقى ، وإن خرج من السوق ولم يخرج من البلد ، فقد صرح الشافعية بأنه لايدخل فى النهى ، وأما الموضع البعيد الذى لايقدر فيه على ذلك ، فيجوز فيه البيع وليس بتلق ، قال مالك رحمه الله : وأكره أن يشترى فى نواحى المصر حتى يهبط إلى السوق ، قال ابن المنذر : بلغنى هذا القول عن أحمد وإسحاق أنهما نهيا عن التلقى خارج السوق ، ورخصا فى ذلك فى أعلاه ، ومذاهب العلماء فى حد التلقى متقاربة ، اه مختصراً .

. . . .

قلت : وهـذا هو البحث الثانى من الأبحاث الثلاثة المذكورة فى أول باب النهى عن تلقى الركبان .

(باب إذا اشترط فى البيع شروطاً الخ)

قال الحافظ أى هل يفسد البيع بذلك أم لا ؟ وأورد فيه حديثى عائشة وابن عمر فى قصة بريرة ، وكان غرضه بذلك أن النهى يقتضى الفساد فيصح ماذهب إليه من أن النهى عن تلقى الركبـــان يرد به البيع ، ا هـ . وقال العينى : قوله باب إذا اشترط الخ. قوله لاتحل صفة شروطا، وليس هو جواب إذا ، وجواب إذا محذوف تقديره لايفسد البيع بذلك ، وبنحو ذلك قال القسطلانى إذ قال : باب إذا اشترط الخ، أى هل يفسد البيع أم لا ؟ وتحل صفة لقوله شروطا ، ا هـ . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن يكون قوله لاتحل جوابا لإذا، والمعنى أن الشروط لاتجوز فى البيع فإن صنيع الإمام البخارى يدل على أنه موافق فى هذه المسألة للإمام أحمد فإن الخلاف فى هذه المسألة شهير ، وهو أن الإمام أحمد أجاز البيع بشرط واحد ، ولم يجوزه بشرطين ، خلافاً لأبى حنيفة والشافعى رحمهما الله إذ منعا البيع بشرط ولو بواحد، وأما الإمام مالك رحمه الله فالشروط عنده ثلاثة أنواع ، شروط تبطل هى والبيع معاً ، وشروط تجوز هى والبيع معاً ، وشروط تبطل ويثبت البيع ، بسط الكلام عليها فى الأوجز . وماقلت إن صنيع الإمام البخارى يدل على موافقة الإمام أحمد يدل عليه أن الإمام البخارى ترجم فى كتاب الشروط بباب الشروط فى البيع وأورد فيه حديث عائشة فى قصة بريرة ثم ترجم بباب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان جاز وأورد فيه حديث جمل جابر ، وقال فيه الاشتراط أكثر وأصح عندى ، ا هـ . ثم قال العينى : قام الإجماع على أن من شرط فى البيع شرطا لايحل ، إنه لا يجوز عملا بهذا الحديث ، واختلفوا فى غيرها من الشروط على مذاهب مختلفة ،

. . . .

فذهبت طائفة إلى أن البيع جائز ، والشرط باطل على نص حديث بريرة، وهو ابن أبي ليلى والحسن البصرى والنخعى وغيرهم ، وذهبت طائفة إلى جوازهما لحديث جابر فى بيع جمله ، روى ذلك عن حماد وابن شبرمة وبعض التابعين ، وذهبت طائفة ثالثة إلى بطلانهما لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده نهى عن بيع وشرط ، وهو قول عمر وابن مسعود والكوفيين والشافعى ، وفصل مالك فى الشروط كما بسط فى العينى ، ولطيفة عبد الوارث شهيرة إذ قدم مكة فسأل بها أبا حنيفة وابن أبى ليلى وابن شبرمة عن البيع بشرط ، فقال الأول : كلاهما باطل ، وقال الثانى: البيع جائز والشرط باطل ، وقال الثالث كلاهما جائز ، فقال : سبحان الله ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا فى مسألة واحدة ، ثم راجع الثلاثة فذكر كل واحد منهم مستدله من حديث عمرو بن شعيب وقصة بريرة وقصة جمل جابر ، كما بسط فى الأوجز .

قوله (واشترطى لهم الولاء) قال الكرمانى : قال النووى هذا مشكل من حيث أن هذا الشرط يفسد البيع ، ومن حيث أنها خدعت البائع ، وشرطت لهم مالا يصح ، فكيف أذن رسول الله ﷺ لعائشة فيه ؟ ولهذا الإشكال أنكر بعضهم هذا الحديث بجملته . وهذا منقول عن يحيى بن أكثم بالمثلثة المروزى قاضى بغداد وأحد أعلام الدين ، واستدل بسقوط هذه اللفظة فى أكثر الروايات فأوله العلماء بتأويلات بأن معناه اشترطى عليهم ، كما قال تعالى « وإن أسأتم فلها » أى فعليها أو أن المراد أظهرى لهم حكم الولاء ، أو بأن المراد التوبيخ لهم لأنه ﷺ كان قد بين لهم أن هذا الشرط باطل ، فلما لجوا فى اشتراطه ومخالفة أمره قال لعائشة هذا بمعنى لاتبالى : سواء شرطته أم لا ، فإنه شرط مردود لما سبق بيانه لهم ، والأصح أنه من خصائص عائشة وهى قضية عين لاعموم لها ، قالوا والحكمة فى إذنه فيه ثم إبطاله

. . . .

أن يكون أبلغ فى قطع عادتهم فى ذلك كما أذن لهم فى الإحرام فى حجة الوداع ثم أمرهم بفسخه وجعله عمرة ليكون أبلغ فى زجرهم عما اعتادوه من منع العمرة فى أشهر الحج ، وقد تحتمل المفسدة اليسيرة لتحصيل مصلحة عظيمة ، قال الخطابى : وجهه أن الولاء لحمة كلحمة النسب ، والإنسان إذا أعتق عبداً ثبت له ولاؤه كما إذا ولد له ولد ثبت له نسبه ، فلو نسب إلى غيره لم ينتقل نسبه عن والده ، كذلك إذا أراد نقل ولاية عن محلها ، لم تنتقل عنه ، فلم يعبأ رسول الله ﷺ بقولهم ، ولا رآه قادحاً فى العقد إذ جعله بمنزلة اللغو من الكلام ، ، وتركهم يقولون ما شاءوا لتكون الإشارة برده وإبطاله قولا يخطب به على الناس، ظاهراً على رؤس الأشهاد إذ هو أبلغ فى النكير وأوكد فى التعبير ، وقد أول أيضاً بأن هذا الأمر كان على معنى الوعيد والتهديد الذى ظاهره الأمر وباطنه النهى ، كقوله تعالى « اعملوا ماشئتم » ، اهـ . وقال القسطلانى : واستشكل الحديث من حيث أن اشتراط البائع الولاء مفسد للعقد لمخالفته ما تقرر فى الشرع من أن الولاء لمن أعتق ولأنه شرط زائد على مقتضى العقد فهو كاستثناء منفعته ، ومن حيث أنها خدعت البائعين ، وشرطت لهم مالا يصح ، وكيف أذن لها النبى ﷺ فى ذلك ، وأجيب بأن رواية هشام تفرد بقوله « واشترطى لهم » فيحمل على وهم وقع له لأنه ﷺ لا يأذن فيما لا يجوز ، وهذا منقول عن الشافعى فى الأم ، ورأيته عنه فى المعرفة للبيهقى ، وأثبت الرواية آخرون ، وقالوا: هشام ثقة حافظ والحديث متفق على صحته ، فلا وجه لرده ، وأجاب آخرون بأن لهم بمعنى عليهم ، وهذا مشهور عن المزنى وجزم به عنه الخطابى ، وأسنده البيهقى فى المعرفة عن حرملة عن الشافعى، لكن قال النووى تأويل اللام بمعنى على ههنا ضعيف، لأنه عليه الصلاة والسلام أنكر الاشتراط ، ولو كان بمعنى على لم ينكره ، وأجاب آخرون بأنه خاص بقصة عائشة لمصلحة قطع عادتهم ، كما خص فسخ العمرة بالصحابة لمصلحة بيان جوازها فى أشهره ،

. . . .

قال النووى : وهذا أقوى الأجوبة ، وتعقبه ابن دقيق العيد بأن التخصص لا يثبت إلا بدليل ، وأجاب آخرون بأن الأمر فيه للإباحة ، وهو على وجه التنبيه على أن ذلك لا ينفعهم فوجوده كعدمه ، وكأنه قال اشترطى أو لا تشترطى فذلك لا يفيدهم ، ويؤيد هذا قوله ﷺ فى رواية أيمن الآتية إن شاء الله فى آخر أبواب المكاتب « اشتريها ودعيهم يشترطون ماشاءوا » وقيل غير ذلك ، اهـ . والحديث أخرجه مالك فى موطأه برواية هشام ، وبسط الكلام عليه فى الأوجز ، وفيه قال ابن عبد البر وغيره : كذا رواه أصحاب هشام عن عروة وأصحاب مالك عنه ، واستشكل صدور الإذن منه ﷺ فى البيع على شرط فاسد ، واختلف العلماء فى ذلك فمنهم من أنكر الشرط فى الحديث ، فروى الخطابى فى المعالم بسنده إلى يحي بن أكثم أنه أنكر ذلك ، وعن الشافعى فى الأم الإشارة إلى تضعيف رواية هشام لكونه انفرد بها دون أصحاب أبيه ، وروايات غيره قابلة للتأويل ، وقال غيره : إن هشاماً روى بالمعنى ماسمعه من أبيه ، وليس كما ظن وأثبت الرواية آخرون وقالوا : هشام ثقة حافظ والحديث متفق على صحته فلا وجه لرده ، وقال ابن خزيمة : وكلام يحي بن أكثم غلط ، ثم اختلفوا فى توجيه الحديث فزعم الطحاوى أن المزنى حدثه عن الشافعى بلفظ « وأشرطى » بهمزة قطع بدون تاء مثناة ، ومعناه أظهرى لهم الحكم ، وأنكر غيره هذه الرواية بأن الذى فى المزنى والأم وغيرهما عن الشافعى كرواية الجمهور بلفظ « واشترطى » إلى آخر مابسط فى الأوجز من التوجيهات إلى أن قال : قال ابن الجوزى : ليس فى الحديث أن اشتراط الولاء والعتق كان مقارناً للعقد فيحمل أنه كان سابقاً عليه ، فالأمر بقوله اشترطى مجرد وعد لا يجب الوفاء به ، وتعقب باستبعاد أنه ﷺ يأمر شخصاً أن يعد مع علمه بأنه لا يفى بذلك الوعد ، وأغرب ابن حزم فقال : كان الحكم ثابتاً بجواز اشتراط الولاء لغير المعتق فوقع الأمر باشتراطه فى الوقت الذى كان جائزاً فيه ثم نسخ بالخطبة ، ولا يخفى بعد ماقال ،

. . . .

وسياق الحديث يدفع فى وجه هذا الجواب ، اهـ مختصراً من الأوجز . وتقدم فى باب إذا لم يوقت الخيار ماأفاده الشيخ قدس سره فى الكوكب فى باب اشتراط الولاء من أن ذلك كان لإفادة البيع الفاسد ملك المشترى ونفاذ العتق عليه ، وهذا أوجه الأجوبة عند هذا العبد الضعيف .

(باب بيع التمر بالتمر)

قال القسطلانى : بالمثناة وسكون الميم فيهما ، اهـ . وقوله « إلا هاء وهاء » قال الحافظ بالمد فيهما وفتح الهمزة ، وقيل بالكسر ، وقيل بالسكون ، وحكى القصر بغير همز وخطأها الخطابى ، ورد عليه النووى وقال: هى صحيحة لكن قليلة، والمعنى خذوهات ، وحكى هاك بزيادة كاف مكسورة ، ويقال هاء بكسر الهمزة بمعنى هات، وبفتحها بمعنى خذ بغير تنوين ، وقال ابن الأثير هاء وهاء هو أن يقول كل واحد من البيعين هاء فيعطيه مافى يده كالحديث الآخر إلا يداً بيد يعنى مقابضة فى المجلس ، وقيل : معناه خذ وأعط ، وغير الخطابى يجيز فيها السكون على حذف العوض وتتنزل منزلة ها التى للتنبيه ، وقال ابن مالك ها اسم فعل بمعنى خذ، وإن وقعت بعد إلا فيجب تقدير قول قبله يكون به محكياً فكأنه قيل : ولا الذهب بالذهب إلامقولا عنده من المتبايعين هاء وهاء ، وقال الخليل : كلمة تستعمل عند المناولة والمقصود من قوله هاء وهاء أن يقول كل واحد من المتعاقدين لصاحبه هاء فيتقابضان فى المجلس ، قال ابن مالك : حقها أن لاتقع بعد إلا كما لايقع بعدها خذ قال فالتقدير لاتبيعوا الذهب بالورق إلا مقولا بين المتعاقدين هاء وهاء ، اهـ . قال العينى قال صاحب العين هو حرف يستعمل فى المناولة تقول هاء وهاك وإذا لم تجىء بالكاف مددت فكأن المدة فيها خلف من كاف المخاطبة ، فتقول للرجل ها وللمرأة هاى وللاثنين هاؤما وللرجال هاؤموا ، اهـ . وفى الأوجز عن الطيبى محله النصب على الحال والمستثنى

. . . .

منه مقدر يعنى بيع الذهب بالذهب ربا فى جميع الحالات إلا حال التقابض : ويكنى عن التقابض بقوله هاء وهاء ، لأنه لازمه وعبر بذلك لأن المعطى قال خذ بلسان الحال سواء وجد معه لسان المقال أو لا فالاستثناء مفرغ ، ا هـ .

(باب بيع الزبيب بالزبيب والطعام بالطعام)

قال الحافظ : ليس فى الحديث الذى ذكره للطعام ذكر وكذلك ذكر فيه الزبيب بالزبيب والذى فى الحديث الزبيب بالكرم، قال الإسماعيلى : لعله أخذ ذلك من جهة المعنى ولو ترجم للحديث ببيع التمر فى رؤس الشجر بمثله من جنسه يابساً لكان أولى ، قال الحافظ : ولم يخل البخارى بذلك كما سيأتى بعدستة أبواب ، وأما ههنا فكأنه أشار إلى ماوقع فى بعض طرقه من ذكر الطعام وهو فى رواية الليث عن نافع كما سيأتى إن شاء الله ، وروى مسلم من حديث معمر بن عبد الله مرفوعاً: الطعام بالطعام مثل بمثل ، ا هـ . قلت : وما أشار إليه الحافظ من رواية الليث عن نافع فالظاهر أنه أشار إلى ما سيأتى فى باب بيع الزرع بالطعام كيلا ، وقال العينى بعدذكر الحديث : مطابقته للترجمة ظاهرة من حيث المعنى ، ثم ذكر قول الإسماعيلى وكلام الحافظ المذكور ثم تعقب عليه بقوله هذا الذى قاله لايساعد البخارى ، والوجه ماذكرنا من أنه أخذ فى الترجمة من حيث المعنى وهذا المقدار كاف فى المطابقة وربما يأتى بعض الأبواب ولاتوجد المطابقة إلا بأدنى من هذا المقدار والغرض وجود شىء ما من المناسبة ، ا هـ . وقال الكرمانى : إن قلت كيف دل الحديث على الترجمة؟ قلت مفهوم نهى عن بيع الزبيب بالعنب جواز بيع الزبيب بالزبيب ، ويقاس بيع الطعام بالطعام عليه ، ا هـ .

(باب بيع الشعير بالشعير)

قال الحافظ : استدل بالحديث على أن البر والشعير صنفان ، وخالف فى ذلك

. . . .

مالك والليث والأوزاعى فقالوا هما صنف واحد ، ا ه . وفى الأوجز عن المغنى البر والشعير جنسان هـذا هو المذهب وبه يقول الشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى وغيرهم ، وعن أحمد أنهما جنس واحد وحكى ذلك عن سعد بن أبى وقاص وحماد ومالك وغيرهم قال النووى : قال مالك والأوزاعى ومعظم علماء المدينة والشام : إنهما صنف واحد ، قال ابن رشد : أما حجة مالك فإنه عمل سلفه بالمدينة ، وقال الموفق : ولنا قول النبى ﷺ بيعوا البر بالشعير كيف شئتم يداً بيد وفى لفظ لابأس ببيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يداً بيد وأما نسيئة فلا ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم وهذا صريح صحيح لايجوز تركه بغير معارض مثله ، اه. مختصراً من الأوجز ، وفيه فى موضع آخر قال الزرقانى وبقول مالك قال أكثر الشاميين فلم ينفرد بذلك حتى يشنع عليه بعض أهل الظاهر والله حسيبه ويقول : القط أفقه من مالك فإنه إذا رميت له لقمتان إحداهما من شعير فإنه يذهب عنها ويقبل على لقمة البر، قال الباجى وقول سعد ومعيقيب المخرج فى الموطأ لاتأخذ إلا مثله يقتضى النهى عن التفاضل بين الحنطة والشعير ولا يعلم لهما فى ذلك مخالف من الصحابة إلا ماروى عن عبادة بن الصامت حديث مرفوع ، وليس بالثابت ، ا ه . قلت ما قال إن حديث عبادة ليس بثابت مشكل ، فإنه أخرجه الجماعة غير البخارى فهو من رواية مسلم ، وروى أيضاً من حديث بلال والخدرى وأبى هريرة عند مسلم وغيره كما خرجها الزيلعى ، فالحكم عليه بعدم الثبوت مشكل جداً ، ا ه مختصراً من الأوجز .

قوله (فتراوضنا) بضاد معجمة أى تجارينا الكلام فى قدر العوض بالزيادة والنقص كأن كلا منهما كان يروض صاحبه ويسهل خلقه ، وقيل : المراوضة ههنا المواصفة بالسلعة وهو أن يصف كل منهما سلعته لرفيقه، كذا فى الفتح ، وقال العينى تبعاً للكرمانى : يقال فلان يراوض فلانا على أمر كذا أى يداريه ليدخله فيه، اه. وقال القسطلانى قوله فتراوضنا بضاد معجمة ساكنة ، أى تجارينا حديث البيع

. . . .

والشراء وهو مابين المتبايعين من الزيادة والنقصان لأن كل واحد منهما يروض صاحبه ، وقيل هو المواصفة بالسلعة ، ا ه .

قوله (حدثه مثل ذلك حديثاً الخ) قال الحافظ: هكذا ساقه وفيه اختصار وتقديم وتأخير ، وقد أخرجه الإسماعيلي من وجهين عن يعقوب بن إبراهيم شيخ شيخ البخاري فيه بلفظ: أن أباسعيد حدثه حديثاً مثل حديث عمر عن رسول الله ﷺ في الصرف فقال أبو سعيد: فذكره فظهر بهذه الرواية معنى قوله مثل ذلك أي مثل حديث عمر الماضي قريباً في قصة طلحة بن عبيدالله ، وتكلف الكرماني ههنا فقال قوله : مثل ذلك أي مثل حديث أبي بكرة في وجوب المساواة ولو وقف على رواية الإسماعيلي لما عدل عنها ، ا ه . قلت : المراد بحديث أبي بكرة المذكور في الباب السابق وذكر العيني قول الكرماني وقول الحافظ ثم قال : والذي قاله الكرماني أقرب لأنه مذكور في الباب الذي قبله وليس بينهما باب آخر ، وقال القسطلاني قال البرماوي كالكرماني أي مثل حديث أبي بكرة السابق في الباب قبل هذا في وجوب المساواة، وقال الحافظ ابن حجر أي مثل حديث عمر الماضي في باب الشعير بالشعير في قصة طلحة بن عبيد الله في الصرف مستدلا لذلك بما أخرجه الإسماعيلي من وجهين فذكر كلام الحافظ المذكور ولم يرجح شيئاً من القولين ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف ما اختاره الحافظ ، للتصريح في رواية الإسماعيلي بلفظ أن أباسعيد حدثه حديثاً مثل حديث عمر، وأيضاً ليس قوله حدثه مثل ذلك قول البخاري حتى يقال إنه أشار إلى أقرب الأبواب .

قوله (مثلا بمثل) قال الحافظ استدل به على بطلان البيع بقاعدة «مدعجوة» وهو أن يبيع مدعجوة ودينارا بدينارين مثلا، وأصرح من ذلك في الاستدلال على المنع حديث فضالة بن عبيد عند مسلم في رد البيع في القلادة التي فيها خرز وذهب حتى تفصل ، أخرجه مسلم ، وفي رواية أبي داود فقلت إنما أردت الحجارة فقال لا حتى

. . . .

تميز بينهما ، اه . قلت : ومسألة «مدعجوة» معروفة شهيرة خلافية بين الأئمة بسط الكلام عليها فى الأوجز . وفيـــه قال الموفق إن باع شيئاً فيه الربا بعضه ببعض ومعهما أو مع أحدهما من غير جنسه كمد ودرهم بمدين أودرهمين أو باع شيئاً محلى بجنس حليته فهذه المسألة تسمى مسألة مدعجوة ، والمذهب أنه لايجوز ذلك ، نص عليه أحمد فى مواضع كثيرة وبه قال الشافعى وإسحاق ،وعن أحمد رواية أخرى تدل على أنه يجوز بشرط أن يكون المفرد أكثر من الذى معه غيره أو يكون مع كل واحد منهما من غير جنسه ، وقال أبو حنيفة وغيره يجوز هذا كله إذا كان المفرد أكثر من الذى معه غيره أو كان مع كل واحد منهما من غير جنسه ، واحتج من أجاز ذلك بأن العقد إذا أمكن حمله على الصحة لم يحمل على الفساد ولنا حديث فضالة بن عبيد ، وقال النووى فى حديث قلادة المذكور فيه : أنه لايجوز بيع ذهب مع غيره حتى يفصل فيباع الذهب بوزنه ذهباً ويباع الآخر بما أراد ، وكذا الفضة والحنطة وسائر الربويات لابد من فصلها سواء كان الذهب فى الصورة المذكورة قليلا أو كثيراً ، وكذلك باقى الربويات وهو مذهب الشافعى وأحمد وإسحاق ، وقال أبو حنيفة والثورى والحسن بن صالح يجوز بيعه بأكثر مما فيه من الذهب ولايجوز بمثله ولابدونه ، وقال مالك وأصحابه وآخرون يجوز بيع السيف المحلى بذهب وغير مما هو فى معناه إذا كان تابعاً لغيره وقد رده بالثلث فما دونه ، وقال حماد بن أبى سليمان يجوز بيعه بالذهب مطلقاً سواء باعه بمثله أأو قل أو أكثر ، وهذا غلط مخالف لصريح الحديث ، واحتج أصحابنا بحديث القلادة ، وأجابت الحنفية بأن الذهب كان فيها أكثر من اثنى عشر ديناراً وقد اشتراها باثنى عشر ديناراً وقالوا لانجيزها وإنما نجيز البيع إذا باعها بذهب أكثر مما فيها فيكون مازاد من الذهب فى مقابلة الخرز ، وأجاب الطحاوى بأنه إنما نهى عنه لأنه كان فى بيع الغنائم لئلا يغبن المسلمون فى بيعهم ، قال أصحابنا هذان الجوابان ضعيفان ، لاسيما جواب الطحاوى ، اه . قلت

. . . .

لاضعف فى الجواب الأول بل نص رواية مسلم وغيره أن الذهب الذى كان فى القلادة كان أكثر من الثمن ، ا ﻫ ملخصاً من الأوجز . وأفاد الشيخ قدس سره فى تقرير الترمذى المعروف بالكوكب الدرى فى حديث القلادة قوله لاتباع أى مافيه شبهة الربا حتى تفصل وليس الفصل بمعنى تفريق الأجزاء وتجزيتها وإنما معناه التمييز التام بحيث لايبقى فيه احتمال الربا ، وهؤلاء حملوا التفصيل على المعنى المنفى هنا فوقعوا فى ضيق عظيم مع أن علة النهى وهى حرمة الربا أو شبهته لم تكن محوجة إلى فصل فى أجزائها والذين رخصوا فيه هم الأحناف ، ا ﻫ . قلت: ويؤيد الشيخ قدس سره قوله ﷺ فى الحديث المذكور لاحتى تميز بينهما .

قوله (كل ذلك لا أقول) قال الحافظ بنصب كل على أنه مفعول مقدم ، وهو فى المعنى نظير قوله عليه الصلاة والسلام فى حديث ذى اليدين «كل ذلك لم يكن» فالمنفى هو المجموع ، وفى رواية مسلم لم أسمعه من رسول الله ﷺ ولا وجدته فى كتاب الله عزوجل ، ولمسلم فى رواية أخرى كل ذلك لا أقول : أما رسول الله ﷺ فأنتم أعلم به ، أما كتاب الله فلا أعلمه أى لاأعلم هذا الحكم فيه ، وإنما قال لأبى سعيد أنتم أعلم به ﷺ منى لكون أبى سعيد وأنظاره كانوا أسن منه وأكثر ملازمة لرسول الله ﷺ ، ا ﻫ . وقال العينى : قوله كل ذلك بالرفع أى لم يكن لا السماع من النبى ﷺ ولا الوجدان فى كتاب الله ، ويجوز بالنصب على أنه مفعول مقدم والفرق بين الإعرابين أن المرفوع هو السلب الكلى ، والمنصوب لسلب الكل ، والأول أبلغ وأعم وإن كان أخص من وجه ، ا ﻫ . وقال القسطلانى برفع كل كما فى الفرع ، وفى بعض الأصول بالنصب ، قال فى الفتح كالتنقيح على أنه مفعول مقدم إلخ وحينئذ فيكون لسلب الكل بخلاف الرفع فإنه لعموم السلب وهو أبلغ وأعم من سلب الكل على مالايخفى وهو مراد ابن عباس ، لأنه ليس مراده نفى المجموع من حيث هو مجموع حتى يكون البعض ثابتاً وإذا نصبت يكون التركيب لا أقول كل ذلك فيكون

. . . .

المعنى بل أقول بعضه وليس هو المراد فتعين أن مراده نفى كل واحد من الأمرين أى لم أسمعه من رسول الله ﷺ ولا وجدته فى كتاب الله ، ثم تعقب على قول الحافظ : إنه نظير حديث ذى اليدين ، وضبطه الكرمانى أيضاً بالرفع وذكر الفرق بينه وبين ما لوكان بالنصب فعلم منه أنه ليس بالنصب عنده .

(باب بيع الورق بالذهب نسيئة)

قال الحافظ : البيع كله إما بالنقد أو بالعرض حالا أو مؤجلا فهى أربعة أقسام فبيع النقد إما بمثله وهو المراطلة ، أو بنقد غيره وهو الصرف ، وبيع العرض بنقد يسمى النقد ثمناً ، والعرض عوضا ، وبيع العرض بالعرض يسمى مقايضة والحلول فى جميع ذلك جائز . وأما التأجيل فإن كان النقد بالنقد مؤخراً فلا يجوز وإن كان العرض جاز ، وإن كان العرض مؤخراً فهو السلم ، وإن كانا مؤخرين فهو بيع الدين بالدين وليس بجائز إلا فى الحوالة عند من يقول إنها بيع ، اه . وتقدم الكلام على بعض أنواع البيوع فى مبدأ كتاب البيوع ، قال العينى تبعا للكرمانى إن قلت كيف المطابقة والترجمة بيع الورق بالذهب والحديث عكسه وهو بيع الذهب بالورق ؟ قلت : الباء تدخل على الثمن إذا كان العوضان غير النقدين اللذين هما للثمنية أما إذا كانا نقدين فلا تفاوت فى أيهما دخلت فهما فى المعنى سواء ، اه .

قوله (باب بيع الذهب بالورق يداً بيد) قال الحافظ : ليس فى الحديث التقييد بالحلول وكأنه أشار بذلك إلى ما وقع فى بعض طرقه فقد أخرجه مسلم عن أبى الربيع عن عباد المذكور وفيه فسأله رجل فقال يداً بيد فقال هكذا سمعت ، وأخرجه مسلم من طريق يحى بن أبى كثير عن يحى بن أبى إسحاق فلم يسق لفظه فساقه أبو عوانة فى مستخرجه فقال فى آخره والفضة بالذهب كيف شئتم يداً بيد

واشتراط القبض فى الصرف متفق عليه ، وإنما وقع الاختلاف فى التفاضل بين جنس واحد ، اهـ . وقال الكرمانى فإن قلت ذكر فى الترجمة يداً بيد فكيف دل الحديث عليه ، بل عموم لفظ كيف شئنا يقتضى جواز أن لا يكون اليد باليد؟ قلت : لعله مختصر من الحديث الذى فيه ذلك أو أنه لما بين الفرق بين البيع بجنسه والبيع بغير جنسه بالمساواة أشعر أنهما فى باقى الشروط مشتركان والتقابض فى المجلس شرط فى الجنس اتفاقا فكذا فى غير الجنس ، اهـ . وقال السندى : باب بيع الذهب بالورق إلخ ، أى يجوز تفاضلا ، وقوله يداً بيد إشارة إلى أنه محمل الحديث ، والحاصل أنه قصد الاستدلال بالحديث على جواز البيع تفاضلا والحديث باطلاقه يدل عليه وزاد فى الترجمة يداً بيد ليكون كالشرح للحديث .

(باب بيع المزابنة)

قال الحافظ : بالزاى والموحدة والنون مفاعلة من الزبن بفتح الزاى وسكون الموحدة وهو الدفع الشديد ومنه سميت الحرب الزبون لشدة الدفع فيها ، وقيل : للبيع المخصوص المزابنة لأن كل واحد من المتبايعين يدفع صاحبه عن حقه ، أو لأن أحدهما إذا وقف على ما فيه من الغبن أراد دفع البيع بفسخه وأراد الآخر دفعه عن هذه الإرادة بإمضاء البيع ، وقوله هى بيع التمر بالمثناة والسكون بالثمر بالمثلثة وفتح الميم والمراد به الرطب خاصة ، وقوله بيع الزبيب بالكرم أى بالعنب وهذا أصل المزابنة ، وألحق الشافعى بذلك كل بيع بمجهول بمجهول أو بمعلوم من جنس يجرى الربا فى نقده ، اهـ . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز وفيه قال الباجى المزابنة اسم لبيع التمر بالثمر والزبيب بالكرم ورطب كل جنس بيابسه ومجهول بمعلوم ، وذلك لأن الرطب وإن عرف كيله فى نفسه فلا يعلم قدره من التمر الذى يؤخذ عوضا منه ، ولعله مأخوذ من الزبن وهو الدفع عن البيع الشرعى

وعن معرفة التساوى ، وقال ابن حبيب الزبن والزبان الخطر والخطار ، اه .
قلت : ولعل على ذلك أدخل مالك فى تفسيره أنواع القمار كما بسط فى الموطأ مفصلا ،
وبنى عليه الزرقانى أن المزابنة والقمار والمخاطرة شىء متداخل المعنى متقارب ، وفى
الشرح الكبير لابن قدامة المزابنة هو بيع الرطب فى رءوس النخل بالتمر ، وقال محمد
فى موطأه المزابنة عندنا اشتراء التمر فى رءوس النخل بالتمر كيلا لايدرى التمر
الذى أعطى أكثر أو أقل والزبيب بالعنب لايدرى أيهما أكثر ، اه ملخصاً
من الأوجز .

قوله (قال سالم أخبرنى) كتب مولانا حسين على البنجابى : سالم أخبرنى غلط
وأخبرنى صحيح ، اه . قلت هكذا بالواو فى نسخة الفتح والكرمانى والعينى
والقسطلانى والمعنى واضح أن ماتقدم من إطلاق النهى هو من رواية ابن عمر
وماسيأتى من استثناء العرايا من رواية ابن عمر عن زيد بن ثابت ، قال الحافظ قوله
قال سالم هو موصول بالإسناد المذكور ، وقد أفرد حديث زيد بن ثابت فى آخر
الباب من طريق نافع عن ابن عمر عنه ، وقد تقدم قبل أبواب من وجه آخر عن
نافع مضموما فى سياق واحد ، وأخرجه الترمذى من طريق محمد بن إسحاق عن
نافع عن ابن عمر عن زيد بن ثابت ولم يفصل حديث ابن عمر من حديث زيد بن
ثابت وأشار الترمذى إلى أنه وهم فيه والصواب التفصيل ، ولفظ الترمذى عن زيد
ابن ثابت أن النبى ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة إلا أنه قد أذن لأهل العرايا أن
يبيعوها بمثل خرصها ، ومراد الترمذى أن التصريح بالنهى عن المزابنة لم يرد فى
حديث زيد بن ثابت وإنما رواه ابن عمر بدون واسطة ، وروى ابن عمر استثناء
العرايا بواسطة زيد بن ثابت ، فإن كانت رواية ابن إسحاق محفوظة احتمل أن
يكون ابن عمر حمل الحديث كله عن زيد بن ثابت ، وكان عنده بعضه بغير واسطة.
واستدل بأحاديث الباب على تحريم بيع الرطب باليابس منه ولو تساويا فى الكيل

والوزن لأن الاعتبار بالتساوى إنما يصح حالة الكمال والرطب قد ينقص إذا جف عن اليابس نقصا لا يتقدر ، وهو قول الجمهور ، وعن أبى حنيفة الاكتفاء بالمساواة حالة الرطوبة ، وخالفه صاحباه فى ذلك لصحة الأحاديث الواردة فى النهى عن ذلك، وأصرح من ذلك حديث سعد بن أبى وقاص أن النبى ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال : أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم ، قال فلا إذاً، أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه الترمذى وابن خزيمة وابن حبان والحاكم ، اه . قلت : وأجاب الشيخ قدس سره فى الكوكب أن قوله ﷺ أو ينقص تنصيص على علة النهى لا مجرد استفسار للجفاف ، كيف ومثل هذا لا يخفى على كثير من الناس فضلا عمن هو أفقه من كل فقيه بل هو تنصيص على وجه الحرمة فإنه لما أخذ رطبا قدر صاع ووعد أن يعطيه صاعا من التمر بعد زمان فلا ريب فى أنه يصل إليه أكثر من المقدار الذى أعطاه إلى آخر ما أفاده ، وحاصله أنه حمل الحديث على النسيئة ، وفى هامش الكوكب قد حكى عن الإمام أبى حنيفة أنه لما دخل بغداد سألوه عن هذا وكانوا أشداء عليه لمخالفته الخبر فقال الرطب إما أن يكون تمراً أولا، فإن كان تمراً جاز لقوله ﷺ التمر مثلا بمثل ، وإن لم يكن تمراً جاز لحديث إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ، فأوردوا عليه الحديث فقال مداره على زيد بن عياش وهو مجهول أو قال ممن لا يقبل حديثه ، واستحسن أهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال ابن المبارك كيف يقال إن أبا حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ممن لا يقبل حديثه ، اه. وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز وفيه قال العينى فى شرح الطحاوى إن أبا حنيفة والمزنى وداود وأبا ثور قالوا بجواز بيع الرطب بالتمر مثلا بمثل لأنهما نوع واحد وهو اختيار الطحاوى ، ولا يجوز عندهم النسيئة فى ذلك وإن كان مثلا بمثل، واستدل الطحاوى على ذلك برواية يحيى بن أبى كثير عن عبدالله بن يزيد بزيادة لفظ النسيئة، وأيده برواية عمران بن أنس عن مولى لبنى مخزوم أنه سأل سعد بن أبى وقاص

عن الرجل يسلف الرطب بالتمر الحديث ، اه.

كتب مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره : قوله (أن تباع) أى تلك الثمار بخرصها يأكلها أهلها وهو (*) .... ثم هذا التفسير على مذهب غيرنا الذين يقولون إنه بيع ابتداء خال عن الهبة ولو كان على مذهبنا .... معنى قوله يأكلها أى كان أهلها وهو الموهوب له يأكلها رطبا فإذا شق ذلك على الواهب .... باع عليه ، اه . قلت : اختلفوا فى تفسير العرية لغة وشرعا وبسط الكلام عليها فى الأوجز أشد البسط ، وفيه اختلف فى معناها لغة وشرعا أما اللغة ففيها أقوال : أحدها أنها فعيلة بمعنى الفاعلة لأنها عريت بإعراء مالكها أى إفرادها له من باقى النخل،واختلف فى وجوه الإفراد على سبعة أقوال ذكرت فى الأوجز ، القول الثانى أنها فعيلة بمعنى مفعولة من عراه يعروه إذا أتاه لأن مالكها يأتيها ، الثالث أن عرا على وزن غزا بمعنى الطلب ، الرابع أنها اسم لعطية خاصة وقد سمت العرب عطايا خاصة بأسماء خاصة كالمنيحة والإفقار والسنهاء ، واختلفوا أيضاً فى تفسيرها شرعا على أقوال وبسط فيه أقوال الأئمة الأربعة فى تفسيرها ، منها ما أسنده الطحاوى عن الإمام أبى حنيفة رحمه الله أنه قال معنى ذلك عندنا أن يعرى الرجل الرجل ثمر نخلة من نخله فلا يسلم ذلك إليه حتى يبدو له ، فرخص له أن يحبس ذلك ويعطيه مكان خرصه تمرا ، اه . وجعل محمد رحمه الله قولهم فى موطأه موافقا لقول مالك فى ذلك فقال: وذكر مالك بن أنس أن العرية إنما تكون أن الرجل يكون له نخل فيطعم الرجل منها ثمرة نخلة أو نخلتين ثم يثقل عليه دخوله حائطه فيسأله أن يتجاوز له عنها على أن يعطيه بمكيلتها تمراً عند صرام النخل فهذا كله لابأس به عندنا لأن التمر كله كان للأول وهو يعطى منه ماشاء ، فإن شاء سلم له ثمرات النخل وإن شاء أعطاها

(*) مقطوع القأرة ١٢ ز .

بمكيلتها من التمر لأن هذا لا يجعل بيعا ولو جعل بيعا ماحل تمر بتمر إلى أجل ، اه.
وهذا لاشك فيه أن مذهب الحنفية فى ذلك قريب من مذهب الإمام مالك لأن كونها موهوبة شرط عند مالك أيضاً ، وكذا يشترط جواز بيعها بالواهب كما هو مصرح فى كلام الموفق والدردير ، اه مختصراً من الأوجز . وحاصل الاختلاف أنها رجوع الواهب فى هبته بالبدل عند الحنفية وشراء الواهب هبته عند المالكية ، وقال الشافعى وأحمد: خمسة أوسق مستثنى من نهى المزابنة ، فيجوز بيعها مع الواهب وغيره مع اختلافهم فى شروط الجواز .

قوله (رخص لهم فى بيع العرايا) قال الحافظ: محل الخلاف بين رواية يحي ابن سعيد ورواية أهل مكة أن يحي بن سعيد قيد الرخصة فى بيع العرايا بالخرص وأن يأكلها أهلها ، رطبا وأما ابن عيينة فى روايته عن أهل مكة فأطلق الرخصة فى بيع العرايا ولم يقيدها بشىء مما ذكر ، اه . ثم قال : وكان ليحي أن يقول لسفيان وأهل المدينة رووا أيضاً فيه التقييد فيحمل المطلق على المقيد حتى يقوم الدليل على العمل بالإطلاق والتقييد بالخرص زيادة حافظ فتعين المصير إليه ، وأما التقييد بالأكل فالذى يظهر أنه لبيان الواقع لا أنه قيد وسيأتى عن أبى عبيد أنه شرطه والله أعلم ، اه .

قوله (يروونه) كتب مولانا حسين على البنجابى فى تقريره قوله يروونه صحيح ، اه . قلت : هكذا فى جميع النسخ الموجودة عندنا من المتون والشروح بلفظ يروونه فلم أدر ما أراد الشيخ بهذا التنبيه إلا أنه يمكن أن يكون فى نسخة غير هذا اللفظ، وكتب مولانا محمد حسن المكى قدس سره قوله وما يدرى استفهام إنكار يعنى أن أهل مكة لانخيل لهم فلا يدرى(*) بأحكامه ، وقوله إنما أردت يعنى

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

إنما كان الباعث على فى قولى ليحيى أن أهل مكة يقولون إلخ أن جابرا من أهل المدينةفكيف يروون عنه أهل مكة مع أن فيه احتمال عدم اللقاء فلما سكت يحيى عند قوله يروونه عن جابر، علمت أن روايتهم عن جابر صحيحة واللقاء ممكن فى موسم الحج أو غيره ، وقيل : معنى قوله إنما أردت أى إنما كان الحامل لى على قولى ليحيى أنهم يروونه عن جابر أن جابراً من أهل المدينة وأهل المدينة أعلم بهذا الحديث، فكان رواية أهل مكة عنجابر معتبرة، نعم لو كانت عن غير جابر يعنى عن غير أهل المدينة لم تكن معتبرة لعدم علمهم ، اه . وقال الكرمانىالمقصود من هذا الكلام أن الحديث يدور على أهل المدينة ، اه . وقال الحافظ : قلت : لنهم يروونه عن جابر فى رواية أحمد فى مسندهعن سفيان ، قلت أخبرهم عطاء أنه سمع منجابر، قلت ورواية ابن عيينة كذلك عن ابن جريج عن عطاء تأتى فى كتاب الشرب وهى على الإطلاق كما فى روايته التى فى أول الباب ، اه .

وقال القسطلانى قوله (إنما أردت) أى إنما كانالحامل لى على قولىليحيى أنهم يروونه عن جابر(أنجابراً من أهلالمدينة) فرجع الحديث إلى أهل المدينة ، اه. وهذا واضح .

(قوله ليس فيه) أى فى الحديث كذا فى تقرير المكى (نهى عن) إلخ كتب فى تقرير البنجابى عن نهى غلط نهى عن صحيح.، اه . كذا كتب فلعله يكون فى نسخة عند الشيخ وإلا فالموجود فى النسخ التى بأيدينا من المتون والشروح بلفظ نهى عن ، فتأمل .

(باب تفسير العرايا)

قال الحافظ : هى جمع عرية هى عطية ثمر النخل دون الرقبة كان العرب فى الجدب يتطوع أهل النخل بذلك على من لا ثمر له كما يتطوع صاحب الشاة والإبل

بالمنيحة وهى عطية اللبن دون الرقبة ، وهى فعيلة بمعنى مفعولة أو فاعلة يقال عرى النخل بفتح العين والراء بالتعدية يعروها إذا أفردها عن غيرها بأن أعطاها لآخر على سبيل المنحة ليأكل ثمرها وتبقى رقبتها لمعطيها ، ويقال عريت النخل بفتح العين وكسر الراء تعرى على أنه قاصر فكأنها عريت عن حكم اخواتها واستثبتت بالعطية ، اه . قلت : وتقدم قريبا إجمال الكلام على الاختلاف فى معناها لغة وشرعا ، وأن حاصل اختلاف الأئمة فى ذلك أنها رجوع الواهب فى هبته عند الحنفية وشراء الواهب هبته عند المالكية ، وقال الشافعى وأحمد إن هذا القدر أى خمسة أوسق مستثنى من النهى عن المزابنة فيجوز بيعه مع الواهب وغيره .

قوله (قال ابن إدريس إلخ) قال الحافظ : ابن إدريس هذا رجح ابن التين أنه عبد الله الأودى الكوفى ، وتردد ابن بطال ثم السبكى فى شرح المهذب ، وجزم المزى فى التهذيب بانه الشافعى ، اه . وقال الكرمانى : ابن إدريس هو الإمام محمد ابن إدريس الشافعى ، قال البيهقى أراد البخارى بابن إدريس الشافعى ، اه . وقال العينى : ابن إدريس هذا هو عبد الله الأودى الكوفى كذا قاله ابن التين وعليه الأكثرون ، وتردد ابن بطال وجزم المزى فى التهذيب بأنه الشافعى حيث قال هذا الكلام كله قول محمد بن إدريس الشافعى وأن له هذا الموضع فى صحيح البخارى وموضع آخر فى كتاب الزكاة ، وكلام ابن بطال يدل على أن قوله : ومما يقويه إلخ من كلام البخارى لا من كلام ابن إدريس ، اه . قلت : وهو ظاهر كلام الحافظ إذ قال : قوله ومما يقويه أى قول الشافعى : قول سهل بن أبى حثمة وقال ابن التين احتجاج البخارى لابن إدريس بقول سهل لادليل فيه لأنها لاتكون مؤجلة وإنما يشهد له قول سفيان بن حسين الآتى ، اه .

(باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها)

قال الحافظ : يبدو بغير همز أى يظهر ، والثمار بالمثلثة جمع ثمرة بالتحريك وهى

أعم من الرطب وغيره ، وقال العينى : ومما ينبغى أن ينبه عليه أنه يقع فى كثير من كتب المحدثين وغيرهم حتى يبدوا. هكذا بالألف فى الخط وهو خطأ ،والصواب حذفها فى مثل هذا للناصب ، وإنما اختلفوا فى إثباتها إذا لم يكن ناصب مثل زيد يبدوا ، والاختيار حذفها أيضا ويقع مثله فى حتى تزهوا وصوابه حذف الألف ،اه.
ثم قال الحافظ : ولم يجزم بحكم فى المسألة لقوة الخلاف فيه ، وقد اختلف فى ذلك على أقوال فقيل يبطل مطلقا وهو قول ابن أبى ليلى والثورى، ووهم من نقل الإجماع على البطلان ، وقيل : يجوز مطلقاً ولو شرط التبقية وهو قول يزيد بن أبى حبيب، ووهم من نقل الإجماع فيه أيضا ، وقيل : إن شرط القطع لم يبطل وإلا بطل وهو قول الشافعى وأحمد والجمهور ورواية عن مالك ، وقيل : يصح إن لم يشترط التبقية والنهى فيه محمول على بيع الثمار قبل أن توجد أصلا ، وهو قول أكثر الحنفية ، وقيل: هو على ظاهره لكن النهى فيه للتنزيه ، وحديث زيد بن ثابت المصدر به الباب يدل للأخير وقد يحمل على الثانى ، اه . وفى العينى : قال النووى : إن باع الثمر قبل بدو صلاحه بشرط القطع صح بالإجماع ، وقال أصحابنا : ولو شرط القطع ثم لم يقطع فالبيع صحيح ويلزمه البائع بالقطع، فإن تراضيا على إبقائه جاز وإن باع بشرط التبقية فالبيع باطل بالإجماع ، وإن باعها مطلقا بلا شرط القطع فمذهبنا ، ومذهب الجمهور أن البيع باطل ، وبه قال مالك ، اه . قال العينى : مذهب الشافعى ومالك وأحمد وإسحاق عدم جواز بيع الثمار فى رءوس النخل حتى تحمر أو تصفر ، ومذهب الأوزاعى وأبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد جواز بيع الثمار على الأشجار ، وبه قال مالك فى رواية وأحمد فى قول ، وحجتهم ماروى البخارى عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من باع نخلا قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع، الحديث، قال الترمذى حديث حسن صحيح ، ووجه التمسك به أنه ﷺ جعل فيه ثمر النخل لبائعها إلا أن يشترط المبتاع فيكون له باشتراطه إياها ، ويكون ذلك مبتاعا

. . . .

لها ، وفى هذا إباحة بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها لأن كل ما لا يدخل فى بيع غيره إلا بالاشتراط يكون مبيعا وحده ، اه مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز وبسط فيه أيضاً فى الكلام على المراد ببدو الصلاح ، قال الباجى معنى الإزهاء فى ثمرة النخل أن تبدو فيه الحمرة أو الصفرة وهو النضج وبدو الصلاح وبذلك ينجو من العاهة وذلك كله بعد أن تطلع الثريا مع طلوع الفجر ، قال ابن حبيب: لثمرة النخل سبع درجات الطلع ثم يكون اغريضاً ثم بلحاً ثم زهواً ثم بسراً ثم رطباً ثم تمراً . وقال الموفق: إن ما كان من الثمرة يتغير لونه عند صلاحه كثمرة النخل والعنب الأسود فبدو صلاحه بذلك وإن كان مما لا يتلون كالتفاح فبأن يحلو ، وقال أصحاب الشافعى : بلوغه أن يتناهى عظمه وما قلنا أشبه بصلاحه مما قالوه فإن بدو صلاح الشىء ابتداؤه وتناهى عظمه آخر صلاحه، وماقلنا هو قول مالك والشافعى وكثير من أهل العلم أو مقارب له ، وحكى ابن عابدين عن ابن الهمام أن بدو الصلاح عندنا أن تؤمن العاهة والفساد ، وعند الشافعى هو ظهور النضج ، اه ملخصا من الأوجز. وذكر فيها سبعة أبحاث الأول بيعها أى الثمار بشرط التبقية ، الثانى بشرط القطع ، الثالث بيعها مطلقا لغير مالك الأصل، الرابع بيعها مع الأصل، الخامس بيعها بيد مالك الأصل ، السادس أن يبيعها بشرط القطع ثم يتركها حتى يبدو صلاحها ، والسابع بيعها بعد بدو الصلاح وفيه أيضاً اختلاف وأقوال .

(باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها)

قال الحافظ : هذه الترجمة مأخوذة لبيان حكم بيع الأصول والتى قبلها لحكم بيع الثمار ، اه . قلت : يشكل عليه أن هذا الغرض سيأتى قريباً فى باب بيع النخل بأصله ، وتعقب العينى كلام الحافظ بوجه آخر فقال بعد ذكر كلام الحافظ : هذا كلام فاسد غير صحيح بل كل من الترجمتين معقودة لبيع الثمار أما الترجمة الأولى

. . . .

فهى قوله باب فى بيع الثمار إلخ ، ولم يذكر فيه النخل ليشمل ثمار جميع الأشجار المثمرة ، وههنا ذكر النخل والمراد ثمرته وليس المراد عين النخل لأن بيع عين النخل لايحتاج أن يقيد ببدو الصلاح أو بعدمه ، ألا ترى فى الحديث يقول وعن النخل حتى تزهو ، والزهو صفة لثمره لاصفة عين النخل والتقدير عن ثمر النخل فافهم ، اه . قال القسطلانى : وأجاب الحافظ ابن حجر فى انتقاض الاعتراض بأنه قد فات العينى أنه ينقسم إلى بيع النخل دون الثمرة أو الثمرة دون النخل أوهما معاً ، ففى الأول: لايتقيد بصلاح الثمرة دون الأخيرين ، اه . ووافق السندى العينى إذ قال : الظاهر أن مراده بيع ثمر النخل وأفرده لموافقة الحديث الذى ذكره ، وأفرد فى الحديث إهتماماً بشأنه لأن غالب ثمراتهم كان ثمر النخل ، وعلى هذا فقوله فى الحديث أى عن بيع ثمره من عطف الخاص على العام ، اه . قلت : ويبقى على جواب الحافظ الإيراد الذى ذكرته من تكرار الترجمة بالآتية ولم يتعرض لذلك الشراح ويمكن التفصى عنه بأن المراد بالأصول ههنا الأشجار ، والمراد بالأصل فى الترجمة الآتية الأرض لكن فيه أن القسطلانى أنكر أن يكون المراد بالأصل هناك الأرض كما سيأتى .

قوله (كتبت أنا إلخ) هكذا فى النسخ الهندية وليس هذا الكلام فى نسخ الشروح لافى المتون ولافى الشروح ، وكتب مولانا محمد حسن المكى رحمه الله تعالى يعنى أنى كتبت عن معلى أحاديث إلا أنى لم أكتب عنه هذا الحديث بل كتبته عن قرينى على بن الهيثم ، اه . والمعنى واضح أن معلى من مشايخ البخارى لكنه لم يسمع عنه هذا الحديث بل أخذ عنه بالواسطة .

(باب إذا باع الثمار إلخ)

قال الحافظ : جنح البخارى فى هذه الترجمة إلى صحة البيع وإن لم يبد صلاحها

. . . .

لكنه جعله قبل الصلاح من ضمان البائع ، ومقتضاه أنه إذا لم يفسد فالبيع صحيح وهو فى ذلك متابع للزهرى كما أورده عنه فى آخر البـــاب ، اه . وكتب شيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهار نفورى نور الله مرقده فى هامش البخارى قوله أرأيت إن منع الله الثمرة إلخ فيه الترجمة لأن الثمرة إذا أصابتها عاهة ولم يقبضها المشترى تكون من ضمان البائع فإذا قبضها فهو من مال المشترى ، وبه قال جمهور السلف والثورى وأبو حنيفة والشافعى فى الجديد وغيرهم ، هذا ما قاله العينى ، وقال ابن حجر : واستدل بهذا على وضع الجوائح فى الثمر يشترى بعد بدو صلاحه ثم تصيبه جائحة فقال مالك : يضع عنه الثلث ، وقال أحمد وأبو عبيد يضع الجميع ، وقال الشافعى والكوفيون لا يرجع على البائع بشىء وقالوا إنما ورد وضع الجائحة فيما إذا بيعت الثمرة قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع فيحمل مطلق الحديث فى رواية جابر على ما قيد به فى حديث أنس ، واستدل الطحاوى بحديث أبى سعيد أصيب رجل فى ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال النبى ﷺ تصدقوا عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال : خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك ، أخرجه مسلم وأصحاب السنن ، قال فلما لم يبطل دين الغرماء بذهاب الثمار وفيهم باعتها ولم يؤخذ الثمن منهم دل على أن الأمر بوضع الجوائح ليس على عمومه ، والله أعلم ، اه . قلت : وبسط الكلام على ذلك أيضا فى الأوجز فى باب الجائحة فى بيع الثمـــار والزرع ، وذكر فيه أربعة أبحاث فى ذلك ، الأول : فى المراد بالجائحة ، الثانى هل يؤثر الجائحة فى البيع أم لا ؟ قال الموفق : ما يهلكه الجائحة من الثمار من ضمان البائع ، وبه قال أكثر أهل المدينة ومنهم مالك وبه قال الشافعى فى القديم ، وقال أبو حنيفة والشافعى فى الجديد هو من ضمان المشترى ، والثالث فى مقدار الجائحة المؤثرة ، والرابع فى المبيعات التى تؤثر فيها الجائحة .

قوله (أرأيت إن منع الله إلخ) قال الحافظ : هكذا صرح مالك برفع هذه

. . . .
.

الجملة ، وتابعه محمدبن‌عباد عن الدراوردي‌عن حميدمقتصراً على هذه الجملة الأخيرة ، وجزم‌الدارقطني وغير واحد من‌الحفاظ بأنه أخطأ فيه ، وبذلك جزم ابن أبي‌حاتم في العلل عن أبيه وأبي زرعة إلى آخر مابسطه الحافظ ، ولخص كلامه القسطلاني إذ قال: اختلف في هذه الجملة هل‌هي‌مرفوعه أوموقوفة؟ فصرح مالك رحمه‌الله بالرفع، وتابعه محمد بن عباد عن الدراوردي عن حميد ، وقال الدارقطني خالف مالكا جماعة منهم ابن المبارك وهشيم ومروان بن معاوية ويزيد بن هارون فقالوا : فيه قال‌أنس أرأيت إن منع الله الثمرة قال الحافظ ابن حجر : وليس في جميع ماتقدم مايمنع أن يكون التفسير مرفوعا لأن مع الذي رفعه زيادة علم على ماعند الذي وقفه وليس في رواية الذي وقفه ما ينفي قول من رفعه ، اه . وبسط الكلام على ذلك العيني أيضا .

(باب شراء الطعام إلى أجل)

قال العيني : تقدم حديث الباب في باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة ، اه . قلت : هوكذلك،وتقدم أيضا في باب شرى الإمام الجوائح بنفسه ، وتقدم فيه كلام‌الشيخ على حديث الباب في هذا الباب دون الأول .

(باب إذا أراد بيع تمر إلخ)

قال الحافظ : أي مايصنع ليسلم من الربا ، اه . وقال العيني : أي إذا أراد بيع تمر بتمر خير من تمره وكلاهما بالتاء المثناة من فوق وسكون‌الميم ، وجواب إذا محذوف تقديره ماذا يصنع حتى يسلم من الربا ، قال‌ابن‌عبد البر ذكر أبي‌هريرة لايوجد في هذا الحديث إلا لعبد المجيد ، وقد رواه قتادة عن سعيد بن المسيب عن أبي‌سعيد وحده ، وكذلك‌رواه جماعة من‌أصحاب‌أبي سعيد عنه ، اه . وقوله استعمل

. . . .

رجلا قيل هو سواد بن غزية ، وقيل مالك بن صعصعة ذكره الخطيب قاله العيني تبعا للكرماني إذ ذكرهما بلفظ قيل ، وقال الحافظ : أخرجه أبو عوانة والدارقطني من طريق الدراوردي عن عبد المجيد فسماه سواد بن غزية بفتح السين المهملة وتخفيف الواو في آخره دال مهملة ، وغزيه بغين معجمة وزاى وتحتانية ثقيلة بوزن عطية ، وسيأتى ذكر ذلك في المغازى فى غزوة خيبر ، اه .ولم يتعرض الحافظ رحمه الله لذكر مالك وتبعه القسطلانى فى ذكر سواد فقط .

(باب من باع نخلا قد أبرت إلخ)

قال الحافظ : قوله أو بإجارة أى أخذ شيئا مما ذكر بإجارة ، قال الكرمانى قوله أو بإجارة فإن قلت علام عطف؟ قلت : على باع بتقدير فعل مقدر وهو نحو أخذ بإجارة ، اه . قال الحافظ : وقوله أبرت بضم الهمزة وكسر الموحدة مخففاً على المشهور ومشدداً و الراء مفتوحة يقال أبرت النخل آبره أبراً بوزن أكلت الشيء آكله أكلا ، ويقال أبرته بالتشديد أؤبره تأبيراً والتأبير التشقيق والتلقيح ومعناه شق طلع النخلة الأنثى ليذر فيه شيء من طلع النخلة الذكر ، والحكم مستمر بمجرد التشقيق ولو لم يضع فيه شيئاً ، وروى مسلم من حديث طلحة قال : مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤس النخل فقال : ما يصنع هؤلاء؟ قالوا : يلقحونه يجعلون الذكر فى الأنثى فيلقح ، الحديث ، وضبطه السندى بضم الهمزة وتشديد الموحدة ، قال العيني : وإبار كل ثمر بحسبه وبما جرت عادتهم فيه بما يثبت ثمره ويعقده ، وقد يعبر بالتأبير عن ظهور الثمرة وعن انعقادها وإن يفعل فيها شيء ، اه . وفى الأوجز قال الموفق : أصل الإبار عند أهل العلم التلقيح ، وقال ابن عبد البر إلا أنه لا يكون حتى يتشقق الطلع وتظهر الثمرة فعبر به عن ظهور الثمرة للزومه منه والحكم متعلق بالظهور دون نفس التلقيح بغير اختلاف بين العلماء ، قال القاضى : قد يتشقق الطلع بنفسه

. . . .

فيظهر وقد يشقه الصعاد فيظهر وأيهما كان فهو التأبير المراد ههنا ، وفى المحلى العادة تأبير البعض والباقى ينشق بنفسه وهبت(*) ريح الذكور إليه ، وقد لايؤبر شىء وينشق الكل ، اه ما فى الأوجز . وقال العينى : فإن قلت الترجمة ثلاثة أجزاء ، الأول : بيع النخل المؤبرة ، والثانى: بيع الأرض المزروعة ، والثالث:الإجارة ، فأين مطابقة الحديث لهذه الأجزاء؟ قلت : قوله نخل بيعت قد أبرت مطابق للجزء الأول ، وقوله والحرث هو الزرع مطابق للجزء الثانى فالزرع للبائع إذا باع الأرض المزروعة ويفهم منه أنه إذا آجر أرضه وفيها زرع فالزرع له ، وإن كانت الإجارة فاسدة عندنا فى ظاهر الرواية وهذا مطابق للجزء الثالث ، ولم أر أحداً من الشراح قد تنبه لهذا مع دعوى بعضهم الدعاوى العريضة فى هذا الفن ، اه . قلت : وذكر فى الأوجز فى الحديث سبعة أبحاث،الأول ما قال الموفق : إن البيع متى وقع على نخل مثمرة مؤبرة ولم يشترط الثمرة فهى للبائع وإن كانت غيرمؤبرة فهى للمشترى ، وبهذا قال مالك والشافعى ، وقال ابن أبى ليلى هى للمشترى فى الحالين لأنها متصلة بالأصل اتصال خلقة فكانت تابعة له كالأغصان ، وقال أبو حنيفة والأوزاعى : هى للبائع فى الحالين لأن هذا نماء له حد فلم يتبع أصله فى البيع كالزرع فى الأرض ، الثانى متى اشترطها أحد المتبايعين فهى له مؤبرة كانت أو غير مؤبرة ، وقال مالك رحمه الله إن اشترطها المشترى بعد التأبير جاز وإن اشترطها البائع قبل التأبير لم يجز ، الثالث ما فى المنتقى : إذا اشترطها المبتاع فيكون له حينئذ بمقتضى الشرط ولا نعلم فى جواز ذلك خلافا إذا ابتاعها بغير الطعام والشراب ، فإن ابتاعها بطعام أو شراب فالمشهور فى المذهب أن ذلك لا يجوز أبرت الثمرة أو لم تؤبر إلا أن يجدها قبل أن يفترق . الرابع ما فى المغنى : إن اشترط أحدهما جزء من الثمرة معلوما كان ذلك كاشتراطها جميعاً فى الجواز فى قول جمهور الفقهاء ، وقال ابن القاسم :

(*) كذا فى الأصل والظاهر وهبوب ١٢ ز .

. . . .

لايجوز اشتراط بعضها لأن الخبر إنما ورد باشتراط جميعها ، وعزا الباجى قول ابن القاسم إلى مالك رحمهما الله ، الخامس مافى المغنى أن الثمرة إذا بقيت للبائع فله تركها فى الشجر إلى أوان الجزاز ، وبه قال مالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة يلزمه قطعها وتفريغ النخل فيها ، والسادس: ماقال العينى استدل بالحديث على أن المؤبر يخالف فى الحكم غير المؤبر ، وقالت الشافعية: لو باع نخلة بعضها مؤبر وبعضها غير مؤبر فالجميع ، للبائع ونص أحمد على أن الذى يؤبر للبائع والذى لم يؤبر للمشترى ، وجعلت المالكية الحكم للأغلب ، وفيه روايات أخر عن المالكية ، السابع : ما قال العينى استدل به الطحاوى على جواز بيع الثمرة على رءوس النخل قبل بدو صلاحها لأنه ﷺ جعل فيه ثمر النخل للبائع عند عدم اشتراط المشترى فإذا اشترط المشترى ذلك يكون له ويكون المشترى مشتريا لها أيضاً ، اه ملخصاً من الأوجز. وبسط فيه الكلام على هذه الأبحاث وعلى الدلائل أيضاً ، وهذا البحث السابع يوافق رأى البخارى كما تقدم قريباً فى باب إذا باع الثمار إلخ، وكتب الشيخ فى الكوكب فى باب كراهية بيع الثمرة قبل أن يبدو صلاحها هذا إذا كان مقصوده الثمرة الصالحة، وأما إذا قصد غير الصالحة كما هو الآن أى وقت البيع فلا كراهة إلا أنه ليس له أن يتركه على الشجر وذلك لأن المشترى لعله قصد به منفعة غير الأكل ، وقوله : كرهوا بيع الثمار إلخ أى إذا كان المبيع هى الثمار لا كما هو الآن وإن كان المبيع هو الذى ليس بصالح لأكل الأناسى وقصده المشترى كذلك فلا كراهة حينئذ إلا أنه يؤمر بجذاذه الآن ولا يأباه لفظ الحديث بل فيه إشارة إلى ذلك إذ المنهى بيع العنب والحب وأنه لم يبع الحب ولا العنب وإنما باع غيرهما ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التفصيل المذكور صرح به محمد فى موطأه إذ قال لاينبغى أن يبلغ شيء من الثمار على أن يترك فى النخل حتى يبلغ إلا أن يحمر أو يصفر أو يبلغ بعضه فإذا كان كذلك فلابأس ببيعه على أن يترك حتى يبلغ ، فإذا لم يحمر أولم يصفر أو كان أخضر أو كان كفرى فلا خير فى شرائه على أن يترك حتى يبلغ ، ولابأس بشرائه على أن يقطع

. . . .

وكذلك بلغنا عن الحسن البصرى أنه قال : لابأس ببيع الكفرى على أن يقطع وبهذا نأخذ ، اهـ .

قوله (قال لى إبراهيم الخ) قال القسطلانى : أى على سبيل المذاكرة ، قال المزى: إبراهيم هو ابن المنذر، وهشام هو ابن سليمان المخزومى ،قال لأن ابن المنذر لم يسمع من هشام بن يوسف، وقال الحافظ ابن حجر فى المقدمة : ويحتمل أن يكون إبراهيم هو ابن موسى الرازى، وهشام هو ابن يوسف الصنعانى ، وجزم به فى الشرح وقال البرماوى كالكرمانى وغيره هو إبراهيم بن موسى الفراء الرازى الصغير ، وهشام هو ابن يوسف الصنعانى ، اهـ . وقال العينى: إبراهيم هو ابن يوسف بن يزيد بن زاذان الفراء هكذا نسبه فى التلويح ، وقال بعضهم : إبراهيم بن موسى الرازى، وقال المزى إبراهيم بن المنذر، وهشام هو ابن يوسف أبو عبد الرحمن، وقال المزى هشام هذا هو ابن سليمان بن عكرمة بن خالد بن العاص القرشى المخزومى إن شاء الله ، اهـ .

(باب بيع الزرع بالطعام كيلا)

قال الحافظ : قال ابن بطال : أجمع العلماء على أنه لايجوز بيع الزرع قبل أن يقطع بالطعام لأنه بيع مجهول بمعلوم ، وأما بيع رطب ذلك بيابسه بعد القطع وإمكان المماثلة فالجمهور لايجيزون بيع شيء من ذلك بجنسه لامتفاضلا ولامتماثلا، قال الحافظ : وقد تقدم البحث فى ذلك قبل أبواب ، واحتج الطحاوى لأبى حنيفة فى جواز بيع الزرع الرطب بالحب اليابس بأنهم أجمعوا على جواز بيع الرطب بالرطب مثلا بمثل مع أن رطوبة أحدهما ليست كرطوبة الآخر بل تختلف اختلافا متباينا ، وتعقب بأنه قياس فى مقابلة النص وبأن الرطب بالرطب وإن تفاوت لكنه نقصان يسير فعفى عنه لقلته بخلاف الرطب بالتمر فإن تفاوته تفاوت كثير ، اهـ . قلت: تقدم البسط فى ذلك فى باب بيع المزابنة، وتقدم هناك ما استدل به الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى بأنهما جنس واحد فيجوز متساوياً أوهما جنسان فيجوز كيف شئتم .

. . . .

(باب بيع النخل بأصله)

هذه الترجمة بظاهرها مكررة لما تقدم قريباً باب بيع النخل قبل أن يدو صلاحها لاسيما على رأى الحافظ رحمه الله تعالى فإنه حمل الترجمة المذكورة قبل على بيع الأصول ، ولم يتعرض أحد من الشراح للتكرار ، ويمكن التفصي عند هذا العبد الضعيف بحمل الأولى على الأشجار ، وحمل هذه الترجمة على الأرض لكن فيه أن أكثر الشراح حملوا هذه الترجمة أيضاً على الأشجار ، قال الكرمانى : فإن قلت ما أصل النخلة أهو الأرض أم لا ؟ قلت : الإضافة بيانية نحو شجر الأراك أى أصل هو النخلة، وقال العينى : أى باب بيع ثمر النخل بأصله أى بأصل النخل . اه . وقال القسطلانى: ليس المراد أرضها فالإضافة بيانية ، اه . ولا يراد على رأى العينى ومن وافقه فإنه حمل الترجمة الأولى على الثمار كما تقدم .

(باب بيع المخاضرة)

كتب مولانا الشيخ محمد حسن المكى أى البيع قبل بدو الصلاح ، وقال الحافظ: بالخاء والضاد المعجمتين وهى مفاعلة من الخضرة والمراد بيع الثمار والحبوب قبل أن يدو صلاحها ، اه . قال العينى : زعم الإسماعيلى أن فى بعض الروايات والمخاضرة بيع الثمار قبل أن تطعم وبيع الزرع قبل أن يشتد ويفرك منه . وقال ابن بطال: أجمعوا على أنه لا يجوز بيع الزرع(*) أخضر إلا الفصيل للدواب ، وأجمعوا أنه يجوز بيع البقول إذا قلعت من الأرض وأحاط المشترى بها علماً ، قال ومن بيع المخاضرة شراؤها مغيبة فى الأرض كالفجل والكراث والبصل واللفت وشبهه ، وأجاز شراءها مالك ، وقال : إذا استقل ورقه وأمن ، والأمان عنده أن يكون ما يقطع منه

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

ليس بفساد ، وقال أبو حنيفة : بيع اللفت فى الأرض جائز وهو بالخيار إذارآه ، وقال الشافعى: لايجوز بيع مالايرى وهوعندى بيع الغرر ، وفى التوضيح اختلفوا فى بيع القثاء والبطيخ ومايأتى بطناً بعد بطن فقال مالك : يجوز بيعه إذا بدا صلاحه ويكون للمشترى ماينبت حتى ينقطع ثمره لأن وقته معروف عند الناس ، وقال أبو حنيفة والشافعى: لايجوز بيع بطن منه إلا بعد طيبه كالبطن الأول وهو عندهم من بيع مالم يخلق ، وجعله مالك رحمه الله كالثمرة إذا بدا صلاحها جازما بدا صلاحه ومالم يبد لحاجتهم إلى ذلك ولو منعوا منهم لأضرهم لأن مايدعوا إليه الضرورة يجوز فيه بعض الغرر ، ألا يرى أن الظئر يكرى لأجل لبنها الذى لم يخلق ولم يوجد إلا أوله ولايدرى كم يشرب الصبى منه ، وقد جرت العادة فى الأغلب إذا كان الأصل سليما من الآفات أن تتابع بطونها وتتلاحق ، وعدم مشاهدته لاتدل على بطلان بيعه بدليل بيع الجوز واللوز فى قشورهما ، اه مختصراً . وقال الموفق : لايجوز بيع الزرع الأخضر فى الأرض إلا بشرط القطع فى الحال كما ذكرناه فى الثمرة على الأصول، قال ابن المنذر لاأعلم أحداً يعدل عن القول به وهو قول مالك وأهل المدينة وأهل البصرة وأصحاب الحديث وأصحاب الرأى ، ولايجوز بيع القثاء والخيار وما أشبهه إلا لقطة لقطة ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك يجوز بيع الجميع لأن ذلك يشق تمييزه فجعل مالم يظهر تبعاً لما ظهر ، ولنا أنها ثمرة لم تخلق فلم يجز بيعها والحاجة تندفع ببيع أصوله ولايجوز ما المقصود منه مستور فى الأرض كالجزر والبصل والثوم وهـــذا قول الشافعى وأصحاب الرأى، وأباحه مالك والأوزاعى وإسحاق لأن الحاجة داعية إليه فأشبه بيع مالم يبد صلاحه تبعاً لما بدا ، ولنا أنه بيع مجهول لم يره ولم يوصف فأشبه بيع الحمل لأن النبى ﷺ نهى عن بيع الغرر وهذا غرر ، اه ملخصاً .

. . . .

قوله (عن المحاقلة) قال أبو عبيد : هو بيع الطعام فى سنبله بالبر مأخوذ من الحقل ، وقال الليث : الحقل الزرع إذا تشعب من قبل أن يغلظ سوقه والمنهى عنه بيع الزرع قبل إدراكه ، وقيل : بيع الثمرة قبل بدو صلاحها ، وقيل : بيع مافى رءوس النخل بالتمر ، وعن مالك رحمه الله هو كراء الأرض بالحنطة أو بكيل طعام أو إدام ، والمشهور أن المحاقلة كراء الأرض ببعض ماتنبت كذا فى الفتح ، وفى الأوجز المحاقلة بالميم والقاف مفاعلة من الحقل وهو الحرث ، وقال بعض اللغويين اسم للزرع فى الأرض وللأرض التى يزرع فيها ، وفى الشرح الكبير لايجوز بيع المحاقلة وهو بيع الحب فى سنبله بجنسه ، وقال محمد فى الموطأ المحاقلة اشتراء الحب فى السنبل بالحنطة كيلا لايدرى أيهما أكثر ، اهـ . وأخرج مالك فى موطأه عن ابن المسيب أن النبى ﷺ نهى عن المزابنة والمحاقلة ، والمزابنة اشتراء الثمر بالتمر ، والمحاقلة اشتراء الزرع بالحنطة واستكراء الأرض بالحنطة ، قال الباجى : يريد أنهما نوعان من المحاقلة وأن اسم المحاقلة واقع على كل واحد منهما ، اهـ . وقال السندى المحاقلة بضم الميم وفتح الحاء المهملة وبعد الألف قاف من الحقل جمع حقلة وهى الساحة الطيبة التى لا بناء فيها ولا شجر وهى بيع الحنطة فى سنبلها بكيل معلوم من الحنطة الخالصة ، والمعنى فيه عدم العلم بالمماثلة وأن المقصود من المبيع مستور بما ليس من صلاحه ، اهـ .

(باب بيع الجمار وأكله)

قال الحافظ : بضم الجيم وتشديد الميم هو قلب النخلة وهو معروف ذكر فى حديث ابن عمر المتقدم فى كتاب العلم وليس فيه ذكر البيع لكن الأكل منه يقتضى جواز بيعه قاله ابن المنير ، ويحتمل أن يكون أشار إلى أنه لم يجد حديثاً على شرطه يدل على بيع الجمار ، وقال ابن بطال بيع الجمار وأكله من المباحات

. . . .

بلا خلاف ، وكل ما انتفع به للأكل فبيعه جائز ، قال الحافظ : وفائدة الترجمة دفع توهم المنع من ذلك لأنه قد يظن إفساداً أو إضاعة وليس كذلك ، اه . وقال الكرمانى: الجمار شحم النخل ، فإن قلت : ما الذى يدل على بيع الجمار ؟ قلت جواز أكله ، ولعل الحديث مختصر مما فيه ذلك ، أو غرضه الإشارة إلى أنه لم يجد حديثاً يدل عليه بشرطه ، اه . وقال العينى الجمار قلب النخلة ، ويقال شحمها ، وللترجمة جزآن أحدهما بيع الجمار والآخر أكله ، وليس فى الحديث إلا الأكل ؛ وقال بعد ذكر قول الكرمانى : الجواب الأول أوجه من الآخرين ، ثم ذكر قول الحافظ فى فائدة الترجمة ثم تعقب عليه بقوله المقصود من الترجمة أن يدل على شىء فى الحديث الذى يورده فى بابها ، وهذا الذى قاله أجنبى من ذلك وليس بشىء على مالايخفى ،اه . قلت : والأوجه عندى ماقاله الحافظ كما لايخفى ، فإن غرض الترجمة غير الترجمة والذى يحتاج إلى ما فى الحديث هى الترجمة لاغرضها .

(باب من أجرى أمر الأمصار الخ)

قال القسطلانى: قوله «وسننهم» بضم المهملة وفتح النون الأولى مخففة ، ا ه . قال الكرمانى : عطف على مايتعارفون أى وعلى طريقتهم الثابتة على حسب مقاصدهم وعاداتهم المشهورة ، يعنى باب من أجرى أمر أهل الأمصار على حسب عرفهم وقصودهم(*) وعوائدهم ، ا ه . قال الحافظ قال ابن المنير وغيره : مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف وأنه يقضى به على ظواهر الألفاظ ، ولو أن رجلا وكل رجلا فى بيع سلعة فباعها بغير النقد الذى عرف الناس لم يجز ، وكذا لو باع موزوناً أو مكيلا بغير الكيل أو الوزن المعتاد ، وذكر القاضى حسين من الشافعية : أن الرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمسة التى يبنى عليها الفقه :

(*) هكذا فى الأصل ١٢ ز

. . . .

فمنها الرجوع إلى العرف فى معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية كصغر ضبة الفضة وكبرها ، وغالب الكثافة فى اللحية ونادرها إلى غير ذلك ، ومنها الرجوع إلى المقادير كالحيض والطهر وأكثر مدة الحمل وسن الإياس إلى آخر مابسطه ، اه . وقال العينى : قوله على مايتعارفون بينهم أى على عرفهم وعوائدهم فى أبواب البيوع والإجارات والمكيال ، وفى بعض النسخ والكيل والوزن مثلا بمثل كل شىء لم ينص عليه الشارع أنه كيلى أو وزنى يعمل فى ذلك على مايتعارفه أهل تلك البلدة ، مثلا الأرز فإنه لم يأت فيه نص من الشارع أنه كيلى أو وزنى فيعتبر فى عادة أهل كل بلدة على مابينهم من العرف فيه ، فإنه فى البلاد المصرية يكال وفى البلاد الشامية يوزن ، ونحو ذلك من الأشياء لأن الرجوع إلى العرف جملة من القواعد الفقهية ، ا هـ . والمراد فيما لم يأت فيه نص من الشارع .

قوله (وقال شريح) بضم المعجمة وإهمال الحاء ـ ابن الحارث الكندى القاضى فى عهد عمر رضى الله عنه ، كذا فى الكرمانى (للغزالين) بالغين المعجمة والزاى المشددة ـ البياعين للمغزولات (سنتكم) أى عادتكم (بينكم) قال الحافظ أى جائزة هذا على أن يقرأ سنتكم بالرفع ، ويحتمل أن يقرأ بالنصب على حذف فعل أى الزموا ، وهذا وصله سعيد بن منصور من طريق ابن سيرين أن ناساً من الغزالين اختصموا إلى شريح فى شىء كان بينهم فقالوا إن سنتنا بيننا كذا وكذا ، فقال سنتكم بينكم ، ا هـ . قال القسطلانى تبعاً للحافظ : وقع فى بعض النسخ ههنا زيادة فى غير رواية أبى ذر ربحا ـ بكسر الراء وسكون الموحدة وبحاء مهملة ، قال الحافظ ابن حجر وغيره هى زيادة لامعنى لها ههنا ، وإنما محلها آخر الأثر الذى بعده ، ا هـ . قلت : لايوجد هذا اللفظ فى النسخ الهندية ولا فى الفتح والقسطلانى ، وهو موجود فى متن الكرمانى والعينى ولم يتعرض له الكرمانى ، وقال العينى :

. . . .

هكذا فى بعض النسخ ولكنه غـــير صحيح ، لأن هذه اللفظة ههنا لافائدة لها ولامعنى يطابق الأثر ، اهـ .

قوله (قال عبدالوهاب) بن عبد المجيد الثقفى مما وصله ابن أبى شيبة عنه (عن أيوب) السختيانى (عن محمد) هو ابن سيرين (لابأس) أن تباع (العشرة بأحد عشر) ويجوز نصب عشرة بتقدير «بع» قاله القسطلانى ، قال الكرمانى العشرة بالرفع والنصب أى إذا كان عرف البلد المشترى بعشرة دراهم يبتاع بأحد عشر درهما فيبيعه على ذلك العرف فلابأس به ، اهـ . وقريب منه مافى تقرير المكى إذ قال : قوله لابأس كان العرف هناك أن المشترى بعشرة إذا يباع مرابحة يباع بإحدى عشرة ، فإذا قال المشترى بعتكه مرابحة على عشرة ولم يبين الربح كان الثمن إحدى عشرة ، فقال ابن سيرين لابأس به ولاحاجة إلى بيان قدر الربح لأن العرف يرفع جهالته ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله لابأس بالعشرة إلخ يعنى اكركسى مشترى راكفت كه اين جامه راخريدم بنود روبيه وهنوزمى‌فروشم بربح ده يازده‌وزائد بيان نه كردبس مشترى كرفته بس لازم مى شدبر مشترى صدروبيه واكر بائع آن جامه رابيك روبيه سفيد كرده بود يابيك روبيه رنك داده بود ومشترى رامعلوم بودبس لازم شود بر مشترى يك روبيه ديكر اكرجه دروقت عقد يادنه كرده بودجرا كه باين‌عرف جارى است ، اهـ . وقال الحافظ : أى لابأس أن يبيع ما اشتراه بمائة دينارمثلا كل عشرة بأحد عشر فيكون رأس المال عشرة والربح ديناراً ، وقال العينى مطابقته للترجمة من حيث أن عرف البلد أن المشترى بعشرة دراهم يباع بأحد عشرفباعه المشترى على ذلك العرف لم يكن به بأس ، اهـ . وقال القسطلانى ظاهره أن ربح العشرة أحدعشرفتكون الجملة أحدا وعشرين لكن العرف فيه أن للعشرة دنانير مثـــلا ديناراً واحداً فيقضى بالعرف على ظاهر اللفظ ، اهـ . قال العينى : قال ابن بطال اختلف العلماء فى ذلك فأجازه قوم وكرهه

. . . .

آخرون ، وممن كرهه ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وغيرهما ، وبه قال أحمد وإسحاق ، قال أحمد البيع مردود ، وأجازه ابن المسيب والنخعي ، وهو قول مالك والثوري والأوزاعي ، وحجة من كرهه أنه بيع مجهول ، وحجة من أجازه أن الثمن معلوم والربح معلوم ، وأصل هذا الباب بيع الصبرة كل قفيز بدرهم ، ولا يعلم مقدارها من الطعام فأجازه قوم وأباه آخرون ، ومنهم من قال لا يجوز إلا القفيز الواحد ، اهـ . قال الحافظ : قال ابن بطال أصل هذا الباب بيع الصبرة كل قفيز بدرهم من غير أن يعلم مقدار الصبرة ، قال الحافظ : وفي كون هذا الفرع هو المراد من أثر ابن سيرين نظر لا يخفى ، اهـ . وفي القسطلاني أصل هذا الباب بيع الصبرة على أن كل قفيز بدرهم أي بأن يقول بعتك هذه الصبرة كل قفيز بدرهم ، فيصح البيع عند الشافعية والمالكية والحنابلة وأبي يوسف ومحمد في الكل ، لأن المبيع معلوم بالإشارة إلى المشار إليه فلا يضر الجهل ، وقال أبو حنيفة يصح في واحد فقط ، ولو قال اشتريت بمأة وقد بعتك بمائتين وربح درهم لكل عشرة جاز ، وكأنه قال بعتكه بمأة وعشرين ويسمى ببيع المرابحة ، اهـ . وفي الأوجز : المرابحة مصدر رابح ، قال الدردير هو بيع السلعة بالثمن الذي اشتراها به وزيادة ربح معلوم لها ، وقال الموفق : هو البيع برأس المال وربح معلوم ، ويشترط علمهما برأس المال فيقول رأس مالي فيه أو هو علي بمائة وبعتك بها وربح عشرة ، فهذا جائز لا خلاف في صحته ، ولا نعلم فيه عند أحد كراهته ، وإن قال بعتك برأس مالي فيه وهو مائة ، وأربح في كل عشرة درهما أو قال ده يازده اوده دوازده فقد كرهه أحمد ، وقد رويت كراهته عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما وغيرهما ، وقال إسحاق: لا يجوز لأن الثمن مجهول حال العقد فلم يجز كما لو باعه بما يخرج به في الحساب، ورخص فيه ابن المسيب وابن سيرين والثوري والشافعي وأصحاب الرأي لأن رأس المال معلوم والربح معلوم ، فأشبه ما لو قال وربح عشرة دراهم ، ووجه

. . . .

الكراهة أن ابن عمر وابن عباس كرهاه ، ولم نعلم لهما فى الصحابة مخالفاً ، ولأن فيه نوع جهالة والتحرز عنها أولى ، وهذه كراهة تنزيه والبيع صحيح لما ذكرناه ، وماحكاه الموفق من مذهب أحمد مخالف لما تقدم عن العينى ، والموفق صاحب المذهب فقوله أوجه ، (ويأخذ) البائع (للنفقة) أى لأجل النفقة على المبيع (ربحا) قال الحافظ : وقال مالك لايأخذ إلا فيما له تأثير فى السلعة كالصبغ والخياطة ، وأما أجرة السمسار والطى والشد فلا، قال فإن أربحه المشترى على مالا تأثير له جاز إذا رضى بذلك ، وقال الجمهور للبائع أن يحسب فى المرابحة جميع ماصرفه ، ويقول قام على بكذا ، اهـ . قلت : بسط فى الكلام فى تفصيل مذهب مالك فى الأوجز ، وفيه عن الدر المختار يضم البائع إلى رأس المال أجر القصاب والصبغ وحمل الطعام وأجرة السمسار وغيرها ، وضابطه كل مايزيد فى المبيع أو فى قيمته يضم ، واعتمد العينى وغيره عادة التجار بالضم ، ويقول قام على بكذا ولا يقول اشتريته لأنه كذب ، قال ابن عابدين : قوله وضابطه إلخ فإن الصبغ وأخواته يزيد فى عين المبيع ، والحمل والسوق يزيد فى قيمته لأنها تختلف باختلاف المكان، فتلحق أجرتها برأس المال وأورد أن السمسار لايزيد فى عين المبيع ولا فى قيمته ، وأجيب بأن له دخلا فى الأخذ بالأقل فيكون فى معنى الزيادة فى القيمة ، قال فى الفتح بعد ذكره : الضابط المذكور قال فى الإيضاح هذا المعنى ظاهر ولكن لايتمشى فى بعض المواضع ، والمعنى المعتمد عليه عادة التجار حتى يعم المواضع كلها ، اهـ . قلت : وبهذا المعنى يكون إيراد الإمام البخارى هذا الأثر فى الترجمة أوضح ، وقال الحافظ : وجه دخول هذا الأثر فى الترجمة الإشارة إلى أنه إذا كان فى عرف البلد أن المشترى بعشرة دراهم يباع بأحد عشر فباعه المشترى على ذلك العرف لم يكن به بأس ، اهـ . وبذلك قال العينى . والأوجه عندى ماقلت .

قوله (واكترى الحسن) إلخ الحسن هو البصرى ومرادش - بكسر الميم

وسكون الراء وبالمهملتين ، والدانق - بفتح النون وكسرها - كما فى الكرمانى ، وقال الحافظ - بالمهملة ونون خفيفة مفتوحة بعدها قاف - وزن سدس درهم ، والحمار الحمار بالنصب فيهما بفعل مضمر أى احضر أو اطلب، ويجوز الرفع أى المطلوب، وصله سعيد بن منصور ووجه دخوله فى الترجمة ظاهر من جهة أنه لم يشارطه اعتماداً على الأجرة المتقدمة وزاد بعد ذلك على طريق الفضل ، اهـ . وقال العينى : يعنى جاء الحسن مرة أخرى إلى عبد الله بن مرداس فقال الحمار الحمار بالتكرار بالنصب على المفعولية على تقدير هات الحمار، وبالرفع على الابتداء أى الحمار مطلوب ولم يشارطه يعنى الأجرة اعتماداً على الأجرة المتقدمة للعرف بذلك ، وزاد على الدانقين دانقا آخر على سبيل الفضل والكرم ، اهـ مختصراً . وفى تقرير المكى : قوله بنصف درهم لما جرى بينهم العرف فى المرة الأولى ، وزيادة الدانق إنما كانت لأنه زاد على المسافة الأولى فى هذه المرة ثلثها ، اهـ .

(باب بيع الشريك من شريكه)

قال الحافظ : قال ابن بطال هو جائز فى كل شىء مشاع ، وهو كبيعه من الأجنبى فإن باعه من الأجنبى فللشريك الشفعة ، وإن باعه من الشريك ارتفعت الشفعة ، وذكر فيه حديث جابر فى الشفعة ، وحاصل كلام ابن بطال مناسبة الحديث للترجمة، وقال غيره: معنى الترجمة حكم بيع الشريك من شريكه ، والمراد منه حض الشريك أن لا يبيع ما فيه الشفعة إلا من شريكه ، لأنه إن باعه لغيره كان للشريك أخذه بالشفعة قهراً ، وقيل وجه المناسبة أن الدار إذا كانت بين ثلاثة فباع أحدهم للآخر كان للثالث أن يأخذ بالشفعة ولو كان المشترى شريكاً ، وقيل ينبنى على الخلاف: هل الآخذ بالشفعة أخذ من المشترى أو من البائع ؟ فإن كان من المشترى فيكون شريكاً ، وإن كان من البائع فهو شريك شريكه ، وقيل : مراده أن الشفيع إن كان له الأخذ قهراً فللبائع إذا كان شريكه أن يبيع له ذلك بطريق الاختيار، بل

أولى ، اهـ . قلت : وما قال الحافظ من مسألة الدار بين الثلاثة خلافية بسطت فى المغنى إذ قال : إن كان المشترى شريكا فللشفيع الآخر أن يأخذ بقدر نصيبه ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى ، وحكى عن الحسن والشعبى والبتى لاشفعة للآخر لأنها تثبت لدفع ضرر الشريك الداخل ، وهذا شركته متقدمة فلا ضرر فى شرائه وحكى ابن الصباغ عن هؤلاء : أن الشفعة كلها لغير المشترى ، ولا شيء للمشترى فيها ، لأنها تستحق عليه فلا يستحقها على نفسه ، ولنا أنهما تساويا فى الشركة ، إلى آخر مابسطه الموفق ، وقال القسطلانى قال ابن المنير : أدخل فى الباب حديث الشفعة لأن الشريك يأخذ الشقص من المشترى قهراً بالثمن ، فأخذه له من شريكه مبايعة جائز قطعاً ، اهـ . وقال العينى : مطابقة الحديث للترجمة من حيث أن الشفعة لاتقوم إلا بالشفيع ، وهو إذا أخذ الدار المشتركة بينه وبين رجل حين باع مايخصه بالشفعة ، فكأنه اشتراه من شريكه ، فصدق عليه أنه بيع الشريك من الشريك ، اهـ . قلت : والأوجه عندى من هذه الوجوه ماذكره الحافظ أن غرض الترجمة الحض على بيع الشريك من شريكه ، لأنه إذا كان للشريك أن يأخذه قهراً فأولى أن يأخذه رضا ليكون أطيب لقلبه .

(باب بيع الأرض والدور إلخ)

قال الحافظ : ذكر فيه حديث جابر فى الشفعة أيضاً ، وسيأتى فى مكانه وذكر ههنا اختلاف الرواة فى قوله « كل مالم يقسم » إلى آخر مابسطه من اختلاف ألفاظ الرواة ، ولم يتعرض لغرض الترجمة . وقال العينى : قوله الدور بالهمز والواو كليهما وبالواو فقط جمع دار ، والعروض — بالضاد المعجمة — جمع عرض — بالفتح — وهو المتاع وقوله مشاعاً نصب على الحال ، وكان القياس أن يقال مشاعة ، لكن لما صار المشاع كالاسم وقطع النظر فيه عن الوصفية جاز تذكيره أو يكون باعتبار

المذكور أو باعتبار كل واحد منهما ، وأما بيع العروض مشاعا فأكثر العلماء على أنه لاشفعة فيها ، اه . قلت : بسط الكلام فى الأوجز فيما يقع فيه الشفعة ، وفيه قال الموفق : الشفعة تثبت على خلاف الأصل ، إذ هى انتزاع ملك المشترى بغير رضا منه ، لكن أثبتها الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت إلا بشروط أربعة ، وبسط فى الأوجز اختلاف الأئمة فى الشروط الأربعة ليس هذا محله ، ثم قال العينى : وإنما ذكر العروض فى الترجمة وليس لها ذكر فى الحديث تنبيهاً على الخلاف فيه على الإجمال فيوقف عليه من الخارج ، اه .

(باب إذا اشترى شيئاً لغيره إلخ)

قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لبيع الفضولى ، وقد مال البخارى فيها إلى الجواز ، اه . قلت : هذا مشكل فإن نص الترجمة أنها منعقدة لشراء الفضولى دون البيع ، وقال العينى : هذا باب يذكر فيه إذا اشترى أحد شيئاً لأجل غيره بطريق الفضول وأشار به البخارى إلى بيع الفضولى ، اه . وقال القسطلانى : أى إذا اشترى شيئاً لغيره يعنى بطريق الفضول فرضى ذلك الغير بذلك الشراء بعد وقوعه ، اه . ثم قال تبعاً للحافظ : موضع الترجمة من هذا الحديث قوله إنى استأجرت إلخ ، فإن فيه تصرف الرجل فى مال الأجير بغير إذنه ، فاستدل به المؤلف على جواز بيع الفضولى وشرائه ، وطريق الاستدلال به ينبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا ، والجمهور على خلافه لكن تقرر أن النبى ﷺ ساقه سياق المدح والثناء على فاعله ، وأقره على ذلك ، ولو كان لايجوز لبينه فبهذا التقرير يصح الاستدلال به لا بمجرد كونه شرع من قبلنا ، والقول بصحة بيع الفضولى هو مذهب المالكية ، وهو القول القديم للشافعى ، فينعقد موقوفا على إجازة المالك إن أجازه نفذ وإلا لغى ، والقول الجديد ببطلانه لأنه ليس بمالك ولاوكيل ولاولى ، ويجرى

القولان فيما لو اشترى لغيره بلا إذن بعين ماله ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : غرض الباب أن شرى الفضولى جائز كما هو مذهب صاحبيه خلافا لأبى حنيفة ، اه . قلت : لم أجد ذلك الاختلاف فى كتبنا بعد ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا ، نعم ذكروا الاختلاف فيما إذا وكل رجلا أن يشترى له رطلا من اللحم بدرهم فاشترى به رطلين فقالا كلا الرطلين للموكل ، وقال الإمام: الرطل بنصف درهم له ، وذكروا هذه المسألة أيضاً فى حديث حكيم بن حزام الآتى ذكره . قلت : والجملة أن ههنا مسألتين إحداهما بيع الفضولى ، والثانية شراء الفضولى ، ذكرهما شراح الحديث فى أحاديث عروة البارقى وحكيم بن حزام فى شرائهما أضحية النبي ﷺ ، قال شيخنا فى البذل فى حديث حكيم بن حزام : قال الخطابى هذا الحديث مما يحتج به أهل الرأى لأنهم يجيزون بيع مال زيد لعمرو بغير إذن منه وتوكيل فيه ، ويقف على إجازة المالك فإن أجاز صح إلا أنهم لم يجيزوا الشراء بغير إذنه ، وأجاز مالك الشراء والبيع معاً ، وكان الشافعى لا يجيز شيئا من ذلك لأنه غرر ، إلى آخر مافى البذل . وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى الحديث المذكور : يعلم بذلك جواز بيع الفضولى ، فإن النبي ﷺ لم يمنعه عن ارتكاب مثل ذلك فكان تقريرا منه ، وأما شرائه فيتبادر منه شراء الفضولى إلى آخر مابسطه ، وفيه: فتصرف حكيم فيه لم يكن إلا تصرف الفضولى بيعاً وشراء ، وجاز الفعلان بتقرير النبي ﷺ ، وأما توكيله فقد انتهى بشراء الشاة الأولى فكانت تصرفاته من بعد تصرفات الفضولى ، اه . وفى هامش الكوكب : وفى بيع الفضولى خلاف الشافعى كما فى الهداية ، وذكر ابن الهمام مالكا وأحمد مع الحنفية ، واستدل لهم بحديث الباب ، اه . وقال شيخنا فى البذل تحت قول النبي ﷺ « لاتبع ماليس عندك » : وفى معناه مال غيره بغير إذنه لأنه لا يدرى هل يجيز مالكه أم لا ، وبه قال الشافعى ، وقال جماعة يكون العقد موقوفا على إجازة

الحجـــة(١) ،

المالك ، وهو قول مالك وأصحاب أبى حنيفة وأحمد ، اه . وقال ابن رشد فى البداية : اختلفوا فى بيع الفضولى وشرائه فمنعه الشافعى فى الوجهين جميعا . وأجازه مالك فى الوجهين جميعاً ، وفرق أبو حنيفة بين البيع والشراء فقال : يجوز البيع ولا يجوز الشراء ، وعمدة المالكية حديث عروة البارقى فى الأضحية ، ووجه الاستدلال منه أن النبى ﷺ لم يأمره فى الشاة الثانية لا بالشراء ولا بالبيع ، فصار ذلك حجة على أبى حنيفة فى صحة الشراء للغير ، وعلى الشـــافعى فى الأمرين جميعاً ، اه . وقال الموفق بعد ما بسط الكلام فى خلاف الوكيل للموكل : من باع مال غيره بغير إذنه فالصحيح من المذهب أن البيع باطل ، وهو مذهب الشافعى ، وفيه رواية أخرى أنه صحيح ، ويقف على إجازة المالك ، فإن لم يجزه بطل ، وإن أجازه صح لحديث عروة البارقى ، ثم قال : وإن وكله أن يتزوج له امرأة فتزوج له غيرها أو تزوج له بغير إذنه ، فالعقد فاسد بكل حال فى إحدى الروايتين ، وهو مذهب الشافعى ، لأن من شرط صحة النكاح ذكر الزوج فإذا كان بغير إذنه لم يقع له ولا للوكيل ، لأن المقصود أعيان الزوجين بخلاف البيع فإنه يجوز أن يشترى له من غير تسمية المشترى له فافترقا ، والرواية الثانية : يصح النكاح ويقف على إجازة المتزوج له ، فإن أجازه صح ، وإلا بطل ، وهذا مذهب أبى حنيفة ، والقول فيه كالقول فى البيع على ما تقدم ، اه .

(١) قوله الحجة ، من هذه اللفظة يبتدأ كلام الشيخ قدس سره ، وهذه الكلمة متعلقة بما سبق ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : قوله حتى اشتريته فيه الترجمة ، لأن ذلك الأجير كان وضع فرقه عند البائع ، والوضع عند البائع قبض عند البخارى ، ولا حاجة إلى القبض الحقيقى كما أثبته فيما مر ، فلما دخل ذلك الفرق فى ملك الأجير واشترى المستأجر به بقراً وغيره ، وقصه النبى ﷺ ثبت أن شراء الفضولى جائز ، اه ١٢ .

نعم كان[١] كل ذلك تصرفا منه فى ملكه فلما أعطاه كان تفضلا منه ، وبر مبتدأ ، والله تعالى أعلم .

قوله (إن على الأرض إلخ) وكان ذلك على حسب علمه ، أو المراد بالأرض[٢]

---

(١) وهذا جواب عن الجمهور للحديث ، لأن القبض لم يتحقق عندهم ، قال الكرمانى : قوله فرق — بفتح الراء وسكونها — مكيال يسع ثلاثة آصع ، والذرة — بتخفيف الراء — حب معروف ، فإن قلت : هل فيه حجة على جواز بيع الفضولى ؟ قلت : لا ، إذ اختلفوا أن شرع من قبلنا حجة لنا أم لا ؟ وعلى الحجية فيحتمل أنه استأجره بفرق فى الذمة ، ولم يسلمه إليه بل عرضه عليه ، فلم يقبضه لرداءته ، فبقى على ملك المستأجر ، لأن ما فى الذمة لايتعين إلا بقبض صحيح ، ثم إن المستأجر تصرف فيه وهو ملكه ، وصح تصرفه سواء اعتده لنفسه أو للأجير ثم تبرع بما اجتمع منه على الأجير بتراضيهما ، قال الخطابى : إنما تطوع به صاحبه وتقرب به إلى الله تعالى ، ولذلك توسل به للخلاص ، ولم يكن يلزمه فى الحكم أن يعطيه أكثر من الفرق الذى استأجره عليه ، فلذلك حمد فعله ، اه . وأجاب الحافظ بنحو ما أجاب به الكرمانى بقوله : يحتمل أنه استأجره بفرق فى الذمة إلى آخر ما تقدم ، ولم يعزه إلى الكرمانى ، ولم يذكر قول الخطابى ، وتبعهما القسطلانى بدون العزو إليهما ، ثم قال : فالنتاج الذى حصل على ملك المستأجر تبرع به للأجير وغاية ذلك أنه أحسن القضاء فأعطاه حقه وزيادات كثيرة ، ولو كان الفرق تعين للأجير لكان تصرف المستأجر فيه تعديا ، ولا يتوسل إلى الله بالتعدى ، وإن كان مصلحة فى حق صاحب الحق ، وليس أحد فى حجر غيره حتى يبيع أملاكه ، ويزعم أن ذلك أحظى لصاحب الحق ، وإن كان أحظى فكل أحد أحق بنفسه وبماله من الناس أجمعين ، اه ١٢ .

(٢) وبذلك جزم القسطلانى إذ قال : قوله إن — بكسر الهمزة وسكون النون — نافية أى ما على الأرض أى هذه التى نحن فيها ، واستشكل بكون لوط كان معه كما قال تعالى « فآمن له لوط » ، وأجيب بأن المراد بالأرض التى وقع

هي هذه التي هم فيها ، فلا يعترض بلوط .

له فيها ماوقع ، ولم يكن معه لوط إذ ذاك ، اهـ . ثم قال العيني : قال ابن الجوزي: على هذا الحديث إشكال مازال يختلج فى صدرى ، وهو أن يقال: ما معنى توريته عليه الصلاة والسلام عن الزوجة بالأخت ، ومعلوم أن ذكرها بالزوجية كان أسلم لها لأنه إذا قال هذه أختى ، قال : زوجنيها ، وإذا قال امرأتى سكت ، هذا إن كان الملك يعمل بالشرع ، فأما إذا كان كما وصف من جوره فما يبالى إذا كانت زوجة أو أختا ، إلى أن وقع لى أن القوم كانوا على دين المجوس ، وفى دينهم أن الأخت إذا كانت زوجة كان أخوها الذى هو زوجها أحق بها من غيره ، فكأن الخليل عليه الصلاة والسلام أراد أن يستعصم من الجبار بذكر الشرع الذى يستعمله ، فإذا هو جبار لايراعى جانب دينه ، واعترض على هذا بأن الذى جاء على مذهب المجوس زرادشت ، وهو متأخر عن هذا الزمن ، فالجواب : أن لمذهب القوم أصلا قديما ادعاه زرادشت وزاد عليه خرافات آخر ، وقد كان نكاح الأخوات جائزا فى زمن آدم عليه السلام ، ويقال كانت حرمته على لسان موسى عليه السلام ، قال : ويدل على أن دين المجوس له أصل ما رواه أبو داود أن النبى صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر ، ومعلوم أن الجزية لاتؤخذ إلا ممن له كتاب أو شبهة كتاب ، ثم سألت عن هذا بعض علماء أهل الكتاب فقال : كان من مذهب القوم أن من له زوجة لايجوز له أن يتزوج إلا أن يهلك زوجها ، فلما علم إبراهيم عليه الصلاة والسلام هذا قال هى أختى ، كأنه قال إن كان الملك عادلا فخطبها منى أمكننى دفعه ، وإن كان ظالما تخلصت من القتل ، وقيل إن النفوس تأبى أن يتزوج الإنسان بامرأة وزوجها موجود ، فعدل عليه السلام عن قوله زوجتى ، لأنه يؤدى إلى قتله أو طرده عنها أو تكليفه لفراقها ، وقال القرطبي : قيل إن من سيرة هذا الجبار أنه لايغلب الأخ على أخته ولا يظلمه فيها ، وكان يغلب الزوج على زوجته ، اهـ . وقال القسطلانى : اختلف فى السبب الذى حمل إبراهيم

قوله (وأعطوها آجر) فيه الترجمة[1] حيث كانت آجرة للكافر مملوكة .
قوله (من وليدته) فيه[2] الترجمة .

على هذه التوصية مع أن ذلك الجبار كان يريد اغتصابها أختا كانت أو زوجة ، فقيل كان من دين ذلك الجبار أن لايتعرض إلا لذوات الأزواج ، أى فيقتلهم ، فأراد إبراهيم عليه السلام دفع أعظم الضررين بارتكاب أخفهما ، وذلك أن اغتصابه إياها واقع لامحالة ، لكن إن علم أن لها زوجا فى الحياة حملته الغيرة على قتله وإعدامه ، أو حبسه وإضراره ، بخلاف ما إذا علم أن لها أخا ، فإن الغيرة حينئذ تكون من قبل الأخ خاصة ، لامن قبل الجبار ، فلايبالى به ، وقيل : المراد إن علم أنك امرأتى ألزمنى بالطلاق ، اهـ . قلت : والأوجه عندى فى الجواب أن الرجل إن كان معه زوجته فلايرضى أبداً بأن يتمتع بزوجته أحد ، ولو كان ملكا ، فلابد من إهلاك الزوج للتمتع بزوجته ، وإن كان معه امرأة أخرى سوى الزوجة ، فلا يأنف من أن تكون فراش الملك ، بل طالما يفتخر بذلك ، فلا يحتاج إلى قتل الرجل ، فلذلك قال سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام إنها أختى فتأمل ١٢ .

(١) قال العينى : مطابقته للترجمة فى قوله: أعطوها هاجر ، فهذه هبة من الكافر إلى المسلم ، فدل ذلك على جواز تصرف الكافر فى ملكه ، اهـ . قال ابن بطال غرض البخارى بهذه الترجمة إثبات ملك الحربى ، وجواز تصرفه فى ملكه بالبيع والهبة والعتق وغيرها ، إذ أقر ﷺ سلمان عند مالكه من الكفار وأمره أن يكاتب ، وقبل الخليل عليه الصلاة والسلام هبة الجبار ، وغير ذلك مما تضمنه أحاديث الباب ، اهـ . كذا فى الفتح والعينى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : موضع الترجمة منه ملك زمعة للوليدة ، وإجراء أحكام الرق عليها ، وبذلك جزم العينى حيث قال: مطابقته للترجمة من حيث أن عبد بن زمعة قال : هذا ابن أمة أبى ، ولد على فراشه فأثبت لأبيه أمة وملكا عليها فى الجاهلية ،

قوله (قبل أن تدبغ) يعني به[1] الدباغة المعروفة المخصوصة فإنها لاتشترط ، لجواز البيع ، بل الشرط إزالة الرطوبات .

فلم ينكر ﷺ ذلك وسمع خصامهما ، وهو دليل على تنفيذ عهد المشرك والحكم به ، وأن تصرف المشرك فى ملكه يجوز كيف شاء ، وحكم النبي ﷺ ههنا بأن الولد للفراش ، اهـ ١٢ .

(١) هذا تأويل من الشيخ قدس سره لكلام البخارى إلى قول الجمهور ، وإلا فالمعروف من مذهب الإمام البخارى العموم كما سيأتى ، قال الحافظ : قوله باب جلود الميتة إلخ ، أى هل يصح بيعها أم لا ؟ أورد فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ، وكأنه أخذ جواز البيع من جواز الاستمتاع، لأن كل ماينتفع به يصح بيعه ، وما لا فلا ، وبهذا يجاب عن اعتراض الإسماعيلى بأنه ليس فى الخبر الذى أورده تعرض للبيع . والانتفاع بجلود الميتة مطلقا قبل الدباغ وبعده مشهور من مذهب الزهرى ، وكأنه اختيار البخارى ، وحجته مفهوم قوله ﷺ «إنما حرم أكلها» فإنه يدل على أن كل ماعدا أكلها مباح ، اهـ . وقال أيضا فى موضع آخر قوله «إنما حرم أكلها» يؤخذ منه جواز تخصيص الكتاب بالسنة ، لأن لفظ القرآن «حرمت عليكم الميتة» وهو شامل لجميع أجزائها فى كل حال ، فخصت السنة ذلك بالأكل ، واستدل به الزهرى لجواز الانتفاع بجلد الميتة مطلقا ، سواء دبغ أم لم يدبغ ، لكن صح التقييد من طرق أخرى بالدباغ ، وهى حجة الجمهور ، واستثنى الشافعى من الميتات الكلب والخنزير ، وماتولد منهما لنجاسة عينهما عنده ، ولم يستثن أبو يوسف وداود شيئاً أخذاً بعموم الخبر ، وهى رواية عن مالك ، وقد أخرج مسلم من حديث ابن عباس رفعه «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» ثم بسط الحافظ فى الروايات الواردة فى هذا المعنى ثم قال : وذهب قوم إلى أنه لاينتفع من الميتة بشيء ، سواء دبغ الجلد أم لم يدبغ ، وتمسكوا بحديث عبد الله بن عكيم قال : أتانا كتاب رسول الله ﷺ قبل موته «أن لاتنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»

. . . .

أخرجه أحمد والأربعة ، وصححه ابن حبان وحسنه الترمذى ، وأقوى ماتمسك به من لم يأخذ بظاهره معارضة الأحاديث الصحيحة له ، وأنها عن سماع وهذا عن كتابة ، وأنها أصح مخارج وأقوى من ذلك الجمع بين الحديثين بحمل الإهاب على الجلد قبل الدباغ ، وأنه بعد الدباغ لايسمى إهاباً ، إنما يسمى قربة وغير ذلك ، ونقل ذلك عن أئمة اللغة ، وهذه طريقة ابن شاهين وابن عبد البر والبيهقى ، وأبعد من جمع بينهما بحمل النهى على جلد الكلب والخنزير لكونهما لايدبغان ، وكذا من حمل النهى على باطن الجلد والإذن على ظاهره ، وحكى الماوردى عن بعضهم أن النبى ﷺ لما مات كان لعبد الله بن عكيم سنة ، وهو كلام باطل ، فإنه كان رجلا ، اه ملخصاً من الفتح . قلت : وبسط الكلام على حديث الباب والأبحاث المتعلقة بذلك فى الأوجز ، وفيه عن النووى : اختلف العلماء فى طهارة جلد الميتة بالدباغ على سبعة مذاهب ، أحدها : مذهب الشافعى أنه يطهر بالدباغ جميع جلود الميتة إلا الكلب والخنزير والمتولد من أحدهما ، ويطهر بالدباغ ظاهر الجلد وباطنه . والثانى : لايطهر شىء من الجلود بالدباغ ، وهو أشهر الروايتين عن أحمد وإحدى الروايتين عن مالك . الثالث : يطهر به جلد مأكول اللحم لاغيره ، وهو مذهب الأوزاعى وإسحاق بن راهويه وغيرهما . الرابع : تطهر جلود جميع الميتات إلا الخنزير ، وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله . الخامس : يطهر الجميع إلا أنه يطهر ظاهره دون باطنه ، ويستعمل فى اليابسات دون المائعات ، ويصلى عليه لا فيه ، هذا مذهب مالك المشهور . السادس : يطهر الجميع والكلب والخنزير ظاهراً باطناً ، وهو مذهب أهل الظاهر وحكى عن أبى يوسف . السابع : أنه ينتفع بجلود الميتة وإن لم تدبغ ويجوز استعمالها فى المائعات واليابسات وهو مذهب الزهرى ، اه مختصراً . وبسط فيه الكلام على مذاهب الأئمة فى ذلك ، وعلى دلائلهم فارجع إليه لو شئت ١٢ .

(باب أمر النبي صلى الله عليه وسلم لليهود ببيع أرضهم)

وهذا لايصح[1] لأن النبي ﷺ إنما أمرهم أن الأرض لله ولرسوله، فتحملوا ماشئتم، فلابد من تأويل فى كلام البخارى هذا، وهو أن يقال: لما أمر النبي

---

(١) قال الحافظ: قوله فيه المقبرى، عن أبى هريرة يشير إلى ما أخرجه فى الجهاد فى باب إخراج اليهود من جزيرة العرب من طريق سعيد المقبرى عن أبى هريرة قال: بينا نحن فى المسجد إذ خرج علينا النبي ﷺ فقال «انطلقوا إلى اليهود» وفيه «فقال إنى أريد أن أجليكم فمن وجد منكم بماله شيئاً فليبعه»، وهذه القصة وقعت لبنى النضير كما سيأتى بيان ذلك فى موضعه، وكأن المصنف رحمه الله أخذ بيع الأرض من عموم بيع المال، وقد تقدم فى أبواب الخيار فى قصة عثمان وابن عمر إطلاق المال على الأرض، وغفل الكرمانى عن الإشارة إلى هذا الحديث فقال: إنما ذكر البخارى هذا الحديث بهذه الصيغة مقتضبا، لكونه لم يثبت الحديث المذكور على شرطه، والصواب أنه اكتفى ههنا بالإشارة إليه لاتحاد مخرجه عنده ففر من تكرار الحديث على صورته بغير فائدة زائدة، كما هو الغالب من عادته، اهـ. قلت: ماحكى الحافظ عن الكرمانى لم أجده فى النسخة التى بأيدينا من الكرمانى ولم أجد فيها هذا الباب، وقال العينى: أشار البخارى بهذا إلى ما أخرجه فى الجهاد، فذكر ما تقدم فى كلام الحافظ إلى قوله «بماله شيئا فليبعه» وزاد «وإلا فاعلموا أن الأرض لله ورسوله» قال ابن إسحاق: فسألوا رسول الله ﷺ أن يجليهم ويكف عن دمائهم، على أن لهم ماحملت الإبل من أموالهم إلا الحلقة، فاحتملوا ذلك وخرجوا إلى خيبر، وخلوا الأموال لرسول الله ﷺ إلى آخر ما قال، ثم قال: فإن قلت: هذا يعارض حديث سعيد المقبرى عن أبى هريرة لأن فيه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمرهم ببيع أرضيهم، قلت: أمره بذلك كان قبل أن يكونوا حرباً ثم أطلعه الله على الغدر منهم، وكان قبل ذلك أمرهم ببيع أرضيهم وإجلائهم فلم

ﷺ اليهود ببيع أرضيهم أنهم لا يملكونه ، ومثل ذلك مما لا يخفى على المتفطن ، والله أعلم .

قوله (واشترى ابن عمر راحلة إلخ) فيه وجوه[1] من التركيب توافق المذهب وتخالفه فليتفكر فيها .

يفعلوا لأجل قول المنافقين لهم « اثبتوا » فعزموا على مقاتلته ﷺ فصاروا حربا، فحلت بذلك دماؤهم وأموالهم ، فخرج إليهم رسول الله ﷺ وأصحابه فى السلاح وحاصرهم ، فلما يئسوا من عون المنافقين ألقى الله فى قلوبهم الرعب ، وسألوا رسول الله ﷺ الذى كان عرض عليهم قبل ذلك ،فلم يبح لهم بيع الأرض ، وقاضاهم أن يجليهم ويحملوا ما استقلت به الإبل ، على أن يكف عن دمائهم وأموالهم ، فجلوا عن ديارهم ، وكفى الله المؤمنين القتال . وقال الكرمانى : فإن قلت : لم عبر عما رواه بهذه العبارة ولم يذكر الحديث بعينه ؟ قلت : لأن الحديث لم يثبت على شرطه ، ورد عليه بعضهم بأنه غفلة منه،لأنه غفل عن الإشارة إلى هذا الحديث ، غاية ما فى الباب أنه اكتفى ههنا بالإشارة إليه لاتحاد مخرجه عنده ، ففر من تكراره على صورته بغير فائدة زائدة كما هو الغالب من عادته ، اه . قلت : التكرار حاصل على ما لا يخفى ، مع أن ذكر هذا لا دخل له فى كتاب البيوع ، ولهذا سقط هذا فى بعض النسخ ، اه ما فى العينى مختصراً . وقال القسطلانى : قال الزركشى وغيره : إن اليهود هم بنو النضير ، والظاهر أنهم بقايا من اليهود تخلفوا بالمدينة بعد إجلاء بنى قينقاع وقريظة والنضير ، والفراغ من أمرهم ، لأن هذا كان قبل إسلام أبى هريرة ، لأنه إنما جاء بعد فتح خيبر كما هو مقرر معروف ، وقد أقر ﷺ يهود خيبر على أن يعملوا فى الأرض واستمروا إلى أن أجلاهم عمر رضى الله عنه ، وهذا الباب ساقط من بعض النسخ ، وهو ثابت فى فرع من الفروع المقابلة باليونينية ، لكنه رقم عليه علامة السقوط ، اه مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله اشترى ابن عمر رضى الله عنهما إلخ ، وصله مالك والشافعى

. . . .

عنه عن نافع عن ابن عمر بهذا ، ورواه ابن أبي شيبة من طريق أبي بشر عن نافع أن ابن عمر اشترى ناقة بأربعة أبعرة بالربذة ، فقال لصاحب الناقة اذهب فانظر ، فإن رضيت فقد وجب البيع ، وقوله مضمونة ، صفة راحلة أى تكون فى ضمان البائع حتى يوفيها أى يسلمها للمشترى ، اه . قال الكرمانى : والربذة — بالراء والموحدة والمعجمة المفتوحات — مكان معروف بين مكة والمـــدينة بقرب المدينة ، اه . وقال العينى : قرية معروفة قرب المدينة ، وقال ابن قرقول هى : على ثلاث مراحل من المدينة ، وقوله مضمونة عليه ، أى تكون تلك الراحلة فى ضمان البائع يوفيها أى يسلمها صاحب الراحلة إلى المشترى ، اه . وتكلم عليه مولانا محمد حسن المكى فى تقريره، لكنه مقطوع الفارة فكتب قوله مضمونة عليه أى على ابن عمر حال من أبعرة وقوله يوفيها .... كانت الأبعرة نسيئة أما الراحلة فلم يعلم أن ابن عمر قبضها فى الحال أو هو أيضاً نسيئة .... بالربذة ، وعلى التقدير الثانى لا يتحقق النسأ أصلا، لأن تسليم كل واحد من الثمن .... كان بالربذة ، فكأن البيع وجد هناك ، اه . وهو أقرب من لفظ ابن أبي شيبة ، وأخرجه مالك فى الموطأ بلفظ البخارى ، وفى الأوجز : قال صاحب المحلى تبعاً للحافظين مضمونة عليه ، صفة راحلة ، أى يسلمها صاحب الراحلة إلى المشترى ، اه . وعلى هذا يكون ضمير عليه فى قوله مضمونة عليه إلى بائع الراحلة ، وصرفه صاحب التعليق الممجد إلى ابن عمر إذ قال : أى ثابتة فى ذمة ابن عمر ، وعلى هذا يكون صفة أبعرة ، اه . قلت : وهو الأقرب لفظا ، ولفظ محمد فى موطأه : اشترى راحلة بأربعة أبعرة مضمونة عليه يوفيها إياه بالربذة . وفى الأوجز : قال الحافظ فى التلخيص : روى عن ابن عمر ما يعارض هذا ، رواه عبد الرزاق عن طاوس ، أنه سأل ابن عمر عن بعير ببعيرين فكرهه ، ورواه ابن أبي شيبة عن ابن سيرين ، قلت : لابن عمر البعير بالبعيرين إلى أجل فكرهه ، ويمكن الجمع بأنه كان يرى فيه الجواز ، وإن كان

قوله (وكسب الأمة) أراد بالكسب(١) كسب الزنا لامطلقا . وإنما أطلقه بناء على أنه كان متعارفا بينهم .

مكروها على التنزيه لاعلى التحريم ، اه . قلت: وفيه أن النهى قول ، فهو مقدم على الفعل ، ومسألة بيع الحيوان بالحيوان نسيئة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، وحاصل مافيه من تفصيل المذاهب أن بيع الحيوان بالحيوان نقداً ، يجوز مطلقا عند الأئمة الأربعة مع اتحاد الجنس ، واختلافه متفاصلا كان أو متساويا ، وأما إذا كان البيع نسيئة ، فيجوز كذلك عند الشافعى ويجوز عند مالك باختلاف الجنس لا باتحاده ، إلا أنه أنزل اختلاف الصفات والمنافع المقصودة فى الحيوان منزلة اختلاف الجنس ، ومنع الإمام أبو حنيفة وأحمد والكوفيون بيع الحيوان بالحيوان نسيئة مطلقا لحديث سمرة « نهى النبى ﷺ عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة » رواه الخمسة وصححه الترمذى ، وقال فى الباب عن ابن عباس وجابر وابن عمر ، اه . وبسط الكلام على الروايات الواردة فى ذلك فى الأوجز ١٢ .

(١) وهذا واضح . قال الحافظ : وسيأتى فى الإجارة: باب كسب البغى والإماء، وفيه حديث أبى هريرة « نهى رسول الله ﷺ عن كسب الإماء » زاد أبو داود من حديث رافع بن خديج « نهى عن كسب الأمة حتى يعلم من أين هو » فعرف بذلك النهى ، والمراد به كسبها بالزنا لا بالعمل المباح ، وقد روى أبو داود أيضاً من حديث رفاعة بن رافع مرفوعا « نهى عن كسب الأمة إلا ماعملت بيدها » وقال هكذا بيده نحو الغزل والنفش ، أى نتف الصوف ، وقيل: المراد بكسب الأمة جميع كسبها ، وهو من باب سد الذرائع، لأنها لاتؤمن إذا ألزمت بالكسب أن تكسب بفرجها ، فالمعنى أن لايجعل عليها خراج معلوم تؤديه كل يوم ، اه ١٢ .

كتاب السلم(١)

(١) قال العينى : السلم — بفتحتين — بيع على موصوف فى الذمة ببدل ، يعطى عاجلا ، وسمى سلما لتسليم رأس المال فى المجلس ، وسلفا لتقديم رأس المال ، والسلم والسلف كلاهما بمعنى واحد ووزن واحد ، وقيل السلف لغة أهل العراق ، والسلم لغة أهل الحجاز ، وقيل السلف بتقديم رأس المال ، والسلم تسليمه فى المجلس فالسلف أعم ، وقيل السلم والسلف والتسليف عبارة عن معنى واحد ، غير أن الاسم الخاص بهذا الباب السلم ، لأن السلف يقال على القرض ، والسلم فى الشرع بيع من البيوع الجائزة بالاتفاق ، واتفق العلماء على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب وفى التلويح كرهت طائفة السلم ، اه . وقال الحافظ : السلم شرعا بيع موصوف فى الذمة ، ومن قيده بلفظ السلم زاده فى الحد ، ومن زاد فيه ببدل يعطى عاجلا فيه نظر ، لأنه ليس داخلا فى حقيقته ، واتفقوا على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب ، واختلفوا فى بعض شروطه ، واتفقوا على أنه يشترط له ما يشترط للبيع ، وعلى تسليم رأس المال فى المجلس ، واختلفوا : هل هو عقد غرر جوز للحاجة أم لا ، اه . وحكى القسطلانى عن النووى : ذكروا فى حد السلم عبارات أحسنها أنه عقد على موصوف فى الذمة ، ببدل يعطى عاجلا بمجلس البيع ، وأورد عليه أن اعتبار التعجيل شرط لصحة السلم لا ركن فيه ، وأجيب بأن ذلك رسم لا يقدح فيه ما ذكر ، والأصل فى جوازه قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين » الآية ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله فى كتابه ، ثم تلا الآية إلى آخر ما ذكره القسطلانى ، قلت : واختلفوا فى شروطه كما بسط الكلام عليها أشد البسط فى الأوجز ، وذكر فيه ثمانية عشر

قوله (قدم النبي ﷺ وقال إلخ) متعلق بما لم[1] يذكر من تتمة الحديث المتقدم، وإنما أفرد تلك الكلمات لاختلاف الروايتين فيها.

شرطا، بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه، فارجع إليه لو شئت التفصيل. ثم قال الحافظ: وقول المصنف: باب السلم فى كيل معلوم، أى فيما يكال، واشتراط تعيين الكيل فيما يسلم فيه من المكيل متفق عليه، من أجل اختلاف المكاييل، إلا أن لايكون فى البلد سوى كيل واحد، فإنه ينصرف إليه عند الإطلاق، ثم قال باب السلم فى وزن معلوم، أى فيما يوزن، وكأنه يذهب إلى أن مايوزن لايسلم فيه مكيلا وبالعكس، وهو أحد الوجهين، والأصح عند الشافعية الجواز، وحمله إمام الحرمين على ما يعد الكيل فى مثله ضابطا، واتفقوا على اشتراط تعيين الكيل فيما يسلم فيه من المكيل، كصاع الحجاز وقفيز العراق وأردب مصر. اه. قال القسطلانى: قوله ووزن معلوم، قال فى المصابيح: انظر قوله عليه الصلاة والسلام فى جواب هذا «فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم» مع أن المعيار الشرعى فى التمر بالمثناة الكيل لاالوزن، وقد أجابوا عنه بأن الواو بمعنى «أو» والمراد اعتبار الكيل فيما يكال، والوزن فيما يوزن، وقال النووى فى شرح مسلم: معناه إن أسلم كيلا أو وزنا فليكن معلوما، وفيه دليل لجواز السلم فى المكيل وزنا وهو جائز بلا خلاف، وفى جواز السلم فى الموزون كيلا وجهان لأصحابنا أصحهما الجواز كعكسه. اه‍ ١٢.

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وقال الحافظ: أورد المصنف فى الباب حديثين: أحدهما حديث ابن عباس الماضى فى الباب قبله ذكره عن ثلاثة من مشايخه حدثوه عن ابن عيينة، قال فى الأولى «من أسلف فى شىء ففى كيل معلوم» الحديث، وقال فى الثانية «من أسلف فى شىء فليسلف فى كيل معلوم إلى أجل معلوم» ولم يذكر الوزن، وذكره فى الثالثة، وصرح فى الطريق الأولى بالأخبار بين ابن عيينة وابن نجيح. وثانيهما حديث ابن أبى أوفى وفيه قوله عن ابن

(باب السلم فى النخل)

أراد بالنخل(١) ثمرتها والاحتجاج بالرواية مبنى على اشتراك

أبى المجالد كذا أبهمه ابن الوليد عن شعبة ، وسماه غيره عنه محمد بن أبى المجالد . ومنهم من أورده على الشك محمد أو عبد الله ، وذكر البخارى الروايات الثلاث . وأورده النسائى من طريق أبى داود الطيالسى عن شعبة عن عبد الله . وقال مرة محمد ، وقد أخرجه البخارى فى الباب الذى يليه من رواية عبد الواحد بن زياد وجماعة عن أبى إسحق الشيبانى ، فقال عن محمد بن أبى المجالد ولم يشك فى اسمه ، وكذلك ذكره البخارى فى تاريخه فى المحمديين ، وجزم أبو داود بأن اسمه عبد الله . وكذا قال ابن حبان ووصفه بأنه كان صهر مجاهد ، وليس له فى البخارى سوى هذا الحديث اهـ مختصراً .

(١) وبذلك جزمت الشراح ، قال الحافظ : أى فى ثمر النخل ، واستدل به على جواز السلم فى النخل المعين من البستان المعين ، لكن بعد بدو صلاحه ، وهو قول المالكية ، وقد روى أبو داود وابن ماجه من طريق النجرانى عن ابن عمر قال: لا يسلم فى نخل قبل أن يطلع فإن رجلا أسلم فى حديقة نخل قبل أن تطلع فلم تطلع فى ذلك العام شيئاً ، فقال المشترى هو لى حتى تطلع ، وقال البائع إنما بعتك هذه السنة فاختصما إلى رسول الله ﷺ فقال « اردد عليه ما أخذت منه ، ولا تسلموا فى نخل حتى يبدو صلاحه » ، وهذا الحديث فيه ضعف ، ونقل ابن المنذر اتفاق الأكثر على منع السلم فى بستان معين لأنه غرر ، وقد حمل الأكثر الحديث المذكور على السلم الحال ، وقد روى ابن حبان والحاكم والبيهقى من حديث عبد الله بن سلام فى قصة إسلام زيد بن سعنة — بفتح السين وسكون العين المهملتين بعدها نون — أنه قال لرسول الله ﷺ هل لك أن تبيعنى تمراً معلوما إلى أجل معلوم من حائط بنى فلان؟ قال « لا أبيعك من حائط مسمى بل أبيعك أوسقا مسماة إلى أجل مسمى » اهـ .

البيع(١) والسلم فى وجوب التسليم غير أن التسليم فى السلم متأخر دون البيع، فكأن المعنى أن الثمرة لما لم يبد صلاحها كان معدوما غير مقدور التسليم، ولا بد فى السلم من وجود المسلم فيه بأيدى(٢) الناس ليتحقق إمكان التسليم، ولو لم يكن فى يد المسلم إليه، وهذا بناء على العادة أن هذه الثمار والحبوب وغيرهما مما يتعلق بفصل دون فصل تنقطع عن الأيدى إذا قرب زمان الحصاد والجذاذ إلا يسيرا. وهذا إذا كان المسلم فيه فى عقد السلم مطلقا، فأما إذا شرط أن يكون المسلم فيه مما خرج هذا العام، فعدم القدرة على تسليمه قبل بدو الصلاح ظاهر، وبهذا تتحقق المطابقة

هكذا حكى العينى مذهب المالكية، وحكى عن ابن المنذر اتفاق الأكثر على منع السلم فى بستان معين لأنه غرر، قال: وهو مذهب أصحابنا الحنفية أيضا، والدليل عليه مارواه ابن حبان والحاكم من حديث عبدالله بن سلام فذكر الحديث المذكور. قلت: وماحكى الحافظان من مذهب المالكية وتبعهما القسطلانى وغيره تعقب على ذلك فى الأوجز، وذكر فيه من فروع المالكية عدم جواز السلم فى بستان معين، وحكى فيه إجماع الأئمة الأربعة على ذلك ١٢.

(١) وتقدم فى مبدأ السلم أنهم اتفقوا على أنه يشترط له مايشترط للبيع، وعلى تسليم رأس المال فى المجلس، وأن السلم بيع على موصوف فى الذمة ببدل يعطى عاجلا ١٢.

(٢) وهذا عند الحنفية. والمسألة خلافية كما بسطت فى الأوجز فى شروط صحة السلم، وفيه عن الباجى: الشرط الخامس كون المسلم فيه موجوداً حين الأجل، ولاخلاف أن ذلك شرط فى صحة السلم، وليس من شرطه أن يكون موجوداً عند العقد، وبه قال الشافعى رحمه الله، قال الموفق: وعلى قول مالك والشافعى وإسحق وأحمد، وقال الثورى والأوزاعى وأصحاب الرأى: لايجوز حتى يكون جنسه موجودا حال العقد إلى وقت المحل، اه مختصراً ١٢.

بين جواب ابن عباس[1] وسؤال من سأله عن السلم ، فإن السائل إنما سأله عن السلم ، وقد أجاب عن البيع المطلق ، ومثل هذا التقرير جاء فى الرواية المتقدمة على هذا الباب أيضاً ، فافهم فإنه دقيق .

قوله (مايوزن) إنما استبعد الوزن[2] لأن الوزن لايمكن إلا بعد الجذاذ .

---

(١) قال الحافظ : فى الباب الماضى باب السلم إلى من ليس عنده أصل ، أورد المصنف فى الباب حديث ابن عباس الآتى فى الباب الذى يليه ، وزعم ابن بطال أنه غلط من الناسخ وأنه لامدخل له فى هذا الباب إذ لاذكر للسلم فيه ، وغفل عما وقع فى السياق من قول الراوى أنه سأل ابن عباس عن السلم فى النخل ، وأجاب ابن المنير أن الحكم مأخوذ بطريق المفهوم ، وذلك أن ابن عباس لما سئل عن السلم مع من له نخل فى ذلك النخل رأى أن ذلك من قبل بيع الثمار قبل بدو الصلاح ، فإذا كان السلم فى النخل المعين لايجوز تعين جوازه فى غير المعين ، للأمن فيه من غائلة الاعتماد على ذلك النخل بعينه ، لئلا يدخل فى باب بيع الثمار قبل بدو الصلاح ، ويحتمل أن يراد بالسلم معناه اللغوى أى السلف لما كانت التمرة قبل بدو صلاحها فكأنها موصوفة فى الذمة ، اه ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : قوله أى شىء يوزن إذ لايمكن وزن الثمرة التى على النخل فقال رجل كان فى جنب ابن عباس المراد من الوزن الحزر — بتقديم الزاى على الراء — وهو الخرص والتقدير .

واعلم أن الخرص والوزن والأكل كلها كنايات عن ظهور صلاحها ، اه .
وقال الحافظ : قال رجل إلى جانبه ، لم أقف على اسمه ، وقوله حتى يحرز — بتقديم الراء على الزاى — أى يحفظ ويصان ، وفى رواية — بتقديم الزاى على الراء — أى يوزن أو يخرص ، وفائدة ذلك معرفة كمية حقوق الفقراء قبل أن يتصرف فيه المالك ، وصوب عياض الأول ، ولكن الثانى أليق بذكر

(باب الرهن فى السلم)

الاستدلال[1] بالرواية على هذا المعنى مبنى على مقايسته عليه ، والجامع الوجوب فى الذمة فيفتقر إلى الاستيثاق .

الوزن ، اهـ . وقال العينى بعد ذكر اختلاف الروايات المذكورة : احتج بهذا الكوفيون والثورى بأن السلم لايجوز إلا أن يكون المسلم فيه موجودا فى أيدى الناس فى وقت العقد إلى حين حلول الأجل ، فإن انقطع فى شىء من ذلك لم يجز ، اهـ ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قال ابن بطال : وجه احتجاج النخعى بحديث عائشة رضى الله عنها أن الرهن لما جاز فى الثمن جاز فى المثمن ، وهو المسلم فيه إذ لافرق بينهما ، اهـ . قال الحافظ فى باب الكفيل فى السلم أورد فيه حديث عائشة ، ثم ترجم له باب الرهن فى السلم ، وهو ظاهر فيه ، وأما الكفيل فقال الاسماعيلى ليس فى هذا الحديث ماترجم به ، ولعله أراد إلحاق الكفيل بالرهن لأنه حق ثبت الرهن به ، فيجوز أخذ الكفيل فيه ، قال الحافظ : هذا الاستنباط بعينه سبق إليه إبراهيم النخعى راوى الحديث ، وإلى ذلك أشار البخارى فى الترجمة فسيأتى فى الرهن عن مسدد عن عبد الواحد عن الأعمش قال : تذاكرنا عند إبراهيم الرهن والكفيل فى السلف ، فذكر إبراهيم هذا الحديث فوضح أنه المستنبط لذلك وأن البخارى أشار بالترجمة إلى ماورد فى بعض طرق الحديث على عادته ، وفى الحديث الرد على من قال إن الرهن فى السلم « لايجوز » وقد أخرج الاسماعيلى عن الأعمش أن رجلا قال لإبراهيم النخعى: إن سعيد بن جبير يقول إن الرهن فى السلم هو الربا المضمون ، فرد عليه إبراهيم بهذا الحديث ، قال الموفق : رويت كراهة ذلك عن ابن عمر والحسن والأوزاعى وإحدى الروايتين عن أحمد ، ورخص فيه الباقون ، والحجة فيه قوله تعالى « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى » إلى أن قال « فرهان

قوله (مالم يك ذلك[1] فى زرع) أى لم يعين نخلة معينة فى الثمار ، ولا زرع معين فى الحبوب ، وكذلك ينبغى أن يقال فيما تقدم .

قوله (السنتين والثلاث) ولاضير[2] فيه ولو أسلم إلى مائة سنين مالم ينقطع المسلم فيه .

مقبوضة ، واللفظ عام فيدخل السلم فى عمومه لأنه أحد نوعى البيع ، اهـ . وفى المغنى اختلفت الرواية فى الرهن والضمين فى السلم فروى المروزى وغيره منع ذلك وهو اختيار الخرقى ، وروى حنبل جوازه ورخص ، فيه مالك والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى وغيرهم ، قلت : وبجوازهما صرح صاحب البدائع ١٢ .

(١) قول ابن عمر رضى الله عنهما هذا وصله مالك فى الموطأ عن نافع عنه أنه قال لابأس أن يسلف الرجل الرجل فى الطعام الموصوف بسعر معلوم إلى أجل مسمى مالم يكن فى زرع لم يبد صلاحه وتمر لم يبد صلاحه ، وبسط فى الأوجز فى شرحه ، وأخرجه محمد أيضا فى موطأه بلفظ لابأس بأن يبتاع الرجل طعاما إلى أجل معلوم بسعر معلوم إن كان لصاحبه طعام أو لم يكن ما لم يكن فى زرع لم يبد صلاحها ، أو فى تمر لم يبد صلاحها ، فإن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار وعن شرائها حتى يبدو صلاحها ، قال محمد رحمه الله هذا عندنا لابأس به وهو السلم يسلم الرجل فى طعام إلى أجل معلوم بكيل معلوم من صنف معلوم ، ولا خير فى أن يشترط ذلك من زرع معلوم أو من نخل معلوم ، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ، اهـ .

(٢) وهذا ظاهر ، فإنهم بسطوا الاختلاف فى أقل مدة الأجل كما بسط فى الأوجز ولم يذكروا شيئاً فى أكثر مدة الأجل ، وترجم البخارى على حديث الباب « باب السلم إلى أجل معلوم » قال الحافظ : قوله باب السلم إلى أجل معلوم يشير إلى الرد على من أجاز السلم الحال وهو قول الشافعية ، وذهب الأكثر إلى المنع ، وحمل من أجاز الأمر

. . . .

فى قوله إلى أجل معلوم على العلم بالأجل فقط فالتقدير عندهم من أسلم إلى أجل يسلم إلى أجل معلوم لا مجهول ، اهـ . وسبق إلى ذلك التوجيه الكرمانى ، وتعقب عليه العينى ، ثم قال العينى : اختلفوا فى حد الأجل فقال ابن حزم الأجل ساعة فما فوقها وعند بعض أصحابنا لا يكون أقل من نصف يوم ، وعند بعضهم لا يكون أقل من ثلاثة أيام ، وقالت المالكية : يكره أقل من يومين ، وقال الليث : خمسة عشر يوماً ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على الأجل فى الأوجز ، وفيه : الشرط الرابع أن يكون مؤجلا بأجل معلوم ، وفيه فصول ، الأول : يشترط لصحة السلم كونه مؤجلا ، ولا يصح السلم الحال ، وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد والأوزاعى ، وقال الشافعى وأبو ثور : يجوز السلم حالا كما فى المغنى ، الثانى : لابد من كون الأجل معلوماً ، ولا نعلم فى اشتراط العلم فى الجملة اختلافاً فأما كيفيته فإنه يحتاج أن يعلمه بزمان بعينه ، ولا يصح أن يؤجله بالحصاد وما أشبهه ، وبه قال أبو حنيفة والشافعى وأحمد ، وعنه رواية أخرى أنه قال أرجوا أن لا يكون به بأس ، وبه قال مالك ، وعن ابن عمر أنه كان يبتاع إلى العطاء ، وبه قال ابن أبى ليلى . الثالث : اختلفوا فى حد الأجل ، وتقدم ماحكى عن ابن حزم وغيره ، قال الموفق : من شرط الأجل أن يكون مدة لها وقع فى الثمن كالشهر وما قاربه ، واختلفت أقوال المالكية . وقال الدردير : الشرط الثالث أن يؤجل المسلم فيه بأجل معلوم للمتعاقدين أقله نصف شهر ، ولا حد لأكثره إلى آخر ماقاله ، وفى الدر المختار : أقل الأجل فى السلم شهر ، به يفتى ، وذكر ابن عابدين أقوالا أخر للحنفية ، فارجع إلى الأوجز لو شئت التفصيل ، وفى البحر : أقل الأجل شهر ، روى ذلك عن محمد لأن مادونه عاجل ، والشهر ومافوقه آجل بدليل مسألة اليمين : حلف ليقضين دينه عاجلا فقضاه قبل تمام الشهر بر فى يمينه ، اهـ .

(أبواب الشفعـــة[1])

(١) قال الحافظ : الشفعة ـ بضم المعجمة وسكون الفاء ، وغلط من حركها ، وهى مأخوذة لغة من الشفع ، وهو الزوج ، وقيل من الزيادة ، وقيل من الإعانة ، وفى الشرع : انتقال حصـــة شريك إلى شريك ، كانت انتقلت إلى أجنبى بمثل العوض المسمى ، ولم يختلف العلماء فى مشروعيتها إلا مانقل عن أبى بكر الأصم من إنكاره ، اهـ . قال الكرمانى : وهى مشتقة من شفعت كذا بكذا إذا جعلته شفعا ، فكأن الشفيع يجعل نصيبه شفعا بنصيب صاحبه بأن ضمه إليـــه ، وفى الاصطلاح : تملك قهرى فى العقار بعوض يثبت على الشريك القديم للحادث، وقيل هى تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه ، اهـ . وقال القسطلانى : الشفعة ـ بضم المعجمة وسكون الفاء ، وحكى ضمها ، وقال بعضهم لايجوز غير السكون ، وهى فى اللغة الضم على الأشهر من شفعت الشىء ضممته ، فهى ضم نصيب إلى نصيب، وفى الشرع حق تملك قهرى يثبت للشريك القديم على الحادث فيما ملك بعوض ، اهـ. وبسط فى الأوجز فى أبحاثها ، وفيه قال الموفق : الشفعة تثبت على خلاف الأصل إذ هى انتزاع ملك المشترى بغير رضاء منه وإجبار له على المعاوضة ، لكن أثبتها الشرع لمصلحة راجحة فلا تثبت إلا بشروط أربعة ، أحدها : أن يكون الملك مشاعاً غير مقسوم ، فأما الجار فلاشفعة له أى عند أحمد ، وبه قال مالك والشافعى . وقال الثورى وأصحاب الرأى الشفعة بالشركة ، ثم بالشركة فى الطريق ، ثم بالجوار . ثانيها : أن يكون المبيع أرضا لأنها التى تبقى على الدوام ، وأما غيرها فينقسم قسمين . أحدهما تثبت فيه الشفعة تبعاً للأرض ، وهو البناء والغراس يباع مع الأرض فإنه يؤخذ بالشفعة تبعاً للأرض ، ولانعرف فيه بين من أثبت الشفعة خلافاً . الثانى : مالاتثبت فيه الشفعة فيه تبعاً ولامفرداً وهو الزرع ، والثمرة الظاهرة تباع مع الأرض ، فإنه لايؤخذ بالشفعة مع الأصل أى عند أحمد وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة ومالك : يؤخذ ذلك بالشفعة مع الأصل ، وأما

. . . .

مابيع مفرداً من الأرض فلاشفعة فيه ، سواء كان مما ينقل كالحيوان والثياب والسفن أو لاينقل كالبناء والغراس إذا بيع مفرداً ، وبهذا قال الشافعى وأصحاب الرأى ، وروى عن الثورى وإسحاق وغيرهما لاشفعة فى المنقولات ، واختلف عن مالك وعطاء فقالا : مرة كذلك ، ومرة قالا الشفعة فى كل شىء حتى فى الثوب . ثالثها : أن يكون المبيع مما يمكن قسمته ، أما مالا يمكن قسمته من العقار كالحمام الصغير والرحى الصغيرة والعراص الضيقة ، فعن أحمد روايتان إحداهما لاشفعة فيه ، وبه قال الشافعى ، والثانية فيه الشفعة وبه قال أبو حنيفة ، وعن مالك كروايتين ، رابعها: أن يكون الشقص منتقلا بعوض أما المنتقل بغير عوض كالهبة بغير ثواب ، والصدقة والإرث فلاشفعة فيه فى قول عامة أهل العلم منهم مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وحكى عن مالك رواية أخرى فى المنتقل بهبة أو صدقة أن فيه الشفعة ، ويأخذه الشفيع بقيمته ، والمنتقل بعوض ينقسم قسمين ، أحدهما: ماعوضه المال كالبيع فهذا فيه الشفعة بغير خلاف وكذلك كل عقد جرى مجرى البيع كالصلح عن الجنايات ، والهبة المشروط فيها الثواب، وبه يقول مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، الثانى : ما انتقل بعوض غير المال نحو أن يجعل الشقص مهراً أو عوضاً فى الخلع أو فى الصلح عن دم العمد ، فظاهر كلام الخرقى أنه لاشفعة فيه ، وبه قال أصحاب الرأى . وقال ابن حامد تجب فيه الشفعة وبه قال مالك والشافعى ، اه مختصراً من المغنى . وجعل شارح الكبير الشروط خمسة وزاد فى الشروط المطالبة على الفور ساعة يعلم ، وهو نص أحمد ، وبه قال الشافعى فى الجديد وأبو حنيفة رحمه الله ، وعن أحمد رواية أخرى أنها على التراخى ، وهو قول مالك ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه فى هذه المباحث وغيرها ، وقال الحافظ : وقد أخذ بعمومها فى كل شىء مالك فى رواية ، وهو قول عطاء ، وعن أحمد تثبت فى الحيوانات دون غيرها من المنقولات ، اه . وقال مالك فى الموطأ : قال مالك لاشفعة عندنا فى عبد ولا بعير ولافى شىء من الحيوان ولا

قوله : (قال الحكم إذا أذن له الخ) هذا يخالف مذهب الحنفية[1] ، فإنهم يجوزون للشفيع أن يطالب ولو تقدم منه الإذن بالبيع ، نعم إذا باع[2] بإذن

فى ثوب ولا فى بئر ليس لها بياض ، إنما الشفعة فيما ينقسم ويقع فيه الحدود من الأرض فأما مالا يصلح فيه القسم فلا شفعة فيه ، اه . وقال القسطلانى قال المرداوى : الحنبلى فى تنقيحه : لاشفعة فيما ليس بعقار كشجر وحيوان وجوهر وسيف ونحوها ، اه ١٢ .

(١) ويخالف مذهب الجمهور أيضاً ، قال العينى : قال الثورى وإسحاق وأحمد فى رواية والظاهرية أن أحد الشريكين إذا عرض عليه الآخر فلم يأخذ سقط حقه من الشفعة ، وروى ذلك عن الحكم بن عتيبة أيضاً ، وقال الطحاوى : وقال أبو حنيفة ومالك والشافعى وأصحابهم لايسقط حقه بذلك ، بل له أن يأخذ بعد البيع لأن الشفعة لم تجب بعد ، وإنما تجب له بعد البيع فتركه ما لم يجب بعد لامعنى له ، ولايسقط إذا وجب ، اه . وقال الموفق : إن الشفيع إذا عفا عن الشفعة قبل البيع فقال قد أذنت فى البيع أو أسقطت شفعتى لم تسقط ، وله المطالبة بها متى وجد البيع ، هذا ظاهر المذهب ، وهو مذهب مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وروى عن أحمد مايدل على أن الشفعة تسقط بذلك ، قال ابن المنذر : وقد اختلف فيه عن أحمد فقال مرة تبطل شفعته ، وقال مرة لاتبطل ، واحتجوا بقول النبى ﷺ «من كان له شركة فى أرض ربعة أو حائط فلايحل له أن يبيع حتى يستأذن شريكه، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك» ، ووجه الأول أنه إسقاط حق قبل وجوبه فلم يصح كما لو أسقطت المرأة صداقها قبل التزويج ، وأما الخبر فيحتمل أنه أراد العرض عليه ليبتاع ذلك إن أراد فتخف عليه المؤنة ، ويكتفى أخذ المشترى الشقص لاسقاط حقه من شفعته ، اه ١٢ .

(٢) الظاهر أن المراد بالإذن ههنا هو إذنه عند البيع ، والمراد السكوت عن المطالبة وترك المواثبة ، قال الموفق : الصحيح فى المذهب أن حق الشفعة على الفور

الشفيع فبعد البيع ليس له حق، ولاضير فی مخالفة الحكم لمذهب الإمام لأنه تابعی مثله ، ولايخالف مذهبه (١) قول الشعبي لأنا لم نقل بحق الاسترداد له بعد ما باع البائع بإذنه .

إن طالب بها ساعة يعلم بالبيع ، وإلا بطلت ، نص عليه أحمد فی رواية أبی طالب فقال الشفعة فی المواثبة ساعة يعلم ، وهذا قول الأوزاعی وأبی حنيفة والشافعی فی أحد قوليه ، وحكی عن أحمد رواية ثانية أن الشفعة علی التراخی لاتسقط ما لم يوجد منه مايدل علی الرضا من عفو أو مطالبة بقسمة ، ونحو ذلك ، وهو قول مالك وقول الشافعی إلا أن مالكا قال : تنقطع بمضی سنة ، وعنه بمضی مدة يعلم أنه تارك لها . ولنا ماروی ابن السلمانی عن أبيه عن عمر قال قال رسول الله ﷺ « الشفعة كحل العقال » وفی لفظ أنه قال « الشفعة كنشطة العقال، إن قيدت ثبتت ، وإن تركت فاللوم علی من تركها » وروی عن النبی ﷺ أنه قال « الشفعة لمن واثبها » رواه الفقهاء فی كتبهم ، اهـ مختصراً إلی آخر ماذكره . وفی الهداية : إذا علم الشفيع بالبيع أشهد فی مجلسه ذلك علی المطالبة ، والطلب علی ثلاثة أوجه : طلب المواثبة ، وهو أن يطلبها كما علم حتی لو بلغ الشفيع البيع ولم يطلب شفعته بطلت الشفعة لقوله عليه الصلاة والسلام « الشفعة لمن واثبها » ، اهـ . وفی العينی : قال مالك إذا باع المشتری نصيبه من أجنبی وشريكه حاضر يعلم بيعه فله المطالبة بالشفعة متی شاء . ولا تنقطع شفعته إلا بمضی مدة يعلم أنه فی مثلها تارك ، واختلف فی المدة وقال أبو حنيفة : إذا وقع البيع فعلم الشفيع به فإن أشهد فی مكانه أنه علی شفعته وإلا بطلت شفعته ، وبه قال الشافعی إلا أن يكون له عذر مانع من طلبها فهو علی شفعته ، اهـ ١٢ .

(١) أی مذهب الإمام أبی حنيفة ، وكذا مذهب الجمهور كما تقدم قريباً ، فإنه لا بد للشفعة عند الجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة والشافعی وأحمد طلب المواثبة عن الفور . فمتی بيعت شفعته وهو شاهد لايغيرها فلا شفعة له عند الجمهور ، فلا حق للاسترداد ١٢ .

قوله : (ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ الخ) وكان ذلك منة[١] منه وتفضلا على الجار لما رآه تفضل عليه الشارع بإثبات مثل هـــذا[٢] الحق ، لا أنه رضى الله عنه لم يفهم مراد الحديث .

---

(١) وهذا واضح ، قال العيني : وفيه مايدل على مكارم الأخلاق ، لأن أبارافع باع من سعد بأقل مما أعطاه غيره ، فهو من باب الإحسان والكرم ، اهـ . وذلك لأنهم اتفقوا على أن الشفيع يأخذ فى البيع بالثمن الأول ، كما فى الأوجز عن ابن رشد ١٢ .

(٢) أى الشفعة للجوار ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، ففيه عن المغنى : أما الجار فلاشفعة له ، وبه قال عمر وعثمان وجماعة من التابعين ذكرت أسماؤهم فى الأوجز ، ومالك والأوزاعى والشافعى وإسحاق ، وقال ابن شبرمة والثورى وابن أبى ليلى : الشفعة بالشركة ، ثم بالشركة فى الطريق ، ثم بالجوار ، وقال أبو حنيفة : يقدم الشريك ، فإن لم يكن ، وكان الطريق مشتركا كدرب لاينفذ ثبتت الشفعة لجميع أهـــل الدرب ، الأقرب فالأقرب ، وبسط فى الأوجز أسماء من قال بالشفعة للجوار : وذكر فيه أيضاً الأحاديث التى استدل بها القائلون بالشفعة للجوار ، منها : حديث الباب أى حديث أبى رافع أخرجه البخارى بمواضع من صحيحه ، وأبو داود وابن ماجه وغيرهم ، ومنها : مارواه سمرة أن النبى ﷺ قال «جار الدار أحق بالدار» رواه الترمذى وقال : حديث حسن صحيح ، وأخرجه الطحاوى من ستة طرق صحاح ، أحدها مرسل ، ومنها : ماروى جابر رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ «الجار أحق بشفعة جاره ، فإن كان غائباً انتظر إذا كان طريقهما واحداً» أخرجه الطحاوى من ثلاث طرق صحاح ، وأخرجه أصحاب السنن الأربعة ، وغير ذلك من الروايات التى بسطت فى الأوجز ، وقال العينى : استدل بحديث الباب أبو حنيفة وأصحابه على إثبات الشفعة للجار ، وأوله الخصم على أن المراد به الشريك ، بناء على أن أبا رافع كان شريك سعد فى البيتين ، ورد

. . . .

بأن ظاهر الحديث أن أبا رافع كان يملك بيتين من جملة دار سعد ، لاشقصا شائعا من دار سعد ، وذكر عمر بن شبة أن سعداً كان اتخذ دارين بالبلاط متقابلين بينها عشرة أذرع ، وكانت التي عن يمين المسجد منها لأبي رافع فاشتراها سعد منه ، ثم ساق حديث الباب ، فاقتضى كلامه أن سعداً كان جاراً لأبي رافع قبل أن يشتري منه داره لاشريكا ، اهـ .

ولايذهب عليك أن سياق حديث أبي رافع هذا مخالف لما أخرجه البخاري في الحيل بلفظ : حدثنا علي بن عبد الله ناسفيان عن ابراهيم بن ميسرة قال سمعت عمرو بن شريد قال : جاء المسور بن مخرمة فوضع يده على منكبي فانطلقت معه إلى سعد فقال أبو رافع للمسور ألا تأمر هذا أن يشتري مني بيتي الذي في داره؟ فقال لا أزيده على أربعمائة إما مقطعة وإما منجمة ، قال أعطيت خمسمائة نقداً فمنعته ، ولولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقول « الجار أحق بصقبه » مابعتكه ، أوقال ماأعطيتكه ، قلت لسفيان : إن معمراً لم يقل هكذا لكنه قال لي هكذا ، وبسط الحافظ في الجمع بين السياقين ، وفي شرح قوله قلت لسفيان : فقال القائل هو علي بن المديني يشير إلى مارواه ابن المبارك عن معمر عن إبراهيم عن عمرو ابن الشريد عن أبيه بالحديث دون القصة ، أخرجه ، النسائي والمراد على هذا بالمخالفة إبدال الصحابي بصحابي آخر ، وهذا هو المعتمد ، وقال الكرماني : يريد أن معمراً لم يقل هكذا ، أي بأن الجار أحق ، بل قال : الشفعة بزيادة لفظ الشفعة ، اهـ . ولفظ معمر الذي أشرت إليه «الجار أحق بصقبه» كرواية أبي رافع سواء ، والذي قاله الكرماني لا أصل له ، وحكى الترمذي عن البخاري أن الطريقين صحيحان إلى آخر ماذكره الحافظ في تصحيح الطريقين .

كتاب الإجارات[1]

قوله (القوى الأمين) دلالة[2] الأمين على الترجمة ظاهرة .

قوله (ومن لم يستعمل) من أراده ، ثم إن الأدب فى ذلك أن لايستعمل الطالب على مافيه مظنة[3] الخيانة وشبهة عدم القيام بالأمر الذى نيط به وأنه

(١) قال القسطلانى : الإجارة - بكسر الهمزة - على المشهور ، وحكى الرافعى ضمها ، وصاحب المستعذب فتحها ، وهى لغة اسم للأجرة ، وشرعا عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم ، فخرج بمنفعة العين ، وبمقصودة التافه كتفاحة للشم وبمعلومة القراض والجعالة على عمل مجهول ، وبقابلة للبذل والإباحة البضع ، وبعوض هبة المنافع والوصية بها والشركة والإعارة ، وبمعلوم المساقاة والجعالة على عمل بعوض مجهول كالحج بالرزق ، نعم يرد عليه بيع حق الممر ونحوه، والجعالة على عمل معلوم بعوض معلوم ، اهـ ١٢ .

(٢) وهذا ظاهر فإن الأمانة لازمة للرجل الصالح ، وقال القسطلانى : قوله « إن خير » الآية تعليل شائع يجرى مجرى الدليل على أنه حقيق بالاستئجار ، وللمبالغة فيه جعل خير اسما وذكر الفعل بلفظ الماضى للدلالة على أنه أمر مجرب معروف ، وأشار بذلك إلى قصة موسى عليه السلام مع ابنة شعيب عليه السلام فى سقيه المواشى ، قال قتادة : وغير واحد فيما قاله ابن كثير لما قالت « استأجره إن خير من استأجرت القوى الأمين » قال لها أبوها : وماعلمك بذلك ؟ قالت إنه رفع الصخرة التى لايطيق حملها إلا عشرة رجال ، ولما جئت معه تقدمت أمامه فقال كونى من ورائى فإذا اختلفت الطريق فاحذفى لى بحصاة . أعلم بها كيف الطريق لاهتدى إليه ، اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قال المهلب : لما كان طلب العالة دليلا على الحرص ابتغى أن يحترس من الحريص ، فلذلك قال ﷺ « لانستعمل على عملنا من أراده »

. . . .

وظاهر الحديث منع تولية من يحرص على الولاية ، إما على سبيل التحريم أو الكراهة ، وإلى التحريم جنح القرطبي لكن يستثني من ذلك من تعين عليه ، اهـ . وفى العيني: قال القرطبي : هذا النهى ظاهره التحريم كما قال ﷺ « لا تسأل الإمارة ، وإنا والله لانولى على عملنا هذا أحداً يسأله ويحرص عليه ، والسائل الحريص يوكل إليها ولا يعان عليها » ، اهـ . قلت وترجم البخارى فى كتاب الأحكام باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها ، وأخرج فيه حديث عبد الرحمن بن سمرة قال : قال لى النبي ﷺ ياعبد الرحمن لاتسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وأن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها ، قال الحافظ : ومعنى الحديث أن من طلب الإمارة فأعطيها تركت إعانته عليها من أجل حرصه ، ويستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه ، فيدخل فى الإمارة القضاء والحسبة ونحو ذلك ، وأن من حرص على ذلك لا يعان ، ويعارضه فى الظاهر ما أخرجه أبو داود عن أبى هريرة رفعه « من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة ، ومن غلب جوره عدله فله النار » والجمع بينهما أنه لا يلزم من كونه لا يعان بسبب طلبه أنه لا يحصل منه العدل إذا ولى أو يحمل الطلب ههنا على القصد وهناك على التولية ، ووقع فى حديث أبى موسى « إنا لانولى من حرص » ولذلك عبر فى مقابله بالإعانة فإن من لم يكن له من الله عون على عمله لا يكون فيه كفاية لذلك العمل ، فلا ينبغى أن يجاب سؤاله ، ومن المعلوم أن كل ولاية لا تخلو من المشقة ، فمن لم يكن له من الله تعالى إعانة تورط فيما دخل فيه وخسر دنياه وعقباه ، فمن كان ذا عقل لم يتعرض للطلب أصلا ، قال المهلب : جاء تفسير الإعانة عليها فى حديث بلال ابن مرداس عن خيثمة عن أنس رفعه « من طلب القضاء واستعان عليه بالشفعاء وكل إلى نفسه ، ومن أكره عليه أنزل الله عليه ملكا يسدده » أخرجه ابن المنذر ، وكذا أخرجه الترمذى من طريق أبو عوانة عن عبد الأعلى الثعلبي ، وأخرجه هو

لايأتى به على وجهه، وليس المراد أن كل طالب(١) عمل لايستعمل ، كيف ولوكان المراد ذلك لانسد باب الأعمال والإجارات ، فإن الأجراء قلما يتفطن لهم أنهم أجراء إلا إذا طلبوا وأظهروا ذلك من أنفسهم ، مع أن يوسف النبى عليه السلام طلب(٢) العمل من نفسه حيث رآى أنه قوى على ذلك فقال « اجعلنى على خزائن

وأبوداودوابن ماجه من طريق أبى عوانة ومن طريق إسرائيل عن عبدالأعلى فأسقط خيثمة من السند ، وأخرجه الحاكم من طريق اسرائيل وصححه، وتعقب بأن ابن معين لين خيثمة ، قال المهلب : وفى معنى الإكراه عليه أن يدعى إليه فلايرى نفسه أهلا لذلك هيبة له وخوفاً من الوقوع فى المحذور ، فإنه يعان عليه إذا دخل فيه ويسدد، والأصل فيه أن من تواضع لله رفعه الله ، وقال ابن التين : هو محمول على الغالب وإلا فقد قال يوسف عليه السلام « اجعلنى على خزائن الأرض » وقال سليمان عليه السلام « هب لى ملكا » قال ويحتمل أن يكون فى غير الأنبياء ، اه . وقال أيضاً فى الباب الذى بعده فى باب مايكره من الحرص على الإمارة بعد ذكر الروايات الواردة فى الباب : وعند الطبرانى من حديث زيد بن ثابت رفعه «نعم الشىء الإمارة لمن أخذها بحقها وحلها ، وبئس الشىء الإمارة لمن أخذها بغير حقها تكون عليه حسرة يوم القيامة » وهذا يقيد ما أطلق فى الذى قبله ، ويقيده أيضاً ما أخرج مسلم عن أبى ذر قلت : يارسول الله ألا تستعملنى؟ قال : إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزى وندامة ، إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها ، قال النووى: هذا أصل عظيم فى اجتناب الولاية ، ولاسيما لمن كان فيه ضعف ، وهو فى حق من دخل فيها بغير أهلية ولم يعدل فإنه يندم على مافرط منه إذا جوزى بالخزى يوم القيامة ، وأما من كان أهلا وعدل فيها فأجره عظيم كما تظاهرت به الأخبار ، ولكن فى الدخول فيها خطر عظيم ، ولذلك امتنع الأكابر منها ، اه مختصراً ١٢.

(١) كما تقدمت الإشارة إلى ذلك فى الروايات وتقدم بعضها ١٢.

(٢) قال صاحب الجمل : فإن قلت : كيف طلب يوسف عليه الصلاة والسلام

الارض إنى حفيظ عليم ، وقد سأل بعض[١] أصحاب النبي ﷺ الإمامة ، فقال : اجعلني إمام قومي ، فقال « أنت إمامهم واقتد بأضعفهم » .

قوله (هاديا خريتا[٢]) ليسلك بهم سبيلا غير مسلوكة حتى لا يتعرض لهم أحد من الكفار ، ولابد بذلك من ماهر بالسبل .

الإمارة والولاية مع ما ورد من النهي عنهما ؟ قلت : إنما يكره طلب الإمارة إذا لم يتعين عليه طلبها ، فإذا تعين عليه طلبها وجب ذلك عليه ولا كراهة فيه فأما يوسف عليه الصلاة والسلام فكان واجباً عليه طلب الإمارة لأنه مرسل من الله تبارك وتعالى ، والرسول أعلم بمصالح الأمة من غيره ، وإذا كان مكلفاً برعاية المصالح ولا يمكنه ذلك إلا بطلب الإمارة وجب عليه طلبها ، وقيل : إنه لما علم أنه سيحصل قحط وشدة إما بطريق الوحي من الله أو بغيره ، وربما أفضى ذلك إلى هلاك معظم الخلق ، وكان في طلب الإمارة إيصال الخير والراحة إلى المستحقين ، وجب عليه طلب الإمارة لهذا السبب ، اهـ ١٢ .

(١) فقد أخرج أبو داود عن عثمان بن أبي العاص قلت : يارسول الله اجعلني إمام قومي ، قال « أنت إمامهم واقتد بأضعفهم ، واتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجراً » قال المنذري : أخرج مسلم الفصل الأول ، وأخرجه النسائي بتمامه ، وأخرج ابن ماجه الفصلين في موضعين ، وأخرج الترمذي الفصل الأخير ، كذا في العون ١٢ .

(٢) قال العيني : الخريت - بكسر الخاء المعجمة وتشديد الراء وسكون الياء آخر الحروف بعدها تاء مثناة من فوق - وهو الماهر الذي يهتدي لأخرات المفازة ، وهي طرقها الخفية ومضايقها ، وقيل أراد به أنه يهتدي لمثل خرت الإبرة من الطريق أي ثقبها ، وحكى الكسائي خرتنا الأرض إذا عرفناها ولم تخف علينا طرقها ، وقوله الخريت الماهر بالهداية مدرج من قول الزهري ، اهـ . قال الحافظ قوله الخريت الماهر هو مدرج في الخبر من كلام الزهري ، بينه ابن سعد ، وقال الاصمعي إنما سمي خريتا لأنه يهدي بمثل خرت الإبرة أي ثقبها ، وقال غيره قيل له ذلك لأنه يهتدي لأخرات المفازة وهي طرقها الخفية ، وقوله قد غمس - بفتح الغين

. . . .

المعجمة والميم بعدها مهملة ـ وحلفا ـ بكسر المهملة وسكون اللام ـ أى كان حليفاً ، وكانوا إذا تحالفوا غمسوا أيمانهم فى دم أو خلوق أو فى شىء يكون فيه تلويث فيكون ذلك تأكيداً للحلف ، اه .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على الحديث باب استئجار المشركين عند الضرورة إلخ ، قال الحافظ : هذه الترجمة مشعرة بأن المصنف يرى بامتناع استئجار المشرك حربيا كان أو ذميا إلا عند الاحتياج إلى ذلك . كتعذر وجود مسلم يكفى فى ذلك ، وقد روى عبدالرزاق عن ابن شهاب لم يكن النبى ﷺ عمال يعملون نخل خيبر ، فدعا النبى ﷺ يهود خيبر فدفعها إليهم ، الحديث ، وفى استشهاده بقصة معاملة يهود خيبر وباستئجار الدليل المشرك على ذلك نظر ، لأنه ليس فيهما تصريح بالمقصود من منع استئجاره وكأنه أخذ ذلك من هذين الحديثين مضموما إلى قوله ﷺ « إنا لانستعين بمشرك » أخرجه مسلم وأصحاب السنن ، فأراد الجمع بين الأخبار بما ترجم به ، قال ابن بطال : عامة الفقهاء يجيزون استئجارهم عند الضرورة وغيرها لما فى ذلك من المذلة لهم ، وإنما الممتنع أن يؤاجر المسلم نفسه من المشرك لما فيه من إذلال المسلم ، وأشار فى الترجمة بقوله : إذا لم يوجد أهل الإسلام ، إلى ما أخرجه أبو داود عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قاتل أهل خيبر ، فذكر الحديث ، وفيه : أراد أن يجليهم ، فقالوا يا محمد دعنا نعمل فى هذه الأرض ولنا الشطر ولكم الشطر ، الحديث ، وإنما أجابهم إلى ذلك لمعرفتهم بما يصلح أرضهم دون غيرهم ، فنزل المصنف من لايعرف منزلة من لم يوجد ، اه . قلت : والذى أشار إليه الحافظ من حديث « إنا لانستعين بمشرك » أخرجه مسلم وغيره كما تقدم ، ولفظ أبى داود من حديث عائشة « أن رجلا من المشركين لحق النبى ﷺ يقاتل معه ، فقال : ارجع إنا لانستعين بمشرك » قال شيخنا فى البذل عن الشوكانى : إلى عدم جواز الاستعانة بالمشركين ذهب جماعة من العلماء ، وهو

(باب إذا استاجر أجيراً ليعمل له إلخ)

يعنى(١) بذلك أن الاستئجار وإن كان متقدما على زمان العمل ، إلا أن الأجرة لاتجب إلا إذا أتى بالمعقود عليه ، فكان فى تقديم الاستئجار على وقت العمل مظنة توهم المنع ، لما فيه من حبس الأجير قبل ماتناوله العقد من الزمان كما فى صورة المسألة المذكورة فى الرواية ، فإن الدليل الديلى قد حبس من أجلهما منذ ثلاث ، فأورد المؤلف الرواية الدالة على جواز هذا التقديم ، ومايتوهم(*) من الحبس بغير عوض يقابله مدفوع(**) بأنه بمجرد عدة منهما جميعاً ، ولو سلم كونه حبساً فالأجرة مقابلة بالعمل والحبس كليهما كيفما كان الحبس .

مروى عن الشافعى ، وحكى عن أبى حنيفة أنها تجوز الاستعانة بالكفار والفساق ، حيث يستقيمون على أوامره ونواهيه ، واستدلوا باستعانته ﷺ بصفوان يوم حنين ، وبإخباره ﷺ أنها ستقع من المسلمين مصالحة الروم ويغزون جميعا عدوا من وراء المسلمين ، وتجوز الاستعانة بالمنافق إجماعاً لاستعانته ﷺ بابن أبى ، إلى آخر مافى البذل ، وفى الأوجز : لايستعان بمشرك ، وبهذا قال ابن المنذر وجماعة من أهل العلم ، وعن أحمد مايدل على الجواز ، وكلام الخرقى يدل عليه أيضا عند الحاجة ، وهو مذهب الشافعى لخبر صفوان بن أمية ، ويشترط أن يكون حسن الرأى فى المسلمين ، فإن كان غير مأمون به لم تجز ، اهـ . فلعل الرواية عن الإمام الشافعى مختلفة .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف ودقيق ، فلله دره ، وفى بادى الرأى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى مسألة خلافية شهيرة ، قال الحافظ : قوله باب إذا استأجر أجيراً إلخ ، أورد فيه طرفا من حديث عائشة المذكور ، وفيه أنهما واعدا الدليل بعد ثلاث ، وتعقبه الاسماعيلى بأنه ليس فى الخبر أنهما استأجراه على أن لايعمل إلا بعد ثلاث ، بل الذى فى الخبر أنهما استأجراه ، وابتدأ فى

(*) مبتدأ ١٢ ز (**) خبر ١٢ ز

. . . .

العمل من وقته بتسليمه راحلتيهما يرعاهما ويحفظهما إلى أن يتهيأ لهما الخروج ، قال الحافظ : ليس فى ترجمة البخارى ماألزمه به بل الذى ترجم به هو ظاهر القصة ، ومن قال ببطلان الإجارة لم يشرع فى العمل من حين الإجارة هو المحتاج إلى دليل ، وقال ابن المنير متعقبا على من اعترض على البخارى بذلك : إن الخدمة المقصودة بالإجارة المذكورة كانت على الدلالة على الطريق من غير زيادة على ذلك ، ولاشك أنها تأخرت . قال الحافظ : ويؤيده أن الذى كان يرعى رواحلهما عامر ابن فهيرة لا الدليل ، وقال ابن المنير ليس فى هذا الحديث تصريح بهذا الحكم لاإثباتاً ولا نفياً ، وقد يحتمل فى المدة القصيرة لندور الغرر فيها مالايحتمل فى المدة الطويلة ، اهـ مختصراً . وقال العينى : فيه استئجار الرجل على أن يدخل فى العمل بعد أيام معلومة فيصح عقدهما قبل العمل ، وقياسه أن يستأجر منزلا مدة معلومة قبل مجىء السنة بأيام ، وأجاز مالك وأصحابه استئجار الأجير على أن يعمل بعد يوم أو يومين أو ما قرب هذا إذا نقده الأجرة ، واختلفوا فيما إذا استأجره ليعمل بعد شهر أوسنة ولم ينقده ، فأجازه مالك وابن القاسم ، وقال أشهب لايجوز ، ووجهه أنه لايدرى أيعيش المستأجر أوالدابة ، واتفقوا على أنه لايجوز فى الراحلة المتعينة والأجير المعين ، وأما إذا كان كراء مضمونا فيجوز فيه ضرب الأجل البعيد ، وتقديم رأس المال ، ولايجوز أن يتأخر رأس المال إلى اليومين والثلاثة ، لأنه إذا تأخر كان من باب بيع الدين بالدين ، وتفسير الكراء المضمون أن يستأجره على حمولة بعينها على غير دابة معينة ، والإجارة المضمونة أن يستأجره على بناء بيت ، لايشترط عليه عمل يده ، ويصف له طوله وعرضه ، على أن المؤنة فيه كلها على العامل مضمونا عليه حتى يتمه ، فإن مات قبل تمامه كان ذلك فى ماله ، ولايضره بعد الأجل ، اهـ . وفى المغنى : ولايشترط فى مدة الإجارة أن تلى العقد بل لو آجره سنة خمس وهما فى سنة ثلاث ، أو شهر رجب فى المحرم صح وبهذا

(باب اذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائطا)

قصد بذلك[1] بيان أن الاستئجار كما يجوز بتعيين الأجل وإن لم يتعين العمل كما تقدم ، فكذلك هو جائز بتعيين العمل وإن لم يتعين الأجل الذى يفرغ فيه

قال أبو حنيفة ، وقال الشافعى : لا يصح إلا أن يستأجرها من هى فى إجارته ، ففيه قولان لأنه عقد على ما لا يمكن تسليمه فى الحال فأشبه إجارة العين المغصوبة ، قال : ولا يجوز أن يكترى بعيراً بعينه إلا عند خروجه لذلك ، ولنا أن هذه مدة يجوز العقد عليها مع غيرها لجاز العقد عليها مفردة مع عموم الناس ، كالتى تلى العقد إذا ثبت هـذا فإن الإجارة إن كانت على مدة تلى العقد لم يحتج إلى ذكر ابتدائها من حين العقد ، وإن كانت لا تليه فلا بد من ذكر ابتدائها لأنه أحد طرفى العقد ، فاحتيج إلى معرفته كالانتهاء ، وإن أطلق فقال أجرتك سنة أو شهراً صح ، وكان ابتداؤه من حين العقد ، وهذا قول مالك وأبى حنيفة ، وقال الشافعى وبعض أصحابنا لا يصح ، ويذكر أى سنة هى ، ولنا قوله تعالى إخبارا عن شعيب عليه السلام « على أن تأجرنى ثمانى حجج » ولم يذكر ابتداءها ولأنه تقدير بمدة ليس فيها قربة ، فإذا أطلقها وجب أن تلى السبب الموجب كمدة السلم والإيلاء وتفارق النذر فإنه قربة ، اهـ مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير قصد البخارى أن الإجارة تضبط بتعين العمل كما تضبط بتعين الأجل ، اهـ . قلت : الإجارة على نوعين الإجارة بتعين الأجل ، وترجم له سابقاً بقوله : وبين له الأجل الخ . قال القسطلانى : قوله ولم يبين العمل أى الذى يعمله له هل يصح ذلك أم لا ؟ والذى مال إليه المصنف الجواز ، وقوله تعالى شاهد على ما عقدنا ، واعترضه المهلب بأنه ليس فى الآية دليل على جهالة العمل فى الإجارة ، لأن ذلك كان معلوماً بينهم ، وإنما حذف ذكره للعلم به ، وأجاب ابن المنير بأن البخارى لم يقصد جواز أن يكون العمل مجهولا ، وإنما أراد أن التنصيص على العمل باللفظ ليس مشروطا ، وأن المتبع المقاصد لا الألفاظ ، اهـ . وهكذا

من عمله ، وكلا نوعى الاستئجار معمول بهما شرعا وعرفا .

فى الفتح مبسوطا ، وزاد : ويحتمل أن يكون المصنف أشار إلى حديث عتبة بن الندر — بضم النون وتشديد المهملة — قال : كنا عند رسول الله ﷺ فقال « إن موسى آجر نفسه ثمان سنين أو عشر على عفة فرجه وطعام بطنه » أخرجه ابن ماجة وفى إسناده ضعف ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : والعمل ههنا كان رعى الغنم ، لكنه لم يكن بين له أنك ترعاها فى أرض كذا ، وفى وقت كذا من اليوم ، ولم يبين له أنك ترعى مائة من الغنم أو مائتين أو نحو ذلك ، فكان العمل غير مبين . اهـ . ثم قال القسطلانى : وقد ذهب أكثر العلماء إلى أن ماوقع من النكاح على هذا الصداق خصوصية لموسى عليه الصلاة والسلام لايجوز لغيره ، لظهور الغرر فى طول المدة ، ولأنه قال « إحدى ابنتى هاتين » ولم يعينها ، وهذا لايجوز إلا بالتعيين ، وأجاب فى الكشاف : بأن ذلك لم يكن عقداً للنكاح ولكن مواعدة ، ولوكان عقداً لقال قد أنكحتك ، ولم يقل «إنى أريد أن أنكحك» وقد اختلف فيما إذا تزوجها على أن يؤجرها نفسه سنة ، فقال الشافعى : النكاح جائز على خدمته إذا كان وقتا معلوما ويجب عليه عين الخدمة سنة ، وقال مالك : يفسخ النكاح إن لم يكن دخل بها ، فإن دخل ثبت النكاح بمهر المثل ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : إن كان حراً فلها مهر مثلها ، وإن كان عبداً فلها خدمة سنة ، وقال محمد : تجب عليه قيمة الخدمة سنة لأنها متقومة . اهـ . وذكر العينى : الإمام أحمد مع أبى حنيفة ، وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز فى حديث رجل أنكحه ﷺ بما معه من القرآن ، وبسط فيه الكلام على دلائل الأئمة .

والنوع الثانى من الإجارة ترجم له الإمام البخارى بهذه الترجمة ، قال الموفق : الإجارة على ضربين : أحدهما أن يعقدها على مدة ، الثانى أن يعقدها على عمل معلوم كبناء حائط وخياطة قميص ، فإذا كان المستأجر مما له عمل كالحيوان جاز فيه الوجهان ، لأن له عملا تتقدر منافعه به ، وإن لم يكن له عمل كالدار والأرض لم

قوله (مالنا أكثر عملا وأقل عطاء) الظاهر أن(١) الأكثرية والأقلية إنما هما

يجز إلا على مدة ومتى تقدرت المدة لم يجز تقدير العمل ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى: لأن الجمع بينهما يزيدها غرراً لأنه قد يفرغ من العمل قبل انقضاء المـــدة ، فإن استعمل فى بقية المدة فقد زاد على ماوقع عليه العقد ، وإن لم يعمل كان تاركا للعمل فى بعض المدة ، إلى آخر مابسطه الموفق فى فروع المسألة ١٢ .

(١) اشكل فى التمثيل وبسطوا فى الأجوبة عنه كما فى شروح البخارى وغيرها، قال الحافظ : قوله نحن كنا أكثر عملا ، تمسك به بعض الحنفية كأبى زيد فى كتاب الأسرار إلى أن وقت العصر من مصير ظل كل شىء مثليه . لأنه لو كان من مصير ظل كل شىء مثله لـكان مساويا لوقت الظهر ، وقد قالوا كنا أكثر عملا ، فدل على أنه دون وقت الظهر ، وأجيب بمنع المساواة ، وذلك معروف عند أهل العلم بهذا الفن ، وهو أن المدة التى بين الظهر والعصر أطول من المدة التى بين العصر والمغرب ، وأما مانقله بعض الحنابلة من الإجماع على أن وقت العصر ربع النهار ، فمحمول على التقريب إذا فرعنا على أن وقت العصر مصير الظـل مثله ، كما قال الجمهور ، وأما على قول الحنفية فالذى من الظهر إلى العصر أطول قطعا ، وعلى التنزل لايلزم من التمثيل والتشبيه التسوية من كل جهة ، وبأن الخبر إذا ورد فى معنى مقصود لاتؤخذ منه المعارضة لما ورد فى ذلك المعنى بعينه مقصوداً فى أمر آخر ، وبأنه ليس فى الخبر نص على أن كلا من الطائفتين أكثر عملا لصدق أن كلهم مجتمعين أكثر عملا من المسلمين ، وباحتمال أن يكون أطلق ذلك تغليباً ، وباحتمال أن يكون ذلك قول اليهود خاصة ، فيندفع الاعتراض من أصـله ، كما جزم به بعضهم ، وتكون نسبة ذلك للجميع فى الظاهر غير مرادة ، بل هو عموم أريد به الخصوص أطلق ذلك تغليباً ، وبأنه لايلزم من كونهم أكثر عملا أن يكونوا أكثر زمانا ، لاحتمال كون العمل فى زمنهم كان أشق ، ويؤيده قوله تعالى « ربنا ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا » ومما يؤيد كون المراد كثرة العمل وقلته

باعتبار ما فى الأمم السابقة من التكاليف الشاقة والأعمال[1] المجهدة ، بخلافها فى هذه الأمة المرحومة ، فكانوا أكثر عملا ونحن أكثر عطاء ، وأما باعتبار الزمان ومقدار الوقت فلا ، لأنه لو أخذ باعتبار مجموع زمان الأمة وبقاء الملة من الله تعالى

لا بالنسبة إلى طول الزمان وقصره ، كون أهل الأخبار متفقين على أن المدة التى بين عيسى ونبينا ﷺ ، دون المدة التى بين نبينا صلى الله عليه وسلم وقيام الساعة ، لأن جمهور أهل المعرفة بالأخبار قالوا : إن مدة الفترة بين عيسى ونبينا صلى الله عليه وسلم ستمائة سنة ، وثبت ذلك فى صحيح البخارى عن سلمان ، وقيل إنها دون ذلك ، حتى جاء عن بعضهم أنها مائة وخمس وعشرون سنة ، وهذه مدة المسلمين بالمشاهدة أكثر من ذلك ، فلو تمسكنا بأن المراد التمثيل بطول الزمانين وقصرهما للزم أن يكون وقت العصر أطول من وقت الظهر ، ولا قائل به ، فدل على أن المراد كثرة العمل وقلته ، والله سبحانه وتعالى أعلم . وقال فى موضع آخر : ومن الأجوبة أيضا أن قائل مالنا أكثر عملا اليهود خاصة ، ويؤيده ماوقع فى التوحيد بلفظ : فقال أهل التوراة ، ويحتمل أن يكون كل من الفريقين قال ذلك ، أما اليهود فلأنهم أطول زمنا فيستلزم أن يكونوا أكثر عملا ، وأما النصارى فلأنهم وازنوا كثرة أتباعهم بكثرة زمن اليهود ، لأن النصارى آمنوا بموسى وعيسى جميعاً ، أشار إلى ذلك الإسماعيلى ، ويحتمل أن تكون أكثرية النصارى باعتبار أنهم عملوا إلى آخر صلاة العصر ، وذلك بعد دخول وقتها ، أشار إلى ذلك ابن القصار وابن العربى ، وقد قدمنا أنه لايحتاج إليه لأن المدة التى بين الظهر والعصر أكثر من المدة التى بين العصر والمغرب ، ويحتمل أن تكون نسبة ذلك إليهم على سبيل التوزيع ، فالقائل نحن أكثر عملا اليهود ، والقائل نحن أقل أجراً النصارى ، وفيه بعد ، وحكى ابن التين : أن معناه أن عمل الفريقين جميعاً أكثر وزمانهم أطول وهو خلاف ظاهر السياق ، اه ١٢ .

(١) وإلى هذا يظهر ميل الحافظ فى الترجيح كما تقدم فى كلامه مبسوطاً ١٢ .

غـــير منسوخة ، فلا يتم كون الامة المرحومة أقل زمانا من أمة عيسى عليه السلام ، لأن زمانهم لم يكن إلا قريبا من[1] خمسمائة سنة ، والأمة المحمدية بلغت سنوها إلى ألف وثلثمائة ، وإن أخذت باعتبار[2] أعمار كل فرد فرد فلا ريب فى أن أعمار أمته ﷺ أقل من أعمار هؤلاء ، إلا أنه لايصدق حينئذ قوله « فغضبت اليهود والنصارى » وذلك لأنه إذا اعتبر من الأمة المرحومة كل فرد فرد على حدة، فكذلك يعتبر من أهل الكتابين أيضاً كل فرد فرد باعتبار سنى عمره ، لاباعتبار مجموع الأمة ، وجعلها كشخص واحد ، وإذا اعتبر كل فرد منهم على حدة ، فعدم

(١) هذا أحد الأقوال المختلفة الواردة فى زمان الفترة ، قال العينى فى الخلاف فى مدة الفترة : ذكر الحاكم فى الإكليل أنها مائة وخمسة وعشرون سنة ، وذكر أنها أربعمائة سنة ، وقيل خمسمائة وأربعون سنة ، وعن الضحاك أربعمائة وبضع وثلاثون سنة ، اه . قلت : وسيأتى فى البخارى عن سلمان قال : فترة بين عيسى ومحمد ﷺ ستمائة سنة ، قال الحافظ : المراد بالفترة المدة التى لايبعث فيها رسول من الله ولايمتنع أن ينبأ فيها من يدعو إلى شريعة الرسول الأخير ، ونقل ابن الجوزى الاتفاق على ما اقتضاه حديث سلمان هذا ، وتعقب بأن الخلاف فى ذلك منقول ، فعن قتادة خمسمائة وستين سنة ، أخرجه عبدالرزاق عن معمر عنه ، وعن الكلبى خمسمائة وأربعين ، وقيل أربعمائة سنة ، اه . وفى السندى عن القسطلانى عن الفتح : استدل بالحديث على أن بقاء هذه الأمة يزيد على الألف ، لأنه يقتضى أن مدة اليهود نظير مدتى النصارى والمسلمين ، وقد اتفق أهل النقل على أن مدة اليهود إلى البعثة المحمدية كانت أكثر من ألفى سنة ، ومدة النصارى من ذلك ستمائة سنة ، وقيل : أقل ، فتكون مدة المسلمين أكثر من ألف قطعا ، اه ١٢ .

(٢) وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى : استدل الحنفية به على أن وقت العصر بعد المثلين لأنه لا يكثر وقت الظهر من العصر إلا بهذا الطريق ، ثم نقش

صدق أنهم غضبوا ظاهر ، لأن المؤمنين منهم بالأنبياء السابقين غير من كفر منهم بالملة الإسلامية ، وأنكر النبي ﷺ ، إلا باعتبار جماعة قليلة ممن آمن بنبيه ثم كفر بنبي آخر ، وأما إذا اعتبر الكثرة باعتبار المشقة لا الزمان ، فالعبرة لمجموع زمان الأمة في الطرفين كليهما ، ولا يعترض بطول زمان هذه الأمة نسبة إلى زمان أمة عيسى عليه الصلاة والسلام ، فافهم فإن فيه بعد خبيات[1] وإيرادات للمتوهم خفيات.

أن المدة التي بين الإسلام وعيسى ستمائة ، وقد مضى من أمة رسولنا عليه الصلاة والسلام ماترى ، وأجيب بأن المراد كثرة الأعمار وطوالتها ، وهذا كله من الذي لاطائل تحته ، إذ مراده عليه الصلاة والسلام فرض مثال للتفهيم ، وقوله ما عملنا باطل من استأجر فترك العمل إن عمل عملا معتداً به أعطى حصة الأجرة وإلا لا ، اهـ. وفي الكوكب الدري قوله « إنما أجلكم إلخ » قيل : المراد بالأجل زمان نبوة نبيهم ، وأيام بقاء شريعتهم من غير أن يرد عليه النسخ ، وعلى هذا فلا ينطبق التمثيل إذ الزمان الذي عملت فيه شريعة عيسى عليه السلام أقل بكثير من زمان شريعتنا ، فالمراد بالأجل مدد أعمارهم وقصر أعمالهم ، يعني أمة محمد ﷺ مع قصر أعمارهم وقلة أعمالهم يؤتون من الأجور مالم تؤت الأمم السالفة ، وعلى هذا يشكل ماورد من أن الأجير الأول ترك العمل عند الظهر ، والأجير الثاني عند العصر، إذ لا ينطبق ذلك على المشبه ، فإن الذين عملوا ممن قضى نحبه من الفرقتين لم يتركوا ، والذين تركوا العمـــل وهم يهود زمان النبي ﷺ والنصارى الموجودون في ذلك الوقت لم يعملوا حتى يصح التشبيه ، والجواب أن الفعل من البعض منسوب إلى كل الأمة فيصح التشبيه ، ثم إن القصة مشيرة إلى مسألة فقهية وهي أن الاعتبار للتمام ، فإن الأجيرين لما لم يتموا العمل وما أوتي لهم كان منة وفضلا ، فإذا أضيف الحكم إلى علتين كانت الأخيرة منهما هي الموجبة ، اهـ . قلت : وبسط في هامش الكوكب الكلام على اختلاف روايتي ابن عمر وأبي موسى في التمثيل ١٢ .

(١) كما وقفت عليه في كلام الشيخ قدس سره في اللامع والكوكب ، وتقرير مولانا حسين على البنجابي مختصراً ، ويوضح ذلك مراجعة الشروح ١٢ .

(باب اثم من منع أجر الأجير)

الظاهر[١] أن محل إيراده هو آخر الأبواب الثلاثة لاوسطها ، إلا أنه وسطه إياها لنكتة ، وهي الإشارة إلى أن الأجرة تجب على المستأجر شيئاً فشيئاً ، حسب إتيان الأجير من المعقود عليه شيئاً فشيئاً . فالعادة وإن كانت جارية بأن الأجير لا يطلب أجرته إلا بعد مضى اليوم أو الشهر حسب ماتعارفوا إلا أن له أن يطلب قبل انقضاء اليوم وتمامه ، حتى أنه لو عمل ثلثي اليوم وترك العمل بعد ذلك أو لم يترك ، كان له وقتئذ أن يطلب ثلثي أجره ، ولذلك لم يورد الباب قبل باب الإجارة إلى نصف النهار ، لأنه لو وضعه هناك لربما توهم أن الأجرة إنما تجب إذا فرغ من العمل ولو بنصف يوم ، فلو طلب لأقل من ذلك لا يجوز حتى يفرغ من عمله ، فدفعه بإيراده الباب ههنا ليعلم أنه لا عبرة فيه للفراغ ، ولا لإتيان النصف من المعقود عليه ، كما في عمل نصف اليوم إذا كانت الإجارة

---

(١) ولذا أخر ابن بطال هذه الترجمة ، قال الحافظ : أخر ابن بطال هذا الباب عن الذي بعده ، وكأنه صنع ذلك للمناسبة ، اهـ . وقال العيني : وقد أخر ابن بطال هذا الباب ، وهو الأوجه ، فإن فيه رعاية المناسبة ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره لطيف ، وفي الدر المختار : وللمؤجر طلب الأجر للدار والأرض كل يوم ، وللدابة كل مرحلة ، وللخياطة ونحوها من الصنائع إذا فرغ وسلمه فهلكه قبل تسليمه يسقط الأجر ، قال ابن عابدين : اعلم أن أبا حنيفة كان أولا يقول لا يجب شيء من الأجرة مالم يستوف جميع المنفعة والعمل ، لأنه المعقود عليه ، فلا يتوزع الأجر على الأجزاء كالثمن في المبيع ، ثم رجع فقال : إن وقعت الإجارة على المدة كما في إجارة الدار والأرض أو قطع المسافة كما في الدابة ، وجب بحصته ما استوفى أجرة معلومة بلا مشقة ، ففي الدار لكل يوم ، وفي المسافة لكل مرحلة ، والقياس أن يجب كل ساعة بحسابه تحقيقاً للمساواة ، لكن فيه حرج ،

لعمل اليوم . بل الواجب هو كل جزء من الأجر ، على أداء كل جزء من العمل، إلا أن المطالبة ساقطة دفعا للحرج الواقع فى مطالبة كل آن .

قوله (وهى أحب الناس إلى) يعنى أن[1] انصرافى هذا لم يكن لسلو القلب عنها ، أو لكون كلمتها هذه جعلتنى مستنكفا عن الوقوع عليها ، بل كان ترفعى عنها خالصا لمرضاتك مع مافى القلب من محبتها .

وإن وقعت على العمل كالخياطة والقصارة فلا يجب الأجر مالم يفرغ منه فيستحق الكل لأن العمل فى البعض غير منتفع به ، إلى آخر مابسطه ، وفى الهداية : وينعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة ، ثم قال : الأجرة لا تجب بالعقد ، وتستحق بإحدى معانى ثلاثة : إما بشرط التعجيل ، أو بالتعجيل من غير شرط ، أو باستيفاء المعقود عليه ، وقال الشافعى : يملك بنفس العقد لأن المنافع المعدومة صارت موجودة حكما ، ضرورة تصحيح العقد ، فثبت الحكم فيما يقابله من البدل ، ولنا أن العقد ينعقد شيئاً فشيئاً على حسب حدوث المنافع ، على ما بينا إلى آخر ماذكره ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه تكرار قوله « وهى أحب الناس إلى» فإنه قد تقدمت هذه الكلمة فى أول الكلام فى قوله « كانت لى بنت عم كانت أحب الناس إلى » ثم لا يذهب عليك ماترجم عليه البخارى من قوله « من استأجر أجيراً الخ » وقد تعقب المهلب ترجمة البخارى بأنه ليس فى القصة دليل لما ترجم له ، وإنما اتجر الرجل فى أجر أجيره ، ثم أعطاه له على سبيل التبرع ، وإنما الذى كان يلزمه قدر العمل خاصة ، وقد تقدم ذلك فى أثناء كتاب البيوع ، اه . يعنى فى باب إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه الخ ، وتقدم الكلام هناك مبسوطاً ، وذكر العينى الخلاف فيمن اتجر فى مال غيره فقال : قال قوم له الربح إذا أدى رأس المال إلى صاحبه سواء كان غاصباً للمال أو وديعة عنده ، وهو قول عطاء ومالك والأوزاعى وأبى يوسف ، واستحب مالك والثورى والأوزاعى تنزهه ، ويتصدق

قوله (وإن لبعضهم لمائة ألف) يعنى به يوم[١] الرواية ، لايوم التحامل ، وإنما عقد هذا الباب[٢] لما فى ظاهره أنه لايجوز لما فيه من توهين المسلم نفسه وإذلاله إياها ، وليس لمؤمن أن يذل نفسه ، فدفعه بأنه ليس بمذلة سيما وفى تركه مذلة المسألة ، وهو أشنع منها بكثير ، وكما أن فى ترك الاكتساب مذلة المسألة فى الدنيا فكذلك فى ترك الصدقة مذلة الإفلاس الأخروى .

به ، وقال آخرون : يرد المال ويتصدق بالربح كله ، ولايطيب له شىء من ذلك ، وهو قول أبى حنيفة ومحمد بن الحسن وزفر ، وقال قوم : الربح لرب المال وهو ضامن لما تعدى فيه ، وهو قول ابن عمر رضى الله عنهما ، وبه قال أحمد وإسحق ، وقال الشافعى : إن اشترى السلعة بالمال بعينه فالربح ورأس المال لرب المال ، وإن اشتراها بمال بغير عينه ثم نقد المال منه فالربح له وهو ضامن لما استهلك من مال غيره ، اه مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : مراده أن ذلك فى الوقت الذى حدث به وقد تقدم فى الزكاة بلفظ « وإن لبعضهم اليوم مائة ألف » زاد النسائى « وما كان له يومئذ درهم » أى فى الوقت الذى كان يحمل فيه ، وقال فى الزكاة قوله « إن لبعضهم اليوم لمائة ألف » زاد فى التفسير : كأنه يعرض بنفسه ، وأشار بذلك إلى ما كانوا عليه فى عهد النبى ﷺ من قلة الشىء ، وإلى ماصاروا إليه بعده من التوسع لكثرة الفتوح ، ومع ذلك فكانوا فى العهد الأول يتصدقون بما يجدون ولوجهدوا ، والذين أشار إليهم آخراً بخلاف ذلك ، ووقع بخط مغلطائى فى شرحه : وإن لبعضهم اليوم ثمانية آلاف ، وهو تصحيف ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ويحتمل عندى أنه ترجم بذلك لما يوهم من ظاهر الروايات العديدة أن مثل هذا التكلف للصدقة مما لاينبغى ، وقد قال النبى ﷺ « إن خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى » وترجم أبو داود فى سننه :

(باب أجر السمسرة)

ولا بأس فيه عندنا من حيث كونه أجر السمسرة ، فأما لو لزم الفساد فيه[1] من

« باب الرجل يخرج من ماله » وأورد فيه حديث جابر فى قصة رجل أتى بمثل بيضة من ذهب فقال : يارسول الله هى صدقة ، ما أملك غيرها ، فأعرض عنه رسول الله ﷺ ، ثم أتاه من ركنه الأيمن فقال مثل ذلك ، فأعرض ، الحديث ، وفيه فأخذها رسول الله ﷺ فحذفه بها ، لو أصابته لأوجعته ، وفى رواية قال « خذ عنا مالك لا حاجة لنا به » وأخرج عن أبى سعيد الخدرى فى قصة رجل أعطاه النبى ﷺ ثوبين ثم حث على الصدقة فجاء فطرح أحد الثوبين ، فصاح به وقال « خذ ثوبك » وقد تقدم فى البخارى فى كتاب الزكاة باب « لا صدقة إلا عن ظهر غنى ، ومن تصدق وهو محتاج أو أهله محتاج ، أو عليه دين ، فالدين أحق أن يقضى من الصدقة والعتق والهبة ، وهو رد عليه ، وأورد فيه حديث كعب : قلت يارسول الله إن من توبتى ان أنخلع من مالى صدقة إلى الله ورسوله ﷺ ، قال « أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك » وغير ذلك من الروايات المشعرة إلى المنع عن الاعتداء فى الصدقة ، وقد قال النبى ﷺ « المعتدى فى الصدقة كمانعها » .

(١) كما بسط فى فروع ذلك فى آخر كتاب البيوع من الأوجز ، وفيه : قال العينى ، هذا الباب فيه اختلاف للعلماء ، فقال مالك : يجوز أن يستأجره على بيع سلعته إذا بين لذلك أجلا ، وكذلك إذا قال له بع هذا الثوب ولك درهم ، أنه جائز وإن لم يوقت له ثمناً ، وكذلك إن جعل له فى كل مائة دينار شيئاً وهو جعل ، وقال أحمد : لا بأس بأن يعطيه من الألف شيئاً معلوماً ، وذكر ابن المنذر عن حماد والثورى : أنهما كرها أجره ، وقال أبو حنيفة : إن دفع إليه ألف درهم يشترى له بها بزاً بأجر عشر دراهم فهو فاسد ، وكذلك لو قال : اشتر مائة ثوب فهو فاسد فإن اشترى فله أجر مثله ، ولا يجاوز ما سمى من الأجر ، وإن اكتراه شهراً على

جهة أخرى كجهاله الأجرة لم تجز ، وقول ابن عباس[1] ظاهره إطلاق الجواز معلوماً كانت الأجرة أومجهولة ، وكأنه نزله منزلة المضارب ، فإنه لايعلم فى المضاربة مقدار الربح ماهو ، ومع ذلك فهى جائزة ولو حمل قول ابن عباس هذا على أنه عدة منه بإعطائه إياه مازاد على ذلك القدر المعلوم من الثمن لم يكن مخالفاً للمذهب أيضاً .

(وقال ابن سيرين) (بياض[2]) .

أن يشترى له ويبيع ، فذلك جائز ، اهـ . وقال العينى : قال ابن التين : أجرة السمسار ضربان : إجارة وجعالة ، فالأول يكون مدة معلومة فيجتهد فى بيعه فإن باع قبل ذلك أخذ بحسابه ، وإن انقضى الأجل أخذ كامل الأجرة ، والثانى لايضرب فيها أجل هذا هو المشهور من المذهب ، ولكن لاتكون الإجارة والجعالة إلا معلومين ، ولا يستحق فى الجعالة شيئاً إلا بتمام العمل وهو البيع إلى آخر ماذكره ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « قال ابن عباس إلخ » وصله ابن أبى شيبة من طريق عطاء نحوه ، وهذه أجرة سمسرة أيضاً لكنها مجهولة ، ولذلك لم يجزها الجمهور ، وقالوا : إن باع له على ذلك ، فله أجر مثله ، وحمل بعضهم إجازة ابن عباس على أنه أجراه مجرى المقارض ، وبذلك أجاب أحمد وإسحاق ، ونقل ابن التين أن بعضهم شرط فى جوازه أن يعلم الناس ذلك الوقت أن ثمن السلعة يساوى أكثر مما سمى له ، وتعقبه بأن الجهل بمقدار الأجرة باق ، اهـ . زاد العينى وفى التلويح : وأما قول ابن عباس وابن سيرين : فأكثر العلماء لايجيزون هـذا البيع ، وممن كرهه الثورى والكوفيون ، وقال الشافعى ومالك : لايجوز فإن باع فله أجر مثله ، وأجازه أحمد وإسحاق وقالا : هو من باب القراض ، وقد لايربح المقارض ، اهـ ١٢ .

(٢) بياض فى الأصل قريباً من سطرين ، ولم يتعرض لذلك القول فى تقريرى الشيخين مولانا محمد حسن المكى ومولانا حسين على البنجابى ، وقال الحافظ :

(وأما قول النبي ﷺ[١] المسلمون على شروطهم) فلا يدخل على رأى من لم ير أجر السمسرة على تقدير جهالته[٢] جائزاً وذلك أنهم بأسرهم متفقون على أن

قوله قال ابن سيرين الخ ، وصله ابن أبي شيبة من طريق يونس عنه ، وهذا أشبه بصورة المقارض من السمسار ، اهـ . وتقدم قول العيني : إن قول ابن سيرين لايجيزونه أكثر العلماء ، وقال الموفق : إذا دفع إلى رجل ثوبا وقال بعه بكذا فما ازددت فهو لك صح ، نص عليه أحمد ، وروى ذلك عن ابن عباس ، وبه قال ابن سيرين وإسحاق ، وكرهه النخعي وأبو حنيفة والثوري والشافعي وغيرهم ، لأنه أجر مجهول ، ولنا قول ابن عباس أى المذكور فى البخارى ، ولا يعرف له فى عصره مخالف ، ولأنها عين تنمى بالعمل فيها أشبه دفع مال المضاربة ، فإن باعه بزيادة فهى له ، وإن باعه بالمسمى من غير زيادة فلا شيء له ، كالمضارب إذا لم يربح وإن باعه بنقص لم يصح البيـــع ، لأنه وكيل مخالف ، وإن تعذر رده ضمن النقص ، اهـ مختصراً .

(١) قال الحافظ : هذا أحد الأحاديث التى لم يوصلها المصنف فى مكان آخر ، وقد جاء من حديث عمرو بن عوف المزنى وأبى هريرة وغيرهما ، أما حديث عمرو بن عوف فأخرجه إسحاق فى مسنده بلفظه أى بلفظ البخارى ، وزاد إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما ، وأما حديث أبى هريرة فوصله أحمد وأبو داود والحاكم عن أبى هريرة بلفظ البخارى أيضاً دون زيادة ، وزاد بدلها « والصلح جائز بين المسلمين » وهذه الزيادة أخرجها الدارقطنى من طريق أبى رافع عن أبى هريرة ولابن أبى شيبة من طريق عطاء: بلغنا أن النبى ﷺ قال « المؤمنون عند شروطهم » وللدارقطنى والحاكم من حديث عائشة مثله وزاد « ماوافق الحق » ، وظن ابن التين أن قوله قال النبى ﷺ « المسلمون على شروطهم » بقية كلام ابن ســـيرين فشرح على ذلك فوهم . وقد تعقبه القطب الحلبى ومن تبعه من علمائنا ، اهـ ١٢ .

(٢) قال القسطلانى بعد قول ابن عباس : وهذه أجرة سمسرة أيضاً لكنها

المراد بالشروط[١] فى الرواية هى التى لاتخالف الشرع ، كيف وقد صرح فى بعض الروايات بالاستثناء حيث قال : إلا شرطاً حرم حلالا أو أحل حراما ، فمن لم يجوزه لجهالته كان غير داخل عنده فى الشروط الجائزة ، فلايتناوله النص .

قوله : (لايكون له سمساراً) فالنهى عن السمسرة عند ابن عباس[٢] مختص بما إذا باع حاضر لباد ، ولا كراهية فى السمسرة فى غير هذه الصورة ، وذلك لما تقدم من مذهبه فى الترجمة .

قوله : (كنت رجلا قينا) احتج بإطلاق[٣] اللفظ ههنا المجوز عمله

مجهولة ، ولذلك لم يجزها الجمهور ، بل قالوا إن باع على ذلك فله أجر مثله . اهـ . سبق إلى ذلك الحافظان ابن حجر والعينى كما سبق فى كلامهما مفصلا ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، وقد سبق التصريح بالاستثناء فى حديث عمرو بن عوف قريباً . وقد سبق من حديث عائشة بلفظ « ماوافق الحق » وسيأتى فى الشروط عند البخارى فى قصة بريرة ما قام به رسول الله ﷺ فى الناس ، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « ما بال رجال يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله ، ما كان من شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط ، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق » وسيأتى فى باب المكاتب ومالا يحل من الشروط التى تخالف كتاب الله ماقال ابن عمر أو عمر: كل شرط خالف كتاب الله فهو باطل وإن اشترط مائة ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أورد المصنف حديث ابن عباس رضى الله عنهما الماضى فى البيوع ، والمراد منه قوله فى تفسير المنع لبيع الحاضر للبادى أن لايكون له سمساراً فإن مفهومه أنه يجوز أن يكون سمساراً فى بيع الحاضر للحاضر ، ولكن شرط الجمهور أن تكون الأجرة معلومة ، اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ : أورد فى الباب حديث خباب وهو إذ ذاك مسلم فى عمله للعاص بن وائل وهو مشرك ، وكان ذلك بمكة وهى إذ ذاك دار حرب ، واطع

. . . .

النبي ﷺ على ذلك وأقره ، ا هـ . وفي العيني : قال مقاتل : صاغ خباب للعاص شيئاً من الحلي فلما طلب منه الأجر ، قال ألستم تزعمون أن في الجنة الحرير والذهب والفضة والولدان ؟ قال خباب : نعم ، قال العاص فميعاد ما بيننا الجنة ، وقال الواحدي : قال الكلبي ومقاتل : كان خباب قينا ، وكان يعمل للعاص بن وائل وكان العاص يؤخر حقه ، فأتاه يتقاضاه فقال ماعندي اليوم ما أقضيك ، فقال خباب لست بمفارقك حتى تقضيني ، فقال العاص : ياخباب مالك ما كنت هكذا وإن كنت لحسن الطلب ، قال ذلك إذا كنت على دينك وأما اليوم فأنا على الإسلام ، قال أفلستم تزعمون أن في الجنة ذهباً وفضة وحريراً ؟ قال : بلى ، قال فأخرني حتى أقضيك في الجنة - استهزاء - فوالله إن كان ما تقول حقا إني لأفضل فيها نصيباً منك فأنزل الله تعالى ، الآية .

ثم قال الحافظ : لم يجزم المصنف بالحكم لاحتمال أن يكون الجواز مقيداً بالضرورة أو أن جواز ذلك كان قبل الإذن في قتال المشركين ومنابذتهم ، وقبل الأمر بعدم إذلال المؤمن نفسه ، وقال المهلب : كره أهل العلم ذلك إلا لضرورة بشرطين أحدهما : أن يكون عمله فيما يحل للمسلم عمله والآخر : أن لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين ، وقال ابن المنير : استقرت المذاهب على أن الصناع في حوانيتهم يجوز لهم العمل لأهل الذمة ، ولا يعد ذلك من الذلة ، بخلاف أن يخدمه في منزله بطريق التبعية ، ا هـ . وفي المغني لا تجوز إجارة مسلم لذمي لخدمته . نص عليه أحمد في رواية الأثرم . فقال : إن آجر نفسه من الذمي في خدمته لم يجز ، وإن كان في عمل شيء جاز ، وهذا أحد قولي الشافعي ، وقال في الآخر تجوز . ولنا أنه عقد يتضمن حبس المسلم عند الكافر وإذلاله له واستخدامه ، فأما إن آجر نفسه منه في عمل معين في الذمة ، كخياطة ثوب وقصارته ، جاز بغير خلاف نعلمه . لأن علياً

له فى الجاهلية والإسلام ، وإن كانت الرواية ثانية[1] مصرحة بأنه كان عمل له فى الجاهلية .

(باب مايعطى فى الرقية على أحياء[2] العرب)

وقد خلط هؤلاء[3] بين القراءة والتعلم فظنوهما واحدا ، وقد خلطوا أيضاً

رضى الله تعالى عنه آجر نفسه من يهودى يسقى له كل دلو بتمرة ، وأخبر النبى ﷺ ذلك فلم ينكره ، وكذلك الأنصارى ، اهـ ١٢ .

(١) كما تقدم فى كتاب البيوع فى باب ذكر القين والحداد بلفظ عن خباب قال: كنت قينا فى الجاهلية وكان لى على العاص بن وائل دين ، الحديث ، وسيأتى نحو ذلك فى التفسير ، وليس المراد بقوله فى الجاهلية أنه رضى الله تعالى عنه عمل له فى حال الكفر فقط، بل المراد على الظاهر أنه عمل له فى حال الكفر والإسلام ، كما يدل عليه سياق القصة ، إذ قال لا أعطيك حتى تكفر بمحمد ﷺ ، والمراد بقوله فى الجاهلية أى بمكة فعملت للعاص بن وائل سيفاً فجئت أتقاضاه الحديث ، فكان عمله ذلك بمكة قبل الهجرة ، وسيأتى فى التفسير بلفظ : كنت قيناً فى حال الكفر والإسلام معا ١٢ .

(٢) قال الحافظ : تقييده فى الترجمة بأحياء العرب يشعر بحصره فيه ، ويمكن الجواب بأنه ترجم بالواقع ولم يتعرض لنفى غيره ، وقد ترجم عليه فى الطب الشرط فى الرقية بقطيع من الغنم ، ولم يقيده بشىء ، وترجم فيه أيضاً الرقية بفاتحة الكتاب، وقال القسطلانى : عورض المؤلف فى قوله على أحياء العرب ، لأن الحكم لا يختلف باختلاف الأمكنة والأجناس ، وأجاب فى الفتح بأنه ترجم بالواقع ولم يتعرض لنفى غيره ، واعترضه فى عمدة القارى بأن هذا الجواب غير مقنع ، لأن القيد شرط إذا انتفى ينتفى المشروط ، اهـ . وقد شطب عليه فى الفرع وأصله ، انتهى كلام القسطلانى ١٢ .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره بهذا التقرير فى الأجوبة عن الحنفية لمستدلات

. . . .

البخاري فى إثبات جواز الأجرة على التعليم ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال الموفق فى المغنى : مالا يجوز إجارته أقسام ، ثم قال بعد ذكر أقسام ثلاثة ، القسم الرابع : القرب الذى يختص فاعلها بكونه من أهل القربة ، يعنى انه يشترط كونه مسلماً كالإمامة والأذان والحج وتعليم القرآن نص عليه أحمد ، وبه قال عطاء وأبو حنيفة ، وكره الزهرى وإسحاق تعليم القرآن بأجر ، وقال عبد الله بن شقيق : هذه الرغف التى يأخذها المعلمون من السحت ، وممن كره أجرة التعليم مع الشرط الحسن وابن سيرين وطاوس والشعبي والنخعى وعن أحمد رواية أخرى : يجوز ذلك حكاها أبو الخطاب ، وممن أجاز ذلك مالك والشافعى لأن رسول الله ﷺ زوج رجلا بما معه من القرآن متفق عليه ، وإذا جاز تعليم القرآن عوضا فى باب النكاح ، وقام مقام المهر ، جاز أخذ الأجرة عليه فى الإجارة ، وقد قال رسول الله ﷺ « أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله » حديث صحيح ، وثبت أن أبا سعيد رقى رجلا بفاتحة الكتاب على جعل، الحديث ، وإذا أجاز أخذ الجعل جاز أخذ الأجر لأنه فى معناه ، ولأنه يجوز أخذ الرزق عليه من بيت المال ، لجاز أخذ الأجر عليه كبناء المساجد والقناطر ، ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك ، ولا يكاد يوجد متبرع بذلك فيحتاج إلى بذل الأجر فيه ، ووجه الرواية الأولى ماروى عثمان بن أبى العاص قال : إن آخر ماعهد إلى النبى ﷺ أن اتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً ، قال الترمذى : هذا حديث حسن ، وروى عبادة بن الصامت قال : علمت ناسا من أهل الصفة القرآن والكتابة ، فأهدى إلى رجل منهم قوسا ، قلت : قوس وليست بمال أتقلدها فى سبيل الله ، فذكرت ذلك للنبى ﷺ فقال « إن سرك أن يقلدك الله قوساً من نار فاقبلها » وعن أبى بن كعب أنه علم رجلا سورة من القرآن فأهدى إليه خميصة أو ثوباً ، فذكر ذلك للنبى ﷺ ، فقال « لو أنك لبستها أو أخذتها ألبسك الله مكانها ثوباً من نار » وعن أبى قال : كنت أختلف إلى رجل ممن قد

بين القراءة لأجل التلاوة وبينها لا لأجلها بل بنية الدعاء، وبينهما تفاوت لايخفى حتى حل تلاوة القرآن دعاء للجنب والحائض وعلى الجنازة، مع أنها لاتجوز قرآناً

أصابته علة، قد احتبس فى بيته أقرئه القرآن، فكان عند فراغه مما أقرئه يقول لجارية له: هلمى بطعام أخى فيؤتى بطعام لا آكل مثله بالمدينة، فحاك فى نفسى منه شىء، فذكرته للنبى ﷺ، فقال «إن كان ذلك الطعام طعامه وطعام أهله فكل منه، وإن كان يتحفك به فلا تأكله» وعن عبد الرحمن بن شبل الأنصارى قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «اقرؤا القرآن ولاتغلوا فيه، ولاتجفوا عنه، ولاتأكلوا به» روى هذه الأحاديث كلها الأثرم فى سننه، ولأن من شرط صحة هذه الأفعال كونها قربة إلى الله تعالى، فلم يجز أخذ الأجر عليها، كما لو استأجر قوما يصلون خلفه الجمعة أو التراويح، فأما الأخذ على الرقية فإن أحمد يختار جوازه، وقال: لابأس، وذكر حديث أبى سعيد، والفرق بينه وبين ما اختلف فيه أن الرقية نوع مداواة، والمأخوذ عليها جعل، والمداواة يجوز أخذ الأجر عليها، والجعالة أوسع من الإجارة، ولهذا تجوز مع جهالة العمل والمدة، وقوله عليه الصلاة والسلام «أحق ما أخذتم عليه أجراً» يعنى به الجعل فى الرقية، لأنه ذكر ذلك فى سياق خبر الرقية، وأما جعل التعليم صداقا ففيه اختلاف، وليس فى الخبر تصريح بأن التعليم صداق، إنما قال «زوجتكها على مامعك من القرآن» فيحتمل أنه زوجه إياها بغير صداق إكراماً له كما زوج أبا طلحة أم سليم على إسلامه، والفرق بين الأجر والمهر أن المهر ليس بعوض محض، وإنما وجب نحلة وصلة، ولهذا جاز خلو العقد عن تسميته وصح مع فساده، بخلاف الأجر فى غيره، فأما الرزق من بيت المال فيجوز على ماتعدى نفعه من هذه الأمور، لأن بيت المال لمصالح المسلمين، فإذا كان بذله لمن يتعدى نفعه إلى المسلمين محتاجاً إليه كان من المصالح، وكان للآخذ أخذه لأنه من أهله وجرى مجرى الوقف على من يقوم بهذه المصالح، بخلاف الأجر، فإن أعطى المعلم شيئا من غير شرط، فظاهر كلام أحمد

ثم إن معنى كلام ابن[1] عباس : إن كان ماهو ظاهر فلا يضرنا خــــلافه ، بعد

جوازه ، وقال : إذا كان المعلم لا يشارط ولا يطلب من أحد شيئا إن أتاه شيء قبله كأنه يراه أهون ، وكرهه طائفة من أهل العلم ، لما تقدم من حديث القوس والخميصة ، ولأن ذلك قربة فلم يجز أخــــذ العوض عنها لابشرط ولا بغيره ، كالصلاة والصيام ، ووجه الأول قول النبي ﷺ « ما أتاك من هذا المال من غير مسألة ولا إشراف نفس فخذه » وقوله « فإنه رزق ساقه الله إليك » وقد أرخص النبي ﷺ لأبي فى أكل طعام إذا كان طعامه طعام أهله ، ولأنه إذا كان بغير شرط كان هبة مجردة ، فجاز كما لو لم يعلمه شيئاً ، فأما حديث القوس والخميصة فقضيتان فى عين ، فيحتمل أن النبي ﷺ علم أنهما فعلا ذلك لله خالصا فكره أخذ العوض عنه من غير الله تعالى ، ويحتمل غير ذلك ، ومالايختص فاعله أن يكون من أهل القربة كتعليم الخط والحساب وأشباهه جاز أخذ الأجر عليه ، وكذلك فى تعليم الفقه والحديث ، وأما مالايتعدى نفعه فاعله من العبادات المحضة كالصيام وصلاة الإنسان لنفسه ، فلا يجوز أخذ الأجر عليها بغير خلاف ، اه مختصراً . وفى الدر المختار : ولا تصح الإجارة لأجل الطاعات مثل الأذان والحج والإمامة وتعليم القرآن والفقه ، ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقه والإمامة والأذان، قال ابن عابدين : قال فى الهداية : بعض مشايخنا استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم لظهور التوانى فى الأمور الدينية ، ففى الامتناع تضييع حفظ القرآن ، وعليه الفتوى ، اه . وبسط ابن عابدين فى النقل عن كتب الفروع فى ذلك ، وبسط العينى فى شرح البخارى فى تخريج الروايات الدالة على المنع من أخــذ الأجرة على التعليم ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله : وقال ابن عباس رضى الله عنه إلخ ، هذا طرف من حديث وصله المصنف فى الطب واستدل به للجمهور فى جواز أخذ الأجرة على

ما استدللنا على المرام برواية صحيحة ، وإن حمل كلامه على الأخذ من غير تعيين فلا خلاف ، وقول الحكم[1] : لم أسمع أحدا كره أجر المعلم ، لاينبغى أن يحمل إلا على مايصل إليه من غير أن يعين قبل التعليم إذ لاخلاف فى جواز مايهدى للمعلم ، فأما لوحمل على مايخالف مذهب الإمام من جواز أخذ الأجرة عليه بتعيين من المعلم والمتعلم ففيه خفاء ، لأنه مستلزم إما أن ينسب الحكم إلى قلة اطلاعه على أقوال العلماء ، أو على الكذب ، فالأولى الحمل على ماقلنا ليسلم منهما وإعطاء

تعليم القرآن ، وخالف الحنفية فمنعوه فى التعليم وأجازوه فى الرقى كالدواء ، قالوا : لأن تعليم القرآن عبادة والأجر فيه على الله ، إلا أنهم أجازوه فيها لهذا الخبر ، اه . قال العينى : وهذا الذى علقه البخارى طرف من حديث وصله فى كتاب الطب فى باب الشرط فى الرقية بقطيع من الغنم ، وأجاب ابن الجوزى ناقلا عن أصحابه عن حديث أبى سعيد بثلاثة أجوبة ، أحدها : أن القوم كانوا كفاراً فجاز أخذ أموالهم . الثانى : أن حق الضيف واجب ولم يضيفوهم . الثالث : أن الرقية ليست بقربة محضة ، فجاز أخذ الأجرة عليها ، وقال القرطبى : لانسلم أن جواز أخذ الأجر فى الرقى يدل على جواز التعليم بالأجر ، وقال بعض أصحابنا معنى قوله ﷺ « إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله » يعنى إذا رقيتم به ، وبعضهم ادعوا أنه منسوخ بالأحاديث المذكورة التى فيها الوعيد ، واعترض عليه بعضهم بأنه إثبات النسخ بالاحتمال ، ومنع هذا بدعوى الاحتمال مردود ومن الذى قال هذا الحديث يحتمل النسخ ، بل الذى ادعى النسخ إنما قال : هذا الحديث يحتمل الإباحة والأحاديث المذكورة تمنع الإباحة قطعا والنسخ هو الحظر بعد الإباحة لأن الإباحة أصل فى كل شىء فإذا طرأ الحظر يدل على النسخ بلاشك ، اه مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : قول الحكم وصله البغوى فى الجعديات عن شعبة : سألت معاوية بن قرة عن أجر المعلم فقال : أرى له أجراً . وسألت الحكم فقال ماسمعت

الحسن[١] لم يصرح به كيف كان ، فنقول إنما أعطاه منة منه وتفضلا ، إلا أنه تعين بينهما ، والقياس على القسام[٢] بعيد لأن القسمة ليست بواجبة بخلاف التعليم .

فقيها يكرهه ، اه . قال العينى : نفى الحكم سماعه من أخذ(*) كراهة أجر المعلم لايستلزم النفى عن الكل ، لأن النبى ﷺ كره لعبادة بن الصامت حين أهدى له من كان يعلمه قوسا الحديث ، وقال عبد الله بن شقيق : يكره أرش المعلم فإن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يكرهونه ، يرونه شديداً ، وقال إبراهيم النخعى : كانوا يكرهون أن يأخذوا على الغلمان فى الكتاب أجرا ، وذهب الزهرى وإسحق إلى أنه لايجوز أخذ الأجر عليه ، اه . قلت : وسيأتى قريباً عن الحسن أنهم ما كانوا يأخذون شيئاً ، وسيأتى قول قتادة : أحدث الناس ثلاثة أشياء لم يكن يؤخذ عليهن أجر ، وعد منها التعليم ١٢ .

(١) قال الحافظ : قول الحسن وصله ابن سعد فى الطبقات من طريق يحي بن سعيد بن أبى الحسن قال : لما حذقت قلت لعمى ياعماه : إن المعلم يريد شيئاً ، قال: ما كانوا يأخذون شيئاً ، ثم قال أعطه خمسة دراهم ، فلم أزل به حتى قال أعطه عشرة دراهم ، وروى ابن أبى شيبة من طريق أخرى عن الحسن قال : لابأس أن يأخذ على الكتابة أجراً وكره الشرط ، اه . وأنت ترى أن الحسن قال أولا ما كانوا يأخذون شيئاً ، ثم أعطاه تطيباً لخاطر ابن عمه بدون الشرط ، وأثره الثانى يومىء إلى أنه أباح الأجر على الكتابة ، فلا بعد فى أنه أعطاه فى أثر يحي بن سعيد أيضا على الكتابة ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله لم ير ابن سيرين بأجر القسام بأسا الخ ، اختلفت الروايات عنه ، فروى عبد بن حميد فى تفسيره من طريق يحي بن عتيق عنه أنه كان

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله من أحد بالمهملتين ١٢ ز .

. . . .

يكره أجور القسام ، ويقول : كان يقال السحت الرشوة على الحكم وأرى هذا حكما تؤخذ عليه الأجرة . وروى ابن أبي شيبة من طريق قتادة ، قلت لابن المسيب : ماترى فى كسب القسام ؟ فكرهه ، وكان الحسن يكره كسبه ، وقال ابن سيرين : إن لم يكن حسنا فلا أدرى ما هو ، وجاءت عنه رواية يجمع بها بين هذا الاختلاف . قال ابن سعد بسنده عن يحي عن محمد هو ابن سيرين أنه كان يكره أن يشارط القسام ، وكأنه يكره له أخذ الأجرة على سبيل المشارطة ، ولا يكرهها إذا كانت بغير اشتراط ، كما تقدم عن الشعبى ، اهـ . واختلفت العلماء فى أجرة القسام . قال الموفق فى المغنى : على الإمام أن يرزق القاسم من بيت المال ، لأن هذا من المصالح ، وقد روى أن عليا رضى الله عنه اتخذ قاسما وجعل له رزقا من بيت المال ، فإن لم يرزقه الإمام ، قال الحاكم للمتقاسمين : ادفعا إلى القاسم أجرة ليقسم بينكما ، فإن استأجره كل واحد منهما بأجر معلوم ليقسم نصيبه جاز وإن استأجروه جميعاً إجارة واحدة ليقسم بينهم الدار بأجر واحد معلوم لزم كل واحد منهم من الأجر بقدر نصيبه من المقسوم ، وبهذا قال الشافعى رحمه الله ، وقال أبو حنيفة : يكون عليهم على عدد رؤسهم لأن عمله فى نصيب أحدهما كعمله فى نصيب الآخر سواء تساوت سهامهم أو اختلفت ، فكان الأجر بينهم سواء ، ولنا : أن أجر القسمة يتعلق بالملك ، فكان بينهم على قدر الأملاك ، وما ذكروه لايصح لأن العمل فى أكبر النصيبين أكثر ، ألا ترى أن المقسوم لو كان مكيلا أو موزونا كان كيل الكثير أكثر عملا من كيل القليل ، وكذلك الوزن والذرع ، وعلى أنه يبطل بالحافظ فإن حفظ القليل والكثير سواء ، اهـ . وأجرة القسمة بينهما وإن كان أحدهما الطالب لها ، وبهذا قال أبو يوسف ومحمد والشافعى ، وقال أبو حنيفة : هى على الطالب للقسمة ، لأنها حق له ، ولنا : أن الأجرة تجب بإفراز الأنصباء وهم فيها سواء ، اهـ . وفى الهداية أجرة القسمة على عدد الرؤس عند

وقوله (السحت الرشوة فى الحكم) قصد المؤلف[١] بذلك أنه لاضير فى ما يأخذه القاضى عوضا عما يأتى به من القضاء ، وليس بمنهى عنه ، والسحت إنما هو المأخوذ على أن يحكم على خلاف الحق ، فأما ما يأخذه على الحكم الحق فلا كراهة فيه ، فيكون أجر التعليم كذلك ، ونقول : معنى قولهم السحت الرشوة فى الحكم ، أن السحت ما يأخذه القاضى على الحكم وعوضا عنه ، سواء كان الحكم عدلا أو جورا ، وهو الظاهر من عباراتهم المذكورة ههنا ، فأما ما يعطى القاضى فى العرف والشرع فإنما هو عوض عن حبسه فى حقوق المسلمين لا عن حكمه ، فلم يجز قياس التعليم عليه إلا إذا كانت الأجرة فى التعليم على حبسه لا على تعليمه ، والمتنازع فيه هو الثانى ، وكذلك الإعطاء على الخرص[٢] لا يمكن أن يجعل مقيسا عليه للإعطاء على التعليم ، لما ذكرنا من الفرق بينهما من وجوب التعليم لا الخرص .

أبى حنيفة ، وقال أبو يوسف ومحمد ، على قدر الأنصباء ، لأنه مؤنة الملك فيتقدر بقـــدره كأجرة الكيال والوزان ، ولأبى حنيفة أن الأجرة مقابل بالتمييز وأنه لا يتفاوت ، وربما يصعب الحساب بالنظر إلى القليل ، وقد ينعكس الأمر فتعذر اعتباره فيتعلق الحكم بأصل التمييز . اه ١٢ .

(١) وقال الحافظ : ظهر بما أخرجه ابن أبى شيبة أن قول البخارى : وكان يقال السحت الرشوة ، بقية كلام ابن سيرين ، وأشار ابن سيرين بذلك إلى ما جاء عن عمر وعلى وابن مسعود وزيد بن ثابت من قولهم فى تفسير السحت إنه الرشوة فى الحكم ، أخرجه ابن جرير بأسانيده عنهم ، ورواه من وجه آخر مرفوعا ، ورجاله ثقاة ، لكنه مرسل ، ولفظه « كل لحم أنبته السحت فالنار أولى به » قيل : يا رسول الله وما السحت ؟ قال « الرشوة فى الحكم » اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الخرص ـ هو بفتح المعجمة وسكون الراء ثم صاد مهملة هو الحزر وزنا ومعنى أى كانوا يعطون أجرة الخارص ، وفى ذلك دلالة على

(باب ضريبة العبد[1] و تعاهد ضرائب الإماء)

جواز أجرة القسام لاشتراكهما فى أن كلا منهما يفصل التنازع بين المتخاصمين ، ومناسبة ذكر القسام والخارص للترجمة الاشتراك فى أن جنسهما جنس تعليم القرآن والرقية واحد ، ومن ثم كره مالك أخذ الأجرة على عقد الوثائق لكونها من فروض الكفايات ، وكره أيضا أجرة القسام ، وقال عبد الرزاق : أخبرنا معمر عن قتادة أحدث الناس ثلاثة أشياء لم يكن يؤخذ عليهن أجر ضراب الفحل وقسمة الأموال والتعليم ، وهذا مرسل وهو يشعر بأنهم كانوا قبل ذلك يتبرعون بها ، فلما فشا الشح طلبوا الأجرة فعند(*) ذلك من غير مكارم الأخلاق ، فتحمل كراهة من كرهها على التنزيه . اهـ . ثم لايذهب عليك ما قال السندى فى حديث الباب : قال العارف بالله عبدالله بن أبى جمرة فى بهجة النفوس : محل التفل فى الرقية بعد القراءة لتحصيل بركة الريق فى الجوارح التى يمر عليها ، فتحصل البركة فى الريق الذى يتفله . اهـ . ثم لايذهب عليك أيضا أن قصة الرقية وقعت للصحابيين طالما تشتبه إحداهما بالأخرى ، إحداهما لعم خارجة فى المعتوه ، وكان الجعل فيه مائة من الإبل ، والثانية : قصة أبى سعيد فى اللديغ . وكان الجعل فيها ثلاثون شاة ١٢ .

(١) قال الحافظ : الضريبة — بفتح المعجمة فعيلة بمعنى مفعولة — ما يقدره السيد على عبده كل يوم ، وضرائب جمعها ، ويقال لها خراج وغلة — بالغين المعجمة — وأجر ، وقد وقع جميع ذلك فى الحديث . اهـ . وقال فى موضع آخر : مخارجة السيد لعبده كأن يقول له : أذنت لك أن تكتسب على أن تعطينى كل يوم كذا . وما زاد فهو لك . اهـ ١٢ .

(*) كذا فى الأصل والظاهر فعد ١٢ ز .

إثبات[١] الجزء الثانى بالرواية موقوف على نوع تكلف . فإن الأمر بالتخفيف كان تعاهداً بضريبة العبد حتى خفف عنه لكونه زائدا على مقدار ماينبغى أن تكون ضريبة عليه . فأولى أن يتعاهد فى ضرائب الإماء لأنها مظنة استجلاب الحرام ، والضرر فيه فوقه فى الزيادة التى كانت فى ضريبة العبد المذكور، ولا يبعد[٢] أن يقال : أراد المصنف إثبات تعاهد ضرائب الإماء وذكر ضريبة العبد من غير ذكر التعاهد فى ضريبته ، فأورد فيه رواية ، ثم لما كانت الرواية تثبت مع ذلك مسألتين أخراوين وهما جواز التكلم مع موالى العبد فى التخفيف عنه ، وجواز

(١) قال الحافظ : أورد المصنف فى الباب حديث أنس ، ودلالته على الترجمة أى الجزء الأول منها ظاهرة ، فإن المراد بها بيان حكم ذلك ، وفى تقرير النبى ﷺ له دلالة على الجواز ، وأما ضرائب الإماء فيؤخذ منه بطريق الإلحاق ، واختصاصها بالتعاهد لكونها مظنة تطرق الفساد فى الأغلب ، وإلا فكما يخشى من اكتساب الأمة بفرجها يخشى من اكتساب العبد بالسرقة مثلا ، ولعله أشار بالترجمة إلى ما أخرجه هو فى تاريخه من طريق أبى داود الأحمرى قال : خطبنا حذيفة حين قدم المدائن فقال : تعاهدوا ضرائب إمائكم ، وهو عند أبى نعيم فى الحلية بلفظ ضرائب غلمانكم ، وأورده سعيد بن منصور فى السنن مطولا ، ولأبى داود من حديث رافع بن خديج مرفوعا « نهى عن كسب الأمة حتى يعلم من أين هو » وقال ابن المنير فى الحاشية : كأنه أراد بالتعاهد التفقد لمقدار ضريبة الأمة لاحتمال أن تكون ثقيلة ، فتحتاج إلى التكسب بالفجور ، ودلالته من الحديث أمره عليه الصلاة والسلام بتخفيف ضريبة الحجام ، فلزوم ذلك فى حق الأمة أقعد وأولى لأجل الغائلة الخاصة بها ، اه ١٢ .

(٢) وهذا أوجه عندى فتكون التراجم الآتية من الأصل السادس من أصول التراجم ، وهذا أصل معروف مطرد فى البخارى ، يقال له فى ألسنة المشائخ باب فى باب ١٢ .

أجر الحجام[١] ، نبه عليهما فى أثناء الكلام بلفظ الباب ، وكذلك الرواية الموردة فى الباب الثالث لما كانت تثبت مع إثباتها مسألة التعاهد مسألة أخرى . وهى حرمة كسب[٢] الأمة إذا كان من زنا نبه عليها بلفظ الباب ، فالحاصل أن التعاهد مشترك الثبوت بتلك الروايات بأسرها ، فكلها من الباب المتقدم ، فإن فيها ذكراً لضريبة

---

(١) ومسألة أجر الحجام خلافية شهيرة ، قال الحافظ : اختلفت العلماء فى هذه المسألة ، فذهب الجمهور إلى أنه حلال ، واحتجوا بحديث الباب ، وقالوا هو كسب فيه دناءة ، وليس بمحرم ، فحملوا الزجر عنه على التنزيه ، ومنهم من ادعى النسخ ، وأنه كان حراما ، ثم أبيح ، وجنح إلى ذلك الطحاوى ، والنسخ لا يثبت بالاحتمال وذهب أحمد وجماعة إلى الفرق بين الحر والعبد ، فكرهوا للحر الاحتراف بالحجامة ، ويحرم عليه الإنفاق على نفسه منها ، ويجوز له الإنفاق على الرقيق والدواب منها ، وأباحوها للعبد مطلقا ، وعمدتهم حديث محيصة أنه سأل النبى ﷺ عن كسب الحجام فنهاه ، فذكر له الحاجة ، فقال « أعلفه نواضحك » أخرجه مالك وأحمد وأصحاب السنن ، ورجاله ثقات ، وذكر ابن الجوزى : أن أجر الحجام إنما كره لأنه من الأشياء التى تجب للمسلم على المسلم إعانة له عند الاحتياج له ، فما كان ينبغى له أن يأخذ على ذلك أجراً ، وجمع ابن العربى بين قوله ﷺ « كسب الحجام خبيث » وبين إعطائه الحجام أجرته بأن محل الجواز ما إذا كانت الأجرة على عمل معلوم ، ويحمل الزجر على ما إذا كان على عمل مجهول ، وفى الحديث إباحة الحجامة ، ويلتحق به ما يتداوى به من إخراج الدم وغيره . اه . قلت : وبسط الكلام على أحاديث هذا الباب، وحديث محيصة فى الأوجز فى آخر الجزء السادس منه ، وذكرت فيه الأجوبة عن أحاديث النهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : باب كسب البغى والإماء بين البغى والإماء خصوص وعموم وجهى فقد تكون البغى أمة وقد تكون حرة ، والبغى — بفتح الموحدة وكسر المعجمة وتشديد الياء — بوزن فعيل بمعنى فاعلة أو مفعولة ، وهى الزانية ، ولم يصرح

العبد ، وهو المقصود بالإثبات ، وتعاهد الإماء مذكور فى الرواية الثالثة ، إلا أنها لما كانت متضمنة لمسائل أخر نبه عليها بزيادة الأبواب ، ثم إن تعاهد ضرائب الإماء متوقف على أنه لما كان كسب الزنا حراما وجب تعاهد ضرائبها لئلا يكون فى ضريبتها شىء مما كسبته بالزنا ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله (ليس لأهله أن يخرجوه) إن أريد به عدم[1] الجواز فهو غير مسلم ولا ثابت ، وإن أريد عدم وجوب الإخراج فهو ثابت ومسلم ، ولا يخالف

المصنف بالحكم كأنه نبه على أن الممنوع كسب الأمة بالفجور ، لا بالصنائع الجائزة ، اه . قلت : وقد تقدم الكلام على كسب البغى فى آخر كتاب البيوع ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مسلك الحنفية فى مسألة خلافية أشار إليها البخارى فى الترجمة بقوله : باب إذا استأجر أرضا فمات أحدهما ، قال الحافظ : أى هل تفسخ الإجارة أم لا ؟ والجمهور على عدم الفسخ ، وذهب الكوفيون والليث إلى الفسخ ، واحتجوا بأن الوارث ملك الرقبة والمنفعة تبع لها ، فارتفعت يد المستأجر عنها بموت الذى آجره ، وتعقب بأن المنفعة قد تنفك عن الرقبة كما يجوز بيع مسلوب المنفعة ، فحينئذ ملك المنفعة باق للمستأجر بمقتضى العقد ، اه . وتعقب العينى على تعقب الحافظ مبسوطا ، فارجع إليه لو شئت ، وفى المغنى : إذا مات المكرى والمكترى أو أحدهما فالإجارة بحالها ، وهو قول مالك والشافعى وإسحق وغيرهم ، وقال الثورى وأصحاب الرأى : تنفسخ الإجارة بموت أحدهما لأن استيفاء المنفعة يتعذر بالموت لأنه استحق بالعقد استيفائها على ملك المؤجر فإذا مات زال ملكه عن العين فانتقلت إلى ورثته ، فالمنافع تحدث على ملك الوارث فلا يستحق المستأجر استيفائها لأنه ماعقد مع الوارث ، وإذا مات المستأجر لم يكن إيجاب الأجر فى تركته ، ولنا أنه عقد لازم ، فلا ينفسخ بموت العاقد مع سلامة المعقود عليه ، إلى آخر ماذكر من الكلام ١٢ .

المذهب ، لأن العقد لما كان منهما فبقاءه يعتمد بقاءهما ، نعم إذا مات أحدهما ولم يقم ورثته بتغيير العقد[1] كان عقداً جديداً بدلالة العرف وذلك كما قال الإمام فيمن استأجر[2] دارا كل شهر عشرة دراهم ، فإنه لايقع إلا على شهر غير أنه لما سكن فيها من الشهر الثانى يوما كان ذلك بيانا منه ، وإظهار الدخول هذا الشهر

---

(١) فى الدر المختار عن جامع الفصولين : لو رضى الوارث وهو كبير ببقاء الإجارة ورضى به المستأجر جاز ، أى فيجعل الرضا بالبقاء إنشاء عقد أى لجوازها بالتعاطى ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الموفق : إذا قال أجرتك هذا كل شهر بدرهم ، فاختلف أصحابنا ، فذهب القاضى إلى أن الإجارة صحيحة ، وهو المنصوص عن أحمد ، واختيار الخرقى ، إلا أن الشهر الأول تلزم الإجارة فيه لإطلاق العقد لأنه معلوم يلى العقد وله أجر معلوم ، وما بعده من الشهور يلزم العقد فيه بالتلبس به ، وهو السكنى فى الدار ، إن كانت الإجارة على دار لأنه مجهول حال العقد ، فإذا تلبس به تعين بالدخول فيه فصح بالعقد الأول ، وإن لم يتلبس به أو فسخ العقد عند انقضاء الأول انفسخ ، وكذلك حكم كل شهر يأتى ، وهذا مذهب أبى ثور وأصحاب الرأى ، وحكى عن مالك نحو هذا إلا أن الإجارة لاتكون لازمة عنده ، واختار أبو بكر عبدالعزيز ، وأبو عبد الله بن حامد أن العقد باطل ، وهو قول الثورى ، والصحيح من قولى الشافعى لأن كل(*) اسم للعدد فإذا لم يقدره كان مبهما مجهولا فيكون فاسداً ، كما لو قال : أجرتك مدة ، ووجه الأول أن عليا رضى الله تعالى عنه استقى لرجل من اليهود كل دلو بتمرة ، وجاء به إلى النبى ﷺ يأكل منه ، وعن رجل من الأنصار أنه قال ليهودى : أسقى نخلك ؟ قال نعم ، كل دلو بتمرة ، فاستقى بنحو من صاعين فجاء به إلى النبى ﷺ ، رواهما ابن ماجه فى سننه ، وهو نظير مسألتنا ، ولأن

(*) كذا فى الأصل أى كل شهر ١٢ ز

أيضا فى العقد بدلالة العرف فكذلك إبقاء الشيخين[1] يهود خيبر على أراضيهم فلا حجة فيه للخصم إن كان مراده الرد على علمائنا رضى الله عنهم .

شروعه فى كل شهر مع ما تقدم فى العقد من الاتفاق ، على تقدير أجره والرضا ببذله ، جرى مجرى ابتداء العقد عليه ، وصار كالبيع بالمعاطاة إذا جرى من المساومة ما دل على التراضى بها ، اه ١٢ .

(١) وأجاب عنه العينى بجواب آخر . فقال : فى تعليق ابن عمر مطابقته للترجمة من حيث أنه ﷺ لما أعطى خيبر بالشطر ، استمر الأمر عليه فى حياته ﷺ ، وبعده أيضا ، فدل على أن عقد الإجارة لا ينفسخ بموت أحد المتآجرين ، وهذا تعليق أدرج فيه البخارى كلامه ، والتعليق أخرجه مسلم فى صحيحه ، ولكن هذا لا يفيدهم فى الاستدلال ، ولهذا قال ابن التين : قول ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ليس مما بوب عليه لأن خيبر مساقاة ، والمساقاة سنة على حيالها ، قال العينى : وقال أصحابنا من جهة أبى حنيفة إن قضية خيبر لم تكن بطريق المزارعة والمساقاة ، بل كانت بطريق الخراج على وجه المن عليهم والصلح ، لأن النبى ﷺ ملكها غنيمة فلو كان ﷺ أخذ كلها جاز وتركها فى أيديهم بشطر ما يخرج منها فضلا ، وكان ذلك خراج مقاسمة ، وهو جائز لخراج التوظيف ، ولا نزاع فيه ، وإنما النزاع أن يوظف فى جواز المزارعة والمعاملة ، وخراج المقاسمة أن يوظف الإمام فى الخارج شيئاً مقدراً عشراً أو ثلثاً ، ويترك الأراضى على ملكهم منا عليهم ، ولم ينقل عن أحد من الرواة أنه تصرف فى رقابهم أو رقاب أولادهم ، وقال أبو بكر الرازى فى شرحه لمختصر الطحاوى : ومما يدل على أن ما شرط من نصف التمر كان على وجه الخراج أنه لم يرد فى شىء من الأخبار أن النبى صلى الله عليه وسلم أخذ منهم الجزية ولا أبو بكر ولا عمر رضى الله عنهما ، إلى أن أجلاهم ، ولو لم يكن ذلك لأخذ منهم الجزية حين نزلت آية الجزية ، اه مختصراً ١٢ .

قوله (خيبر اليهود) والاحتجاج موقوف[1] على تمام القصة حذفها اختصارا.

---

(١) وهذا واضح لأن الترجمة فى موت أحدهما ، ولايتم التقريب إلا بتمام القصة ، قال الحافظ : أورد المصنف حديث ابن عمر « أعطى النبي ﷺ خيبر » الحديث ، سيأتى الكلام عليه فى المزارعة وكذلك الطريق المعلقة آخر الباب ، وهى قوله « قال عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر حتى أجلاهم عمر » يريد أن عبيد الله حدث بهذا الحديث عن نافع كما حدث به جويرية عن نافع ، وزاد فى آخره « حتى أجلاهم عمر » قال الكرمانى : القائل « وقال عبيد الله » هو موسى بن اسماعيل الراوى عن جويرية . وهو من تتمة حديثه ، وبه تحصل الترجمة ، فأما قوله إنه موسى ، فغلط واضح ، لأن موسى لارواية له عن عبيدالله بن عمر أصلا ، والقائل « وقال عبيد الله » هو البخارى ، وهو تعليق قد وصله مسلم من طرق عن نافع ، وقال فى آخرها « حتى أجلاهم إلى تيماء وأريحاء » وأما قوله : وهو من تتمة حديثه ، إن كان أراد به أنه حدث به فقد بينت أنه غلط ، وإن أراد من تتمته لكن من رواية غيره فصحيح ، وكذا قوله : وبه تحصل الترجمة ، والغرض منه ههنا الاستدلال على عدم فسخ الإجارة بموت أحد المتآجرين ، وهو ظاهر فى ذلك، وقد أشار إليه بقوله : ولم يذكر أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه جدد الإجارة بعد النبي ﷺ ، اه . وهكذا تعقب العينى على قول الكرمانى أنه من كلام موسى فقال : ليس هو من كلام موسى بل هو كلام مستأنف معلق ، اه ١٢ .

كتاب (١) الحوالة

(١) قال الحافظ: قوله «باب الحوالة» كذا للأكثر، وزاد النسفي والمستملي بعد البسملة «كتاب الحوالة» والحوالة - بفتح الحاء - وقد تكسر، مشتقة من التحويل أو هو من الحول، تقول حال عن العهد إذا انتقل عنه حولا، وهي عند الفقهاء: نقل دين من ذمة إلى ذمة، واختلفوا هل هي بيع دين بدين رخص فيه فاستثنى من النهي عن بيع الدين بالدين، أو هو استيفاء، وقيل هي عقد إرفاق مستقل، ويشترط في صحتها رضى المحيل بلا خلاف، والمحتال عند الأكثر، والمحال عليه عند بعض شذ، ويشترط أيضاً تماثل الحقين في الصفات وأن يكون في شيء معلوم، ومنهم من خصها بالنقدين ومنعها في الطعام، لأنه بيع طعام قبل أن يستوفى، اهـ. وقال القسطلاني: للحوالة ستة أركان: محيل، ومحتال، ومحال عليه، ودين للمحتال على المحيل، ودين للمحيل على المحال عليه، وصيغة، وهي بيع دين بدين، جوز للحاجة، ولهذا لم يشترط التقابض في المجلس وإن كان الدينان ربويين فهي بيع لأنها إبدال مال بمال، فإن كل من المحيل والمحتال يملك بها مالم يملكه قبلها لا استيفاء لحق بأن يقدر بأن المحتال استوفى ما كان له على المحيل وأقرضه المحال عليه، وشروطها رضى المحيل والمحتال لأن للمحيل إيفاء الحق من حيث شاء، فلا يلزم بجهة، وحق المحتال في ذمة المحيل، فلا ينتقل إلا برضاه، ولا يشترط رضا المحتال عليه لأن الحق للمحيل، فله أن يستوفيه بغيره كما لو وكل غيره بالاستيفاء، وأن تكون الحوالة بدين لازم فلو أحال على من لا دين عليه لم تصح الحوالة، ولو رضي بها لعدم الاعتياض إذ ليس عليه شيء يجعله عوضا عن حق المحتال، فإن تطوع بأداء دين المحيل كان قاضيا دين غيره، وهو جائز، ويشترط أيضاً اتفاق الدينين جنساً وقدراً وحلولا وتأجيلا وجودة ورداءة، وقال المالكية: لا يشترط رضا المحال عليه على المشهور خلافا لابن شعبان، وعلى المشهور فيشترط في ذلك السلامة

. . . .

من العداوة ، وهو قول مالك ، واشترط الحنفية رضا المحال عليه لتفاوت الناس فى الاقتضاء فيشترط رضاؤه دفعا للضرر عنه ، وقال الحنابلة : لايعتبر رضا محتال إن كان المحال عليه مليأ ، قاله فى الرعاية ، اﻫ مافى القسطلانى مختصراً . وفى الأوجز عن المغنى : إذا أحيل على ملىء لزم المحتال والمحتال عليه القبول ، ولم يعتبر رضاهما ، وقال أبو حنيفة : يعتبر رضاهما لأنها معاوضة فيعتبر الرضا من المتعاقدين ، وقال مالك والشافعى : يعتبر رضا المحتال لأن حقه فى ذمة المحيل فلايجوز نقله إلى غيره بغير رضاه ، وأما المحتال عليه فقال مالك : لايعتبر رضاه إلا أن يكون المحتال وعده ، وللشافعى فى اعتبار رضاه قولان أحدهما يعتبر ، وهو يحكى عن الزهرى ، لأنه أحد من تتم به الحوالة فأشبه المحيل ، والثانى لايعتبر لأنه أقامه فى القبض مقام نفسه ، فلم يفتقر إلى رضاء من عليه الحق كالتوكيل ، اﻫ . وعلم مما سبق أن رضا الثلاثة المحيل والمحال والمحال عليه شرط عند الحنفية ، وأما المحيل فيعتبر رضاه إجماعا ، والمحتال يعتبر رضاه عندنا والشافعى ومالك ، خلافا لأحمد ، وأما المحتال عليه فيعتبر رضاه عندنا ، وهو أحد قولى الشافعى ، والقول الثانى له وهو المشهور عندهم لايعتبر رضاه وبه قال أحمد ، وقال مالك : إن كان بين المحال والمحال عليه عداوة يعتبر رضاه وإلا لا .

ثم قال البخارى بعد ذلك : (وهل يرجع فى الحوالة) وذكر فيه أثر الحسن وقتادة إذا كان أى المحال عليه يوم أحال عليه مليأ جاز ، قال الحافظ : أى بلا رجوع ومفهومه أنه إذا كان مفلساً فله أن يرجع ، وهذا الأثر أخرجه ابن أبى شيبة والأثرم واللفظ من طريق سعيد بن أبى عروبة ، عن قتادة والحسن أنهما سئلا عن رجل احتال على رجل فأفلس ، قالا إن كان مليئاً يوم احتال عليه فليس له أن يرجع ، وقيده أحمد بما إذا لم يعلم المحتال بإفلاس المحال عليه ، وعن الحكم لايرجع إلا إذا مات المحال عليه ، وعن الثورى يرجع بالموت ، وأما بالفلس فلا إلا بمحضر المحيل

. . . .

والمحال عليه ، وقال أبو حنيفة : يرجع بالفلس مطلقاً سواء عاش أو مات ، ولا يرجع بغير الفلس ، وقال مالك : لا يرجع إلا إن غره كان علم فلس المحال عليه ولم يعلمه بذلك ، وقال الحسن وشريح وزفر : الحوالة كالكفالة فيرجع على أيهما شاء ، وبه يشعر إدخال البخارى أبواب الكفالة فى كتاب الحوالة ، وذهب الجمهور إلى عدم الرجوع مطلقاً ، اهـ . وقال مالك فى الموطأ : إن أفلس الذى أحيل عليه أو مات ولم يدع وفاء فليس للمحتال على الذى أحاله شىء ، وأنه لا يرجع على صاحبه الأول ، وفى الأوجز : قال الباجى : هذا على ما قال إن عقد الحوالة عقد لازم يقتضى إبراء ذمة المحيل من دين المحال ، وقال صاحب المحلى بعد قول مالك : وبه قال الشافعى إنه لا يرجع المحتال على المحيل ، وهو قول أحمد وغيره ، وعند أبى حنيفة يرجع ، اهـ . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز فى باب جامع الدين والحول فى قوله ﷺ «إذا اتبع أحدكم على ملىء فليتبع» بإسكان الفوقية على المشهور رواية ولغة ، ورواه بعضهم بشدها ، والأول أجود ، ورواه ابن ماجه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما بلفظ «إذا أحلت على ملىء فاتبعه» وهذا بتشديد التاء بلا خلاف ، والأمر للاستحباب عند الجمهور ، ووهم من نقل فيه الإجماع ، وقيل أمر إباحة وهو شاذ ، وحمله أكثر الحنابلة وأهل الظاهر على الوجوب ، وإليه مال البخارى ، واستدل بالحديث على أن الحوالة إذا صحت ثم تعذر القبض بحدوث حادث كموت أو فلس لم يكن للمحتال الرجوع على المحيل ، لأنه لو كان له الرجوع لم يكن لاشتراط الغنى فائدة ، وقال الحنفية : يرجع عند التعذر ، وشبهوه بالضمان ، وعن أحمد ما يدل على أنه إذا كان المحال عليه مفلساً ولم يعلم المحتال بذلك فله الرجوع إلا أن يرضى بعد العلم ونحوه قول مالك انتهى ملخصاً من الأوجز . وقال الكرمانى : فى شرح قول الحسن وقتادة : يعنى إذا كان المحال عليه يوم الحوالة غنياً ثم أفلس بعدها جاز الرجوع للمحتال على المحيل ، وهو خلاف قول الشافعى وأحمد ، وأما أبو حنيفة فقال يرجع إذا مات المحال عليه مفلساً ، اهـ ١٢ .

قوله (وقال ابن عباس) إلخ صورته[1] أنه كان لشريكين ديناً على رجل فمات

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره بظاهره قريب بما فى القسطلانى ، إذ قال إذا كان لهما دين على إنسان فأفلس أو مات أو جحد وحلف حيث لابينة يخرج هذا الشريك مما وقع فى نصيب صاحبه ، وذلك الآخر كذلك فى القسمة بالتراضى بغير قرعة مع استواء الدين ، وكذا يتخارج أهل الميراث فيأخذ هذا عيناً وهذا ديناً فإن توى أى هلك لأحدهما شىء مما أخذ لم يرجع على صاحبه لأنه رضى بالدين عوضا فتوى فى ضمانه . ا ﻫ . وكتب شيخ الإسلام مولانا حسين أحمد المدنى نور الله مرقده على هامش التقرير ، فيه نظر ظاهر فليتأمل ١٢ حسين أحمد غفر له ، اﻫ . ووجه النظر بظاهره أن ظاهر التقرير أنه وقع التراضى والصلح بعد الموت ، أو الإنكار ، وليس كذلك ، بل قوله : فوقع التراضى ، بيان لما قد سبق قبل ذلك ، ويدل عليه مافى التقرير بعد ذلك : ثم إذ اهلك الدين لأنه إذا وقع التراضى بعد الموت أو الإنكار فلا معنى لقوله « ثم إذا هلك » بعد ذلك ولعل الشيخ المدنى قدس سره أشار إلى ذلك بقوله فليتأمل ، ووقوع الفاء فى هذا المعنى شائع كما سيأتى فى البخارى قريباً فى مبدأ كتاب الكفالة من قوله « فوقع رجل على جارية امرأته » الحديث ، وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله : يتخارج لايجوز عندنا هذه القسمة لأن فيه تمليك دين فى الذمة بدون من عليه الحق ، ا ﻫ . قلت : وهكذا فى الهداية فى فصل التخارج من كتاب الصلح بلفظ : وإن كان فى التركة دين على الناس فأدخلوه فى الصلح على أن يخرجوا المصالح عنه ويكون الدين لهم فالصلح باطل ، لأن فيه تمليك الدين من غير من عليه وهو حصة المصالح ، ا ﻫ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى رحمه الله تعالى : قوله يتخارج ، أما عندنا فلايصح التخارج فى الدين والعين ، ا ﻫ . وقال فى تقريره الآخر : قوله لم يرجع ، مع أن ذلك التخارج فيه معنى الحوالة لأن كل واحد من آخذ الدين ، ومن آخذ العين يحيل صاحبه على حصته ، فآخذ الدين يحيل صاحبه على حصته فى العين ، وآخذ العين يحيل صاحبه على حصته فى الدين ، وهذا صورة الحوالة وإن لم يكن

أو أنكر وحلف أو أفلس فوقع التراضي على أن يأخذ أحد الشريكين ديناً والآخر عينا ، ثم إذا هلك الدين أو العين لم ينقض القسمة لأنها كانت بالتراضي بينهما ، فليس لأحد الشريكين أن يرجع على صاحبه ويأخذ من نصيبه .

قوله (فإن أفلست[1] بعد ذلك) الخ ولعل[2] المؤلف جوز للدائن أن يطالب

حقيقتها (*) عدم الرجوع فى الحوالة الصورية ، اه . وقال الحافظ : قوله قال ابن عباس الخ ، وصله ابن أبى شيبة بمعناه ، قال ابن التين : محله إذا وقع ذلك بالتراضي مع استواء الدين ، وقوله توى - بفتح المثناة وكسر الواو - أى هلك والمراد أن يفلس من عليه الدين أو يموت أو يجحد فيحلف حيث لا بينة ، ففى كل ذلك لا رجوع لمن رضى بالدين فهلك فهو فى ضمانه ، كما لو اشترى عيناً فتلفت فى يده ، وألحق البخارى الحوالة بذلك ، اه ١٢ .

(١) ليست هذه العبارة فى نسخة من نسخ الشروح الاربعة : الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى ، ولم يتعرض له أحد منهم إلا ماقال الكرمانى فى شرحه : اعلم أن فى نسخة الفربرى ههنا زائداً وهو هذا باب إذا أحال على ملىء فليس له رد ، ومن اتبع على ملىء فليتبع معناه ، فذكر العبارة المذكورة إلى قوله فيأخذ منه ، وقال الحافظ فى الفتح فى الباب الآتى : باب إن أحال دين الميت على رجل جاز وإذا أحال على ملىء فليس له رد ، كذا ثبت عند أبى ذر ، والترجمة الثانية مقدمة عند غيره على الباب فى باب مفرد ، وفيه حديث أبى هريرة « مطل الغنى ظلم » عن محمد بن يوسف عن سفيان هو الثورى ، اه .

(٢) كما قال بذلك الحسن وشريح وزفر إن الحوالة كالكفالة يرجع على أيهما شاء ، وتقدم مسالك الأئمة فى ذلك ، وفى فيض البارى واعلم أن قيد المصنف فإن أفلست الخ ، وقع فى غير موضعه ، فإن إفلاس المحيل غير مؤثر ولا دخل له ههنا ، نعم لو ذكر إفلاس المحتال عليه لكان أحسن ، فإن له جزئيات فى الفقه ، اه . وكتب مولانا

(*) مقطوع الفأرة فى الأصل ، وكتب المفتى محمود حسن الكنكوهى أن الظاهر ههنا وعند التوى يصح عدم الرجوع الخ ١٢ ز

أيهما شاء إذ لو لم يكن كذلك لما كان لتعليق الاتباع بالافلاس معنى ، إلا أن يقال معناه أنه لم يكن له مطالبة المحيل إذا كان غنياً فأولى أن لا يطالبه إذا أفلس .

محمد حسن المكى رحمه الله : قوله فله أن يتبع : يعنى ليس لصاحب الحوالة أن يقول له إن أصيلك قد أفلس فتوى حقك من أصله فلا أعطيك ، وفى تقريره الآخر قوله : فإن أفلست هذا كلام مستأنف(*) قبوله اتباع ملىء فله أى للمحتال أن يتبع ذلك الملىء كما كان يتبعه قبل افلاسك . أو معنى قوله فللمحتال عليه أن يتبع ذلك المحتال فيأخذ عنه ما كان أدى إليه هذا إنما يتصور إذا لم يكن للمحيل ديناً على المحتال عليه فافهم ، اه . أما مسلك الحنفية فى هذه الفروع كما فى كتب الفقه : أن زيداً إذا أحال عمراً على بكر وصحت الحوالة برضا الكل فلا يرجع عمرو على زيد إلا فى التوى كما تقدم ، ففى الدر المختار : برىء المحيل من الدين والمطالبة جميعاً بالقبول من المحتال ولا يرجع المحتال على المحيل إلا بالتوى ، اهـ. ثم إن لم يستوف عمرو عن بكر دينه حتى توفى زيد مديوناً فيكون عمرو أسوة للغرماء ، وليس له أن يأخذ من بكر دينه كله ، ففى العناية : الحوالة إذا كانت مقيدة بالعين أو الدين ، وعلى المحيل ديون كثيرة ومات ولم يترك شيئاً سوى العين الذى له بيد المحال عليه أو الدين الذى عليه فالمحال أسوة للغرماء بعد موته ، اه . وإن مات بكر فيأخذ عمرو دينه من تركة بكر فإن لم يستوف يرجع على زيد ، ففى الفتاوى الخيرية : سئل فى رجل له على آخر دين فأحاله على رجل وقبل الحوالة ومات المحال عليه وعليه ديون لا تفى تركته بها ، فما الحكم فى دين الحوالة ؟ أجاب : المحتال أسوة لغرماء المحتال عليه فإن بقى له شىء عليه يرجع على المحيل ، لأنه قد توى ، اه . أفاد هذه الفروع المفتى محمود حسن الكنكوهى رئيس المدرسين بجامع العلوم (كانبور) جزاه الله وجميع من أعاننى فى هذا التعليق بشىء من التنقيح والتحرير وغير ذلك أحسن الجزاء وأكمله ١٢.

(*) مقطوع الفأرة ١٢ ز

كتاب الكفالة

قوله (وكان عمر جلده[١] مائة) وكان ذلك[٢] تعزيراً وكان عمر يرى زيادة

(١) قال الحافظ : هو مختصر من قصة أخرجها الطحاوى من طريق عبدالرحمن ابن أبى الزناد حدثنى محمد بن حمزة بن عمرو الأسلمى عن أبيه أن عمر بن الخطاب بعثه للصدقة فإذا رجل يقول لامرأة : صدقى مال مولاك ، وإذا المرأة تقول بل أنت صدق مال ابنك ، فسأل حمزة عن أمرهما فأخبر أن ذلك الرجل زوج تلك المرأة وأنه وقع على جارية لها فولدت ولداً فأعتقته امرأته ثم ورث من أمه مالا ، فقال حمزة للرجل لأرجمنك . فقال له أهل الماء إن أمره رفع إلى عمر رضى الله تعالى عنه فجلده مائة ولم ير عليه رجماً ، قال: فأخذ حمزة بالرجل كفيلا حتى قدم على عمر فسأله فصدقهم عمر بذلك مع قولهم ، وإنما درأ عمر عنه الرجم لأنه عذره بالجهالة ، واستفيد من هذه القصة مشروعية الكفالة بالأبدان ، فإن حمزة بن عمرو الأسلمى صحابى ، وقد فعله ولم ينكر عليه عمر مع كثرة الصحابة حينئذ ، اهـ . قلت : ذكرها الطحاوى فى « باب الرجل يزنى بجارية ابنه » ١٢.

(٢) وهو كذلك ، وعليه حمل الطحاوى حديث النعمان فى الباب المذكور فى نحو هذه القصة إذ قال : فتلك المائة عندنا تعزير كأنه درأ عنه الحد بوطئه بالشبهة وعزره بركوبه ما لا يحل له ، فإن قال قائل : أفيجوز التعزير بمائة ؟ قيل له : نعم قد عزر رسول الله ﷺ بمائة فى حديث ذكرناه فى رجل قتل عبده متعمداً فى باب حد البكر فى هذا الكتاب ، وقال الحافظ فى حديث الباب : وأما جلد عمر للرجل فالظاهر أنه عزره بذلك قاله ابن التين ، قال : وفيه شاهد لمذهب مالك فى مجاوزة الإمام فى التعزير قدر الحد ، وتعقب بأنه فعل صحابى عارضه مرفوع صحيح فلا حجة

(*) سيأتى الكلام على معنى الكفالة قريباً تحت قوله تعالى «ولكل جعلنا موالى» ١٢ ز

التعزير على الحد ولو من جنسه ، وهذا بيان لما فعله عمر[1] بعد قدوم حمزة

فيه ، وأيضاً ليس فيه التصريح بأنه جلده ذلك تعزيراً ، فلعل مذهب عمر أن الزانى المحصن إن كان عالماً رجم ، وإن كان جاهلا جلد ، اهـ . قلت : وقد تقدم فى كلام الطحاوى أن التعزير بمائة ثابت مرفوعا فى حديث النعمان ، فلا مانع من أن عمر رضى الله تعالى عنه يرى التعزير بذلك ، ومسألة التعزير خلافية شهيرة بسطت فى المغنى ، والمعروف من مذهب الإمام أحمد أنه لايزاد فيه على عشر جلدات ، وهو قول إسحاق ، والرواية الثانية عن أحمد لايبلغ به الحد ، وهو مختار الخرقى ، وهو قول أبى حنيفة والشافعى ، وقال مالك : يجوز أن يزاد التعزير على الحد إذا رأى الإمام كما بسط فى المغنى ، وفى العينى : فى المسألة خلاف بين العلماء ، فمذهب مالك وأبى يوسف فى قول والطحاوى أن التعزير ليس له مقدار محدود ، ويجوز للإمام أن يبلغ به ما رآه ، وقالت طائفة : التعزير مائة فأقل ، وقالت طائفة : أكثره تسعة وتسعون سوطاً فأقل ، وهو قول ابن أبى ليلى وأبى يوسف فى رواية ، وقالت طائفة : أكثره ثلاثون سوطا ، وقالت طائفة أكثره عشرون ، وقالت طائفة لايتجاوز به تسعة ، وهو قول بعض الشافعية ، وقالت طائفة أكثره عشرة لايتجاوز عنها وهو قول الليث وأصحاب الظواهر ، إلى آخر ما ذكر العينى من البحث فى ذلك ١٢ .

(١) كتب عليه أيضاً شيخ الإسلام مولانا المدنى : فيه نظر يعرف أمره بالنظر إلى القسطلانى ١٢ حسين أحمد ، اهـ . قلت : وهو كذلك فإن ظاهر القصة كما تقدم عن الحافظ عن الطحاوى أن جلد عمر كان قبل قدوم حمزة ، ولذا أخذ حمزة من الرجل كفيلا وصدقه عمر على فعله ، ولفظ الطحاوى فى معانى الآثار أوضح مما تقدم فى كلام الحافظ ولفظه : فقال حمزة: لأرجمنك ، فقيل له: أصلحك الله إن أمره قد رفع إلى عمر فجلده عمر مائة ولم ير عليه الرجم ، فأخذ حمزة بالرجل كفيلا حتى قدم على عمر فسأله عما ذكر من جلد عمر إياه ، ولم ير عليه الرجم فصدقهم عمر بذلك من قولهم ، وقال إنما درأ عنه الرجم أنه عذره بالجاهلية ، اهـ .

عليه وكشفه القصة(١) عليه ، ولفظ كان يوهم خلاف ذلك .

قوله : (فصدقهم) بيان لما حمل عمر على الاكتفاء بالتعزير دون(٢) الرجم وتعليل له وحاصله أن الناس ذكروا لعمر من حاله ماعلم به أنه معذور لجهله أو غيره .

قال الموفق: لاحد على من لم يعلم تحريم الزنا ، وبهذا قال عامة أهل العلم فإن ادعى الزانى الجهل بالتحريم ، وكان يحتمله كحديث العهد بالإسلام والناشىء ببادية قبل منه لأنه يجوز أن يكون صادقاً ، وإن كان ممن لايخفى عليه ذلك كالمسلم الناشىء بين المسلمين وأهل العلم لم يقبل لأن تحريم الزنا لايخفى على من هو كذلك ، فقد علم كذبه ، اهـ ١٢ .

(١) هكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله فصدقهم ، الفاء للتعقيب البيانى لأن التصديق مقدم على الجلد ، اهـ . وفى تقريره الآخر : قوله فصدقهم يعنى قالوا : لذلك الرجل إنه رجل صالح ، وماصدر منه كان خطأ منه من غير علم ، فصدقهم عمر فى ذلك ، اهـ ١٢ .

(٢) ومسألة من زنى بجارية امرأته خلافية بسطت فى الأوجز ، واختلفت العلماء فى ذلك على أربعة أقوال : فقال مالك: عليه الحد كاملا ، وقالت طائفة: ليس عليه الحد وتقوم عليه فيغرمها لزوجته إن كانت طاوعته ، وإن كانت استكرهت قومت عليه وهى حرة ، وبه قال أحمد وإسحاق ، وقال قوم : عليه مائة جلدة فقط سواء كان محصناً أو لا ، وقال قوم عليه التعزير كذا فى البداية ، وفى المغنى : إذا وطىء جارية إمرأته بإذنها فإنه يجلد مائة ولايرجم وإن لم تكن أحلتها له فهو زان حكمه حكم الزانى بجارية الأجنبى ، وحكى عن النخعى أنه يعزر ولاحد عليه ، وعن الشافعى ومالك أنه كوطء الأجنبية سواء أحلتها له أو لم تحلها ، لأنه لاشبهة له فيها ، وعن ابن مسعود والحسن إن كان استكرهها فعليه غرم مثلها

قوله (وكفلهم عشائرهم[١]) أى عن أنفسهم أن[٢] الابرر إلا على الارتداد فإنه لايكفل .

وتعتق ، فإن كانت طاوعته فعليه غرم مثلها ويملكها ، وفى الهداية إذا وطىء جارية أبيه أو زوجته وقال ظننت أنها تحل لى فلا حد عليه ، وإن قال: علمت أنها حرام على حد ، اھ مختصراً من الأوجز . وبسط الكلام فيه على الدلائل ١٢ .

(١) قال الحافظ : هذا أيضاً مختصر من قصة أخرجها البيهقى بطولها من طريق أبى إسحاق عن حارثة بن مضرب قال : صليت الغداة مع عبد الله بن مسعود فلما سلم قام رجل فأخبره أنه انتهى إلى مسجد بنى حنيفة فسمع مؤذن (*) عبد الله بن النواحة يشهد أن مسيلمة رسول الله فقال عبد الله على بابن النواحة وأصحابه فجىء بهم فأمر قرظة بن كعب فضرب عنق ابن النواحة ثم استشار الناس فى أولئك النفر ، فأشار إليه عدى بن حاتم بقتلهم ، فقام جرير والأشعث : فقال بل استتبهم وكفلهم عشائرهم فتابوا وكفلهم عشائرهم ، وروى ابن أبى شيبة من طريق قيس بن أبى حازم أن عدة المذكورين كانت مائة وسبعين رجلا ، ووقع فى أكثر الروايات فى هذا الأثر فتابوا من التوبة ، ووقع فى رواية الأصيلى وغيره ، فأبوا بغير مثناة قبل الألف ، قال عياض وهو وهم مفسد للمعنى ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أنه فآبوا بهمزة ممدودة وهى بمعنى فرجعوا فلا يفسد المعنى ، اھ ١٢ .

(٢) ويدل على ذلك أن الإمام البيهقى ترجم على هذا الحديث باب ماجاء فى الكفالة ببدن من عليه حق ، ويخالفه مافى العينى : أن معنى التكفيل ههنا ماذكرنا فى حديث حمزة بن عمر ، والضبط والتعاهد حتى لايرجعوا إلى الارتداد لأنه كفالة لازمة ، وقد قال قبل ذلك فى حديث حمزة : ليس المراد من الكفالة ههنا الكفالة

(*) ولفظ البيهقى مسجد بنى حنيفة مسجد عبد الله بن النواحة ، فسمع مؤذنهم الحديث بأطول السياق مما ذكره الحافظ ١٢ ز.

قوله « ولـكل جعلنا[1] موالى»

الفقهية ، بل المراد التعاهد والضبط عن حال الرجل ، وقال ابن بطال: كان ذلك على سبيل الترهيب على المكفول ببدنه والاستيثاق ، لا أن ذلك لازم للكفيل إذا زال المكفول به ، واستفيد من هـذه القصة مشروعية الكفالة بالأبدان ، فإن حمزة صحابى ، وقد فعله ولم ينكر عليه عمر رضى الله تعالى عنه مع كثرة الصحابة حينئذ ،اه. وقال القسطلانى : قال البيهقى فى المعـــرفة : والذى روى عن ابن مسعود وجرير والأشعث فى قصة ابن النواحة فى استتابتهم وتكفيلهم عشائرهم كفالة بالبدن فى غير مال ، وقال ابن المنير: أخذ البخارى الكفالة بالأبدان فى الديون من الكفالة بالأبدان فى الحدود بطريق الأولى ، ا هـ . وقال الكرمانى : إن قلت ماوجه أخذ حمزة الكفيل من الرجل وتكفيل التائبين من الارتداد إذ لامعنى لكفالة أمر لم يقع ، ولم يعلم أنه سيقع أم لا ؟ قلت : ليس المقصود من الكفالة معناه الفقهى كما فى قوله تعالى « وكفلها زكريا » بل التعاهد والضبط أى يتعاهدون أحوال الرجل لئلا يهرب مثلا ، ويضبطون التائبين لئلا يرجعوا إلى الارتداد ، ا هـ ١٢ .

(١) وفى فيض البارى باب قول الله عز وجل « والذين عاقدت أيمانكم » إلخ اعلم أن فى لفظ الحديث اختلالا من بعض الرواة فتعسر منه تحصيل المراد ، وقد تعرض إليه الحافظ فلم يصنع شيئاً والحل أن الراوى تلا أولا آيتين الأولى «لكل جعلنا موالى» الآية ، والثانية «والذين عاقدت أيمانكم» الآية كأنه أراد به أن تفسيرهما سيأتى ، ثم ذكر القصة أن النبى ﷺ لما قدم المدينة وقدم معه المهاجرون آخى بين المهاجرين والأنصار فكان إذا مات المهاجر يرثه الأنصارى ، فلما هاجر ورثتهم أيضاً نسخت المؤاخاة وكان يرث المهاجر وارثه دون الأنصارى ، ومن ههنا تبين أن الإعراب فى قوله: «يرث المهاجر الأنصارى» بنصب المهاجر على المفعولية ، ورفع الأنصارى على الفاعلية ، فما أعربه صاحب النسخة خلاف الأولى ، وقوله : فلما نزلت « لكل جعلنا موالى » نسخت أى فلما نزلت الآية الأولى وهى « لكل جعلنا

نسخت[1]) إن كان معروفا فالناسخ الآية والمنسوخ المؤاخاة وإن كان مجهولا ، فالمنسوخ المؤاخاة ، ولم يذكر الناسخ وهى الآية ، ثم قال : قد ذهب الميراث بالآية، غير أن الرفادة باقية بعد بقوله تعالى « والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم »

موالى» أى ورثته نسخت المؤاخاة هذا على البناء مجهولا ، وإن قرىء معروفاً ، فمعناه نسخت الآية الأولى المؤاخاة المتقدمة وصار يرث كلا وارثه ، ثم تعرض إلى تفسير الآية الثانية التى فيها ذكر ولاء الموالاة أو تلك المؤاخاة العارضة ، فقال : إن تلك المعاقدة منسوخة إلا فى ثلاثة مواضع : وهى النصر والرفادة والنصيحة ، وقوله قد ذهب الميراث أى الميراث بين العاقدين ، فالمعنى أن تلك الآية منسوخة فى بعض جزئياتها وهى الميراث . فلا ميراث بين العاقدين ومحكمة فى بعضها ، وهو النصر والرفادة والنصيحة ، فهى واجبة بين العاقدين وغيرهما فى كل حال ، وهذا الذى كنت أقول: إنه ثبت عندى بالاستقراء أنه ما من آية إلا وهى محكمة فى بعض الجزئيات، فلا أعرف آية من الآيات المنسوخة التى لا يكون لها نفع أصلا ولا أقل من أنها تبقى تذكاراً لذلك الجنس ، ثم إنهم ذكروا معنى الموالى نحو عشرين ، وليس بشىء فإن معناه القـــدر المشترك بينها فلما لم يدركوه جعلوا كلا منها معنى على حدة ، وراجع سياقه ، أى الحديث من باب الفرائض فإنه أوضح ، اهـ ١٢ .

(١) وعليه حمل الكرمانى إذ قال : قوله (نسخت) أى آية الموالى آية المعاقدة (ثم قال) أى ذكر ابن عباس بعد ذلك الآية المنسوخة ، وقوله : إلا النصر مستثنى من الأحكام المقررة فى الآية المنسوخة ، أى نسخت تلك الآية حكم نصيب الإرث إلا النصر والرفادة ، أو هو استثناء منقطع أى لكن النصر ونحوه باق ثابت ، وقوله : (ذهب الميراث) أى من بين العاقدين ، اهـ . واختلف العلماء فى تفسير الآية على أقوال كثيرة ، بسطها الحافظ فى كتاب التفسير ، وقال القسطلانى: المراد بالذين عقدت أيمانكم موالى الموالاة ، كان الرجل يعاقد الرجل فيقول : دمى دمك، وثأرى ثأرك ،

فبقى(١) لهم الميراث وغيره إلا النصر والرفادة والنصيحة ، ثم إن كان هذا الأمر

وحربى حربك ، وسلمى سلمك ، وترثنى وأرثك وتطلب بى ، وأطلب بك وتعقل عنى وأعقل عنك ، فيكون للحليف السدس من ميراث الحليف فنسخ بقوله تعالى «وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض» ووجه دخول هذا الباب ههنا كما قاله ابن المنير إن الحلف كان فى أول الإسلام يقتضى استحقاق الميراث فهو مال أوجبه عقد التزام على وجه التبرع فلزم ، وكذلك الكفالة إنما هو التزام مال بغير عوض تطوعا فلزم ، اه. وقال الكرمانى : فإن قلت ماوجه تعلق هذا الكتاب بكتاب الحوالة ؟ قلت : فيه معناها حيث يحول استحقاق الوراثة من القريب إلى العاقد أو بالعكس أو هو باعتبار أن أحد المتعاقدين كفيل عن الآخر لأنه كان من جملة المعاقدة لأنهم كانوا يذكرون فيها : تطلب بى وأطلب بك ، وتعقل عنى وأعقل عنك ، قال شارح التراجم : وجه الدلالة على الكفالة أنها عقد ملتزم فيجب الوفاء به ، كما يجب الوفاء فى عقد الأخوة فشبه الالتزام بالالتزام فى الوفاء ، اه . قلت : ووجه ذكر المناسبة بكتاب الحوالة إن الشراح عامة ذكروا الكفالة فى ذيل الحوالة ، وتقدم تحت قول البخارى وهل يرجع ماقال الحافظ ، قال زفر وغيره: الحوالة كالكفالة ، وبه يشعر إدخال البخارى أبواب الكفالة فى كتاب الحوالة ، اهـ . وقال الحافظ أيضاً فى آخر كتاب الكفالة اشتمل كتاب الحوالة ومامعه من الكفالة على اثنى عشر حديثاً إلخ ، وقال القسطلانى فى مبدأ باب الكفالة : الكفالة فى العرف كما قاله الماوردى تكون فى النفوس والضمان فى الأموال ، والحمالة فى الديات ، والزعامة فى الأموال العظام ، وقال ابن حبان فى صحيحه : الزعيم لغة أهل المدينة ، والحميل لغة أهل مصر ، والكفيل لغة أهل العراق ، وهى التزام حق ثابت فى ذمة الغير أو إحضار من هو عليه ، أو عين مضمونة ، اهـ .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر أن فيه ذلة قلم والظاهر بدله فنفى . وقال العينى : قال أبو جعفر النحاس : الذى يجب أن يحمل عليه حديث ابن عباس المذكور

أمر استحباب فذاك وإن كان للوجوب فهو باق فى حق النصيحة والنصر ، وأما الرفادة والوصية فمنسوختان أيضاً ، والله أعلم .

(باب من تكفل عن ميت ديناً فليس له أن يرجع)

ودلالة[1] الرواية عليه ظاهرة ، ومبناه أن يكون وعد أبى قتادة كفالة وظاهر أنه لم يكن كذلك وصلاة النبى ﷺ كانت ثقة بوعد أبى قتادة وهو صحابى ،

فى الباب أن يكون « ولكل جعلنا موالى » ناسخاً لما كانوا يفعلونه ، ويكون « والذين عاقدت أيمانكم » غير ناسخ ولا منسوخ ، وقال الحسن وقتادة إنها منسوخة ، ومثله يروى عن ابن عباس ، وممن قال إنها محكمة : مجاهد وسعيد بن جبير ، وبه قال أبو حنيفة ، وقال: هذا الحكم باق غير منسوخ ، وجمع بين الآيتين بأن جعل أولى الأرحام أولى من أولياء المعاقدة ، فإذا فقد ذوو الأرحام ورث المعاقدون وكانوا أحق به من بيت المال : اه . وبسط الجصاص فى أحكام القرآن أقوال العلماء فى تفسير الآية ، والرازى فى التفسير الكبير : وبسط أيضاً فى أن الآية منسوخة أو حكمها باق ١٢ .

(١) كتب والدى المرحوم نور الله مرقده على هامش تقريره : هذا قال العلامة الجليل البحر النبيل مولانا السيد الخليل أدام الله علوه ومجده وأفاض على العالمين بره ورفده : لعل مراد البخارى بذلك إثبات كون الدين إذ ذاك صحيحاً لا يصح الرجوع عنه يعنى أن هذا الدين المتكفل عنه صحيح واجب الأداء ليست بعدة مجردة فلا يصح الرجوع عنه بعد ذلك ، اه . قلت : فالظاهر أن الشيخ خليل قدس سره جعله من باب الإقرار فإن من أقر بدين لرجل على نفسه لزمه : وسيأتى ذلك فى كلام الشيخ الكنكوهى قدس سره أيضاً قريباً فى آخر الكفالة تحت قوله : فعلى قضاؤه . وقال الحافظ : قوله فليس له أن يرجع ، أى عن الكفالة بل

. . . .

هى لازمة له ، وقد استقر الحق فى ذمته ، ويحتمل أن يريد ليس له أن يرجع فى التركة بالقدر الذى تكفل به ، وأورد فيه حديث سلمة بن الأكوع ، ووجه الأخذ منه أنه لو كان لأبى قتادة أن يرجع لما صلى النبى ﷺ على المديان حتى يوفى أبو قتادة الدين لاحتمال أن يرجع فيكون قد صلى على مديان دينه باق عليه ، فدل على أنه ليس له أن يرجع ، واستدل به على جواز ضمان ما على الميت من دين ولم يترك وفاء ، وهو قول الجمهور خلافاً لأبا حنيفة ، وقد بالغ الطحاوى فى نصرة قول الجمهور ، اه.
وقال أيضاً فى موضع آخر : قال ابن بطال : ذهب الجمهور إلى صحة هذه الكفالة ولا رجوع له فى مال الميت ، وعن مالك له أن يرجع إن قال إنما ضمنت لأرجع ، فإذا لم يكن للميت مال وعلم أيضا من بذلك فلا رجوع له ، وعن أبى حنيفة إن ترك الميت وفاء جاز الضمان بقدر ما ترك ، وإن لم يترك وفاء لم يصح ذلك ، وهذا الحديث حجة للجمهور ، اه. وقال العينى : باب من تكفل الخ أى هذا باب فى بيان من تكفل عن ميت فليس له أن يرجع عن الكفالة ، لأنها لزمته واستقر الحق فى ذمته ، قيل : يحتمل أن يريد فليس له أن يرجع فى التركة بالقدر الذى تكفل به ، وقد ذكرنا أن فيه اختلاف العلماء ، فقال ابن أبى ليلى : الضمان لازم سواء ترك الميت شيئاً أم لا ؟ وقال أبو حنيفة لا ضمان عليه فإن ترك الميت شيئاً ضمن بقدر ما ترك ، وإن ترك وفاء ضمن جميع ما تكفل به ، ولا رجوع له فى التركة لأنه متطوع ، وقال مالك : له الرجوع إذا ادعاه ، اه. وقال أيضاً وقبل ذلك الذى أشار إليه : قال ابن بطال : اختلف العلماء فى من تكفل عن ميت بدين ، فقال محمد وأبو يوسف والشافعى : الكفالة جائزة وإن لم يترك الميت شيئاً ولا رجوع له فى مال الميت إن ثاب للميت مال ، وكذلك إن كان للميت مال وضمن عنه لم يرجع فى قولهم لأنه متطوع ، وقال مالك : له أن يرجع فى ماله إن قال : إنما أديت لأرجع فى مال الميت وإن لم يكن للميت مال وعلم الضامن بذلك فلا رجوع له إن ثاب للميت ، قال ابن القاسم : لأنه

. . . .

بمعنى الهدية ، وقال أبو حنيفة : إن لم يترك الميت شيئاً فلا تجوز الكفالة : وإن ترك جازت بقدر ما ترك ، وقال الخطابى : فيه أن ضمان الدين عن الميت يبرئه إذا كان معلوماً سواء خلف الميت وفاء أو لم يخلف ، وذلك أنه ﷺ إنما امتنع من الصلاة لارتهان ذمته بالدين ، فلو لم يبرأ بضمان أبى قتادة لما صلى عليه ، والعلة المانعة قائمة ، وقال البيضاوى : لعله ﷺ امتنع عن الصلاة على المديون الذى لم يترك وفاء تحذيراً عن الدين وزجراً عن المماطلة ، أو كراهة أن يوقف دعائه عن الإجابة بسبب ما عليه من مظلمة الخلق ، وقال الكرمانى : الحديث حجة على أبى حنيفة حيث قال : لا يصح الضمان عن الميت إذا لم يترك وفاء ، وقال ابن المنذر : وخالف أبو حنيفة الحديث ، قال العينى : هذا إساءة الأدب وحاشا من أبى حنيفة أن يخالف الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ عند وقوفه عليه ، وإنما ترك العمل إما لأنه لم يثبت عنده أو لم يقف عليه أو ظهر عنده نسخه ، وحديث أبى هريرة الذى يأتى بعد أربعة أبواب يدل على النسخ ، وهو قوله « أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، فمن توفى من المؤمنين فترك ديناً فعلى قضاؤه ، ومن ترك مالا فلورثته » ، وفى رواية عنه : قال النبى ﷺ « من ترك كلا فإلى » قال أبو بشر : سمعت أبا الوليد يقول : هذا نسخ تلك الأحاديث التى جاءت فى ترك الصلاة على من عليه الدين ، وقال أبو بكر عبد الله بن أحمد الصفار بسنده الذى ذكره العينى إلى عكرمة عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ لا يصلى على من مات وعليه دين ، فمات رجل من الأنصار فقال عليه دين ؟ قالوا نعم ، فقال « صلوا على صاحبكم » فنزل جبريل عليه الصلاة والسلام فقال : إن الله عز وجل يقول « إنما الظالم عندى فى الديون التى حملت فى البغى والإسراف والمعصية » فأما المتعفف ذو العيال فأنا ضامن أن أؤدى عنه فصلى عليه النبى ﷺ ، وقال بعد ذلك « من ترك ضياعاً أو دينا فإلى ، أو على » فصلى عليهم ، وقال القرطبى : التزامه ﷺ بدين الموتى يحتمل أن يكون تبرعا على

وعدة المؤمن (١) كأخذ الكف ، مع أن المقصود وهو التنبيه على شدة أمر الدين والاهتمام بشأنه حتى لا يعدوه هيناً قد حصل ، فلا ضير بعد ذلك فى الصلاة عليه ، ولو لم يكن واثقاً بعدة أبى قتادة رضى الله عنه وخاف إخلافه ، والله تعالى أعلم .

مقتضى كرم أخلاقه لا أنه أمر واجب عليه ، وقال بعض أهل العلم : يجب على الإمام أن يقتضى من بيت المال دين الفقراء اقتـــداء بالنبى ﷺ فإنه قد صرح بوجوب ذلك عليه حيث قال « فعلى قضاؤه » ، ولأن الميت المديون خاف أن يعـــذب فى قبره على ذلك الدين لقوله ﷺ « الآن حين بردت جلدته » ، وكما أن على الإمام أن يسد رمقه ويراعى مصلحته الدنيوية فالأخروية أولى ، وقال ابن بطال : فإن لم يعط الامام عنه شيئاً وقع القصاص منه فى الآخرة ، ولم يحبس الميت عن الجنة بدين له مثله فى بيت المال إلا أن يكون دينه أكثر مما له فى بيت المال ، وفى شرح المهذب : قيل إنه ﷺ كان يقضيه من مصالح المسلمين ، وقيل من ماله ، وقيل كان هذا القضاء واجباً عليه ، وقيل لم يصل عليه لأنه لم يكن للمسلمين يومئذ بيت مال ، فلما فتح الله عليهم وصار لهم بيت مال صلى على من مات وعليه دين ويوفيه منه ، اه . قال القسطلانى فى حديث جابر : فقال هما عليك وفى مالك والميت منهما برىء ؟ قال نعم ، فصلى عليه ، فجعل رسول الله ﷺ إذا لقى أبا قتادة يقول ماصنعت الديناران ؟ حتى كان آخر ذلك أن قال : قد قضيتهما يارسول الله ، قال « الآن حين بردت عليه جلده » اه ١٢ .

(١) هو من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، وذكره شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى نور الله مرقده فى الأربعينية التى ذكرها فى المسلسلات بهـذا اللفظ ، وبسط السخاوى فى المقاصد تخريجه ، وذكر عن الطبرانى وغيره من حديث ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعاً بلفظ « العدة دين » ، وذكره أيضاً بعدة روايات بألفاظ مختلفة ، وذكره السيوطى فى الجامع الصغير برواية مسند الفردوس للديلمى عن على بلفظ « عدة المؤمن كالأخذ باليد » ١٢ .

قوله (عدة أو دين فليأتنا) ولعل الاستدلال[١] مبنى على أنه لو جاز للواعد أن يرجع من عدته لافتقر أبو بكر رضى الله تعالى عنه فى إيفاء مواعيده إلى إثبات أنه ﷺ : هل رجع منها أم لا ؟ فلما لم يفتش ذلك علم أنه لايصح الرجوع منها ، وهو واجب فى شريعة مكارم الأخلاق وإن لم يكن واجباً[٢] فى شريعة الأحكام

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى وجه المناسبة أوجه مما قاله الحافظ إذ قال : ووجه دخوله فى الترجمة أن أبا بكر لما قام مقام النبي ﷺ تكفل بما كان عليه من واجب أو تطوع ، فلما التزم ذلك لزمه أن يوفى جميع ماعليه من دين أو عدة ، وكان النبي ﷺ يحب الوفاء بالوعد ، فنفذ أبو بكر ذلك ، وقد عد بعض الشافعية من خصائصه ﷺ وجوب الوفاء بالوعد أخذاً من هذا الحديث ، ولادلالة فى سياقه على الخصوصية ولاعلى الوجوب ، وفيه قبول خبر الواحد من الصحابة ، ولو جر ذلك نفعاً لنفسه ، لأن أبا بكر لم يلتمس من جابر شاهداً على صحة دعواه ، ويحتمل أن يكون أبو بكر علم بذلك فقضى له بعلمه فيستدل به على جواز مثل ذلك للحاكم ، اهـ . وقريب منه ما قاله العينى إلا أنه تعقب على قول الحافظ فقضى له بعلمه إذ قال : هذا الباب فيه تفصيل ، وليس على الإطلاق ، لأن علم القاضى على أنواع ، ثم بسطها ١٢ .

(٢) قال القارى : قال النووى : أجمعوا على أن من وعد إنساناً شيئاً ليس بمنهى عنه فينبغى أن يفى بوعده ، وهل ذلك واجب أو مستحب ، فيه خلاف ، ذهب الشافعى وأبو حنيفة والجمهور إلى أنه مستحب فلو تركه فاته الفضل وارتكب المكروه كراهة شديدة ولايأثم ، يعنى من حيث هو خلف . وإن كان يأثم إن قصد به الأذى ، قال : وذهب جماعة إلى أنه واجب ، منهم عمر بن عبدالعزيز ، وبعضهم إلى التفصيل ويؤيد الوجه الأول ماأورده فى الإحياء حيث قال : وكان ﷺ

فللواعد أن يرجع من وعده ، إلا أنه لا ينبغى أن يكون عند الوعد إلا عازماً[1] على الإيفاء ، فإنه لو وعد وفى باطنه أن لا يفعل يكون تغريراً منهياً عنه .

إذا وعد وعداً قال عسى ، وكان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لا يعد وعداً إلا ويقول إن نشاء الله تعالى ، وهو الأولى ، ثم إذا فهم مع ذلك الجزم فى الوعد فلابد من الوفاء إلا أن يتعذر ، فإن كان عند الوعد عازماً على أن لا يفى ؛ به فهذا هو النفاق ، اه ١٢ .

(١) وفى المشكاة برواية أبى داود والترمذى عن زيد بن أرقم عن النبى ﷺ قال : «إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفى له فلم يفِ ولم يجىء للميعاد فلا إثم عليه» قال القارى : قال الأشرف هذا دليل على أن النية الصالحة يثاب الرجل عليها وإن لم يقترن معها المنوى وتخلف عنها ، قال القارى : ومفهومه أن من وعد وليس من نيته أن يفى فعليه الإثم سواء وفى به أو لم يفِ ، فإنه من أخلاق المنافقين ، اه . وقال أيضاً فى قول النبى ﷺ «آية المنافق ثلاث» الحديث ، وفيه «إذا وعد أخلف» ليس فيه ما يدل على وجوب الوفاء بالوعد ، لأن ذم الإخلاف إنما هو حيث من تضمنه الكذب المذموم إن عزم على الإخلاف حال الوعد ، لا إن طرأ له كما هو واضح ، اه . وقال العينى : فى الحديث المذكور وجه الانحصار على الثلاث هو التنبيه على فساد القول والفعل والنية فبقوله «إذا حدث كذب» نبه على فساد القول ، وبقوله «إذا اؤتمن خان» نبه على فساد الفعل ، وبقوله «إذا وعد أخلف» نبه على فساد النية ، لأن خلف الوعد لا يقدح إلا إذا عزم عليه مقارناً بوعده ، أما إذا كان عازماً ثم عرض له مانع أو بدا له رأى ، فهذا لم توجد فيه صفة النفاق ، ويشهد لذلك ما رواه الطبرانى بإسناد لا بأس به فى حديث طويل من حديث سلمان رضى الله عنه «إذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف» ، وكذا قال فى باقى الخصال . وقال العلماء: يستحب الوفاء بالوعد بالهبة وغيرها استحباباً مؤكداً ، ويكره إخلافه كراهة تنزيه لا تحريم ، ويستحب أن يعقب الوعد بالمشيئة ليخرج عن صورة الكذب ، اه ١٢ .

قوله (أخرجني قومي) إسناده إليهم مجاز لكونهم سببه[1] بالمنع عن أداء طاعاته والجهر بكلامه وصلاته .

قوله (فابتنى مسجداً بفناء داره) (بياض[2] في الأصل) .

قوله (فعلى قضاؤه) لفظة «على» للوجوب فكان كفالة ومثل هذا التأويل جاء في حديث أبي قتادة المتقدم بثلاث صحائف فإنه لما قال على دينه كان ذلك[3] إيجاباً على نفسه ، والظاهر من حال الصحابي أنه لا يرجع مما أوجبه على نفسه .

---

(١) وبذلك جزم الحافظ إذ قال قوله: أخرجني ، أي تسببوا في إخراجي ، وقوله: أسيح بالمهملتين ، لعل أبا بكر طوى عن ابن الدغنة تعيين جهة مقصده لكونه كافراً ، وإلا فقد تقدم أنه قصد التوجه الى أرض الحبشة ، ومن المعلوم أنه لا يصل إليها حتى يسير في الأرض زماناً فيصدق أنه سائح ، لكن حقيقة السياحة أن لا يقصد موضعاً بعينه يستقر فيه ، اه مختصراً ١٢ .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطرين ، ولم يتعرض له في تقارير الشيخين مولانا محمد حسن المكي ومولانا حسين على البنجابي ، ولا يبعد عندي أن الشيخ قدس سره أراد دفع إيراد يرد على ظاهر لفظ الحديث أن الصديق رضي الله تعالى عنه لما قبل شرط ابن الدغنة أن يعبد في داره ولا يستعلن به . فكيف نقض ذلك ، فابتنى مسجداً بفناء داره . ولم يتعرض لذلك الإيراد أحد من شراح الحديث ، ويمكن التفصي عنه بأن ابن الدغنة لم يشترط ذلك أولا عند الجوار ، فإنه بنى جواره على ماذكر من صفات أبي بكر بقوله : فإنك تكسب المعدوم إلخ ، فقال : فارجع فاعبد ربك ببلادك ، وأما قول قريش لابن الدغنة فكان خارجا عن المعاهدة فلم يكن لازماً لأبي بكر فعمل به أولا لتأليف قلب ابن الدغنة ، وكتب صاحب التيسير : أن أبا بكر عهدى نكرده بود ومنع كردن آنهان منافى ديندارى ميدانست ، اه ١٢ .

(٣) وتقدم قريباً في باب « من تكفل عن ميت ديناً » إلخ ١٢ .

كتاب الوكالة (١)

قوله (فبقي عتود الخ) وكانت الغنم (٢) مشتركا فيها المسلمون لكونها من بيت

---

(١) قال الحافظ: الوكالة بفتح الواو وقد تكسر، التفويض والحفظ تقول: وكلت فلانا إذا استحفظته، ووكلت الأمر إليه بالتخفيف إذا فوضته إليه، وهي في الشرع: إقامة الشخص غيره مقام نفسه مطلقا أو مقيداً، اهـ. وقال العيني: الوكالة هي الحفظ في اللغة، ومنه الوكيل في أسماء الله تعالى والتوكيل تفويض الأمر والتصرف إلى الغير، والوكيل القائم بما فوض إليه، اهـ.

(٢) قال الحافظ: وشاهد الترجمة منه قوله فضح به أنت، فإنه علم به أنه كان من جملة من كان له حظ في تلك القسمة، فكأنه كان شريكا له وهو الذي تولى القسمة بينهم، وأبدى ابن المنير احتمالا أن يكون ﷺ وهب لكل واحد من المقسوم فيهم ماصار إليه فلا تتجه الشركة، وأجاب بأنه ساق الحديث في الأضاحي من طريق أخرى بلفظ: «أنه قسم بينهم ضحايا» فدل على أنه عين تلك الغنم للضحايا، فوهب لهم جملتها، ثم أمر عقبة بقسمتها، فيصح الاستدلال به لما ترجم له، اهـ. وقال العيني: مطابقته للترجمة من حيث أنه ﷺ إنما وكله على قسمة الضحايا وهو شريك للموهوب إليهم، فتوكيله على ذلك كتوكيل شركائه الذين قسم بينهم الأضاحي، اهـ. وفي القسطلاني: قال في المصابيح ينبغي أن يضاف إلى ذلك أن عقبة كان وكيلا على القسم بتوكيل شركائه في تلك الضحايا التي قسمها حتى يتوجه إدخال حديثه في ترجمة وكالة الشريك لشريكه في القسم، اهـ.

ثم قال الحافظ: قال ابن بطال: وكالة الشريك جائزة كما تجوز شركة الوكيل

المال فكان من وكالة الشريك الشريك فى القسمة ، فكذلك يجوز التوكيل فى غيرها[١] فتثبت الترجمة بجزئيها .

(باب إذا وكل المسلم حربيا[٢] فى دار الحرب أو فى دار الإسلام جاز)

فأما توكيله فى دار الحرب فظاهر[٣] الثبوت ، وأما توكيله

لا أعلم فيه خلافا ، واستدل الداودى بحديث على رضى الله عنه على جواز تفويض الأمر إلى رأى الشريك ، وتعقبه ابن التين باحتمال أن يكون عين له من يعطيه كما عين له ما يعطيه فلا يكون فيه تفويض ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : أما قوله فى الترجمة وغيرها أى وفى غير القسمة فيؤخذ بطريق الإلحاق ، اه . وهكذا قال العينى ١٢ .

(٢) قال القسطلانى قوله (باب) بالتنوين (إذا وكل المسلم حربيا فى دار الحرب أو) وكل المسلم حربيا كائنا (فى دار الإسلام) بأمان (جاز) اه ، وبذلك جزم الحافظ إذ قال : أى إذا كان الحربى فى دار الإسلام بأمان ، اه . وقال العينى قوله : جاز أى التوكيل ، يدل عليه قوله وكل كما فى قوله تعالى « اعدلوا هو أقرب » أى العدل أقرب ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله (فى صاغيته) لم يكن لأمية مال ولا أهل بالمدينة ، فالمراد بصاغيته ما يحتاج أمية إليه بالمدينة ، اه ١٢ .

(٣) قال العينى : مطابقته للترجمة من حيث أن عبد الرحمن بن عوف وهو مسلم فى دار الإسلام كاتب إلى أمية بن خلف فى دار الحرب بتفويضه إليه لينظر بما يتعلق به ، وهو معنى التوكيل ، لأن الوكيل إنما هو مرصد لمصالح موكله وقضاء

فى دار الإسلام[1] فثابت قياسا ، ثم إنه ربما يتوهم[2] أن عبدالرحمن بن عوف كيف أعان المشرك وجهد فى تخليصه ، والمقام مقام إعدام وإهلاك حتى أنهم قد اجتمعوا هناك لأجل ذلك ، والجواب أنه رضى الله عنه رأى فى فراره تخليصا له عن ورطة الموت رجاء إيمانه مع أن فراره كان أكسر لشوكة الكفار ، وادعى لهم أن يرتكبوا مثل ما ارتكب ، لاسيما الضعفاء منهم ، فإنهم حين يسمعون بفراره لايكاد يليق بهم قرار ولايطاوعهم ثبات فى الحرب ولا اصطبار ، فكان فيه تفريق جماعتهم وتنحية المسلمين عن كيدهم وشناعتهم ، فأما السعى الذى وقع منه حين برك عليه لينجيه من القتل، فلأن القتل لم يكن بأنجع فى إفادة هذا الذى ذكرنا من الفرار ، فأحب رضى الله عنه فراره دون قتله ، والله أعلم .

حوائجه ، وورد بهذا ماقاله ابن التين : ليس فى هذا الحديث وكالة ، إنما تعاقدا أن يجير كل واحد منهما صاغية صاحبه ، فإن قلت : بمجرد هذا أيصح(*) توكيل مسلم حربياً فى دار الحرب ، قلت : الظاهر أن عبد الرحمن لم يفعل هذا إلا باطلاع النبى ﷺ فلم ينكر عليه فدل على صحته ، اه ١٢ .

(١) قال العينى : فإن قلت الترجمة فى شيئين ، والحديث لايدل إلا على أحدهما وهو توكيل المسلم حربياً وهو فى دار الحرب ، قلت : إذا صح هذا فتوكيله إياه فى دار الإسلام بطريق الأولى أن يصح ، وقال ابن المنذر : توكيل المسلم حربيا مستأمنا وتوكيل الحربى المستأمن مسلما لاخلاف فى جواز ذلك ، اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره فى توجيه فعل عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أجود ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره وكان رحل أمية فى الجبل معلوما له فأراد أن ينزله خفية لعله رأى إحسانه فيسلم ، أوليقل جماعة المشركين ولو بواحد ، وقوله : لانجوت ، دعاء أى الله كرى نه بجون

(*) كذا فى الأصل بهمزة الاستفهام ١٢ ز

(باب الوكالة فى الصرف)

لما كان المتوهم(١) أن يتوهم عدم جواز التوكيل فى ذلك ظنا منه أن التفارق قبل قبض العوضين غير جائز فى الصرف، والموكل هو الأصل وهو غير موجود ههنا فيلزم الافتراق من غير قبض، دفعه بأن الوكيل هو المباشر فيرجع الحقوق إليه فيعتبر قبضه قبض الأصيل، والله أعلم.

مين، اه. وقال العينى: فى الحديث إن قريشا لم يكن لهم أمان يوم بدر ولهذا لم يجز بلال ومن معه من الأنصار أمان عبد الرحمن، وقد نسخ هذا بحديث « يجير على المسلمين أدناهم» وقال عبدالرحمن كان اسمى عبد عمرو فسميت عبد الرحمن حين أسلمت، وكان عبد الرحمن يقول: رحم الله بلالا فجعنى بأسيرى، اه. وفى فيض البارى فى قوله عبد عمرو قال مولانا الجنجوهى: إن إضافة العبد إذا كان إلى غير الله فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير معبوداً من دون الله أو لا، وعلى الثانى إما أن يكون موهما أو لا، فالأول حرام والثانى إن كان موهما كره كعبد النبى، وإلا لا، فعبد العزى حرام، وعبد النبى مكروه، وعبد المطلب جائز، وأما التسمية بعبد مناف أيضاً حرام لأن المناف كان صنما فى الجاهلية كما فى القاموس، والأمر فى نحو عبد النبى يدور بالمغالطة فإن خاف المغالطة منع وإلا لا، اه ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر وجيه، وفى تقرير مولانا محمدحسن المكى غرضه أن فى الصرف يعتبر قبض الوكيل لاقبض الموكل حتى يقال إن الموكل غائب، فكيف يصح الصرف، اه. وقال الحافظ: قال ابن المنذر أجمعوا على أن الوكالة فى الصرف جائزة حتى لو وكل رجلا يصرف له دراهم، ووكل آخر يصرف له دنانير، فتلاقيا وتصارفا صرفاً معتبراً بشرطه جاز ذلك، ومناسبة حديث الباب للترجمة ظاهرة لتفويضه ﷺ أمر ما يكال ويوزن إلى غيره فهو فى معنى الوكيل عنه، ويلتحق به الصرف، قال ابن بطال: بيع الطعام يداً بيد مثل الصرف

(باب إذا أبصر الراعى أو الوكيل شاة تموت أو شيئا الخ)

وهما فى مسألتنا هذه أى الرواية[1] الموردة فى الباب واحد فإن الراعية هى

سواء أى فى اشتراط ذلك ، قال : ووجه أخذ الوكالة منه قوله ﷺ لعامل خيبر « بع الجمع بالدراهم » فنهاه عن بيع الربا أو أذن له فى البيع بطريق السنة ، اه ١٢ .

(١) كتب مولانا الشيخ محمد حسن المكى نور الله مرقده فى تقريره : غرضه أن التوكيل بالشىء يستلزم التوكيل بلوازمه ، وأيضا المخالفة إلى الخير جائز ، اه. وقال الحافظ : قال ابن المنير : ليس غرض البخارى بحديث الباب الكلام فى تحليل الذبيحة أو تحريمها ، وإنما غرضه إسقاط الضمان عن الراعى ، وكذا الوكيل ، وقد اعترض ابن التين بأن التى ذبحت كانت ملكا لصاحب الشاة ، وليس فى الخبر أنه أراد تضمينها ، والذى يظهر أنه أراد دفع الحرج ، وهو أعم من التضمين ، اه. وقال العينى : مطابقة الحديث للترجمة فى مسألة الراعى ظاهرة لأن الجارية كانت راعية للغنم ، فلما رأت شاة منها تموت ذبحتها ، ولما رفع أمرها إلى النبى ﷺ أمر بأكلها ولم ينكر على من ذبحها ، وأما مسألة الوكيل فملحقة بها لأن يد كل واحد من الراعى والوكيل يد أمانة ، فلا يعملان إلا بما فيه مصلحة ظاهرة ، فإن قلت : الجارية كانت ملكا لصاحب الغنم ، قلت : لايضرنا ذلك لأن الكلام فى جواز الذبح الذى تتضمنه الترجمة ، وليس الكلام فى الضمان ، ولهذا رد على ابن التين فى قوله : ليس غرض البخارى بحديث الباب الكلام فى تحليل الذبيحة أو تحريمها ، وإنما غرضه إسقاط الضمان عن الراعى والوكيل ، اه . قال العينى : والغرض الذى نسبه إلى البخارى لايدل عليه الحديث ، اه . وبسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ، وذكر فيه أيضا جواز أكل ماذبحته المرأة سواء كانت حرة أو أمة كبيرة أو صغيرة طاهرة أو غير طاهرة ، لأنه ﷺ أباح ماذبحته ولم يستفصل ، وهذا قول الجمهور

التى وكلت بالحفظ ، وفى وضع الباب إشارة إلى أن للوكيل أن يخالف[1] الموكل إلى خير وإن لم يأذن فيه لوجود الإذن دلالة .

قوله (فيعجبنى أنها أمة الخ) يعنى بذلك أنها مع كونها أمة رأت[2] مصلحة لمولى وراعتها وأحسنت الفكرة فيه مع أن الإماء لسن بذاك .

ومالك فى المدونة ، ونقل عنه كراهة ذبيحة الصبي والمرأة من غير ضرورة ، وقال ابن المنذر أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إباحة ذبيحة المرأة والصبى ، إلى آخر مابسط فى الأوجز ١٢ .

(١) هذا أصل معروف فى الفقه يتفرع عليه فروع كثيرة فى مخالفة الوكيل فى البيع والشراء وغيرهما كما بسط فى المغنى والهداية وغيرهما ، وفى الأشباه : الأصل أن الموكل إذا قيد على وكيله فإن كان مفيداً اعتبر مطلقا وإلا لا ، وإن كان نافعا من وجه ضاراً من وجه فإن أكده بالنفى اعتبر، وإلا لا ، وعليه فروع ، وفى المحيط: أن الموكل متى شرط فى البيع على الوكيل شرطا ينظر إن كان نافعا مفيداً من كل وجه يجب على الوكيل مراعاة شرطه ، أكد بالنفى أولا وإن كان شرطا لا يفيد ولا ينفع بل يضره لا تجب عليه مراعاته وإن أكده بالنفى ، وإن كان شرطا مفيداً من وجه ضاراً من وجه إن أكده بالنفى تجب مراعاته وإن لم يؤكده بالنفى لا تجب مراعاته ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف ، ولم يتعرض له الشراح ، وقال العينى: فى الحديث ما استدل به فقهاء الأمصار أبو حنيفة ومالك والشافعى وغيرهم على جواز ماذبح بغير إذن مالكه ، وردوا به على من أبى من أكل ذبيحة السارق والغاصب وهم داود وأصحابه ومقدمهم عكرمة وهو قول شاذ ، اه . وقال الحافظ: فى الحديث جواز أكل ماذبح بغير إذن مالكه ولو ضمن الذابح ، وخالف فى ذلك

(فقال أعطوه) وفيه توكيل(١) الغائب ، لأن الأمر لم يكن مقصوراً على الحضار وهو ظاهر ، بل كان لهم أن يأمروا أحداً سواهم ممن يتأتى منه الإعطاء .

طاوس وعكرمة كما سيأتى فى آخر كتاب الذبائح ، وهو قول إسحق وأهل الظاهر وإليه جنح البخارى لأنه أورد فى الباب المذكور حديث رافع بن خديج فى الأمر بإكفاء القدور ، وعرض بحديث الباب ، وبما أخرجه أبو داود وأحمد بسند قوى من طريق عاصم بن كليب عن أبيه فى قصة الشاة التى ذبحتها المرأة بغير إذن صاحبها فامتنع النبي ﷺ من أكلها ، لكنه قال « أطعموها الأسارى » فلو لم تكن زكية ما أمر بإطعامها الأسارى ، اه . قلت : وحديث عاصم أخرجه أبو داود فى باب اجتناب الشبهات ١٢ .

(١) قال الكرمانى : الترجمة من لفظ اعطوه وهو وإن كان خطابا للحاضرين لكنه بحسب العرف وقرائن الحال شامل لكل واحد من وكلاء رسول الله ﷺ غيبة وحضار ، وقال الحافظ : موضع الترجمة من الحديث لوكالة الحاضر واضح ، أما الغائب فيستفاد منه بطريق الأولى لأن الحاضر إذا جاز له التوكيل مع اقتداره على المباشرة بنفسه فجوازه للغائب عنه أولى لاحتياجه إليه ، اه . وتعقب العينى على قول الحافظ بقوله : ليس فيه شيء يدل على حكم الغائب فضلا عن الأولوية ، ثم ذكر العينى توجيه الكرمانى ، قلت : الأوجه عندى ماقاله الحافظ لأن الخلاف فى توكيل الحاضر فإذا ثبت فيه ثبت فى الغائب بطريق الأولى ، وما أفاده الشيخ موافق لما اختاره الكرمانى ، ثم قال الحافظ : قال ابن بطال : أخذ الجمهور بجواز توكيل الحاضر بالبلد بغير عذر ، ومنعه أبو حنيفة إلا بعذر مرض أو سفر أو برضا الخصم ، واستثنى مالك من بينه وبين الخصم عداوة ، وقد بالغ الطحاوى فى نصرة قول الجمهور واعتمد فى الجواز حديث الباب قال : وقد اتفق الصحابة على جواز توكيل الحاضر بغير شرط ، قال : ووكالة الغائب مفتقرة إلى قبول الوكيل الوكالة باتفاق ، وإذا كانت مفتقرة إلى قبول فحكم الغائب والحاضر سواء ، اه . وقال

قوله (نصيبي[1] لكم)

العيني : فيه توكيل الحاضر الصحيح على قول عامة الفقهاء ، وهو قول مالك والشافعي وأبي يوسف ومحمد إلا أن مالكا قال : يجوز ذلك وإن لم يرض خصمه إذا لم يكن الوكيل عدو الخصم ، وفي التوضيح : هذا الحديث حجة على أبي حنيفة في قوله : إنه لايجوز توكيل الحاضر بالبلد الصحيح البدن إلا برضا خصمه قلت ليس الحديث بحجة عليه لأنه لاينفي الجواز ، ولكن يقول لايلزم ، يعني لايسقط حق الخصم في طلب الحضور والدعوى والجواب بنفسه ، اه مختصراً . قلت : وهو كذلك ، وهو واضح فإن الإمام أبا حنيفة لم ينكر الجواز بل قال : إن للخصم حق الاعتراض ، وفي حديث الباب لم يعترض صاحب الدين فثبت رضاه دلالة ١٢ .

(١) قال العيني : قوله لقول النبي ﷺ الخ ، هذا تعليل للترجمة بيانه أن وفد هوازن كانوا رسلا أتوا النبي ﷺ ، وكانوا وكلاء وشفعاء في رد سبيهم الذي سباه رسول الله ﷺ ، وهو المغانم ، فقبل النبي ﷺ شفاعتهم فرد إليهم نصيبه من السبي ، وتوجيه ذلك ماذكره محمد بن إسحق في المغازي من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : كنا مع رسول الله ﷺ بحنين ، فلما أصاب من هوازن ما أصاب من أموالهم وسباياهم أدركهم وفد هوازن بالجعرانة وقد أسلموا ، فقالوا يارسول الله امنن علينا من الله عليك ، فقال رسول الله ﷺ « نساؤكم وأبناؤكم أحب إليكم أم أموالكم » فقالوا يارسول الله أبناؤنا ونساؤنا أحب إلينا ، فقال رسول ﷺ « أما ماكان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم » فقال المهاجرون فما كان لنا فهو لرسول الله ﷺ ، وقالت الأنصار وما كان لنا فهو لرسول الله ﷺ ، فردوا إلى الناس نساءهم وأبناءهم ، وكانت قسمة الغنائم قبل دخوله ﷺ مكة معتمراً من الجعرانة ، قال : وكان مع رسول الله ﷺ من سبي هوازن ستة آلاف من

فعلم أن قبض الوكيل مجزىء[1] عن قبض الموكل فى تمام الهبة ، ولايفتقر إلى قبضه اصالة ولذلك عقد الباب .

قوله (وقد كنت استأنيت بهم) فيه التفات[2] إلى الغيبة عن الحضور أو تغليب الغائبين من أهل هوازن على الحاضرين منهم .

الذرارى والنساء ، ومن الإبل والشاة مالايدرى عدته ، وقال غيره : وكانت عدة الإبل أربعة وعشرين ألف بعير ، والغنم أكثر من أربعين ألف شاة ، ومن الفضة أربعة آلاف أوقية ، والمقصود أن النبى ﷺ رد إليهم سبيهم ، فعند ابن إسحق قبل القسمة وعند غيره بعدها ، اه مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوضح مما قالته الشراح ، قال القسطلانى قوله : نصيبى لكم ، هذا طرف من حديث عبدالله بن عمرو أخرجه ابن إسحاق فى المغازى ، وظاهره كما قاله ابن المنير : يوهم أن الموهبة وقعت للوسائط الذين جاءوا شفعاء ، وليس كذلك ، بل المقصود هبته لكل من غاب منهم ومن حضر ، فيدل على أن الألفاظ تنزل على المقاصد لاعلى الصور ، وأن من شفع لغيره فى هبة فقال المشفوع عنده للشفيع : قد وهبتك ذلك ، فليس للشفيع أن يتعلق بظاهر اللفظ ، ويخص بذلك نفسه ، بل الهبة للمشفوع له ، اه . وزاد الحافظ فى كلام ابن المنير : ويلتحق به من وكل على شراء شىء بعينه فاشتراه الوكيل ثم ادعى أنه إنما نوى نفسه فإنه لايقبل منه ، ويكون المبيع للموكل ، قال الحافظ : وهذا قاله على مقتضى مذهبه وفى المسألة خلاف مشهور ، اه ١٢ .

(٢) وهذا ظاهر ، وقال العينى : « استأنيت بهم » أى انتظرت بهم وتربصت ، ويروى « قد كنت استأنيت بكم » ، اه . قلت : هكذا بلفظ الخطاب فى نسخة القسطلانى ، قال ولأبى ذر « بهم » ، قال العينى قوله حين قفل من الطائف ، أى حين رجع ، وذلك أن النبى ﷺ لما فتح مكة فى رمضان لعشر بقين منه سنة ثمان ،

قوله (لم يبلغه كلهم) وتم الـكلام[1] ثم قوله (رجل) فاعل للفعل المنفى قبله من حيث أنه مثبت وهذا مبنى على عرف ومحاورة ، ومثله كثيرة فى الخطابات فليتدبر .

ثم خرج إلى هوازن خامس شوال لغزوهم ، وجرى ماجرى ، وهزم الله أعداءه ، ثم سار إلى الطائف حين فرغ من حنين ، وهى غزوة هوازن يوم حنين ، وحاصر أهل الطائف ثلاثين ليلة ثم انصرف عنهم لتأخر الفتح فنزل على الجعرانة فيمن معه من الناس ، فلما نزل على الجعرانة انتظر وفد هوازن بضع عشرة ليلة ، وهو معنى قوله فى الحديث « انتظرهم بضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف » ١٢ .

(١) اختلف كلام الشراح فى شرح هذا الـكلام ، وما أفاده الشيخ قدس سره وجيز لطيف واضح ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله لم يبلغه أى لم يبلغ ذلك الغير كلهم هذا الحديث إلى كماله ، بل اختصروا فيه إلا رجل واحد منهم فإنه بلغه إلى منتهاه وأكمله ولم يترك من ألفاظه شيئاً ، اه . وعلى هـذا يكون غيره مرفوعا ، وقال الحافظ : قوله عن عطاء بن أبى رباح وغيره إلخ ، بلفظ لم يبـلغه كله ، كذا للأكثر ، وكذا وقع عند الإسماعيلى ؛ أى ليس جميع الحديث عند واحد منهم بعينه وإنما عند بعضهم منه ماليس عند الآخر ، ووقع لبعضهم : لم يبلغه كلهم رجل واحد منهم ، وعليه شرح ابن التين ، وزعم أن معناه أن بين بعضهم وبين جابر فيه واسطة ، وعند أبى نعيم فى المستخرج : لم يبلغه كله إلا رجل واحد عن جابر ، ومثله للحميدى فى جمعه ، وبخط الدمياطى فى نسخته من البخارى لم يبلغه بالتشديد ، قال الكرمانى : قوله يزيد بعضهم ، الضمير فيه يرجع إلى الغير ، وفى لم يبلغه إلى الحديث أو الرسول ، ورجل بدل من كل ، قال الحافظ : الضـمير للحديث جزما لا للرسول لأن السند متصل ، ثم قال الكرمانى : وفى أكثر الروايات لفظة وغيره بالجر ، وأما رفعه فعلى الابتداء ، ويزيد خبره ، ويحتمل أن يكون

قوله (أخذت أرتحل) فتقدم العسكر وفارق النبي ﷺ ، ولعل هذا هو السبب في عود الجمل على ما كان قبل ذلك من البطء[1] في السير .

رجل فاعل فعل مقدر ليبلغه ، وعلى التقادير لا يخفى ما في هذا التركيب من التعجرف، قال الحافظ : إنما جاء التعجرف من عدم فهم المراد وإلا فمعنى الكلام أن ابن جريج روى هذا الحديث عن عطاء وعن غير عطاء كلهم عن جابر لكنه عنده بالتوزيع روى عن كل واحد قطعة من الحديث ، وقوله لم يبلغه كله رجل أي لم يسقه بتمامه فهو بيان منه لصورة تحمله ، وهو كقول الزهري في حديث الإفك وكل حدثني طائفة من حديثها لكنه زاد عليه نفي أن يكون كل واحد منهم ساقه بتمامه ، فأي تعجرف في هذا ، والعجب من شارح ترك الرواية المشهورة التي لا قلق في تركيبها وتشاغل بتجويز شيء لم يثبت في الرواية ، ثم يطلق على الجميع التعجرف ، اه . قلت : وفي نسخة العيني بلفظ « لم يبلغه كلهم رجل واحد منهم » قال : كذا وقع في أكثر نسخ البخاري ، ثم ذكر قول الحافظ إذ ذكره بلفظ لم يبلغه كله ، وقال : كذا للأكثر ، قال العيني : وفي شرح علاء الدين صاحب التلويح بخطه وضبطه مثل ما ذكرناه ، ثم قال : كذا في أكثر نسخ البخاري ، ثم ذكر أقوال الشراح في ذلك ، ثم قال العيني : قوله وغيره بالجر أي عن غير عطاء ، وقوله يزيد بعضهم حال ولم يبلغه أيضاً حال ، أي والحال أنهم لم يبلغوا الحديث بل بلغه رجل منهم ، فلا بد من تقدير فعل قبل رجل ليستقيم المعنى ، وغير هذا الوجه معجرف ، اه . وفي فيض [illegible]ري : قال الشارحون فيه تقدير حرف «بل» أي لم يبلغه كلهم بل رجل واحد منهم . قلت : تقدير حرف العطف لا يوجد في كتب النحو أصلا فطريقه أن يوقف على كلهم ، ثم يبدأ من رجل واحد فيفهم منه معنى بل فهو مقدر بهذا الطريق ، أي لانفهام معناه من الوقف ، اه ١٢ .

(١) هذا مبنى على مختار الشراح من أنه ﷺ قدم المدينة قبل قدوم جابر وقدم جابر رضي الله عنه بعده ﷺ ، وهو نص رواية تقدمت في كتاب البيوع

قوله (فبيعه مردود) أراد بذلك بطلانه لعدم الفصل بين الفاسد[1] والباطل عندهؤلاء ، وأمانحن ففرقنا بينهما فكان البيع الفاسد مردوداً بمعنى أنه واجب الرد وقابل الفسخ .

فى باب شراء الدواب والحمير ، بلفظ : قدم رسول الله ﷺ قبلى وقدمت بالغداة فوجدته على باب المسجد ، قال الآن قدمت ، قلت نعم ، الحديث ، لكنى كتبت على هامشه أن الأوجه عند هذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن جابراً رضى الله تعالى عنه تقدم إلى أهله فى بنى سلمة قبل النبى ﷺ وتأخر قدومه إلى النبى ﷺ إلى الغد ، وعلى هذا فلا يفتقر إلى توجيه البطء فى السير ولا يبقى التعارض بين الروايات ١٢ .

(١) وتقدم البسط فى الفرق بين البيع الباطل والفاسد والمكروه فى كتاب البيوع ، قال الحافظ : أورد فى الباب حديث أبى سعيد ، وليس فيه تصريح بالرد ، بل فيه إشعار به ، ولعله أشار بذلك إلى ماورد فى بعض طرقه ، فعند مسلم عن أبى سعيد فى نحو هذه القصة فقال هذا الربا فرده ، وقال ابن عبدالبر إن القصة وقعت مرتين مرة لم يقع فيه الأمر بالرد وكان ذلك قبل العلم بتحريم الربا ، ومرة وقع فيه الأمر بالرد وذلك بعد تحريم الربا والعلم به ، ويدل على التعدد أن الذى تولى ذلك فى إحدى القصتين سواد بن غزية عامل خيبر ، وفى الأخرى بلال ، وعند الطبرى من طريق سعيد بن المسيب عن بلال قال « كان عندى تمر دون فابتعت منه تمراً أجود منه» الحديث ، وفيه « فقال النبى ﷺ هذا الربا بعينه ، انطلق فرده على صاحبه وخذ تمرك وبعه بحنطة أوشعير ثم اشتر به من هذا التمر ثم جئنى به » اه . وتعقب العينى على قول الحافظ ليس فيه تصريح بالرد ولعله أشار بذلك إلخ . بقوله الذى يعلم بالرد من الحديث فوق العلم بتصريح الرد لأن فيه الرد بمرة واحدة ، والمفهوم من متن الحديث مرات . الأولى : فى قوله أوه أوه بالتكرار ، والثانى(*)

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز

(باب الوكالة فى الوقف)

يعنى بذلك أن الوكالة[1] جارية فى الأوقاف كما هى جارية فى أملاك العباد

قوله عين الربا ، والثالثة قوله : لاتفعل ، والرابعة قوله : ولكن إلى آخره ، اهـ . ولايبعد عندى فى الفرق بين قصة بلال وعامل خيبر أن الأولى كانت بالمدينة ، والرد فيها كان سهلا للقرب ، والثانية كانت بخيبر والرد فيها كان صعباً ، فاكتفى بالتنبيه لبيان أن البيع الفاسد يملك بالقبض ، ولعل الشيخ أشار إليه بقوله : نحن فرقنا .

ثم لايذهب عليك أن قوله حدثنا إسحق اختلفت فى تعيينه الشراح ، قال الحافظ : هو ابن راهويه ، كما جزم به أبو نعيم ، وجزم أبو على الجيانى بأنه ابن منصور ، واحتج بأن مسلما أخرج هذا الحديث بعينه عن إسحق بن منصور عن يحي بن صالح بهذا الإسناد ، ولكن ليس ذلك بلازم ، ويؤيد كونه ابن راهويه تغاير السياقين متنا وإسناداً ، إلى آخر ماذكر الحافظ من الاختلاف ، وتعقب العينى على قول الحافظ من أنه جزم أبو على الجيانى بأنه ابن منصور إذ قال : من أين هذا الجزم من أبى على ؟ بل قوله يدل على أنه متردد فيه لقوله يشبه أن يكون ابن منصور ، ونص كلام الجيانى إسحق هذا لم ينسبه أحد من شيوخنا فيما بلغنى ، ويشبه أن يكون إسحق بن منصور ، فقد روى مسلم عن إسحق بن منصور عن يحي بن صالح هذا الحديث ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال العينى : الترجمة تتضمن أربعة أشياء ، والحديث يشملها ، اهـ . ثم قال الحافظ : قوله فكان ابن عمر رضى الله عنهما هو موصول بالإسناد المذكور كما هو بين فى رواية الإسماعيلى ، قال الكرمانى : قوله فى صدقة عمر ، صدقة بالتنوين ، وعمر فاعل ، قال : وهو بصورة الإرسال لأنه يعنى عمرو بن دينار لم يذكر عمر(*) رضى الله عنه ، وفى بعض الروايات بالإضافة : أى قال عمرو بن دينار فى وقف عمر ذلك ، وفى بعض الروايات

(*) كذا فى الأصل ، وفى أصل الكرمانى بدله لم يدرك عمر رضى الله عنه ١٢ ز .

الخالصة ، ثم أورد بعد ذلك باب الوكالة فى خالص حقوق الله تعالى[1] التى هى

عمرو بالواو ، اه . قال الحافظ : هذه الأخيرة غلط ، وقوله صدقة بالتنوين غلط محض ، وصدقة عمر بالإضافة هى التى عند جميع رواة هذا الحديث فى البخارى ، ومعنى هذا الكلام أن سفيان بن عيينة روى عن عمرو بن دينار أنه حكى عن صدقة عمر ماذكره ، واستند فى ذلك إلى صنيع ابن عمر فكأنه حمل ماذكره مما فهمه من فعل ابن عمر فيكون الخبر موصولا بهذا التقرير ، وبهذا ترجم المزى فى مسند ابن عمر : عمرو بن دينار عن ابن عمر ، ثم ساق هذا الحديث بهذا السند ،اه. وتعقب العينى على كلام الحافظ فقال بعد نقل كلام الكرمانى وكلام الحافظ عليه لم يذكر المزى هذا فى الأطراف أصلا ، وإنما قال بعد العلامة بحرف الخاء المعجمة : حديث عمرو بن دينار إلى آخر ماذكره البخارى ، ثم قال موقوف ، والصواب المحقق ماقاله الكرمانى ، والتقدير الذى قدره هذا القائل خلاف الأصل ، ولا ثمة داع يدعوه إلى ذلك ، وقوله يوضحه رواية الإسماعيلى من طريق ابن أبى عمر عن سفيان عن عمرو بن دينار عن ابن عمر لايستلزمه ماذكره من التقدير المذكور بالتعسف ، اه . وقال القسطلانى بعد ذكر كلام الحافظ وتعقب العينى : قال فى الانتقاض ومانفاه عن المزى هو المدعى وهو أنه جزم أن المروى فى هذا الأثر بهذا السند كلام ابن عمر فهو الذى عبر عنه المزى بقوله موقوف ، ومن لايدرى بأن معنى قول المحدث موقوف أن الصحابى لايصرح بنسبته إلى النبى ﷺ مثل مافى هذا الطريق ، فما باله والاعتراض على أهل الفن بكلام غير أهل الفن ، وصدقة مضاف لعمر فى الفرع وغيره مما وقفت عليه من الأصول ، اه ١٢ .

(١) وهو باب الوكالة فى الحدود ، ومسألة الباب خلافية شهيرة ، قال الموفق : أما حقوق الله تعالى فما كان منها حداً كحد الزنا والسرقة جاز التوكيل فى استيفائه لأن النبى ﷺ قال « اغد ياأنيس إلى امرأة هذا » الحديث ، ويجوز التوكيل فى

. . . .

إثباتها ، وقال أبو الخطاب : لايجوز فى إثباتها وهو قول الشافعى لأنها تسقط بالشبهات ، ولنا حديث أنيس فإن النبى ﷺ وكله فى إثباته واستيفائه جميعا ، وقال النووى فى حديث الغامدية فيه دلالة لمذهب الشافعى ومالك وموافقيهما أنه لايلزم الإمام حضور الرجم ، وكذا لو ثبت بشهود لم يلزمهم الحضور ، وقال أبو حنيفة وأحمد يحضر الإمام مطلقا وكذا الشهود إن ثبت ببينة ، ويبدأ الإمام بالرجم إن ثبت بالإقرار ، وإن ثبت بالشهود بدأ بالشهود ، اه . قلت : ماعزى إلى الإمام أحمد من الاشتراط ليس بصحيح ، فى المغنى : لايجب أن يحضر الإمام ولا الشهود وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة إن ثبت الحد ببينة فعليه الحضور والبداية بالرجم ، وإن ثبت باعتراف وجب على الإمام الحضور والبداية بالرجم ، اه . نعم ، هو سنة عند الإمام أحمد ففى المغنى فى موضع آخر السنة أن يدور الناس حول المرجوم ، فإن كان الزنا ثبت ببينة فالسنة أن يبدأ الشهود بالرجم ، وإن كان ثبت بإقرار بدأ به الإمام أو الحاكم إن كان ثبت عنده ، ثم يرجم الناس بعده ، وروى سعيد بإسناده عن على أنه قال : الرجم رجمان فما كان منه بإقرار فأول من يرجم الإمام ثم الناس ، وما كان ببينة فأول من يرجم البينة ثم الناس ، ولأن فعل ذلك أبعد لهم من التهمة فى الكذب عليه ، اه . قلت : وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وقال الحافظ : استدل بالحديث على أن حضور الإمام الرجم ليس شرطاً وفيه نظر لاحتمال أن أنيساً كان حاكما ، وقد حضر بل باشر الرجم لظاهر قوله فرجمها ، اه . قلت : ليس هو باحتمال بل هو متعين لأن إقرارها لم يثبت عند النبى ﷺ فكيف يمكن أمره ﷺ بالرجم ، فلابد من أن يقال إنه ﷺ بعث أنيسا أميراً وبين له حكم المسألة ، وفى الحديث إشكال آخر وهو أن المأمور به فى الزنا الستر ، وليس للقاضى أن يفتش ذلك بل ينبغى له التلقين ، وأجاب عنه الحافظ فى الفتح ، قال النووى تبعا لغيره إن سبب بعث النبى ﷺ أنيسا إلى المرأة

غير العبادات ثم الوكالة[1] فيها .

قوله (إني أرى أن تجعلها) وكان ذلك[2] توكيلا منه ﷺ وإنابة إياه بعد قبول تصدقه الذي ذكره له بقوله « فضعها يارسول الله حيث شئت » .

ليعلمها بالقذف لتطالب بحد قاذفها إن أنكرت ، قال : هكذا أوله العلماء من أصحابنا وغيرهم ، ولابد منه لأن ظاهره أنه بعث بطلب إقامة حد الزنا وهو غير مراد لأن حد الزنا لايحتاط له بالتجسس والتنقيب عنه ، بل يستحب تلقين المقر به ليرجع كما في قصة ماعز رضي الله عنه وكان لقوله فإن اعترفت مقابلا أي وإن أنكرت فأعلمها أن لها حد القذف لحذف لوجود الاحتمال ، فلو أنكرت وطلبت لأجيبت ، وقد أخرج أبو داود والنسائي عن ابن عباس أن رجلا أقر بأنه زنى بامرأة فجلده النبي ﷺ مائة ، ثم سأل المرأة فقالت كذب ، فجلده حد الفرية ثمانين. وقد سكت عليه أبو داود وصححه الحاكم واستنكره النسائي ، اهـ ١٢ .

(١) أي في حقوق الله التي هي العبادات ، وترجم لها باب الوكالة في البدن وتعاهدها ، قال الحافظ أورد فيه حديث عائشة رضي الله عنها في فتلها القلائد ، وتقليد النبي ﷺ لها بيديه ، وبعثه إياها مع أبي بكر رضي الله عنه ، وهو ظاهر فيما ترجم له من الوكالة في البدن ، وأما تعاهدها فلعله يشير به إلى ماتضمنه الحديث من مباشرة النبي ﷺ إياها بنفسه حتى قلدها بيديه ، اهـ . قال الموفق في بيان الوكالة في حقوق الله تعالى : وأما العبادات فما كان منها له تعلق بالمال كالزكاة والصدقات والمنذورات والكفارات جاز التوكيل في قبضها وتفريقها ، ويجوز للمخرج التوكيل في إخراجها ودفعها إلى مستحقها ، ويجوز التوكيل في الحج إذا أيس المحجوج عنه من الحج بنفسه ، وأما العبادات البدنية المحضة كالصلاة والصيام والطهارة من الحدث فلا يجوز التوكيل فيها لأنها تتعلق ببدن من هي عليه ، فلا يقوم غيره مقامه فيها . اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه عندي مما قاله الشراح ، فقد قال الحافظ

(أبواب الحرث والمزارعة(١))

شاهد الترجمة منه قول أبى طلحة للنبى ﷺ « إنها صدقة لله الخ » فإن النبى ﷺ لم ينكر عليه ذلك ، وإن كان ما وضعها بنفسه بل أمره أن يضعها فى الأقربين لكن الحجة فيه تقريره ﷺ على ذلك ، ويؤخذ منه أن الوكالة لاتتم إلا بالقبول، لأن أبا طلحة قال : « ضعها حيث أراك الله » فرد عليه ذلك ، وقال أرى أن تجعلها فى الأقربين ، اه . وهكذا قال العينى و تبعهما القسطلانى ١٢ .

(١) قال القسطلانى : المزارعة هى : المعاملة على الأراضى ببعض مايخرج منها ، ويكون البذر من مالكها ، فإن كان من العامل فهى مخابرة ، وهما إن أفردتا عن المساقاة باطلتان للنهى عن المزارعة فى مسلم ، وعن المخابرة فى الصحيحين ، ولأن تحصيل منفعة الأرض ممكنة بالإجارة فلم يجز العمل عليها ببعض ما يخرج منها كالمواشى بخلاف الشجر ، فإنه لايمكن عقد الإجارة عليها فجوزت المساقاة واختار فى الروضة تبعا للخطابى وغيره صحتهما ، وحمل أخبار النهى على ما إذا شرط لأحدهما زرع قطعة معينة وللآخر أخرى ، اه . وفى الدر المختار : المزارعة لغة : مفاعلة من الزرع . وشرعا عقد على الزرع ببعض الخارج ، وأركانها أربعة: أرض، وبذر، وعمل وبقر ، قال ابن عابدين : قوله لغة ذكر فى البدائع أن المفاعلة على بابها لأن الزرع هو الإنبات لغة وشرعا والمتصور من العبد التسبب فى حصول النبات ، وقد وجد من أحدهما بالعمل ، ومن الآخر بالتمكين منه بإعطاء الآلات إلا أنه اختص العامل بهذا الاسم فى العرف كاسم الدابة لذوات الأربع ، قال ابن عابدين : أو يقال إن المفاعلة قد تستعمل فيما لايوجد إلا من واحد كالمداواة والمعالجة ، قال الحموى : لاحاجة إلى هذا كله ، فإن الفقهاء جعلوه علما على هذا العقد ، قال ابن عابدين : وفيه نظر فإن الكلام فى المعنى اللغوى لا الاصطلاحى ، ثم قال صاحب الدر المختار : ولاتصح عند الإمام لأنها كقفيز الطحان ، وعندهما تصح وبه يفتى للحاجة وقياسا

قوله (إلا كان له به صدقة) لما فيه من الإنفاق[1] وهذا إذا لم ينو به التصدق فإن نوى فله فى ذلك فضل كثير ، وفيه[2] نظر .

على المضاربة ، بشروط ثمانية بسطها وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط ، وفيه قال ابن رشد : أما كراء الأرضين ، اختلفوا فيها اختلافا كثيراً ، فقوم لم يجوزوا ذلك بتة وهم الأقل ، وبه قال طاوس وغيره ، وقال الجمهور بجواز ذلك ، واختلف هؤلاء فيما يجوز به كراؤها ، فقال قوم لايجوز إلا بالدراهم والدنانير فقط ، وهو مذهب ربيعة وغيره ، وقال قوم يجوز كراؤها بكل شيء ماعدا الطعام سواء كان الطعام الخارج منها أو لم يكن ، وماعدا ماينبت فيها كان طعاما أوغيره ، وإلى هذا ذهب مالك وأكثر أصحابه ، وقال آخرون يجوز كراؤها بما عدا الطعام فقط ، وقال آخرون يجوز كراء الأرض بكل العروض والطعام وغير ذلك ، مالم يكن بجزء مما يخرج منها من الطعام ، وممن قال به سالم وغيره من المتقدمين ، وهو قول الشافعى ، وظاهر قول مالك فى الموطأ ، وقال قوم يجوز بكل شيء وبجزء مما يخرج منها ، وبه قال أحمد والثورى وأبو يوسف ومحمد والأوزاعى وجماعة ، ثم بسط فى الأوجز الكلام على الدلائل ١٢ .

(١) قال الحافظ فى الفتح : قوله مامن مسلم أخرج الكافر ، لأنه رتب على ذلك كون ما أكل منه يكون له صدقة ، والمراد بالصدقة الثواب فى الآخرة ، وذلك يختص بالمسلم ، نعم ما أكل من زرع الكافر يثاب عليه فى الدنيا كما ثبت من حديث أنس عند مسلم ، وأما من قال : إنه يخفف عنه بذلك من عذاب الآخرة فيحتاج إلى دليل ، ولايبعد أن يقع ذلك لمن لم يرزق فى الدنيا وفقد العافية ، ا هـ .

(٢) هكذا فى الأصل ولم يتعرض لذلك فى تقريرى مولانا محمد حسن المكى ومولانا حسين على البنجابى ، ولايبعد عندى أن يكون إشارة إلى قوله إذا لم ينو به التصدق فإنه يخالف الحديث المشهور « إنما الأعمال بالنيات » لكن قال العينى : فى

. . . .

الحديث حصول الأجر للغارس والزارع وإن لم يقصدا ذلك حتى لو غرس وباعه كان له بذلك صدقة لتوسعته على الناس فى أقواتهم ، كما ورد الأجر للجالب وإن كان يفعله للتجارة والاكتساب . ثم قال العينى فيه فضل الغرس والزرع ، واستدل به بعضهم على أن الزراعة أفضل المكاسب ، واختلف فى أفضل المكاسب ، فقال النووى أفضلها الزراعة ، وقيل أفضلها الكسب باليد وهى الصنعة ، وقيل أفضلها التجارة وأكثر الأحاديث تدل على أفضلية الكسب باليد ، وروى الحاكم فى المستدرك من حديث أبى بردة قال سئل رسول الله ﷺ أى الكسب أطيب ؟ قال «عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور» وقال هذا حديث صحيح الإسناد ، وقد يقال هذا أطيب من حيث الحل ، وذلك أفضل من حيث الانتفاع العام فهو نفع متعد إلى غيره وإذا كان كذلك فينبغى أن يختلف الحال فى ذلك باختلاف حاجة الناس ، فحيث كان الناس محتاجين إلى الأقوات أكثر كانت الزراعة أفضل ، وحيث كانوا محتاجين إلى المتجر لانقطاع الطرق كانت التجارة أفضل ، وحيث كانوا محتاجين إلى الصنائع أشد كانت الصنعة أفضل ، وهذا حسن اهـ . قلت : شدة الاحتياج أمر آخر ، والاختلاف فى أفضلية المكاسب من حيث هى هى أمر آخر ، فإن الضرورات تبيح المحظورات ، وقال الحافظ فيما تقدم من باب كسب الرجل وعمله بيده ، قد اختلف العلماء فى أفضل المكاسب ، قال الماوردى أصول المكاسب : الزراعة والتجارة والصنعة ، والأشبه بمذهب الشافعى أن أطيبها التجارة ، قال : والأرجح عندى أن أطيبها الزراعة لأنها أقرب إلى التوكل . وتعقبه النووى بحديث المقدام الذى أخرجه البخارى فى الباب المذكور من قوله ﷺ «ما أكل أحد طعاما قط خيراً من أن يأكل بعمل يده» قال: وإن الصواب أن أطيب الكسب ما كان بعمل اليد ، فإن كان زراعة فهو أطيب المكاسب لما يشتمل من كونه عمل اليد ، ولما فيه من التوكل ولما فيه من النفع العام للآدمى والدواب ، ولأنه لابد فيه للعادة أن يؤكل منه

. . . .

بغير عوض ، قلت : وفوق ذلك من عمل اليد مايكتسب من أموال الكفار بالجهاد، وهو مكسب النبى ﷺ وأصحابه وهو أشرف المكاسب لما فيه من إعلاء كلمة الله تعالى وخذلان كلمة أعدائه والنفع الأخروى ، قال : ومن لم يعمل بيده فالزراعة فى حقه أفضل لما ذكرنا . قلت : وهو مبنى على ما بحث فيه من النفع المتعدى ولم ينحصر النفع المتعدى فى الزراعة بل كل ما يفعل باليد فنفعه متعد لما فيه من تهيئة أسباب مايحتاج الناس إليه ، والحق أن ذلك مختلف المراتب ، ويختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ، قال ابن المنذر : إنما يفضل عمل اليد سائر المكاسب إذا نصح العامل كما جاء مصرحا فى حديث أبى هريرة ، قلت : ومن شرطه أن لايعتقد أن الرزق من الكسب بل من الله تبارك وتعالى بهذه الواسطة . انتهى كلام الحافظ قدس سره . وفى كتاب الأنوار من فروع الشافعية : قال الماوردى : أصول المكاسب الزراعة والتجارة والصنعة وأطيبها التجارة عند الشافعى ، والزراعة عندى ، ورجحه فى الروضة ، اه . وفى هامشه قوله عند الشافعى لأن الصحابة كانوا يكتسبون بها ، وقوله : ورجحه فى الروضة لأنها أقرب إلى التوكل ، ولأنها أعم نفعا ، ولأن الحاجة إليها أعم ، اه . وقال ابن نجيم فى البحر : قال الشمنى : وقد صح عند أصحاب السير أن النبى ﷺ اتجر لخديجة لكن قبل البعثة بخمسة عشر سنة وكان أبو بكر رضى الله عنه تاجرا فى البز ، وعمر رضى الله تعالى عنه فى الطعام ، وعثمان رضى الله تعالى عنه فى التمر والبز ، وعباس رضى الله عنه فى العطر ، ومن ههنا قال أصحابنا أفضل الكسب بعد الجهاد : التجارة ثم الحراثة ثم الصناعة ، اه . قلت : والأوجه عند هذا المعترف بالسيئات أن ذكر الجهاد فى المكاسب ليس بوجيه أصلا وإن ذكره فيها العلماء الفحول لأن الجهاد بنية الكسب ورد فيه ماورد من الروايات ، والحاصل منه ليس بكسب ، بل حصول مال وله أسباب كثيرة كالهدية والصدقة والميراث وغير ذلك ، وهكذا ذكر الحرفة ليس بوجيه عندى فى المكاسب ، فإن

قوله : (إلا أدخله الله الذل[1])

مجرد الحرفة لايحصل المال إلا بعد البيع ، فتدخل فى التجارة ، أو يحترف لشخص آخرفتدخل فى الإجارة ، فأصول المكاسب عندى ثلاثة : التجارة والزراعة والإجارة فقط فتدبر ١٢ .

(١) وبنحو ذلك أوله الشراح ، وإلى نحو ذلك أشار الإمام البخارى بترجمته ، قال الحافظ : وفى رواية أبى نعيم فى المستخرج بلفظ إلا أدخلوا على أنفسهم ذلا لا يخرج عنهم إلى يوم القيامة والمراد بذلك مايلزمهم من حقوق الأرض التى تطالبهم بهاالولاة ، وكان العمل فى الأراضى أول مافتحت على أهل الذمة ، فكان الصحابة يكرهون تعاطى ذلك ، قال ابن التين : هذا من إخباره ﷺ بالمغيبات، لأن المشاهد الآن أن أكثر الظلم إنما هو على أهل الحرث ، وقد أشار البخارى بالترجمة إلى الجمع بين حديث أبى أمامة والحديث الماضى فى فضل الزرع ، وذلك بأحد أمرين: إما أن يحمل ماورد من الذم على عاقبة ذلك ، ومحله ماإذا اشتغل به فضيع بسببه ما أمر بحفظه ، وإما أن يحمل على ما إذا لم يضيع إلا أنه جاوز الحد فيه ، والذى يظهر أن كلام أبى أمامة محمول على من يتعاطى ذلك بنفسه ، أما من له عمال يعملون له ، وأدخل الآلة المذكورة لتحفظ لهم فليس مراداً ، ويمكن الحمل على عمومه ، فإن الذل شامل لكل من أدخل على نفسه ما يستلزم مطالبة آخر له ولاسيما إذا كان المطالب من الولاة ، وعن الداودى : هذا لمن يقرب من العدو فإنه إذا اشتغل بالحرث لايشتغل بالفروسية فيتأسد عليه العدو ، فحقهم أن يشتغلوا بالفروسية وعلى غيرهم إمدادهم بما يحتاجون إليه ، ا هـ . وقال الكرمانى : الذل ههنا مايلزمهم من الحقوق التى يطالبهم بها الأئمة والسلاطين قال الشاعر :

هى العيش إلا أن فيها مذلة ... فمن ذل قاساها ومن عز باعها

والحاصل أن الزراعة فيها ذل الدنيا وعز الآخرة لما فيه من الثواب ، ا هـ .

كن زارع أرضاً[١] خراجية ، أو يئول حاله إلى ذل الدنيا والدين بانهماكه فيها .

(باب استعمال[٢] البقر للحراثة)

يريد بذلك جوازه ، وأنها موضوعة للحراثة وإن كان الركوب جائزاً أيضا ، ووجه الاستدلال ظاهر حيث لم ينكر النبي ﷺ على ركوبه عليها ، ولا على مقالتها فعلم الأمران معاً جواز الركوب ، وأن أصل وضعها إنما هو للحراثة .

وفى العينى : وفى الحديث علامة النبوة ، قال ابن بطال : وذلك أنه ﷺ علم أن من يأتى آخر الزمان يجورون فى أخذ الصدقات والعشور ويأخذون فى ذلك أكثر مما يجب لهم ، لأنه ذل لمن أخذ منه بغير حق ، قال العينى : قوة الذل وكثرته فى الزراعين فى أراضى مصر . فإن أصحاب الاقطاعات يتسلطون عليهم ويأخذون منهم فوق ما عليهم بضرب وحبس وتهديد بالغ ، ويجعلونهم كالعبيد المشترين ، فلا يتخلصون منهم ، فإذا مات واحد منهم يقيمون ولده عوضه بالغصب والظلم ، ويأخذون غالب ماتركه ويحرمون ورثته ، اهـ ١٢ .

(١) وهذا أحد التوجيهات المعروفة فى الحديث ، وتعقب عليه السرخسى فى مبسوطه إذ قال : لا يكره للمسلم أداء خراج الأرض ، لما روى عن ابن مسعود والحسن بن على وشريح رضى الله عنهم أنه كانت لهم أرضون بالسواد يؤدون خراجها ، فبهذا تبين أن خراج الأرض لا يعد من الصغار ، وإنما الصغار خراج الأعناق بخلاف مايقوله المتقشفة ويستدلون بما روى ، فذكر حديث الباب قال : وظنوا أن المراد الذل بالتزام الخراج ، وليس كذلك ، بل المراد أن المسلمين إذا اشتغلوا بالزراعة واتبعوا أذناب البقر ، وقعدوا عن الجهاد كر عليهم عدوهم فجعلوهم أذلة ، اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ ظاهر ، وإليه أشار البخارى بالترجمة يعنى أن أصل وضعها للحراثة لا للركوب بخلاف الخيل ، قال القارى : قوله: لحراثة الأرض ـ بفتح الحاء ـ

. . . .

أى إثارتها لزراعتها ، وفيه دلالة على أن ركوب البقر والحمل عليها غير مرضى ، كما ذكره ابن الملك ، فالحصر إضافى لتأكيد ماقبله . وقال ابن حجر : استدل به على أن الدواب لاتستعمل إلا فيما جرت العادة باستعمالها فيه ، ويحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى تعظيم ماخلقت لأجله ، ولم يرد الحصر فى ذلك ، لأنه غير مراده اتفاقا ، لأن من جملة ماخلقت له أن تذبح وتؤكل بالإتفاق ، قلت : لا شك أن الحديث يفيد نفى جواز ركوب البقر ، لاسيما وقد قرره ﷺ لنا ، وليس الكلام فى ذبحها وأكلها لأنهما معلومان من الدين بالضرورة ، فهما مستثنيان عرفاً وشرعاً ، انتهى . وفى الدر المختار : وجاز ركوب الثور وتحميله والكراب على الحمير بلا جهد وضرب ، إذظلم الدابة أشد من الذمى ، وظلم الذمى أشد من المسلم ، قال ابن عابدين : قوله جاز ركوب الثور إلخ ، وقيل لايفعل لأن كل نوع من الأنعام خلق لعمل ، فلايغير أمر الله تعالى ، اه . وفى نفع المفتى والسائل عن المحيط البرهانى : يجوز ركوب الثور ووضع الحمل عليه ، كذا فى القنية ، اه .

ثم لايذهب عليك أن المعروف عند الشراح فى قوله ﷺ «آمنت به أنا وأبوبكر وعمر » أنه قال ذلك ثقة بإيمانهما ، قال الكرمانى : وإنما قال ﷺ ذلك ثقة بهما وعلمه بصدق إيمانهما وقوة يقينهما وكمال معرفتهما بقدرة الله تعالى ، اه . وتبعه الحافظان ابن حجر والعينى وغيرهما ، وتعقب عليه الشيخ فى الكوكب : إنما قال ذلك سبقة من لسانه بناء على ماكان من عادته من ذكرهما معاً إذا ذكر نفسه ، وأما توجيهه بأنه قال ذلك اتكالا على إيمانهما ووثوقا فليس فيه كثير مدح ، اه . وهو كذلك فإن الثقة بإيمان غيرهما بكثير من الصحابة معروف لا سيما العشرة المبشرة بالجنة ، وقد قال ﷺ «رفيقى فى الجنة عثمان» وقد تقدم فى البخارى أنه ﷺ سمع دف نعلى بلال فى الجنة بين يديه ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره ، ويدل على ذلك ماسيأتى فى البخارى عن ابن عباس أن عليا رضى الله تعالى عنه

(باب إذ قال اكفنى مؤنة النخل أو غيره الخ)

يمكن(١) أن تكون هذه مقولة مالك الأرض

ترحم على عمر ، وقال إنى كنت كثيراً أسمع النبي ﷺ يقول : « ذهبت أنا وأبو بكر وعمر » ، و « دخلت أنا وأبو بكر وعمر » و « خرجت أنا وأبو بكر وعمر » وفي رواية أخرى : « كنت وأبو بكر وعمر » و « فعلت وأبو بكر وعمر » و « انطلقت وأبو بكر وعمر » وذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين كما ذكرته فى حاشية الكوكب ١٢ .

(١) كتب مولانا حسين على البنجابى : قوله فقالوا ، أى المهاجرون ونشركم نصير شركاءكم ويأتى فى مصر ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : قوله فقالوا أى المهاجرون ، وقالوا أى الأنصار ، وهذا التقرير أولى مما فى الحاشية ، اه . وفى حاشية نسختنا من البخارى قوله أقسم ، أى قالت الأنصار حين قدم النبي ﷺ المدينة يارسول الله اقسم بيننا الخ ، وإنما قالوا ذلك لأن الأنصار لما بايعوا النبي ﷺ العقبة شرط عليهم النبي ﷺ مواساة من هاجر إليهم ، فلما قدم المهاجرون قالت الأنصار اقسم يارسول الله بيننا وبينهم ويعمل كل واحد سهمه ، فلم يفعل النبي ﷺ ، وهو معنى قوله « لا » لأنه كره أن يخرج شىء من عقار الأنصار عنهم ، فقالت الأنصار تكفونا المؤنة ونشركم فى الثمر ، قالوا سمعنا وأطعنا ، أى قالت الأنصار والمهاجرون كلهم سمعنا وأطعنا ، يعنى امتثلنا أمر النبي ﷺ ، وهذه صورة المساقاة ، اه . وقال الحافظ : قوله قالت الأنصار ، أى حين قدم النبي ﷺ المدينة قاسمهم الأنصار على أن يعطوهم ثمار أموالهم ويكفوهم المؤنة والعمل . الحديث ، وقوله المؤنة : أى العمل فى البساتين من سقيها والقيام عليها ، قال المهلب : إنما قال لهم النبي ﷺ « لا » لأنه علم أن الفتوح ستفتح عليهم ، فكره أن يخرج شىء من عقار الأنصار عنهم ، فلما فهم الأنصار ذلك جمعوا بين المصلحتين امتثال ما أمرهم به وتعجيل مواساة إخوانهم المهاجرين ، فسألوهم أن يساعدوهم فى العمل ويشركوهم

وتشركنى[1] لازم أو متعـــد أو أن تكون مقولة الخارج ، وتشرك كذلك .
وتفصيله أن الأنصار قصدوا أن يمنحوا المهاجرين أرضيهم ويملكونهم إياها ،
فقـــال المهاجرون قبلنا منكم تفضلكم غير أنكم لو كفيتمونا المؤنة إلى أن
يأتى الله علينا بخير كان أولى لنا ولكم من أن نتملك الأراضى فنزرعها أو النخيل
فنقوم عليها وأشركونا فى الثمر . فقبله الأنصار ، والعامل على هذا هم الأنصار ،
وإدخال الحديث فى أبواب المزارعة حينئذ مبنى على أن صنيعهم هذا قد أخذ شبها
بالمزارعة حيث صارت الأرض للمهاجرين ، ثم منهم إلى الأنصار بحسب المزارعة

فى الثمر ، قال : وهذه هى المساقاة بعينها . وتعقبه ابن التين بأن المهاجرين كانوا
ملكوا من الأنصار نصيباً من الأرض والمال باشتراط النبي ﷺ على الأنصار
مواساة المهاجرين ليـــلة العقبة ، قال : فليس ذلك من المساواة فى شيء ومادعاه
مردود ، لأنه شيء لم يقم عليه دليلا ، ولايلزم من اشتراط المساواة ثبوت الاشتراك
فى الأرض ، ولو ثبت بمجرد ذلك لم يبق لسؤالهم لذلك ورده عليهم معنى ، وهذا
واضح بحمد الله ، اهـ . قلت : وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه الأول
يناسب قول ابن التين ، ولايرد على تقرير الشيخ قدس سره ما أورده الحافظ من
قوله لو ثبت إلخ ، لأن الرد على تقـــرير الشيخ كان من المهاجرين إلى الأنصار
بطريق المزارعة ١٢ .

قال الحافظ : قوله تشركنى فى الثمر ، أى تكون الثمرة بيننا ويجوز فى تشركنى
فتح أوله وثالثه وضم أوله وكسر ثالثه بخلاف قوله ونشرككم ، فإنه بفتح أوله
وثالثه حسب ، اهـ . قال العينى : قوله تشركنى ، قال الكرمانى بالرفع والنصب
ولم يبين وجهها : وجه الرفع على تقدير حذف المبتدأ ، أى وأنت تشركنى ، والواو
فيه للحال ، ووجه النصب على تقدير كلمة «إن» بعد الواو أى اكفنى مؤنة النخل وأن
تشركنى فى الثمر ، أى وعلى أن تشركنى ، وقد ذكر الكوفيون أن «أن» بالفتح وسكون
النون يأتى بمعنى الشرط كإن بكسر الهمزة ، اهـ .

بالثلث[1] والنصف وغيرذلك ، وأما إن كانت هذه مقولة الأنصار كان المزارعون هم المهاجرون ، وحينئذ فدخول الرواية فى تلك الأبواب ظاهر ، لأنهم هم الذين زرعوا وأشركوا الأنصار فى الثمار .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بثلاثة أبواب : الأول باب اقتناء الكلب ، والثانى استعمال البقر ، والثالث إذا قال اكفنى إلخ ، وترتيب التراجم يشير عندى إلى أنه أشار بهذه الترجمة إلى استعمال الإنسان للحرث ، فإنه بدأ بالكلب ثم ثنى بالبقر ، ثم ثلث بالإنسان ، فعلى هذا لايشكل بتكرار الترجمة بما يأتى من باب المزارعة بالشطر ونحوه ، وإلا فإن كان الغرض من هذه الترجمة أيضا بيان جواز المزارعة بالشركة فى الثمر تتكرر الترجمة بما سيأتى من باب المزارعة بالشطر ١٢ .

(٢) وتقدم فى أول كتاب المزارعة أن المزارعة بالشطر تجوز عند الإمام أحمد وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى . بخلاف الجمهور ، والبسط فى ذلك مع الدلائل فى الأوجز ، وقال العينى : قال ابن بطال : اختلف العلماء بالشطر والثلث والربع فأجاز ذلك على وابن مسعود وجماعة من الصحابة والتابعين ذكر أسمائهم العينى ، وهوقول الأوزاعى والثورى وأبى يوسف ومحمد وأحمد ، وهؤلاء أجازوا المزارعة والمساقاة وكرهت ذلك طائفة ، وهوقول : مالك وأبى حنيفة والشافعى وغيرهم ، قالوا لاتجوز المزارعة ، وهو كراء الأرض بجزء منها ، ويجوز عندهم المساقاة ، ومنعها أبو حنيفة وزفر فقالا: لاتجوز المزارعة والمساقاة بوجه من الوجوه ، وقالوا : المزارعة منسوخة بالنهى عن كراء الأرض بما يخرج ، وهى إجارة مجهولة لأنه قد لاتخرج الأرض شيئاً ، وادعوا أن المساقاة منسوخة بالنهى عن المزابنة ، وأجاب أبو حنيفة عن حديث الباب بأن معاملة النبى ﷺ أهل خيبر لم يكن بطريق المزارعة والمساقاة ، بل كانت بطريق الخراج على وجه المن عليهم ، وقال أبو بكر الرازى فى شرح مختصر الطحاوى ، ومما يدل على أن ماشرط من نصف الثمر

قوله : (وقال الحسن : لابأس أن يجتنى القطن) ولم يجوزه[1] أئمتنا الثلاثة ، وكذلك مسألة الثوب[2] والكراء[3]

والزرع كان على وجه الجزية أنه لم يرد فى شىء من الأخبار أنه ﷺ أخذ منهم الجزية إلى أن مات ، ولا أبو بكر رضى الله عنه ولا عمر رضى الله عنه إلى أن أجلاهم ، ولو لم يكن ذلك لأخذ منهم الجزية حين نزلت آية الجزية ، اه مختصراً ١٢ .

(١) قال العينى : قوله يجتنى ، من جنيت الثمرة إذا أخذتها من الشجرة ، قال ابن بطال أما اجتناء القطن والعصفر ولقاط الزيتون والحصاد ، كل ذلك غير معلوم فأجازه جماعة من التابعين ، وهو قول أحمد بن حنبل : قاسوه على القراض ، لأنه يعمل بالمال على جزء منه معلوم لايدرى مبلغه ، ومنع من ذلك مالك وأبو حنيفة والشافعى لأنها عندهم إجارة بثمن مجهول لايعرف ، اه . وقال القسطلانى : يجتنى بضم التحتية مبنياً للمفعول ، والقطن رفع نائب عن الفاعل ، وهذا موصول ـ فيما قاله ابن حجر ـ عند عبد الرزاق ، اه .

(٢) قال العينى : قالوا ، أى إبراهيم ومن معه : لابأس أن يعطى للنساج الغزل لينسجه ويكون ثلث المنسوج له والباقى لمالك الغزل ، وأطلق الثوب على الغزل مجازاً ، اه . وذكر الحافظان تخريج هذه الآثار ، وقال الموفق : إن دفع ثوبه إلى خياط ليفصله قمصاناً يبيعها ، وله نصف ربحها بحق عمله جاز ، نص عليه ، يعنى أحمد فى رواية حرب ، وإن دفع غزلا إلى رجل ينسجه ثوبا بثلث ثمنه أو ربعه جاز ، نص عليه ، ولم يجز مالك وأبو حنيفة والشافعى شيئاً من ذلك ، اه ١٢ .

(٣) اختلفت النسخ فى لفظ هذا الأثر ففى نسخة الفتح لابأس أن تكرى الماشية ، وفى نسخة الكرمانى والعينى والقسطلانى : لابأس أن تكون الماشية ، قال القسطلانى ولأبى ذر وأبى الوقت والأصيلى وابن عساكر : تكرى الماشية ، اه . قال العينى : وذا ، أن يكرى دابة تحمل له طعاماً مثلا إلى مدة معينة على أن يكون ذلك بينهما أثلاثاً أو أرباعاً فإنه لابأس ، وعندنا لايجوز ذلك وعليه أجرة المثل لصاحب

لكونها فى معنى قفيز الطحان(١) غير أن

الدابة ، ا هـ . قال الموفق . وإن دفع رجل دابته إلى آخر ليعمل عليها وما يرزق الله بينهما نصفين أو أثلاثاً أو كيفما شرطا صح ، نص عليه ، أى أحمد فى رواية الأثرم وغيره ، ونقل عن الأوزاعى مايدل على هذا ، وكره ذلك الحسن والنخعى ، وقال الشافعى وأبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأى : لا يصح ، والربح كله لرب الدابة وللعامل أجر مثله إلى آخر مابسطه الموفق مع الدلائل ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله أن تكرى الماشية بأن يرعى مواشيه إلى مدة فإذا نتج فيها شىء يكون بينهما أثلاثاً ، ا هـ . وفى فيض البارى : قوله قال معمر إلخ : أى أنه يعطيه الثلث أو الربع من نسلها وفى شرح الكنز للعينى فى باب الشركة : أن المعاملة المذكورة لا تجوز عندنا ويكون فيها أجرة المثل فقط ، ا هـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف فى معنى قول معمر : لا بأس أن يكون الماشية على الثلث إلخ ماهو المعروف فى ديارنا أن يعطى الماشية للتربية إلى أجل مسمى ، وبعد تمام الأجل تكون الماشية بين المالك والراعى نصفاً أو ثلثاً على ماشرطا ، ويمكن تأويل لفظ يكرى أيضاً إلى ذلك المعنى كما لا يخفى فينبغى أن يفحص له أثر معمر فى مصنف عبد الرزاق وغيره من كتب الآثار ، فإن المعنى الذى اخترت أجدر بلفظ تكون الماشية ١٢ .

(١) كتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله : أن يجتنى هذه المسائل الثلاثة لا تجوز عندنا لكونها من قبيل قفيز الطحان ، ا هـ . وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى لا يجوز عندنا لحديث قفيز الطحان ، رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه ، ولأن الأجرة مجهولة ، والمزارعة غير جائزة عند أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، لكن الفتوى على الجواز وهو المفهوم من الأحاديث كما هو مذهب صاحبيه ، والقائل بجواز المزارعة يقول بكونه بخلاف القياس كالشافعى ، فلا يقاس عليه الاجتناء عنده ، وأما المقارضة أى المضاربة فهى بخلاف القياس ، ا هـ ، قال الموفق : قال ابن عقيل : نهى رسول الله ﷺ عن قفيز الطحان ، وهو أن يعطى الطحان

مشايخ[1] بلخ وبعض من سواهم أفتوا فى القطن والزرع وغيرها بالجواز ضرورة .

وهو أن يعطى الطحان أقفزة معلومة يطحنها بقفيز دقيق منها ، وعلة المنع أن جعل له بعض معموله أجراً لعمله فيصير الطحن مستحقاً له عليه ، وهذا الحديث لا نعرفه ولا يثبت عندنا صحته ، وقياس قول أحمد جوازه لما ذكرنا عنه من المسائل . اهـ . والمراد بالمسائل ما تقدم من اجتناء القطن وغيره ، قال العينى : أخرج الدارقطنى والبيهقى عن أبى سعيد الخدرى قال «نهى عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان» وتفسير قفيز الطحان أن يستأجر ثوراً ليطحن له حنطة بقفيز من دقيقه . اهـ . وقال الزيلعى فى نصب الراية أخرج الدارقطنى ثم البيهقى فى سننيهما فى كتاب البيوع عن عبيد الله بن موسى ثنا سفيان عن هشام «أبى كليب» عن عبد الرحمن بن أبى نعم البجلى عن أبى سعيد الخدرى قال «نهى عن عسب الفحل وقفيز الطحان» وأخرجه أبو يعلى الموصلى فى مسنده عن ابن المبارك ثنا سفيان به ، وذكره عبد الحق فى أحكامه من جهة الدارقطنى وقال فيه: نهى رسول الله ﷺ . هكذا مبنياً للفاعل ، كما قاله المصنف ، وتعقبه ابن القطان فى كتابه ، وقال إنى تتبعته فى كتاب الدارقطنى من كل الروايات فلم أجده إلا هكذا مبنياً للمفعول . اهـ . وقال الحافظ فى الدراية : روى الدارقطنى وأبو يعلى والبيهقى من حديث أبى سعيد «نهى ﷺ عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان» وفى إسناده ضعف . اهـ . قلت : وأخرجه البيهقى فى سننه برواية هشام عن ابن أبى نعم ببناء المجهول ، ثم قال : ورواه عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن أبى نعم قال : نهى رسول الله ﷺ فذكره ١٢ .

(١) قال العينى : قال أصحابنا : من دفع إلى حائك غزلا لينسجه بالنصف ، فهذا فاسد ، فللحائك أجر مثله ، وفى المبسوط : حكى الحلوانى عن أستاذه أبى على أنه كان يفتى بجواز ذلك فى دياره بنسف ، لأن فيه عرفا ظاهراً ، وكذا مشايخ بلخ يفتون بجواز ذلك فى الثياب للتعامل ، وكذا قالوا لا يجوز إذا استأجر حماراً يحمل طعاما بقفيز منه ، لأنه جعل الأجر بعض ما يخرج من عمله فيصير فى معنى قفيز

(باب إذا لم يشترط(١) السنين فى المزارعة)

الطحان ، وقد نهى عنه ﷺ ، وكذا إذا استأجر أن يعصر له سمسما بـ «من» من دهنه أو استأجر امرأة لتغزل هذا القطن أو هذا الصوف برطل من الغزل ، وكذا اجتناء القطن بالنصف ، ودياس الدخن بالنصف ، وحصاد الحنطة بالنصف . ونحو ذلك ، وكل ذلك لا يجوز ، اهـ مافى العينى .

(١) قال العينى : قال ابن بطال : قد اختلف العلماء فى المزارعة من غير أجل فكرهها مالك والشافعى وغيرهما ، وقال أبو ثور إذا لم يسم سنين معلومة فهو على سنة واحدة ، وقال ابن المنذر : وحكى عن بعضهم أنه قال أجيز ذلك استحسانا وأدع القياس لقوله ﷺ « نقركم ماشئنا » قال فيكون لصاحب النخل والأرض أن يخرج المساقى والمزارع من الأرض متى شاء ، وفى ذلك دلالة أن المزارعة تخالف الكراء ، لا يجوز فى الكراء أن يقول أخرجتك عن أرضى متى شئت ، ولا خلاف بين أهل العلم أن الكراء فى الدور والأرضين لا يجوز إلا وقتاً معلوماً ، قلت : لصحة المزارعة على قول من يجيزها شروط : منها بيان المدة بأن يقال إلى سنة أو سنتين وما أشبهه ، ولو بين وقتا لا يدرك الزرع فيها تفسد المزارعة ، وكذا لو بين مدة لا يعيش أحدهما إليها غالباً تفسد أيضاً ، وعن محمد بن سلمة أن المزارعة تصح بلا بيان المدة وتقع على زرع واحد ، واختاره الفقيه أبو الليث وبه قال أبو ثور ، وعن أحمد يجوز بلا بيان المدة لأنها عقد جائز غير لازم ، وعند أكثر الفقهاء لازم ، اهـ . وفى الأوجز تحت أثر عبد الرحمن بن عوف تكارى أرضاً فلم تزل فى يديه حتى مات ، قال الباجى : يحتمل أنه كان اكتراها مساقاة ، وذلك بأن يكريها منه بدينار فى كل عام ولا يحد فى ذلك أعواماً ، ولكنه يطلق فيه القول ، وهذا عند مالك جائز ، ومنع منه الشافعى وقال هو باطل ، والدليل على ما نقوله قوله ﷺ ليهود « نقركم على ذلك ماشئنا » وإذا ثبت ذلك فإنما يلزم الكراء لما مضى وللمكترى

وهو عندنا[1] واقع على مزارعة عام فقط ، غير أنه إذا لم يترك الأرض في العام الثاني ولم يطالبه المالك ، كان ذلك دلالة على كونهما على عقدهما ، فيمكن على

أن يخرج متى شاء ، ولصاحب الأرض أن يخرجه متى شاء ، ولا يلزم منه إلا وجبة واحدة فى المشهور من المذهب ، وقال الأبى : إن المساقاة إلى أجل مجهول لا تجوز عند مالك والشافعي والأكثر ، ويؤيده ما قاله ابن رشد ، أما الوقت الذى هو شرط فى مدة المساقاة فإن الجمهور على أنه لا يجوز أن يكون مجهولا أعنى مدة غير مؤقتة ، وأجازت طائفة أن يكون إلى مدة غير مؤقتة منهم أهل الظاهر ، اهـ مختصراً . وسيأتى شىء من ذلك فى القول الآتى ١٢ .

(١) وفى الأوجز تحت حديث خيبر ، وقوله ﷺ : «أقركم على ما أقركم الله عليه» قال الأبى : احتج به داود على جواز المساقاة إلى أجل مجهول . ومالك والشافعي والأكثر يمنعونها إلا إلى أجل معين ، والحديث محمول عندهم على أن المراد إقرارهم بخيبر ، لأنه قد كان عازماً على إخراجهم من جزيرة العرب ، كما أمر به فى آخر عمره الشريف ، فإنه حين عزم على إخراجهم سألوه أن يبقيهم على أن يكفوهم العمل ويكون لهم النصف ، فأجابهم بقوله هذا حين رأى المصلحة فى ذلك ، فكلامه هذا خرج مخرج الجواب لهم ، لا أنه راجع إلى عقد المساقاة معهم ، وقيل : جاز ذلك فى أول الإسلام ، وقيل كان خاصاً به ﷺ ينتظر فيهم الوحى ، وقيل كان الفتح عنوة وكانوا عبيداً له ﷺ كما قال ابن شهاب ، ويجوز بين السيد وعبده ما لا يجوز بين الأجانب ، إذ للسيد أخذ ما بيده عند الجميع ، قاله ابن عبد البر ، وقيل ليس المقصود بهذا الكلام عقد المساقاة إنما المقصود أنها ليست بمؤبدة ، وقال الباجى : «أقركم على ما أقركم الله» يقتضى أن ذلك كان عند المساقاة ولعله كان بعد وصف العمل والاتفاق منه على معلوم بعبارة أو غيرها ، وهذا اللفظ لا يتناول العقد على مدة يلزم العقد فى جميعها ، وإنما يلزم فى مقدار منها . فأما المساقاة

ذلك مضاه سنين . وهو محمل الحديث فافهم ، وهـذا عند من سلم كونها مزارعة

فإنها تلزم فى عام واحد ، لأنه لا يمكن أن تتبعض . وكذلك كلما شرع العامل فى عام لزم العقد فى ذلك العام ، وكذلك المتساقيان بالخيار فيما بعده ، لكل منهما ترك ذلك مالم يشرع العامل فى عمله سنة فتلزمه تلك السنة . وقال الأبى : إذا كانت لابد لها من تعيين الأجل فأقل أجلها إلى الجذاذ ، من علم العقد ، وإن أطلقا العقد وسكتا عن التعيين فى العقـد فهى إلى الجذاذ، وفى الهداية قال أبو حنيفة المساقاة باطلة ، وقال جائزة إذا ذكر مدة معلومة ، وإذا لم يبين المدة يجوز ويقع على أول ثمر يخرج لأن الثمر لإدراكها وقت معـــلوم . وقلما يتفاوت فلايشترط بيان المدة بخلاف الزرع لأن ابتداءه يختلف كثيراً خريفاً وصيفاً وربيعاً . والانتهاء بناء عليه فتدخله الجهالة ، اهـ مختصراً من الأوجز . وفى الدر المختار المزارعة لاتصح عند الإمام ، وعندهما تصح وبه يفتى بشروط ثمانية ، منها : ذكر المدة أى مدة متعارفة فتفسد بمالا يتمكن فيها منها ، وبما لا يعيش إليها أحدهما غالباً ، وقيل فى بلادنا تصح بلا بيان مدة ويقع على أول زرع واحد وعليه الفتوى (مجتبى . وبزازية) قال ابن عابدين: عبارة البزازية عن محمد جوازها بلا بيان المدة ، وتقع على أول زرع يخرج واحد، وبه أخذ الفقيه وعليه الفتوى ، وإنما شرط محمد بيان المدة فى الكوفة ونحوها لأن وقتها متفاوت عندهم، وابتداؤها وانتهاؤها مجهول عندهم ، لكن قال فى الخانية بعد ذلك : والفتوى على جواب الكتاب أى من أنه شرط ، وقال فى (الشرنبلالية) فقد تعارض ما عليه الفتوى ، اهـ . قلت والظاهر أن الاختلاف مبنى على اختلاف الأراضى فالتى تتفاوت فيها وقت الزرع تفاوتاً فاحشاً كالكوفة . شرطوا فيها المدة والتى قل فيها التفاوت لم يشـــترطوا فيها كما يظهر من العبارات المذكورة . فتأمل ١٢ .

فأما من قال : إنهـــا كانت لهم لا للمسلمين وما بذلوه كان خراجا(١) فالأمر عنده أسهل .

---

(١) قال العيني : وأجاب أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه عن حديث الباب بأن معاملة النبي ﷺ أهل خيبر لم تكن بطريق المزارعة والمساقاة ، بل كانت بطريق الخراج على وجه المن عليهم والصلح ، لأنه ﷺ ملكها غنيمة ، فلو كان أخذ كلها جاز ، وتركها فى أيديهم بشطر مايخرج منها فضلا ، وكان ذلك خراج مقاسمة ، وهو جائز كخراج التوظيف ، ولانزاع فيه وإنما النزاع فى جواز المزارعة والمعاملة وخراج المقاسمة أن يوظف الإمام فى الخارج شيئا مقدراً : عشراً أو ثلثاً أو ربعاً ويترك الأراضى على ملكهم مناً عليهم ، فإن لم تخرج الأرض شيئا فلاشىء عليهم، وهذا تأويل صحيح فإنه لم ينقل عن أحد من الرواة أنه تصرف فى رقابهم أورقاب أولادهم ، وقال أبو بكر الرازى فى شرحه لمختصر الطحاوى : مما يدل على أن ماشرط من نصف الثمر والزرع كان على وجه الجزية ، أنه لم يرد فى شىء من الأخبار أنه ﷺ أخذ منهم الجزية إلى أن مات ، ولا أبو بكر ولا عمر رضى الله عنهما إلى أن أجلاهم ، ولو لم يكن ذلك لأخذ منهم الجزية حين نزلت آية الجزية ، اه . وفى الأوجز عن الهداية : ومعاملة النبي ﷺ أهل خيبر كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح وهو جائز ، وقال السرخسى وتأويله عند أبى حنيفة من وجهين: أحدهما أنه ﷺ حين افتتح خيبر استرقهم وتملك أراضيهم ونخيلهم ثم جعلها فى أيديهم يعملون فيها للمسلمين بمنزلة العبيد فى نخل مواليهم ، وكان فى ذلك منفعة للمسلمين ليتفرغوا للجهاد ، ولأنهم كانوا أبصر بذلك العمل ، وماجعل لهم من الشرط بطريق النفقة لهم فإنهم مماليك للمسلمين يعملون لهم فيستوجبون النفقة ، فجعل النفقة فيما يحصل بعملهم ليكون ذلك ضريبة عليهم ، بمنزلة المولى يشارط عبده الضريبة إذا كان مكتسباً ، وقد نقل بعض هذا عن الحسين بن على رضى الله تعالى عنهما . والثانى أنه من عليهم برقابهم وأراضيهم ، وجعل شطر الخارج عليهم بمنزلة خراج المقاسمة وللإمام رأى فى الأرض الممنون بها على أهلها إن شاء جعل عليهم خراج الوظيفة،

قوله (كنت أرعى عليهم) تعديته[1] بـ «على» بتضمين معنى الرعاية أو الإنفاق أو الترصد .

إن شاء جعل خراج المقاسمة ، وهذا أصح التأويلين فإنه لم ينقل عن أحد من الولاة أنه تصرف فى رقابهم أورقاب أولادهم كالتصرف فى المماليك ، وكذلك عمر أجلاهم ولو كانوا عبيداً لما أجلاهم ، اهـ . وتقدم خراج المقاسمة ، قال العينى : والخراج الموظف أن يجعل الإمام فى ذمتهم بمقابلة الأرض شيئاً من كل جريب يصلح للزراعة صاعا ودرهما ، اهـ .

(١) قال القسطلانى : ضمن أرعى معنى الإنفاق وعداه بـ «على» أى أنفق عليهم راعيا الغنيمات ، اهـ . وفى هامش البخارى ضمن أرعى معنى أنفق ، أى أنفق عليهم راعيا الغنيمات ، أو أرعى الغنيمات منفقا عليهم ، كذا قالوا ، اهـ .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم عليه « باب إذا زرع بمال قوم الخ » قال الحافظ : أى لمن يكون الزرع ، والمقصود قول أحد الثلاثة فعرضت عليه ، أى على الأجير حقه الخ ، فإن الظاهر أنه عين له أجرته فلما تركها بعد أن تعينت له ، ثم تصرف فيها المستأجر بعينها صارت من ضمانه ، قال ابن المنير مطابقة الترجمة أنه قد عين له حقه ومكنه منه فبرئت ذمته بذلك ، فلما تركه وضع المستأجر يده عليه وضعاً مستأنفاً ، ثم تصرف فيه بطريق الإصلاح لا بطريق التضييع فاغتفر ذلك ولم يعد تعديا ، ولذلك توسل به إلى الله عزوجل وجعله من أفضل أعماله ، وأقر على ذلك ووقعت له الإجابة . ومع ذلك لو هلك الفرق لكان ضامناً له ، إذ لم يؤذن له فى التصرف فيه ، فمقصود الترجمة إنما هو خلاص الزارع من المعصية بهذا القصد ، ولا يلزم من ذلك رفع الضمان ، ويحتمل أن يقال : إن توسله بذلك إنما كان لكونه أعطى الحق الذى عليه مضاعفا لابتصرفه ، كما أن الجلوس بين رجلى المرأة معصية لكن التوسل لم يكن إلا بترك الزنا والمسامحة بالمال ، اهـ . وحكى

(باب أوقاف[1] النبي صلى الله عليه وسلم الخ)

القسطلانى فى قول ابن المنير المذكور ثم قال : كذا نقله عنه فى فتح البارى وتبعه فى عمدة القارى ، وهو متعقب لما قاله ابن المنير أيضاً فى « باب إذا اشترى شيئا لغيره بغير إذنه فرضى » من كتاب البيوع ، حيث قال هناك : فانظر فى الفرق من الذرة هل ملكه الأجير أم لا ؟ والظاهر أنه لم يملكه لأنه لم يستأجره بفرق معين ، وإنما استأجره بفرق على الذمة ، فلما عرض عليه أن يقبضه امتنع فلم يدخل فى ملكه ولم يتعين له ، وإنما حقه فى ذمة المستأجر وجميع ما نتج إنما نتج على ملك المستأجر ، وغاية ذلك أنه أحسن القضاء فأعطاه حقه وزيادات كثيرة ، هذا كلامه ، وهو مخالف لما قرره ههنا قطعا ، ويحتمل أن يقال : إن توسله بذلك إنما كان لكونه أعطى الحق الذى عليه مضاعفا لا بتصرفه ، اهـ كلام القسطلانى . قلت : وتقدم شىء من الكلام على هذا الحديث فى كتاب البيوع فى « باب إذا اشترى شيئا لغيره بغير إذنه الخ » وفى كتاب الإجارة فى « باب من استأجر أجيراً فترك أجره فعمل فيه المستأجر الخ » ١٢ .

(١) هكذا فى الأصل وعليه بنى الشيخ قدس سره تقريره إذ ذكر توجيه إيراد وقف عمر فى الباب ، وإلا فما فى النسخ الموجودة عندنا من البخارى من المتون والشروح كلها سوى العينى باب أوقاف أصحاب النبى ﷺ بزيادة لفظ أصحاب ، وعلى هذا فلا حاجة إلى توجيه إيراد وقف عمر رضى الله عنه فى الباب ، فإنه وقف صحابى ، وقال القسطلانى (باب) بيان حكم (أوقاف أصحاب النبى ﷺ) وبيان (أرض الخراج) وبيان (مزارعتهم ومعاملتهم) رضى الله عنهم ، اهـ . وأما فى نسخة العينى ففيه أيضا بلفظ : باب أوقاف النبى ﷺ الخ ، ثم قال : قال ابن بطال معنى هذه الترجمة أن الصحابة كانوا يزارعون أوقاف النبى ﷺ بعد وفاته على ما كان عليه يهود خيبر ، اهـ . وهذا يومىء إلى أن الترجمة باب أوقاف النبى ﷺ ، لكن

دلالة الرواية على هذا المعنى من حيث أنه لما قسم خيبر ولم يقسم عمر بعض البلاد المفتوحة كان ذلك دليلا على جواز الوقف ، كيف ولا سبيل إذا لم يقسم إلا إلى الوقف ، فلابد أن يزرعه أحد ، وبهذا المعنى يصح إيراد وقف عمر ههنا ، وإثبات مزارعة أرض الخراج بالقياس عليه .

يشكل عليه أنه قال بعد ذكر قول النبي ﷺ لعمر « تصدق بأصله » الحديث مطابقته للصدر الأول من الترجمة وهى تظهر من قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه « تصدق » الخ ، وهذا حكم وقف الصحابى وكذلك يكون حكم أوقاف بقية الصحابة رضى الله عنهم ، اهـ . وهذا يومىء إلى أنه جعل الترجمة باب أوقاف أصحاب النبي ﷺ ، وقال الحافظ : قوله باب أوقاف أصحاب النبي ﷺ الخ ، ذكر فيه طرفا من حديث عمر رضى الله عنه فى وقف أرض خيبر ، وذكر قول عمر لولا آخر المسلمين الخ ، وأخذ المصنف صدر الترجمة من الحديث الأول ظاهر ، ويؤخذ أيضا من الحديث الثانى لأن بقية الكلام محذوف تقديره لكن النظر لآخر المسلمين يقتضى أن لا أقسمها ، بل أجعلها وقفا على المسلمين ، وقد صنع ذلك عمر رضى الله عنه فى أرض السواد ، وأما قوله : وأرض الخراج الخ ، فيؤخذ من الحديث الثانى ، فإن عمر رضى الله تعالى عنه لما وقف السواد ضرب على من به من أهل الذمة الخراج ، فزارعهم وعاملهم ، فبهذا يظهر مراده من هذه الترجمة ودخولها فى أبواب المزارعة ، ثم ذكر قول ابن بطال المذكور ، قلت : وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أنه ﷺ لم يفعل الوقف بنفسه الشريفة ، بل الأوقاف كانت من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، ويؤيد ذلك ما قال القسطلانى فى صدقة عمر رضى الله عنه المذكورة ، حكى الماوردى أنها أول صدقة تصدق بها فى الإسلام ، اهـ . وعلى هذا فلا يبعد أن يكون الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى رد ما حكى عن أبى عبد الله بن المعلم إمام الإمامية فى قوله ﷺ « لانورث ، ماتركنا صدقة » أن لفظ صدقة بالنصب على الحال فيقتضى ذلك أن

(باب من أحيي أرضا[1] مواتا)

ماتركه النبي ﷺ على وجه الصدقة لايورث عنه ، كما ذكر فى الأوجز ، وبسط فيه أيضا المباحث الكثيرة فى حديث «لانورث ، ماتركنا صدقة » ، ثم قال الحافظ : فى قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه « تصدق بأصله » قال ابن التين : ذكر الداودى أن هذا اللفظ غير محفوظ ، وإنما أمره أن يتصدق بثمره ويوقف أصله ، قال الحافظ : وهذا الذى رده هو معنى ماذكره البخارى ، وقد وصل البخارى اللفظ الذى علقه ههنا فى كتاب الوصايا من طريق صخر بن جويرية عن نافع عن ابن عمر قال : تصدق عمر رضى الله عنه بمال له ، فذكر الحديث ، وفيه « تصدق بأصله لايباع ولا يوهب ولايورث ولكن ينفق ثمره » ، اه ١٢ .

(١) بسط الكلام على هذا الحديث فى الأوجز ، وفيه قال الجوهرى : الموات — بالضم — الموت — وبالفتح — مالا روح فيه ، والأرض التى لامالك لها من الآدميين ولا ينتفع بها أحد ، والموتان — بالتحريك — خلاف الحيوان ، يقال : اشتر الموتان ولا تشتر الحيوان ، أى اشتر الأرضين ولا تشتر الرقيق والدواب ، وقال الفراء : الموتان من الأرض التى لم يحى بعد ، وفى الحديث « موتان الأرض لله ورسوله فمن أحيي منها شيئا فهو له » ، وفى الهداية : الموات مالاينتفع به من الأراضى لانقطاع الماء عنه أو لغلبة الماء عليه أو ما أشبه ذلك مما يمنع الزراعة ، سمى به لبطلان الانتفاع به ، وقال الباجى : فى ذلك خمسة أبواب ، الأول : فى صفة الأرض التى تملك بالإحياء ، والثانى : فى صفة المحيي لها وحكمه ، والثالث : فى صفة الإحياء ، والرابع : فى حكم ما أحيي من الأرض ثم مات ، والخامس : فى حكم الأرض الموات والإبراز فى البيع والقسمة وغير ذلك ، اه مختصرا من الأوجز . وفى العينى عن الطحاوى : الموات ماليس بملك لأحد ، ولا هو من مرافق البلد وكان خارج البلد سواء قرب منه أو بعد فى ظاهر الرواية ، اه ١٢ .

وجميع ما نقل من الآثار مسلم عندنا أيضا إلا أنا نقيد الجواز[1] بما لم يكن فيه حق لعامة أو لخاصة ، ولاخفاء فى دلالة الآثار المذكورة عليه .

---

(١) لاخلاف بيننا وبينهم فى هذا القيد ، والخلاف بيننا وبينهم فى مسألة أخرى سيأتى بيانها ، وهذا القيد منصوص فى رواية البخارى فى حديث عمرو بن عوف ، قال الحافظ : وصله إسحق بن راهويه بلفظ : قال النبى ﷺ « من أحيي أرضا مواتا من غير أن يكون فيها حق مسلم فهى له » وأما المسألة الخلافية فهى إذن الإمام ، قال الحافظ فى الفتح : إحياء المواتِ أن يعمد الشخص لأرض لايعلم تقدم ملك عليها لأحد فيحيها بالسقى والزرع أو الغرس أو البناء فتصير بذلك ملكه سواء كان فيما قرب من العمران أو بعد ، وسواء أذن له الإمام فى ذلك أم لم يأذن وهذا قول الجمهور ، وعن أبى حنيفة : لابد من إذن الإمام مطلقا ، وعن مالك فيما قرب ، وضابط القرب ما بأهل العمران إليه حاجة من رعى ونحوه ، واحتج الطحاوى للجمهور مع حديث الباب بالقياس على ماء البحر والنهر ، وما يصاد من طير وحيوان ، فإنهم اتفقوا على أن من أخذه أو صاده يملكه ، سواء قرب أم بعد ، وسواء أذن الإمام أم لم يأذن ، اه . وتعقب العينى على ما احتج به الطحاوى فقال : هذا قياس بالفارق فإن الإمام لايجوز له تمليك ماء نهر لأحد ، إلى آخر ماذكره العينى ، وفى الأوجز فى قوله ﷺ « من أحيي أرضا ميتة فهى له » قال مالك : معنى الحديث فى فيافى الأرض ومابعد من العمران فإن قرب ، فلا يجوز إحياؤه إلا بإذن الإمام ، وقال أشهب وكثير من أصحابنا : يحييها من شاء بغير إذنه وهو قول أحمد وداود والشافعى قائلا عطية رسول الله ﷺ لكل من أحيي مواتا ، واستحب أشهب إذنه لئلا يكون فيه ضرر على أحد ، وقال أبو حنيفة : لايحييها إلا بإذن السلطان ، قربت أو بعدت ، وصار الخلاف هل الحديث حكم أو فتوى؟ فمن قال بالأول قال لابد من الإذن ، ومن قال بالثانى قال لايحتاج إليه ، قاله الزرقانى ، وبسط الباجى فى أقوال علمائهم فى ذلك مع الدلائل ، وفى الهداية : من

قوله (إنك ببطحاء مباركة) ولعل[1] إيراد هذه الرواية بعد باب إحياء الموات تنبيه منه على أن الإحياء إنما يعتبر إذا كانت الأرض التي أحياها بحيث يستغنى عنها ولا يفتقر إليها في قضاء مآرب العامة ، كالنزول في ذلك الوادي فإنه دليل

أحياه بإذن الإمام ملكه ، وإن أحياه بغير إذنه لم يملكه عند أبي حنيفة رحمه الله ، وقالا يملكه لحديث الباب ، وله قوله عليه الصلاة والسلام « ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه » وما روياه يحتمل أنه إذن لقوم لا نصب لشرع ، وفي التعليق الممجد : استدل له بحديث « الأرض لله ورسوله ثم لكم من بعدي فمن أحيا شيئاً من موتان الأرض فله رقبتها » أخرجه أبو يوسف في كتاب الخراج فإنه أضافه إلى الله ورسوله وكل ما أضيف إلى الله ورسوله لا يجوز أن يختص به إلا بإذن الإمام ، وذكر الطحاوي أن رجلا بالبصرة قال لأبي موسى : أقطعني أرضاً لا تضر بأحد من المسلمين ولا أرض خراج ، فكتب أبو موسى إلى عمر : أقطعه له فإن رقاب الأرض لنا ، اهـ ما في الأوجز مختصراً . وقال العيني بعد ذكر حديث أبي موسى المذكور : أفلا ترى أن عمر رضي الله تعالى عنه لم يجعل له أخذها ولا جعل له ملكها إلا بالإقطاع ، ولولا ذلك لكان يقول له : وما حاجتك إلى إقطاعي إياك تحميها وتعمرها وتملكها ، فدل ذلك أن الإحياء عند عمر هو ما أذن الإمام فيه للذي يتولاه ويملكه إياه ، قال الطحاوي : وقد دل على ذلك أيضا ما حدثنا ابن مرزوق بسنده إلى محمد قال : قال عمر لنا رقاب الأرض ، فدل ذلك على أن رقاب الأرضين كلها إلى أئمة المسلمين وأنها لا تخرج من أيديهم إلا بإخراجهم إياها إلى من رأوا من حسن النظر منهم إلى عمارة بلادهم وصلاحها ، قال الطحاوي: وهذا قول أبي حنيفة وبه نأخذ ، اهـ ما في العيني ١٢ .

(١) قال الحافظ : باب بلا ترجمة ، وهو كالفصل من الباب الذي قبله ، وأورد فيه حديث ابن عمر رضي الله عنهما « إنك ببطحاء مباركة » وحديث عمر مرفوعا « أتاني آت من ربي » الحديث ، وتقدم الكلام على هذين الحديثين في الحج ، ولكن

الحاجة إليه ، فلا يمكن إحياء مثله لما فيه من الإضرار بالعامة ، وهم أصحاب استحقاق فيه ، وقد قال النبي ﷺ(*) في غير حق مسلم كما تقدم(**) ويمكن أن يكون إيراد الرواية ههنا إشارة منه إلى الاستدلال بنزوله ونزول المسلمين ثمة على جواز إحيائه لأنهما نوعان من التصرف فكما لا يجوز(***) لأحد أن يقوض خيام النازل فيه بسبق يده إليه ، فكذلك لا يجوز المداخلة فيه لأحد إذا أحياه آخر وصار أولى

أشكل تعلقهما بالترجمة ، فقال المهلب : حاول البخاري جعل موضع معرس النبي ﷺ موقوفا أو متملكا له لصلاته فيه ونزوله به ، وذلك لا يقوم على ساق ، لأنه قد ينزل في غير ملكه ويصلي فيه فلا يصير بذلك ملكه ، كما صلى في دار عتبان بن مالك وغيره ، وأجاب ابن بطال بأن البخاري أراد أن المعرس نسب إلى النبي ﷺ بنزوله فيه ولم يرد أنه يصير بذلك ملكه ، ونفى ابن المنير وغيره أن يكون البخاري أراد ما ادعاه المهلب ، وإنما أراد التنبيه على أن البطحاء التي وقع فيها التعريس والأمر بالصلاة فيها لا تدخل في الموات الذي يحيي ويملك ، إذ لم يقع فيها تحويط ونحوه من وجوه الإحياء ، أو أراد أنها تلحق بحكم الإحياء لما ثبت لها من خصوصية التصرف فيها ، فصارت كأنها أرصدت للمسلمين كمنى مثلا فليس لأحد أن يبني فيها ويتحجرها لتعلق حق المسلمين بها عموما ، قال الحافظ : وحاصله أن الوادي المذكور وإن كان من جنس الموات لكن مكان التعريس منه مستثنى لكونه من الحقوق العامة ، فلا يصح احتجاره لأحد ، ولو عمل فيه بشروط الإحياء ولا يختص ذلك بالبقعة التي نزل بها النبي ﷺ ، بل كل ما وجد من ذلك فهو في معناه ، اهـ . وقال العيني : وجه دخول هذا الحديث في هذا الباب من حيث أنه أشار به إلى أن ذا الحليفة لا يملك بالإحياء لما فيه من منع الناس النزول فيه ، وأن

(*) لا سيما في اتباعه صلى الله عليه وسلم ١٢ ز

(**) في الباب السابق ١٢ ز

(***) وهذا الذي تقدم في كلام الشراح ١٢ ز

بالتصرف فيه ، فكان ثبوت الحكم بالرواية قياسا بخلاف ماتقدم ، فلذا أفرد الرواية بالباب المستقل[1] .

الموات يجوز الانتفاع به وأنه غير مملوك لأحد ، وهذا المقدار كاف فى وجه المطابقة، وقد تكلم المهلب فيه بما لايجدى ، ورد عليه ابن بطال بما لاينفع ، وجاء آخر نصر المهلب فى ذلك والكل لايشفى العليل ولايروى الغليل ، اهـ . وتبع القسطلانى العينى واقتصر على توجيهه بدون النسبة إليه ، ولم يذكر قول المهلب وغيره ، وسبقهما الكرمانى إذ قال : قال صاحب التراجم مقصوده أن الموات يجوز الانتفاع به بالنزول وأنه غير مملوك لأحد قبل الإحياء أو أن ذا الحليفة لايملك بالإحياء لما فيه من منع الناس بالنزول فيه ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « ببطحاء مباركة » وهى معرس العامة ومناخهم مشترك فأشبه بأرض الموات ، اهـ . وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى : المناسبة أن أرض الموات إذا نزل بها أحد أهل سبيل فليس لأحد حق المنع ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه الأول ، وتقدم فى كلام الشراح أيضا بعض ذلك . وذلك لأنهم صرحوا فى شرائط الإحياء أن لا يكون فيه حق مسلم ، وقد ورد ذلك نصا من قوله ﷺ كما تقدم قريبا ، والبقعة المباركة التى أمر النبى ﷺ بالنزول فيها وأتاه آت من ربه بأمر النزول فيه ، لابد أن تكون من المواضع التى تعلق حق العامة بها ، كيف وهم يتحرون مواضع نزوله ﷺ كما تقدم فى باب المساجد التى على طرق المدينة الخ ؟ وقد تقدم فيه حديث موسى بن عقبة برواية فضيل بن سليمان عنه ، فالغرض من إيراد الحديث فى هذا الباب أن المعرس لما تعلق حق العامة بالنزول فيه لا يتملك بإحياء أحد ١٢ .

(١) أى بباب بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا فيه بغير ترجمة ، وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، اهـ . وقال العينى : قد ذكرنا غير مرة أن لفظة باب إذا ذكرت مجردة عن الترجمة يكون بمعنى الفصل من الباب السابق ، اهـ ١٢ .

قوله (اليهود والنصارى) وقد ورد[1] في أكثر الروايات والآيات ذكر اليهود ولم تذكر النصارى إلا قليلا لكثرة اليهود وقلة النصارى ، ولأن خبث

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جيد ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، والمعروف في كتب التفسير أن نزول قوله تعالى « هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر » الآية في بني النضير من اليهود ، وقال عز اسمه « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا » الآية ، وترجم البخاري على حديث الباب إذ قال رب الأرض أقرك ما أقرك الله ولم يذكر أجلا معلوما فهما على تراضيهما ، قال صاحب الفيض : وهذه أيضا من التراجم التي لاتسقط على محط ولاترجع إلى أصل ، فإن حقيقة المعاملة مع أهل خيبر لم تتنقح عنده بعد فقد يجعلها إجارة وأخرى مزارعة ، ولاتصحان إلا أن تكون ملكا للنبي ﷺ والمسلمين ، وأما إذا كانت ملكاً لأنفسهم فلا تصح لاهذه ولاتلك ، فلا تكون إلا خراجا مقاسمة ، ثم فرع عليها تفريعات لاتستقيم بحال أيضا فذكر إبهام الأجل وذا لايصح على تقدير كونها إجارة أو مزارعة باتفاق الفقهاء ، لأن الطبائع قد جبلت على المماكسة في هذا الباب ، فالإبهام فيها يفضي إلى المنازعة لامحالة ، أما الخراج مقاسمة فيصح مع جهالة العمل لكونه بين الإمام والرعية والأمن من إفضائه إلى المنازعة فللإمام أن يقر من شاء إلى ماشاء من غير مدفع ولا منازع ، اهـ . وقال العيني : قال القرطبي تمسك به بعض أهل الظاهر على جواز المساقاة إلى أجل مجهول ، وجمهور الفقهاء على أنها لاتجوز إلا إلى أجل معلوم ، وقالوا هذا الكلام كان جوابا لما طلبوا حين أراد إخراجهم منها ، فقالوا نعمل فيها ولكم النصف وتكفيكم مؤنة العمل ، فلما فهمت المصلحة أجابهم إلى الإبقاء ووقفه على مشيئته وبعد ذلك عاملهم على المساقاة ، وقد دل على ذلك قول عمر رضي الله عنه : عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر على شطر مايخرج منها فأقرو العقد بالذكر دون ذكر الصلح ، وزعم النووي أن المساقاة جازت للنبي ﷺ خاصة في أول

طويتهم كان باعثا لهم على الشقاق والنفاق ، والتلبس بأرذل الأخلاق ، فذكروا أكثر مما ذكر إخوانهم النصارى .

الإسلام يعنى بغير أجل معلوم ، وقال أبو ثور إذا أطلقا المساقاة اقتضى ذلك سنة واحدة ، قال ابن بطال وهو قول محمد بن الحسن وهذا غلط ليس هذا قوله ، وإنما هو قول محمد بن سلمة ، فإنه قال : تجوز المزارعة بلا بيان المدة فكذلك المساقاة ، لأنها كالمزارعة ، وقال صاحب الهداية : وشرط بيان المدة فى المساقاة لأنها كالمزارعة وكل واحد منهما كالإجارة فلا يجوز إلا ببيان المدة ، وبه قال أحمد والشافعى ، وقال أصحابنا فى الاستحسان : إذا لم يبين المدة يجوز ويقع العقد على أول ثمرة تخرج فى تلك السنة لأن لإدراكها وقتا معلوما ، وإن تأخر أو تقدم فذلك يسير ، وفى التوضيح : كل من أجاز المساقاة فإنه أجازها إلى أجل معلوم إلا ما ذكر ابن المنذر عن بعضهم جوازها بغير أجل ، وأئمة الفتوى على خلافه ، فإن قيل : لم ينص ابن عمر ولا غيره على معلومة ممن روى هذه القصة ، فمن أين لكم اشتراط الأجل ؟ فالجواب : أن الإجماع قد انعقد على منع الإجارة المجهولة ، وأما قوله ﷺ « أقركم ما أقره الله » لايوجب فساد عقده ويوجب فساد عقد غيره بعده لأنه كان ينزل إليه الوحى بتقرير الأحكام ونسخها فكان بقاء حكمه على تقرير الله تعالى له فإذا شرط ذلك فى عقده لم يوجب فساده وليس كذلك صورته من غيره لأن الأحكام قد ثبتت وتقررت ، اه مختصراً من العينى ، وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى ، قوله أقرك إلخ تنعقد إجارة العام الواحد ههنا ، ثم الثانى بالشروع برضا المالك ثم فثم ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله على تراضيهما ، ولا يعتبر التراضى فى وسط السنة لأن فيه ضراراً بالما(*) .... على تراضيهما أى على تراضيهما بعد مضى تلك السنة التى هما فيها ، اه ١٢ .

(*) مقطوع القارة ، والظاهر بالمالك ، ومعنى قوله على تراضيهما الخ ١٢ ز

(باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسى بعضهم بعضا)

أشار[١] بذلك إلى محمل الروايات المذكورة فى البـــاب دفعاً لما يتوهم من التعارض بين روايات الجواز والحرمة بأن النهى عن المزارعة بالأجر إنما هو تعليم للزهد وترغيب فى المواساة ، لا أن النهى تحريم .

قوله (أو أمسكوها) وظاهره وإن[٢] كان إلغاء للأرض وإضاعة للمال إلا أنها كانت متضمنة لمصالح : منها توفير المرعى على الدواب ، ومنها تكثير نماء الأرض وقوتها ، ومنها الحث على المواساة لأنهم لا يكادون يصبرون على تركها معطلة ، وقد فضلت من أن يزرعوها بأنفسهم لكثرة مايزرعونها ، ولايمكن إلا زراع بالأجرلورود النهى ، فلم يبق حينئذ إلا المواساة وإلا زراع من غير أجرلما فيه من منفعة الأخ المسلم ، وقد كانوا على غير مانشاهده من إخواننا ، فلا يظن بهم مانراه ههنا فلا استبعاد فيما ذكرنا .

---

(١) وهو كذلك ، فإن القائلين بجواز المزارعة حملوا روايات المنع على ذلك، ففى الأوجز بعد ذكر روايات المنع : قال القاضى ويشبه أن يقال فى هذا إن المعنى فى ذلك قصد الرفق بالناس لكثرة وجود الأرض ، كما نهى عن بيع الماء ، ووجه الشبه بينهما أنهما أصلا الخلقة ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « فإن لم يفعل فليمسك أرضه » وقد استشكل بأن فى إمساكها بغير زراعة تضييعاً لمنفعتها فيكون من إضاعة المال ، وقد ثبت النهى عنها ، وأجيب بحمل النهى عن إضاعة عين المال أو منفعة لاتخلف لأن الأرض إذاتركت بغير زرع لم تتعطل منفعتها ، فإنها قد تنبت من الكلأ أو الحطب والحشيش ماينفع فى الرعى وغيره ، وعلى تقدير أن لايحصل ذلك ، فقد يكون تأخير الزرع

قوله (فقال ابن عمر قد علمت الخ) لايخفى أن[1] الصورة التي ذكرها ابن عمر مما هى فاسدة وليست بجائزة، فالظاهر أن رافعاً لم يرد بالنهى عمومه حتى يشمل كل صورة من صور المزارعة، بل أراد مافيه شيء من المفاسد، ويمكن أن يكون رافع أورده بصورة العموم اتكالا على الفهم أو القرينة، ففهم منه ابن عمر عموم النهى، ولايبعد أن يكون رافع ذكر فى النهى بعض الصور المختصة بالنهى، إلا أن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما لم يفرق بين صورة وصورة، فظن أن النهى عام

عن الأرض إصلاحا لها، فتخلف فى السنة التى تليها ما لعلة فات فى سنة الترك، وهذا كله إن حمل النهى عن الكراء على عمومه، فأما لو حمل الكراء على ما كان معروفا لهم من الكراء بجزء مما يخرج منها، ولاسيما إذا كان غير معلوم، فلا يستلزم ذلك تعطيل الانتفاع بها فى الزراعة، بل يكريها بالذهب أو الفضة كما تقرر ذلك، اه. وما أفاده الشيخ قدس سره أوسع مما قاله الحافظ رحمه الله ١٢.

(١) قال القسطلانى تبعا للعينى: وحاصل حديث ابن عمر هذا أنه ينكر على رافع إطلاقه فى النهى عن كراء الأراضى، ويقول: الذى نهى عنه ﷺ هو الذى كانوا يدخلون فيه الشرط الفاسد وهو أنهم يشترطون ماعلى الأربعاء وطائفة من التبن وهو مجهول، وقد يسلم هذا ويصيب غيره آفة أو بالعكس، فتقع المزارعة ويبقى المزارع أو رب الأرض بلا شيء، ومطابقة الحديث للترجمة من حيث أن رافع بن خديج لما روى النهى عن كراء المزارع يلزم منه عادة أن أصحاب الأرض إنما يزرعون بأنفسهم أو يمنحون بها لمن يزرع من غير بدل فتحصل فيه المواساة، اه. ثم قال الحافظ: قوله وصدراً من إمارة معاوية، أى خلافته، وإنما لم يذكر ابن عمر خلافة على لأنه لم يبايعه لوقوع الاختلاف عليه كما هو مشهور فى صحيح الأخبار وكان رأى أنه لايبايع لمن لم يجتمع عليه الناس، ولهذا لم يبايع أيضاً لابن الزبير ولا لعبد الملك فى حال اختلافهما، وبايع ليزيد بن معاوية ثم لعبدالملك بن مروان بعد قتل ابن الزبير، ولعل فى تلك المدة أعنى مدة خلافة على رضى الله تعالى عنه لم يؤاجر أرضه فلم يذكرها لذلك. وزاد مسلم فى روايته حتى إذا كان فى آخر

أو يكون تركه جملة الصور احتياطا منه، لما فى بعض ألفاظ الروايات من العموم[١] وإن لم يكن العموم مراداً وأنت تعلم أن للإمام رضى الله عنه سابقا فى مذهبه وهو ابن عمر حيث ترك الكراء مطلقا بناء على الاحتياط لاختلاف الروايات ، فليس لأحد أن يعترض عليه رحمه الله تعالى فيكون اعتراضا على ابن عمر رضى الله عنهما .

قوله (وكان الذى نهى عن ذلك الخ) يعنى بذلك أن المنهى عنه مالزم فيه القمار[٢] الذى لو لم يرد فيه النص لكان أهل الفهم مدركين حرمته بفهمهم .

خلافة معاوية ، وكان آخر خلافة معاوية فى سنة ستين من الهجرة ، اه . وقال العينى : فإن قلت : لم لم يذكر على بن أبى طالب ؟ قلت لعله لم يزرع فى أيامه وهذا أحسن من قول بعضهم إنما لم يذكر علياً لأنه لم يبايعه لوقوع الاختلاف عليه ، وفى القلب من هذا حزازة ، اه . وقال أيضاً قوله صدراً من إمارة معاوية ، قال بعضهم أى خلافته ، وهذا التفسير ليس بشىء ، وإنما قال فى إمارته لأنه كان لايبايع لمن لم يجتمع عليه الناس، ومعاوية لم يجتمع عليه الناس ، ولهذا لم يبايع لابن الزبير ولا لعبد الملك فى حال اختلافهما ، اه ١٢ .

(١) وفى الأوجز : وعمدة من لم يجز كراءها بحال ماروى مالك بسنده عن رافع بن خديج أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء المزارع ، قالوا وهذا عام ، وهؤلاء لم يلتفتوا إلى ماروى مالك من تخصيص الراوى له حين سأله حنظلة عن كرائها بالذهب والورق ، فقال لابأس به ، وروى هذا عن رافع وابن عمر وأخذ بعمومه إلى آخر مابسط فى الأوجز من البحث الطويل فى المسألة ، ١٢ .

(٢) هذا أوجه مما فسره الشراح بالإشراف على الهلاك ، قال الكرمانى : وتبعه الحافظان والقسطلانى قوله المخاطرة هى الإشراف على الهلاك على ماتقدم حيث قال : فربما أصاب ذلك وتسلم الأرض وبالعكس ، اه . وأنت ترى أن هذا التعليل أقرب من تفسير الشيخ بالقمار لأنه دار بين الغنم والغرم ، وهكذا فسره فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : قوله بالمخاطرة أى بالمقامرة وهى

قوله (لاتجده إلا قرشيا أو أنصاريا) وإنما[1] قال ذلك لأنهم كانوا أهل الفلاحة بحسب علمه، ولم يعلم بأن هذه حرفة كثير ممن سواهم أيضا.

القار، ثم قال القسطلانى: وهذا موافق لما عليه الجمهور من حمل النهى على كراء الأرض على الوجه المفضى إلى الغرر والجهالة، لاعن كرائها مطلقا بالذهب والفضة، وقد سقطت هذه المقالة المذكورة عن الليث جميعها عند النسفى وابن شبويه فيما قاله الحافظ ابن حجر، فتكون مدرجة عندهما فى نفس الحديث، ولم يذكر النسائى ولا الإسماعيلى فى روايتهما لهذا الحديث من طريق الليث هـــذه الزيادة، قال التوربشتى: لم يظهر لى هل هذه الزيادة من الرواة أم من قول البخارى. وقال البيضاوى: الظاهر من السياق أنها من كلام رافع، وقال الحافظ ابن حجر: وقد تبين برواية أكثر الطرق فى البخارى أنها من كلام الليث، اهـ. قلت: أخذ القسطلانى هذا الكلام من الحافظ، وفى سياقه شىء من الخلاف فى مبدأ الكلام عن سياق الفتح، قال الحافظ: قوله وقال الليث الخ، كذا للأكثر عن الليث وهو موصول بالإسناد الأول إلى الليث، ووقع عند أبى ذر ههنا، قال أبو عبد الله يعنى المصنف من ههنا، قال الليث أراه وسقط هذا النقل عن الليث عند النسفى وابن شبويه، وكذا وقع فى مصابيح البغوى، فصار مدرجا عندهما فى نفس الحديث، والمعتمد فى ذلك على رواية الأكثر ولم يذكر النسفى ولا الإسماعيلى فى روايتهما لهـــذا الحديث من طريق الليث هذه الزيادة، إلى آخر ما تقدم فى كلام القسطلانى، وقال العينى: قوله أراه أى أظنه، والضمير المنصوب يرجع إلى شيخه ربيعة المذكور. والمعنى أنه لم يجزم برواية شيخه له، اهـ ١٢.

(١) وكان الباعث له على ذلك أن الأنصار كانوا أصحاب زرع، والمهاجرين اشتغلوا معهم على سبيل المزارعة، وبوب الإمام البخارى عليه بلا ترجمة، قال الحافظ: كذا للجميع بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله. ولم يذكر ابن بطال لفظ باب وكان مناسبته له من قول الرجل فإنهم أصحاب زرع، قال ابن المنير: وجهه أنه نبه به على أن أحاديث النهى عن كراء الأرض إنما هى على التنزيه لا على

قوله (وما كنا نتغذى إلخ) فيه إشارة[١] ما إلى وجه الالتذاذ وهو وجدانهم إياه على السغب والفاقة .

قوله (وكان يشغلهم عمل أموالهم) وفيه[٢] الترجمة حيث علم باشتغال الصحابة فيه فضله وبتقريره ﷺ إياهم عليه جوازه .

قوله (والله لولا آيتان[٣] إلخ) اعتذار عن حرصه رضى الله عنه على التحديث مع اعتراض الناس عليه فى بابه .

الإيجاب ، لأن العادة فيما يحرص عليه ابن آدم أنه يحب استمرار الانتفاع به . وبقاء حرص هذا الرجل على الزرع حتى فى الجنة دليل على أنه مات على ذلك ، ولو كان يعتقد تحريم كراء الأرض لفطم نفسه عن الحرص عليها حتى لا يثبت هذا القدر فى ذهنه هذا الثبوت ، اهـ . والأوجه عندى أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى نبه بهذا على فضل الغرس لكونه فى الجنة ولا تعلق للحديث بكراء الأرض ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع ما يمكن أن يتوهم من ظاهر اللفظ حرص الصحابة رضى الله تعالى عنهم أعاذهم الله عن ذلك ، فنبه الشيخ على أن الفرح كان للاحتياج ١٢ .

(٢) قال الحافظ : إن المراد بالعمل الشغل بالأراضى بالزراعة والغرس ، اهـ. وقال العينى : قوله والله الموعد ، الموعد إما مصدر ميمى أو اسم زمان أو اسم مكان، وعلى كل تقدير لا يصح أن يخبر به عن الله تعالى ، ولكن لابد من إضمار تقديره فى كونه مصدراً والله هو الواعد بإطلاق المصدر على الفاعل للمبالغة يعنى الواعد فى فعله بالخير والشر ، وتقديره فى كونه اسم زمان وعند الله الموعد يوم القيامة وفى كونه اسم مكان عند الله الموعد فى الحشر ، وحاصل المعنى على كل تقدير فالله تعالى يحاسبنى إن تعمدت كذبا ويحاسب من ظن بى ظن السوء ، اهـ ١٢ .

(٣) قال العينى : هاتان آيتان فى سورة البقرة « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم

كتاب المساقاة (١)

اللاعنون، إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم، وهذا وعيد شديد لمن كتم ماجاءت به الرسل إلى آخر مابسط فى تفسير الآية ١٢ .

(١) هكذا فى النسخ الهندية التى بأيدينا بلفظ كتاب المساقاة وهكذا فى نسخ الكرمانى والعينى والقسطلانى وليس هو فى نسخة الفتح وهو الأوجه عندى ، فنى نسخة الفتح بعد التسمية فى الشرب وقول الله عز وجل « وجعلنا من الماء » الآية ، قال الحافظ : كذا لأبى ذر، وزاد غيره فى أوله كتاب المساقاة والاوجه له فإن التراجم التى فيه غالبها يتعلق بأحياء الموات ، وبسط العينى فى اختلاف النسخ ثم قال : أما المساقاة فهى المعاملة بلغة أهل المدينة ومفهومها اللغوى هو الشرعى وهى : معاقدة دفع الأشجار والكروم إلى من يقوم بإصلاحها على أن يكون له سهم معلوم من ثمرها ، ولأهل المدينة لغات يختصون بها كما قالوا للمساقاة معاملة ، وللمزارعة مخابرة، وللإجارة بيع، وللمضاربة مقارضة، فإن قلت المفاعلة تكون بين اثنين وههنا ليس كذلك ، قلت : هذا ليس بلازم كما فى قوله تعالى « قاتله (*) الله » يعنى قتله الله، وسافر فلان بمعنى سفر، أو لأن العقد على السقى صدر من اثنين كما فى المزارعة أو من باب التغليب ، اه . وذكر فى الأوجز فيه عدة أبحاث: الأول فى لغتها وتقدم شيء من ذلك، والثانى فى تعريفها عند الفقهاء ، وفيه عن الدر المختار هى شرعا معاقدة دفع الشجر إلى من يصلحه بجزء معلوم من ثمره ، قال ابن عابدين : قوله دفع الشجر أى كل نبات بالفعل أو بالقوة يبقى فى الأرض سنة أو أكثر ، والثالث : فى حكمها لجمهور العلماء من السلف والخلف على إباحته حتى حكى غير واحد من نقلة المذاهب :الإجماع على ذلك ولاشك أن الإجماع متعقب كما بسط فى الأوجز، وفى المغنى قال أبوحنيفة وزفر: لاتجوز المساقاة ، قال ابن رشد : أما جوازها فعليه جمهور العلماء مالك والشافعى وأحمد وداود وأبو يوسف ومحمد صاحبا أبى حنيفة،

(*) كذا فى الأصل ، وفى التنزيل قاتلهم الله ١٢ ز

قوله (وجعلنا من الماء كل شيء) يعنى بذلك[1] والله أعلم أن كل شيء فهو

وقال أبو حنيفة : لاتجوز المساقاة أصلا وعمــــدة الجمهور فى جوازها حديث ابن عمر فى معاملة أهل خيبر، وأما أبو حنيفة ومن قال بقوله فعمدتهم مخالفة هذا الأثر للإصول مع أنه حكم مع اليهود واليهود يحتمل أنه أقرهم على أنهم عبيد ويحتمل أن يكون أقرهم على أنهم أهل ذمة ، إلى آخر مابسط فى الأوجز من البحث فى ذلك ، الرابع: مافى الدسوقى أن المساقاة مستثناة للضرورة من أمور خمسة ممنوعة . الأول: بيع الثمرة قبل بدو صلاحها . الثانى : بيع الطعام بالطعام نسيئة إذا كان العامل يغرم طعام الدواب والأجراء لأنه يأخذ عن ذلك الطعام طعاما بعد مدة . الثالث : الغرر للجهل بما يخرج . الرابع : الدين بالدين لأن المنافع والثمار كلاهما غير مقبوض الآن. الخامس : المخابرة وهى كراء الأرض بما يخرج منها ،اه . قلت السادس : المزابنة كما قاله ابن رشد وهو غير الوجه الثانى ، والسابع هو من باب قفيز الطحان ، البحث الخامس : أن القائلين بجوازها اختلفوا فى محل الجواز فقال داود : لاتكون إلا فى النخل ، فقط وقال الشافعى : فى النخل والكرم فقط ، وقال مالك: تجوز فى كل أصل ثابت كالرمان والزيتون وما أشبه ذلك من غير ضرورة وتكون فى الأصول غير الثابتة كالمقاثى والبطيخ مع عجز صاحبها عنها ، وكذلك الزرع، ولاتجوز فى شيء من البقول عند الجميع إلا ابن دينار إلى آخر مابسط فى الأوجز ، ثم قال الحافظ : الشرب بكسر المعجمة والمراد به الحكم فى قسمة الماء قاله عياض ، وضبطه الأصيلى بالضم، والأول أولى ، قال ابن المنير : من ضبطه بالضم أراد به المصدر وقال غيره المصدر مثلث والشرب فى الأصل بالكسر النصيب والحظ من الماء تقول كم شرب أرضكم وفى المثل آخره شربا أقله شرباً ، اه مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال معنى قوله « وجعلنا من الماء كل شيء حى » أراد الحيوان الذى يعيش بالماء، وقيل: أراد بالماء النطفة، ومن قرأ «وجعلنا من الماء كل شيء حياً » دخل فيه الجماد أيضا لأن حياتها هو خضرتها وهى لاتكون

من الماء[1] لكونه أصل الأشياء بأمرها فإن خلق السماوات والعناصر الثلاثة إنما هو من الماء وتخصيص الشيء بالحى فى الآية على هذا التقدير مبنى على أنهم المقصودون بالذكر ههنا وإن لم يكن الحكم يختص بهم .

قوله (فقال : ياغلام أتأذن لى الخ) فيه دلالة على[2] الترجمة حيث صار المحرز بإحرازه الماء كيفما كان هبة أو شراء أو تحصيلا من البير بنفسه مستنداً بالتصرف فيه وأولى من غيره وكما جازت الهبة والصدقة فيه مشتركا يجوز منقسما .

إلا بالماء ، وهذا المعنى أيضاً يخرج من القراءة المشهورة ويخرج من تفسير قتادة حيث قال: كل شيء حى فمن الماء خلق، أخرجه الطبرى، وروى ابن أبى حاتم عن أبى العالية أن المراد بالماء النطفة ، وروى أحمد عن أبى هريرة قلت: يارسول الله أخبرنى عن كل شيء قال : كل شيء خلق من الماء ، إسناده صحيح ، اه . وحكى العينى عن ابن بطال أنه قال : يدخل فيه الحيوان والجماد لأن الزرع والشجر لها موت إذا جفت ويبست وحياتها خضرتها ونضرتها ، اه . قلت : وماأفاده الشيخ قدس سره موافق لحديث أبى هريرة المذكور ١٢ .

(١) كما هو نص حديث أبى هريرة المذكور ، وفى الفيض عن ابن عباس أن الله تعالى خلق الماء أولا ثم خلق السماوات والأرض بتلطيفه وتكثيفه فظهر معنى كل شيء بلا تأويل ، اه . وفى الأوجز فى بناء الكعبة قيل: هو أول بيت ظهر على وجه الماء عند خلق السماوات والأرض خلقه قبل الأرض بألفى عام ، وكان زبدة بيضاء على وجه المـــاء فدحيت الأرض من تحته ، وهذا قول ابن عمر ومجاهد وقتادة ، اه . وقال الحافظ فى الفتح : قد روى أحمد والترمذى وصححه من حديث أبى رزين العقيلى مرفوعا إن الماء خلق قبل العرش ، وروى السدى فى تفسيره بأسانيد متعددة إن الله لم يخلق شيئا مما خلق قبل الماء ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أراد المصنف بالترجمة الرد على من قال : إن الماء لايملك :

(باب من حفر إلخ)

إنما أورده[1] ههنا لما أنه لما لم يضمن الساقط فى البير لكونها فى ملكه يكون

وذكر فى الباب حديثى سهل وأنس فى شرب النبى ﷺ وتقديمه الأيمن فالأيمن ، ومناسبتهما لما ترجم له من جهة مشروعية قسمة الماء لأن اختصاص الذى على اليمين بالبداءة به دال على ذلك ، وقال ابن المنير : مراده أن الماء يملك ولهذا استأذن النبى ﷺ بعض الشركاء فيه ورتب قسمته يمنة ويسرة ولو كان باقيا على إباحته لم يدخله ملك ، لكن حديث سهل ليس فيه بيان أن القدح كان فيه ماء ، بل جاء مفسراً فى كتاب الأشربة بأنه كان لبنا ، والجواب أنه أورده ليبين أن الأمر جرى فى قسمة الماء الذى شيب به اللبن كما جاء فى حديث أنس : « مجرى اللبن الخالص » الذى فى حديث سهل ، فدل على أنه لا فرق فيه بين اللبن والماء فيحصل به الرد على من قال : إن الماء لا يملك ، اهـ . وقال العينى : فى حديث سهل وجه دخوله فى هذا الباب من حيث مشروعية قسمة الماء وأنه يملك إذ لو كان لا يمكن لما جاءت فيه القسمة ، فإن قلت ليس فى الحديث أن القدح كان فيه ماء : قلت جاء مفسراً فى كتاب الأشربة بأنه كان شراباً والشراب هو الماء واللبن المشوب بالماء ، اهـ . ثم قال الحافظ : قوله « فى حديث سهل عن يمينه غلام » هو الفضل بن عباس حكاه ابن بطال ، وقيل أخوه عبدالله حكاه ابن التين وهو الصواب . وقوله فى حديث أنس « وعن يمينه أعرابى » قيل إن الأعرابى خالد بن الوليد حكاه ابن التين ، وتعقب بأن مثله لا يقال له أعرابى وكان الحامل له على ذلك أنه رآى فى حديث ابن عباس الذى أخرجه الترمذى قال : « دخلت أنا وخالد بن الوليد على ميمونة » الحديث . فظن أن القصة واحدة ، وليس كذلك فإن هذه القصة فى بيت ميمونة وقصة أنس فى دار أنس فافترقا ، اهـ ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ذكر هذا الباب فى هذا الكتاب وإلا

له فضل اختصاص بالماء أيضا لكونه قد حصل بسعيه وفى ملكه فلا يفضل عليه غيره إذا لم يفضل الماء عن حاجته وله المنع عن أن يدخل أحد فى ملكه ، نعم يجب له بذل الماعون إذا اضطر إليه أحد .

(باب سكر الأنهار)

أراد[1] بذلك إثبات جواز السد لما أن ظاهره الكراهة لما فيه من اشتراك العامة ولكونه من محض فضله تعالى على عباده فلا ينبغى حبسه على أحد دون أحد

فالظاهر محل هذا الباب كتاب الديات، وسيأتى فيه «باب المعدن جبار والبئر جبار» ثم قال الحافظ : قوله «باب من حفر » الخ ذكر فيه حديث أبى هريرة البئر جبار بضم الجيم وتخفيف الموحدة أى هدر . قال ابن المنير : الحديث مطلق والترجمة مقيدة بالملك وهى . إحدى صور المطلق وأقعدها سقوط الضمان لأنه إذا لم يضمن إذا حفر فى غير ملكه فالذى يحفر فى ملكه أحرى بعدم الضمان ، وإلى التفرقة بين الحفر فى ملكه وغيره ذهب الجمهور : وخالف الكوفيون ، اه . قلت ما حكى الحافظ : من اختلاف الجمهور والكوفيين فيه تفاصيل كثيرة بسطت فى الأوجز وفيه عن الهداية من حفر بئراً فى طريق المسلمين أووضع حجراً فتلف بذلك إنسان فديته على عاقلته وإن تلفت بهيمة فضمانها فى ماله لأنه متعد فيه فيضمن مايتولد منه ، غير أن العاقلة تتحمل النفس دون المال إلى آخر مابسط فيه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : السكر بفتح المهملة وسكون الكاف السد والغلق مصدر سكرت النهر إذا سـددته ، وقال ابن دريد أصله من سكرت الريح إذا سكن هبوبها ، اه . وقال العينى : فيما يستفاد من الحديث إن مياه الأودية التى لم تستنبط بعمل فيها مباح ومن سبق إليه فهو أحق به ، وفيه إن أهل الشرب الأعلى يقدم على من هو أسفل منه ويحبس الأول الماء حتى

ولا يذهب عليك أن الكلام ههنا وفى بابين بعده إنما هو فى الأنهار التى ليست مملوكة لأحد ولاهى جارية بحفرهم بل هى من الله تعالى .

يبلغ إلى جدر حائطه ثم يرسل الماء إلى من هو أسفل منه فيسق كذلك ويحبس الماء كذلك ثم يرسله إلى من هو أسفل منه وهكذا ، اه . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز وفيه عن المغنى لايخلو الماء من حالين ، إما أن يكون جاريا أو واقفا فإن كان جاريا فهو ضربان ، أحدهما أن يكون فى نهر غير مملوك وهو قسمان ، أحدهما : أن يكون نهراً عظيما كالنيل والفرات وما أشبههما من الأنهار العظيمة فهذا لاتزاحم فيه ولكل أحد أن يسق منها ماشاء متى شاء كيف شاء ، الثانى : أن يكون نهراً صغيراً يزدحم الناس فيه ويتشاحون فى مائه أو سيل يتشاح فيه أهل الأرض الشاربة منه فإنه يبدأ بمن فى أول النهر فيسق ويحبس الماء حتى يبلغ إلى الكعب ثم يرسل إلى الذى يليه فيصنع كذلك وعلى هذا إلى أن تنتهى الأراضى كلها ، فإن لم يفضل عن الأول شىء أو عن الثانى أو عمن يليهم فلا شىء للباقين ، لأنه ليس لهم إلا مافضل فهم كالعصبة فى الميراث . وهذا قول فقهاء المدينة ومالك والشافعى ولانعلم فيه مخالفا ، والأصل فيه حديث قصة الزبير إلى آخر مابسطه فى المغنى من أنواع المياه ، اه . ثم اختلفوا فى اسم هذا الرجل اختلافا كثيراً بسطه الحافظان ابن حجر والعينى ولخصه القسطلانى إذ قال قوله : « رجل من الأنصار » زاد البخارى فى الصلح قد شهد بدراً واسمه قيل حميد فيما أخرجه أبو موسى المدينى فى الذيل من طريق الليث عن الزهرى قال: ولم أر تسميته إلا فى هذا الطريق، وهذا مردود بما فى بعض طرقه أنه شهد بدراً وليس فى البدريين أحد اسمه حميد ، وقيل هو ثابت بن قيس بن شماس حكاه ابن بشكوال فى المبهمات له واستبعد ، وقيل هو حاتم بن بلتعة ، وقيل ثعلبه بن حاطب : قاله ابن باطيش، قال النووى فى تهذيب الأسماء فى حاطب لايصح لأنه ليس أنصاريا ، وأجيب بحمل الأنصار على المعنى اللغوى يعنى ممن كان ينصر النبى ﷺ ،ويرده مافى رواية عند الطبرى فى هذا الحديث

قوله : (فأمره بالمعروف) أى[1] بما فيه مصلحة لصاحبه وإن كانت المسألة بخـــلافها .

أنه من بنى أمية بن زيد وهم بطن من الأوس ، وأجيب باحتمال أن مسكنه فيهم لا أنه منهم ، وقد روى ابن أبى حاتم بسنده عن سعيد بن المسيب فى قوله تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون » الآية ، أنها نزلت فى الزبير بن العوام وحاطب بن أبى بلتعة اختصما فى ماء فقضى النبى ﷺ أن يسقى الأعلى ثم الأسفل ، قال ابن كثير وهو مرسل لكن فيه فائدة تسمية الأنصارى ، اه . قال الحافظ : وتعقب بأن حاطبا وإن كان بدريا لكنه من المهاجرين ، لكن مستند ذلك ما أخرجه ابن أبى حاتم عن سعيد ابن المسيب كما تقدم وإسناده قوى مع إرساله فإن كان ابن المسيب سمعه من الزبير فيكون موصولا وعلى هذا يؤول قوله من الأنصار على إرادة المعنى الأعم كما وقع ذلك فى حق غير واحد كعبد الله بن حذافة ، وأما قول الكرمانى بأن حاطبا كان حليفا للأنصار ففيه نظر ، وأما قوله من بنى أمية ابن زيد فلعله كان مسكنه هناك كعمر ، وأما قول الداودى وغيره إن خصم الزبير كان منافقا فقد وجهه القرطبى بأن قول من قال إنه كان من الأنصار يعنى نسبا لا دينا ، قال : وهذا هو الظاهر من حاله ، ويحتمل أنه لم يكن منافقا ولكن أصدر منه ذلك بادرة النفس كما وقع لغيره ممن صحت توبته ، وقوى هذا شارح المصابيح التوربشتى ووهى ماعداه وقال لم تجر عادة السلف بوصف المنافقين بصفة النصرة التى هى المدح ولو شاركهم فى النسب ، قال : بل هى زلة من الشيطان تمكن به منها عند الغضب وليس ذلك بمستنكر من غير المعصوم فى تلك الحالة ، وقال الداودى بعد جزمه بأنه كان منافقا وقيل كان بدريا فإن صح فقد وقع ذلك منه قبل شهودها لانتفاء النفاق عمن شهدها ، وقال ابن التين : إن كان بدريا فمعنى قوله لا يؤمنون لا يستكملون الإيمان ، اه مختصراً . وسيأتى شىء من ذلك قريباً ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال الخطابى معناه أمره بالعادة المعروفة التى جرت بينهم .

. . . .

فى مقدار الشرب ، اه . ويحتمل أن يكون المراد أمره بالقصد والأمر الوسط مراعاة للجوار ، ويدل عليه رواية شعيب فى الصلح فاستوعى للزبير حينئذ حقه ، وكان قبل ذلك أشار على الزبير برأى فيه سعة له وللأنصارى الحديث ، ومثلها لمعمر فى التفسير وهو ظاهر فى أنه أمره أولا أن يسامح ببعض حقه على سبيل الصلح ، وبهذا ترجم البخارى فى الصلح بباب إذا أشار الإمام بالصلح فأبى حكم عليه بالحكم البين أى إذا أشارَ الإمام بالمصالحة الخ ، فلما لم يرض الأنصارى بذلك استقضى الحكم وحكم به ، وحكى الخطابى أن فيه دليلا على جواز فسخ الحاكم حكمه قال : لأنه كان له فى الأصل أن يحكم بأى الأمرين شاء فقدم الأسهل إيثاراً لحسن الجوار فلما جهل الخصم موضع حقه رجع عن حكمه الأول وحكم بالثانى ليكون ذلك أبلغ فى زجره ، وتعقب بأنه لم يثبت الحكم أولا كما تقدم بيانه، وقيل بل الحكم كان ما أمره به أولا فلما لم يقبل الخصم ذلك عاقبه بما حكم به عليه ثانيا على ما بدر منه وكان ذلك لما كانت العقوبة بالأموال، وقد وافق ابن الصباغ من الشافعية على هذا الأخير وفيه نظر ، وسياق طرق الحديث يأبى ذلك كما ترى لاسيما قوله واستوعى للزبير حقه فى صريح الحكم وهى رواية شعيب فى الصلح ومعمر فى التفسير فمجموع الطرق دال على أنه أمر الزبير أولا أن يترك بعض حقه ، وثانيا أن يستوفى جميع حقه ، اه . ثم قال القسطلانى قوله : إن كان ابن عمتك صفية بنت عبد المطلب حكمت له بالتقديم على وهمزة إن كان مفتوحة ممدودة فى الفرع وأصله مصحح عليها إستفهام إنكارى، وحكاه فى الفتح عن القرطبى وقال إنه لم يقع لنا فى الرواية وكذا رأيته بالمد فى الأصل المقروء على الميدومى وغيره ، وفى بعض الأصول وعليه شرح فى الفتح والعمدة والمصابيح والمشكاة إن كان بفتح الهمزة وهى للتعليل مقدرة باللام أى حكمت له بالتقديم لأجل أنه ابن عمتك ، قال الكرمانى: وفى بعضها ان كان بكسر الهمزة قال فى الفتح على أنها شرطية والجواب محذوف قال : ولا

قوله : (أوقال لو لم تغرف) بياض[1] فى الأصل .

أعرف هذه الرواية ، نعم وقع فى رواية عبد الرحمن بن إسحق عند الطبرى فقال : « اعدل يارسول الله وإن كان ابن عمتك » ولهذا القول نسب بعضهم الرجل إلى النفاق وآخرون إلى اليهودية لكن قال التوربشتى فى شرح المصابيح وكلا القولين زائغ عن الحق إذ قد صح أنه كان أنصاريا والأولى أن يقال أزله الشيطان فيه بتمكنه عند الغضب وغير مستنكر من الصفات البشرية الابتلاء بمثل ذلك إلا من المعصوم ، وقال النووى: قالوا : ولوصدر مثل هذا الكلام من إنسان كان كافراً تجرى على قائله أحكام المرتدين من القتل وإنما تركه النبى ﷺ لأنه كان فى أول الإسلام يتألف الناس ويدفع بالتى هى أحسن ويصبر على أذى المنافقين ويقول لايتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه . اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر، وقال القسطلانى : قوله لم تغرف من الماء إلى القربة شك من الراوى ، وقال العينى تبعا للكرمانى قوله : « لو تركت زمزم » بأن لاتغرف منها إلى القربة ولاتشح بها لكانت عينا معينا بفتح الميم أى جاريا ، اه . ثم ترجم البخارى على حديث الباب « باب من رآى أن صاحب الحوض أو القربة أحق بمائه » قال الحافظ : ذكر فيه أربعة أحاديث : أحدها حديث سهل ومناسبته للترجمة ظاهرة إلحاقا للحوض والقربة بالقدح فكان صاحب القدح أحق بالتصرف فيه شربا وسقيا ، وقد خفى هذا على المهلب فقال : ليس فى الحديث إلا أن الأيمن أحق من غيره بالقدح ، وأجاب ابن المنير : بأن مراد البخارى أنه إذا استحق الأيمن مافى القدح بمجرد جلوسه واختص به فكيف لايختص به صاحب اليد والمتسبب فى تحصيله ، ثانيها : حديث أبى هريرة فى ذكر حوض النبى ﷺ ومناسبته من ذكره ﷺ « أن صاحب الحوض يطرد إبل غيره عن حوضه » ولم ينكر ذلك فيدل على الجواز ، وقد خفى على المهلب أيضا فقال إن المناسبة من جهة إضافة الحوض إلى

(باب لاحمى(1) إلا لله ولرسوله)

النبى ﷺ وكان أحق به ، وتعقبه ابن المنير : بأن أحكام التكاليف لاتنزل على وقائع الآخرة وإنما استدل بقوله كما تذاد الغريبة فما جاز لصاحب الحوض طرد إبل غيره عن حوضه إلا وهو أحق بحوضه ، ثالثها : حديث ابن عباس فى قصة زمزم ومناسبته من جهة قولها ولا حق لكم فى الماء وقرر النبى ﷺ على ذلك ، قال الخطابى فيه أن من أنبط ماء فى فلاة من الأرض ملكه ولايشاركه فيه غيره إلا برضاه ، إلا أنه لايمنع فضله إذا استغنى عنه وإنما شرطت هاجر عليهم أن لايتملكوه ، ورابعها : حديث أبى هريرة ومناسبته من جهة أن المعاقبة وقعت على منعه الفضل فدل على أنه أحق بالأصل ، ويؤخذ أيضا من قوله مالم تعمل يداك فإن مفهومه أنه لو عالجه لكان أحق به من غيره ، وحكى ابن التين عن أبى عبد الملك أنه قال: يخفى معناه ولعله يريد أن البئر ليست من حفره وإنما هو فى منعه غاصب ظالم وهذا لايرد فيما حازه وعمله ، قال : ويحتمل أن يكون هو حفرها ومنعها من صاحب الشفة أى العشطان ويكون معنى مالم تعمل يداك أى لم تنبع الماء ولا أخرجته قال وهذا أى الأخير ليس من الباب فى شىء ، اهـ ١٢ .

(1) قال الحافظ : ترجم بلفظ الحديث من غير مزيد ، والمراد بالحمى : منع الرعى فى أرض مخصوصة من المباحات فيجعلها الإمام مخصوصة لرعى بهائم الصدقة مثلا، وأصل الحمى عند العرب أن الرئيس منهم كان إذا نزل منزلا مخصبا استعوى كلبا على مكان عال فإلى حيث انتهى صوته حماه من كل جانب فلايرعى فيه غيره ، ويرعى هو مع غيره فيما سواه ، والحمى : هو المكان المحمى وهو خلاف المباح ومعناه : أن يمنع من الأحياء من ذلك الموات ليتوفر فيه الكلأ فترعاه مواش مخصوصة . اهـ . وقال العينى : إن لفظ حمى اسم غير مصدر وهو على وزن فعل بكسر الفاء بمعنى مفعول أى محمى محظور هذا معناه اللغوى ، ومعناه الإصطلاحى

يعنى بذلك(١) أن الكلأ حق العامة فلا يجوز حبسه إلا للعامة فكان الحمى

مايحمى الإمام من الموات لمواش بعينها ويمنع سائر الناس من الرعى فيها وأضاف الحمى إلى الله ورسوله ، أى إلا مايحمى للخيل التى ترصد للجهاد والإبل التى يحمل عليها فى سبيل الله كإبل الزكاة وغيرها كما حمى عمر رضى الله عنه البقيع لنعم الصدقة والخيل المعدة فى سبيل الله ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال الشافعى : يحتمل معنى الحديث شيئين : أحدهما ليس لأحد أن يحمى للمسلمين إلا ما حماه النبى ﷺ ، والآخر : معناه إلا على مثل ماحماه عليه النبى ﷺ ، فعلى الأول ليس لأحد من الولاة بعده أن يحمى ، وعلى الثانى يختص الحمى بمن قام مقام رسول الله ﷺ وهو الخليفة خاصة ، وأخذ أصحاب الشافعى من هذا أن له فى المسألة قولين والراجح عندهم الثانى والأول أقرب إلى ظاهر اللفظ ، لكن رجحوا الأول(*) بما سيأتى أن عمر رضى الله عنه حمى بعد النبى ﷺ والأرجح عند الشافعية أن الحمى يختص بالخليفة ، ومنهم من ألحق به ولاة الأقاليم ، اهـ . وقال العينى : قوله « لاحمى الخ » أى لاحمى لأحد يخص نفسه يرعى فيه ماشيته دون سائر الناس وإنما هو لله ولرسوله ولمن ورد ذلك عنه من الخلفاء بعده إذا احتاج ذلك لمصلحة المسلمين ، كما فعل الصديق والفاروق وعثمان لما احتاجوا إلى ذلك ، وعاب رجل من العرب عمر رضى الله عنه فقال : بلاد الله حميت لمال الله ، وأنكر أيضا على عثمان أنه زاد فى الحمى ، وليس لأحد أن ينكر ذلك لأنه ﷺ قد تقدم إليه ولخلفائه الاقتداء به ، وإنما يحمى الإمام ماليس بملك لأحد مثل بطون الأودية والجبال والموات وإن كان المسلمون ينتفعون بتلك المواضع فمنافعهم فى حماية الإمام أكثر ، اهـ ١٢ .

(*) كذا فى الأصل ، والصواب بدله الثانى ١٢ ز

جائزاً لبيت المال لاالغيره ، وما ورد من(١) الحمى لبيت المال فى بعض الروايات فالمراد به الشجر الواقع فى تلك الأرض ، أو الأرض نفسها ليتصرف فيها . وفى أشجارها ، وأما الكلأ فلا فإذا حمى الإمام أو نائبه لبيت المال كان للفقير(٢) رعى دوابه فيه لكونه ممن يستحق بيت المال ، وأما الغنى فلا إلا إذا اضطر .

---

(١) كما تدل عليه روايات الإقطاع ، وقد أخرج أبو داود عن أبيض بن حمال أنه سأل رسول الله ﷺ عما يحمى من الأراك قال : « مالم تنله أخفاف الإبل » وفى أخرى له قال رسول الله ﷺ : « لاحمى فى الأراك » فقال : أراكة فى حظارى فقال النبى ﷺ لاحمى فى الأراك . قال الشيخ قدس سره فى البذل قوله لاحمى فى الأراك لأنها مرعى دواب الناس ، وقوله : أراكة فى حظارى بفتح الحاء وتكسر أراد الأرض التى فيها الزرع المحاط عليها كالحظيرة ، وكانت تلك الأراك قائمة فى أرض أحياها يوم أحياها فلم يملكها وملك الأرض فأما الأراك إذا نبت فى ملك رجل فإنه يحميه ويمنع غيره ، اهـ ١٢ .

(٢) كما يدل عليه ما أخرجه البخارى فى صحيحه أن عمر رضى الله تعالى عنه استعمل هنيا على الحمى فقال له « اضمم جناحك على المسلمين وأدخل رب الصريمة ورب الغنيمة وإياى ونعم ابن عوف ونعم ابن عفان » الحديث قال الحافظ : خصهما بالذكر على طريق المثال لكثرة نعمهما لأنهما كانا من مياسير الصحابة رضى الله عنهما ولم يرد بذلك منعهما البتة ، ثم قال : وإنما حمى عمر بعض الموات مما فيه نبات من غير معالجة أحد وخص إبل الصدقة وخيول المجاهدين وأذن لمن كان مقلا أن ترع فيه مواشيه رفقاً به ، اهـ . وبسط الكلام على هذا الحديث أى حديث استعمال عمر هنيا فى آخر الجزء السادس من الأوجز ، وفيه عن الباجى هذا الحمى قيل هو النقيع وقد روى أن النبى ﷺ حمى النقيع لخيله لما فى ذلك من المنفعة للمسلمين ، فوسع عمر بن الخطاب هنيا فيما استعمله فيه ، اهـ ١٢ .

قوله : (ثم لم ينس حق الله فى رقابها ولا فى ظهورها) استدل بعضهم بذلك على وجوب الزكاة فى الخيل كما بسطه فى الحاشية[1] ولا يتم لأن الواجب ليس فى ظهورها شيء ، ولو حمل على الاستحباب كانت الرقبة كالظهر فى استحباب التفضل بكل منهما وأيضاً فإن الوجوب من غير الزكاة ممكن فى الظهور والرقاب معاً لأن المضطر كما يضطر لإعيائه وكلاله إلى ظهر فتجب إعانته ، فكذلك قد يضطر إلى رقبة الفرس أيضاً كمن بعد منزله بحيث يتعسر عليه رد الفرس على مالكه أو كمن اضطر إلى الأكل وليس شيء سوى الخيل موجوداً عند المالك حتى يواسيه به إلى غير ذلك .

---

(١) ونص الحاشية فيه حجة لأبى حنيفة على وجوب الزكاة فى الخيل السائمة ويرد تأويله بالعارية عطف قوله ولا ظهورها وأيضاً لا يجوز حمله على زكاة التجارة لأنه ﷺ سئل عن الحمر بعد الخيل فقال لم ينزل على فيها شيء ، فلو كان المراد فى الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها فى الحمير كذا فى فتح القدير ، اه ما فى الحاشية . وفى الأوجز قوله : فى رقابها ولا فى ظهورها قال النووى : استدل به أبو حنيفة على وجوب الزكاة فى الخيل ، وقال مالك والشافعى وجماهير العلماء : لا زكاة فيها بحال ، وتأولوا الحديث على أن المراد يجاهد بها وقد يجب الجهاد بها إذا تعين ، وقيل يحتمل أن المراد بالحق فى رقابها القيام بعلفها وسائر مؤنها ، والمراد بظهورها إطراق فحلها إذا طلبت عارية ، وهذا على الندب ، وقيل : المراد حق الله مما يكسب من مال العدو على ظهورها وهو الخمس ، قال الحافظ : إنما خص رقابها بالذكر لأنها تستعار كثيراً فى الحقوق اللازمة ، ومنه قوله تعالى « فتحرير رقبة » ، وهذا جواب من لم يوجب الزكاة فى الخيل ، وقيل المراد بالحق إطراق فحلها والحمل عليها فى سبيل الله وهو قول الحسن والشعبى ومجاهد ، وقيل المراد بالحق الزكاة وهو قول حماد وأبى حنيفة ، قال صاحب المحلى (*) حق الله فى رقابها وهو الزكاة ، ولا فى ظهورها وهو حمل منقطع الغزاة والحاج كذا فسره علماؤنا المستدلون به على مذهبهم فى إيجاب الزكاة ، قال القارى ، فإن قيل : كيف يستدل بهذا الحديث على الوجوب ، قلت بعطف الرقاب على

(*) ثم لم ينسى .

قوله : (ترد الماء) فيه الترجمة(١) .

الظهور لأن المراد بالرقاب الذوات ، إذ ليس فى الرقاب منفعة للغير كما فى الظهور وبمفهوم الجواب الآتى فى الحمر من قوله ﷺ : «ما أنزل على فى الحمر شىء» وأجاب القاضى عنه بأن معنى قوله : ثم لم ينس حق الله فى رقابها . أداء زكاة تجارتها ، وقال الزيلعى على الكنز : لايجوز حمله على زكاة التجارة لقوله ﷺ فى الحمير « لم ينزل على فيه شىء » فلو كان المراد زكاة التجارة لما صح نفيه عن الحمير . اهـ مختصراً عن الأوجز .قلت: وبسط الكلام على الزكاة فى الخيل فى الأوجز وتقدم شىء من ذلك فى كتاب الزكاة فى « باب ليس على المسلم فى فرسه صدقة » ١٢ .

(١) وهو كذلك فإن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم عليه « باب شرب الناس وسقى الدواب من الأنهار» قال الحافظ : أراد بهذه الترجمة أن الأنهار الكائنة فى الطريق لايختص بالشرب منها أحد دون أحد ، وأورد فيه حديثين ، أحدهما عن أبى هريرة فى ذكر الخيل ، والمقصود منه قوله : ولو أنها مرت بنهر إلخ . فإنه يشعر بأن من شأن البهائم طلب الماء ولو لم يرد ذلك صاحبها فإذا أجر على ذلك من غير قصد فيؤجر بقصده من باب الأولى فثبت المقصود من الإباحة المطلقة . ثانيهما : حديث زيد بن ثابت فى اللقطة ، والمقصود منه قوله : معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر ، اهـ . وقال العينى فى الترجمة أى هذا « باب فى بيان شرب الناس وسقى الدواب من الأنهار » مقصوده الإشارة إلى أن ماء الأنهار الجارية غير مختص لأحد ، وقام الإجماع على جواز الشرب منها دون استئذان أحد لأن الله تعالى خلقها للناس وللبهائم ، ولامالك لها غير الله فإذا أخذ أحد منها شيئاً فى وعائه صار ملكه ، اهـ : فإن قلت كانت الترجمة فى شرب الناس والدواب وليس فى الحديثين إلا ذكر الثانى دون الأول ، والجواب واضح من أنه إذا ثبت الجواز فى الدواب فثبوته فى الناس بالأولى لقلة مشروبهم ١٢ .

قوله : (قلت لابن شهاب) إلخ يعنى بذلك[1] أنك ذكرت جب الأسنمة ولم تذكر ذهابه بالأسنمة بل ذكرت أخذ الأكباد فقط ، فقال قد جب أسنمتها فذهب بها غير أنه لم يذكرها أولا اتكالا على الفهم .

قوله : (سترون بعدى أثره) يعنى بذلك[2] أنكم كما أعملتم بإخوانكم المهاجرين اليوم بإيثاركم إياهم على أنفسكم فكذلك فلتكونوا إذا استأثروا عليكم أنفسهم فافهم حتى يتبين لك مابين الكلام الأول والثانى من المناسبة التى لاتظهر فى أول وهلة .

---

(١) وهو واضح ، قال القسطلانى : قال ابن جريج : (قلت لابن شهاب) الزهرى (ومن السنام) بفتح السين أى أخذ منه (قال قد جب) قطع (أسنمتهما فذهب بها) جمع الضمير على لفظ الأسنمة وهذه الجملة مدرجة من ابن جريج ، اهـ. قال العينى : قوله قلت لابن شهاب : القائل هو ابن جريج الراوى وهو من قوله هذا إلى قوله قال على ليس من الحديث وهو مدرج ، وقوله قال على، هو على ابن أبى طالب لاعلى بن حسين المذكور وذكره ابن شهاب تعليقاً ، اهـ ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ فى بيان المناسبة بين الجملتين ولم يتعرض لذلك الشراح ، ثم قال الحافظ قوله : يقطع من البحرين يعنى للأنصار، وفى رواية البيهقى دعا الأنصار ليقطع لهم البحرين، وللإسماعيلى ليقطع لهم البحرين أو طائفة منها وكان الشك فيه من حماد فسيأتى للمصنف فى الجزية من طريق زهير عن يحي بلفظ دعا الأنصار ليكتب لهم البحرين ، وله فى مناقب الأنصار إلى أن يقطع لهم البحرين، وظاهره أنه أراد أن يجعلها لهم إقطاعا ، واختلف فى المراد بذلك فقال الخطابى : يحتمل أنه أراد الموات منها ليتملكوه بالإحياء ، ويحتمل أن يكون أراد العامر منها لكن فى حقه من الخمس لأنه كان ترك أرضها فلم يقسمها، وتعقب بأنها فتحت صلحا كما سيأتى فى الجزية ، فيحتمل أن يكون المراد أنه أراد أن يخصهم بتناول جزيتها، وبه جزم إسماعيل القاضى

قوله : (فى العبد) فإيراد هذا الإسناد[1] ههنا استطراد .

وابن قرقول ،ووجه ابن بطال : بأن أرض الصلح لاتقسم فلا تملك، وقال ابن التين : إنما يسمى إقطاعا إذا كان من أرض أو عقار وإنما يقطع من الفيء ولا يقطع من حق مسلم ولا معاهد قال وقد يكون الإقطاع تمليكا وغير تمليك ، وعلى الثانى يحمل إقطاعه ﷺ الدور بالمدينة كأنه يشير إلى ما أخرجه الشافعى مرسلا ووصله الطبرانى أن النبى ﷺ « لما قدم المدينة أقطع الدور » يعنى أنزل المهاجرين فى دور الأنصار برضاهم ، وسيأتى فى أواخر الخمس حديث أسماء أن النبى ﷺ أقطع الزبير أرضاً من أموال بنى النضير يعنى بعد أن أجلاهم، والظاهر أنه ملكه إياها وأطلق عليها إقطاعا على سبيل المجاز، والذى يظهر لى أن النبى ﷺ أراد أن يخص الأنصار بما يحصل من البحرين أما الناجز يوم عرض ذلك عليهم فهو الجزية لأنهم كانوا صالحوا عليها ، وأما بعد ذلك إذا وقعت الفتوح فخراج الأرض أيضاً ، وقد وقع منه ﷺ ذلك فى عدة أراض بعد فتحها وقبل فتحها ، منها إقطاعه تميما الدارى بيت إبراهيم فلما فتحت فى عهد عمر رضى الله عنه نجز ذلك لتميم واستمر فى أيدى ذريته من ابنته رقية وبيدهم كتاب من النبى ﷺ بذلك ، وقصته مشهورة ذكرها ابن سعد وأبو عبيد فى كتاب الأموال وغيرهما ، اﻫ ١٢ .

(١) وهو كذلك أو أشار إلى بيان الاختلاف فى السند قال الحافظ : قوله عن مالك معطوف على قوله : حدثنا الليث فهو موصول ، والتقدير وحدثنا عبد الله ابن يوسف عن مالك ، وزعم بعض الشراح أنه معلق وليس كذلك، وتردد الكرمانى، وقد وصله أبو داود من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر فى النخل مرفوعا، وعن نافع عن ابن عمر عن عمر فى العبد موقوفاً، وكذا هو فى الموطأ ولفظه عن ابن عمر عن عمر بقصة العبد ، وعن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ بقصة النخل ، وقال الكرمانى قوله « فى العبد » أي فى شأن العبد والتقدير عن عمر أنه قال فى العبد بأن

. . . .

ماله لبائعه أو زاد لفظ العبد بعد قوله إلا أن يشترط المبتاع أى والعبد كذلك، قال الحافظ : وأرجحها الأول ، وقد عبر عنه عند أبى داود بنحو ذلك كما ذكرته ، وأخرجه النسائى من طريق يحي القطان عن عبيد الله العمرى عن نافع عن ابن عمر عن عمر بقصة العبد ، ومن رواية محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً بالقصتين ، وقال النسائى : إنه خطأ والصواب ماروا القطان، وكذلك رواه الليث وأيوب عن نافع فى العبد موقوفاً ، اه مختصراً . وماحكى الحافظ عن أبى داود أنه روى قصة العبد موقوفاً مخالف لما فى النسخ التى بأيدينا من أبى داود من رواية عمر قصة العبد مرفوعاً ، والمعروف ماحكى الحافظ فإنهم قالوا : إنه أحد الأحاديث الأربعة المعروفة التى اختلف فيها سالم ونافع كما بسط فى الأوجز، وفيه قال ابن عبدالبر: هكذا رواه نافع موقوفاً لم يختلف أصحابه عليه ، وقال الزرقانى : هذا الحديث رواه البخارى عن عبدالله بن يوسف وأبو داود عن القعنى كلاهما عن مالك موقوفاً ، ورواه سالم عن أبيه عن النبى ﷺ ، قال ابن عبد البر : هو أحد الأحاديث الأربعة التى اختلف فيها سالم عن نافع فرفعها سالم ووقفها نافع وذكر هذه الأربعة فى الأوجز فى « باب رفع اليدين فى الصلاة » أما حديث الباب فقد قال الزرقانى رجح مسلم والنسائى رواية نافع ههنا وإن كان سالم أحفظ منه نقله البيهقى عنهما وكذا رجحها الدارقطنى ، ونقل الترمذى فى الجامع عن البخارى أن رواية سالم أصح ، وفى التمهيد أنها الصواب ، وفى العلل للترمذى عن البخارى تصحيحهما معاً ، ولعله أشبه لأن ابن عمر إذا رفعه لم يذكر إياه وهى رواية سالم ، وإذا وقفه ذكر إياه وهى رواية نافع فتحصل أن ابن عمر سمعه من النبى ﷺ لحدث به سالماً وسمعه من أبيه عمر موقوفاً لحدث به نافعاً فصحت رواية نافع وسالم جميعاً وهذا هو المحفوظ عنهما ، اه مافى الأوجز . وقال القسطلانى : قد اختلف فى الأرجح من روايتى نافع وسالم على أقوال : أحدها ترجيح رواية نافع ، فروى البيهقى فى سننه

. . . .

عن مسلم والنسائى أنهما سئلا عن اختلاف سالم ونافع فى قصة العبد فقالا : القول ماقال نافع وإن كان سالم أحفظ منه . الثانى : ترجيح رواية سالم فنقل الترمذى فى جامعه عن البخارى أنها أصح ، وفى التمهيد لابن عبد البر أنها الصواب . الثالث: تصحيحها معاً كما حكاه الترمذى فى العلل عن البخارى وليس بين مانقله عنه فى الجامع ومانقله عنه فى العلل اختلاف فحكمه على الحديثين بالصحة لاينافى حكمه فى الجامع بأن حديث سالم أصح بل صيغة أفعل تقتضى اشتراكهما فى الصحة قاله الحافظ زين الدين العراقى ، قال ولده أبو زرعة المفهوم من كلام المحدثين فى مثل هذا والمعروف من اصطلاحهم فيه أن المراد ترجيح الرواية التى قالوا ، إنها أصح والحكم للراجح فتكون تلك الرواية شاذة ضعيفة والمرجحة هى الصحيحة وحينئذ فبين النقلين تناف ، لكن المعتمد مافى الجامع لأنه مقول بالجزم واليقين بخلاف مافى العلل فإنه على الظن والاحتمال ، وماذكر عن سالم ونافع هو المشهور عنهما ، وروى عن نافع رفع القصتين رواه النسائى من رواية شعبة عن عبد ربه عن سعيد عن نافع عن ابن عمر فذكر القصتين مرفوعتين ، ورواه النسائى أيضاً من رواية محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر عن عمر مرفوعاً بالقصتين ، وقال : هذاخطأ والصواب حديث ليث وعبيد الله وأيوب أى عن نافع عن ابن عمر بقصة العبد خاصة موقوفة ، ورواه النسائى أيضاً من رواية سفيان بن حسين عن الزهرى عن سالم عن أبيه عن عمر رضى الله عنهم بالقصتين مرفوعاً ، قال المزى : والمحفوظ أنه من حديث ابن عمر ، اهـ ١٢ .

كتاب فى الاستقراض

وأداء(١) الديون والحجر والتفليس

(١) قال الحافظ : جمع المصنف بين هـــذه الأمور الثلاثة ، لقلة الأحاديث الواردة فيها ولتعلق بعضها ببعض ، قال العينى : أى هذا كتاب فى بيان حكم الاستقراض وهو طلب القرض، والحجر وهو المنع لغة ، وشرعا منع عن التصرف وأسبابه كثيرة محلها الفروع، والتفليس من فلسه الحاكم تفليساً يعنى يحكم بأنه يصير إلى أن يقال ليس معه فلس، ويقال : المفلس من تزيد ديونه على موجوده ، سمى مفلساً لأنه صار ذا فلوس بعد أن كان ذا دراهم ودنانير ، وقيل سمى بذلك لأنه يمنع التصرف إلا فى الشىء التافه لأنهم لايتعاملون به فى الأشياء الخطيرة ، اهـ . وقال القسطلانى فى الاستقراض: طلب القرض وهو بفتح القاف أشهر من كسرها، ويطلق اسماً بمعنى الشىء المقرض ، ومصدراً بمعنى الإقراض وهو تمليك الشىء على أن يرد بدله وسمى بذلك لأن المقرض يقطع للمقترض قطعة من ماله، ويسميه أهل الحجاز سلفاً. والحجر بفتح الحاء المهملة وسكون الجيم هو فى الشرع منع التصرف فى المال ، والتفليس فى اللغة : النداء على المفلس وشهرته بصفة الإفلاس المأخوذ من الفلوس التى هى أخس الأموال ، وشرعاً حجر الحاكم على المفلس ، والمفلس لغة المعسر، ويقال من صار ماله فلوساً ، وشرعا من حجر عليه ليقضى ماله عن دين لآدمى ، اهـ . وفى الدرالمختار ولزم تأجيل كل دين إلا فى سبع السابع القرض فلا يلزم تأجيله إلا فى أربع إلخ ، قال ابن عابدين : الدين ماوجب فى الذمة بعقد أواستهلاك وماصار فى ذمته ديناً باستقراضه فهوأعم من القرض ثم قال صاحب الدر (القرض) شرعا ماتعطيه من مثلى وهو أخصر من قوله (عقد مخصوص) أى بلفظ القرض ونحوه يرد (على دفع مال) بمنزلة الجنس (مثلى) خرج القيمى (لآخر ليردمثله)

(باب من اشترى[1] بالدين) الخ

لما كان النهى عن بيع ماليس عندك يوهم أنه لعل البيع بما ليس عندك من الثمن لا يجوز أيضاً دفعه بإيراد الروايتين ، الأولى منهما[2] دالة على جواز الشراء إذا لم يكن بحضرته ثمنه وإن كان فى بيته : وثانيتهما على جوازه إذا لم يكن له الثمن

خرج نحو وديعة ، اهـ . وفى الهداية : وكل دين حال إذا أجله صاحبه صار مؤجلا إلا القرض فإن تأجيله لا يصح لأنه إعارة وصلة فى الابتداء حتى يصح بلفظ الإعارة ومعاوضة فى الانتهاء ، فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التأجيل فيه كما فى الإعارة إذ لا جبر فى التبرع . وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح لأنه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة وهو الربا ، اهـ . وفى هامشه عن الكفاية القرض مال يقطعه من أمواله فيعطيه وما ثبت عليه ديناً فليس بقرض ، والدين يشمل ما وجب فى ذمته ديناً بعقد أو استهلاك وما صار ديناً فى ذمته باستقراضه فهو أعم من القرض . وقال مالك : التأجيل فى القرض لازم لأنه صار ديناً فى ذمته بالقبض فيصح التأجيل فيه كسائر الديون ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : كأنه يشير إلى ضعف ماجاء عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا لا أشترى ماليس عندى ثمنه . وهو حديث أخرجه أبو داود والحاكم من طريق سماك عن عكرمة عنه فى أثناء حديث تفرد به شريك عن سماك ، واختلف فى وصله وإرساله ، اهـ . وزاد العينى وجواب من فى الترجمة محذوف أى فهو جائز . وقد أجمعوا على أن الشراء بالدين جائز لقوله تعالى « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » . اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أورد المصنف فى الباب حديث جابر فى شرائه صلى الله عليه وسلم جمله فى السفر وقضاء ثمنه فى المدينة وهو مطابق للركن الثانى من الترجمة ، وحديث عائشة رضى الله عنها فى شرائه صلى الله عليه وسلم من اليهودى الطعام وهو مطابق للركن الأول ، قال ابن المنير : وجه الدلالة منــــه أنه صلى الله عليه وسلم لو حضره الثمن ما أخره ، كذا ثمن الطعام

لا بحضرته ولا فى بيته ، نعم إذا اشترى وليس من قصده أن يؤديه إليه كان منهياً عنه ولذلك عقد الباب الثانى[(١)] .

قوله : (أدى الله عنه) إما[(٢)] فى الدنيا بتمهيد أسباب الأداء أو فى الآخرة بإرضاء الدائن بشىء من الحور والقصور .

لو حضره لم يرتب فى ذمته ديناً لما عرف من عادته الشريفة من المبادرة إلى إخراج مايلزمه إخراجه ، اه . قلت : كأن الحافظ رحمه الله أشار بذلك إلى ماتقدم فى « باب من صلى بالناس فذكر حاجته فتخطاهم » ١٢ .

(١) وهو باب من أخذ أموال الناس إلخ ، قال الحافظ : حذف الجواب اعتناء بما وقع فى الحديث ، قال ابن المنير : هذه الترجمة تشعر بأن التى قبلها مقيدة بالعلم بالقدرة على الوفاء إلا أنه إذا علم من نفسه العجز فقد أخذ لايريد الوفاء إلا بطريق التمنى ، والتمنى خلاف الإرادة ، قال الحافظ : وفيه نظر لأنه إذا نوى الوفاء بما سيفتحه الله عليه فقد نطق الحديث بأن الله يؤدي عنه إما بأن يفتح عليه فى الدنيا وإما بأن يتكفل عنه فى الآخرة فلم يتعين التقييد بالقدرة فى الحديث ، ولو سلم ما قال فهناك مرتبة ثالثة وهو أن لايعلم هل يقدر أو يعجز ، اه ١٢ .

(٢) قال العينى : يعنى يسر له مايؤديه من فضله لحسن نيته ، وقوله : أتلفه الله يعنى يذهبه من يده فلا ينتفع به لسوء نيته ويبقى عليه الدين ويعاقب به يوم القيامة ، وروى الحاكم مصححاً من حديث عائشة رضى الله عنها أنها كانت تدان قيل لها مالك والدين وليس عندك قضاء؟ قالت إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ما من عبد كانت له نية فى أداء دينه إلا كان له من الله عون » فأنا ألتمس ذلك العون، وعن أبى أمامة يرفعه « من تداين وفى نفسه وفاؤه ثم مات تجاوز الله عنه وأرضى غريمه بما شاء ومن تداين بدين وليس فى نفسه وفاؤه ثم مات اقتص الله منه لغريمه يوم القيامة » ، اه . وقال الحافظ : قوله أدى الله عنه ، وفى رواية الكشميهنى أداها

قوله : (إلا ديناراً أرصده لدين) فيه الترجمة (١)

الله عنه،ولابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث ميمونة رضى الله عنها «مامن مسلم يدان ديناً يعلم الله أنه يريد أداءه إلا أداه الله عنه فى الدنيا » ، وظاهره يحيل المسألة المشهورة فيمن مات قبل الوفاء بغير تقصير منه كأن يعسر مثلا ، أو يفجأه الموت وله مال مخبوء وكانت نيته وفاء دينه ولم يوف عنه فى الدنيا ، ويمكن حمل حديث ميمونة على الغالب والظاهر أنه لاتبعة عليه ، والحالة هذه فى الآخرة بحيث يؤخذ من حسناته لصاحب الدين بل يتكفل الله عنه لصاحب الدين كادل عليه حديث الباب وإن خالف فى ذلك ابن عبد السلام ، قوله : أتلفه الله، ظاهره أن الإتلاف يقع فى الدنيا وذلك فى معاشه أو فى نفسه ، وهو علم من أعلام النبوة لما نراه المشاهدة ممن يتعاطى شيئاً من الأمرين ، وقيل المراد بالإتلاف عذاب الآخرة ، قال ابن بطال : فيه الحض على ترك استئكال أموال الناس والترغيب فى حسن التأدية إليهم عندالمداينة ، وأن الجزاء قد يكون من جنس العمل ، وقال الداودى: فيه إن من عليه دين لايعتق ولايتصدق وإن فعل رد وفى أخذ هذا من هذا بعد كثير ، وفيه الترغيب فى تحسين النية ، والترهيب من ضد ذلك، وأن مدار الأعمال عليها ، وفيه الترغيب فى الدين لمن ينوى الوفاء ، وقد أخذ بذلك عبد الله بن جعفر فيما رواه ابن ماجه والحاكم أنه كان يستدين فسئل فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول «إن الله مع الدائن حتى يقضى دينه» إسناده حسن لكن اختلف فيه على محمد بن على ، اه . وزاد القسطلانى عن عائشة مرفوعا «من حمل من أمتى ديناً ثم جهد فى قضائه ثم مات قبل أن يقضيه فأنا وليه » رواه أحمد بإسناد جيد ، ١٢ .

(١) وهى قوله : « باب أداء الدين ، وقول الله عز وجل : « إن الله يأمركم » الآية ، قال الحافظ : قال ابن المنير : أدخل الدين فى الأمانة لثبوت الأمر بأدائه إذ المراد فى الآية بالأمانة هو المراد بها فى قوله تعالى : « إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض » الآية ، وفسرت هنالك بالأوامر والنواهى فيدخل فيها جميع

حيث قدم[١] الدين على الصدقة وغيرها من وجوه الخير .

قوله : (وسمعت صوتاً) وكان ماسمعه[٢] صوت النبي ﷺ لاصوت جبريل.

مايتعلق بالذمة ومالايتعلق ، قال الحافظ : يحتمل أن تكون الأمانة على ظاهرها وإذا أمرالله بأدائها ومدح فاعله ، وهى لاتتعلق بالذمة فحال مافى الذمة أولى، وأكثر المفسرين على أن الآية نزلت فى شأن عثمان بن طلحة حاجب الكعبة، وقيل : نزلت فى الولاء، وعن ابن عباس رضى الله عنهما هى عامة فى جميع الأمانات ، وروى ابن أبى شيبة عن طلق بن معاوية قال : كان لى دين على رجل فخاصمته إلى شريح فقال له : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » وأمر بحبسه ، ا هـ . وبسط العينى فى أسباب نزول الآية ، ١٢ .

(١) وهو أوجه مما قاله العينى فى المطابقة إذ قال : مطابقته للترجمة من حيث أن فيه مايدل على الاهتمام بأداء الدين ، وهو قوله : إلا ديناراً أرصده لدين وفيه مايدل على شدة أمر الدين ، ا هـ . وقال الحافظ : قال ابن بطال فيه إشارة إلى عدم الاستغراق فى كثير الدين والاقتصار على اليسير منه ، أخذاً من اقتصاره على ذكر الدينار الواحد ولوكان عليه مائة دينار مثلا لم يرصد لأدائها ديناراً واحداً ، قال الحافظ : ولايخفى مافيه ، وفيه الاهتمام بأمر وفاء الدين وماكان عليه ﷺ من الزهادة فى الدنيا ١٢ .

(٢) يدل على ذلك ماسيأتى فى كتاب الرقاق فى باب المكثرون هم الأقلون من حديث أبى ذر الطويل وفيه ثم إنى سمعته وهو مقبل وهو يقول : «وإن سرق وإن زنى » قال : فلما جاء لم أصبر حتى قلت : يانبى الله جعلنى الله فداءك من تكلم فى جانب الحرة ما سمعت أحداً يرجع إليك شيئاً قال : «ذاك جبريل» الحديث . فهذا نص فى أنه لم يسمع صوت جبريل لكن قال الحافظ : فى « باب قول النبى ﷺ مايسرنى إن عندى مثل أحد ذهباً » قوله : « سمعت صوتاً قد ارتفع » وفى رواية

(باب هل يعطى أكبر من سنه)

ولما كان(١) مظنة كونه ربا يوهم حرمته دفعه بأن الربا ما كان مشروطا أو معروفاً فأما إذا زاده من عند نفسه من غير العرف والشرط فإنه منة منه عليه كما من الدائن عليه بقضاء حاجته فلا يكون رباً .

أبي معاوية سمعت لغطا وصوتاً وقوله : « قلت يارسول الله سمعت صوتاً تخوفت فذكرت له » وفي رواية أبي معـــاوية فذكرت له الذي سمعت ، وفي رواية أبي شهاب فقلت : يارسول الله الذي سمعت،أوقال الصوت الذي سمعت كذافيه بالشك وقوله «فقال وهل سمعته ؟ قلت : نعم قال ذاك جبريل» أي الذي كنت أخاطبه، أو ذاك صوت جبريل ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والأوجه عند هـذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ستأتي قريباً ، ولما كان لفظ الحديث،إلاسنا أفضل من سنه والفضيلة تحتمل جودة الوصف والزيادة في الكم معاً نبه الإمام البخاري على ذلك بلفظ الاستفهام ، وقال الحافظ : في الحديث جواز وفاء ماهو أفضل من المثل المقترض إذا لم تقع شرطية ذلك في العقد فيحرم حينئذ اتفاقا وبه قال الجمهور ، وعن المالكية تفصيل في الزيادة إن كانت بالعدد منعت وإن كانت بالوصف جازت ، ا هـ . وفي الأوجز في قضاء ابن عمر رضي الله تعالى عنهما دراهم خيراً من الدراهم التي أخذها . قال الباجي : إنها أفضل في الصفة وهذا لاخلاف في جوازه وهذا مالم يكن في مقابل تلك الفضيلة نقص من وجه آخر ، وقال الموفق : كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغيرخلاف ، فإن أقرضه مطلقاً بغير شرط فقضاه خيراً منه في القدر أو الصفة أو دونه برضاهما جاز ، انتهى مختصراً من الأوجز ۰ ١٢٠ .

(باب إذا قضى دون حقه)

وهذا كما تقدم[1] من أن مظنة الربا كان يوهم حرمته فإن من استدان عشرة دراهم ثم رضى البائع أن يأخذ ثمانية فلا شك أنه فضل منها فضلة عند المديون وليست على عوض فدفعه بأن الثمانية ههنا ليست مقابلة بالعشرة حتى يلزم ماألزمتهم بل الثمانية بالثمانية والدرهمان أسقطهما الدائن وله أن يسقط من حقه ماشاء كلا أو بعضاً .

قوله : (أن يقبلوا ثمر حائطى ويحللوا إلخ) ولما جاز[2] تحليله عن البعض جاز تحليله عن الكل لعدم الفارق فثبتت الترجمة بكلا جزئيها .

---

(١) وهذا أيضاً واضح كما أفاده الشيخ قدس سره ، ونص الترجمة فى نسختنا « باب إذا قضى دون حقه » وحلله بلفظ أو ،قال الحافظ : قال ابن بطال : هكذا وقعت هذه الترجمة فى النسخ كلها ، والصواب وحلله بإسقاط الألف، قال الحافظ : رأيته فى رواية أبى على بن شبويه عن الفربرى بالواو، وكذا فى رواية النسفى عن البخارى لكن بقية الروايات بلفظ أو،قال ابن بطال لأنه يجوز أن يقضى دون الحق بغير محاللة ولو حلله من جميع الدين جاز عند جميع العلماء ، فكذلك إذا حلله من بعضه، ووجهه ابن المنير بأن المراد إذا قضى دون حقه برضا صاحب الدين أوحلله صاحب الدين من جميع حقه فهو جائز ، اﻫ . زادالعينى فى قول ابن بطال والصواب الواو لأنه لايجوز أن يقضى دون حقه وتسقط مطالبته بالباقى إلا أن يحلل منه ، ولاخلاف فيه أنه لو حلله من جميع الدين وأبرأه جاز ذلك ، فكذلك إذا حلله من بعضه ، اﻫ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : أو حلله أى عفاه بالكلية ، اﻫ ١٢ .

(٢) ماأفاده الشيخ واضح ، ولم يتعرض الشراح لإثبات الجزء الثانى من الترجمة بل بينوا مطابقة الجزء الاول فقط ، قال العينى : مطابقة الحديث بالترجمة فى قوله فسألهم أن يقبلوا ثمر حائطى ويحللوا أبى بيان ذلك أن ثمر حائط جابر رضى الله عنه

(باب إذا قاص أو جازفه)

(بياض[1] فى الأصل) .

كان أقل من دينه فسألهم أن يقضى دون حقه ويحللوا أباه فلما أبوا أتى النبي ﷺ فى صبيحة غد ذلك اليوم وشاهد النخل ودعا فى ثمرها بالبركة فجذه جابر وقضى دينهم وبقى من ذلك الثمر شىء ببركة النبي ﷺ . ا هـ .

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطرين وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله : تمراً بتمر أو غيره، فإنه إن زاد المستقرض فزيادة من غير شرط، وإن نقصه فهو إسقاط من صاحب القرض . ا هـ . وقال العينى : قوله قاص بتشديد الصاد من المقاصصة وهى أن يقاص كل واحد من الاثنين أو أكثر صاحبه فيما هم فيه من الأمر الذى بينهم ، وههنا المقاصصة فى الدين ، وقوله : أو جازفه من المجازفة وهى الحدس بلا كيل ولا وزن ، وقوله : فى الدين يرجع إلى كل واحد من قوله : قاص أو جازفه ، والضمير فى قاص يرجع إلى المديون بدلالة القرينة عليه ، وكذلك الضمير المرفوع فى جازفه يرجع إليه، وأما الضمير المنصوب فيرجع إلى صاحب الدين ، وقوله: تمراً بتمر أوغيره أى سواء كانت المقاصصة أو المجازفة تمراً بتمر أوغير التمر نحو قمح بقمح أو شعير بشعير ونحو ذلك، وجواب إذا محذوف تقديره : فهو جائز ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : تمراً بتمر إلخ أى جنساً بجنس أو بغير جنس . ا هـ . قال الحافظ : قال المهلب لايجوز عند أحد من العلماء أن يأخذ من له دين تمر من غريمه تمراً مجازفة بدينه لما فيه من الجهل والغرر وإنما يجوز أن يأخذ مجازفة فى حقه أقل من دينه إذا علم الآخذ ذلك ورضى ، قال الحافظ : وكأنه أراد بذلك الاعتراض على ترجمة البخارى ومراد البخارى ماأثبته المعترض لا مانفاه، وغرضه بيان أنه يغتفر فى القضاء من المعاوضة مالايغتفر ابتداء ، ولأن بيع التمر بالرطب لايجوز فى غير العرايا ، ويجوز فى المعاوضة عند الوفاء وذلك بين فى حديث الباب فإنه ﷺ سأل الغريم أن يأخذ

قوله : (أخبر ذاك ابن الخطاب) ولعل[1] الوجه فى تخصيصه بالإخبار أنه كان أشد تغيظا على اليهودى فيما صنع حيث ذهب إليه النبى ﷺ بنفسه النفيسة ومع ذلك فلم يرض بإسقاط بعض حقه ، وكان عمر رضى الله عنه شديداً على الكفار فأحب النبى ﷺ أن يبلغه الخبر فيهون به بعض مايجده فى نفسه .

تمر الحائط وهو مجهول القدر فى الأوساق التى هى له وهى معلومة وكان تمر الحائط دون الذى له كما وقع التصريح بذلك فى كتاب الصلح من وجه آخر ، وفيه فأبوا ولم يروا أن فيه وفاء، وقدأخذالدمياطى كلام المهلب فاعترض به فقال هذالايصح، ثم اعتل بنحو ماذكر المهلب، وتعقبه ابن المنير بنحو ماأجبت به فقال بيع المعلوم بالمجهول مزابنة فإن كان تمراً بحره فمزابنة وربا ، لكن اغتفر ذلك فى الوفاء لأن التفاوت متحقق فى العرف فيخرج من كونه مزابنة ، وذكر العينى إيراد المهلب ثم قال وأجيب عن هـــذا بأن مقصود البخارى أن الوفاء يجوز فيه مالايجوز فى المعاوضات فإن معاوضة الرطب بالتمر لايجوز إلا فى العرايا ، وقد جوزه ﷺ فى الوفاء المحض ، اهـ ١٢ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله العينى ، وفائدة الإخبار له زيادة الإيمان لأنه كان معجزة إذ لم يكن يفى أولا وزاد آخراً وتخصيصه عمر رضى الله عنه بذلك لأنه كان معتنياً بقصة جابر مهتما بها أوكان حاضراً فى أول القضية داخلا فيها ، اهـ . وقال الحافظ : قيل النكتة فى اختصاص عمر رضى الله عنه أنه كان معتنياً بقصة جابر مهتما بشأنه مساعداً له على وفاء دين أبيه ، وقيل لأنه كان حاضراً مع النبى ﷺ لما مشى فى النخل وتحقق أن التمر الذى فيه لايفى ببعض الدين فأراد إعلامه بذلك لكونه شاهد أول الأمر بخلاف من لم يشاهده ، ثم وجدت ذلك صريحاً فى بعض طرقه ، ففى رواية أبى المتوكل عن جابر عند أبى نعيم فذكر الحديث ، وفيه فإذا رسول الله ﷺ وعمر رضى الله عنه فقال : انطلق بنا حتى

ومما ينبغی(١) إرجاع روايات جابر إليه أن النبی ﷺ كان ذهب إلى حائطه مرتين ، مرة قبل الجذاذ ومرة بعده عند الإيفاء .

نطوف لنخلك هذا. فذكر الحديث ، وفی رواية أبی نضرة عن جابر عنده فی هذه القصة قال : فأتاه هو وعمر فقال : يافلان خذ من جابر وأخر عنه فأبی فكاد عمر يبطش به فقال ﷺ : مه ياعمر هو حقه ، الحديث ، وفيه فأتيت النبی ﷺ فأخبرته فقال : ائتنی بعمر فأتيته فقال : ياعمر سل جابراً عن نخله فذكر القصة ، ووقع فی رواية ديال بن حرملة أن أبا بكر وعمر جميعاً كانا مع النبی ﷺ وقال فی آخره : فانطلق فأخبر أبا بكر وعمر قال : فانطلقت فأخبرتهما الحديث ، ونحوه فی رواية كيسان عن جابر . اه ١٢ .

(١) فإن الروايات فی وقت مجيئه ﷺ ووقت الجذاذ مختلفة كما ذكرها الحافظ رحمه الله فی الفتح ، وجمع الحافظ بينها بوجه آخر إذ قال: ووجه المخالفة فيه أن ظاهره أن الكيل جميعه كان بحضرة رسول الله ﷺ وأن التمر لم ينقص منه شیء ألبتة ، والذی مضی ظاهره أن ذلك كان بعد رجوعه ﷺ وأن بعض التمر نقص، ويجمع بأن ابتداء الكيل كان بحضرته ﷺ وبقيته كان بعد انصرافه ، وكان بعض البيادر التی أوفی منها بعض أصحاب الدين حيث كان بحضرة رسول الله ﷺ لم ينقص منه شیء ألبتة ، ولما انصرف بقيت آثار بركته ، فلذلك أوفی من أحد البيادر ثلاثين وسقا وفضل سبعة عشر ، إلى آخر ماذكره الحافظ . وفی تقرير مولانا حسين علی البنجابی قوله : فطاف بالنخل وقال جد علی حدة ثم جاء النبی ﷺ وأحضر الغرماء فشرع فی الاكتيال ، ثم عاد النبی ﷺ قبل تمامية الاكتيال إلى أهله ثم جاء جابر مخبرا بالفضل ، إذا علمت هذا فلا يختلج فی قلبك تخالف الروايات ، اه . وفی تقرير مولانا محمد حسن المكی اعلم أن هذا الحديث وقع فيه الاختلاف من الرواة فی بيانه ، والجمع أن ديون عبد الله كانت أصنافا مختلفة فكان

(باب الصلاة على من ترك دينا الخ)

لعل المؤلف[١] (بياض فى الأصل) .

لكل رجل صنفا على حدة ، وكذلك ثمار جابر كانت أصنافا مختلفة فميز جابر من ثماره لكل رجل صنفا كان من جنس دينه فأعطى إياه منه حتى استوفى كل رجل دينه وبقى تمره ، فالصنف الذى كان النبى ﷺ قعد عليه بقى كما هو كأنه لم يمس،وأما غيره من الأصناف فقد كانت انتقصت لكن بعضها انتقص كثيراً وبعضها انتقص قليلا ، ثم قوله فقعد عليه أى النبى ﷺ قعد عليه فلما شرع جابر فى الكيل وكان إلى بعض الدائنين قام النبى ﷺ وانطلق إلى بيته ، اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطرين،ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين المكى والبنجابى ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على أن هذه الترجمة ليست فى محلها بل محلها كتاب الجنائز ، وأيضا الحديث الذى أورده فى الباب ههنا ليس فيه ذكر الصلاة،فالأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى أن ماورد فى الروايات من ترك الصلاة كان فى أول الأمر قبل قوله ﷺ من «ترك كلا فإلينا» ولذا أورد من الحديث هذا القدر ، وقال الحافظ : قال ابن المنير : أراد بهذه الترجمة أن الدين لايخل بالدين وأن الاستعاذة منه ليست لذاته بل لما يخشى من غوائله ، وأورد الحديث الذى فيه من ترك دينا فليأتنى،وأشار به إلى بقيته وهو أنه كان لايصلى على من عليه دين ، فلما فتحت الفتوح صار يصلى عليه وقد مضى بتمامه فى الكفالة ، اه قال العينى: قوله «من ترك دينا فعلى» قال ابن بطال: هذا ناسخ لتركه الصلاة على من مات وعليه دين ، قال العينى : وذلك لأنه ﷺ كان لايصلى عليه قبل فتح الفتوحات فلما فتح الله منها ما فتح صار ﷺ يصلى عليه فصار فعله هذا ناسخا لفعله الأول كما قال ابن بطال ، وأشار البخارى بهذه الترجمة إلى ذلك فحصلت المطابقة بين الترجمة وحديث الباب من هذه الحيثية ، زاد القسطلانى بعد ماقال فصار ذلك ناسخا لفعله

قوله (وعقوبته الحبس) يعنى به[1] حبسه عن حوائجه بملازمة الدائن إياه لا الحبس بمعنى السجن .

الاول ، وهل كان ذلك محرما عليه أم لا ؟ فيه خلاف للشافعية حكاه الرويانى ، وحكى خلافا أيضا فى أنه هل كان يجوز له أن يصلى مع وجود الضامن؟ . قال النووى : الصواب الجزم بجوازه مع وجود الضامن ، وفى شرح تقريب الاسانيد : الظاهر أن ذلك لم يكن محرما عليه وإنما كان يفعله ليحرض الناس على قضاء الدين فى حياته لئلا تفوتهم صلاة النبى ﷺ فلما فتح الله تعالى عليه الفتوح صار يصلى عليه ويقضى دين من لم يخلف وفاء ، وهل كان ذلك واجبا عليه أو يفعله تكرما وتفضلا ، فيه خلاف عند الشافعية أيضا والأشهر عندهم وجوبه وعدوه من الخصائص ، اه ١٢ .

(١) كذا أفاد قدس سره ونور الله مرقده ، والمعروف فى الشروح خلافه ، قال الحافظ : قوله لى الواجد إلخ اللى بالفتح المطل والواجد بالجيم الغنى ، ويحل بضم أوله أى يجوز وصفه بكونه ظالما ، والحديث المذكور وصله أحمد واسحق فى مسنديهما ، وأبو داود والنسائى من حديث عمرو بن الشريد بن أوس عن أبيه بلفظه ، وإسناده حسن ، وذكر الطبرانى أنه لايروى إلا بهذا الإسناد ، اه . وزاد العينى فيمن وصله ابن ماجة وقال الشريد : بفتح الشين المعجمة ، اه . قلت : هو كذلك فقد أخرجه ابن ماجة فى باب الحبس فى الدين والملازمة وقال فى آخره : قال على الطنافسى يعنى عرضه شكايته وعقوبته سجنه ، اه . وقد أخرجه أبو داود فى باب فى الدين هل يحبس به وقال فى آخره : قال ابن المبارك يحل عرضه يغلظ له وعقوبته يحبس له ، قال الشيخ فى البذل : أى لأجل المطل ، اه . ثم قال الحافظ : وقوله : قال سفيان الخ وصله البيهقى من طريق الفريابى وهو من شيوخ البخارى عن سفيان بلفظ عرضه أن يقول مطلنى حقى وعقوبته أن يسجن ، وقال اسحق : فسر سفيان عرضه أذاه بلسانه ، وقال أحمد : لما رواه وكيع بسنده قال وكيع : عرضه شكايته ، وقال كل منهما عقوبته حبسه ، واستدل به على مشروعية حبس المدين إذا كان

. . . .

قادراً على الوفاء تأديباً له وتشديداً عليه كما سيأتى نقل الخلاف فيه ، وبقوله الواجد على أن المعسر لايحبس ، اه . وكتب شيخ مشايخنا الشاه عبد الغنى الدهلوى المهاجر المدنى فى إنجاح الحاجة قال ابن الهمام : الحبس مشروع بالكتاب لأنه المراد بالنفي المذكور فى قوله تعالى شأنه « أو ينفوا من الأرض » وبالسنة على ماسلف أنه ﷺ حبس رجلا فى تهمة ، وذكر الخصاف أن ناساً من أهل الحجاز اقتتلوا فقتلوا بينهم قتيلا فبعث إليهم رسول الله ﷺ فحبسهم ولم يكن فى عهده ﷺ وأبى بكر سجن إنما كان يحبس فى المسجد أو الدهليز حتى اشترى عمر رضى الله تعالى عنه دارا بمكة بأربعة آلاف درهم واتخذه محبسا ، وقيل بل لم يكن فى عهد عمر رضى الله عنه ولا عثمان رضى الله عنه أيضا إلى زمن على رضى الله عنه فبناه وهو أول سجن بنى فى الإسلام ، قال فى الفائق : إن عليا رضى الله تعالى عنه بنى سجنا من قصب فسماه نافعاً فنقبه اللصوص وتسيب الناس منه ثم بنى سجنا من مدر فسمى مخيسا والمخيس موضع التخييس وهو التذليل ، والمحبوس فى الدين لايخرج لصوم رمضان ولا لعيد ولا لجمعة ولا لصلاة جماعة ولا لحج فريضة ولا لحضور جنازة بعض أهله ولو أعطى كفيلا بنفسه لأنه يشرع لتضجر قلبه فيسارع لقضاء ، ولهذا قالوا ينبغى أن يكون موضعاً خشناً ولايبسط له فراش ولا وطاء ولايدخل له أحد يستأنس به ، اه . وفى الدر المختار الحبس مشروع بقوله تعالى : « أو ينفوا من الأرض » ، وحبس عليه الصلاة والسلام رجلا بالتهمة فى المسجد ، وأحدث السجن على رضى الله تعالى عنه إلخ ، قال ابن عابدين : قوله « أو ينفوا من الأرض » فإن المراد بالنفى الحبس ، وقوله : أحدث على رضى الله عنه أى أحدث بناء سجن خاص فلا ينافى ماقالوه من أنه لم يكن فى عهده ﷺ وأبى بكر سجن إنما كان يحبس فى المسجد أو الدهليز حتى اشترى عمر رضى الله عنه داراً بمكة بأربعة آلاف واتخذه محبسا ، اه ١٢ .

قوله (إذا أفلس وتبين لم يجز عتقه الخ) وعندنا[1] كل هذه التصرفات تقع

---

(١) قال الحافظ : قوله وتبين فأشار إلى أنه لايمنع التصرف قبل حكم الحاكم، وأما العتق فحله إذا أحاط الدين بماله فلا ينفذ عتقه ولاهبته ولا سائر تبرعاته ، وأما البيع والشراء فالصحيح من قول العلماء أنهما لاينفذان أيضاً إلا إذا وقع منه البيع لوفاء الدين ، وقال بعضهم : يوقف وهو قول الشافعى ، واختلف فى إقراره فالجمهور على قبوله ، وكأن البخارى أشار بأثر الحسن إلى معارضة قول إبراهيم النخعى بيع المحجور وابتياعه جائز ، اه . وهكذا قال العينى ، وقال الموفق : ومتى حجر عليه لم ينفذ تصرفه فى شيء من ماله فإن تصرف ببيع أوهبة أو وقف أو نحو ذلك لم يصح وبهذا قال مالك والشافعى فى قول ، وقال فى آخر : يقف تصرفه فإن كان فيما بقى من ماله وفاء الغرماء نفذ وإلا بطل، ولنا أنه محجور عليه بحكم حاكم فلم يصح تصرفه كالسفيه فأما إن تصرف فى ذمته فاشترى أو اقترض أو تكفل صح تصرفه لأنه أهل للتصرف وإنما وجد فى حقه الحجر والحجر إنما يتعلق بماله لابذمته . ولكن لايشارك أصحاب هذه الديون الغرماء لأنهم رضوا بذلك إذ علموا أنه مفلس وعاملوه ويتبع بها بعد فك الحجر عنه ، وإن أقر بدين لزمه بعد فك الحجر عنه نص عليه أحمد وهو قول مالك ومحمد بن الحسن والشافعى فى قول ، وقال فى الآخر : يشاركهم لأنه دين ثابت مضاف إلى ماقبل الحجر فيشارك صاحبه الغرماء كما لو ثبت ببينة ، ولنا أنه محجور عليه فلم يصح إقراره فيما حجر عليه فيه كالسفيه وإن أعتق المفلس بعض رقيقه فهل يصح على روايتين ، إحداهما يصح وينفذ وهو قول أبى يوسف وإسحق لأنه عتق من مالك رشيد فنفذ كما قبل الحجر ، ويفارق سائر التصرفات لأن للعتق تغليبا وسراية ولهذا يسرى إلى ملك الغير، والرواية الأخرى لايصح عتقه وبهذا قال مالك والشافعى لأنه ممنوع من التبرع لحق الغرماء فلم ينفذ عتقه ، اه مختصراً . وفى الهداية قال أبو حنيفة : لا أحجر فى الدين وإذا وجبت ديون على رجل وطلب غرماؤه حبسه والحجر عليه لم أحجر عليه لأن فى

صحيحاً لأهلية المتعاقدين ومحلية المبيع والموهوب غير أن استحقاق صاحب الحق بماليته داع إلى الفسخ فتفسخ ولايقبل العتق[1] الانفساخ فتنفذ .

(باب من باع مال المفلس أو المعدم)

أراد بالمفلس[2] المفلس بقرينة المقابلة بالمعدم .

الحجر إهدار أهليته فلا يجوز لدفع ضرر خاص فإن كان له مال لم يتصرف فيه الحاكم لكن يحبسه أبداً حتى يبيعه فى دينه إيفاء لحق الغرماء ، وقال : إذا طلب غرماء المفلس الحجر عليه حجر القاضى عليه ومنعه من البيع والتصرف والإقرار حتى لايضر بالغرماء لأن الحجر على السفيه إنما جوزناه نظراً له ، وفى هذا الحجر نظر للغرماء ، اه . وبسط فى الدر المختار وشروحه فى فروع هذا الباب ، ولايذهب عليك أن الشيخ قدس سره لم يتعرض لحديث هذا الباب لأنه أسلف الكلام على ذلك مشبعاً فى الكوكب الدرى ١٢ .

(١) وفى الهداية فى بلوغ الصبى غير رشيد لو باع قبل حجر القاضى جاز عند أبى يوسف لأنه لابد من حجر القاضى عنده ، وعند محمد لايجوز لأنه يبلغ محجوراً عنده ، وعلى هذا الخلاف إذا بلغ رشيداً ثم صار سفيها ، وإن أعتق عبداً نفذ عتقه عندهما ، وعند الشافعى لاينفذ، والأصل عندهما أن كل تصرف يؤثر فيه الهزل يؤثر فيه الحجر ومالافلا ، لأن السفيه فى معنى الهازل والعتق مما لايؤثر فيه الهزل ، وإذا صح عندهما كان على العبد أن يسعى فى قيمته لأن الحجر لمعنى النظر وذلك فى رد العتق إلا أنه متعذر فيجب رده برد القيمة ، اه ١٢ .

(٢) أعرب فى النسخ على لفظ المفلس بكسر اللام من الإفلاس فنبه الشيخ على أنه بمعنى المفلس بفتح اللام من التفليس، وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله : فقسمه بين الغرماء. الفتوى على أنه يجوز أن يباع مال المفلس ويقسم على الغرماء فى

. . . .

هذا الزمان ، اه . وقال الحافظ : قال ابن بطال : لا يفهم من الحديث معنى قوله فى الترجمة فقسمه بين الغرماء لأن الذى دبر لم يكن له مال غير الغلام كما سيأتى فى الأحكام ، وليس فيه أنه كان عليه دين وإنما باعه لأن من سنته أن لا يتصدق المرء بماله كله ويبقى فقيراً ، ولذلك قال : « خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى » وأجاب ابن المنير بأنه لما احتمل أن يكون باعه عليه لما ذكر الشارح،واحتمل أن يكون باعه عليه لكونه مديانا ومال المديان إما أن يقسمه الإمام بنفسه أو يسلمه إلى المديان ليقسمه ، فلهذا ترجم على التقديرين مع أن أحد الأمرين يخرج من الآخر لأنه إذا باعه عليه لحق نفسه فلأن يبيعه لحق الغرماء أولى ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن فى الترجمة لفا ونشراً والتقدير من باع مال المفلس فقسمه بين الغرماء ومن باع مال المعدم فأعطاه حتى ينفق على نفسه و«أو» فى الموضعين للتنويع ويخرج أحدهما من الآخر كما قال ابن المنير ، وقد ثبت فى بعض طرق حديث جابر فى قصة المدبر أنه كان عليه دين،أخرجه النسائى وغيره ، وفى الباب حديث فى ذلك أخرجه مسلم وأصحاب السنن من حديث أبى سعيد الخدرى ، وفيه أن النبى ﷺ قال : « خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك » وذهب الجمهور إلى أن من ظهر فلسه فعلى الحاكم الحجر عليه فى ماله حتى يبيعه عليه ويقسمه بين غرمائه على نسبة ديونهم، وخالف الحنفية واحتجوا بقصة جابر رضى الله عنه حيث قال : فى دين أبيه فلم يعطهم الحائط ولم يكسره لهم،ولا حجة فيه لأنه أخر القسمة ليحضر فتحصل البركة فى الثمر بحضوره فيحصل الخير للفريقين وكذلك كان ، اه . وقال العينى : للترجمة جزآن ، أحدهما بيع مال المفلس وقسمته بين الغرماء ، والثانى بيع مال المعدم ودفعه إليه لينفقه على نفسه،ولا مطابقة بينهما وبين حديث الباب ، وأجيب بأنه يحتمل أن يكون باعه لكونه مديانا فذكر ما تقدم من جواب ابن المنير ، ثم ذكر قول الحافظ بقوله : وقال بعضهم والذى يظهر لى الخ.ثم تعقب عليهما فقال : قول

(باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى)

أورده[1] لدفع توهم الكراهة فيه لما أن للأجل شبها بالمبيع فيلزم الزيادة فى

الجيب الأول يحتمل أن يكون مديانا ليس باحتمال بل هو فى نفس الأمر إنما باعه لكونه مديانا كما ثبت فى بعض طرق حديث جابر أخرجه النسائى ثم قال وأما قول بعضهم والذى يظهر لى الخ ليس له وجه أن ينسب ذلك إلى نفسه لأنه مسبوق به فإن الكرمانى قال : الكلام يحتمل اللف والنشر، ثم قال العينى : التوجيه الحسن فى ذكر المطابقة بين الترجمة والحديث أن يقال إن حديث جابر المذكور له طرق منها هذا الذى أخرجه النسائى وفيه أن الرجل كان مديونا وباع النبى ﷺ الغلام الذى دبره فدفعه إليه وقال له اقض دينك كما فى حديثه ، وهذا يطابق الجزء الأول للترجمة، فإن قلت ليس فى الترجمة أن المديون هو الذى قسمه فلا مطابقة ، قلت لما أمره بقضاء دينه من ثمن العبد فكأنه هو الذى تولى قسمته بين غرمائه، ومن طرق حديث جابر مارواه النسائى أيضاً من حديث هلال بن العلاء بسنده إلى جابر أن رجـــلا أعتق غلاما له عن دبر فاحتاج مولاه فأمره ببيعه فباعه بثمانمائة درهم فقال له رسول الله ﷺ : « أنفقه على عيالك » وهذا يطابق الجزء الثانى للترجمة ، اه. مختصراً من العينى . وقال القسطلانى : قوله (أعتق رجل) ولمسلم وأبى داود والنسائى أن رجلا من الأنصار يقال له أبو مذكور أعتق (غلاما له عن دبر) يقال له يعقوب وكان قبطيا كما عند البيهقى وغيره ، وذكره ابن فتحون فى ذيله على الاستيعاب فى الصحابة وأنه سماه فى البخارى ومسلم لكن ذكره البخارى وهم، وعند النسائى كان أى الرجل محتاجا وكان عليه دين ، وفى رواية له فقال عليه الصـــلاة والسلام : « ألك مال غيره قال لا » الحديث ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدا ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة وهى لزوم

أحد الجانبين ولا عوض لها،ثم إن الأجل عندنا فى القرض ليس بلازم ، حتى جاز للدائن أن يطلب قبل حلوله ، غاية ما فى الباب أنه يكون بذلك مخلفاً لوعده .

قوله (فلامنى) وإنما لامه[1] لأنهم كانوا أصحاب زرع وحائط ولايقوم أمرهما إلا بالجمل .

التأجيل فى القرض والدين . وتقدم فى أول كتاب الاستقراض عن الهداية أن التأجيل فى القرض غير لازم عندنا وإلى ذلك نبه الشيخ بقوله : ثم إن الأجل الخ، وقال الحافظ : أما القرض إلى أجل فهو مما اختلف فيه والأكثر على جوازه فى كل شىء،ومنعه الشافعى رحمة الله ، وأما البيع إلى أجل فجائز اتفاقا ، وكأن البخارى رحمه الله احتج للجواز فى القرض بالجواز فى البيع مع ما استظهر به من أثر ابن عمر رضى الله عنهما وأثر أبى هريرة رضى الله عنه ، اه . وقال القسطلانى : إذا أقرضه إلى أجل أو أجله فى البيع هو جائز فيهما عند الجمهور خلافا للشافعية فى القرض ، فلو شرط أجلا لايجر منفعة للمقرض لغا الشرط دون العقد ، نعم يستحب الوفاء باشتراط الأجل قاله ابن الرفعة ، اه . وقال العينى : قوله « باب إذا أقرضه الخ » هاتان مسألتان جوابهما محذوف أى يجوز ، أما المسألة الأولى ففيه اختلاف،قال ابن بطال : اختلف العلماء فى تأخير الدين فى القرض إلى أجل ، فقال أبو حنيفة : وأصحابه سواء كان القرض إلى أجل أو غير أجل له أن يأخذ متى أحب،وكذلك العارية وغيرها وهو قول إبراهيم النخعى،وقال ابن أبى شيبة : وبه نأخذ،وقال مالك وأصحابه: إذا أقرضه إلى أجل ثم أراد أخذه قبل الأجل لم يكن له ذلك ، وأما المسألة الثانية فليس فيها خلاف بين العلماء لجواز الآجال فى البيع لأنه من باب المعاوضات فلا يأخذه قبل محله ، وفى التوضيح قال الشافعى : إذا أخر الدين الحال فله أن يرجع فيه متى شاء وسواء كان ذلك من قرض أو غيره ، اه ١٢ .

(١) ومع ذلك لم يكن لهم إلا هذا البعير الواحد.قال الحافظ : قوله فأخبرت خالى ببيع الجمل فلامنى ووقع عند أحمد من رواية نبيح فأتيت عمى بالمدينة فقلت

قوله (أصلاتك تأمرك أن نترك الخ) يعنى بذلك أنهم[1] عدوا الإيفاء فى الكيل إضاعة وقبحوا عليه ذلك فعلم منه أن الإضاعة منهية عنها مقبحة شرعا

لها : ألم ترى أنى بعت ناضحنا فرأيتها أعجبها ذلك ، ويحتمل أنهما جميعا لم يعجبهما بيعه لما تقدم من أنه لم يكن عنده ناضح غيره ، اه . وقال العينى : وكان لومه إما لكونه محتاجا إليه وإما لكونه باعه النبى ﷺ ولم يهبه منه ، اه . وذكر الاحتمالين المذكورين القسطلانى ، وذكر احتمالا ثالثاً لبعض الروايات أن خاله كان متهماً بالنفاق فلامه لذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما حكاه الحافظ عن المفسرين لارتباط الآيات وموافقة الآية بحالهم المعروف من نقص الكيل ، قال الحافظ : قوله « أصلاتك » الآية قال المفسرون : كان ينهاهم عن إفسادها فقالوا ذلك أى إن شئنا حفظناها وإن شئنا طرحناها ، اه . ويؤيد كلام الشيخ قدس سره ما قال صاحب الجمل ، أو بمعنى الواو أى هل تأمرك بتكليفك لنا ترك مايعبد آباؤنا وترك فعلنا فى أموالنا مانشاء ، وهذا لف ونشر مرتب ، فقولهم : « أن نترك » رد لقوله اعبدوا الله ، وقولهم : « أو أن نفعل » الخ رد لقوله «ولا تنقصوا المكيال والميزان» أنتهى مختصراً . وقال العينى : قوله «أو أن نفعل» أى أتأمرنا صلاتك بأن نفعل فى أموالنا ماتشاء أنت وهو ماكان يأمرهم من ترك التطفيف والبخس ، وقال زيد ابن أسلم : كان مما ينهاهم شعيب عليه الصلاة والسلام عنه وعذبوا لأجله قطع الدنانير والدراهم وكانوا يقرضون من أطراف الصحاح لتفضل لهم القراضة وكانوا يتعاملون بالصحاح عدداً وبالمكسور وزنا ويبخسون ، ووجه ذكر هذه الآية فى الترجمة فى قوله « أو أن نفعل فى أموالنا ما نشاء » لأن تصرفهم فى الدراهم والدنانير على الوجه الذى ذكرناه إضاعة للمال ، اه .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ذكر فى الترجمة قوله : «والحجر فى ذلك» قال العينى : بالجر عطف على قوله إضاعة المال أى الحجر فى ذلك

وعرفا وإن كان خصوص هذا الذى زعموه إضاعة غير داخل فيه، فافهم وتفكر .

أى فى السفه ، قال ابن كثير فى تفسيره : ويؤخذ الحجر على السفهاء من هذه الآية أعنى قوله « ولا تؤتوا السفهاء » الآية ، وهم أقسام فتارة يكون الحجر على الصغير، وتارة يكون للجنون ، وتارة لسوء التصرف لنقص العقل أو الدين ، وتارة للفلس ، اه . والسفيه هو الذى يضيع ماله ويفسده بسوء تدبيره ، والحجر فى اللغة المنع ، وشرعا المنع من التصرف فى المال، وأبو حنيفة لايرى الحجر بسبب السفه ، وبه قال زفر وهو مذهب إبراهيم النخعى وابن سيرين ، وزاد فيهم الحافظ بعض الظاهرية ، وقال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعى وأحمد وإسحق : يحجر على السفيه ، وروى ذلك عن على وابن عباس وابن الزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم ، واحتج أبو حنيفة بحديث ابن عمر الآتى «إذا بايعت فقل : لاخلابة» فإنه ﷺ وقف على أنه كان يغبن فى البيوع فلم يمنعه من التصرف ولا حجر عليه ، اه . قلت : ولايبعد أن يقال إن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه مال فى مسألة الحجر إلى قول الإمام أبى حنيفة إذ ترجم بالحجر ولم يحكم عليه فى الترجمة بشىء ، وأورد فيه حديث لاخلابة وهو مستدل أبى حنيفة فى تلك المسألة ، وبسط الكلام فى الأبحاث المتعلقة بحديث «إذا بايعت فقل : لاخلابة» فى الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(فى الخصومات[1])

قوله : (فأخذت بيده فأتيت الخ) وفيه الترجمة[2] حيث كان إشخاصا .
قوله : (فدعا النبى ﷺ المسلم الخ) فيه الترجمة حيث أشخصه عن موضعه

(١) اختلفت نسخ البخارى فى ذكر هذه الترجمة، ففى النسخ الهندية الموجودة عندنا بعد البسملة فى الخصومات باب ما يذكر فى الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهودى ، وفى نسخة الفتح: بسم الله الرحمن الرحيم ما يذكر فى الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهود ، قال الحافظ : كذا للأكثر ، ولبعضهم واليهودى بالإفراد ، وزاد أبو ذر أوله فى الخصومات ، وزاد فى أثنائه والملازمة. والإشخاص بكسر الهمزة : إحضار الغريم من موضع إلى موضع ، يقال شخص بالفتح من بلد إلى بلد ، وأشخص غيره ، والملازمة مفاعلة من اللزوم والمراد أن يمنع الغريم غريمه من التصرف حتى يعطيه حقه ، اه . وفى نسخة العينى كتاب الخصومات فقط ولم يزد عليه فى المتن وقال : هذا كتاب فى بيان الخصومات ، وهو جمع خصومة وهى اسم ، قال الجوهرى : خاصمه مخاصمة وخصاما ، والاسم الخصومة ، والخصم معروف ، ثم ذكر اختلاف النسخ كما تقدم فى كلام الحافظ رحمه الله تعالى ، ونسخة القسطلانى توافق النسخ الهندية ، وهكذا فى النسخة المطبوعة المصرية التى على هامشها السندى ١٢ .

(٢) وبذلك جزم الحافظ إذ قال : المقصود من الحديث ههنا قوله فأخذت بيده فأتيت به رسول الله ﷺ فإنه المناسب للترجمة ، اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة فى قوله لا تختلفوا لأن الاختلاف الذى يورث الهلاك هو أشد الخصومة، وأشار بعضهم إلى أن الترجمة فى قوله بيده الخ، فقال : إنه المناسب للترجمة ، قلت : الذى قلته هو الأنسب لأن فيما ذكره احتمال الخصومة والذى ذكرته فيه الخصومة المحققة على ما لا يخفى ، اه . وأنت ترى أن التعقب ليس بوجيه لأن الحافظ

وفيه نزاع (١) المسلم مع اليهودى، ثم إن الرواية دالة على أن

ذكر الحديث فى الإشخاص، وذكره العينى فى الخصومة، وما ذكره العينى جدير لنسخته، وما أفاده الحافظ يناسبه نسخته، وكذا ما أفاده الشيخ قدس سره مناسب للنسخ الهندية، ثم قال القسطلانى قوله (سمعت رجلا) قال الحافظ فى المقدمة: لم أعرف اسمه، وقال فى الفتح يحتمل أن يفسر بعمر وقوله (قرأ آية) فى صحيح ابن حبان: إنها من سورة الرحمن، اه. وسبق إلى ذلك العينى فذكر حديث ابن حبان مفصلا، وقال الحافظ: قوله آية فى المبهمات للخطيب أنها من سورة الأحقاف، اه ١٢.

(١) يعنى ثبت بالقصة الجزآن من الترجمة والرجل المسلم فى حديث أبى هريرة المعروف أنه أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه، قال القسطلانى: هو أبو بكر الصديق كما أخرجه سفيان بن عيينة فى جامعه، وابن أبى الدنيا فى كتاب البعث لكن فى تفسير سورة الأعراف من حديث أبى سعيد الخدرى التصريح بأنه من الأنصار فيحمل على تعدد القصة، اه. قلت: صرح فى حديث الباب أيضا بكونه أنصاريا فالأوجه عندى تعدد القصة، ثم قال العينى قوله (فأكون أول من يفيق) قيل هو مشكل لأن الأحاديث دالة على أن موسى قد توفى وأنه ﷺ زاره فى قبره ووجه الإشكال أن نفخة الصعق إنما يموت بها من كان حياً فى هذه الدار فأما من مات فيستحيل أن يموت ثانياً، وإنما ينفخ فى الموتى نفخة البعث وموسى قد مات فلا يصح أن يموت مرة أخرى، ولا يصح أن يكون مستثنى من نفخة الصعق لأن المستثنين أحياء لم يموتوا ولا يموتون، ولا يصح استثناؤهم من الموتى، وقال بعضهم: يحتمل أن يكون المراد بهذه الصعقة صعقة فزع بعد الموت حين تنشق السماوات والأرض، وقال النووى: يحتمل أن يكون موسى ممن لم يمت من الأنبياء وهو باطل، وقال القاضى: يحتمل أن يكون المراد بهذه الصعقة صعقة فزع، فإن قلت: إذا جعلت له تلك عوضا من الصعقة فيكون حياً حالة الصعق وحينئذ لم يصعق، قلت: الموت ليس بعدم إنما هو انتقال من دار إلى دار فإذا كان هذا

. . . .

للشهداء كان الأنبياء بذلك أحق وأولى، مع أنه صح عنه ﷺ أن الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأن النبي ﷺ قد اجتمع بهم ليلة الإسراء ببيت المقدس والسماء خصوصا بموسى عليه الصلاة والسلام فتحصل من جملة هذا القطع بأنهم غيبوا عنا بحيث لا ندركهم وإن كانوا موجودين أحياء وذلك كالحال فى الملائكة عليهم الصلاة والسلام فإنهم موجودون أحياء لا يراهم أحد من نوعنا إلا من خصه الله تعالى بكرامته ، وإذا تقرر أنهم أحياء فهم فيما بين السماوات والأرض فإذا نفخ فى الصور نفخة الصعق صعق كل من فى السماوات والأرض إلا من شاء الله تعالى فأما صعق غير الأنبياء فموت ، وأما صعق الأنبياء فالأظهر أنه غشى ، فإذا نفخ فى الصور نفخة البعث فمن مات حي ومن غشى عليه أفاق ، فإذا تحقق هذا علم أن نبينا ﷺ أول من يفيق وأول من يخرج من قبره قبل الناس كلهم إلا موسى عليه الصلاة والسلام فإنه حصل له فيه تردد: هل بعث قبله أو بقى على الحالة التى كان عليها وعلى أى الحالتين كان فهى فضيلة عظيمة لموسى عليه الصلاة والسلام ليست لغيره ، ولقائل أن يقول إن سيدنا محمدا ﷺ لما يرفع بصره حين الإفاقة يكون إلى جهة من جهات العرش ثم ينظر ثانيا إلى جهة أخرى منه فيجد موسى وبه يلتئم قوله « أنا أول من تنشق عنه الأرض » ، وقوله فلا أدرى أكان فيمن صعق ، ويأتى فى حديث أبى سعيد الخدرى أكان فيمن صعق أم حوسب بصعقته الأولى ، فالجمع بين هذه الثلاثة أنى لا أدرى أى هـــذه الثلاثة كانت من الإفاقة أو الاستثناء أو المحاسبة ، اهـ مختصرا من العينى . وقال السندى : قال القاضى فى شرح مسلم : هذا الحديث من أشكل الأحاديث لأن موسى قد مات فكيف تدركه الصعقة وإنما يصعق الأحياء ، ثم ذكر القاضى جواباً لا يوافق الحديث ، والذى يظهر أن أثر هذه النفخة لعله يسرى فى كل من كان له حس ما من حي وميت سوى من استثني فيسرى إلى الأموات الكفرة المعذبين قبل ذلك

العام [1] يكون على عمومه ما لم تقم قرينة تخصيص، إذ لو كان كل عام خص عنه البعض لرد النبي ﷺ على الرجل المسلم فهمه من قول اليهودى «عموم البشر» على جميع أفراده ، نعم فتح النبي ﷺ باب التأويل فى ذلك دفعاً للنزاع ، فقال له : إنك لو حملت الفضيلة على الفضيلة الجزئية دون الكلية كان أسلم ، فافهم .

فيفقدون العذاب فى تلك الحالة فيقولون من بعثنا من مرقدنا ؟ وإلى الشهداء الذين هم أحياء ، ولا شك أن الأنبياء أحق بالحياة منهم ، وقد ورد فى حياتهم شيء كثير، فالظاهر أن بعض آثار هذه النفخة تسرى إليهم ، ثم يحصل لهم الإفاقة عند النفخة الثانية ، اﻫ مختصراً ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى مسألة أصولية خلافية شهيرة ذكرها صاحب نور الأنوار أن العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ، وقوله قطعا رد على الشافعى رحمه الله حيث ذهب إلى أن العام ظنى لأنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض فيحتمل أن يكون مخصوصا منه البعض وإن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ، ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر ، وإذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا ، فعندنا العام قطعى فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به لأنه يشترط فى الناسخ أن يكون مساويا للمنسوخ أو خيرا منه ، اﻫ مختصراً . وفى هامشه قوله هذا احتمال الخ توضيحه أن دلالة صيغ العموم على العموم بحسب الوضع فإنه قد تواتر أن الصحابة رضوان الله عليهم يستدلون بالعمومات ولا يحتاجون إلى القرائن فلو لم يكن تلك الألفاظ موضوعة للعموم لاحتيج فى فهم العموم إلى القرائن ، ودلالة اللفظ على المعنى بدون ظهور القرينة الصارفة قطعى ، وأما احتمال الانصراف عن المعنى الموضوع له فهو ناشيء بلا دليل فلا يعتبر وإلا يلزم أن لا يقطع بمطلوب فى جميع العقود والفسوخ وأن ترتفع الأمان عن اللغة والحس ، فيقال لا يجوز أكل ما فى بيتك لاحتمال أن يكون غير ملكك ، فاحتمال التخصيص فى العام كاحتمال المجاز

(باب من(١) رد أمر السفيه الخ)

فى كل خاص فإذا لم يضر هذا فى قطعية الخاص لم يضر ذلك فىقطعية العام أيضا، اهـ مختصراً .

(١) قال الحافظ : يعنى وفاقاً بابن القاسم وقصره أصبغ على من ظهر سفهه ، وقال غيره من المالكية : لا يرد مطلقا إلا ما تصرف فيه بعد الحجر ، وهو قول الشافعية وغيرهم ، اهـ . وفى العينى قال بعضهم : يرد تصرف السفيه مطلقا ، وهو قول ابن القاسم أيضاً ، وعند أصبغ لا يرد عليه إلا إذا ظهر سفهه ، وقال غيرهما من المالكية : لا يرد مطلقاً إلا ما تصرف فيه بعد الحجر ، وبه قالت الشافعية ، وعند أبى حنيفة لا يحجر بسبب سفه ولا يرد تصرفه مطلقاً ، وعند أبى يوسف ومحمد يحجر عليه فى تصرفات لا تصح مع الهزل كالبيع والهبة وغيرهما ولا يحجر عليه فى غيرها كالطلاق ونحوه ، وقال الشافعى رحمه الله : يحجر عليه فى الكل ولا يحجر عليه أيضاً عند أبى حنيفة بسبب غفلة وهو عاقل غير مفسد ولا يقصده ولكنه لا يهتدى إلى التصرفات الرابحة ، وعندهما يحجر عليه كالسفيه ، اهـ . ثم قال الحافظ : واحتج ابن القاسم بقصة المدبر حيث رد النبى ﷺ بيعه قبل الحجر عليه ، واحتج غيره بقصة الذى كان يخدع فى البيوع حيث لم يحجر عليه ولم يفسخ ما تقدم من بيوعه ، وأشار البخارى بما ذكر من أحاديث الباب إلى التفصيل بين من ظهرت منه الإضاعة فيرد تصرفه فيما إذا كان فى الشىء الكثير أو المستغرق ، وعليه تحمل قصة المدبر وبين ما إذا كان فى الشىء اليسير ، أو جعل له شرطا يأمن به من إفساد ماله فلا يرد، وعليه تحمل قصة الذى كان يخدع ، اهـ . قلت : وعلى هذا يكون ميل البخارى إلى قول أصبغ بخلاف ما قال الحافظ فى أول كلامه : إن الإمام البخارى وافق ابن القاسم ، وبذلك جزم القسطلانى إذ قال بعد ترجمة البخارى : هذا مذهب ابن القاسم ، اهـ فتأمل .

. . . .

قوله : (ويذكر عن جابر الخ) قال الحافظ : قال عبد الحق مراده قصة الذى دبر عبده فباعه النبي ﷺ وكذا أشار إلى ذلك ابن بطال ومن بعده ، حتى جعله مغلطاى حجة فى الرد على ابن الصلاح حيث قرر أن الذى يذكره البخارى بغير صيغة الجزم لا يكون حاكماً بصحته ، فقال مغلطاي : قد ذكره بغير صيغة الجزم ههنا وهو صحيح عنده ، وتعقبه شيخنا فى النكت على ابن الصلاح بأن البخارى لم يرد بهذا التعليق قصة المدبر ، وإنما أراد قصة الرجل الذى دخل والنبي ﷺ يخطب فأمرهم فتصدقوا عليه ، فجاء فى الثانية فتصدق عليه بأحد ثوبيه ، فرده عليه النبي ﷺ ، وهو حديث ضعيف أخرجه الدارقطنى وغيره ، قال الحافظ : لكنه ليس من حديث جابر ، وإنما هو حديث أبي سعيد الخدرى وليس بضعيف، بل هو إما صحيح وإما حسن ، أخرجه أصحاب السنن ، وصححه الترمذى وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم ، وقد بسطت ذلك فيما كتبته على ابن الصلاح والذى ظهر لى (*) أولا أنه أراد حديث جابر فى قصة الرجل الذى جاء ببيضة من ذهب أصابها فى معدن ، فقال : يا رسول الله خذها منى صدقة ، الحديث أخرجه أبو داود وصححه ابن خزيمة ، ثم ظهر لى أن البخارى أراد قصة المدبر كما قال عبد الحق ، وإنما لم يجزم به لأن القدر الذى يحتاج إليه فى هذه الترجمة ليس على شرطه ، وهو من طريق أبي الزبير عن جابر أنه قال : أعتق رجل من بنى عذرة عبداً له عن دبر ، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال : « ألك مال غيره » فقال لا الحديث ، وفيه ثم قال « ابدأ بنفسك فتصدق عليها فإن فضل شيء فلأهلك » الحديث، وهذه الزيادة تفرد بها أبو الزبير عن جابر وليس هو من شرط البخارى، والبخارى لا يجزم غالباً إلا بما كان على شرطه ، اهـ . قلت : وبقصة المدبر جزم العينى إذ قال : قوله يذكر عن جابر الخ ، هذا التعليق ذكره البخارى فى كتاب البيوع

(*) كما جزم به فى المقدمة على ما حكاه القسطلانى ١٢ ز .

يعنى[1] أن للإمام أن يرد تصرف أمثال هؤلاء وإن لم يكن سبق منه المنع .

قوله (ومن باع على الضعيف الخ) كلمة على[2] لما فيه من ضرره الظاهر لكونه على خلاف ما قصده .

فى باب بيع المزايدة موصولا عن جابر أن رجلا أعتق غلاماً عن دبر ، الحديث، ورواه النسائى موصولا أيضاً عن جابر بلفظ أعتق رجل من بنى عذرة عبداً له عن دبر ، الحديث بطوله ذكره العينى ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار إلى حديث البيضة الذى جزم به الحافظ فى المقدمة ، فإنه أقرب إلى سياق التعليق الذى ذكره البخارى ههنا كما لا يخفى .

(١) وسيأتى فى كتاب الأحكام «باب بيع الإمام على الناس أموالهم وضياعهم» وقد باع النبى ﷺ من نعيم بن النحام ، وقد أخرج فيه الإمام البخارى حديث جابر فى بيع المدبر ، قال العينى فى شرحه : قيل إنما أضاف البيع إلى الإمام ليشير إلى أن ذلك يقع منه فى مال السفيه ، أو فى وفاء دين الغائب ، أو من يمتنع أو غير ذلك ، ليتحقق أن للإمام التصرف فى الأموال فى الجملة ، وقال المهلب : إنما يبيع الإمام على الناس أموالهم إذا رأى منهم سفهاً فى أحوالهم ، فأما من ليس بسفيه فلا يباع عليه شىء من ماله إلا فى حق يكون عليه ، اهـ . وبسط الكلام على المسائل التى تدخل تحت القضاء فى الأشباه ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع ما يتوهم من ظاهر لفظ « على » أن فعله ﷺ كان ضرراً على الرجل ، وحاشاه ﷺ أن يكون فعله ضرراً لأحد ، وهو رحمة للعالمين ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، وقال العينى : هكذا وقع قوله ومن باع إلى آخره بالعطف على ما قبله فى رواية الأكثرين ، ووقع فى رواية أبى ذر باب من باع على الضعيف إلى آخره ، وذكر لفظ باب ليس له فائدة أصلا ، وقوله على الضعيف ، أى ضعيف العقل ، والألف واللام فيه للعهد ، وهو المذكور فى الترجمة ، وقوله نحوه : أى السفيه ، وقوله فدفع هذا حاصل ما فعله النبى ﷺ

قوله (إذاً يحلف) فيه الترجمة[1] حيث رماه بالكذب والحلف الكاذب .

قوله (نخرج إليهما) وكذا قوله مر[2] بهما حيث وردا مجازان ، والحقيقة قوله فرفع سجف حجرته .

فى بيع المدبر المذكور ، لأنه لما باعه دفع ثمنه إليه ونبهه على طريق الرشد ، وما كان سفهه حينئذ فى ذلك إلا ناشئاً عن الغفلة وعدم البصيرة بمواقع المصالح ، ولهذا سلم إليه الثمن، ولو كان منعه لأجل سفه حقيقة لم يكن يسلم إليه الثمن ، اهـ ١٢ .

(١) وهى باب كلام الخصوم بعضهم فى بعض ، قال الحافظ : أى فيما لا يوجب حداً ولا تعزيراً ، والغرض من الحديث قوله : « قلت يا رسول الله إذاً يحلف ويذهب بمالى »، فإنه نسبه إلى الحلف الكاذب ، ولم يؤاخذ بذلك لأنه أخبر بما يعلمه منه فى حال التظلم منه ، اهـ . وقال العينى : باب كلام الخصوم الخ ، أراد بهذا أن كلام بعض الخصوم مع بعض من غير إفحاش لا يوجب شيئاً ، لأن الكلام لا بد منه ، ولكن لا يتكلم بعضهم لبعض بكلام يجب فيه الحد أو التعزير ، ومطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من قوله « إذاً يحلف ويذهب بمالى » فإنه نسب اليهودى إلى الحلف الكاذب ولم يجب عليه شىء لأنه أخبر بما كان يعلمه منه ، ومثل هذا الكلام مباح فيمن عرف فسقه كما عرف فسق اليهودى الذى خاصم الأشعث وقلة مراقبته لله تعالى ، وأما القول بذلك فى رجل صالح أو من لا يعرف له فسق، فيجب أن ينكر عليه ويؤخذ له بالحق ولا يبيح له النيل من عرضه اهـ ١٢ .

(٢) وتقدم فى أبواب المساجد من طريق الزهرى عن عبد الله بن كعب بلفظ: نخرج ، قال الحافظ: وفى رواية الأعرج عن عبد الله أى الآتى فى باب الصلح : فمر بهما النبى ﷺ ، فظاهر الروايتين التخالف، وجمع بعضهم بينهما باحتمال أن يكون مر بهما أولا ثم إن كعباً أشخص خصمه للمحاكمة فسمعهما النبى ﷺ أيضاً وهو فى بيته ، قال الحافظ : وفيه بعـــد لأن فى الطريقين أنه ﷺ أشار إلى كعب بالوضيعة ، وأمر غريمه بالقضاء ، فلو كان أمره ﷺ بذلك تقدم لهما لما احتاج

. . . .

إلى الإعادة ، والأولى فيما يظهر لى أن يحمل المرور على أمر معنوى لا حسى ، والسجف ـ بكسر المهملة وسكون الجيم ـ وحكى فتح أوله ، هو الستر ، وقيل : أحد طرفى الستر المفرج ، اه . وتعقب العينى على كلام الحافظ فقال بعد ذكر الجمع بالتعدد الذى ذكره الحافظ أولا : وقال بعضهم فيه بعد الخ ، قلت : الذى استبعد هذا فقد أبعد لأن إعادته بذلك قد تكون للتأكيد لأن الوضيعة أمر مندوب ، والتأكيد بها مطلوب ، ثم قال هذا القائل : والأولى فيما يظهر لى أن يحمل المرور على أمر معنوى لا حسى ، قلت : إن أراد بالأمر المعنوى الخروج ففيه إخراج اللفظ عن معناه الأصلى بلا ضرورة ، والأولى أن يكون اللفظ على معناه الحقيقى ، ويكون المعنى أنه ﷺ لما سمع صوتهما خرج من البيت لأجلهما ومر بهما ، والأحاديث يفسر بعضها بعضا ، ولا سيما فى حديث واحد ، روى بوجوه مختلفة ، وفى رواية الطبرانى من حديث زمعة عن الزهرى عن ابن كعب عن أبيه : أن النبى ﷺ مر به وهو ملازم رجلا فى أوقيتين فقال له النبى ﷺ هكذا يضع الشطر ، وقال الرجل نعم يا رسول الله فقال : أد إليه ما بقى من حقه ، والسجف ـ بكسر السين المهملة وفتحها بعدها جيم ساكنة ـ قال ابن سيده : هو الستر ، وقيل هو الستران المقرونان بينهما فرجة ، وقال عياض وغيره : لا يسمى سجفاً إلا أن يكون مشقوق الوسط كالمصراعين ، والذى قاله ابن سيده يرده ، اه مختصراً .

وقال القسطلانى : حدرد ـ بمهملات مفتوح الأول ساكن الثانى ـ صحابى على الأصح اسمه عبد الله بن سلامة كما ذكره المؤلف فى إحدى رواياته ، قال الجوهرى لم يأت من الأسماء فعلع بتكرار العين غير حدرد ، اه . وقال الحافظ : ليس الغرض من الحديث هنا قوله فارتفعت أصواتهما فإنه غير دال على ما ترجم به ، لكن أشار إلى قوله فى بعض طرقه فتلاحيا ، وكان ذلك سبباً لرفع ليلة القدر ، فدل على أنه كان بينهما كلام يقتضى ذلك وهو الحديث الذى يثبت ما ترجم به ، اه ١٢ .

قوله (فأحرق عليهم) فيجوز الإخراج[1] بالطريق الأولى .

قوله (وإن لم يرض عمر فلصفوان) يعنى[2] بذلك أن عمر إن رضى بها كانت

---

(١) وقال الحافظ : غرضه من الحديث أنه إذا أحرقها عليهم بادروا بالخروج منها فثبت مشروعية الاقتصار على إخراج أهل المعصية من باب الأولى، ومحل إخراج الخصوم إذا وقع منهم من المراء واللدد ما يقتضى ذلك ، اه . وقال أيضاً فى الترجمة : قوله بعد المعرفة أى بأحوالهم أو بعد معرفتهم بالحكم ، ويكون ذلك على سبيل التأديب لهم ، اه . قلت : وأخت أبى بكر هى أم فروة ابنة أبى قحافة ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وجيه ، والمعنى على ما أفاده مستقيم موافق للفقه ، واختلط كلام الشراح فى شرح هذا الأثر ، قال الحافظ فى الفتح : قوله اشترى الخ ، وصله عبد الرزاق وابن أبى شيبة والبيهقى من طرق عن عمرو ابن دينار عن عبد الرحمن بن فروخ به، وليس لنافع ولا لصفوان فى البخارى سوى هذا الموضع ، واستشكل ما وقع فيه من الترديد فى هذا البيع حيث قال : إن رضى عمر فالبيع بيعه ، وإن لم يرض فلصفوان أربعمائة ، ووجه ابن المنير بأن العهدة فى ثمن المبيع على المشترى ، وإن ذكر أنه يشترى لغيره لأنه المباشر للعقد ، وكأنه وقف مع ظاهر اللفظ المعلق ولم ير سياقه تاما ، فظن أن الأربعمائة هى الثمن الذى اشترى به نافع ، وليس كذلك ، وإنما كان الثمن أربعة آلاف ، وكان نافع عاملا لعمر رضى الله عنه على مكة ، فلذلك اشترط الخيار لعمر رضى الله عنه بعد أن أوقع العقد له كما صرح بذلك كله من ذكرت أنهم وصلوه، وأما كون نافع شرط لصفوان أربعمائة إن لم يرض عمر فيحتمل أن يكون جعلها فى مقابلة انتفاعه بتلك الدار إلى أن يعود الجواب من عمر ، وأخرج عمر بن شبة فى كتاب مكة عن ابن جريج أن نافع بن عبد الحارث الخزاعى كان عاملا لعمر على مكة فابتاع داراً للسجن من صفوان فذكر نحوه ، لكن قال بدل الأربعمائة خمسمائة ، وزاد

القيمة عليه من بيت المال وإلا أعطى القيمة من عند نفسى فتكون الدار لى .

فى آخره وهو الذي يقال له «سجن عارم» بمهملتين ، اه . قلت : وما أشكله الحافظ من الترديد فى الثمن بين أربعمائة وأربعة آلاف لم أتحصله بعد ، لأن أربعمائة هى الدنانير كما هو مصرح فى لفظ البخارى، وأربعة آلاف هى الدراهم ، كما تقدم قريباً فى «باب لصاحب الحق مقال»، وقال العينى : قوله على أن عمر كلمة « على » دخلت على أن الشرطية نظراً إلى المعنى كأنه قال: على هذا الشرط، فاعترض بأن البيع بمثل هذا الشرط فاسد ، وأجيب بأنه لم يكن داخلا فى نفس العقد بل هو وعد أو هو مما يقتضيه العقد أو كان بيعاً بشرط الخيار لعمر أو أنه كان وكيلا لعمر وللوكيل أن يأخذ لنفسه إذا رده الموكل بالعيب ونحوه ، وقال المهلب : اشتراها نافع من صفوان للسجن وشرط عليه إن رضى عمر بالابتياع فهى لعمر ، وإن لم يرض فلك(*) بالثمن المذكور لنافع بأربعمائة ، وهذا بيع جائز ، اه . ولا تعارض عندى بين أربعمائة دينار وأربعة آلاف درهم على كون الدينار عشرة دراهم كما فى كتاب الزكاة من الأوجز .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم عليه باب الربط والحبس فى الحرم قال الحافظ : كأنه أشار بذلك إلى رد ما فى ابن أبى شيبة عن طاوس أنه كان يكره السجن بمكة ، ويقول : لا ينبغى لبيت عذاب أن يكون فى بيت رحمة فأراد البخاري معارضته بأثر عمر رضى الله عنه وابن الزبير وصفوان ونافع وهم من الصحابة ، وقوى ذلك بقصة ثمامة وقد ربط بمسجد المدينة ، وهى أيضاً حرم فلم يمنع ذلك من الربط فيه، اه ١٢.

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله فهى ١٢ ز .

كتاب اللقطة

(١) قال الحافظ : اللقطة الشيء الذی يلتقط ، وهو بضم اللام وفتح القاف علی المشهور عند أهل اللغة والمحدثين ، وقال عياض : لا يجوز غيره ، وقال الزمخشری فی الفائق : اللقطة بفتح القاف ، والعامة تسكنها كذا قال ، وقد جزم الخليل بأنها بالسكون ، قال : وأما بالفتح فهو اللاقط، وقال الأزهری : هذا الذی قاله هو القياس ، ولكن الذی سمع من العرب وأجمع عليه أهل اللغة والحديث: الفتح ، اهـ . وقال القسطلانی: هی فی اللغة الشيء الملقوط ، وشرعا ما وجد من حق ضائع محترم غير محرز ولا ممتنع بقوته، ولا يعرف الواجد مستحقه ، وفی الالتقاط معنی الأمانة والولاية من حيث أن الملتقط أمين فيما التقطه والشرع ولاه حفظه، وفی البذل قال الإمام شمس الأئمة فی مبسوطه ما ملخصه : إنه اختلف الناس فيمن وجد لقطة، فالمتفلسفة يقولون: لا يحل له أن يرفعها لأنه أخذ المال بغير إذن صاحبه وذلك حرام ، وبعض الأئمة من التابعين كان يقول يحل له أن يرفعها والترك أفضل لأن صاحبها يطلبها فی الموضع الذی سقط منه ، ولأنه لا يأمن علی نفسه أن يطمع فيها بعد ما يرفعها ، والمذهب عند علمائنا وعامة الفقهاء أن رفعها أفضل من تركها ، ثم ما يجده نوعان : أحدهما ما يعلم أن مالكه لا يطلبه كقشر الرمان والنوی ، والثانی ما يعلم أن صاحبه يطلبه ، فالنوع الأول له أن يأخذه وينتفع به إلا أن صاحبه إذا وجده فی يده بعدما جمعه كان له أن يأخذه منه ، لأن إلقاء ذلك من صاحبه كان إباحة الانتفاع للواجد ولم يكن تمليكا من غيره ، فإن التمليك من المجهول لا يصح ، وملك المبيح لا يزول بالإباحة، لكن للمباح له أن ينتفع به مع بقاء ملك المبيح ، فإذا وجده فی يده فقد وجد عين ملكه ، وقال ﷺ « من وجد عين ماله فهو أحق به » ، والنوع الثانی وهو ما يعلم أن صاحبه يطلبه فمن يرفعه فعليه أن يحفظه ويعرفه ليوصله إلی صاحبه ، اهـ . ثم ذكر الاختلاف فی مدة التعريف فارجع اليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(باب إذا أخبره رب اللقطة بالعلامة)

وذكر العلامة[١] وإن لم يكن مذكوراً فى تلك الرواية إلا أنه معلوم بملاحظة الرواية الأخرى .

قوله (بتمرة فى الطريق) وكان فى طريقه إلى بيته كما فى الرواية الآتية[٢] فلم يكن من اللقطة فى شىء حتى يعترض على الحنفية بجواز استعمال اللقطة

---

(١) قال الحافظ: لم يقع فى سياق الحديث ما ترجم به صريحا فكأنه أشار إلى ما وقع فى بعض طرقه ، اهـ . وفى العينى قيل . وقع فى بعض طرق هذا الحديث ما يشعر على الترجمة فكأنه أشار إلى ذلك وهو فى رواية مسلم فإنه روى هذا الحديث مطولا بطرق متعددة ، وفى بعضها قال : فإن جاء أحد يخبرك بعددها ووعائها ووكائها فأعطها إياه ، اهـ . قلت : وما أورد أبو داود على هذه الزيادة أنها غير محفوظة رد عليه الحافظان ابن حجر والعينى ، ومسألة الباب خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز وفيه قوله « فإن جاء صاحبها فأدها إليه » لجواب الشرط محذوف، وقد ثبت فى البخارى من رواية إسماعيل بن جعفر عن ربيعة « فإن جاء ربها فأدها إليه » وله من رواية سفيان عن ربيعة « فإن جاء أحد يخبرك بعفاصها ووكائها » وبهذا أخذ مالك وأحمد أنها تدفع لمن عرف العفاص والوكاء ، وقال أبو حنيفة والشافعى إن وقع فى نفسه صدقه جاز أن تدفع إليه ولا يجبر على ذلك إلا ببينة ، إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) وهو قوله ﷺ فى الرواية الآتية « إنى لأنقلب إلى أهلى فأجد التمرة ساقطة على فراشى» قال الحافظ : وقد استشكل بعضهم تركه ﷺ التمرة فى الطريق مع أن الإمام يأخذ المال الضائع للحفظ ، وأجيب باحتمال أن يكون أخذها كذلك لأنه ليس فى الحديث ما ينفيه أو تركها عمدا لينتفع بها من يجدها ممن تحل له الصدقة ، وإنما يجب على الإمام حفظ المال الذى يعلم تطلع صاحبه له لا ما جرت به العادة بالإعراض عنه لحقارته ، اهـ ١٢ .

لبنى (١) هاشم ، وإنما كان تردده فى أنه: هل هى من ملك نفسه، أو من الصدقة التى تجبى إليه لبيت المال، أو لأزواجه المطهرات؟ ولو سلم كونها فى طريق الناس لكانت هدية من المالك إليه لما فى مثل هذا الشىء القليل (٢) الثمن من الإذن العرفى لاصدقة،

(١) يعنى علل النبى ﷺ ترك أكلها بخشية الصدقة ، فعلم منه أن كونها لقطة لم يكن مانعا لأكلها، وكتب الشيخ فى البذل فى حديث التقاط على رضى الله عنه الدينار : أن هذا الحديث وأمثالها تخالف الحنفية بأن اللقطة عندهم يجب التصدق بها إذا كان الملتقط غنيا ولا يجوز صرفها على نفسه ، واستشكل بأن ههنا التقط على رضى الله عنه الدينار وأكله وأكل رسول الله ﷺ معه فلو كان كما قالت الحنفية لم يجز لرسول الله ﷺ أن يأكل منها ولا لعلى ، واختلفوا فى الجواب عن هذا الإشكال، وقد كتبه مفصلا مولانا الشيخ محمد يحي المرحوم من تقرير شيخه رضى الله عنه فقال : استدل الشافعية بهذه الروايات على أن أكل اللقطة بعد التعريف لا يختص بالفقير ، كيف وقد ثبت أن عليا وفاطمة أكلا منه ، وهم بنو هاشم لا تحل لهم الصدقة بحال ، فكذلك الغنى يجوز له التناول منه ، وأجاب الحنفية عن ذلك بوجوه بسطها والدى المرحوم فى تقرير أبى داود، وحكاها الشيخ عنه مفصلا فى البذل ، ولم أذكرها ههنا لتعلقها بحديث على رضى الله عنه فى الدينار ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله باب إذا وجد تمرة فى الطريق ، أى يجوز له أخذها وأكلها، وكذا نحوها من المحقرات ، وهو المشهور المجزوم به عند الأكثر ، ثم قال فى الحديث : قوله لأكلتها ظاهر فى جواز أكل ما يوجد من المحقرات ملقى فى الطرقات ، لأنه ﷺ ذكر أنه لم يمتنع من أكلها إلا تورعاً لخشية أن تكون من الصدقة التى حرمت عليه ، لا لكونها مرمية فى الطريق فقط ، وقد أوضح ذلك قوله : فى حديث أبى هريرة ثانى حديثى الباب «على فراشى» فإنه ظاهر فى أنه ترك أخذها تورعاً لخشية أن تكون صدقة . فلو لم يخش ذلك لأكلها ، ولم يذكر تعريفاً ، فدل على أن مثل ذلك يملك بالأخذ ولا يحتاج إلى تعريف ، لكن هل

غير أنه لم يكن يأكلها لما فى كونها صدقة فى يد المالك الذى سقطت منه ، لا لما فى التمرة من صفة الصدقة ، بحسب كونها لقطة ، فافهم فإن فيه بعض خفاء .

(باب كيف[1] تعرف لقطة أهل مكة)

يقال : إنها لقطة رخص فى ترك تعريفها أو ليست لقطة لأن اللقطة ما من شأنه أن يتملك دون ما لا قيمة له ، ا هـ . وقال العينى : وفى الحديث إباحة الشىء التافه بدون التعريف ، وأنه خارج عن حكم اللقطة ، لأن صاحبه لا يطلبه ولا يتشاح فيه، وقد روى أن عليا التقط حبة أو حبتين من رمان فأكلها ، وعن ابن عمر أنه وجد تمرة فأخذها فأكل نصفها ثم لقيه مسكين فأعطاه النصف الآخر ، ا هـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : كأنه أشار بذلك إلى إثبات لقطة الحرم ، فلذلك قصر الترجمة على الكيفية ، ولعله أشار إلى ضعف الحديث الوارد فى النهى عن لقطة الحاج أو إلى تأويله بأن المراد النهى عن التقاطها للتملك لا للحفظ ، وأما الحديث فقد صححه مسلم من رواية عبد الرحمن بن عثمان التيمى، ثم ليس فيما ساقه المؤلف من حديثى ابن عباس وأبى هريرة كيفية التعريف التى ترجم لها ، وكأنه أشار إلى أن ذلك لا يختلف ، واستدل بحديثى الباب على أن لقطة مكة لاتلتقط للتملك بل للتعريف خاصة ، وهو قول الجمهور وإنما اختصت بذلك عندهم لإمكان إيصالها إلى ربها ، لأنها إن كانت للمكى فظاهر ، وإن كانت للآفاقى فلا يخلو أفق غالباً من وارد إليها ، فإذا عرفها واجدها فى كل عام سهل التوصل إلى معرفة صاحبها ، قاله ابن بطال ، وقال أكثر المالكية وبعض الشافعية: هى كغيرها من البلاد ، وإنما تختص مكة بالمبالغة فى التعريف لأن الحاج يرجع إلى بلده وقد لا يعود ، فاحتاج الملتقط إلى المبالغة فى التعريف ، ا هـ . وقال السندى : باب كيف تعرف أى تعرف دائما أو سنة فقط ، وقوله فى الحديث « لا تحل لقطتها إلا لمنشد » ، أى لمعرف على الدوام ، ليظهر فائدة التخصيص وهو مذهب الشافعى وأحمد ، ولعل

ودلالة الرواية عليه من حيث أن تعريف لقطة مكة كتعريف لقطة غيرها ، وتخصيص مكة لكونها مظنة مبادرة [١] اللاقط إلى إنفاقها، لأن الناس يأتونها من بعد ، فيبعد احتمال العود ، أو لأن الجناية على مال الغير وإن كانت ممنوعة إلا أنها فى البلد الحرام أشد .

(باب إذا جاء صاحب اللقطة إلخ)

أراد [٢] بذلك أنه لا فصل بين مدة ومدة ، بل تجب القيمة على الملتقط كلما أتى المالك .

من يقول المراد بالمنشد المنشد سنة كما فى سائر البلاد ، يجيب عن التخصيص بأنه كتخصيص الإحرام فى قوله تعالى « فمن فرض فيهن الحج فلا رفث » الآية مع أن الفسوق حرام منهى عنه بلا إحرام أيضا ، وحاصله زيادة الاهتمام بأمر الإحرام ، وأن التعريف فى لقطته متأكد ، اهـ ١٢ .

(١) وذكره الحافظ فى الفتح بحثا إذ قال : الغالب أن لقطة مكة ييأس ملتقطها من صاحبها وصاحبها من وجد أنها لتفرق الخلق إلى الآفاق البعيدة ، فربما داخل الملتقط الطمع فى تملكها من أول وهلة ، فلا يعرفها فنهى الشارع عن ذلك ، وأمر أن لا يأخذها إلا من عرفها ، اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح على ظاهر لفظ البخارى ، وعلى هذا لا مخالفة بين هذا وبين ما سبق من باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة ، فهى لمن وجدها ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ههنا مسألتين ذكرتا فى الأوجز ذكرهما الإمام البخارى فى الترجمتين ، إحداهما أن اللاقط إن لم يجد المالك بعد سنة يملكها ، ففى الأوجز عن المغنى إذا عرف اللقطة حولا فلم تعرف ملكها ملتقطها وصارت من ماله كسائر أمواله غنيا كان الملتقط أو فقيراً وبه قال الشافعى وإسحق ، وقال مالك والثورى وأصحاب الرأى : يتصدق بها ، فإذا جاء

. . . .

صاحبها خيره بين الأجر والغرم ، لما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه سئل عن اللقطة فقال : « عرفها حولا فإن جاء صاحبها وإلا فتصدق بها » فإذا جاء ربها فرضى بالأجر وإلا فغرمها ، إلى آخر ما بسط فيه ، وفى هذه المسألة ميل الإمام البخارى إلى قول الشافعى ، والمسألة الثانية هى ما ذكرها البخارى فى هذا الباب ذكرها فى الأوجز عن المغنى إذ قال : وتملك اللقطة ملكا مراعى يزول بمجىء صاحبها ، ا هـ . قال الحافظ : اختلف العلماء فيما إذا تصرف فى اللقطة بعد تعريفها سنة ، ثم جاء صاحبها ، هل يضمنها له أم لا ؟ فالجمهور على وجوب الرد إن كانت العين موجودة أو البدل إن كانت استهلكت ، وخالف فى ذلك الكرابيسى صاحب الشافعى، ووافقه صاحباه البخارى وداود بن على إمام الظاهرية ، لكن وافق داود الجمهور إذا كانت العين قائمة ، ومن حجة الجمهور قوله فى الرواية الماضية : « ولتكن وديعة عندك » ، ا هـ . قلت : وبذلك ترجم البخارى أيضاً، قال العينى: إن قلت ليس فى الحديث لفظ لأنها وديعة عنده ، قلت : أجيب بجوابين أحدهما أنه ذكر هذه اللفظة فى باب ضالة الغنم قبل هذا الباب بخمسة أبواب لكنه ذكره بالشك هناك ، وذكره ههنا مترجما بالمعنى لأن قوله أدها إليه بعد الاستنفاق يدل على وجوب الرد ، وعلى أنه لا يملكها ، فيكون كالوديعة عنده، والجواب الآخر أنه أسقط هذا اللفظ من حيث اللفظ ، وذكرها ضمنا ، لأن قوله : « فإن جاء صاحبها فأدها إليه » يدل على بقاء ملك صاحبها ، خلافا لمن أباحها بعد الحول بلا ضمان ، والجوابان متقاربان ، ا هـ . وقال الحافظ : يستفاد من تسميتها وديعة أنها لو تلفت لم يكن عليه ضمانها ، وهو اختيار البخارى تبعا لجماعة من السلف، اهـ. وقال أيضاً فى موضع آخر: قال النووى: إن جاء صاحبها قبل أن يتملكها الملتقط أخذها بزوائدها المتصلة والمنفصلة ، وأما بعد التملك ، فإن لم يجىء صاحبها فهى لمن وجدها ، ولا مطالبة عليه فى الآخرة ، وإن جاء صاحبها فإن كانت موجودة

. . . .

بعينها استحقها بزوائدها المتصلة ، ومهما تلف منها لزم الملتقط غرامته للمالك، وهو قول الجمهور، وقال بعض السلف لا يلزمه ، وهو ظاهر اختيار البخارى، اهـ . وفى المغنى اللقطة فى الحول أمانة فى يد الملتقط إن تلفت بغير تفريطه أو نقصت فلا ضمان عليه ، كالوديعة ، وإن أتلفها الملتقط أو تلفت بتفريطه ضمنها بمثلها إن كانت من ذوات الأمثال، وبقيمتها إن لم يكن لها مثل ، لا أعلم فى هذا خلافا وإن تلفت بعد الحول ثبت فى ذمته مثلها أو قيمتها بكل حال ، لأنها دخلت فى ملكه وتلفت بماله ، وسواء فرط فى حفظها أو لم يفرط ، وإن وجد العين ناقصة وكان نقصها بعد الحول أخذ العين وأرش نقصها لأن جميعها مضمون إذا تلفت، فكذلك إذا نقصت ، وهذا قول أكثر العلماء الذين حكموا بملكه لها بمضى حول التعريف، وأما من قال لا يملكها حتى يتملكها لم يضمنه إياها حتى يتملكها ، وحكمها قبل تملكه إياها حكمها قبل مضى حول التعريف ، ومن قال : لا تملك اللقطة بحال لم يضمنه إياها ، وبهذا قال الحسن والنخعى ومالك وأبو يوسف قالوا : لا يضمن وإن ضاعت بعد الحول ، وقال داود : إذا تملك العين وأتلفها لم يضمنها ، اهـ . وفى الفيض باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة الخ،قال الشارحون: مراده أن اللقطة بعد تعريف سنة تكون مملوكة للواجد ، ولا يجب عليه ضمان ، وإن جاء صاحبها وطالب بالضمان وهذا خلاف الجمهور ، ثم تتبعوا : هل ذهبت إليه ذاهب أولا لئلا يبقى المصنف متفرداً ، فقالوا : إنه مذهب الكرابيسى أيضاً ، ثم هذه الترجمة تناقض الترجمة الآتية باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة الخ ، فإنه يدل على أنه لا يملكها ، قلت : لا تنافى بينهما ، فإن الأولى فيما إذا صرفها على نفسه ولم يجىء المالك ، والثانية فيما إذا جاء والشىء قائم فى يده ، فيكون وديعة لا محالة ، والشارحون يحملون تراجمه على مسائلهم ، مع أن المصنف ليس بتابع لهم ، اهـ مختصرا ١٢ .

قوله (فسماه فعرفته) ولعله عرف [1] أنه ممن لا يمنعه من شربه ، أو عرف

---

(١) قال الحافظ : حكى ابن بطال عن بعض شيوخه أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه استجاز أخذ ذلك اللبن ، لأنه مال حربى ، فكان حلالا له ، وتعقبه المهلب بأن الجهاد وحل الغنيمة إنما وقع بعد الهجرة بالمدينة ، ولو كان أبو بكر أخذه على أنه مال حربى لم يستفهم الراعى : هل تحلب أم لا ؟ ولكان ساق الغنم غنيمة وقتل الراعى أو أسره ، قال : لكنه كان بالمعنى المتعارف عندهم فى ذلك الوقت ، على سبيل المكرمة ، وكان صاحب الغنم قد أذن للراعى أن يسقى من مر به ، ا هـ. وقال فى موضع آخر : قوله أفتحلب ؟ قال: نعم، الظاهر أن مراده بهذا الاستفهام : أمعك إذن فى الحلب لمن يمر بك على سبيل الضيافة ؟ وبهذا التقرير يندفع الإشكال الماضى ، وهو كيف استجاز أبو بكر أخذ اللبن من الراعى بغير إذن المالك ، ويحتمل أن يكون أبو بكر لما عرفه عرف رضاه بذلك لصداقته له أو إذنه العام لذلك ، ا هـ . وفى العينى : قال الكرمانى : إن قلت ما التلفيق بينه وبين ما تقدم آنفاً من حديث لا يحلبن أحد ماشية أحد ، قلت : كان هنا إذن عادى أو كان صاحبه صديق الصديق أو كان كافرا حربيا ، أو كان حالها حال اضطرار ، أو من جهة أن النبى ﷺ أولى بالمؤمنين ، ا هـ . وقال القسطلانى : لم يعرف اسم الراعى ولا صاحب الغنم ، وذكر الحاكم فى الإكليل ما يدل على أنه ابن مسعود ، قال الحافظ ابن حجر: هو وهم ، ا هـ . وفى العينى فى باب لا تحتلب ماشية أحد بغير إذن ، قال أبو عمر : يحمل هذا الحديث على ما لا تطيب به النفس ، لقوله ﷺ « لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه » وقال ﷺ : « إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام » الحديث ، قال القرطبى : ذهب الجمهور إلى أنه لا يحل شىء من لبن الماشية ولا من التمر إلا إذا علم طيب نفس صاحبه ، وذهب بعضهم إلى أن ذلك يحل وإن لم يعلم حال صاحبه ، لأن ذلك حق جعله الشارع له ، يريد ما رواه أبو داود من حديث سمرة أن النبى ﷺ قال : «إذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه ، فإن أذن له

لكونه ممن يؤذى أبا بكر وصاحبه ، فيجب عليه ضمان ما يتلفه من أموالهم أو لكونهم أصحاب حرب لا سلم ، فجاز أخذ أموالهم من غير إذنهم أو ليؤدى قيمته إذا لقى صاحبه أو ليحلله بعد اتقاءه ، وإيراد هذه الروايات

وإلا فليحلب ويشرب ولا يحمل » ورواه الترمذى أيضاً ، فقال : حديث حسن غريب صحيح ، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم ، وبه يقول أحمد وإسحق، واستدلوا أيضاً بحديث أبى سعيد ، رواه ابن ماجة بإسناد صحيح ، قال : قال رسول الله ﷺ « إذا أتيت على راع فناده ثلاث مرات فإن أجابك وإلا فاشرب من غير أن تفسد » الحديث ، واستدلوا أيضاً بقصة الهجرة وشرب أبى بكر والنبى ﷺ من غنم الراعى ، وقال جمهور العلماء وفقهاء الأمصار ، منهم الأئمة أبو حنيفة ومالك والشافعى وأصحابهم : لا يجوز لأحد أن يأكل من بستان أحد ولا يشرب من لبن غنمه إلا بإذن صاحبه ، اللهم إلا إذا كان مضطراً فحينئذ يجوز له ذلك قدر دفع الحاجة ، والجواب عن الأحاديث المذكورة من وجوه ، الأول : أن التمسك بالقاعدة المعلومة أولى قاله القرطبى ، الثانى: أن حديث النهى أصح ، الثالث: أن ذلك محمول على ما إذا علم طيب نفوس أرباب الأموال بالعادة أو بغيرها ، والرابع: أن ذلك محمول على أوقات الضرورات كما كان فى أول الإسلام ، وأجاب الطحاوى بأن هذه الأحاديث كانت فى حال وجوب الضيافة ، حين أمر رسول الله ﷺ بها وأوجبها للمسافرين على من حلوا به ، فلما نسخ وجوب ذلك وارتفع حكمه ارتفع أيضاً حكم الأحاديث المذكورة ، وقال القرطبى : شرب أبى بكر رضى الله تعالى عنه وإعطاؤه للشارع كان إدلالا على صاحب الغنم لمعرفته إياه أو أنه كان يعلم أنه إذن الراعى أن يسقى من مر به ، أو أنه كان عرفه أنه أباح ذلك أو أنه مال حربى ، وقال ابن أبى صفرة: حديث الهجرة فى زمان المكارمة ، وهذا فى زمن التشاح لما علم ﷺ من تغير الحال بعده ، وقال الداودى : إنما شربا لأنهما أبناء سبيل وأنهما شربا ذلك إذ احتاجا ، اه ، وسيأتى قريباً ما هو الأوجه عند هذا العبد الضعيف : أنه شربه بعد المعرفة ١٢ .

وما قبلها[1] لا يخلو عن مناسبة .

---

(١) وهو ما تقدم : « لا تحتلب ماشية أحد بغير إذنه » ثم حديث الباب ، ذكره الإمام البخارى فى باب بلا ترجمة ، قال الحافظ قوله باب، كذا بغير ترجمة، وسقط من رواية أبى ذر فهو إما من الباب أو كالفصل منه ، فيحتاج إلى مناسبة بينهما على الحالين ، فإنه ساق فيه طرفاً من حديث البراء فى قصة الهجرة ، والغرض منه شرب النبي ﷺ وأبى بكر من لبن الشاة ، وليس فى ذلك مناسبة ظاهرة لحديث اللقطة ، لكن قال ابن المنير : مناسبة هذا الحديث لأبواب اللقطة الإشارة إلى أن المبيح للبن ههنا أنه فى حكم الضائع ، إذ ليس مع الغنم فى الصحراء سوى راع واحد ، فالفاضل عن شربه مستهلك ، فهو كالسوط الذى اغتفر التقاطه ، وأعلى أحواله أن يكون كالشاة الملتقطة فى المضيعة ، وقد قال فيها : « هى لك أو لأخيك أو للذئب » اه . قال الحافظ : ولا يخفى ما فيه من التكلف ، ومع ذلك لم تظهر مناسبته للترجمة بخصوصها ، اه . وقال العينى : وجه إدخال هذا الحديث فى هذا الباب الذى كالفصل من الباب المترجم الذى قبله من حيث أن الباب المترجم مشتمل على حكم من أحكام اللقطة ، وهذا أيضاً فيه شىء يشبه حاله حال اللقطة ، وهو الشرب من لبن غنم لها راع واحد فى الصحراء ، وهو فى حكم الضائع فى هذه الحالة ، فصار كالسوط أو الحبل أو نحوهما الذى يباح التقاطه ، اه . وهذا الجواب الذى ذكره العينى هو الذى تقدم فى كلام الحافظ عن ابن المنير ، وذكره القسطلانى بسياق آخر ، فقال : قال ابن المنير : أدخل البخارى هذا الحديث فى أبواب اللقطة ، لأن اللبن إذ ذاك فى حكم الضائع المستهلك ، فهو كالسوط الذى اغتفر التقاطه ، وأعلى أحواله أن يكون كالشاة الملتقطة فى المضيعة ، وقد قال فيها : « هى لك أو لأخيك أو للذئب » وكذا هذا اللبن إن لم يحلب ضاع ، وتعقبه فى المصابيح بأنه قد يمنع ضياعه مع وجود الراعى بحفظه ، وهذا يقدح فى تشبيهه بالشاة ، لأنها بمحل مضيعة بخلاف هذا اللبن ، اه . قلت : إذا كانت الشاة بمحل

. . . .

مضيعة فلبنها أجدر أن يكون بمحل مضيعة، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن من عادة الإمام البخارى المعروفة ذكر الأضداد فى الكتب، وهو أصل مطرد، وهو الأصل التاسع والستون من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة، فنبه الإمام البخارى بذكر هذا الحديث ههنا، أن المال الذى عرف مالكه ليس بداخل فى اللقطة، وذكره فى باب بلا ترجمة، لأن الباب بلا ترجمة يكون لوجوه مختلفة، تقدمت فى المقدمة، منها: الأصل الخامس والعشرون: أنه قد يحذف الترجمة تشحيذاً للأذهان، فينبغى أن يترجم هذا الباب بما قلته: إن المال الذى عرف مالكه ليس بلقطة، ويمكن إدخاله فى الأصل السابع والخمسين أيضاً باعتبار أنه لا تعلق له بالترجمة السابقة، بل هو رجوع إلى الأصل، وهو أبواب اللقطة باعتبار الضد، كذكر أبواب الكفر فى كتاب الإيمان ١٢.

أبواب المظالم[1] والقصاص

قوله : (أتعرف ذنب كذا ؟) وهذه[2] الذنوب هي التي ارتكبها من غير مبالاة بها وشعور بصدورها ، فلم يتب عنها إذ لو تاب لكانت محوة ، وفائدة

---

(١) اختلفت نسخ البخاري في ذكر هذه الترجمة ، وما ذكره الشيخ قدس سره هو المذكور في النسخ الهندية ، وفي نسخة الكرماني : كتاب المظالم في المظالم والغصب ، وهكذا في الفتح والقسطلاني ، وفي العيني : كتاب المظالم والغصب ، قال الحافظ : وللنسفي كتاب الغصب باب في المظالم ، والمظالم جمع مظلمة ، مصدر ظلم يظلم ، واسم لما أخذ بغير حق ، والظلم وضع الشيء في غير موضعه الشرعي ، والغصب أخذ حق الغير بغير حق ، اه . وقال القسطلاني : الغصب لغة أخذ الشيء ظلماً ، وقيل : أخذه جهراً بغلبة ، وشرعاً الاستيلاء على حق الغير عدواناً ، اه . وقال الراغب : القص تتبع الأثر ، يقال قصصت أثره ، ومنه قيل لما يبقى من الكلأ فيتتبع أثره : القصيص ، والقصص الأخبار المتتبعة ، والقصاص تتبع الدم بالقود ، اه . وقال العيني : القصاص اسم لمعنى المقاصة ، وهو مقاصة ولي المقتول القاتل ، والمجروح الجارح ، وهي مساواته إياه في قتل أو جرح ، ثم عم في كل مساواة ، اه ١٢.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في بيان نكتة في الحديث ، وقد أخرجه الإمام البخاري رحمه الله في كتاب الأدب في باب ستر المؤمن على نفسه ، فأخرج فيه أولا حديث أبي هريرة مرفوعا : « كل أمتي معافى إلا المجاهرين» ثم ذكر حديث ابن عمر رضي الله عنه هذا ، قال الحافظ : قال المهلب في الحديث : تفضل الله على عباده بستره لذنوبهم يوم القيامة ، وأنه يغفر ذنوب من شاء منهم ، بخلاف قول من أنفذ الوعيد على أهل الإيمان ، لأنه لم يستثن في هذا الحديث ممن يضع عليه

التنبيه عليها دفع ما عسى أن يتوهم الرجل فى نفسه أنه يدخل الجنة لأعماله، وينجو من النار لتقواه وعصمته، فلما اطلع عليها تيقن أن كل ما أنا فيه رحمة من الله تعالى.

قوله: (والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون) ثبوت[1] جواز الانتصار

كنفه وستره أحداً إلا الكفار والمنافقين، فإنهم الذين ينادى عليهم على رؤوس الأشهاد باللعنة، قال الحافظ: قد استشعر البخارى هذا فأورد فى كتاب المظالم هذا الحديث ومعه حديث أبى سعيد «إذا خلص المؤمنون من النار حبسوا بقنطرة بين الجنة والنار يتقاصون مظالم كانت بينهم فى الدنيا» الحديث، فدل هذا الحديث على أن المراد بالذنوب فى حديث ابن عمر ما يكون بين المرء وربه سبحانه وتعالى دون مظالم العباد، فمقتضى الحديث أنها تحتاج إلى المقاصصة، ودل حديث الشفاعة أن بعض المؤمنين من العصاة يعذب بالنار ثم يخرج منها بالشفاعة كما تقدم تقريره فى كتاب الإيمان، فدل مجموع هذه الأحاديث على أن العصاة من المؤمنين فى القيامة على قسمين: أحدهما من معصيته بينه وبين ربه، فدل حديث ابن عمر رضى الله عنهما على أن هذا القسم على قسمين: قسم تكون معصيته مستورة فى الدنيا، فهذا الذى يسترها الله عليه فى القيامة وهو بالمنطوق، وقسم تكون معصيته مجاهرة فدل مفهومه على أنه بخلاف ذلك، قلت: وهو منطوق حديث أبى هريرة الماضى قريباً، قال: والقسم الثانى من تكون معصيته بينه وبين العباد فهم على قسمين أيضاً: قسم ترجح سيئاتهم على حسناتهم، فهؤلاء يقعون فى النار ثم يخرجون بالشفاعة، وقسم تتساوى سيئاتهم وحسناتهم، فهؤلاء لا يدخلون الجنة حتى يقع بينهم التقاص كما دل عليه حديث أبى سعيد، وهذا كله بناء على ما دلت عليه الأحاديث الصحيحة(*) يفعله باختياره وإلا فلا يجب على الله شىء وهو يفعل فى عباده ما يشاء، اه ما فى الفتح بزيادة ١٢.

(١) فإن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على ذلك «باب الانتصار من

(*) بياض فى الأصل قريبا من ربع سطر واحد ١٢ ز.

بالآية ظاهر حيث مدحوا به ، والمدح إنما هو على الاقتصار فى الانتصار على مقدار جدهم دون الاعتداء[1] ، ثم قد يستنبط من تلك الآيات[2] إشارة ما إلى ترتيب الخلافة ، فقوله « والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا

الظالم » وذكر فيه آيتين ، قال الحافظ : أما الآية الأولى فروى الطبرى من طريق السدى قال فى قوله: إلا من ظلم أى فانتصر بمثل ما ظلم به فليس عليه ملام ، وعن مجاهد إلا من ظلم فانتصر فإن له أن يجهر بالسوء ، وأما الآية الثانية فروى الطبرى من طريق السدى أيضاً فى قوله « والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون » قال يعنى : ممن بغى عليهم من غير أن يعتدوا .

وفى الباب حديث أخرجه النسائى وابن ماجه بإسناد حسن عن عائشة قالت : دخلت على زينب بنت جحش فسبتنى فردعها النبى ﷺ فأبت، فقال لها سبيها: فسبيتها حتى جف ريقها فى فمها فرأيت وجهه يتهلل ، اه . قلت : وقد أخرج أبو داود قصة زينب وعائشة بسياق آخر ، وقال الشيخ فى البذل بحثاً أن الانتصار وإن كان الأولى تركه إلا أنه قد يستحب بل ويجب إذا خاف فى الترك مفسدة ، اه .

(١) وقد روى أبو داود من حديث أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : المستبان ما قالا فعلى البادى منهما ما لم يعتد المظلوم ، وذكره السيوطي رحمه الله تعالى فى الدر المنثور برواية أحمد وابن مردويه عن أبى هريرة ، وزاد ثم قرأ « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ، وأخرج ابن جرير عن السدى فى قوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » قال إذا شتمك فاشتمه بمثلها من غير أن تعتدى ، اه ١٢ .

(٢) وقال صاحب الإشاعة فى أشراط الساعة : قد تفهم الإشارة إلى مدح الخلفاء الراشدين وأهل الشورى وذم من بعدهم والباغين من الآيات التى فى سورة الشورى بعد قوله تعالى «وما عند الله خير وأبقى » فقوله « الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون » إشارة إلى الصديق رضى الله تعالى عنه ، أما إيمانه فيشهد له قوله ﷺ «لو وزن إيمان أبى بكر بإيمان أهل الأرض لرجح بهم إيمان أبى بكر » وأما توكله

هم يغفرون ، شأن أبي بكر رضي الله عنه حيث لم يقترف الفواحش والكبائر فى جاهلية ولا إسلام ، « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى

فيشهد له قوله ﷺ يدخل الجنة من أمتى سبعون ألفاً بغير حساب الحديث ، وفيه « وعلى ربهم يتوكلون » وأبو بكر فيهم ، وقوله تعالى « والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون» إشارة إلى عمر رضى الله عنه، أما تركه الفواحش فيشهد له « ما سلكت فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فجك » أما مغفرته عند الغضب فيدل عليه حديث(*) عيينة بن حصن إذ غضب عليه عمر حتى هم أن يوقع به فقال ابن أخيه حر بن قيس : يا أمير المؤمنين إن الله يقول « خذ العفو وامر بالعرف » فوالله ما تعداها عمر حين سمعها ، وكان وقافاً عند كتاب الله ، وقوله « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » إشارة إلى أصحاب الشورى ومنهم عثمان رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه ، وقوله تعالى « والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون » إشارة إلى على كرم الله وجهه ، وأن ما فعله من انتصاره على أهل البغى مما يثاب ويمدح عليه، وكذلك قوله « وجزاء سيئة سيئة مثلها » إشارة إلى عفوه وكرمه ، ومن ثم نادى يوم الجمل أن لا يتبع منهزمهم ولا يجهز على جريحهم ، وقوله تعالى « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » إشارة إلى نزول الحسن بن على عن الخلافة وعفوه عن إساءة معاوية وأهل الشام ، وقوله تعالى « إنه لا يحب الظالمين » إشارة إلى من ظلم المذكورين وقتلهم وبغى عليهم كقاتل عمر رضى الله عنه وقتلة عثمان رضى الله عنه وقاتل على رضى الله عنه والخارجين عليه كالحرورية ، وقوله « ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » إشارة إلى الحسين بن على وقيامه على يزيد وقتاله على حقه ، وقوله تعالى « إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق » إشارة إلى يزيد وممن بعده من بنى أمية وغيرهم ، والله أعلم

(*) أخرجه البخارى فى آخر تفسير سورة الأعراف ١٢ ز .

بينهم » شأن عمر رضى الله عنه حيث ترك الخلافة شورى بين نفر من الصحابة « والذين إذا أصابهم البغى» عثمان حيث بغوا عليه وقتلوه ظلماً «هم ينتصرون» على

برموز كتابه وأسرار خطابه ، اهـ . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن قوله عز وجل « الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون » ، « والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون» كلها شأن أبى بكر رضى الله تعالى عنه كما أفاده الشيخ قدس سره فى الآية الثانية وصاحب الإشاعة فى الآية الأولى ، أما إيمانه فكما تقدم فى كلام صاحب الإشاعة ، وأما توكله فإعطاؤه جميع ماله فى الصدقة ، وإذ قال له رسول الله ﷺ ما أبقيت لأهلك ؟ فقال : أبقيت لهم الله ورسوله ، وأما اجتناب الكبائر فقد ذكر السيوطى فى تاريخ الخلفاء فصلا فى أن أبا بكر كان أعف الناس فى الجاهلية ، وأخرج فيه عن ابن عساكر عن أبى العالية قال : قيل لأبى بكر فى مجمع من أصحاب رسول الله ﷺ : هل شربت الخمر فى الجاهلية ؟ فقال : أعوذ بالله ، فقيل : ولم ؟ قال : كنت أصون عرضى وأحفظ مروتى فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال : صدق أبو بكر رضى الله عنه صدق أبو بكر رضى الله عنه مرتين ، وقالوا : ورد فى شأنه « فأما من أعطى واتقى » الآية ، وفيه نزلت « وسيجنبها الأتقى » الآية ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على تقواه ، وأما عفوه عند الغضب فرواياته أيضاً كثيرة شهيرة ، منها عفوه لمسطح وقد صدر منه ما صدر ، ومنها ما أخرجه البخارى فى مناقبه مما وقع بينه وبين عمر بن الخطاب فبلغ النبى ﷺ فجعل وجه النبى ﷺ يتمعر حتى أشفق أبو بكر فجثا على ركبتيه فقال : يا رسول الله والله أنا كنت أظلم مرتين ، ومنها ما أخرجه أبو داود فى « باب من سب النبى ﷺ » عن أبى برزة قال : كنت عند أبى بكر فتغيظ على رجل فاشتد عليه ، فقلت : تأذن لى يا خليفة رسول الله أضرب عنقه ، قال : فأذهبت كلمتى غضبه ، ثم قال : أكنت فاعلا لو أمرتك ؟ قلت نعم ، قال لا والله ما كانت لبشر بعد محمد ﷺ ، اهـ مختصراً . وأما قوله تعالى «والذين

المنتقم من الأعداء ، ولما كان البغى على عثمان بغياً على على ، وانتصار على انتصار

استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة» فشأن عمر رضى الله عنه كما أفاده الشيخ قدس سره أيضاً ، وقد قال النبي ﷺ أشدهم فى أمر الله عمر، وقصة إسلامه وتسميته بالفاروق معروفة ، وقال بعد إسلامه : ففيم الاختفاء والذى بعثك بالحق لتخرجن فأخرجناه ﷺ فى صفين إلى آخر ما فى صفته الصفوة من القصة ، وقال على رضى الله عنه: نور الله قبر عمر رضى الله عنه كما نور مساجدنا، وهو أول من جمع الناس على التراويح بعشرين ركعة فى المساجد ، وقوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » هى شورى الخلافة كما أفاده الشيخ وصاحب الإشاعة ، وقوله تعالى « ومما رزقناهم ينفقون » عندى مشعر إلى عثمان رضى الله عنه فإنه أوفق بحاله رضى الله عنه فإنفاقه فى جيش العسرة بثلاثمائة بعير بأحلاسها وأقتابها ، وقوله ﷺ ما على عثمان ما عمل بعد هذه ، وفى رواية جاء عثمان رضى الله تعالى عنه بألف دينار حين جهز جيش العسرة فنثرها فى حجره ﷺ فجعل يقلبها ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين ، وأخرج الحاكم عن أبى هريرة قال : اشترى عثمان الجنة من النبي ﷺ مرتين حيث حفر بئر رومة وحيث جهز جيش العسرة ، كذا فى تاريخ الخلفاء ، وفى أشهر مشاهير الإسلام ، ومما يؤثر عن كرمه العجيب وبذله العظيم فى سبيل الله ورسوله وفى منفعة المؤمنين تجهيز جيش العسرة ، ومن هذا القبيل ابتياعه بئر رومة وجعلها للمسلمين ، وتحرير الخبر على ما نقله ابن عبد البر فى الاستيعاب أن بئر رومة كان ركية ليهودى يبيع للمسلمين ماءها ، فقال ﷺ من يشترى بئر رومة فيجعلها للمسلمين ؟ فأتى عثمان اليهودى فساومه بها فأبى أن يبيعها كلها فاشترى نصفها باثنى عشر ألف درهم ، فقال له عثمان : إن شئت جعلت على نصيبى قرنين، وإن شئت فلى يوم ولك يوم ، قال بل لك يوم ولى يوم ، فكان إذا كان يوم عثمان استقى المسلمون ما يكفيهم يومين ، فلما رأى ذلك اليهودى قال أفسدت على ركيتى فاشترِ النصف الآخر فاشتراه بثمانية آلاف درهم ، ومن هذا القبيل زيادته

عثمان لكونهما نائبين منيبين ، ورضاء كل منهما بفعل الآخر صح إسناد الفعلين إليهما معا ، والله تعالى أعلم .

فى المسجد الحرام وفى مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وروى ابن عساكر عن أبى إسحق السراج أكرم الناس بعد رسول الله ﷺ عثمان بن عفان ، ا هـ . قلت : والأحوال فى جوده على الناس كثيرة معروفة ، وقوله عز اسمه « والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون » أوفق بأحوال على كرم الله وجهه لبغى الخوارج والجمل والصفين ، ولا يبعد عندى أن يشار بقوله عز اسمه « وجزاء سيئة سيئة مثلها » إلى خلافة أمير المؤمنين معاوية رضى الله تعالى عنه وإطلاق السيئة فى الجزاء على طريق المشاكلة كما فى قوله تعالى « ومكروا ومكر الله » وقوله عز وجل « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » جدير بحال الامام الحسن رضى الله تعالى عنه، وقد قال فيه النبى ﷺ : إن ابنى هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين ، وقوله تبارك وتعالى « ولمن انتصر بعد ظلمه » الآية أجدر بحال الإمام الحسين رضى الله تعالى عنه ، وقوله عز وجل « إنما السبيل على الذين يظلمون الناس » الآية ظاهر فى الأمراء الظلمة الفسقة الذين جاءوا بعده ، وقوله تعالى « ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور » يناسب أحوال خامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز رضى الله تعالى عنه ، وقد قال سفيان الثورى كما أخرجه أبو داود : الخلفاء خمسة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وعمر بن عبد العزيز ، وعن سعيد بن المسيب أنه قال: الخلفاء ثلاثة أبو بكر وعمر وعمر بن عبد العزيز فإن صبره على المكاره والمجاهدات فى إصلاح الناس أكثر وأشهر من أن يحرر ، وكفى لعفوه ما وقع فى موته إذ قال : إنى لأعلم الساعة التى سقيت فيها ثم دعا غلاما له فقال : ويحك ما حملك على أن تسقينى السم ؟ قال : ألف دينار ، أعطيتها وعلى أن أعتق ، قال : هاتها ، قال : فجاء بها فألقاها فى بيت المال وقال : اذهب حيث لا يراك أحد ، كذا فى تاريخ الخلفاء ، والله أعلم برموز كتابه ١٢ .

(باب [1] إذا حلله من ظلمه فلا رجوع فيه)

يعنى بذلك ما هو إسقاط محض فأما إذا حللته مما لم يوجد بعد من القسم وأمثاله فلها الرجوع فيه، لأن الإسقاط لم يوجد إلا فيما وجد فلها أن تمنع ما فوق

---

(١) قال الكرمانى : قال الخطابى : قوله يتحلله معناه يستوهبه ويقطع دعواه لأن ما حرمه الله من الغيبة لا يمكن تحليله ، وجاء رجل إلى ابن سيرين فقال : اجعلنى فى حل فقد اغتبتك فقال : إنى لا أحل ما حرمه الله ولكن ما كان من قبلنا فأنت فى حل ، وقالت عائشة رضى الله عنها فى تفسير هذه الآية : الرجل ليس بمستكثر للصحبة معها لعدم الألفة فيريد مفارقتها بالخلع فتقول المرأة أجعلك فى حل من مهرى ومن كل مالى عليك من واجب الزوجية وحقوقها مما منعها الزوج عنها مدافعة وظلما فنزلت « فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا » فإن قلت كيف دل على الترجمة ؟ قلت : الخلع عقد لازم لا رجوع فيه وكذا لو كان التحليل بطريق الصلح أو الهبة أو الإبراء ، ا ه . وقال الحافظ بعد نقل كلام الكرمانى مختصرا كذا قال الكرمانى ، فوهم ومورد الحديث والآية إنما هو فى حق من تسقط حقها من القسمة وليس من الخلع فى شىء ، فمن ثم وقع الإشكال . فقال الداودى : ليست الترجمة بمطابقة للحديث ، ووجهه ابن المنير بأن الترجمة تتناول إسقاط الحق من المظلمة الفائتة، والآية مضمونها إسقاط الحق المستقبل حتى لا يكون عدم الوفاء به مظلمة لسقوطه ، قال ابن المنير : لكن البخارى تلطف فى الاستدلال فكأنه يقول إذا نفذ الإسقاط فى الحق المتوقع فلأن ينفذ فى الحق المحقق أولى، اه. وقال القسطلانى : روى الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنه قال : خشيت سودة أن يطلقها رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله لا تطلقنى واجعل يومى لعائشة ففعل ونزلت هذه الآية ، فقد تبين أن مورد الحديث إنما هو فى حق من تسقط حقها من القسمة وحينئذ فقول الكرمانى إن المطابقة من جهة أن الخلع عقد لازم إلخ وهم ، كما نبه عليه فى الفتح ، ا ه ١٢ .

ذلك لأنه ليس رجوعاً فيما أسقطته بل هو امتناع عن الإسقاط فيما بعد فلا يعترض بالرواية فى إثبات الأحناف[1] للمرأة الرجوع فيما أسقطته من قسمه ، ثم دلالة الرواية على الترجمة (*) ، وكذلك فى الترجمة[2] الآتية محتاجة إلى فضل تدبر .

---

(١) وهو كذلك عندنا الحنفية كما صرح فى فروعهم ، قال محمد رحمه الله تعالى فى موطأه بعد أثر رافع فى إيثار الشابة على الأولى قال محمد : لا بأس بذلك إذا رضيت به المرأة ، ولها أن ترجع عنه إذا بدا لها وهو قول أبى حنيفة ، والعامة من فقهائنا ، اهـ . ولم أر فى ذلك خلافاً بين الأئمة إلا ما يوهم كلام ابن بطال الآتى فى كلام الحافظ إذ قال : قال العلماء إذا وهبت يومها لضرتها قسم الزوج لها يوم ضرتها وقالوا : إذا وهبت لضرتها فإن قبل الزوج لم يكن للموهوبة أن تمتنع إلى أن قال بعد ذكر عدة فروع وللواهبة فى جميع الأحوال الرجوع عن ذلك متى أحبت لكن فيما يستقبل لا فيما مضى ، وأطلق ابن بطال أنه لم يكن لسودة رضى الله عنها الرجوع فى يومها الذى وهبته لعائشة ، اهـ . وفى المغنى للحنابلة ومتى رجعت الواهبة فى ليلتها فلها ذلك فى المستقبل لأنها هبة لم تقبض وليس لها الرجوع فيما مضى لأنه بمنزلة المقبوض ، اهـ . وفى الأوجز عن الباجى إن بدا لها الرجوع فى ذلك كان لها الرجوع فيه والمنع منه، رواه ابن المواز عن مالك ، ومثله روى عن النخعى ومجاهد ، وقال الحسن : ليس لها الرجوع فى ذلك ، اهـ . وعلم من ذلك كله أن لها الرجوع فى المستقبل عند الأئمة الأربعة خلافاً للحسن ، ولما حكى ابن بطال كما تقدم ١٢ .

(٢) وهى باب إذا أذن له أو حلله له ولم يبين كم هو قال الحافظ : قوله إذا أذن له أى فى استيفاء حقه ، ومطابقة الحديث قد خفيت على ابن التين فأنكرها من جهة أن الغلام لو أذن فى شرب الأشياخ قبله لجاز لأن ذلك هو فائدة استيذانه، فلو أذن لكان قد تبرع بحقه وهو لا يعلم قدر ما يشربون ولا قدر ما كان هو

(*) أى الماضية كما تقدم فى أول الباب ١٢ ز .

. . . .

وشربه ، ا ﻫ . وقال القسطلانی : لم یظهر لی وجه المناسبة بین الترجمة والحدیث، وقد قیل إنها تؤخذ من معنی الحدیث لأنه لو أذن الغلام بدفع الشراب إلی الأشیاخ لكان تحلیل الغلام غیر معلوم، وكذلك مقدار شربهم وشربه ، ا ﻫ . قال العینی : قوله باب إذا أذن له إلخ، لم یذكر جواب إذا الذی هو جواب المسألة لأن فیه تفصیلا لأنا إذا قلنا حدیث هذا الباب مثل حدیث أبی هریرة فی باب من كانت له مظلمة الخ ، یكون فیه الخلاف المذكور هناك ولكن حدیث أبی هریرة مشتمل علی الأمور الواجبة وحدیث الباب مشتمل علی المكارمة وقلة التشاح ولا یضر فی هذا عدم معرفة المقدار لأن الغلام لو حلل من نصیبه الأشیاخ وأذن فی إعطائه لهم لكان ما حلل منه غیر معلوم لأنه لا یعرف مقدار ما كانوا یشربون ولا مقدار ما كان یشرب هو ، ولا شك أن سبیل ما یوضع للناس للأكل والشرب سبیله المكارمة وقلة المشاحة ، فعلی هذا یقدر الجواب ههنا جائزاً ویجوز ، ثم قال بعد ذكر الحدیث مطابقته للترجمة تؤخذ من معنی الحدیث لأنه لو أذن الغلام بدفع الشراب إلی الأشیاخ لكان تحلیل الغلام غیر معلوم ، وكذلك مقدار شربهم وشربه وكان دل ذلك علی جوازه بلا خلاف من غیر بیان مقداره ولكنه مقید بمثل هذا الباب لا فی الأبواب التی تتعلق بالواجبات ویجری الخلاف فیها من ذلك ما اختلف العلماء فی الهبة المشاع فقال مالك وأبو یوسف ومحمد والشافعی وأحمد : تجوز ، وقال أبو حنیفة : إن كان المشاع مما یقسم لم تجز هبة شیء منهم مشاعا، وإن كان مما لا یقسم تجوز هبته ، ا ﻫ مختصرا .

ثم لا یذهب علیك أن الإمام البخاری رضی الله تعالی عنه بوب بترجمتین : الأولی من كانت له مظلمة عند الرجل هل یبین مظلمته ، والثانیة إذا أذن له أو أحله ولم یبین كم هو ، وهما مسألتان مختلفتان الأولی إبراء المجهول یعنی لم یعلم نوع المظلمة هل كانت من المال أو العرض أو غیرهما ، والثانیة إبراء المجمل یعنی

وحاصل المعنيين قياس الموجود والماضى على المستقبل والآتى ، والاستدلال بحصة

كان النوع معلوما بأن يكون الدراهم مثلا لكن لم يعلم مقدارها ، وتقدم قريبا فى كلام العينى أنه جائز بلا خلاف ، أما الأولى فالخلافية شهيرة ، قال الكرمانى : فى الباب الأول قال ابن بطال : اختلفوا فى من بينه وبين آخر معاملة ثم حلل بعضهم بعضاً من كل ما جرى بينهما ، فقال قوم : إن ذلك براءة له فى الدنيا والآخرة ، وقال آخرون: إنما تصح البراءة إذا بين له وعرف ما له عنده، والحديث حجة لهذا القول لأن لفظ قدر مظلمته يوجب أن يكون معلوم القدر مشاراً إليه ، ا ه . قلت : وفى استدلال ابن بطال بعد لأن ما ورد من قوله أخذ بقدر مظلمته من أحكام الآخرة ، وهناك كل شىء معلوم ، وقال الحافظ : قوله هل يبين فيه إشارة إلى الخلاف فى صحة الإبراء من المجهول وإطلاق الحديث يقوى قول من ذهب إلى صحته ، وقد ترجم بعد باب إذا حلله ولم يبين كم هو وفيه إشارة إلى الإبراء من المجمل أيضاً ، وزعم ابن بطال أن فى حديث الباب حجة لاشتراط التعيين ، ولايخفى ما فيه ، قال ابن المنير : إنما وقع فى الحديث التقدير حيث يقتص المظلوم من الظالم حتى يأخذ منه بقدر حقه ، وهذا متفق عليه والخلاف إنما هو فيما إذا أسقط المظلوم حقه فى الدنيا ، هل يشترط أن يعرف قدره أم لا ؟ وقد أطلق ذلك فى الحديث ، نعم قام الإجماع على صحة التحليل من المعين المعلوم فإن كانت العين موجودة صحت هبتها دون الإبراء منها ، ا ه . ومال العينى إلى قول ابن بطال إذ جعل الحديث حجة لصحة البراءة إذا بين ، ثم قال : وقال بعض أهل العلم : إنما يصح ذلك فى المنافع التى هى أعراض مثل أن يكون قد غصبه داراً فسكنها أو يكون أعياناً فتلفت فإذا تحلل منها صح التحلل فإن كانت الدار قائمة والدراهم فى يده حاصلة لم يصح التحلل منها إلا أن يهب أعيانها فيكون هبة مستأنفة ، اه . وفى الدر المختار البراءة عن الحقوق المجهولة لا يصح عند الشافعى ويصح عندنا لعدم إفضائه إلى المنازعة ، ا ه . وفى الهداية هو يقول إن فى الإبراء معنى التمليك حتى

الشرب الشائع على الحق[1] المبهم .

قوله (فتله فى يده[2]) ولعل وجهه ما اختاره الغلام من ترك الأدب ، واختيار ما كان رضاه ﷺ بخلافه .

قوله (يا أبا سلمة اجتنب الأرض) لئلا تقع فيما فيه[3] وعيد .

يرتد بالرد وتمليك المجهول لا يصح ، ولنا أن الجهالة فى الإسقاط لا تفضى إلى المنازعة وإن كان فى ضمنه التمليك لعدم الحاجة إلى التسليم فلا تكون مفسدة ، اه. وقال الموفق فى مسائل الإقرار منها صحة ضمان المجهول فتى قال أنا ضامن لك مالك على فلان صح الضمان ، وبهذا قال أبو حنيفة ومالك ، وقال الثورى والليث والشافعى : لا يصح لأنه التزام مال فلم يصح مجهولا كالثمن فى المبيع ، ولنا قوله تعالى « ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم » وحمل البعير غير معلوم لأنه يختلف باختلافه ، ولأنه التزام حق فى الذمة من غير معارضة فصح فى المجهول كالنذر ، اه ١٢ .

(١) وتقدم نحو ذلك فى كلام العينى إذ قال : تؤخذ المطابقة بمعنى الحديث لأنه لو أذن الغلام لكان تحليله غير معلوم ، وكذلك مقدار شربهم وشربه ، ودل ذلك على جوازه بلا خلاف من غير بيان مقداره ، اه ١٢ .

(٢) قال العينى : تله بالتاء المثناة من فوق وتشديد اللام معناه دفعه إليه بقوة وعنف قاله الخطابى ، وقال غيره : وضعه فى يده وأنكر هذه واستدل بقوله تعالى « وتله للجبين » أى صرعه لكن برفق لا بعنف ، اه . قلت : وكلام الشيخ قدس سره مبنى على تفسير الخطابى ، وبه فسره الكرمانى إذ قال : دفعه إليه بقوة ، اه ١٢ .

(٣) قال القسطلانى : قوله اجتنب الأرض فلا تغصب منها شيئا ، اه . وترجم الإمام البخارى على حديث الباب « باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض » قال الحافظ : كأنه يشير إلى توجيه تصوير غصب الأرض خلافاً لمن قال لا يمكن

(باب إذا أذن إنسان لآخر شيئاً جاز)

وإنما ذكره[1] ههنا لما فيه من حق الآخر والآذن ، فكان لكل منهما

ذلك ، اهـ . قال العيني : قال الكرماني : فى الحديث غصب الأرض خلافاً للحنفية، قلت : رمى الكرماني كلامه جزافاً من غير وقوف على كيفية مذهب الحنفية فإن مذهبهم فيه خلاف ، فعند أبي حنيفة وأبي يوسف الغصب لا يتحقق إلا فيما ينقل ويحول لأن إزالة اليد بالنقل ولا نقل فى العقار فإذا غصب عقاراً فهلك فى يده لا يضمن ، وقال محمد : يضمن ، وهو قول أبي يوسف الأول ، وبه قال الشافعي ومالك وأحمد لأن الغصب عندهم يتحقق فى العقار ، والخلاف فى الغصب لا فى الإتلاف، وبعض مشايخنا قالوا: يتحقق الغصب فى العقار أيضاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف لكن لا على وجه يوجب الضمان ، والأكثرون على أنه لا يتحقق فى العقار أصلا ، اهـ . وفى الهداية الغصب فى الشرع أخذ مال متقوم محترم بغير إذن المالك على وجه يزيل يده والغصب فيما ينقل لأن الغصب بحقيقته يتحقق فيه دون غيره لأن إزالة اليد بالنقل ، فإذا غصب عقاراً فهلك فى يده لم يضمنه ، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، وقال محمد : يضمنه ، وهو قول أبي يوسف الأول وبه قال الشافعي لتحقق إثبات اليد ، ومن ضرورته زوال يد المالك لاستحالة اجتماع اليدين على محل واحد ، ولهما أن الغصب إزالة اليد بإزالة يد المالك بفعل فى العين ، وهذا لا يتصور فى العقار لأن يد المالك لا تزول إلا بإخراجه عنها ، وهو فعل فيه لا فى العقار ، وما نقص منه بفعله أو سكناه ضمنه فى قولهم جميعاً لأنه إتلاف ، والعقار يضمن به ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : باب إذا أذن إنسان إلخ ، قال ابن التين : نصب شيئاً على نزع الخافض والتقدير فى شيء ، وأورد المصنف فيه حديثين : أحدهما لابن عمر رضى الله عنهما فى النهى عن القران ، والمراد به أن لا يقرن تمرة بتمرة

الاقتران بعد إذن صاحبه فيكون التعدى معفواً بالإذن .

عند الأكل لئلا يجحف برفقته ، فإن أذنوا له فى ذلك جاز لأنه حقهم فلهم أن يسقطوه ، وهذا يقوى مذهب من يصحح هبة المجهول ، اه . وقال العينى : فى الحديث النهى عن الإقران ، قال أبو موسى المدينى : للنهى عن القران وجهان ، الأول: ذهبت عائشة وجابر إلى أنه قبيح وهو شره وهلع ، وهو يزرى بصاحبه. الثانى : كان التمر من جهة ابن الزبير ، وكان ملكهم فيه سواء فيصير الذى يقرن أكثر أكلا من غيره ، فأما إذا كان التمر ملكاً له فله أن يأكل كما شاء ، وقيل : إذا كان الطعام بحيث يكون شبعاً للجميع جاز له أن يأكل كما شاء ، وقال القرطبى : حمل أهل الظاهر هذا النهى على التحريم مطلقاً ، قال : وهو منهم ذهول عن مساق الحديث ومعناه ، وحمله جمهور الفقهاء على حالة المشاركة بدليل مساق الحديث ، وقال النووى : اختلفوا فى أن هذا النهى على التحريم أو على الكراهة والأدب ، والصواب التفصيل كما سبق ، واختلف العلماء فيما يملك من الطعام حين وضعه ، فإن قلنا إنهم يملكونه بوضعه بين أيديهم فيحرم أن يأكل أحد أكثر من الآخر ، وإن قلنا إنما يملك كل واحد منهم ما رفع إلى فيه فهو سوء أدب وشره ودناءة ويكون مكروهاً ، وقال ابن التين : حمله بعضهم على ما إذا استوت أثمانهم فيه مثل أن يتخارجوا فى ثمنه أو يهبه لهم ، أما إن أطعمهم هو فروى ابن نافع عن مالك أنه لا بأس به ، وفى رواية ابن وهب : ليس بجميل أن يأكل تمرتين أو ثلاثاً فى لقمة دونهم . فإن قلت : روى البزار والطبرانى فى الأوسط عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ «كنت نهيتكم عن الإقران فى التمر فإن الله قد وسع عليكم فاقرنوا » قلت : هذا الحديث رواه ابن شاهين أيضاً فى كتابه الناسخ والمنسوخ ، ثم قال : الحديث الذى فيه النهى عن الإقران صحيح الإسناد ، والذى فيه الإباحة ليس بذاك القوى لأن فى سنده اضطرابا ، وإن صح فيحمل على أنه ناسخ للنهى ، وقال الحازمى : إسناد الأول أصح وأشهر

(باب قول الله تعالى « وهو ألد الخصام »)

وإنما ذكره(١) ههنا لأن المظالم والمنازعات تكون منجرة إلى اللدد فينبغى الاحتراز عن الوقوع فيه .

من الثانى ، غير أن الخطب فى هذا الباب يسير لأنه ليس من باب العبادات والتكاليف ، وإنما هو من قبيل المصالح الدنيوية فيكفى فى ذلك الحديث الثانى ، ثم يشيده إجماع الأمة على خلاف ذلك ، وقيل إن النبي ﷺ إنما نهى عن ذلك حيث كان العيش زهيداً مراعاة لجانب الضعفاء والمساكين ، وحثاً على المواساة والإيثار ورغبة فى تعاطى أسباب المعدلة حالة الاجتماع ، فلما وسع الله الخير وعم العيش الغنى والفقير، قال فشأنكم إذاً ، اه مختصراً . وقال القسطلانى: اختلف هل قوله إلا أن يستأذن إلخ مدرج من قول ابن عمر أو مرفوع ، فذهب الخطيب إلى الأول وعورض بحديث جبلة عند البخارى سمعت ابن عمر يقول : نهى رسول الله ﷺ أن يقرن بين التمرتين جميعاً حتى يستأذن أصحابه ، وهل النهى للتحريم أو التنزيه ؟ فنقل عياض عن أهل الظاهر التحريم ، وعن غيرهم التنزيه ، وصوب النووى التفصيل فإن كان مشتركاً بينهم حرم إلا برضاهم وإلا فلا ، اه ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع ما يرد على الإمام البخارى رحمه الله أن محل هذا الباب كتاب التفسير ، وقال الكرمانى : الألد شديد الجدل ، والإضافة بمعنى فى ، أو جعل الخصام ألد على المبالغة ، وقيل : الخصام جمع الخصم ، وقوله فى الحديث الخصم بكسر الصاد المولع بالخصومة الماهر فيها . فإن قلت : الأبغض هو الكافر ، قلت : اللام للعهد عن الأخنس ـ بفتح الهمزة وسكون المعجمة وفتح النون وبالمهملة ـ ابن شريق ـ بفتح المعجمة وكسر الراء ـ الذي نزلت فيه الآية وهو منافق ، أو هو تغليظ فى الزجر ، أو المراد الألد فى الباطل المستحل له، اه ١٢ .

(باب قصاص المظلوم إذا وجد مال ظالمه)

وهو عندنا مخصوص(١) بما إذا وجد من جنس ماله وعمم صاحباه الحكم فى النقدين ، فمن كان له على آخر دراهم ، فله أن يأخـذ الدنانير وبالعكس ، وأفتى المتأخرون على مذهب الأئمة الآخرين لفساد القضاة فله أن يأخذ متى ظفر بحقه

---

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : هى المسألة المعروفة بمسألة الظفر ، وقد جنح المصنف إلى اختياره ، ولهذا أورد أثر ابن سيرين على عادته فى الترجيح بالآثار ، اه . قلت : هو أصل معروف مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل الأربعون من الأصول المذكورة فى المقدمة ، وقال القسطلانى بعد ذكر الحديث: استدل به المؤلف على مسألة الظفر ، وبها قال الشافعى ، فجزم بالأخذ فيما إذا لم يمكن تحصيل الحق بالقاضى بأن يكون منكراً ولا بينة لصاحب الحق ، قال : ولا يأخذ غير الجنس مع ظفره بالجنس ، فإن لم يجد إلا غير الجنس جاز الأخذ ، وإن أمكن تحصيل الحق بالقاضى بأن كان مقراً مماطلا أو منكراً ، وعليه بينة أو يرجو إقراره لو حضر عند القاضى وعرض عليه اليمين فهل يستقل بالأخذ أم يجب الرفع إلى القاضى ، فيه للشافعية وجهان : أصحهما عند أكثرهم جواز الأخذ ، واختلف المالكية والمفتى به عندهم أنه يأخذ بقدر حقه إن أمن فتنة أو نسبة إلى رذيلة ، وقال أبو حنيفة : يأخذ من الذهب الذهب ، ومن الفضة الفضة ، ومن المكيل المكيل ، ومن الموزون الموزون ، ولا يأخذ غير ذلك ، اه . وقال الخرقى : من كان له على أحد حق فمنعه منه وقدر له على مال لم يأخذ منه مقدار حقه لقوله ﷺ « أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك » رواه الترمذى ، اه . قلت : بسط الموفق فى شرحه بسطاً كثيراً فى هذه المسألة ، والحديث الذى ذكره الخرقى أخرجه أبو داود أيضاً ، وحكى الشيخ فى البذل عن الفتح فى مسألة الظفر عن الشافعى وجماعة : الراجح عندهم لا يأخذ غير حق

ولو من غير جنسه ، وظاهر الآية[1] والرواية معهم حيث لم يقيد بشيء دون شيء (بياض[2] فى الأصل) .

جنسه إلا إذا تعذر جنس حقه ، وعن أبي حنيفة رحمه الله المنع ، وعنه يأخذ جنس حقه ولا يأخذ من غير جنس حقه إلا أحد النقدين بدل الآخر ، وعن مالك ثلاث روايات كهذه الآراء ، وعن أحمد : المنع مطلقاً ، اه . وفى الدر المختار: ليس لذى الحق أن يأخذ غير جنس حقه ، وجوزه الشافعى ، قال ابن عابدين : قدمنا فى كتاب الحجر أن عـــدم الجواز كان فى زمانهم أما اليوم فالفتوى على الجواز ، وفى كتاب الحجر من الدر المختار: لا يبيع القاضى عرضه ولا عقاره خلافاً لهما وبه يفتى ، قال ابن عابدين : قال الحموى فى شرح الكنز نقلا عن شرح القدورى للأخصب : أن عدم جواز الأخذ من خلاف الجنس كان فى زمانهم ، والفتوى اليوم على الجواز من أى مال كان ، اه مختصراً ١٢ .

(١) أى الآية التى أوردها الإمام البخارى فى الترجمة ، والحديث الذى أخرجه فى الباب ١٢ .

(٢) بياض فى الأصل قريباً من نصف سطر ، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى مولانا محمد حسن المكى ، وكتب فى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله : «قصاص المظلوم» الفتوى أنه يأخذ من مال الظالم بقدر حقه أى متاع وجد من جنس ماله أولا ، وكذا يجوز للذى استقرض بشرط الربا ثم أدى المال مع الربا أن يأخذ بقدر الربا من أى جنس كان ، اه . قلت : ولا يبعد عندى أن الشيخ قدس سره أراد أن يذكر ههنا مستدل الإمام فى ذلك ، فقد قال الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى تحت قوله ﷺ «لا تخن من خانك» ظاهره مفيد لمن قال(*) : لا يأخذ حقه ممن عليه متى ظفر به ، لكن النظر الغائر يثبت مذهب الإمام بما

(*) وهو الإمام أحمد كما تقدم ١٢ ز .

قوله (لخذوا منهم حق الضيف[1]) فهم المصنف منه ما هو الظاهر من أخذ مالهم مجاناً إذا افتقروا إليه ، وقد عرفت أن المراد به الأخذ بالقيمة ، وهو الحق

لا شبهة فيه ، وبيانه أن من أخذ منك مائة فأنت بأخذ المائة غير جان عليه ، كيف وقد قال الله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » وأجمعوا على أن تسمية الجزاء سيئة اعتبار للمشاكلة ، فكان المراد بقوله ﷺ هذا أن لا تأخذ فوق حقك فإنه يكون خيانة ، وأما إذا أخذت مثل حقك فهو ليس فى شيء من الخيانة ، ويؤيده قوله لامرأة أبي سفيان حين اشتكت إليه بخل زوجها « خذى ما يكفيك وبنيك بالمعروف » بقي الاختلاف فى أنه هل يأخذ حقه من غير جنسه ، قال الإمام : ليس له إلا الأخذ من عين جنس حقه لأن الأخذ من غيره لا يتصور إلا بعد اقتضاء البيع أى تقدير البيع اقتضاء وليس إليه ذلك لعدم ولايته ، وقال صاحباه له الأخذ من الثمنين لأنهما فى الحكم كواحد ، وقال الشافعى : له الأخذ من غير جنسه حتى العقار ، واستحسن متأخروا فقهائنا هذه الرواية لفساد القضاة وأخذهم الرشا فى الحكم ، اه ١٢ .

(١) إذ أورد الحديث فى باب قصاص المظلوم إذا وجد مال ظالمه ، قال العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ بالتكلف من قوله « لخذوا منهم حق الضيف » فإنه أثبت فيه حقاً للضيف ، ولصاحب الحق أخذ حقه ممن يتعين فى جهته ، وفيه معنى قصاص المظلوم ، اه . وقال الحافظ : ظاهر الحديث أن قرى الضيف واجب ، وأن المنزول عليه لو امتنع من الضيافة أخذت منه قهراً ، وقال به الليث مطلقاً ، وخصه أحمد بأهل البوادى دون القرى ، وقال الجمهور : وعد القسطلاني منهم أبا حنيفة والشافعى ومالكاً : الضيافة سنة مؤكدة ، وأجابوا عن حديث الباب بأجوبة أحدها : حمله على المضطرين ، ثم اختلفوا هل يلزم المضطر العوض أم لا؟ فقال الجمهور : لا يجوز له أن يأخذ شيئاً إلا فى حال الضرورة فيأخذ ويغرم عند الشافعى والجمهور ، وقال بعض السلف : لا يلزمه شيء ، وأشار الترمذى إلى

الثابت لهم فى مثل ذلك المحل ، فافهم وبالله التوفيق .

أنه محمول على من طلب الشراء محتاجاً فامتنع صاحب الطعام فله أن يأخذ منه كرهاً ، قال وروى نحو ذلك فى بعض الحديث مفسراً . ثانيها : أن ذلك كان فى أول الإسلام ، وكانت المواساة واجبة ، فلما فتحت الفتوح نسخ ذلك . ثالثها : أنه مخصوص بالعمال المبعوثين لقبض الصدقات من جهة الإمام فكان على المبعوث إليهم إنزالهم فى مقابلة عملهم الذى يتولونه لأنه لا قيام لهم إلا بذلك ، حكاه الخطابى،قال : وكان هذا فى ذلك الزمان إذ لم يكن للمسلمين بيت مال ، فأما اليوم فأرزاق العمال من بيت المال ، قال : وإلى نحو هذا ذهب أبو يوسف فى الضيافة على أهل نجران خاصة ، قال : ويدل له قوله «إنك بعثتنا» ، وتعقب بأن فى رواية الترمذى « إنا نمر بقوم » . رابعها : أنه خاص بأهل الذمة ، وقد شرط عمر حين ضرب الجزية على نصارى الشام ضيافة من نزل بهم ، وتعقب بأنه تخصيص يحتاج إلى دليل خاص ، ولا حجة لذلك فيما صنع عمر رضى الله عنه لأنه متأخر عن زمان سؤال عقبة ، أشار إلى ذلك النووى . خامسها : تأويل المأخوذ ، فحكى المازرى عن الشيخ أبى الحسن من المالكية أن المراد أن لكم أن تأخذوا من أعراضهم بألسنتكم وتذكروا للناس عيبهم، وتعقبه المازرى بأن الأخذ من العرض، وذكر العيب ندب فى الشرع إلى تركه لا إلى فعله ، وأقوى الأجوبة الأول، اهـ . وهو حمله على المضطرين ، وإليه ميل الكرمانى إذ قال: خذوا ، أى عند الاضطرار أخذاً بالضمان أو القوم كانوا من أهل الجزية ، وشرط عليهم الضيافة للضيف ، قال ابن بطال : قال أكثرهم: إنه كان فى أول الإسلام حيث كانت المواساة واجبة وهو منسوخ بقوله وجائزته يوم وليلة ، وقالوا الجائزة تفضل لا واجبة ، اهـ . قلت : واختلف فى معنى الجائزة على أربعة أقوال بسطت فى الأوجز ١٢ .

(باب ما جاء فى السقائف[1])

يعنى بذلك أن السقيفة وإن كانت مملوكة لقوم مخصوصين إلا أن الإذن العرفى كاف للجلوس فى مثلها حتى أن أبا بكر وعمر وكذلك النبى ﷺ لم يستأذنوا ملاكها فى الجلوس فيها، وإن لم يكن هؤلاء الثلاثة من أهل تلك المحلة فعلم أن الإذن

---

(١) قال العينى : جمع سقيفة على وزن فعيلة بمعنى مفعولة ، وهى المكان المظلل كالساباط والحوانيت بجانب الدار، وكان مراده من وضع هذه الترجمة ، الإشارة إلى أن الجلوس فى الأمكنة العامة جائز ، وأن اتخاذ صاحب الدار ساباطاً أو مستظلا جائز إذا لم يضر المارة، وقال ابن التين: لما كان لأهل المواضع أن يرتفقوا بسقائفهم وأفنيتهم جاز الجلوس فيها ، اهـ . وقال القسطلانى : مراد المؤلف التنبيه على جواز اتخاذها وهى أن صاحب جانبى الطريق يجوز له أن يبنى سقفا على الطريق تمر المارة تحته ، ولا يقال إنه تصرف فى هواء الطريق وهو تابع لما يستحقه المسلمون، لأن الحديث دال على جواز اتخاذها، ولولا ذلك لما أقرها النبى ﷺ ولا جلس تحتها ، اهـ . وقال الكرمانى : فإن قلت : ما وجه تعلق هذا الباب بكتاب المظالم ؟ قلت : الغرض بيان أن الجلوس فى السقيفة التى للعامة ليس ظلما ، اهـ. قال العينى : وفيه ما فيه ، اهـ . قلت : ما قاله الكرمانى واضح ولم أتحصل ما أراد العينى بقوله وفيه ما فيه ، ثم قال الحافظ : قوله (جلس النبى ﷺ فى سقيفة بنى ساعدة) هو طرف من حديث لسهيل بن سعد أسنده المؤلف فى الأشربة فى أثناء حديث ، وخفى ذلك على الاسماعيلى فقال : ليس فى الحديث يعنى حديث عمر أنه ﷺ جلس فى السقيفة انتهى ، والسبب فى غفلته عن ذلك أنه حذف الحديث المعلق الذى أشرت إليه ، واقتصر على الحديث المرفوع عن عمر الموصول ، مع أن البخارى لم يترجم بجلوس النبى ﷺ ، وإنما ترجم بما جاء فى السقائف ، ثم ذكر الحديث المصرح بجلوس النبى ﷺ ، وأورده معلقا ، ثم بالحديث الذى فيه أن الصحابة جلسوا فيها وأورده موصولا ، فكأن الاسماعيلى ظن أن قوله « وجلس»

العرفى يستكفى به ، وأن مثل هذه الأشياء المشتركة الموضوعة لنفع عام يجوز الانتفاع بها دون إذن من أهلها .

(باب لا يمنع جار جاره)

إلا[1] أن يخاف ضياع ماله أو مفسدة أخرى .

من كلام البخارى رحمه الله لا أنه حديث معلق ، وسقيفة بنى ساعدة كانوا يجتمعون فيها وكانت مشتركة بينهم وجلس النبى ﷺ معهم فيها عندهم ، اهـ ١٢ .

(١) فى الحديث أبحاث بسطت فى الأوجز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من القيد مستفاد من قوله ﷺ « لاضرر ولا ضرار » ، ولذلك عندى ذكره الإمام مالك فى موطأه أولا ثم ذكر بعده حديث الخشبة هذا ، وفى الأوجز عن المغنى وضع الخشبة إن كان يضر بالحائط لضعفه عن حمله لم يجز بغير خلاف نعلمه لقوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » ، وإن كان لا يضر به إلا أن به غنية عنـــه لإمكان وضعه على غيره ، فقال أكثر أصحابنا: لا يجوز أيضا ، وهو قول الشافعى رحمه الله لأنه انتفاع بملك غيره بغير إذنه فلم يجز ، وأشار ابن عقيل إلى الجواز لحديث الباب فأما إن دعت الحاجة إلى وضعه بحيث لا يمكنه التسقيف بدونه ، فإنه يجوز له وضعه بغير إذنه ، وبهذا قال الشافعى فى القديم ، وقال فى الجديد : ليس له وضعه ، وهو قول أبى حنيفة ومالك ، اهـ . وقال صاحب المحلى : أمر ندب عند أبى حنيفة ، وأمر إيجاب عند أحمد وإسحق وأهل الحديث ، وللشافعى وأصحاب مالك قولان أصحهما فى المذهبين الندب بدليل أن إعراضهم إنما كان لأنهم فهموا منه الندب ، وإلا لما أطبقوا على الإعراض عنه ، اهـ مختصرا عن الأوجز ١٢ .

(باب صب الخمر فى الطريق)

يعنى[1] بذلك أن الطريق مشترك للعامة لجاز مثل هذه التصرفات فيه، لكونه

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قاله الشراح فى غرض الباب ، قال الحافظ : باب صب الخمر فى الطريق أى المشتركة ، إذا تعين ذلك طريقا لإزالة مفسدة تكون أقوى من المفسدة الحاصلة بصبها ، قال المهلب : إنما صبت الخمر فى الطريق للإعلان برفضها وليشهر تركها ، وذلك أرجح فى المصلحة من التأذى بصبها فى الطريق ، اهـ . وقال العينى : أى هذا باب فى بيان صب الخمر فى طريق الناس، هل ينبغى ذلك أم لا ؟ فقيل لا يمنع من ذلك لأنه للإعلان برفضها وليشتهر تركها، وذلك أنه أرجح فى المصلحة من التأذى بصبها فى الطريق ، وإليه أشار المهلب ، وقيل يمنع من ذلك، فقال ابن التين : هذا الذى فى الحديث كان فى أول الاسلام قبل أن ترتب الإشياء وتنظف ، أما الآن فلا ينبغى صب النجاسات فى الطريق خوفا أن يؤذى المسلمين ، وقد منع سحنون أن يصب الماء من بئر وقعت فيه فأرة فى الطريق ، اهـ . وقال القسطلانى : قوله فى سكك المدينة فيه إشارة إلى توارد من كانت عنده من المسلمين على إراقتها حتى جرت فى الأزقة من كثرتها، قال المهلب : إنما صبت فى الطريق للإعلان برفضها ، وذلك أرجح فى المصلحة من التأذى بصبها فى الطريق ، ولولا ذلك لم يحسن صبها فيه لأنها قد تؤذى الناس فى ثيابهم ، ونحن نمنع من إراقة الماء فى الطريق من أجل أذى النـــاس فى ممشاهم ، فكيف أذى الخمر ، قال ابن المنير : إنما أراد البخارى التنبيه على جواز مثل هذا فى الطريق للحاجة ، فعلى هـــذا يجوز تفريغ الصهاريج ونحوها فى الطرقات ، ولا يعد ذلك ضرراً ولا يضمن فاعله ما ينشأ منه من زلق ونحوها ، ومذهب الشافعية : لو رش الماء فى الطريق فزلق به إنسان أو بهيمة ، فإن رش لمصلحة عامة كدفع الغبار عن المارة فليكن كحفر البئر للمصلحة العامة ، وإن كان لمصلحة نفسه وجب الضمان، وقال المتولى: وجب الضمان قطعاً ، ويحتمل أنها إنما أريقت

من جملتهم غير أن جوازه مشروط بما لم يكن مضرا بالمارة ، لأن ضرر الخاص محتمل بالضرر العام ، فلو كان الطريق[1] ضيقاً أو صلباً بحيث لا ينشف أرضه ما أريق فيه منع من الإراقة فيه لئلا تزل فيه الأقدام فيتأذى به الأقوام .

(باب الغرفة[2] والعلية الخ)

فى الطرق المنحدرة بحيث ينصب إلى الأتربة والحشوش أو الأودية فتستهلك فيها، ويؤيده ما أخرجه ابن مردويه من حديث جابر بسند جيد فى قصة صب الخمر ، قال : فانصبت حتى استنقعت فى بطن الوادى ، ا ه . وفى الهداية إذا صب الماء فى الطريق فعطب به إنسان أو دابة ، وكذا إذا رش الماء أو توضأ لأنه متعد فيه بإلحاق الضرر بالمارة بخلاف ما إذا فعل ذلك فى سكة وهو من أهلها لأن لكل واحد أن يفعل ذلك فيها لكونه من ضرورات السكنى ، كما فى الدار المشتركة ، قالوا : هذا إذا رش ماء كثيراً بحيث يزلق به عادة ، أما إذا رش ماء قليلا كما هو المعتاد ، والظاهر أنه لا يزلق به عادة لا يضمن ، ا ه .

(١) ففى الهداية بعد المسألة المذكورة : ولو تعمد المرور فى موضع صب الماء فسقط لا يضمن الراش لأنه صاحب علة ، وقيل : هذا إذا رش بعض الطريق لأنه يجد موضعاً للمرور فإذا تعمد المرور على موضع صب الماء مع علمه بذلك لم يكن على الراش شيء ، وإن رش جميع الطريق يضمن لأنه مضطر فى المرور، اه ١٢ .

(٢) قال القسطلانى : الغرفة بضم الغين المعجمة وسكون الراء وفتح الفاء ، المكان المرتفع فى البيت ، والعلية بضم العين المهملة وكسرها وتشديد اللام المكسورة والمثناة التحتية ، قال الكرمانى : هى مثل الغرفة ، وقال الجوهرى : الغرفة العلية هو من العطف التفسيرى، ا ه . وفى المفردات للراغب : العلية تصغير عالية صار فى التعارف اسماً للغرفة ، وقال فى الغرفة : هو علية من البناء ، وسميت منازل الجنة غرفاً ، قال تعالى « وهم فى الغرفات آمنون » ، اه . قال فى المجمع : لهم

أن حمل الغرفة على الباب الصغير ، والعلية على المكان الذى فيه الغرفة لسلم عن التكرار ، والمقصود بذلك بيان جوازه ودفع ما يتوهم من كراهته لما فيه من الإطلاع على عورات الجوار وأحوالهم ، غير أن الجواز مشروط بما إذا لم يضر الجار والمارة .

غرف أى منازل مرفوعة ، فيه اتخاذ الغرف فى السطوح ما لم يطلع منها على حرمة أحد ، ا هـ . قال العينى : المشرفة بالشين المعجمة الساكنة من الإشراف على الشىء وهو الاطلاع عليه ، فيفهم من كلامه أنها على أربعة أقسام ، الأول : علية مشرفة على مكان على سطح ، الثانى : مشرفة على مكان على غير سطح ، الثالث : غير مشرفة على مكان على سطح ، الرابع : غير مشرفة على مكان على غير سطح . قال ابن بطال : الغرفة على السطوح مباحة ما لم يطلع منها على حرمة أحد ، قال العينى : الذى ذكره هى العلية على السطح غير المشرفة ، فيفهم منه أنها إذا كانت مشرفة على مكان فهى غير مباحة ، وكذلك إذا كانت على غير سطح وكانت مشرفة ، ولم أر أحدا من شراح البخارى حقق هذا الموضع ، ا هـ . قال الحافظ : وحكم المشرفة الجواز إذا أمن من الإشراف على عورات المنازل فإن لم يؤمن لم يجبر على سده ، بل يؤمر بعدم الإشراف ، ولمن هو أسفل منه أن يتحفظ ، ا هـ . وفى حاشية البخارى لشيخ المشايخ مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى بعد ذكر كلام الحافظ المذكور : وفى الدر المختار لا يمنع الشخص من تصرفه فى ملكه إلا إذا كان الضرر بجاره ضرراً بيناً فيمنع من ذلك ، وعليه الفتوى ، بزازية وغيره ، حتى يمنع الجار من فتح الطاق ، وهذا جواب المشايخ استحساناً ، وجواب ظاهر الرواية عدم المنع مطلقا ، وبه أفتى طائفة ورجحه فى الفتح وفى قسمة المجتبى وبه يفتى ، واعتمده المصنف ثمة فقال : قد اختلف الإفتاء وينبغى أن يعول على ظاهر الرواية ، قال الطحطاوى : قال الحموى نقلا عن العلامة المقدسى إنى وجدت فى تهذيب القلانسى قولا ينبغى اختياره فى فتح الكوة فى البناء المشرف على ساحة الشخص أو داره وهو أنه إن كانت الكوة للظل يمنع ، وإن كانت للضوء

قوله (بل أعظم منه وأطول) لأن نزول[1] الغسانى ليس إلا مظنة لبذل الأموال والأنفس، وغضب النبى ﷺ سبب[2] لغضب الرب تبارك وتعالى، والعذاب إذا نزل عم المجرم وغيره فالمفزعة فيه أشد .

قوله (فصمت) ولعل الصموت[3] كان ظناً منه أنه يشفع لأزواجه المطهرات

لا يمنع، انتهى مختصراً . وفى المغنى : إن كان سطح أحدهما أعلى من سطح الآخر فليس لصاحب الأعلى الصعود على سطحه على وجه يشرف على سطح جاره إلا أن يبنى سترة تستره ، وقال الشافعى : لا يلزمه عمل سترة لأن هذا حاجز بين ملكيهما فلا يجبر أحدهما عليه كالأسفل، ولنا أنه إضرار بجاره فمنع منه كدق يهز الحيطان، وذلك لأنه يكشف جاره ويطلع على حرمه ، فأشبه ما لو اطلع عليه من صر بابه ، وقد دل على المنع قوله ﷺ « لو أن رجلا اطلع إليك فخذفته بحصاة ففقأت عينه لم يكن عليك جناح » اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قاله الحافظ إذ قال : قوله بل أعظم من ذلك إلخ ، هو بالنسبة إلى عمر لكون حفصة بنته منهن ، اهـ . وقال العينى : وفيه ما كانت الصحابة من الاهتمام بأحوال رسول الله ﷺ والقلق التام لما يقلقه ويغيظه ، اهـ ١٢ .

(٢) كما صرح بذلك عمر رضى الله تعالى عنه فى هذا الحديث، إذ قال لحفصة «أفتأمنين أن يغضب الله لغضب رسوله فتهلكين» اهـ . ولذلك لما غضب رسول الله ﷺ لكثرة السؤال برك عمر رضى الله تعالى عنه وقال : إنا نتوب إلى الله عز وجل، وقال رضينا بالله رباً وبالإسلام دينا و بمحمد ﷺ نبياً، ثلاثاً كما تقدم فى كتاب العلم ، وسيأتى فى كتاب الاعتصام فى هذا الحديث فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك ، ثم قال النبى ﷺ « أولى والذى نفسى بيده لقد عرضت على الجنة والنار آنفاً» الحديث ١٢ .

(٣) ويؤيد كلام الشيخ قدس سره ما قاله الحافظ فى الفتح : يحتمل أن يكون

فقهم عمر ذلك فاستأذنه أن يضرب عنق بنته ، ورفع بذلك صوته ، فلما سمع النبي ﷺ آذنه فى الدخول .

قوله (أستأنس(١)) أى بالتحديث عندك ساعة ، فلما أذن له فيه قال : لو رأيتنى إلخ .

النبي ﷺ فى المرتين الأولين كان نائماً أو ظن أن عمر رضى الله تعالى عنه جاء يستعطفه على أزواجه لكون حفصة ابنته منهن، وفى رواية معمر: فوليت مدبراً، وفى رواية سماك : ثم رفعت صوتى فقلت يا رباح استأذن لى ، فإنى أظن أن رسول الله ﷺ ظن أنى جئت من أجل حفصة ، والله لئن أمرنى بضرب عنقها لأضربن عنقها ، وهذا يقوى الاحتمال الثانى لأنه لما صرح فى حق ابنته بما قال كان أبعد أن يستعطفه لضرائرها ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله أستأنس ، يحتمل أن يكون استفهاماً بطريق الاستئذان، ويحتمل أن يكون حالا من القول المذكور بعده ، وهو ظاهر سياق هذه الرواية ، وجزم القرطبي بأنه للاستفهام فيكون أصله بهمزتين تسهل إحداهما ، وقد تحذف تخفيفاً ، ومعناه البسط فى الحديث ، واستأذن فى ذلك لقرينة الحال التى كان فيها لعلمه أن بنته كانت السبب فى ذلك فخشى أن يلحقه هو شىء من المعتبة فبقى كالمنقبض عن الابتداء بالحديث حتى استأذن فيه ، قوله : يا رسول الله لو رأيتنى وكنا معشر قريش تغلب النساء ، فساق ما تقدم وكذا فى رواية عقيل ، ووقع فى رواية معمر أن قوله أستأنس بعد سياق القصة ، ولفظه: فقلت الله أكبر ، لو رأيتنا يارسول الله وكنا معشر قريش ، فساق القصة ، فقلت : أستأنس يا رسول الله ؟ قال نعم ، وهذا يعين الاحتمال الأول وهو أنه استأذن فى الاستئناس ، فلما أذن له فيه جلس ، اه . قال العينى : قوله أستأنس أى أتبصر هل يعود رسول الله ﷺ إلى الرضا ، أو هل أقول قولا أطيب به وقته ، وأزيل منه غضبه ، اه . وتبعه القسطلانى فى ذلك ١٢ .

(فجلست) حين رأيته تبسم[1] لدلالته على أنه ليس بغضبان .

قوله (من أجل ذلك الحديث حين أفشته إلخ) ، وكان[2] الكلام فى النفقة، وحديث مارية فى تلك الأيام أيضاً .

---

(١) قال الحافظ : قوله ثم قلت: «يا رسول الله لو رأيتنى،ودخلت على حفصة» إلى قوله فتبسم تبسمة أخرى ، الجملة حالية ، أى حال دخولى عليها ، وفى رواية عبيد بن حنين : فذكرت له الذى قلت لحفصة وأم سلمة ، والذى ردت على أم سلمة فضحك ، وفى رواية سماك : فلم أزل أحدثه حتى تحسر الغضب عن وجهه،وحتى كشر فضحك ، وقوله تحسر بمهملتين أى تكشف:وزناً ومعنى ، وقوله كشر بفتح الكاف والمعجمة أى أبدى أسنانه ضاحكاً ، اهـ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره إلى قصص طويلة وردت فى سبب اعتزاله ﷺ، قال الحافظ : فى كتاب النكاح : قوله من أجل ذلك الحديث الذى أفشته حفصة إلى عائشة ، وفيه أيضاً وقال « ما أنا بداخل عليهن شهرا من شدة موجدته عليهن حين عاتبه الله » ، وهذا أيضاً مبهم ولم أره مفسراً وكان اعتزاله فى المشربة كما فى حديث ابن عباس عن عمر رضى الله تعالى عنه ، وليس فى شىء من الطرق عن الزهرى بإسناد حديث الباب إلا ما رواه ابن إسحق ، والمراد بالمعاتبة قوله تعالى « يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك » الآيات ، وقد اختلف فى الذى حرم على نفسه وعوتب على تحريمه ، كما اختلف فى سبب حلفه على أن لا يدخل على نسائه على أقوال ، فالذى فى الصحيحين أنه العسل كما مر فى سورة التحريم مختصرا من طريق عبيد بن عمير عن عائشة ، وسيأتى بأبسط منه فى كتاب الطلاق ، وذكرت فى التفسير قولا آخر أنه فى تحريم جاريته مارية ، وذكرت هناك كثيرا من طرقه، ووقع فى رواية يزيد بن رومان عن عائشة عند ابن مردويه ما يجمع القولين، ذكره الحافظ مفصلا فيه تحريم العسل وتحريم جاريته كليهما ، ثم قال : وجاء

. . . .

فى ذلك ذكر قول ثالث أخرجه ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس قال : دخلت حفصة على النبى ﷺ بيتها فوجدت معه مارية ، فقال لاتخبرى عائشة حتى أبشرك ببشارة:إن أباك يلى هذا الامر بعد أبى بكر إذا أنا مت، فذهبت إلى عائشة فأخبرتها ، فقالت له عائشة ذلك ، والتمست منه أن يحرم مارية فحرمها ، ثم جاء إلى حفصة فقال: أمرتك أن لا تخبرى عائشة فأخبرتها، فعاتبها ولم يعاتبها على أمر الخلافة ، فلهذا قال تعالى « عرف بعضه وأعرض عن بعض» وأخرج الطبرانى فى الأوسط ، وفى عشرة النساء عن أبى هريرة نحوه بتمامه ، وفى كل منهما ضعف، وجاء فى سبب غضبه منهن وحلفه على أن لايدخل عليهن شهرا،قصة أخرى أخرجها ابن سعد من طريق عمرة عن عائشة،قالت : أهديت لرسول الله ﷺ هدية فأرسل إلى كل امرأة من نسائه نصيبها ، فلم ترض زينب بنت جحش بنصيبها ، فزادها مرة أخرى فلم ترض ، فقالت عائشة : لقد أقمأت وجهك، ترد عليك الهدية ؟ فقال «لأنتن أهون على الله من أن تقمئننى ، لا أدخل عليكن شهراً» الحديث، ومن طريق عروة عن عائشة نحوه ، وفيه ذبح ذبحاً فقسمه بين أزواجه فأرسل إلى زينب بنصيبها فردته ، فقال زيدوها ، ثلاثا ، كل ذلك ترده ، فذكر نحوه ، وفيه قول آخر أخرجه مسلم من حديث جابر قال : جاء أبو بكر والناس جلوس بباب النبى ﷺ لم يؤذن لأحد منهم فأذن لأبى بكر رضى الله عنه فدخل، ثم جاء عمر فاستأذن فأذن له،فوجد النبى ﷺ جالساً وحوله نساؤه ، فذكر الحديث ، وفيه « من حولى كما ترى يسألننى النفقة » فقام أبو بكر إلى عائشة ، وقام عمر إلى حفصة، ثم اعتزلهن شهراً ، فذكر نزول آية التخيير ، ويحتمل أن يكون مجموع هذه الأشياء كان سبباً لاعتزالهن ، وهذا هو اللائق بمكارم أخلاقه ﷺ وسعة صدره وكثرة صفحه ، وأن ذلك لم يقع منه حتى تكرر موجبه منهن ، ﷺ ورضى عنهن ، والراجح من الأقوال كلها قصة مارية لاختصاص عائشة وحفصة بها بخلاف العسل فإنه اجتمع

قوله (وكانت انفكت قدمه) جلوسه هذا لانفكاك قدمه غير جلوسه[1] بإيلائه، فالواو للجمع، لا للحالية، ولعل المؤلف ظن أنهما واحد مع أن الوقعة متعددة أو يكون أحد من الرواة أورد القصتين اختصاراً بحيث يظن في بادي الرأي أنهما واحد مع أنه لم يكن قصد ذلك، والله أعلم.

فيه جماعة منهن، ويحتمل أن تكون الأسباب جميعها اجتمعت فأشير إلى أهمها، ويؤيده شمول الحلف للجميع، ولو كان مثلا في قصة مارية فقط لاختص بحفصة وعائشة، ومن اللطائف أن الحكمة في الشهر مع أن مشروعية الهجر ثلاثة أيام أن عدتهن كانت تسعة، فإذا ضربت في ثلاثة كانت سبعة وعشرين واليومان لمارية لكونها أمة، فنقصت عن الحرائر، والله أعلم، اه مختصراً ١٢.

(١) هذا لا مرية فيه كما نبهت على ذلك في باب الصلاة في السطوح والمنبر الخ، بخلاف ما يتوهم من كلام الحافظ في كتاب النكاح في باب هجرة النبي ﷺ نساءه في غير بيوتهن، أن القصتين وقعتا في سنة واحدة، والحال أن قصة السقوط عن الفرس كانت في سنة خمس من الهجرة كما جزم الحافظ بنفسه بذلك في باب «إنما جعل الإمام ليؤتم به»، إذ قال: أفاد ابن حبان أن هذه القصة كانت في ذي الحجة سنة خمس من الهجرة، اه. وبذلك جزم العيني والقسطلاني إذ قالا في باب الصلاة في السطوح والمنبر إلخ: إنها كانت في ذي الحجة سنة خمس من الهجرة، اه. وفي الخميس في سنة خمس: أن في ربيع الأول أو في ذي الحجة منهـــا سقط رسول الله ﷺ عن فرسه فجحشت ساقه وفخذه اليمنى، اه. وأما إيلاؤه ﷺ فكان في سنة تسع كما في مجمع البحار والخميس، وقال الحافظ في حديث الباب في باب موعظة الرجل ابنته لحال زوجها: ومن جزم بأن آية التخيير كانت سنة تسع الدمياطي وأتباعه وهو المعتمد، اه. وقال ابن الجوزي في التلقيح: في السنة التاسعة، قال الواقدي: وفيها آلى رسول الله ﷺ أن لا يدخل على نسائه شهراً، قال ابن حبيب: يقال إنه ذبح ذبحا فذكر قصة رد زينب المذكورة، وفي آخرها قال رسول الله ﷺ لا أدخل عليكن شهراً، اه ١٢.

(باب من عقل بعيره على البلاط أو باب المسجد)

ودلالة[١] الرواية عليه من حيث أن المراد بناحية البلاط هى الطرف الداخل فى البلاط،وإن أريد بها الخارج منه فدلالتها عليها من حيث أنه لما عقل على طرفها المتصل بها كان البعير على سعة من الدخول على البلاط، ولعله جلس عليه أو وقف.

---

(١) قال الكرمانى: البلاط بالفتح الحجارة المفروشة فى الدار وغيرها، اهـ. وقال الحافظ رحمه الله : البلاط بفتح الموحدة هى حجارة مفروشة كانت عند باب المسجد ، وقوله : أو باب المسجد هو بالاستنباط من ذلك ، وأشار به إلى ما ورد فى بعض طرقه ، وأورد فيه طرفا من حديث جابر فى قصة جمله الذى باعه النبى ﷺ ، وغرضه ههنا قوله فعقلت الجمل فى ناحية البلاط، فإنه يستفاد منه جواز ذلك إذا لم يحصل به ضررا ، اهـ . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله: وعقلت الجمل فى ناحية البلاط ، قيل ههنا نظر من وجهين ، أحدهما : أن المذكور فى الترجمة على البلاط والمذكور فى الحديث فى ناحية البلاط، وناحية الشىء غيره، والآخر : أن فى الترجمة أو باب المسجد، وليس فى الحديث ذلك ، قلت : يمكن الجواب عن الأول بأن يكون المراد بناحية البلاط طرفها ، وكان عقل الجمل بطرفها، وعن الثانى بأنه ألحق باب المسجد بما قبله فى الحكم قياساً عليه ، وقيل أشار به إلى ما ورد فى بعض طرقه ، قلت : هذا لا بأس به إن ثبت ما ادعاه من ذلك ، ومع هذا فالموضع كله موضع تأمل ، اهـ . قلت : ويزول التأمل بكلام الشيخ قدس سره ، وقال القسطلانى : قال فى المصابيح يشير بالترجمة إلى أن مثل هذا الفعل لا يكون موجباً للضمان ، قال ابن المنير : لا ضمان على من ربط دابته بباب المسجد أو السوق لحاجة عارضة ، إذا رمحت ونحوه، بخلاف من يعتاد ذلك ويجعله مربطاً لها دائماً وغالباً فيضمن ، اهـ . وكتب مولانا محمد حسن المكى : قوله فى ناحية البلاط ، علم منه أن عقل البعير وإناخته بالبلاط جائز ، إذا لم يتأذ به الناس بأن لا يكون فى وسط البلاط الذى هو ممر الناس ، والبلاط الفرش المتخذة من الأحجار أو الآجر، عند باب المسجد أو الدار بحيث ينزل الناس من الباب فيه، اهـ.

قوله (إذا تشاجروا فى الطريق) يعنى[1] إذا انهدمت البيوت التى كانت على الطريق ، ثم أراد الملاك بناءها ، ولم يعلم كم كان الطريق فى الأصل يجعل سبعة أذرع .

---

(١) قال الحافظ : قوله الميتاء ـ بكسر الميم وسكون التحية بعدها مثناة ومد ـ بوزن مفعال من الإتيان ، والميم زائدة ، قال أبو عمرو الشيبانى الميتاء : أعظم الطرق ، وهى التى يكثر مرور الناس بها ، وقال غيره : هى الطريق الواسعة ، وقيل : العامرة ، وقوله : هى الرحبة تكون إلخ ، هو مصير منه إلى اختصاص هذا الحكم بالصورة التى ذكرها ، وقد وافقه الطحاوى على ذلك ، فقال : لم نجد لهذا الحديث معنى أولى من حمله على الطريق التى يراد ابتداؤها إذا اختلف من يبتدؤها فى قدرها كبلد يفتحها المسلمون، وليس فيها طريق مسلوك، وكموات يعطيه الإمام لمن يحييها إذا أراد أن يجعل فيها طريقاً للمارة ، ونحو ذلك ، وقال غيره : مراد الحديث أن أهل الطريق إذا تراضوا على شىء كان لهم ذلك ، وإن اختلفوا جعل سبعة أذرع ، وكذلك الأرض التى تزرع مثلا إذا جعل أصحابها فيها طريقاً ، وقوله : سبعة أذرع ، الحكمة فى جعلها سبعة لتسلكها الأحمال والأثقال دخولا وخروجاً ، ويسع ما لا بد لهم من طرحه عند الأبواب ، اه . وزاد العينى : قال المهلب : هذا الحكم فى الأفنية إذا أراد أهلها البنيان أن يجعل سبعة أذرع حتى لا يضر بالمارة ، ولمدخل الأحمال ومخرجها ، وقال الطبرى : هو على الوجوب عند العلماء للقضاء به ، ومخرجه عندهم على الخصوص ، اه . وقال القسطلانى : ومذهب الشافعى اعتبار قدر الحاجة ، والحديث محمول عليه ، فإن ذلك عرف المدينة ، صرح بذلك الماوردى والرويانى ، اه . وكتب الشيخ فى البذل : يعنى إذا كان طريقاً بين أرض قوم أرادوا عمارتها فإذا اتفقوا على شىء فذاك ، وإن اختلفوا فى قدره جعل سبعة أذرع ، هذا مراد الحديث ، وأما إذا وجد طريق

(باب هل تكسر الدنان الخ)

لعله قصد(١) بإيراد الرواية إثبات عدم التضمين ، وإن لم يصرح في الترجمة

مسلوك ، وهو أكثر من سبعة أذرع فلا يجوز لأحد أن يستولى على شىء منه ، لكن له عمارة ما حواليه من الموات ، فتملكه بالإحياء بحيث لا يضر المارين ، قال الخطابى : ويشبه أن يكون هذا على معنى الإرفاق والإصلاح دون الحصر والتحديد ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : باب هل تكسر الخ ، لم يبين الحكم لأن المعتمد فيه التفصيل ، فإن كانت الأوعية بحيث يراق ما فيها ، وإذا غسلت طهرت وانتفع بها لم يجز إتلافها ، وإلا جاز ، وكأنه أشار بكسر الدنان إلى ما أخرجه الترمذى عن أبى طلحة قال : يا نبى الله اشتريت خمراً لأيتام فى حجرى ، قال « أهرق الخمور وكسر الدنان » ، وأشار بتخريق الزقاق إلى ما أخرجه أحمد رحمه الله عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : أخذ النبى ﷺ شفرة وخرج إلى السوق وبها زقاق خمر جلبت من الشام ، فشق بها ما كانت من تلك الزقاق ، فأشار المصنف إلى أن الحديثين إن ثبتا فإن ما أمر بكسر الدنان وشق الزقاق عقوبة لأصحابها ، وإلا فالانتفاع بها بعد تطهيرها ممكن ، كما دل عليه حديث سلمة أول حديث الباب ، وقوله : فإن كسر صنماً أو صليبا إلخ ، أى هل يضمن أم لا ؟ أما الصنم والصليب فمعروفان يتخذان من خشب ومن حديد ونحاس وغير ذلك ، وأما الطنبور فهو ـ بضم الطاء والموحدة بينهما نون ساكنة ـ آلة من آلات الملاهى معروفة ، وقد تفتح طاؤه ، وقوله : ما لا ينتفع بخشبه فبينه وبين ما تقدم خصوص وعموم ، قال الكرمانى : المعنى أو كسر شيئاً لا يجوز الانتفاع بخشبه قبل الكسر كآلة الملاهى ، يعنى فيكون من العام بعد الخاص ، قال : ويحتمل أن يكون « أو » بمعنى « حتى » أى كسر ما ذكر إلى حد لا ينتفع بخشبه أو هو

. . . .

عطف على محذوف تقديره كسر كسراً لا ينتفع بخشبه ولا ينتفع به بعد الكسر، قال الحافظ : لا يخفى تكلف هذا الأخير وبعد الذى قبله ، اه . وتعقب العينى على قول الحافظ هذا ، وقال : لا بعد فيه ، وقال أيضاً قوله باب هل تكسر إلخ ، وجواب هل محذوف ، وإنما لم يذكره لأن فيه خلافا وتفصيلا ، لأن الدنان التى فيها الخمر أعم من أن يكون لمسلم أو ذمى أو حربى فإن كان الدن لمسلم ففيه الخلاف ، فعند أبى يوسف وأحمد فى رواية لا يضمن ، ويستدل لهما بما رواه الترمذى عن أبى طلحة فى خمر أيتام له المذكور ، فى كلام الحافظ ، وبسط العينى الكلام فى تصحيح هذا الحديث وتضعيفه ، ثم قال : وقال محمد بن الحسن يضمن، وبه قال أحمد فى رواية لأن الإراقة بدون الكسر ممكنة ، وقال جمهور العلماء منهم الشافعى : إن الأمر بكسر الدنان محمول على الندب ، وقيل : لأنها لا تعود تصلح لغيره لغلبة رائحة الخمر وطعمها ، والظاهر أنه أراد بذلك الزجر ، قال شيخنا رحمه الله : يحتمل أنهم لو سألوه أن يبقوها ويغسلوها رخص لهم ، وإن كان الدن لذمى فعندنا يضمن بلا خلاف بين أصحابنا ، لأنه مال متقوم فى حقهم، وعند الشافعى وأحمد لا يضمن،لأنه غير متقوم فى حق المسلم،فكذا فى حق الذمى، وإن كان لحربى فلا يضمن بلا خلاف ، إلا إذا كان مستأمناً ، وقوله : أو تخرق ـ بالخاء المعجمة ـ على صيغة المجهول ، والزقاق ـ بكسر الزاى ـ جمع زق ، وفيه أيضاً الخلاف المذكور ، فإن كان شق زق الخمر لمسلم يضمن عند محمد وأحمد فى رواية ، وعند أبى يوسف لا يضمن ، وقال مالك : زق الخمر لا يطهره الماء لأن الخمر غاص فى داخله ، وقال غيره : يطهره ويبنى على هذا الضمان وعدمه، والفتوى على قول أبى يوسف خصوصاً فى هذا الزمان ، وقوله : إن كسر صنما إلخ ، جواب الشرط محذوف تقديره هل يجوز ذلك أم لا ؟ وهل يضمن أم لا ؟ وإنما لم يصرح بذكر الجواب لمكان الخلاف فيه أيضا ، فقال أصحابنا : إذا أتلف على

بمراده ، والضمان عندنا[1] واجب باعتبار قيمته مكسوراً، لا ما هو ثمنه حين كونه صليباً أو طنبوراً ، وكذلك فى دنان الخمر ، فإن المعصية هى الخمر ، وإزالة المعصية حاصل من دون كسر الدنان ، والجواب عن الرواية أنه ليس فيها ذكر أنهم كسروها حتى يثبت الضمان أو نحوه، وإنما فيها أنه أمرهم أولا بالكسر ثم اكتفى

نصرانى صليبا ، فإنه يضمن قيمته حال كونه صليبا لأن النصرانى مقر على ذلك ، فصار كالخمر التى هم مقرون عليها ، وقال أحمد لا يضمن ، وقال الشافعى : إن كان بعد الكسر يصلح لنفع مباح لايضمن،وإلا لزمه ما بين قيمته قبل الكسر وقيمته بعده لأنه أتلف ما له قيمة ، وقوله : أو طنبوراً ، الكلام فى هذا الفصل أيضاً على الخلاف والتفصيل ، فقال أصحابنا : من كسر لمسلم طنبوراً أو بربطاً أو مزماراً فهو ضامن ، وبيع هذه الأشياء جائز عند أبى حنيفة ، وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى ومالك وأحمد لا يضمن ولا يجوز بيعها ، وقال أصحاب الشافعى عنه بالتفصيل: إن كان بعد الكسر يصلح لنفع مباح يضمن(*) وإلا فلا ، وعن بعض أصحابنا الاختلاف فى الدف والطبل الذى يضرب للهو ، وأما طبل الغزاة والدف الذى يباح دفه فى العرس فيضمن بالاتفاق ، وفى الذخيرة للحنفية قال أبو الليث ضرب الدف فى العرس مختلف فيه ، فقيل يكره ، وقيل لا ، وأما الدف الذى يضرب فى زماننا مع الصنجات والجلاجلات فمكروه بلا خلاف ، اه .

(١) ففى الهداية : من كسر لمسلم بربطاً أو طبلا أو دفا أو مزماراً فهو ضامن ، وبيع هذه الأشياء جائز ، وهذا عند أبى حنيفة ، وقال أبو يوسف ومحمد لا يضمن ولا يجوز بيعها ، وقيل : الاختلاف فى الذى يضرب للهو ، فأما طبل الغزاة والدف الذى يباح ضربه فى العرس يضمن بالإتلاف من غير خلاف ، وقيل : الفتوى فى الضمان على قولهما لهما أن هذه الأشياء أعدت للمعصية فبطل تقومها كالخمر ، ولأبى حنيفة أنها أموال لصلاحيتهما لما يحل من وجوه الانتفاع ،

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

بالغسل ، ولو كانت إزالة المعصية يلازم كسر الدنان لما تركها سالمة ، مع أنه لو ثبت الكسر كان تشديداً ، ولا يضمن الكاسر إذا كسر شيئاً بأمر الحاكم .

قوله (فلم يقض فيه بشيء[1]) وهذا لا يضرنا لأنا لا نحكم عليه بشيء ، وإنما نأمر له بقطعات الشيء المكسور فحسب ، نعم إن أثبتم أن الكاسر كسره بحيث لم يبق منتفعا به بنوع من الانتفاع ثم لم يقض عليه بقيمته مكسوراً لضرنا .

وإن صلحت لما لا يحل ، فصار كالأمة المغنية ، وتجب قيمتها غير صالحة للهو ، كما فى الجارية المغنية ، وهذا بخلاف ما إذا أتلف على نصرانى صليباً حيث يضمن قيمته صليبا، لأنه مقر على ذلك ، اه مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : أى لم يضمن صاحبه ، وقد وصله ابن أبى شيبة بلفظ : أن رجلا كسر طنبوراً لرجل فرفعه إلى شريح فلم يضمنه شيئاً ، اه . قال العينى : وهذا يوضح أن جواب الترجمة عدم الضمان ، وقال ابن التين : قضى شريح فى الطنبور الصحيح يكسر بأن يدفع لمالكه فينتفع به ، وقال المهلب : وما كسر من آلات الباطل وكان فيها بعد كسرها منفعة فصاحبها أولى بها مكسورة،إلا أن يرى الإمام حرقها بالنار على معنى التشديد والعقوبة على وجه الاجتهاد ، اه . وما أجاب به الشيخ قدس سره موافق لما حكاه ابن التين عن شريح ، وبه نقول : ولو سلم أن فتوى شريح تخالفنا لا يضرنا أيضا ، لما تقدم فى مقدمة الأوجز ما قال ابن المبارك رواية عن الإمام أبى حنيفة إذا جاء الحديث عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين ، وإذا جاء عن الصحابة اخترنا ولم نخرج عن أقوالهم ، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم ، اه ١٢ .

كتاب الشركة[1]

قوله (لما لم ير المسلمون بأساً إلخ) يعنى بذلك[2] أن الظاهر وإن كان

---

(١) هكذا فى نسخة الحاشية، وفى متون النسخ الهندية، باب الشركة، وفى نسخة الفتح أيضا كتاب الشركة، قال الحافظ: كذا للنسفى وابن شبويه وللأكثر باب، والشركة ـ بفتح المعجمة وكسر الراء، وبكسر أوله وسكون الراء ـ وقد تحذف الهاء، وقد يفتح أوله مع ذلك ـ فهى أربع لغات، وهى شرعا ما يحدث بالاختيار بين اثنين فصاعدا من الاختلاط لتحصيل الربح، وقد تحصل بغير قصد كالإرث، اه. وقال العينى بعد بيان اللغات الأربعة: والاسم الشرك، وهو النصيب، قال ﷺ «من أعتق شركاً له» أى نصيباً، وشريك الرجل ومشاركه سواء، وهى فى اللغة الاختلاط على الشيوع أو على المجاورة، وفى الشرع ثبوت الحق لاثنين فصاعدا فى الشىء الواحد كيف كان، ثم هى تارة تحصل بالخلط وتارة بالشيوع الحكمى كالإرث، وقال أصحابنا: الشركة فى الشرع عبارة عن العقد على الاشتراك، واختلاط النصيبين، وهى على نوعين: شركة الملك، وهى أن يملك اثنان عيناً أو(*) إرثا أو شراء أو هبة أو ملكا بالاستيلاء، أو اختلط مالهما بغير صنع أو خلطاه خلطاً بحيث يعسر التمييز أو يتعذر، فكل هذا شركة ملك، وكل واحد منهما أجنبى فى قسط صاحبه، والنوع الثانى: شركة العقد، وهى أن يقول أحدهما شاركتك فى كذا ويقبل الآخر، وهى على أربعة أنواع مفاوضة، وعنان وتقبل، وشركة وجوه، وبيانها فى الفروع، اه ١٢.

(٢) وهذا واضح، قال الحافظ: النهد ـ بكسر النون وبفتحها ـ إخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة، قال الأزهرى: وقال الجوهرى نحوه، لكن قال على قدر نفقة صاحبه، وقال عياض مثل قول الأزهرى إلا أنه قيده بالسفر

(*) كذا فى الأصل بلفظ «أو» والأوجه حذفه ١٢ ر

عدم جوازه لما بين أفراد الآكلين من تفاوت غير يسير، فمن مقل فى الأكل ومن مكثر فيه، غير أن العرف جار بإهدار هذا التفاوت فى الشركاء.

(وكذلك[1] مجازفة الذهب والفضة).

والخلط، ولم يقيده بالعدد، وقال ابن التين: قال جماعة هو النفقة بالسوية فى السفر وغيره، والذى يظهر أن أصله فى السفر، وقد تتفق رفقة فيضعونه فى الحضر كما سيأتى فى آخر الباب من فعل الأشعريين، وأنه لا يتقيد بالتسوية إلا فى القسمة، وأما فى الأكل فلا تسوية لاختلاف حال الآكلين، وأحاديث الباب تشهد لكل ذلك، اهـ. وقال العينى: قيل النهد إخراج الرفقاء النفقة فى السفر وخلطها، ويسمى بالمخارجة، وذلك جائز فى جنس واحد وفى الأجناس، وإن تفاوتوا فى الأكل، وليس هذا من الربا فى شىء، وإنما هو من باب الإباحة، اهـ ١٢.

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره فى تقريره لهذا القول، وذكره مولانا محمد حسن المكى فى تقريره فزدته إهتماماً بشأنه لما أن الشيخ المكى نبه فيه على غلط ما فى الحاشية، إذ قال: قوله مجازفة الذهب يعنى قسمة الذهب بالذهب، أو قسمة الفضة بالفضة، أو قسمة الذهب بالفضة مجازفة جائزة لغلبة معنى الإفراز فيها دون المعاوضة، والحاشية غلط، اهـ. قلت: ونص الحاشية على النسخ الهندية قوله: كيف قسمة ما يكال أى وفى بيان قسمة ما يدخل تحت الكيل والوزن، هل يجوز مجازفة أو يجوز قبضة قبضة، يعنى متساوية، وقيل: المراد بها مجازفة الذهب بالفضة، والعكس لجواز التفاضل فيه، قال ابن بطال: قسمة الذهب بالذهب مجازفة، والفضة بالفضة، مما لا يجوز بالإجماع، وأما قسمة الذهب مع الفضة مجازفة فكرهه مالك وأجازه الكوفيون والشافعى وآخرون، وكذلك لا يجوز قسمة البر مجازفة، وكل ما حرم فيه التفاضل، وقوله: لما لم ير المسلمون - بكسر اللام وخفة الميم - تعليل لعدم جواز قسمة الذهب بالذهب، والفضة بالفضة مجازفة، أى لأجل عدم رؤية المسلمين بأساً جوزوا مجازفة الذهب بالفضة

. . . .

لاختلاف الجنس بخلاف مجازفة الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة لجريان الربا فيه ، فكما أن النهد على الإباحة ، وإن حصل التفاوت فى الأكل فكذلك مجازفة الذهب بالفضة ، اهـ ما فى الحاشية مختصراً عن الكرمانى والعينى ، وقال الحافظ قدس سره قوله وكذلك مجازفة الذهب كأنه ألحق النقد بالعرض للجامع بينهما وهو المالية لكن إنما يتم ذلك فى قسمة الذهب مع الفضة أما قسمة أحدهما خاصة حيث يقع الاشتراك فى الاستحقاق فلا يجوز إجماعاً ، قاله ابن بطال ، وقال ابن المنير : شرط مالك فى منعه أن يكون مصكوكا، فعلى هذا يجوز بيع ما عداه جزافا، ومقتضى الأصول منعه ، وظاهر كلام البخارى جوازه ، ويمكن أن يحتج له بحديث جابر فى مال البحرين ، والجواب عن ذلك أن قسمة العطاء ليست على حقيقة القسمة لأنه غير مملوك للآخذين قبل التمييز ، اهـ . وما حكى مولانا محمد حسن المكى فى تقريره من مراد البخارى موافق لكلام الحافظ من قوله : ظاهر كلام البخارى جوازه بخلاف ما فى الحاشية من حمله على خلاف الجنس ، قلت : وقال مالك فى موطأه : لا بأس أن يشترى الرجل الذهب بالفضة والفضة بالذهب جزافا إذا كان تبراً أو حليا ، أما الدراهم المعدودة والدنانير المعدودة فلا ينبغى لأحد أن يشترى شيئا من ذلك جزافا حتى يعلم ويعد إلخ . وما قال الشيخ المكى رحمه الله من قوله : لغلبة معنى الإفراز توضيحه ما فى المغنى القسمة إفراز حق وتمييز أحد النصيبين من الآخر، وليست بيعا ، وهذا أحد قولى الشافعى، وقال فى الآخر : هى بيع لأنه يبدل نصيبه من أحد السهمين بنصيب صاحبه من السهم الآخر ، وهذا حقيقة البيع ، ولنا أنها لا تفتقر إلى لفظ التمليك ولا تجب فيه الشفعة ، ويدخلها الإجبار والبيع لا يوجد فيه شيء من ذلك ، وفائدة الخلاف أنها إذا لم تكن بيعاً جازت قسمة الثمار خرصا ، والمكيل وزنا ، والموزون كيلا ، والتفرق قبل القبض فيما يعتبر فيه القبض فى البيع ، اهـ مختصراً . قلت : وفى فروع الحنفية أنها بيع من جهة وإفراز من جهة ، ففى الدر المختار : وتشتمل

قوله (لجمع ذلك كله) ولا شك[١] أن ما أتى به بعضهم كان أكثر مما أتى به غيره ، ومع ذلك فسواهم فى إعطاء التمرة لإهدار التفاوت بالإذن[٢] العرفى من الشركاء .

قوله (فأكل منه ذلك الجيش) على قلة[٣] أكل البعض وكثرة أكل الآخرين مع أن استحقاقهم فيه كان سواء .

قوله (فى نحر إبلهم) أى مترخصين ومستأذنين فيها أن تنحر .

على معنى الإفراز والمبادلة ، والإفراز هو الغالب فى المثلى وما فى حكمه، وهو العددى المتقارب والمبادلة فى غير المثلى وهو القيمى ، اه .

(١) وهذا واضح ، وقال الحافظ : حديث جابر فى بعث أبى عبيدة بن الجراح شاهد الترجمة منه قوله : فأمر أبو عبيدة بإزواد ذلك الجيش فجمع، الحديث، وقال الداودى : ليس فى حديث أبى عبيدة ولا الذى بعده ذكر المجازفة لأنهم لم يريدوا المبايعة ولا البدل ، وإنما يفضل بعضهم بعضا لو أخذ الإمام من أحدهم للآخر ، وأجاب ابن التين بأنه إنما أراد أن حقوقهم تساوت فيه بعد جمعه ، لكنهم تناولوه مجازفة كما جرت العادة ، اه . وهكذا فى العينى ، وهذا الوجه الذى ذكراه فى المطابقة غير الذى ذكره الشيخ كما لا يخفى ١٢ .

(٢) قال العينى : قال القرطبى : جمع أبى عبيدة بالأزواد وقسمتها بالسوية إما أن يكون حكما حكم به لما شاهد من الضرورة ، وخوفه من تلف من لم يبق معه زاد، فظهر له أنه وجب على من معه أن يواسى من ليس له زاد، أو يكون عن رضى منهم ، وقد فعل مثل ذلك غير مرة سيدنا رسول الله ﷺ ، ولذلك قال بعض العلماء : هو سنة ، اه ١٢ .

(٣) هذا وجه آخر لمطابقة الحديث بالباب، وأوفق لقوله : الشركة فى الطعام والنهد ، ولم يتعرض لذلك الشراح فلله در الشيخ قدس سره ١٢ .

قوله (فاحتثى[١] الناس) من غير فصل بالزيادة والنقصان لمن كان زاده المأتى به أكثر أو أقل، بل أخذ كل منهم على حسب احتياجه ، وإن كان زاده الذى أتى به أقل أو أكثر .

(باب قسمة الغنم)

وهذا كما تقدم[٢] فى إهدار التفاوت إذ لا شك فى التفاوت بين أفراد الغنم باعتبار صغر الجثة وكبرها ، وكذلك فى أفراد البعران .

---

(١) قال الحافظ : قوله فاحتثى ـ بسكون المهملة بعدها مثناة مفتوحة ثم مثلثة ـ افتعل من الحثى وهو الأخذ بالكفين ، والشاهد منه جمع أزوادهم ، ودعاء النبى ﷺ فيها بالبركة ، وهو ظاهر فيما ترجم به من كون أخذهم منها كان بغير قسمة مستوية ، اهـ . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله « فيأتون بفضل أزوادهم » ومن قوله : فدعا وبرك عليه، فإن فيه جمع أزوادهم وهو فى معنى النهد ، ودعاء النبى ﷺ فيها بالبركة ، وقال القسطلانى : المطابقة فى قوله جمع أزوادهم لأنه أخذها منهم بغير قسمة مستوية ، اهـ ١٢ .

(٢) وإليه يشير كلام الحافظ إذ قال: باب قسمة الغنم أى بالعدد ، اهـ . وقال العينى : فيما يستفاد من الحديث فيه جواز قسم الغنم والبقر والإبل بغير تقويم وبه قال مالك والكوفيون : إذا كان ذلك على التراضى وقال الشافعى : لا يجوز قسم شىء من الحيوان بغير تقويم قال : إنما كان ذلك على طريق القيمة الا ترى أنه عدل عشرة من الغنم ببعير وهذا معنى التقويم، وقال القرطبى : وهذه الغنيمة لم يكن فيها غير الإبل والغنم ولو كان فيها غير ذلك لقوم جميعا وقسمه على القيمة ،اهـ. ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بثلاث تراجم متقاربة ـ الأولى هذه وهى (باب قسمة الغنم) أورد فيه حديث رافع بن خديج أنه قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير ـ الثانية باب قسمة الغنم والعدل فيها وأورد فيه حديث عقبة بن عامر

. . . .

أن رسول الله ﷺ أعطاه غنماً يقسمها على صحابته ضحايا فبقي عتود فقال: ضح به أنت - الثالثة (باب من عدل عشرة من الغنم) بجزور في القسم وأورد فيه حديث رافع المذكور - ولم يتعرض الشرّاح للفرق بين هذه الثلاثة وبيان الغرض منها - والفرق بين الثالثة والأولين واضح وهو أن الغرض من الثالثة أن تعديل عشر شياه ببعير باعتبار القسمة دون الأضحية، رداً على من استدل بهذا الحديث على أن الجزور يجزئ في الأضحية عن عشرة كما قال به اسحق وغيره، وأما الفرق بين الأولين فخفي ولا يبعد أن يقـال إن غرض الأولى أن قسمة الغنم تكون باعتبار العدد لا بالقيمة وإليه أشار الشيخ قدس سره بإهدار التفاوت وبه جزم الحافظ إذ قال: بالعدد كما تقدم - وغرض الثانية التنبيه على اعتبار العدل فيها مع صرف النظر عن التفاوت اليسير بخلاف التفاوت الفاحش، فإن الحديث الوارد فيها يدل على أن عقبة لم يتعرض لتفاوت الغنم إلا أن التفاوت بين الغنم والعتود لما كان فاحشاً فتعرض له وأخبر به النبي ﷺ، وسيأتي في الباب الآتي في كلام الشيخ قدس سره التفريق بين اليسير والفاحش، وسيأتي شيء من الكلام على الترجمة الثانية في كلام الشيخ قدس سره أيضاً، ولا يذهب عليك أن القسمة بين الأنصباء في الأموال المشتركة على غير نهج قسمة الغنائم ففي الدار المختار قسم عروض اتحد جنسها لا الجنسان بعضها في بعض لوقوعهما معاوضة لا تمييزاً فتعتمد التراضي دون جبر القاضي قال ابن عابدين: قوله بعضها في بعض أي بإدخال بعض في بعض بأن أعطى أحدهما بعيراً والآخر شاتين مثلا جاعلا بعض هذا في مقابلة ذاك، اهـ. قال الزيلعي على الكنز: لا يقسم الرقيق في قول أبي حنيفة وعندهما تجوز قسمته لاتحاد الجنس والتفاوت في الجنس الواحد لا يمنع القسمة كما في الإبل والغنم ولهذا يقسم الرقيق في الغنيمة بين الغانمين، ولأبي حنيفة أن التفاوت في الرقيق فاحش لتفاوت المعاني الباطنة كالذهن والكياسة، وغيرهما إلى إن قال وقسمة الغنائم تجري في الأجناس فلا تلزم، لأن حق الغانمين تعلق بالمالية دون العين حتى كان للإمام أن

(باب القران فى التمر بين الشركاء)

فيه من إهدار[1] التفاوت ما لا يخفى ، فمن عاجل فى الأكل وآخر مبطوء به

يبيع الغنائم ويقسم الثمن بينهم ، وفى غير الغنائم ليس له أن يبيع ملك غيره إلا بإذن صاحبه فامتنع القسمة فيه لأنها مبادلة ، ا ه . وهكذا قال صاحب الهداية أن حق الغانمين فى المالية حتى كان للإمام بيعها وقسمة ثمنها ، ا ه . وقد أخرج مالك فى موطأه ، عن يحيي بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب يقول : كان الناس فى الغزو إذا اقتسموا غنائمهم يعدلون البعير بعشر شياه ، وظاهر السياق أنه كان أصلا معروفا لكن قال الباجى : يحتمل أن تكون تلك كانت قيمتها يومئذ وكذلك يجب أن يفعل الإمام إذا اختلف أجناس الغنيمة ، واختار القسمة أن يعدل بينها بالقيمة ، ا ه . وقال الحافظ فى حديث رافع المذكور : هذا محمول على أن هذا كان قيمة الغنم إذ ذاك ، فلعل الإبل كانت قليلة أو نفيسة ، والغنم كانت كثيرة وهزيلة بحيث كانت قيمة البعير عشر شياه ، ولا يخالف ذلك القاعدة فى الأضاحى أن البعير يجزىء عن سبع شياه ، ا ه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله حتى يستأذن ، كذا فى جميع النسخ ، ولعل « حتى » كانت « حين » فتحرفت أو سقط من الترجمة شىء ، أما لفظ النهى من أولها ، أو لا يجوز قبل حتى ـ قال ابن بطال النهى عن القران من حسن الأدب فى الأكل عند الجمهور ، لا على التحريم ، كما قال أهل الظاهر ، لأن الذى يوضع للأكل سبيله سبيل المكارمة لا التشاح ، لاختلاف الناس فى الأكل ، لكن إذا استأثر بعضهم بأكثر من بعض لم يحل له ذلك ، ا ه . قلت: وهو مؤدى كلام الشيخ فى التفاوت فى الأكل والتفاوت فى الإقران ، ويعقب العينى على احتمال التحريف ، وقال : لا يحتاج إلى ظن التحريف ، بل فيه حذف ، وباب الحذف شائع ، تقديره « باب حكم القران فى التمر » لا ينبغى لأحد منهم أن يقرن حتى يستأذن أصحابه ، ا ه .

فيتفاوت أكلها غير أن التفاوت فى الإقران والتثنية فى الأكل لما كان كثيرا نهى عنه.

قوله : (من أجل رغبتهم عنهن) (بياض فى الأصل[1]) .

واختار القسطلانى حذف المضاف من أول الباب ، فقال « باب ترك القران» فيه حذف المضاف ، وهو ترك وإقامة المضاف إليه مقامه لوجود الدليل عليه ، لأن الغاية المذكورة تدل عليه ، قاله البدر الدمامينى : وهو أحسن من قول غيره أن « حتى » كانت « حين » فتصحفت أو سقط من الترجمة لفظ النهى من أولها ، اهـ. قلت : وتقدم الكلام فى القران فى التمر مبسوطا فى أبواب المظالم ، فى باب إذا أذن إنسان لآخر شيئا جاز ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر واحد، وكتب مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره : «عن» بمعنى «فى» ، اهـ. ولم يتعرض لذلك فى تقريره الآخر ولا فى تقرير مولانا حسين على، وتوضيح ما قاله: إن «عن» بمعنى «فى» أن المذكور فى الآيتين امرأتان إحداهما مرغوباً فيها ، والثانية : مرغوباً عنها ، وفى ظاهر سياق الحديث إشكال وهو أن قوله من أجل رغبتهم عنهن رتب فى هذا السياق على قوله: ما رغبوا فى مالها وجمالها ، ولا يصح كما لا يخفى ، فأوله الشيخ قدس سره بحمل « عن » على معنى « فى » فعلى هذا يصح ترتبه على قوله ما رغبوا فى مالها وجمالها لكن يشكل على ذلك الزيادة التى ستأتى فى كتاب التفسير ، فى باب قوله تعالى : « وإن خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى » بهذا السند والمتن ، وفى آخره من أجل رغبتهم عنهن ، إذا كن قليلات المال والجمال ، فقوله : إذا كن قليلات المال والجمال ، يأبى من حمل « عن » على معنى « فى » والأوجه عندى أنه وقع فى الحديث اختصار يوضحه ما سيأتى قريباً فى الوصايا برواية شعيب عن الزهرى بلفظ ثم استفتى الناس رسول الله ﷺ بعد ، فأنزل الله عز وجل «يستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن» قالت فبين الله فى هذه الآية أن اليتيمة إذا كانت ذات جمال أو مال رغبوا فى نكاحها ، ولم يلحقوها بسنتها بإكمال الصداق ، فإذا كانت مرغوباً عنها فى قلة المال والجمال تركوها والتمسوا غيرها من النساء ، قالت : فكما يتركونها حين يرغبون

قوله (فليس لهم رجوع) إذ لو كان لهم رجوع لكان للشفيع الشفعة لبقاء حق المالك شائعاً (بياض[1] فى الأصل) .

(باب قسمة الغنم والعدل)

أى[2] يذكر فيه جواز قسمة الغنم فإن الظاهر كان عدم الجواز لتفاوت

عنها ، فليس لهم أن ينكحوها إذا رغبوا فيها ، إلا أن يقسطوا لها الأوفى من الصداق ويعطوها حقها ، ا ه . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب شركة اليتيم وأهل الميراث» قال الحافظ : الواو بمعنى « مع » قال ابن بطال : اتفقوا على أنه لا تجوز المشاركة فى مال اليتيم إلا أن يكون لليتيم فى ذلك مصلحة راجحة ، ا ه . وهكذا قال العينى، وزاد : قال تعالى : «ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح » ، ا ه ١٢ .

(١) بياض قليل فى الأصل ، ولم يتعرض لذلك فى تقارير الشيخين المكى والبنجابى، قال الحافظ : قال ابن المنير ترجم بلزوم القسمة ، وليس فى الحديث إلا نفى الشفعة ، لكن لكونه يلزم من نفيها نفى الرجوع ، إذ لو كان للشريك أن يرجع لعادت مشاعة فعادت الشفعة ، ا ه . وقال العينى : قوله ليس لهم رجوع جواب إذا لأن القسمة عقد لازم فلا رجوع فيها ، وقوله لا شفعة لأن الشفعة فى الشركة لا فى القسمة ، لأن الشفعة لا تكون فى شىء مقسوم عند العلماء كافة ، وإنما هى فى المشاع لقوله ﷺ « إذا وقعت الحدود فلا شفعة » قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة ، أجيب بأنه يلزم من نفى الشفعة نفى الوجوب ، فذكر ما قال ابن المنير ١٢ .

(٢) تقدم شىء من الكلام على ذلك قريباً فى « باب قسمة الغنم » وقال العينى: وهذه القسمة يجوز فيها من المسامحة والمساهلة ما لا يجوز فى القسمة التى هى تمييز

أفرادها وأن العدل فيها أن لا تختار بل يعطى من غير نظر إلى الصغر والكبر كيفما اتفق .

(باب الاشتراك فى الهدى)

ولا يجوز[١] الإشراك فى الهدى عندنا لوقوعه معينا منه بنية القربة فيه وتأويل

الحقوق ، لأنه ﷺ إنما وكل عقبة على تفريق الضحايا على أصحابه ، ولم يعين لأحد منهم شيئاً بعينه ، فكان تفريقا موكولا إلى اجتهاد عقبة ، وكان ذلك على سبيل التطوع من رسول الله ﷺ ، لا أنها كانت واجبة عليه لأصحابه ، فلم يكن على عقبة حرج فى قسمتها ، ولا لزمه من أحد منهم ملامة إن أعطاه دون ما أعطى صاحبه ، وليس كذلك القسمة بين حقوقهم الواجبة ، فإنها متساوية فى المقسوم ، اه ١٢ .

(١) فى المسألة تفصيل واختلاف ، فى الشرح الكبير لابن قدامة : إذا تعينت لم يجز بيعها ولا هبتها إلا أن يبدلها بخير منها ، وقال أبو الخطاب : لا يجوز أيضاً ، وقال القاضى يجوز أن يبيعها ويشترى خيراً منها ، نص عليه أحمد وهو قول عطاء ومجاهد وأبى حنيفة ، لأن النبى ﷺ ساق فى حجته مائة بدنة ، وقدم على رضى الله عنه من اليمن فأشركه فى بدنه رواه مسلم ، والاشتراك نوع من البيع أو الهبة ، ولأنه يجوز إبدالها بخير منها ، والإبدال نوع من البيع ، ولنا أنه قد تعين ذبحها فلم يجز بيعها ، كما لو نذر ذبحها ، ولأنه جعلها لله ، فلم يجز بيعها كالوقف وإنما جاز إبدالها بجنسها لأنه لم يزل الحق فيها عن جنسها وإنما انتقل إلى خير منها فكان فى المعنى ضم زيادة إليها ، وأما الحديث فيحتمل أنه أشرك علياً فيها قبل إيجابها ، ويحتمل أن إشراكه فيها بمعنى أن علياً جاء ببدن فاشتركا فى الجميع ، فكان بمعنى الإبدال لا بمعنى البيع ، ويجوز أن تكون الشركة فى ثوابها وأجرها ، فأما إبدالها بخير منها ، فقد نص أحمد على جوازه ، وهو اختيار الخرقى ، وبه قال أبو حنيفة ومالك ومحمد بن الحسن ، واختار أبو الخطاب أنه لا يجوز ، وهذا مذهب

ما روى(١) أنه أشركه فى الهدى الذى أتاه به من اليمن وكان فيه ما أتى به لهدى

أبى يوسف والشافعى لأنه زال ملكه عنها لله تعالى، فلم يجز إبدالها ، ولنا ما ذكرنا من حديث على ، وقد تأولناه على معنى الإبدال ، ويتعين حمله عليه ، لاتفاقنا على تحريم بيعها وهبتها ، اه . وفى الدر المختار : صح اشتراك ستة فى بدنة شريت للقربة ، قال ابن عابدين : لأن ذلك جائز فى الضحايا فيجوز ههنا ، قال فى الفتح عن الأصل والمبسوط : إن اشترى بدنة لمتعة مثلا ثم اشترك فيها ستة بعدما أوجبها لنفسه خاصة لا يسعه ، لأنه لما أوجبها صار الكل واجبا ، بعضها بإيجاب الشرع ، وبعضها بإيجابه ، فإن فعل فعليه أن يتصدق بالثمن ، إلى آخر ما بسطه من التفاصيل فى ذلك ، والتفريق بين الغنى والفقير فقول الشيخ قدس سره : لا يجوز الإشراك فى الهدى محمول على هدى التطوع ، وهو مقتضى حديث الباب ، ١٢ .

(١) وتقدم شىء من ذلك عن الشرح الكبير قال الكرمانى : قال القاضى : عندى أنه لم يكن شريكاً حقيقة ، بل أعطاه قدراً يذبحه ، والظاهر أنه صلى الله عليه وسلم نحر البدن التى جاءت معه ، وأعطى علياً البدن التى جاء بها من اليمن ، وقال المهلب(*): ليس فى حديث الباب ما ترجم به من الاشتراك فى الهدى بعدما أهدى ، بل لا يجوز الاشتراك بعد الإهداء ، ولا هبته ولا بيعه، فالمراد منه ما أهدى على رضى الله تعالى عنه من الهدى الذى كان معه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : وجعل له ثوابه فيحتمل أن يفرده بثواب ذلك الهدى كله ، فهو شريك له فى هديه ، لأنه أهدى عنه صلى الله عليه وسلم متطوعا من ماله ، ويحتمل أن يشركه فى ثواب هدى واحد يكون بينهما إذا كان تطوعا ، أقول لجعل ضمير الفاعل فى أشرك لـ « على » لا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، اهـ . وفى العينى: قال ابن بطال فى المغازى للبخارى عن بريدة فى حديث الباب، قال « فأهدوا مكث حراما كما كنت » قال فأهدى له على هديا ، قال فهذا تفسير قوله : وأشركه فى

(*) هو مالكى كما تقدم فى المقدمة ١٢ ز .

نفسه فكان الإشراك فى الهدى لكونه منهما ومشتركاً بينهما لا فى هدى النبى ﷺ أو المعنى أشركه فى أجر هديه بإشراكه فى الذبح وغيره من حوائجه المتعلقة بالهدى
قوله : (إلا خيل يسيرة) اعتذار من[1] إدراكه فرساناً .

الهدى أن الهدى الذى أهداه على عن النبى ﷺ وجعل له ثوابه ، فيحتمل أن يفرده بثواب ذلك الهدى ، إلى آخر ما تقدم من كلام المهلب ، وقال الحافظ : وهذا الاشتراك محمول على أنه ﷺ جعل علياً شريكاً له فى ثواب الهدى ، لا أنه ملكه له بعد أن جعله هديا ، ويحتمل أن يكون على لما أحضر الذى أحضره معه ، فرآه النبى ﷺ ملكه نصفه مثلا ، فصار شريكاً فيه ، وساق الجميع هدايا فصارا شريكين فيه ، لا فى الذى ساقه النبى ﷺ ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله خيل يسيرة ، فيه تمهيد لعذرهم فى كون البعير الذى ند أتعبهم ، ولم يقدروا على تحصيله ، فكأنه يقول : لو كان فيهم خيول كثيرة لأمكنهم أن يحيطوا به فيأخذوه ، ووقع فى رواية أبى الأحوص : ولم يكن معهم خيل ، أى كثيرة أو شديدة الجرى ، فيكون النفى لصفة فى الخيل لا لأصل الخيل ، اهـ . وترجم البخارى على حديث الباب « باب من عدل عشراً من الغنم بجزور فى القسم » وتقدم قريبا فى باب قسمة الغنم أن هذه الترجمة احتراز عن الأضحية فإن فيها يعدل الجزور بسبعة من الغنم ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز فى باب الشركة فى الضحايا ، وتقدم شىء منها فى باب قسمة الغنم ١٢ .

كتاب الرهن[1]

قوله : (الرهن يركب بنفقته) تعبير للمرتهن[2] بمنعه الرهن أن ينتفع به

---

(١) قال الحافظ : الرهن بفتح أوله وسكون الهاء فى اللغة الاحتباس ، من قولهم رهن الشيء إذا دام وثبت، ومنه قوله عز اسمه « كل نفس بما كسبت رهينة» وفى الشرع جعل مال وثيقة على دين ، ويطلق أيضاً على العين المرهونة تسمية للمفعول باسم المصدر ، وقوله فى الحضر إشارة إلى أن التقييد بالسفر فى الآية خرج للغالب ، فلا مفهوم له ، وهو قول الجمهور ، واحتجوا له من حيث المعنى بأن الرهن شرع توثقة على الدين ، لقوله تعالى « فإن أمن بعضكم بعضاً » فإنه يشير إلى أن المراد بالرهن الاستيثاق، وإنما قيده بالسفر لأنه مظنة فقد الكاتب، فأخرجه مخرج الغالب ، وخالف فى ذلك مجاهد والضحاك فقالا : لا يشرع إلا فى السفر حيث لا يوجد الكاتب ، وبه قال داود وأهل الظاهر ، وقال ابن حزم : إن شرط المرتهن الرهن فى الحضر لم يكن له ذلك ، وإن تبرع به الراهن جاز وحمل حديث الباب على ذلك ، وقد أشار البخارى إلى ما ورد فى بعض طرقه كعادته ، وقد تقدم الحديث فى باب شراء النبى ﷺ بالنسيئة فى أوائل البيوع من هذا الوجه بلفظ : « ولقد رهن درعاً له بالمدينة عند يهودى » وعرف بذلك الرد على من اعترض بأنه ليس فى الآية تعرض للراهن فى الحضر ، اهـ ١٢ .

(٢) اعلم أولا أن مذهب الإمام أحمد وإسحق وطائفة من السلف أن للمرتهن أن ينتفع بالرهن ظهراً ودراً ؛ أى ركوباً ولبناً بظاهر هذا الحديث ، وذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة إلى أنه لا ينتفع المرتهن من الرهن بشيء ، بل الفوائد كلها للراهن ، وعليه مؤنه ، وأولوا حديث الباب بوجوه منها ما أفاده الشيخ نور الله مرقده ، قال الحافظ : قوله : وعلى الذى يركب الخ أى كائناً من كان ، هذا ظاهر الحديث ، وفيه حجة لمن قال يجوز للمرتهن الانتفاع بالرهن ، إذا قام

الراهن بأنه ينفق عليه ، فكان له الانتفاع به،ولا يناسب للمرتهن منعه عنه أو رخصة للمرتهن أن ينتفع به بإذن من البائع(*) وينفق عليه على قدر الانتفاع سواء بسواء، أو يؤجره بإذنه فينفق عليه من أجرته بعد إذن من الراهن والله أعلم .

بمصلحته ، ولو لم يأذن له المالك ، وهو قول أحمد وإسحق وطائفة ، قالوا ينتفع المرتهن من الرهن بالركوب والحلب بقدر النفقة ، ولا ينتفع بغيرهما لمفهوم الحديث، وأما دعوى الإجمال فيه فقد دل بمنطوقه على إباحة الانتفاع ، وهذا يختص بالمرتهن، لأن الحديث وإن كان مجملا لكنه يختص بالمرتهن لأن انتفاع الراهن بالمرهون لكونه مالك رقبة ، لا لكونه منفقاً عليه بخلاف المرتهن ، وذهب الجمهور إلى أن المرتهن لا ينتفع من المرهون بشيء ، وتأولوا الحديث لكونه ورد على خلاف القياس من وجهين : أحدهما التجويز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه ، والثانى تضمينه ذلك بالنفقة لا بالقيمة ، قال ابن عبد البر : هذا الحديث عند جمهور الفقهاء يرده أصول مجمع عليها وآثار ثابتة لا يختلف فى صحتها ، ويدل على نسخه حديث ابن عمر رضى الله عنهما الماضى فى أبواب المظالم لا تحلب ماشية امرئ بغير إذنه ، وقال الشافعى : يشبه أن يكون المراد من رهن ذات در وظهر لم يمنع الراهن من درها وظهرها فهى محلوبة ومركوبة له كما كانت قبل الرهن ، واعترضه الطحاوى بما رواه هشيم عن زكريا فى هذا الحديث ولفظه إذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها ، الحديث ، قال : فتعين أن يكون المراد المرتهن ، لا الراهن ، ثم أجاب عن الحديث بأنه محمول على أنه كان قبل تحريم الربا فلما حرم الربا حرم أشكاله من قرض كل منفعة تجر رباً ، قال : فارتفع بتحريم الربا ما أبيح فى هذا للمرتهن ، وتعقب بأن النسخ لا يثبت بالاحتمال والتاريخ فى هذا متعذر ، والجمع بين الأحاديث ممكن ، وذهب الأوزاعى والليث وأبو ثور إلى حمله على ما إذا امتنع الراهن من الانفاق على المرهون فيباح حينئذ للمرتهن الإنفاق

(*) هكذا فى الأصل والظاهر بدله : الراهن ١٢ ز .

كتاب العتق (١)

قوله (قد أعطاه به عبد الله) أى كان (٢) يعطيه به فلم يبعه بذلك الثمن والمقصود بيان كثرة الثمن ومزية الصدقة .

على الحيوان حفظاً لحياته ولإبقاء المالية فيه ، وجعل له فى مقابلة نفقته الانتفاع بالركوب أو بشرب اللبن بشرط أن لا يزيد قدر ذلك أو قيمته على قدر علفه ، وهى من جملة مسائل الظفر ، ا ه مختصراً . وما أفاده الشيخ قدس سره هنا مختصراً بسطه فى الكوكب الدرى بأزيد من ذلك ١٢ .

(١) هكذا فى الأصل ، وكذا فى نسخة العينى ، وفى النسخ الهندية الموجودة عندنا فى العتق بدون لفظ « كتاب » ، وهكذا فى نسخة الفتح ، قال الحافظ : كذا للأكثر ، زاد ابن شبوية بعد البسملة ، «باب» وزاد المستملى قبل البسملة « كتاب العتق » ولم يقل باب ، والعتق بكسر المهملة إزالة الملك يقال عتق يعتق عتقا بكسر أوله ويفتح ، وعتاقا وعتاقة ، قال الأزهرى : هو مشتق من قولهم : عتق الفرس إذا سبق ، وعتق الفرخ إذا طار ، لأن الرقيق يتخاص ، ويذهب حيث شاء ، ا ه . وقال العينى : هو لغة القوة من عتق الطائر إذا قوى على جناحيه ، وفى الشرع عبارة عن قوة شرعية فى مملوك ، وهى إزالة الملك عنه ، والرق ضعف شرعى يثبت فى المحل فيعجزه عن التصرفات الشرعية ، ويسلبه أهلية القضاء والشهادة والتزوج وغير ذلك ، ا ه . وذكر ابن عابدين الاختلاف فى معناه لغة وشرعا ، ثم قال : حقق فى الفتح هذا المقام بما يشفى المرام ، ا ه ١٢ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال العينى : قوله قد أعطاه أى أعطى على بن الحسين به أى بمقابلة العبد ، وعبد الله بن جعفر مرفوع لأنه فاعل أعطاه ، والضمير المنصوب فيه مفعوله الأول ، وقوله عشرة آلاف درهم مفعوله

قوله (فإن لم يكن له مال إلخ) قوله مال[1] موصوف ، ويقوم عليه صفة

الثانى ، ا ه . وقال الحافظ : قوله أو ألف دينار شك من الراوى ، وفيه إشارة إلى أن الدينار كان إذ ذاك بعشرة دراهم ، وقد رواه الإسماعيلى فقال عشرة آلاف درهم بغير شك ، ا ه ١٢ .

(١) اختلفوا فى تركيب هذا الكلام ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التركيب من كون قوله على المعتق جزاء مبنى على مسلك الحنفية من ايجاب السعاية على العبد ، ويكون قوله على المعتق بفتح التاء أى العبد ، وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله : مال موصوف ، وقوله يقوم صفة ، وعلى المعتق متعلق بيقوم ، معناه قيمة مرافقة لهذا العبد ، وقوله فأعتق جزاء أن بتقدير قد حتى لا يلزم منع إدخال الفاء أو يقال جزاؤه ، فلا محذوف ، وقوله فأعتق إلخ تفسير له ، ا ه . وقال الحافظ: قوله : فإن لم يكن له مال يقوم عليه قيمة عدل على المعتق ، هكذا فى هذه الرواية ، وظاهرها أن التقويم يشرع فى حق من لم يكن له مال ، وليس كذلك ، بل قوله يقوم ليس جواباً للشرط بل هو صفة من له(*) المال ، والمعنى أن من لا مال له بحيث يقع عليه اسم التقويم فإن العتق يقع فى نصيبه خاصة ، وجواب الشرط هو قوله فأعتق منه ما أعتق ، والتقدير فقد أعتق منه ما أعتق ، وقد وقع فى رواية أبى بكر وعثمان ابنى أبى شيبة عن أبى أسامة عند الاسماعيلى بلفظ : « فإن لم يكن له مال يقوم عليه قيمة عدل عتق منه ما عتق » وأوضح من ذلك رواية خالد عن عبيد الله عند النسائى بلفظ « فإن كان له مال قوم عليه قيمة عدل فى ماله فإن لم يكن له مال عتق منه ما عتق ، ا ه . وقال القسطلانى : قوله على المعتق بكسر التاء ثم ذكر نحو ما تقدم عن الحافظ ، ثم قال : قال الإمام البلقينى يحتمل أن يكون المراد فإن لم يكن له مال يبلغ قيمة حصة الشريك بل البعض فيقوم لأجل ذلك ،

(*) هكذا فى الأصل ، ولفظ الكرمانى صفة مال لا غير ، ا ه . وهو واضح وبنحو الكرمانى فى العينى والقسطلانى ١٢ ز .

له ، وجزاء الشرط على المعتق ، يعنى إن لم يكن له كان السعى واجباً على المعتق ، وهذا إن كان القيمة منصوبا على أنها مفعول مطلق لقوله يقوم ، وإن كان مرفوعا فقوله قيمة عدل على المعتق جزاء للشرط وباقى التركيب كما ذكرنا .

ويكون حجة لأصح الوجهين ، فى مذهب الشافعى أنه يعتق من حصة الشريك بقدر ما يوسر به ، أو يحكم على هذه اللفظة بالشذوذ والمخالفة لما رواه الناس ، فإنها لا تعرف إلا من هذا الطريق الذى أورده البخارى ، اهـ .

ولا يذهب عليك أن المسألة خلافية شهيرة جداً ذكر النووى فيها عشرة مذاهب، والعينى على البخارى أربعة عشر مذهباً ، وفى الأوجز عشرين مذهباً وفى آخرها اختلاف هذه المذاهب كلها مبنى على اختلاف فى أصل كلى ، وهو أن العتق متجز عند الإمام أبى حنيفة رحمه الله ومن وافقه فى فروع هذا الفصل مطلقا يعنى فى حالتى اليسر والعسر معا ، وليس بمتجز مطلقا عند صاحبيه ومن وافقهما ، ومتجز فى حالة العسر دون اليسر فى المشهور من أقوال الأئمة الثلاثة الباقية ، اهـ . وحاصل مذاهب الأئمة الستة فى ذلك أن الرجل إذا أعتق بعض مملوكه يعتق كله فى الحال بغير استسعاء عند الأئمة الثلاثة وصاحبى أبى حنيفة ، وقال الإمام الأعظم رحمه الله تعالى يستسعى فى الباقى ، وإن كان العبد مشتركا بينهما فأعتق أحدهما نصيبه فقال الإمام أبو حنيفة : الشريك الآخر مخير بين الثلاث يعتق نصيبه أو يستسعى، فالولاء لهما فى الوجهين ، أو يغرم الأول فالولاء له، ويستسعى العبد ، وقال صاحباه: ليس له إلا الضمان مع اليسار أو السعاية مع الإعسار ولا يرجع العبد على المعتق بشىء ، والولاء للمعتق فى الوجهين ، وقالت الأئمة الثلاثة فى المشهور عنهم : إن كان الأول موسراً يغرم ، والولاء له وإلا فقد عتق منه ما عتق ولا يستسعى ١٢ .

(باب الخطأ والنسيان)

وجوابه(١) معروف من أن المرفوع هو الإثم لا جزاء الفعل .

---

(١) اختلفت الأئمة فى فروع هاتين المسألتين كما بسط فى شروح البخارى والأوجز والمغنى، والجملة ما فى العينى: قال أصحابنا طلاق الخاطئ والناسى والهازل واللاعب والذى يتكلم من غير قصد واقع وفى التوضيح ، قد اختلف العلماء فى الناسى فى يمينه هل يلزمه حنث أم لا ؟ على قولين : أحدهما لا ، وهو أحد قولى الشافعى رحمه الله ، وبه قال إسحق ، وإليه ذهب البخارى فى الباب، وثانيهما وهو قول الشعبى وطاوس من أخطأ فى الطلاق فله نيته ، وفيه قول ثالث : يحنث فى الطلاق خاصة ، قاله أحمد ، وذهب مالك والكوفيون إلى أنه يحنث فى الخطأ أيضاً، وادعى ابن بطال أنه الأشهر عن الشافعى ، اهـ . وفى البذل فى قوله ﷺ « ثلاث جدهن جد » الحديث، يدل على أن من تلفظ هازلا بلفظ نكاح أو طلاق أو رجعة أو عتاق وقع منه ذلك ، أما فى الطلاق فقد قال بذلك الشافعية والحنفية وغيرهم ، وخالف فى ذلك أحمد ومالك ، فقالا إنه يفتقر اللفظ الصريح إلى النية ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله جوابه معروف واضح فكم من أفعال يترتب عليها الجزاء فى الخطأ والنسيان ، ولا يترتب عليها الإثم كقتل الخطأ والأكل فى الصلاة ناسياً أو خاطئاً وكذا التكلم فيها نسياناً أو خطأ وغير ذلك ، وقال السندى المراد بالحديث الثواب فلا دليل فيه على مطلوبه ، كيف وغير واحد من الأفعال كالأفعال الحسية ونحو البيع والشراء لا يتوقف وجوده على نية ، اهـ . وتقدم شىء من الكلام على ذلك فى آخر كتاب الإيمان فى باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة ، وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى اعلم أن قوله عليه السلام « ثلاث جدهن جد » إلخ يدل على تسوية الجد والهزل ، وفى كليهما الرجل يكون عازما بتكلم اللفظ ، وأما إذا نسى هل طلقها أم لا ؟ فقال نسيانا طلقتها ففى هذه الصورة أيضاً قاصد بتكلم اللفظ وإذا أراد تكلم لفظ وخرج من فيه لفظ آخر ففيها ليس التكلم قصداً فلا يقع عند الله ، لكن لا يصدقه القاضى ، اهـ ١٢ .

وقوله (لا عتاقة إلا لوجه الله) يرد به ماذهب إليه الحنفية[1] من نفاذ العتق ولو للشيطان أو الصنم ، وجوابه ما مر[2] من المصنف نفسه من جواز صدقة المشركين وإعتاقهم فإنه أثبت ثمة جواز الإعتاق منهم مع أنهم ليسوا أهل نية وإخلاص حتى يكون فعلهم لوجه الله .

قوله (ما وسوست به صدورها) فلما ارتفعت[3] الوسوسة كان ارتفاع النسيان

---

(١) قال العينى : قيل أراد البخارى بإيراد هذا الرد على الحنفية فى قولهم : إذا قال الرجل لعبده أنت حر للشيطان أو للصنم فإنه يعتق لصدوره من أهله مضافاً إلى محله عن ولاية فنفذ ، ولغت تسمية الجهة وكان عاصياً بها ، اهـ . قلت: وهكذا فى الهداية ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل ، فلعله قدس سره أشار إلى ما تقدم فى كتاب الزكاة من باب من تصدق فى الشرك ثم أسلم ، وسيأتى قريبا من باب عتق المشرك، وذكر الإمام البخارى فى كلا البابين حديث حكيم بن حزام أنه أعتق فى الجاهلية مائة رقبة وحمل على مائة بعير ، وتقدم شىء من الكلام على حديث حكيم بن حزام هذا فى هامش اللامع فى باب حسن إسلام المرء من كتاب الإيمان ، والأوجه منه أنه أشار إلى ما تقدم فى كتاب البيوع من باب شراء المملوك من الحربى وهبته وعتقه إلخ ١٢.

(٣) قال الحافظ : المراد بالوسوسة تردد الشىء فى النفس من غير أن يطمئن إليه ويستقر عنده ، ولهذا فرق العلماء بين الهم والعزم ، ومن ههنا تظهر مناسبة هذا الحديث للترجمة لأن الوسوسة لا اعتبار لها عند عدم التوطن فكذلك المخطىء والناسى لاتوطن لهما ، اهـ . قلت : ما قال الحافظ من الفرق بين الهم والعزم أخذه من كلام الكرمانى إذ قال : فإن قلت قالوا من عزم على المعصية بقلبه وإن لم يعملها يؤاخذ عليه ؟ قلت : لا شك أن العزم على المعصية وسائر أعمال القلوب كالحسد ومحبة إشاعة الفاحشة مؤاخذ عليه ، لكن إذا وطن نفسه عليه والذى فى الحديث هو ما لم يوطن عليه ، وإنما مر ذلك بفكره من غير استقرار ويسمى هذا هماً

والخطأ أظهر لأن فى الوسوسة وجوداً ما للنية والقصد وإن لم يبلغ حد الاعتبار ، ولا كذلك فى الوسوسة[١] ، والجواب أن التجاوز إنما هو عن المؤاخذة عليه ، ولا تثبت المؤاخذة مع أن التكلم والعمل موجوذ ههنا ، فكيف يمكن إنكاره .

قوله (هذا غلامك) وعلمه بكونه[٢] عبده إما كشف منه أو استنباط بما ذكره أبو هريرة قبل ذلك من أحواله وأوضاعه أو غير ذلك .

(قال فهو إلخ)قال[٣] الراوى فهو أى ضلال كل منهما عن صاحبه كان وقت قول أبى هريرة إلخ .

ويفرق بين الهم والعزم ، اهـ . ثم قال الحافظ : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأن الترجمة فى النسيان ، والحديث فى حديث النفس ، وأجاب الكرمانى أنه أشار إلى إلحاق النسيان بالوسوسة ، فكما أنه لا اعتبار للوسوسة لأنها لا تستقر فكذلك الخطأ والنسيان لا استقرار لكل منهما ، ويحتمل أن يقال إن شغل البال بحديث النفس ينشأ عنه الخطأ والنسيان ، ومن ثم رتب على من لا يحدث نفسه فى الصلاة ما سبق فى حديث عثمان فى كتاب الطهارة من الغفران ، اهـ . وقال السندى: حديث الوسوسة لادليل فيه ، بل هو دليل للخصم فى الجملة إذا الكلام فيما إذا تكلم بالإعتاق أو الطلاق وحينئذ دخل فى قوله أو تكلم فينبغى أن يكون معتبرا بهذا الحديث ، اهـ ١٢ .

(١) هكذا فى الأصل ، والظاهر ههنا الخطأ والنسيان ١٢ .

(٢) قال العينى : إما أن يكون وصفه له أو رآه مقبلا إليه أو أخبره الملك ،اهـ. قلت : أو هو من فراسة المؤمن ١٢ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قال الحافظ إذ قال : قوله فهو حين يقول أى الوقت الذى وصل فيه إلى المدينة ، وقوله فى الطريق الثانية قلت : فى الطريق أى عند انتهائه ، اهـ . وعلى ما أفاده الشيخ رحمه الله لا يحتاج إلى التأويل، ثم قال الحافظ : ظاهر الحديث أن الشعر من نظم أبى هريرة ، وقد نسبه بعضهم إلى غلامه ، حكاه ابن التين ، وحكى الفاكهى فى كتاب مكة عن بعضهم أن البيت

(باب أم الولد)

أى جواز(١) استيلاد الأمة .

قوله (هو لك يا عبد بن زمعة) فيه الترجمة(٢) حيث أثبت نسبه لكونها أم ولد له .

المذكور لأبى مرثد الغنوى فى قصة له فعلى هذا فيكون أبو هريرة قد تمثل به، اهـ.

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على الحديث ، إذ قال لعبده : هو لله ونوى العتق،قال الحافظ وقال المهلب : لا خلاف بين العلماء إذا قال لعبده : هو لله ونوى العتق ، أنه يعتق، قال الحافظ : كأن المصنف أشار إلى تقييد ما روى أن رجلا قال لعبده : أنت لله فسئل الشعبى وإبراهيم وغيرهما ، فقالوا : هو حر ، أخرجه ابن أبى شيبة فكأنه قال محل ذلك إذا نوى العتق وإلا فلو قصد أنه لله بمعنى غير العتق لم يعتق ، اهـ . قلت : وزاد العينى فى رواية ابن أبى شيبة فيمن سئل عنه المسيب بن رافع وحماد بن أبى سليمان ، وقال القسطلانى قوله : إنه لله هذا من الكناية كقوله لا ملك لى عليك ولا سبيل ولا سلطان ، أو عزلت ملكى عنك، وأما قوله هو حر أو محرر فصريح لا يحتاج إلى نية ، اهـ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله باب أم الولد أى هل يحكم بعتقها أم لا ؟ أورد فيه حديثين وليس فيهما ما يفصح فى الحكم عنده وأظن ذلك لقوة الخلاف فى المسألة بين السلف وإن كان الأمر استقر عند الخلف على المنع حتى وافق فى ذلك ابن حزم ومن تبعه من أهل الظاهر على عدم جواز بيعهن ولم يبق إلا شذوذ ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على ذلك بما لامزيد عليه فى الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل١٢ .

(٢) قال الحافظ : الشاهد من الحديث قول عبد بن زمعة : أخى ولد على فراش أبى ، وحكمه ﷺ لابن زمعة بأنه أخوه فإن فيه ثبوت أمية أم الولد ، لكن ليس فيه تعرض لحريتها ولا لإرقاقها ، إلا أن ابن المنير أجاب بأن فيه إشارة

(باب بيع الولاء وهبته[1])

إلى حرية أم الولد لأنه جعلها فراشا ، فسوى بينها وبين الزوجة فى ذلك ، وأفاد الكرمانى أنه رأى فى بعض النسخ فى آخر الباب ما نصه : فسمى النبى ﷺ أم ولد زمعة أمة ووليدة فدل على أنها لم تكن عتيقة ، قال الحافظ : فعلى هذا هو ميل منه إلى أنها لا تعتق بموت السيد، قال الكرمانى : وبقية كلامه لم تكن عتيقة من هذا الحديث لكن من يحتج بعتقها فى هذه الآية «إلا ما ملكت أيمانكم» يكون له ذلك حجة ، قال الكرمانى : كأنه أشار إلى أن تقرير النبى ﷺ عبد بن زمعة على قوله أمة أبى ينزل منزلة القول منه ﷺ إلى آخر ما بسط الحافظ فى الفتح من وجه الدلالة والروايات الدالة على منع بيع أم الولد . ثم ذكر الحافظ فى آخر البحث وقع فى نسخة الصغانى ههنا قال أبو عبد الله يعنى المصنف سمى النبى ﷺ أم ولد زمعة أمة ووليدة ، فلم تكن عتيقة لهذا الحديث ، ولكن من يحتج بعتقها فى هذه الآية «إلا ما ملكت أيمانكم» يكون له ذلك حجة ، اه . قال صاحب الفيض الصغانى هذا هو الحافظ شمس الدين الصغانى من علماء المائة السابعة ، سافر من صغان قرية ونزل بلاهور ثم رحل إلى اليمن ، وهو إمام اللغة حنفى المذهب ، وصنف المحكم والعباب والقاموس مأخوذ من هذين الكتابين ، ا ه .

(١) قال العينى : فقهاء الحجاز والعراق مجمعون على أنه لا يجوز بيع الولاء ولا هبته ، قال ابن المنذر : فيه قول ثان روى أن ميمونة بنت الحارث وهبت ولاء مواليها من العباس ، وأن عروة ابتاع ولاء طمان لورثة مصعب بن الزبير ، وذكر عبد الرزاق عن عطاء أنه يجوز للسيد أن يأذن لعبده أن يوالى من شاء ، وهذا هو هبة الولاء ، وصح من حديث ابن عمر رضى الله عنهما «الولاء لحمة كلحمة النسب ، لا يباع ولا يورث » صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم، وخالفه البيهقى فأعله، وذكره ابن بطال من حديث اسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر « الولاء لحمة كالنسب » وأورده ابن التين بزيادة «لا يحل بيعه ولا هبته» ثم قال : وعليه

إنهما لا يجوزان ودلالة الرواية[١] على المدعى فى لام الاختصاص ، ولو جاز بيعه أو هبتـــه أو نقله بغيرهما من أسباب الملك لم يبق له اختصاص بالمعتق ، والاختصاص ثابت بقوله لمن أعتق فبطل النقل .

(باب إذا أسر[٢] أخو الرجل أو عمه الخ)

جماهير أهل العلم، وقام الإجماع على أنه لا يجوز تحويل النسب فكان حكم الولاء كحكم النسب فى ذلك ، فكما لا يجوز بيع النسب ولا هبته كذلك الولاء ، ولا نقله ولا تحويله ، وأنه للمعتق كما قال ﷺ ، اه مختصراً ١٢ .

(١) أى الثانية فإن الرواية الأولى صريحة فى النهى ، قال الحافظ فى حديث عائشة : وجه دخوله فى الترجمة من قوله فى أصل الحديث « فإنما الولاء لمن أعتق» وهو وإن كان لم يسقه هنا بهذا اللفظ فكأنه أشار إليه كعادته ، ووجه الدلالة منه حصره فى المعتق فلا يكون لغيره معه شيء ، قال الخطابى : لما كان الولاء كالنسب كان من أعتق ثبت له الولاء كمن ولد له ولد ثبت له نسبه ، فلو نسب إلى غيره لم ينتقل نسبه عن والده ، وكذا إذا أراد نقل ولائه عن محله لم ينتقل، اه.

(٢) قال الحافظ : قوله باب إذا أسر أخو الرجل إلخ ، قيل إنه أشار بهذه الترجمة إلى تضعيف الحديث الوارد « فيمن ملك ذا رحم فهو حر » وهو حديث أخرجه أصحاب السنن من حديث الحسن عن سمرة ، واستنكره ابن المدينى ورجح الترمذى إرساله ، وقال البخارى: لا يصح ، وقال أبو داود : تفرد به حماد ، وكان يشك فى وصله ، وجرى الحاكم وابن حزم وابن القطان على ظاهر الإسناد فصححوه، وقد أخذ بعمومه الحنفية والثورى والأوزاعى والليث ، وقال داود لا يعتق أحد على أحد ، وذهب الشافعى إلى أنه لا يعتق على المرء إلا أصوله وفروعه ، لا لهذا الدليل بل لأدلة أخرى ، وهو مذهب مالك ، وزاد : الإخوة حتى من الأم ، وزعم ابن بطال : أن فى حديث الباب حجة عليه، وفيه نظر لما سأذكره، اه مختصراً.

والجواب(١) أن الملك لا يثبت قبل الإحراز وكانت المفاداة هناك قبل أن

وسيأتي كلام الحافظ في القول الآتي ، وقال العيني : ذهب مالك إلى أنه لا يعتق عليه إلا أهل الفرائض في كتاب الله وهم : الولد ذكراً كان أو أنثى وولد الولد وإن سفلوا وأبوه وأجداده وجداته من قبل الأب والأم وإن بعدوا وإخوته ، وبه قال الشافعي إلا في الإخوة فإنهم لا يعتقون ، وعند الحنفية كل من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ، وذو الرحم المحرم كل شخصين يدليان إلى أصل واحد بلاواسطة كالأخوين أو أحدهما بواسطة، وآخر بواسطتين كالعم وابن العم ولا يعتق ذو رحم غير محرم كبني الأعمام والأخوال وبني العمات والخالات ، ولا محرم غير ذي رحم كالمحرمات بالصهرية أو الرضاع إجماعاً وبقول الحنفية قال أحمد وعنه كقول الشافعي ، ا هـ . وذكر في الإتحاف شرح الإحياء خمسة مذاهب للعلماء في ذلك ، وحكى مذهب الحنفية عن عمر والحسن والنخعي وعطاء والليث والثوري وغيرهم ، قال وهو مذهب أحمد في المشهور عنه ، وهي رواية عن مالك صححها ابن عبد السلام المالكي ، ا هـ .

(١) قال الحافظ : قوله وكان على له نصيب إلخ ، هو كلام المصنف ساقه مستدلا به على أنه لا يعتق بذلك أي فلو كان الأخ ونحوه يعتق بمجرد الملك لعتق العباس وعقيل على علي رضي الله تعالى عنه في حصته من الغنيمة ، وأجاب ابن المنير عن ذلك بأن الكافر لا يملك بالغنيمة ابتداء بل بتخيير الإمام بين القتل أو الاسترقاق أو الفداء أو المن ، فالغنيمة سبب إلى الملك بشرط اختيار الإرقاق فلا يلزم العتق بمجرد الغنيمة ، ولعل هذا هو النكتة في إطلاق المصنف الترجمة ، ولعله يذهب إلى أنه يعتق إذا كان مسلماً ولا يعتق إذا كان مشركاً وقوفاً عندما ورد به الخبر، اهـ. وفي الفيض غرضه أن النبي ﷺ ملك عباسا فلم يعتق عليه ، قلت : أين الملك فيه قبل التقسيم وليس هناك إلا حق الملك ، والحرية تعقب الملك نفسه دون حقه ، أما المفاداة كما في الحديث فجائزة عندنا أيضا كما في الدر المختار ، ا هـ . قلت :

يدخلوا المدينة ، نعم لو اختير جعلهم أرقاء ، ثم دخلوا المدينة معهم كان الإيراد واردا .

قوله : (لا تدعون منه درهماً) كراهة[1] أن يمتن عليه بعد إسلامه ولئلا تنقص المسلمون مالا ، وكانوا فى حاجة ، وكان للعباس رضى الله عنه مال كثير .

وما أفاده الشيخ قدس سره أن الملك لا يثبت قبل الإحراز صرح بذلك ابن عابدين إذ قال : ولا تقسم غنيمة ثمة على المشهور من مذهب أصحابنا لأنهم لا يملكونها قبل الإحراز ، وقيل تكره تحريماً ، ثم قال إذا لحق المقاتلين فى دار الحرب مدد شاركهم فى الغنيمة لما مر من أن المقاتلين لم يملكوها قبل القسمة ، وذكر فى تاترخانية أنه لا تنقطع مشاركة المدد لهم إلا بثلاث ، أحدها إحراز الغنيمة بدارنا ، الثانية قسمتها فى دار الحرب ، الثالثة بيع الامام لها ثمة ، اه . وقال أيضاً فى موضع آخر الحاصل كما فى الفتح عن المبسوط أن الحق يثبت عندنا بنفس الأخذ ويتأكد بالإحراز ويملك بالقسمة كحق الشفعة يثبت بالبيع ويتأكد بالطلب ، ويتم الملك بالأخذ ، اه . وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى ما يخالف كلام الشيخ قدس سره إذ قال : قوله فى تلك الغنيمة استدل بهذا أن ذا الرحم الذى بعلاقة الولاد هو يعتق بالملك لا الأخ والعم ، لكن ليس على الحنفية بهذا إشكال لأن لهم أن يقولوا إن الفدية كانت فى غير حصة النبى ﷺ وحصة على ، ويشكل على طريق الصاحبين، وأما الجواب بأن الغنيمة لا تملك ابتداء بل يتخير بين الاسترقاق والقتل والفداء فلا يلزم العتق بمجرد الغنيمة ، ففيه أن الملك يثبت بالتحرز ، والفداء كان بالمدينة ، نعم إن ادعى أن أمر الفداء ثبت قبل التحرز وإيرادهم المدينة كان لتحقق ما رأوا هناك أو غيره فافهم ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الحكمة فى ذلك أنه خشى أن يكون فى ذلك محاباة له لكونه عمه لا لكونه قريبهم من النساء فقط ، اه . وقال العينى : اختلف فى علة منعه ﷺ إياهم من ذلك ، فقيل إنه كان مشركاً ، ولذلك عطف عليه

(باب عتق المشرك[1])

هذا يرد على المؤلف ما قبل ذلك من قوله : لا عتاقة إلا لوجه الله .

رسول الله ﷺ لما أسلم وأعطاه ما جبر به صدعه ، وقيل: منعهم خشية أن يقع فى قلوب بعض المسلمين شىء ، كما منع الأنصار أن يبارزوا عتبة وشيبة والوليد ، وأمر أقرانهم عليا وحمزة وعبيدة لئلا يبارزهم الأنصار فيصابوا فيقع فى نفس بعضهم شىء ، وقيل: كان العباس أسر يوم بدر مع قريش ففاداهم رسول الله ﷺ فأراد الأنصار أن يتركوا له فداءه إكراماً لرسول الله ﷺ ثم لقرابتهم منه ، فلم يأذن لهم فى ذلك ، ولا أن يحابوه فى ذلك ، وكان العباس ذا مال ، فاستوفيت منه الفدية فصرفت مصرفها فى حقوق الغانمين ، اهـ . قلت : ما حكى العينى من منعه ﷺ عن المبارزة يشكل عليه ما فى رواية أبى داود من إنكار الكفار من المبارزة مع الأنصار .

ثم ما فى الحديث من قوله لابن أختنا هو بالمثناة الفوقية، قال القسطلانى: ليسوا بأخواله إنما هم أخوال أبيه عبد المطلب لأن أمه سلمة بنت عمرو من بنى النجار ، وأما أم عباس فهى نتيلة - بالنون والمثناة الفوقية - مصغرا - بنت جناب - بالجيم والنون - ليست من الأنصار اتفاقاً ، اهـ . قال الحافظ : قال ابن الجوزى : صحف بعض المحدثين لجهله بالنسب ، فقال ابن أخينا - بكسر الخاء والتحتانية - وليس هو ابن أخيه إذ لا نسب بين قريش والأنصار ، قال وإنما قالوا ابن أختنا لتكون المنة عليهم فى إطلاقه ، بخلاف ما لو قالوا عمك لكانت المنة عليه ﷺ ، وهذا من قوة الذكاء وحسن الأدب فى الخطاب ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله عتق المشرك يحتمل أن يكون مضافاً إلى الفاعل أو المفعول ، وعلى الثانى جرى ابن بطال فقال : لا خلاف فى جواز عتق المشرك تطوعاً ، وإنما اختلفوا فى عتقه عن الكفارة ، وحديث الباب فى قصة حكيم بن حزام

(باب من ملك من العرب رقيقاً[1] إلخ)

حجة فى الأول لأن حكمها لما أعتق وهو كافر لم يحصل له الأجر إلا بإسلامه ، فمن فعل ذلك وهو مسلم لم يكن بدونه بل أولى ، وقال ابن المنير : الذى يظهر أن مراد البخارى أن المشرك إذا أعتق مسلماً نفذ عتقه ، وكذا إذا أعتق كافراً فأسلم العبد ، اهـ . وقال العينى : المصدر مضاف إلى فاعله ، والمفعول متروك ، وقال بعضهم : يحتمل أن يكون مضافاً إلى الفاعل فذكر كلام الحافظ ثم قال الاحتمال الذى ذكره موجود ، ولكن المراد الاضافة إلى الفاعل وإلا لا تقع المطابقة بين الحديث والترجمة ، وقول ابن بطال : لا خلاف إلخ لا يستلزم تعيين كون الإضافة إلى المفعول ، ولو كان قصد هذا يرد لئلا تنخرم المطابقة ، اهـ . وجزم القسطلانى بالإضافة إلى الفاعل ، ولم يذكر احتمالا آخر ، وعليه بناء كلام الشيخ قدس سره ١٢ .

(١) قال العينى : قوله فوهب إلخ ، تفصيل لقوله ملك فذكر خمسة أشياء: الهبة والبيع والجماع والفدى والسبى ، وذكر فى الباب أربعة أحاديث ، وبين فى كل حديث حكم كل واحد منها غير البيع ،وهو أيضاً مذكور فى حديث أبى هريرة فى بعض طرقه ، اهـ . وقال الحافظ: هذه الترجمة معقودة لبيان الخلاف فى استرقاق العرب ، وهى مسألة مشهورة والجمهور على أن العربى إذا سبى جاز أن يسترق ، وإذا تزوج أمة بشرطه كان ولدها رقيقاً ، وذهب الأوزاعى والثورى وأبو ثور إلى أن على سيد الأمة تقويم الولد ، ويلزم أبوه بأداء القيمة ولا يسترق الولد أصلا ، وجنح المصنف إلى الجواز ، اهـ . وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره اعلم أن مذهبنا أن العرب يرقق فى ابتداء الأخذ فإذا ذهبنا به إلى بلداننا فحينئذ إما أن يسلم فيترك على الرق مسلما ، وإما يقتل إن أبى من الإسلام ولا يترك كافرا أصلا ، وهذا معنى ما يقال إن فى العرب إما الإسلام أو السيف ، يعنى إذا ذهبنا بهم إلى بلداننا ، وأما سبى هوازن فكانوا أسلموا فى ابتداء الأخذ ، اهـ . وفى

ولا يرد على الإمام ما أورده بهذه الروايات لأن مذهبه أن العرب لايستبقون على الكفر ، لأنهم لايسترقون مطلقا ، فجاز استرقاقهم مؤمنين لا كفارا وليس فى شىء من الروايات ما يرد على ذلك ، لأن الثابت بها هو استرقاقهم ، قلنا : كان

الدر المختار: وقتل الأسارى إن شاء إن لم يسلموا أو استرقهم أو تركهم أحرارا ذمة لنا إلا مشركى العرب والمرتدين ، قال ابن عابدين : قوله قتل الأسارى أى قتل الذين نأخذهم من المقاتلين ، سواء كانوا من العرب أو العجم ، فلا تقتل النساء ولا الذرارى بل يسترقون ، وقوله إن لم يسلموا ، فلو أسلموا تعين الأسر ، قوله استرقهم وإسلامهم لا يمنع استرقاقهم ما لم يكن قبل الأخذ ، وقوله « إلا مشركى العرب فإنهم لايسترقون ، ولا يكونون ذمة لنا بل إما الإسلام أو السيف » ، اهـ. وفى الشرح الكبير لابن قدامة ان من أسر من دار الحرب على ثلاثة أضرب أحدها النساء والصبيان فلا يجوز قتلهم بغير خلاف ويصيرون رقيقا للمسلمين بنفس السبى لأن النبى ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان ، وكان عليه الصلاة والسلام يسترقهم إذا سباهم . الثانى : الرجال من أهل الكتاب والمجوس الذين يقرون بالجزية فيتخير الإمام فيهم بين أربعة أشياء : القتل والمن والمفاداة والاسترقاق . الثالث : الرجال ممن لا يقر بالجزية فيخير الإمام فيهم بين القتل والمن والفداء ، ولا يجوز استرقاقهم فى إحدى الروايتين ، اختارها الخرقى وهو قول الشافعى ، والثانية بجواز استرقاقهم لأنه كافر أصلى أشبه أهل الكتاب ، وقال أبو حنيفة يجوز فى العجم دون العرب ، وبما ذكرنا فى أهل الكتاب قال الأوزاعى والشافعى ، وعن مالك كمذهبنا وعنه لا يجوز المن بغير عوض ، وحكى عن الحسن وعطاء وسعيد بن جبير كراهة قتل الأسرى ، وقالوا لو من عليه أو فاداه كما صنع بأسارى بدر ، وقال أصحاب الرأى إن شاء قتلهم وإن شاء استرقهم لا من ولا فداء ، وكان عمر بن عبد العزيز وعياض بن عقبة يقتلان الأسارى ، اهـ مختصراً ١٢

ذلك بعد أن أسلموا ، قال : ابن الهمام[1] فى شرح الهداية : ولنا قوله تعالى « تقاتلونهم أو يسلمون» أى إلى أن يسلموا ، وروى عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام قال : « لا يقبل من مشركى العرب إلا الإسلام أو السيف » وذكر محمد بن الحسن عن يعقوب عن الحسن عن مقسم عن ابن عباس ، وقال أو القتل مكان السيف ، وعنه عليه السلام « لارق على عربى» أخرجه البيهقى عن معاذ[2] أن

(١) كتب والدى المرحوم نور الله مرقده كلام ابن الهمام هذا فى هامش تقريره ولا أدرى أن القطب الكنكوهى أعلى الله مراتبه أشار فى تقريره إلى كلام ابن الهمام فكتبه الوالد بتمامه أو أضافه الوالد من عند نفسه ، فلما كان بخطه الشريف ذكرته فى المتن ، وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز وفيه عن ابن الهمام : لا توضع الجزية على عبدة الأوثان من العرب والمرتدين لأن كفرهما قد تغلظ فلم يكونوا فى معنى العجم ، فلا يقبل من الفريقين إلا الإسلام أو السيف ، زيادة فى العقوبة لزيادة الكفر ، وعند الشافعى رحمه الله يسترق مشركوا العرب ، وهو قول مالك وأحمد ، ولنا قوله تعالى « تقاتلونهم أو يسلمون » فذكر كلام ابن الهمام المذكور فى كلام الشيخ مختصراً ، ثم قال : وروى عن ابن عباس فى مرض أبى طالب ومجىء النبى ﷺ ، وقوله : أريد منهم كلمة تدين لهم بها العرب وتؤدى إليهم بها العجم الجزية، الحديث ، اهـ مختصراً .

(٢) أخرجه البيهقى فى باب من يجرى عليه الرق عن معاذ بن جبل أن النبى ﷺ قال يوم حنين لو كان ثابتاً على أحد من العرب سباء بعد اليوم لثبت على هؤلاء ، ولكن إنما هو إسار وفداء ، قال: وهذا إسناد ضعيف لا يحتج بمثله، وقال أيضاً: قال الشافعى قد سبى رسول الله ﷺ بنى المصطلق وهوازن وقبائل من العرب ، وأجرى عليهم الرق حتى من عليهم بعد ، فاختلف أهل العلم بالمغازى فزعم بعضهم أن النبى ﷺ لما أطلق سبى هوازن قال « لو كان تام(*) على أحد من العرب سبى

(*) كذا فى الأصل وفى هامشه عن كتاب الأم تاماً ١٢ ز .

رسول الله ﷺ قال : « لو كان ثابت على أحد من العرب رق لكان اليوم » انتهى عبارة الفتح .

قوله (فاديت نفسى إلخ) (بياض[1] فى الأصل)

لتم على هؤلاء ، ولكنه إسار وفداء ، قال الشافعى فمن ثبت هذا الحديث زعم أن الرق لا يجرى على عربى بحال ، وهذا قول الزهرى وسعيد بن المسيب والشعبى ، ويروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وعمر بن عبد العزيز ، ثم أخرج بسند الشافعى إلى الشعبى أن عمر رضى الله تعالى عنه قال : لا يسترق عربى ، ثم قال : قال الشافعى ومن لم يثبت الحديث عن النبى ﷺ ذهب إلى أن العرب والعجم سواء ، وأنه يجرى عليهم الرق حيث جرى على العجم ، اهـ ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قريبا من نصف سطر وكتب فى تقرير لمولانا الشيخ محمد حسن المكى أور فداء توجب هى ديتاتها كه رقيق هوكياتها بس معلوم هوا كه عرب رقيق هوتاهى ، اهـ . ولم يتعرض له فى تقريره الآخر ولا فى تقرير مولانا حسين على ، وما أفاده فى الهندية معناه أن إعطاءه الفدية دليل على تقدم الرق عليه .

ثم قول أنس هذا موجود فى النسخ الهندية ، وفى نسخة الكرمانى ، وقال قوله فاديت هذا كان فى غزوة بدر ، اهـ . وهو موجود أيضاً فى متن الفتح لكن لم يتعرض له الشارح بشىء ولا يوجد فى نسخة العينى ، لا فى المتن ولا فى الشرح، وتقدم بهذا اللفظ قريباً فى باب إذا أسر أخو الرجل أو عمه إلخ، وتقدم موصولا مفصلا فى باب القسمة ، وتعليق القنو فى المسجد عن أنس رضى الله عنه قال : « أتى النبى ﷺ بمال من البحرين فقال انثروه فى المسجد» الحديث، وفيه فلما قضى الصلاة جاء فجلس إليه فما كان يرى أحداً إلا أعطاه إذ جاءه العباس فقال يا رسول الله أعطنى فإنى فاديت نفسى وفاديت عقيلا ، الحديث ، قال العينى : وعباس رضى الله تعالى عنهما لما أسر فى وقعة بدر فادى نفسه بمائة أوقية من ذهب،

قوله (والذى نفسى بيده لولا الجهاد إلخ) هو كلام[1] مزيد على الحديث من أبى هريرة وليس من كلامه ﷺ ، وحاصله أن فضيلة أداء العبد حق سيده

قاله ابن اسحق ، وقال ابن كثير : فى تفسيره هذه المائة عن نفسه وعن ابنى أخيه عقيل ونوفل ، وروى هشام بن الكلبى عن أبيه عن ابن عباس ، قال فدى العباس نفسه بأربعة آلاف درهم ، وكانوا يأخذون من كل واحد من الأسرى أربعين أوقية ، فقال رسول الله ﷺ « اضعفوها على العباس» فقال تركتنى فقيراً ماعشت، قال ﷺ « فأين المال الذى تركته عند أم الفضل » فقال : يا ابن أخى من أعلمك؟ فوالله ما كان عندنا ثالث ، فقال : أخبرنى الله ، فقال : أشهد أنك لصادق ،وأسلم وأمر ابنى أخيه فأسلما إلى آخر ما بسطه العينى ، وتقدم شىء من الكلام على هذا الحديث فى أبواب المساجد ، وتقدم فيه ما قال الشيخ قدس سره إن قوله فاديت نفسى بيان لما حمله من النائبة لا أنه بين بذلك إفلاسه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله والذى نفسى بيده إلخ ، ظاهر هذا السياق رفع هذه الجمل إلى آخرها ، وعلى ذلك جرى الخطابى فقال : لله أن يمتحن أنبياءه وأصفياءه بالرق كما امتحن يوسف عليه الصلاة والسلام ، وجزم الداودى وابن بطال وغير واحد بأن ذلك مدرج من قول أبى هريرة، ويدل عليه من حيث المعنى قوله وبر أمى فإنه لم يكن للنبى ﷺ حينئذ أم يبرها ، ووجهه الكرمانى فقال أراد بذلك تعليم أمته أو أورده على سبيل فرض حياتها أو المراد أمه التى أرضعته ، وفاته التنصيص على إدراج ذلك فقد فصله الإسماعيلى من طريق أخرى عن ابن المبارك بلفظ « والذى نفس أبى هريرة بيده» إلخ، وكذلك أخرجه مسلم من طريق عبد الله بن وهب وأبى صفوان الأموى والمصنف فى الأدب المفرد من طريق سليمان بن بلال كلهم عن يونس ، اهـ مختصراً . وقال العينى : جنح الكرمانى إلى أنه من كلام الرسول ﷺ ، ولو اطلع على ما اطلع عليه من يدعى الإدراج لما تكلف بهذا التأويل المتعسف ، ثم ذكر العينى بعض الروايات التى ذكرها الحافظ ١٢ .

وحق مولاه الحقيق فضيلة لا تدرك حقيقته ، ولولا أن الفضائل الأخر التى تضاد فضائل العبد كبر الوالدين والجهاد وغيرهما مما لا يمكن[1] للعبد الاشتغال بهـــا لكونه محبوساً فى حق المولى لأحببت أن أحرز معها فضيلة العبدية ، لكن ما بينهما من التضاد والخلاف تصرفنى عنها ، وليس المعنى مزية فضيلة العبد على جملة ما سواها من الفضائل ، بل المراد فضيلته إذا انضمت معها هذه الفضائل أيضاً .

(باب كراهية التطاول على الرقيق إلخ)

أشار[2] بذلك إلى دفع ما فى الروايات من التعارض بحسب الظاهر حيث

---

(١) قال الحافظ : وإنما استثنى أبو هريرة هذه الأشياء لأن الجهاد والحج يشترط فيهما إذن السيد ، وكذلك بر الأم فقد يحتاج فيه إلى إذن السيد فى بعض وجوهه بخلاف بقية العبادات البدنية ، ولم يتعرض للعبادات المالية إما لكونه كان إذ ذاك لم يكن له مال يزيد على قدر حاجته فيمكنه صرفه فى القربات بدون إذن السيد ، وإما لأنه كان يرى أن للعبد أن يتصرف فى ماله بغير إذن السيد ، واسم أم أبى هريرة أميمة بالتصغير ، وقيل ميمونة ، وهى صحابية ذكر إسلامها فى صحيح مسلم ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : التطاول أى الترفع عليهم ، والمراد مجاوزة الحد فى ذلك ، والمراد بالكراهة كراهة التنزيه من غير تحريم ، ولذلك استشهد للجواز بقوله تعالى « والصالحين من عبادكم وإمائكم » وبغيرها من الآيات والأحاديث الدالة على الجواز ، ثم أردفها بالحديث الوارد فى النهى عن ذلك ، واتفق العلماء على أن النهى فيه للتنزيه حتى أهل الظاهر إلا ما قال ابن بطال فى لفظ الرب إذ قال : لا يجوز أن يقال لأحد غير الله رب ، كما لا يجوز أن يقال له إله ، اهـ . قال الحافظ : والذى يختص بالله تعالى إطلاق الرب بلا إضافة أما مع الإضافة فيجوز إطلاقه كما فى قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام « اذكرنى عند ربك » وقوله ﷺ « أن تلد

نهى فى بعضها أن يقول سيدى أو ربى ، أو عبدى أو أمتى ومع ذلك فقد ورد فى كثير من الآيات والروايات إضافته إليه بلفظ السيد والرب ، وحاصل الدفع أنه إن قال ذلك مطاولة ومفاخرة كان منهياً عنه ، وإن لم يكن كذلك فلا ضير فيه لجوازه بحسب نفس ذاته ، غير أنه لا يكون أولى لما فيه من ترك الأولى والروايات والآيات واردة بحسب أصل الجواز ، ومع ذلك فقد ورد فى الآيات لفظ الفتيات كما أمر النبى ﷺ أن يتلفظ به ، فقال « وليقل فتاى » ثم ساق من الروايات جملة يظهر بها جواز إطلاق الأمة والعبد وغيرها من الألفاظ كالسيد والفتى فافهم .

(قال ابن حرب[1] الذى قال إلخ) يعنى بذلك أن ابن فلان وابن وهب اتفقا

الأمة ربتها ، فدل على أن النهى فى ذلك محمول على الإطلاق ، ويحتمل أن يكون النهى للتنزيه ، وما ورد فى ذلك فلبيان الجواز ، أو المراد النهى عن الإكثار من ذلك واتخاذ استعمال هذه اللفظة عادة ، وليس المراد النهى عن ذكرها فى الجملة ، اه مختصراً . وقال السندى : الكراهة مخصوصة بصورة الإضافة إلى ياء المتكلم كأن يقول عبدى أو أمتى ، اه ١٢ .

(١) يوضحه ما قال الحافظ : قوله « قال وأخبرنى فلان » قائل ذلك هو أبو ثابت ، فهو موصول وليس بمعلق ، وفاعل قال هو ابن وهب ، وكأنه سمعه من لفظ مالك وبالقراءة على الآخر ، وكان ابن وهب حريصاً على تمييز ذلك ، اه . وأبو ثابت هو محمد بن عبيد الله شيخ البخارى ، فالمعنى أن ابن وهب روى الحديث عن مالك بلفظ التحديث ، وعن ابن فلان بلفظ الإخبار ، اه . فما يوهم كلام الشيخ أن ابن فلان وابن وهب كليهما فى درجة واحدة ليس بوجيه بل ابن فلان فى درجة مالك وعن كليهما أخذ ابن وهب ، وهما أخذا عن المقبرى ، وأبو إسحاق هذا هو المستملى من رواة البخارى ، وأما ابن حرب فهو كذلك فى النسخ الهندية ، وذكره شراح البخارى من الحافظ وغيره بلفظ أبى حرب ، قال الحافظ : وقع فى رواية أبى ذر الهروى فى روايته عن المستملى : قال أبو حرب الذى قال ابن فلان هو ابن وهب ، وابن فلان

فى الرواية ثم بين المراد بابن فلان أنه ابن سمعان(١)

هو ابن سمعان ، قلت : وأبو حرب هذا هو بيان ، اهـ . وفى هامش الفتح لفظ «بيان» ساقط من بعض النسخ وموضعه بياض ، ومكتوب فى بعض النسخ بالهامش ومعه علامة الصحة ، اهـ ١٢ .

(١) وهو كذلك ، واسمه عبد الله بن زياد بن سليمان بن سمعان المخزومى ، أبو عبد الرحمن المدنى ، بسط الحافظ فى ترجمته فى تضعيفه ، وقال : روى البخارى فى آخر العتق حديثاً من رواية ابن وهب عن مالك وابن فلان عن سعيد المقبرى ، فقال أبو نصر الكلاباذى ابن فلان هو عبد الله بن زياد بن سمعان ، وكذا قال الدارقطنى فى غرائب مالك ، وأبو مسعود فى الأطراف ، وأبو نعيم فى المستخرج ، وأبو إسحاق المستملى أحد رواة الصحيح عن أبى حرب وغيره ، اهـ . قلت : وهذا من جملة المواضع التى انتقدها شيخنا المهاجر المدنى نور الله مرقده كما تقدم فى مقدمة اللامع . قال القسطلانى تبعاً للحافظ : كأن البخارى كنى به عنه فى الصحيح عمداً لضعفه فإنه مشهور بالضعف ولما حدث به خارج الصحيح نسبه ، اهـ ١٢ .

كتاب المكاتب[1]

(قال ما أراه إلا واجباً) لأن ظاهر الأمر هو الوجوب[2] ما لم تقم قرينة خلافه .

---

(١) قال الحافظ : المكاتب بالفتح من تقع له الكتابة ، وبالكسر من تقع منه، قال الراغب : اشتقاقها من « كتب » بمعنى أوجب ، ومنه قوله تعالى : « كتب عليكم الصيام » و« إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » أو بمعنى جمع وضم ومنه كتبت الخط ، وعلى الأول تكون مأخوذة من معنى الالتزام ، وعلى الثانى تكون مأخوذة من الخط لوجوده عند عقدها غالباً ، قال الرويانى : الكتابة إسلامية ولم تكن تعرف فى الجاهلية ، كذا قال ، وكلام غيره يأباه ، ومنه قول ابن التين : كانت الكتابة متعارفة قبل الإسلام فأقرها ﷺ ، وقال ابن خزيمة : قيل إن بريرة أول مكاتبة فى الإسلام ، وقد كانوا يكاتبون فى الجاهلية بالمدينة ، وأول من كوتب من الرجال فى الإسلام سلمان رضى الله عنه ، وحكى ابن التين : أول من كوتب أبو المؤمل فقال النبى ﷺ : أعينوه ، وأول من كوتب من النساء بريرة ، واختلف فى تعريف الكتابة وأحسنه تعليق عتق بصفة على معاوضة مخصوصة ، انتهى مختصراً . وفى الأوجز عن المغنى : الكتابة إعتاق السيد عبده على مال فى ذمته يؤدى مؤجلا ، وعن الدر المختار : تحرير المملوك يداً حالا ورقبة مآ لا يعنى عند أداء البدل حتى لو أداه حالا عتق حالا ، ومعنى قوله يداً أى تصرفاً فى البيع والشراء ونحوهما ، وذكر ابن الهمام فى الفرق بينه وبين تعليق العتق بالمال أحد عشر وجهاً ، وزاد صاحب البحر ثلاثة أخرى فصارت أربعة عشر ، انتهى مختصراً من الأوجز .

(٢) وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز وفيه استدل بفعل عمر على أنه كان يرى بوجوب الكتابة إذا سألها العبد ، لأن عمر رضى الله تعالى عنه لما ضرب

قوله : (قال لا ، ثم أخبرنى إلخ) ولعله ذهل[1] عنه أولا ، ثم تذكر فقال وإنما فهم عطاء منه الوجوب .

أنساً رضى الله عنه على الامتناع دل على ذلك ، وليس بلازم لاحتمال أنه أدبه على ترك المندوب المؤكد ، ونقل ابن حزم القول بوجوبها عن مسروق والضحاك وزاد غيره عكرمة ، وعن إسحق بن راهويه : أنها واجبة إذا طلبها ولكن لايجبر الحاكم السيد على ذلك ، وللشافعى قول بالوجوب ، وبه قال الظاهرية واختاره ابن جرير الطبرى ، ومحل الوجوب عند من قال به إن كان العبد قادراً على ذلك ورضى السيد بالقدر الذى تقع به المكاتبة ، وقال الموفق : إذا سأل العبد سيده المكاتبة استحب له إجابته إذا علم فيه خيراً ولم يجب ذلك فى ظاهر المذهب وهو قول عامة أهل العلم منهم مالك والثورى والشافعى وأصحاب الرأى ، وعن أحمد أنها واجبة إذا دعا العبد المكتسب الصدوق سيده إليها فعليه إجابته وهو قول عطاء والضحاك وداود ، وقال إسحاق : أخشى أن يأثم إن لم يفعل ولا يجبر عليه ، ولاخلاف بينهم فى أن من لاخير فيه لاتجب إجابته، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ظاهر ، وههنا إشكال آخر لم يتعرض له الشيخ قدس سره وهو ما قال الحافظ : قوله « وقال عمرو بن دينار قلت لعطاء أتأثره إلخ » ، هكذا وقع فى جميع النسخ التى وقعت لنا من الفربرى ، وهو ظاهر فى أن هذا الأثر من رواية عمرو بن دينار عن عطاء ، وليس كذلك ، بل وقع فى الرواية تحريف لزم منه الخطأ ، والذى وقع فى رواية إسماعيل القاضى فى أحكام القرآن، وقاله لى أيضاً عمرو بن دينار، والضمير يعود على القول بوجوبها ، وقائل ذلك هو ابن جريج وهو فاعل قلت لعطاء ، وقد صرح بذلك فى رواية إسماعيل حيث قال فيها بالسند المذكور ، قال ابن جريج : وأخبرنى عطاء وكذلك أخرجه عبد الرزاق والشافعى ومن طريقه البيهقى عن عبد الله بن الحارث كلاهما عن ابن جريج وقالا فيه : « وقالها عمرو بن دينار » ، والحاصل أن ابن جريج نقل

لكون عمر(١) ضربه عليه ، ولولا أنه واجب لما ضربه عليه ، مع أنه رضى الله تعالى عنه إنما ضربه على إبائه عنه ، لأن الأمر ههنا وإن لم يكن للوجوب

عن عطاء التردد فى الوجوب ، وعن عمرو بن دينار الجزم به أو موافقة عطاء ، ثم وجدته فى الأصل المعتمد من رواية النسفى عن البخارى على الصواب بزيادة الهاء فى قوله : وقاله عمرو بن دينار ، أى القول المذكور ، وقائل : قوله « ثم أخبرنى » هو ابن جريج أيضاً ومخبره هو عطاء ، ووقع مبينا كذلك فى رواية إسماعيل المذكورة ، ولفظه قال ابن جريج وأخبرنى عطاء أن موسى بن أنس بن مالك أخبره فذكره ، انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : استدل بفعل عمر رضى الله عنه على أنه كان يرى بوجوب الكتابة إذا سألها العبد لأن عمر رضى الله عنه لما ضرب أنساً على الامتناع دل على ذلك وليس ذلك بلازم لاحتمال أنه أدبه على ترك المندوب المؤكد ، انتهى . وفى العينى قال ابن القصار : إنما علا عمر رضى الله عنه أنسا بالدرة على وجه النصح لأنس ، ولو كانت الكتابة لزمت أنسا ما أبى ، وإنما ندبه عمر إلى الأفضل ، قال العينى : وفيه نظر لا يخفى لأن الضرب غير موجه على ترك المندوب ، خصوصا من مثل عمر لمثل أنس ، ولا سيما تلا عمر قوله تعالى « فكاتبوهم » الآية عند ضربه إياه ، اهـ . قلت : ما أفاده العلامة العينى بعيد من مثله فإن شدائد عمر رضى الله تعالى عنه على ترك المندوبات أكثر من أن تحصر ، مثل تحريق باب سعد رضى الله تعالى عنه ، وضرب أبى هريرة إذ خرج بنعليه ﷺ وعزل رجل من بنى أسد لقوله ما قبلت ولداً قط ، وتشديده فى الصداق على ما زاد على صداق أزواجه ﷺ ، واشتراطه رضى الله تعالى عنه على عماله أن لا يركبوا برذونا ولا يأكلوا نقيا ، وقوله رضى الله تعالى عنه : « لا يبيع فى سوقنا إلا من تفقه فى الدين » وغير ذلك من الشدائد المعروفة عنه رضى الله عنه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب المكاتب

إلا أنه لا يخلو عن استحباب ، فمن يعمل بالمستحبات إذا لم يعمل بها أصحاب محمد ﷺ ؟!!.

ونجومه فى كل سنة نجم ، قال القسطلانى : قوله ونجومه بالجر عطفا على سابقه وبالرفع على الاستئناف ، وقوله : فى كل سنة نجم ، رفع بالابتداء وخبره الجار والمجرور، ونجم الكتابة هوالقدر المعين الذى يؤديه المكاتب فى وقت معين ، وأصله أن العرب كانوا يبنون أمورهم فى المعاملة على طلوع النجم ، لأنهم لا يعرفون الحساب ، فيقول أحدهم : إذا طلع النجم الفلانى أديت حقك فسميت الأوقات نجوما بذلك ، ثم سمى المؤدى فى الوقت نجما ، ا ه . قال الحافظ : نجم الكتابة هو القدر المعين الذى يؤديه المكاتب فى وقت معين ، وعرف من الترجمة اشتراط التأجيل فى الكتابة وهو قول الشافعى رحمه الله وقوفا مع التسمية بناء على أن الكتابة مشتقة من الضم وهو ضم بعض النجوم إلى بعض وأقل ما يحصل به الضم نجمان ، وذهب المالكية والحنفية إلى جواز الكتابة الحالة ، واختاره بعض الشافعية ، وقال ابن التين: لا نص لمالك فى ذلك إلا أن محقق أصحابه شبهوه ببيع العبد من نفسه ، واختار بعض أصحاب مالك أن لا يكون أقل من نجمين كقول الشافعى رحمه الله ، ا ه . وقال الموفق : ظاهر كلام الخرقى أن الكتابة لا تصح حالة ولا تجوز إلا منجمة ، وهو ظاهر المذهب وبه قال الشافعى ، وقال مالك وأبو حنيفة : تجوز حالة لأنه عقد على عين فإذا كان عوضه فى الذمة جاز أن يكون حالا كالبيع ، ولنا أنه روى عن جماعة من الصحابة أنهم عقدوا الكتابة ولم ينقل عن واحد منهم أنه عقدها حالة ، ولو جاز ذلك لم يتفق جميعهم على تركه ، ونقل عن أحمد رحمه الله أنه قال : من الناس من يقول نجم واحد ، ومنهم من يقول نجمان ، ونجمان أحب إلى ، وهذا يحتمل أن يكون معناه أنى أذهب إلى أنه لا يجوز إلا نجمان ، ويحتمل أن يكون المستحب نجمين ويجوز نجم واحد ، قال ابن أبى موسى: هذا على طريق الاختيار وإن جعل المال كله فى نجم واحد جاز ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : واحتج

قوله : (شرط الله أحق وأوثق) الظاهر[1] أنه أراد بشرط الله ما وافق الشرع من الشروط .

الطحاوی وغيره بأن التأجيل جعل رفقا بالمكاتب لا بالسيد ، فإذا قدر العبد على ذلك لا يمنع منه ، وبأن سلمان رضى الله عنه كاتب بأمر النبي ﷺ ولم يذكر تأجيلا وبأن عجز المكاتب عن القدر الحال لا يمنع صحة الكتابة كالبيع فى المجلس كمن اشترى ما يساوى درهما بعشرة دراهم حالة وهو لا يقدر حينئذ إلا على درهم نفذ البيع مع عجزه عن أكثر الثمن ، وبأن الشافعية أجازوا السلم الحال ولم يقفوا مع التسمية مع أنها مشعرة بالتأجيل ، وأما قول المصنف فى كل سنة نجم فأخذه من صورة الخبر الوارد فى قصة بريرة كما سيأتى التصريح به بعد باب ، ولم يرد المصنف أن ذلك شرط فيه فإن العلماء اتفقوا على أنه لو وقع التنجيم بالأشهر جاز ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال : المراد بكتاب الله ههنا حكمه من كتابه أو سنة رسوله أو إجماع الأمة ، وقال ابن خزيمة ليس فى كتاب الله أى ليس فى حكم الله جوازه أو وجوبه لا أن كل من شرط شرطا لم ينطق به الكتاب يبطل ، لأنه قد يشترط فى البيع الكفيل فلا يبطل الشرط ويشترط فى الثمن شروط من أوصافه ونحو ذلك فلا يبطل، وقال القرطبي : قوله ليس فى كتاب الله أى « ليس مشروعا فى كتاب الله تأصيلا ولا تفصيلا، ومعنى هذا أن من الأحكام ما يؤخذ تفصيله من كتاب الله كالوضوء ، ومنها ما يؤخذ تأصيله دون تفصيله كالصلاة ، ومنها ما أصل أصله كدلالة الكتاب على أصلية السنة والإجماع ، وكذلك القياس الصحيح ، فكل ما يقتبس من هذه الأصول تفصيلا فهو مأخوذ من كتاب الله تأصيلا ، اه . قلت : ترجم الإمام البخاري فى كتاب الشروط بباب ما لا يحل من الشروط التى تخالف كتاب الله ، قال الحافظ : أراد المصنف ههنا تفسير قوله « ليس فى كتاب الله » وأن المراد به ما خالف كتاب الله ثم استظهر على ذلك بما

(باب استعانة(١) المكاتب وسؤاله الناس)

وإنما لم تحرم عليه المسألة لاضطراره إلى فك رقبته من وثاق الرق ، واحتياجه إليه أشد من احتياج الساغب إلى الطعام ، لأن العبد خارج من الآدمية حكماً ، فجوز له السعي في تحصيل إنسانيته ، مع أن غلته قد لا تفي ببدل كتابته ، فيستعين بالمسألة .

نقله عن عمر رضي الله عنه أو ابن عمر وتوجيه ذلك أن يقال إن المراد بكتاب الله في الحديث المرفوع حكمه وهو أعم من أن يكون نصا أو مستنبطا وكل ما كان ليس من ذلك فهو مخالف لما في كتاب الله ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله سؤاله الناس من عطف الخاص على العام لأن الاستعانة تقع بالسؤال وبغيره وكأنه يشير إلى جواز ذلك لأنه ﷺ أقر بريرة على سؤالها عائشة في إعانتها على كتابتها ، وأما ما أخرجه أبو داود في المراسيل من طريق يحي ابن أبي كثير يرفعه في هـــذه الآية : « إن علمتم فيهم خيراً » قال حرفة : ولا ترسلوهم كلا على الناس ، فهو مرسل أو معضل فلا حجة فيه ، اهـ . وتعقب العيني على قول الحافظ من عطف الخاص على العام بأنه ما التفت إلى سين الاستعانة فإنها للطلب والطلب لا يكون إلا من غيره ، اهـ . وما أشار إليه الحافظ من غرض الترجمة أدق ، وما أفاده الشيخ قدس سره أوضح ، فهما غرضان مستقلان لا تنافي بينهما ، وما وقع في حديث الباب من قوله ﷺ : « اشترطي لهم الولاء » تقدم الكلام عليه مبسوطاً في كتاب البيوع في باب : إذا اشترط في البيع شروطاً لا تحل ١٢ .

(باب إذا قال المكاتب : اشترنى وأعتقنى)

أورده لإثبات[1] أن الشرط الواحد رخص فيه ، قلنا لم يكن ذاك من هذا

---

(١) بنى الشيخ قدس سره تقريره كله على مسألة خلافية شهيرة وهى مسألة البيع بشرط واحد أو بشرطين وتقدم الكلام عليه مبسوطاً فى كتاب البيوع فى باب « إذا اشترط فى البيع شروطاً » ، وذكر الإمام البخارى رحمه الله تعالى فى الباب المذكور أيضاً حديث بريرة هذا ، ولذا بنى الشيخ قدس سره تقريره على تلك المسألة ، وأجاد جداً فى الاستدلال كما ترى فلله دره قدس سره . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات عفا الله عنه التقصيرات أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه أراد ههنا فروعا خلافية تتعلق بالكتابة والعتق فترجم أولا بباب « بيع المكاتب إذا رضى » قال الحافظ : هذا اختيار منه لأحد الأقوال فى مسألة بيع المكاتب إذا رضى بذلك ولو لم يعجز نفسه ، وهو قول أحمد والأوزاعى وأحد قولى الشافعى ومالك ، ومنعه أبو حنيفة والشافعى فى أصح القولين وبعض المالكية ، وأجابوا عن قصة بريرة بأنها عجزت نفسها إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وفى المغنى يجوز بيع المكاتب ، وهو قديم قولى الشافعى رحمه الله ، وحكى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أنه لا يجوز بيعه ، وهو قول مالك وأصحاب الرأى والجديد من قول الشافعى ، وقال الزهرى وغيره : يجوز برضاه ولا يجوز إذا لم يرض ، وحكى ذلك عن أبى يوسف ، انتهى مختصراً . وفى الهداية : بيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسد معناه باطل ، إلى أن قال : والمكاتب استحق يداً على نفسه لازمة فى حق المولى ولو ثبت الملك بالبيع لبطل ذلك فلا يجوز ، ولو رضى المكاتب بالبيع ففيه روايتان : الأظهر الجواز ، قال محشيه عن العينى : لأن عدم الجواز كان لحقه فلما أسقط حقه برضاه انفسخت الكتابة وجاز البيع ، اه. ثم ترجم الإمام بباب « إذا قال المكاتب اشترنى وأعتقنى » ، وذكر فيه قصة غلام

القبيل ، وإنما كانت هذه عدة منها رضى الله تعالى عنها ، وإنما كان ذلك شرطا لو أدخل فى صلب العقد مع أنه لم يجر له ذكر فيما بين المتعاقدين ، ولو سلم ففيه دلالة على أن الفاسد من البيوع(*) مفيد للملك وينفذ الإعتاق من المشترى شراء فاسداً ، وإنما لم يفسخ العقد ، مع أن الفاسد من العقود واجب الرفع ، لإظهار تلك المسألة ، مع أن فى قوله ﷺ وإن اشترطوا مائة شرط إشارة إلى ما ذكرنا ، لأن الذين جوزوا فى البيع شرطا واحداً لم يجوزوا زيادة على الواحد مع أن النبى ﷺ أثبت بكلامه

عتبة واستدلال عائشة عليها بقصة بريرة ، فالظاهر أنها لم تفرق بين العبد والمكاتب، وقال الحافظ رحمه الله تعالى فى قصة بريرة : قيل إنهم باعوا بريرة بشرط العتق وإذا وقع البيع بشرط العتق صح على أصح القولين عند الشافعية والمالكية ، وعن الحنفية يبطل ، وفى الشرح الكبير لابن قدامة فى بحث الشروط فى البيع : إذا شرط العتق ففى صحته روايتان : إحداهما يصح ، وهو مذهب مالك وظاهر مذهب الشافعى لأن عائشة رضى الله عنها اشترت بريرة وشرط عليها أهلها عتقها وولاءها فأنكر النبى ﷺ شرط الولاء دون العتق ، الثانية الشرط فاسد وهو مذهب أبى حنيفة لأنه شرط ينافى مقتضى العقد أشبه ما لو شرط أن لا يبيعه ولأنه شرط إزالة ملكه عنه أشبه ما إذا اشترط أن يبيعه ، وليس فى حديث عائشة أنها شرطت لهم العتق ، إنما أخبرتهم أنها تريد ذلك من غير شرط فاشترطوا ولاءها ، اهـ . وفى الدر المختار : ولا بيع بشرط لا يقتضيه العقد كأن يستخدمه شهراً أو يعتقه فإن أعتقه صح إن بعد قبضه ولزم الثمن عنده وإلا لا ، قال ابن عابدين : قوله إن أعتقه صح ، أى انقلب جائزا عنده خلافا لهما حتى يجب على المشترى الثمن ، وعندهما : القيمة بخلاف التدبير ونحوه ، لأن شرط العتق بعد

(*) كما تقدم فى باب إذا لم يوقت الخيار ١٢ ز .

ذلك الولاء لمن أعتق وإن كان اشترط المتبايعان فى البيع مائة شرط فعلم أن الفاسد منه مفيد للملك ولذلك نفذ إعتاقه وكان الولاء له وإلا فقد اتفق العلماء كافة أن العتق لا ينفذ فيما لا يملكه المعتق .

وجوده يصير ملائما للعقد لأنه منه للعتق ، والفاسد لا تقرر له فيكون صحيحا ولا كذلك التدبير ونحوه لجواز أن يحكم القاضى بصحته فيتقرر الفساد ، وأجمعوا على أنه لو أعتقه قبل القبض لا يعتق إلا إذا أمره البائع بالعتق ، اهـ ١٢ .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء السادس من لامع الدرارى على جامع البخارى ويتلوه الجزء السابع وأوله « كتاب الهبة » إن شاء الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الهبة[1]

قوله : (ثلاثة أهلة فى شهرين) وذلك[2] لأن الشهر لا يتم دون رؤية هلال الشهر الثانى ، فيكون فى الشهر الواحد رؤية هلالين، وفى الشهرين ثلاثة ، والمقصود بهذه العبارة بيان مضى الشهرين كملا لئلا يتوهم أن المراد بالشهرين أكثرهما .

---

(١) قال الحافظ : الهبة بكسر الهاء وتخفيف الموحدة تطلق بالمعنى الأعم على أنواع الإبراء ، وهو هبة الدين ممن هو عليه ، والصدقة وهى هبة ما يتمحض به طلب ثواب الآخرة ، والهدية وهى ما يكرم به الموهوب له ، ومن خصها بالحياة أخرج الوصية وهى تكون أيضاً بالأنواع الثلاثة ،وتطلق الهبة بالمعنى الأخص على ما لا يقصد له بدل وعليه ينطبق قول من عرف الهبة بأنها تمليك بلا عوض ، وصنيع المصنف محمول على المعنى الأعم لأنه أدخل فيها الهدايا ، اه . وفى العينى : معناها فى اللغة إيصال الشىء للغير بما ينفعه سواء كان مالا أو لا ، يقال وهبت له مالا ، ووهب الله فلاناً ولداً صالحاً ، ويسمى الموهوب هبة ، واتهبه إذا قبله ، واستوهبه إياه إذا طلب الهبة ، اه . وأجاد القسطلانى فى البحث فى معناه وبسط الكلام فى ذلك ، وقال الهبة فى الشرع تمليك بلا عوض فى الحياة ، والهدية تمليك ما يبعث غالباً بلا عوض إلى المهدى إليه إكراماً له ، ولا يقع اسم الهدية على العقار لامتناع نقله ، فلا يقال أهدى إليه داراً ولا أرضاً بل على المنقول كالثياب والعبيد ، اه . وبسط فى الإيرادات على التعريفين والأجوبة عنها ١٢ .

(٢) وهذا واضح ،قال الحافظ : هو باعتبار رؤية الهلال أول الشهر ، ثم رؤيته

قوله : (إلى امرأة من المهاجرين[١]) لا يبعد أن يراد بكونها منهم سكونتها فيهم وإن لم تكن منهم بحسب نسبها .

(باب قبول هدية الصيد)

أفرده[٢] بالذكر لما فى تحصيله

ثانياً فى أول الشهر الثانى ثم رؤيته ثالثاً فى أول الشهر الثالث، فالمدة ستون يوماً، والمرئى ثلاثة أهلة ، وسيأتى فى الرقاق من طريق هشام بن عروة عن أبيه بلفظ : كان يأتى علينا الشهر ما نوقد فيه ناراً ، وفى رواية يزيد بن رومان : هذه زيادة عليه ولا منافاة بينهما ، اهـ ١٢ .

(١) هكذا فى النسخ الهندية وأكثر الشروح ، قال الحافظ : قول أبى غسان فى هذه الرواية « إن المرأة من المهاجرين » وهم ، ويحتمل أن تكون أنصارية حالفت مهاجرياً وتزوجت به ، أو بالعكس ، وقد ساقه ابن بطال فى هذا الموضع بلفظ امرأة من الانصار ، والذى فى النسخ التى وقفت عليها من البخارى ما وصفته ، اهـ . يعنى بلفظ « امرأة من المهاجرين » وهو كذلك فى جميع الشروح الموجودة عندى إلا العينى ففيه بلفظ « امرأة من الأنصار » قال : وفى كثير من النسخ « إلى امرأة من المهاجرين » وقال ابن التين : أكثر الروايات أنها من الأنصار ، ولعلها كانت هاجرت وهى مع ذلك أنصارية فى الأصل ، وفى أصل ابن بطال أيضاً من الأنصار ، اهـ . ثم قال الحافظ وغيره من الشراح فى ترجمة الباب : قوله « باب من استوهب إلخ » أى سواء كان عيناً أو منفعة جاز بغير كراهة فى ذلك إذا كان يعلم طيب أنفسهم ، اهـ . قلت : والغرض من هذه الترجمة والآتية ظاهر، وهو استثناؤهما من ذم السؤال الوارد فى كثير من الروايات ١٢.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ولا يبعد عندى أنه أشار بذلك إلى دفع ما يتوهم من قوله ﷺ : « من اتبع الصيد فقد غفل » أخرجه أبو داود والترمذى وغيرهما من أن الاشتغال بذلك سبب الغفلة ، وقبول هديته إعانة على ذلك

من تعب(١) فلعل متوهماً يتوهم أنه لا يجوز قبوله لما يلحق المهدى فيه من الضرر .

قوله : (بوركها أو فخذيها) أورده على سبيل(٢) الشك ، ثم عين(*) اللفظ فقال فخذيها لا شك فيه ، أو المعنى أن التشكيك إنما ورد من أحد من رواة هذا الإسناد فقط وإلا فقد علم من أسانيد أخر أن أنساً رضى الله عنه قال فخذيها ولا شك فيه ، أو المعنى أن الشك إنما هو باعتبار الورك هل كان فى المرسل إليه أم لا ؟ وأما لفظ فخذيه فلا شك فيه .

وسيأتى فى كتاب الذبائح « باب ما جاء فى التصيد » قال ابن المنير : مقصوده بهذه الترجمة التنبيه على أن الاشتغال بالصيد لمن هو عيشه به مشروع ولمن عرض له ذلك وعيشه بغيره مباح ، وأما التصيد لمجرد اللهو فهو محل الخلاف ، قال الحافظ : فيه إباحة الاصطياد للانتفاع بالصيد للأكل والبيع وكذا اللهو بشرط قصد التزكية والانتفاع ، وكرهه مالك وخالفه الجمهور ، وقال الليث : لا أعلم حقاً أشبه بباطل منه ، فلو لم يقصد الانتفاع به حرم ، فإن لازمه أكثر منه كره لأنه قد يشغله عن بعض الواجبات وكثير من المندوبات ، وأخرج الترمذى من حديث ابن عباس رضى الله عنه رفعه « من اتبع الصيد غفل » وله شاهد عن أبى هريرة عند الترمذى أيضاً وآخر عند الدارقطنى فى الأفراد من حديث البراء ، وقال : تفرد به شريك ، اه . قلت : فهذه الروايات تومىء إلى كراهة الاشتغال بالصيد، فدفعه بقوله ﷺ هدية الصيد ١٢ .

(١) فإن فى قوله ﷺ من عرض عليه طيب فلا يرده فإنه طيب الريح خفيف المحمل : إيماء إلى أن لخفة المحمل وثقله دخلا فى قبول الهدية ، فلما كان فى الاصطياد شدة المشقة فكان يتوهم عدم قبول هدية الصيد لكونها غير خفيف المحمل ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله « فخذيها » لا شك فيه ، يشير إلى أنه يشك فى الوركين خاصة ، وأن الشك فى قوله فخذيها أو وركيها ليس على السواء ،

(*) هذا الذى اختاره الشراح ١٢ ز .

قوله : (ثم قال بعد قبله) يعنى بذلك(١) أنه ذكر الأكل أولا ثم رجع عنه وقال إنه لا يعلم أكله ، نعم كان قبوله إياه معلوما يقيناً .

أو كان يشك فى الفخذين ثم استيقن ، اه . وقال العينى قال : « فخذيها » لا شك فيه ، فاعل قال هو شعبة لأن قول ابن بطال قال : شعبة فخذيها لاشك فيه ، ثم قال فيه دليل على أن شعبة شك فى الفخذين أولا ثم استيقن ، قلت : يشير بهذا إلى أنه لا يشك فى فخذيها وإنما الشك بين الوركين والفخذين ، اه . قلت : أخذ العينى هذا الكلام عن الكرمانى وكلامه أوضح إذ قال : قال ابن بطال قول شعبة وفخذيها لاشك فيه دليل على أنه شك فى الفخذين أولا ثم استيقن ، اه . وأفاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى : لعله بعث بهما لكنه ذكر فى بعضها « وركاً » وفى بعضها « فخذاً » ، اه . وأيده فى هامشه برواية مسلم بلفظ « بعث بوركيها وفخذيها » اه ١٢

(١) وهو كذلك قال الحافظ : شك فى الأكل ثم استيقن القبول فجزم به آخراً ، اه . وأفاد الشيخ قدس سره فى الترمذى تقريراً آخر كما تقدم فى الكوكب الدرى إذ قال : قول أنس رضى الله عنه «فأكله» يشير إلى جواز التغير فى رواية الحديث بالمعنى فإن الأكل لما كان لازم القبول وضعه موضعه إذ لا يكون القبول فى أمثال هذه إلا للأكل ، ولذلك لم يقبل النبى ﷺ حمار وحش أهدى إليه وهو محرم لما لم يجز له أكله ، ثم لما صرح بأكل النبى ﷺ وكان الظاهر منه معناه الحقيقى ، سألت عنه : هل هو فى معنى الأكل نفسه ؟ قال : لا ، إنما أردت لازم معناه ، وإنما هو القبول ، ومن ههنا يعلم أن أمثال هذه التصرفات تكثر فى الروايات ولا يلزم فى ذلك ضرر إذا لم يتغير المعنى المراد ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن شراح البخارى اختلفوا فى هذا الشك والترديد : من هو؟ قال الحافظ فى الفتح : وهذا الترديد لهشام بن زيد وقف جده أنساً على قوله «أكله» فكأنه توقف فى الجزم به وجزم بالقبول ، اه . وفى الكرمانى قال ابن بطال : قول شعبة «وفخذيها» لاشك فيه دليل على أنه شك فى الفخذين أولا ثم استيقن ، اه .

(قال لا أدرى حرٌّ أم عبد) قصد شعبة بذلك أنه(*) (١) لم يكن علم بكونه حراً أو عبداً حين حدثنا الحديث ، ثم لقيته بعد وسألته لعلى أجد علماً بذلك عنده ، فقال : كما كان يقوله أولاً ولم يدر حقيقة الحال ما كانت .

(باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى)

يعنى بذلك(٢) أن فعل هؤلاء لا يضر بالعدل الواجب على الزوج لأنهم لم

وهكذا فى العينى عن التوضيح : قال شعبة « شك فى الفخذين أولا ثم استيقن » اهـ. وفى القسطلانى قال شعبة : فخذيها لا شك فيه ، ثم ذكر قول ابن بطال المذكور ، قلت : ويؤيده أن الإمام أباداود أخرج هذا الحديث برواية حماد عن هشام بدون الشك بلفظ : فقبلها ١٢ .

(١) يعنى أن عبد الرحمن لما حدث شعبة أولا لم يعين كونه حراً أو عبداً ، ولذا قال فى الرواية : قال عبد الرحمن زوجها عبد أو حر فلم سأله شعبة مرة أخرى فوجهه الشيخ رحمه الله باحتمال أن عبد الرحمن لعله تعين عنده شىء بعد ذلك ١٢ .

(٢) قال الكرمانى فى الحديث : إنه ليس على الرجل حرج فى إيثار بعض نسائه بالتحف من المآكل ، وإنما يلزمه العدل فى المبيت وإقامة النفقة والكسوة . وقال الحافظ : فى الحديث منقبة ظاهرة لعائشة وأنه لا حرج على المرء فى إيثار بعض نسائه بالتحف وإنما اللازم العدل فى المبيت والنفقة ونحو ذلك من الأمور اللازمة ، كذا قرره ابن بطال عن المهلب ، وتعقبه ابن المنير(**) بأن النبى ﷺ لم يفعل ذلك ، وإنما فعله الذين أهدوا له وهم باختيارهم فى ذلك ، وإنما لم يمنعهم النبى ﷺ لأنه ليس من كمال الأخلاق أن يتعرض الرجل إلى الناس بمثل ذلك لما فيه من التعرض لطلب الهدية ، وأيضاً فالذى يهدى لعائشة كأنه ملك الهدية بشرط .

(*) أى عبد الرحمن ١٢ ر

(**) وسيأتى كلام ابن المنير بأوضح من ذلك ١٢ ز .

يؤمروا بذلك ولو رضى الزوج بفعلهم ذلك وصنيعهم(١) هذا كان غير مؤاخذ عليه

والتمليك يتبع فيه تحجير المالك مع أن الذى يظهر أنه ﷺ كان يشركهن فى ذلك ، وإنما وقعت المنافسة لكون العطية تصل إليهن من بيت عائشة ، وفيه قصد الناس بالهدايا أوقات المسرة ومواضعها ليزيد ذلك فى سرور المهدى إليه ، اه .
وسيأتى فى كتاب النكاح باب العدل بين النساء « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » قال الحافظ : أشار بذكر الآية إلى أن المنفى فيها العدل بينهن من كل جهة وبالحديث إلى أن المراد بالعدل التسوية بينهن بما يليق بكل منهن ، فإذا وفى لكل واحدة منهن كسوتها ونفقتها والإيواء إليها لم يضره ما زاد على ذلك من ميل قلب أو تبرع بتحفة ، اه . وفى المغنى : ليس على التسوية بين نسائه فى النفقة والكسوة إذا قام بالواجب لكل واحدة منهن ، قال أحمد فى الرجل له امرأتان : له أن يفضل إحداهما على الأخرى فى النفقة والشهوات والكسى إذا كانت الأخرى فى كفاية ، ويشترى لهذه أرفع من ثوب هذه وتكون تلك فى كفاية ، لأن التسوية فى هذا كله تشق ، فلو وجب لم يمكنه القيام به إلا بحرج ، فسقط وجوبها كالتسوية فى الوطء ، اه . وفى الدر المختار : يجب أن يعدل فى القسم بالتسوية فى البيتوتة والملبوس والمأكول والصحبة لا فى المجامعة كالمحبة بل يستحب ، قال ابن عابدين : قوله « فى الملبوس والمأكول » ولو عبر بالنفقة لشمل الكل ، والعدل فى كلامه بمعنى عدم الجور لا بمعنى التسوية فإنها لا تلزم فى النفقة ، قال فى البحر : قال فى البدائع : يجب عليه التسوية بين الحرتين فى المأكول والملبوس والمشروب والبيتوتة ، وهكذا ذكر الولواجى ، والحق أنه على قول من اعتبر حال الرجل وحده فى النفقة ، وأما على القول المفتى به من اعتبار حالهما فلا ، فإن إحداهما قد تكون غنية والأخرى فقيرة فلا يلزم التسوية بينهما مطلقا فى النفقة ، اه ١٢ .

(١) قال القسطلانى : قال المهلب فى الحديث إنه لا حرج على الرجل فى إيثار بعض نسائه بالتحف والطرف من المآكل ، واعترضه ابن المنير بأنه لا دلالة فى

أيضاً لأنهما فعلان قلبيان ، وقد قال(١) النبي ﷺ : « اللهم هـذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك » .

قوله : (لحزب فيه عائشة وصفية إلخ) ولعل صفية وسودة صارتا مع عائشة وحفصة لما رأتا أنهما إن لم تكونا معهما لربما عرضهما ما يسوءهما ، فأما صفية(٢) فلكونها

الحديث على ذلك وإنما الناس كانوا يفعلون ذلك ، والزوج وإن كان مخاطباً بالعدل بين نسائه فالمهدون الأجانب ليس أحدهم مخاطباً بذلك ، فلهذا لم يتقدم عليه الصلاة والسلام إلى الناس بشيء في ذلك - لا يقال إنه عليه الصلاة والسلام هو الذي يقبل الهدية فيملكها فيلزم التخصيص من قبله ؛ لأنا نقول : المهدي لأجل عائشة كأنه ملك الهدية بشرط تخصيص عائشة ، والتمليك يتبع فيه تحجير المالك فذكر ما تقدم في كلام الحافظ رحمه الله ١٢ .

(١) قال الحافظ : روى الأربعة وصححه ابن حبان والحاكم من طريق حماد بن سلمة عن أيوب عن أبي قلابة عن عبد الله بن يزيد عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول : « اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك » قال الترمذي : يعني به الحب والمودة، كذلك فسره أهل العلم ، قال الترمذي : ورواه غير واحد عن حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة مرسلا : وهو أصح من رواية حماد بن سلمة ، وقد أخرج البيهقي عن ابن عباس في قوله : « ولن تستطيعوا » الآية ، قال في الحب والجماع ، اهـ ١٢ .

(٢) فإنها صفية بنت حيي بن أخطب من بني النضير وهو من سبط لاوى ابن يعقوب ثم من ذرية هارون بن عمران أخي موسى عليهما السلام ، ولا يشكل عليه ما في الإصابة من رواية الترمذي عن صفية قالت : دخل على النبي ﷺ وقد بلغني عن عائشة وحفصة كلام فقال : « ألا قلت كيف تكونان خيراً مني وزوجي محمد وأبي هارون وعمي موسى » وكان بلغها أنهما قالتا : نحن أكرم على رسول الله ﷺ منها ، نحن أزواجه وبنات عمه ، اهـ . فإنها رضي الله تعالى عنها كانت عاقلة كما

نازحة الدار غريبة لكونها ابنة حي ولم يكن من أنفسهم ، وسودة(١) لكبر سنها وقلة رغبة النبي ﷺ فيها ، وباقى الأزواج(٢) المطهرات عددن أنفسهن على سوية من عائشة وحفصة فلم يخضعن لهما ولا استسلن فكانت حزبين .

قوله : (فأرسلن زينب) وكانت ذات غضب(٣) ولذلك لم يسألنها أول وهلة .

قاله أبو عمر، فلما رأت حبه ﷺ عائشة صارت معها على أن مثل هذا الكلام قد يجرى فى حزب واحد أيضاً ١٢ .

(١) وقد أعطت يومها لعائشة رضى الله عنها، وكانت تخافها أيضاً ، كما سيأتى فى باب « لِمَ تحرم ما أحل الله لك » من كتاب الطلاق ، تقول سودة : « فو الله ماهو إلا أن قام على الباب فأردت أن أناديه بما أمرتنى فرقاً منك » الحديث ١٢ .

(٢) أى الخمسة الباقية وهن : أم سلمة وزينب بنت جحش، وميمونة بنت الحارث ، وأم حبيبة، وجويرية رضى الله عنهن ، كما قاله الكرمانى ، وهكذا قال الحافظ ، ثم قال : دون زينب بنت خزيمة « أم المساكين » ، رواه ابن سعد عن أم سلمة قالت : « كلمنى صواحبي وهن فذكرتهن ، وكنا فى الجانب الثانى وكانت عائشة وصواحبها فى الجانب الآخر فقلن كلمى رسول الله ﷺ فإن الناس يهدون إليه فى بيت عائشة» الحديث قال ابن سعد : ماتت زينب بنت خزيمة قبل أن يتزوج النبي ﷺ أم سلمة وأسكن أم سلمة بيتها لما دخل بها ، اه ١٢ .

(٣) فى العينى من رواية مسلم فى هذه القصة : قالت عائشة : فأرسل أزواج النبي ﷺ زينب بنت جحش وهى التى كانت تساميني منهن فى المنزلة عند رسول الله ﷺ لم أر امرأة قط خيراً فى الدين من زينب وأتقى لله وأصدق حديثاً فذكرت أوصافها إلى أن قالت : ما عدا سورة من حدة كانت فيها تسرع الفيئة قالت : فقالت يا رسول الله إن أزواجك أرسلنى يسألنك العدل فى بنت أبى قحافة ؟ قالت: ثم وقعت بى فاستطالت علىّ فلم تبرح زينب حتى عرفت أن رسول

. . . .

الله ﷺ لايكره أن أنتصر فلما وقعت بها لم أنشبها حتى انهيت عليها، فقال رسول الله ﷺ وتبسم : إنها بنت أبى بكر ، انتهى مختصراً . ثم قال : وفى رواية النسائى وابن ماجه مختصراً عن عائشة قالت : « دخلت على زينب بنت جحش فسبتنى فردعها النبى ﷺ فأبت ، فقال سبيها ، فسببتها حتى جف ريقها فى فمها ، قال العينى : يحتمل أن تكون هذه قضية أخرى ، اهـ . وقال الحافظ : يمكن أن يحمل على التعدد ، اهـ . قلت : وهو كذلك عندى فإن الإمام أبا داود أخرج فى باب الانتصار عن أم محمد عن أم المؤمنين قالت : دخل على رسول الله ﷺ وعندنا زينب بنت جحش فجعل يصنع شيئاً بيده فقلت بيده حتى فطنته لها فأمسك وأقبلت زينب تقحم لعائشة فنهاها فأبت أن تنتهى فقال لعائشة سبيها فسبتها فغلبتها ، الحديث ، ثم أخرج أبو داود أيضاً فى الباب المذكور قصة إيذاء رجل لأبى بكر وسكوته رضى الله تعالى عنه فى المرتين وانتصاره فى الثالثة ، وفيه : فقام رسول الله ﷺ حين انتصر أبو بكر وقال : نزل ملك من السماء يكذبه بما قال لك ، فلما انتصرت وقع الشيطان فلم أكن لأجلس إذا وقع الشيطان ، قال شيخنا فى البذل : كتب مولانا محمد يحيى المرحوم : الانتصار جائز على قدر الظلم والأحسن العفو ولذلك لم يرض بانتصار أبى بكر وإن كان بعد المرات وأمر عائشة بالانتصار لأن أبا بكر أفضل، فكره منه تركه لما(*) هو أولى ، ولا كذلك فى عائشة لأنها ليست بمنزلة أبى بكر ، وأيضاً فإن المقصود وهو دفع الفتنة كان حاصلا فى قضية عائشة بالانتصار فلو سكتت لزادت القصة ، وأما فى واقعة أبى بكر رضى الله عنه فكان ترك الانتصار هو السبب لاندفاع الفتنة إلى آخر ما أفاده إلى أن قال : إن الانتصار وإن كان الأولى تركه إلا أنه قد يستحب الانتصار، بل ويجب إذا خاف فى الترك مفسدة ، انتهى مختصراً.

(*) قال ابن كثير فى تفسيره : هذا الحديث فى غاية الحسن فى المعنى وهو مناسب للصديق رضى الله عنه ١٢ .

قوله : (وإنها بنت أبى بكر) وكان[1] أبو بكر أعلمهم وأفصحهم وأخطبهم كما يظهر من حديث سقيفة بنى ساعدة حيث سلم له عمر ذلك ، وكان قوله ﷺ : « فإن[2] الوحى لم يأتنى إلخ » إظهاراً لفضل عائشة عند الله تعالى فكان المقصود أن حبي إياها ليس بناش إلا عن موجب قوى ، كيف وفيها من الفضائل ما ليست فى غيرها .

قلت : ويمكن الجواب عنه بأن زينب رضى الله عنها كانت زوجته عليه الصلاة والسلام فلم يرض لها النبى ﷺ مع كونها على غير حق أن يجيب لها الملك بخلاف مخاصم الصديق رضى الله عنه ، والأوجه عندى فى الجواب أن تقحم زينب رضى الله عنها فى الحقيقة كان على النبى ﷺ لا على عائشة رضى الله عنها والانتصار له ودفع الإيراد عنه عليه السلام واجب على كل أحد ١٢ .

(١) قال الحافظ رحمه الله : قوله إنها بنت أبى بكر أى إنها شريفة عاقلة عارفة كأبيها ، وكذا فى رواية مسلم ، وفى رواية النسائى « رأيت وجهه يتهلل » وكأنه ﷺ أشار إلى أن أبا بكر كان عالماً بمناقب مضر ومثالبها فلا يستغرب من بنته تلقى ذلك عنه « ومن يشابه أبه فما ظلم » اهـ . وزاد العينى : قيل معناه أى من أجود فهماً وأدق نظراً منها ، اهـ ١٢ .

(٢) كما هو نص حديث الباب وسيأتى فى فضل عائشة بلفظ فإنه والله ما نزل علىّ الوحى وأنا فى لحاف امرأة منكن غيرها ، قال الحافظ : وفى الحديث منقبة عظيمة لعائشة ، وقد استدل به على فضل عائشة على خديجة وليس ذلك بلازم لأمرين : أحدهما لاحتمال أن لا يكون أراد إدخال خديجة فى هذا وأن المراد بقوله منكن المخاطبة ومن أرسلها أو من كان موجوداً حينئذ من النساء ، والثانى على تقدير إرادة الدخول فلا يلزم من ثبوت خصوصية شىء من الفضائل ثبوت الفضل المطلق كحديث « أقرأكم أبى » ونحو ذلك ، ومما يسأل عنه الحكمة فى اختصاص عائشة بذلك ، فقيل لمكان أبيها ، وأنه لم يكن يفارق النبى ﷺ فى أغلب أحواله فسرى سره لابنته مع

(باب من[1] رأى الهبة الغائبة جائزة)

ما كان لها من مزيد حبه ﷺ، وقيل : إنها كانت تبالغ فى تنظيف ثيابها ، التى تنام فيها مع النبى ﷺ ، والعلم عند الله ، اه .

ومما لا يذهب عليك ما قال الحافظ : قد تصرف الرواة فى هذا الحديث بالزيادة والنقص ، ومنهم من جعله ثلاثة أحاديث ، قال البخارى : الكلام الأخير قصة فاطمة أى إرسال أزواج النبى ﷺ فاطمة إليه يذكر عن هشام بن عروة عن رجل عن الزهرى عن محمد بن عبد الرحمن ، يعنى أنه اختلف فيه على هشام فرواه سليمان بن بلال عنه عن أبيه عن عائشة فى جملة الحديث الأول، ورواه عنه غيره بهذا الإسناد الأخير، اه . وقال الكرمانى : محمد بن عبد الرحمن المخزومى يروى عن عائشة بدون واسطة ، فإن قلت هذه رواية عن مجهول ، قلت : مذكور على طريق الشهادة والمتابعة واحتمل فيها ما لا يحتمل فى الأصول ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله : « من رأى الهبة الغائبة جائزة » ذكر فيه طرفا من حديث المسور ومروان فى قصة هوازن ومراده منه قوله ﷺ : وإنى رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل، فإن فى بقية الحديث طيبنا لك ففيه أنهم وهبوا ما غنموه من السبى من قبل أن يقسم ، وذلك فى معنى الغائب ، قال ابن بطال : فيه أن للسلطان أن يرفع أملاك قوم إذا كان فى ذلك مصلحة واستئلاف ، وتعقبه ابن المنير وقال : ليس كما قال ، بل فى نفس الحديث أنه ﷺ لم يفعل ذلك إلا بعد تطييب نفوس المالكين ، اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ففيه أنهم تركوا ما غنموه من السبى من قبل أن يقسم وذلك فى معنى الغائب وتركهم إياه فى معنى الهبة وفيه تعسف شديد من وجوه : الأول أنهم ما ملكوا شيئاً قبل القسمة وإن كانوا استحقوه ، والثانى إطلاق الهبة على الترك بعيد جداً ، والثالث أنه هبة شىء مجهول لأن ما يستحق كل واحد منهم قبل القسمة غير معلوم ، والرابع توصيف الهبة بالغيبة وفيه ما فيه، وهذه التعسفات كلها

. . . .

من وضع هذه الترجمة على الوجه المذكور، اه . وهكذا قال غيرهما وكلامهم هذا نص فى أنه ﷺ رد سبي هوازن قبل القسمة، وسيأتى فى باب الهبة المقبوضة وغير المقبوضة من قوله وقد وهب النبي ﷺ وأصحابه لهوازن ما غنموا منهم وهو غير مقسوم ، قال الحافظ : قوله وهوغيرمقسوم من تفقه المصنف وقوله غيرالمقبوضة، فالمراد القبض الحقيق ، وأما القبض التقديرى فلابد منه لأن الذى ذكره من هبة الغانمين لوفد هوازن ماغنموه قبل أن يقسم فيهم ويقبضوه فلاحجة فيه على صحة الهبة بغير قبض لأن قبضهم إياه وقع تقديرياً باعتبار حيازتهم له على الشيوع ، اه . وسيأتى الكلام على قول البخارى وهو غيرمقسوم فى بابه ، وظاهر كلام الحافظ هذا أن هبة الغانمين كان قبل قبضهم الحقيق ، قلت : ويشكل على هذا كله ما يأتى فى المغازى فى هذه القصة فى باب قوله تعالى : « ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم » ، قال الحافظ : ساق الزهرى هذه القصة من هذا الوجه مختصرة ، وقد ساقها موسى بن عقبة فى المغازى مطولة ، ولفظه « ثم انصرف رسول الله ﷺ من الطائف فى شوال إلى الجعرانة وبها السبي «سبى هوازن» ، وقدمت عليه وفدهوازن مسلمين فأسلموا وبايعوا ثم كلموه - أى فى السبايا - فقال سأطلب لكم وقد وقعت المقاسم فأى الأمرين أحب إليكم آالسبي أم المال ؟ قالوا : خيرتنا يا رسول الله بين الحسب والمال فالحسب أحب إلينا ، فقال : أما الذى لبنى هاشم فهو لكم وسوف أكلم لكم المسلمين» إلى آخر ما بسط من القصة . ثم قال : قوله « قد استأنيت بكم أى أخرت قسم السبي لتحضروا فأبطأتم ، وكان ترك السبي بغير قسمة وتوجه إلى الطائف فحاصرها ثم رجع عنها إلى الجعرانة ثم قسم الغنائم هناك فجاءه وفد هوازن بعد ذلك ، اه . قال القسطلانى : فى الباب المذكور قوله « قد استأنيت بكم أى أخرت قسم السبي لتحضروا فأبطأتم حتى ظننت أنكم لا تقدمون وقد قسمت السبي » ، اه . ففيه تصريح بأن رد السبايا كان بعد القسمة ، ولم يتعرض لذلك الشراح فى أبواب الهبة

ولا يمكن الإيراد بذلك على من وقف(١) تمامها على القبض فإن الهبة جائزة عنده إلا أنها لم تتم بعد أو يكون مما ورد فى الرواية عدة فلا يرد الذى أوردتم .

قوله : (أن أرد إليهم سبيهم) وقوله : (طيبنا لك) وقوله : (نعطيه إياه) الثلاثة بأسرها تحتمل أن تكون ترجمة(*) وأنت تعلم أن الغالب فيها هو العدة دون الهبة .

(باب الهبة للولد(٢) وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجز إلخ)

بل فيها كلهم متظافرون على أن ردها كان قبل القسمة ، وعليه بنوا كلامهم فى شروح التراجم ، اللهم إلا أن يقال إن هذا مبنى على اختلاف الروايات ، فقد تقدم فى كتاب الوكالة فى باب « إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم » عن العينى أن رد سبيهم إليهم كان قبل القسمة عند ابن إسحق وعند غيره بعدها ١٢ .

(١) وهى مسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز عن المغنى المكيل والموزون لا تلزم فيه الصدقة والهبة إلا بالقبض ، وهو قول أكثر الفقهاء منهم أبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك يلزم ذلك بمجرد العقد لأنه تبرع فلا يعتبر فيه القبض كالوصية والوقف ، ولنا إجماع الصحابة فإن ماقلناه مروى عن أبى بكر وعمر ولم يعرف لهما مخالف ، قال المروزى : اتفق أبو بكر وعمر وعثمان وعلىّ على أن الهبة لا تجوز إلا مقبوضة ، وأما غير المكيل والموزون فتلزم الهبة فيه بمجرد العقد ، وهو قول مالك وعن أحمد رواية أخرى : لا تلزم الهبة فى الجميع إلا بالقبض ، وهو قول أكثر أهل العلم منهم : الثورى والشافعى وأصحاب الرأى لما ذكرنا فى المسألة الأولى ، انتهى ملخصاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على أربعة أحكام :

الأول : الهبة للولد وإنما ترجم به ليرفع إشكال من يأخذ بظاهر الحديث المشهور : « أنت ومالك لأبيك » لأن مال الولد إذا كان لأبيه فلو وهب الأب

(*) أى مثبتة للترجمة ١٢ .

. . . .

ولده شيئاً كان كأنه وهب نفسه ، ففي الترجمة إشارة إلى ضعف الحديث المذكور أو إلى تأويله ، وهو حديث أخرجه ابن ماجة من حديث جابر ، وبسط الحافظ في تخريجه ، ثم قال : فمجموع طرقه لا تحطه عن القوة فتعين تأويله .

الحكم الثاني : العدل بين الأولاد في الهبة ، وهي من مسائل الخلاف كما سيأتي وحديث الباب حجة من أوجه .

الثالث : رجوع الوالد فيما وهب للولد وهي خلافية أيضاً ومنهم من فرق بين الصدقة والهبة فلا يرجع في الصدقة لأنه يراد بها ثواب الآخرة .

الرابع: أكل الوالد من مال الولد بالمعروف .

قال ابن المنير: وفي انتزاعه من حديث الباب خفاء ، ووجهه أنه لما جاز للأب بالاتفاق أن يأكل من مال ولده إذا احتاج إليه فلأن يسترجع ما وهبه له بطريق الأولى ، اهـ . قلت : وكلام الكرماني في هذا أوجه وأوضح إذ قال : قال شارح التراجم: فإن قيل ليس في حديث النعمان مايدل على أكل الرجل مال ولده ، قلنا : إذا جاز للرجل انتزاع ملك ولده الثابت بالهبة لغير حاجة ، فلأن يجوز عند الحاجة أولى ، اهـ . وقال العيني في المسألة الثالثة : إن الأب إذا وهب لابنه هل له أن يرجع ؟ فيه خلاف ، فعند الشافعي وأحمد وإسحق : ليس للواهب أن يرجع فيما وهب إلا الذي ينحله الأب لابنه ، وغير الأب من الأصول كالأب عند الشافعي في الأصح ، وفي التوضيح لارجوع في الهبة إلا للأصول أباً كان أو أماً أو جداً ، وليس لغير الأب الرجوع عند مالك وأكثر أهل المدينة إلا أن عندهم أن الأم لها الرجوع أيضاً إذا كان أبوه حياً ، وهذا هو الأشهر عند مالك وروى عنه المنع، ولا يجوز عند أهل المدينة أن ترجع الأم ما وهبت ليتيم من ولدها كما لا يجوز الرجوع في العتق وأشباهه ، وعند أصحابنا الحنفية لارجوع فيما يهبه لكل ذي رحم محرم بالنسب كالأخ والأخت وكل من لو كان امرأة لايحل له أن يتزوجها، وبه قال

إن (١) أراد بعدم الجواز أنه لا يصلح فهو مسلم ، ودلالة الرواية عليه واضحة وإن أراد أن الهبة لم تقع أصلا فهو غير مسلم والرواية دالة على خلافه ، لأن

طاوس والحسن وأحمد وأبو ثور ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام على هذه المسألة وبيان الشرائط الأربعة فى جواز الرجوع للوالد فى هبته فى الأوجز ، ومستدل الحنفية فى ذلك ما أخرجه مالك فى موطأه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : من وهب هبة لصلة رحم أو على وجه صدقة فإنه لا يرجع فيها ، الحديث ١٢ .

(١) هذه هى المسألة الثانية من المسائل الأربعة المذكورة فى كلام الحافظ ، وبسط الكلام على ذلك أيضاً فى الأوجز ، وجملة ما فيه أن المشهور من مذهب الإمام أحمد أن التسوية فى عطية الأولاد واجب ، فلو فضل بعضها فهى باطلة وهو قول الثورى وأحمد وإسحاق وبه صرح البخارى رحمه الله ، وبه قال سائر الظاهرية وبعض المالكية والمشهور عن هؤلاء أنها باطلة ، وعن أحمد أنها تصح ويجب أن يرجع وعنه يجوز التفاضل إن كان بسبب ، كأن يحتاج الولد لزمانته أو كثرة عالته أو اشتغاله بالعلم ونحوه من الفضائل أو صرف عن بعضه بفسقه أو بدعته أو غير ذلك فيجوز ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ومالك والشافعى : يجوز أن ينحل لبعض ولده دون بعض وروى ذلك عن الثورى ، وقال الشافعى : ترك التفضيل حسن الأدب ، وقال طاوس : لا يجوز ذلك ولا رغيف محترق ، وبه قال ابن المبارك ، وحجة الجمهور ما أخرجه مالك رحمه الله فى موطأه عن عائشة أن أبا بكر رضى الله عنه كان نحلها جاد عشرين وسقا ، الحديث ، واحتج الشافعى رحمه الله بقوله ﷺ فى حديث النعمان : « أشهد على هذا غيرى » ثم إنهم اختلفوا فى صفة التسوية فقال محمد بن الحسن وأحمد وإسحاق وبعض الشافعية والمالكية :

الإرجاع[1] لا يمكن دونه .

قوله (يرد إليها) إن كان[2] المراد أنه يرده عليه حكما فلا يجوز له أكله فهو

العدل أن يعطى الذكر حظين كالميراث ، وقال غيرهم لا فرق بين الذكر والأنثى وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعى وأبو يوسف ، قال الحافظ : وظاهر الأمر بالتسوية يشهد لهم ، واستأنسوا بحديث ابن عباس رفعه : « سووا بين أولادكم فى العطية ، فلو كنت مفضلا أحداً لفضلت النساء ، أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى من طريقه وإسناده حسن ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه الكلام على الدلائل وأقوال الأئمة فى ذلك ١٢ .

(١) وقد أجيب من جهة الجمهور عن حديث النعمان بعشرة أجوبة ذكرت فى الأوجز منها هذا الذى اختاره الشيخ قدس سره ١٢ .

(٢) قال الحافظ : التفصيل المذكور بين أن يكون خدعها فلها أن ترجع، أولا فلا ، هو قول المالكية إن أقامت البينة على ذلك ، وقيل : يقبل قولها فى ذلك مطلقاً وإلى عدم الرجوع من الجانبين مطلقاً ذهب الجمهور ، وإلى التفصيل الذى نقله الزهرى ذهب شريح ، وقال الشافعى: لا يرد شيئاً إذا خالعها ولو كان مضمراً بها لقوله تعالى : « لا جناح عليهما فيما افتدت به » ، اه . ثم ترجم عليه البخارى باب هبة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها » قال الحافظ : أى هل يجوز لأحد منهما الرجوع فيها ، اه . قلت : ميل الإمام البخارى إلى عدم جواز الرجوع كما تدل عليه الآثار التى ذكرها البخارى فى الباب على الأصل الأربعين من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة ، وفى العينى عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم : الزوج والمرأة بمنزلة ذى الرحم إذا وهب أحدهما لصاحبه لم يكن له أن يرجع ، اه. قلت : وهو مذهب الجمهور، ففى الأوجز بعد ذكر الاتفاق على أن لا رجوع فيما وهب الزوج لامرأته ، أما هبة المرأة لزوجها فعن أحمد فيه روايتان : إحداهما لا رجوع

خلاف مذهب الحنفية ولا يضر مخالفة الزهرى لهم وإن كان المراد أنه لا يطيب له أخذه مروءة وتقوى فهو مسلّم ، ودلالة الآية على مدعاه الاول من حيث المفهوم ولا معتبر بالمفهوم عندنا .

(العائد فى هبته) أورده ههنا لإثبات(١) أنه ليس له أن يعود فيما أعطاها ، ولا هى فيما أعطته .

لها وهو قول النخعى ومالك والثورى والشافعى وأصحاب الرأى ، والثانية لها الرجوع وهو قول شريح والشعبي وحكاه الزهرى عن القضاة وعن أحمد رحمه الله رواية ثالثة نقلها أبو طالب إذا وهبت له مهرها فإن كان سألها ذلك رده إليها رضيت أو كرهت لأنها لا تهب إلا مخافة غضبه أو إضرار بها بأن يتزوج عليها ، وإن لم يكن سألها وتبرعت به فهو جائز فظاهر هذه الرواية أنه متى كانت مع الهبة قرينة من مسألته لها أو غضبه عليها أو ما يدل على خوفها منه فلها الرجوع لأن شاهد الحال يدل على أنها لم تطب بها نفساً ، اه ١٢ .

(١) وهو كذلك فى الزوجين عندنا كما تقدم ، والحديث من مستدلات الأئمة فى عدم جواز الرجوع فى الهبة ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، ففيه استدل بالحديث الشافعى وأحمد وإسحاق على أنه ليس للواهب أن يرجع فيما وهبه إلا الذى ينحله الأب لابنه ، وعند مالك : له أن يرجع فى الأجنبى الذى قصد منه الثواب ولم يثبه ، وبه قال أحمد فى رواية ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : للواهب الرجوع عن هبته ما دامت قائمة ولم يعوض منها وهو قول عمر بن عبد العزيز وشريح والنخعى والشعبى وغيرهم ، وروى ذلك عن عمر وعلى وابن عمر وأبى هريرة ، وفى المحلى : قال أبو حنيفة يصح الرجوع فى الهبة إلا بأحد سبعة أمور : القرابة والموت والزوجية والهلاك والخروج عن الملك والعوض والزيادة ، وبسط فى الأوجز فى دلائل الحنفية والجواب عن الحديث ١٢ .

(باب هبة المرأة لغير زوجها إلخ)

لما ورد[١] فى بعض الروايات أنها ليس لها أن تستبد بالتصرف فى خالص مالها دون الزوج ، بيّن المؤلف أن التصرف لها فى مالها وإن كان خلاف الأولى للحديث غير أنه نافذ منها إن فعلت .

قوله : (واليوم رشوة [٢]) لأن النبى ﷺ كان معصوماً فلم يكن هناك مظنة جور فى الحكم وإمكان ذلك فاستوى المهدى وغيره ولا كذلك فينا معاشر الأمراء والحكام .

---

(١) قال الحافظ : قوله باب هبة المرأة لغير زوجها، وبهذا قال الجمهور، وخالف طاوس فمنع مطلقاً ، وعن مالك : لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها ولو كانت رشيدة إلا من الثلث ، وعن الليث لا يجوز مطلقاً إلا فى الشيء التافه ، وأدلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة ، واحتج لطاوس بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه : « لا يجوز عطية امرأة فى مالها إلا بإذن زوجها » أخرجه أبو داود والنسائى ، وقال ابن بطال : أحاديث الباب أصح ، وحملهما مالك على الشيء اليسير وجعل حده الثلث فما دونه، اه . قال العينى وتبعه القسطلانى: قال مالك : لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها إلا من الثلث قياساً على الوصية ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال عمر بن عبد العزيز » وصله ابن سعد بقصة فيه فروى من طريق : فرات بن مسلم قال : اشتهى عمر بن عبد العزيز التفاح فلم يجد فى بيته شيئاً يشترى به فركبنا معه فتلقاه غلمان الدير بأطباق تفاح فتناول واحدة فشمها ثم رد الأطباق ، فقلت له فى ذلك ، فقال لا حاجة لى فيه ، فقلت : ألم يكن رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر يقبلون الهدية ؟ فقال : « إنها لأولئك هدية وهى للعمال بعدهم رشوة » ، ووصله أبو نعيم فى الحلية من طريق عمرو بن مهاجر عن عمر بن عبد العزيز فى قصة أخرى ، اه ١٢ .

قوله (فلينظر أيهدى له أم لا) فيه الترجمة(١) حيث أنكر النبي ﷺ عليه قبوله الهدية لأنها كانت لعلة .

قوله : (وكانت فصلت الهدية) أي أفرزت (٢) من مال المهدى وليس المراد القبض كما فهم(٣) المحشي لأنه يلغو عليه قوله وهو حي ، لأن القبول لا يمكن إلا وهو حي .

---

(١) قال العيني : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث لأن رسول الله ﷺ أنكر على عامله المذكور على أخذه الهدية لأنها هدية تهدى لأجل علة ، اه . قال الحافظ : إنه ﷺ عاب على ابن اللتبية قبوله الهدية لكونه كان عاملا ، وأفاد بقوله فهلا جلس أنه لو أهدي إليه في تلك الحالة لم تكره لأنها كانت لغير ريبة ، اه ١٢ .

(٢) ترجم البخاري (باب إذا وهب) الرجل (هبة) لآخر (أو وعد) آخر (ثم مات) الذي وهب أو الذي وعد أو الذي وهب له أو الذي وعد له (قبل أن تصل) الهبة أو الذي وعده به (إليه) أي إلى الموهوب له أو الموعود له لم ينفسخ عقد الهبة لأنه يؤول إلى اللزوم كالبيع ، قاله القسطلاني ، قال الحافظ : قال الإسماعيلي : هذه الترجمة لا تدخل في الهبة بحال ، قال الحافظ : قال ذلك بناء على أن الهبة لا تصح إلا بالقبض وإلا فليست هبة وهذا مقتضى مذهبه ، لكن من يقول إنها تصح بدون القبض يسميها هبة وكأن البخاري جنح إلى ذلك ، اه . قلت : وتقدم قريبا في « باب من رأى الهبة الغائبة جائزة » بيان الاختلاف في أن الهبة تتوقف على القبض أم لا ١٢ .

(٣) في هامش النسخ الهندية عن القسطلاني قوله : فصلت بلفظ المجهول وفي نسخة بلفظ المعلوم وهما من الفصل والمراد القبض ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوفق بظاهر الألفاظ لكن الشراح كلهم من الكرماني والعيني وغيرهما متضافرون على أن المراد منه القبض ، وما أفاده الشيخ يوافقه ما سيأتي في القول الآتي عن تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله، وقال الحافظ : قوله « قال عبيدة»

وعندنا(١) هي للمهدي ولورثته لأن إفرازه عن ماله لا يخرجها عن ملكه نعم قول الحسن(٢) يوافق رأي الحنفية إن كان المراد بالرسول في كلامه رسول المهدي له وهو الظاهر من مقابلة كلامه بكلام عبيدة مع أن الرسول إذا كان رسول المهدي كان في حكم نفسه فلا يناسب بناء الاختلاف عليه فتدبر فيه .

بفتح أوله هو ابن عمرو السلماني وتفصيله بين أن يكون انفصلت أم لا مصير منه إلى أن قبض الرسول يقوم مقام قبض المهدي إليه ، وذهب الجمهور إلى أن الهدية لا تنتقل إلى المهدي إليه إلا بأن يقبضها أو وكيله ، اه . وهكذا قال العيني ١٢ .

(١) وبه قال الجمهور كما تقدم قريباً عن الحافظ والعيني ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي رحمه الله تعالى قوله تعالى قوله «فصلت» أي ميزت من مال الواهب ، وليس المراد بالفصل القبض كما قيل، وقوله: « المهدي له حي » أي حين الفصل ثم مات قبل القبض فهي لورثته ، وقوله « إذا قبضها الرسول » أي رسول المهدي له ولا يكفي بمجرد الفصل ، فالحاصل أن الحسن يشترط قبض الرسول وعبيدة يكتفي بمجرد الفصل أي [جدا كردن از مال واهب] ولا حاجة إلى قبض الرسول عنده ، اه. وفي الفيض بعد ذكر قول عبيدة : حاصله أن المدار على الفصل ، قلنا : المدار على القبض دون التقسيم ، اه . قلت : ويؤيد الجمهور ما حكى الحافظ في الفتح برواية أحمد والطبراني عن أم كلثوم بنت أبي سلمة وهي بنت أم سلمة قالت : « لما تزوج النبي ﷺ أم سلمة قال لها إني أهديت إلى النجاشي حلة وأواقي من مسك ولا أرى النجاشي إلا قد مات ولا أرى هديتي إلا مردودة عليّ ، فإن ردت علي فهي لك ، قال: وكان كما قال» الحديث ، وإسناده حسن ، اه . فهذا يدل على أن مجرد الإفراز لا يدخل الشيء في ملك الموهوب له وإلا كانت هديته ﷺ لورثة النجاشي ، والعجب أن الحافظ رحمه الله تعالى جعل هذا الحديث في معنى قول عبيدة ، والظاهر أنه خلافه يؤيد الجمهور كما ترى ١٢ .

(٢) قال الحافظ في الفتح: قال ابن بطال : قال مالك كقول الحسن ، وقال أحمد

قوله (فحثى لى ثلاثاً) ولم يثبت(١) شيء مما قصده المؤلف أن الهبة تتم من غير قبض لأن الهبة هنا إنما تمت لإعطاء أبي بكر ، وإلا فلم يكن إلا عدة محضة كما يدل عليه قول أبي بكر « من كان له عدة إلخ » ، ولعل المؤلف قصد بترجمته أن من وعد وعداً أو وهب هبة بمعنى أنه قصد أن يهبها فإن إيفاءه مستحسن وواجب فى مكارم الأخلاق لا فى شريعة الحلال والحرام وهو مسلم، ودلالة الرواية عليه غير مستنكرة .

وإسحاق إن كان حاملها رسول المهدى رجعت إليه ، وإن كان حاملها رسول المهدى إليه فهى لورثته ، اه ، قلت : ما حكى الحافظ من موافقة مالك لقول الحسن ليس بوجيه عندى ، لأن مالكاً لا يشترط قبض الرسول أيضاً بل الهبة تتم بمجرد الكلام عنده كالعتق والوقف كما تقدم فى باب « من رأى الهبة الغائبة جائزة » ، وما حكى الحافظ من مذهب أحمد هو موافق لمذهب الحنفية كما أفاده الشيخ قدس سره ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله إذا قبضها الرسول أى مطلقاً سواء كان رسول المهدى أو رسول المهدى له ، وعندنا إن قبضها رسول المهدى له فهى لورثته ، وإن قبضها رسول المهدى فهى لا تكون لورثة المهدى له لعدم القبض المشروط فى الهبة ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال الإسماعيلى : ليس ما قاله النبى ﷺ لجابر هبة وإنما هى عدة على وصف ، لكن لما كان وعد النبى ﷺ لا يجوز أن يخلف نزلوا وعده منزلة الضمان فى الصحة فرقاً بينه وبين غيره من الأمة ممن يجوز أن يفى وأن لا يفى، زاد القسطلانى : فلا مطابقة بين الحديث والترجمة إلا على هذا التأويل ، قال الحافظ : وجه إيراده أنه نزل الهدية إذا لم تقبض منزلة الوعد بها ، وقد أمر الله بإنجاز الوعد ولكن حمله الجمهور على الندب ، اه . وتعقب القسطلانى فقال بعد نقل قول الإسماعيلى : فيه نظر ، وبيانه كما فى المصابيح أن الترجمة لشيئين : أحدهما إذا وهب ثم مات قبل وصولها فساق لها ما ذكره عن عبيدة والحسن ، ثانيهما : إذا وعد ثم مات قبل وصولها ، وساق له حديث جابر وقوله ﷺ « لو جاء مال البحرين »

قوله : (هو لك ياعبد الله إلخ) لعل المؤلف(١) قصد بذلك أن ما قال بعضهم

الحديث وعد بلا ريب ، فلم يقع للمؤلف رحمه الله إخلال لما وقع فى الترجمة على مالايخفى، وليس فعل الصديق واجباً عليه ولم يكن لازما للرسول وإنما فعله اقتداء بطريقة النبى ﷺ ، فإنه كان أوفى الناس بعهده وأصدقهم لوعده ، اه . قلت : والظاهر عندى أن ميل الإمام البخارى إلى أن إيفاء الوعد واجب فإنه ترجم فى كتاب الشهادات « باب من أمر بإنجاز الوعد » وذكر فيه قضى ابن أشوع بالوعد ، ثم قال رأيت إسحاق بن راهويه يحتج بحديث ابن أشوع ،وذكر فى الباب حديث جابر رضى الله عنه هذا ١٢ .

(١) اختلفوا فى مراد المصنف بالترجمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره هو الذى اختاره مولانا محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال: « قوله كيف يقبض» أى يقبض الموهوب فاشتراه النبى ﷺ من عمر لأن البكر كان له وكان ركوب ابن عمر عليها بطريق الاستعارة منه وكان ابن عمر قابضاً له قبل الهبة فاكتفى بالقبض الأول ، ومن ههنا يعلم أن قبض الضمان يقوم مقام قبض الملك لأن ابن عمر كان قابضاً له قبل البيع قبض الأمانة وهو قبض العارية ، ثم إذا باعه عمر انتهى الاستعارة وصار قبضه قبض الضمان كقبض الغصب ، ثم إذا وهبه النبى ﷺ صار قبضه قبض الملك فقبل الهبة كان قبضه قبض الضمان تحول بالهبة إلى قبض الملك وهو المطلوب ، وأما هبة النبى ﷺ فلم يكن قبل القبض لأنه كان قادراً على القبض فوجد القبض الحكمى ، اه . وفى الهداية : إذا كانت العين فى يد الموهوب له ملكها بالهبة وإن لم يجدد فيه قبضاً لأن العين فى قبضه والقبض هو الشرط بخلاف ما إذا باعه منه لأن القبض فى البيع مضمون فلا ينوب عنه قبض الأمانة ، وفى هامشه متى تجانس القبضان ناب أحدهما عن الآخر وإذا تغايرا ناب الأعلى عن الأدنى ولا ينوب الأدنى عن الأعلى ، بيانه أن الشىء إذا كان مغصوبا فى يده فباعه منه لايحتاج إلى قبض آخر لاتفاق القبض إذ كل واحد منهما مضمون ، وكذلك إذا وهبه لا يحتاج إلى قبض آخر

. . . .

لكون ذلك القبض أعلى وهو كونه مضموناً ، وكذلك إذا كان الشيء وديعة فى يده أو عارية فوهبه مالكه من صاحب اليد فإنه لا يحتاج إلى قبض آخر ، لاتفاق القبضين ، لأن كلا القبضين أمانة ، ولو كانت وديعة أو عارية فباعه منه فإنه يحتاج إلى قبض جديد ، لأن قبض الأمانة لاينوب عن قبض الضمان . انتهى مختصراً .

وقال الحافظ فى الفتح : « باب كيف يقبض أى الموهوب » قال ابن بطال : كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب وحيازة الموهوب ، لذلك قال : واختلفوا هل من شرط صحة الهبة الحيازة أم لا ؟ فحكى الخلاف وتحريره قول الجمهور إنها لاتتم إلا بالقبض وعن القديم ، وبه قال داود : تصح بنفس العقد وإن لم تقبض ، وعن أحمد : تصح بدون القبض فى العين المعينة دون الشائعة ، وعن مالك رحمه الله كالقديم ، لكن قال : إن مات الواهب قبل القبض وزادت على الثلث افتقر إلى إجازة الوارث ، ثم إن الترجمة فى الكيفية لا فى أصل القبض، فكأنه أشار إلى قول من قال : يشترط فى الهبة حقيقة القبض دون التخلية ، اهـ . وقال العينى: وجه إيراد حديث ابن عمر ههنا لبيان كيفية قبض الموهوب والموهوب ههنا متاع فاكتفى فيه بكونه فى يد البائع(*) ولم يحتج إلى قبض آخر ، وقال ابن بطال : كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب له وحيازة الموهوب لذلك كركوب ابن عمر الجمل ، واختلفوا فى الحيازة هل هى شرط لصحة الهبة أم لا ؟ فقال بعضهم شرط ، وهو قول أبى بكر الصديق وعمر الفاروق وغيرهما ممن عد أسماءهم العينى والشافعى والكوفيين ، وقالوا : ليس للموهوب له مطالبة الواهب بالتسليم إليه لأنها ما لم تقبض عدة فيحصل الوفاء ولا يقضى عليه . وقال آخرون تصح بالكلام بدون القبض كالبيع ، روى ذلك عن على وابن مسعود وغيرهما ، وبه قال مالك وأحمد ، إلا أن أحمد قال للموهوب له المطالبة بها فى حياة الواهب وإن مات بطلت الهبة ، فإن

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله الموهوب له ١٢ ز .

إن قبض الضمان لاينوب عن قبض(١) الامانة غيرمسلّم ، وأن الواجب هوالقبض المطلق كيفما كان : قبض أمان أوقبض ضمان ، حتى أن قبض ابن عمر كان قبض أمانة حين هو راكب عليه وهو مملوك لعمر، ثم صارت قبضته قبضة ضمان حين ملكه النبي ﷺ وعبدالله راكبه،ثم لما وهبه النبي ﷺ إياه صار قبضه قبض أمانة(٢) وأنت تعلم مافيه (بياض(٣)فى الأصل) .

قلت : إذا تعين فى الهبة حق الموهوب له وجب لهمطالبة الواهب فىحياته فكذلك بعد مماته كسائر الحقوق ، قلت : هذا هو القياس لولا حكم الصديق رضى الله تعالى عنه بين ظهرانى الصحابة وهم متوافرون فيما وهب لابنته جداد عشرين وسقاً من ماله بالغابة ولم تكن قبضتها وقال لو كنت خزنته كان ذلك ، وإنما هو اليوم مال وارث، ولم يروعنأحدمنالصحابة أنه أنكرقوله ذلك ولا ردعليه ، اه . قلت : هذه مسألة أخرى وهى توقف تمام الهبة على القبض ، والمسألة التى ترجم بها الإمام البخارى هى مسألة كيفية القبض وستأتى قريباً ١٢ .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر بدله قبض ملك ، فإن قبض ابن عمركان أولا قبض ضمان ثم تبدل بقبض ملك ، وهو مؤدى ما تقدم قريباً فى تقرير مولانا محمد حسن المكى ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل والصواب ههنا أيضاً على الظاهر بدله قبض ملك ١٢ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطرين ، وقد تقدم فى « باب شرى الدواب والحمير ، وإذا اشترى دابة أو جملا وهو عليه إلخ . حديث ابن عمر وحديث جابر ، وتقدم فيه الكلام على حديثجابر فى كلام الشيخ قدس سره ،وعلى حديث ابن عمر فى كلام الشيخ محمد حسن المكى قدس سره ، وقال ركوب النائبوالوكيل كركوب الموكل ، وفى الدر المختار : التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل ، قال ابن عابدين : قد يكون القبض حكمياً ، قال محمد : كل تصرف يجوزمن غير قبض إذا فعله المشترى قبل القبضلايجوز، وكل مالا يجوز

. . . .

إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشترى قبل القبض جاز ، ويصير المشترى قابضاً ، أى لأن قبض الموهوب له يقوم مقام قبض المشترى ، اهـ . وقال الموفق : قبض كل شيء بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا بيع كيلا أو وزنا فقبضه بكيله ووزنه ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : التخلية فى ذلك قبض ، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: أن القبض فى كل شيء بالتخلية مع التمييز لأنه خلى بينه وبين المبيع من غير حائل فكان قبضاً له كالعقار ، ولنا ماروى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « إذا بعت فكل ، وإن ابتعت فاكتل » رواه البخارى ، هذا فيما بيع كيلا وإن بيع جزافا فقبضه نقله لأن ابن عمر قال : « كنا نشترى الطعام من الركبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله » رواه مسلم ، وهذا يبين أن الكيل إنما وجب فيما بيع بالكيل ، وإن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثيابا فقبضها نقلها ، وإن كان حيواناً فقبضه تمشيته من مكانه ، وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه ، لأن القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق والعادة فى قبض هذه الأشياء ما ذكرنا ، اهـ . وقال : ينقل فى موضع آخر ، القبض فيما لا ينقل بالتخلية بينه وبينه لا حائل دونه ، وفيما بالنقل ، وفى المشاع بتسليم الكل إليه ، فإن أبى الشريك أن يسلم نصيبه قيل للمتهب : وكل الشريك فى قبضه لك ونقله ، فإن أبى نصب الحاكم من يكون فى يده لهما فينقله ليحصل القبض لأنه لا ضرر على الشريك فى ذلك ويتم به عقد شريكه ، اهـ . وقال أيضاً فى موضع آخر : والشركة فيه والتولية والحوالة به كالبيع ، وجملته أن ما يحتاج إلى القبض لا يجوز الشركة فيه ولا توليته ولا الحوالة به قبل قبضه ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك : يجوز هذا كله فى الطعام قبل قبضه لأنها تختص بمثل الثمن الأول فجازت قبل القبض كالإقالة ، ولنا أن هذه أنواع بيع فتدخل فى عموم النهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفيه ، وفارق الإقالة فإنها فسخ

قوله لعمر : (اسمع وهو جالس يا عمر) ولا ينافيه ماسبق(١) أنه أمر جابراً أن يذهب فيخبر بذلك عمر فذهب فأخبره لأنه كان قبل ذلك غائباً فذهب جابر فأخبره ثم لما حضر لديه ﷺ قال له النبى ﷺ اسمع يا عمر فقال قد سمعت .

للبيع فأشبهت الرد بالعيب، وكذلك لاتصح هبته ولا ما أشبه ذلك من التصرفات المفتقرة إلى القبض لأنه غير مقبوض فلا سبيل إلى إقباضه ، انتهى ملخصاً من المغنى ١٢ .

(١) أى فى كتاب الاستقراض فى « باب إذا قاص أو جازفه فى الدين » من رواية وهب بن كيسان على جابر بلفظ : « فجاء جابر رسول الله ﷺ ليخبره بالذى كان فوجده يصـــلى العصر ، فلما انصرف أخبره بالفضل ، فقال أخبر ذاك ابن الخطاب ، فذهب جابر إلى عمر فأخبره » الحديث ، وأجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بينهما ولم يتعرض لذلك الشراح ، ويؤيد ما أفاده الشيخ قدس سره ما فى الفتح من رواية أبى نضرة عن جابر عند أبى نعيم فى هذه القصة وفيها : فأتيت النبى ﷺ فأخبرته فقال ائتنى بعمر فأتيته ، فقال ياعمر : سل جابر عن نخله فذكر القصة ، ووقع فى رواية ديال بن حرملة أن أبا بكر وعمر جميعاً كانا مع النبى ﷺ وقال فى آخره: « قال فانطلق فأخبر أبا بكر وعمر ، قال : فأخبرتهما » الحديث ، ونحوه فى رواية وهب بن كيسان عن جابر ، اهـ . وسيأتى مافى هذا الحديث من اختلاف الصلوات فى آخر كتاب الصلح .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب إذا وهب ديناً على رجل » أى صح ولو لم يقبضه منه ويقبض له ، قال ابن بطال : لاخلاف بين العلماء فى صحة الإبراء من الدين إذا قبل البراءة ، قال : وإنما اختلفوا إذا وهب ديناً له على رجل لرجل آخر ، فمن اشترط فى صحة الهبة القبض لم يصحح هذه ، ومن لم يشترطه صححها، لكن شرط مالك أن تسلم إليه الوثيقة بالدين ويشهد له بذلك على نفسه ويعلنه إن لم يكن به وثيقة ، وعند الشافعية فى ذلك وجهان :

قوله : (وقالت أسماء للقاسم إلخ) وكانا ابنى[1] أخيه وكان له بنون فكان ذلك

جزم الماوردى بالبطلان وصححه الغزالى ومن تبعه ، كذا فى الفتح ونحوه فى العينى وزاد : قال الشافعى وأبو حنيفة : الهبة غير جائزة لأنها لاتجوز عندهم إلا مقبوضة ، وقال أصحابنا الحنفية : تمليك الدين من غير من هو عليه لا يجوز لأنه لايقدر على تسليمه ولو ملكه ممن هو عليه يجوز لأنه إسقاط وإبراء ، اه . وكتب مولانا حسين على البنجابى : هذا هو إسقاط دين ، وأما إذا وهب الدائن الدين لغير المديون فلا يملك بالهبة لأنه لايتم إلا بالقبض كما جاء فى حديث نقله صاحب الهداية ، اه . قلت : وفى الهداية : القبض لابد منه لثبوت الملك ، وقال مالك : يثبت الملك فيه قبل القبض اعتباراً بالبيع ، ولنا قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تجوز الهبة إلا مقبوضة » ، اه . وبسط الزيلعى فى الآثار الدالة على هذا المعنى ، قال الحافظ فى حديث جابر رضى الله عنه : توجد الترجمة من قوله فسأل النبى ﷺ غرماء جابر أن يقبلوا ثمر حائطه وأن يحللوه ، فلو قبلوا كان فى ذلك براءة ذمته من بقية الدين ويكون فى معنى الترجمة وهو هبة الدين ولو لم يكن جائزاً لما طلبه النبى ﷺ اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ولكنه بالتكلف وهو أنه ﷺ سأل غرماء أبى جابر فذكر ما تقدم فى كلام الحافظ ، وقال بعده فافهم فإنه دقيق غفل عنه الشراح ، اه . وتعقب السندى على العينى إذ قال : ودلالة الحديث على المطلوب واضحة لأن سؤاله ﷺ إياهم هبة الدين يدل على جوازه قطعاً إذ لا يمكن أن يطلب منهم شيئاً وهو غير جائز ، وبهذا سقط ما قال العينى مطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ولكنه بالتكلف ، اه ١٢ .

(١) فيه تجوز ، فإن أحدهما ابن أخى أسماء ، والآخر ابن ابن أخيها ، قال الحافظ : أسماء هى بنت أبى بكر الصديق رضى الله عنه والقاسم بن محمد هو ابن أبى بكر رضى الله عنه وهو ابن أخيها ، وابن أبى عتيق هو أبو بكر عبد الله بن أبى عتيق محمد بن عبد الرحمن ابن أبى بكر وهو ابن ابن أخى أسماء ، اه . وضمير المذكر فى أخيه سبق قلم والصواب أخيها والضمير لأسماء ، وقوله : وله بنون إشارة إلى تخصيص هذين ، قال الحافظ :

وصية[1] منها والوصية بالمشاع جائزة عندنا أيضاً أو كانت وهبت لهما فلما اقتسماها تمت

لما ماتت عائشة رضى الله تعالى عنها ورثها أختاها أسماء وأم كلثوم وأولاد أخيها عبد الرحمن ولم يرثها أولاد محمد أخيها لأنه لم يكن شقيقها وكأن أسماء أرادت جبر خاطر القاسم بذلك وأشركت معه عبد الله لأنه لم يكن وارثاً لوجود أبيه ، اه . وقوله : قد أعطانى معاوية بيان لغلاء قيمة الأرض ، كتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله : فأعطانى لكنى لم أبعه منه بذلك ، اه . وهكذا فى القسطلانى أى وما بعته منه ١٢ .

(١) وهذا توجيه للأثر من الحنفية يعنى يحتمل أن أسماء قالت ذلك عند وفاتها فيكون فى حكم الوصية ، وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى ترجم على ذلك « باب هبة الواحد للجماعة » ، قال الحافظ : أى يجوز ولو كان شيئاً مشاعاً ، قال ابن بطال: غرض المصنف إثبات هبة المشاع وهو قول الجمهور خلافاً لأبى حنيفة، كذا أطلق وتعقب بأنه ليس على إطلاقه وإنما يفرق فى هبة المشاع بين ما يقبل القسمة وما لا يقبلها ، والعبرة بذلك وقت القبض لا وقت العقد ، اه . وهكذا فى العينى ، وقال : العبرة فى الشيوع وقت القبض لا وقت العقد ، حتى لو وهب مشاعاً وسلم مقسوماً يجوز ، اه . وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره فى قوله : أو كانت وهبت لهما إلخ ، وقال القسطلانى : وقال الحنفية : تجوز فيما لا ينقسم كالحمام والرحى، لا فيما ينقسم إلا بعد القسمة ، كما لا تجوز هبة سهم فى دار لأن القبض فى الهبة منصوص عليه مطلقاً فينصرف إلى الكامل ، والقبض فى المشاع ليس بكامل لأنه فى حيزه من وجه وفى حيز شريكه من وجه وتمامه إنما يحصل بالقسمة بخلاف المشاع فيما لم يقسم لأن القبض الكامل فيه غير متصور فاكتفى بالقاصر ، قاله ابن فرشتاه فى شرح المجمع ، وقبض المشاع يحصل بقبض الجميع منقولا كان أو غيره فإن كان منقولا ومنع من القبض الشريك فيه ووكله الموهوب له فى القبض له جاز فيقبضه له الشريك فإن امتنع الموهوب له من توكيل الشريك فيقبض له الحاكم ويكون فى يده لهما ، أما إذا لم يمتنع الشريك من القبض بأن رضى بتسليم نصيبه أيضاً إلى الموهوب له فقبض الجميع فيحصل الملك ويكون نصيبه تحت يد الموهوب له وديعة، اه ١٢ .

الهبة ونحن نقر أيضاً إن وهب مشاعاً فاقتسمه الموهوب لهم فإنها تتم بالقسمة(١) وإن لم تتم بالهبة نفسها ، ومع ذلك ففعل أسماء رضى الله عنها ليس حجة على مجتهد .

قوله : (أعطيت هؤلاء) فيه الترجمة(٢) حيث استرخصه أن يعطيهم ولو لم تكن هبة المشاع جائزة لما استأذنه بلفظ الجمع الذى ذكره فى كلامه ، والجواب : أما أولا فبأن إعطاءه إياهم لو وقع كما قصده النبى ﷺ لأعطى كلا منهم نصيبه والباقى من كل واحدواحد منهم كان باقياً على ملكه حتى يعطيه آخر فلم يكن إعطاؤه إياهم إلا إعطاء واحد بعد واحد ، ولو سلم أنه قصد أن يعطيهم جميعاً فالقسمة فى هذا المجلس كانت مجوزة للهبة ومتممة لها كما ذكرنا فى قصة أسماء فافهم .

---

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قلنا : أجاز أن تكون قسمتها بينهما فى تلك الساعة فلم تكن هبة مشاع أو هو فعل عائشة (*) فلا يكون حجة علينا ، اهـ . يعنى أن المعروف من مسلك الإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى إذا جاء عن الصحابة اخترنا ولم نخرج عن أقوالهم ، وقول أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه لعائشة رضى الله تعالى عنها فى ذلك معروف ، وهو قوله : « إنى نحلتك جداد عشرين وسقاً فلو كنت خزنته » الحديث ، تقدم قريباً فى « باب كيف يقبض العبد والمتاع » أخرجه مالك ومحمد فى موطأيهما وقول عمر رضى الله تعالى عنه : ألا لا تحل إلا لمن حازه وقبضه ، أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح كذا فى الدراية ، فهذه أقوال الشيخين تخالف فعل أسماء ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قد اعترض الإسماعيلى بأنه ليس فى حديث سهل ما ترجم به وإنما هو من طريق الإرفاق وأطال فى ذلك ، والحق كما قال ابن بطال إنه ﷺ سأل الغلام أن يهب نصيبه للأشياخ وكان نصيبه منه مشاعاً غير متميز فدل على صحة هبة المشاع ، اهـ . وبسط القسطلانى فى إيراد الاسماعيلى إذ قال : قال الإسماعيلى : ليس

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله فعل أسماء ١٢ ز .

قوله : (ما غنموا منهم) وهو غير مقسوم[١] وأنت تعلم أن سبي هوازن لم يكونوا مما يقبل القسمة والكلام(*) فيه فإن تقسيم رجل رجل منهم حتى يصير بعضه لأخيه وبعضه الآخر لأبيه وهكذا مما يتعذر ، وهذا إذا سلم أنه كان هبة لهم ، والذى يقتضيه النظر أنه لم تكن هبة لهم بل كان قبول شفاعتهم فى رفع الأسر

فى هذا الحديث هبة لا للواحد ولا للجماعة ، وإنما هو شراب أتى به النبي ﷺ ثم سقى على وجه الإباحة والإرفاق كما لو قدم للضيف طعاماً يأكله ، وليس قوله للغلام أتأذن لى على جهة أنه حق له بالهبة لكن الحق من جهة السنة فى الابتدائية وللأشياخ حق السن ، وأجاب فى فتح البارى بأن الحق كما قال ابن بطال فذكر قوله ١٢ .

(١) هكذا فى جميع النسخ الموجودة من الهندية والمصرية المتون والشروح إلا ما فى نسخة على حاشية الهندية من زيادة قوله لهوازن بعد قوله غير مقسوم ، قال القسطلانى فى الفرع : وأصله علامة السقوط على قوله لهوازن وإثباتها بعد قوله غير مقسوم لأبى ذر ويبقى النظر فى قوله منهم على هذه الرواية فليتأمل ، اه . وقال الحافظ : قوله وهو غير مقسوم من تفقه المصنف ، اه . وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى قوله : « وهو غير مقسوم » اعلم أنه عليه الصلاة والسلام انتظرهم بضعة عشر يوماً ثم قسم ، فلما ردهم ما كان قسم هؤلاء المسبيين على المبتوئين(**) لهما ونقول إنه إسقاط وإعتاق ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « المقبوضة » أى ما يمكن قبضها ، وقوله المقسومة تفسير لما قبله ،اه. وفى تقريره الآخر : قوله « باب الهبة المقبوضة إلخ » يعنى هذا باب هبة المشاع المقسوم وغير المقسوم ، فإن المقبوضة والمقسومة ما يمكن فيه القبض التام والقسمة وهما متضادتان وهو المسمى بالمشاع المقسوم ، وغير المقبوضة وغير المقسومة

(*) كذا فى الأصل والظاهر ولا كلام فيه ١٢ .

(**) كذا فى الأصل والظاهر فيه تحريف ١٢ ز .

عن المستبعدين(١) وإطلاقهم .

ما لا يمكن فيه القبض التام والقسمة وهو المشاع الغير المقسوم ، فالثانى يجوز هبته بلا خلاف ، أما الأول ففيه خلاف ، لا يجوز هبته عندنا ، وتجوز عند البخارى والشافعى ، وقوله : « وهو غير مقسوم » لأن ذلك السبى كان بعضهم ممن كان له أب وأم وأخ فكان مشتركا بين أبيه وأمه وأخيه فوهبه من كان هو فى يده إليهم جميعاً مع أن الرجل لا يمكن قسمته فكذا لا يمكن قبضه التام ، فثبت هبة المشاع الغير المقسوم وغير المقبوض أيضاً ، وكان بعضهم ممن لم يكن له إلا أب أو أم أو أخ واحد مثلا فوهبه إليه فثبت هبة المقبوض وإن لم يكن مشاعاً ولا مقسوماً ولا غير مقسوم ، لكن لا تتعلق به بالترجمة ، بل المقصود بالترجمة المشاع مقسوماً كان أو غير مقسوم ، ولا شك أن ذلك السبى كان أكثرهم ممن كان له أب وأم وأخ فكان مشتركا بينهم مع أنه غير مقسوم فكان هبته منهم هبة المشاع الغير المقسوم ، ولا خلاف فى صحة هبة المشاع الغير المقسوم ، ثم المشاع والمقبوض بالنسبة إلى القابض لا بالنسبة إلى الواهب ، وأيضاً بعض ذلك السبى كان مشتركا بين الاثنين أو الثلاثة الغانمين فوهبوه إلى وليه فثبت الشيوع وعدم إمكان القبض بالنسبة إلى الواهب أيضاً ، اه . وفى شرح الوقاية صح هبة اثنين داراً لواحد لأن الكل يقع فى يده بلا شيوع ، وفى عكسه أى هبة واحد لاثنين داراً لا تصح عند أبى حنيفة ، وعندهما تصح ، لأن التمليك واحد فلا شيوع ، وله أن هذه هبة النصف من كل واحد فيثبت الشيوع ، اه . وكتب الشيخ فتح محمد على هامشه : أى لا يصح هبة واحد لجماعة لأن الموهوب له مشاع إلا أن يقسم . وأما تبويب البخارى بقوله وهب رجل جماعة جاز ، وذكر تحتها قصة هوازن فيه عليه الصلاة والسلام وهب لهم سباياهم ليس من هذا ، لأنه ﷺ وإن وهب لجماعة لكن الموهوب كان لكل واحد على حدة فملك كل واحد منهم سبيه خاصة لا شركة ولا شيوع ، وفيما نحن فيه هبة شىء واحد لجماعة وفيها شيوع ، فلذا اختلفت الأقوال فيه ، اه ١٢ .

(١) كذا فى الأصل والصواب بدله المستعبدين ١٢ ز .

قوله : (فقضانی وزادنی) ولم یکن القیراط الذی زاده فی العطاء مشاعا بل کان علی حدة کما تشهد(١) به الروایات .

قوله : (إلا سناً أفضل من سنه) وأنت تعلم أنه غیر قابل للقسمة ولا کلام فیه فلا یمکن الإیراد به ، ولعل المؤلف أورد من الروایات روایتین علی الهبة المقسومة ، وهما روایتا جابر رضی‌الله عنه وروایتین علی(٢) الغیرالمقسومة ، وعلی هذا فلا یحتاج إلی الجواب عن الأولیین ، والجواب عن الأخریین قد(٣) سبق

---

(١) فقد حکی الحافظ عن روایة مسلم : « فلما قدمت المدینة قال لبلال أعطه أوقیة من ذهب وزده ، قال : فأعطانی أوقیة وزادنی قیراطاً ، فقلت : لا تفارقنی زیادة رسول الله ﷺ » الحدیث ، وفیه ذکر أخذ أهل الشام له یوم الحرة ، اهـ. قلت : وقد تقدم فی « باب إذا وکل رجلا أن یعطی شیئاً إلخ » بلفظ : یا بلال اقضه وزده ، فأعطاه أربعة دنانیر وزاده قیراطاً ، قال جابر : لا تفارقنی زیادة رسول الله ﷺ فلم یکن القیراط یفارق قراب جابر رضی الله عنه ، اهـ . وذکره البخاری فی کتاب الشروط عن جابر رضی الله عنه أخذته بأربعة دنانیر ، وهذا یکون أوقیة علی حساب الدینار بعشرة ، وقال العینی فی کتاب الوکالة : قوله « فلم یکن القیراط إلخ » هذا من قول عطاء الراوی ، کذا وقع لفظ جراب بالجیم فی روایة الأکثرین ، وفی روایة النسفی قراب بالقاف وهو الذی یدخل فیه السیف ، وزاد مسلم فی آخر هذا الحدیث فأخذه أهل الشام یوم الحرة ، اهـ . قلت : ولفظ مسلم فی صحیحه : « فقلت لا تفارقنی زیادة رسول الله ﷺ » قال فکان فی کیس لی فأخذه أهل الشام یوم الحرة ١٢ .

(٢) وهما روایة سهل فی الشراب وروایة أبی هریرة فی الدین ١٢ .

(٣) وهو أنه لم یکن قابلا للقسمة ، قال العینی : فی حدیث سهل وجه المطابقة من حیث أن فیه هبة غیر مقسومة ، وهذا أیضاً لا یقوم به الدلیل فیما ذهب إلیه لأن غیر المقسوم غیر متمیز ولا یتصور فیه القبض أصلا ، ومن شرط صحة الهبة

مع أن إعطاءه للغلام لم يكن هبة بل إباحة(١) لقدر ما يشربه منه .

قوله :(ثم قضاه أفضل من سنه) ومع(٢) فلم يشاركه من حضر ثمة من الصحابة فى تلك الزيادة .

الشرعية القبض ، ثم قال فى حديث أبى هريرة : مطابقته للترجمة تؤخذ من معنى الحديث ، لأن فيه أنه ﷺ أمر بإعطاء سن أفضل من سنه والزيادة فيه غير مقسومة والجواب فيه مثل الجواب فى الحديث الذى قبله ، اهـ ١٢ .

(١) وهذا الذى اختاره الاسماعيلى كما تقدم قريباً عن القسطلانى فى « باب هبة الواحد للجماعة » ١٢ .

(٢) كذا فى الأصل والظاهر سقط لفظ ذلك من الكتابة والصواب مع ذلك ، وترجم الإمام البخارى على ذلك « باب من أهدى له هدية وعنده جلساؤه فهو أحق به » وبين غرضه بالترجمة بما قال بعد ذلك ، ويذكر عن ابن عباس إلخ ، قال العينى : لما كان وضع الترجمة يخالف ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه أشار إليه بصيغة التمريض ولم يكتف بذلك حتى أكده بقوله : ولم يصح أى لم يصح هذا عن ابن عباس ، ويحتمل أن يكون المعنى ولم يصح فى هذا الباب شىء ، ولهذا قال العقيلى لا يصح فى هذا الباب عن النبى ﷺ شىء ، وروى هذا عن ابن عباس مرفوعا وموقوفاً ، والموقوف أصح إسناداً من المرفوع ، اهـ . وبسط الحافظان ابن حجر والعينى فى تخريجه ورفعه ووقفه وشواهده وفى التشرف بمعرفة أحاديث التصوف ، رواه عبد بن حميد فى مسنده ، وعبد الرزاق والطبرانى وأبو نعيم فى الحلية عن ابن عباس والطبرانى فقط ، وكذا إسحاق بن راهويه وأبو بكر الشافعى فى « الغيلانيات » من حديث حسن بن على والعقيلى من حديث عائشة كلهم به مرفوعا ، وقال العقيلى : إنه لا يصح فى هذا الباب عن النبى ﷺ شىء ، وأورده البخارى فى الصحيح معلقاً وقال : إنه لم يصح ، قال الحافظ السخاوى : لكن هذه العبارة من مثله لا تقتضى البطلان بخلافها من العقيلى ، وعلى كل حال فقد قال شيخنا يعنى الحافظ

. . . .

ابن حجر أن الموقوف أصح ، اه . بزيادة من الإتحاف . قال العيني : قال ابن بطال : معنى الحديث الندب عند العلماء فيما خف من الهدايا وجرت العادة فيه ، وأما مثل الدور والمال الكثير فصاحبها أحق بها ، ثم ذكر حكاية أبي يوسف القاضي أن الرشيد أهدى إليه مالا كثيراً وهو جالس مع أصحابه فقيل له هذا الحديث فقال أبو يوسف رحمه الله أنه لم يرد فى مثله وإنما ورد فيما خف من الهدايا من المأكل والمشرب ، ويروى من غير هذا الوجه أنه كان جالساً وعنده أحمد بن حنبل ويحيي ابن معين ، فحضر من عندالرشيد طبق وعليه أنواع من التحف المثمنة فروى أحمد أويحيي هذا الحديث، فقال أبو يوسف رحمه الله ذاك فى التمر والعجوة ، يا خازن ارفعه ، اه . وكتب الشيخ التهانوى رحمه الله فى التشرف : قلت : معنى الحديث إذا كان قصد المهدى تشريك القوم فى الهدية كما هو الغالب فيما يؤكل ويشرب ومع ذلك فقد وضعها بين يدى شيخ المجلس أدباً ويعلم ذلك بالقرائن ، أما لو كان قصده الإهداء إلى معين كما هو الغالب فى نحو الثياب والنقد فلا وجه لشركة غيره معه ، فإن الملك من أحكام التمليك فإذا كان التمليك خاصاً كان الملك خاصاً فافهم ، نعم لو فرقها على أهل المجلس جميعاً كان أقرب إلى المروءة وآداب الصحبة كما هو المعتاد للقوم فى أكثر الأحوال إلا لمقتض قوى ، اه . وقال القارى فى جمع الوسائل : فى حديث سلمان رضى الله عنه إذ أتى بهدية إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ لأصحابه « ابسطوا » قاله دفعاً لوهمهم أن هذه مختصة فليس لهم أن يأكلوا منها ، وإشارة إلى حسن الآداب مع الخدم والأصحاب إظهاراً لما أعطاه من الخلق العظيم والكرم العميم ، وفى الحديث أنه يستحب للمهدى له أن يطعم الحاضرين مما أهدى إليه ، وحديث « من أهدى له هدية فجلساؤه شركاؤه فيها » وإن كان ضعيفاً كما قاله ميرك مؤيد لهذا المعنى ، وقال الترمذى فى الأصول : المراد بهم الذين يداومون مجلسه ويعتكفون بابه ويتفقدون أموره لا كل من كان جالساً فى ذلك الوقت ، ووقع لبعض المشايخ أنه أتى بهدية عظيمة من دنانير ودراهم جسيمة ، وكان عنده فقير

قوله :(هو لك ياعبد الله) ولم(١) يشاركه عمر ولا غيره فيه .

مسافر، فقال يامولانا ... هدايا مشترك ، فقال الشيخ بلسانه : ، أماتنهاخوشترك ، أى الانفراد أحسن فظن الفقير أنه يريد الانفراد لنفسه فتغير حاله ، فقال الشيخ فشرع لك تنها خو شترك ، فى أخذه فعجز عن حمله وحده فأشار الشيخ إلى بعض أصحابه بمعاونته ، ومن اللطائف أن الإمام أبايوسف رحمه الله أتى بهدية من النقود فقيل له : الهدايا مشتركة ، فقال اللام للعهد أى الهدايا من الرطب والزبيب وأمثالهما ، فانظر الفرق البين بين علماء الظاهر والباطن ، اه . قلت : مافعله الشيخ الزاهد كان جديراً بشأنه فإن مقتضى زهده كان ذلك ، وأما ما فعله الإمام أبو يوسف رحمه الله فكان جديراً بشأنه وكان حقاً عليه أن يفعل ذلك فإنه إمام من أئمة الفقه ، وأقواله وأفعاله حجة فى الفقه ، ولو لم يفعل ذلك لصارت مسألة فقهية ، ومن اللطائف ما حكى شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى الدر الثمين عن والده أنه رأى النبي ﷺ فى النوم كأنه أعطاه رغيفاً فقال أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، قال فقدمته إليه فأخذ منه كسرة ، ثم قال عمر رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، فقدمته إليه فأخذ منه كسرة ، ثم قال عثمان رضى الله تعالى عنه : الهدايا مشتركة ، فقلت : إن قسمتم الرغيف بينكم فأى شيء يبقى لهذا الفقير ؟ فامسك ، انتهى مختصراً . وبسط فى أنفاس العارفين هذه القصة وذكر فيه سبب انقياده للشيخين دون ذى النورين رضى الله تعالى عنهم أجمعين ١٢ .

(١) قال الحافظ : ذكر المصنف فى الباب حديثين ، أحدهما : حديث أبى هريرة الماضى ، ووجه الدلالة منه أن النبي ﷺ وهب لصاحب السن القدر الزائد على حقه ولم يشاركه فيه غيره ، وهذا مصير من المصنف إلى اتحاد حكم الهبة والهدية وقد تقدم ما فيه ، ثانيهما : حديث ابن عمر فى هبة النبي ﷺ له البكر الذى كان راكبه ، ووجه الدلالة منه للترجمة ظاهر كما تقرر من حديث أبى هريرة وقد نازعه الإسماعيلى فيه ، والذى يظهر أن المصنف أراد إلحاق المشاع فى ذلك

(باب هدية ما يكره لبسه)

إما مطلقاً كالمصور أو خاصة للرجال كالحرير وغيره وجواز(١) هديته لإمكان الانتفاع به بجهة أخرى غير اللبس .

بغير المشاع وإلحاق الكثير بالقليل لعدم الفارق ، اهـ . وفى العينى تحت حديث ابن عمر هذا قال الإسماعيلى : هذا الحديث لادخل له فى هذا الباب فلامطابقة بينه وبين الترجمة ، قلت : لأن هذا هبة لشخص معين فلا مشاركة لغيره فيها ، وقال ابن بطال هبته لابن عمر مع الناس فلم يستحق أحد منهم فيه شركة ، قلت : هذا عجيب لأن الشخص إذا وهب لأحد شيئاً وهو بين الناس فهل يتوهم فيه أنهم يشاركونه فيه حتى يقال هذا هبة وهبت لشخص وعنده جلساؤه فهم شركاؤه فيه بل كل منهم يتحقق أن هذا هو الأحق لتعينه من جهة الواهب ، اهـ . قلت : لم أتحصل بعد إيراد الإسماعيلى ولا ما أورده العلامة العينى على ابن بطال لأن غرض الإمام البخارى بالترجمة وهو عدم الاشتراك فى الهدية ظاهر دفعاً لما يتوهم من حديث ابن عباس رضى الله عنه وهو واضح من حديثى أبى هريرة وابن عمر كما أفاده الشيخ قدس سره ، ثم قال العينى قال بعضهم : هذا مصير من المصنف إلى اتحاد حكم الهبة والهدية ، قلت : هذا أعجب من ذلك وكيف بينهما اتحاد فى الحكم ؟ بل بينهما تغاير فى الحكم وتباين ، لأن الهبة عقد من العقود يحتاج إلى إيجاب وقبول وقبض ، والهدية ليست كذلك ، وأيضاً قد يشترط العوض فى الهبة ولا يشترط فى الهدية ، اهـ . قلت : وتقدم فى أول كتاب الهبة الفرق بينها وبين الهدية ١٢ .

(١) الضمير إلى النوع الأول وهو ما يكره لبسه مطلقاً ، قال الحافظ : الكراهة أعم من التحريم والتنزيه ، وهدية مالا يجوز لبسه جائز ، فإن لصاحبه التصرف بالبيع والهبة لمن يجوز لباسه كالنساء ، ويستفاد من الترجمة الإشارة إلى منع مالا يستعمل أصلا للرجال والنساء كآنية الأكل والشرب من ذهب وفضة ، اهـ

(باب قبول الهدية من المشركين)

يعنى(١) بذلك أن المنهى عنه إنما هو القبول على جهة المودة أو ما يورث المودة لا مطلقاً .

وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه لاسيما على مذهب الحنفية والشافعية ، والعجب من الحافظ كيف استفاد من الترجمة الإشارة إلى منع مالا يستعمل أصلا كآنية الذهب والفضة ، ومذهب الشافعية جواز اتخاذها ، قال ابن قدامة فى الشرح الكبير: قال شيخنا :لايختلف المذهب فيما علمنا فى تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة ، وحكى عن الشافعى إباحته لتخصيص النهى بالاستعمال ولأنه لا يلزم من تحريم الاستعمال تحريم الاتخاذ كما لو اتخذ الرجل ثياب حرير ، وذكره بعض أصحابنا وجهاً فى المذهب ، ولنا أن ما حرم استعماله مطلقاً حرم اتخاذه على هيئة الاستعمال كالملاهى ، وأما ثياب الحرير فإنها تباح للنساء وتباح التجارة فيها فحصل الفرق ، وأما تحريم استعمالها فهو قول أكثر أهل العلم ، منهم أبو حنيفة ومالك ، وعن معاوية بن قرة أنه قال لا بأس بالشرب من قدح فضة ، وعن الشافعى قول : إنه مكروه غير محرم ، لأن النهى لما فيه من التشبه بالأعاجم فلا يقتضى التحريم إلى آخرما بسط من دلائل الجمهور ، وفى الدرالمختار بعد ذكر كراهة الأكل والشرب من إناء ذهب وفضة للرجل والمرأة وكذا الاكتحال بميلهما وما أشبه ذلك من الاستعمال ، هذا فيما يرجع للبدن وأما لغيره تجملا بأوان متخذة من ذهب وفضة فلا بأس به بل فعله السلف ، قال ابن عابدين : الأحسن مافى القهستانى حيث قال : وفى الاستعمال إشعار بأنه لا بأس باتخاذ الأوانى منهما للتجمل ، اه . قلت : وحديث الباب يؤيد أيضاً كلام الشيخ ، فإن عمر رضى الله تعالى عنه كسا الحلة أخاً له بمكة مشركاً ، فكذا يجوز إهداء الأوانى إليه ١٢ .

(١) قال الحافظ : كأنه أشار إلى ضعف الحديث الوارد فى رد هدية المشرك

قوله : (فإن العايد فى صدقته إلخ) نهاه عن الشراء وسماه[1] عوداً فى الهبة لما أن المساحة من البائع تستلزم العود فى بعض أجزائه .

وهو ما أخرجه موسى بن عقبة فى المغازى : « أن عامر بن مالك الذى يدعى ملاعب الأسنة قدم على رسول ﷺ وهو مشرك فأهدى له ، فقال : إنى لا أقبل هدية مشرك» الحديث ، رجاله ثقات إلا أنه مرسل، وأخرج أبو داود والترمذى وغيرهما عن عياض بن حمار قال : أهديت للنبى ﷺ ناقة، فقال : أسلمت ؟ قلت : لا. قال: إنى نهيت عن زبد المشركين ، والزبد بفتح الزاى وسكون الموحدة الرفد، صححه الترمذى وأبو خزيمة ، وأورد المصنف عدة أحاديث دالة على الجواز ، فجمع بينهما الطبرى بأن الامتناع فيما أهدى له خاصة والقبول فيما أهدى المسلمين وفيه نظر لأن من جملة أدلة الجواز ماوقعت الهدية فيه له خاصة ، وجمع غيره بأن الامتناع فى حق من يريد بهديته التودد والموالاة والقبول فى حق من يرجى بذلك تأنيسه وتأليفه على الإسلام وهذا أقوى من الأول ، وقيل : يحمل القبول على من كان من أهل الكتاب ، والرد على من كان من أهل الأوثان ، وقيل : يمتنع ذلك لغيره من الأمراء وأن ذلك من خصائصه ﷺ ، ومنهم من ادعى نسخ المنع بأحاديث القبول ومنهم من عكس، وهذه الأجوبة الثلاثة ضعيفة فالنسخ لا يثبت بالاحتمال ولا التخصيص ، اه . وقال العينى بعد ذكر حديث عياض المذكور : قال الخطابى : يشبه أن يكون هذا الحديث منسوخاً لأنه قبل هدية غير واحد من المشركين : أهدى له المقوقس مارية والبغلة ،وأهدى له أكيدر دومة فقبل منهما ، وقيل إنما رد هديته ليغيظه بردها فيحمله ذلك على الإسلام ، وقيل ردها لأن للهدية موضعاً من القلب ولا يجوز أن يميل بقلبه إلى مشرك فردها قطعاً لسبب الميل ، وليس ذلك مناقضاً لقبول هدية النجاشى والمقوقس وأكيدر لأنهم أهل كتاب ،اه. ثم بسط العينى فى الروايات الكثيرة الدالة على قبوله ﷺ الهدية من الكافرين ثم جمع بين ذلك بما تقدم فى كلام الحافظ ١٢ .

(١) وهو واضح ويدل عليه لفظ الحديث وظننت أنه بائعه برخص ،

قوله : (فقضى مروان بشهادته لهم) ولم يكن ثمة دعوى على أحد حتى يلزم الحكم بشاهد[1] بل كان استفساراً ليكشف الحال ، ويمكن أن يكون معه شاهد آخر وإيراد الرواية ههنا لمحض ما فيه من ذكر الصدقة(*) أو الهبة على صهيب .

قال الحافظ : سمى الشراء عوداً فى الصدقة لأن العادة جرت بالمساحة من البائع فى مثل ذلك للمشترى ، فأطلق على القدر الذى يسامح به رجوعا ، وأشار إلى الرخص بقوله وإن أعطاكه بدرهم ، ويستفاد من قوله وإن أعطاكه بدرهم أن البائع كان قد ملكه ولو كان محبساً كما ادعاه من تقدم ذكره وجاز بيعه لكونه صار لا ينتفع به فيما حبس له لما كان له أن يبيعه إلا بالقيمة الوافرة ولا كان له أن يسامح منها بشىء ، ولو كان المشترى هو المحبس ، وقد استشكله الاسماعيلى وقال : إذا كان شرط الواقف ما تقدم ذكره فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما فى وقف عمر لا يباع أصله ولا يوهب ، فكيف يجوز أن يباع الفرس الموهوب وكيف لا ينهى بائعه أو يمنع من بيعه ، قال : فلعل معناه أن عمر جعله صدقة يعطيها من يرى رسول الله ﷺ إعطاءه فأعطاها النبى ﷺ الرجل المذكور فجرى منه ما ذكر ، وقال الحافظ أيضاً قبل ذلك : قوله « فى سبيل الله » ظاهره أنه حمله عليه حمل تمليك ليجاهد به ، إذ لو كان حمل تحبيس لم يجز بيعه ، وقيل بلغ إلى حالة لا يمكن الانتفاع به فيما حبس فيه وهو مفتقر إلى ثبوت ذلك ، ويدل على أنه تمليك قوله العائد فى هبته ولو كان حبساً لقال فى حبسه ووقفه ، وعلى هذا فالمراد بسبيل الله الجهاد لا الوقف ، فلا حجة فيه لمن أجاز بيع الموقوف إذا بلغ غاية لا يتصور الانتفاع به فيما وقف له ، اه . قلت : وقد تقدم شىء من الكلام على هذا الحديث فى كتاب الزكاة فى « باب هل يشترى صدقته » ، وتقدم فيه اختلاف الأئمة فى جواز شراء المتصدق صدقته ١٢ .

(١) أشار إلى مسألة خلافية شهيرة وهى القضاء بشاهد ويمين يأتى بيانها فى آخر

(*) هو الذى اختاره ابن بطال ١٢ ز .

. . . .

الشهادات ، قال الحافظ : قوله « لأعطى » بفتح اللام هى لام القسم كأنه أعطى الشهادة حكم القسم ، أو فيه قسم مقدر أو عبر عن الخبر بالشهادة والخبر يؤكد بالقسم كثيراً وإن كان السامع غير منكر ، ويؤيد كونه خبراً أن مروان قضى لهم بشهادة ابن عمر رضى الله عنهما وحده ولو كانت شهادة حقيقة لاحتاج إلى شاهد آخر ، ودعوى ابن بطال أنه قضى لهم بشهادته ويمينه فيه نظر لأنه لم يذكر فى الحديث وقد استدل به بعض المتأخرين لقول بعض السلف كشريح أنه يكفى الشاهد الواحد إذا انضمت إليه قرينة تدل على صدقه ، وترجم أبو داود فى السنن « باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم » وساق قصة خزيمة فى سبب تسميته ذا الشهادتين وهى مشهورة والجمهور على أن ذلك خاص بخزيمة ، وقال ابن التين : يحتمل أن يكون مروان أعطى ذلك من يستحق عنده العطاء من مال الله ، فإن كان النبى ﷺ أعطاه كان تنفيذاً له وإن لم يكن كان هو المنشىء للعطاء ، قال : وقد يكون ذلك خاصاً بالنبى ﷺ كما وقع فى قصة أبى قتادة حيث قضى له بدعواه وشهادة من كان عنده السلب ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب عليه بباب بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا للجميع بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، ومناسبته لها أن الصحابة بعد ثبوت عطية النبى ﷺ ذلك لصهيب لم يستفصلوا هل رجع أم لا ؟ فدل على أن لا أثر للرجوع فى الهبة ، اهـ . وما أفاده الحافظ ظاهر لأن المعروف أن الباب بلا ترجمة كالفصل لما قبله ، وتعقب عليه العينى فقال : قال ابن بطال : ذكر هذا الحديث فى كتاب الهبة لأن فيه أن النبى ﷺ وهب صهيباً ذلك ، وقال ابن التين أتى البخارى بهذه القصة هنا لأن العطايا نافذة ، وقال بعضهم : ومناسبته فذكر كلام الحافظ : ثم قال : أما ما ذكره ابن بطال وابن التين فله وجه ما ، وأما القول الثالث فلا وجه له أصلا لأن الموهوب له إذا مات لا رجوع فيه أصلا عند جميع العلماء ،

قوله : (نعم الصدقة) وباقي الرواية(١) كما تقدمت .

أما عند الحنفية فلأن الرجوع امتنع بالموت ، وأما عند غيره فلا رجوع من الأول أصلا إلا في موضع مخصوص ، واستفصال الصحابة وعدم استفصالهم في الرجوع وعدمه بعد موت الواهب لا دخل له هنا فلا فائدة في قوله فدل على أن لا أثر في الرجوع في الهبة لأن الرجوع لم يبق أصلا ، فالرجوع وعدمه غير مبنيين على الاستفصال وعدمه ، حتى يكون عدم استفصالهم دالا على عدم الرجوع ، وعدم الرجوع ههنا متحقق بدون ذلك ، أقول لذكر هذا الحديث هنا وجه حسن وهو أنه أشار به إلى أن حكم الهبة عند وقوع الدعوى بين المتواهبين أو بين ورثتهم كحكم سائر الدعاوى في أبواب الفقه فيما يحتاج إليه من الحاكم وإقامة الشهود واليمين وغير ذلك فافهم ، اهـ . قلت : وأنت خبير بأن الأوضح ما قاله الحافظ فإنه على قول ابن بطال وابن التين وكذا العيني : لا يبقى لهذا الباب تعلق بالباب السابق ثم ما تقدم من كلام ابن التين في كلام الحافظ ذكره العلامة العيني أوضح منه إذ قال : قال ابن التين : قضاء مروان بشهادة ابن عمر يحتمل وجهين : أحدهما أنه يجوز له أن يعطى من مال الله من يستحق العطاء فينفذ ما قيل له أن سيدنا رسول الله ﷺ أعطاه ، فإن(*) لم يكن كذلك كان قد أمضاه وإن كان غير ذلك كان هو المعطى عطاء صحيحاً ، وقد يكون هذا خاصاً في الفيء لأنه ﷺ أعطى أبا قتادة بدعواه وشهادة من كان السلب عنده ، والوجه الثاني أنه ربما حكم الإمام بشهادة المبرز في العدالة وحده ، وقد قال بعض فقهاء الكوفة حكم شريح بشهادتي وحدي في شيء ، قال : وأخطأ شريح ، قال والوجه الأول هو الصحيح ، اهـ ١٢ .

(١) وهو ظاهر ، قال الحافظ : يعني أن عبد الله بن يوسف وإسماعيل يعني ابن أبي أويس روياه بلفظ : « نعم الصدقة اللقحة الصفي منحة » وهذا هو المشهور عن مالك ، وكذا رواه شعيب عن أبي الزناد كما سيأتي في الأشربة ، قال ابن التين : من

(*) كذا في الأصل والصواب بدله على الظاهر فإن كان كذلك ١٢ ز .

قوله : (فما استطعنا أن نبلغ خمس عشرة إلخ) لعدم[1] خطورها إذ ذاك بالبال وعدم حضورها فوراً لا أنه لم يكن أحد منهم يعلمها .

روى نعم الصدقة روى أحدهما بالمعنى لأن المنحة العطية والصدقة أيضاً عطية ، قلت : لا تلازم بينهما فكل صدقة عطية وليس كل عطية صدقة ، وإطلاق الصدقة على المنحة مجاز ولو كانت المنحة صدقة لما حلت للنبى ﷺ بل هى من جنس الهبة والهدية اه. وتعقب العينى على كلام الحافظ إذ قال: أراد ابن التين بقوله : روى بالمعنى المعنى اللغوى ،ولا فرق فى اللغة بين العطية والمنحة والصدقة والهبة والهدية لأن معنى العطية موجود فى الكل بحسب اللغة ، وإنما الفرق بينها فى الاستعمال ، ألا ترى أنه لو تصدق على غنى يكون هبة ،ولو وهب لفقير يكون صدقة، وقال ابن بطال: المنحة تمليك المنافع لا تمليك الرقاب ، والسنة أن يرد المنيحة إلى أهلها إذا استغنى عنها كما رد رسول الله ﷺ إلى أم أنس، ولما فتح الله على رسوله غنائم خيبر رد المهاجرون إلى الأنصار منائحهم وثمارهم كما سيجىء الآن ، اه . قلت : الأوجه ما قال العينى وابن التين فإنه لا مانع من إطلاق أحدهما على الآخر ، وتطلق الصدقة على كل ما يثاب عليه ، قال ﷺ : « بضعة أحدهم صدقة » ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال ما ملخصه : ليس فى قول حسان ما يمنع من وجدان ذلك ، وقد حض ﷺ على أبواب من أبواب الخير والبر لا تحصى كثرة ومعلوم أنه ﷺ كان عالماً بالأربعين المذكورة ، وإنما لم يذكرها لمعنى هو أنفع لنا من ذكرها وذلك خشية أن يكون التعيين لها مزهداً فى غيرها من أبواب البر ، قال : وقد بلغنى أن بعضهم تطلبها فوجدها تزيد على الأربعين فمما زاده إعانة الصانع والصنعة للأخرق وإعطاء شسع النعل والستر على المسلم والذب عن عرضه وإدخال السرور عليه والتفسح فى المجلس والدلالة على الخير والكلام الطيب والغرس والزرع والشفاعة وعيادة المريض والمصافحة والمحبة فى الله والبغض لأجله والمجالسة لله والتزاور والنصح والرحمة ، وكلها فى الأحاديث الصحيحة ، قلت : وقد بسط العلامة

. . . .
.

العينى فى تخريج الروايات الواردة فى هذه الأشياء المذكورة ، قال الحافظ : وفيها ماقد ينازع فى كونه دون منيحة العنز ، وحذفت مما ذكره أشياء قد تعقب ابن المنير بعضها وقال الأولى أن لا يعتنى بعدها لما تقدم ، وقال الكرمانى : جميع ما ذكره رجم بالغيب ثم أنى عرف أنها أدنى من المنيحة ، قال الحافظ : وإنما عرفت بما ذكرته منها تقريب الخمس عشرة التى عدها حسان بن عطية ، وهى إن شاء الله لا تخرج عما ذكرته ، ومع ذلك فأنا موافق لابن بطال فى إمكان تتبع أربعين خصلة من خصال الخير أدناها(*) منيحة العنز ، وموافق لابن المنير فى رد كثير مما ذكره ابن بطال مما هو ظاهر أنه فوق المنيحة ، وحكى الكرمانى قول ابن بطال المذكور مع ذكر الروايات التى ذكرها ابن بطال ، وحكاها العينى أيضاً ، ثم قال هذا الكلام رجم بالغيب لاحتمال أن يكون المراد غير المذكورات من سائر الأعمال الخيرية ، ثم إنه من أين عرف أن هذه أدنى من المنحة لجواز أن تكون مثلها ، ثم فيه تحكم حيث جعل السلام منه ولم يجعل رد السلام منه ، مع أنه صرح فى هذا الحديث الذى نحن فيه به ، وكذا جعل الأمر بالمعروف منه بخلاف النهى عن المنكر ، وفيه أيضاً تكرار لدخول الأخير وهو الأربعون تحت ما تقدم ، وقال القسطلانى: قال ابن بطال : قول حسان « فما استطعنا » ليس بمانع أن يوجد غيرها ثم عدد خصالا كثيرة تعقبه ابن المنير فى بعضها فقال: التعداد سهل ولكن الشرط صعب وهو أن يكون كل ما عدد الخصال دون منيحة العنز ولا يتحقق فيما عدده ابن بطال بل هو منعكس ، وذلك أن من جملة ما عدده نصرة المظلوم والذب عنه ولو بالنفس وهذا أفضل من منيحة العنز ، والأحسن فى هذا أن لا يعد ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم أبهمه وما أبهمه الرسول كيف يتعلق الأمل ببيانه من غيره ، مع أن الحكمة فى إبهامه

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله على الظاهر أعلاها ١٢ ز .

قوله : (قال بعض الناس هذه عارية) وأنت تعلم أنه أقر بنفسه فى الترجمة أن المدار على العرف فلا يراد إيراده[1] على الإمام لأنه رضى الله عنه إنما حكم على حسب عرفه والكسوة مستعملة فى الهبة فكانت كذلك .

أن لا يحتقر شىء من وجوه البر وإن قل ، اه ١٢ .

(١) كلام الشيخ رحمه الله تعالى مبنى على ما هو المعروف بين الناس أن قول البخارى فى صحيحه : «قال بعض الناس» يكون رداً على الحنفية ، ولذا قال الكرمانى ههنا : قوله « بعض الناس » قيل : أراد به الحنفية ، وغرضه أنهم يقولون أنه إذا قال أخدمتك هذا العبد فهو عارية ، وقصة هاجر تدل على أنه هبة ، اه . وقد عرفت فيما سبق منى فى كتاب الزكاة فى « باب الركاز » وهو أول المواضع التى قال فيها البخارى قال بعض الناس : أن ما هو المعروف ليس بمطرد فهذا الموضع الذى نحن بصدده لم يتفرد فيه الحنفية بل هى مسألة إجماعية ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « باب إذا قال أخدمتك إلخ » قال ابن بطال : لا أعلم خلافا أن من قال أخدمتك هذه الجارية أنه قد وهب له الخدمة خاصة ، فإن الإخدام لا يقتضى تمليك الرقبة ، كما أن الإسكان لا يقتضى تمليك الدار ، قال : واستدلاله بقوله « فأخدمها هاجر » على الهبة لا يصح ، وإنما صحت الهبة فى هذه القصة من قوله : « فاعطوها هاجر » قال : ولم يختلف العلماء فيمن قال : كسوتك هذا الثوب مدة معينة أن له شرطه وإن لم يذكر أجلا فهو هبة ، وقد قال تعالى « فكفارته إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم » ولم تختلف الأمة أن ذلك تمليك للطعام والكسوة ، قال الحافظ : والذى يظهر أن البخارى لا يخالف ما ذكره عند الإطلاق وإنما مراده أنه إن وجدت قرينة تدل على العرف حمل عليها وإلا فهو على الوضع فى الموضعين ، فإن كان جرى بين قوم عرف فى تنزيل الإخدام منزلة الهبة فأطلقه شخص وقصد التمليك نفذ ، ومن قال هى عارية فى كل حال فقد خالفه ، اه .

. . . .

قلت : ما أفاده الحافظ غاية توجيه لكلام البخارى وإلا فالظاهر أن ميل البخارى فى ذلك خلاف الجمهور ، وإلا فهل ترى إن جرى بين قوم عرف فى تنزيل الكسوة منزلة العارية فهل يكفى حينئذ عارية اللباس فى الكفارة ؟ وفى القسطلانى: قال ابن المنير : الكسوة للتمليك بلا شك لأن ظاهره الأصلى لا يراد ، إذ أصلها لمباشرة الإلباس ، لكنا نعلم أن الغنى إذا قال للفقير : كسوتك هذا الثوب لا يعنى أننى باشرت إلباسك إياه ، فإذا تعذر حمله على الوضع حمل على العرف وهو العطية ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : قال بعض الناس ليس هذا اعتراضا على إماما رحمه الله بل هو بيان للمسألة عنده وكيف يكون اعتراضاً وقد صرح بقوله على ما يتعارف الناس أن المدار على العرف ، وقوله : وإن قال كسوتك ، من كلام البخارى أو من كلام بعض الناس ، ثم اعلم أن أخدمتك وكسوتك مشتركان بين الهبة والعارية فإذا عريا عن القرائن والعرف يكون أخدمتك عارية وكسوتك هبة ، اه . وفى تقريره الآخر قوله « على ما يتعارفه الناس » ليس للتقييد بل هو بيان للواقع ، فإن الناس تعارفوا هذا اللفظ : أى أخدمتك فى الهبة، وحاصل مذهبنا أن أخدمتك وكسوتك وحملتك إذا لم يتعارف فى الهبة ولا فى العارية فهى عارية . أما إذا تعارف فى الهبة كما كان فى زمان البخارى فهو هبة عندنا أيضاً لا عارية . فلا يتوجه اعتراضه علينا لأنه إنما قال بكونه هبة من غير تفصيل بالنظر إلى ذلك الزمان لأن التعارف فى ذاك الزمان كان بكونه هبة ، اه . كذا أفاده وفيه إجمال مخل ، وإنما نقلته ههنا للتدبر فيه وإلا فقد تقدم فى كلام ابن بطال الإجماع على الكلمتين . وفى الفيض : « باب إذا قال أخدمتك إلخ » الظاهر أن المصنف لم يحكم فى لفظ الإخدام بشىء وتركه على العرف ، فإن كان عرفهم أنه الهبة فهو هبة ، وإن كان أنه العارية فعلى ما تعارفوا ، وقوله : « قال

قوله : (له أن يرجع فيها) ولا ريب في صدق مقالته[1] تلك ، لأنه إن كان عارية فهو أحق به من المعمرى له فلا يحظر من الرجوع وإن سلم كونه هبة فله أن يرجع فيه لجواز الرجوع في سائر الهبات فكذا هذا إذ لا فرق والله أعلم .

بعض الناس إلخ » المراد به ههنا أبو حنيفة رحمة الله ، وقد مر أن المصنف لا يريد به الرد دائماً ، والأقرب أنه اختار تفصيل الإمام الاعظم لأنه أيضاً فوضه على العرف ولما كان العرف في لفظ الخدمة أنه للعارية بخلاف الكسوة ظهر وجه الفرق بينهما ، ولعل أهل العرف حملوا الكسوة على الهبة لأن الثوب يبلى ويخلق فلا يكون المراد من كسوته إلا الإعطاء والهبة ، وإنما قلنا أنه وافقنا في المسألة لأنه لو أراد الخلاف لأخرج حديثاً يؤيد مرامه كما هو دأبه ، وإن سلمناه فرده ضعيف جداً لوضوح الفرق بين اللفظين كما عرفت آنفاً ، اهـ . قلت: وأيضاً الفرق بينهما إجماعي كما تقدم ١٢ .

(١) الضمير لبعض الناس ، وما أفاده قدس سره جواب عن الحنفية لإيراد البخاري ، وفي تقرير مولانا حسين على البنجابي قوله : « حمل رجلا » يعني أن من حمل على نية الهبة فهي هبة أو يقول تمليك ، وكان التعارف في هذا اللفظ في مكان الهبة فهي هبة كالعمرى لا يرجع فيه ، كما أنه عليه الصلاة والسلام نهى عمر وقال : « لا تعد في صدقتك وإن العائد كالكلب يقيء ثم يعود » والحاصل أن الهبة لا رجوع فيه ، وقال بعض الناس يرجع في مواضع الرجوع وإن كان آثماً ،اهـ . قلت : وتوضيح ذلك أن الإمام البخاري رحمه الله ترجم بقوله « باب إذا حمل رجلا فهو كالعمرى والصدقة » يعني لا يجوز الرجوع فيه ، ثم قال : وقال بعض الناس له أن يرجع ، قال الحافظ : قال ابن بطال : ما كان من الحمل على الخيل تمليكاً للمحمول عليه بقوله « هو لك » فهو كالصدقة ، فإذا قبضها لم يجز الرجوع فيها ، وما كان منه تحبيساً في سبيل الله فهو كالوقف لا يجوز الرجوع فيه عند

. . . .

الجمهور ، وعن أبي حنيفة رحمه الله أن الحبس باطل فى كل شيء ،قال: والذى يظهر أن الإمام البخارى أشار إلى الرد على من قال بجواز الرجوع فى الهبة ولو كانت للأجنبي وإلا فقد قدمنا تقرير أن الحمل المذكور فى قصة عمر رضى الله عنه كان تمليكاً وأن قول من قال كان تحبيساً احتمال بعيد ، اه . والذى أشار إليه الحافظ بقوله « قدمنا تقريره » وهو ما ذكره فى « باب لا يحل لأحد أن يرجع فى هبته وصدقته » وتقدم اختلاف الأئمة فى رجوع الوالد فى « باب الهبة للولد » ، وتقدم الخلاف فى العود فى هبة الأجنبى فى « باب هبة الرجل لامرأته إلخ » ولم يتكلم الشيخ قدس سره على العمرى والرقبى لأنه بسط الكلام عليهما فى الكوكب الدرى ، والمسائل التى تقدمت فى الكوكب لا يعيدها الشيخ فى البخارى إلا نادراً ، قال صاحب الفيض : قوله فى « وقال بعض الناس له أن يرجع فيها » ولا يتعين أنه أراد به خلاف الإمام الأعظم ، بل يمكن أن يكون على طريق نقل إحدى الجائزات ، ولذا لم يشدد فى الكلام وكأنه رآه محتملا أيضاً ، اه . وفى العينى : قال الداودى: قول البخارى هو كالعمرى والصدقة تحكم بغير تأمل ، وقول من ذكر من الناس أصح لأنهم يقولون المسلمون على شروطهم ، قال العينى : عند الحنفية قول الرجل « حملتك على هذا الفرس » لا يكون هبة إلا بالنية ، لأن الحمل هو الإركاب حقيقة فيكون عارية ولكنه يحتمل الهبة ، يقال حمل الأمير فلاناً على الفرس معناه ملكه إياه فيحمل على التمليك عند نيته ، اه . قلت : ولا يذهب عليك أن ماقالوا إن الحبس باطل فى كل شيء عند أبى حنيفة رحمه الله بحث فيه ابن عابدين فى أول كتاب الوقف ، ففى الدر المختار هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة ولو فى الجملة ، والأصح أنه عنده جائز غير لازم كالعارية ، وعندهما هو حبسها على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب فيلزم فلا يجوز له إبطاله ولا يورث عنه وعليه الفتوى ، قال ابن عابدين : قال فى الإسعاف : هو جائز عند

. . . .

علمائنا أبى حنيفة وأصحابه ، وذكر فى الأصل كان أبو حنيفة لا يجيز الوقف فأخذ بعض الناس بظاهر هذا اللفظ وقال لا يجوز الوقف عنده ، والصحيح أنه جائز عند الكل، وإنما الخلاف بينهم فى اللزوم وعدمه فعنده يجوز جواز الإعارة فتصرف منفعته إلى جهة الوقف مع بقاء العين على حكم ملك الواقف ، ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة ويورث عنه ولا يلزم إلا بأحد أمرين : إما أن يحكم به القاضى ، أو يخرجه مخرج الوصية ، وعندهما يلزم بدون ذلك ، وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح إلى آخر بحث فيه ، وبسط صاحب الهداية فى دلائل الفريقين وما أورد عليه ابن الهمام أجاب عنه صاحب البحر ١٢ .

كتاب الشهادات[1]

(« يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم » إلخ) ودلالة الرواية[2] على الترجمة من حيث أن فيه الأمر بالإشهاد[3] .

---

(١) قال الحافظ جمع شهادة وهى مصدر شهد يشهد ، قال الجوهرى : الشهادة خبر قاطع والشهادة ، المعاينة مأخوذة من الشهود أى الحضور لأن الشاهد مشاهد لما غاب عن غيره ، وقيل مأخوذ من الإعلام ، اه . وفى العينى : يعنى بالشهادة الحضور ، قال ﷺ : « الغنيمة لمن شهد الوقعة » أى حضرها ، والشاهد أيضاً يحضر مجلس القاضى ومجلس الواقعة ، ومعناها شرعاً إخبار عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان ، اه . وفى الفيض قال الفقهاء : إن إثبات الحق على الغير يسمى دعوى ، وإثبات حق الغير على نفسه يسمى إقراراً ، وإثبات حق الغير على الغير يسمى شهادة ، اه ١٢ .

(٢) وهى قوله : « باب ما جاء فى البينة على المدعى » وأشار بقوله : من حيث أن فيه الأمر بالإشهاد إلى قوله عز وجل فى الآية المذكورة : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » الآية ١٢ .

(٣) بياض فى الأصل بعد ذلك قريباً من سطر وربع ، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين المكى والبنجابى ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على أن مجرد الأمر بالاستشهاد لا يقتضى كون البينة على المدعى ، وقال العينى تبعاً للكرمانى وجه الاستدلال بالآية للترجمة أنه لو كان القول قول المدعى من غير بينة لما احتيج إلى الكتابة والإملاء والإشهاد عليه ، فلما احتيج إليه دل على أن البينة

قوله : («يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين») ودلالته على[١] الترجمة من حيث أن المذكور فى الآية الشهادة ولو على الوالدين والأقربين والشهادة عليهم تقتضى كونهم مدعى عليهم فلزم بذلك أن البينة على المدعى[٢] عليه ، دون المدعى .

قوله : (فقال لا نعلم إلا خيراً) وإنما دفع[٣] بذلك ما يتوهم أن هذا اللفظ ليس فيه تصريح بتزكيته بحسب الواقع وإنما هو إخبار عن علمه .

على المدعى ، وقال ابن بطال : الأمر بالإملاء يدل على أن القول قول من عليه الشيء ، وأيضاً أنه يقتضى تصديقه فيما عليه ، فالبينة على مدعى تكذيبه ، اهـ ١٢ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قال العينى تبعاً للكرمانى إذ قال : وجه الدلالة أن الله تعالى قد أخذ عليه أن يقر بالحق على نفسه فالقول قول المدعى عليه فإذا كذبه المدعى فعليه البينة ، اهـ ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل وفيه زلة قلم والصواب عكسه أى البينة على المدعى دون المدعى عليه ، ثم قال الحافظ : لم يسق المصنف فى الباب حديثاً إما اكتفاء بالآيتين وإما اشارة إلى الحديث الماضى قريباً فى ذلك فى آخر باب الرهن ، اهـ . قلت : أشار الحافظ بذلك إلى ما تقدم فى آخر الرهن من حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وفيه قوله ﷺ : « شاهداك أو يمينه » ، وتعقب العلامة العينى على كلام الحافظ إذ قال بعد ذكر قوله : وهذا الوجه فيه بعد لايخفى ، اهـ . قلت : ولم أتحصل بعد وجه البعد ، فإن هذا أصل مطرد من أصول التراجم ، وهو الأصل السابع والعشرون من الأصول المذكورة فى المقدمة ١٢ .

(٣) أبدع الشيخ قدس سره فى مرام البخارى وأجاد فإنه لطيف ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة وهى أن المزكى إذا عدل رجلا فقال لا نعلم إلا خيراً ، هل يكفى فى التعديل أم لا ؟ قال الحافظان ابن حجر والعينى : قال ابن بطال : حكى الطحاوى عن أبى يوسف أنه قال : إذا قال ذلك قبلت شهادته واحتجوا بحديث الإفك ، وعن محمد : لابد أن

وحاصل الدفع أن المرء لا يخبر إلا عن علمه ، فلو لم يصرح فى الشهادة بهذا القيد لكان المراد هو الإخبار عن علمه أيضاً لا عن الواقع ، إذ لا وقوف عليه .

قوله : (من يعذرنى) أى يجعلنى(١) معذوراً إن عاقبته .

(باب شهادة المختبى(٢))

يقول المعدل هو عدل جائز الشهادة ، والأصح أنه يكتفى بقوله هو عدل ، وأنكر مالك رحمه الله أن يكون ذلك تزكية حتى يقول رضى أى بالقصر ، وقال الشافعى : حتى يقول عدل ، وفى قول عدل على ولى ، وفى التوضيح : الأصح عندنا يعنى الشافعية أنه يكفى أن يقول هو عدل ولا يشترط على ولى . ثم لا يقبله حتى يسأله عن معرفته ولابد من معرفة المزكى حاله الباطنة ، فإن كان يعرفها يقبل وإلا لا ، انتهى مختصراً من الفتح والعينى . وفى الهداية قيل : لابد أن يقول المعدل هو حر عدل جائز الشهادة لأن العبد قد يعدل ، وقيل يكتفى بقوله عدل لأن الحرية ثابتة بالدار ، وهذا أصح ، اهـ . ثم قال الحافظ : لم يبت البخارى الحكم فى الترجمة بل أوردها مورد السؤال لقوة الخلاف فيها ، اهـ . وقلت : وظاهر ميل البخارى إلى ما حكى الطحاوى عن أبى يوسف إذ أورد فى الباب حديث الإفك وموضع الترجمة منه قول أسامة : أهلك ولا نعلم إلا خيراً ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : أى طلب من يعذره منه أى ينصفه ، قال الخطابى : يحتمل أن يكون معناه من يقوم بعذره فيما رمى أهلى به من المكروه أو من يقوم بعذرى إذا عاقبته على سوء ما صدر منه ، ورجح النووى رحمه الله هذا الثانى ، وقيل : معنى من يعذرنى من ينصرنى ، والعذير الناصر ، وقيل : المراد من ينتقم لى منه وهو كالذى قبله ، ويؤيده قول سعد أنا أعذرك منه ، اهـ . وقال القسطلانى : بفتح حرف المضارعة وكسر الذال المعجمة من يقوم بعذرى إن كافأته على قبيح فعله ولا يلومنى ، اهـ . وذكر أيضاً المعانى المذكورة فى موضع آخر ١٢ .

(٢) بالخاء المعجمة والموحدة أى الذى يختفى عند تحمل الشهادة ، قال الحافظ :

يعنى بذلك من اكتفى بالسمع ولم يشترط الرؤية أورد فيه روايات لاتدل على ما ادعاه ، وأما قول الحسن فمع(١) أنه لا يلزم تسليم قوله يمكن أنه شهد القصة ورآها وإن لم يشهدوه عليها ، وليس فيه تصريح بأنه لم ير القصة حتى يتم ما ادعاه ،

روى سعيد بن منصور أن عمرو بن حريث كان يجيز شهادته ويقول كذلك يفعل بالخائن الفاجر، وروى من طرق عن شريح أنه كان يرد شهادة المختبى وكذلك الشعبى وهو قول أبى حنيفة والشافعى فى القديم ، وأجاز فى الجديد إذا عاين المشهود عليه ، اهـ . وفى العينى بعد قول عمرو بن حريث وبه قال الشافعى فى الجديد ومالك وأحمد وإسحاق ، وروى عن شريح والشعبى والنخعى أنهم كانوا لا يجيزون شهادة المختبى ، وقالوا إنه ليس بعدل حين اختفى ممن يشهد عليه ، وهو قول أبى حنيفة والشافعى فى القديم ، اهـ . فى المغنى : المستخفى هو الذى يخفى نفسه عن المشهود عليه ليسمع إقراره ولا يعلم به مثل من يجحد الحق علانية ويقر به سراً فيختبى شاهدان فى موضع لا يعلم بهما ليسمعا إقراره به ثم يشهدا به فشهادتهما مقبولة على الرواية الصحيحة وهو قول الشافعى ، وروى عن أحمد رواية أخرى : لا تسمع شهادتهما وهو اختيار أبى بكر وابن أبى موسى ، لأن الله تعالى قال : «ولا تجسسوا» وروى عن النبى ﷺ أنه قال : «من حدث بحديث ثم التفت فهى أمانة» يعنى لا يجوز لسامعه ذكر عنه لالتفاته وحذره ، وقال مالك : إن كان المشهود عليه ضعيفاً ينخدع لم يقبلا عليه ، وإن لم يكن كذلك قبلت ، ولنا أنهما شهدا بما سمعاه يقيناً فقبلت شهادتهما كما لو علم بهما ، اهـ ١٢ .

(١) لأنه تابعى فحق للإمام أن يزاحمه مع أن أقوال التابعين فيه مختلفة ، فالمعروف عن شريح أنه كان يرد شهادة المختبى كما تقدم ، وما أفاده الشيخ من الإمكان ظاهر ، قال الحافظ فى قول الحسن وصله ابن أبى شيبة ، قال : لو أن رجلا سمع من قوم شيئاً فإنه يأتى القاضى فيقول لم يشهدونى ولكن سمعت كذا وكذا ، وهذا التفصيل حسن لأن الله تعالى قال : «ولا تكتموا الشهادة» ، ولم يقل الإشهاد

وأما قول النبي ﷺ لو تركته بـيّن لا حجة لهم فيه ، لأنه كان(١) يرى ابن صياد والرؤية هى المناط وكانت حاصلة فنقول لو أن المختفى رأى من الداخل من يتكلم ولو لم يشافهه ولم يواجهه بحيث يبصر كل منهما صاحبه جازت الشهادة لارتفاع علة المنع وهو مافى الأصوات من اختلاط واشتباه .

قوله : (ألا تسمع إلى هذه الخ) حاصل الاستدلال(٢) بذلك أن خالداً أنكر على المرأة مذاكرتها هذه عند النبي ﷺ ولم تكن بمرأى منه ، والجواب أن إنكاره هذا لم يكن إلا على ما سمعه من كلامها ولم يكن فيه خفاء وإنما الخفاء فى تعيين المرأة من هى ؟ وهو الذى أنكرناه ولم يكن فى الرواية تعرض عنه ، نعم لو استشهد خالد

فيفترق الحال عند الأداء ، فإن سمعه ولم يشهده وقال عند الأداء أشهدنى لم يقبل ، وإن قال أشهد أنه قال كذا قبل ، اه . وهذا ظاهر فى أنه سمعه منه ورآه التفريق فى صيغة الأداء فى أنه لا يقول إذ ذاك أشهدنى ، بل يقول أشهد أنى سمعت ؟ قال القسطلانى : إذا صرح المقر بالإشهاد فالأحسن أن يكتب الشاهد أشهدنى بذلك فشهدت عليه حتى يخلص من الخلاف ، اه ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، قال الحافظ : الغرض منه قوله فيه وهو يختل أن يسمع من ابن صياد شيئاً قبل أن يراه ، وقوله فى آخره لو تركته بين فإنه يقتضى الاعتماد على سماع الكلام وإن كان السامع محتجباً عن المتكلم إذا عرف الصوت ، وقوله يختل بفتح أوله وسكون المعجمة وكسر المثناة أى يطلب أن يسمع كلامه وهو لا يشعر ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإنه ﷺ كان يرى ابن صياد مضطجعاً فى قطيفة ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الغرض منه إنكار خالد على امرأة رفاعة ما كانت تكلم به عند النبي ﷺ مع كونه محجوباً عنها خارج الباب ، ولم ينكر النبي ﷺ ذلك ، فاعتماد خالد على سماع صوتها حتى أنكر عليها هو حاصل ما يقع من شهادة السمع ، اه . وأنت ترى ليس ههنا شهادة كما أفاده الشيخ ، وأما مجرد الاعتماد على السماع فلا ينكر ، والفرق بين الرواية والشهادة مما لا يخفى ١٢ .

بعد ذلك ثم شهد أنه سمع ذلك الكلام من امرأة رفاعة بعينها لكانت الرواية حجة لكم ، والحاصل أنا لا ننكر حصول العلم بالسمع ، والذی أنكرنا تعيين المتكلم فإنه لا يمكن دون رؤيته فلم يجز له أن يشهد على معين بناء على أنه عرفه بصوته .

(باب إذا شهد[1] شاهد أو شهود بشیء)

---

(١) قال الحافظ : تقدم هذا فی باب العشر من كتاب الزكاة ، وأن المثبت مقدم على النافی وهو وفاق من أهل العلم إلا من شذ ، ولا سيما إذا لم يتعرض إلا للنفی عليه ، وأشار إلى ذلك بقوله : «وكذلك إن شهد شاهدان إلخ » وقد اعترض بأن الشهادتين اتفقتا على الألف وانفردت إحداهما بالخمس مائة ، والجواب أن سكوت الأخرى عن خمسمائة فی حكم نفيها ، اه . وتعقب العينی على قول الحافظ: هو وفاق من أهل العلم إذ قال فيه خلاف ، فقال الكرخی: المثبت أولى من النافی ، وقال عيسى بن ابان : يتعارض المثبت والنافی فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل مرجح ، فلأجل هذا الاختلاف ذكر أصحابنا فی ذلك أصلا كلياً جامعاً يرجع إليه فی ترجيح أحدهما وهو أن النفی لا يخلو إما أن يكون من جنس ما يعرف بدليله بأن يكون مبناه على دليل ، أو من جنس مالا يعرف بدليله بأن يكون مبناه على الاستصحاب دون الدليل ، أو احتمل الوجهان ، فالأول مثل الإثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما فی القوة فيطلب الترجيح ويعمل بالراجح ، والثانی ليس فيه تعارض ، فالأخذ بالمثبت أولى ، والثالث ينظر فی النفی فإن تبين أنه مما يعرف بالدليل يكون كالإثبات فيتعارضان فيطلب الترجيح ، وإن تبين أنه بناء على الاستصحاب فالإثبات أولى ، ولهذه الأقسام صور موضعها فی الأصول ، اه . وفی نور الأنوار : المثبت أولى من النافی عند الكرخی ، وعند ابن ابان يتعارضان أی يتساويان فيصار إلى الترجيح ، والأصل فيه أن النفی إن كان من جنس ما يعرف بدليله ، أو الراوی اعتمد دليل المعرفة كان مثل الإثبات وإلا فلا ، انتهى ملخصاً ثم بسط المؤلف فی أمثلتها ١٢ .

أراد بالشهادة أعم منها ومن الإخبار فصح إيراد حديث الفضل في هذا الباب ودلالة (١) الرواية عليه ظاهرة ، فإنه اعتبر إخبار المرأة السوداء وإثباتها الرضاع ، ولم يعتبر إخبار النافي وإن كان اعتبار إخبارها في التقوى دون الفتوى ، ولا يضر ذلك لأن قوله في الترجمة يحكم بقول من شهد أعم من الحكم الواجب والمبني على الاحتياط .

(باب الشهداء العدول)

أي بحسب(٢) ما يبدو لنا من أحوالهم وبذلك ينطبق الحديث بالترجمة .

---

(١) قال الحافظ: حديث عقبة في قصة المرضعة الغرض منه أنها أثبتت الرضاع ونفاه عقبة فاعتمد النبي ﷺ قولها فأمره بفراق امرأته إما وجوباً عند من يقول به ، وإما ندبا على طريق الورع ، اهـ . وقال العيني : مطابقته للترجمة غير ظاهرة لأنه ليس فيه شهادة ولا حكم ، ولكن قال الكرماني : أمر النبي ﷺ بالمفارقة كالحكم ، وإخبار المرضعة كالشهادة ، ثم تعقب على قول الحافظ فقال : فيه نظر ، قال القسطلاني : قوله « ففارقها » أي طلقها احتياطاً وورعا لا حكما بثبوت الرضاع ، قال ابن بطال: ويدل عليه الاتفاق على أنه لا يجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع إذا شهدت بذلك بعد النكاح ، لكن تعقب في دعوى الاتفاق بأن شهادتها وحدها قول جماعة من السلف ، ونقل عن أحمد حتى المالكية فإن عندهم رواية أنها تقبل وحدها لكن بشرط فشو ذلك في الجيران ، اهـ . قلت : الرضاع المستفيض أمر آخر سيأتي قريباً في ترجمة مستقلة ١٢ .

(٢) كما هو نص قول عمر رضي الله عنه ومعناه ثابت مرفوعاً كما سيأتي في البخاري في « باب بعث علي وخالد إلى اليمن » إذ قال خالد : كم من مصل بقوله بلسانه ما ليس في قلبه ، قال رسول الله ﷺ : « إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم » الحديث ، وما أفاده الشيخ هو الظاهر من غرض الترجمة لأنه

. . . .

ليس فى الحديث ما يدل على مصداق العدل ، وبسط العينى الأقوال فى تفسيره ، والأوجه عندى أن ميل الإمام البخارى فى ذلك إلى قول الإمام أبى حنيفة ، ففى الهداية قال أبو حنيفة : يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة فى المسلم ولا يسأل عن حال الشهود حتى يطعن الخصم لقوله عليه الصلاة والسلام : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى قذف » ومثل ذلك مروى عن عمر ، ولأن الظاهر هو الانزجار عما هو محرم دينه وللظاهر كفاية إذ لا وصول إلى القطع إلا فى الحدود والقصاص ، فإنه يسأل عن الشهود لأنه يحتال لإسقاطها فيشترط الاستقصاء فيها ، وقال أبو يوسف ومحمد : لابد أن يسأل عنهم فى السر والعلانية فى سائر الحقوق لأن القضاء مبناه على الحجة وهى شهادة العدول فيتعرف عن العدالة ، وقيل هذا اختلاف عصر وزمان والفتوى على قولهما فى هذا الزمان ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، فقد أخرج مالك فى الموطأ عن ربيعة الرأى قال : قدم على عمر رضى الله تعالى عنه رجل من أهل العراق ، فقال له : لقد جئتك لأمر ماله رأس ولا ذنب ، قال عمر رضى الله عنه وما هو ؟ قال شهادة الزور ظهرت بأرضنا، فقال عمر : أو قد كان ذلك ، قال نعم ، قال عمر رضى الله عنه : والله لا يوسر رجل فى الإسلام بغير العدول ، قال الباجى : معناه لا يوسر إلا بالصحابة الذين جميعهم عدول أو بالعدل من غيرهم فمن لم يكن من الصحابة ولم تعرف عدالته لم تقبل شهادته وهذا مذهب مالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة بمجرد الإسلام يقتضى العدالة حتى يعرف فسقه ، وحكى أبو بكر الرازى أن ذلك إلى زمن أبى حنيفة لأن القرن الثالث آخر القرون التى أثنى عليها رسول الله ﷺ ، وأما بعد القرن الثالث فلا يكفى فى عدالتهم بمجرد الإسلام ، قال ابن رشد : اتفقوا على اشتراط العدالة فى قبول شهادة الشاهد للآيتين المذكورتين ، واختلفوا فيما هى العدالة ، فقال الجمهور : هى صفة زائدة على الإسلام وهو أن يكون ملتزماً لواجبات الشرع ومستحباته ،

(باب تعديل كم يجوز(١))

ودلالة الرواية على الترجمة بحسب إطلاقها وعدم تقييدها بعدد دون عدد ، فإنها تدل بإطلاقها على الاكتفاء بتعديل واحد من المؤمنين أيضاً .

مجتنباً للمحرمات والمكروهات ، وقال أبو حنيفة : يكفى فى العدالة ظاهر الإسلام وأن لا تعرف منه جرحة إلى آخر مابسط فى الأوجز ، وقد أجاد مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره فى شرح قول عمر رضى الله عنه إذ قال : « قوله إنما نأخذ إلخ » فعلم أن المدار على العدالة الظاهرة دون الباطنة ، وكان فى زمن النبي ﷺ الاعتبار للوحى إذا عارضه الظاهر كما فى قصة مالك بن دخشن فإن ظاهره كان منافقاً ، لكن النبي ﷺ لما قال بالوحى إنه مؤمن صادق لم يعتبر ظاهره ، اه .

(١) قال الحافظ : أى هل يشترط فى قبول التعديل عدد معين ؟ أورد فيه حديثى أنس وعمر فى ثناء الناس بالخير والشر وفيهما قوله عليه الصلاة والسلام : «وجبت» قال ابن بطال : فيه إشارة إلى الاكتفاء بتعديل واحد وفيه غموض ، وكان وجهه أن فى قوله « ثم لم نسأله عن الواحد » ، إشعاراً بعيداً بأنهم كانوا يعتمدون قول الواحد فى ذلك ، لكنهم لم يسألوا عن حكمه فى ذلك المقام ، وسيأتى للمصنف بعد أبواب التصريح بالاكتفاء فى التزكية بواحد ، وكأنه لم يصرح به ههنا لما فيه من الاحتمال ، انتهى مختصراً . قلت : ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمتين إلى المذهبين ، قال الكرمانى : قال ابن بطال : اختلفوا فى عدد المعدلين ، فقال مالك والشافعى : لا يقبل فى الجرح والتعديل أقل من رجلين ، وقال أبو حنيفة : يقبل تعديل الواحد وجرحه ، اه . وذكر العينى أبا يوسف مع أبى حنيفة رحمه الله ، ومحمداً مع الشافعى ، فالظاهر أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة إلى المذهب الأول ، وبالآتية إلى المذهب الثانى ، وميل الإمام البخارى إلى المذهب الثانى لأنه صرح فيها بالحكم بكفاية تعديل الواحد ولم يصرح ههنا بالحكم ١٢ .

(باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض إلخ)

يعني[١] بذلك أنه يجوز له الشهادة بما فاض واشتهر من الأخبار[٢]، وإن لم يشهد القصة بنفسه، كإخبار النبي ﷺ بإرضاع ثويبة أبا سلمة وإياه، مع أنه لم يذكر إرضاعها إياهما بنفسه النفيسة.

---

(١) قال الكرماني: قال ابن بطال: مقصود هذا الباب أن ما صح من الأنساب والموت والرضاع بالاستفاضة وثبت في النفوس لا يحتاج فيه إلى معرفة الشهود ولا إلى عددهم، ألا ترى أن الرضاع الذي كان في الجاهلية وكان مستفيضاً معلوماً عندهم ثبت به الحرمة في الإسلام، اه. قال الحافظ: هذه الترجمة معقودة لشهادة الاستفاضة، وذكر منها النسب والرضاعة والموت القديم، فأما النسب فيستفاد من أحاديث الرضاعة فإنه من لازمه وقد نقل فيه الإجماع، وأما الرضاعة فيستفاد ثبوتها بالاستفاضة من أحاديث الباب فإنها كانت في الجاهلية وكان ذلك مستفيضاً عند من وقع له، وأما الموت القديم فيستفاد منه حكمه بالإلحاق، قاله ابن المنير، واحترز بالقديم عن الحادث، والمراد بالقديم ما تطاول الزمان عليه، وحده بعض المالكية بخمسين سنة وقيل بأربعين، اه. وقال العيني: معنى الباب أن ما صح من الأنساب والرضاع والموت بالاستفاضة وثبت علمه بالنفوس وارتفعت فيه الريب والشك أنه لا يحتاج فيه لمعرفة عدد الذين بهم ثبت علم ذلك ولا يحتاج إلى معرفة الشهود، ألا ترى أن الرضاع الذي في هذه الأحاديث المذكورة كلها كان في الجاهلية وكان مستفيضاً معلوماً عند القوم الذين وقع الرضاع بهم وثبت به الحرمة والنسب في الإسلام ١٢.

(٢) قال العيني: يجوز عند مالك والشافعي والكوفيين الشهادة بالسماع المستفيض في النسب والموت القديم والنكاح، وقال الطحاوي: إن شهادة السماع يجوز في النكاح دون الطلاق، ويجوز عند مالك والشافعي الشهادة على ملك الدار بالسماع زاد الشافعي الثواب أيضاً، ولا يجوز ذلك عند الكوفيين، وقال مالك:

قوله: (هى ابنة أخى من الرضاعة) فيه الشهادة بالاستفاضة حيث أخبر النبى ﷺ بما سمعه من الناس ولم يتذكر بنفسه .

قوله : (لعمها من الرضاعة) واستشكل(١) تكرار عائشة فى المسألة مع حصول العلم مرة فى أول سؤالها ، والجواب أن العم الرضاعى يمكن فيه صور ثلاث : الأخ الرضاعى للأب النسبى ، وعكسه ، والأخ الرضاعى للأب الرضاعى ، والسؤال أولا كان من أحد أقسامها ، ثم استشكل عليها الأمر فى الثانى واستبعدت أن يكون الأخ الرضاعى لأبيها الرضاعى محرماً لها فافهم وبالله التوفيق .

لا تجوز الشهادة على ملك الدار بالسماع على خمس سنين ونحوها إلا مما يكثر من السنين وهو بمنزلة سماع الولاء ، وقال ابن القاسم : شهادة السماع إنما هى عمن أتت عليه أربعون سنة أو خمسون ، اهـ ١٢ .

(١) قال العينى : اختلف العلماء فى عم عائشة المذكور ، فقال أبو الحسن القابسى : هما عمان لعائشة من الرضاعة ، أحدهما أخو أبيها أبى بكر من الرضاعة الذى هو أبو القعيس ، وأبو القعيس أبوها من الرضاعة وأخوه أفلح عمها ، وقيل هو عم واحد وهو غلط فإن عمها فى الحديث الأول ميت وفى الثانى حى جاء يستأذن ، قال النووى : الصواب ما قاله القاضى ، فإنه ذكر القولين ثم قال : قول القابسي أشبه، لأنه لو كان واحداً لفهمت حكمه من المرة الأولى ولم تحتجب منه بعد ذلك ، فإن قيل فإذا كانا عمين كيف سألت عن الميت فهلا اكتفت بأحد السؤالين ، فالجواب أنه يحتمل أن أحدهما كان عماً من أحد الأبوين والآخر منهما ، أو عماً أعلى والآخر أدنى ، أو نحو ذلك من الاختلاف ، فخافت أن يكون الإباحة مختصة بصاحب الوصف المسئول عنه أولا ، قال القرطبى : ويحتمل أنها نسيت القصة الأولى فأنشأت سؤالا آخر أو جوزت تبديل الحكم ، انتهى مختصراً . قلت : توجيه النسيان بعيد لاسيما إذا كان للجمع بينهما وجوه كثيرة كما ترى ، وقال الحافظ: قوله ولو كان حياً، يدل على أنه مات فيحتمل أن يكون أخاً لهما آخر ، ويحتمل أن تكون ظنت أنه مات لبعد عهدها به ثم قدم بعد ذلك فاستأذن ، وقال ابن التين : سئل الشيخ أبو الحسن

قوله: («إلا الذين تابوا» الآية) استثناء[1] من قوله «أولئك هم الفاسقون»، لا من

عن ذلك فقال : هما عمان من الرضاعة ، أحدهما رضع مع أبى بكر الصديق ، وهو الذى قالت فيه لو كان حياً ، والآخر أخو أبيها من الرضاعة ، ويؤخذ من كلام عياض جواب آخر ، وهو أن أحد العمين كان أعلى والآخر أدنى ، أو أحدهما كان شقيقاً والآخر لأب فقط أو لأم فقط ، أو أرضعتها زوجة أخيه بعد موته والآخر فى حياته ، وقال ابن المرابط : حديث عم حفصة قبل حديث عم عائشة ، وهما متعارضان فى الظاهر لا فى المعنى ، لأن عم حفصة أرضعته المرأة مع عمر رضى الله عنه فالرضاعة فيهما من قبل المرأة ، وعم عائشة إنما هو من قبل الفحل كانت امرأة أبى القعيس أرضعتها فجاء أخوه يستأذن عليها فأبت فأخبرها الشارح أن لبن الفحل يحرم كما يحرم من قبل المرأة ، فكأنه جوز أن يكون عم عائشة الذى سألت عنه فى قصة عم حفصة كان نظير عم حفصة فى ذلك ، فلذلك سألت ثانياً فى قصة أبى القعيس وهـذا إن كان وجده منقولا فلا محيد عنه وإلا فهو حمل حسن ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) بسط الشيخ قدس سره فى الأجوبة عن الحنفية فى مسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز وهى قبول شهادة المحدود فى القذف إذا تاب ، ففى الأوجز عن المغنى : القاذف إن كان زوجا فحقق قذفه ببينة أو لعان أو كان أجنبياً فحققه بالبينة أو بإقرار المقذوف لم يتعلق بقذفه فسق ولا حدٌّ ولا رد شهادة ، وإن لم يحقق قذفه بشىء من ذلك تعلق به وجوب الحد عليه والحكم بفسقه ورد شهادته لقوله عز اسمه : « والذين يرمون المحصنات » الآية ، فإن تاب لم يسقط عنه الحد وزال الفسق بلا خلاف ، وتقبل شهادته عندنا ومالك والشافعى وإسحاق وجماعة ذكر أسماءهم فى الأوجز ، وقال الحسن والنخعى والثورى وأصحاب الرأى وغيرهم: لا تقبل شهادته إذا جلد وإن تاب ، وعند أبى حنيفة لا ترد شهادته قبل الجلد وإن لم يتب ، فالخلاف معه فى الفصلين ، أحدهما : أنه عندنا يسقط شهادته بالقذف

قوله «لاتقبلوا لهم شهادة أبداً» ، أما أولا فلأنه(١) لو لم يتصل بالأخير لكان متصلا بالثلاثة بأسرها إذ لامرجح لاتصاله باثنين منها مع أنه لا معنى لقوله «فاجلدوهم ثمانين جلدة إلا الذين تابوا» لاتفاق العلماء كافة على أن التوبة لاتسقط الحد فوجب

إذا لم يحققه ، وعند أبى حنيفة ومالك لاتسقط إلا بالجلد ، والثانى : إذا تاب قبلت شهادته وإن جلد ، وعند أبى حنيفة : لاتقبل بعد الجلد ، وتعلق بقوله تعالى : «ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً» انتهى مختصراً ، وسيأتى البسط فى ذلك ١٢ .

(١) وتوضيح ذلك على ما فى الأوجز أن الله عز وجل أوجب فى الآية المذكورة على القاذف إذا لم يقم البينة على صحة ما قال ثلاثة أحكام : الأول أن يجلد ثمانين ، الثانى : ترد شهادته أبداً ، الثالث : أنه فاسق عند الله وعند الناس ، ثم استثنى الله عز وجل منها التائب ، واتفق العلماء على أن الحكم الأول لا يتناوله الاستثناء فإن الجلد لا يسقط عنه سواء تاب أو لم يتب إلا ما قال الحافظ ، بالغ الشعبى رحمه الله فقال : إن تاب القاذف قبل إقامة الحد سقط عنه ، اه . واتفقوا أيضاً على أن الحكم الثالث المتصل بالاستثناء داخل فيه ، فإن الفسق يرتفع عند الجميع بنص الكتاب ، واختلفوا فى الحكم المتوسط هل يلحق بالأول أو الآخر ؟ فقالت الأئمة الثلاثة ومن معهم : هو ملحق بالآخر ويرتفع بالتوبة حكم رد الشهادة أيضاً لأن الاستثناء إذا تعقب جملا بعضها معطوف على بعض ينصرف الاستثناء إلى الكل ، فكذلك ههنا إلا أن الأول خرج منه بالإجماع فبقى الآخران داخلين فى الاستثناء ، وقالت الحنفية ومن معهم إن الاستثناء يتعلق بالثالث فقط لأن الأصل فيه أن يتعلق بالملحق ، ولو سلم تعلقه بالجميع فهو ممنوع ههنا لخروج الأول منه إجماعا ، ولا وجه لتعلقه بالاثنين من الجمل الثلاثة ، فإنه إما أن يتعلق بالكل وهو ممنوع ، أو يتعلق بالآخر وهو واضح ، اه . وفى نور الأنوار : الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى الجميع كالشرط عند الشافعى ، وعندنا ينصرف إلى ما يليه بخلاف الشرط لأنه مبدل ، لأن الاستثناء

الحكم باتصال الاستثناء بالأخير فقط ، وأما ثانياً فلاتفاق القراء على وقف(١) الجيم بعد قوله « ولاتقبلوا لهم شهادة ابداً » والوقف بالجيم عندهم إنما يكون حيث يكون الوقف أرجح من الوصل ، فاذا ترجح الوقف عليه كان قوله « وأولئك هم

يخرج الكلام من أن يكون عاملا فى الجميع فينبغى أن لا يصح ، لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه إلى الأخيرة ، بخلاف الشرط فإنه لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملا ، وإنما يتبدل به الحكم من التنجيز إلى التعليق فيصلح أن يكون متعلقاً ، بجميع ما سبق لوجود شركة العطف ، اه ١٢ .

(١) فإن جميع المصاحف الموجودة عندنا من الهندية والمصرية متضافرة على كتابة الجيم بعد قوله أبدا ، لكن قال شيخ الإسلام زكريا الأنصارى فى كتاب « المقصد لتلخيص ما فى المرشد » فى الوقف والابتداء : قوله أبداً كاف إن جعل الاستثناء بعده من الفاسقين فقط بناء على أن شهادة القاذف لا تقبل وإن تاب ، وليس بوقف إن جعل الاستثناء من قوله : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ومابعده بناء على أن شهادة القاذف تقبل إذا تاب ، اه . وقال فى أول كتابه : الوقف على ثمانية مراتب ، أعلاها التام ، ثم الحسن ، ثم الكافى ، إلى أن قال : ومنهم من جعلها ثلاثة : مختار وهو التام ، وجائز وهو الكافى ، انتهى ملخصاً . وما أفاده الشيخ قدس سره من أن الوقف بالجيم عندهم إنما يكون حيث يكون الوقف أرجح من الوصل هو أيضاً معروف عند القراء ، قال الملا على القارى فى شرح الجزرية : أما السجا وندى ومن تبعه لم يفرق بين التام والكافى لكنه جعلهما على مراتب : من وقف مطلق ورمزه الطاء حيث لم يجوز فيه الوصل ، ومن وقف جائز والأولى وقفه ورمزه الجيم ، ومن وقف يجوز وصله أولى ورمزه الزاى ، اه ١٢ .

الفاسقون، كلاما[١] على حدة فيتصل الاستثناء به لا بما تقدم لكونه منفصلا عما بعده، ومذاهب القراء فى قراءاتهم مسلمة الفريقين، وأما ثالثاً فلأن الاستثناء إن كان متصلا بما تقدم كان المعنى أن شهادة المحدود فى القذف مقبولة بعد التوبة عن جنايته لا قبلها، وأنت تعلم أن هذا الحكم يعم كل من ابتلى بكبيرة كالزنا والسرقة وشرب الخمر، فإن شهادة[٢] مردودة ما لم يتوبوا فكان الحكم فى المحدود، فى القذف وفى غيره سواء لا تفاوت بينهما مع أن التفاوت بينهما ثابت، وتغليظ الحكم فى المحدود فى القذف مقصود كما يدل عليه سياق الآية، وتهدى إليه عظمة

---

(١) وفى الأوجز عن العينى: أما شهادته فلا تقبل أبداً عند الحنفية لأن رد الشهادة من تتمة الحد لأنه يصلح جزاء فيكون مشاركا للأول فى كونه حداً وقوله: «أولئك هم الفاسقون» لا يصلح جزاء لأنه ليس بخطاب للأئمة بل هو إخبار عن صفة قائمة بالقاذفين، فلا يصلح أن يكون من تمام الحد لأنه كلام مبتدأ بالاستئناف منقطع عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق لأنها جملة إخبارية ليس بخطاب للأئمة، وما قبله جملة إنشائية خطاب لهم، وكذا قوله: «ولا تقبلوا» جملة إنشائية خطاب للأئمة فيصلح أن يكون عطفاً على قوله: «فاجلدوا» والشافعى رحمه الله قطع قوله «ولا تقبلوا» عن قوله «فاجلدوا» مع دليل الاتصال، وهو كونه جملة إنشائية صالحة للجزاء مفوضة إلى الأئمة مثل الأول، وواصل قوله: «وأولئك هم الفاسقون» مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة إسمية غير صالحة للجزاء، اهـ. وفى المحلى قال أبو حنيفة وأصحابه: «ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً» معطوف على قوله «فاجلدوهم» والعطف للاشتراك، فيكون رد الشهادة من الحد وهو لا يرتفع بالتوبة، والاستثناء تعقب جملة منقطعة وهى جملة مستأنفة فإنها تخالف لما قبلها لكونها إخبارية غير مخاطب بها الأئمة، اهـ ١٢.

(٢) هكذا فى الأصل والظاهر شهادتهم، وما أفاده الشيخ أن هذا المعنى يعم الكبائر كلها ظاهر لا مرية فيه، مع أن ظاهر الآية تغليظ الحكم فى القذف

الجناية ، وأما رابعاً فلأن الحدود عند هؤلاء ساترات(١) ومكفرات لكل الجناية لا زاجرات ، وإذا كان كذلك فلا حاجة إلى التوبة فى قبول شهادته ، بل الفسق قد انتفى عنه بالحد الذى أقيم عليه فكان كغيره ممن لم يرتكب المعصية ، فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، ولا معنى لتوقف قبول شهادته على توبته باللسان ، وأما على ما اخترناه فالأمر واضح لأن فسقه ينتفى بتوبته وهى الإنابة فكان كغيره فى عدم المؤاخذة ، غير أن « شهادته داخل فى جملة حده والحدود زاجرة فقط ، فلذلك لم يكتف فى ارتفاع الفسق بالحد فقط بل احتيج إلى التوبة أيضاً ،

خاصة لشدة الأحكام فيه ، ولم يرد نحو ذلك فى كبيرة أخرى ، وسيأتى فى التنزيل قريباً « لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون » ١٢ .

(١) المسألة خلافية شهيرة ، فإن الحدود كفارات عند الجمهور ، وزاجرات عندنا الحنفية قال الحافظ : فى حديث عبادة فى المبايعة : وفيه من أصاب من ذلك شيئاً فعوقب فى الدنيا فهو كفارة له ، قال القاضى عياض : ذهب أكثر العلماء إلى أن الحدود كفارات ، واستدلوا بهذا الحديث ، ومنهم من وقف لحديث أبى هريرة أن النبى ﷺ قال : « لا أدرى الحدود كفارة لأهلها أم لا ؟ » أخرجه الحاكم فى المستدرك والبزار وهو صحيح على شرط الشيخين ، وأخرجه أحمد ، وبسط الكلام عليه الحافظ ، وقال أيضاً : يستفاد من الحديث أن إقامة الحد كفارة للذنب ولو لم يتب المحدود وهو قول الجمهور ، وقيل : لابد من التوبة وبذلك جزم بعض التابعين ، وهو قول للمعتزلة ، ووافقهم ابن حزم ، ومن المفسرين البغوى وطائفة يسيرة ، اه . قلت : وبذلك قالت الحنفية ، فى الدر المختار الحد عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى زجراً وليس مطهراً عندنا بل المطهر التوبة ، اه . وقال ابن نجيم فى البحر : اختلف العلماء فى أن الطهرة من الذنب من أحكامه من غير توبة ، فذهب كثير من العلماء إلى ذلك ، وذهب أصحابنا إلى أنها ليست من أحكامه

. . . .

فإذا أقيم عليه الحد ولم يتب لم يسقط عنه إثم تلك المعصية عندنا عملا بآية قطاع الطريق ، فإنه قال تعالى : «ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا » فقد جمع الله بين عذاب الدنيا والآخرة وأسقط عذاب الآخرة بالتوبة ، فإن الاستثناء عائد إليه للإجماع على أن التوبة لا تسقط الحد فى الدنيا ، وأما ما رواه البخارى وغيره مرفوعاً يعنى حديث عبادة المذكور فيجب حمله على ما إذا تاب فى العقوبة ، لأنه هو الظاهر ، لأن الظاهر أن ضربه أو رجمه يكون معه توبة منه لذوقه سبب فعله فتقيد به جمعاً بين الأدلة ، وتقييد الظنى مع معارضة القطعى له متعين بخلاف العكس ، كذا فى فتح القدير ، قلت : ومستدلات الحنفية فى ذلك أكثر من أن تحصر ، منها هذه الآية التى نحن بصددها فإن فيها استثناء قوله « إلا الذين تابوا » بعد قوله « فاجلدوهم » وإذا صار الجلد كفارة فأى فاقة بقيت إلى التوبة ، ومنها قوله عز اسمه : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ثم ذكر بعد ذلك « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح » الآية ، فقد ذكر فيه التوبة بفاء التعقيب بعد الحد الذى هو قطع اليد ، وقد أخرج أبو داود من حديث أبى أمية أن النبى ﷺ أتى بلص قد اعترف فأمر به فقطع وجىء به فقال : استغفر الله وتب عليه ، فقال : أستغفر الله وأتوب إليه ، فلم أمره ﷺ بالتوبة بعد القطع ؟ وقد أخرج أيضاً فى قصة ماعز رضى الله عنه وقد رجم قال : ذهبوا يسبونه فنهاهم وذهبوا يستغفرون له فنهاهم ، قال : هو رجل أصاب ذنباً حسيبه الله ، وأخرج أيضاً عن أبى هريرة « أن رسول الله ﷺ أتى برجل قد شرب فقال اضربوه » الحديث ، وفى آخره قال رسول الله ﷺ : قولوا اللهم اغفر له اللهم ارحمه ، وسيأتى فى البخارى فى كتاب الحدود فى « باب توبة السارق » عن عائشة فى امرأة قطع يدها قالت : فتابت وحسنت توبتها ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة المصرحة بالتوبة بعد إقامة الحد ، ومما يؤيد الحنفية أيضاً ما قال ابن نجيم : استدل الزيلعى على عدم

وأما خامساً فلأن عمر(١) رضي الله عنه كتب في كتابه إلى أبي موسى الاشعري :

كونه مطهراً من الذنب بأنه يقام على الكافر ولا مطهر له اتفاقا ، اه . وفي نور الأنوار : الكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات ، إلى أن قال : وكذاهم أليق بالعقوبات لأن العقوبات وهي الحدود والقصاص إذا كانت تجري على المسلمين لأجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار أولى بها سيما عند أبي حنيفة ، لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية ، اه ١٢ .

(١) قال الزيلعي في نصب الراية : رواه الدارقطني في سننه في الأقضية عن عبيد الله بن أبي حميد عن أبي المليح الهذلي قال : كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه : أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم ، إذا أدلي إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له وآس(*) بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك [عدلك] حتى لا ييأس الضعيف من عدلك ولا يطمع الشريف في حيفك ، البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً وحرم حلالا ، لا يمنعك قضاء قضيته [بالأمس] راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ، الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في الكتاب أو السنة ، اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها بالحق فيما ترى ، واجعل للمدعي أمداً ينتهي إليه ، فإن أحضر بينة أخذ بحقه وإلا وجهت القضاء عليه ، فإن ذلك أجلى للعمى وأبلغ في العذر ، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً(**) في حد ، أو مجرباً في شهادة زور ، أو ظنيناً في ولاء ، أو قرابة ، إن الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات ، ثم إياك والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر للخصوم في مواطن الحق الذي

(*) في المجمع أي اجعل كلا منهم أسوة خصمه ، ١٢ ز .

(**) مجلوداً ، كذا في الدراية وأصل الدارقطني ، ١٢ ز

أن المسلمين كلهم عدول بعضهم على بعض إلا المحدود(١) فى القذف، ولم يستثن التائب من غيره، ويروى مثل ذلك عنه(٢) ﷺ بإطلاق استثناء المحدود فى القذف من غير فصل بين التائب وغيره، فهذا حديث النبى ﷺ وكتاب عمر الذى بعثه

يوجب الله بها الأجر ويحسن بها الذكر فإنه من يصلح نيته فيما بينه وبين الله تعالى ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك يشنه الله، فما ظنك بثواب غير الله فى عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام عليك ورحمة الله وبركاته وعبدالله(*) بن أبى حميد ضعيف، وأخرج الدارقطنى أيضاً من طريق سفيان بن عيينة نا إدريس الأودى عن سعيد بن أبى بردة وأخرج الكتاب فقال: هذا كتاب عمر، ثم قرىء على سفيان من ههنا إلى أبى موسى أما بعد فذكره، ورواه البيهقى فى المعرفة بسنده إلى معمر البصرى عن أبى العوام البصرى قال: كتب عمر فذكره، اهـ. وفى الأوجز عن المحلى ماروى عن عمر أنه قال لأبى بكرة: تب أقبل شهادتك، فى رواته عمرو بن قيس مع كونه معارضاً لما قاله لأبى موسى الأشعرى فى كتابه له: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا المجلود فى قذف» رواه الدارقطنى من طريق فيه عبد الله بن أبى حميد وهو ضعيف، ومن طريق آخر حسن، وأخرجه البيهقى من طريق غير الطريقين جيد، اهـ. قلت: وأخرج البيهقى فى السنن بسنده إلى سفيان عن إدريس الأودى قال: أخرج إلينا سعيد بن أبى بردة كتاباً فقال: هذا كتاب عمر إلى أبى موسى فذكره فقال فيه: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً فى حد أو مجرباً فى شهادة زور» الحديث ١٢.

(١) هكذا ذكر صاحب المحلى كما تقدم قريباً، وفى الهداية بعد قوله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى قذف» ومثل ذلك مروى عن عمر رضى الله عنه، اهـ ١٢.

(٢) قال الزيلعى: رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه فى البيوع، حدثنا عبد الرحيم

(*) لم يذكره الدارقطنى ولا الحافظ فى الدراية ١٢ ز

إلى عامله ليعمل بما فيه يؤيد أن من تفسير الآية ما اختاره الحنفية ، ولولا أن شهادته لا تقبل أبداً وإن ارتفع الفسق بالمتاب لما أطلقه النبى ﷺ فى الرواية ولاعمر فى الكتاب ، وأما سادساً فلأن حمل الاستثناء على ما قالوا يثبت معارضته ما بين قوله « ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا » وبين قوله « إلا الذين تابوا » إذ لو كان المقصود هو الاستثناء عنه لما قيد عدم القبول بكونه مؤبداً ، وبذلك المذكور من فعل عمر تبين أن ما نقله المؤلف منه أنه قبل شهادة أبى بكرة[1] وصاحبيه بعدما حدهم فى القذف إما ساقط لمعارضته بما ذكرنا من فعله أيضاً وسلم حجة الكتاب والسنة أو مؤول والتأويل أن هؤلاء كانوا قد رأوا المغيرة على حالة منكرة غير أنهم لما لم يثبتوا أنهم رأوه يزنى بها وأنها كانت أجنبية حدوا لذلك وإن كانوا صدقة فى مقالتهم ، ومن المسلم عندنا أن من حد فى القذف بوجه من الوجوه

ابن سليمان عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى فرية » ، اه . وقال العينى : روى البيهقى من حديث المثنى بن الصباح وآدم بن فائد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : « لا تجوز شهادة خائن ولا محدود فى الإسلام » فإن قلت: قال البيهقى: آدم والمثنى لايحتج بهما ، قلت: فى مصنف ابن أبى شيبة حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج فذكر ما تقدم عن الزيلعى إلا أن فى آخره « إلا محدوداً فى قذف » قال فقد تابع الحجاج وهو ابن ارطأة آدم والمثنى والحجاج ، أخرج له مسلم مقروناً بآخر ، ورواه أبو سعيد النقاش فى كتاب الشهود تأليفه من حديث حجاج ومحمد بن عبيد الله العزرمى وسليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب ، ورواه أحمد بن موسى بن مردويه فى مجالسه من حديث المثنى عن عمرو عن أبيه عن عبد الله بن عمرو ، اه . وقال أيضاً بعد ذلك حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً أخرجه أبو داود وسكت عنه وهذا دليل الصحة عنده ، اه ١٢ .

(١) قال العينى : ومحصلها أن المغيرة بن شعبة كان أمير البصرة لعمر بن الخطاب

الموجبة له عليه فإنه تقبل(١) شهادته إذا تحقق أنه كان صادقاً فى نسبة المشهود عليه إلى ما نسب ، وعلى هذا فيمكن أن يكون هؤلاء الشاهدون عند عمر بزنا المغيرة صادقين فى ما رموه به ، غير أنه أثبت أنها(٢) زوجته أو لم يمكن لهم إثبات أنهم

رضى الله عنه فاتهمه أبو بكر وشبل ونافع وزياد الذى يقال له زياد بن أبى سفيان وهم إخوة لأم تسمى سمية فاجتمعوا جميعاً فرأوا المغيرة متبطن المرأة كان يقال لها الرقطاء أم جميل الهلالية وزوجها حجاج بن عتيك فرحلوا إلى عمر رضى الله تعالى عنه فشكوه فعزله عمر وولى أبا موسى الأشعرى وأحضر المغيرة فشهد عليه الثلاثة بالزنا وأما زياد فلم يثبت الشهادة وقال : رأيت منظراً قبيحاً وما أدرى أخالطها أم لا ، فأمر عمر رضى الله عنه بجلد الثلاثة حد القذف، وروى الحاكم فى المستدرك من طريق عبد العزيز بن أبى بكرة القصة مطولة وفيها فقال زياد : رأيتهما فى لحاف وسمعت نفساً عالياً ، وما أدرى ما وراء ذلك ، اه . قلت : ذكره الحاكم فى كتاب معرفة الصحابة فى بيان المغيرة وفيه أن الثلاثة شهدوا بالزنا محضاً غير زياد ، فإنه قال ما تقدم فى كلام العينى ، وقد أخرج القصة الطحاوى بألفاظ مختلفة ١٢ .

(١) ففى الدر المختار بعد ذكر رد شهادة المحدود فى القذف : إلا أن يحد كافراً أو يقيم المحدود بينة على صدقه ، إما أربعة على زناه أو اثنين على إقراره به ، اه . وفى البحر : لو أقام أربعة بعد ما حد على أنه زنى قبلت شهادته بعد التوبة فى الصحيح ، لأنه لو أقامها قبله لم يحد ، فكذا لا ترد شهادته ، كذا ذكر الشارح وتمامه فى العتابية ، وإنما قيد بقوله على أنه زنى لأنه لو أقام بينة على إقرار المقذوف بالزنا لا يشترط أن يكونوا أربعة لما فى فتح القدير من باب حد القذف : إن شهد رجلان أو رجل وامرأتان على إقرار المقذوف بالزنا يدرأ الحد عن القاذف ، فكذا إذا أقام رجلين بعد حده على إقراره بالزنا تعود شهادته كما لا يخفى ، اه ١٢ .

(٢) وقال صاحب الفيض : أما وجه دخول المغيرة فى بيت امرأة فما علمت

رأوه بها كالميل فى المكحلة وذلك لستر عليهما من ثوب أو غيره، ولكن عمر لما تحقق صدقهم عنده أجرى عليهم الحد واستتابهم[1] لعجزهم عن إقامة الشهادة كما هى وقبل شهادتهم لما أنهم لم يكونوا كاذبين، ولم يكن إجراء الحد عليهم ولا استتابتهم لكذبهم، بل لحكم الشريعة الغراء بذلك، فإذا ثبت ذلك من الآية والرواية والأثر لم يضر خلاف التابعين للإمام الهمام الأفخم الأكبر، والله تعالى أعلم وعلمه أحكم.

بعد تفحص بالغ أنه كان نكحها نكاح السر فكان يذهب إليها ويجامعها، وإنما لم يعتذر به عند عمر رضى الله عنه لأنه كان نهى عنه وأعلن أنه لا يسمع بعد ذلك أحداً يفعله إلا تحل به العقوبة فخاف أن يبوء به، اهـ ١٢.

(١) ويشكل استتابة عمر رضى الله تعالى عنه وقد عاينوا الزنا، قال القسطلانى: وقد سئل بن المنير فقال إن كان صادقاً فى قذفه فم يتوب إذاً؟ وأجاب بأنه يتوب من الهتك ومن التحدث بما رآه، ويحتمل أن يقال إن المعاين للفاحشة مأمور بأن لا يكشف صاحبها إلا إذا تحقق كمال النصاب معه، فإذا كشفه قبل ذلك عصى فيتوب من المعصية فى الإعلان لا من الصدق فى علمه، وتعقبه فى الفتح بأن أبا بكرة لم يكشف حتى تحقق كمال النصاب، ومع ذلك أمره عمر رضى الله عنه بالتوبة لتقبل شهادتهم، قال: ويجاب عن ذلك بأن عمر لعله لم يطلع على ذلك فأمره بالتوبة، ولذلك لم يقبل منه أبو بكرة ما أمره به لعلمه بصدقه عند نفسه، اهـ. وفى الفتح قال ابن المنير: اشتراط توبة القاذف إذا كان عند نفسه محقاً فى غاية الإشكال بخلاف ما إذا كان كاذباً فى قذفه، فاشتراطها واضح، ويمكن أن يقال إن المعاين للفاحشة مأمور بأن لا يكشف إلى آخر ما تقدم فى كلام القسطلانى، وقال العينى: قال الشافعى: التوبة من القذف إكذابه نفسه، وقال الإصطخرى: معناه أن يقول كذبت فلا أعود إلى مثله، وقال أبو إسحاق: لا يقول كذبت لأنه ربما كان صادقاً فيكون قوله كذبت كذباً، والكذب معصية والإتيان بالمعصية لا يكون

قوله : (وقد نفى النبي ﷺ) ودلالته على كيفية(١) قبول التوبة من حيث أن

توبة عن معصية أخرى ، بل يقول القذف باطل ، ندمت على ما قلت ورجعت عنه ولا أعود إليه ، اهـ . وقال الموفق : ظاهر كلام أحمد والخرقي أن توبة القاذف إكذاب نفسه فيقول كذبت فيما قلت ، وهذا منصوص الشافعي لما روى الزهري عن ابن المسيب عن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » الآية ، قال توبته إكذاب نفسه ، ولأن عرض المقذوف تلوث بقذفه فإكذابه نفسه يزيل ذلك التلويث فتكون التوبة به ، وذكر القاضي أن القذف إن كان سباً فالتوبة منه إكذاب نفسه ، وإن كان شهادة فالتوبة منه أن يقول القذف حرام باطل ولن أعود إلى ما قلت ، وهذا قول بعض أصحاب الشافعي ، قال : وهو المذهب لأنه قد يكون صادقاً فلا يؤمر بالكذب ، والخبر محمول على الإقرار بالبطلان لأنه نوع إكذاب ، والأولى أنه متى علم من نفسه الصدق فيما قذف به فتوبته الاستغفار والإقرار ببطلان ما قاله وتحريمه وأنه لا يعود إلى مثله وإن لم يعلم صدق نفسه فتوبته إكذاب نفسه ، ووجه الأول أن الله تعالى سمى القاذف كاذباً إذا لم يأت بأربعة شهداء على الإطلاق بقوله سبحانه : « لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء » الآية ، فتكذيب الصادق نفسه يرجع إلى أنه كاذب في حكم الله وإن كان في نفس الأمر صادقاً ، اهـ . وقال الحافظ عن أكثر السلف : أنه لا بد أن يكذب نفسه ، وبه قال الشافعي رحمه الله ، وعن مالك إذا ازداد خيراً كفاه ولا يتوقف على تكذيب نفسه لجواز أن يكون صادقاً في نفس الأمر ، وإلى هذا مال المصنف ، اهـ . زاد العيني وإلى هذا مال البخاري لاستدلاله على ذلك بقوله وقد نفى النبي ﷺ ولم ينقل عنه ﷺ أنه شرط على الزاني تكذيبه لنفسه واعترافه ، ١٢ .

(١) قال الإمام البخاري رحمه الله تعالى : وكيف تعرف توبته ؟ ونفى النبي ﷺ

. . . .

إلخ ، قال الحافظ : قوله« وكيف تعرف إلخ » هذا من كلام المصنف، وكأنه أشار إلى الاختلاف فى ذلك ، فعن أكثر السلف : لابد أن يكذب نفسه ، وعن مالك رحمه الله . إذا ازداد خيراً كفاه ، وإلى هذا مال المصنف كما تقدم قريباً ، قلت : ومع ذلك يظهر ميله إلى أنه لابد من مدة يظهر فيها صلاحه ، قال الحافظ : أشار المصنف إلىأن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فيشترط مضى مدة يظن فيها صحة توبته ، وقدرها الأكثرون بسنة، ووجهوه بأن للفصول الأربعة فى النفس تأثيراً ، فلما مضت أشعرذلك بحسن السريرة ، ولهذا اعتبرت فى مدة تغريب الزانى، والمختار أن هذا فى الغالب وإلا ففى قول عمر رضى الله عنه لأبى بكرة : تب أقبل شهادتك دلالة للجمهور ، اهـ . قلت : ولا يبعد أن الإمام البخارى أشار إلى ذلك بحديث عائشة فى السارقة إذ ليس فيه ذكر المدة . وقال الموفق : وكل ذنب تلزم فاعله التوبة منه متى تاب منه قبل الله توبته بدليل قوله تعالى : « والذين إذا فعلوا فاحشة » الآية ، إلى قوله« أولئك جزاؤهم مغفرة » الآية ، وقال تعالى« ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً » ولأن النبى صلى الله عليه وسلم قال : التائب من الذنب كمن لاذنب له ، وقال عمر رضى الله تعالى عنه : « بقية عمر المؤمن لاقيمة له ، يدرك فيه مافات ويحيي فيه ما أمات ويبدل الله سيئاته حسنات » والتوبة على ضربين : باطنة وحكمية ، فأما الباطنة فهى مابينه وبين ربه تعالى ، فإن كانت المعصية لاتوجب حقاً عليه فى الحكم كقبلة أجنبية وشرب مسكر أو كذب فالتوبة منه الندم والعزم على أن لايعود ، وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الندم توبة » وقيل التوبة النصوح تجمع أربعة أشياء : الندم بالقلب ، والاستغفار باللسان ، وإضمار أن لايعود، ومجانبة خلطاء السوء ، وإن كانت توجب عليه حقاً لله تعالى أو لآدمى كمنع الزكاة والغصب فالتوبة منه بما ذكرنا ، وترك المظلمة حسب إمكانه بأن يؤدى الزكاة ويرد المغصوب أو مثله إن كان مثلياً وإلا قيمته ، وإن عجز عن ذلك نوى رده متى قدر

. . . .

عليه ، فإن كان عليه فيها حق فى البدن ، فإن كان حقاً لآدمى كالقصاص وحد القذف اشترط فى التوبة التمكين من نفسه وبذلها للمستحق ، وإن كان حقاً لله تعالى كحد الزنا وشرب الخمر فتوبته أيضاً بالندم والعزم على ترك العود ، ولا يشترط الإقرار به ، فإن كان ذلك لم يشتهر عنه فالأولى له ستر نفسه والتوبة فيما بينه وبين الله ، لأن النبى ﷺ قال : « من أتى شيئاً من هذه القاذورات فليستتر بستر الله » الحديث ، وإن كانت معصية مشهورة فذكر القاضى أن الأولى الإقرار به ليقام عليه الحد ، والصحيح أن ترك الإقرار أولى ، لأن النبى ﷺ عرض لماعز وللمقر عنده بالسرقة بالرجوع مع اشتهاره عنه بإقراره ، وكره الإقرار ولم يرد الأمر بالإقرار ولا الحث عليه فى كتاب ولا سنة ، ولا يصح له قياس إنما ورد الشرع بالستر وقال لهزال : لو سترته بثوبك كان خيراً لك ، وقال أصحاب الشافعى : توبة هذا إقراره ليقام عليه الحد ، وليس بصحيح لما ذكرنا ولأن التوبة توجد حقيقتها بدون الإقرار ، وهى تجب ماقبلها كما ورد فى الأخبار ، وأما البدعة فالتوبة منها بالاعتراف بها والرجوع عنها واعتقاد ضد ما كان يعتقد منها ، وظاهر كلام أحمد والخرقى أنه لا يعتبر فى ثبوت أحكام التوبة من قبول الشهادة وصحة ولايته فى النكاح إصلاح العمل وهو أحد القولين للشافعى ، وفى القول الآخر يعتبر إصلاح العمل إلا أن يكون ذنبه الشهادة بالزنا ولم يكمل عدد الشهود ، فإنه يكفى بمجرد التوبة من غير اعتبار إصلاح ، وما عداه فلا تكفى التوبة حتى تمضى عليه سنة تظهر فيها توبته ويتبين فيها صلاحه ، وذكر أبو الخطاب هذا رواية لأحمد ، لأن الله تعالى قال : « إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا » ، وهذا نص فإنه نهى عن قبول شهادتهم ثم استثنى التائب المصلح ، ولأن عمر رضى الله تعالى عنه لما ضرب صبيغاً أمر بهجرانه حتى بلغ توبته فأمر أن لا يكلم إلا بعد سنة ، ولنا قوله ﷺ : « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » ، ولأن المغفرة تحصل بمجرد التوبة فكذلك الأحكام ، ولأن التوبة من الشرك بالإسلام

الحدود لما كانت ساترة كان التغريب(١) وانقضاء السنة توبة لكونه من تمام الحد .

لا تحتاج إلى اعتبار ما بعده وهو أعظم الذنوب كلها فما دونه أولى ، فأما الآية فيحتمل أن يكون الإصلاح هو التوبة وعطفه عليها لاختلاف اللفظين ، ودليل ذلك قول عمر لأبى بكرة رضى الله عنه : تب أقبل شهادتك ولم يعتبر أمراً آخر ، ولأن تقييده بالسنة تحكم لم يرد الشرع به ، والتقدير إنما يثبت بالتوقيف ، وما ورد عن عمر فى حق صبيغ إنما كان لأنه تائب من بدعة وكانت توبته بسبب الضرب والهجران فيحتمل أنه أظهر التوبة تستراً بخلاف مسألتنا ، وقد ذكر القاضى أن التائب من البدعة يعتبر له مضى سنة لحديث صبيغ ، رواه أحمد فى الورع قال : ومن علامة توبته أن يجتنب من كان يواليه من أهل البدع ويوالى من كان يعاديه من أهل السنة ، والصحيح أن التوبة من البدعة كغيرها إلا أن تكون التوبة بفعل يشبه الإكراه كتوبة صبيغ فيعتبر له مدة تظهر أن توبته على إخلاص لا عن إكراه ، وللحاكم أن يقول للتظاهر بالمعصية : تب أقبل شهادتك ، قال مالك : لا أعرف هذا ، قال الشافعى : وكيف لا يعرفه وقد أمر النبى ﷺ بالتوبة ، وقاله عمر رضى الله تعالى عنه لأبى بكرة ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : الفاسق إذا تاب لا تقبل شهادته مالم يمض عليه زمان يظهر التوبة ، ثم بعضهم قدره بستة أشهر ، وبعضهم قدره بسنة ، والصحيح أن ذلك مفوض إلى رأى القاضى والمعدل ، وفى الخلاصة لوكان عدلا فشهد بزور ثم تاب فشهد تقبل من غير مدة ، اهـ . وبسط الغزالى فى الإحياء فى التوبة وتفاصيلها بما لا مزيد عليه ١٢ .

(١) وقال الحافظ بعد ذكر نفى الزانى والنهى عن كلام كعب : ووجه الدلالة منهما أنه لم ينقل أنه ﷺ كلفهما بعد التوبة بقدر زائد على النفى والهجران ، اهـ ، وقال العينى فى وجه المناسبة : إنه ﷺ نفى الزانى سنة ، ولم ينقل عنه ﷺ أنه شرط على الزانى تكذيبه لنفسه واعترافه بأنه عصى الله عز وجل فى مدة تغريبه ، اهـ ١٢ .

قوله (حتى مضى خمسون[1] ليلة) فكان انقضاء المدة المعينة لهجرهم قبولا للتوبة لأن إباحة الكلام بعد ذلك دالة على ارتفاع موجب المهاجرة وهو الفسق فكان انقضاء المدة مما يعرف به التوبة ، وكذلك ما أورده من رواية المرأة السارقة فإن قطع اليد هو التوبة ، فإذا قطعت يدها عرف أنها قبلت توبتها .

---

(١) قال العيني : هذا أيضاً من جملة مايستدل به البخارى على ماذهب إليه مثل ماذهب مالك ، بيانه أنه ﷺ لما نهى عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه وهما مرارة بن الربيع وهلال بن أمية الذين خلفوا أى عن غزوة تبوك لم ينقل عنه أنه اشترط عليهم ذلك فى مدة الخمسين ، وقصة كعب ستأتى بطولها فى آخر تفسير براءة وغزوة تبوك ، اهـ . وقال الكرمانى : فإن قلت ماوجه تعلق قصتهم بالباب ؟ قلت: تخلفوا عن رسول الله ﷺ فى غزوة تبوك والتخلف عنه بغير إذنه معصية كالسرقة ونحوها ، قال ابن بطال : استدل البخارى على أنه لا حاجة فى التوبة إلى إكذاب نفسه بأنه لم يشترط ذلك على الزانى فى مدة التغريب ولا على كعب وصاحبيه فى الخمسين ، وبحديث عائشة : « أن السارق إذا تاب وحسنت حالته قبلت شهادته » وبحديث زيد : أنه ﷺ لم يشترط على الزانى بعد الجلد والتغريب أن لا تقبل شهادته ، ولو كان ذلك شرطاً لذكره ، اهـ . قلت : والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بذكر هذه الروايات إلى الاختلاف فى بيان المدة كما تقدم قريباً ، والإكذاب لايكون إلافى شهادة الزور أوالقذف ، وكيف يمكن فى الزنا؟ وتخلف كعب وأخويه فلا تعلق لهذه الروايات بالإكذاب عندى فتأمل .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى أورد على الحنفية فى هذا الباب بقوله : قال بعض الناس بثلاثة وجوه ، وأنهم تناقضوا فى كلامهم .

الاول : أنهم لايجوزون شهادة المحدود فى القذف وصححوا النكاح بشهادتهم .

الثانى : أنهم جوزوا النكاح بشهادة المحدود ولم يجوزوه بشهادة العبد مع أنهما نصان فى الشهادة عندهم .

قوله : (يشهدون ولا يستشهدون) وفيه الترجمة(١) فإن عدم استشهادهم

والثالث : أنهم فرقوا بين الشهادات فأباحوا شهادة المحدود والعبد والأمة لرؤية هلال دون غيرها ، والجواب عن ذلك كله واضح يظهر بأدنى تأمل ، ولعله لذلك لم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره .

أما الأول : فلأن شهادة المحدود فى القذف لا تقبل عندهم وإن تاب لكنه بالتوبة يرتفع الفسق عنه ، وعدم قبول الشهادة لا يستلزم كونه غير عدل ، فإن شهادة الأب لا تقبل فى حق الابن مع كونه عدلا ، فيصح النكاح بشهادة المحدود بعد التوبة لأنه صار عدلا ، ولكن لا تقبل شهادته كالأب فى حق الابن ، فإن انعقاد النكاح يتوقف على حضور الشاهدين لا على كونهما مقبولى الشهادة عند الأداء ، قال صاحب الهداية : المحدود فى القذف من أهل الولاية فيكون من أهل الشهادة تحملا ، وإنما الفائت ثمرة الأداء بالنهى لجريمته ولا يبالى بفوته كما فى شهادة العميان وابنى العاقدين ، اه .

وأما الثانى فلأن العبد ليس بأهل شهادة فلا تجوز شهادته فإن شهادة العبد غير جائزة عند الجمهور ، قال الموفق : تجوز شهادة العبد فى كل شىء إلا فى الحدود ، وبه قال أبو ثور وداود ، وقال عطاء والحسن ومالك والأوزاعى والثورى وأبو حنيفة والشافعى وغيرهم : لا تقبل شهادته لأنها مبنية على الكمال لا تتبعض فلم يدخل فيها العبد ، انتهى مختصراً . وأيضاً أن الشهادة من باب الولاية ، والعبد لا يلى نفسه ، فأولى أن لا تثبت له الولاية على غيره ، بخلاف المحدود فإنه من أهل الولاية ، قال صاحب الهداية : ولا بد من اعتبار الحرية فيها لأن العبد لا ولاية له ، اه .

وأما الثالث فلأن شهادة الهلال من باب الإخبار ولهذا لا تختص بلفظ الشهادة وقبلت بلا دعوى وبلا لفظ أشهد وبلا حكم ومجلس قضاء لأنه خبر لا شهادة ١٢ .

(١) وقال العينى : وتبعه القسطلانى إذ قالا : المطابقة فى قوله يشهدون ولا

. . . .

يستشهدون ، لأن الشهادة قبل الاستشهاد فيه معنى الجور ، اهـ . وقال الحافظ : قوله يشهدون يحتمل أن يكون المراد التحمل بدون التحميل أو الأداء بدون طلبه والثانى أقرب ، ويعارضه ما رواه مسلم من حديث زيد بن خالد مرفوعاً ألا أخبركم بخير الشهداء ؟ الذى يأتى بالشهادة قبـــل أن يسألها ، واختلف العلماء فى ترجيحهما ، فجنح ابن عبد البر إلى ترجيح حديث زيد بن خالد لكونه من رواية أهل المدينة فقدمه على رواية أهل العراق ، وبالغ فزعم أن حديث عمران هذا لا أصل له ، وجنح غيره إلى ترجيح حديث عمران لاتفاق صاحبى الصحيح عليه ، وانفراد مسلم بإخراج حديث زيد، وذهب آخرون إلى الجمع بينهما، فأجابوا بأجوبة أحدها : أن المراد بحديث زيد من عنده شهادة لإنسان بحق لا يعلم بها صاحبها فيأتى إليه فيخبره بها أو يموت صاحبها العالم بها ويخلف ورثة فيأتى الشاهد إليهم أو إلى من يتحدث عنهم فيعلمهم بذلك وهذا أحسن الأجوبة ، وبهذا أجاب مالك رحمه الله وشيخه يحيى بن سعيد وغيرهما ، ثانيها أن المراد به شهادة الحسبة وهى مالا يتعلق بحقوق الآدميين المختصة بهم محضاً ، ويدخل فى الحسبة ما يتعلق بحق الله أو فيه شائبة منه : العتاق والوقف والوصية العامة والعدة والطلاق والحدود ونحو ذلك ، وحاصله أن المراد بحديث ابن مسعود الشهادة فى حقوق الآدميين ، والمراد بحديث زيد الشهادة فى حقوق الله ، ثالثها أنه محمول على المبالغة فى الإجابة إلى الأداء فيكون لشدة استعداده لها كالذى أداها قبل أن يسألها ، كما يقال فى وصف الجواد إنه ليعطى قبل الطلب أى يعطى سريعاً عقب السؤال من غير توقف ، وهذه الأجوبة مبنية على أن الأصل فى أداء الشهادة عند الحاكم أن لا يكون إلا بعد الطلب من صاحب الحق فيخص ذم(*) من يشهد قبل أن يستشهد بمن ذكر

(*) كذا فى الأصل، والظاهر بدله فيخص من ذم من يشهد قبل أن يستشهد من ذكر من يخبر إلخ ، يؤيده ما سيأتى عن الكرمانى ١٢ ز .

ليس إلا لأنهم لا يأتون بالشهادة على وجهها فكانت شهادتهم شهادة على الجور ، أو يقال إن الترجمة فى قوله ويظهر فيهم السمن[1] فإن رغبتهم وجل قصدهم لما كان

ممن يخبر بشهادة عنده لايعلم صاحبها بها أو شهادة الحسبة ، اه . قال الكرمانى : فإن قلت بعض الشهادة يجب أو يستحب الأداء قبل الطلب ، قلت : حذف المفعول يدل على إرادة العموم فالمذموم عدم التخصيص، وذلك البعض مثل مافيه حق مؤكد لله المسمى بشهادة الحسبة غير مراد بدليل خارجى ، اه . ثم قال الحافظ : وذهب بعضهم إلى جواز أداء الشهادة قبل السؤال على ظاهر عموم حديث زيد ، وتأولوا حديث عمران بتأويلات :

أحدها أنه محمول على شهادة الزور ، أى يؤدون شهادة لم يسبق لهم تحملها، وهذا حكاه الترمذى عن بعض أهل العلم .

ثانيها : المراد بها الشهادة فى الحلف، يدل عليه قول إبراهيم فى آخر حديث ابن مسعود: كانوا يضربوننا على الشهادة ، أى قول الرجل أشهد بالله ما كان إلا كذا على معنى الحلف ، فكره ذلك كما كره الإكثار من الحلف واليمين قد تسمى شهادة كما قال تعالى : « فشهادة أحدهم » ، وهذا جواب الطحاوى رحمه الله .

ثالثها : المراد بها الشهادة على المغيب من أمر الناس ، فيشهد على قوم أنهم فى النار وعلى قوم أنهم فى الجنة بغير دليل كما يصنع ذلك أهل الأهواء ، حكاه الخطابى .

رابعها : المراد به من ينتصب شاهداً وليس من أهل الشهادة .

خامسها : المراد به التسارع إلى الشهادة وصاحبها بها عالم من قبل أن يسأله ، اه ١٢ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره توجيه لطيف جداً لم يسبق إليه غيره ، وقال الحافظ : السمن بكسر المهملة وفتح الميم بعدها نون أى يحبون التوسع فى المآكل والمشارب وهى أسباب السمن ، قال ابن التين : المراد ذم محبته وتعاطيه لا من

هو السمن لم يكن لهم هم إلا وصول النقد وإدراك المبالغ سواء كان بالصدق في الشهادة أو بالكذب فيها فلا يبالون بالشهادة هل هي عدل أم جور؟ فلما عيبوا بعدم المبالاة في الصادقة من الشهادة والكاذبة منها علم أن الشهادة على الجور معيوبة جداً، كيف وقد عيب الشاهد بعدم الفرق بينه وبين غيره فما بال من لا يأتي منها إلا المنهية، ومثل هذا في الرواية الآتية أيضاً.

قوله: (وكانوا يضربوننا على الشهادة والعهد) إن كان المراد به[1] أنا كنا نضرب في صغرنا على حلفنا بالشهادة والعهد وكانت اليهود تحلف بهما، فالضرب عليه كان لما فيه من المشابهة بهم واليمين بما لا ينبغي أن يحلف به ولكنه لا يكون مناسباً بالباب، وإن كان المراد[2] أنا كنا نضرب على قولنا نشهد بكذا أعهدك

تخلق(*) بذلك، وقيل المراد يظهر فيهم كثرة المال، وقيل المراد أنهم يتسمنون أي يتكثرون بما ليس فيهم ويدعون ماليس لهم من الشرف، ويحتمل أن يكون جميع ذلك مراداً، وقد رواه الترمذي من طريق هلال بن يساف عن عمران بن حصين بلفظ: ثم يجيء قوم يتسمنون ويحبون السمن، وهو ظاهر في تعاطي السمن على حقيقته، فهو أولى ما حمل عليه خبر الباب، وإنما كان مذموماً لأن السمين غالباً بليد الفهم ثقيل عن العبادة كما هو مشهور، اهـ ١٢.

(١) ويدل على ذلك ما سيأتي في كتاب الأيمان والنذور: «كان أصحابنا ينهوننا ونحن غلمان أن يحلف بالشهادة والعهد» فإن ظاهر سياقه يدل على تخصيص النهي بالحلف بهذين اللفظين، لكني لم أر تخصيص اليهود بالحلف بهذين اللفظين في شيء من الشروح والحلف بالعهد والشهادة مختلف فيه بين الأئمة، بسطه الموفق في المغني محله كتب الفروع ١٢.

(٢) قال الحافظ: قوله: «قال إبراهيم» هو موصول بالإسناد المذكور، ووهم من زعم أنه معلق، وإبراهيم هو النخعي، وزاد المصنف بهذا الإسناد في أول الفضائل «ونحن صغار» وكذلك أخرجه مسلم بلفظ: «كانوا ينهوننا ونحن غلمان

(*) يخلق كذلك ١٢ ع.

بكذا وكان الضرب عليه حذراً من أن نعتاد ذلك القول فنبادر إليه فى الصدق والكذب مع مافيه من معنى اليمين فهو من هذا الباب ، والغرض منه أنه لا ينبغى له الحلف واليمين فى الصدق أيضاً مالم يفتقر إليه فكيف بمن حلف وهو كاذب فيه .

قوله : (تلووا ألسنتكم بالشهادة) زيادة[1] كلمة بالشهادة إشارة إلى تفسير الآية بأن المراد باللىّ فيها هولىّ اللسان عن الحق بالشهادة .

عن العهد والشهادات ، قال ابن عبد البر : معناه عندهم النهى عن مبادرة الرجل بقوله أشهد بالله وعلى عهد الله لقد كان كذا ونحو ذلك ، وإنما كانوا يضربونهم على ذلك حتى لا يصير لهم به عادة فيحلفوا فى كل مايصلح ومالا يصلح ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون والأمر فى الشهادة على ماقال ، ويحتمل أن يكون المراد النهى عن تعاطى الشهادات والتصدى لها لما فى تحملها من الحرج ولا سيما عند أدائها لأن الإنسان معرض للنسيان والسهو ، ولا سيما وهم إذ ذاك غالباً لا يكتبون ، ويحتمل أن يكون المراد بالنهى عن العهد الدخول فى الوصية لما يترتب على ذلك من المفاسد ، والوصية تسمى العهد ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ هو تفسير ابن عباس رضى الله عنه أخرجه الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عنه فى قوله تعالى : « وإن تلووا أو تعرضوا » أى تلووا ألسنتكم بالشهادة أو تعرضوا عنها ، ومن طريق العوفى عن ابن عباس فى هذه الآية ، قال : تلوى لسانك بغير الحق وهى اللجاجة فلا تقيم الشهادة على وجهها والإعراض عنها الترك ، وعن مجاهد من طرق حاصلها أنه فسر اللىّ بالتحريف ، والإعراض بالترك ، وكأن المصنف أشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور إلى هذا الأثر وإلى أن تحريم شهادة الزور لكونها سبباً لإبطال الحق ، فكتمان الشهادة أيضاً سبب لإبطال الحق ، وإلى الحديث الذى أخرجه أحمد وابن ماجة من حديث ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعاً : « إن بين يدى الساعة » فذكر أشياء منها ظهور شهادة الزور وكتمان شهادة الحق ، اه . وقال العينى : قوله « تلووا » أشار به إلى مافى قوله تعالى : « وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً »

قوله : (وشهادة الزور) كذا وقول الزور ، دلالتهما على أحد جزئى الترجمة واضحة ولا تظهر دلالتهما على جزئها الثانى وهو كتمان الشهادة ، والجواب[1] أن شهادة الزور وهو الكذب فيها مستلزم لكتمان الشهادة فى حق غير المشهود له فالترجمة ثابتة بكلا جزئيها من غير تكلف .

(باب[2] شهادة الأعمى وأمره إلخ)

وإن تلووا ألسنتكم بالشهادة ، قال الكرمانى : لو فصل البخارى بين لفظ « تلووا » ولفظ ألسنتكم بمثل « أى » أو « يعنى » ليتميز القرآن عن كلامه لكان أولى ، قال العينى : بل كان التمييز بين القرآن وكلامه واجباً لأن من لا يحفظ القرآن أو لا يحسن القراءة ، يظن أن قوله ألسنتكم من القرآن ، اهـ . قلت : والإيراد مشكل على عادة البخارى ، فإن كتابه مملوء بذلك ، لاسيما فى كتاب التفسير لم يفصل التفسير من المفسر ، فإنه رضى الله تعالى عنه لما كان ماهراً بالقرآن لم يتوهم أن أحداً يلتبس عليه القرآن بغيره ، والآية المذكورة آية من سورة النساء ١٢ .

(١) قال الحافظ بعد ما تقدم من تفسير ابن عباس فى قوله: « تلووا » من طريق العونى وعن مجاهد من طرق ، كأن المصنف أشار بنظم كتمان الشهادة مع شهادة الزور إلى أن تحريم شهادة الزور لكونها سبباً لإبطال الحق ، فكتمان الشهادة أيضاً سبب لإبطال الحق كما تقدم قريباً فى كلامه مفصلا ، وقال العينى : إن قلت الحديث لا يتعلق بكتمان الشهادة وهو مذكور فى الترجمة قلت علم منه حكمه قياساً عليه لأن تحريم شهادة الزور لإبطال الحق والكتمان فيه أيضاً إبطال له ، اهـ . وبسط فى الأوجز فيما يفعل بشاهد الزور ١٢ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة ، قال الموفق فى المغنى : تجوز شهادة الأعمى إذا تيقن الصوت ، روى هذا عن على وابن عباس ، وبه قال مالك وإسحق وغيرهما ، وقال أبو حنيفة والشافعى ، لا تقبل شهادته : وروى ذلك عن النخعى وغيره ، وأجاز الشافعى شهادته بالاستفاضة والترجمة ، وإذا أقر عند أذنه ويد الأعمى على رأسه ثم ضبطه حتى حضر عند الحاكم فشهد عليه ، ولم يجزها فى غير ذلك ، لأن الأصوات

الترجمة مبنية على عدم الفرق بين الشهادة والإخبار[1] أو على قياس أحدهما على الآخر ، والجامع بناء كل منهما على العلم بالواقعة وأنت تعلم أن فى الشهادة زيادة تأكد على الإخبار ، فلذلك لم تجوز شهادته وإن قبل إخباره ، والجواب

تشتبه فلا يحصل اليقين فلم يجز أن يشهد بها كالخط إلى آخر ما بسطه ، قال العينى : قال ابن حزم : شهادة الأعمى مقبولة كالصحيح ، وهو قول مالك وأحمد وإسحق وأصحابنا وغيرهم ، وقالت طائفة تجوز شهادته فيما عرف قبل العمى لا فيما عرف بعده وهو قول أبى يوسف والشافعى وأصحابه وقالت طائفة : يجوز فى الشىء اليسير روى ذلك عن النخعى ، وقالت طائفة : لا تقبل فى شىء أصلا إلا فى الأنساب ، وهو قول زفر ، وعند أبى حنيفة : لا تقبل فى شىء أصلا ، وفى التوضيح : فحصلنا فيه على ستة مذاهب : المنع المطلق ، والجواز المطلق ، والجواز فيما طريقه الصوت دون البصر ، والفرق بين ما علمه قبل وبين ما لم يعلمه ، والجواز اليسير ، والجواز فى الأنساب خاصة ، اه . وفى الهداية : لا تقبل شهادة الأعمى ، وقال زفر : وهو رواية عن أبى حنيفة تقبل فيما يجرى فيه التسامع ، وقال أبو يوسف والشافعى : يجوز إذا كان بصيراً وقت التحمل ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) فإن الآثار والروايات الواردة فى الباب أكثرها من قبيل الإخبار لا الشهادة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أن فى الشهادة زيادة تأكد على الإخبار معروف ومجمع عليه كما يدل عليه تعريف الشهادة فى كتب الفقه عند الأئمة الأربعة ، ففى هامش الهداية : الشهادة فى اللغة عبارة عن الإخبار بصحة الشىء عن مشاهدة وعيان ، ولهذا قالوا إنها مشتقة من المشاهدة التى تنبىء عن المعاينة ، وفى اصطلاح أهل الفقه عبارة عن إخبار صادق فى مجلس الحكم بلفظ الشهادة ، فالأخبار كالجنس يشملها ، والأخبار الكاذبة وقوله صادقة يخرج الكاذبة ، وقوله فى مجلس الحكم وبلفظ الشهادة يخرج الأخبار الصادقة غير الشهادات ، اه . وذكر فى الدر المختار : للشهادة أحداً وعشرين شرطاً وقال : ركنها لفظ أشهد لا غير لتضمنه معنى مشاهدة

عن كل ما أورده[١] المؤلف يسير ، فأما من ذكره من التابعين فلا معتبر[٢] بهم ، وأما رد شهادة ابن عباس فلا استحالة فيه ، ألا ترى مسروقا[٣] رد شهادة الحسن

وقسم وإخبار للحال ، فكأنه يقول : أقسم بالله لقد اطلعت على ذلك وأنا أخبر به ، ثم قال : وكل مالا يشترط فيه هذا اللفظ كطهارة ماء ورؤية هلال فهو إخبار لا شهادة ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : ليس فى جميع ما استدل به المصنف دفع المذهب المفصل إذ لا مانع من حمل المطلق على المقيد ، وفى العينى قال الإسماعيلى : ليس فى جميع ما ذكره دلالة على قبول شهادة الأعمى فيما يحتاج إلى إثبات الأعيان ، أما نكاح الأعمى فإنه فى نفسه لأنه فى زوجته وأمته لا لغيره فيه ، وأما مارواه فى التأذين فقد أخبر أنه كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ شاهداً له ، فإنه لا يؤذن حتى يصبح ، والاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ، وأما ما قاله الزهرى فى ابن عباس رضى الله عنه فهو تأويل(*) لا احتجاج ، وأما ما ذكره من سماع النبى ﷺ قراءة رجل بيان أن كل صائت وإن لم ير مصوته يعرف بصوته ، وأما ما ذكره من قصة مخرمة فإنما يريه محاسن الثوب مساً لا إبصاراً له بالعين ، اه . وقال صاحب الفيض : إن الجزئيات التى ذكرها المصنف لا ترد علينا لكون الشهادة فيها مقبولة عندنا أيضاً ، اه ١٢ .

(٢) لما هو المعروف من قول الإمام أن ما جاء عن التابعين نزاحمهم فيه ، على أن التابعين أيضاً اختلفوا فيه ، وجعله القسطلانى مذهب الجمهور إذ قال : وعند الشافعية كالجمهور لا تقبل شهادة الأعمى لانسداد طريق المعرفة عليه مع اشتباه الأصوات إلا فى أربعة مواضع ذكرها القسطلانى ١٢ .

(٣) القصة معروفة لشريح القاضى كما ذكره السيوطى فى تاريخ الخلفاء ، قال:

(*) ذكر الحافظ بدله فهو تهويل لا تقوم به حجة كما سيأتى فى كلامه ١٢ ز .

لأبيه على رضى الله تعالى عنه ، فلا يبعد أن يرد شهادة ابن عباس رضى الله عنه لعارض عدم اطلاعه حق الاطلاع على القضية ، وإن كان ممن يهتدى به ويقتدى .

قوله : (وكان ابن عباس) يعنى[1] بذلك أنه لما أفطر بعد العلم بالغروب وصلى بعد العلم بالطلوع ، كان له أن يشهد أيضاً بعد العلم بالواقعة بأحد وجوه العلم لأن الشهادة لا تتوقف إلا على العلم ، وهو حاصل ، إذ لو لم يكن العلم حاصلا له لما جاز له الإفطار ، وأن يصلى سنة الفجر ، ويمكن أن يراد بقوله هذا إن ابن عباس بعد علمه بالغروب والطلوع بإخبار من يخبره كان يأمر أهله بالإفطار وبالصلاة ، فهل كان يرد قوله أحد منهم ، فعلم أن أمر الأعمى نافذ فيما يأمر به بعد ما كان مبنياً على العلم كيفما حصل .

لما توجه علىٌّ إلى صفين افتقد درعاً له فلما انقضت الحرب ورجع إلى الكوفة أصاب الدرع فى يد يهودى فقال لليهودى : الدرع درعى لم أبع ولم أهب ، وقال اليهودى: درعى وفى يدى ، فقال: نصير إلى القاضى ، فتقدم إلى شريح فقال شريح: قل يا أمير المؤمنين، فقال : هذا الدرع الذى فى يد هذا اليهودى درعى، فقال شريح: إيش تقول يا يهودى ؟ قال: درعى وفى يدى، فقال شريح: لك بينة يا أمير المؤمنين ؟ قال نعم ، قنبر والحسن يشهدان أن الدرع درعى ، فقال شريح : شهادة الابن لا تجوز لأب ، فقال على رضى الله عنه : رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته ؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة » فقال اليهودى : أمير المؤمنين قدمنى إلى قاضيه ، وقاضيه قضى عليه ، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله وأن الدرع درعك ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت ماوجه تعلقه بالترجمة ، قلت : بيان قبول الأعمى قول الغير فى الغروب والطلوع ، أو بيان أمر الأعمى غيره ، اهـ . وقال الحافظ : وجه تعلقه به كونه كان يعتمد على خبر غيره مع أنه لايرى شخصه ، وإنما سمع صوته ، قال ابن المنير : لعل البخارى يشير بحديث ابن عباس رضى الله عنه إلى جواز

قوله : (فعرفت صوتى إلخ) فعلم أن العلم يحصل بمجرد الصوت ، وإن لم تنضم معه المشاهدة ، وأنت تعلم أنها رضى الله عنها لو كانت مكتفية بالصوت لما كررت المسألة بقولها سليمان(١) أى هل أنت سليمان ؟ ولو سلم أنها لم تسأله بعد ذلك ، فنقول : إنها كانت على ثقة من أن صاحب الصوت لو كان غير سليمان لا يدخل وإن طلبت إذا لم يكن محرما لها فكانت تطلبه لذلك ، ثم إن المنفى ههنا(٢) هو التشديد فى الستر لا أصل الستر ، فإن العبد كغيره من غير المحارم إلا أنه خفف فى التستر عنهم ولم يبالغ لأجل الضرورة فى التلبس(*) بها .

شهادة الأعمى على التعريف أى إذا عرف أن هذا فلان ، فإذا عرف شهد ، قال : وشهادة التعريف مختلف فيها عند مالك وغيره ، اه ١٢ .

(١) عامة الشراح جعلوه منادى بحذف حرف النداء ، والأوجه ما أفاده الشيخ لما قال الحافظ : قول عائشة وصله ابن أبى شيبة وابن سعد من طريق عمرو بن ميمون عن سليمان بن يسار قال : استأذنت على عائشة فرفعت صوتى ، فقالت : سليمان ؟ فقلت: سليمان ، فقالت أديت ما بقى عليك من كتابتك؟ قلت : نعم، إلا شيئاً يسيراً ، قالت ادخل فإنك عبد ما بقى عليك شىء ، قلت : وأخرجه البيهقى من طريق عمرو بن ميمون أيضاً عن سليمان بن يسار عن عائشة قال استأذنت عليها فقالت من هذا ؟ فقلت سليمان ، قالت كم بقى عليك الحديث ، وظاهره أنها لم تعرف صوته ، ١٢ .

(٢) قال الحافظ فيه دليل على أن عائشة كانت ترى ترك الاحتجاب من العبد سواء كان فى ملكها أو فى ملك غيرها ، لأنه كان مكاتب ميمونة زوج النبى ﷺ ، وأما من قال : يحتمل أنه كان مكاتباً لعائشة فمعارضة للصحيح من الأخبار بمحض الاحتمال ، وهو مردود ، وأبعد من قال : يحتمل قوله على عائشة بمعنى من عائشة،

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر التلبس بهم ١٢ ز .

قوله : (وأجاز سمرة إلخ) وكان(١) قد عرفها أنها هى بوجه من وجوه العلم كشهود العرفة والتعيين ، ولاضير فى إجازة الشهادة بعد العلم بتعينها لماذكرنا أن سقوط عبرة الصوت المجرد إنما هو للالتباس ، فإذا ارتفع اللبس كانت الشهادة معتبرة .

أى استأذنت عائشة فى الدخول على ميمونة ، اهـ . وقال العينى : لابد فى هذا من تأويل لأن سليمان مكاتب لميمونة لالعائشة ووجهه أن يقال إن «على» تكون بمعنى «من» أى استأذنت من عائشة فى الدخول على ميمونة ، فقالت ادخل عليها ، أولعل مذهبها أن النظر حلال للعبد سواء كان ملكها أولا ، وأنها لاترى الاحتجاب من العبد مطلقاً ، واستبعده بعضهم بغير دليل فلا يلتفت إليه ، وقيل يحتمل أنه كان مكاتباً لعائشة ، وهو غير صحيح ، اهـ . قلت : لم يستبعد الحافظ الثانى من كلام العينى بل استبعد الأول ، وهو كون « على » بمعنى « من » كما ترى ، والأوجه عندى أن عائشة رضى الله تعالى عنها لا ترى الاحتجاب من العبد مطلقاً ، سواء كان فى ملكها أو فى ملك غيرها ويؤيد ذلك الآثار المروية عنها فى ذلك ، منها ما أخرجه البيهقى عن سالم سبلان مولى النصريين ، يذكر أنه كان يكرى عائشة فى الحج والعمرة قال فكاتبت ثم جئت فوقفت بالباب فاستأذنت استئذاناً لم أكن أستأذنه فأنكرت ذلك ، وقالت يا بنى ، مالك لا تدخل ؟ قلت يا أم المؤمنين إنى كاتبت ، قالت فادخل علىّ ما كان عليك درهم ، فإنك لا تزال مملوكا ما كان عليك من كتابتك درهم ، وأخرجه الطحاوى عن سالم سبلان أنه قال لعائشة ما أراك إلا تحتجبى منى ، فقالت مالك ؟ فقال : كاتبت ، قالت إنك عبد مابقى عليك شىء ، وأخرج أيضاً عن سليمان ابن يسار قال : استأذنت أنا على عائشة فقالت : كم بقى عليك من كتابتك ؟ قلت عشر أواق ، فقالت ادخل فإنك عبد مابقى عليك ، اهـ ١٢ .

(١) ففى الدرالمختار ولا يشهد على محجب بسماعه منه إلا إذا تبين القائل أو يرى شخصها ، أى القائلة مع شهادة اثنين بأنها فلانة بنت فلان بن فلان ، قال

قوله : (أذكرنى كذا كذا آية) وأنت تعلم أن خصوص(١) القارىء لم يكن مقصوداً ههنا بل المقصود منه القراءة والآية كائناً من كان القارىء ، ولا ننكر حصول العلم مطلقاً بالصوت ، إنما الإنكار عن تعين صاحبه بمجرد سماع صوته ، ولم يتعين القارىء ههنا ولا قصد تعيينه فلا يمكن لهم إثبات المدعى بذلك .

قوله : (أصوت عباد هذا ؟) فعلم أن(٢) العلم حاصل بمجرد الصوت وأنت تعلم مافيه إذ لو كان الصوت موجباً لتعين صاحبه لما احتيج إلى السؤال عن عائشة رضى الله عنها هل : صوت عباد هذا ؟ مع أنه ﷺ لم يدع بعد ذلك بقوله : اللهم ارحم صاحب الصوت، وإنما قال « اللهم ارحم عباداً » فلعل صاحب الصوت رجل آخر ، وكان المقصود أن يدعو لعباد ، فعينه باسمه بعد ذلك ، ولم يعمل بما عليه من التعين بالصوت .

ابن عابدين فى الملتقط : إذا سمع صوت المرأة ولم ير شخصها فشهد اثنان عنده أنها فلانة ، لا يحل له أن يشهد عليها ، وإن رأى شخصها وأقرت عنده فشهد اثنان أنها فلانة حل له أن يشهد عليها ، اه ١٢ .

(١) قال القسطلانى : قوله رجلا هو عبد الله بن يزيد الأنصارى القارىء وزعم عبد الغنى أنه الخطمى ، قال ابن حجر وليس فى روايته التى ساقها نسبته كذلك ، وقد فرق ابن منده بينه وبين الخطمى فأصاب ، اه . وقوله كذا وكذا آية ، قال القسطلانى كلمة مبهمة ، وهى فى الأصل مركبة من كاف التشبيه واسم الإشارة ، ثم نقلت فصارت يكنى بها عن العدد وغيره ، قال فى الفتح : لم أقف على تعيين الآيات المذكورة ، وأغرب من زعم أن المراد بذلك إحدى وعشرين آية لأن ابن عبد الحكم قال فيمن أقر أن عليه كذا وكذا درهما أنه يلزمه أحد وعشرون درهماً ، اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، وقال الحافظ : قوله زاد عباد بن عبد الله أى ابن الزبير عن أبيه عن عائشة ، وصله أبو يعلى من طريق محمد بن إسحق عن يحيى

قوله : (حتى يؤذّن ابن أم مكتوم) فجعل تأذينه مداراً للأمور مع أنه كان أعمى ، ولم يكن ذلك إلا لأنه كان يؤذن بعد حصول العلم بالفجر كيفما[1] كان ،

ابن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عن عائشة « تهجد النبي ﷺ فى بيتى ، وتهجد عباد بن بشر فى المسجد ، فسمع رسول الله ﷺ صوته فقال يا عائشة هذا عباد ابن بشر؟ قلت: نعم ، فقال :اللهم ارحم عباداً » قوله : «فسمع صوت عباد» وقوله «أصوت عباد هذا؟» فى رواية أبى يعلى المذكورة عباد بن بشر فى الموضعين كما سقته، وبهذا يزول اللبس عمن يظن اتحاد المسموع صوته والراوى عن عائشة وهما اثنان مختلفا النسبة والصفة ، فعباد بن بشر صحابى جليل، وعباد بن عبد الله بن الزبير تابعى من وسط التابعين ، وظاهر الحال أن المبهم فى الرواية التى قبل هذه هو المفسر فى هذه الرواية لأن مقتضى قوله : زاد أن يكون المزيد فيه والمزيد عليه حديثاً واحداً فتتحد القصة ، لكن جزم عبد الغنى بن سعيد فى المبهمات أن المبهم فى رواية هشام عن أبيه عن عائشة هو عبد الله بن يزيد الأنصارى ، فروى من طريق عمرة عن عائشة « أن النبى ﷺ سمع صوت قارىء يقرأ فقال صوت من هذا ؟ قالوا عبد الله بن يزيد ، قال لقد ذكرنى آية يرحمه الله كنت أنسيتها » ويؤيد ما ذهب إليه مشابهة قصة عمرة عن عائشة بقصة عروة عنها ، بخلاف قصة عباد عنها ، فليس فيه تعرض لنسيان الآية ، ويحتمل التعدد من جهة غير الجهة التى اتحدت ، وهو أن يقال : سمع صوت رجلين فعرف أحدهما فقال هذا صوت عباد ، ولم يعرف الآخر فسأل عنه . والذى لم يعرفه هو الذى تذكر بقراءته الآية التى نسيها ، اه .

(١) وتقدم ما قال الإسماعيلى أن ما رواه فى التأذين ، فقد أخبر أنه كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت ، وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ شاهداً له ، فإنه لا يؤذن حتى يصبح ، والاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ، اه . قلت : وقد ترجم عليه البخارى فى كتاب الأذان « باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره » فهو ظاهر فى أن المدار على المخبرين له بالوقت ، قال الحافظ : قوله « من يخبره » أى بالوقت

فكذلك إذا شهد ولم يعلم بالقضية بالمشاهدة بل بوجه آخر ، قلنا : لم يكن المقصود هناك تعين المؤذن ولا تعين المخبر بطلوع الفجر ولا تعين شيء وراءهما ، وإنما المقصود إعلام الناس بانبلاج الفجر ، وقد أخبر به جماعة وثق بهم ، وظن الصدق في الخبر واستيقن ذلك ، فكان ذلك في الحقيقة حكاية لإخبار المخبرين بالفجر ، والمقصود ههنا نفس الخبر بدون تعين المخبرين ، من هم ؟ نعم لو نادى بتعيين المخبرين فقال في ندائه وأخبرني فلان وفلان وفلان ثم صدق في تعيينه ذلك لكانت حجتهم تامة .

قوله : (فعرف النبي ﷺ صوته) فعلم أن(١) مجرد الصوت كاف في تحصيل العلم اليقيني ، وأنت تعلم أنه ﷺ لم يعطه القباء مالم يضم إلى سماع صوته مشاهدة شخصه فلا تتم الحجة .

لأن الوقت في الأصل مبني على المشاهدة وعلى هذا القيد يحمل ماروى ابن أبي شيبة وغيره عن ابن مسعود وابن الزبير وغيرهما أنهم كرهوا أن يكون المؤذن أعمى ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : الغرض منه قوله فيه : فعرف النبي ﷺ صوته فإنه فيه أنه اعتمد على صوته قبل أن يرى شخصه ، قال السندي : لاينافي ما سبق أنه أمر ولده بالدخول لينادي النبي ﷺ لجواز أن النبي ﷺ عرف صوته فشرع في الخروج لذلك ، واجتمع معه دخول الولد أيضاً ، اه . ثم قال الحافظ : قال الإسماعيلي : ليس في أحاديث الباب دلالة على الجواز مطلقاً ، لأن نكاح الأعمى يتعلق بنفسه ، لأنه في زوجته وأمته وليس لغيره فيه مدخل ، وأما قصة عباد ومخرمة ففي شيء يتعلق بهما لا يتعلق بغيرهما ، وأما التأذين فقد قال في بقية الحديث : كان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت ، فالاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت ، وأما ماذكره الزهري في حق ابن عباس رضي الله عنه فهو تهويل لا تقوم به حجة ، لأن ابن عباس كان أفقه من أن يشهد فيما لا تجوز فيه شهادته ، فإنه لو شهد لأبيه أو ابنه أو مملوكه لما قبلت شهادته ، وقد أعاذه الله من ذلك ، اه . قلت : وتقدم كلام الإسماعيلي من رواية العيني ، وأعدته ههنا من رواية الحافظ للفرق بين سياقيهما ١٢ .

قوله : (وكنت جارية حديثة السن) تنبيه على علة(١) أخرى على خفة جسمها، واعتذار آخر عن حاملي الهودج ، كيف لم يفطنوا أنها ليست فيه ؟

قوله : (والله لقد تحدث الناس بهذا) ظاهره تكرار واستعجاب عما علمته قبل ذلك حيث قالت لأمه ما يتحدث به الناس (بياض فى الأصل)(٢) .

---

(١) قال الحافظ : قوله « وكان النساء إذ ذاك خفافاً » قالت هذا كالتفسير لقولها ، وهم يحسبون أنى فيه ، وقوله « لم يثقلهن اللحم » قال ابن أبى جمرة ليس هذا تكراراً ، لأن كل سمين ثقيل من غير عكس ، لأن الهزيل قد يمتلىء بطنه طعاما فيثقل بدنه ، فأشارت إلى أن المعنيين لم يكونا فى نساء ذلك الزمان ، وقوله : « فلم يستنكر القوم خفة الهودج »وفى رواية ثقل الهودج، والأول أوضح لأن مرادها إقامة عذرهم فى تحميل هودجها وهى ليست فيه ، فكأنها تقول : كأنها لخفة جسمها بحيث أن الذين يحملون هودجها لا فرق عندهم فى وجودها فيه وعدمها ، ولهذا أردفت ذلك بقولها وكنت جارية حديثة السن ، أى أنها مع نحافتها صغيرة السن فذلك أبلغ فى خفتها ، ويحتمل أن تكون أشارت إلى بيان عذرها فيما فعلته من الحرص على العقد الذى انقطع ، ومن استقلالها بالتفتيش عليه فى تلك الحال ، وترك إعلام أهلها بذلك ، وذلك لصغر سنها وعدم تجاربها للأمور ، بخلاف ما لو كانت ليست صغيرة لكانت تتفطن لعاقبة ذلك ، وقد وقع لها بعد ذلك فى ضياع العقد أيضاً أنها أعلمت النبى ﷺ بأمره ، فأقام بالناس على غير ماء حتى وجدته ، ونزلت آية التيمم بسبب ذلك، فظهر تفاوت حال من جرب الشىء ومن لم يجربه ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ، والظاهر أن الشيخ قدس سره أراد الجمع بين مختلف ما ورد فى ذلك فإن قولها ما يتحدث الناس يومىء إلى أنها لم تعلمه قبل ذلك ، والحال أن أم مسطح أخبرتها بالقصة قبل ذلك ، قال الحافظ : طرق حديث الإفك مجتمعة على أن عائشة بلغها الخبر من أم مسطح لكن وقع فى حديث أم رومان ما يخالف ذلك ، ولفظه : بينا أنا قاعدة أنا وعائشة رضى الله عنها

قوله : (كذبت(١) لعمر الله إلخ) وإنما كانت حمية على سعد ، حيث لم يكل أمر الخزرج إليهم ، فإنهم كانوا لا يظن بهم أن لا يعذروا رسول الله ﷺ فيما يفعله مع أبي ، فغضب سعد بن عبادة لكون الأوسى أشار إلى أنه يقتله ، وإن كان خزرجياً ، بل كان له أن يكلم من الأوس ، وهم قومه ، ويسلم أمر الخزرج إلى أحد ممن هو من الخزرج ، مع أنه كان بين الطائفتين شيء ، فظن الخزرجي

إذ ولجت علينا امرأة من الأنصار، فقالت فعل الله بفلان وفعل ، فقلت: وماذاك؟ قالت : ابني ومن حدث الحديث ، قالت : وما ذلك ؟ قالت كذا وكذا ، هذا لفظ المصنف في المغازي ، ولفظه في قصة الإفك : قالت : إنه نمى الحديث ، فقالت عائشة رضي الله عنها أي حديث ، فأخبرتها ، قالت: فسمعه أبو بكر قالت: نعم فخرت مغشياً عليها ، وطريق الجمع بينها أنها سمعت ذلك أولا من أم مسطح ، ثم ذهبت لبيت أمها لتستيقن الخبر منها فأخبرتها أمها بالأمر مجملا كما مضى من قولها هوني عليك ، وما أشبه ذلك ، ثم دخلت عليها الأنصارية فأخبرتها بمثل ذلك بحضرة أمها ، فقوى عندها القطع بوقوع ذلك ، فسألت هل سمعه أبوها وزوجها ، ترجياً منها أن لا يكونا سمعا ذلك ليكون أسهل عليها ، فلما قالت لها إنهما سمعاه غشي عليها ، ولم أقف على اسم هذه المرأة الأنصارية ولا على اسم ولدها ، اهـ ١٢ .

(١) قال العيني : قولها «كذبت لعمر الله» أي إن رسول الله ﷺ لا يجعل حكمه إليك ، كذا قال الداودي ، وقال ابن التين : معناه إنك كذبت أنك لا تقدر على قتله ، وهذا هو الظاهر ، اهـ . وبسط الكلام على هذا الحافظ في الفتح في سورة النور أشد البسط ، وقال فيه : قال ابن التين قول ابن معاذ «إن كان من الأوس ضربت عنقه» إنما قال ذلك لأن الأوس قومه ، ولم يقل ذلك في الخزرج لما كان بين الأوس والخزرج من التشاحن قبل الإسلام ، ثم زال بالإسلام ، وبقي بعضه بحكم الأنفة ، قال فتكلم سعد بن عبادة بحكم الأنفة ، ونفى أن يحكم فيهم

أنه يريد قتل الخزرجى تشفياً لنفسه عما كان بينهم قبل ذلك ، وإن كان ظاهره أنه يفعله لرضاء رسول الله ﷺ .

سعد بن معاذ وهو من الأوس ، قال : ولم يرد سعد بن عبادة الرضا بما نقل عن عبد الله بن أبى ، وإنما معنى قول عائشة : وكان قبل ذلك رجلا صالحاً ،أى لم يتقدم منه ما يتعلق بالوقوف مع أنفة الحمية ، ولم ترد أنه ناضل عن المنافقين ، وهو كما قال ، اه . قلت : وبسط الحافظ الكلام أيضاً فى ذكر سعد بن معاذ فى هذه القصة فقال : قال عياض فى ذكر سعد بن معاذ فى هذا الحديث إشكال لم يتكلم الناس عليه ، ونبهنا عليه بعض شيوخنا ، وذلك أن الإفك كان فى المريسيع ، وكانت سنة ست فيما ذكر ابن إسحق وسعد بن معاذ مات من الرمية التى رمى بها بالخندق ، وكان ذلك سنة أربع عند الجميع إلا ما زعم الواقدى أن ذلك كان سنة خمس وعلى كل تقدير فلا يصح ذكر سعد بن معاذ فى هذه القصة ، والأشبه أنه غيره ، ولهذا لم يذكره ابن إسحق فى روايته، وجعل المراجعة أولا وثانياً بين أسيد بن حضير وبين سعد بن عبادة ، قال : وقال لى بعض شيوخنا : يصح أن يكون سعد موجوداً فى المريسيع بناء على الاختلاف فى تاريخ غزوة المريسيع ، وقد حكى البخارى عن موسى بن عقبة أنها كانت سنة أربع ، وكذلك الخندق كانت سنة أربع ،فيصح أن تكون المريسيع قبلها لأن ابن إسحق جزم بأن المريسيع كانت فى شعبان ،وأن الخندق كانت فى شوال ، فإن كانا من سنة واحدة استقام أن تكون المريسيع قبل الخندق فلا يمتنع أن يشهدها سعد بن معاذ ، انتهى كلام عياض . قال الحافظ: قدمنا فى المغازى أن الصحيح فى النقل عن موسى أن المريسيع كان سنة خمس ، والذى نقله البخارى عنه من أنه سنة أربع سبق قلم ، نعم : والراجح أيضاً أن الخندق أيضاً كانت فى سنة خمس ، خلافا لابن إسحق فيصح الجواب المذكور ،وممن جزم بأن المريسيع سنة خمس الطبرى ، ثم ذكر الحافظ إشكالا آخر فى شهود ابن عمر فى غزوة المريسيع ، والجواب عنه ، ثم قال : وقد سلك البيهقى فى أصل الإشكال

قوله : (قبلها) متعلق(١) بقوله لم يجلس ، وظرف له والعائد راجع إلى الجلسة المفهومة من الفعل المذكور .

قوله : (لا أقرأ كثيراً من القرآن) اعتذار(٢) من تعبير يعقوب بأبي يوسف

جواباً آخر بناء على أن الخندق قبل المريسيع فقال : يجوز أن يكون جرح سعد ابن معاذ لم ينفجر عقب الفراغ من بنى قريظة ، بل تأخر زماناً ثم انفجر بعد ذلك ، وتكون مراجعته فى قصة الإفك فى أثناء ذلك ، ولعله لم يشهد غزوة المريسيع لمرضه وليس ذلك مانعاً له أن يجيب النبى ﷺ فى قصة الإفك بما أجابه ، وأما دعوى عياض أن الذين تقدموا لم يتكلموا على الإشكال المذكور ، فما أدرى من الذين عناهم ، فقد تعرض له من القدماء إسماعيل القاضى فقال : الأولى أن تكون المريسيع قبل الخندق، للحديث الصحيح عن عائشة ، واستشكله ابن حزم لاعتقاده أن الخندق قبل المريسيع ، وتعرض له ابن عبد البر فقال رواية من روى أن سعد بن معاذ راجع فى قصة الإفك وهم وخطأ ، وإنما راجع سعد بن عبادة أسيد ابن حضير كما ذكره ابن إسحق وهو الصحيح ، فإن سعد بن معاذ مات فى منصرفهم من بنى قريظة لا يختلفون فى ذلك ، فلم يدرك المريسيع ولا حضرها ، وبالغ ابن العربى على عادته فقال : اتفق الرواة على أن ذكر ابن معاذ فى قصة الإفك وهم ، وتبعه على هذا الإطلاق القرطبى، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ من التركيب النحوى واضح ، وقال الحافظ : حكى السهيلى أن بعض المفسرين ذكر أن المدة كانت سبعاً وثلاثين يوماً ، فألغى الكسر فى هذه الرواية ، وعند ابن حزم أن المدة كانت خمسين يوماً أو أزيد ، ويجمع بأنها المدة التى كانت بين قدومهم المدينة ونزول القرآن فى قصة الإفك ، وأما التقييد بالشهر فهو المدة التى أولها إتيان عائشة إلى بيت أبويها حين بلغها الخبر ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قالت هـــذا توطئة لعذرها لكونها لم تستحضر اسم

بأنى لوكنت مكثرة من القرآن لتذكرت اسمه لكثرة وروده فيه .

يعقوب عليه السلام كما سيأتى ، وزاد ابن جريج فى روايته واختلس منى اسمه ، وفى رواية هشام بن عروة : والتمست اسم يعقوب فلم أقدر عليه ، وفى رواية أبى أويس : نسيت اسم يعقوب لما بى من البكاء واحتراق الجوف ، ووقع فى حديث أم رومان : مثلى ومثلكم كيعقوب وبنيه ، وهى بالمعنى للتصريح فى حديث هشام وغيره بأنها لم تستحضر اسمه ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب تعديل النساء بعضهن بعضاً » قال الحافظ : أورد فيه حديث الإفك والغرض منه ههنا سؤاله ﷺ بريرة عن حال عائشة وجوابها ببراءتها ، واعتماد النبى ﷺ على قولها حتى خطب فاستعذر من عبد الله بن أبى ، وكذلك سؤاله من زينب بنت جحش عن حال عائشة وجوابها ببراءتها أيضاً ، وقول عائشة فى حق زينب : هى التى كانت تسامينى فعصمها الله بالورع ، ففى مجموع ذلك مراد الترجمة ، قال ابن بطال : فيه حجة لأبى حنيفة فى جواز تعديل النساء ، وبه قال أبو يوسف ، ووافق محمد الجمهور ، قال الطحاوى : التزكية خبر وليست شهادة فلا مانع من القبول ، وفى الترجمة إشارة إلى قول ثالث ، وهو أن تقبل تزكيتهن لبعضهن لا للرجال ، لأن من منع ذلك اعتل بنقصان المرأة عن معرفة وجوه التزكية ، لا سيما فى حق الرجال ، وقال ابن بطال : لو قيل إنه تقبل تزكيتهن بقول حسن وثناء جميل يكون لإبراء من سوء لكان حسناً ، كما فى قصة الإفك ، ولا يلزم منه قبول تزكيتهن فى شهادة توجب أخذ مال ، والجمهور على جواز قبولهن مع الرجال فيما تجوز شهادتهن فيه ، اه . وفى المغنى : لا يقبل الجرح والتعديل من النساء ، وقال أبو حنيفة : يقبل لأنه لا يعتبر فيه لفظ الشهادة فأشبه الرواية ، اه . وفى الهداية : إذا كان رسول القاضى الذى يسأل عن الشهود واحداً جاز ، والاثنان أفضل ، وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله وأبى يوسف ، وقال محمد : لا يجوز إلا اثنان ، والمراد منه المزكى له أن التزكية

. . . .

فى معنى الشهادة لأن ولاية القضاء تبتنى على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه ، وتشترط الذكورة فى المزكى فى الحدود والقصاص ولهما أنه ليس فى معنى الشهادة ، ولهذا لا يشترط فيه لفظ الشهادة ومجلس القضاء، واشتراط العدد أمر حكمى فى الشهادة فلا يتعداها ، ولا يشترط أهلية الشهادة فى المزكى فى تزكية السر حتى صلح العبد مزكياً فأما فى تزكية العلانية فهو شرط ،وكذا العدد بالإجماع لاختصاصها بمجلس القضاء ، اه .

ثم فى حديث الإفك هذا الذى أورده الإمام البخارى أبحاث كثيرة ، منها : ماذكره فى أول السند من قوله أفهمنى بعضه أحمد، قال الحافظ : يحتمل أن يكون أحمد رفيقاً لأبى الربيع فى الرواية عن فليح ، وأن يكون البخارى حمله عنهما جميعاً على الكيفية المذكورة ، ويحتمل أن يكون أحمد رفيقاً للبخارى فى الرواية عن أبى الربيع وهو الأقرب ، إذ لوكان المراد الأول لكان يقول قالا : حدثنا فليح بالتثنية ، ولم أر ذلك فى شىء من الأصول إلى آخر ما ذكره ، ومنها فى تعيين أحمد هذا ، قال القسطلانى : قوله أحمد مجرداً عن النسب ولم يبينه أبو على الجيانى ، وفى الأطراف لخلف أنه ابن يونس ، وجزم به الدمياطى ، وقال ابن عساكر والمزى: إنه وهم ، وفى طبقات القراء للذهبي أنه ابن النضر ، وزعم ابن خلفون أنه ابن حنبل، وأحمد بن يونس هذا هو أحمد بن عبد الله بن يونس اليربوعى المعروف بشيخ الإسلام ، اه . ومنها ما قالوا إن تسمية الجارية المذكورة فى الحديث ببريرة وهم ، قال الحافظ : قيل إن تسميتها ههنا وهم لأن قصتها كانت بعد فتح مكة كما سيأتى أنها لما خيرت فاختارت نفسها كان زوجها يبكى، فقال النبى ﷺ للعباس رضى الله عنه « ياعباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة » الحديث ، ففيه دلالة على أن قصة بريرة كانت متأخرة فى السنة التاسعة أو العاشرة ، لأن العباس إنما سكن المدينة بعد رجوعهم من الطائف وكان ذلك فى أواخر سنة ثمان ، وقصة الإفك فى المريسيع سنة ست

قوله : (إنه رجل صالح) فلا يهتم بالكذب فى ما قاله ، فأخذ عمر بقوله وكان منفرداً[١] فى تلك التزكية .

أو أربع ، وفى ذلك رد على من زعم أن قصتها كانت متقدمة قبل قصة الإفك ، ويمكن الجواب بأن تكون بريرة كانت تخدم عائشة وهى فى رق مواليها ، وأما قصتها معها فى مكاتبتها وغير ذلك فكان بعد ذلك بمدة ، أو أن اسم هذه الجارية المذكورة فى قصة الإفك وافق اسم بريرة التى وقع لها التخيير ، وجزم البدر الزركشى فيما استدركته عائشة على الصحابة أن تسمية هذه الجارية ببريرة مدرجة من بعض الرواة ، وأنها جارية أخرى ، وأخذه من ابن القيم الحنبلى فإنه قال تسميتها ببريرة وهم من بعض الرواة ، فإن عائشة إنما اشترت بريرة بعد الفتح ، ولما كاتبت عقب شرائها وأعتقت فاختارت نفسها فظن الراوى أن قول على : سل الجارية أنها بريرة فغلط ، قال : وهذا نوع غامض لا يتنبه له إلا الحذاق ، قال الحافظ : وقد أجاب غيره أنها كانت تخدم عائشة بالأجرة وهى فى رق مواليها قبل وقوع قصتها فى المكاتبة ، وهذا أولى من دعوى الإدراج وتغليط الحفاظ ، انتهى. مافى الفتح بزيادة من القسطلانى ، زاد القسطلانى أيضاً : قال الزركشى قيل إن هذا وهم ، فإن بريرة إنما اشترتها عائشة وأعتقتها قبل ذلك ، والمخلص من هذا الإشكال أن تفسير الجارية ببريرة مدرج فى الحديث ، قال فى المصابيح : هذا الذى قاله الزركشى ضيق عطن فإنه لم يرفع الإشكال إلا بنسبة الوهم إلى الراوى ، قال : والمخلص عندى من الإشكال الرافع لتوهيم الرواة وغيرهم أن يكون إطلاق الجارية على بريرة وإن كانت معتقة إطلاقاً مجازياً باعتبار ما كانت عليه فاندفع الإشكال ، قال القسطلانى : وهذا الذى قاله فى المصابيح بناء على سبقية عتق بريرة ، وفيه نظر لأن قصتها إنما كانت بعد فتح مكة وأجيب عن الإشكال باحتمال أنها كانت تخدم عائشة قبل شرائها أو اشترتها وأخرت عتقها إلى بعد الفتح ، أو دام حزن زوجها عليها مدة طويلة ، أو كان حصل لها الفسخ وطلب أن يرده بعقد جديد ، أو كانت لعائشة ثم باعتها ثم استعادتها بعد الكتابة ، اهـ ١٢ .

(١) يعنى فثبت بذلك الترجمة ، وهو قوله « باب إذا زكى رجل رجلا كفاه»

. . . .

قال الحافظ : ترجم فى أوائل الشهادات تعديل كم يجوز فتوقف هناك وجزم ههنا بالاكتفاء بالواحد ، واختلف السلف فى اشتراط العدد فى التزكية ، فالمرجح عند الشافعية والمالكية وهو قول محمد بن الحسن اشتراط اثنين كما فى الشهادة ، واختاره الطحاوى ، واستثنى كثير منهم بطانة الحاكم لأنه نائبه فينزل قوله منزلة الحكم ، وأجاز الأكثر قبول الجرح والتعديل من واحد ، لأنه ينزل منزلة الحكم ، والحكم لا يشترط فيه ، وقال أبو عبيد : لا يقبل التزكية أقل من ثلاثة ، واحتج بحديث قبيصة الذى أخرجه مسلم فيمن تحل له المسألة حتى يقوم ثلاثة من ذوى الحجى فيشهدون له قال : وإذا كان هذا فى حق الحاجة فغيرها أولى ، وهذا كله فى الشهادة ، أما الرواية فيقبل فيها قول الواحد على الصحيح ، اه . وفى المغنى : لا يقبل الجرح والتعديل إلا من اثنين وبهذا قال مالك والشافعى ومحمد بن الحسن ، وروى عن أحمد يقبل ذلك من واحد ، وهو اختيار أبى بكر وقول أبى حنيفة لأنه خبر لا يعتبر فيه لفظ الشهادة ، اه . وقوله « عسى الغوير أبؤساً » مثل مشهور ، قال الحافظ : الغوير بالمعجمة تصغير غار ، وأبؤس جمع بؤس وهو الشدة ، وانتصب على أنه خبر عسى عند من يجيزه ، أو بإضمار شيء تقديره عسى أن يكون الغوير أبؤساً ، يقال فيما ظاهره السلامة ويخشى منه العطب ، وروى الخلال فى علله عن الزهرى أن أهل المدينة يتمثلون به كثيراً ، وأصله كما قال الأصمعى أن ناساً دخلوا غاراً يبيتون فيه فانهار عليهم فقتلهم ، وقيل وجدوا فيه عدواً لهم فقتلهم ، وقال ابن الكلبى : الغوير مكان معروف فيه ماء لبنى كلب كان فيه ناس يقطعون الطريق ، وكان من يمر يتواصون بالحراسة ، اه . وذكروا فى المثل وجوهاً أخر ، وسمعت والدى فى الدرس أن رجلا كان يمشى فى الطريق فواجهه أسد فهرب خوفاً منه فوثب فى غار كان فيه أفعوان كبير فلدغه على الفور فمات ، ومن ثم اشتهر المثل المذكور .

ثم قال الحافظ : لم أقف على اسم هذا العريف إلا أن الشيخ أبا حامد ذكر

قوله : (ويلك قطعت عنق صاحبك) ولو لم يكن[1] قول الواحد شيئاً معتداً به لم يكن في مقالته وتزكيته قطع عنقه ، فعلم أنه معتبر .

فى تعليقه أن اسمه سنان ، وفى الصحابة لابن عبد البر : سنان الضمرى ، استخلفه أبو بكر رضى الله عنه مرة على المدينة ، فيحتمل أن يكون هو ذا ، فقد قيل إن أبا جميلة ضمرى ، قال ابن بطال : كان عمر قسم الناس وجعل على كل قبيلة عريفاً ينظر عليهم ، قال الحافظ فإن كان أبو جميلة سلمياً كما قيل فينظر من كان عريف بنى سليم فى عهد عمر رضى الله عنه ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ بعد أثر أبى جميلة : فيه أن الثناء على الرجل فى وجهه عند الحاجة لا يكره ، وإنما يكره الإطناب فى ذلك ، ولهذه النكتة ترجم البخارى عقب هذا بحديث أبى موسى الذى ساقه بمعنى حديث أبى بكرة الذى أورده فى هذا الباب ، فقال : « ما يكره من الإطناب فى المدح » ، ووجه احتجاجه بحديث أبى بكرة أنه صلى الله عليه وسلم اعتبر تزكية الرجل إذا اقتصد لأنه لم يعب عليه إلا الإسراف والتغالى فى المدح ، واعترضه ابن المنير بأن هذا القدر كاف فى قبول تزكيته ، وأما اعتبار النصاب فمسكوت عنه ، وجوابه أن البخارى رحمه الله جرى على قاعدته بأن النصاب لو كان شرطاً لذكر إذ لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة ، اه . قال الكرمانى : قال شارح التراجم : وجه مطابقة الحديث للترجمة أنه صلى الله عليه وسلم أرشد إلى أن التزكية كيف تكون ، فلو لم تكن مفيدة لما أرشد إليها لكن السائغ أن يقول إنها مفيدة مع تزكية أخرى لا بمفردها ، وليس فى الحديث ما يدل على أحد الطريقين ، اه . وتعقب عليه العينى فقال : قوله إنها مفيدة مع تزكية أخرى غير مسلم ، والمنع بطريق ما ذكره غير صحيح لأن الحديث يدل على أنه صلى الله عليه وسلم اعتبر تزكية الرجل إذا اقتصد ولا يتغالى ، ولم يعب صلى الله عليه وسلم عليه إلا الإغراق والغلو فى المدح ، وبهذا يرد قول من قال : ليس فى الخبر أن تزكية الواحد للواحد كافية بحيث يحتاج إلى التزكية البتة ، وكذا فيه رد لقول من قال : استدلال البخارى على الترجمة بحديث أبى بكرة

قوله : (وبلوغ النساء فى الحيض) لقوله تعالى الخ [بياض(١) فى الأصل] .

ضعيف ، لأنه ضعف ما هو صحيح لأنه علل بقوله : فإن غايته أنه ﷺ اعتبر تزكية الرجل أخاه إذا اقتصد ولم يغل ، وتضعيفه بهذا هو عين تصحيح وجه المطابقة بين الحديث والترجمة لما ذكرناه ، وكل هذه التعسفات مع الرد على البخارى بما ذكر لأجل الرد على أبى حنيفة ، حيث احتج بهذا الحديث على اكتفائه فى التزكية بواحد ، اه . ثم قال القسطلانى قوله (أثنى رجل على رجل) لم يسميا ، ويحتمل كما قال فى المقدمة والفتح أن يسمى المثنى بمحجن بن الأدرع والمثنى عليه بعبد الله ذى البجادين ، كما سيأتى فى الأدب إن شاء الله تعالى ، اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل أكثر من نصف سطر ، قال الحافظ : وجه الانتزاع من الآية للترجمة تعليق الحكم فى العدة بالأقراء على حصول الحيض ، وأما قبله وبعده فبالأشهر ، فدل على أن وجود الحيض ينقل الحكم ، وقد أجمع العلماء على أن الحيض بلوغ فى حق النساء ، اه . وقال العينى : وجه الاستدلال بالآية أن فيها تعليق الحكم فى العدة بالأقراء على حصول الحيض ، فدل على أن الحيض بلوغ فى حق النساء وهذا مجمع عليه ، قال ابن بطال : أجمع العلماء أن الاحتلام فى الرجال والحيض فى النساء هو البلوغ الذى يلزم به العبادات وغيرها ، واختلفوا فيمن تأخر احتلامه من الرجال أو حيضه من النساء ، فقال أحمد وإسحاق ومالك الإنبات أو أن يبلغ من السن ما يعلم أن مثله قد بلغ ، وقال ابن القاسم : وذلك سبع عشرة سنة أو ثمان عشرة ، وفى النساء هذه الأوصاف أو الحبل ، إلا أن مالكا لا يقيم الحد بالإنبات ما لم يحتلم ، أو يبلغ من السن ما يعلم أن مثله لا يبلغه حتى يحتلم فيكون عليه الحد ، وأما أبو حنيفة رحمه الله فلم يعتبر الإنبات ، وقال : حد البلوغ فى الجارية سبع عشرة وفى الغلام تسع عشرة ، وفى رواية ثمانى عشرة ، وهو قول الثورى ، ومذهب الشافعى أن الإنبات علامة بلوغ الكافر لا المسلم ، واعتبر خمس عشرة سنة فى الذكور والإناث ، وبه قال أبو يوسف ومحمد والأوزاعى ، اه .

قوله : (قضى باليمين على المدعى عليه) لام اليمين لام الاستغراق فيطابق الحديث(١) الترجمة .

ثم قال الحافظ : أما شهادة الصبيان فردها الجمهور ، واعتبرها مالك رحمه الله فى جراحاتهم بشرط أن يضبط أول قولهم قبل أن يتفرقوا ، أو قبل الجمهور أخبارهم إذا انضمت إليها قرينة ، اهـ . وفى العينى : اختلفوا فى شهادة الصبيان ، فمن النخعى تجوز شهادة بعضهم على بعض ، وعن على وشريح وغيرهما مثله ، وعن شريح أنه كان يجيز شهادتهم فى السن والموضحة ، ويأباه فيما سوى ذلك ، وقالت طائفة لايجوز شهادتهم، روى هذا عن ابن عباس رضى الله عنه والقاسم وسالم والثورى والكوفيين والشافعى وأحمد وإسحاق وغيرهم ، وقالت طائفة تجوز شهادة بعضهم على بعض فى الجراح والدم ، روى ذلك عن على وابن الزبير والنخعى وغيرهم ، وربيعة ومالك إذا لم يتفرقوا ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على الاختلاف فى شهادتهم فى الأوجز ، وحكى فيه عن أحمد ثلاث روايات : الأولى مثل الجمهور أنها لا تقبل مطلقاً ، والثانية مثل مالك ، والثالثة أنها تقبل إذا كان ابن عشر ، قال الموفق : والمذهب أن شهادتهم لا تقبل فى شىء لقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » إلى آخر ما بسط فيه ، قال الحافظ : وقد اعترض بأنه ترجم بشهادتهم وليس فى حديثى الباب ما يصرح بها ، وأجيب بأنه مأخوذ من الاتفاق على أن من حكم ببلوغه قبلت شهادته إذا اتصف بشرط القبول ، ويرشد إليه قول عمر بن عبد العزيز إنه لحد بين الصغير والكبير ، اهـ . وأجاب عنه العينى : بأنه ترجم بها ولكنه لم يظفر بشىء من ذلك على شرطه ، اهـ . وقال الكرمانى : فإن قلت أين فى الحديث ذكر الشهادة ليوافق الترجمة ؟ قلت : استفادها من القياس على سائر الأحكام من حيث الإجازة للصبى ولا غسل عليه ، وترجم به ليشعر بأنه لم يجد بشرطه حديثاً يدل عليه ، اهـ ١٢ .

(١) فإنه رضى الله عنه ترجم باب اليمين على المدعى عليه فى الأموال والحدود ، قال

. . . .

الحافظ : يستلزم ذلك شيئين أحدهما أن لا تجب يمين الاستظهار ، والثانى أن لا يصح القضاء بشاهد واحد ويمين المدعى ، واستشهاد المصنف رحمه الله بقصة ابن شبرمة يشير إلى أنه أراد الثانى ، وقوله فى الأموال والحدود يشير بذلك إلى الرد على الكوفيين فى تخصيصهم اليمين على المدعى عليه فى الأموال دون الحدود ، اه . فهذه ثلاثة مسائل، قلت : وههنا مسألة أخرى أيضاً خلافية ، وهى رد اليمين على المدعى ، فهذه أربعة مسائل مناسبة للباب ، أراد المصنف رحمه الله بيان الاثنين منها وهى المسألة الثانية والثالثة ، أما الأولى منهما ، وهى مسألةالقضاء بشاهد واحد ويمين المدعى ، ففى الأوجز عن المغنى: أكثر أهل العلم يرون ثبوت المال لمدعيه بشاهد ويمين روى ذلك عن أبى بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه وعثمان وعلى رضى الله عنهما ، وهو قول الفقهاء السبعة ومالك والشافعى ، وقال الشعبى والنخعى وأصحاب الرأى والأوزاعى لا يقضى بشاهد واحد ويمين، وقال محمد بن الحسن رحمه الله من قضى بالشاهد واليمين نقضت حكمه ، اه . قال العينى: وهو مذهب ابن أبى ليلى وعطاء والكوفيين والأندلسيين من أصحاب مالك ، اه . قلت : وإليه ميل البخارى،واستدل عليه بالحصر فى قوله ﷺ «شاهداك أو يمينه» وبقصة ابن شبرمة ، وبحديث ابن عباس رضى الله عنه أنه ﷺ قضى باليمين على المدعى عليه ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بلام الاستغراق .وأما المسألة الثانية منهما وهى التى أشار إليها البخارى بقوله فى الأموال والحدود ، قال الحافظ : يشير بذلك إلى الرد على الكوفيين فى تخصيصهم اليمين على المدعى عليه فى الأموال ، دون الحدود ، وذهب الشافعى والجمهور إلى القول بعموم ذلك فى الأموال والحدود والنكاح ونحوه ، واستثنى مالك رحمه الله النكاح والطلاق إلى آخر ما قال ، قلت : نسبة ذلك إلى الجمهور بعيد من مثل الحافظ قدس سره ، قال الخرقى : لا يقبل فيما سوى الأموال مما يطلع عليه الرجال أقل من رجلين ، قال الموفق : هذا القسم نوعان ، أحدهما العقوبات

قوله : (أو يمينه) فيه الترجمة(١) فإنه كان المدعى عليه .

وهى الحدود والقصاص ، فلا يقبل فيه إلا شهادة رجلين إلا ماروى عن عطاء وحماد أنهما قالا : يقبل فيه رجل وامرأتان قياساً على الشهادة فى الأموال ، ولنا أن هذا مما يحتاط لدرئه وإسقاطه ، وفى شهادة النساء شبهة بدليل قوله تعالى « أن تضل إحداهما » فوجب أن لا تقبل شهادتهن فيه ، وبهذا قال ابن المسيب والنخعى ومالك والشافعى وأصحاب الرأى وغيرهم ، والثانى ماليس بعقوبة كالنكاح والرجعة والطلاق والعتاق والنسب والتوكيل والوصية والولاء وأشباه هذا ، وقال القاضى : المعول عليه فى المذهب أن هذا لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين ، ولا تقبل فيه شهادة النساء بحال ، ولا يثبت شىء من هذين النوعين بشاهد ويمين المدعى ، لأنه إذا لم يثبت بشهادة رجل وامرأتين فلأن لا يثبت بشهادة واحد ويمين أولى ، قال أحمد ومالك : إنما يكون ذلك فى الأموال خاصة لايقع فى حد ولا نكاح ولا طلاق ولا عتاق ولا سرقة ولا قتل ، وروى الدارقطنى بإسناده عن أبى سلمة عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال « استشرت جبرائيل فى القضاء باليمين مع الشاهد فأشار على فى الأموال لا تعد ذلك » وقال عمرو بن دينار عن ابن عباس عن النبى ﷺ : « أنه قضى بالشاهد واليمين » قال نعم فى الأموال ، وتفسير الراوى أولى من تفسير غيره ، رواه الإمام أحمد وغيره بإسنادهم ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد عرفت من ذلك أن الإمامين مالكا وأحمد أيضاً خصاه بالأموال دون الحدود فلم يبق من الأئمة إلا الإمام الشافعى وحده ، وأما مالك وأحمد فهما مع الحنفية فى عدم اعتبارها فى الحدود والقصاص ، ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بالترجمة ما تقدم من قوله « باب اليمين على المدعى عليه » وإليه ميل الحافظ إذ قال فى الباب المذكور : ذكر المصنف فى الباب ثلاثة أحاديث أحدها حديث ابن عباس رضى الله عنه ، والثانى والثالث حديث الأشعث وعبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، ولم يتعرض الحافظ لباب بلا ترجمة فى شرحه ،

(باب من أقام البينة بعد اليمين)

وهو موجود فى متن كتابه ، وتعرض له العينى فى شرحه إذ قال : قد مر غير مرة أن الباب إذا كان مجرداً يكون كالفصل فى الباب الذى قبله ، وليس هذا بمذكور فى كثير من النسخ ، اهـ . ومع ذلك لم يتعرض لغرض الباب المجرد ، وقال القسطلانى: باب من غير ترجمة ، وهو ساقط عند أبوى ذر والوقت ، ثم قال فى آخر الحديث استدل بهذا الحصر على رد القضاء بالشاهد واليمين ، فوفق القسطلانى أيضاً الحديث المذكور بالباب السابق .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف ـ عفا الله عنه ـ أن مسألة القضاء بشاهد ويمين تقدمت كالنص فى الباب السابق ، ولما فصل المصنف هذا بباب بلا ترجمة فينبغى أن يحمل هذا على المسألتين الباقيتين من المسائل الأربعة المذكورة فى الباب السابق ، وهى المسألة الأولى والرابعة ، ويستدل على ردهما بالحصر فى قوله ﷺ « شاهداك أو يمينه » فإنه ﷺ جعل اليمين نصيب المدعى عليه ، قال صاحب الهداية فى المسألة الرابعة : ولا ترد اليمين على المدعى لقوله عليه الصلاة والسلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » والقسمة تنافى الشركة وجعل جنس الإيمان على المنكرين ، وليس وراء الجنس شىء ، وفيه خلاف الشافعى رحمه الله وإذا نكل المدعى عليه عن اليمين قضى عليه بالنكول ، وألزمه ما ادعى عليه ، وقال الشافعى رحمه الله لا يقضى به ، بل يرد اليمين على المدعى فإذا حلف يقضى به ، اهـ مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه عن المغنى : إن قال ـ أى المدعى عليه ـ ما أريد أن أحلف أو سكت فلم يذكر شيئاً نظرنا فى المدعى فإن كان مالا أو المقصود منه مال قضى عليه بنكوله ، ولم ترد اليمين على المدعى ، نص عليه أحمد فقال : أنا لا أرى رد اليمين ، وبهذا قال أبو حنيفة ، واختار أبو الخطاب أن له رد اليمين على المدعى : وهو قول أهل المدينة ، وروى ذلك عن على ، وبه قال شريح ومالك فى المال خاصة ، وقاله الشافعى فى جميع الدعاوى

. . . .

لما روى عن ابن عمر أن النبي ﷺ « رد اليمين على طالب الحق » رواه الدارقطنى، ولنا قوله ﷺ « ولكن اليمين على المدعى عليه » لحصرها فى جانب المدعى عليه ، وقوله « البينة على المدعى » واليمين على المدعى عليه فجعل جنس اليمين فى جنبة المدعى عليه ، كما جعل جنس البينة فى جنبة المدعى ، اه مختصراً . قلت : أما المسألة الأولى وهى مسألة الاستظهار تقدم ذكره فى كلام الحافظ مجملا فى الباب السابق ، أى فى باب اليمين على المدعى عليه فى الأموال والحدود ، وقال العينى فى الباب المذكور : هذه الترجمة مشتملة على حكمين ، أحدهما : أن لا يجب يمين الاستظهار ، وفيه اختلاف العلماء ، وهو أن المدعى إذا أثبت ما يدعيه ببينة فللحاكم أن يستحلفه أن بينته شهدت بحق ، وإليه ذهب شريح والنخعى والأوزاعى وغيرهم ، وقد روى عن على أنه استحلف عبدالله بن الحر مع بينة ، وذهب مالك والكوفيون والشافعى وأحمد إلى أنه لا يمين عليه ، وقال إسحق: إذا استراب الحاكم أوجب ذلك ، والحجة لهم حديث ابن مسعود الذى مضى فى الباب السابق من حيث أنه ﷺ لم يقل للأشعث تحلف مع البينة ، فلم يوجب على المدعى غير البينة ، اه . قلت : والحديث الذى أشار إليه العينى هو الذى ذكره البخارى فى هذا الباب المجرد عن الترجمة ، وفيه قوله ﷺ « شاهداك أو يمينه » بالحصر فهذا يشير إلى أن الإمام البخارى أشار بباب مجرد إلى هذه المسألة .

ولا يذهب عليك أن ههنا مسألة أخرى ، وهى خامسة لا تلتبس عليك بالرابعة وهى مسألة الخلطة التى ذكرها الامام مالك رحمه الله فى موطأه عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه إذا جاءه الرجل يدعى على الرجل حقاً نظر ، فإن كانت بينهما مخالطة أحلف الذى ادعى عليه ، وإن لم يكن شىء من ذلك لم يحلفه ، قال الزرقانى : ذهب الأئمة الثلاثة وغيرهم إلى توجه اليمين على المدعى عليه سواء كان بينهما خلطة أم لا لعموم حديث ابن عباس فى الصحيحين « أن النبي ﷺ قضى باليمين على المدعى

أى إذا(١) لم تكن للمدعى بينة ، فقضى بيمين المدعى عليه ثم وجد المدعى البينة هل يقضى بالبينة ، نعم والحجة(٢) عليه قوله « اقطع له قطعة نار » وإذا كان قطعة نار لم تملكه المدعى عليه فوجب الرد .

عليه ، لكن حمله مالك وموافقوه على ما إذا كانت خلطة لئلا يتبذل أهل السفه أهل الفضل بتحليفهم مراراً فى اليوم الواحد ، فاشترطت الخلطة لهذه المفسدة ، اهـ . وبسط الكلام عليها فى الأوجز ، وحكى عن أحمد أن له رواية توافق مذهب مالك رحمه الله ، ورجح روايته الثانية الموافقة للجمهور ١٢ .

(١) قال العينى : أى « باب حكم من أقام البينة بعد يمين المدعى عليه » وجواب من محذوف تقديره هل يقبل البينة أم لا وإنما لم يصرح به لمكان الخلاف فيه على عادته ، فالجمهور على أنها تقبل ، وإليه ذهب الثورى والكوفيون والشافعى وأحمد وإسحق ، وقال مالك فى المدونة إن استحلفه وهو لا يعلم بالبينة ثم علمها ، قضى له بها ، وإن استحلفه ورضى بيمينه تاركاً لبينته وهى حاضرة أو غائبة فلا حق له إذا شهدت له ، وقال ابن أبى ليلى لا تقبل بينة بعد استحلاف المدعى عليه ، وبه قال أبو عبيد وأهل الظاهر ، اهـ . وهكذا فى الفتح مختصراً ، وزاد : قال ابن أبى ليلى لا تسمع البينة بعد الرضا باليمين واحتج بأنه إذا حلف فقد برىء ، وإذا برىء فلا سبيل عليه ، وتعقب بأنه إنما يبرأ فى الصورة الظاهرة لا فى نفس الأمر ، اهـ ١٢ .

(٢) اختلفوا فى وجه الاحتجاج بالرواية ، وأجاد الكرمانى فى وجه الاحتجاج إذ قال : إن قلت : ما وجه دلالته على الترجمة؟ قلت : لا بد أن يكون لكل من الخصمين حجة حتى يكون بعضهم ألحن بها من بعض ، وذلك إنما يتصور إذا جاز إقامة البينة بعد اليمين ، اهـ . وقال الحافظ : قال الإسماعيلى : ليس فى حديث أم سلمة دلالة على قبول البينة بعد يمين المنكر ، وأجاب ابن المنير فقال : موضع الاستشهاد من حديث أم سلمة أنه صلى الله عليه وسلم لم يجعل اليمين الكاذبة مفيدة حلا ولا قطعاً لحق المحق ، بل نهاه بعد يمينه من القبض ، وساوى بين حالتيه بعد اليمين وقبلها فى التحريم ، فيؤذن ذلك ببقاء حق صاحب

. . . .

الحق على ما كان عليه ، فإذا ظفر فى حقه ببينة فهو باق على القيام بها لم يسقط كما لم يسقط أصل حقه من ذمة مقتطعة باليمين ، اه . قلت : اختار العينى توجيه الكرمانى بدون النسبة إليه ، ثم قال أنكر بعضهم دخول هذا الحديث فى هذا الباب ، ورد عليه بعضهم بكلام يمل السامع ، اه . ووافق القسطلانى ابن المنير إذ قال : موضع استنباط الترجمة على إقامة البينة بعد اليمين من هذا الحديث أنه ﷺ لم يجعل اليمين الكاذبة قاطعة لحق المحق ، بل نهى الكاذب بعد يمينه عن الأخذ فإذا ظفر صاحب الحق ببينة فهو باق على القيام بها ، اه . وفى تقرير مولانا حسين على مناسبته بالترجمة أنه لما منع النبى ﷺ من الدعوى الباطلة وقال « بعضكم ألحن » فيأخذ المال بإلحانه مع عدم الحلة فوجب الرد إذا ظهر الحق وهو ههنا بالبينة ، اه .

ثم لا يذهب عليك أنهم استدلوا بحديث الباب فى الرد على الإمام أبى حنيفة رحمه الله فى قوله : إن قضاء القاضى نافذ ظاهراً وباطناً وهى مسألة خلافية شهيرة ، بسطت فى الأوجز فى هذا الحديث فى مبدأ كتاب الأقضية ولم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره لما أنه قد سبق منه الكلام على ذلك فى الكوكب الدرى ، وقال فيه : إن الحديث غير وارد على الحنفية ، إذ غاية ما يثبت بالحديث إذا كان مداره على التقرير وبيان المدعى ، وأما إذا شهدا عليه فلا تعرض له فى الحديث ، لأنه ﷺ إنما قال « ألحن بحجته » وهذا لا يصح إلا على بيانه ، اه . وذكر فى هامشه وفى الأوجز دلائل الحنفية فى تلك المسألة ، وفى الدر المختار ينفذ القضاء بشهادة الزور ظاهراً وباطناً فى العقود والفسوخ بخلاف الأملاك المرسلة ، انتهى مختصراً . ثم قال القسطلانى : فإن قلت ظاهر الحديث أنه يقع منه ﷺ حكم فى الظاهر مخالف للباطن ، وقد اتفق الأصوليون على أنه ﷺ لا يقر على الخطأ فى الأحكام ، أجيب بأنه لا معارضة بين الحديث وقاعدة الأصول لأن مرادهم فيما حكم باجتهاده ،

. . . .

والذى فى الحديث ليس من الاجتهاد فى شىء ، لأنه حكم بالبينة ، فلو وقع منه ما يخالف الباطن لا يسمى الحكم خطأ ، بل هو صحيح على ما استقر عليه التكليف ، وهو وجوب العمل بشاهدين مثلا ، فإن كانا شاهدى زور أو نحو ذلك فالتقصير منهما ، وأما الحكم فلا حيلة له فيه ولا عتب عليه بسببه ، قاله النووى ، اه . قلت : ويؤيد ذلك قوله ﷺ فى الملاعنة « لولا الأيمان لكان لى ولها شأن » أخرجه أبو داود ، وفى الأوجز : قال السبكى : هذه قضية شرطية لا تستدعى وجودها بل معناها بيان أن ذلك جائز الوقوع ، قال : ولم يثبت لنا قط أنه ﷺ حكم بحكم ثم بان خلافه ، وقد صان الله عز وجل أحكام نبيه عن ذلك ، اه . وبسط الكلام فى الأوجز أيضاً فى حديث الباب على مسألة أخرى خلافية شهيرة ، وهى : هل يجوز للقاضى أن يحكم بعلمه أم لا ؟ قال الزرقانى : تمسك بالحديث أحمد ومالك فى المشهور عنه أن القاضى لا يقضى بعلمه ، قال الباجى : وجوز ابن الماجشون وأصبغ وسحنون أن يحكم الحاكم بعلمه ، وبه قال أبو حنيفة والشافعى على اختلافهم فى تفصيل ذلك إلى آخر ما بسط فى الأوجز من دلائل الفريقين ، فارجع إليه ١٢ .

كتاب الصلح (١)

قوله : (فنزلت « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ») ولا يرد ما أورده (٢) المحشى من أنها نزلت فى غير تلك الوقعة ، ولعل الباعث له على ذلك ما يستبعد من

---

(١) قال العينى : الصلح فى اللغة اسم بمعنى المصالحة . وهى المسالمة خلاف المخاصمة وأصله من الصلاح ضد الفساد ، وفى الشرع صلح عقد يقطع النزاع بين المدعى والمدعى عليه ، اه . قال الحافظ : الصلح أقسام : صلح المسلم مع الكافر ، والصلح بين الزوجين ، والصلح بين الفئة الباغية والعادلة ، والصلح بين المتغاضبين والصلح فى الجراح ، كالعفو على مال ، والصلح لقطع الخصومة ، أما فى الأملاك أو فى المشتركات كالشوارع ، وهذا الأخير هو الذى يتكلم فيه أصحاب الفروع ، وأما المصنف رحمه الله فترجم ههنا لأكثرها ، اه ١٢ .

(٢) إذ قال : قال ابن بطال : يستحيل نزولها فى قصة عبد الله بن أبى وأصحابه لأن أصحاب عبد الله ليسوا بمؤمنين ، وقد تعصبوا له بعد الإسلام فى قصة الإفك ، وقد رواه البخارى فى كتاب الاستئذان عن أسامة بن زيد « أن النبى ﷺ مر فى مجلس فيه أخلاط من المشركين والمسلمين وعبدة الأوثان واليهود وفيهم عبد الله بن أبى » فذكر الحديث فدل على أن الآية لم تنزل فيه ، وإنما نزلت فى قوم من الأوس والخزرج اختلفوا فى حق اقتتلوا بالعصى والنعال كذا فى التنقيح ، انتهى ما فى الحاشية . وبسط الكلام على الحديث الحافظ فى الفتح فقال : قوله (قيل للنبى ﷺ) لم أقف على اسم القائل وقوله : (فقال رجل من الأنصار منهم) لم أقف على اسمه أيضاً ، وزعم بعض الشراح أنه عبد الله بن رواحة ، ورأيت بخط القطب أن السابق إلى

. . . .

ذلك الدمياطى ولم يذكر مستنده فى ذلك ، اهـ . وفى العينى قال ابن التين : قيل إنه عبدالله بن رواحة ، اهـ . وجزم به القسطلانى فقال هو عبدالله بن رواحة ، اهـ . وقال الحافظ بعد قوله لم يذكر مستنده فى ذلك فتتبعت ذلك فوجدت حديث أسامة بن زيد الآتى فى تفسير آل عمران بنحو قصة أنس وفيه أنه وقعت بين عبد الله ابن رواحة وبين عبد الله بن أبى مراجعة لكنها فى غير ما يتعلق بالذى ذكر ههنا فإن كانت القصة متحدة احتمل ذلك لكن سياقهما ظاهر فى المغايرة لأن فى حديث أسامة أنه ﷺ أراد عيادة سعد بن عبادة فمر بعبد الله بن أبى ، وفى حديث أنس هذا أنه ﷺ دعى إلى إتيان عبد الله بن أبى ، ويحتمل اتحادهما بأن الباعث على التوجه العيادة ، فاتفق مروره بعبد الله بن أبى فقيل له حينئذ : لو أتيته ، ويدل على اتحادهما أن فى حديث أسامة فلما غشيت المجلس عجاجة الدابة خمر عبدالله بن أبى أنفه بردائه (فغضب لعبد الله رجل من قومه) لم أقف على اسمه ، قوله (فبلغنا أنها نزلت) القائل ذلك هو أنس، بينه الإسماعيلى فى روايته فقال فى آخره : قال أنس : فأنبئت أنها نزلت فيهم ولم أقف على اسم الذى أنبأ أنساً ولم يقع ذلك فى حديث أسامة بل فى آخره وكان النبى ﷺ وأصحابه يعفون عن المشركين إلى آخر الحديث ، واستشكل ابن بطال نزول الآية المذكورة فى هذه القصة لأن المخاصمة وقعت بين من كان مع النبى ﷺ من أصحابه وبين أصحاب عبد الله بن أبى وكانوا إذ ذاك كفاراً فكيف ينزل فيهم «طائفتان من المؤمنين» ولا سيما إن كانت قصة أنس وأسامة متحدة ، فإن فى رواية أسامة فاستب المسلمون والمشركون ، قال الحافظ : يمكن أن يحمل على التغليب مع أن فيها إشكالا من جهة أخرى وهى أن حديث أسامة صريح فى أن ذلك كان قبل وقعة بدر وقبل أن يسلم عبد الله بن أبى وأصحابه والآية المذكورة فى الحجرات ونزولها متأخر جداً وقت مجىء الوفود لكنه يحتمل أن تكون آية الإصلاح نزلت قديماً فيندفع الإشكال ، انتهى مافى الفتح ، وقال العينى بعد ذكر

أن المسلمين كيف غضبوا لعبدالله وكان يوم ذاك كافراً ، والجواب أنه غير مستبعد(١) من اقتضاء البشرية ، وانجرار الأمر إلى الحمية لقومه وإن لزم فيه الحمية لكافر ، ولو سلم فمعنى قوله فنزلت(٢) أى فى مثل ذلك

إشكال ابن بطال المذكور فدل أن الآية لم تنزل فى قصة ابن أبى وإنما نزلت فى قوم من الأوس والخزرج اختلفوا فى حد فاقتتلوا بالعصى والنعال ، قاله سعيد بن جبير والحسن وقتادة ، ويشبه أن تكون نزلت فى بنى عمرو بن عوف الذى خرج إليهم النبى ﷺ ليصلح بينهم وفى تفسير مقاتل مر ﷺ على الأنصارى وهو راكب حماره يعفور فبال فأمسك ابن أبى بأنفه وقال للنبى ﷺ خل للناس سبيل الريح من نتن هذا الحمار فشق على النبى ﷺ قوله ، فانصرف فقال ابن رواحة: ألا أراك أمسكت على أنفك من بول حماره ، والله لهو أطيب من ريح عرضك ، فكان بينهم ضرب بالأيدى والسعف فرجع النبى ﷺ فأصلح بينهم فأنزل الله تعالى « وإن طائفتان » الآية ، وفى تفسير ابن عباس رضى الله عنه وأعان ابن أبىّ رجال من قومه وهم مؤمنون ، اهـ ١٢ .

(١) وقد تعصب له قومه وهم مسلمون فى قصة الإفك كما تقدم فى كلام المحشى عن التنقيح وتقدم قريباً فى كلام العينى عن تفسير مقاتل أن القائل بقوله : والله لهو أطيب من ريح عرضك كان ابن رواحة فكان بينهم ضرب بالأيدى والسعف ، وعن تفسير ابن عباس رضى الله عنه وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون فاقتتلوا ، اهـ . وقال القسطلانى : وقال مغلطاى فيما نقله عنه فى المصابيح وفى تفسير ابن عباس رضى الله عنه: وأعان ابن أبى رجال من قومه وهم مؤمنون فاقتتلوا ، قال: وهذا فيه ما يزيل استشكال ابن بطال ، اهـ ١٢ .

(٢) قال القسطلانى بعد ذكر إشكال ابن بطال المذكور : وأجيب بأن قول أنس بلغنا أنها نزلت لا يستلزم النزول فى ذلك الوقت ، ويؤيده أن نزول آية الحجرات

أو فقد كانت[١] نزلت فعمل النبي ﷺ بها فصالح بينهما .

(باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا بنا نصلح)

يعني بذلك[٢] أن الإمام وإن كان له التعزير والتأديب إلا أن له أن يصالح بينهما وهذا أولى .

قوله : (أما الوليدة والغنم فرد عليك) وفيه الترجمة[٣] حيث أبطل الشرط الغير المشروع .

متأخر جداً ، اهـ . وهكذا قال العيني وزاد على أن المفسرين اختلفوا في سبب نزول الآية على أقوال فبسطها ، ١٢ .

(١) كما تقدم في كلام الحافظ من قوله يحتمل أن تكون آية الإصلاح نزلت قديماً فيندفع الإشكال ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف المفتقر إلى رحمته تعالى أن ما أفاده الشيخ قدس سره يناسب ما سيأتي بعد عدة أبواب من « باب هل يشير الإمام بالصلح » وسيأتي هناك اختلاف العلماء في ذلك والأوجه عندي في هذا الباب الذي نحن بصدده دفع ما يتوهم من ظاهر موقف الإمام والقاضي وهو الظاهر من فروع الفقهاء أن حق الأمير والقاضي هو المخاصمة إليه والترافع إليه في مجلسه فقد قال ابن عابدين بحثاً في مسألة عن البحر عن فتاوى الشيخ قاسم أنه نقل الإجماع على أن تقدم الدعوى الصحيحة شرط لنفاذ الحكم ، وأيد ذلك صاحب البحر في رسالة ألفها في ذلك ، اهـ. وفي الدر المختار في موضع آخر : القضاء مظهر لا مثبت ويتخصص بزمان ومكان وخصومة ، اهـ . وغير ذلك من الفروعات الدالة على أن حق القاضي الترافع إليه فنبه الإمام البخاري بهذه الترجمة أن الإمام لو ذهب بنفسه إلى الخصمين ليصلح بينهما لا بأس بذلك ١٢ .

(٣) فإن الإمام البخاري ترجم على هذا الحديث (باب إذا اصطلحوا على

قوله (وإن لم ينسبه إلى قبيلة) يعنى بذلك[1] أن النسب إنما هو المتعين ورفع الإبهام فلو حصل بدونه لم يفتقر إليه .

قوله : (فكتب هذا ما قاضى إلخ) الأصح أن[2] إسناد الكتابة إليه مجاز ولا يحسن جعله معجزة حملا على الحقيقة ، إذ لو كتب بيده الشريفة لكان للكفار أن يعلموا أنه يكتب فيتحقق بذلك ظنهم أنه شاعر وكاتب ينظر فى الكتب وينبىء عنها وهذا خلاف المقصود .

صلح جور فالصلح مردود) قال الحافظ : ذكر فيه حديث قصة العسيف والغرض منه قوله الوليدة والغنم رد عليك لأنه فى معنى الصلح عما وجب على العسيف من الحد ، ولما كان ذلك لا يجوز فى الشرع كان جوراً ، اه . وهكذا قال غيره من الشراح وقال القسطلانى قوله صلح جور بالإضافة أى ظلم ، وجوز فى الفتح وغيره تنوين صلح فيكون جور صفة له ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : يعنى إذا كان مشهوراً بدون ذلك بحيث يؤمن اللبس فيه فيكتفى فى الوثيقة بالاسم المشهور ولا يلزم ذكر الجد والنسب والبلد ونحو ذلك ، وأما قول الفقهاء يكتب فى الوثائق اسمه واسم أبيه وجده ونسبه فهو حيث يخشى اللبس وإلا فحيث يؤمن اللبس فهو على الاستحباب ، اه ١٢ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها فى التلخيص الحبير ونسيم الرياض وتذكرة الحفاظ فى ترجمة أبى الوليد ، وقال الحافظ فى الفتح تحت قوله : فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب هذا ما قاضى محمد بن عبد الله ، تقدم هذا الحديث فى الصلح وليست فيه هذه اللفظة : ليس يحسن يكتب ، ولهذا أنكر بعض المتأخرين على أبى مسعود نسبتها إلى تخريج البخارى وقال ليس فى البخارى هذه اللفظة ولا فى مسلم وهو كما قال عن مسلم فإنه أخرجه من طريق زكريا بن أبى زائدة عن أبى إسحاق بلفظ فأراه مكانها فمحاها وكتب ابن عبد الله ، اه . وقد

. . . .

عرفت ثبوتها فى البخارى، وكذلك أخرجها النسائى مثل ماههنا سواء، وكذا أخرجه أحمد، وقد تمسك بظاهر هذه الرواية أبو الوليد الباجى فادعى أن النبى ﷺ كتب بيده بعد أن لم يكن يحسن يكتب فشنع عليه علماء الأندلس فى زمانه ورموه بالزندقة وأن الذى قاله يخالف القرآن حتى قال قائلهم:

برئت ممن شرى دنيا بآخرة وقال إن رسول الله قد كتبا

فجمعهم الأمير فاستظهر الباجى عليهم بما لديه وقال للأمير: هذا لا ينافى القرآن بل يؤخذ من مفهومه لأنه قيد النفى بما قبل ورود القرآن فقال: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك» وبعد أن تحققت أميته وتقررت بذلك معجزته وأمن الارتياب فى ذلك لا مانع من أن يعرف الكتابة من غير تعلم فتكون معجزة أخرى، وذكر ابن دحية أن جماعة من العلماء وافقوا الباجى فى ذلك، منهم شيخه أبو ذر الهروى وأبو الفتح النيسابورى وآخرون من علماء أفريقية وغيرها، واحتج بعضهم لذلك بما أخرجه ابن أبى شيبة وعمر بن شبة من طريق مجاهد عن عون بن عبد الله قال: مامات رسول الله حتى كتب وقرأ، قال مجاهد: فذكرته للشعبى فقال: صدق، قد سمعت من يذكر ذلك، وعن سهل بن الحنظلية أن النبى ﷺ وسلم أمر معاوية أن يكتب للأقرع وعيينة، فقال عيينة: أترانى أذهب بصحيفة المتلمس، فأخذ رسول الله ﷺ الصحيفة فنظر فيها فقال: قد كتب لك بما أمر لك، قال يونس: فنرى أن رسول الله ﷺ كتب بعد ما أنزل عليه، قال عياض: وردت آثار تدل على معرفة حروف الخط وحسن تصويرها، كقوله لكاتبه: ضع القلم على أذنك فإنه أذكر لك، وقوله لمعاوية: ألق الدواة وحرف القلم وأقم الباء وفرق السين ولا تعور الميم، وقوله: لا تمد بسم الله، قال: وهذا وإن لم يثبت أنه كتب فلا يبعد أن يرزق علم وضع الكتابة، فإنه أوتى علم كل شىء، وأجاب الجمهور بضعف هذه

. . . .

الأحاديث وعن قصة الحديبية بأن القصة واحدة والكاتب فيها على رضى الله عنه، وقد صرح فى حديث المسور بأن علياً هو الذى كتب فيحمل على أن النكتة فى قوله «فأخذ الكتاب وليس يحسن يكتب» لبيان أن قوله «أرنى إياها» أنه ما احتاج إلى أن يريه موضع الكلمة التى امتنع على رضى الله عنه من محوها إلا لكونه كان لا يحسن الكتابة وعلى أن قوله بعد ذلك «فكتب» فيه حذف تقديره فمحاها فأعادها لعلى فكتب، وبهذا جزم ابن التين أو أطلق كتب بمعنى أمر بالكتابة، وهو كثير كقوله: كتب إلى قيصر، وكتب إلى كسرى، وعلى تقدير حمله على ظاهره فلا يلزم من كتابة اسمه الشريف فى ذلك اليوم وهو لا يحسن الكتابة أن يصير عالماً بالكتابة ويخرج عن كونه أمياً فإن كثيراً ممن لا يحسن الكتابة يعرف تصور بعض الكلمات ويحسن وضعها بيده وخصوصاً الأسماء، ولا يخرج بذلك عن كونه أمياً ككثير من الملوك، ويحتمل أن يكون جرت يده بالكتابة حينئذ وهو لا يحسنها فخرج المكتوب على وفق المراد فيكون معجزة أخرى فى ذلك الوقت خاصة ولا يخرج بذلك عن كونه أمياً، وبهذا أجاب أبو جعفر السمنانى أحد أئمة الأصول من الأشاعرة، وتبعه ابن الجوزى وتعقب ذلك السهيلى وغيره بأن هذا وإن كان ممكناً ويكون آية أخرى لكنه يناقض كونه أمياً لا يكتب، وهذه الآية التى قامت بها الحجة وأفحم الجاحد وانحسمت الشبهة فلو جاز أن يصير يكتب بعد ذلك لعادت الشبهة، وقال المعاند كان يحسن يكتب لكنه كان يكتم ذلك، قال السهيلى: والمعجزات يستحيل أن يدفع بعضها بعضاً، الحق أن معنى قوله «فكتب» أى أمر علياً أن يكتب، اهـ. قال الحافظ: وفى دعوى أن كتابة اسمه الشريف فقط على هذه الصورة تستلزم مناقضة المعجزة وتثبت كونه غير أمى نظر كبير، انتهى ما فى الفتح مختصراً، وقال العينى: فى حديث الباب قوله «فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب فكتب» أى أمر علياً فكتب كقولك ضرب الأمير أى أمر به، وقال الشيخ

. . . .

أبو الحسن ما رأيت هذا اللفظ فكتب إلا فى هذا الموضع ، وقيل إنه مختص بهذا الموضع ، وقيل إنه كالرسم لأن بعض من لا يكتب يرسم اسمه بيده لتكراره عليه ، وقيل كتب ، وأما (*) قوله تعالى : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب » الآية لأنه تلا بعد ، وأما قوله إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب لأنه كان فيهم من يكتب لكن عادة العرب يسمون الجملة باسم أكثرها فلذلك كان أكثر أمره أن لا يحسن فكتب مرة ، وقيل لما أخذ القلم أوحى الله إليه فكتب ، وقيل ما مات حتى كتب وقيل كتب على الاتفاق من غير قصد ، ووقع فى بعض نسخ أطراف أبى مسعود أنه ﷺ أخذ الكتاب ولم يحسن أن يكتب ، فكتب مكان رسول الله محمداً ، وكتب هذا ما قاضى عليه محمد ، والثابت ما ذكرناه أنه أمر علياً فكتب ، وفى رواية فأخذ الكتاب وليس يحسن يكتب ، وإن من معجزاته أنه يحسن من وقته لأنه خرق للعادة ، وقال به أبو ذر الهروى وأبو الفتح النيسابورى وأبو الوليد الباجى وصنف فيه وأنكر عليه ، وقال السهيلى : وكتب على رضى الله عنه ذلك اليوم نسختين إحداهما مع رسول الله ﷺ والأخرى مع سهيل ، وشهد فيهما أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وأبو عبيدة بن الجراح ومحمد بن مسلمة ومكرز بن حفص ، وهو يومئذ مشرك وحويطب بن عبد العزى ، اهـ . وقال ابن كثير فى تفسيره فى قوله تعالى : « وما كنت تتلو من قبله » الآية ، وهكذا كان رسول الله ﷺ دائماً إلى يوم الدين لا يحسن الكتابة ولا يخط سطراً ولا حرفاً بيده ، بل كان له كتاب يكتبون بين يده الوحى والرسائل إلى الأقاليم ، ومن زعم من متأخرى الفقهاء كالقاضى أبى الوليد الباجى ومن تابعه أنه عليه الصلاة والسلام كتب يوم الحديبية : هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله . فإنما حمله على ذلك رواية فى

(*) كذا فى الأصل والظاهر فيه سقوط من الكاتب ١٢ ز .

قوله : (استقبل والله الحسن بن علی) معاوية[١] ، الأول فاعل والثانی مفعول وكان ذلك حين قدم عليه معاوية ينازعه فی الخلافة .

صحيح البخاری ثم أخذ فكتب ، وهذه محمولة علی الرواية الأخری ثم أمر فكتب، ولهذا اشتد النكير من فقهاء المشرق والمغرب علی من قال بقول الباجی ، وتبرأوا منه وأنشدوا فی ذلك أقوالا وخطبوا به فی محافلهم وإنما أراد الباجی فيما يظهر عنه أنه كتب ذلك علی وجه المعجزة لا أنه كان يحسن الكتابة كما قال رسول الله ﷺ إخباراً عن الدجال مكتوب بين عينيه كافر ، وفی رواية ك ف ر يقرأها كل مؤمن ، وما أورده بعضهم من الحديث أنه لم يمت ﷺ حتی تعلم الكتابة فضعيف لا أصل له ، اه ١٢ .

(١) قال العينی : الحسن بن علی فاعل قوله استقبل ، ولفظة « والله » معترضة بينهما ، ومعاوية بالنصب مفعوله ، وكانت ملاقاة الحسن مع معاوية بمنزل من أرض الكوفة ، وكان الحسن لما مات علی رضی الله عنه بايعه أهل الكوفة وبايع أهل الشام معاوية فالتقيا فی الموضع المذكور وبعد كلام طويل ومحاورات جرت بينهما سلم الحسن الأمر إلی معاوية وصالحه وبايعه علی الأمر والطاعة علی إقامة كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ثم رحل الحسن إلی الكوفة فأخذ معاوية البيعة لنفسه علی أهل العراقين فكانت تلك السنة سنة الجماعة لاجتماع الناس واتفاقهم وانقطاع الحرب ، وبايع معاوية كل من كان معتزلا عنه ، اه. وقال القسطلانی وعند الطبری بسند صحيح عن الزهری : أن علياً رضی الله تعالی عنه جعل علی مقدمة أهل العراق قيس بن سعد بن عبادة وكانوا أربعين ألفاً بايعوه علی الموت ، فلما قتل علی رضی الله تعالی عنه بايعوا الحسن ابنه بالخلافة وكان لا يحب القتال فعرف أن قيس بن سعد لا يطاوعه علی الصلح فنزعه ، وعند الطبرانی : بعث الحسن قيس بن سعد علی مقدمته فی اثنی عشر ألفاً يعنی من الأربعين فسار قيس إلی جهة الشام ، وكان معاوية لما بلغه قتل علی خرج فی عسا كره من الشام وخرج الحسن حتی نزل المدائن ، اه.

قوله : (إنى لأرى كتائب مدح على) كتيبة(١) معاوية رضىٰ الله عنه و تثبيت له حتى لا يفزع فى نفسه .

وقال الحافظ : أشار الحسن البصرى بهذه القصة إلى ما اتفق بعد قتل على رضى الله عنه ، وكان على رضى الله عنه لما انقضى أمر التحكيم ورجع إلى الكوفة تجهز لقتال أهل الشام مرة بعد أخرى فشغله أمر الخوارج بالنهروان وذلك فى سنة ثمان وثلاثين ، ثم تجهز فى سنة تسع وثلاثين فلم يتهيأ له ذلك لافتراق آراء أهل العراق عليه ثم وقع الجد منه فى ذلك سنة أربعين ، فأخرج إسحق من طريق عبدالعزيز بن سياه قال : لما خرج الخوارج قام على فقال : أتسيرون إلى الشام أو ترجعون إلى هؤلاء الذين خلفوكم فى دياركم ؟ قالوا بل نرجع إليهم ، فذكر قصة الخوارج ، قال : فرجع على إلى الكوفة إلى آخر ما ذكر من الروايات فى ذلك ١٢ .

(١) وفى تقرير مولانا حسين على أى كتائب من جانبك فلا تجبن ، اه . ولفظ البخارى فى الفتن قال عمرو بن العاص لمعاوية : أرى كتيبة لا تولى حتى تدبر أخراها ، قال القسطلانى : قوله « لا تولى » بتشديد اللام المكسورة أى لا تدبر حتى تدبر أخراها التى تقابلها وهى التى لخصومهم أو الكتيبة الأخيرة التى لأنفسهم ومن ورائهم أى لا ينهزمون إذ عند الانهزام يرجع الآخر أولا ، قاله فى الكواكب ، وقال فى المصابيح : تدبر فعل مضارع مبنى للفاعل من الإدبار أى حتى تجعل أخراها من تقدمها دبراً لها أى تخلفها وتقوم مقامها ، اه . وقال الحافظ : قوله تدبر أخراها أى التى تقابلها ونسبها إليها لتشاركهما فى المحاربة ، وهذا على أن يدبر من أدبر رباعياً ، ويحتمل أن يكون من دبر يدبر بفتح أوله وضم الموحدة ، أى يقوم مقامها ، يقال دبرته إذا بقيت بعده ، وتقدم فى الصلح : إنى لأرى كتائب لا تولى حتى تقتل أقرانها وهى أبين ، قال عياض : هى الصواب ومقتضاه أن الأخرى خطأ وليس كذلك بل توجيهها ما تقدم ، وقال الكرمانى : يحتمل أيضاً أن تراد الكتيبة الأخيرة التى هى من جملة الكتائب ، أى لا ينهزمون بأن ترجع الأخرى أولى ، اه .

قوله : (إنا بنو المطلب) وهم أحقاء[1] بالخلافة من غيرهم مع أنه كان معروفا بالشجاعة ففيه إشارة أيضاً إلى أنا لسنا ممن يعطى الدنية .

وقوله : (قد أصبنا) مفعوله محذوف أى الحق الذى كان لنا وهى الخلافة ومن هذا المال إشارة إلى مابذله من الأموال وفعله محذوف اتكالا على قرينة المقام وإشارة بلهجة الكلام .

وحكى أيضاً من رواية عبد الرزاق : كان قيس بن سعد بن عبادة على مقدمة حسن ابن على فأرسل إليه معاوية سجلا قد ختم فى أسفله فقال : اكتب فيه ما تريد فهو لك ، فقال له عمرو بن العاص بل نقاتله ، فقال معاوية وكان خير الرجلين : على رسلك يا أبا عبد الله لا تخلص إلى قتل هؤلاء حتى يقتل عددهم من أهل الشام فما خير الحياة بعد ذلك . اهـ ٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى شرح هذا الكلام وما أفاده أجود مما قاله الشراح ، وقريب منه ما فى تقرير مولانا حسين على إذ قال : قوله قد أصبنا أى الخلافة من هذا المال أى بذلنا من هذا المال أى مال الصدقة فيما يليق من المساكين واجتمع معنا كثير من الناس وجرى حكمنا ، فمن متعلق بما تضمنه أصبنا فهذا هو التضمين ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : قد أصبنا أى الخلافة بحق ، وما وقع من بيعتنا فهو حق وأنا مستحق له بلا ريب ، وقوله من هذا المال متعلق بمحذوف أى وبذلنا من هذا المال أى مال بيت المال فى موضعه ، وهو أمر الخلافة لا بالعبث ، اهـ . وقال العينى : قوله « إنا بنو عبد المطلب » معناه : إنا بنو عبد المطلب المجبولون على الكرم والتوسع لمن حوالينا من الأهل والموالى ، وقد أصبنا من هذا المال بالخلافة ما صارت لنا به عادة إنفاق وإفضال على الأهل والحاشية ، فإن تخليت من هذا الأمر قطعنا العادة ، وإن هذه الأمة قد عاثت فى دمائها قتل بعضها بعضاً فلا يكفون إلا بالمال فأراد أن يسكن الفتنة ويفرق المال فيما لا يرضيه غير المال ، فقال عبد الرحمن وعبد الله : نفرض لك فى كل عام من

قوله : (قد عاثت فى دمائها) إشارة(١) إلى أصحاب معاوية أنهم فسدت دمائهم فأحبوا إخراجها وتنقية الأبدان من الأخلاط الفاسدة التى هى هائجة فيهم ، وكان هذا الكلام شدة منه ، فلما بلغا من معاوية رضى الله عنه الصلح لان(*) الحسن فى كلامه فقال : من يضمن لى بهذا الذى قلتم من الصلح وبذل ماذكرتم من المال .

المال كذا ، ومن الأقوات والثياب ما يحتاج إليه لكل ما ذكرت ، فصالحاه على ذلك ، اه . وهكذا قال الحافظ : قوله « إنا بنو عبد المطلب » أى إنا جبلنا على الكرم والتوسعة على أتباعنا من الأهل والموالى ، وكنا نتمكن من ذلك من الخلافة حتى صار ذلك لنا عادة ، ويحتمل أن يكون قوله أصبنا من هذا المال أى فرقنا منه فى حياة على رضى الله عنه وبعده ما رأينا فى ذلك صلاحا فنبه على ذلك خشية أن يرجع عليه بما تصرف فيه ، اه ١٢ .

(١) وفى تقرير مولانا حسين على قوله : (إن هذه الأمة) أى ما اجتمعت بمعاوية (عاثت) فسدت يقتضى السفك من أيدينا ، اه . وفى تقرير المكى : إن هذه الأمة أى أمة معاوية فسدت فى دمائها يعنى أن دماءها فسدت يقتضى أن يخرج منه ، اه . وتقدم قريباً ما قال العينى فى شرح هذا الكلام وتبعه القسطلانى إذ قال: قوله «قدعاثت» بعين مهملة فألف فمثلثة فمثناة فوقية ، أى اتسعت فى القتل والإفساد فلا تكف إلا بالمال ، اه . وقال الحافظ : إن هذه الأمة أى العسكرين الشامى والعراقى قد عاثت أى قتل بعضها بعضاً فلا يكفون عن ذلك إلا بالصفح عما مضى منهم والتآلف بالمال ، وأراد الحسن بذلك كله تسكين الفتنة وتفرقة المال على من لا يرضيه إلا المال فوافقاه على ما شرط من جميع ذلك والتزما له من المال فى كل عام والثياب والأقوات ما يحتاج إليه لكل من ذكر ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : اعلم أن معاوية كان باغياً على الحسن لكن البغاوة منه

(*) من اللين ١٢ ز .

. . . .

كان من أجل خطأه فى الاجتهاد وأنه يظن أن استحقاق الخلافة له مع أن المستحق لها فى الحقيقة كان الحسن، فلما رأى معاوية فساداً عظيما اصطلح معه وقال: من كان مستحقاً للخلافة نجعله خليفة، فخلع الحسن بيعته وجعله خليفة مكانه حين أخذ منه المواثيق على تربية اليتامى والأراملة وسائر ما يتعلق بأمر الخلافة رضى الله عنهما وعن الحسن وعن سميه كاتب السطور، اهـ. قال العينى: وفى الحديث فضيلة الحسن رضى الله تعالى عنه، دعاه ورعه إلى ترك الملك والدنيا رغبة فيما عند الله، ولم يكن ذلك لعلة ولا لذلة ولا لقلة، وقد بايعه على الموت أربعون ألفاً فصالحه رعاية لمصلحة دينه ومصلحة الأمة وكفى به شرفا وفضلا، فلا أسيد ممن سماه رسول الله ﷺ سيداً، اهـ. وقال الحافظ قال ابن بطال: ذكر أهل العلم بالأخبار أن علياً لما قتل سار معاوية يريد العراق وسار الحسن يريد الشام، فالتقيا بمنزل من أرض الكوفة فنظر الحسن إلى كثرة من معه فنادى: يامعاوية إنى اخترت ما عند الله، فإن يكن هذا الأمر لك فلا ينبغى لى أن أنازعك فيه، وإن يكن لى فقد تركته لك، فكبر أصحاب معاوية، وقال المغيرة عند ذاك: أشهد أنى سمعت النبى ﷺ يقول: «إن ابنى هذا سيد» الحديث، وقال فى آخره: فجزاك الله عن المسلمين خيراً، قال الحافظ: وفى صحة هذا نظر من أوجه:

الأول: أن المحفوظ أن معاوية هو الذى بدأ بطلب الصلح كما فى حديث الباب.

الثانى: أن الحسن ومعاوية لم يتلاقيا بالعسكرين حتى يمكن أن يتخاطبا وإنما تراسلا فيحمل قوله: فنادى يا معاوية على المراسلة، ويجمع بأن الحسن راسل معاويه بذلك سراً فراسله معاوية جهراً، والمحفوظ أن كلام الحسن الأخير إنما وقع بعد الصلح والاجتماع كما أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى فى الدلائل بسندهما إلى الشعبى، قال: لما صالح الحسن بن على معاوية قال له معاوية: قم فتكلم، فقام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد فإن أكيس الكيس التقى، وإن أعجز العجز الفجور،

. . . .

ألا وإن هذا الأمر الذى اختلفت فيه أنا ومعاوية حق لامرىء كان أحق به منى ، أو حق لى تركته لإرادة إصلاح المسلمين وحقن دمائهم « وإن أدرى لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين » ثم استغفر ونزل . وأخرج البيهقى فى الدلائل من طريق الزهرى فذكر القصة وفيها : فخطب معاوية ثم قال : قم ياحسن فكلم الناس ، فتشهد ثم قال : أيها الناس : إن الله هداكم بأولنا ، وحقن دماءكم بآخرنا ، وإن لهذا الأمر مدة ، والدنيا دول ، وذكر بقية الحديث . وقال الحافظ أيضاً فى موضع آخر : أخرج يعقوب بن سفيان بسند صحيح إلى الزهرى قال : كاتب الحسن بن على معاوية واشترط انفسه فوصلت الصحيفة لمعاوية وقد أرسل إلى الحسن يسأله الصلح ومع الرسول صحيفة بيضاء مختوم على أسفلها ، وكتب إليه : أن اشترط ما شئت فهو لك ، فاشترط الحسن أضعاف ما كان سأل أولا ، فلما التقيا وبايعه الحسن سأله أن يعطيه ما اشترط فى السجل الذى ختم معاوية فى أسفله فتمسك معاوية إلا ما كان الحسن سأله أولا ، واحتج بأنه أجاب سؤاله أول ما وقف عليه ، فاختلفا فى ذلك فلم ينفذ للحسن من الشرطين شىء ، وأخرج ابن أبى خيثمة من طريق عبد الله بن شوذب قال : لما قتـــل على رضى الله عنه سار الحسن بن على فى أهل العراق ومعاوية فى أهل الشام فالتقوا ، فكره الحسن القتال وبايع معاوية على أن يجعل العهد للحسن من بعده ، فكان أصحاب الحسن يقولون له يا عار المؤمنين ، فيقول العار خير من النار ، اهـ . وقد أخرج الترمذى فى تفسير ليلة القدر بسنده إلى يوسف ابن سعد قال : قام رجل إلى الحسن بن على بعد ما بايع معاوية فقال : « سودت وجوه المؤمنين » الحديث ، قال الشيخ فى الكوكب : قوله : « سودت وجوه المؤمنين » أى الذين كانوا معك لأنهم يعابون بترك النصرة حتى اضطررت إلى البيعة ، وليس هذا كلاما فيه منقصة له رضى الله تعالى عنه ، وإنما نسبوا السواد إلى أنفسهم وقال ذلك محبة له وشفقة ، اهـ ١٢ .

(باب هل يشير(١) الإمام بالصلح)

(باب إذا أشار الإمام بالصلح)

يعنى(٢) بذلك أنه إذا حكم بأمر هو أصلح للفريقين كليهما ، وإن كان فيه تأخير لحق أحدهما إلى بعض وقت آخر وليس فيه كثير ضرر له ، ثم لم يرض

(١) ليس هذا الباب فى الأصل ، وزدته أنا لما تقدم منى أن ما أفاده الشيخ قدس سره فى « باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا بنا » يناسب هذا الباب لمكان اختلاف العلماء فى ذلك ، قال الحافظ : قوله « باب هل يشير الإمام بالصلح » أشار بهذه الترجمة إلى الخلاف ، فإن الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين ، ومنع من ذلك بعضهم وهو عن المالكية ، وزعم ابن التين أنه ليس فى حديثى الباب ما ترجم به ، وإنما فيه الحض على ترك بعض الحق ، وتعقب بأن الإشارة بذلك بمعنى الصلح ، على أن المصنف ما جزم بذلك فكيف يعترض عليه ، اه . وفى المغنى : إذا اتصلت به الحادثة واستنارت الحجة لأحد الخصمين حكم ، وإن كان فيها لبس أمرهما بالصلح ، فإن أبيا أخرهما إلى البيان ، فإن عجلها قبل البيان لم يصح حكمه ، وممن رأى الإصلاح بين الخصمين شريح وأبو حنيفة والشعبى ، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال ردوا الخصوم حتى يصطلحوا ، فإن فصل القضاء يحدث بين القوم الضغائن ، قال أبو عبيدة : إنما يسعه الصلح فى الأمور المشكلة ، أما إذا استنارت الحجة لأحد الخصمين وتبين له موضع الظالم فليس له أن يحملهما على الصلح ونحوه قول عطاء ، واستحسنه ابن المنذر ، وروى عن شريح أنه ما أصلح بين المتحاكمين إلا مرة واحدة ، اه ١٢ .

(٢) قال العينى : قوله بالحكم البين أى الظاهر ، أراد الحكم عليه بما ظهر له من الحق البين ، وقوله : « احفظ » أى اغضب ، قال الخطابى : يشبه أن يكون قوله فلما أحفظ إلى آخره من كلام الزهرى ، وقد كان من عادته أن يصل بعض

الفريق الذى قضى فيه لنفعه فللإمام أن يحكم بعد ذلك باستيفاء صاحب الحق حقه وإن كان فيه ضرر الآخر .

قوله : (برأى سعة) على البدل(١) أو على إضافة الرأى إلى السعة إضافة بيانية ، ويجوز النصب على كونه مفعولا لأجله إلى غير ذلك .

قوله : (صلاة الظهر(٢)) .

كلامه بالحديث إذا رواه ، فلذلك قال له موسى بن عقبة : ميز بين قولك وقول رسول الله ﷺ ، اه . قال الحافظ : زعم الخطابى أن هذا من قول الزهرى أدرجه فى الخبر، وقال فى موضع آخر بعد نقل قول الخطابى : لكن الأصل فى الحديث أن يكون حكمه كله واحداً حتى يرد ما يبين ذلك ولا يثبت الإدراج بالاحتمال ، اه . وتبعه القسطلانى إذ قال : زعم الخطابى أن هذا من قول الزهرى أدرجه فى الخبر وفى ذلك نظر ، لأن الأصل أنه حديث واحد ولا يثبت الإدراج بالاحتمال ، اه. ثم ما أفاده الشيخ قدس سره من شرح الترجمة واضح وهو ظاهر من سياق الحديث ١٢ .

(١) قال العينى : قوله سعة له بالنصب أى للسعة يعنى مسامحة لهما وتوسيعاً عليهما على سبيل الصلح والمجاملة ، اه . وزاد القسطلانى ، وفى الفرع كأصله سعة بالجر صفة لسابقه ١٢ .

(٢) لم يكن هذا القول فى الأصل وزدته لما نبه الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره على اختلاف الروايات فى ذلك إذ قال : قوله « صلاة الظهر » ، والجمع أن جابراً جاءه مكرراً يعنى لما قضى دين بعض غرمائه أخذته صلاة الظهر ، فجاءه وأخبره ثم رجع فقضى دين البعض الآخر فجاءه وأخبره ، وكان وقت صلاة العصر فقال له عليه الصلاة والسلام : أخبر عمر رضى الله عنه ليفرح بالمعجزة وليفرح بقضاء دينك لأنه أيضاً فى فكره ، فأخبره ثم رجع فقضى دين البعض الآخر

. . . .

فجاءه وكان وقت صلاة المغرب فأخبره ، فقال له عليه الصلاة والسلام : إيت أبا بكر وعمر فأخبرهما ففعل ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره كان لطيفاً جداً لو كان الاختلاف فى عدة أحاديث ، وههنا وقع الاختلاف فى تلامذة وهب فى حديث واحد ، وقال الحافظ : قوله قال ابن إسحق إلخ ، أى أن ابن إسحق روى الحديث عن وهب بن كيسان ، كما رواه هشام بن عروة إلا أنهما اختلفا فى تعيين الصلاة التى حضرها جابر مع النبى ﷺ حتى أعلمه بقصته فقال ابن إسحق : الظهر ، وقال هشام : العصر ، وقال عبيد الله بن عمر : المغرب ، والثلاثة رووه عن وهب بن كيسان عن جابر ، وكان هذا القدر من الاختلاف لا يقدح فى صحة أصل الحديث لأن المقصود منه ما وقع من بركته ﷺ فى التمر ، وقد حصل توافقهم عليه ولا يترتب على تعيين تلك الصلاة بعينها كبير معنى ، وهكذا قال العينى : إن هذا الاختلاف غير قادح فى صحة أصل الحديث ، لأن تعيين الصلاة بعينها لا يترتب عليه كبير معنى ، اه . وتبعهما القسطلانى فى ذلك ، وقال الكرمانى : روى هشام صلاة العصر ، وعبيد الله العمرى صلاة المغرب ، ومحمد بن إسحاق صلاة الظهر ، لله درهم وحسن ضبطهم ، اه ١٢ .

كتاب الشروط(١)

باب ما يجوز من الشروط فى الاسلام والاحكام والمبايعة الظاهرانه قصد بذلك اثبات ان كل شرط هو مخالف لأمر الشارع فهورد لا يجوز العمل بمقتضاه وما كان بخلاف ذلك فهوا حق شيء بالوفاء والدليل عليهما نسخ الله(٢) تعالى من شرط رد النساء إلى الكفار فانهن كن داخلة فى الشرط

(١) قال الحافظ : الشروط جمع شرط . (بفتح اوله وسكون الراء) ، هو ما يستلزم نفيه نفى أمر آخر غير السبب اه . وقال العينى : الشرط العلامة وفى الاصطلاح ما يتوقف عليه وجود الشيء ولم يكن داخلا فيه وقيل ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط . والمراد ههنا بيان ما يصح من الشروط وما لا يصح اه .

وفى الكرمانى قال الغزالى : هو ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده . وقال الامام الرازى هو ما يتوقف تاثير المؤثر عليه لا وجوده والمختار هو ما يستلزم نفيه أمر على وجه السببية . وهو ينقسم إلى عقلى كالحياة للعلم ، وشرعى كالوضوء للصلوة ولغوى كقولك ان دخلت الدار فانت طالق اه . وزاد القسطلانى : وعادى كنصب السلم للصعود ١٢ .

(٢) ما افاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين فى المؤمنات المهاجرات معروف . قال الخازن فى تفسيره : اختلف العلماء هل دخل رد النساء فى عقد الهدنة لفظاً أو عموما فقيل قد كان شرط ردهن فى عقد الهدنة لفظا صريحا فنسخ الله تعالى ردهن من العقد ، ومنع منه وابقاه فى الرجال على ما كان فى العقد وقيل لم يشترط ردهن فى العقد لفظاً صريحاً وانما اطلق العهد فكان ظاهره العموم لاشتماله على النساء وعلى الرجال فبين الله تعالى خروجهن من عموم العقد وفرق بينهن وبين الرجال فى الحكم اه .

ومع ذلك فلما كان ردهن تعريضا للفتنة فى الدين ولا كذلك فى الرجال فانهم
على مكنة من الخروج والفرار ومع ذلك فكان رد النساء اليهم تمكيناً لهم على

وقال صاحب الجمل : قوله تعالى "فلا ترجعوهن إلى الكفار". هذا ناسخ لشرط الرد بالنسبة للنساء على مذهب من يرى نسخ السنة بالقرآن وقال بعضهم ليس من قبيل النسخ . وإنما هو من قبيل التخصيص أو تقييد المطلق لأن العقد اطلق فى ردمن اسم فكان ظاهرا فى عموم الرجال مع النساء فبين الله خروجهن من عمومه ويفرق بين الرجال والنساء بان الرجال لا يخشى عليه من الفتنة فى الرد ما يخشى على المرأة من اصابة الشرك اياها . وأنه لا يؤمن عليها الردة إذا خوفت وا كرهت لضعف قلبها وقلة هدايتها إلى الخروج منه باظهار كلمة الكفر مع التورية واضمار كلمة الايمان أو طمانينة القلب عليه ، ولا يخشى ذلك على الرجل لقوته وهدايته اهـ خطيب وخازن .

وفى القرطبى : اختلف العلماء هل دخل النساء فى الهدنة لفظا أو عموما فقالت طائفة منهم : قد كان شرط ردهن فى عقد الهدنة لفظا صريحا ، فنسخ الله تعالى ردهن من العقد وابقاه فى الرجال على ما كان وهذا يدل على أن للنبى ﷺ ان يجتهد فى الاحكام . ولكن لا يقر على خطأ .

وقالت طائفه : لم يشترط ردهن فى العقد لفظاً وإنما اطلق العقد فى عقد من اسلم فكان ظاهره العموم لاشتماله عليهن مع الرجال فبين الله تعالى خروجهن من عمومه اهـ .

وبسط الكلام على ذلك ابن كثير فى سورة الفتح وفى سورة الممتحنة وقال فيها تقدم فى سورة الفتح فى ذكر صلح الحديبية الذى وقع بين رسول الله ﷺ وبين كفار قريش فكان فيه على أن لا ياتيك منا رجل وإن كان على دينك الارددته الينا . وفى رواية على أنه لاياتيك منا أحد وان كان على دينك الارددته الينا . فعلى هذه الرواية تكون هذه الآية مخصصته للسنة وهذا من أحسن أمثله ذلك

. . . .

وعلى طريقة بعض السلف ناسخة . وقد ذكرنا فى ترجمة عبدالله بن أحمد بن جحش من المسند الكبير عن عبدالله بن أبى أحمد ، قال : هاجرت أم كلثوم بنت عقبة فخرج أخواها على رسول الله ﷺ ، فكلماه فيها ان يردها اليهما فنقض الله العهد بينه وبين المشركين فى النساء خاصة . اه مختصراً .

وقال الحافظ فى الفتح : اختلف فى ترك رد النساء إلى أهل مكة مع وقوع الصلح على ان من جاء منهم إلى المسلمين ردوه هل نسخ حكم النساء من ذلك أو لم يدخلن فى اصل الصلح أو هو عام اريد به الخصوص ؟ وبين ذلك عند نزول الاية وقد تمسك من قال بالثانى بما وقع فى بعض طرقه بلفظ منارجل الارددته ، فمفهومه أن النساء لم يدخلن . وقد أخرج ابن أبى حاتم : ان المشركين قالوا للنبى ﷺ رد علينا من هاجر من نسائنا . فقال ﷺ : كان الشرط فى الرجال ولم يكن فى النساء . هذا لو ثبت كان قاطعا للنزاع لكن يؤيد الاول والثالث ما فى كتاب الشروط ان أم كلثوم لما هاجرت جاء اهلها يسألونها ، فلم يردها لما نزلت : "إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات" الاية . والمراد قوله فيها فلا ترجعوهن إلى الكفار اه مختصراً .

وقال ابن القيم : ولما رجع رسول الله ﷺ إلى المدينة جاءه نساء مؤمنات منهن أم كلثوم ، فجاء اهلها يسالونها بالشرط الذى كان بينهم فلم يرجعها اليهم ، ونهاه الله عن ذلك . فقيل هذا نسخ للشرط فى النساء . وقيل تخصيص للسنة بالقرآن وهو عزيز جداً . وقيل : لم يقع الشرط الا على الرجال خاصة واراد والمشركون ان يعمموه فى الصنفين فأبى الله تعالى اه .

والاوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه أنه لما كان فى علم الله تبارك وتعالى استثناء النساء من ذلك قدر الله تعالى أن يكون العهد بلفظ لايأتيك منارجل الا انهم فهموا من ذلك العموم لان النساء تابعة الرجال . فلما هاجرت النساء أنزل الله تبارك وتعالى آية الامتحان تنبيهاً على ان العهد كان الرجال خاصة وعلى

فروجهن ''ولن يجعل(١) الله للكافرين على المومنين سبيلا'' . منع الله نبيه ﷺ أن يردهن اليهم وعلى هذا فلا يرد انه ﷺ كيف خالف عهده معهم فيهن وكيف سكت الكافرون على تلك المخالفة فان المؤمنين كان واجباً عليهم تسليم أمر الله تعالى، والكفار قد سكتوا حين سمعوا انهم يدعون الله انزل فيهن هذا الحكم فعلموا ان ان المسلمين غير راد يهن إلى الكفار بعد ذلك . وكان الكفار مع ذلك يحتالون للصلح ايضاً فلم يبالوا بتلك المخالفة والنقض لجعلهم المسلمين معذورين فى ذلك ، ولانهم لو نقضوا الصلح لادت النوبة إلى المقاتلة . وكانوا قدوهنتهم الحروب فلم يكونوا يطيقون لها ايضاً . ويمكن ان يكون العهد قد عقد بلفظ يحتمل العموم الجنسى والنوعى ففهم الكفار منه الجنس حتى يتناول الرجال والنساء . وحمله النبي ﷺ على العموم النوعى فيخص ، بالرجال دون النساء . فلما أتت النسوة مهاجرات تبين لكل من الفريقين مراد صاحبه غير ان الكفار لم يبالوا بذلك وسلموا ما قصده المسلمون . لمارأو المسلمين قد سلموا لهم كل ما طلبوا ولكنه لا يكون مناسباً بالباب على هذا التوجيه إلا ان يقال ايراد الرواية فى الباب باعتبار شرط رد الرجال ، فانه ﷺ لما كان على ثقة من ان ردهم إلى دار الكفر لا يعود فى دينهم بنقصان جاز له اشتراط الرد فلم يكن الشرط مما يخالف الشريعة .

هذا تكون الرواية الأخرى بلفظ لايأتيك منا أحد رواية بالمعنى لابد أن يكون فى المعاهدة احد اللفظين المذكورين من رجل اواحد فلفظ الرجل أقرب إلى المحل .

(١) قال تعالى : ''فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن'' الاية . وفى المغنى : تفارق المرأة الرجل من ثلاثة أوجه أحدها أنهالا تأمن من ان تزوج كافراً يستحلها اويكرهها من ينالها . وإليه اشار الله تعالى بقوله : ''لاهن حل لهم ولاهم يحلون لهن''. الثانى انهاربما فتنت عن دينها لأنها أضعف قلبا وأقل معرفة من الرجال . الثالث ان المرأة لا يمكنها فى العادة الهرب والتخلص بخلاف الرجل اه (١٢) .

ولا يجوز ذلك(١) لغيره ﷺ لأنه مخالف لمقتضى الشرع فى حقه لعدم الثقة بحا

(١) قال العينى : واختلف العلماء فى صلح المشركين على أن يرد إليهم من جاء منهم مسلماً ، فقال قوم : لايجوز هذا وهو منسوخ بقوله عليه الصلاة والسلام : « أنا برئ من كل مسلم أقام مع مشرك فى دار الحرب » وقد أجمع المسلمون أن هجرة دار الحرب فريضة على الرجال والنساء ، هذا قول الكوفيين وأصحاب مالك ، وقال الشافعى : هذا الحكم فى الرجال غير منسوخ وليس لأحد هذا العقد إلا للخليفة أو لرجل بأمره ، فمن عقد غير الخليفة فهو مردود ، وفى التوضيح : قول الشافعى وهذا الحكم فى الرجال غير منسوخ ، يدل على أن مذهبه أنه فى النساء منسوخ ، اه . قلت : كان هذا الحكم فى النساء منسوخا من الأول بالآية ، قلت : واختلفت المالكية فى ذلك ، قال الدردير : ووجب الوفاء بما عاهدونا عليه وإن برد رهائن كفار عندنا ولو أسلموا كمن أسلم ، أى كشرط رد من جاءنا منهم وأسلم وليس رهنا فإنه يوفى به ، ومحل الرد إن كان من ذكر ذكراً ، فإن كان أنثى لم ترد ولو مع شرط ردها صريحاً ، اه . قال الدسوقى : هذا على رواية ابن القاسم عن مالك ، وقال ابن حبيب : لاترد إليهم الرهائن ولا الرسل إذا أسلموا ولو اشترطوا ردهم ، وقيل : إن اشترطوا ردهم ردوا وإلا لا ، انتهى مختصراً . وقال الموفق: إذا عقد الهدنة مطلقاً فجاءنا منهم إنسان مسلماً أو بأمان لم يجب رده إليهم ولم يجز ذلك ، سواء كان حراً أو عبداً أو رجلا أو امرأة ، ولا يجب رد مهر المرأة ، والشروط فى عقد الهدنة تنقسم قسمين : صحيح مثل أن يشترط عليهم مالا أو معونة المسلمين عند حاجتهم ، أو يشترط لهم أن يرد من جاءه من الرجال مسلماً أو بأمان ، فهذا يصح ، وقال أصحاب الشافعى : لا يصح شرط رد المسلم إلا أن يكون له عشيرة تحميه وتمنعه ، ولنا أن النبى ﷺ شرط ذلك فى صلح الحديبية ووفى لهم به ، فرد أبا جندل وأبا بصير ، ولم يخص بالشرط ذا العشيرة ، الثانى : شرط فاسد مثـل أن يشترط رد النساء أو مهورهن أو رد سلاحهم أو

من يرده إليه ، ثم إن المذكور فى الباب(١) هى الروايات الدالة على اشتراط الشروط فى الإسلام ، وظاهر عطف الأحكام والمبايعة على الإسلام يقتضى إيراد حديث يناسب شرائط الأحكام ، فإما أن يقال : قوله فى حديث جرير « بايعته على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة » إنما هو من الاشتراط فى الأحكام ، أو يقال : قوله « والنصح لكل مسلم » يتناول كل عقد وحكم ، أو يقال : قوله تعالى « على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن » إلخ مما يتناول كل حكم .

يشترط رد الصبيان أو رد الرجال مع عدم الحاجة إليه ، فهذه كلها شروط فاسدة لا يجوز الوفاء بها ، اه . وقال الحافظ فى الفتح : واختلف العلماء هل يجوز الصلح مع المشركين على أن يرد إليهم من جاء مسلماً ؟ فقيل : نعم ، لقصة أبى جندل وأبى بصير ، وقيل : لا ، وما فى القصة منسوخ لحديث « أنا برىء من مسلم بين مشركين » وهو قول الحنفية ، وعند الشافعية تفصيل بين العاقل والمجنون والصبى فلا يردان ، وقال بعض الشافعية : ضابط جواز الرد أن يكون المسلم بحيث لا تجب عليه الهجرة من دار الحرب ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : « باب ما يجوز من الشروط إلخ » الشروط جمع شرط ، هو ما يستلزم نفيه نفى أمر آخر غير السبب ، والمراد به ههنا بيان ما يصح منها مما لا يصح ، وقوله فى الإسلام أى عند الدخول فيه ، فيجوز مثلا أن يشترط الكافر أنه إذا أسلم لا يكلف بالسفر من بلد إلى بلد مثلا ، ولا يجوز أن يشترط أن لا يصلى مثلا ، وقوله والأحكام أى العقود والمعاملات ، وقوله المبايعة من عطف الخاص على العام ، اه . وقال العينى : أى هذا « باب فى بيان ما يجوز من الشروط فى الإسلام » يعنى الدخول فيه ، وهذا كما اشترط النبى ﷺ على جرير حين بايعه على الإسلام : النصح لكل مسلم ، وفى لفظ : على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، والنصح لكل مسلم ، ولا يجوز أن يشترط أن لا يصلى ولا يزكى عند القدرة ونحو ذلك ، اه ١٢ .

قوله : (فكره المؤمنون ذلك) فيه دلالة[١] على أن كل شرط لا يوافق أمر الشرع فهو رد ، وذلك لأنه ﷺ لم يرد على المسلمين إكراههم، فعلم أن إكراههم كان حقاً ، غير أن هذا الاشتراط كان مبنياً على مصالح تخفى على غيره ﷺ ، فلذلك جاز له أن يشترط ما اشترطه ولم يجز لغيره أن يفعله .

قوله : (كان يمتحنهن) إلخ ، هل هنّ[٢] مؤمنات فيعترفن

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مسلك الحنفية ، إذ لم يبيحوا هذا الشرط لغيره ﷺ ، وأما على مسلك من أباح هذا الشرط لغيره ﷺ فكان كراهتهم طبعياً كما يدل عليه مراجعة عمر رضى الله عنه فى هذه القصة وسيأتى قريباً، فى « باب الشروط فى الجهاد » فى الحديث الطويل « قال المسلمون : سبحان الله ، كيف يرد إلى المشركين وقد جاء مسلماً ؟ » قال الحافظ : قائل ذلك يشبه أن يكون هو عمر رضى الله عنه لما سيأتى ، وسمى الواقدى ممن قال ذلك أيضاً أسيد بن حضير وسعد بن عبادة ، وسيأتى فى المغازى أن سهل بن حنيف كان ممن أنكر ذلك أيضاً ، اه ١٢ .

(٢) قال ابن كثير فى تفسيره عن ابن عباس رضى الله عنه : كان امتحانهن أن يشهدن أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، وقال مجاهد : فامتحنوهن فاسألوهن عما جاء بهن ؟ فإن كان جاء بهن غضب على أزواجهن أو سخطة أو غيره ولم يؤمن فارجعوهن إلى أزواجهن ، وقال عكرمة : يقال لها ما جاء بك إلا حب الله ورسوله ، وما جاء بك عشق رجل منا ، ولا فرار من زوجك ، فذلك قوله « فامتحنوهن » وقال قتادة : كانت محنتهن أن يستحلفن بالله : ما أخرجكن النشوز وما أخرجكن إلا حب الإسلام وأهله وحرص عليه ، فإذا قلن ذلك قبل ذلك منهن ، اه . وقال البغوى والخازن فى تفسيريهما : قال ابن عباس رضى الله عنهما : أقبل رسول الله ﷺ معتمراً حتى إذا كان بالحديبية صالحه مشركو مكة على أن من أتاه من أهل مكة رده إليهم ، وكتبوا بذلك كتاباً وختموا عليه ، فجاءت

بتلك الأشياء(١) الست المذكورة ، أو غير مؤمنات فينكرنها .

(باب إذا باع نخلا قد أبرت)

فاشترط فيها(٢) شرطاً لا يخالف مقتضى العقد ولا هو مما يخالف الشرع يكون العمل بمقتضاه واجباً .

سبيعة الأسلمية مسلمة بعد فراغ الكتاب وأقبل زوجها فى طلبها وهو كافر ، فقال : يا محمد اردد على امرأتى ، فإنك قد شرطت أن ترد علينا من أتاك منا وهذه طية الكتاب لم تجف بعد ، فأنزل الله : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن » قال ابن عباس رضى الله عنهما : امتحانها أن تستحلف ما خرجت من بغض زوج ، ولا رغبة عن أرض إلى أرض ، ولا لحدث أحدثته ، ولا التماس دنيا ، وما خرجت إلا رغبة فى الإسلام وحباً لله ولرسوله ﷺ ، فإذا حلفت على ذلك لم يردها ، فاستحلف رسول الله ﷺ سبيعة فحلفت فلم يردها ، وأعطى زوجها مهرها وما أنفق عليها فتزوجها عمر بن الخطاب ، اهـ ١٢ .

(١) فقد أخرج البخارى فى تفسير سورة الممتحنة عن عائشة رضى الله عنها : « أن رسول الله ﷺ كان يمتحن من هاجر إليه من المؤمنات بهذه الآية بقول الله تعالى : « يا أيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك » إلى قوله « غفور رحيم » قالت عائشة : فمن أقر بهذا الشرط من المؤمنات قال لها رسول الله ﷺ قد بايعتك ، الحديث ، فقد ذكرت فى هذه الآية ستة أشياء ١٢ .

(٢) كما ورد فى الحديث من اشتراط الثمرة فإنه مما لا يخالف مقتضى العقد ولا يخالف الشرع ، قال الحافظ : لم يذكر أى البخارى جواب الشرط أى فى الترجمة اكتفاء بما فى الخبر ، قال العينى : الحديث قد مضى فى كتاب البيوع فى « باب من باع نخلا قد أبرت » ١٢ .

(باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة)

ولم يكن(١) الشرط داخلا في صلب العقد بل كان عارية مبتدئة ، غير أن من عبر عنه بالشرط نظرٌ إلى الحاصل والمآل ، ويمكن الجمع بين روايات اختلاف(٢) الثمن

---

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كتاب البيوع فى « باب شرى الدواب والحمير وإذا اشترى دابة أو جملا وهو عليه إلخ » قال الحافظ : قال الإسماعيلى قوله « ولك ظهره » وعد قام مقام الشرط ، لأن وعده لا خلف فيه ، وهبته لا رجوع فيها ، لتنزيه الله تعالى له عن دناءة الأخلاق ، فلذلك ساغ لبعض الرواة أن يعبر عنه بالشرط ولا يلزم أن يجوز ذلك فى حق غيره ، وحاصله أن الشرط لم يقع فى نفس العقد وإنما وقع سابقاً أو لاحقاً فتبرع بمنفعته أولا كما تبرع برقبته آخراً ، اهـ ١٢ .

(٢) ما جمع به الشيخ قدس سره بين الروايات المختلفة فى الثمن ألطف وأجود من قول الشراح رحمهم الله تعالى ، والاختلاف فى ذلك وسيع كما ترى ، قال الحافظ فى الفتح : الحاصل من الروايات أوقية وهى رواية الأكثر ، وأربعة دنانير وهى لا تخالفها ، كما قاله البخارى رحمه الله : وأوقية ذهب وأربعة أواق وخمس أواق ومائتا درهم وعشرون ديناراً هذا ما ذكره المصنف ، ووقع عند أحمد والبزار من رواية على بن زيد عن أبى المتوكل : ثلاثة عشر ديناراً ، وقد جمع عياض وغيره بين هذه الروايات فقال : سبب الاختلاف أنهم رووا بالمعنى ، والمراد أوقية الذهب ، والأربع أواق والخمس بقدر ثمن الأوقية الذهب ، والأربعة دنانير مع العشرين ديناراً محمولة على اختلاف الوزن والعدد ، وكذلك رواية الأربعين درهما مع المائتى درهم ، قال : وكان الإخبار بالفضة عما وقع عليه العقد ، وبالذهب عما حصل به الوفاء ، أو بالعكس ، وقال الداودى : المراد أوقية ذهب ، ويحمل عليها قول من أطلق أو من قال : خمس أواق أو أربع ، أراد من فضة ، وقيمتها يومئذ أوقية ذهب ،

بأنه بين له قيمته أولا ، ثم زاد عليه فسلمه جابر ثم(١) وثم إلى أن انتهى الأمر على مائتى درهم فكان النبى ﷺ يعين له قيمته فيقول تبيعنيه بكذا فيسلمه جابر ، ثم يزيد عليه فيقول تبيعنى بكذا ؟ لما أن مقصوده ﷺ كان الامتنان عليه دون شراء الجمل فكان يزيده فى الثمن ليزيد فى العطاء .

ويحتمل أن يكون سبب الاختلاف ما وقع من الزيادة على الأوقية ، ولا يخفى ما فيه من التعسف ، قال القرطبى : اختلفوا فى ثمن الجمل اختلافاً لا يقبل التلفيق ، وتكلف ذلك بعيد عن التحقيق ، وهو مبنى على أمر لم يصح نقله ولا استقام ضبطه مع أنه لا يتعلق بتحقيق ذلك حكم ، وإنما تحصل من مجموع الروايات أنه باعه البعير بثمن معلوم بينهما وزاده عند الوفاء زيادة معلومة ، ولا يضر عدم العلم بتحقيق ذلك ، قال الإسماعيلى : ليس اختلافهم فى قدر الثمن بضارّ ، لأن الغرض الذى سيق الحديث لأجله بيان كرمه ﷺ وتواضعه وحنوه على أصحابه وبركة دعائه ، ولا يلزم من وهم بعضهم فى قدر الثمن توهينه لأصل الحديث ، قال الحافظ : وما جنح إليه البخارى من الترجيح أقعد ، وبالرجوع إلى التحقيق أسعد ، فليعتمد ذلك وبالله التوفيق ، اهـ . وهكذا بسط الكرمانى والعينى فى الجمع بينهما بنحو ما تقدم ١٢ .

(١) ويستأنس لذلك ما ذكره الحافظ فى الفتح فى طريق ابن إسحاق عن وهب ، قال : وصلها أحمد وأبو يعلى والبزار مطولة وفيها قال : « قد أخذته بدرهم ، قلت : إذن تغبننى يارسول الله ، قال فبدرهمين ، قلت : لا ، فلم يزل يرفع لى حتى بلغ أوقية » الحديث ، اهـ . فهذا يؤيد الشيخ فى أنه ﷺ زاد فى القيمة مرة بعد أخرى ، لكنه يخالف الشيخ فى تسليم جابر ، لكن الروايات الواردة فى هذه القصة من أن جابراً أراد هبته بلا قيمة يؤيد ما أفاده الشيخ ، فقد قال الحافظ : ولأحمد من رواية نبيح ، وفى رواية عطاء ، قال : بعنيه ، قلت : بل هو لك يارسول الله ، قال بعنيه ، وفى رواية وهب بن كيسان عن جابر عند أحمد : « أتبيعنى جملك هذا يا جابر ؟

قوله : (إن بدأ بالطلاق أو أخر) يعنى بذلك(١) أن الحكم لا يتفاوت فى تعليق الطلاق بالشرط سواء قدم الشرط وأخر الطلاق أو عكس ، كقوله : أنت طالق إن دخلت الدار .

قوله : (والوسطى شرطاً) حيث(٢) شرط أن يفارقه إن سأل بعد ذلك وفيه الترجمة .

قلت : بل أهبه لك ، قال : لا ، ولكن بعنيه » ، وفى رواية سالم عن جابر عند أحمد : « فقال بعنيه ، قلت : هو لك ، قال : قد أخذته بأوقية » ولابن سعد وأبى عوانة من هذا الوجه : « فلما أكثر على قلت : إن لرجل على أوقية من ذهب ، هو لك بها ، قال : نعم » اه . فهذه الروايات تشعر بأن جابراً كان مصراً على الهبة ، فمن كان مصراً على الهبة فالظاهر منه أنه يرضى بكل قيمة وكانت الزيادة من جهته ﷺ فتأمل ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله قال ابن المسيب إلخ ، وصله عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن الحسن وابن المسيب فى الرجل يقول : امرأته طالق وعبده حر إن لم يفعل كذا ، يقدم الطلاق والعتاق ، قالا : إذا فعل الذى قال فليس عليه طلاق ولا عتاق ، وعن ابن جرير عن عطاء مثله وزاد ، قلت له : فإن ناساً يقولون هى تطليقة حين بدأ بالطلاق قال : لا ، هو أحق بشرطه ، وروى ابن أبى شيبة من وجه آخر عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن فى الرجل يحلف بالطلاق فيبدأ به ، قالا : له ثنياه إذا وصله بكلامه ، وأشار قتادة بذلك إلى قول شريح وإبراهيم النخعى : إذا بدأ بالطلاق قبل يمينه وقع الطلاق ، بخلاف ما إذا أخره ، وقد خالفهم الجمهور فى ذلك ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أشار بالشرط إلى قوله : « إن سألتك عن شىء بعدها فلا تصاحبنى » ، والتزام موسى بذلك ولم يكتبا ذلك ولم يشهدا أحداً ، وفيه دلالة على العمل بمقتضى ما دل عليه الشرط ، فإن الخضر قال لموسى لما أخلف الشرط :

قوله : (كيف بك إذا أخرجت) خطاب(١) منه ﷺ أبا الحقيق وإخبار منه بما سيكون بعد .

قوله : (وأعطاهم قيمة ما كان لهم من الثمر) يعنى بذلك أنهم إذا قصدوا الخروج وكانت لهم شركة فى الثمار التى على النخل فقوّمه عمر رضى الله عنه وأعطاهم فى قيمة نصيبهم منها ما يحتاجون إليه فى السفر من الجمال والحبال وغيرها ، فقوله مالا كالإجمال (٢) ، لما فصله بعد بقوله إبلا وعروضاً .

« هذا فراق بينى وبينك » ، ولم ينكر موسى عليه السلام ذلك ، اهـ . قال العينى : لم يقع بينه وبين الخضر عليهما السلام فى ذلك لا إشهاد ولا كتابة ، وإنما وقع ذلك شرطاً بالقول والترجمة ، الشرط مع الناس ما تقول أى دون الإشهاد والكتابة ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : أشار ﷺ إلى إخراجه من خيبر ، وكان ذلك من إخباره بالمغيبات قبل وقوعها ، اهـ . قال العينى : إن عمر رضى الله تعالى عنه أجلى يهود خيبر عنها لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يبقين دينان بأرض العرب » ، وإنما كان عليه الصلاة والسلام أقرهم على أن سالمهم على أنفسهم ولا حق لهم فى الأرض واستأجرهم على المساقاة ولهم شطر الثمر فلذلك أعطاهم عمر قيمة شطر الثمر من إبل وأقتاب وحبال يستقلون بها ، إذ لم يكن لهم فى رقبة الأرض شىء ، اهـ . قلت : وقد تقدم فى أبواب المزارعة الكلام على ما إذا لم يشترط السنين فى المزارعة والمساقاة بدون بيان المدة ، واختلاف العلماء فى ذلك ، وجواب الحنفية عن حديث خيبر بأنه خراج عندهم ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « مالا » تمييز للقيمة وعطف الإبل عليه ، وكذلك العروض من عطف الخاص على العام ، أو المراد بالمال النقد خاصة والعروض ما عدا النقد ، وقيل : ما لا يدخله الكيل ولا يكون حيوانا ولا عقاراً ، اهـ . قال الكرمانى : قوله « مالا » تمييز للقيمة ، فإن قلت : الإبل أيضاً مال وكذا

قوله : (لخذوا ذات اليمين) لئلا يعلم بحالهم خالد[١] فيخبر الكفار فيصدوا قبل أن يدنو من البيت ، ولا كذلك إذا بلغهم الخبر بعدما أحرم وأحرم أصحابه رضى الله عنهم أو دخلوا فى الحرم ، فإنهم لايتمكنون حينئذ تمكنهم من الخلاف والمضادة قبل ذلك .

العروض ، قلت : قد يراد بالمال النقد خاصة والمزروعات خاصة كما فى حديث أبى هريرة : « وأما إخوتى من الأنصار فيشغلهم العمل بالأموال » ، أو من باب عطف الخاص على العام ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : إن خالداً بالغميم بفتح المعجمة ، وحكى عياض فيه التصغير ، قال المحب الطبرى : يظهر أن المراد كراع الغميم ، موضع بين مكة والمدينة ، قال الحافظ : وسياق الحديث ظاهر فى أنه كان قريباً من الحديبية فهو غير كراع الغميم الذى وقع ذكره فى الصيام ، وأما الغميم هذا فقال ابن حبيب : هو قريب من مكان بين رابغ والجحفة ، وبين ابن سعد أن خالداً كان فى مائتى فارس فيهم عكرمة ابن أبى جهل ، وفى رواية ابن إسحق : « فقال ﷺ من يخرجنا على طريق غير طريقهم التى هم بها » الحديث ، وقال ابن إسحق عن الزهرى فى حديثه : « فقال اسلكوا ذات اليمين فى طريق تخرجه على ثنية المرار فهبط الحديبية » ، وثنية المرار بكسر الميم وتخفيف الراء هى طريق فى الجبل تشرف على الحديبية ، اه . وقال العينى : بعث رسول الله ﷺ عيناً لخبر قريش بسر بن سفيان ، قال الزهرى : خرج رسول الله ﷺ حتى إذا كان بعسفان لقيه بسر بن سفيان فقال : يا رسول الله هذه قريش قد سمعت بمسيرك فخرجوا وقد نزلوا بذى طوى ، وهذا خالد بن الوليد فى خيلهم قدموها ، وهذا معنى قوله ﷺ : « إن خالد بن الوليد بالغميم » وقوله خذوا ذات اليمين هى بين ظهرى الحمض فى طريق تخرجه على ثنية المرار مهبط الحديبية من أسفل مكة ، قال ابن هشام : فسلك الجيش ذلك الطريق ، فلما رأت خيل قريش قترة الجيش قد خالفوا عن طريقهم ركضوا راجعين إلى قريش ، وهو

قوله : (ولكن حبسها حابس الفيل) وكان(١) ذلك تنبيهاً منه تعالى بتعظيم البيت حتى أن الناقة وهى مما لا يعقل لم تقصد إليه إلا بعد ما اطمأنت من راكبها أنه لا يريد هتكه ولا استحلال شيء من حرماته .

معنى قوله : فوالله ماشعر بهم خالد حتى إذا هم بقترة الجيش ، والقترة بفتح القاف والمثناة من فوق الغبار الأسود ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : أى حبسها الله عزوجل عن دخول مكة كما حبس الفيل عن دخولها ، وقصة الفيل مشهورة ، ومناسبة ذكرها أن الصحابة لو دخلوا مكة على تلك الصورة وصدهم قريش عن ذلك لوقع بينهم قتال قد يفضى إلى سفك الدماء ونهب الأموال ، وكان بمكة فى الحديبية جمع كثير مؤمنون من المستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، فلو طرق الصحابة مكة لما أمن أن يصاب ناس منهم بغير عمد كما أشار إليه تعالى فى قوله : « ولولا رجال مؤمنون » الآية ، ووقع للمهلب استبعاد جواز هذه الكلمة وهى حابس الفيل على الله تعالى ، فقال : المراد حبسها أمر الله ، وتعقب بأنه يجوز إطلاق ذلك فى حق الله تعالى فيقال : حبسها الله حابس الفيل وإنما الذى يمكن أن يمنع تسميته سبحانه وتعالى حابس الفيل ونحوه ، كذا أجاب ابن المنير وهو مبنى على الصحيح من أن الأسماء توقيفية ، وقد توسط الغزالى وطائفة فقالوا : محل المنع مالم يرد نص بما يشتق منه بشرط أن لا يكون ذلك الاسم المشتق مشعراً بنقص ، فيجوز تسميته الواقى لقوله تعالى : « ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته » ولايجوز تسميته البناء وإن ورد قوله تعالى: « والسماء بنيناها بأيد » الآية ، اه . وقال أيضاً : وفى هذه القصة جواز التشبيه من الجهة العامة وإن اختلفت الجهة الخاصة ، لأن أصحاب الفيل كانوا على باطل محض وأصحاب هذه الناقة كانوا على حق محض ، لكن جاء التشبيه من جهة إرادة الله منع الحرم مطلقاً ، أما من أهل الباطل فواضح ، وأما من أهل الحق فللمعنى الذى تقدم ذكره ، قال الخطابى : معنى تعظيم حرمات الله فى هذه القصة

قوله : (فعدل عنهم(١)) لما أنه لو فاجأهم بالدخول لربما أدى ذلك إلى مقاتلة ومحاربة أو مفسدة وراء ذلك ، لما فى الجم الغفير إذا هجموا فى بلدة من الازدحام والاصطلام ، فإذا عدل عن طريقهم ونزل متنكباً عنهم علموا أنه لم يقصد الشر بهم ، ولولا أنه عزم الطواف لأوردهم خيله وهم غارون .

قوله : (نزلوا أعداد إلخ) كناية(٢) عن إطالة المقام كقوله : ومعهم العوذ المطافيل .

ترك القتال فى الحرم والجنوح إلى المسالمة والكف عن إراقة الدماء ، اه . وقال القسطلانى : قوله « يعظمون إلخ » ، أى يكفون بسببها عن القتال فى الحرم تعظيماً له ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ: وفى رواية ابن سعد فولى راجعاً ، وفى رواية ابن إسحق فقال للناس انزلوا ، قالوا يارسول الله مابالوادى من ماء ننزل عليه ، اه . وفى العينى قال الداودى: لما رأى النبى ﷺ بروك القصواء علم أن الله عز وجل أراد صرفهم عن القتال ليقضى الله أمراً كان مفعولا ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الأعداد بالفتح جمع عد بالكسر والتشديد ، وهو الماء الذى لا انقطاع له ، وغفل الداودى فقال : هو موضع بمكة ، وقول بديل هذا يشعر بأنه كان بالحديبية مياه كثيرة وأن قريشاً سبقوا إلى النزول عليها ، فلهذا عطش المسلمون حيث نزلوا على الثمد المذكور ، وقوله العوذ بضم المهملة وسكون الواو بعدها معجمة جمع عائذ وهى الناقة ذات اللبن، والمطافيل الأمهات التى معها أطفالها يريد أنهم خرجوا معهم بذوات الألبان من الإبل ليتزودوا بألبانها ولا يرجعوا حتى يمنعوه ، أو كنى بذلك عن النساء معهن الأطفال ، والمراد أنهم خرجوا معهم بنسائهم وأولادهم لإرادة طول المقام وليكون أدعى إلى عدم الفرار ، ويحتمل إرادة المعنى الأعم ، ووقع عند ابن سعد : معهم العوذ المطافيل والنساء

قوله : (قد نهكتهم[١] الحرب) أى الذى كان بينه وبينهم من بدر وأحد والخندق وغيرها .

قوله : (أولستم بالولد) وقد رواه[٢] ابن هشام على عكسه ولكل منهما وجه صحة ، فإن كانت الرواية كونه ولداً فلأن أمه سبيعة بنت عبد شمس ، وإن كانت كونه والداً فباعتبار السن ، وغرضه بذلك دفع التهمة عن نفسه لئلا يكذّب فيما يجىء به من الخبر .

قوله : (إنى والله لأرى وجوها[٣]) منكرة خليقة بالفرار .

والصبيان ، اهـ . وقال الكرمانى : المطافيل جمع المطفـــل وهى الأمهات التى معها أطفالها يعنى أن هذه القبائل قد احتشدت لحربك وساقت أموالها معها ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : نهكتهم بفتح أوله وكسر الهاء أى أبلغت فيهم حتى أضعفتهم ، إما أضعفت قوتهم ، وإما أضعفت أموالهم ، اهـ . وقال القسطلانى : أى أبلغت فيهم حتى أضعفت قوتهم وهزلتهم أو أضعفت أموالهم ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « ألستم بالولد إلخ » كذا لأبى ذر ، ولغيره بالعكس « ألستم بالوالد » وهو الصواب ، وهو الذى فى رواية أحمد وابن إسحق وغيرهما ، وزاد ابن إسحق عن الزهرى أن أم عروة هى سبيعة بنت عبد الشمس بن عبد مناف فأراد بقوله : « ألستم بالوالد » إنكم حى قد ولدونى فى الجملة لكون أمى منكم ، وجرى بعض الشراح على ما وقع فى رواية أبى ذر فقال : أراد بقوله : « ألستم بالولد » أى أنتم عندى فى الشفقة والنصح بمنزلة الولد ، قال : ولعله كان يخاطب بذلك قوماً هو أسن منهم ، اهـ . واقتصر عليه الكرمانى أى بمثل الولد فى الشفقة والمحبة وهو كان سيداً مطاعاً أسن منهم ، اهـ ١٢ .

(٣) اختلفت نسخ البخارى فى هذا اللفظ واختلفت الشراح فى معناه وفى مصداقه ، ففى النسخ الهندية : « وإنى لأرى وجوهاً » بصيغة الإثبات ، وهكذا فى نسخة العينى والكرمانى ونسخة شيخ الإسلام ، وفى نسخة الفتح : « لا أرى »

. . . .

بلفظ النفي وهكذا في القسطلاني والسندي ثم شرحه القسطلاني تبعاً للعيني قوله : « وجوها » أي أعيان الناس ، اه . ولم يتعرض الحافظ وكذا الكرماني لشرح هذا القول فيكون المراد بأعيان الناس أي أشرافهم في صورة الإثبات قريشاً ، فيكون المعنى : أرى معهم أشراف الناس ولا أرى معك إلا أشوابا ، وعليه حمل شيخ الإسلام في شرحه إذ قال : قوله « إني والله لأرى وجوهاً » [بس بتحقيق سوكند خداكه هرآئينه مى‌بينم روهاى كلال يعنى سران مردم بجانب قريش] ، اه. وأما في صورة النفي فيكون المراد به المسلمين ، ويكون المعنى لا أرى معك أعيان الناس بل أشوابهم ، وأما ما أفاده الشيخ قدس سره فهو مبني على ما في النسخ الهندية بلفظ الإثبات : أي أرى معك وجوهاً منكرة ، وعليه حمله صاحب الفيض إذ قال : قوله «وجوهاً» أي قبائل مختلفة ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أقرب إلى السياق ، لأنه ذكر هذا كله تحت قوله « وإن تكن الأخرى » ، ويستأنس ذلك من كلام الحافظ إذ قال : قوله « اجتاح » بجيم ثم مهملة أي أهلك أصله بالكلية وحذف الجزاء من قوله « وإن تكن الأخرى » تأدباً مع النبي ﷺ ، والمعنى وإن تكن الغلبة لقريش لا آمنهم عليك مثلا ، وقوله «وإني والله لا أرى وجوهاً إلخ» كالتعليل لهذا القدر المحذوف ، والحاصل أن عروة ردد الأمر بين الشيئين غير مستحسنين عادة وهو هلاك قومه إن غلب ، وذهاب أصحابه إن غلب ، لكن كل من الأمرين مستحسن شرعا كما قال تعالى : « قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين » ، اه .

ثم اختلفوا في قوله (أشوابا) قال الحافظ : بتقديم المعجمة على الواو وكذا للأكثر ، وعليها اقتصر صاحب المشارق ، ووقع لأبي ذر عن الكشميهني أوشاباً بتقديم الواو ، اه . قال العيني : قوله «أشوابا» قال الخطابي : يريد الأخلاط من الناس ، والشوب الخلط ، ويروى أو شاباً بتقديم الواو على الشين ، وهو مثله يقال هم أوشاب وأشابات إذا كانوا من قبائل شتى مختلفين ، ووقع في رواية

. . . .

أبى ذر عن الكشميهنى أوباشاً ، وهم الأخلاط من السفلة ، وقال الداودى :الأوشاب أراذل الناس ، وعن القزاز مثل الأوباش، اه . قال الحافظ : الأوباش الأخلاط من السفلة ، فالأوباش أخص من الأشواب وقوله (خليقاً) بالخاء المعجمة والقاف أى حقيقاً وزنا ومعنى ، ويقال خليق للواحد والجمع، ولذلك وقع صفة لأشواب، قوله (يدَعوك) بفتح الدال أى تركوك ، وفى رواية أبى المليح عن الزهرى : «كأنى بهم لو قد لقيت قريشاً قد أسلموك فتؤخذ أسيراً فأى شىء أشد عليك من هذا » وفيه أن العادة جرت أن الجيوش المجمعة لا يؤمن عليها الفرار بخلاف من كان من قبيلة واحدة فإنهم يأنفون الفرار فى العادة ، وما درى عروة أن مودة الإسلام أعظم من مودة القرابة ، وقد ظهر له ذلك من مبالغة المسلمين فى تعظيم النبى ﷺ كما سيأتى قوله : (امصص) بهمزة وصل فميم ساكنة فصادين مهملتين ، الأولى مفتوحة بصيغة الأمر من مصص يمصص ، من باب علم يعلم ، ولأبى ذر وحكاها ابن التين عن رواية القابسى: «امصُص» بضم الصاد الأولى وخطأها ، كذا فى القسطلانى تبعاً للحافظين رحمهما الله ، قوله : (بظر اللات) قال الحافظ : بفتح الموحدة وسكون المعجمة قطعة تبقى بعد الختان فى فرج المرأة ، واللات اسم أحد الأصنام التى كانت قريش وثقيف يعبدونها ، وكانت عادة العرب الشتم بذلك لكن بلفظ الأم ، أى تقول : «ليمصص بظر أمه» فأراد أبو بكر مبالغة فى سب عروة بإقامة من كان يعبد مقام أمه ، وحمله على ذلك ما أغضبه به من نسبة المسلمين إلى الفرار ، وفيه جواز النطق بما يستبشع من الألفاظ لإرادة زجر من بدا منه ما يستحق به ذلك ، وقال ابن المنير : فى قول أبى بكر رضى الله عنه تخسيس للعدو وتكذيبهم وتعريض بإلزامهم من قولهم: إن اللات بنت الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، بأنها لو كانت بنتاً لكان لها ما يكون للإناث ، اه ١٢ .

قوله : (لقد وفدت على الملوك) خص(١) بالذكر كسرى وقيصر لعظمتهم وكان الملوك أعم ، أو المراد بالملوك الصغار وكسرى وقيصر من كبرائهم .

قوله : (قد سهل لكم) لأنه علم بعوده(٢) أن القريش قد مالت إلى الهدنة ، وكان (٣) هذا تفاؤلا منه ﷺ باسمه .

---

(١) قال الحافظ : قوله «على قيصر» هو من الخاص بعد العام ، وذكر الثلاثة لكونهم كانوا أعظم ملوك ذلك الزمان ، وفى مرسل على بن زيد عند ابن أبى شيبة فقال عروة : «أى قوم» إنى قد رأيت الملوك ما رأيت مثل محمد وما هو بملك ، ولكن رأيت الهدى معكوفا ، وما أراكم إلا ستصيبكم قارعة ، فانصرف هو ومن تبعه إلى الطائف ، اهـ . قال العينى : قيصر غير منصرف للعجمية والعلمية لقب لكل من ملك الروم ، وكسرى بكسر الكاف وفتحها اسم لكل من ملك الفرس ، والنجاشى بتخفيف الجيم وتشديد الياء وتخفيفها اسم لكل من ملك الحبشة ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : وفى رواية ابن إسحق فدعت قريش سهيل بن عمرو فقالوا اذهب إلى هذا الرجل فصالحه ، قال : فقال النبى ﷺ قد أرادت قريش الصلح حين بعثت هذا ، وقوله : « قال معمر فأخبرنى أيوب إلخ » هذا موصول إلى معمر بالإسناد المذكور أولا فهو مرسل ، ولم أقف على من وصله بذكر ابن عباس فيه ، لكن له شاهد موصول عند ابن أبى شيبة من حديث سلمة بن الأكوع قال : « بعثت قريش سهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى إلى النبى ﷺ ليصالحوه ، فلما رأى النبى ﷺ سهيلا قال : قد سهل لكم من أمركم » وللطبرانى نحوه من حديث عبد الله بن السائب قوله : قال معمر قال الزهرى : هو موصول بالإسناد الأول ، وهو بقية الحديث ، إنما اعترض حديث عكرمة فى أثنائه ، اهـ ١٢ .

(٣) قال القسطلانى : قوله « قد سهل لكم » بفتح السين المهملة وضم الهاء من باب التفاؤل وكان عليه الصلاة والسلام يعجبه الفأل الحسن وأتى بمن التبعيضية فى قوله «من أمركم» إيذاناً بأن السهولة الواقعة فى هذه القصة ليست عظيمة ، قيل : ولعله

قوله: (بلى قد أجزناه لك)، غير أن مكرزاً[1] لما لم يكن وكيلا من قريش ولا ولياً لأبي جندل لم تسمع مقالته فيه.

عليه الصلاة والسلام أخذ ذلك من التصغير الواقع في سهيل، فإن تصغيره يقتضي كونه ليس عظيما، اهـ ١٢.

(١) قال الحافظ: ولم يذكر ههنا ما أجاب به سهيل مكرزاً في ذلك، قيل في الذي وقع من مكرز في هذه القصة إشكال، لأنه خلاف ماوصفه به النبي ﷺ من الفجور، وكان من الظاهر أن يساعد سهيلا على أبي جندل فكيف وقع منه عكس ذلك. وأجيب بأن الفجور حقيقة ولا يلزم أن لا يقع منه شيء من البر نادراً، أو قال ذلك نفاقاً وفي باطنه خلافه، أو كان سمع قول النبي ﷺ أنه رجل فاجر فأراد أن يظهر خلاف ذلك وهو من جملة فجوره، وزعم بعض الشراح أن سهيلا لم يجب سؤاله لأن مكرزاً لم يكن ممن جعل له أمر عقد الصلح بخلاف سهيل وفيه نظر، فإن الواقدي روى أن مكرزاً كان ممن جاء في الصلح مع سهيل، وكان معهما حويطب بن عبد العزى، لكن ذكر في روايته ما يدل على أن إجازة مكرز لم تكن في أن لا يرده إلى سهيل، بل في تأمينه من التعذيب ونحو ذلك، وأن مكرزاً وحويطباً أخذا أبا جندل فأدخلاه فسطاطاً وكفا أباه عنه، وفي مغازي ابن عائذ نحو ذلك، كله من رواية أبي الأسود عن عروة ولفظه: فقال مكرز وكان ممن أقبل مع سهيل في التماس الصلح: أنا له جار، وأخذ بيده فأدخله فسطاطاً وهذا لو ثبت لكان أقوى من الاحتمالات الأول، فإنه لم يجزه بأن يقره عند المسلمين بل ليكف العذاب عنه ليرجع إلى طواعية أبيه فما خرج بذلك عن الفجور، لكن يعكر عليه قوله في رواية الصحيح: وقال مكرز قد أجزناه لك، يخاطب النبي ﷺ بذلك، اهـ. قلت: ولفظ الصحيح يدل أيضاً على أن مجيء مكرز كان مقدما من مجيء سهيل، وقال الحافظ أيضاً: قيل ذلك إني مازلت متعجباً من وصفه بالفجور مع أنه لم يقع منه في قصة الحديبية فجور ظاهر، بل فيها مايشعر بخلاف ذلك،

قوله : (فاستمسك بغرزه(١)) أمر من أبي بكر لعمر أن لا يخالفه ﷺ فيما يأتيه من الأمر والنهى .

إلى أن رأيت فى مغازى الواقدى فى غزوة بدر أن عتبة بن ربيعة قال لقريش : كيف نخرج من مكة وبنو كنانة خلفنا لا نأمنهم على ذرارينا ، وذلك أن والد مكرز كان له ولد وضيء فقتله رجل من بنى بكر من كنانة بدم له كان فى قريش فتكلمت قريش فى ذلك فاصطلحوا ، فعدا مكرز بعد ذلك على عامر بن يزيد سيد بنى بكر غرة فقتله فنفرت من ذلك كنانة فجاءت وقعة بدر فى أثناء ذلك ، وكان مكرز معروفا بالغدر ، وذكر الواقدى أيضاً أنه أراد أن يبيت المسلمين بالحديبية فخرج فى خمسين رجلا فأخذهم محمد بن مسلمة وهو على الحرس وانفلت منهم مكرز فكأنه ﷺ أشار إلى ذلك اهـ . قلت : وماقال الحافظ من زعم بعض الشراح أن سهيلا لم يجب سؤاله إلخ أراد به الكرمانى ، فإنه قال : إن قلت لم رد أبو جندل إلى المشركين وقد قال مكرز أجزناه لك ، قلت: المتصدى لعقد المهادنة هو سهيل لا مكرز ، فالاعتبار بقول المباشر لا بقول مكرز ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله بغرزه هو بفتح الغين المعجمة وسكون الراء بعدها زاى وهو للإبل بمنزلة الركب للفرس ، والمراد به التمسك بأمره وترك المخالفة له كالذى يمسك بركب الفارس فلا يفارقه ، ولم يذكر عمر أنه راجع أحداً فى ذلك بعد رسول الله ﷺ غير أبى بكر وذلك لجلالة قدرة وسعة علمه عنده ، وفى جواب أبى بكر لعمر بنظير ما أجابه النبى ﷺ سواء دلالة على أنه كان أكمل الصحابة وأعرفهم بأحوال رسول الله ﷺ وأعلمهم بأمور الدين وأشدهم موافقة لأمر الله تعالى ، وقد وقع التصريح فى هذا الحديث بأن المسلمين استنكروا الصلح المذكور وكانوا على رأى عمر فى ذلك ، وظهر من هذا الفصل أن الصديق رضى الله عنه لم يكن فى ذلك موافقاً لهم ، بل كان قلبه على قلب رسول الله ﷺ سواء ، وسيأتى فى الهجرة أن ابن الدغنة وصف أبا بكر الصديق بنظير ما وصفت به خديجة رسول الله ﷺ ، سواء

قوله : (وبلغنا أنه لما أنزل الله إلخ) يعنى(١) إذا نزلت الآية «واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا» واصطلحوا على ذلك من الجانبين أن من تزوج من الكفار امرأة مؤمن أدى إليه ما بذله عليها ، ومن تزوج من المؤمنين امرأة كافر هاجرت إلينا مسلمة أدى إلى زوجها الكافر ما كان قد بذل عليها ، فقوله «ما أنفقوا»

من كونه يصل الرحم ويحمل الكل ويعين على نوائب الحق وغير ذلك ، فلما كانت صفاتها متشابهة من الابتداء استمر ذلك إلى الانتهاء ، اهـ . قلت : وهذا من أوجه الوجوه على تقدم خلافته على غيره فإن هواه كان تابعاً لهوى النبي ﷺ وكان هذا سبباً لاستئناس الصحابة رضى الله عنهم بأحواله رضى الله تعالى عنه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى تفسير الآية وإيضاحها ، بحيث يزول به الإشكالات(*) الكثيرة الواردة على ظاهر الآية ، وبهذا جزم فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : قوله «وما نعلم إلخ» دفع ما يتوهم أن بعض نساء المسلمين ارتدت بعد الهجرة فذهبت إلى مكة ، فلذلك قال من «ذهب له زوج إلخ» فدفعه بأن المراد بقوله من ذهب أى من بقى له زوج بمكة كافرة كامرأة عمر رضى الله عنها، اهـ. إلا أن فيه أنه بظاهره يخالف ظاهر كلام المفسرين ، فإن ظاهر كلامهم أنهم حملوا الآية على المرتدات لا على الكافرات الباقيات ففى تفسير الجلالين (واسألوا ما أنفقتم) عليهن من المهور فى صورة الارتداد ممن تزوجهن من الكفار (وليسألوا ما أنفقوا) على المهاجرات ، قال صاحب الجمل عن الخطيب: قال المفسرون : كان من ذهب من المسلمات مرتدات إلى الكفار من أهل العهد يقال للكفار هاتوا مهرها ويقال للمسلمين إذا جاء أحد من الكافرات مسلمة مهاجرة ردوا إلى الكفار مهرها ، وكان ذلك نصفاً وعدلا بين الحالين ، اهـ . (وإن فاتكم شىء من أزواجكم) أى واحدة فأكثر

(*) مثل كون المعاقبة من جانب واحد فقط كما سيأتى فى كلام الحافظ ، ومثل خلو المسلمين الذين بقيت زوجاتهم كافرات عن مهورهن كما لا يخفى ١٢ ز .

فاعله الكفار ، وكذا قوله «من أزواجهم» الضمير فيه عائد إلى الكفار ، فلما أنكر الكفار من وفاء عهدهم هذا وأبوا أن يردوا إلى المؤمنين ما كانوا أنفقوا على نسائهم

منهن ، أو شيء من مهورهن بالذهاب (إلى الكفار) ، اهـ . قال صاحب الجمل : روى أنه لما نزل قوله تعالى « واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا » أدى المؤمنون مهور المؤمنات المهاجرات إلى أزواجهن المشركين ، وأبى المشركون أن يؤدوا شيئاً من مهور المرتدات إلى أزواجهن المسلمين ، فأنزل الله تعالى « وإن فاتكم شيء إلخ » ، اهـ . وقال البغوى : (واسألوا) أيها المؤمنون (ما أنفقتم) أى إن لحقت امرأة منكم بالمشركين مرتدة فاسألوا ما أنفقتم من المهر ممن تزوجها منهم (وليسألوا) يعنى المشركين الذين لحقت أزواجهم بكم (ما أنفقوا) من المهر ممن تزوجها منكم... فلما نزلت هذه الآية أقر المؤمنون بحكم الله عز وجل ، وأدوا ما أمروا به ، وأبى المشركون أن يقروا بحكم الله فيما أمروا ، فأنزل الله عز وجل « وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار » فلحقن بهن مرتدات فعاقبتم ، انتهى مختصراً ، ثم ذكر عن ابن عباس رضى الله عنه لحق بالمشركين من نساء المؤمنين المهاجرين ست نسوة كما سيأتى قريباً وهكذا قال الخازن ، وقال ابن كثير : (واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا) أى وطالبوا بما أنفقتم على أزواجكم اللآتى يذهبن إلى الكفار إن ذهبن ، وليطالبوا بما أنفقوا على أزواجهم اللاتى هاجرن إلى المسلمين ، ثم قال قوله تعالى « وإن فاتكم شيء من أزواجكم » الآية ، قال مجاهد وقتادة : هذا فى الكفار الذين ليس لهم عهد إذا فرت إليهم امرأة ولم يدفعوا إلى زوجها شيئاً فإذا جاءت منهم امرأة لا يدفع إلى زوجها شيء حتى يدفع إلى زوج الذاهبة إليهم مثل نفقته عليها ، وقال ابن جرير بسنده إلى الزهرى قال : أقر المؤمنون بحكم الله فأدوا ما أمروا به من نفقات المشركين التى أنفقوا على نسائهم ، وأبى المشركون أن يقروا بحكم الله فيما فرض عليهم من أداء نفقات المسلمين ، فقال الله تعالى « وإن فاتكم شيء » الآية ، اهـ ١٢ .

اللاتی بقین کافرات(١) فی مكة أنزل الله تعالی « وإن فاتكم شیء من أزواجكم إلی الكفار» أی إن كان أحد من المؤمنین كانت(*) زوجته كافرة ولم یؤد(**) إلیه(***) شیء مما(*) كان قد أنفق علیها فلیأخذ هذا المال ممن تزوج امرأة كافر ، فإنه إذا تزوج امرأة كافر كان علیه أن(٢) یعاقب ، أی یؤدی ما بذله زوجها الكافر ، فأمر الله تعالی أن لا یؤدی هذا المال إلی ذلك الكافر الذی تزوج المؤمن امرأته ،

---

(١) وبهذا ترجم الآیة أكثر المترجمین بالهندیة فی بیان القرآن تحت قوله تعالی «وإن فاتكم شیء» الآیة « أور اكر تمهاری بیبیوں میں سی كوئی بی بی كافروں میں ره جائی سی تمهاری هاته نه آوی پهر تمهاری نوبت آوی توجنكی بیبیان هاته سی نكل كئین جتنا انهوں نی خرج كیاتها اس كی برابرتم انكودیدو ، اهـ . وفی ترجمة مولانا الشاه رفیع الدین رحمه الله أور اكر هاته تمهاری سی نكل جائی كوئی عورت عورتوں تمهاری مین سی طرف كفاركی، اهـ . وفی ترجمة الشاه عبدالقادر نور الله مرقده : « أور اكر أی مسلمانو كئین بجه عورتین تمهاری بغیر مسلمان هوئین كافرون پاس مرتد هوكراوران كامهر تمهاری هاته نه آیا ، اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشیخ قدس سره مبنی علی أحد التفاسیر ، قال العینی : قوله « فعاقبتم » قال الزمخشری: من العقبة وهی النوبة شبه ما حكم به علی المسلمین والمشركین من أداء المهور بأمر یتعاقبون فیه ، ومعناه فجاءت عقبتكم من أداء المهور ، اهـ . وقال البغوی : قوله (فعاقبتم) قال المفسرون معناه غنمتم أی غزوتم فأصبتم من الكفار عقبی وهی الغنیمة ، وقیل ظهرتم وكانت العاقبة لكم ، وقیل أصبتموهم فی القتال بعقوبة حتی غنمتم، اهـ. وإلی هذه المعانی المختلفة أشار شیخ الهند رحمه الله تعالی فی ترجمته إذ قال تحت قوله « فعاقبتم » پهرتم هاته مارو وفی نسخة أورپهر تمهاری باری آئی وفی أخری پهرداؤلكی تمهارا ، اهـ ١٢ .

(*) أی بقیت ١٢ . (**) ببناء المجهول ١٢ ز .

(***) أی إلی أحد من المؤمنین ١٢ز .

بل يؤديه إلى المؤمن الذى بقيت زوجته كافرة ثمة ، فإن الكفار كلهم كشخص واحد كما أن المؤمنين جميعاً كذلك ، فيؤخذ ممن أمكن الأخذ للحق الذى لنا ، وقوله « وأمر أن يعطى إلخ » معناه أن الله تعالى أمر أن يعطى المؤمن الذى ذهبت(*) زوجته ما كان يعطى الكافر الذى أتت زوجته مهاجرة إلينا ، وقوله « وما نعلم أن أحداً إلخ » بيان لأن المراد بقوله ذهبت فى الآية ليس هو الارتداد واللحوق بدار الحرب بعد الإيمان لأنه لم يقع لنساء[1] المؤمنين بل المراد بذلك بقاؤهن فى مكة كافرات وفوتهن من أيدى المؤمنين لعدم الإيمان وترك الهجرة .

---

(١) كما هو نص رواية البخارى إذ قال ما نعلم أحداً من المهاجرات ارتدت قال الحافظ هو كلام الزهرى ، وأراد بذلك الإشارة إلى أن المعاقبة المذكورة بالنسبة إلى الجانبين إنما وقعت فى الجانب الواحد لأنه لم يعرف أحداً من المؤمنات فرت من المسلمين إلى المشركين ، بخلاف عكسه ، وقد ذكر ابن أبى حاتم من طريق الحسن أن أم الحكم بنت أبى سفيان ارتدت ، وفرت من زوجها عياض بن شداد فتزوجها رجل من ثقيف ولم يرتد من قريش غيرها ولكنها أسلمت بعد ذلك مع ثقيف حين أسلموا ، فيجمع بينه وبين قول الزهرى بأنها لم تكن هاجرت فيما قبل ذلك ، اهـ. قلت : وبهذا يجمع بين قول الزهرى وبين ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ، قال البغوى : روى عن ابن عباس قال : لحق بالمشركين من نساء المؤمنين المهاجرين ست نسوة : أم الحكم بنت أبى سفيان كانت تحت عياض بن شداد الفهرى ، وفاطمة بنت أبى أمية بن المغيرة أخت أم سلمة كانت تحت عمر بن الخطاب ، فلما أراد عمر أن يهاجر أبت وارتدت ، وبروع بنت عقبة كانت تحت شماس بن عثمان ، وعزة بنت عبد العزيز بن نضرة ، وتزوجها عمرو بن عبد ود ، وهند بنت أبى جهل ابن هشام كانت تحت هشام بن العاص بن وائل ، وأم كلثوم بنت جرول كانت تحت عمر بن الخطاب ، فكلهن رجعن عن الإسلام ، فأعطى رسول الله ﷺ

(*) أى فاتت من يده ببقائها فى دار الحرب ١٢ ز .

(باب الشروط فى القرض)

(بياض(١) فى الأصل) .

قوله : (إذا أجله فى القرض) جاز بمعنى أنه لايملك المطالبة قبل حلول الأجل ، وهذا القول وإن لم يكن نصاً فيه ، بل يمكن أن يكون معناه أن التأجيل جائز وإن لم يكن العمل بمقتضاه واجباً ، حتى أن الدائن جاز له المطالبة قبل حلول الأجل فلا يخالف رأى الحنفية ، غيرأن مذهب ابن عمر معلوم فى ذلك أنه الاول، فيكون حمل كلامه على الأخير توجيها للقول بما لا يرضى به قائله .

أزواجهن مهور نسائهم من الغنيمة ، واختلف القول فى أن رد المهر كان واجباً أو مندوباً ، وأصله أن الصلح هل كان وقع على رد النساء ، فيه قولان : أحدهما أنه وقع على رد الرجال والنساء جميعاً لما روينا « أنه لا يأتيك منا أحد إلخ » ثم صار الحكم فى رد النساء منسوخاً بالآية فعلى هذا كان رد المهر واجباً ، والقول الآخرأن الصلح لم يقع على رد النساء لأنه روى عن على رضى الله عنه «أنه لايأتيك منا رجل إلخ » فعلى هذا كان رد المهر مندوباً ، انتهى مختصراً . فهذه النساء كاهن ارتددن ولم يهاجرن على الظاهر كما لا يخفى .

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر واحد ، ولعله قدس سره أراد التنبيه على غرض الترجمة ولم يتعرض لذلك الشراح ، وهو ظاهر من أثر ابن عمر وعطاء وهو التأجيل فى القرض ، وتقدم الخلاف فى ذلك فى باب « إذا أقرضه إلى أجل مسمى » وتقدم فيه أن التأجيل فى القرض ليس بلازم عند الحنفية والشافعية ، وقال مالك بلزومه ، وإليه ظاهر ميل المؤلف لما تقدم من « باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى أو أجله فى البيع » فإنه ساوى فيه بين التأجيل فى القرض والدين ، وذكر فيه أيضاً حديث رجل من بنى اسرائيل ، هذا وتقدم الحديث أيضاً فى « باب الكفالة فى القرض » ١٢ .

قوله : (وقال جابر بن عبد الله إلخ) يعنى بالشروط(١) مالا تخالف كتاب الله ·

قوله : (مائة إلا واحدة إلخ) يعنى بذلك أن الاستثناء تكلم(٢) بالباقى بعد

---

(١) وهو ظاهر يدل عليه تبويب المصنف إذ قال « باب المكاتب ومالا يحل من الشروط التى تخالف كتاب الله » قال العينى تقدم فى كتاب الشروط « باب ما يجوز من شروط المكاتب » وقوله ههنا «باب المكاتب» أعم من ذلك ، وتقدم أيضاً فى كتاب العتق « باب ما يجوز من شروط المكاتب ، ومن اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله » وحديث الأبواب الثلاثة واحد ، وتكرار التراجم لا يدل على زيادة فائدة إلا فى شىء واحد ، وهو أنه فسر قوله « ليس فى كتاب الله » بقوله « التى تخالف كتاب الله » لأن المراد بكتاب الله حكمه ، وحكمه تارة يكون بطريق النص ، وتارة يكون بطريق الاستنباط ، وكل مالم يكن من ذلك فهو مخالف لما فى كتاب الله ، اه . قال الحافظ بعد ذكر الأبواب الثلاثة : ههنا أراد تفسير قوله «ليس فى كتاب الله » وأن المراد به ما خالف كتاب الله ثم استظهر على ذلك بما نقله عن عمر « أو ابن عمر » وتوجيه ذلك أن يقال: المراد بكتاب الله فى الحديث المرفوع حكمه ، وهو أعم من أن يكون نصاً أو مستنبطاً ، وكل ما كان ليس من ذلك فهو مخالف لكتاب الله ، ثم قوله قال ابن عمر أو عمر كذا للأكثر ، وفى رواية النسفى : قال ابن عمر فقط ، لكن فى رواية كريمة من الزيادة قال أبو عبد الله أى المصنف ، يقال عن كليهما عن عمر وعن ابن عمر اه ١٢ .

(٢) المسألة خلافية شهيرة ففى نور الأنوار الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر الاستثناء كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلا فإذا قال له على ألف درهم إلا مائة ، فكأنه قاله على تسع مائة فقدر المائة كأنه لم يتكلم به كما كان فى التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط ، وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة يعنى أن المستثنى قد حكم عليه أولا فى الكلام السابق، ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة ، فكان تقدير قوله : لفلان على ألف درهم إلا مائة ، فإنها ليست على ، وفائدة الخلاف

الثنيا وليس الاستثناء إثبات الحكم فى المستثنى بطريق المعارضة فإذا كان كذلك لم يكن قوله له على مائة إلا واحدة أو إلا اثنين رجوعاً عن إقراره حتى يكذب فيه ويكون الثابت عليه فى هذه الصورة هى تسعة وتسعون لا المائة .

تظهر إذا استثنى خلاف جنسه ، كقوله لفلان على ألف درهم إلا ثوباً ، فعندنا لا يصح الاستثناء لأنه لا يصح بياناً ، وعنده يصح فينقص من الألف قدر قيمة الثوب ، إلى آخر مابسط من البحث فى ذلك ، وقال فى آخره : وقد أطنب فى تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح ، اهـ . وقال الموفق : لا يصح الاستثناء فى الإقرار من غير الجنس ، وبهذا قال زفر ومحمد بن الحسن ، وقال أبو حنيفة : إن استثنى مكيلا أو موزوناً جاز ، وإن استثنى عبداً أو ثوباً من مكيل أو موزون لم يجز ، وقال مالك والشافعى : يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقاً ، ولنا أن الاستثناء صرف اللفظ بحرف الاستثناء عما كان يقتضيه لولاه ، وقيل هو إخراج بعض ما تناوله المستثنى منه ، ثم قال بعد البحث فإذا أقر بشىء واستثنى منه كان مقراً بالباقى بعد الاستثناء ، فإذا قال له على مائة إلا عشرة كان مقراً بتسعين لأن الاستثناء يمنع أن يدخل فى اللفظ ما لولاه لدخل إلى آخر ما قال فالظاهر أن الإمام أحمد موافق للحنفية .

ثم قال الحافظ : فى ترجمة الإمام البخارى « باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا » بضم المثلثة وسكون النون بعدها تحتانية مقصور أى الاستثناء فى الإقرار سواء كان استثناء قليل من كثير أو كثير من قليل ، واستثناء القليل من الكثير لا خلاف فى جوازه ، وعكسه مختلف فيه ، فذهب الجمهور إلى جوازه أيضا وأقوى حججهم قوله تعالى « إلا من اتبعك من الغاوين » مع قوله عز اسمه « إلا عبادك منهم المخلصين » لأن أحدهما أكثر من الآخر لا محالة وقد استثنى كلا منهما عن الآخر ، وذهب بعض المالكية كابن الماجشون إلى فساده ، وإليه ذهب ابن قتيبة وزعم أنه مذهب البصريين من أهل اللغة وأن الجواز مذهب الكوفيين ، وممن حكى عنهم الفراء ، اهـ .

قوله : (فإن لم أرحل معك) ولا يجوز(١) ذلك عندنا لما فيه من القمار

وقال فى موضع آخر واستدل به على صحة استثناء القليل من الكثير وهو متفق عليه وبعد من استدل به على جواز الاستثناء مطلقاً حتى يدخل استثناء الكثير حتى لا يبقى إلا القليل ، وأغرب الداودى فيما حكاه عنه ابن التين فنقل الاتفاق على الجواز وأن من أقر ثم استثنى عمل باستثنائه حتى لو قال له على ألف إلا تسع مائة وتسعة وتسعين أنه لايلزمه إلا واحد ، وتعقبه ابن التين فقال : ذهب إلى هذا فى الإقرار جماعة ، وأما نقل الإتفاق فمردود فالخلاف ثابت حتى فى مذهب مالك ، وقد قال أبو الحسن اللخمى منهم لو قال أنت طالق ثلاثاً إلا ثنتين وقع عليه ثلاث ، ونقل عبد الوهاب وغيره عن عبد الملك وغيره أنه لايصح استثناء الكثير من القليل اه . وقال العينى: قال ابن التين: هذا الذى ذكره الداودى أنه اجماع ليس كذلك، ولكن هومشهور مذهب مالك ، وذكر الشيخ أبو الحسن قولا ثالثاً فى قوله أنت طالق ثلاثاً إلا ثنتين أنه يلزمه ثلاث ، ومذهب البصريين من أهل اللغة المنع وإليه ذهب البخارى حيث أدخل هذا الحديث باستثناء القليل من الكثير ، اه. قلت : ذكر البخارى هذا الحديث فى الباب لايستلزم منع خلافه ، ومذهب الحنفية فى ذلك الجواز ، فى الهداية من استثنى متصلا بإقراره صح الاستثناء ولزمه الباقى لأن الاستثناء مع الجملة عبارة عن الباقى لكن لابد من الاتصال ، وسواء استثنى الأقل أو الأكثر فإن استثنى الجميع لزمه الإقرار وبطل الاستثناء لأنه تكلم بالحاصل بعد الثنيا ولاحاصل بعده فيكون رجوعاً اه ١٢ .

(١) وهو مذهب الجمهور ، قال الحافظ : حاصله أن شريحاً فى المسألتين قضى على المشترى بما اشترطه على نفسه بغير إكراه ، ووافقه على المسألة الثانية أبو حنيفة وأحمد وإسحق ، وقال مالك : والأكثر يصح البيع ويبطل الشرط ، وخالفه الناس فى المسألة الأولى ، ووجهه بعضهم بأن العادة أن صاحب الجمال يرسلها إلى المرعى، فإذا اتفق مع التاجر على يوم بعينه فأحضر له الإبل فلم يتهيأ للتاجر السفر أضر

لتعليق المال على ماهو على خطر الوجود ، ولا كذلك فى المسألة الثانية فإنه أثبت لنفسه الخيار فى إثبات البيع وفسخه وإليه ذلك إذا تراضيا ، فكان كخيار الشرط.

قوله : (مائة إلا واحدة[1]) فإنه لا يكون معارضة ولا رجوعاً عما أثبته أولا .

ذلك بحال الجمال ، لما يحتاج إليه من العلف ، فوقع بينهم التعارف على مال معين يشترطه التاجر على نفسه إذا أخلف ليستعين به الجمال على العلف ، وقال الجمهور : هى عدة فلا يلزم الوفاء بها ، اه . وقال العينى فى المسألة الأولى : وفى هذا خالف الناس شريحاً يعنى لا يلزمه شيء لأنه عدة ، وهذا التعليق وصله سعيد بن منصور عن هشيم عن ابن عون إلى آخره ، وقال أيضاً فى المسألة الثانية ، وهذا الشرط جائز أيضاً عند شريح لأنه قال للمشترى عند التحاكم إليه : أنت أخلفت الميعاد فقضى عليه برفع البيع ، وهذا أيضاً مذهب أبى حنيفة وأحمد وإسحق ، وقال مالك والشافعى وآخرون : يصح البيع ويبطل الشرط وهذا التعليق أيضاً وصله سعيد ابن منصور عن سفيان عن أيوب فذكره ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى: هذا خيار الشرط ، ونحن نقول أيضاً فيه كما يقول شريح : وهو أنه لو لم يجيء المشترى فى ثلاثة أيام بطل بيعه ويكون المبيع للبائع لا له ، اه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ فى الفتح: قوله إلا واحدة قال ابن بطال كذا وقع ههنا ولا يجوز فى العربية ، قال : ووقع فى رواية شعيب أى الآتية فى التوحيد إلا واحداً بالتذكير ، وهو الصواب ، كذا قال ، وليست الرواية التى هنا خطأ بل وجهوها ، قال ابن مالك : أنث باعتبار معنى التسمية أو الصفة أو الكلمة ، وقال جماعة من العلماء : الحكمة فى قوله مائة غير واحد بعد قوله تسعة وتسعون أن يتقرر ذلك فى نفس السامع جمعاً بين جهتى الإجمال والتفصيل ، أو دفعاً للتصحيف الخطى والسمعى ، اه . وقال الكرمانى قيل الكمال من العدد فى المائة لأن الأعداد كلها ثلاثة أجناس آحاد وعشرات ومئات لأن

. . . .

الألوف ابتداء آحاد أخر بدل عشرات الألوف ومئاتها فأسماء الله تعالى مائة ،وقد استأثر الله تعالى وتقدس بواحد منها وهو الاسم الأعظم لم يطلع عليه عباده ، فكأنه قال مائة لكن واحد منها عند الله ، وقد يقال الأسماء الحسنى وإن كانت أكثر منها لكن معانى جميعها محصورة فيها فلذلك اقتصر عليها ، أو أن الغرض أن من أحصى من أسمائه هذا العدد دخل الجنة ، اهـ . وقال الحافظ بعد الكلام على طرق الحديث : لم يقع فى شىء من طرقه سرد الأسماء إلا فى رواية الوليد ابن مسلم عند الترمذى ، ورواية زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عند ابن ماجة ، وهذان الطريقان يرجعان إلى طريق الأعرج وفيهما اختلاف شديد فى سرد الأسماء والزيادة والنقص ، ووقع سرد الأسماء أيضاً فى طريق ثالثة أخرجها الحاكم فى المستدرك ، واختلف العلماء فى سرد الأسماء هل هو مرفوع أو مدرج فى الخبر من بعض الرواة ، فمشى كثير منهم على الأول واستدلوا به على جواز تسمية الله تعالى بما لم يرد فى القرآن بصيغة الاسم لأن كثيراً من هذه الأسماء كذلك، وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه ، قال الحاكم بعد تخريج الحديث من طريق صفوان بن صالح عن الوليد بن مسلم صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بسياق الأسماء الحسنى ، والعلة فيه عندهما تفرد الوليد ، قال : ولا أعلم خلافا عند أهل الحديث أن الوليد أوثق وأحفظ وأجل وأعلم من بشر بن شعيب وعلى ابن عياش وغيرهما من أصحاب شعيب ، يشير إلى أن بشراً وعلياً وأبا اليمان رووه عن شعيب بدون سياق الأسماء ، وليست العلة عند الشيخين تفرد الوليد فقط بل الاختلاف فيه والاضطراب وتدليسه واحتمال الإدراج ، قال البيهقى : يحتمل أن يكون التعيين وقع من بعض الرواة فى الطريقين معاً ، ولهذا وقع الاختلاف الشديد بينهما ، ولهذا الاحتمال ترك الشيخان تخريج التعيين ، وقال الترمذى بعد أن أخرجه من طريق الوليد : هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان ، ولانعرفه إلا من حديث صفوان وهو ثقة ، وقد روى من غير وجه عن أبى هريرة ،

قوله : (من أحصاها إلخ) وأعلى مراتب(١) الإحصاء التخلق بمقتضياتها .

ولا نعلم فى شىء من الروايات ذكر الأسماء إلا فى هذا الطريق ، وبسط الحافظ الكلام على الروايات فى ذلك ، وبسط اختلاف الروايات فى تعيين الأسماء وفى تخريجها ، من القرآن ، وقد أجمل الكلام على ذلك فى التلخيص الحبير ، وقال : قدعاودت تتبعها من الكتاب العزيز إلى أن حررتها منه تسعة وتسعين اسماً ، ولا أعلم من سبقنى إلى تحرير ذلك ، ثم بسطها وقال هذه تسعة وتسعون اسماً منتزعة من القرآن منطبقة على قوله عليه الصلاة والسلام « إن لله تسعة وتسعين اسماً » موافقة لقوله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » فلله الحمد على جزيل عطائه وجليل نعمائه . ثم بسط الحافظ هذه الأسماء التسعة والتسعين المستنبطة من القرآن ، فارجع إلى التلخيص لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) اكتفى الشيخ قدس سره ههنا على أعلى المراتب ، وكتب فى الكوكب الدرى على جامع الترمذى : الإحصاء أول مراتبه الإيمان بجملتها إجمالا وهو حاصل لكل مؤمن حيث يؤمن بالله كما هو بأسمائه وصفاته ، وثانيها حفظ ألفاظها وإن لم يفهم معانيها ، وثالثها الإيمان بتفاصيلها ، ورابعها التذكر بمعانيها مع حفظ ألفاظها ، وخامسها وهو أعلاها أن يستوفى من كل منها حظه الذى وضع فيها ، والحظ فى جملتها ليس على نسق واحد بل التخلق بها مختلف ، ففى بعضها التخلق بؤدى ألفاظها كما فى الرحمن والرحيم ، فإن التخلق فيها التكلف بالرحمة على الموافق والمخالف على حسب الشرع ، حتى يصير التطبع فيه طباعا ، والتكلف له هوى مطاعاً ، وفى بعضها قطع الرجاء عن الغير وتوكيل أمره إليه فى الشر والخير ، كالملك والرازق والوهاب وغير ذلك من الأمور كثيرة ، ثم قد يتركب بعضها فيلاحظ فى الاسم الواحد فوائد شتى ، اه . وفى هامشه عن المرقاة : قوله من أحصاها ، أى من آمن بها أو عدها وقرأها كلمة كلمة على طريق الترتيل تبركا وإخلاصاً ، أو حفظ مبانيها وعلم معانيها وتخلق بما فيها ، وهو أن يعتبر معانيها فيطالب نفسه بما تتضمن من

. . . .

صفات الربوبية وأحكام العبودية فيتخلق بها ، قال ابن الملك : مثل أن يعلم أنه سميع بصير فيكف لسانه وسمعه عما لا يجوز ، وكذا فى باقى الأسماء ، والتخلق بأسمائه الحسنى بسطه الغزالى فى المقصد الأسنى ، وقيل : كل اسم للتخلق إلا اسم الله تعالى فإنه للتعلق ، اه . وقال الحافظ فى التلخيص : فى قوله من أحصاها أربعة أقوال : أحدها من حفظها ، فسره به البخارى فى صحيحه ، ووقعت الرواية الصريحة به عند مسلم ، قلت : وعند البخارى أيضاً فى الدعوات ، وثانيها من عرف معانيها وآمن بها ، ثالثها من أطاقها بحسن الرعاية لها وتخلق بما يمكنه من العمل بمعانيها ، رابعها أن يقرأ القرآن حتى يختمه فإنه يستوفى هذه الأسماء فى أضعاف التلاوة ، ذهب إلى هذا أبو عبد الله الزبيرى ، وقال النووى: الأول هو المعتمد ، قال الحافظ: ويحتمل أن يراد من تتبعها من القرآن ، ولعله مراد الزبيرى ، اه . وفى مجمع البحار: أى أحصاها علماً بها وإيماناً ، أو حفظها على قلبه ، أو من استخرجها من كتاب الله فإنه ﷺ لم يعدها لهم إلا فى رواية « تكلموا فيها » أو من أطاق العمل بمقتضاها، مثل من يعلم أنه سميع بصير فيكف لسانه وسمعه عما لا يجوز له ، وكذا فى باقى الأسماء ، أو من أخطر بباله عند ذكرها معناها ، وتفكر فى مدلولها معظماً لمسماها ومقدساً لذاته ، معتبراً بمعانيها ومتدبراً ، راغباً فيها وراهباً ، وبالجملة ففى كل اسم يجريه على لسانه يخطر بباله الوصف الدال عليه ، أقوال الكرمانى أحصاها أى عرفها فهو لا يكون إلا مؤمناً أو عدها معتقداً ، والدهرى لا يقول بالخالق مثلا والفلسفى لا يقول بالقادر ونحوه ، أو أطاق قيام حقها ، مثلا وثق بالرزق من اسم الرزاق ، اه . قلت : وأطنب الحافظ الكلام على ذلك فى الفتح وقال : قال النووى قال البخارى وغيره من المحققين معناه حفظها ، وهذا هو الأظهر لثبوته نصاً فى الخبر وهو قول الأكثرين ، قال ابن الجوزى : لما ثبت فى بعض طرق الحديث «من حفظها» بدل أحصاها اخترنا أن المراد العد ، أى من عدها ليستوفيها حفظاً ، وتعقب عليه الحافظ فارجع إليه ١٢ .

كتاب الوصايا[1]

(١) قال الحافظ : الوصايا جمع وصية ، كالهدايا ، وتطلق على فعل الموصى وعلى ما يوصى به من مال أو غيره ، فيكون بمعنى المصدر ، وهو الإيصاء ، وتكون بمعنى المفعول وهو الاسم . وفى الشرع : عهد خاص مضاف إلى ما بعد الموت ، وقد يصحبه التبرع ، قال الأزهرى : الوصية من وصيت الشىء بالتخفيف أصيه إذا وصلته ، وسميت وصية لأن الميت يصل بها ما كان فى حياته بعد مماته ، ويقال وصيته بالتشديد ، ووصاه بالتخفيف بغير همز ، وتطلق شرعاً أيضاً على ما يقع به الزجر عن المنهيات والحث على المأمورات ، اه . وقال القسطلانى : هى لغة الإيصال من وصى الشىء بكذا أوصله به لأن الموصى وصل خير دنياه بخير عقباه ، وشرعا تبرع بحق مضاف إلى ما بعد الموت ليس بتدبير ولا تعليق عتق ، وإن التحقا بها حكماً فى حسابهما من الثلث كالتبرع المنجز فى مرض الموت ، أو الملحق به ، اه . وفى الهداية : القياس يأبى جواز الوصية لأنه تمليك مضاف إلى حال زوال مالكيته إلا أنا استحسناه لحاجة الناس إليها فإن الإنسان مغرور بأمله مقصر فى عمله ، فإذا عرض له المرض وخاف البيات ، يحتاج إلى تلافى بعض ما فرط منه ، وقد نطق به الكتاب والسنة وعليه إجماع الأمة ، انتهى ملخصاً . وفى الدر المختار : هى على ما فى المجتبى أربعة أقسام واجبة بالزكاة والكفارة وفدية الصيام ، والصلاة التى فرط فيها ، ومباحة لغنى ، ومكروهة لأهل فسوق ، وإلا فمستحبة ، ولا تجب للوالدين والأقربين ، لأن آية البقرة منسوخة بآية النساء ، قال ابن عابدين : قوله « على ما فى المجتبى » عبارته الوصية أربعة أقسام : واجبة كالوصية برد الودائع والديون المجهولة ، ومستحبة كالوصية بالكفارات وفدية

قوله : (وهو يكره أن يموت أحد[١]) من أصحابه فى الأرض التى هاجر منها لما[٢] فيه من تنقيص الأجر .

الصلاة ونحوها ، ومباحة كالوصية للأغنياء من الأجانب والأقارب ، ومكروهة كالوصية لأهل الفسوق والمعاصى ، وفيه تأمل لما فى البدائع : الوصية بما عليه من الفرائض والواجبات كالحج والزكاة والكفارات واجبة ، اه . قلت : الظاهر أن لا تعارض فيهما لأن الوصيـــة بالتى فرط فيها واجبة ، وبالتى لم يفرط فيها مستحبة ١٢ .

(١) وهذا مبنى على أن الضمير يرجع إلى النبى ﷺ ، قال الكرمانى : قوله « وهو يكره » أى رسول الله ﷺ ، وهو كلام سعد يحكى حال رسول الله ﷺ ، أو هو كلام عامر يحكى حال والده ، اه . قال الحافظ : قوله « وهو يكره إلخ » يحتمل أن تكون الجملة حالا من الفاعل أو من المفعول ، وكل منهما محتمل ، لأن كلا من النبى ﷺ ومن سعد كان يكره ذلك ، لكن إن كان حالا من المفعول وهو سعد ففيه التفات لأن السياق يقتضى أن يقول وأنا أكره ، وقد أخرجه مسلم من طريق حميد بن عبد الرحمن عن ثلاثة من ولد سعد عن سعد بلفظ « فقال يارسول الله خشيت أن أموت بالأرض التى هاجرت منها كما مات سعد بن خولة » ، اه . وتعقب عليه العينى فقال : هذا لا يخلو عن التعسف ، والظاهر من التركيب أن الجملة حال من النبى ﷺ ، والضمير فى يكره يرجع إليه ، والذى فى يموت يرجع إلى سعد ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون سعد كارهاً أيضاً لأن النبى ﷺ إذا كان كارهاً لذلك فكراهة سعد بالطريق الأولى ، ودل على كراهته ما رواه مسلم من طريق حميد فذكر الحديث المذكور ، اه ١٢ .

(٢) وقد أشار إلى ذلك البخارى إذ ترجم فى كتاب الهجرة « باب قول النبى ﷺ : اللهم امض لأصحابى هجرتهم ، ومرثية لمن مات بمكة » ، وذكر فيه هذا الحديث ، قال الحافظ : المرثية تعديد محاسن الميت ، والمراد ههنا التوجع له لكونه

. . . .

مات فى البلد التى هاجر منها ، وقد تقدم بيان الحكمة فى ذلك قبل بباب : وأشار بذلك إلى «باب إقامة المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه » وذكر فيه قوله ﷺ « ثلاث للمهاجر بعد الصدر » قال الحافظ : وفقه هذا الحديث أن الإقامة بمكة كانت حرما على من هاجر منها قبل الفتح ، لكن أبيح لمن قصدها منهم بحج أو عمرة أن يقيم بعد قضاء النسك ثلاثة أيام لا يزيد عليها ، ولهذا رثى النبي ﷺ لسعد بن خولة أن مات بمكة ، وفى كلام الداودى اختصاص ذلك بالمهاجرين الأولين ، ولا معنى لتقييده بالأولين ، قال النووى : معنى هذا الحديث أن الذين هاجروا يحرم عليهم استيطان مكة ، وحكى عياض أنه قول الجمهور ، قال : وأجاز لهم جماعة بعد الفتح ، وحملوا هذا القول على الزمان الذى كانت الهجرة واجبة فيه ، قال : واتفق الجميع على أن الهجرة قبل الفتح كانت واجبة عليهم ، وأن سكنى المدينة كان واجباً لنصرة النبي ﷺ ، ومواساته بالنفس ، وأما غير المهاجرين فيجوز له سكنى أى بلد أراد ، سواء مكة وغيرها بالاتفاق ، ويستثنى من ذلك من أذن له النبي ﷺ بالإقامة فى غير المدينة ، وقال القرطبي : المراد بهذا الحديث من هاجر من مكة إلى المدينة لنصر النبي ﷺ ، ولا يعنى به من هاجر من غيرها لأنه خرج جواباً عن سؤاله لما تحرجوا من الإقامة بمكة ، إذ كانوا قد تركوها لله تعالى فأجابهم بذلك ، قال : والخلاف الذى أشار إليه عياض كان فيمن مضى ، وهل ينبنى عليه خلاف فيمن فر بدينه من موضع يخاف أن يفتن فيه فى دينه ، فهل له أن يرجع إليه بعد انقضاء تلك الفتنة ، يمكن أن يقال إن كان تركها لله كما فعله المهاجرون فليس له أن يرجع لشيء من ذلك ، وإن كان تركها فراراً بدينه ليسلم له ولم يقصد إلى تركها لذاتها فله الرجوع إلى ذلك ، وهو حسن متجه إلا أنه خص ذاك بمن ترك رباعاً أو دوراً ، ولا حاجة إلى تخصيص المسألة بذلك ، اهـ . وقال العينى فى « باب رثاء النبي ﷺ سعد بن خولة » ليس مراده من هذه الترجمة أنه من باب المراثى وإنما هو

. . . .

إشفاق من النبي صلى الله عليه وسلم من موت سعد بن خولة بمكة بعد هجرته منها ، فكأنه توجع عليه وتحزن من ذلك ، ثم قال : استبعد القاضي عياض ارتفاع حكم الهجرة بعد الفتح ، قال : وحكمه باق بعد الفتح لهذا الحديث ، وقيل إنما لزم المهاجرين المقام بالمدينة لنصرة النبي ﷺ وأخذ الشريعة عنه وشبه ذلك ، فلما مات ارتحل أكثرهم منها ، وقال عياض : قيل لا يحبط أجر هجرة المهاجر بقاؤه بمكة وموته بها إذا كان لضرورة ، وإنما يحبطه ما كان بالاختيار ، وقال قوم : المهاجر بمكة تحبط هجرته كيفما كان ، وقيل : لم تفرض الهجرة إلا على أهل مكة خاصة ، اهـ .

ثم لايذهب عليك أن الروايات مختلفة فى أن القصة وقعت فى فتح مكة أو فى حجة الوداع ، قال الحافظ فى حديث الباب : قوله « يعودنى وأنا بمكة » زاد الزهرى فى روايته « فى حجة الوداع » ، واتفق أصحاب الزهرى على أن ذلك كان فى حجة الوداع إلا ابن عيينة فقال فى فتح مكة ، أخرجه الترمذى وغيره ، واتفق الحفاظ على أنه وهم فيه ، وقد أخرجه البخارى فى الفرائض من طريقه فقال بمكة ولم يذكر الفتح ، وقد وجدت لابن عيينة مستنداً فيه ، وذلك فيما أخرجه أحمد والبزار والطبرانى والبخارى فى التاريخ وابن سعد من حديث عمرو بن القارى « أن رسول الله ﷺ قدم فخلف سعداً مريضاً حيث خرج إلى حنين ، فلما قدم من الجعرانة معتمراً دخل عليه وهو مغلوب ، فقال : يا رسول الله إن لى مالا وإنى أورث كلالة ، أفأوصى بمالى ؟ » الحديث ، وفيه : « قلت يا رسول الله أميت أنا بالدار بالذى خرجت منها مهاجراً ؟ قال : لا ، إنى لأرجو أن يرفعك الله حتى ينتفع بك أقوام » الحديث ، فلعل ابن عيينة انتقل ذهنه من حديث إلى حديث ، ويمكن الجمع بين الروايتين بأن يكون ذلك وقع له مرتين ، مرة عام الفتح ومرة عام حجة

قوله : (ولم يكن له يومئذ إلا ابنة) وولد(١) ابنه عامر بعد ذلك .

الوداع ، ففي الأولى لم يكن له وارث من الأولاد أصلا ، وفي الثانية كانت له ابنة فقط ، اه . قلت : وبهذا جمع العيني ، لكن يشكل عليه ما في الترمذي من ذكر البنت مع لفظ عام الفتح ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله إلا ابنة في رواية الزهري ، ونحوه في رواية عائشة بنت سعد أن سعداً قال : ولا يرثني إلا ابنة واحدة ، قال النووي وغيره : معناه لا يرثني من الولد أو من خواص الورثة أو من النساء ، وإلا فقد كان لسعد عصبات لأنه من بني زهرة ، وكانوا كثيراً ، وقيل : معناه لا يرثني من أصحاب الفروض ، أو خصها بالذكر على تقدير لا يرثني ممن أخاف عليه الضياع والعجز إلا هي ، أو ظن أنها ترث جميع المال ، أو استكثر لها نصف التركة ، وهذه البنت زعم بعض من أدركناه أن اسمها عائشة ، فإن كان محفوظاً فهي غير عائشة بنت سعد التي روت هـــذا الحديث في الباب الذي يليه ، وفي الطب : وهي تابعية عمرت حتى أدركها مالك رحمه الله وروى عنها ، وماتت سنة سبع عشرة ، لكن لم يذكر أحد من النسابين لسعد بنتاً تسمى عائشة غير هـــذه ، وذكروا أن أكبر بناته أم الحكم الكبرى ، وأمها بنت شهاب بن عبد الله وذكروا له بنات أخريات أمهاتهن متأخرات الإسلام بعد الوفاة النبوية ، فالظاهر أن البنت المشار إليها هي أم الحكم المذكورة لتقدم تزويج سعد بأمها ، ولم أر من حرر ذلك اه . قال القسطلاني : قوله إلا ابنة واحدة قيل اسمها عائشة ، قال في الفتح : الظاهر أنها أم الحكم الكبرى ، وقال في مقدمته : ووهم من قال هي عائشة لأن عائشة أصغر أولاده ، وقد كان لابن أبي وقاص عدة أولاد منهم عمر وإبراهيم ويحيي وإسحق وعبد الله وعبد الرحمن وعمران وصالح وعثمان ، ومن البنات ثنتا عشرة بنتاً ، اه . قال الشوكاني : قال الفاكهي شارح العمدة : إنما عبر رسول الله ﷺ بالورثة لأنه اطلع على أن سعداً سيعيش ويحصل له أولاد غير

(باب إذا أومأ المريض برأسه إلخ)

أراد بذلك(١) إثبات أن الإشارة قائمة مقام الكلام إذا لم يلتبس المراد بها ،

البنت المذكورة ، فإنه ولد له بعد ذلك أربعة بنين وهم عامر ومصعب ومحمد وعمر ، وزاد بعضهم إبراهيم ويحي وإسحاق ، وزاد ابن سعد عبد الله وعبد الرحمن وعمراً وعمران وصالحاً وعثمان وإسحاق الأصغر وعمرو الأصغر وعميراً مصغراً ، وذكر له من البنات ثنتي عشرة بنتاً . قال الحافظ ما معناه إنه قد كان لسعد وقت الوصية ورثة غير ابنته وهم أولاد أخيه عتبة بن أبي وقاص ، منهم هاشم بن عتبة وقد كان موجوداً إذ ذاك ، اه ١٢ .

(١) اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما ما ترجم به البخاري من قوله « إذا أومأ المريض إلخ » والمراد بها الوصية بالإيماء إذ ذكرها في كتاب الوصايا ، والثانية ما يظهر من حديث الباب وهي مسألة القصاص ، وعامة الشراح لم يفرقوا بينهما ولذا لم يتعرض لذلك الحافظ في الفتح ، بل قال : سيأتي الكلام عليه في القصاص ، وأنت خبير بأن مسألة القصاص غير مسألة الوصية ، وفرق بينهما الشيخ قدس سره فأشار إلى الأولى بقوله « أراد بذلك إلخ » وإلى الثانية بقوله « إنما أدير القتل ههنا إلخ » ، وقال العيني في كتاب الخصومات : اختلف العلماء في إشارة المريض ، فذهب مالك والشافعي إلى أنه إذا ثبتت إشارته على ما يعرف من حضره ، جازت وصيته ، وقال أبو حنيفة والأوزاعي والثوري : إذا سئل المريض عن الشيء فأومأ برأسه أو بيده فليس بشيء حتى يتكلم ، قال أبو حنيفة : إنما يجوز إشارة الأخرس أو من لحقته سكتة لا يتكلم ، وأما من اعتقل لسانه ولم يوم(*) به ذلك فلا يجوز إشارته ، قال صاحب التوضيح : الحديث حجة عليه ، قال العيني : لو أدرك ما ذكرنا لما اجترأ بإبراز هذا الكلام ، والنبي ﷺ لم يكتف بإشارة

(*) كذا في الأصل بالواو من الإيماء ، والظاهر بالدال من الدوام ١٢ ز .

وإنما(١) أدير القتل ههنا على اعترافه لعدم ثبوت الدم بخبر الواحد ، لا لأن الإشارة لا تفى بالمراد .

قوله : (فنسخ الله من ذلك ما أحب) ومنه الوصية(٢) لوارث كالوالدين .

الجارية فى قتل اليهودى وإنما قتله باعترافه ، وقال الإسماعيلى : من أطاق الإبانة عن نفسه لم يكن إشارته فيما له أو عليه واقعة موقع الكلام ، لكن يقع موقع الدلالة على ما يراد لا فيما يؤدى إلى الحكم على إنسان بإشارة غيره ، ولو كان كذلك لقبلت شهادة الشاهدين بالإشارة والإيماء ، اهـ . وقال الموفق : تصح وصية الأخرس إذا فهمت إشارته لأنها أقيمت مقام نطقه فى طلاقه ولعانه وغيرهما ، فإن لم تفهم إشارته فلا حكم لها ، وهذا قول أبى حنيفة والشافعى وغيرهما فأما الناطق إذا اعتقل لسانه فعرضت عليه وصيته فأشار بها وفهمت إشارته لم تصح وصيته ، وبه قال الثورى والأوزاعى وأبو حنيفة ، وقال الشافعى وابن المنذر : تصح وصيته لأنه غير قادر على الكلام أشبه الأخرس ، ولنا أنه غير ميئوس من نطقه فلم تصح وصيته بإشارته كالقادر على الكلام ، اهـ . وفى الدر المختار : إيماء الأخرس بكتابته كالبيان بخلاف معتقل اللسان ، وقال الشافعى : هما سواء فى وصية ونكاح وطلاق وبيع وشراء وقود وغيرها من الأحكام ، أى إيماء الأخرس فيما يذكر معتبر ، ومثله معتقل اللسان إن علمت إشارته وامتدت عقلته إلى موته ، به يفتى ، اهـ ١٢ .

(١) وهذه هى مسألة أخرى ، ولذا ترجم البخارى على حديث الباب فى كتاب الديات « باب إذا أقر بالقتل مرة قتل » وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله لا ، لأن الإشارة لا تفى بالمراد فهو مذهب الحنفية ، فى الدر المختار فى الفروق بين الحدود والقصاص : أن القصاص يثبت بإشارة أخرس وكتابته بخلاف الحد ، اهـ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث بقوله « باب لا وصية لوارث » قال الحافظ : هذه الترجمة لفظ حديث مرفوع كأنه لم يثبت على شرط البخارى فترجم به كعادته ، وقد أخرجه

. . . .

أبو داود والترمذى وغيرهما من حديث أبى أمامة : « سمعت رسول الله ﷺ يقول فى خطبته فى حجة الوداع : إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث » ، ثم قال بعد بسط الكلام على الحديث وتخريجه : لا يخلو إسناد كل منها عن مقال ، لكن مجموعها يقتضى أن للحديث أصلا ، بل جنح الشافعى فى الأم إلى أن هذا المتن متواتر فقال : وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنهم من أهل العلم بالمغازى من قريش وغيرهم لا يختلفون فى أن النبى ﷺ قال عام الفتح : « لاوصية لوارث » ويأثرون عمن حفظوه عنه ممن لقوه من أهل العلم ، فكان نقل كافة عن كافة وهو أقوى من نقل واحد ، وقد نازع الفخر الرازى فى كون هذا الحديث متواتراً ، وعلى تقدير تسليم ذلك فالمشهور من مذهب الشافعى أن القرآن لاينسخ بالسنة ، لكن الحجة فى هذا الإجماع على مقتضاه كما صرح به الشافعى وغيره ، والمراد بعدم صحة وصية الوارث عدم اللزوم ، لأن الأكثر على أنها موقوفة على إجازة الورثة ، وروى الدارقطنى من طريق ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه مرفوعا : « لا تجوز وصية لوارث إلا أن يشاء الورثة » ، ورجاله ثقات إلا أنه معلول ، فقد قيل إن عطاء هو الخراسانى ، وكان البخارى أشار إلى ذلك فترجم بالحديث ، وأخرج من طريق عطاء وهو ابن أبى رباح عن ابن عباس حديث الباب ، وهو موقوف لفظاً إلا أنه فى تفسيره إخبار بما كان من الحكم قبل نزول القرآن فيكون فى حكم المرفوع بهذا التقرير ، ووجه دلالته للترجمة من جهة أن نسخ الوصية للوالدين وإثبات الميراث لهما بدلا منها يشعر بأنه لا يجمع لهما بين الميراث والوصية ، وإذا كان كذلك كان من دونهما أولى بأن لايجمع ذلك له ، وقد أخرجه ابن جرير من طريق مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنه بلفظ : وكانت الوصية للوالدين والأقربين إلى آخره ، فظهرت المناسبة بهذه الزيادة ، اه ١٢ .

قوله : (أجازوا إقرار المريض[١] بدين) إن كان المجاز دين الصـــحة

(١) المسألة خلافية شهيرة ، وما يظهر من الشروح تفرد الحنفية بذلك ليس بذاك ، فإن الجمهور فى ذلك مع الحنفية ، قال الموفق : إن أقر لوارث لم يلزم باقى الورثة قبوله إلا ببينة ، وبهذا قال شريح والنخعى وأبو حنيفة وأصحابه ، وروى ذلك عن القاسم وسالم ، وقال عطاء والحسن وإسحق وأبو ثور : يقبل لأن من صح الإقرار له فى الصحة صح فى المرض كالأجنبى ، وللشافعى قولان كالمذهبين ، وقال مالك : يصح إذا لم يتهم ويبطل إن اتهم ، كمن له بنت وابن عم، فأقر لابنته لم يقبل وإن أقر لابن عمه قبل ، لأنه لايتهم فى أنه يزوى ابنته ويوصل المال إلى ابن عمه ، وعلة منع الإقرار التهمة فاختص المنع بموضعها ، ولنا أنه إيصال لماله إلى وارثه بقوله ، فى مرض موته ، فلم يصح بغير رضى بقية ورثته كهبته ، وما ذكره مالك رحمه الله لايصح ، فإن التهمة لا يمكن اعتبارها بنفسها فوجب اعتبارها بمظنتها وهو الإرث وكذلك اعتبر فى الوصية والتبرع وغيرهما ، اهـ . قال الحافظ قال ابن المنذر : أجمعوا على أن إقرار المريض لغير الوارث جائز ، لكن إن كان عليه دين فى الصحة فقد قالت طائفة منهم النخعى وأهل الكوفة : « يبدأ بدين الصحة ، ويتحاص أصحاب الإقرار فى المرض ، واختلفوا فى إقرار المريض للوارث فأجازه مطلقاً الأوزاعى وإسحق ، وهو المرجح عند الشافعية ، وبه قال مالك رحمه الله إلا أنه استثنى ما إذا أقر لبنته ومعها من يشاركها من غير الولد كابن العم مثلا لأنه يتهم فى أن يزيد بنته وينقص ابن عمه من غير عكس ، واستثنى ما إذا أقر لزوجته التى يعرف بمحبتها والميل إليها ، فحاصل المنقول عن المالكية مدار الأمر على التهمة وعدمها ، فإن فقدت جاز ، وإلا فلا ، وهو اختيار الرويانى من الشافعية ، وعن القاسم وسالم والثورى والشافعى فى قول ، زعم ابن المنذر أن الشافعى رجع عن الأول إليه ، وبه قال أحمد : لايجوز إقرار المريض لوارثه مطلقاً لأنه منع الوصية له . فلا يأمن أن يريد الوصية له فيجعلها إقراراً ، اهـ . قال العينى : العجب من

فلا خلاف(١) لنا ولهم ، وإن أثبت أحد أنه دين المرض فلا يلزمنا قولهم ، وكونه متهماً فى دعواه لا يرفع الشبهة عن إخباره ولا يحصل الأمن واستيقان الصـــدق فى إقراره ، وكونه متهماً أظهر ، وقد ثبت أن الشرع اعتبر التهمة فى تلك الابواب حتى أنه لم يجوز شهادة المرء(٢) لأبويه ، وهل هذا إلا اتهاما وظناً بالمسلم سوءاً ،

البخارى أنه خصص الحنفية بالتشنيع عليهم ، وهم ما هم منفردين فيما ذهبوا إليه لـكن ليس هذا إلا بسبب أمر سبق فيما بينهم ، اه ١٢ .

(١) فنى الهداية : إذا أقر الرجل فى مرض موته بديون ـ أى غير معلومة الأسباب ـ وعليه ديون فى صحته وديون لزمته فى مرضه بأسباب معلومة ، فدين الصحة والدين المعروفة الأسباب مقدم ، وقال الشافعى : دين المرض ودين الصحة يستويان لاستواء سببهما وهو الإقرار الصادر عن عقل ودين ، ولنا أن الإقرار لا يعتبر دليلا إذا كان فيه إبطال حق الغير ، وفى إقرار المريض ذلك لأن حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء ، ولهذا منع من التبرع والمحاباة إلا بقدر الثلث ، إلى آخر ما بسط من الدلائل فى ذلك ، وفى المغنى : إن أقر لأجنبى بدين فى مرضه وعليه دين ثبت ببينة أو إقرار فى صحته وفى المال سعة لهما فهما سواء ، وإن ضاق عن قضائهما فظاهر كلام الخرقى أنهما سواء ، وبه قال مالك والشافعى ، وقال أبو الخطاب : لا يحاص غرماء الصحة ، وقال القاضى : هو قياس المذهب ، وبهذا قال النخعى والثورى وأصحاب الرأى لأنه أقر بعد تعلق الحق بتركته فوجب أن لايشارك المقر له من ثبت دينه ببينة كغريم المفلس الذى أقر له بعد الحجر عليه ، والدليل على تعلق الحق بماله منعه من التبرع ، ومن الإقرار لوارث ، انتهى مختصراً .

(٢) قال الموفق : ظاهر المذهب أن شهادة الوالد لولده لا تقبل ، ولا لولد ولده وإن سفل ، ولا شهادة الولد لوالده ولا لوالدته ولا جده ولا جدته وإن علوا ، وبه قال مالك والشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية ثانية : تقبل

فهل كان الرجل لذلك الشبهة مظنة نفاق كما أوردتموه بالرواية وإن كان لا بد كذلك فلا ضير فيه إذا ثبت مثله فى الشرع .

شهادة الابن لأبيه ، ولا تقبل شهادة الأب له ، وعنه رواية ثالثة : تقبل شهادة كل واحد منهما لصاحبه فيما لا تهمة فيه ، وبه قال المزنى وداود لعموم الآيات ، ولنا ماروى عن عائشة أن النبى ﷺ قال : « لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ظنين فى قرابة » الحديث ، والظنين المتهم والأب يتهم لولده لأن ماله كماله ولأنه متهم فى الشهادة لولده كتهمة العدو فى الشهادة على عدوه ، وأما شهادة أحدهما على صاحبه فتقبل ، نص عليه أحمد ، وهذا قول عامة أهل العلم لقوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » فأمر بالشهادة عليهم ، ولو لم تقبل لما أمر بها ، ولأنها إنما ردت للتهمة فى إيصال النفع ولا تهمة فى شهادته عليه ، فوجب أن تقبل ، انتهى مختصراً . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « أجازوا » وهذا مذهبنا أيضاً ، ولم يصرحوا بجوازه للوارث ، وقوله « آخر يوم من الدنيا » إلخ ، وقلنا : نحن نشاهد من الناس أنهم يظلمون فى هذا اليوم أيضاً ، فيوصون بكل مالهم إلى من يحبونه ويجعلون الورثة محرومين ، وكذا يقرون بالدين لبعض الورثة ، بل قال النبى ﷺ معناه : « ان الرجل يصلى سبعين سنة، ثم إذا جاء يوم موته يفعل الجور فى الوصية، فيكون عليه كذا وكذا من الوزر » فالجور فى هذا اليوم كالأمر المحقق للمشاهدة والنص ، فكيف لا نظنه به على أن الواجب بالنص الفرار من موضع التهم ، فلم لم يكتب وصيته قبل هذا اليوم الذى هو موضع التهمة إلى آخر ما قاله ، والحديث الذى أشار إليه الشيخ ما فى المشكاة برواية أحمد والترمذى وأبى داود وابن ماجه عن أبى هريرة مرفوعاً : « إن الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران فى الوصية فتجب لهما النار » الحديث ١٢ .

قوله : (الا تكشف امرأته الفزارية[1]) وكان ذلك إخباراً منه بأن ما فى دارها فهو لها (٢) لا له ، وإنما أخبر بذلك لئلا يقسمه الورثة بإدخاله فى التركة ، لا أنه أقر لها به فليس ذلك من المبحوث عنه فى شىء .

---

(١) قال الكرمانى : بفتح الفاء وخفة الزاى وبالراء زوجة رافع بن خديج بفتح المعجمة وكسر المهملة وبالجيم ، اه . قال الحافظ : لم أقف على هذا الأثر موصولا بعد ، اه . وقال العينى: قوله : «عما أغلق عليه بابها» وفى رواية المستملى والسرخسى: «عن مال أغلق عليه بابها» ويروى «أغلقت عليه بابها» على صيغة المبنى للفاعل ، ولم أر أحداً من الشراح حرر هذا الموضع ولا ذكر ما المقصود منه ، والظاهر أن المراد منه أن المرأة بعد موت زوجها لا يتعرض لها فإن جميع ما فى بيته لها ، وإن لم يشهد لها زوجها بذلك ، وإنما احتاج إلى الإشهاد والإقرار إذا علم أنه تزوجها فقيرة وأن ما فى بيتها من متاع الرجال ، وبه قال مالك ، اه . وتبعه القسطلانى وشيخ الإسلام فى ذلك ، وأنت خبير بأن ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله العينى ، بل ما قاله العينى مشكل على الظاهر ، لأن المتاع عامة يكون فى البيت فإذا كان كل ما فى البيت للزوجة فأين حق الورثة ؟ فالظاهر ما أفاده الشيخ أنه إخبار عن مال خاص كان عند امرأته الفزارية فى بيتها الذى أغلقت عليه بابه ، قال ابن عابدين : وفى الحامدية : سئل فى مريض مرض الموت أقر فيه أنه لا يستحق عند زوجته هند حقاً وأبرأ ذمتها عن كل حق شرعى ، ومات عنها وعن ورثة غيرها ، وله تحت يدها أعيان وله بذمتها دين ، والورثة لم يجيزوا الإقرار ، فهل يكون غير صحيح ؟ الجواب يكون الإقرار غير صحيح والحالة هذه ، اه ١٢ .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله «عما أغلق» أى عن جميع ما فى بيتها من المال والمتاع ، قلنا جاز أن يكون مراده أن جميع ما فى بيتها هو ملك لها ليس لى فيه شىء بل أنا مفلس ، فلا تأخذوه منها ، وكيف يوصى بجميع ماله مع أنه غير جائز ، ولو سلم أنه وصية فالجواب الكلى أن قول التابعى لا يصير حجة علينا ، اه ١٢ .

قوله : (ثم استحسن فقال إلخ) وأنت(١) تعلم أن التهمة إنما هى فى إقراره للغير بمال نفسه وما فى تصرفه ، فأما ما ليس له ملك فيه حادثاً ولا قديماً فإنه غير متهم فيه ، والحاصل أن إقراره للغير بشىء من ماله رجوع عما أثبت فيه من ملكه فلا يعتبر إقراره للغير بشىء مما ذكر من الوديعة والمضاربة والبضاعة فليس فيه إقرار ثبوت ملكه فيه أبداً حتى يكون ذلك رجوعا منه عما أقر على نفسه فلم يكن متهماً فيه فافترقا ، وكان التسوية بينهما فى الحكم غفلة عن هذه النكتة ، وإن كان القياس يقتضى عدم الفرق لوجود علة الرد وهو الشبهة والتهمة .

---

(١) قال العينى : الفرق بين الإقرار بالدين وبين الإقرار بالوديعة والبضاعة والمضاربة ظاهر ، لأن مبنى الإقرار بالدين على اللزوم ومبنى الإقرار بهذه الأشياء المذكورة على الأمانة ، وبين اللزوم والأمانة فرق عظيم ، اهـ . وقال الحافظ : وفرق بعض الحنفية بأن ربح المال فى المضاربة مشترك بين العامل والمالك فلم يكن كالدين المحض ، اهـ . وحكى صاحب الفيض عن الدر المختار أن الإقرار إنشاء من وجه وإخبار من وجه ، ثم قال : إن الإقرار إذا كان سببه معلوما فهو معتبر عندنا أيضاً ، ولا منافضة بعبرة الوديعة وغيرها ، فإن الوديعة ليست من الإقرار فى شىء فإنها ليست تمليكا جديداً ، بقيت المضاربة والبضاعة فليست من الإقرار المعروف ، ثم قال : حاصل المقام أن الإمام الهمام نظر إلى أن الأمانات والودائع إخبار بأمر ماض ، فإذا أخبر به سلمنا قوله ولم نكذبه بخلاف الإقرار فإنه إنشاء من وجه ، فوسع لنا أن لا ننفذه بظهور حق الورثة فنظرنا إلى أن حفاظه حق الورثة أقدم من حفاظة حق الغير ، ونظر المصنفْ بالعكس ، انتهى مختصراً . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله بالوديعة ، قلنا : إقراره بالوديعة مثلا إخبار بعدم دخولها فى ملكه ولم يتعلق بها حق الورثة مع أن حق الغير وهو المودع متعلق بها ، وقد قال الله عز وجل : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها »

(باب[1] تأويل قوله تعالى : من بعد وصية إلخ)

يعنى بذلك أن المذكور أولا وإن كانت هى الوصية ، إلا أن الدين مقدم

وأما إقراره بالدين فهو إخراج الشيء عن ملكه بعدما تعلق به حق الورثة باليقين وحق المقر له فيه غير متيقن لمحل التهمة ، وقد قال الله عز وجل : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » وهم ههنا الورثة دون المقر له ، وقوله : « إياكم والظن » أى فى غير موضع التهمة ، وههنا موضع التهمة للمشاهدة والنص ، أما فى موضع التهمة فالظن يتحقق ، ألا ترى ما قال النبي صلى الله عليه وسلم للأنصاريين : « على رسلكما فإنها صفية بنت حيي » لأن ذلك الموضع كان موضع التهمة ، فلما خاف النبي صلى الله عليه وسلم ظنهما عليه قال لهما ذلك ، وإن لم يمكن الظن عليه صلى الله عليه وسلم ، اه ١٢ .

(١) اعلم أولا أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى بوب على هذه الآية بترجمتين : الأولى ما تقدم من قوله : « باب قول الله عز وجل : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » ، والثانية هى هذه التى ذكرها بقوله : « باب تأويل قول الله عز وجل : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » والفرق بينهما ظاهر وهو أن الغرض من الأولى كان الاحتجاج على ما اختاره المصنف من جواز إقرار المريض بالدين مطلقاً سواء كان المقر له وارثاً أو أجنبياً ، ووجه الدلالة أنه سبحانه وتعالى سوى بين الوصية والدين فى تقديمهما على الميراث ولم يفصل بين الوارث والأجنبي ، فخرجت الوصية للوارث بالدليل وبقي الإقرار بالدين على حاله ، اه . وتعقبه العينى : بقوله : كما خرجت الوصية للوارث بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا وصية لوارث » فكذلك خرج الإقرار له بدين بقوله صلى الله عليه وسلم : « ولا إقرار له بدين » اه . وأما الغرض من هذه الترجمة الثانية أنه تعالى قدم الوصية فى الذكر على الدين مع أن الدين مقدم على الوصية ، قال الحافظ : لم يختلف العلماء فى أن الدين يقدم على الوصية إلا

كما بينه (فعل الرسول ﷺ(١)) فعلم أن تقديم الوصية فى الذكر لعلة (٢) أخرى

فى صورة واحدة ، وهى ما إذا أوصى لشخص بألف مثلا وصدقه الوارث وحكم به ثم ادعى آخر أن له فى ذمة الميت ديناً يستغرق موجوده وصدقه الوارث ، ففى وجه للشافعية تقديم الوصية على الدين فى هذه الصورة الخاصة ، اه . وقال القسطلانى : قال ابن كثير : أجمع العلماء سلفاً وخلفاً أن الدين مقدم على الوصية وبعده الوصية ثم الميراث ، وذلك عند إمعان النظر يفهم من فحوى الآية ، اه ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى ما ذكره الإمام البخارى بقوله : ويذكر أن النبى ﷺ قضى بالدين قبل الوصية ، قال الحافظ : هذا طرف من حديث أخرجه الترمذى وأحمد وغيرهما من طريق الحارث الأعور عن على رضى الله تعالى عنه قال : قضى محمد صلى الله عليه وسلم أن الدين قبل الوصية وأنتم تقرؤون الوصية قبل الدين ، لفظ أحمد وهو إسناد ضعيف ، لكن قال الترمذى : إن العمل عليه عند أهل العلم ، وكان البخارى اعتمد عليه لاعتضاده بالاتفاق على مقتضاه ، وإلا فلم تجر عادته أن يورد الضعيف فى مقام الاحتجاج به ، وقد أورد فى الباب ما يعضده أيضاً ، اه . زاد القسطلانى فيمن أخرجه ابن ماجه وقال فيه الحارث الأعور تكلم فيه ، اه .

(٢) وقال الحافظ : إنما قدمت الوصية لمعنى اقتضى الاهتمام لتقديمها واختلف فى تعيين ذلك المعنى ، وحاصل ماذكره أهل العلم من مقتضيات التقديم ستة أمور:

أحدها : الخفة والثقل كربيعة ومضر ، فمضر أشرف من ربيعة ، لكن لفظ ربيعة لما كان أخف قُدّم فى الذكر ، وهذا يرجع إلى اللفظ . ثانيها : بحسب الزمان كعاد وثمود . ثالثها : بحسب الطبع كثلاث ورباع . رابعها : بحسب الرتبة كصلاة وزكاة لأن الصلاة حق البدن والزكاة حق المال . والبدن مقدم على المال. خامسها : تقدم السبب على المسبب كقوله تعالى : «عزيز حكيم» قال بعض السلف

غير تقديمها على الدين فى الأداء ثم أورد لذلك شواهد ، منها :

عزّ ، فلما عزّ حكم . سادسها : بالشرف والفضل كقوله تعالى : « من النبيين والصديقين » وإذا تقرر ذلك فقد ذكر السهيلى أن تقديم الوصية فى الذكر لأن الوصية إنما تقع على سبيل البر والصلة بخلاف الدين فإنه إنما يقع غالباً بعد الميت(*) بنوع تفريط فوقعت البداءة بالوصية لكونها أفضل، وقال غيره : قدمت الوصية لأنها شىء يؤخذ بغير عوض والدين يؤخذ بعوض ، فكان إخراج الوصية أشق على الوارث من إخراج الدين وكان أداؤها مظنة التفريط بخلاف الدين فإن الوارث مطمئن بإخراجه فقدمت الوصية لذلك ، وأيضاً هى حظ فقير ومسكين غالباً والدين حظ غريم يطلبه بقوة وله مقال ، كما صح « إن لصاحب الدين مقالا » وأيضاً فالوصية ينشئها الموصى من قبل نفسه فقدمت تحريضاً على العمل بها بخلاف الدين فإنه ثابت بنفسه مطلوب أداؤه سواء ذكر أو لم يذكر ، وأيضاً فالوصية ممكنة من كل أحد ولا سيما عند من يقول بوجوبها ، فإنه يقول بلزومها لكل أحد فيشترك فيها جميع المخاطبين لأنها تقع بالمال وتقع بالعهد وقل من يخلو عن شىء من ذلك ، بخلاف الدين فإنه يمكن أن يوجد وأن لا يوجد ، وما يكثر وقوعه مقدم على ما يقل وقوعه ، وقال الزين بن المنير : تقديم الوصية على الدين فى اللفظ لا يقتضى تقديمها فى المعنى ، لأنهما معاً قد ذكرا فى سياق البعدية ، لكن الميراث يلى الوصية فى البعدية ولا يلى الدين بل هو بعد بعد ، فيلزم أن الدين يقدم فى الأداء ثم الوصية ثم الميراث ، فيتحقق حينئذ أن الوصية تقع بعد الدين حال الأداء باعتبار القبلية فتقديم الدين على الوصية فى اللفظ ، وباعتبار البعدية فتقدم الوصية على الدين فى المعنى اهـ . وأورد العلامة العينى على ترجمة الإمام البخارى فقال : قوله « باب تأويل إلخ » أى هذا باب فى بيان تأويل قول الله عزوجل فى أنه قدم الوصية فى الذكر على الدين مع أن الدين مقدم على الوصية هكذا قالوا — حتى قال بعضهم :

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

قوله : (أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) فإنه يقدم(١) الدين عليها لأنه أمانة الدائن ، ولا كذلك الوصية فإنها لم تتعلق بها الوجوب بعد ، يعنى أن الميت حين قصد الوصية بشىء من ماله لأحد فإنه لا يمكن من ذلك إلا إذا كان ماله فارغا عن دينه ، إذ لو كان مشغولا به كان أمانة لصاحب الحق ولا ينفذ تصرفه فيه وإن تكلم بشىء من ذلك .

وهذا يظهر السر فى تكرار هذه الترجمة ، قال العينى : قدم الله تعالى الوصية على الدين فى هذه الآيات الثلاثة : فينبغى أن يسأل عن وجه تقديم الوصية على الدين فى هذه المواضع ولا يتجه هذا إلا بترجمة غير هذا ، ولا وجه لذكر التأويل ههنا لأن حد التأويل لا يصدق عليه ، لأن التأويل ما يستخرج بحسب القواعد العربية وبعض الآية التى هى ترجمة مفسرة ، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى تأويل ، غاية ما فى الباب أنه يسأل عما ذكرناه ، وذكروا فيه وجوهاً فقال السهيلى إلخ ملخصاً من العينى : ويمكن الجواب عنه بما ذكره الكرمانى ، أراد بتأويل الآية مثل قوله : « بإذن أهله » وأداء الدين الذى هو على رقبته لايتوقف على إذنهم ،فالدين مقدم عليها ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما قاله العينى، ويؤيده قول البخارى وأداء الأمانة أحق من تطوع الوصية ، وعلى هذا لا إشكال فى ذكر الآية موضع الاحتجاج ، وقال العينى قوله بالجر عطفاً على قول الله تعالى المجرور بإضافة التأويل إليه ، وذكر هذه الآية فى معرض الاحتجاج فى جواز إقرار المريض للوارث وهذا بمعزل عن ذلك على ما لا يخفى على أحد ، والآية نزلت فى عثمان بن طلحة ، قبض النبى ﷺ مفتاح الكعبة فدخل الكعبة يوم الفتح فخرج وهو يتلو هذه الآية فدفع إليه المفتاح ، ذكره الواحدى فى أسباب النزول عن مجاهد ، اهـ . وأنت خبير بأنه لا تعلق لهذه الترجمة بإقرار المريض للوارث ، وتقدم هذا فى الترجمة السابقة . ولم يتعرض لذلك الحافظ ولا الكرمانى ، وقال القسطلانى : قوله « إن الله يأمركم »

ومنها قوله : (لا صدقة إلخ) فإن(١) الوصية وقت الوصية ، وتكلم الميت بها صدقة ، ولا صدقة إلا إذا استغنى المتصدق عنه ، والمديون مفتقر إليه غير مستغن عنه فلا تنفذ وصيته .

الآية ، خطاب يعم المكلفين والأمانات وإن نزلت يوم الفتح فى عثمان بن طلحة لما أغلق باب الكعبة وأبى أن يدفع المفتاح ليدخل فيها فلوى على يده وأخذه منه فأمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يرده إليه ، اه . ويوافق الشيخ ما فى شرح شيخ الإسلام قوله عز وجل : أي بيان قول وى تعالى : « إن الله يأمركم » الآية : « كه اين ظاهر است درآن كه تقديم وصيت بردين مؤول است » ، فأداء الأمانة أحق من تطوع الوصية : زيرا كه أدائى أمانت كه واجب است بمقتضائى اين سزاوار تراست ازاداى وصيت كه تطوع است » ، اه ١٢ .

(١) لم يتعرض الحافظ لذلك أيضاً ، وقال الكرمانى : المديون ليس بغنى ، فالوصية التى لها حكم الصدقة تعتبر بعد الدين ، اه . وقال العينى : أورد هذا أيضاً فى معرض الاحتجاج فى جواز الإقرار للوارث ، قال الكرمانى : المديون ليس بغنى ، فالوصية التى لها حكم الصدقة تعتبر بعد الدين ، وأراد بتأويل الآية مثله ، اه . وتعقبه العينى فقال : قوله « المديون ليس بغنى » على إطلاقه لا يصح ، والمديون الذى ليس بغنى هو المديون المستغرق ، وجعل مطلق المديون أصلا ثم بناء الحكم عليه فيما ذهب إليه غير صحيح ، وهذا التعليق مضى مسنداً فى كتاب الزكاة فى « باب لاصدقة إلا عن ظهر غنى » ، اه . وتبع القسطلانى قول الكرمانى وهو مؤدى كلام الشيخ ، وأنت ترى أن تعبير الشيخ قدس سره أجود من تعبير الكرمانى ، وقال شيخ الإسلام فى شرحه : فرمود آنحضرت صدقة محبوب ومطلوب نيست مكر آنكه ازحال تونكرى بود وقرضداركه مشغول است ذمه أوبدين تونكر نبود مكرآنكه مال فاضل أزوين داشته باشد بس وصيت كه در حكم صدقه است بعد ازدين بود ، اه ١٢ .

ومنها قوله : (لايوصى العبد إلخ) فإن وصية(١) العبد تطوع لعدم لزومه عليه قبل الوصية ، واستحقاق المولى لماله حتم ، فلا يمكن العبد منها إلا إذا أسقط المولى حقه فيما يوصيه من المال ، فعلم أن الواجب مقدم على النفل .

ومنها قوله : (العبد راع) فإن(٢) الرعاية تقتضى أن لايجوز له التصرف فيه ما لم يأذن المولى بالإنفاق ، فعلم أن الواجب مقدم على التطوع ، فإن إنفاق العبد تطوع ، واستحقاق المولى فى ماله وفيما اكتسبه المأذون مستحق واجب .

---

(١) قال الكرمانى : قوله « يإذن أهله » وأداء الدين الذى هو على رقبته لا يتوقف على إذنه ، فالدين مقدم عليها ، اهـ . وتبعه شيخ الإسلام فى شرحه وقال الكرمانى بعد ذلك : قال شارح التراجم : وجه مطابقة وصية العبد للباب أن الحق الأقوى مقدم على الأضعف ، فكما يقدم حق السيد على حق العبد فكذلك الدين مقدم على الوصية لأنه أقوى منها ، اهـ . قلت : وهذا هو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وقال العينى : ذكر هذا أيضاً فى معرض الاحتجاج وفيه نظر ، وينبغى أن تكون المسألة على التفصيل ، وهو أن العبد لايخلو إما أن يكون مأذوناً له فى التصرفات أولا ، فإن لم يكن فلا تصح وصيته بلا خلاف لأنه لايملك شيئاً فماذا يوصى ، وإن كان مأذوناً له تصح وصيته بإذن المولى إذا لم يكن مستغرقاً بالدين ، وعلى كل حال الاستدلال بأثر ابن عباس فيما ذهب إليه لايتم ، وفيه نظر لايخفى ، اهـ . قلت : والأوجه أن التقرير تام على تقرير الكرمانى وتقرير الشيخ كليهما ولا نظر فيهما ، وتقرير الشيخ أوضح من تقرير الكرمانى ، ولم يتعرض لذلك أيضاً الحافظ بل اكتفى على قوله : وصله ابن أبى شيبة عن جندب قال : « سأل طهمان ابن عباس رضى الله عنه أيوصى العبد ؟ قال : لا ، إلا بإذن أهله » .

(٢) قال الحافظ : قوله « العبد راع إلخ » هو طرف من حديث تقدم ذكره موصولا فى باب كراهية التطاول على الرقيق من كتاب العتق ، وأراد البخارى بذلك توجيه كلام ابن عباس المذكور ، قال ابن المنير : لما تعارض فى مال العبد حقه

(ومنها رواية(١) حكيم) فإنه ﷺ كان يعطيه لما رآه أنه من المؤلفة قلوبهم ، ثم لما استحكم إيمانه وعظه ومنعه بعض ما كان يعطيه ، لأن إعطاءه قبل ذلك كان واجباً لأجل التأليف ، وإذا لم تبق حاجة إلى إعطائه لذلك لاستحكام إيمانه صرفه

حقه وحق سيده ، قدم الأقوى وهو حق السيد وجعل العبد مسئولا عنه وهو أحد الحفظة فيه ، فكذلك حق الدين لما عارضه حق الوصية ، والدين واجب ، والوصية تطوع وجب تقديم الدين ، فهذا وجه مناسبة هذا الأثر والحديث للترجمة ، اهـ. وذكر العيني قول ابن المنير بدون النسبة إليه بقوله : « قيل لما تعارض فى مال العبد حقه ، إلخ » ثم تعقب عليه بقوله : العبد لا يملك شيئاً أصلا فكيف يثبت له المال ، ثم كيف يثبت المعارضة بين حقه وحق سيده ولا ثمة حق للعبد ؟ وقوله : « فكذلك حق الدين لما عارضه إلخ » ممنوع لأنه هو يمنع كلامه بقوله : « والدين واجب والوصية تطوع » فكيف يتوجه المعارضة بين الواجب والتطوع ، ومع هذا فإن كان مراد البخارى بهذا وجوب تقديم الدين على الوصية فهذا لا نزاع فيه وإن كان مراده جواز إقرار المريض للوارث فلا يساعده شىء مما ذكره فى هذا الباب ، اهـ . قلت : وتعقبات العلامة العينى كلها مبنية على ذلك فإنه جعل الترجمة من « باب إقرار المريض للوارث» وأنت خبير بأنه لا تعلق لهذا الباب بهذه المسألة فإنها تقدمت فى الباب السابق ، وهذا الباب الذى نحن بصدده لإثبات تقديم الدين على الوصية ١٢ .

(١) اختلفوا فى مناسبة حديث حكيم بالترجمة على أقوال ، حكى الكرمانى عن شارح التراجم : وجه حديث حكيم أن الوصية كالصدقة ، فيد آخذها السفلى ويد آخذ الدين ليست سفلى لاستحقاقه أخذه قهراً ، فالدين أقوى فيجب تقدمه ، ووجه آخر وهو أن عمر رضى الله عنه اجتهد فى توفية حقه من بيت المال وخلاصه منه ، وشبهه بالدين لكونه حقاً بالجملة ، فكيف إذا كان ديناً متعيناً فإنه يجب تقديمه على التبرعات ، اهـ . وفى الفتح قال ابن المنير : وجه دخوله فى هذا الباب من جهة أنه ﷺ زهده فى قبول العطية وجعل يد الآخذ سفلى تنفيراً عن قبولها ، ولم يقع

إلى غيره ممن يستحق ذلك ، فعلم أن الواجب مقدم على النافلة ، ويمكن أن تستنبط الترجمة من قوله لا أرزأ أحداً بعدك ، فإن الرزء هو النقص [بياض(١) فى الأصل بعد ذلك] ، ويمكن أن يكون الترجمة فى قوله : ثم إن عمر دعاه إلخ ، فإن عمر إنما صرفه إلى غيره بعد ما عرضه وتشدد فى ذلك لكونه حقه ، فعلم بفعل عمر هذا أن الواجب مقدم على النافلة وإلا لم يستشهد عمر على رد حكيم حقه .

مثل ذلك فى تقاضى الدين ، فالحاصل أن قابض الوصية يده سفلى وقابض الدين مستوف لحقه ، إما أن تكون يده عليا بما تفضل به من القرض ، وإما أن لا تكون يده سفلى فيتحقق بذلك تقديم الدين على الوصية ، اهـ . وذكر العينى أولا قول ابن المنير بدون النسبة إليه ، ثم قول الكرمانى ووجه آخر ، ثم قال : ولو تكلفوا غاية ما يكون بأن يذكروا وجه المطابقة بين أحاديث هذا الباب وبين الترجمة فإن فيه تعسفاً شديداً يظهر ذلك لمن يتأمله كما ينبغى ، والحديث تقدم فى كتاب الزكاة فى « باب الاستعفاف فى المسألة » اهـ . وقال القسطلانى : ولم يظهر لى وجه المطابقة وما ذكروه لا يخلو من تعسف ، اهـ . وقال السندى : ذكر الحديث للتنبيه على أنه ينبغى للوارث أن يأخذ مال الموروث كذلك ، فيبدأ أولا بحقوق الميت ولا يأخذه بإشراف نفسه فيحبسه كله لنفسه ، أو للتنبيه على أن المورث ينبغى أن يهتم بأمر الدين ويقربه حتى لا يكون آخذاً للمال بإشراف نفس ، اهـ . وكتب شيخ الإسلام : [مقصود ذم كشادن دست است براى سوال وكرفتن صدقه ووصيت وماننداں وحكم دين برخلاف آنست كه جبر كرده مى شود صاحب دين نيز قبول آں دست سفلى نبود كه ميكيرد آنجه بيش ازين داده بود] اهـ ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر وربع ، قال المجد : رزأه ماله كجعله وعلمه ، رزءاً بالضم أصاب منه شيئاً ، ورزأه رزءاً أصاب منه خيراً والشيء نقصه ، اهـ . وقال العينى تبعاً للكرمانى وتبعهما القسطلانى : قوله : لا أرزأ بتقديم الراء على الزاى أى لا آخذ من أحد شيئاً بعدك ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « بإشراف نفسه » أى بحرصه ، فعلم أن الإشراف مذموم ، وفى الوصية مع وجود

قوله : (لجعله لحسان (١) وأبى إلخ)

الدين عليه إشراف على ماله ليجعله للموصى له ، وقوله : لا أرزأ فعلم أن ارزاء حق الغير وهو الدين ههنا بالوصية غير جائز ، اهـ ١٢ .

(١) اعلم أولا أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على حديث الباب « باب إذا وقف أو أوصى لأقاربه ومن الأقارب ؟ » وفى المسألة اختلاف كثير ، قال القسطلانى : قد اختلف فى ذلك ، فقال الشافعية : لو أوصى لأقارب نفسه لم تدخل ورثته بقرينة الشرع ، وقيل يدخلون لوقوع الإسم عليهم ثم يبطل نصيبهم لعدم إجازتهم لأنفسهم ويصح الباقى لغيرهم ، ويدخل فى الوصية لأقارب زيد : الوارث وغيره ، والقريب والبعيد ، والمسلم والكافر ، والذكر والأنثى ، والفقير والغنى ، لشمول الإسم لهم ويستوى قرابة الأب والأم ، ولو كان الموصى عربياً لشمول الإسم ، وقيل : لا تدخل قرابة الأم إن كان الموصى عربياً ، لأن العرب لا تعدها قرابة ولا تفتخر بها ، هذا ما صححه فى المنهاج كأصله ، لكن قال الرافعى فى شرحيه : الأقوى الدخول ، وصححه فى أصل الروضة ، وقال أحمد كالشافعية إلا أنه أخرج الكافر ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : القرابة كل ذى رحم محرم من قبل الأب أو الأم ، ولكن يبدأ بقرابة الأب قبل الأم ، وقال أبو يوسف ومحمد : من جمعهم أب منذ الهجرة من قبل أب أو أم ، زاد زفر : ويقدم من قرب ، وهو رواية عن أبى حنيفة أيضاً وأقل من يدفع له ثلاثة ، وعند محمد اثنان ، وعند أبى يوسف واحد ، ولا يصرف للأغنياء عندهم إلا أن يشترط ذلك ، وقال مالك رضى الله عنه يختص بالعصبة سواء كان يرثه أم لا ، ويبدأ بفقرائهم حتى يغنوا ثم يعطى الأغنياء ، اهـ . زاد العينى فى مذهب أبى حنيفة : هم كل ذى رحم محرم من قبل أبيه أو أمه ، ولا يدخل فيه الوالدان والولد ، لأنه تعالى عز اسمه عطف الأقربين على الوالدين والعطف يدل على المغايرة ، وقال قوم من أهل الحديث وجماعة من الظاهرية : الوصية لكل من جمعه وفلاناً أبوه الرابع إلى ما هو أسفل من ذلك ، وذكره الحافظ رواية عن الإمام أحمد ، قلت : هو المرجح فى مذهبه فقد قال الخرقى : من أوصى لقرابته فهو

. . . .

للذكر والأنثى بالسوية ولا يجاوز بها أربعة آباء، قال الموفق : يعنى إذا أوصى لقرابته أو لقرابة فلان كانت الوصية لأولاده وأولاد أبيه وأولاد جده وجد أبيه ، ولا يعطى من هو أبعد منهم شيئاً ، وقد نقل عنـــه رواية أخرى أنه يصرف إلى قرابة أمه إن كان يصلهم فى حياته كأخواله وخالاته وإخوته من أمه وإن كان لا يصلهم لم يعطوا شيئاً ، وعنه رواية أخرى : أنه يجاوز بها أربعة آباء ، اه مختصراً .

وثانياً أن شراح البخارى وأهل الرجال اختلفوا فى أنساب هؤلاء الأربعة كما يظهر من الجدول :

عمرو بن مالك بن النجار

	عدى		عدى	
معاوية	زيد مناة		غنم	
زيد	عمرو		عامر	
عبيد	حرام		جندب	ليس فى القسطلانى
قيس	الاسود	المنذر	حرام	
كعب	سهل	ثابت	زيد	
أبى	أبو طلحة	حسان	ضمضم	
كذافى البخارى والإصابة	اسمه زيد كذافى البخارى	كذافى البخارى	نضر	
			مالك	ليس فى الكرمانى
			أنس	

. . . .

فإن الكرمانى أسقط مالكا ، والقسطلانى أسقط جندباً من نسب أنس وليسا بصحيح ، فإن الحافظين ابن حجر والعينى وكذا الحافظ ابن عبد البر فى الاستيعاب اتفقوا فى نسب أنس إلى غنم بن عــدى ثم اختلفوا ، فقال ابن حجر وابن عبد البر : عدى ابن النجار ، فجعلا عدياً : أخا لمالك ، وجعله العينى حفيداً لمالك، إذ قال عدى بن عمرو بن مالك بن النجار ، وأيضاً ما وقع فى رواية أبى داود من لفظ عتيك بدل عبيد فى نسب أبى تصحيف من الناسخ كما نبه عليه شيخنا فى البذل ، وأيضاً ما ذكرته من نسب أبى طلحة عن البخارى ، قال الشيخ فى البذل : هكذا فى تهذيب التهذيب وأسد الغابة والاستيعاب وطبقات ابن سعد ، لكن فى الإصابة فى ترجمته زيادة لاتوجد فى غيرها : وهى زيادة عمرو بن مالك بعد زيد مناة قبل عدى ابن عمرو فالظاهر أنه غلط من النساخ، انتهى مختصراً . وأيضاً ذكر الكرمانى نسب أنس فخالف الكل ، فأسقط أولا مالكا من نسبه ، والظاهر أنه من النساخ لأنه ذكره القسطلانى فى كلام الكرمانى إذ جعل قوله مثل قول العينى كما سيأتى ، ثم ذكر نسبه إلى عامر بن غنم بن عدى بن عمرو بن زيد مناة بن عدى بن عمرو بن مالك ، فأضاف بين غنم وعدى : عدى بن عمرو بن زيد مناة ، وقال : وحسان وأبى كانا أقرب إلى أبى طلحة من أنس لأنهما يبلغان إلى عمرو بواسطة ستة أنفس ، وأنس يبلغ إليه بواسطة اثنى عشر نفسا ، اهـ . قال القسطلانى : فعمرو بن مالك جد سادس لأبى ابن كعب ، سابع للآخرين ، اهـ . والمراد بالآخرين أبو طلحة وحسان ، ثم قال : وإنما كان حسان وأبى أقرب إلى أبى طلحة من أنس ، لأن الذى يجمع أبا طلحة وأنساً النجار ، لأن أنساً هو ابن مالك فذكر نسبه إلى عدى بن النجار مثل قول الحافظ بحذف جندب ، ثم قال وأبو طلحة وأبى من بنى مالك بن النجار ، فلذا كان أبى ابن كعب أقرب إلى أبى طلحة من أنس ، وقول الكرمانى وتبعه العينى إنما كانا أقرب إليه منه لأنهما يبلغان إلى عمرو بن مالك بواسطة ستة أنفس ، وأنس يبلغ

. . . .

إليه بواسطة اثنى عشر نفساً، ثم ساقا نسبه إلى عدى فقالا ابن عمرو بن مالك بن النجار فيه نظر، لأن عدياً المذكور فى نسب أنس هو أخو مالك والد عمرو، فلا اجتماع لهم فيه، ولئن سلمنا ثبوت عمرو بن مالك فى هذا كما ذكراه، فأنس إنما يبلغ إليه بتسعة أنفس لا باثنى عشر فليتأمل، اه. قلت وهذا الإيراد يتوجه على كلام العينى لا الكرمانى، فإنه ذكر نسبه إلى غنم بن عدى بحذف مالك كما تقدم فى الجدول، ثم قال غنم بن عدى بن عمرو بن زيد مناة بن عدى بن عمرو بن مالك، اه. فصاروا اثنى عشر على ما ذكر الكرمانى من نسبه.

وثالثاً: أن المذكور فى حديث الباب: «وكانا أقرب إليه منى»، قال الحافظ: وقد أخرجه ابن خزيمة والطحاوى جميعاً عن ابن مرزوق وأبو نعيم فى المستخرج من طريقه والبيهقى من طريق أبى حاتم الرازى، كلاهما عن الأنصارى بتمامه، وفيه قال أنس: فجعلها لحسان ولأبى ولم يجعل لى منها شيئاً، لأنهما كانا أقرب إليه منى لفظ أبى نعيم، وفى رواية الطحاوى: وكانا أقرب إليه منى، وهكذا ذكر الحافظ من رواية الدارقطنى وغيره، ويشكل على هذا كله ما سيأتى فى تفسير سورة آل عمران بهذا السند وفيه: فجعلها لحسان وأبى وأنا أقرب إليه، ولم يجعل لى منها شيئاً ولم يتعرض لذلك الشراح، وكتب شيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى فى هامشه فى التفسير قال فى الوقف: وكانا أقرب إليه منى عكس ما ههنا، لعل قوله ههنا من حيث أنه كان داخلا فى عيال أبى طلحة، لأن أبا طلحة نكح أم أنس فكان أنس ربيباً له، فمن هذه الحيثية كان أقرب منهما إليه، وأما من حيث القرابة فكانا أقرب إليه من أنس اه. وكتب الشيخ قدس سره فى تقريره: هناك قوله وأنا أقرب إليه، أى باعتبار التربية، وكانا أقرب إليه بحسب النسب وليس فيه شكاية على إيثاره إياهما عليه بل بيان لوجه إيثاره إياهما عليه، والمعنى: إنى وإن كنت

. . . .

أقرب إليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة ، إلا أنهما لما كانا أقرب إليه منى نسباً آثرهما على ، اه.

ورابعاً: مافى تقرير مولانا محمدحسن المكى قوله : وكانا أقرب فلذلك لم يعط لى، فإن قلت لو كان الاعتبار للقرب فينبغى أن يعطى إلى أبى(*) فقط قلت قاعدة الوصية إلى الاقارب أن يصرفه إلى أقل الجمع وهو اثنان ، وما نحن فيه وإن لم يكن وصية لان أبا طلحة حى لـكنه شبيه بها ، فاكتفى هنا باثنين ولم يعطه إلى الثالث الأبعد منهما وهو أنس ، اهـ. وفى الهداية : ومن أوصى لاقاربه فهى للأقرب فالأقرب من كل ذى رحم محرم منه ولا يدخل فيه الوالدان والولد ويكون ذلك للاثنين فصاعداً ، وهذا عند أبى حنيفة ، وقال صاحباه : الوصية لـكل من ينسب إلى أقصى أب له فى الإسلام ، لهما أن القريب مشتق من القرابة فيكون اسما لمن قامت به وله أن الوصية أخت الميراث ، وفى الميراث يعتبر الأقرب فالأقرب ، والمراد بالجمع المذكور فيه اثنان فكذا فى الوصية ، ولا يدخل فيه قرابة الولاد فإنهم لا يسمون أقرباء ومن سمى والده قريباً كان منه عقوقاً وهذا لأن القريب فى عرف اللسان من يتقرب إلى غيره بوسيلة غيره ، وتقرب الوالد والولد بنفسه لا بغيره ، ولا معتبر بظاهر اللفظ بعد انعقاد الإجماع على تركه فعنده يقيد بما ذكرناه وعندهما بأقصى الأب فى الإسلام وعند الشافعى بالأب الأدنى ، فإذا أوصى لاقاربه وله عمان وخالان فالوصية لعميه عنده اعتباراً للأقرب كما فى الإرث ، وعندهما بينهم أرباعاً

(*) زلة قدم ، والصواب بدله حسان ١٢ ز .

فيه دلالة على أن أبياً(١) لم يكن يومئذ من المياسير ، لأن الصدقة إنما كانت

إذهما لا يعتبران الأقرب ، انتهى مختصراً . وفى هامشه قوله وعندهما بأقصى الأب فى الإسلام ، وفى المبسوط كان هذا فى زمن محمد لأن فى زمنه ما كان فى أقرباء الإنسان الذين ينسبون إلى أقصى أب له كثرة ، وأما فى زماننا ففيهم كثرة ولا يمكن إحصاؤهم فتصرف الوصية إلى أولاد أبيه وجده وجد أبيه ، وأولاد أمه وجدته وجدة أمه ، ولا يصرف إلى أكثر من ذلك ، اه . وقال الحافظ بعد ذكر أنسابهم : وملخص ذلك أن أحد الرجلين الذين خصهما أبو طلحة بذلك أقرب إليه من الآخر ، لحسان يجتمع معه فى الأب الثالث وأبى يجتمع معه فى الأب السادس ، فلو كانت الأقربية معتبرة لخص بذلك حسان دون غيره ، فدل على أنها غير معتبرة ، وإنما قال أنس لأنهما كانا أقرب إليه منى ، لأن الذى يجمع أبا طلحة وأنساً النجار ، لأنه من بنى عدى بن النجار ، وأبو طلحة وأبى كما تقدم من بنى مالك بن النجار ، فلهذا كان أبى أقرب إلى أبى طلحة من أنس ، ويحتمل أن يكون أبو طلحة راعى فيمن أعطاه من قرابته الفقر ، لكن استثنى من كان مكفياً ممن تجب عليه نفقته ، فلذلك لم يدخل أنساً وظن أنس أن ذلك لبعد قرابته منه ، اه . قلت : وما قال الحافظ من عدم اعتبار الأقربية لا يرد على الإمام أبى حنيفة رحمه الله لأن حسان بن ثابت وإن كان أقرب إلى أبى طلحة ، لكنه ﷺ لما قال له أن يجعلها فى الأقربين لابد له من اثنين ، ولذا شارك معه أبياً .

وخامساً: ما قال الحافظ : وفى الحديث أنه لا يجب الاستيعاب لأن بنى حرام الذى اجتمع فيه أبو طلحة وحسان كانوا بالمدينة كثيراً فضلا عن عمرو بن مالك الذى يجمع أبا طلحة وأبياً ، اه ١٢ .

(١) كما هو نص حديث البـاب فى رواية ثابت عن أنس قال النبى ﷺ : « اجعله لفقراء أقاربك » وفى رواية ثمامة عن أنس : « اجعلها لفقراء قرابتك » فجعلها لحسان وأبى ، وبسط الحافظ فى الروايات المصرحة بلفظ الفقراء فى هذا

على فقراء أقاربه ، فبطل ما استدل به هؤلاء فى « باب جواز أكل اللقطة للغنى » أن أبياً(١) كان من المياسير .

الحديث ، وتقدم قريباً ما قال الحافظ أن أبا طلحة راعى فيمن أعطاه من قرابته الفقر ، فهذا كله كالنص على أن أبياً كان إذ ذاك من الفقراء ١٢ .

(١) أشار بذلك إلى ما فى الهداية « ولا يتصدق باللقطة على غنى » وقال الشافعى: يجوز لقوله ﷺ فى حديث أبى «فإن جاء صاحبها وإلا فانتفع بها» وكان من المياسير اه . وقول الشافعى هذا حكاه الترمذى فقال: قال الشافعى : ينتفع بها وإن كان غنياً لأن أبياً أصاب صرة فيها مائة دينار فأمره النبى ﷺ أن يعرفها ثم ينتفع بها ، وكان أبى كثير المال من مياسير أصحاب النبى ﷺ الخ ، وفى الدراية : أما حديث أبى ففى الصحيح ، وأما قوله « وكان من المياسير » فليس من الحديث بل هو مدرج من كلام بعض الفقهاء ، ويرده ما فى الصحيحين عن أبى طلحة أنه ﷺ قال له فى بيرحاء « اجعلها فى فقراء قرابتك » فجعلها فى أبى وحسان ، وقد أمعن الطحاوى فى الرد على من قال إن أبى بن كعب كان من المياسير ، ويمكن الجمع بأنه كان من الفقراء قبل قصة أبى طلحة ثم حصل له اليسار بعد ذلك ، اه . وقال الشيخ فى البذل : وهذا الحديث يدل على أن الملتقط إذا كان غنياً يجوز له الانتفاع لأن أبياً كان من المياسير، فالجواب عنه ما قال الإمام السرخسى فى مبسوطه : لكنا نقول يحتمل أنه لفقره وحاجته لديون عليه فأذن له فى الانتفاع وخلطها بماله ، ويحتمل أنه علم أن ذلك المال لحربى لا أمان له وقد سبقت يده إليه فجعله أحق به لهذا ، وإليه أشار رسول الله ﷺ بقوله : « رزق ساقه الله إليك » ولكن مع هـــذا أمره بأن يعرف عددها حتى إذا جاء طالب لها محترم تمكن من الخروج مما عليه يدفع مثلها إليه ، وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه [على أبى داود] ثم إن إجازته فى إنفاقها على نفسه إنما تحمله على أنه كان أهلا لذلك فى ذلك الوقت وقولهم « إن أبياً كان من المياسير» إن كان المراد على عموم الأزمنة فغير مسلم إذ ثبت خلاف ذلك فى غير

(وقد يلى(١) الواقف).

رواية واحدة منها تصدق أبى طلحة بستان بيرحاء على حسان وأبى مع قوله ﷺ: «اجعلها فى فقراء أهلك»، وإن كان المراد فى بعض الأزمنة فليس لهم حجة فى إثبات أن أمر الصرة كان فى حالة اليسار، اهـ مختصراً. وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى: والإعطاء المذكور كان قبل يساره، ولو سلم فكان بإذن الإمام، اهـ. وفى الأوجز: ولا يتصدق بها على غنى لأن المأمور به هو التصدق لقوله عليه الصلاة والسلام «فإن لم يأت» يعنى صاحبها «فليتصدق به» والصدقة لا تكون على غنى، وانتفاع أبى كان بإذن الإمام وهو جائز وهو حكاية حال فلا تعم إلى آخر ما بسط فى الأوجز ١٢.

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول فى تعليقه، لكنه ذكره مولانا محمد حسن المكى فى تقريره فزدته تتميما للفائدة، فكتب فى تقريره قوله «وقد يلى الواقف إلخ»، وإذا حل له مطلقاً الانتفاع فى مادة الولاية علم أنه حل له مطلقاً، وقوله «وان لم يشترط»، والحاصل أنه لا فرق عند البخارى بين الوقف المطلق وبين الصدقة فى حل الانتفاع بهما، وأجاب عن حديث النهى عن الرجوع فى الصدقة أنه محمول على الرجوع فى ذات الصدقة فإنه غير جائز، أما الرجوع فى منفعتها فجائز، وعندنا لا يجوز الرجوع فى الصدقة لا فى ذاتها ولا فى منفعتها، وأما الوقف ففيه تفصيل مذكور فى كتب الفقه، حاصله أنه لا يجوز الانتفاع بالوقف المطلق، نعم لو اشترط انتفاع نفسه به أيضاً إما بالتصريح أو بجريان العرف على الانتفاع بمثل ذلك الموقوف كالرباط أو أرض المسجد مثلا جاز له الانتفاع به. أما بدون الاشتراط الكذائى فالوقف المطلق يكون للفقراء ولا يجوز الانتفاع به، اهـ. قال الحافظ: قوله «باب هل ينتفع الواقف بوقفه» أى بأن يقف على نفسه ثم على غيره، أو بأن يشترط لنفسه من المنفعة جزءاً معيناً أو يجعل للناظر على وقفه شيئاً ويكون هو الناظر، وفى هذا كله خلاف، اهـ. قال القسطلانى: الصحيح

. . . .

من مذهب الشافعية بطلان الوقف على النفس وهو المنصوص ولو وقف على الفقراء ، وشرط أن يقضى من غلة الوقف زكاته وديونه فهذا هو وقف على نفسه ففيه الخلاف ، ولو استبق الواقف لنفسه التولية وشرط أجره ، وقلنا : لا يجوز أن يقف على نفسه فالأرجح جوازه ، وقال المالكية : لا تكون ولاية النظر للواقف قال ابن بطال سداً للذريعة: لئلا يصير كأنه وقف على نفسه أو يموت فيتصرف فيه ورثته ، وقال المراوى من الحنابلة فى تنقيحه : لا يصح على نفسه ويصرف إلى من بعده فى الحال وعنه يصح ، واختاره جماعة وعليه العمل وهو الأظهر ، وإن وقف على غيره واستثنى كل الغلة أو بعضها له أو لولده مدة حياته نصاً أو مدة معينة أو استثنى الأكل أو الانتفاع لأهله أو يطعم صديقه صح ، اه . وفى الدر المختار : وجاز جعل غلة الوقف أى كلها وبعضها أو الولاية لنفسه عند الثانى وعليه الفتوى ، قال ابن عابدين : هو مختار أصحاب المتون ، اه . وفى المغنى من وقف شيئاً فقد صارت منافعه جميعها للموقوف عليه ، فلم يجز أن ينتفع بشىء منها إلا أن يكون قد وقف شيئاً للمسلمين فيدخل فى جملتهم ، مثل أن يقف مسجداً فله أن يصلى فيه ، أو مقبرة فله الدفن فيها ، أو بئراً فله الاستقاء منها ونحو ذلك لا نعلم فى هذا كله خلافا ، وإذا اشترط فى الوقف أن ينفق منه على نفسه أو أهله صح الوقف والشرط ، نص عليه أحمد ، وبه قال ابن أبى ليلى وأبو يوسف وجماعة ، وقال مالك والشافعى ومحمد بن الحسن : لا يصح الوقف لأنه إزالة الملك فلم يجز اشتراط نفعه لنفسه ، ولنا أن عمر رضى الله عنه لما وقف قال : لا بأس على من وليها أن يأكل منها أو يطعم صديقاً ، وكان الوقف فى يده إلى أن مات إلى آخر ما بسط ، والأوجه عندى أن ههنا مسألتين إحداهما انتفاع الواقف من وقفه وهو مقصود هذا الباب ، والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئاً وسيأتى فى باب مستأنف قريباً ، وطالما التبستا على الشراح فيذكرونهما واحدة ١٢ .

(باب إذا وقف شيئاً ولم يدفعه إلى غيره)

[بياض[1]]

---

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، ولم يتعرض لذلك مولانا الشيخ محمد حسن المكى ولا الشيخ حسين على فى تقريريهما ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « باب إذا وقف شيئاً قبل أن يدفعه إلى غيره فهو جائز» أى صحيح وهو قول الجمهور ، وعن مالك : لا يتم الوقف إلا بالقبض ، وبه قال محمد بن الحسن والشافعى فى قول ، واحتج الطحاوى للصحة بأن الوقف شبيه بالعتق لاشتراكهما فى أنهما تمليك لله تعالى فينفذ بالقول مجرداً عن القبض ويفارق الهبة فى أنها تمليك لآدمى فلا تتم إلا بقبضه ، واستدل البخارى فى ذلك بقصة عمر فقال لأن عمر أوقف ، وقال : لا جناح على من وليه أن يأكل ولم يخص أن وليه عمر أو غيره ، وفى وجه الدلالة منه غموض ، وقد تعقب بأن غاية ما ذكر عن عمر هو أن كل من ولى الوقف أبيح له التناول ، وقد تقدم ذلك فى الترجمة التى قبلها ولا يلزم من ذلك أن كل أحد يسوغ له أن يتولى الوقف المذكور ، بل الوقف لا بد له من متول ، فيحتمل أن يكون صاحبه ويحتمل أن يكون غيره ، فليس فى قصة عمر ما يعين أحد الاحتمالين ، والذى يظهر أن مراده أن عمر لما وقف ثم شرط لم يأمره النبى ﷺ بإخراجه عن يده فكان تقريره لذلك دالا على صحة الوقف وإن لم يقبضه الموقوف عليه ، وأما ما زعمه ابن التين من أن عمر دفع الوقف لحفصة فمردود ، وقال الداودى : ما استدل به البخارى على صحة الوقف قبل القبض من قصة عمر وأبى طلحة حمل للشىء على ضده وتمثيله بغير جنسه ودفع للظاهر عن وجهه ، لأنه هو روى أن عمر دفع الوقف لابنته وأن أبا طلحة دفع صدقته إلى أبى بن كعب وحسان ، وأجاب ابن التين بأن البخارى إنما أراد أن النبى ﷺ أخرج عن أبى طلحة ملكه بمجرد قوله « هى لله صدقة » ولهذا يقول مالك : إن الصدقة تلزم بالقول ، وإن كان يقول إنها لا تتم إلا بالقبض ، نعم استدلاله بقصة عمر معترض ، وانتقاد

ثم إن هذه الأبواب مبنية على عدم الفرق بين الوقف والصدقة (١) فليحفظ .
قوله : (وأمسك عليك بعض مالك) فعلم أن وقف البعض(٢) مشاعاً مما

الداودى صحيح، قال الحافظ : وقدقدمت توجيهه ، وأما ابن بطال فنازع فى الاستدلال بقصة أبى طلحة بأنه يحتمل أن تكون خرجت من يده ، ويحتمل أنها استمرت فلا دلالة فيها ، وأجاب ابن المنير بأن أبا طلحة أطلق صدقة أرضه وفوض إلى النبى ﷺ مصرفها ، فلما قال له : أرى أن تجعلها فى الأقربين ففوض له قسمتها بينهم صار كأنه أقرها فى يده بعد أن مضت الصدقة ، اه . وقال العينى فى ترجمة الباب : قوله : « فهو جائز » يعنى صحيح لا يحتاج إلى قبض الغير وهو قول الجمهور ، منهم الشافعى وأبو يوسف ، وحجتهم أن عمر وعلياً وفاطمة أوقفوا أوقافا وأمسكوها بأيديهم وكانوا يصرفون الانتفاع منها فى وجوه الصدقة ، فلم تبطل ، اه . وحكى القسطلانى عن كتاب المعرفة للبيهقى : قال الشافعى : لم يزل عمر رضى الله تعالى عنه يلى فيما بلغنا صدقته حتى قبضه الله ، ولم يزل على رضى الله تعالى عنه يلى صدقته حتى لقى الله ، ولم تزل فاطمة رضى الله عنها تلى صدقتها حتى لقيت الله ، أخبرنا بذلك أهل العلم من ولد على وفاطمة وعمر ومواليهم ، ولقد حفظت الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار ، ولقد حكى لى عدد كثير من أولادهم وأهليهم أنهم لم يزالوا يلون صدقاتهم حتى ماتوا . ينقل ذلك العامة منهم عن العامة لا يختلفون فيه ، وإن أكثر ما عندنا بالمدينة ومكة من الصدقات لكما وصفت لم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف يلونها حتى ماتوا ، اه ١٢ .

(١) وتقدم ذلك قريباً فى تقرير مولانا محمد حسن المكى وهو واضح ، ولذلك أورد حديث أنس فى البدنة فى باب الوقف ولم تكن وقفاً بل كانت صدقة كما لا يخفى ١٢ .

(٢) ترجم الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه « باب إذا تصدق أو وقف بعض ماله أو بعض رقيقه أو دوابه فهو جائز » قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة

. . . .

لجواز وقف المنقول ، والمخالف فيه أبو حنيفة ، ويؤخذ منها جواز وقف المشاع ، والمخالف فيه محمد بن الحسن ، لكن خص المنع بما يمكن قسمته ، واحتج له الجورى بضم الجيم وهو من الشافعية بأن القسمة بيع وبيع الوقف لا يجوز ، وتعقب بأن القسمة إفراز فلا محذور ، اه . قال العينى : أما أبو حنيفة فلا يرى بالوقف أصلا فضلا عن صحة وقف المنقول ، وأما إذا وقف بعض ماله فهو وقف المشاع فإنه يجوز عند أبى يوسف والشافعى ومالك ، لأن القبض ليس بشرط عندهم ، وعند محمد لا يجوز وقف المشاع فيما يقبل القسمة لأن القبض شرط عنده ، اه . وقال الموفق : يصح وقف المشاع ، وبهذ قال مالك والشافعى وأبو يوسف ، وقال محمد بن الحسن لا يصح ، وبناه على أصله فى أن القبض شرط وأن القبض لا يصح فى المشاع ، اه. قلت : ما حكى الموفق من مذهب مالك يخالفه ما قاله الحافظ فى « باب إذا وقف جماعة أرضاً مشاعاً » قال ابن المنير : احترز عما إذا وقف الواحد المشاع فإن مالكا لا يجيزه لئلا يدخل الضرر على الشريك ، اه . وفى الهداية : وقف المشاع جائز عند أبى يوسف لأن القسمة من تمام القبض والقبض عنده ليس بشرط فكذا تتمته ، وقال محمد رحمه الله : لا يجوز لأن أصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به وهذا فيما يحتمل القسمة ، فأما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد رحمه الله أيضاً لأنه يعتبره بالهبة والصدقة المنفذة إلا فى المسجد والمقبرة فإنه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل أيضاً لأن المهايأة فيهما فى غاية القبح بأن يقبر فيه الموتى سنة ويزرع سنة ويصلى فيه فى وقت ويتخذ اصطبلا فى وقت بخلاف الوقف لإمكان الاستغلال وقسمة الغلة ، اه . قلت : ولا يذهب عليك أنهم قالوا : فى غرض الترجمة أمران : الأول وقف المنقول وسيأتى فى ترجمة مستقلة فى « باب وقف الدواب والكراع » قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لبيان وقف المنقولات ، اه . وعلى هذا فيكون الترجمة مكررة فالأوجه حملها على وقف المشاع وهو الأمر الثانى

لا ضير فيه ، فإن إمساك البعض وهو مشاع يستلزم وقف المشاع ، والجواب أن المراد هو المعين لا المشاع [بياض(١)] .

قوله : (فقال ألا أبيع) يعنى بذلك أنى لما جاز لى أن أبيع ثمره جاز لى بيع أصله ، وحاصل الجواب أنه ليس وقفاً كما فهمتم(٢) حتى يمتنع بيعه ، بل هو صدقة علىّ قد ملكتها حتى جاز لى بيع ثماره فيجوز لى أن أبيع أصله ، ولو كان وقفاً لم يجز أن أبيع ثمره .

من قول الشراح ، وعليه حمل الشيخ قدس سره الترجمة ، ولا يقال إنه سيأتى أيضاً « باب إذا وقف جماعة أرضاً مشاعاً فهو جائز » فإن هذا الباب الأول فى وقف الواحد المشاع ، والثانى فى وقف جماعة مشاعاً فافترقا ، اه .

(١) بياض فى الأصل بعد ذلك بقدر نصف سطر ، وما أفاده الشيخ قدس سره واضح لأن كعباً رضى الله عنه لما قال: أمسك سهمى بخيبر ، صار متعيناً ولم يبق مشاعاً ، على أن الحديث ليس من باب الوقف بل من باب الصدقة كما هو نص قوله : أنخلع من مالى صدقة إلى الله وإلى رسوله ، إلا أن الإمام البخارى لما لم يفرق بين الوقف والصدقة كما أفاد الشيخ قدس سره ، ويدل عليه أبوابه ذكر الحديث فى «باب إذا تصدق أو وقف» وجواب آخر : وهو أنه رضى الله تعالى عنه لم يجزم بشىء بعد بل كان هذا استشارة من النبى ﷺ ، وإليه مال شيخ الإسلام إذ قال : نيست درين حديث دليلى صريح برآنكه اين تصدق بطريق وقف بود بلكه ظاهر آنست كه استيذان بود در تصدق أصل مال بس ارشادكرد بتصدق بعض، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « باع حسان حصته إلخ » هذا يدل على أن أبا طلحة ملكهم الحديقة المذكورة ولم يقفها عليهم ، إذ لو وقفها ما ساغ لحسان أن يبيعها فيعكر على من استدل بشىء من قصة أبى طلحة فى مسائل الوقف إلا فيما لا تخالف فيه الصدقة الوقف ، ويحتمل أن يقال : شرط أبو طلحة عليهم لما وقفها عليهم أن

قوله : (صاعا من تمر بصاع) أى بقيمة[1] صاع ثم بينها من أى جنس هى فقال (من دراهم) ولا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى رغبته فى بيعه لغلاء ثمنه ، فيكون المعنى أتنكرون علىّ بيع صاع من تمر بصاع من دراهم ، فإن حاصل نماءه فى العام ليس إلا صاع من الرطاب فمالى لا أستبدل منه صاع دراهم ، وعلى هذا فالاعتراض لم يكن على بيعه إلا لأجل أن أبا طلحة لما تصدق به عليك لتأكل منه لم يستحسن لك إخراجه من عندك ، فأجاب أنه إنما قصد أن انتفع به كيفما كان ، فهلا استبدل به ماهو خير منه ، ثم إن صحة هذا المعنى لا تتوقف على كون الخارج من الحديقة صاعا فحسب ، لأنه إنما ذكره تمثيلا فقط .

من احتاج إلى بيع حصته منهم جاز له بيعها ، وقد قال بجواز هذا الشرط بعض العلماء كعلى وغيره ، اه . وقال الكرمانى : فإن قلت كيف جاز بيع الوقف ؟ قلت : التصدق على المعين تمليك له ، اه .

(١) قال الحافظ : وقع فى أخبار المدينة لمحمد بن الحسن المخزومى من طريق أبى بكر بن حزم : أن ثمن حصة حسان مائة ألف درهم قبضها من معاوية بن أبى سفيان ، اه . قال القسطلانى : (وكانت تلك الحديقة) المتصدق بها فى موضع قصر بنى جديلة بجيم مفتوحة فدال مهملة مكسورة كذا فى الفرع وأصله وضبب عليه ، والصواب أنه بالحاء المضمومة وفتح الدال المهملتين كما ذكره الأئمة الحفاظ القاضى عياض وغيره بطن من الأنصار وهم بنو معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار ، وجديلة أمه ، وإليهم ينسب القصر المذكور الذى بناه معاوية بن أبى سفيان لما اشترى حصة حسان ليكون حصناً له لما كانوا يتحدثون به بينهم مما وقع لبنى أمية ، اه . قال الحافظ : وأغرب الكرمانى فزعم أن معاوية الذى بنى القصر المذكور هو معاوية بن عمرو ابن مالك بن النجار أحد أجداد أبى طلحة وغيره ، وما ذكرته عمن صنف فى أخبار المدينة يرد عليه ، وهم أعلم بذلك من غيرهم ، اه . وقد ذكر قبل ذلك ما تقدم عن القسطلانى مبسوطاً ، وحكاه عن عمرو بن شبة وغيره فى أخبار المدينة ١٢ .

قوله: (ما نسخت هما واليان[١]) أى الأمر كان على الاستحباب لا الوجوب[٢]، والاستحباب باق بعد، فإن الولى يملكه بنفسه ندب له أن يعطى الحاضر من ذوى القربى شيئاً منه، وإن لم يكن مالكا له بنفسه وكان المال ليتيم ندب له أن يقول لمن حضر منهم معروفاً إنى لا أملكه وإنى معذور فى منعه عنكم، فالأول معبر عنه

---

(١) قال الكرمانى: أى المخاطبون المستفادون من الأمر وهم المتصرفون فى التركة المتولون أمرها أى المتصرفون فيها قسمان: متصرف يرث المال كالعصبة، ومتصرف لا يرث كولى اليتيم، فالأول يرزق الحاضرين وهو المخاطب بقوله: «فارزقوهم»، والثانى لا يرزق إذ لا شىء له منها حتى يعطى غيره بل يقول قولا معروفا وهو الذى خوطب بقوله تعالى: «وقولوا لهم»، وغرضه أن هذين الخطابين على سبيل التوزيع على المتصرفين فى المتروكات، وقال الزمخشرى: الخطاب للورثة وحدهم بأن يجمعوا بين الأمرين: الإعطاء والاعتذار عن القلة، اهـ.

(٢) قال العينى: اختلفوا هل هو منسوخ أم لا على قولين، فقالت طائفة هى محكمة ليست بمنسوخة، منهم الحسن وابن سيرين والنخعى وغيرهم بسط أسماءهم العينى، وقالت طائفة هى منسوخة، وبه قال سعيد بن المسيب، روى ابن مردويه عنه أنه قال إنها منسوخة، كانت قبل الفرائض، كان ما ترك الرجل من مال أعطى منه اليتيم والفقير والمسكين إذا حضروا القسمة ثم نسخ بعد ذلك نسختها المواريث فألحق الله بكل ذى حق حقه، وصارت الوصية من ماله يوصى بها لذوى قرابته حيث يشاء، وهكذا روى عن عكرمة والقاسم وجماعة ذكر أسماءها العينى وقال: هذا مذهب جمهور الفقهاء الأئمة الأربعة وأصحابهم، اهـ. وقال الحافظ: قيل معنى الآية إذا حضر قسمة الميراث قرابة الميت ممن لا يرث واليتامى والمساكين فإن نفوسهم تتشوف إلى أخذ شىء منه ولا سيما إن كان جزيلا، فأمر الله سبحانه أن يرضخ لهم بشىء على سبيل البر والإحسان، واختلف من قال بذلك: هل الأمر فيه على الندب أو الوجوب؟ فقال مجاهد وطائفة: هى على الوجوب، وهو قول

بقوله يرزق، والثانى القائل المعروف ، هذا إذا كان يرزق معروفاً وإن كان مجهولا فالمعنى [بياض(١)].

ابن حزم ان على الوارث أن يعطى هذه الأصناف ما طابت به نفسه ، ونقل ابن الجوزى عن أكثر أهل العلم أن المراد بأولى القرابة من لا يرث ، وأن معنى قوله « فارزقوهم » اعطوهم من المال ، وقال آخرون أطعموهم ، وإن ذلك على سبيل الاستحباب وهو المعتمد لأنه لو كان على الوجوب لاقتضى استحقاقا فى التركة ومشاركة فى الميراث بجهة مجهولة فيفضى إلى التنازع والتقاطع، وعلى القول بالندب فقد قيل: يفعل ذلك ولى المحجور ، وقيل لا ، بل يقول : ليس المال لى وإنما هو لليتيم، وأن هذا هو المراد بقوله : « وقولوا لهم قولا معروفا » وعلى هذا فتكون الواو فى قوله « وقولوا » للتقسيم ، وعن ابن سيرين وطائفة : المراد بقوله « فارزقوهم منه » اصنعوا لهم طعاما يأكلونه ، وأنها على العموم فى مال المحجور وغيره ، اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل بعد ذلك بقدر نصف سطر ، وقد أعرب فى النسخ الهندية على قوله « يرزق » ببناء المعلوم والمجهول معاً ، وما تقدم من كلام الشراح كلهم مبنى على كونه ببناء المعلوم ، ولم يتعرضوا لبناء المجهول فإنهم كلهم حملوا قوله يرزق على إعطاء الحاضرين ، وأما على كونه ببناء المجهول فيكون قوله ذلك الذى يرزق تفسيراً لقوله وال يرث ، ويظهر ذلك من تفسير الفخر الرازى فإنه بسط الكلام على تفسير الآية وقال: القول الثالث فى تفسير الآية أن المراد من أولى القربى الذين يرثون ، والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ، ثم قال : «فارزقوهم منه» فهو راجع إلى القربى الذين يرثون ، وقوله : «قولوا لهم قولا معروفا» راجع إلى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ، وهذا القول محكى عن سعيد ابن جبير ، اه . وعلى هذا فيكون قوله ذلك الذى يرزق ببناء المجهول تفسيراً لقوله وال يرث ١٢ .

(باب قول الله عز وجل « وابتلوا اليتامى » إلخ)

غرضه(١) بإيراد الروايتين فى هذا الباب إثبات أن المحبوس فى حق أحد وعمله يأكل منه بقدر عمالته ، غير أن العامل على مال اليتيم لا يجوز له الأخذ على عمالته

---

(١) قال الحافظ : قال المهلب : شبه البخارى الوصى بناظر الوقف ، ووجه الشبه أن النظر للموقوف عليهم من الفقراء وغيرهم كالنظر لليتامى، وتعقبه ابن المنير بأن الواقف هو المالك لمنافع ما وقفه ، فإن شرط لمن يلى نظره شيئاً ساغ له ذلك والموصى ليس كذلك لأن ولده يملكون المال بعده بقسمة الله لهم فلم يكن فى ذلك كالواقف ، ومقتضاه أن الموصى إذا جعل للوصى أن يأكل من مال الموصى عليهم لا يصح ذلك ، وليس كذلك ، بل هو سائغ إذا عينه ، وإنما اختلف السلف فيما إذا أوصى ولم يعين للوصى شيئاً ، هل له أن يأخذ بقدر عمله أم لا ؟ وقال الكرمانى : وجه المطابقة من جهة أن الوصى يأخذ من مال اليتيم أجره بدليل قول عمر رضى الله عنه : لا جناح على من وليه أن يأكل بالمعروف ، اهـ . وقال العينى : وكيفية الأكل بالمعروف أن يأكل بأطراف أصابعه ولا يسرف ولا يلبس من ذلك ، قاله السدى ، وقال النخعى : لا يلبس الحال ولكن ما يستر العورة ويأكل ما يسد الجوعة ، وقيل أن يأكل من ثمر نخله ولبن مواشيه ولا قضاء عليه ، فأما الذهب والفضة فلا ، فإن أخذ منه شيئاً فلا بد أن يرده عليه قاله الحسن وجماعة ، وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه نزلت نفسى من مال الله بمنزلة مال اليتيم إن استغنيت استعففت ، وإن افتقرت أكلت بالمعروف ، وإذا أيسرت قضيت ، وقال الفقهاء : له أن يأكل أقل الأمرين أجرة مثله أو قدر حاجته ، واختلفوا هل يرد إذا أيسر على قولين عند الشافعية ، أحدهما لا ، لأنه أكل بأجرة عمله وكان فقيراً وهذا هو الصحيح عندهم ، اهـ . وقال القسطلانى : مذهب الشافعية أن يأخذ أقل الأمرين من أجرته ونفقته ولا يجب رده على الصحيح ، وقال سعيد بن جبير ومجاهد :

إن كان غنياً لتصريح النص بذلك الاستثناء ولا كذلك فى غيره فإنه يرخص فى أخذ العمالة ثمة الغنى(١) والفقير .

قوله : (فخدمته فى السفر والحضر) ولما كان(٢) ذلك بالتماس من أبيه وأمه

إذا أكل ثم أيسر قضى ، وعن ابن عباس إن كان ذهباً أو فضة لم يجز له أن يأخذ منه شيئاً إلا على سبيل القرض ، وإن كان غير ذلك جاز بقدر الحاجة ، اه . قلت: وبسط الكلام على تلك المسألة فى الأوجز أشد البسط ، وفيه قال ابن القاسم عن مالك : لا أعلم أنه يجوز لولى اليتيم أن يصيب من مال اليتيم شيئاً إلا من اللبن إن كان بموضع لا ثمن له ، وحكى الصاوى عن مالك : له أجرة مثله مطلقاً زادت عن كفايته أولا ، وبسط الجصاص فى أحكام القرآن فى تفسير الآية ، ثم قال : والذى نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذه قرضاً ولا غيره غنياً كان أو فقيراً ، وروى محمد فى كتاب الآثار عن أبى حنيفة عن رجل عن ابن مسعود قال : لا يأكل الموصى من مال اليتيم قرضاً ولا غيره ، وهو قول أبى حنيفة ، وذكر الطحاوى أن مذهب أبى حنيفة رحمه الله أنه يأخذ قرضاً إذا احتاج ثم يقضيه ، كما روى عن عمر رضى الله عنه ومن تابعه ، وقيل : إن قوله تعالى « فليأكل بالمعروف » منسوخ ، روى ذلك عن ابن عباس بطرق إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وفى الدر المختار : أما وصى الميت فلا أجر له على الصحيح ، قال ابن عابدين : قوله على الصحيح تعقبه الرملى فى فتاواه بما فى جامع الفصولين من أن الوصى لا يأكل من مال اليتيم ولو محتاجاً إلا إذا كان له أجرة فيأكل بقدرها ، وفى الخانية والبزازية : له ذلك لو محتاجاً استحساناً إلى آخر ما بسط ابن عابدين من الاختلاف فى ذلك ١٢ .

(١) أى فى مال غير اليتيم والغنى والفقير فيه سواء ١٢ .

(٢) وأشار بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة ودفع ما يتوهم من أن الاستخدام ازدراء لليتيم ، وقال الحافظ : الحديث مطابق لأحد ركنى الترجمة ، وأما الركن

كان ذلك نظراً منهما له لما فيه من نفعه .

الذى قبله وهو نظر الأم فكأنه استفيد من كون أبى طلحة لم يفعل ذلك إلا بعد رضا أم سليم، أو أشار إلى ما ورد فى بعض طرقه أن أم سليم هى التى أحضرته إلى النبى ﷺ أول ماقدم المدينة ، وأما أبو طلحة فأحضره إليه لما أراد الخروج إلى غزوة خيبر كما سيأتى ذلك صريحاً فى « باب من غزا بصبى للخدمة » من كتاب الجهاد ، وقد اختلف فى حكم ما ترجم به فمن المالكية : للأم وغيرها التصرف فى مصالح من هم فى كفالتهم من الأيتام وإن لم يكونوا أوصياء ، واستشكل بعضهم جواز ذلك فإنه يفضى إلى أن اليتيم يشتغل بالخدمة عن التأديب وهو ضد المطلوب، وجوابه أن انتزاع الحكم المذكور من هذا الخبر يقتضى التقييد بما ورد فى الخبر المستدل به وهو أن يكون عند من يؤدبه وينتفع بتأديبه كما وقع لأنس فى الخدمة النبوية فإنه استفاد بالمواظبة عليها من الآداب ما فاق غيره ممن أدبه أبوه ، اهـ . وفى العينى قال ابن التين : أكثر أصحاب مالك على أن الأم وغيرها لهم التصرف فى مصالح من هم فى كفالتهم ويعقدون له وعليه وإن لم يكونوا أوصياء ويكون حكمهم حكم الأوصياء ، وقيل : حتى يكون بينه وبين الطفل قرابة ، وقال ابن القاسم : لا يفعل ذلك إلا أن يكون وصياً ، وقال أيضاً : قوله إذا كان صلاحاً ، قيل : هذا قيد للسفر لأن السفر مشقة وقطعة من العذاب وربما يتضرر اليتيم فيه ، والظاهر أن هذا قيد للسفر والحضر جميعاً ، لأن اليتيم محل الرحمة وفى خدمة الناس ما لا يصلح للكبير فضلا عن اليتيم ، اهـ . وفى الفيض : أما نظر الأم فمذكور فى الفقه أيضاً ، وأما نظر زوجها [سوتيلا باب] فلم يذكر فيه ، ولكن إذا لم يتهمه أهل المحلة ورأوه ناصحاً له فلا بأس به عند عدم القاضى ، ألا ترى أن محمداً أيضاً راعى هذا الباب مع كونه بابى الفقه ومؤسساً له، اهـ . وأشار بذلك إلى ما حكى قبل ذلك أن تلميذاً لمحمد مات وكان معه فى سفر فباع محمد ماله وكفنه فيه ، فقيل له : كيف فعلت ولم يأذن لك القاضى : فتلا قوله تعالى : « والله يعلم المفسد من المصلح » ، انتهى مختصراً ١٢ .

(باب إذا وقف أرضاً ولم يبين الحدود)

يعنى(١) بذلك أن ذكر الحدود إنما هو لتعيين الموقوف وتمييزه من غيره فإذا حصل التمييز بدون ذكر الحدود كما فى الرواية فإن الحديقة تكون متميزة منحازة بحدودها لم يفتقر إلى ذكر الحدود .

(باب الوقف للفقير والغنى والضيف)

يعنى بذلك أنه لا ضير فى الوقف على الأغنياء (٢) تبعاً للفقراء ، فإذا أطلق

(١) قال الحافظ : قوله « ولم يبين الحدود كذا أطلق الجواز وهو محمول على ما إذا كان الموقوف أو المتصدق به مشهوراً متميزاً بحيث يؤمن أن يلتبس بغيره ، وإلا فلا بد من التحديد اتفاقاً ، لكن ذكر الغزالى فى فتاواه أن من قال : اشهدوا على أن جميع أملاكى وقف على كذا وذكر مصرفها ولم يحدد شيئاً منها صار جميعها وقفاً ، لا يضر جهل المشهور بالحدود، ويحتمل أن يكون مراد البخارى أن الوقف يصح بالصيغة التى لا تحديد فيها بالنسبة إلى اعتقاد الواقف وإرادته لشىء معين فى نفسه ، وإنما يعتبر التحديد لأجل الإشهاد عليه ليبين حق الغير . اه . قال الكرمانى: إن قلت بيرحاء كان علماً مشهوراً فلا يحتاج إلى الحدود ، ولكن المخراف اسم جنس فلا بد من التحديد ، قلت : تعين بإضافته إلى المتصدق إذ لم يكن له ثم سواه . اه . وقال ابن عابدين : لم يذكر المصنف أى صاحب الدر لصحة الوقف اشتراط تحديد العقار ، لأن الشرط كونه معلوما ، وقول الفتح إذا كانت الدار مشهورة معروفة صح وقفها ، وإن لم تحدد استغناء بشهرتها عن تحديدها ظاهره اشتراط التحديد ولا يخفى ما فيه ، بل ذلك شرط لقبول الشهادة بوقفيتها وتمامه فى البحر إلى آخر ما ذكر من الاختلاف فى ذلك ١٢ .

(٢) حكى ابن عابدين عن النهر عن المحيط : لو وقف على الأغنياء وحدهم لم يجز لأنه ليس بقربة أما لو جعل آخره للفقراء فإنه يكون قربة فى الجملة إلى آخر ما بسط

الوقف ولم يقيده بالفقراء كان للأغنياء أكله أيضاً وإن خصصه بهم لم يجز للأغنياء أن يأكلوا منه ولا يجوز الوقف على الأغنياء فقط .

قوله : (ماتركت بعد نفقة نسائى) فيه(١) الترجمة إن أريد بالقيم المتولى وهو النبى ﷺ ، وإن أريد به الحافظ عليه والناظر فالترجمة فى قوله مؤنة عاملى .

من البحث فى ذلك ، وقال الحافظ فى فوائد حديث عمر رضى الله تعالى عنه فى الوقف : وفيه جواز الوقف على الأغنياء لأن ذوى القربى والضيف لم يقيدا بالحاجة وهو الأصح عند الشافعية ، اهـ ١٢ .

(١) ترجم عليه البخارى « باب نفقة القيم للوقف »قال الحافظ : الحديث دال على مشروعية أجرة العامل على الوقف ، والمراد بالعامل فى هذا الحديث : القيم على الأرض والأجير ونحوهما ، أو الخليفة بعده ﷺ ، ووهمَ من قال : إن المراد به أجرة حافر قبره ، اهـ : وقال العينى مطابقة الحديث للترجمة فى قوله : « ومؤنة عاملى » والعامل هو القيم ، وقال ابن بطال : أراد البخارى رحمه الله بتبويبه أن يبين أن المراد بقوله مؤنة عامل أرضه التى أفاءها الله عليه من بنى النضير ، وفدك وسهمه من خيبر ، وفى التلويح وفى حواشى السنن قيل : أراد حافر قبره واستبعد لأنهم لم يكونوا يحفرون بأجرة فكيف له عليه الصلاة والسلام ، وقيل أراد الخليفة بعده ، قال الكرمانى : عاملى أى خليفتى ، اهـ . وبسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز وفيه يتحصل من المجموع فى المراد بالعامل خمسة أقوال : الخليفة والصانع والناظر والخادم وحافر قبره ، وترجم عليه البخارى فى آخر الوصايا « باب نفقة قيم الوقف » وفيه إشارة إلى ترجيح حمل العامل على الناظر ، ومما يسأل عنه تخصيص النساء بالنفقة والمؤنة بالعامل ، هل بينهما مغايرة ، وقد أجاب عنه السبكى الكبير بأن المؤنة فى اللغة القيام بالكفاية والإنفاق بذل القوت ، فهذا يقتضى أن النفقة دون المؤنة ، والسر فى التخصيص المذكور الإشارة إلى أن أزواجه ﷺ لما اخترن الله ورسوله والدار الآخرة كان لابد لهن من القوت

قوله : (من حفر بئراً) فيه مجاز (١) والمقصود الشراء والتملك ، أو كان قد انسد فالحفر حقيقة .

فاقتصر على ما يدل عليه ، والعامل لما كان فى صورة الأجير فيحتاج إلى ما يكفيه اقتصر على ما يدل عليه ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « من حفر إلخ » قال ابن بطال : هذا وهم من بعض الرواة ، والمعروف أن عثمان اشتراها ، لأنه حفرها ، قال الحافظ : هو المشهور فى الروايات فقد أخرجه الترمذى من رواية زيد بن أبى أنيسة عن أبى اسحق فقال فيه هل تعلمون أن رومة لم يكن يشرب من مائها إلا بثمن ، لكن لايتعين الوهم ، فقد روى البغوى فى الصحابة من طريق بشر بن بشير الأسلمى عن أبيه قال : لما قدم المهاجرون المدينة استنكروا الماء وكانت لرجل من بنى غفار عين يقال لها رومة ، وكان يبيع منها القربة بمد ، فقال له النبى ﷺ تبيعنيها بعين فى الجنة ؟ فقال يارسول الله ليس لى ولا لعيالى غيرها ، فبلغ ذلك عثمان فاشتراها بخمسة وثلاثين ألف درهم ، ثم أتى النبى ﷺ فقال : أتجعل لى فيها ما جعلت له؟ قال نعم ، قال : قد جعلتها للمسلمين ، وإن كانت أولا عيناً فلامانع أن يحفر فيها عثمان بئراً ، ولعل العين كانت تجرى إلى بئر فوسعها وطواها فنسب حفرها إليه ، اه . قال العينى : قال ابن بطال : ذكر الحفر وهم ، والذى يعلم فى الأخبار والسير أنه اشتراها ولا يوجد أن عثمان حفرها إلا فى حديث شعبة ، ثم ذكر ما تقدم من رواية البغوى فى معجم الصحابة عن بشر بن بشير ، ثم قال : وقال الكرمانى رومة بضم الراء وسكون الواو كانت ركية ليهودى يبيع المسلمين ماءها فاشتراها منه عثمان بعشرين ألف درهم ، وذكر الكلبى أنه كان يشترى منها قربة بدرهم قبل أن يشتريها عثمان ، وترجم الإمام البخارى على حديث الباب : إذا وقف أرضا أو بئراً واشترط لنفسه مثل دلاء المسلمين ، قال العينى : مقصوده من هذه الترجمة الإشارة الى جواز شرط الواقف لنفسه منفعة من وقفه ، وقال ابن بطال : لا خلاف بين العلماء أن من شرط لنفسه

(باب إذا قال الواقف لا نطلب ثمنه إلا إلى الله)

يعنى(١) بذلك أن الوقف غير متوقف على خصوص لفـــظ الوقف بل المقصود هو المعنى كيفما حصل .

ولورثته نصيباً فى وقفه أن ذلك جائز ، وقد مضى هذا المعنى فى باب « هل ينتفع الواقف بوقفه » ، اه . قلت : ما حكى العينى عن ابن بطال من عدم الخلاف فى ذلك ليس بصحيح ، والمسألة خلافية شهيرة ، والأوجه عندى أن هنا مسألتين : إحداهما انتفاع الواقف بوقفه وقد تقدم فى الباب المذكور ، والثانية اشتراط الواقف لنفسه شيئاً، وهو المقصود من هذه الترجمة ، وهو جائز عند أبى يوسف وأحمد، ولا يجوز عند مالك والشافعى ومحمد كما تقدم عن المغنى فى الباب المذكور ١٢ .

(١) وبذلك جزم العينى إذ قال: يشير به الى أن الوقف يصح بأى لفظ دل عليه إما بمجرده أو بقرينة ، اه . وبه جزم ابن المنير كما سيأتى ، والمسألة خلافية ، قال الحافظ : قال الاسماعيلى قول المالك لا أطلب ثمنه إلا إلى الله لا يصيره وقفاً ، وقد يقول الرجل هذا لعبده فلا يصيره وقفاً، ويقوله للمدبر فيجوز بيعه ، وقال ابن المنير مراد البخارى أن الوقف يصح بأى لفظ دل عليه إما بمجرده وإما بقرينة كذا قال ، وفى الجزم بأن هذا مراده نظر ، بل يحتمل أنه أراد أنه لا يصير بمجرد ذلك وقفاً ، اه . قلت : وما ذكره الحافظ من الاحتمال توجيه للقول بما لا يرضى به قائله فإن الإمام البخارى رحمه الله يقول : اذا قال الواقف كذا فهو جائز ، ومعناه ظاهر أنه يجوز الوقف، والحافظ يقول لا يصير به وقفاً ، والعجب من العلامة العينى ترك التعقب على ذلك مع شدته فى التعقبات عليه ، ولعل الباعث للحافظ فى ذلك أن الوقف لا يصير عند الشافعية بهذا اللفظ ، ولذا قال القسطلانى : ولا يصير الملك وقفا بقول مالكه لا أطلب ثمنه إلا إلى الله ، وألفاظ الوقف صريحة كوقفت كذا وحبست وسبلت ، أو أرضى موقوفة أو محبسة أو مسبلة، وكناية كحرمت هذه البقعة

. . . .

للمساكين أو أبدتها ، ولو قال تصدقت به على المساكين ونوى الوقف فوجهان : أصحهما يصير وقفاً ، وإن أضاف إلى معين فقال: تصدقت عليك ، أو قال لجماعة معينة لم يكن وقفاً على الصحيح بل ينفذ فيما هو صريح فيه وهو التمليك المحض ، اه .
وقال الموفق ألفاظ الوقف ستة : ثلاثة صريحة ، وثلاثة كناية ، فالصريحة وقفت وحبست وسبلت ، متى أتى بواحدة من هذه الثلاث صار وقفاً من غير انضمام أمر زائد لأن هذه الألفاظ ثبت لها عرف الاستعمال بين الناس وانضم إلى ذلك عرف الشرع بقول النبي ﷺ : « إن شئت حبست أصلها وسبلت ثمرتها » فصارت هذه الألفاظ في الوقف كلفظ التطليق في الطلاق ، وأما الكناية فهي تصدقت وحرمت وأبدت فليست صريحة فلا يحصل الوقف بمجردها ككنايات الطلاق ، فإن انضم إليها أحد ثلاثة أشياء حصل الوقف بها ، أحدها : أن ينضم إليها لفظة أخرى من الألفاظ الخمسة فيقول صدقة محرمة أو مؤبدة . الثاني : يصفها بصفات الوقف فيقول: صدقة لا تباع ولا توهب. الثالث : أن ينوى الوقف فيكون على مانوى إلا أن النية تجعله وقفاً في الباطن دون الظاهر ، فإن اعترف بما نواه لزم في الحكم ، وإن قال ما أردت الوقف فالقول قوله ، انتهى مختصراً . وفي الدر المختار : ركنه الألفاظ الخاصة كصدقة موقوفة مؤبدة على المساكين ونحوه من الألفاظ كموقوفة لله تعالى أو على وجه الخير ، واكتفى أبو يوسف رحمه الله بلفظ موقوفة فقط ، قال ابن عابدين: وركنه الألفاظ الخاصة وهى ستة وعشرون لفظاً على ما بسط في البحر ، وقوله : واكتفى أبو يوسف ، أى بدون ذكر تأبيد أو ما يدل عليه كلفظ صدقة أو لفظ المساكين ونحوه ، وهذا إذا لم يكن وقفاً على معين كزيد أو أولاد فلان فإنه لا يصح بلفظ موقوفة لمنافاة التعيين للتأبيد ، ولذا فرق بين موقوفة وموقوفة على زيد حيث أجاز الأول دون الثاني ، قال في البحر : لا يصح أى موقوفة فقط إلا عند أبي يوسف فإنه يجعلها بمجرد هذا اللفظ موقوفة على الفقراء ، وإذا كان مقيد الخصوص

(باب قول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر[1] أحدكم » إلخ) .

المصرف أعني الفقراء لزم كونه مؤبداً لأن جهة الفقراء لا تنقطع ، ومشايخ بلخ يفتون بقول أبو يوسف لمكان العرف لأن العرف إذا كان يصرفه إلى الفقراء كان كالتنصيص عليهم ، وهذا بناء على أن ذكر التأبيد أو ما يدل عليه غير شرط عنده ، انتهى مختصراً . قلت : بسط صاحب البحر الكلام على الألفاظ الستة والعشرين ، وذكر اختلاف الحنفية في هذه الألفاظ ولم يذكر فيها ما في الترجمة لا نطلب ثمنه إلا إلى الله ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب في هذا التقرير مع كونه أصعب الأبواب ومع كون الآيات من أشكل آيات القرآن حكماً وإعراباً وتفسيراً كما جزم به غير واحد من العلماء ، لأن الشيخ قدس سره بسط الكلام على هذه الرواية والقصة في تقرير الترمذي أشد البسط لا يسعها هذا المختصر ، وهذا من عادته المعروفة الشريفة أنه لا يبسط الكلام ههنا على ما تقدم في الترمذي أو أبي داود ، فإنه قدس سره درس أولا سنن الترمذي وبعد ختمه بدأ درس سنن أبي داود ، وبعد ختمه بدأ درس البخاري كما تقدم في المقدمة مفصلا . وزدت هذا القول للتنبيه على ذلك ، وذكر مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله « شهادة بينكم » المراد بها الوصية ، ولهذا أوردها في كتاب الوصية ، اه . وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب : الشهادة هي الوصية ههنا وقيل اليمين ، وفي هامشه عن البحر المحيط : الشهادة ههنا هل هي التي تقام بها الحدود عند الحكام أو الحضور أو اليمين ثلاثة أقوال آخرها للطبري ، وقيل : تأتي الشهادة بمعنى الإقرار ، وبمعنى العلم ، وبمعنى الوصية ، وخرجت هذه الآية عليه فيكون فيه أربعة أقوال إلى آخر ما في حاشية الكوكب ، ونذكر ههنا بعض الفوائد التي لم تتقدم في الكوكب ، منها ما قال الإمام محمد في كتاب الآثار

. . . .

« باب شهادة أهل الذمة على المسلمين » أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم فى قوله تعالى : « شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت » إلى آخرها ، قال منسوخة ، قال محمد : وبهذا نأخذ وهو قول أبى حنيفة وإنما يعنى بهذه الشهادة فى السفر عند حضرة الموت على وصية إذا لم يكن أحد من المسلمين جازت شهادة أهل الذمة على وصية المسلم ، نسخ ذلك فلا يجوز على وصية المسلم ولا غير ذلك من أمره إلا المسلمين ، اه . ومنها ما قال صاحب الفيض : قوله « لشهادتنا أحق من شهادتهما » ، فإن قلت إن هذين كان مدعى عليهما ولا شهادة إلا على المدعى فكيف بشهادتهما وأجاب عنه صاحب المدارك بأنهما صارا مدعى(*) عليهما فى ضمن الكلام وراجع له الهداية لتعلم أن المدعى عليه أيضاً قد ينقلب مدعياً ، والأصوب ما ذكره الشاه عبد القادر وترجمه ببيان الحلف فانحل الإشكال بلا تكلف ، لأن إطلاق الشهادة على مثل هذا البيان مما لا ينكر عرفا ، ولا حاجة إلى جعلهما مدعى عليهما كما فعله صاحب المدارك ، اه . ومنها ما قال الكرمانى : تميم الدارى ينسب إلى الدار وهو بطن من لخم بالمعجمة ويقال الدارى للعطار ولرب الغنم ، كان نصرانياً فأسلم سنة تسع ، سكن المدينة وبعد قضية عثمان انتقل إلى الشام وكان يختم القرآن فى ركعة ، اه . قلت : وهو الذى أخرج عنه أبو داود قصة الجساسة فى حديث الدجال ، وقال الحافظ : تميم الدارى الصحابى المشهور وذلك قبل أن يسلم تميم ، وعلى هذا فهو من مرسل الصحابى لأن ابن عباس لم يحضر القصة وقد جاء فى بعض الطرق أنه رواها عن تميم نفسه كما فى رواية الكلبى عند الترمذى والطبرى فقال : عن ابن عباس عن تميم الدارى قال : برىء الناس من هذه الآية غيرى وغير عدى

(*) هكذا فى الأصل ، والصواب بدله على الظاهر مدعيين وليس هذا نص كلام المدارك بل استنبطه من كلامه ١٢ ز .

قوله : (بغير محضر من الورثة(١)) لأن حقهم لم يتعلق بالمال ما لم تقض ديونه فلا حاجة إلى إحضارهم عند قضاء الديون لأنهم بعد كالأجانب فى ماله والأمر إلى الوصى فيه .

ابن بداء ، وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام فاتيا الشام فى تجارتهما وقدم عليهما مولى لبنى سهم ، ويحتمل أن تكون القصة وقعت قبل الإسلام ، ثم تأخرت المحاكمة حتى أسلموا كلهم ، فإن فى القصة ما يشعر بأن الجمع تحاكموا إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فلعلها كانت بمكة سنة الفتح ، اه . وهكذا قال العينى : فقال بعد ذكر رواية الترمذى المذكورة : إذا كان كذلك يكون القصة قبل الإسلام والتحاكم بعد إسلام الكل فيحتمل أنه كان بمكة سنة الفتح ، اه . وتبعهما القسطلانى : ويشكل عليه أن إسلام تميم لما كان سنة تسع كما تقدم عن الكرمانى ، وتبعه العينى فى ذلك ، فكيف يكون التحاكم بعد إسلامه سنة الفتح فتأمل . ومنها ما قال الحافظ : عدى بن بداء بالموحدة وتشديد المهملة مع المد ، لم تختلف الروايات فى ذلك إلا ما رأيته فى كتاب القضاء للكرابيسى فإنه سماه البداء بن عاصم ، ووقع عند الواقدى أن عدى بن بداء كان أخا تميم الدارى فإن ثبت فلعله أخوه لأمه أو من الرضاعة ، لكن فى تفسير مقاتل بن حيان أن رجلين نصرانيين أحدهما تميم والآخر يمانى ، وفى العينى : عدى بفتح العين وكسر الدال المهملتين وتشديد الياء ، قال الذهبى : عدى بن بداء مذكور فى تفسير شهادة بينكم فى رواية الترمذى ، والصحيح أن عديا نصرانى لم يبلغنا إسلامه ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : « باب قضاء الوصى إلخ » قال الداودى : لاخلاف بين العلماء فى حكم هذه الترجمة أنه جائز ، اه . وهكذا قال العينى : لا خلاف بين العلماء فى جواز ذلك فإن جابراً أوفى دين والده بغير حضور أخواته اللاتى هن من الورثة ، اه .

. . . .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخاری رحمه الله ذكر حديث الباب برواية محمد بن سابق أو الفضل بن يعقوب عنه ، قال الحافظ : هكذا وقع ههنا بالشك ، وقد روى البخاری عن محمد بن سابق بواسطة فی أول حديث فی الجهاد وهو عقب هذا سواء ، وفی المغازی والنكاح والأشربة ، ولم يرو عنه بغير واسطة إلا فی هذا الموضع مع التردد فی ذلك ، اه . قال القسطلانی : الشك من المؤلف ولم يرو عنه بغير واسطة إلا فی هذا الموضع مع التردد فی ذلك ، اه .

كتاب الجهاد (١)

(١) قال الكرمانى : الجهاد مصدر جاهدت العدو إذا قاتلته ببذل كل واحد منهما جهده أى طاقته فى دفع صاحبه ، وبحسب الاصطلاح قتال الكفار لتقوية الدين ، اهـ . وقال الحافظ : الجهاد بكسر الجيم أصله لغة المشقة ، يقال جهدت جهاداً بلغت المشقة ، وشرعاً بذل الجهد فى قتال الكفار ، ويطلق أيضاً على مجاهدة النفس والشيطان والفساق ، فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ، ثم على العمل بها ، ثم على تعليمها ، وأما مجاهدة الشيطان : فعلى دفع ما يأتى به من الشبهات وما يزينه من الشهوات ، وأما مجاهدة الكفار : فتقع باليد والمال واللسان والقلب ، وأما مجاهدة الفساق : فباليد ثم اللسان ثم القلب ، اهـ . وفى الأوجز قال الراغب: الجهاد والمجاهدة استفراغ الوسع فى مدافعة العدو ، والجهاد ثلاثة أضرب : مجاهدة العدو الظاهر والشيطان والنفس ، وقد قال النبى ﷺ : « المجاهد من جاهد نفسه » كذا فى المشكاة برواية شعب البيهقى ، وقال ابن العربى فى العارضة : هذا مذهب الصوفية أن الجهاد الأكبر جهاد العدو الداخل وهو النفس ، قالوا : وهو المراد بقوله تعالى: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» وليس المجاهد من جاهد العدو المباين وإنما المجاهد من جاهد العدو المخالط ، ولذا قال النبى ﷺ وقد رجع من غزاة : «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» انتهى مختصراً . وهذا حديث معروف عند الصوفية ذكره الغزالى فى عدة مواضع من الإحياء ، قال صاحب الإتحاف : قال العراقى : رواه البيهقى من حديث جابر وقال : هذا إسناد فيه ضعف ، وقال الغزالى فى موضع آخر : وقال نبينا ﷺ لقوم قدموا من الجهاد : « مرحباً بكم قدمتم من الجهاد الأصغر

قوله : (لاأجده)أى ما يكون (١) العمل به ممكنا لكم وليس المنفى الوجود مطلقاً ، ثم إن الفضيلة المذكورة ههنا جزئية وهى كون المجاهد مشتغلا فيما خرج لأجله ليله ونهاره فى يقظته ورقدته حاضراً أو لاهياً ، ولذلك كان له الأجر فى كل ما يفعله هو أو أجيره أو دابته إلى غير ذلك ، وليست تلك الفضيلة فى سائر الطاعات غير الجهاد فإن المصلى والصائم يؤجران ما كانا فى صلاتهما أو صومهما لا بعد

إلى الجهاد الأكبر ، قيل : يارسول الله ، وما الجهاد الأكبر؟ قال : جهاد النفس ، قال العراقى : رواه البيهقى فى الزهد ، وقال ﷺ : المجاهد من جاهد نفسه فى طاعة الله ، قال العراقى : رواه الترمذى فى أثناء حديث وصححه ، وابن ماجه من حديث فضالة بن عبيد ، قال صاحب الإتحاف : وكذلك أخرجه ابن حبان فى الصحيح ، اه .

والسير بكسر السين جمع السيرة وهى الطريقة ، وترجموه بها لأن الأحكام المذكورة فيه متلقاة من سيرة رسول الله ﷺ فى غزواته ، كذا فى الكرمانى وتبعه الحافظ فى الفتح ، وقال ابن عابدين : هذا الكتاب يعبر بالسير والجهاد والمغازى فالسير جمع سيرة وهى فعلة بكسر الفاء من السير فتكون لبيان هيئة السير وحالته إلا أنها غلبت فى لسان الشرع على أمور المغازى وما يتعلق بها كالمناسك على أمور الحج ، اه ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجمع بين مختلف ماورد فى أفضل الأعمال ، وما أفاد من قوله ما يكون العمل به ممكناً لكم ، يؤيده ما قال الحافظ : قوله لا أجده هو جواب النبى صلى الله عليه وسلم ، وقوله « هل تستطيع »كلام مستأنف، ولمسلم من طريق سهيل بن صالح عن أبيه بلفظ : قيل ما يعدل الجهاد ؟ قال : لا تستطيعونه فأعادوا عليه مرتين أو ثلاثاً ، كل ذلك يقول لا تستطيعونه ، وقال فى الثالثة « مثل الجهاد فى سبيل الله » الحديث ، وأخرج الطبرانى نحو هذا الحديث من حديث سهل بن معاذ بن أنس عن أبيه وقال فى آخره : لم يبلغ العشر من عمله ، اه . فلفظ مسلم لا تستطيعونه يؤيد توجيه الشيخ قدس سره العزيز .

وإن كانت فضيلة الصلاة أو غيرها من الطاعات أزيد (١) من فضل المجاهد فى نفسها لا من تلك الحيثية ، وعلى هذا فلا تنافى بين هذه الرواية والتى تقدمت من أن فضل العمل الصلاة لوقتها .

---

(١) قال ابن عابدين : وفضل الجهاد عظيم ، كيف وحاصله بذل أعز المحبوبات وهو النفس ، وإدخال أعظم المشقات عليه تقرباً بذلك إلى الله تعالى وأشق منه قصر النفس على الطاعات على الدوام ومجانبة هواها ، ولذا قال ﷺ وقد رجع من غزاة : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » ، ويدل عليه أنه ﷺ قد أخره فى الفضيلة عن الصلاة على وقتها فى حديث ابن مسعود أى المذكور فى البخارى قريباً ، ولا تردد فى أن المواظبة على أداء فرائض الصلاة فى أوقاتها أفضل من الجهاد لأنها فرض عين ولأن الجهاد ليس إلا للإيمان وإقامة الصلاة فكان حسناً لغيره والصلاة حسنة لعينها وهى المقصودة منه ، وتمام تحقيق ذلك مع ما ورد فى فضل الجهاد وفى فتح القدير وقد نص على ذلك الإمام السرخسى فى شرح السير الكبير حيث قال عن أبى قتادة أن رسول الله ﷺ قام يخطب الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم ذكر الجهاد فلم يدع شيئاً أفضل من الجهاد إلا الفرائض ، يريد به الفرائض التى تثبت فريضتها (*) عيناً وهى الأركان الخمسة ، لأن فرض العين آكد من فرض الكفاية والثواب بحسب أكادة الفرضية فلهذا استثنى الفرائض ، اهـ . قال العينى : واختلاف الأحاديث فى أفضل الأعمال لاختلاف السائلين واختلاف مقاصدهم أو باختلاف الوقت أو بالنسبة إلى بعض الأشياء ، اهـ . وقال الخرقى : قال أبو عبد الله لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد ، وقال صاحب الفيض : إن شغل العلم أفضل الأشغال عند أبى حنيفة ومالك ، وعند أحمد الجهاد أفضلها ، كذا فى منهاج السنة لابن تيمية ، وفى كتاب السفارينى عن أحمد رواية نحو

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

قوله : (بأن يتوفاه أن يدخله الجنة) كلمة على محذوفة والتقدير بأن يتوفاه على أن يدخله الجنة ، وكثيراً ما يحذف حرف الجر من قبل على(١) ، وقوله أو يرجعه عطف على يتوفاه .

أبى حنيفة ومالك ، وهذا كله إذا لم يكن الجهاد فرض الوقت ، لأن الكلام فى الفضائل دون الفرائض ، اهـ . وقال أيضاً فى موضع آخر إن مالكا وأبا حنيفة ذهبا إلى أن الاشتغال بالعلم خير من الاشتغال بالنوافل ، على عكس ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله ، وعن أحمد روايتان : إحداهما فى فضل العلم والأخرى فى فضل الجهاد كما ذكره ابن تيمية فى منهاج السنة ، اهـ . قلت : وتقدم عن الخرقى أن الجهاد أفضل ، وفى المقنع أفضل ما يتطوع به الجهاد ، وفى الشرح الكبير : قال أحمد لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد ، روى ذلك عنه جماعة من أصحابه ، اهـ . قلت : وما حكى من مسلك الشافعى يخالفه ما فى المرقاة عن شرح السنة عن الشافعى رحمه الله تعالى : طلب العلم أفضل من صلاة النافلة ، قال القارى : لأنه إما فرض عين أو فرض كفاية وهما أفضل من النافلة ، اهـ . قلت : وهذا يتمشى فى الجهاد أيضاً ومع ذلك فإن الأحاديث الواردة فى فضل العلم أكثر مما ورد فى فضل الجهاد ، وقال القسطلانى : ولو لم يكن من فضيلة العلم إلا آية « شهد الله » فبدأ الله تعالى بنفسه وثنى بملائكته وثلث بأهل العلم ، وناهيك بهذا شرفاً ، والعلماء ورثة الأنبياء ، كما ثبت فى الحديث ، وإذا كان لا رتبة فوق النبوة فلا شرف فوق شرف الوراثة لتلك الرتبة ، اهـ .

(١) كذا فى الأصل ، والصواب بدله قبل ان ، واحتاج الشيخ إلى ذلك لأن استعمال التوكل بحرف الجر ، قال المجد : وكل بالله وتوكل عليه ، اهـ . وفى العينى : قوله « أن يدخله الجنة » أى بأن يدخله الجنة ، وأن فى الموضعين مصدرية تقديره ضمن الله بتوفيه بدخول الجنة ، اهـ . وقال الحافظ : قوله « أن يدخله الجنة » أى بغير حساب ، أو المراد أن يدخله الجنة ساعة موته كما ورد أن أرواح الشهداء تسرح

(وقال عمر(١) اللهم ارزقني شهادة إلخ) وكانت المدينة مخصصة بمنقبة وكرامة فسأل الشهادة فيها دون المعركة لئلا يدفن خارجا منها ولا يموت خارجها ولو شهيداً .

فى الجنة ، وبهذا التقرير يندفع إيراد من قال ظاهر الحديث التسوية بين الشهيد والراجع سالماً ، لأن حصول الأجر يستلزم دخول الجنة ، ومحصل الجواب أن المراد بدخول الجنة دخول خاص، وقوله «أو يرجعه» بفتح أوله منصوب بالعطف على يتوفاه ، وقوله : مع «أجر أوغنيمة » أى مع أجر خالص إن لم يغنم شيئاً أو مع غنيمة معها أجر ، وكأنه سكت عن الأجر الثانى الذى مع الغنيمة لنقصه بالنسبة إلى الأجر الذى بلا غنيمة ، والحامل على هذا التأويل أن ظاهر الحديث أنه إذا غنم لا يحصل له أجر ، وليس ذلك مراداً ، بل المراد أو غنيمة معها أجر أنقص من أجر لم يغنم لأن القواعد تقتضى أنه عند عدم الغنيمة أفضل منه . وأتم أجراً عند وجودها ، فالحديث صريح فى نفى الحرمان وليس صريحاً فى نفى الجمع ، وقال الكرمانى : معنى الحديث أن المجاهد إما يستشهد أو لا ، والثانى لا ينفك من أجر أو غنيمة مع إمكان اجتماعهما ، فهى قضية مانعة الخلو لا الجمع إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أيضاً أشد البسط ، وقال الشيخ فى الكوكب : وكلمة أو ههنا ليست للتقسيم البحت حتى يلزم الاكتفاء بأحدهما ، بل المذكور معظم ما لديه ، أو المعنى رجعته بأجر صرف إن لم يغنم ، وبه وبالغنيمة إن غنم شيئاً فالترديد على سبيل منع الخلو ، اه ١٢ .

(١) تقدم ذلك موصولا فى آخر الحج فى أبواب فضائل المدينة ، قال الحافظ : ذكر ابن سعد سبب دعائه بذلك وهو ما أخرجه بإسناد صحيح عن عوف بن مالك : «أنه رأى رؤيا فيها أن عمر شهيد مستشهد ، فقال لما قصها عليه : أنى لى بالشهادة وأنا بين ظهرانى جزيرة العرب لست أغزو والناس حولى ، ثم قال : بلى يأتى بها الله إن شاء» وأخرج الاسماعيلى بسنده عن حفصة قالت : سمعت عمر يقول : اللهم قتلا فى سبيلك ووفاة ببلد نبيك ، قالت : فقلت وأنى يكون هذا قال : يأتى بها الله

(باب تمنى الشهادة)

دفع بذلك(١) التوهم الناشى عن نهى التمنى المتعلق بالموت .

إذا شاء » وذكره ابن سعد وفى آخره : « إن الله يأتى بأمره إن شاء » ، اﻫ . قلت وقد جزم بذلك لأنه سمع عن النبى ﷺ شهادته ، فنى المشكاة برواية البخارى عن أنس : أن النبى ﷺ صعد أحداً وأبو بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه وعثمان رضى الله عنه فرجف بهم فضربه برجله فقال : اثبت أحد فإنما عليك نبى وصديق وشهيدان ، ووقع نحو ذلك على ثبير مكة فتحرك الجبل فقال : اسكن ثبير فإنما عليك نبى وصديق وشهيدان ، وقد استشهد بذلك عثمان حين أشرف على الدار كما فى المشكاة مفصلا برواية الترمذى وغيره ، وقد ذكر الحافظ لدعاء عمر هذا طرقا كثيرة ، ومن جملتها طريق أخرجها عمر بن شبة من طريق عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن عمر إسنادها صحيح ، ومن وجه آخر منقطع ، وزاد : فكان الناس يتعجبون من ذلك ولا يدرون ما وجهه حتى طعن أبو لؤلؤة عمر رضى الله عنه ، اﻫ ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة ، وعلى ما أفاده لا تكون الترجمة مكررة بما تقدم قريبا من « باب الدعاء بالجهاد والشهادة إلخ » ، ولم يتعرض لذلك العينى ولا القسطلانى ، وأحال الحافظ هذه الترجمة على الماضية فقال : قوله « باب تمنى الشهادة » تقدم توجيهه فى أول كتاب الجهاد ، وأن تمنيها والقصد لها مرغب فيه مطلوب ، اﻫ . وعلى هذا فتكون الترجمة مكررة ، وأما على ما أفاده الشيخ فيكون الغرض من هذه الترجمة الثانية دفع ما يتوهم من النهى عن تمنى الموت ، وأما الترجمة الأولى التى أشار إليها الحافظ بقوله تقدم توجيهه هو ما قال فى الباب المذكور ، قال ابن المنير وغيره : وجه دخول هذه الترجمة فى الفقه أن الظاهر من الدعاء بالشهادة يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم وإعانة من يعصى الله على من يطيعه ، لكن القصد إنما هو حصول الدرجة العليا المترتبة على حصول الشهادة وليس ما ذكره مقصوداً لذاته وإنما يقع من ضرورة الوجود فاغتفر حصول(*)

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر لحصول المصلحة العظمى . . حصول ما يقع إلخ ١٢ ز.

قوله : (ما تخلفت عن سرية) وليس ذلك(١) حصراً للعلة المانعة عن الخروج، بل المراد التنبيه على أن عدم الخروج إنما هو للعذر ، والتمنى هو الخروج فلا ينافيه إقامته فيها لغير ذلك من الأعذار مع وجود الظهر والعدة .

قوله : (ما يسرنا أنهم عندنا) وفيه(٢) الترجمة فإن استماعه باعث على التمنى ، وكذلك قوله مايسرهم أنهم عندنا .

المصلحة العظمى من دفع الكفار وإذلالهم وقهرهم بقصد قتلهم بحصول ما يقع فى ضمن ذلك من قتل بعض المسلمين ، وجاز تمنى الشهادة لما يدل عليه من صدق من وقعت له من إعلاء كلمة الله حتى بذل نفسه فى تحصيل ذلك ، اه ١٢ .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره لطيف ولم يتعرض لذلك الشراح ، وقال الحافظ: قدس سره قوله «لولا أن رجالا من المؤمنين إلخ» وفى رواية أبى زرعة وأبى صالح : « لولا أن أشق على أمتى » ورواية الباب تفسر المراد بالمشقة المذكورة وهى أن نفوسهم لا تطيب بالتخلف ولا يقدرون على التأهب لعجزهم عن آلة السفر من مركوب وغيره وتعذر وجوده عند النبى ﷺ ، وصرح بذلك فى رواية همام ، ولفظه « لكن لا أجد سعة فأحملهم ولا يجدون سعة فيتبعونى ، ولا تطيب أنفسهم أن يقعدوا بعدى » ورواه الطبرانى من حديث أبى مالك الأشعرى وفيه : « ولو خرجت ما بقى أحد فيه خير إلا انطلق معى وذلك يشق على وعليهم » والنكتة فى إيراد قوله : « والذى نفسى بيده إلخ » عقب تلك تسلية الخارجين فى الجهاد عن مرافقته لهم وكأنه قال : الوجه الذى يسيرون له فيه من الفضل ما أتمنى لأجله أنى أقتل مرات ، فهما فاتكم من مرافقتى والقعود معى من الفضل يحصل لكم مثله أو فوقه من فضل الجهاد فراعى خواطر الجميع ، وقد خرج النبى ﷺ فى بعض المغازى وتخلف عنه المشار إليهم وكان ذلك حيث رجحت مصلحة خروجه على مراعاة حالهم ، وسيأتى بيان ذلك فى « باب من حبسه العذر » اه .

(٢) وقال الحافظ : وجه دخوله فى هذه الترجمة من قوله : ما يسرهم أنهم

قوله: (أقواما من(١) بنى سليم) فيه تقديم وتأخير وكانت العبارة أقواما

عندنا أى لما رأوا من الكرامة بالشهادة فلا يعجبهم أن يعودوا إلى الدنيا كما كانوا من غير أن يستشهدوا مرة أخرى ، وبهذا التقرير يحصل الجمع بين حديثى الباب ، ودليل ماذكرته من الاستثناء ما سيأتى بعد أبواب من حديث أنس أيضاً مرفوعاً: « ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا إلا الشهيد » الحديث ، اهـ . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله : « ما يسرهم أنهم عندنا » وذلك أنهم لما رأوا من الكرامة بالشهادة فلا يعجبهم أن يعودوا إلى الدنيا كما كانوا من غير أن يستشهدوا مرة أخرى، اهـ . ولم يتعرض الكرمانى ولا القسطلانى لوجه المناسبة ١٢ .

(١) فى هذا الحديث وهم لا تردد فيه ، وهو من منتقدات شيخنا كما تقدم فى مقدمة اللامع فى منتقدات الشيخ ، قال الحافظ : قال الدمياطى هو وهم ، فإن بنى سليم مبعوث إليهم والمبعوث هم القراء وهم من الأنصار ، قال الحافظ : التحقيق أن المبعوث إليهم بنو عامر ، وأما بنو سليم فغدروا بالقراء المذكورين ، والوهم فى هذا السياق من حفص بن عمر شيخ البخارى فقد أخرجه فى المغازى عن موسى ابن اسماعيل عن همام فقال : « بعث أخاً لأم سليم فى سبعين راكباً وكان رئيس المشركين عامر بن طفيل » الحديث ، فلعل الأصل بعث أقواما معهم أخو أم سليم إلى بنى عامر فصارت من بنى سليم ، وقد تكلف لتأويله بعض الشراح فقال: يحمل على أن أقواما منصوب بنزع الخافض ، أى بعث إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر، وحذف مفعول بعث اكتفاء بصفة المفعول عنه ، أو فى زائدة ويكون سبعين مفعول بعث ، ويحتمل أن تكون من ليست بيانية بل ابتدائية ، أى بعث أقواما ولم يصفهم من بنى سليم أو من جهة بنى سليم، اهـ . قال الحافظ: وهذا أقرب من التوجيه الأول ولا يخفى ما فيهما من التكلف ، اهـ . قلت : أشار الحافظ بقوله بعض الشراح إلى الكرمانى ، فإنه ذكر أولا أنساب بنى سليم وغيرهم ثم قال : إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا وهم فى كلام البخارى لصحة أن يقال أقواماً منصوب بنزع الخافض،

إلى بنى عامر من بنى سليم فإن بنى عامر(١) بطن منهم ، فإما أن تحمل على الغلط

أى إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر ، فإن قلت : أين مفعول بعث ؟ قلت : اكتفى بصفة الفعل(*) عن المفعول ، أى بعث بعثاً أو طائفة فى جملة سبعين أو كلمة فى زائدة والسبعين هو المفعول ، وأهل المعانى يسمونها بـ فى التجريدية ، وقد يجاب بأن من ليس بياناً بل ابتدائية ، أى بعث من جهتهم أو بعث بعثاً مساوية(**) بنو سليم انتهى مختصراً ، قلت: ذكرت أصل كلام الكرمانى مختصراً لشىء من الاختلاف فيه وفى كلام الحافظ ، وحكى العينى كلام الكرمانى ثم تعقب عليه فقال : هذا كله تعسف إلى آخر ما بسطه ، قلت : وهذه السرية تسمى سرية المنذر إلى بئر معونة كما أشرت إليه فى المقدمة ، وتسمى بسرية القراء أيضاً ، وقصتها مختصرة أن النبى ﷺ أتاه رعل فزعموا أنهم أسلموا فاستمدوه على قومهم، فأمدهم النبى ﷺ بسبعين من الأنصار القراء ، فانطلقوا معهم حتى إذا بلغوا بئر معونة غدروا بهم واستصرخوا عصية وذكوان وهو بطن من سليم فقتلوا الصحابة القراء رضى الله عنهم أجمعين ، فقنت النبى ﷺ شهراً يدعو عليهم وهو أول قنوت النازلة ١٢ .

(١) هكذا يظهر من كلام الدمياطى وغيره الذين جعلوا بنى سليم مبعوثا إليهم، والظاهر من كلام الحافظ كما ذكره فى المغازى فى « باب غزوة الرجيع ورعل إلخ » تحت حديث أنس : « بعث أناسا يقال لهم القراء إلى ناس من المشركين بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد » الحديث ، أنهم غيرهم إذ قال : فظهر أن الذين كان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد غير الذين قتلوا المسلمين ، وأصحاب العهد هم بنو عامر ورأسهم أبو براء عامر بن مالك بن جعفر المعروف بملاعب الأسنة ، وأن الطائفة

(*) وفى العينى بدله يساويهم بنو سليم ١٢ ز .

(**) وفى العينى بدله بصفة المفعول وهو موافق لما تقدم عن الفتح وهو الصحيح ١٢ ز

أو يتكلف فيقال إن المفعول هم القراء محذوف والفعل موصول بحذف الصلة والتقدير ، بعث القراء إلى أقوام من بنى سليم ، ثم أبدل عنه فقال إلى بنى عامر ، وقوله فى سبعين رجلا حال من القراء كائنين فى سبعين رجلا ، وتوجيه الظرفية أن القراء كان بعض منهم لا كلهم فكان شمولهم على القراء شمول الكل على بعضه ، والتوجيه الثانى أن يقال إن الذين أتوا من بنى سليم يطلبون القراء وكانوا مسلمين جعلوا كأنهم هم الأصل والمرسلون من المدينة وهم القراء تبع لهم ، وعلى هذا فمعنى قوله أقواما أى رجالا ، فصار الحاصل أنه بعث رجالا من بنى سليم إلى قبائلهم ، وقد كان بعثهم فى سبعين رجلا من أهل المدينة يقال لهم القراء ، ومن الظاهر أن

الأخرى من بنى سليم ، وأن عامر بن الطفيل وهو ابن أخى ملاعب الأسنة أراد الغدر بأصحاب النبى ﷺ فدعا بنى عامر إلى قتالهم فامتنعوا وقالوا : لا نخفر ذمة أبى براء ، فاستصرخ عليهم عصية وذكوان من بنى سليم فأطاعوه وقتلوهم ، اهـ . ونص كلام الكرمانى أنهم غيرهم إذ قال : إلى أقوام من بنى سليم منضمين إلى بنى عامر كما تقدم فى كلامه ، وقال قبل ذلك أن رعلا هو ابن مالك بن عوف بن امرؤ القيس ابن بهثة بن سليم بن منصور بن عكرمة بن خصفة وذكوان هو بن ثعلبة بن بهثة ، وعصية هو بن خفاف بن امرؤ القيس وعامر بن الطفيل الذى قصدهم هو طفيل ابن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة ، فهوازن هو أخو سليم ، وأما بنو عامر فهم أولاد عامر ابن صعصعة ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « واستمدوه » أى طلبوا أن يرسل إليهم مدده فيعظونهم ويعلمونهم . ويجاهدون معهم من خالفهم ، وكان هذه المستمدون مسلمين فذهبوا إلى بلدانهم وأرسل النبى ﷺ خلفهم مدده ، فلما بلغوا بئر معونة وكانت فى طريقهم قبل تلك الفرق الأربعة المستمدين ، وكانت تلك الفرق وراء بئر معونة فأرادوا أن يعظوا أصحاب بئر معونة فأخذوا منهم الإجازة والعهد ، وكان لهم عهد آخر قبل هذا مع النبى عليه السلام ، وكانوا هم وتلك

هؤلاء القادمون من تلك القبائل مسلمين كانوا فى السبعين كون القليل فى الكثير فصحت الظرفية أيضاً ، أو يقال مندمجين أو مندرجين فى السبعين .

(باب عمل صالح قبل القتال)

يعنى بذلك(١) أن الصالح يؤجر فى عمله مالا يؤجر الفاسق ، فوجب تقديم العمل الصالح ليؤجر أكثر مما يؤجر دونه ، ودلالة الرواية عليه ظاهرة ، فإن الإسلام من(٢) العمل الصالح وقد أمر بتقديمه .

الفرق الأربعة كلهم قبيلة واحدة يسكنون فى تلك البلدان ، بعضهم كانوا أسلموا وبعضهم لم يسلموا لكنهم كانوا فى صلح النبى ﷺ وعهده ، فمع هذين العهدين غدروا وقتلوا المدد ، فلما بلغ المستمدين منهم خبر قتلهم المدد سخطوا عنهم وسبوهم لكنهم فعلوا ما فعلوا ، فما ورد من دعاء النبى ﷺ على الفرق المذكورة ، فالمسلمون منهم مستثنون عنه ، اه .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير مناسبة الترجمة والآية للحديث ظاهرة ، وفى مناسبة الترجمة للآية خفاء ، وكأنه من جهة أن الله تعالى عاتب من قال إنه يفعل الخير ولم يفعله ، وأثنى على من وفى وثبت عند القتال ، أو من جهة أنه أنكر على من قدم على القتال قولا غير مرضى فكشف الغيب أنه أخلف ، فمفهومه ثبوت الفضل فى تقديم الصدق والعزم الصحيح على الوفاء وذلك من أصلح الأعمال ، قال الحافظ : وهذا الثانى أظهر فيما أرى ، اه . وقال الكرمانى : المقصود من الآية فى الترجمة قوله « صفاً كأنهم بنيان مرصوص » لأن الصف فى القتال من العمل الصالح قبل القتال ، وقيل : يجوز أن يريد استواء ثباتهم فى البناء حتى يكونوا فى اجتماع الكلمة كالبنيان ، وقيل : مفهومه مدح الذين قالوا وعزموا وقاتلوا والقول فيه والعزم عليه عملان صالحان ، اه ١٢ .

(٢) وبذلك جزم العينى إذ قال : مطابقته للترجمة فى قوله : « أسلم ثم قاتل »

قوله : (اجتهدت عليه فى البكاء) أى المباح[١] منه ، فأما إذا كان مغفوراً فإن غلبة السرور يمنعى من مباحه أيضاً .

وقد أتى بالعمل الصالح بل بأفضل الأعمال وأقواها صلاحا وهو الإسلام ثم قاتل بعد أن أسلم ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال الخطابى أقرها النبى ﷺ على هذا أى فيؤخذ منه الجواز ، قال الحافظ : كان ذلك قبل تحريم النوح فلا دلالة فيه ، فإن تحريمه كان عقب غزوة أحد ، وهذه القصة كانت عقب غزوة بدر ، ووقع فى رواية سعيد بن أبى عروبة : اجتهدت فى الدعاء بدل قوله فى البكاء وهو خطأ ، ووقع ذلك فى بعض النسخ دون بعض ، ووقع فى رواية حميد الآتية فى صفة الجنة من الرقاق ، وعند النسائى : فإن كان فى الجنة لم أبك عليه ، وهو دال على صحة الرواية بلفظ البكاء ، اه . وقال القسطلانى : نقل ابن حجر وتبعه العينى عن الخطابى أنه أقرها النبى ﷺ على هذا فيؤخذ منه الجواز ، ثم تعقباه بأن ذلك كان قبل تحريم النوح إلخ ، وفى هذا نظر لا يخفى ، فإنها لم تقل اجتهدت عليه فى النوح ، ولا يلزم من الاجتهاد فى البكاء النوح ، وليس فيما نقلاه عن الخطابى ما يفهم ذلك ، بل قوله أقرها على هـذا إشارة إلى البكاء المذكور فى الحديث ، ولا ريب أن البكاء على الميت قبل الدفن وبعـــده جائز اتفاقا ، اه . قلت : هذا هو الذى اختاره الشيخ وأجاد فى وجه عدم البكاء ، ويؤيده ما فى العينى : ولما قال رسول الله ﷺ لأمه ما قال رجعت وهى تضحك وتقول بخ بخ لك يا حارثة ، اه .

ثم لا يذهب عليك ما فى حديث الباب أن أم الربيع بنت البراء وهى أم حارثة ابن سراقة ، فقوله أم حارثة بن سراقة صحيح لا مراء فيه ، وأما قوله أم الربيع بنت البراء وهم من بعض الرواة ، قال الحافظ : قوله إن أم الربيع بنت البراء كذا لجميع رواة البخارى ، وقال بعد ذلك : وهى أم حارثة بن سراقة وهذا الثانى هو المعتمد

قوله : (اصطبح ناس الخمر) دلالته(١) على الآية وهى قوله تعالى « إن الله لا يضيع أجر المحسنين » ظاهرة ، فإنهم لو أخذوا على فعلتهم تلك كان ذلك إضاعة لفعل المحسنين حيث كانوا لم يرتكبوا محرم مذهبهم .

والأول وهم ، نبه عليه غير واحد من آخرهم الدمياطى فقال : قوله أم الربيع بنت البراء وهم وإنما هى الربيع بنت النضر عمة أنس بن مالك ، وقد رواه الترمذى وابن خزيمة عن قتادة عن أنس : « أن الربيع بنت النضر أتت النبي ﷺ وكان ابنها حارثة بن سراقة أصيب يوم بدر » الحديث ، وقال ابن الأثير فى جامع الأصول: الذى وقع فى كتب النسب والمغازى وأسماء الصحابة أن أم حارثة هى الربيع بنت النضر عمة أنس ، اه مختصراً . وذكر العلامة الكرمانى احتمالات بعيدة لتوجيه رواية البخارى ثم قال : وارتكاب هذه التكلفات أولى من تخطية العدول الأثبات ، وقال الحافظ : الظاهر أنه وهم كما تقدم والخطب فيه سهل ، ولا يقدح ذلك فى صحة الحديث ولا فى ضبط رواته ، اه . وقال العينى بعد ذكر كلام الكرمانى : هذه تعسفات ، والأنسب ما تعرف بالاحتمالات ، والعدول الثقات غير معصومين عن الخطأ ، ودعوى الأولوية غير صحيحة ، اه . ثم ما ترجم به الإمام البخارى من قوله : « من أتاه سهم غرب » فلعله لدفع ما يتوهم من أنه إذا لم يدر القاتل فلا يدرى أقتل من سهم كافر أو مسلم أو غير ذلك ، فنبه الإمام البخارى بالترجمة والحديث أن قتيل المعركة شهيد وإن لم يدر قاتله ١٢ .

(١) قال ابن المنير : مطابقته للترجمة فيه عسر إلا أن يكون مراده أن الخمر التى شربوها يومئذ لم تضرهم ، لأن الله عز وجل ، أثنى عليهم بعد موتهم ورفع عنهم الخوف والحزن ، وإنما كان ذلك لأنها كانت يومئذ مباحة ، قال الحافظ : ويمكن أن يكون أورده للإشارة إلى أحد الأقوال فى سبب نزول الآية المترجم بها ، فقد روى الترمذى من حديث جابر رضى الله عنه أيضاً : إن الله لما كلم والد جابر وتمنى أن يرجع إلى الدنيا ، ثم قال : يارب بلغ من ورائى ، فأنزل الله تعالى :

قوله : (إلا امرأة واحدة جاءت بشق إلخ) واعل(١) إتيانها بشق كان مبنياً على ما عزم سليمان من أن يقول إن شاء الله ، ثم إنه لم يمكن له أن يتم عزمه فبقى

« ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله » الآية ، اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله شهداء ، والخمر التى شربوها يومئذ لم تضرهم لأنها كانت مباحة فى وقت شربهم ، ولهذا أثنى الله عليهم بعد موتهم ورفع عنهم الخوف والحزن ، اه . قال السندى : مطابقة هذا الحديث للترجمة عسرة جداً كما ذكره الشراح ، اه . وقال القسطلانى بعد ذكر قول ابن المنير : قال فى المصابيح : بعد ذكره لهذا لم تحصل النفس على شفاء من مطابقة الحديث للترجمة ، لأن هؤلاء الذين اصطبحوا ثم ماتوا وهى فى بطونهم لم يفعلوا ما يتوقع عليه عتاب ولا عقاب ضرورة أنها كانت مباحة حينئذ ، فهى كغيرها من مباحات صدرت منهم ذلك اليوم ، فما الحكمة فى تخصيص هذا المباح دون غيره ، وأجاب فى فتح البارى بإمكان أن أورده للإشارة إلى أحد الأقوال فى سبب النزول فذكر كلام الحافظ المتقدم ، قلت : والفرق بينهما وبين المباحات الأخر ظاهر ، وهو أنها حرمت فى ذلك اليوم وقد كانت فى بطونهم بخلاف المباحات الأخر ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى وجه الإتيان بواحد ساقطاً أحد شقيه ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، نعم بسطوا الكلام على قوله « إلا واحداً إلخ » قال الحافظ : قوله «إلا واحداً» وفى رواية شعيب : «فلم يحمل منهن إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل » وفى رواية أيوب عن ابن سيرين : « ولدت بشق غلام » وفى رواية هشام عنه « نصف إنسان » وحكى النقاش فى تفسيره أن الشق المذكور هو الجسد الذى ألقى على كرسيه ، وقال غير واحد من المفسرين : إن المراد بالجسد المذكور شيطان ، وهو المعتمد والنقاش صاحب مناكير ، اه . وقال القسطلانى بعد ذكر قول نقاش وكلام البيضاوى: يشير إلى تصويبه ، اه . قلت: قال البيضاوى

ناقصاً ، فكذلك الولد صار باقياً بنقصان فيه ولم يكمل .

فى تفسير قوله تعالى . « ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً » أظهر ماقيل فيه ماروى مرفوعاً : «أنه قال: لأطوفن الليلة على سبعين امرأة » الحديث ، فذكر حديث الباب ثم ذكر الأقوال الأخر فى تفسير الآية ، وهكذا ذكر المفسرون الأقوال فى تفسيرها ، وقال صاحب الجمل : قال القاضى عياض وغيره من المحققين لايصح مانقله الإخباريون من تشبه الشيطان به وتسلطه على ملكه ، وقد عصم الله تعالى الأنبياء من مثل هذا ، والذى ذهب إليه المحققون أن سبب فتنته ماأخرجاه فى الصحيحين من حديث أبى هريرة : « قال سليمان عليه السلام لأطوفن الليلة » فذكر حديث الباب ثم قال : قال العلماء : والشق هو الجسد الذى ألقى على كرسيه حين عرض عليه ، وهى عقوبته ومحنته لأنه لم يستثن لما استغرق من الحرص وغلب عليه من التمنى ، وقيل : نسى أن يستثنى كما صح فى الحديث لينفذ أمر الله ومراده فيه ، اه . وقال القارى: قوله «قال له الملك » أى الموكل على يمينه أوجبريل أو غيرهما ، أو المراد به إبهامه أو إلهامه ، وقوله «فلم يقل » أى اكتفاء بما فى الجنان عن البيان باللسان ، وقوله نسى كعلم ، وروى بضم النون وتشديد السين وهو أحسن ، أى حصل له النسيان بأن الجمع بين القلب واللسان أكمل ، أو أراد أن يقول ونسى ، وقوله « بشق رجل » أى بنصفه أو بعضه حيث عدل عن شق الصواب وصوب الكمال ، انتهى مختصراً . وقال السندى: لعله صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه غلب عليه حب جهاد الأولاد ، فلذلك فاته الالتفات إلى كلام القائل لاأنه تعمده بتركه بعدأن سمع كلام القائل. وأما قوله ﷺ : « لو قال إن شاء الله إلخ» . فهو مبنى على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قد علم القدر المعلق بالاستثناء فى حق سليمان خاصة وليس المراد به إعطاء قاعدة كلية فى حق كل من يقول ذلك ، اه .

ثم لايذهب عليك أن الروايات اختلفت فى عدد النسوة اللاتى جامعهن سليمان عليه السلام فى تلك الليلة ، بسطها الحافظ فى الفتح ثم قال : فمحصل الروايات ستون

قوله : (حول المدينة) أراد[1] بذلك فى حواليه وفى جانب منها ، فإن الخندق لم يحفر حول المدينة بل حول الجيش ، غير أنهم كانوا على قرب من المدينة نحواً من ثلاثة أميال ، فعبر عنه بقول حول المدينة فليحفظ .

قوله : (قتل أخوها معى) ويمكن[2] أن تكون أم سليم خليفة من أخيها على إبله وأولاده بعد خروجه إلى القتال فيكون إيراد الرواية ههنا لذلك .

وسبعون وتسعون وتسع وتسعون ومائة ، والجمع بينها أن الستين كن حرائر ، وما زاد عليهن كن سرارى ، وأما السبعون فللمبالغة ، وأما التسعون والمائة فكن دون المائة وفوق التسعين ، فمن قال تسعون ألغى الكسر ، ومن قال مائة جبره ، وأما قول بعض الشراح : ليس فى ذكر القليل نفى الكثير فليس بكاف فى هذا المقام ، وقد حكى وهب بن منبه فى المبتدأ أنه كان لسليمان ألف امرأة : ثلاث مائة مهيرة وسبع مائة سرية ، ونحوه مما أخرجه الحاكم فى المستدرك عن محمد بن كعب قال : بلغنا أنه كان لسليمان ألف بيت من قوارير على الخشب ، فيها ثلاث مائة صريحة وسبع مائة سرية ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، فإن الخندق كان بين العسكرين ، عسكر الكفار وعسكر المسلمين ، قال صاحب الخميس عن خلاصة الوفاء : كان أحد جانبى المدينة عورة وسائر جوانبها مشتبكة بالبنيان والنخيل لايتمكن العدو منها ، فاختار ذلك الجانب المكشوف للخندق وجعل معسكره تحت جبل سلع والخندق بينه وبين المشركين ، ثم بسط فى طوله ثم قال : والحاصل أن الخندق كان شامى المدينة من طرف الحرة الشرقية إلى طرف الغربية ، انتهى مختصراً ، وفى معجم البلدان ، سلع جبل بسوق المدينة ، وقال الأزهرى : موضع بقرب المدينة ، اه ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى مناسبة الحديث بالترجمة ، فإن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب بباب « فضل من جهز غازيا أو خلفه بخير » قال الحافظ : قال ابن المنير مطابقة الحديث للترجمة من جهة قوله « أو خلفه فى أهله »

. . . .

لأن ذلك أعم من أن يكون فى حياته أو بعد موته ، والنبى ﷺ كان يجبر قلب أم سليم بزيارتها ، ويعلل ذلك بأن أخاها قتل معه ، ففيه أنه خلفه فى أهله بخير بعد وفاته ، وذلك من حسن عهده ﷺ ، اه . وذكره العينى بلفظ قيل ، ثم قال : لايخلو هذا عن بعض التكلف ولكن له وجه أقرب من هذا وهو أن تجهيز الغازى ونظره فى أهله من غاية الإكرام للغازى ، وقد حث النبى ﷺ على ذلك حتى أنه أكرمه بعد موته حيث كان يدخل بيت أم سليم لأجل قتل أخيها وهو غاز فكذ . يذبه بهذا على أن إكرام أهل الغازى الميت مرغوب فيه مع الأجر ، فإذا كان فى إكرام أهل الغازى الميت هكذا ففى إكرام الغازى الحى بطريق الأولى ، اه . وقال القسطلانى : مطابقة الحديث للترجمة من حيث أنه ﷺ خلف أخاها فى أهله بخير بعد وفاته ،وحسن العهد من الإيمان ، وكفى بجبر الخاطر والتودد خيراً لاسيما من سيد الخلق ﷺ ، اه .

ثم قال الكرمانى : فإن قلت كيف صار قتل الأخ سبباً للدخول على الأجنبية ، قلت : لم تكن أجنبية ، كانت خالة لرسول الله ﷺ من الرضاعة، وقيل من النسب ، فالمحرمية كانت سبباً لجواز الدخول ، والقتل سبباً لوقوعه ، وكان لها أخوان : حرام وسليم بضم المهملة ابنا ملحان وقتلا جميعاً يوم بئر معونة شهيدين ، اه . وقال الحافظ : قوله « قتل أخوها معى » هذه العلة أولى من قول من قال : إنما كان يدخل عليها لأنها كانت محرما له ، والمراد بقوله أخوها : حرام بن ملحان الذى تقدم ذكره فى « باب من ينكب فى سبيل الله » وستأتى قصة قتله فى غزوة بئر معونة من كتاب المغازى ، والمراد بقوله « معى » أى مع عسكرى أو على أمرى وفى طاعتى ، لأن النبى ﷺ لم يشهد بئر معونة ، وإنما أمرهم بالذهاب إليها ، وغفل القرطبى فقال : قتل أخوها معه فى بعض حروبه وأظنه يوم أحد ولم يصب فى ظنه ، وقوله « لم يدخل بيتاً غير بيت أم سليم » قال الحميدى : لعله أراد على الدوام ، وإلا فقد تقدم أنه كان

قوله : (وقد حسر عن فخذيه) وقدعلم ذلك بإخباره لأنه رآه(١) حاسراً فخذيه.

قوله : (وهو يتحنط) ليكون أنظف(٢) وأزكى عند لقاء ربه تبارك وتعالى،

يدخل على أم حرام ، وقال ابن التين أنه كان يكثر الدخول على أم سليم ، وإلا فقد دخل على أختها أم حرام ، ولعلها أى أم سليم كانت شقيقة المقتول ، أو وجدت عليه أكثر من أم حرام ، قال الحافظ : لا حاجة إلى هذا التأويل فإن بيت أم حرام وأم سليم واحد ولا مانع أن تكون الأختان فى بيت واحد كبير لكل منهما فيه معزل ، فنسب تارة إلى هذه وتارة إلى هذه ، اهـ ١٢ .

(١) هذا توجيه للرواية على مسلك الجمهور ، فإن الفخذ عورة فى الراجح عن الأئمة الأربعة ، بخلاف الظاهرية فإن الفخذ ليس بعورة عندهم وهو إحدى الروايتين عن مالك وأحمد وإليه ميل البخارى كما تقدم مبسوطا فى « باب ما يستر من العورة » فإن كان مسلك ثابت رضى الله عنه موافقاً للظاهرية فلا حاجة إلى التوجيه ، وفى تقرير مولانا حسين على قال (أتى أنس ثابت بن قيس) أتى على بابه (فقال) أى قائماً على الباب (ثم جاء) ثابت إلى الباب (فجلس) ساعة ثم ذهب مع أنس إلى الجهاد (فذكر) أنس (انكشافا) أى كنا من الراجلين وانكشفت الفرسة من قبلنا ، فأشار إلى هذه (وقال هكذا عن وجوهنا) ، اهـ ١٢ .

(٢) ويؤيد ذلك ما فى العينى برواية الطبرانى عن حماد بن سلمة عن ثابت بن قيس: « جاء يوم اليمامة وقد تحنط ونشر أكفانه » الحديث ، وقال أيضا فيما يستفاد من الحديث فيه أن التطيب للموت سنة من أجل مباشرة الملائكة للميت ، اهـ . وقال الحافظ : قوله رواه حماد بن سلمة ، كذا قال . وكأنه أشار إلى أصل الحديث ، وإلا فرواية حماد أتم من رواية موسى بن أنس ، وقد أخرجه ابن سعد والطبرانى والحاكم من طرق عنه ، ولفظه « ان ثابت بن قيس جاء يوم اليمامة وقد تحنط ولبس ثوبين أبيضين يكفن فيهما » الحديث ، وفيه : « فقاتل حتى قتل » قال المهلب وغيره فيه جواز استهلاك النفس فى الجهاد وترك الأخذ بالرخصة والتهيئة للموت بالتحنط

وفى الحديث وسرد القصة وإرجاع الضمائر خفاء ما(١) فليتأمل .

والتكفين ، اهـ . وقال صاحب الفيض : كان من دأب السلف أنهم إذا تهيأوا للقتال حنطوا مخافة أن تتغير أجسادهم بعد القتل ، لأن الأوان أوان الحرب وقد يتأخر فيه الدفن ، وكان أهل مصر يطلون أجسادهم ببعض الأدوية فلم تكن تفسد أجسادهم إلى مدة طويلة حتى وجدت أجساد بعضهم بعد قرون كما دفنت ثم فقدت تلك الأدوية وبقى استعمال الحنوط ، اهـ . وقال الحافظ « باب التحنط عند القتال » أى استعمال الحنوط وهو ما يطيب به الميت، وقد تقدم بيانه فى كتاب الجنائز ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما تقدم فى كتاب الجنائز من « باب الحنوط للميت » وقال القسطلانى فيه : قال الأزهرى : يدخل فيه الكافور والصندل الأحمر والأبيض ، وقال غيره : الحنوط ما يخلط من الطيب للموتى خاصة ولا يقال لطيب الأحياء حنوط ، اهـ .

(١) وهو كذلك فإن بعضها يرجع إلى موسى وبعضها إلى أنس وبعضها إلى ثابت، يظهر ذلك من التأمل فى الرواية، ويوم اليمامة معروف ، قال العينى : اليمامة بفتح الياء وتخفيف الميم مدينة من اليمن على مرحلتين من الطائف ، ويوم اليمامة هو اليوم الذى كانت فيه الوقعة بين المسلمين وبين بنى حنيفة أصحاب مسيلمة الكذاب ، وكانت فى ربيع الأول من سنة اثنتى عشرة من الهجرة فى خلافة الصديق رضى الله تعالى عنه ، قتل فيها جماعة من المسلمين ، وهم أربعمائة وخمسون من حملة القرآن ومن الصحابة منهم ثابت بن قيس وكانت معه راية الأنصار ، وكان رأس العسكر خالد بن الوليد ، وكان بنو حنيفة نحواً من أربعين ألفاً ، قتل منهم نحو من أحد وعشرين ألفاً فيهم مسيلمة الكذاب قتله وحشى قاتل حمزة رضى الله عنهما ، انتهى مختصراً . ومن الغرائب فى هذه القصة ما قال الكرمانى : قاتل ثابت حتى قتل ، وكان عليه درع نفيسة فمر عليه رجل من المسلمين فأخذها فرآه بعض الصحابة فى المنام فقال له : إنى أوصيك بوصية فلا تضيعها ، إنى لما قتلت أخذ رجل درعى ومنزله فى أقصى الناس وعند خبائه فرس وقد كفأ على الدرع برمة وفوق البرمة رحل ،

قوله : (فقال الزبير أنا) وإنما لم يجبه(١) أحد من القوم لأنهم أحبوا صحبته ﷺ على ما يحرزونه من الفضل فى الطليعة ، ويمكن أن يكون من حضر من الصحابة قد قصد الانتداب فى كل مرة ، إلا أنهم لما رأوا الزبير قد تبادر الجواب

فائت خالداً وهو كان أمير العسكر وقل له يأخذ درعى منه ، وإذا قدمت المدينة فقل لخليفة رسول الله ﷺ يعنى أبا بكر : إن على من الدين كذا وكذا ، وفلان من رقيق عتيق ، فأتى الرجل خالداً فأخبره فبعث إلى الدرع فأتى بها وحدث أبا بكر فأجاز وصيته ، ولا يعلم أحد أجيزت وصيته بعد موته غير ثابت وهو من الغرائب ، اهـ . وقال الحافظ : وقد أخرج ابن سعد والطبرانى والحاكم من طرق عنه « أن ثابت بن قيس جاء يوم اليمامة وقد تحنط » الحديث ، وفيه : « فقاتل حتى قتل ، وكان درعه قد سرقت فرآه رجل فيما يرى النائم فقال : إنها فى قدر تحت إكاف بمكان كذا فأوصاه بوصايا فوجدوا الدرع كما قال وأنفذوا وصاياه » ، وأخرج الحاكم قصة الدرع والوصية مطولة من وجه آخر عن بنت ثابت بن قيس ، وفيها أنه أوصى بعتق بعض رقيقه ، وسمى الواقدى فى كتاب الردة من وجه آخر من أوصى بعتقه وهم سعد وسالم ، وأفاد الواقدى أن رائى المنام هو بلال المؤذن ، اهـ ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والجواب ، ولم يتعرض لذلك الشراح ، نعم تعرضوا ههنا لإشكال آخر ، وهو ما فى العينى عن التوضيح أنه وقع ههنا أن الذى توجه إلى كشف بنى قريظة الزبير بن العوام ، والمشهور كما قاله شيخنا فتح الدين اليعمرى أن الذى توجه ليأتى بخبر القوم حذيفة بن اليمان ، كما روينا عنه من طريق ابن إسحق وغيره قال : يعنى رسول الله ﷺ « من رجل يقوم فينظر لنا ما فعل القوم ثم يرجع ؟ فشرط له رسول الله ﷺ الرجعة أسأل الله أن يجعله رفيقى فى الجنة ، فما قام رجل من شدة الخوف والجزع والبرد ، فلما لم يقم أحد دعانى فقال يا حذيفة : اذهب وادخل فى القوم » وذكر الحديث ، وذكر ابن عيينة

سكتوا ، مع أن جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يكونوا إذ ذاك بين يديه ، فإن الحاضر إذ ذاك والمخاطب بهذا الخطاب لعله لم يكن إلا بعض منهم لا كلهم

وغيره خروج حذيفة إلى المشركين ومشقة ذلك عليه إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: « قم يحفظك الله من أمامك ومن خلفك وعن يمينك وعن شمالك حتى ترجع إلينا » فقام حذيفة مستبشراً بدعاء رسول الله ﷺ كأنه احتمل احتمالا فما شق عليه شيء مما كان فيه، والله أعلم بحقيقة الحال ، اهـ . ولم يتعرض للجواب عن ذلك ، وأجاب عنه القسطلانى نقلا عن الحافظ إذ قال : وقد استشكل ذكر الزبير ههنا فقال ابن الملقن فى التوضيح : المشهور كما قاله شيخنا فتح الدين إن الذى توجه ليأتى بخبر القوم حذيفة ابن اليمان ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا الحصر مردود ، فإن القصة التى ذهب لكشفها غير القصة التى ذهب حذيفة لكشفها ، فقصة الزبير كانت لكشف خبر بنى قريظة ، هل نقضوا العهد الذى كان بينه وبين المسلمين ووافقوا قريشاً على محاربة المسلمين ؟ وقصة حذيفة كانت لما اشتد الحصار على المسلمين بالخندق وتمالأت عليهم الطوائف ، ثم وقع بين الأحزاب الاختلاف وحذرت كل طائفة من الأخرى ، وأرسل الله عليهم الريح واشتد البرد تلك الليلة ، فانتدب عليه الصلاة والسلام من يأتيه بخبر قريش ، فانتدب له حذيفة بعد تكراره طلب ذلك ، اهـ . زاد الحافظ فى الفتح : وقصته فى ذلك مشهورة لما دخل بين قريش فى الليل وعرف قصتهم ورجع وقد اشتد عليه البرد فغطاه النبى ﷺ حتى دفئ ، اهـ.

ثم لا يذهب عليك أن الظاهر من حديث الباب أن ندبه ﷺ وانتداب زبير ثلاث مرات فى وقت واحد ليس كذلك ، بل كان ذلك فى ثلاث مواضع ، قال الحافظ فى رواية وهب بن كيسان عن جابر : « لما اشتد الأمر يوم بنى قريظة قال رسول الله ﷺ : من يأتينا بخبرهم » الحديث ، وفيه أن الزبير توجه إلى ذلك ثلاث مرات، اهـ . وفى العينى وعند النسائى : قال وهب بن كيسان « أشهد لسمعت جابراً يقول : لما اشتد الأمر يوم بنى قريظة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه

وهو الظاهر ، فلا يرد أن الصحابة[1] مع مالهم من بذل النفوس والأرواح عليه ﷺ ، كيف سكتوا عن إجابة نداءه ﷺ .

وآله وأصحابه وسلم: من يأتينا بخبرهم؟ فلم يذهب أحد ، فذهب الزبير فجاء بخبرهم، ثم اشتد الأمر أيضاً فقال النبي ﷺ: من يأتينا بخبرهم؟ فلم يذهب أحد ، فذهب الزبير فجاء بخبرهم ، ثم اشتد الأمر أيضاً فقال النبي ﷺ : إن لكل نبي حواري وإن الزبير حواري، اه . قال القسطلاني: وفيه أن الزبير توجه إليهم ثلاث مرات،اه. ومما يجب التنبيه عليه أن الإمام البخاري ترجم على حديث جابر بترجمتين : إحداهما « باب فضل الطليعة » وغرضه ومناسبته للحديث ظاهر ، قال الحافظ : في حديث صلح الحديبية الطويل : فيه استحباب تقديم الطلائع والعيون بين يدي الجيش ، والأخذ بالحزم في أمر العدو لئلا ينالوا غرة المسلمين ، اه . والثانية « باب هل يبعث الطليعة وحده » وقالت الشراح فيه جواز سفر الرجل وحده ، وسيبوب البخاري لهذا المعنى ترجمة مستقلة بباب السير وحده ، ويذكر فيه حديثين متعارضين، والأوجه عندي في الفرق بين الترجمتين أن مبنى الطليعة على السر والإخفاء لأنها تبعث إلى العدو للتجسس والاطلاع على أحواله ، ولذا قال ابن المنير : السير لمصلحة الحرب أخص من السفر ، فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر منفرداً للضرورة والمصلحة التي لا تنتظم إلا بالانفراد كإرسال الجاسوس ، اه . قلت : ولذا لم يذكر في هذا الباب إلا حديث جابر الدال على الجواز ولم يذكر حديث المنع ، لكنه نبه بقوله هل على الأمن من الموانع ، قال العيني : حمل الطبري الحديث على جواز السفر للرجل الواحد إذا كان لا يهوله هول ، وإلا فممنوع من السفر وحده خشية على عقله أو يموت فلا يدري خبره أحد ، كما قال عمر رضي الله تعالى عنه: أرأيتم إذا سافر وحده فمات من أسأل عنه ، قال : ويحتمل أن يكون النهي عن السفر وحده نهي تأديب وإرشاد إلى ما هو الأولى ، اه . قلت : وبنحو هذه الوجوه جمع بين الحديثين المتعارضين الآتيين في باب السير وحده ١٢ .

(١) فإنهم رضي الله تعالى عنهم ذهبوا للتجسس ، وفي الطلائع في مواضع

(باب الجهاد ماض مع البر و الفاجر)

ودلالة(١) الرواية عليه من حيث أن الجهاد لما كان ماضياً إلى يوم القيامة ،

كثيرة . قال الحافظ فى الفتح : وقد وقع فى كتب المغازى بعث كل من حذيفة ونعيم بن مسعود وعبدالله بن أنيس وخوات بن جبير وعمرو بن أمية وسالم بن عمير وبسبسة فى عدة مواطن وبعضها فى الصحيح ، اه . وفى الإصابة : بسبسة بن عمرو الجهنى بموحدتين مفتوحتين بينهما مهملة ساكنة ثم مهملة مفتوحة ، ويقال له بسبس بغير هاء ، وهو قول ابن إسحق وغيره ، شهد بدراً باتفاق ، وقع ذكره فى صحيح مسلم من حديث أنس قال : « بعث رسول الله ﷺ بسبسة عيناً ينظر ما صنعت عير أبى سفيان » الحديث فى وقعة بدر ، وحكى عياض أنه فى مسلم بموحدة مصغراً ، ورواه أبو داود ووقع عنده بسيسة بصيغة التصغير ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله « باب الجهاد ماض إلخ » هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه بنحوه أبو داود وأبو يعلى مرفوعاً وموقوفاً عن أبى هريرة رضى الله عنه ولا بأس برواته ، إلا أن مكحولا لم يسمع من أبى هريرة ، وفى الباب عن أنس ، أخرجه أبو داود أيضاً وفى إسناده ضعف ، وقوله « لقول النبى ﷺ : الخيل معقود إلخ » سبقه إلى الاستدلال بهذا الإمام أحمد ، لأنه ﷺ ذكر بقاء الخير فى نواصى الخيل إلى يوم القيامة ، وفسره بالأجر والمغنم ، والمغنم المقترن بالأجر إنما يكون من الخيل بالجهاد ، ولم يقيد ذلك بما إذا كان الإمام عادلا فدل على أن لا فرق فى حصول هذا الفضل بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل أو الجائر ، وفى الحديث بشرى ببقاء الإسلام وأهله إلى يوم القيامة ، لأن من لازم بقاء الجهاد بقاء المجاهدين وهم المسلمون ، وروى حديث « الخيل معقود فى نواصيها الخير » جمع من الصحابة فذكر عشرين من أسماء الصحابة مع تخريج رواياتهم ، وما حكى عن الإمام أحمد رحمه الله حكاه عنه الترمذى أيضاً إذ قال بعد

ومن المعلوم(١) أن الناس إلى يوم القيامة ليس جميعهم باراً ، فلم يكن مضى الجهاد إلى يوم القيامة إلا وهو جائز مع البر والفاجر .

(باب الركوب على دابة صعبة(٢))

حديث الباب : قال أحمد بن حنبل : وفقه هذا الحديث أن الجهاد مع كل إمام إلى يوم القيامة ، اهـ . وحديث أبي داود الذى أشار إليه الحافظ أخرجه فى « باب الغزو مع أئمة الجور » بسنده إلى مكحول عن أبى هريرة : « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً ، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر » الحديث ، وأخرج بسنده عن أنس مرفوعاً : ثلاث من أصل الإيمان » الحديث ، وفيه : « الجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمتى الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل » ١٢ .

(١) فقد ورد الأخبار بذلك فى روايات كثيرة منها مافى المشكاة برواية مسلم عن أم سلمة مرفوعاً « يكون عليكم أمراء تعرفون وتنكرون ، فمن أنكر فقد برىء ، ومن كره فقد سلم » الحديث ، وبرواية الشيخين عن ابن مسعود مرفوعا : « إنكم سترون بعدى أثرة وأموراً تنكرونها » الحديث ، وبرواية الترمذى والنسائى عن كعب بن عجرة مرفوعا قال : « أمراء سيكونون من بعدى ، من دخل عليهم فصدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليسوا منى ولست منهم ولن يردوا على الحوض » وبرواية أبى داود عن أبى ذر مرفوعا : « كيف أنتم وأئمة من بعدى يستأثرون بهذا الفىء » الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة فى هذا الباب ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الصعبة بسكون العين أى الشديدة ، والفحولة بالفاء والمهملة والتاء فيه لتأكيد الجمع ، كما جوزه الكرمانى ، وأخذ المصنف ركوب الصعبة من ركوب الفحل ، لأنه فى الغالب أصعب ممارسة من الأنثى ، وأخذ كونه خلا من ذكره بضمير الذكر ، وقال ابن المنير : هو استدلال ضعيف لأن العود يصح على

. . . .

اللفظ ولفظ الفرس مذكر وإن كان يقع على المؤنث ، وعكسه الجماعة فيجوز إعادة الضمير على اللفظ وعلى المعنى ، قال : وليس فى حديث الباب ما يدل على تفضيل الفحولة ، إلا أن تقول أثنى عليه الرسول وسكت على الأنثى فثبت التفضيل بذلك ، وقال ابن بطال : معلوم أن المدينة لم تخل عن إناث الخيل ، ولم ينقل عن النبى ﷺ ولا جملة من أصحابه أنهم ركبوا غير الفحول إلا ما ذكر عن سعد بن أبى وقاص، كذا قال وهو محل توقف ، وقد روى الدارقطنى أن فرس المقداد كان أنثى ، وقوله «أجرأ» بهمز من الجراءة ، وبغير همز من الجرى ، وأجسر بالجيم والمهملة من الجسارة ، وحذف المفضل عليه اكتفاء بالسياق أى من الإناث أو المخصية ، وروى أبو عبيدة فى كتاب الخيل عن عبد الله بن محيريز نحو هذا الأثر ، وزاد وكانوا يستحبون إناث الخيل فى الغارات والبيات ، وروى الوليد بن مسلم فى الجهاد له من طريق عبادة بن نسى وابن محيريز أنهم كانوا يستحبون إناث الخيل فى الغارات والبيات ولما خفى من أمور الحرب ، ويستحبون الفحول فى الصفوف والحصون ولما ظهر من أمور الحرب ، وروى عن خالد بن الوليد أنه كان لا يقاتل إلا على أنثى لأنها تدفع البول وهى أقل صهيلا ، والفحل يحبسه فى جريه حتى ينفتق ويؤذى بصهيله ، اهـ . وقال القسطلانى : قال ابن المنير : لا دليل فى لفظ الفرس فى الحديث لما ترجم له أى الفحولة من الخيل ، لأن الفرس يتناول الفحل والأنثى ، وإنما الحصان يخص الفحل ، إلا أن يستدل عليه بعود ضمير المذكر فى قوله : وإن وجدناه ، وهو استدلال ضعيف أيضاً ، لأن العود يصح على اللفظ كما يصح على المعنى ، ولفظ الفرس مذكر وإن كان يقع على المؤنث ، عكس لفظ الجماعة فإنه مؤنث لكنه يقع على المذكر ، فيجوز إعادة الضمير على اللفظ وعلى المعنى ، إلا أنهم قالوا فى تصغير الفرس للذكر فريس ، وفى الأنثى فريسة ، فاتبعوا المعنى لا اللفظ وهذا يقوى استدلاله ، قال فى المصابيح لا يقويه بوجه فتأمله تجده كما قلنا انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الاستدلال بقوله لوجدناه بحراً كما سيأتى قريباً ١٢ .

ودلالة(١) الرواية على هذا المعنى من حيث أن الدابة الصعبة كما تخل بالسير وقطع المسافة ، فكذلك القطوف البطيء المشي ، فلما جاز الركوب عليه جاز على الصعبة أيضاً ، والاستدلال على ركوب الفحولة من حيث إطلاق اللفظة أو تذكيرها(*)

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره العزيز أنه حمل ترجمة البخاري على بيان جواز الركوب على الصعبة ، وعليه حمل العلامة العيني إذ قال : هذا باب في بيان مشروعية الركوب على الدابة الصعبة ، واستدل الشيخ على ذلك ببطوء سير فرس أبي طلحة وكان كذلك في أول الحال كما سيأتي قريباً في « باب الفرس القطوف » بلفظ كان يقطف أو كان فيه قطاف ، وسيأتي في « باب السرعة والركض في الفزع » بلفظ فرساً لأبي طلحة بطيئاً ، قال الحافظ : القطوف : البطيء المشي ، وقال أبو زيد وغيره : القطوف من الدواب المقارب الخطو ، وقيل الضيق المشي ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن غرض الإمام البخاري بهذه الترجمة ترغيب الركوب على الدابة الصعبة والفحولة كما يدل عليه أثر راشد بن سعد : كان السلف يستحبون الفحولة ، ودلالة الرواية عليه بما صار حال فرس أبي طلحة بعد ركوبه ﷺ حتى قال « وجدناه لبحراً » ، وبهذا اللفظ استدل البخاري على الترجمة ، وسيأتي في « باب الفرس القطوف » بلفظ : ركب النبي ﷺ فرساً لأبي طلحة كان يقطف أو كان فيه قطاف ، فلما رجع قال : وجدنا فرسكم هذا بحراً ، فكان بعد ذلك لا يجاري ، قال الحافظ : زاد في نسخة الصغاني : قال أبو عبد الله أي لا يسابق ، لأنه لا يسبق في الجري ، وفيه بركة النبي ﷺ لكونه ركب ما كان بطيئاً فصار سابقاً ، وسيأتي في رواية ابن سيرين أي في « باب السرعة والركض » فما سبق بعد ذلك اليوم ، اهـ . ووجه أفضلية الركوب على الدابة الصعبة أنه دليل على مهارة الراكب بالركوب وتدربه على الفروسية البالغة ، فإن الركوب عليه لا يستطيعه إلا من أحكم الركوب ، ولأجل ذلك كان عمر رضي الله تعالى عنه يأمر بقطع الركب ، وإليه أشار البخاري كما سيأتي قريباً بباب ركوب الفرس العري ١٢ .

(* كما تقدم في هامش ١٢ ز .

(باب سهام الفرس [1] إلخ)

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه قدم الكلام عليه فى تقرير الترمذى وأبى داود ، وهو دأبه فى هذا التقرير أنه لا يتكلم فيه على ما تكلم عليه فى تقرير الترمذى أو أبى داود . والخلاف فى ذلك مشهور من أن للفرس سهما واحداً عند الإمام الأعظم ، وعند صاحبيه والأئمة الثلاثة الباقية للفرس سهمان ، وزدت هذا القول للتنبيه على قول مالك والإشارة إلى الخلاف فى ذلك ، أما قوله يسهم للخيل والبرازين فالمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، فبقول مالك قال الشافعى رحمه الله ، والحنفية إن سهم الخيل والبراذين سواء ، وعن أحمد فى ذلك ثلاث روايات ، إحداها موافقة للجمهور ، والثانية أن للبرذون سهما واحداً ، قال الخلال: تواترت الروايات عن أبى عبد الله فى سهام البرذون أنه سهم واحد ، وحكى عنه رواية ثالثة : ان البراذين إن أدركت إدراك العراب أسهم لها مثل الفرس العربى وإلا فلا ، والبسط فى الأوجز ، والمسألة الثانية ما قاله : لا يسهم لأكثر من فرس ، بسط الكلام على ذلك أيضا فى الأوجز بما لا مزيد عليه ، قال الحافظ : قوله : « لا يسهم لأكثر من فرس » هو بقية كلام مالك ، وهو قول الجمهور ، وقال الليث وأبو يوسف وأحمد وإسحق : يسهم لفرسين لا لأكثر ، قال القرطبى : لم يقل أحد إنه يسهم لأكثر من فرسين إلا ما روى عن سليمان بن موسى أنه يسهم لكل فرس سهمان بالغاً ما بلغت ولصاحبه سهما ، اه . وفى الأوجز وبقول مالك : قال أبو حنيفة والشافعى ومحمد وأهل الظاهر ، وذلك لأنه إنما يسهم لفرس يركبه فارس ، وأما فرس لا يركبه فلا منفعة فيه ، وهذا الفارس لا يمكن أن يقاتل على اثنين منهما فى وقت واحد ، فوجب أن لا يسهم إلا لفرس واحد ، كذا فى المنتقى ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(باب جهاد النساء)

ما هو ؟ أو المعنى بيان(١) جوازه . ودلالة الروايتين عليه ظاهرة لأن النبي ﷺ لم ينكر على السائلة سؤالها ، فكان تقريراً لجوازه لهن ، غير أنه مشروط بعدم الفتنة .

قوله : (قال أنس فتزوجت عبادة) ولا بد من حمل(٢) إحدى الروايتين على الأخرى ، فإما أن يقال معنى قوله فتزوجت ، فقد كانت تزوجت قبل ذلك ،

---

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال : دل حديث عائشة على أن الجهاد غير واجب على النساء ، ولكن ليس فى قوله : « جهادكن الحج » أنه ليس لهن أن يتطوعن بالجهاد ، وإنما لم يكن عليهن واجباً لما فيه من مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال ، فلذلك كان الحج أفضل لهن من الجهاد ، وقد لمح البخارى بذلك فى إيراده الترجمة بجملة وتعقيبها بالتراجم المصرحة بخروج النساء إلى الجهاد ، اه . وهكذا فى العينى ، وزاد : ليس للمرأة أفضل من الاستتار وترك مباشرة الرجال بغير قتال ، فكيف فى حال القتال التى هى أصعب ، والحج يمكنهن فيه مجانبة الرجال والاستتار عنهن فلذلك كان أفضل لهن من الجهاد ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال أنس فتزوجت عبادة بن الصامت » ظاهره أنها تزوجته بعد هذه المقالة ، ووقع فى رواية إسحق عن أنس فى أول الجهاد بلفظ : « وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله ﷺ » وظاهره أنها كانت حينئذ زوجته ، فإما أن يحمل على أنها كانت زوجته ثم طلقها ثم راجعها بعد ذلك ، وهذا جواب ابن التين ، وإما أن يحمل قوله فى رواية إسحق « وكانت تحت عبادة » جملة معترضة أراد الراوى وصفها به غير مقيد بحال من الأحوال ، وظهر من رواية غيره أنه إنما تزوجها بعد ذلك ، وهذا الثانى أولى لموافقة محمد بن يحيى ابن حبان عن أنس على أن عبادة تزوجها بعد ذلك ، كما سيأتى بعد اثنى عشر بابا ، اه .

أو المعنى كما قال(١) المحشى .

قوله : (قال أبو عبد الله تزفر تخيط(٢)) ولعل الوجه فى تفسيره بذلك أنه

قلت : وأشار الحافظ بذلك إلى ما سيأتى فى « باب ركوب البحر » من رواية ابن حبان عن أنس بلفظ « فتزوج بها عبادة » الحديث ١٢ .

(١) فإنه ذكر ما تقدم من كلام الحافظ ابن حجر مختصراً ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وبسط فيه أيضاً الكلام على عدة أبحاث فى هذا الحديث .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى ترجم على حديث الباب باب « غزوة المرأة فى البحر » ولم يتعرض الشراح لغرض الإمام البخارى بهذه الترجمة ، والأوجه عندى أن الإمام أشار بذلك إلى الاختلاف فى ذلك ، والمعروف عن الإمام مالك المنع للمرأة مطلقاً ، بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه فى الحديث جواز ركوب البحر الملح للغزو ، وكان عمر رضى الله عنه يمنع منه ، ثم أذن فيه عثمان ، ثم منع منه عمر بن عبدالعزيز ، ثم أذن فيه من بعده واستقر الأمر عليه ، ونقل عن عمر أنه إنما منع عن ركوبه لغير الحج والعمرة ، ونقل ابن عبدالبر أنه يحرم ركوبه عند ارتجاجه اتفاقاً ، وكره مالك ركوب النساء البحر لما يخشى من إطلاعهن على عورات الرجال فيه ، إذ يتعسر الاحتراز من ذلك ، وخص أصحابه ذلك بالسفن الصغار ، وأما الكبار التى يمكنهن فيها من الاستتار بأماكن تخصهن فلا حرج فيه ، وقال ابن عبد البر فى التمهيد : كان مالك يكره للمرأة الحج فى البحر فهو للجهاد أكره ، وقال بعض أصحابنا من أهل البصرة ، إنما كره مالك ذلك لأن السفن بالحجاز صغار والنساء لا يقدرن على الاستتار عند الخلاء لضيقها وتزاحم الناس فيها ، وكان الطريق من المدينة إلى مكة على البر ممكناً فلذا كره ذلك مالك ، أما السفن الكبار نحو سفن أهل البصرة فليس بذلك بأس ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « تزفر » بفتح أوله وسكون الزاى وكسر الفاء أى

حمل الحمل المذكور بقوله تزفر على الحمل لا لأجل السقي وهي مملوءة ، بل لأجل خيطها وهي فارغة منخرقة ، والقوم حملوا تفسيره على الخطأ(١) والله أعلم ، وقوله : « ونرد القتلى » ولا يبعد(٢) حمله على الحقيقة لأن الاشتغال بالدفن كان مخلا بالقتال

تحمل وزنا ومعنى ، وقوله « تزفر » تخيط ، كذا في رواية المستملي وحده ، وتعقب بأن ذلك لا يعرف في اللغة وإنما الزفر الحمل وهو بوزنه ومعناه ، قال الخليل : زفر بالحمل زفراً نهض به ، ووقع عند أبي نعيم في المستخرج بعد أن أخرجه من طريق عبد الله بن وهب عن يونس قال عبد الله تزفر تحمل ، وقال أبو صالح كاتب الليث : تزفر تخرز ، فلعل هذا مستند للبخاري في تفسيره ، اهـ ١٢ .

(١) ولذا عده شيخنا في أوهام البخاري كما تقدم في مقدمة اللامع ، وتقدم قريباً عن الحافظ أن ذلك لا يعرف في اللغة ، وقال القسطلاني : قال عياض هذا غير معروف في اللغة ، ولعل البخاري تبع في ذلك ما روى عن أبي صالح كاتب الليث ، اهـ ١٢ .

(٢) ويشكل على حمله على الظاهر ما في المشكاة برواية أحمد والترمذي وأبي داود والنسائي والدارمي ، واللفظ للترمذي عن جابر رضي الله عنه قال : لما كان يوم أحد جاءت عمتي بأبي لتدفنه في مقابرنا ، فنادى منادي رسول الله ﷺ : ردوا القتلى إلى مضاجعهم ، قال القاري : ولفظ الترمذي وقد صححه عن جابر « أمرنا رسول الله ﷺ بقتلى أحد أن يردوا إلى مضاجعهم » ، اهـ . فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن يراد برد القتلى ردهم من المعركة إلى قبورهم ، ويؤيد ذلك ما في القسطلاني ، قال السفاقسي : كانوا يوم أحد يجعلون الرجلين والثلاثة من الشهداء على دابة وترد هم النساء إلى موضع قبورهم ، اهـ . وحكاه العيني عن ابن التين ، ويشكل عليه أيضاً ما في رواية الباب من لفظ « نرد القتلى إلى المدينة » لكن قال القسطلاني : سقط قوله إلى المدينة لأبي ذر ويمكن التفصي عنه بأن يقال إن قوله إلى المدينة متعلق بالجرحى دون القتلى كما تقدم التوجيه مني بنحو ذلك في باب القضاء واللعان

أو المعنى الجريح(١) القريب بالموت ، فأما من كان جرحه مظنة الاندمال على قرب أبقى هناك ليقاتل بعد صحته .

قوله : (فوضع نصل سيفه بالأرض) أراد بالنصل (٠) ههنا مقبضه أو كل السيف مجازاً وإلا فالنصل حديدة السيف (٣) ما لم يكن له مقبض .

بين الرجال والنساء فى المسجد ، إذ قالوا : إن قوله بين الرجال والنساء حشو ، لأن اللعان لا يكون إلا بينهما ، والأوجه عندى أن هذا اللفظ يتعلق بالقضاء لا اللعان كما تقدم ، أو يقال : إن حديث الربيع محمول على أول الأمر قبل منعه ﷺ ، ففى النسائى عن جابر : أن النبى ﷺ أمر بقتلى أحد أن يردوا إلى مصارعهم وكانوا قد نقلوا إلى المدينة ١٢ .

(١) أى المراد بالقتلى الجريح القريب إلخ ، ويشكل عليه أيضاً ذكر الجرحى مع القتلى فى الرواية ، اللهم إلا أن يقال إن المراد بالجرحى فى الحديث غير الذى أفاده الشيخ ، أى غير القريب بالموت ، والمراد بردهم ردهم إلى خيامهم ١٢ .

(٢) احتاج الشيخ إلى التوجيه لأن نصل السيف هو حديدته كما فى المجمع عن النهاية أنه حديدة السيف ، وفيه : فوضع نصال سيفه أى مقبضه بالأرض أى ملتصقاً بها أو الباء ظرفية ، اهـ . وما أفاده من قوله : « أو كل السيف » يؤيده ما سيأتى فى المغازى فى غزوة خيبر من لفظ « فوضع سيفه بالأرض وذبابه بين ثدييه » وفى رواية « فوضع نصاب سيفه بالأرض وذبابه بين ثدييه » وفى هامشه عن القسطلانى : النصاب مقبض السيف ، اهـ ١٢ .

(٣) هكذا قال شيخ الإسلام فى شرحه ولفظه : بس نهاد قبضهٔ شمشير خود را برزمين يعنى از طرف قبضه نصل شمشير كه آن را قبضه نباشد ، اهـ . قال الحافظ : ووجه أخذ الترجمة منه أنهم شهدوا برجحانه فى أمر الجهاد ، فلوكان قتل لم يمتنع أن نشهدوا له بالشهادة وقد ظهر منه أنه لم يقاتل لله وإنما قاتل غضباً

قوله : (يعنى أكثروكم[1]) ازدحموا عليكم ، فإن البعيد لا يزدحم وإن كان كثيراً فى نفسه .

قوله : (لم تراعوا) رفع لأصل [2]الروع ، وفيه من المبالغة ما ليس فى قوله لا تراعوا ، فإن النهى عن الروع يقتضى وجود موجبه ولا كذلك النفى فإنه ينفى

اتومه . فلا يطلق على كل مقتول فى الجهاد أنه شهيد لاحتمال أن يكون مثل هذا وإن كان مع ذلك يعطى حكم الشهداء فى الأحكام الظاهرة ، اه ١٢ .

(١) هذا أيضاً من منتقدات شيخنا كما تقدم فى المقدمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى توجيهه من الازدحام يؤيده رواية أبى داود كما سيأتى ، وقال الحافظ : قوله «إذا أكثبوكم» كذا فى نسخ البخارى بمثلثة ثم موحدة ، والكثب بفتحتين القرب فالمعنى إذا دنوا منكم ، وقد استشكل بأن الذى يليق بالدنو المطاعنة بالرمح والمضاربة بالسيف ، وأما الذى يليق برمى النبل فالبعد ، وزعم الداودى أن معنى «أكثبوكم» كاثروكم ، قال : وذلك أن النبل إذا رمى فى الجمع لم يخطىء غالباً ففيه ردع لهم ، وقد تعقب هذا التفسير بأنه لا يعرف ، وتفسير الكثب بالكثرة غلط والأول هو المعتمد ، وقد بينته رواية أبى داود حيث زاد فى آخره « استبقوا نبلكم » وفى رواية له : « ولا تسلوا السيوف حتى يغشوكم » فظهر أن معنى الحديث الأمر بترك الرمى والقتال حتى يقربوا لأنهم إذا رموهم على بعد قد لا تصل إليهم وتذهب فى غير منفعة ، وإلى ذلك الإشارة بقوله : « استبقوا نبلكم » وعرف بقوله : « ولا تسلوا السيوف حتى يغشوكم » أن المراد بالقرب المطلوب فى الرمى قرب نسبى بحيث تنالهم السهام لا قرب قريب بحيث يلتحمون معهم ، اه . وقال القسطلانى : وفى رواية أبى ذر « أكتبوكم » بالمثناة الفوقية بدل المثلثة ، والكتيبة القطعة العظيمة من الجيش ، ولعل الداودى شرح على هذه الرواية فقال : المعنى كاثروكم ، فليتأمل . اه ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه استعمال لم موضع لا ، وما ذكره بقصد

الروع من أصله ، فما قيل ههنا إن العرب تستعمل «لم» موضع «لا» لم يقع موقعه .

(باب ما جاء فى حلية السيوف)

ودلالة الرواية على(١) الجواز ظاهرة .

ما قيل كلام الكرمانى ، وتبعه العينى إذ قال : معناه لا تخافوا ، والعرب تتكلم بهذه الكلمة واضعة كلمة لم موضع كلمة لا ، اهـ ١٢ .

(١) وما أفاده ظاهر ولا بأس بالتحلى بهذه الأمور المذكورة فى الحديث ، والعلابى بفتح المهملة وتخفيف اللام وكسر الموحدة جمع علباء بسكون اللام ، وفسره الأوزاعى فى رواية أبى نعيم فى المستخرج فقال : العلابى الجلود الخام التى ليست بمدبوغة ، وقال غيره : العلابى العصب تؤخذ رطبة فيشد بها جفون السيف وتلوى عليها فتجف ، وقال الخطابى : هى عصب العنق وهى أمتن ما يكون من عصب البعير ، وزعم الداودى أن العلابى ضرب من الرصاص فأخطأ ، كما نبه عليه القزاز فى شرح غريب الجامع وكأنه لما رآه قرن بالآنك ظنه ضرباً منه ، كذا فى الفتح ، وقال القسطلانى : العلابى بفتح العين المهملة واللام المخففة وتخفيف الموحدة وتشديد التحتية جمع علباء بكسر العين عصب فى عنق البعير يشقق ثم يشد به أسفل جفن السيف وأعلاه ويجعل فى موضع الحلية منه ، وقال الداودى : هو ضرب من الرصاص ، وخطأه فى الفتح ، ولعله لقول القزاز أنه غير معروف ، وأجيب بأن كونه غير معروف عند القزاز لا يلزم تخطئة القائل بها لا سيما وقد قال الجوهرى هو الرصاص أو جنس منه ، لكن قال فى المصابيح إن قرانه بالآنك يشبه أن يكون مانعاً من تفسيره بالرصاص لا مقتضياً ، ووقع عند ابن ماجة لتحديث أبى أمامة بذلك سبب وهو : دخلنا على أبى أمامة فرأى فى سيوفنا شيئاً من حلية فضة فغضب وقال : لقد فتح قوم الفتوح فذكره ، ولا يلزم من كون حلية سيوفهم ما ذكر عدم جواز غيره ، فيجوز للرجل تحلية السيف وغيره من آلات الحرب بالفضة

(باب لبس البيضة)

يعنى بذلك جوازه بدفع ما يتوهم(١) أنه ينافى التوكل .

كالرمح وأطراف السهام والدرع وغيرها لأنه يغيظ الكفار ، وقد كان للصحابة رضى الله عنهم غنية عن ذلك لشدتهم فى أنفسهم وقوتهم فى إيمانهم ولا يجوز تحلية شىء مما ذكر بالذهب قطعاً ويحرم على النساء تحلية آلات الحرب بالفضة والذهب جميعاً لأن فى استعمالهن ذلك تشبها بالرجال ، كذا قاله الجمهور فيما حكاه فى الروضة وصوبه ، انتهى مختصراً . وترجم أبو داود فى سننه « باب فى السيف يحلى » وأخرج فيه حديث أنس قال : « كانت قبيعة سيف رسول الله ﷺ فضة » وحكى شيخنا فى البذل عن الدر المختار : لا يتحلى الرجل بذهب وفضة مطلقاً إلا بخاتم ومنطقة وحلية سيف من الفضة إذا لم يرد به التزين ، قال ابن عابدين : أى من الفضة لا من الذهب ، اه . وقال الموفق : يباح للرجال من الفضة الخاتم وحلية السيف بأن تجعل قبيعته فضة أو تحليتها بفضة ، والمنطقة تباح تحليتها بالفضة ، ونقل كراهة ذلك لما فيه من الفخر والخيلاء ، والأول أولى ، وأما الذهب فيباح منه ما دعت الضرورة إليه كالأنف فى حق من قطع أنفه لرواية أبى داود فى قصة عرفجة بن سعد ، وقال الإمام أحمد : ربط الأسنان بالذهب إذا خشى عليها أن تسقط فلا بأس به عند الضرورة ، وما عدا ذلك من الذهب فقد روى عن أحمد الرخصة فيه فى السيف ، وروى عنه رواية أخرى تدل على تحريم ذلك ، انتهى ملخصاً من المغنى ١٢ .

(١) قال الحافظ فى « باب المجن » قال ابن المنير : وجه هذه التراجم دفع من يتخيل أن اتخاذ هذه الآلات ينافى التوكل ، والحق أن الحذر لا يرد القدر ، ولكن يضيق مسالك الوسوسة لما طبع عليه البشر ، اه . وقال أيضاً فى « باب الحمائل وتعليق السيف » قال ابن المنير : مقصود المصنف رحمه الله من هذه التراجم أن يبين زى السلف فى آلة الحرب وما سبق استعماله فى زمن النبى ﷺ ليكون

(باب من لم ير كسر السلاح عند الموت)

أى يترقف (١) جوازه على تضمنه فائدة وإلا كان إسرافاً منهياً عنه .

(إلا سلاحه إلخ) فإنه لم يكسر سلاحه لأنه لم يتضمن فائدة ، ولا كذلك إذا

أطيب للنفس وأنفى للبدعة ، اهـ . قلت : فعلى هذا تكون هذه الأبواب من الأصل الرابع عشر من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة ١٢ .

(١) وقال الحافظ كأنه يشير إلى رد ما كان عليه أهل الجاهلية من كسر السلاح وعقر الدواب إذا مات الرئيس فيهم ، وربما كان يعهد بذلك لهم ، قال ابن المنير : وفى ذلك إشارة إلى انقطاع عمل الجاهلى الذى كان يعمله لغير الله وبطلان آثاره وخمول ذكره بخلاف سنة المسلمين فى جميع ذلك ، اهـ . قال الحافظ : ولعل المصنف لمح بذلك إلى من نقل عنه أنه كسر رمحه عند الاصطدام حتى لا يغنمه العدو أن لو قتل وكسر جفن سيفه وضرب بسيفه حتى قتل ، كما جاء نحو ذلك عن جعفر بن أبى طالب فى غزوة مؤتة ، فأشار إلى أن هذا شىء فعله جعفر وغيره عن اجتهاد ، والأصل عدم جواز إتلاف المال لأنه يفعل شيئاً محققاً فى أمر غير محقق ، اهـ . قال العينى : أشار بهذه الترجمة إلى رد ما كان عليه أهل الجاهلية من كسر السلاح وعقر الدواب إذا مات ملكهم أو رئيس من أكابرهم وربما يوصى أحدهم بذلك، فخالف الشارع فعلهم وترك سلاحه وبغلته ، وقال الكرمانى : فإن قلت كسر السلاح تضييع للمال فما الحاجة إلى ذكره لأن حرمته ظاهرة ، قلت : المراد من الكسر البيع والحديث يدل عليه ، حيث كان على رسول الله ﷺ دين فلم يبع سلاحه لأجل الدين ، اهـ . قال العينى : ليس المراد من وضع الترجمة هذا الذى ذكره ، وإنما المراد ما ذكرناه الآن ، اهـ . وقال الحافظ : زعم الكرمانى أن مناسبة الحديث للترجمة أنه ﷺ مات وعليه دين ولم يبع فيه شيئاً من سلاحه ولو كان رهن درعه ، وعلى هذا فالمراد بكسر السلاح بيعه ولا يخفى بعده ، اهـ . وقال

تضمن كسره (١) منفعة ممتدة كمن خاف وقوعه فى أيدى العدو أو من يخاف عنه على نفسه أو غيره كصبي ومجنون أو كان فيه تهمة ولوث كما كان فى فتنة الهند .

(باب ما قيل فى الرماح)

إن أراد بذلك (٢) جواز اتخاذه فهو ظاهر الاستنباط بالرواية ، وإن قصد غير ذلك فكما قال المحشى (٣) .

(باب ما قيل فى درع النبى صلى الله عليه وسلم)

الظاهر أن (٤) المراد بذلك إثبات أن النبى ﷺ كان له درع وبذلك تنطبق

القسطلانى : وفى إبقاء السلاح كما قال ابن المنير عنوان للمسلم على إبقاء ذكره واستنماء أفعاله الحسنة التى سنها للناس وعادته الجميلة التى حمل عليها العباد بخلاف أهل الجاهلية ففى فعلهم ذلك إشارة إلى انقطاع أعمالهم وذهاب آثارهم ، اه ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى توجيه من وقع منه ذلك من الأسلاف من الصحابة وغيرهم ، كما تقدم قريباً عن جعفر بن أبى طالب ، وهكذا روى عن غيره من كسر السلاح وغير ذلك ١٢ .

(٢) قال الحافظ : « باب ما قيل فى الرماح » أى فى اتخاذها واستعمالها من الفضل ، وهكذا قال العينى وغيره فحملوا الترجمة على الفضل لكنه لا يظهر إلا من حديث واحد كما سيأتى ١٢ .

(٣) إذ قال ناقلا عن الفتح: فى الحديث إشارة إلى فضل الرمح وإلى حل الغنائم لهذه الأمة وإلى أن رزق النبى ﷺ جعل فيها لا فى غيرها من المكاسب ، ولهذا قال بعض العلماء إنها أفضل المكاسب ، اه . قلت : هذا المعنى يناسب حديث ابن عمر لا حديث أبى قتادة ، فالظاهر عندى كون هذه الترجمة أيضاً من الأصل الرابع عشر كما تقدم قريباً ١٢ .

(٤) هذا هو المتعين بملاحظة الروايات ، وقال الحافظان ابن حجر والعينى

الروايات ، وما قال المحشى إن المقصود بيان أن درعه مم كانت فلا يدرى وجهه، إذ لا يناسبه الرواية الأولى إلا أن يقال إثبات أنها كانت من حديد يكفى ولو فى رواية ، ثم تحمل بقية الروايات عليه وإن لم تذكر فيها مم كانت .

قوله : (مغفور لهم (١)) .

وتبعهما القسطلانى والمحشى فى بيان المقصود لكن لا توافقه الروايات كما أفاده الشيخ بل فى بيان مطابقة الروايات وافقوا الشيخ ، فقد قال الحافظ فى حديث خالد : أشار المصنف بذكر هذا الحديث إلى أن النبى ﷺ كما لبس الدرع فيما ذكره فى الباب ذكر الدرع ونسبه إلى بعض الشجعان من الصحابة فدل على مشروعيته وأن لبسها لا ينافى التوكل ، اهـ . ولم يتعرض لذلك العينى ولا القسطلانى ، وقال الحافظ فى حديث ابن عباس : الغرض منه قوله وهو فى الدرع وعليه اكتفى العينى والقسطلانى ، ثم ذكر البخارى حديث عائشة وفى بعض طرقه كون الدرع من حديد ، ثم ذكر حديث أبى هريرة فى التجيل المتصدق ، قال الحافظ : الغرض منه ذكر الجبتين فإنه روى بالموحدة وهو المناسب لذكر القميص فى الترجمة ، وروى بالنون وهو المناسب للدرع ، اهـ . وبذلك قال العينى والقسطلانى ، فعلى ما قالوا فى غرض الترجمة لا يناسبه إلا حديث واحد وهو حديث عائشة فى كون درعه ﷺ من حديد . والأوجه عندى أن هذه الترجمة أيضاً من الأصل الرابع عشر ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك فى تقرير البخارى ،وكتب فى الكوكب الدرى : ويقال إن الغزوة الثانية المشار إليها فى الرواية غزاها يزيد ، اهـ . ووجه ذلك أن مسلك الشيخ قدس سره فى هذه المسألة أى مسألة يزيد مع كونها من أهم المسائل التى بحث فيها العلماء كثيراً السكوت وعدم التعرض ، وذكر فى فتاواه الهندية بعد ذكر اختلاف العلماء فى جواز اللعن على يزيد وعدمه أن الاحتياط فى السكوت ، اهـ . وكتب مولانا عبد الحى فى فتاواه عن المسامرة وشرحه بعد ذكر

. . . .

الاختلاف وحقيقة الأمر أى الطريقة الثابتة القديمة فى شأنه التوقف ورجع أمره إلى الله ، اه . وذكر الكلام عليه مختصراً فى الأوجز وفيه فى حديث الباب منقبة ليزيد لأنه أول من غزا مدينة قيصر ، وتعقبه ابن التين وابن المنير بما حاصله أنه لا يلزم من دخوله فى ذلك العموم أن لا يخرج بدليل خاص إذ لا يختلف أهل العلم أن قوله ﷺ « مغفور لهم » مشروط بأن يكونوا من أهل المغفرة حتى لو ارتد واحد ممن غزاها بعد ذلك لم يدخل فى ذلك العموم اتفاقاً فدل على أن المراد مغفور لمن وجد شرط المغفرة فيه ، وأما قول ابن التين : يحتمل أن يكون لم يحضر مع الجيش فمردود ، إلا أن يريد لم يباشر القتال فيمكن ، فإنه كان أمير ذلك الجيش بالاتفاق . وكتب شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه على البخارى قوله « مغفور لهم » تمسك بعض الناس بهذا الحديث فى نجاة يزيد لأنه كان من جملة هذ الجيش بل كان رأسهم ورئيسهم على ما تشهد به التواريخ ، والصحيح أنه لا يثبت بهذا الحديث إلا كونه مغفوراً له ما تقدم من ذنبه على هذه الغزوة . لأن الجهاد من الكفارات وشأن الكفارات إزالة الذنوب السابقة عليها إلا الواقعة بعدها ، نعم لو كان مع هذا الكلام أنه مغفور له إلى يوم القيامة يدل على نجاته وليس فليس ، بل أمره مفوض إلى الله تعالى فيما ارتكبه من القبائح بعد هذه الغزوة من قتل الحسين عليه السلام وتخريب المدينة والإصرار على شرب الخمر إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه كما هو مطرد فى حق سائر العصاة على أن الأحاديث الواردة فى شأن من استخف بالعترة الطاهرة والملحد فى الحرم والمبدل للسنة تبقى مخصصات لهذا العموم لو فرض شموله لجميع الذنوب ، انتهى مختصراً من الأوجز . وفى شرح العقائد اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبى ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة ، وبعضهم أطلق اللعن عليه لأنه كفر حين أمر بقتل الحسين ، والحق أن رضا

. . . .

يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي ﷺ مما تواتر معناه وإن كان تفاصيله آحاداً فنحن لا نتوقف فى شأنه بل فى إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه ، اه . وتعقب عليه غير واحد من المشايخ كما حكاه مولانا عبد الحى فى فتاواه عن كتب المحققين المشهورة من شرح الفقه الأكبر وضوء المعالى وحاشية عصام وحاشية أبى اليسر على شرح العقائد وغيرها ، وتعقب عليه أيضاً الزبيدى فى الإتحاف فقال بعد ذكر كلام شرح العقائد انظر هذا الكلام من هذا المحقق مع أنه من كبار أئمة الشافعية وقواعد مذهبه تقتضى عدم اللعن ثم قال بعد ذكر القولين المتقابلين : وهناك قول ثالث وهو التوقف فى ذلك وتفويض أمره إلى الله تعالى لأنه العالم بالخفيات والمطلع على مكنونات الضمائر فلا يتعرض لتكفيره ولعنه أصلا وإن هذا هو الأحرى والأسلم ، ومع القطع بإسلامه فإنه فاسق شرير سكير جائر ، انتهى مختصراً . وقال الغزالى فى الإحياء : إن قيل : هل يجوز لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو آمر به ، قلنا هذا لم يثبت أصلا فلا يجوز أن يقال إنه قتله أو أمر به ما لم يثبت فضلا عن اللعنة ، لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق ، اه . قال صاحب الإتحاف : قوله « ما لم يثبت » أى من طرق صحيحة كما نقله ابن عبد البر فى التمهيد عن بعضهم أن يزيد لم يأمرهم بقتله ، وإنما أمرهم بطلبه أو بأخذه وحمله إليه ، فهم قتلوه من غير حكمه ، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية فى كتاب الفرقان ما حاصله أن جميع ما يذكر فى ذلك لم يثبت وأن قتله إنما كان عن رأى عبيد الله بن زياد ، اه. وقال الدميرى فى حياة الحيوان : سئل الكيا الهراسى الفقيه الشافعى عن يزيد ابن معاوية هل هو من الصحابة أم لا؟ وهل يجوز لعنه أم لا؟ فأجاب : أنه ليس من الصحابة لأنه ولد فى أيام عثمان رضى الله عنه ، وأما قول السلف ففيه لكل واحد من أبى حنيفة ومالك وأحمد قولان تصريح وتلويح : ولنا قول واحد التصريح دون التلويح ، وكيف لا يكون كذلك وهو المتصيد بالفهد ، واللاعب بالنرد ،

(فأقبلوا هنالك إلى النبى صلى الله عليه وسلم) الظاهر أن المقبلين إليه [1] هم المؤمنون حين ولوا الأدبار من الكفار، ثم إذا وصلوا إليه مضى بعضهم لحال سبيله واستقر بعضهم هنالك معه ، ويحتمل أن يكون بياناً لإقبال الكفار إليه وحملتهم عليه بعدما انكشف المسلمون عنه .

ومدمن الخمر إلى آخر ما بسط ، وقال صاحب الإشاعة : قال ابن حجر إن يزيد بلغ من قبائح الفسق مبلغاً لا يستكثر عليه صدور تلك القبائح منه ، بل قال الإمام أحمد بن حنبل بكفره ، وناهيك به ورعا وعلما يقضيان بأنه لم يقل ذلك إلا لقضايا ثبتت عنده وإن لم تثبت عند غيره كالغزالى ، اه . وقال أيضاً فى موضع آخر قال أحمد بن حنبل حين سأله ابنه عن لعن يزيد : كيف لا يلعن من لعنه الله فى كتابه ؟ فقال : قد قرأت كتاب الله فلم أر فيه لعن يزيد ، فقال : إن الله تعالى يقول : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم » ، وأى فساد وقطيعة رحم أشد مما فعله يزيد يابنى ؟ اه . وقال الحافظ فى تهذيبه عن نوفل بن أبى عقرب قال : كنت عند عمر ابن عبد العزيز فذكر رجل يزيد بن معاوية فقال : قال أمير المؤمنين يزيد ، فقال عمر : تقول أمير المؤمنين يزيد ، وأمر به فضرب عشرين سوطاً ، اه . وهذا نبذة مما ذكر فيه ، وقد عرفت من ذلك أن بعضهم مال إلى أن ثبوت هذه القبائح وصدورها عن يزيد تواتر معناه فأباح اللعن كالتفتازانى ، ومن لم يثبت عنده لم يبح ذلك ، لذا قال الشيخ القطب الكنكوهى فى فتاواه الهندية : إن مدار ذلك على الثبوت ، فمن ثبت عنده صدور هذه القبائح عن يزيد أباح اللعن عليه ، ومن لم يثبت عنده لم يبح ، وكلا الأمرين صحيح موافق للأصول ، ولكن الاحتياط فى السكوت لأن اللعن لو كان مباحاً لاضير فى تركه لأنه ليس بواجب ولا بمستحب وإن لم يكن اللعن مباحاً يخاف عود اللعنة إليه ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) وعليه حمله القسطلانى إذ قال : قوله « فأقبلوا » أى المسلمون ، اه . ويؤيده

قوله : (لأبى جهل بن هشام) متعلق بمحذوف (١) دل عليه المذكور ، أو المعنى قال ذلك لأبى جهل ، أو كان الراوى نسى ماقاله أستاذه فعبر عنه بالحاصل ، فيكون المعنى أنه بعد دعائه على قريش بالعموم دعا خصوصاً لأبى جهل ، غير أنه لم يتذكر لفظه فذكر حاصله والله تعالى أعلم .

ما فى روايات هذه القصة من نداء عباس وإقبال المسلمين إلى ندائه ، ففى الخميس لما سمع المسلمون نداء العباس أقبلوا كأنهم الإبل إذا حنت على أولادها ، وفى رواية مسلم قال العباس : فوالله كانت عطفتهم حين سمعوا صوتى عطفة البقر على أولادها ، قال : فتراجعوا على رسول الله ﷺ حتى أن الرجل منهم إذا لم يطاوعه بعيره على الرجوع انحدر عنه وأرسله ورجع بنفسه ، وفى الاكتفاء : يقتحم عن بعيره ويخلى سبيله ويؤم الصوت حتى ينتهى إلى رسول الله ﷺ وغير ذلك من الروايات ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمال الثانى محتمل أيضاً بل سياق رواية البخارى يقرب منه ، ويؤيده مافى الخميس أيضاً قال شيبة بن عثمان بن أبى طلحة أخو بنى عبد الدار ، وكان أبوه قد قتل يوم أحد : اليوم أدرك ثأرى ، اليوم أقتل محمداً ﷺ ، وذكر ابن أبى خيثمة حديث شيبة هذا ، قال : لما رأيت رسول الله ﷺ يوم حنين أعرى فذكرت أبى وعمى قتلهما حمزة ، قلت : اليوم أدرك ثأرى فى محمد ، فجئته عن يمينه فإذا أنا بالعباس قائماً عن يمينه ، قلت : عمه لم يخذله ، فجئته عن يساره فإذا أنا بأبى سفيان بن الحارث ، قلت : ابن عمه لم يخذله ، فجئته من خلفه فدنوت منه حتى لم يبق إلا أن أسور سورة بالسيف فرفع إلى شواظ من نار كأنه البرق فنكصت على عقبى القهقرى ، وفى الصفوة عن شيبة : لما كان عام الفتح دخل النبى ﷺ مكة عنوة ، قلت : أسير مع قريش إلى هوازن بحنين فعسى إن اختلطوا أن أصيب من محمد غرة فأثأر منه فأكون أنا الذى قمت بثأر قريش كلها ، انتهى مختصراً .

(١) قال القسطلانى تبعاً للعينى : اللام للبيان نحو هيت لك أى هذا الدعاء مختص

قوله : (قلبي الإسلام وأنا كاره) لأن أول (١) إسلام هؤلاء كان خوفا على أنفسهم حين خرج النبي ﷺ إليهم يوم الفتح ، ثم زال الإكراه وحسن الإسلام .

قوله : (فإن سمع أذانا أمسك) ولا يخفى (٢) أنه من الدعاء قبل القتال ، غاية الفرق أن الداعي فيه رجل منهم فلا تكلف فى إيراد الرواية فى الباب .

به ، أو للتعليل أى دعا أو قال لأجل أبى جهل ، اهـ . والأوجه عندى ما قاله الشيخ من الاحتمال الثالث ، ويؤيده أن الحديث تقدم فى كتاب الطهارة فى باب « إذا ألقى على ظهر المصلى قذر » برواية سفيان عن أبى اسحق بلفظ : « اللهم عليك بقريش ثلاث مرات ، ثم سمى اللهم عليك بأبى جهل » الحديث ، وتقدم فى كتاب الصلاة فى « باب المرأة تطرح عن المصلى شيئاً من الأذى » برواية إسرائيل عن أبى اسحق « اللهم عليك بقريش ، ثم سمى اللهم عليك بعمرو بن هشام » الحديث ، وسيأتى فى الجزية برواية شعبة عن أبى اسحق بلفظ : « اللهم عليك الملأ من قريش اللهم عليك أبا جهل » الحديث ١٢ .

(١) وفى هامش البخارى عن الخير الجارى قوله « وأنا كاره » جملة حالية ، أى أدخل الله سبحانه بفضله الإسلام فى قلبي حال كونى كارهاً فأزال الكراهة عنى وكان ذلك يوم فتح مكة وقد حسن اسلامه وطاب قلبه به بعد ذلك ، اهـ . قال القسطلانى : قوله « وأنا كاره » أى للإسلام ، وكان ذلك يوم فتح مكة وقد حسن إسلامه وطاب به قلبه بعد ذلك ، اهـ . قال الحافظ فى الإصابة : أسلم عام الفتح وكان من المؤلفة وكان قبل ذلك رأس المشركين يوم أحد ويوم الأحزاب ، اهـ ١٢ .

(٢) قال العينى : المطابقة للترجمة تؤخذ من قوله « إذا سمع أذاناً أمسك » لأن الترجمة الدعاء للإسلام قبل القتال والأذان يبين حالهم ، اهـ . وقال الحافظ : الحديث دال على جواز قتال من بلغته الدعوة بغير دعوة ، فيجمع بينه وبين حديث سهل الذى قبله بأن الدعوة مستحبة لا شرط ، وفيه دلالة على الحكم بالدليل لكونه كف عن القتال بمجرد سماع الأذان ، اهـ . وقال القسطلانى : إنه ﷺ كان إذا لم يعلم حال

قوله : (فنزلنا خيبر ليلا) لا يبعد أن يقال إن إيراد الرواية ههنا إشارة منه إلى أن الدعوة إذا بلغتهم مرة فلا يجب إعادتها ، نعم يستحسن التجديد بالدعوة إذا لم يتضمن حرجا كمن قصد الإغارة فإنه لو قدم الدعوة فات المقصود فلا إذن ، فكان قوله فى الترجمة « باب دعاء النبي ﷺ فى القتال » معناه أنه يبين فيه كيف أمر الدعوة هل هى (١) واجبة أو مستحبة ؟ فبين بإيراد الروايات المختلفة أنها واجبة إذا لم تبلغهم أصلا ومستحبة إذا لم تبلغهم أخبار الورود ، وقد بلغتهم الدعوة قبل ذلك فلا ضير فى هذا الأخير إن بدأ بالقتل قبل الدعوة .

القوم هل بلغتهم الدعوة أم لا ؟ ينتظر بهم الصباح ليستبرىء حالهم بالأذان ، فإن سمعه أمسك عن قتالهم وإلا أغار عليهم ، اهـ . وعلى التوجيهات كلها لا يخفى ما فى إيراد الرواية فى الترجمة من تكلف ١٢ .

(١) أخرج مسلم فى صحيحه عن ابن عون قال : « كتبت إلى نافع أسأله عن الدعاء قبل القتال ، قال فكتب إلى إنما كان ذلك فى أول الإسلام قد أغار رسول الله ﷺ على بنى المصطلق ، وهم غارون » الحديث ، قال النووى : فى هذا الحديث جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم الدعوة من غير إنذار ، وفى هذه المسألة ثلاثة مذاهب ، حكاه المازرى وغيره ، إحداها يجب الإنذار مطلقاً قاله مالك وغيره وهذا ضعيف ، والثانى : لا يجب مطلقاً هذا أضعف منه وباطل ، والثالث : يجب إن لم تبلغهم الدعوة ولا يجب إن بلغتهم لكن يستحب ، وهذا هو الصحيح وبه قال الثورى والشافعى والجمهور ، قال ابن المنذر : هو قول أكثر أهل العلم وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على معناه ، منها هذا الحديث وحديث قتل كعب ابن الأشرف وحديث قتل أبى الحقيق ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على هذه المسألة فى الأوجز فى « باب النهى عن قتل النساء » وذكر فيه عن الإمام مالك عدة روايات ، واختلاف المالكية فى هذه المسألة ، وقال الخرقى : يقاتل أهل الكتاب والمجوس ولا يدعون لأن الدعوة قد بلغتهم ، ويدعى عبدة الأوثان قبل أن يحاربوا ، قال

. . . .

الموفق : أما قوله فى أهل الكتاب والمجوس فهو على عمومه ، لأن الدعوة قد انتشرت وعمت فلم يبق منهم من لم تبلغه إلا نادر بعيد ، وأما قوله « فى عبدة الأوثان » فليس بعام ، فمن بلغته الدعوة منهم لا يدعون ، وإن وجد منهم من لم تبلغه الدعوة دعى قبل القتال ، وكذلك إن وجد من أهل الكتاب من لم تبلغه الدعوة دعوا قبل القتال ، قال أحمد : إن الدعوة قد بلغت وانتشرت ولكن إن جاز أن يكون قوم خلف الروم وخلف الترك على هذه الصفة لم يجز قتالهم قبل الدعوة وذلك لما روى بريدة قال : « كان النبى ﷺ إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أمره بتقوى الله وقال : إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال ، فأيتهن أجابوك إليها فاقبل عنهم وكف عنهم . ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم » الحديث ، رواه أبو داود ومسلم ، وهذا يحتمل أن يكون فى بدء الأمر قبل انتشار الدعوة وظهور الإسلام ، فأما اليوم فقد انتشرت الدعوة فاستغنى بذلك عن الدعاء قبل القتال ، قال أحمد : كان النبى ﷺ يدعو إلى الإسلام قبل أن يحارب حتى أظهر الله الدين وعلا الإسلام ، ولا أعرف اليوم أحداً يدعى قد بلغت الدعوة كل أحد ، إلى آخر ما بسط فى ذلك ، وقال الحافظ فى الفتح : مسألة الدعوة خلافية فذهبت طائفة منهم عمر بن عبد العزيز إلى اشتراط الدعاء إلى الإسلام قبل القتال ، وذهب الأكثر إلى أن ذلك كان فى بدء الأمر قبل انتشار دعوة الإسلام ، فإن وجد من لم تبلغه الدعوة لم يقاتل حتى يدعى ، نص عليه الشافعى ، وقال مالك : من قربت داره قوتل بغير دعوة لاشتهار الإسلام ، ومن بعدت داره فالدعوة أقطع للشك ، اهـ . وفى الهداية إذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة أو حصناً دعوهم إلى الإسلام لما روى ابن عباس رضى الله عنه أن النبى ﷺ ما قاتل قوما حتى دعاهم إلى الإسلام ، ولا يجوز أن يقاتل من لم تبلغه الدعوة إلى الإسلام إلا أن يدعوه لقوله عليه السلام فى وصيته أمراء الأجناد : فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، ويستحب أن يدعو من بلغته الدعوة مبالغة فى الإنذار ،

قوله : (أمرت أن أقاتل الناس) مناسبته بالترجمة [(١) بياض فى الأصل] .

ولا يجب ذلك لأنه صح أن النبي ﷺ أغار على بنى المصطلق وهم غارون وعهد إلى أسامة أن يغير على ابنى صباحا ثم يحرق ، اهـ . قال الحافظ فى الدراية : حديث أن النبي ﷺ « ما قاتل قوما حتى دعاهم » أخرجه عبد الرزاق وأحمد والطبرانى والحاكم فى المستدرك فى كتاب الإيمان ، وقال حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، أخرجوه من حديث ابن عباس من طريق بن أبى نجيح عن أبيه عنه ، وأصله فى الصحيحين من طريق أبى معبد عن ابن عباس فى بعث معاذ إلى اليمن وفيه : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله » الحديث ، ولأحمد من حديث فروة بن مسيك : « لا تقاتلهم حتى تدعوهم إلى الإسلام » وللطبرانى فى الأوسط عن أنس أن النبي ﷺ بعث علياً إلى قوم وقال : لا تقاتلهم حتى تدعوهم ، وأخرجه عبد الرزاق من حديث على وأحمد والحاكم من حديث سلمان ، انتهى مختصراً بزيادة من الزيلعى ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قريب من سطر ، وقال الحافظ : الحديث ظاهر فيما ترجم له أولا حيث قال « وعلام يقاتلون » ، اهـ . وأنت خبير بأن هذه الترجمة للباب السابق لا لهذا الباب الذى ذكر فيه الحديث ، وقال العينى : مطابقته للترجمة من حيث أن فى قتالهم معهم إلى أن يقولوا لا إله إلا الله دعوته إياهم إلى الإسلام حتى إذا قالوا لا إله إلا الله يرفع القتال ، لكنه ﷺ قال هذا الحديث فى حال قتاله لأهل الأوثان الذين لا يقرون بالتوحيد ، وهم الذين قال الله تعالى عنهم « إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون » فدعاهم إلى الإقرار بالوحدانية وخلع مادونه من الأوثان ، فمن أقر بذلك منهم كان فى الظاهر داخلا فى صفة الإسلام ، وأما الآخرون من أهل الكفر الذين كانوا يوحدون الله تعالى غير أنهم ينكرون نبوة محمد ﷺ ، فقال ﷺ فى هؤلاء : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله

قوله : (ولا نرى إلا الحج) هذا ظن منه (١) قياساً للغير على نفسه ، أو المراد الحج اللغوى قصد البيت ، أو بيان لما كان عليه الأكثر .

ويشهدوا أن محمداً رسول الله ، فإقرار هؤلاء بما كانوا به جاحدين ، وعلى هذا تحمل الأحاديث ، اهـ . وسكت الكرمانى والقسطلانى عن بيان المناسبة ١٢ .

(١) وكتب شيخنا فى البذل : وذلك لأن المعتمر يعده أهل العرف حاجا ، فمن كان سفره للعمرة فهو حاج أيضاً ، فإن الحج لما كان هو القصد وهو يعم الحج والعمرة كان المعتمر كالحاج ، فمعناه لا يعد سفرنا إلا لحج البيت وقصده ، والدليل على ذلك قولها « فمنا من أهل بحج ، ومنا من أهل بعمرة » فلما قبلت أنهم كانوا معتمرين وحاجين من أول الأمر ، ثم صرح بقولها لا نرى إلا أنه الحج وجب حمل قولها على ما ذكر ، كذا فى تقرير مولانا محمد يحيى المرحوم ، اهـ . يعنى فى تقرير الشيخ قدس سره على أبى داود ، وقال السندى على البخارى : قوله « لا نرى إلخ » أى لا نرى إلا أن الذى وقع الخروج له هو الحج ، ولعل المراد به أن المقصود الأصلى ما كان من الخروج إلا الحج ، وما وقع الخروج إلا لأجله ، ومن اعتمر فعمرته كانت تابعة للحج ، فلا يخالف ما سبق أنها كانت معتمرة وما علم أنه كان من الصحابة ناس معتمرون ، وما فى حديث جابر أنها كانت معتمرة إلى غير ذلك ، ويحتمل أنه كان حكاية عن غالب من كان معه ﷺ من الصحابة فى ذلك السفر ، أى وما أحرم غالباً إلا بالحج ، والتأويل الثانى هو المتعين فيما جاء من قولها « لبينا بالحج » أو « خرجنا مهلين بالحج » ، وعلى الوجه الأول فيحتمل أن بعض الرواة فهموا من قولها « ما نرى إلا الحج » أنها أحرمت بالحج فذكروا مكان ذلك اللفظ لبينا بالحج أو خرجنا مهلين لقصد النقل بالمعنى ، ومثله غير مستبعد بظهور أن كثيراً من الاختلافات والاضطرابات فى الأحاديث وقعت بسبب ذلك ، ولا أرى عاقلا يشك فيه ، اهـ . وفى الأوجز قولها : « لا نرى إلا أنه الحج » هكذا فى الصحيحين وغيرهما من رواية أبى الأسود عنها ، وللبخارى من وجه آخر عن عروة عنها : مهلين بالحج ،

قوله : (هذا قول الزهرى) إشارة إلى الآتى وهو قوله (١) وإنما يؤخذ إلخ ومراده أن الإفطار كان آخر فعليه ، فكان ناسخا لجواز الصوم .

ولمسلم عن القاسم عنها لا نذكر إلا الحج ، وله أيضا ملبين بالحج ، ويشكل على هذه الروايات ما تقدم فى «باب إفراد الحج» عنها : خرجنا مع رسول الله ﷺ فمنا من أهل بعمرة ، ومنا من أهل بحج وعمرة ، ومنا من أهل بالحج ، فحمل الزرقانى وغيره من شراح الحديث الروايات الأول على أول الأمر ، إذ خرجوا من المدينة لا يرون إلا الحج لما كانوا يعهدون من ترك الاعتمار فى أشهر الحج ، والروايات المتضمنة لأنواع الحج على آخر الأمر ، إذ بين لهم النبى ﷺ وجوه الإحرام ، وجمع بينهما القارى بأن قولها «لا نذكر إلا الحج» أى ما كان قصدنا الأصلى من هذا السفر إلا الحج بأحد أنواعه ، فمنا من أفرد ومنا من تمتع ومنا من قرن ، اهـ . فعلى هذا يكون الاستثناء باعتبار الأنواع الأخر من سفر الجهاد وغيره ، وقال ابن القيم : فيالله للعجب أيظن بالمتمتع أنه خرج لغير الحج بل خرج للحج متمتعا ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الصواب المتعين ، ووهم فى ذلك الكرمانى إذ قال : وفى بعض النسخ قال أبو عبد الله : هذا قول الزهرى ، وإنما نأخذ بالآخر من فعل رسول الله ﷺ ، ولعل مذهبه أن طرو السفر فى رمضان لا يبيح الإفطار ، لأنه شهد الشهر فى أوله كطروه فى أثناء اليوم ، فقال البخارى : إنما يؤخذ بالآخر من فعل رسول الله ﷺ لأنه ناسخ للأول وقد أفطر عند الكديد ، اهـ . وهكذا قال العينى وتبعهما القسطلانى إذ قال : قال الزهرى : أخبرنى عبيد الله ، أفاد فى هذه أن الزهرى رواه عن عبيد الله بن عبد الله بالإخبار بخلاف الأولى فبالعنعنة ، وزاد المستملى قال أبو عبد الله أى البخارى هذا قول الزهرى ، ولعل مذهبه أن طرو السفر فى رمضان لا يبيح الفطر ، قال المؤلف : وإنما يقال أى يؤخذ بالآخر من فعل رسول الله ﷺ لأنه ناسخ للأول ، اهـ . وسكت عنه الحافظ ههنا وتكلم عليه فى

قوله : (إنى كنت أمرتكم) إلخ فيه النسخ(١) قبل العمل .
قوله : (وإنما الإمام جنة) التشبيه فى بجرد(٢) المقاتلة معه لا القتال دونه(*)

الصوم ووافق الشيخ فى ذلك كما سيأتى ، وما أفاده ليس بصحيح ، فإن المعروف من مذهب الزهرى أن الصوم فى السفر مذسوخ ، بل قول البخارى : هذا قول الزهرى إشارة إلى ما سيأتى كما أفاده الشيخ ، فإن الحديث أخرجه مالك فى موطأه برواية مالك عن الزهرى بهذا السند وفى آخره : وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ ، وفى الأوجز : هذا قول الزهرى كما وقع فى الصحيحين ، قاله الزرقانى تبعاً للحافظ ، زاد الحافظ : ووقعت هذه الزيادة مدرجة عند مسلم ، قال سفيان لا أدرى من قول من هو : وقد بينا أنه من قول الزهرى وبذلك جزم البخارى فى الجهاد ، وقد استدل بالحديث على ثلاث مسائل خلافية الأولى مايقال إن الزهرى أشار بهذا القول إلى أن الصوم فى السفر مذسوخ ، ولم يوافق على ذلك ، وفى مسلم عن يونس قال ابن شهاب : وكانوا يتبعون الأحدث من أمره ويرونه الناسخ إلى آخر ما بسط فى الأوجز ١٢ .

(١) والمسألة خلافية شهيرة ، ففى نور الأنوار : شرط النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل ، خلافا للمعتزلة فإن عندهم لا بد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ، ولنا أن النبى ﷺ أمر بخمسين صلاة ثم نسخ مازاد على الخمس فى ساعة ولم يتمكن أحد من النبى ﷺ والأمة من فعلها وإنما تمكن النبى ﷺ من اعتقادها فقط وأنه إمام الأمة فيكفى اعتقاده من اعتقادهم ، انتهى مختصراً . وفى قمر الأقمار على قوله خلافا للمعتزلة ولبعض مشايخنا ولبعض أصحاب الشافعى ولبعض أصحاب أحمد بن حنبل ، اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، يعنى ليس التشبيه بالجنة بأن يكون الإمام مقدما على القوم والقوم خلفه ، قال القسطلانى : قوله «جنة» بضم الجيم وتشديد النون

(*) أى خلفه ١٢ ز .

قوله : (لا أبايع على هذا أحداً بعد إلخ) ، لأن (١) احتمال الخطأ لم يكن فيه ﷺ دون غيره فلعلى يتبين لى خطأ الأمير فأتركه ويلزم الموت على خلاف الحق أو ترك البيعة والثانى أسهل .

سترة ووقاية يمنع العدو من أذى المسلمين ، وقوله « يقاتل » مبنياً للمفعول ، وقوله من «ورائه» أى أمامه فعبر بالوراء عنه كقوله تعالى « وكان وراءهم ملك » الآية ، أى أمامهم ، فالمراد المقاتلة للدفع عن الإمام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة أو قدامه ، وقوله « يتقى به » مبنياً للمفعول ، فلا يعتقد من قاتل عنه أنه حماه بل ينبغى أن يعتقد أنه احتمى به لأنه فئته وبه قويت همته ، وفيه إشارة إلى صحة تعدد الجهات وأن لا يعد من التناقض وإن توهم فيه ذلك ، لأن كونه جنة يقتضى أن يتقدم وكونه يقاتل من أمامه يقتضى أن يتأخر فجمع بينهما باعتبارين وجهتين ، اه. وقال الكرمانى: قوله جنة أى كالترس يقاتل من ورائه والمتأخر صورة قد يكون متقدما معنى ، اه . وقال الحافظ : المراد به المقاتلة للدفع عن الإمام سواء كان ذلك من خلفه حقيقة أو قدامه ووراء يطلق على المعنيين ، والمراد بالإمام كل قائم بأمور الناس ، اه . وقال السندى : قال القسطلانى تبعاً لغيره : قوله من ورائه أى أمامه إلخ » ، وهذا بعيد لا يناسب السابق وهو جنة ، ولا اللاحق وهو قوله يتقى به ، والوجه أن وراءه بمعناه وهو المقصود يتبع أمره ونهيه وتدبيره فى القتال ويمشى تابعاً إياه بحيث كان الإمام قدامه ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « لاأبايع على هذا بعد رسول الله ﷺ» فيه إيماء إلى أنه بايع رسول الله ﷺ على ذلك ، وليس بصريح ، ولذلك عقبه المصنف لحديث سلمة بن الأكوع لتصريحه فيه بذلك ، قال ابن المنير : والحكمة فى قول الصحابى إنه لايفعل ذلك بعد النبى ﷺ أن كان مستحقاً للنبي ﷺ على كل مسلم أن يقيه بنفسه وكان فرضاً عليهم أن لايفروا عنه حتى يموتوا دونه وذلك بخلاف غيره ،اه. وقال القسطلانى : والفرق أنه عليه الصلاة والسلام يستحق على كل مسلم أن يفديه

قوله : (فبايعته الثانية) وإنما كرر (١) عليه البيعة لأن الشدة فى بيعة الشجعان أهيب للعدو فإن البطل المقدام فى الحروب الشجاع إذا تابع على أنه لا يفر إلى أن يموت كان ثباته فى البلاء أظهر وفى ثباته وتوطئته النفس على الهلاك هلاك نفوس الأعداء ما لا يخفى فكان تكراره مفيداً .

بنفسه بخلاف غيره ، وهل يجوز لأحد أن يستهدف عن أحد لقصد وقايته أو يكون ذلك من إلقاء اليد إلى التهلكة ، تردد فيه ابن المنير ، قال : لا خلاف أنه لا يؤثر أحد أحداً بنفسه لو كانا فى مخمصة ومع أحدهما قوت نفسه خاصة ، قاله فى المصابيح ، اهـ ١٢ .

(١) وهو واضح ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « فقلت له يا أبا مسلم » هى كنية سلمة بن الأكوع ، والقائل : فقلت له الراوى عنه وهو يزيد بن أبى عبيد ، قال ابن المنير : الحكمة فى تكرار البيعة لسلمة أنه كان مقداماً فى الحرب فأكد عليه العقد احتياطاً ، قال الحافظ : أو لأنه كان يقاتل قتال الفارس والراجل فتعددت البيعة بتعدد الصفة ، اهـ . وقال العينى : أراد به تأكيد بيعته لشجاعته وشهرته بالثبات ، اهـ . وأنت خبير بأن السبب الذى ذكره الشيخ قدس سره أجود فى سبب التكرار ، ولا يذهب عليك أن البيعات عن النبى ﷺ تكررت مراراً كما بسطت فى كتاب الإيمان من فتح البارى بعضها بيعة الإسلام وبعضها بيعة الجهاد ، والثبات ، كما فى أحاديث الباب وبعضها بيعة السلوك والثبات على الدين كما وقع فى المدينة المنورة بعد فتح مكة كما يدل على ذلك كله اختلاف سياق الروايات ، قال الحافظ فى الفتح بعد الكلام على حديث عبادة : وقد اشتملت روايته على ثلاث بيعات : بيعة العقبة ، والثانية بيعة الحرب وكانت على عدم الفرار ، والثالثة البيعة التى وقعت على نظير بيعة النساء ، وقال الحافظ أيضاً قد صدرت مبايعات تذكر فى كتاب الأحكام إن شاء الله ، منها هذه البيعة التى فى الزجر عن الفواحش المذكورة والذى يقوى أنها وقعت بعد فتح مكة بعد أن نزلت الآية التى فى الممتحنة ، والدليل على هذا ما عند البخارى فى كتاب الحدود فى حديث عبادة أن النبى ﷺ

قوله : (مادريت ما أرد عليه) لأنه لو أجاب[1] بجواز العصيان وعدم الائتمار لاجترأ بذلك كل أحد على مخالفة الأمير محتجاً بعدم استطاعته لما أمره به ، وإن قال له غير ذلك كان إفتاء بما الحق فى خلافه ، إذ لا يلزم الائتمار فيما لا يستطاع، فغير العنوان وأجابه بما كان دأبهم رضى الله عنهم بنبيهم ﷺ بأنا كنا نأتمر أوامره وقبل أن يأمر فلم يكن يفتقر إلى الأمر ، ففيه إشارة إلى غاية ما كانوا عليه من الائتمار فكذلك ينبغى أن يكون المأمور بين يدى أميره وترك

لما بايعهم قرأ الآية كلها ، ولمسلم قال : تلا علينا آية النساء ، وللنسائى أن رسول الله ﷺ قال: « ألا تبايعونى على ما بايع عليه النساء » وغير ذلك من الروايات ، قال: فهذه أدلة ظاهرة فى أن هذه البيعة إنما صدرت بعد نزول الآية ، بل بعد فتح مكة وذلك بعد إسلام أبى هريرة بمدة إلى آخر ما ذكر من البحث فى ذلك ، فهذه البيعة هو مأخذ مشايخ السلوك فى بيعة السلوك ١٢ .

(١) قال القسطلانى : سبب توقفه أن الإمام إذا عين طائفة للجهاد أو لغيره من المهمات تعينوا وصار ذلك فرض عين عليهم ، فلو استفتى أحدهم عليه وادعى أنه كلفه ما لا طاقة له به بالتشهى أشكلت الفتيا حينئذ ، لأنا إن قلنا بوجوب طاعة الإمام عارضنا فساد الزمان وإن قلنا بجواز الامتناع فقد يفضى ذلك إلى الفتنة ، فالصواب التوقف ، لكن الظاهر أن ابن مسعود بعد أن توقف أفتاه بوجوب الطاعة بشرط أن يكون المأمور به موافقاً للتقوى كما علم ذلك من قوله « إلا أنا كنا مع النبى ﷺ إلخ » اه . وقال الحافظ : قوله « لا نحصيها » أى لا نطيقها ، وقيل لا ندرى أهى طاعة أم معصية ، والأول مطابق لما فهم البخارى فترجم به ، والثانى موافق لقول ابن مسعود ، وإذا شك فى نفسه شىء سأل رجلا فشفاه منه أى من تقوى الله أن لا يقدم المرء على ما يشك فيه حتى يسأل من عنده علم فيدله على ما فيه شفاؤه ، والحاصل أن الرجل سأل ابن مسعود عن حكم طاعة

المسئول عنه(١) وهو ما إذا لم يكن المأمور به أمراً مستطاقاً خوفاً من الفتنة .

قوله: (فى أمر الإمرة) بإضافة الأمر(٢) إلى الإمرة إضافة سببية أى بشىء من الأمور المتعلقة بالرياسة والإمارة وأما الأوامر الشرعية المتعلقة بالعبادات والطاعات فائتمارهم إياه فيها أظهر.

الأمير فأجابه ابن مسعود بالوجوب بشرط أن يكون المأمور به موافقاً لتقوى الله تعالى ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : وفى الحديث أنهم كانوا يعتقدون وجوب طاعة الإمام وأما توقف ابن مسعود عن خصوص جوابه وعدوله إلى الجواب العام فللإشكال الذى وقع له من ذلك ، وقد أشار إليه فى بقية حديثه ويستفاد منه التوقف فى الإفتاء فيما أشكل من الأمر كما لو أن بعض الأجناد استفتى أن السلطان عينه فى أمر مخوف بمجرد التشهى وكلفه من ذلك مالا يطيق ، فمن أجابه بوجوب طاعة الإمام أشكل الأمر لما وقع من الفساد ، وإن أجابه بجواز الامتناع أشكل الأمر لما قد يفضى به ذلك إلى الفتنة ، فالصواب التوقف عن الجواب فى ذلك وأمثاله ، اهـ ١٢ .

(٢) هذا يخالف ماعليه الشراح ، إذ جعلوا لفظ إلا حرف استثناء ، فعلى هذا يكون لفظ مرة منصوباً ، قال الكرمانى : وتبعه الحافظان ابن حجر والعينى والقسطلانى : قوله « حتى نفعله » غاية لقوله « لا يعزم » أو للعزم الذى يتعلق به المستثنى وهو مرة ، اهـ . وقال صاحب الفيض: يعنى إذا كان يأمرنا بأمر مرة بادرنا إلى امتثاله حتى لايحتاج إلى الأمر مرتين ، يريد به استعجالهم إلى الامتثال بأمر النبى ﷺ ، اهـ . وهو مؤدى ما فى تقرير مولانا حسين على البنجابى إذ قال : قوله « لايعزم علينا إلخ » ، أى كنا نفعل ما يأمرنا قبل عزمه ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن قوله «أمر الإمرة أو أمر الإمرة يعنى لايحتاج إلى الأمر ثانياً ، اهـ ١٢ .

قوله : (إلا ماغبر) إن كان المراد[1] به الماضى فالمشبه به هو الصفو وإن كان الباقى فالمشبه به الكدر .

قوله : (فتقدمت الناس) أى بعضهم ، وقوله فلما قدم[2] غدوت ، يوهم أنه وصل المدينة قبل النبى ﷺ والأمر بخلافه كما تقدم فى كثير من الروايات فلابد من التأويل ، أى قدم فقدمت بعده فغدوت .

(باب من غزا وهو حديث عهد بعرس)

ونحوه يعنى بذلك أنه لاضير[3] فيه إذا لم يكن قلبه مشغولا به لأن ذلك(*) يخل بالاجتهاد فى أمر الجهاد .

---

(١) قال الكرمانى : قوله غبر أى بقى ، والغبور من الأضداد المضى والبقاء ، اه. وقال الحافظ : غبر بمعجمة وموحدة مفتوحتين أى مضى وهو من الأضداد ويطلق على ما مضى وعلى ما بقى ، وهو ههنا محتمل للأمرين ، قال ابن الجوزى هو بالماضى ههنا أشبه لقوله ما أذكر ، اه ١٢ .

(٢) تقدم البسط فى ذلك فى كتاب البيوع فى « باب شرى الدواب والحمير إلخ » وتقدم فيه أن الحافظ جمع بين المختلف فى ذلك بوجوه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن تقدمه رضى الله عنه كان فى المجىء إلى أهله فى بنى سلمة وتأخر قدومه إلى النبى ﷺ فى المسجد النبوى إلى الغد من قدومه ﷺ ، وقد أفاد الشيخ قدس سره فى الكوكب فى مناقب جابر :قد ذهب إليه يعوده فى مرضه وبيته على أميال من المدينة ثلاث ونحوها ، اه ١٢ .

(٣) كما يدل عليه الحديث الوارد فى الباب ، قال الحافظ : قوله جابر يشير إلى الحديث المذكور فى الباب قبله ، وسيأتى فى أوائل النكاح بلفظ : « فقال مايعجلك؟

(*) أى الاشتغال ١٢ ز .

قوله : (ولكن لا أجد حمولة إلخ) ولابد من فصل بين[١] مرادى الجملتين لئلا يلزم التكرار ، فإما أن يحمل الأول على الوجدان بطريق الملك والثانى بغيره من عارية ونحوها ، أو يراد بالأول وجدان الحمولة نفسها وبالثانى وجدان مايوصل إلى تحصيل الحمولة من الذهب والفضة ونحوهما إلى غير ذلك .

قوله : (ههنا أمرك إلخ) استفهام[٢] .

قلت : كنت حديث عهد بعرس ، الحديث ، اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ فى دفع التكرار ولم يتعرض لذلك الشراح وتقدم الحديث فى « باب الجهاد من الإيمان » وفى « باب تمنى الشهادة » وسيأتى فى كتاب التمنى فى «باب ماجاء فى التمنى ومن تمنى الشهادة » ليس فى شيء من هذه الروايات ذكر الحمولة ، بل فى كلها لا أجد ماأحملهم عليه غير ماتقدم فى كتاب الإيمان فليس فيه ذكر هذا اللفظ أصلا ، ولفظ لا أجد ماأحملهم عليه يوافق التنزيل فى قوله عز اسمه « ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ماأحملكم عليه » الآية ، والحديث أخرجه النسائى برواية عبيد الله بن سعيد عن يحيى القطان بهذا السند بلفظ « ولكن لايجدون حمولة ولا أجد ما أحملهم عليه » الحديث ، وأخرجه مالك فى موطأه برواية عن يحيى ابن سعيد الأنصارى بلفظ « لا أجد ما أحملهم عليه ولا يجدون مايتحملون عليه » الحديث ، وفى الأوجز : وفى رواية همام : « لكن لا أجد سعة فأحملهم ولايجدون سعة فيتبعونى » وفى رواية أبى زرعة عند مسلم نحوه ، اه ١٢ .

(٢) وهو كذلك ، قال القسطلانى : وتمام الحديث ، قال نعم ، اه . قلت : هذا الحديث مختصر سيأتى مفصلا فى المغازى فى « باب أين ركز النبى ﷺ الراية يوم الفتح » وفيه قال عروة : أخبرنى نافع بن جبير إلخ ، قال الحافظ : هذا السياق يوهم أن نافعاً حضر المقالة المذكورة يوم فتح مكة وليس كذلك ، فإنه لا صحبة له ، ولكنه محمول عنـــدى على أنه سمع العباس يقول للزبير ذلك بعد ذلك

قوله: (فشقيه باثنين) وليس[1] فيه تصريح بإنفاق النطاق أجمع فى ذلك الأمر، فلا ينافى ماورد أنها جعلت على نفسها شقاً منه وأصلحت الزاد بشق منه،

فى حجة اجتمعوا فيها، إما فى خلافة عمر رضى الله عنه أو فى خلافة عثمان رضى الله عنه، اهـ ١٢.

(١) ظاهر الحديث إنفاق النطاق أجمع فى ذلك، وماختاره الشيخ قدس سره هو مختار الحافظ فى الفتح إذ قال المحفوظ: كما سيأتى أنها شقت نطاقها نصفين، فشدت بأحدهما الزاد واقتصرت على الآخر، فمن ثم قيل لها ذات النطاق وذات النطاقين، فالتثنية والإفراد بهذين الاعتبارين، اهـ. قلت: وأشار بقوله: كما سيأتى ماذكره البخارى بعد ذلك من حديث عبدالله بن أبى شيبة عن أبى أسامة وفى آخره: قال ابن عباس أسماء ذات النطاق، قال الحافظ: وصله فى تفسير براءة فى أثناء حديث، اهـ. وأشار بذلك إلى ما أخرجه البخارى فى تفسير براءة عن ابن أبى مليكة: «غدوت على ابن عباس فقلت: أتريد أن تقاتل ابن الزبير» الحديث، وفيه: وأمه فذات النطاق، اهـ. وأخرج مسلم فى صحيحه فى «باب ذكر كذاب ثقيف» قالت: «بلغنى أنك تقول له ياابن ذات النطاقين» الحديث، قال النووى: الأصح أنها سميت بذلك لأنها شقت نطاقها الواحد نصفين فجعلت أحدهما نطاقاً صغيراً واكتفت به، والآخر لسفرة النبى ﷺ كما صرحت به فى هذا الحديث والبخارى، ولفظ البخارى أوضح من لفظ مسلم، اهـ. وقال ابن عبد البر فى الاستيعاب: وكانت تسمى ذات النطاقين، وإنما قيل لها ذلك لأنها صنعت للنبى ﷺ سفرة حين أراد الهجرة إلى المدينة فعسر عليها ماتشدها به، فشقت خمارها وشدت السفرة بنصفه وانتطقت النصف الثانى فسماها رسول الله ﷺ ذات النطاقين، هكذا ذكر ابن إسحق وغيره، اهـ. وذكره الحافظ فى الإصابة فقال: قال أبو عمر: سماها رسول الله ﷺ لأنها هيأت له لما أراد الهجرة سفرة، فشقت خمارها نصفين فشدت بنصفه السفرة واتخذت النصف الآخر منطقاً، كذا ذكره ابن إسحق وغيره، اهـ. وفى المجمع: النطاق أن تلبس المرأة ثوبها ثم تشد وسطها بشىء وترفع وسط ثوبها وترسله على

فإن الرواية الموردة ههنا مختصرة ، فإنها شقته(١) نصفين فأصلحت بأحدهما زاداً وبالآخر سقاء ، وتسميتها ذات النطاقين وإن كان فى الأصل(٢) لما ذكرته ههنا ، غير أنه ﷺ كان يسميها بذلك كناية عن العصمة وتعبيراً بها عن العفة ، فإن حل النطاقين أعسر من حل نطاق ، وقد رماها الحجاج (٣) بهذا الاسم لحمله

الأسفل عند معاناة الاشتغال لئلا تعثر فى ذيلها ، وبه سميت أسماء ذات النطاقين لأنها كانت تطابق نطاقا فوق نطاق ، وقيل : كان لها نطاقان تلبس أحدهما وتحمل فى الآخر الزاد للنبى ﷺ فى الغار ، وقيل شقت نطاقها نصفين فاستعملت أحدهما وجعلت الآخر شداداً لزادهما ، اه ١٢ .

(١) أى شقت النصف الذى للزاد أيضاً نصفين ، ربطت بأحدهما زاداً وبالآخر سقاء ، وعلى هذا تجمع رواية الباب هذه لما تقدم قريباً من أنها جعلت النصف منطقاً لها والنصف الآخر صرفته فى الزاد ، وفى تقرير مولانا حسين على قوله : فشقيه باثنين ، فشدى بواحد إزارك ، ثم شقى النصف الآخر فاربطى بأحدهما إلخ ، اه .

(٢) اختلفت الروايات والأقاويل فى سبب تسميتها بذلك كما تقدم شىء من ذلك قريباً ، قال ابن عبد البر فى الاستيعاب ، وتبعه الحافظ فى الإصابة ، بعد ما ذكر قول ابن إسحق وغيره كما تقدم قريباً : وقال الزبير فى هذا الخبر : « إن رسول الله ﷺ قال لها : أبدلك الله عز وجل بنطاقك هذا نطاقين فى الجنة » فقيل لها ذات النطاقين ، اه ١٢ .

(٣) ذكر ابن عبد البر فى الاستيعاب بسنده إلى أبى نوفل قال : قالت أسماء للحجاج : كيف تعيره بذات النطاقين ؟ أجل قد كان لى نطاق أغطى به طعام رسول الله ﷺ من النمل ، ونطاق لابد للنساء منه ، قال أبو عمر : لما بلغ ابن الزبير أن الحجاج يعيره بابن ذات النطاقين أنشد قول الهذلى متمثلا :

على التعبير . فإنه قد يكون كناية عن الأمة أيضاً لاحتياجها إلى ذلك لكثرة(١) الاشتغال بالخدمة والمشقة ، ولا كذلك الحرة والمستغنية عن خدمة نفسها وأهلها فإنها لا تفتقر إلى مزية استعداد .

وعيرها الواشون أنى أحبها * وتلك شكاة نازح عنك عارها
فإن اعتذر منها فإنى مكذب * وإن تعتذر يردد عليك اعتذارها، اهـ.

قلت: وسيأتى فى البخارى فى كتاب الأطعمة فى «باب الخبز المرقق» براوية هشام عن أبيه وعن وهب بن كيسان قال: كان أهل الشام يعيرون ابن الزبير يقولون : يا ابن ذات النطاقين ، فقالت له أسماء : يابنى إنهم يعيرونك بالنطاقين وهل تدرى ما كان النطاقين ؟ إنما كان نطاق شققته نصفين فأوكيت قربة رسول الله ﷺ بأحدهما وجعلت فى سفرته الآخر ، قال : فكان أهل الشام إذا عيروه بالنطاقين يقول : إيهاً والإله تلك شكاة ظاهر عنك عارها ، قال الحافظ : المراد بأهل الشام عسكر الحجاج حيث كانوا يقاتلونه من قبل عبد الملك أو عسكر الحصين بن نمير الذين قاتلوه قبل ذلك من قبل يزيد ، وقوله إيهاً بكسر الهمزة وبالتنوين معناها الاعتراف بما كانوا يقولونه وشكاة مصـــدر شكا يشكو وظاهر أى زائل ، وتمثل ابن الزبير بمصراع بيت لأبى ذؤيب الهذلى أوله : عيرها الواشون أنى أحبها ، وأول هذه القصيدة :

هل الدهر إلا ليلة ونهارها * وإلا طلوع الشمس ثم غيارها
أبى القلب إلا أم عمرو فأصبحت * تحرق نارى بالشكاة ونارها

وبعده وعيرها الواشون إلخ ، وهى قصيدة تزيد على ثلاثين بيتاً ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال صاحب المجمع وسماها الحجاج به على الذم بأنها خدامة خراجة ولاجة وأول الاتخاذ كان منها أى هاجر لتعفى أثرها أى ليرى أثر الخادم عليها ، إشعاراً بأنها خادمة لتجبر قلب سارة وتصلح ما فسد ، يقال عفا على ما كان منه

قوله : (كنا نتزود لحوم الأضاحي) فلما كان ذلك في سفر المدينة وهي مدينة مباركة وموطن مألوف ، فأولى أن يتحمل الزاد في الغزو لما أن المسير فيه إلى أرض العدو والضيافة(١) معلومة والسفر محتاجون فيه إلى مزيد قوة لأجل الغزو .

إذا أصلح بعد الفساد ، اه . قال القاري تحت حديث مسلم المذكور قريباً : سميت بذلك لأنها قطعت نطاقها نصفين عند المهاجرة وشدت بأحدهما القربة وبالآخر السفرة ، وقيل : شدت بأحدهما السفرة وبالآخر وسطها للشغل ، وكان الحجاج من خبثه حمل قوله صلى الله عليه وسلم في حقها ذات النطاقين على الذم ، وأنها خدامة خراجة ولاجة تشد نطاقها للخدمة ، فكأنها أسلمت أنها ذات النطاقين ، ولكن نطاق ليس هذا شأنه وإليه الإشارة بقولها : « أنا والله ذات النطاقين » الحديث ، وفيه : أما الآخر فنطاق المرأة التي لا تستغني عنه إما لخدمتها المتعارفة في بيتها الممدوحة في حقها ، وإما لربطها في وسطها للبقاء لحالها خشية أن تصير بطونية كما هو الآن عادة العرب من الحزام المصنوع من الجلد للفقراء وألحقوا به المصنوع من الذهب والفضة للأغنياء ، انتهى مختصراً . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : يه لفظ مشترك هي درميان معصومه كى [باك دامن] أور درميان مزدور كى اس واسطى كه مزدور دو كمر بند باندهتى هيں تاكه كهل نه جائى ، اه ١٢ .

(١) يعني أن حال الضيافة معلومة أنها غير ممكن ، وقال القسطلاني تبعاً للعيني في حديث أسماء المذكور : الحديث يدل على حمل الزاد لأجل السفر لكنه استشكل لكونه لم يكن سفر غزو ، وأجيب بالقياس عليه ، وهكذا قال في حديث لحوم الأضاحي : إنه وإن لم يكن سفر غزو ولكن سفر الغزو مقيس عليه ، اه . وسكت عن المطابقة الكرماني والحافظ ، ولكن قال الحافظ : أشار بالترجمة إلى أن حمل الزاد في السفر ليس منافياً للتوكل ، اه . قلت : ولا بعد في أنه أشار بها إلى ندب ذلك لذكره الآية المتضمنة بالأمر وحديث أسماء في فعله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(باب إرداف المرأة خلف أخيها)

إنما أورده(١) ههنا لأن مثل هذه الأمور والحاجات كثيراً ما تعرو فى السفر لاسيما الجهاد ، فبين بذلك جوازه ، وكذلك كثير من الأبواب الموردة ههنا من هذا القبيل .

(باب الردف على الحمار)

يعنى بذلك أنه لابأس(٢) فيه إذا لم يكن الحمار يثقل عليه ذلك ويربو على قدر طاقته .

(باب كراهية(٣) السفر بالمصاحف إلخ)

أراد بإيراد الروايات المتخالفة أن الجواز مقيد بالأمن والنهى بغيره ، ودلالة

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قاله الحافظ إذ قال : وجه دخوله ههنا حديث عائشة المتقدم « جهادكن الحج » اه . فهذه الأبواب كما أفاده الشيخ قدس سره من الأصل الرابع عشر من أصول التراجم المتقدمة ١٢ .

(٢) وهو كذلك كما تقدم البسط فى ذلك فى كتاب الحج فى « باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة على الدابة » ، ويشكل ذكر حديث ابن عمر فى هذا الباب لأنه ﷺ كان إذ ذاك راكباً على راحلته لا الحمار ، قال الحافظ : الغرض منه قوله فى أوله : « أقبل يوم الفتح مردفاً أسامة بن زيد ، لكنه كان يومئــذ راكباً على راحلة ، اه . وأجاب عنه العينى كلاهما فى نفس الارتداف سواء والفرق فى الدابة ، وتواضعه ﷺ فى إردافه على الحمار أقوى وأعظم من إردافه على الراحلة فيلحق هذا بذاك ، اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ: قوله « باب كراهية إلخ » سقط لفظ كراهية إلا المستملى

قوله وهم يعلمون (١) القرآن على مدعاه حسب قاعدتهم ظاهرة . فإنهم إذا علموا لا بد لهم من تعليمه . والتعليم أعم من التعلم حفظاً وكتابة .

فأثبتها وبثبوتها يندفع الإشكال الآتي، وقوله كذلك يروى عن محمد بن بشر إلخ، وصل روايته إسحق بن راهويه في مسنده عنه بلفظ كره رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن ينـاله العدو ، وقال الدارقطني والبرقاني : لم يروه بلفظ الكراهية إلا محمد بن بشر ، اه . وأراد الحافظ بالإشكال الآتي ما ذكره في آخر الحديث من قوله : ادعى ابن بطال إلخ وذكره العيني واضحاً إذ قال بعد ذكر كلام الحافظ : أراد بالإشكال ما قاله ابن بطال : إن ترتيب هذا الكتاب وقع فيه غلط من الناسخ وإن الصواب أن يقدم حديث مالك قبل قوله : وكذلك يروى عن محمد ابن بشر ، وإنما قال ابن بطال ما قاله بناء على أن الترجمة عنده «باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو» وكذلك هي عند أكثر الرواة ، ووجه استشكاله أن قوله كذلك يروى عن محمد بن بشر يقتضي تقدم شيء حتى يشار إليه إلى آخر ما قاله ، قلت : والحاصل أن إيراد ابن بطال مبني على رواية الأكثرين وهي «باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو» ودفعه الحافظ برواية المستملي إذ فيها «باب كراهية السفر بالمصاحف إلخ» ١٢ .

(١) قال الحافظ : أشار البخاري بذلك إلى أن المراد بالنهي عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية أن يناله العدو ، لا السفر بالقرآن نفسه ، وقد تعقبه الإسماعيلي بأنه لم يقل أحد إن من يحسن القرآن لا يغزو العدو في دارهم ، وهو اعتراض من لم يفهم مراد البخاري ، وادعى المهلب أن مراد البخاري بذلك تقوية القول بالتفرقة بين العسكر الكثير والطائفة القليلة فيجوز في تلك دون هذه ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله «وهم يعلمون» أي يقرؤن القرآن ، والقراءة قد تكون من المصحف وقد تكون من الحفظ ، فثبت جواز السفر بالمصحف إلى أرض العدو لأن الفعل يعم عند البخاري ، أو هو يعلمون بالتشديد ، والتعليم في زمن الصحابة

. . . .

غالباً كان من المصحف فثبت الجواز أيضاً ، فثبت من جمع أحاديث الباب أن السفر بالمصحف إلى أرض العدو بشرط الطمأنينة جائز وبدونه لا ، اه . قال العينى : أراد البخارى بهذا الكلام أن المراد بالنهى عن السفر بالقرآن السفر بالمصحف خشية أن يناله العدو لا السفر بالقرآن نفسه ، وقال الداودى : لا حجة فيما ذكره البخارى ، وقد روى مفسراً: نهى أن يسافر بالمصحف ، وقال الاسماعيلى : ما كان أغنى البخارى عن هذا الاستدلال لم يقل أحد إن من يحسن القرآن لا يغزو العدو فى دارهم ، وقيل الاستدلال بهذا على الترجمة ضعيف لأنها واقعة عين ، ولعلهم تعلموه تلقيناً وهو الغالب حينئذ ، فعلى هذا يقرأ يعلمون بالتشديد ، وقال الكرمانى : قوله يعلمون من العلم ، وفى بعض الروايات من التعليم ، وقال صاحب التوضيح : لكن رأيته فى أصل الدمياطى بفتح الياء ، وأجاب المهلب بأن فائدة ذلك أنه أراد أن يبين أن نهيه عن السفر به إليهم ليس على العموم ولا على كل الأحوال وإنما هو فى العساكر والسرايا التى ليست مأمونة ، وأما إذا كان فى العسكر العظيم فيجوز حمله إلى أرضهم ، ولأن الصحابة كان بعضهم يعلم بعضاً لأنهم لم يكونوا مستظهرين له ، وقد يمكن أن يكون عند بعضهم صحف فيها قرآن يعلمون منها فاستدل البخارى أنهم فى تعلمهم كان فيهم من يتعلم بكتاب ، فلما جاز له تعلمه فى أرض العدو بكتاب وبغير كتاب كان فيه إباحة لحمله إلى أرض العدو إذا كان عسكراً مأموناً ، وهذا قول أبى حنيفة ، ولم يفرق مالك بين العسكر الكبير والصغير فى ذلك ، وحكى ابن المنذر عن أبى حنيفة الجواز مطلقاً وليس كذلك ، الأصح هو الأول ، وقال ابن سحنون : قلت لأبى : أجاز بعض العراقيين الغزو بالمصاحف فى الجيش الكبير بخلاف السرية ، قال سحنون : لا يجوز ذلك لعموم النهى وقد يناله العدو فى غفلة ، اه . قلت : وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه قال النووى فى الحديث : النهى عن المسافرة بالمصحف إلى أرض الكفار للعلة المشهورة ، وهى مخافة أن ينالوه فينتهكوا حرمته ، فإن أمنت هذه العلة بأن يدخل فى جيش المسلمين الظاهرين عليهم فلا كراهة لعدم العلة

(باب ما يكره من رفع الصوت)

يعنى به البالغ (١) حد الكراهة ، الخارج عن التوسط والجواز ، كما يدل عليه قوله : أربعوا على أنفسكم .

هذا هو الصحيح ، وبه قال أبو حنيفة والبخارى وآخرون ، وقال مالك وجماعة من أصحابنا : بالنهى مطلقاً ، وفى المحلى : فرق الحنفية بين العسكر الكبير والصغير كما فى المحيط ، وقال الطحاوى : كان هذا فى بدء الإسلام عند قلة المصاحف وحملة القرآن ، ثم انتسخ ذلك لما كثرت المصاحف وكثر القراء فحينئذ لا بأس به ، والأصح ما فى المحيط ، وفى الدر المختار: نهينا عن إخراج ما يجب تعظيمه ويحرم الاستخفاف به كمصحف وكتب فقه وحديث ، قال ابن عابدين خلافا لقول الطحاوى : إن ذلك إنما كان عند قلة المصاحف كيلا تنقطع عن أيدى الناس ، وأما اليوم فلا يكره ، واستدل بالحديث على منع تعلم الكافر القرآن فمنع مالك مطلقاً وأجاز الحنفية مطلقاً وعن الشافعى قولان ، وفصل بعض المالكية بين القليل لأجل مصلحة قيام الحجة عليهم فأجازوه ، ويؤيده قصة هرقل حيث كتب إليه النبي ﷺ بعض الآيات وقد نقل النووى الاتفاق على جواز الكتابة إليهم بمثل ذلك ، قال الأبى : أجاز الفقهاء الكتب إليهم بالآية ونحوها للدعاء إلى الإسلام والوعظ ، ومنع مالك تعليمهم شيئاً من القرآن ، وحجة المجيز لعله يرغب فى الإسلام ، وحجة المانع أنه نجس فى الحال وعدو لله تعالى وكتابه فقد يعرضه للهانة ، انتهى مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع مايتوهم من الحديث من النهى عن الجهر بالذكر ، كما قال ذلك بعض القائلين بالمنع عن ذكر المشايخ بالجهر ، وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه الأجوبة عن ذلك ، فإن قوله ﷺ « أربعوا على أنفسكم » كالنص فى ذلك ، وأجاب الشيخ فى الكوكب بجواب آخر إذ قال : استدل بذلك من منع الجهر بالذكر ولا يتم ، فقد ورد أنه كان ثم عدو فأراد أن لا يعلموا بهم ، فكان الممانعة

(باب يكتب للمسافر)

إذا لم يكن (١) عاصياً فى سفره .

لأمر خارج لا لشىء فى نفس الذكر وهذا هو الحق، فإن الذكر ليس شىء من أنواعه منهياً عنه ، وإنما ذلك لأمر خارج عنه ، فإن كان فى جهره إضرار بأحد مثلا كره وإلا لا ، اه . وفى هامشه عن روح البيان أنه يختلف باختلاف المشارب والمقامات، واللائق بأهل الغفلات الجهر ، وبأحوال أهل الظهور الخفاء ، قلت : ولذا ترى الصوفية يمنعون عن الجهر بالذكر لمن ترق إلى درجة المشاهدة ويأمرونه بالمراقبة ، وأنت خبير بأن الصحابة ببركة الصحبة قد ترقوا على الدرجة القصوى ، وهذا هو السر فى أنهم لا يحتاجون إلى الضربات والأربعينات ، وبسط فى هامش الكوكب فى الروايات الدالة على جواز الجهر بالذكر ، وقد ألف مولانا الشيخ عبد الحى اللكنوى رسالة مستقلة فى هذا الباب سماها بسباحة الفكر ، أورد فيها قريبا من خمسين رواية تدل على الجهر بالذكر ، وتكلم مولانا الشيخ مرزا مظهر جانجانان فى مكتوباته على حديث الباب وأثبت الجهر المتعارف ، وأجاب شيخنا فى البذل عن حديث الباب بأن هذا الحديث يدل على أنهم بالغوا فى الجهر وفى رفع أصواتهم فلا يلزم منه المنع من الجهر مطلقاً ، لأن النهى للتيسير والإرفاق لا لكون الجهر غير مشروع ، اه . وقال الحافظ فى الفتح : قال الطبرى : فى الحديث كراهية رفع الصوت بالدعاء والذكر ، وبه قال عامة السلف من الصحابة والتابعين ، قال الحافظ : وتصرف البخارى يقتضى أن ذلك خاص بالتكبير عند القتال ، وأما رفع الصوت فى غيره فقد تقدم فى كتاب الصلاة حديث ابن عباس : ان رفع الصوت بالذكر كان على العهد النبوى إذا انصرفوا من المكتوبة ، اه ١٢ .

(١) وبذلك جزم الحافظ فى الفتح إذ قال : أى إذا كان سفره فى غير معصية ، اه . وبهذا قيده العينى ، وقال القسطلانى : أى سفر طاعة . اه . وبسط الحافظ فى الروايات الكثيرة التى فى معنى حديث الباب ثم قال : قال ابن بطال .

قوله : (فسقط عنى إلخ) لفظة وأنا (١) أسمع مقولة عروة ، غير أنه لما حدث لهشام القصة ذكرها ، ثم ذكرها هشام أيضاً حين حدث الحديث ليحيي ، ولكن يحيي نسي أن يذكرها حين حدث لابن المثنى ولكنه استدرك فذكرها آخراً وإن لم يذكرها موقعها ، فقوله كان يحيي يقول مقولة ابن المثنى .

هذا كله فى النوافل ، وأما صلاة الفرائض فلا تسقط بالسفر والمرض ، وتعقبه ابن المنير بأنه تحجر واسعاً ولا مانع من دخول الفرائض فى ذلك ، يعنى إذا عجز عن الإتيان بها على الهيئة الكاملة أن يكتب له أجر ما عجز عنه كصلاة المريض جالساً يكتب له أجر القائم ، قال الحافظ : وليس اعتراضه بجيد لأنهما لم يتواردا على محل واحد ، واستدل به على أن المريض والمسافر إذا تكلف العمل كان أفضل من عمله وهو صحيح مقيم ، وفى هذه الأحاديث تعقب على من زعم أن الأعذار المرخصة لترك الجماعة تسقط الكراهة والإثم خاصة من غير أن تكون محصلة للفضيلة ، وبذلك جزم النووى فى شرح المهذب ، وبالأول جزم الرويانى فى التلخيص إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قوله عن مسير النبي ﷺ متعلق بقوله سئل ، وقوله : كان يحيي يقول إلخ ، جملة معترضة بينهما ، أى : قال البخارى قال ابن المثنى : كان يحيي يقول تعليقاً عن عروة أو مسنداً إليه أنه قال : سئل أسامة وأنا أسمع السؤال، فقال يحيي سقط مني هذا اللفظ أى لفظ وأنا أسمع عند رواية الحديث كأنه لم يذكرها أولا واستدرك آخراً ، اه . وقال الحافظ . كان يحيي يقول ، القائل ذلك هو محمد ابن المثنى شيخ البخارى ، اه . وتبع العينى الكرمانى فحكى قوله بدون النسبة إليه ، وهكذا فعل القسطلانى ، وفى تراجم شيخ مشايخنا الدهلوى معنى هذا الكلام أن محمد بن المثنى قال : كان يحيي يقول فى هذا الحديث وأنا أسمع ، فكانت عبار الحديث : سئل أسامة بن زيد وأنا أسمع فسقط عنى لفظ وأنا أسمع فلم أكتب ذ أصلى ، اه ١٢ .

قوله : (فابتاعه) إن أخذ(١) متكلما كان ظاهراً ، والمعنى أردت ابتياعه ، أورده بصورة حكاية الحال الماضية بلفظ الاستقبال ، ثم إن المعطوف إذاً هو قوله : فأردت أن أشتريه ، والحاصل أن الراوى إنما تردد فى أن عمر هل اكتفى بقوله فابتاعه ، أو قال موضعه فأضاعه الذى كان عنده فأردت أن أشتريه ، وإن كان غائبا فهو على طريقة الالتفات ، وسمى إرادة الابتياع ابتياعا ، والمعطوف حينئذ هو الذى فى التوجيه الأول .

قوله : (قلادة من وتر أو قلادة) إن حمل (٢) على شك الراوى فالأمر أسهل من أن يتكلف فى توجيهه ، وإن كان من أصل المتن فهو تعميم بعد تخصيص ، والمراد بهما ما ليس لزينة أو حاجة جائزة شرعا .

---

(١) أبدع الشيخ فى توجيه الكلام ، وقال الحافظ : قوله ابتاعه أو أضاعه شك من الراوى ، ولا معنى لقوله ابتاعه لأنه لم يشتره وإنما عرضه للبيع فيحتمل أن يكون فى الأصل باعه فهو بمعنى عرضه للبيع ، اه . وقال الكرمانى : لعل الابتياع جاء بمعنى البيع كما جاء اشترى بمعنى باع ، قال فى الكشاف فى قوله تعالى : « بئسما اشتروا به أنفسهم » إن اشتروا بمعنى باعوا . وكأنه قال اتخذ البيع لنفسه ، كما يقال فى اكتسب ونحوه ، وقال بعضهم لعل الراوى صحفه وهو أباعه أى عرضه للبيع ، اه.

(٢) قال الحافظ : قوله أو قلادة ، ولفظة أو للشك أو للتنويع ، ووقع فى رواية أبى داود عن القعنبى بلفظ : ولا قلادة ، وهو من عطف العام على الخاص وبهذا جزم المهلب ، ويؤيد الأول ما روى عن مالك أنه سئل عن القلادة فقال : ما سمعت بكراهتها إلا فى الوتر ، اه . وقال الكرمانى : شك الراوى أنه أطلق القلادة أو قيد بكونها من الوبر ، اه . قال الحافظ : قوله وتر بالمثناة فى جميع الروايات ، قال ابن الجوزى : ربما صحف من لا علم له بالحديث فقال وبر بالموحدة ، وحكى ابن التين أن الداودى جزم بذلك ، وقال هو ما ينتزع عن الجمال يشبه الصوف ، قال ابن التين : فصحف ، قال ابن الجوزى : وفى المراد بالأوتار ثلاثة أقوال : أحدها أنهم كانوا

. . . .

يقلدون الإبل أوتار القسى لئلا تصيبها العين بزعمهم فأمروا بقطعها إعلاما بأن الأوتار لا ترد من أمر الله شيئاً، وهذا قول مالك، ووقع ذلك متصلا بالحديث فى الموطأ وعند مسلم وأبى داود وغيرهما. قال مالك: أرى أن ذلك من أجل العين ويؤيده حديث عقبة بن عامر رفعه: «من علق تميمة فلا أتم الله له» أخرجه أبو داود أيضاً، والتميمة ما علق من القلائد خشية العين ونحو ذلك، قال ابن عبد البر: إذا اعتقد الذى قلدها أنها ترد العين فقد ظن أنها ترد القدر وذلك لا يجوز اعتقاده، ثانيها: النهى عن ذلك لئلا تختنق الدابة بها عند شدة الركض، ويحكى ذلك عن محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة وكلام أبى عبيد يرجحه فإنه قال: نهى عن ذلك لأن الدواب تتأذى بذلك ويضيق عليه نفسها ورعيها وربما تعلقت بشجرة فاختنقت أو تعوقت عن السير، ثالثها أنهم كانوا يعلقون فيها الأجراس، حكاه الخطابى وعليه يدل تبويب البخارى، وقد روى أبو داود والنسائى من حديث أم حبيبة أم المؤمنين مرفوعاً: «لا تصحب الملائكة رفقة فيها جرس»، والذى يظهر أن البخـــارى أشار إلى ما ورد فى بعض طرقه، فقد أخرجه الدارقطنى من طريق عثمان بن عمر عن مالك بلفظ «لا تبقين قلادة من وتر ولا جرس فى عنق بعير إلا قطع»، ولا فرق بين الإبل وغيرها فى ذلك إلا على القول الثالث، فلم تجر العادة بتعليق الأجراس فى رقاب الخيل، وقد روى أبو داود والنسائى من حديث أبى وهب رفعه «اربطوا الخيل وقلدوها ولا تقلدوها الأوتار» فدل على أن الاختصاص للإبل فلعل التقييد بها فى الترجمة للغالب، وقد حمل النضر بن شميل الأوتار فى هذا الحديث على معنى الثأر، فقال معناه لا تطلبوا بها ذحول الجاهلية، قال القرطبى: هو تأويل بعيد، وقال النووى ضعيف، وإلى نحو قول النضر جنح وكيع فقال: المعنى لا تركبوا الخيل فى الفتن، فإن من ركبها لم يسلم أن يتعلق به وتر يطلب به، والدليل على أن المراد بالأوتار جمع الوتر بالتحريك لا الوتر بالإسكان ما رواه

قوله : (سمعته منه مرتين) مقولة عمرو ، أى سمعت الرواية من الحسن مرتين [بياض[1] فى الأصل] .

أبو داود أيضاً من حديث رويفع بن ثابت رفعه : «من عقد لحيته أو تقلد وتراً فإن محمداً برىء منه» ، فإنه عند الرواة أجمع بفتح المثناة ، والجرس بفتح الجيم والراء ثم مهملة «معروف» ، وحكى عياض إسكان الراء ، والتحقيق أن الذى بالفتح اسم الآلة وبالإسكان اسم الصوت ، وروى مسلم من حديث أبى هريرة رفعه : «الجرس مزمار الشيطان» ، وهو دال على أن الكراهة فيه لصوته لأن فيه شبهاً بصوت الناقوس وشكله ، قال النووى وغيره : الجمهور على أن النهى للكراهة وأنها كراهة تنزيه ، وقيل للتحريم ، وقيل يمنع منه قبل الحاجة ويجوز إذا وقعت الحاجة ، وعن مالك : تختص الكراهة من القلائد بالوتر ويجوز بغيرها إذا لم يقصد دفع العين ، هذا كله فى تعليق التمائم وغيرها مما ليس فيه قرآن ونحوه ، فأما ما فيه ذكر الله فلا نهى فيه فإنه إنما يجعل للتبرك به والتعوذ بأسمائه ، وكذلك لا نهى عما يعلق لأجل الزينة ما لم يبلغ الخيلاء أو السرف ، واختلفوا فى تعليق الجرس أيضاً ، ثالثها يجوز بقدر الحاجة ، ومنهم من أجاز الصغير منها دون الكبير ، وأغرب ابن حبان فزعم أن الملائكة لا تصحب الرفقة التى يكون فيها الجرس إذا كان رسول الله ﷺ فيها ، اهـ . قلت : بسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ، وفيه قال الباجى : قول مالك أرى ذلك من العين على وجه التأويل للحديث والعدول به عن عمومه بنظره واجتهاده ، ومعنى قوله إنه نهى عن ذلك لأن صاحبها يظن أن تلك القلائد تمنع أن تصيب الإبل العين أو ترد القدر إلى آخر ما بسط فيه ، وأخرج محمد فى موطأه حديث أم حبيبة المذكورة ثم قال : وإنما روى ذلك فى الحرب لأنه ينذر به العدو ، اهـ ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قريباً من ربع سطر ، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين المكى والبنجابى ولا أحد من الشروح ، ولم أجد هذا اللفظ فى روايات

قوله : (وأخبرهم بما يجب عليهم إلخ) يعني[1] بذلك أن الخطة الأولى المعروضة عليهم هو الإسلام غير أنه لا يجب القتل إلى أن يسلموا ، بل الكف

البخاري وغيره في غير هذا الموضع ، والظاهر عندي أن هذه مقولة سفيان والضمير المنصوب إلى عمرو بن دينار ، ولا يبعد أن الشيخ أراد في البياض التنبيه على ما سيأتي في تفسير سورة الممتحنة من حديث الباب ، ففيه بعد ذكر هذا الحديث : حدثنا عليّ ، قيل لسفيان في هذا نزلت : « لا تتخذوا عدوي وعدوكم » الآية ، قال سفيان : هذا في حديث الناس حفظته من عمرو ما تركت منه حرفا وما أرى أحداً حفظه غيري ، بسط الحافظ الكلام على هذا في الفتح ، لخص كلامه القسطلاني (قال سفيان هذا في حديث الناس) ورواياتهم وأما الذي (حفظته) أنا (من عمرو) ابن دينار هو الذي رويته عنه من غير ذكر النزول (ما تركت منه حرفا وما أرى) بضم الهمزة ما أظن (أحداً حفظه) من عمرو (غيري) فلم يجزم سفيان برفع هذه الزيادة ، اه . قلت : وأخرج مسلم هذا الحديث في صحيحه برواية أبي بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب وإسحق بن إبراهيم وابن أبي عمرو عن سفيان بن عيينة بهذا السند وفي آخره « اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » فأنزل الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء » وليس في حديث أبي بكر وزهير ذكر الآية ، وجعلها إسحق في روايته من تلاوة سفيان ، اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب « باب الجاسوس » فإن أراد به من جهة الكفار فهو لا يجوز لقصة حاطب وهو الأظهر لذكره قوله تعالى في الترجمة ، ويحتمل التجسس من جهة المسلمين كما قال به بعض الشراح ، فهو مشروع لإرساله ﷺ علياً وغيره لتجسس الظعينة أو الكتاب ١٢ .

(١) ويدل على ما أفاده الشيخ ما في المشكاة برواية مسلم عن سليمان لبريدة عن أبيه قال « كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه بخاصة

واجب عليهم(*) ولو انقادوا لبذل الجزية ، فقوله « لأن يهدى الله بك إلخ » بيان لما قاله عليٌّ من المقاتلة حتى الإسلام بأن ما قاتله أمر مستحسن فى نفسه ، فإن الإسلام يوجب الأجر لفاعله والباعث عليه ما لا يخفى ، إلا أن أمر الله تعالى هو الكف عنهم إذا بذلوا الجزية ولو لم يسلموا .

قوله : (بياتاً ليلا) يعنى[1] بذلك أن الليل معتبر فى مفهوم التبييت[2] وكل ما يشتق منه .

فى تقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال : « اغزوا بسم الله فى سبيل الله ، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أوخلال فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم » الحديث ، وفيه « فإن هم أبوا » أى عن الإسلام « فسلهم الجزية ، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم » قال القارى : وكذا رواه الأربعة وألفاظ بعضهم تزيد على بعض وتختلف ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « بياتا ليلا » كذا فى جميع النسخ بالموحدة ثم التحتانية الخفيفة وبعد الألف مثناة ، وهذه عادة المصنف إذا وقع فى الخبر لفظة توافق ما وقع فى القرآن أورد تفسير اللفظ الواقع فى القرآن جمعاً بين المصلحتين وتبركاً بالأمرين ، ووقع عند غير أبى ذر من الزيادة ههنا « لنبيتنه ليلا » « بيت ليلا » ، وهذا جميع ما وقع فى القرآن من هذه المادة وهذه الأخيرة بيت يريد قوله تعالى : « بيت طائفة منهم غير الذى تقول » ، اه . قلت : وأراد بالأول أى بقوله بياتاً ليلا ما فى سورة الأعراف من قوله تعالى « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون » ، وأما الثانى فما فى سورة النمل فى قوله تعالى : « قالوا تقاسموا بالله لنبيتنه وأهله » الآية ١٢ .

(٢) قال الحافظان : قال أبو عبيدة : كل شىء قدر بليل تبيت ، اه .

(*) كذا فى الأصل ١٢ .

. . . .

[تنبيه] قال الحافظ : قوله « بياتا ليلا » كذا فى جميع النسخ بالموحدة ثم التحتانية وبعد الألف مثناة ، وأغرب ابن المنير فصحف « فجعلها نياماً » بنون وميم من النوم فصارت هكذا : « فيصاب الولدان والذرارى نياما ليلا » ثم تعقبه فقال: العجب من زيادته فى الترجمة نياماً وما هو فى الحديث إلا ضمناً ، لأن الغالب أنهم إذا وقع بهم ليلا كان أكثرهم نياما لكن ما الحاجة إلى التقييد بالنوم والحكم سواء كانوا نياماً أو أيقاظا ، إلا أن يقال إن قتلهم نياما أدخل فى الاغتيال من كونهم أيقاظاً فنبه على جواز مثل ذلك ، اه . قال الحافظ : قد صحف ثم تكلف ، ومعنى البيات المراد فى الحديث أن يغار على الكفار بالليل بحيث لا يميز بين أفرادهم ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رحمه الله ترجم بقوله « باب أهل الدار يبيتون فيصاب الولدان والذرارى» وأورد فيه حديث صعب بن جثامة وفيه قوله ﷺ « هم منهم » قال العينى : فإن قلت هذا يخالف ما ذكره البخارى فيما بعد عن ابن عمر نهى عن قتل النساء والصبيان وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى ذكرها العينى فى هذا المعنى ، ثم قال : قال الخطابى : قوله « هم منهم » يريد فى حكم الدين فإن ولد الكافر محكوم له بالكفر ولم يرد بهذا القول إباحة دمائهم تعمداً لها وقصداً إليها ، وإنما هو إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بهم فإذا أصيبوا لاختلاطهم بالآباء لم يكن عليهم فى قتلهم شىء ، وقد نهى النبى ﷺ عن قتل النساء والصبيان فكان ذلك على القصد ، ولما روى الترمذى حديث ابن عمر الذى فيه نهى عن قتل النساء والصبيان ، قال : والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ وغيرهم كرهوا قتل النساء والولدان وهو قول الثورى والشافعى ورخص بعض أهل العلم فى البيات قتل النساء فيهم والولدان ، وهو قول أحمد وإسحق ، وقال شيخنا : وما حكاه الترمذى عن الثورى والشافعى من كراهة قتل النساء والصبيان ظاهر فى ترك القتل مطلقاً فى البيات وغيره وليس كذلك ، أما قتلهم

. . . .

فى غير البيات فأجمعوا على تحريمه إذا لم يقاتلوا كما حكاه النووى فى شرح مسلم ، فإن قاتلوا فقال فى شرح مسلم حكاية عن جماهير العلماء يقتلون ، وقال الطحاوى رحمه الله « باب ما نهى عن قتله من النساء والولدان فى دار الحرب » ثم أخرج عن تسعة أنفس من الصحابة فى النهى عن قتل الولدان والنسوان ، ثم قال : فذهب قوم إلى أنه لا يجوز قتل النساء والولدان على حال وأنه لا يحل أن يقصد إلى قتل غيرهم إذ كان يؤمن فى ذلك تلفهم من ذلك أن أهل الحرب إذا تترسوا بصبيانهم وكان المسلمون لا يستطيعون رميهم إلا بإصابة صبيانهم فحرام عليهم رميهم فى قول هؤلاء وكذلك إن تحصنوا بحصن وجعلوا فيه الولدان فحرام عليهم رمى ذلك الحصن إذا كنا نخاف فى ذلك تلف نسائهم وولدانهم ، واحتجوا فى ذلك بهذه الأحاديث ، قال العينى : أراد بالقوم الأوزاعى ومالكاً والشافعى فى قول ، وأحمد فى رواية ، وقال أبو عمر : اختلفوا فى رمى الحصون بالمنجنيق إذا كان فيها أطفال المشركين أو أسارى المؤمنين فقال مالك : لا يرمى الحصن ولا تحرق سفينة الكفار إذا كان فيها أسارى المسلمين ، وقال الثورى وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والشافعى فى الصحيح وأحمد وإسحق : إذا كان لا يوصل إلى قتلهم إلا بتلف الصبيان أو النساء فلا بأس به ، قال أبو عمر : قال أبو حنيفة وأصحابه والثورى : لا بأس برمى حصون المشركين وإن كان فيه أسارى من المسلمين وأطفالهم أو أطفال المشركين ولا بأس أن تحرق السفن ويقصد به المشركون ، فإن أصابوا واحداً من المسلمين بذلك فلا دية ولا كفارة ، وقال الثورى إن أصابوه ففيه الكفارة ولا دية ، انتهى مختصراً من العينى . وقال القارى : قال أبو عبيدة : كان فى أول الإسلام نساء المشركين وولدانهم يقتلون مع رجالهم ، ويستضاء لذلك بما روى الصعب بن جثامة من قوله عليه الصلاة السلام « هم من آبائهم » ثم أسند أبو عبيدة عن الصعب بن جثامة قال : سألت رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين أنقتلهم معهم؟ قال نعم ، فإنهم منهم ثم نهى عن قتلهم يوم خيبر ، اه . وقال الحافظ : قد أخرج

قوله : (حتى رأيت أثر أصابعه) يعنى بذلك بردها(١) وسكينتها لاأثر ضربتها .
قوله : (كأنه جمل أجرف) شبه به فى خلاء (٢) داخلها من العمد والخشب التى احترقت .

ابن حبان فى حديث الصعب زيادة فى آخره ثم نهى عنه يوم حنين ، وهى مدرجة فى حديث الصعب وذلك بين فى سنن أبى داود فإنه قال فى آخره : قال سفيان قال الزهرى : ثم نهى رسول الله ﷺ بعد ذلك عن قتل النساء والصبيان إلى آخر ما بسطه ، ثم قال : وحكى الحازمى قولا بجواز قتل النساء والصبيان على ظاهر حديث الصعب ، وزعم أنه ناسخ لأحاديث النهى وهو غريب ، اه‍ . قلت : وتبويب الإمام البخارى يدل على أنه حمل هذا الحديث على البيات وهو قول الجمهور كما تقدم ، وفى الهداية : لا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر لأن فى الرمى دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الإسلام وقتل الأسير والتاجر ضرر خاص ، ولأنه قلما يخلو حصن عن مسلم ، فلو امتنع باعتباره لانسد بابه وإن تترسوا بصبيان المسلمين أوبالأسارى لم يكفوا عن رميهم ، ويقصدون بالرمى الكفار ، لأنه إن تعذر التمييز فعلا فلقد أمكن قصداً ، والطاعة بحسب الطاقة ، وما أصابوا منهم لا دية عليهم ولا كفارة ، لأن الجهاد فرض والغرامات لاتقترن بالفروض ، بخلاف حالة المخمصة لأنه لا يمتنع مخافة الضمان لما فيه من إحياء نفسه ، أما الجهاد فبنى على إتلاف النفس فيمتنع حذر الضمان ، اه‍ ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك مافى مسند أحمد ، قلت : يارسول الله إنى رجل لاأثبت على الخيل فوضع يده على وجهى حتى وجدت بردها وقال : اللهم اجعله هادياً مهدياً ، وقال الحافظ : وفى حديث البراء عند الحاكم : فشكى جرير إلى رسول الله ﷺ القلع فقال : ادن منى فدنا منه فوضع يده على رأسه ثم أرسلها على وجهه وصدره حتى بلغ عانته ثم وضع يده على رأسه وأرسلها على ظهره حتى انتهت إلى إليته وهو يقول مثل قوله الأول فكان ذلك للتبرك بيده المباركة ، اه‍ ١٢ .

(٢) وفى رواية البخارى فى المغازى : حتى تركتها كأنها جمل أجرب ، قال الحافظ :

. . . .

بالجيم والموحدة كناية عن نزع زينتها وإذهاب بهجتها ، قال الخطابى : المراد أنها صارت سوداء لما وقع فيها من التحريق ، ووقع لبعض الرواة كما فى رواية مسدد فى حديث الباب بلفظ أجوف ، والمعنى أنها صارت صورة بغير معنى ، والأجوف الخالى الجوف مع كبره فى الظاهر ، ووقع لابن بطال معنى قوله « أجرب » أى « أسود » ومعنى قوله « أجوف » أى « أبيض » وأنكره عياض وقال : هو تصحيف وإفساد للمعنى ، كذا قال ، فإن أراد إنكار تفسير أجوف بأبيض فمقبول لأنه يضاد معنى الأسود ، وقد ثبت أنه حرقها والذى يحرق يصير أسود لا محالة فكيف يوصف بكونه أبيض ، وإن أراد إنكار لفظ أجوف فلا إفساد فيه فإن المراد أنه صار خالياً لا شىء فيه كما قررته ، انتهى مختصراً بتغير . وأنت ترى أن تعبير الشيخ أوضح من تعبير الحافظ ، وقال العينى : قوله أجوف أى خال عن كل ما يكون فى البطن ، ووجه الشبه بينهما عدم الانتفاع به ، وقال الداودى : معنى أجوف أنها أحرقت فسقط السقف وبعض البناء وما كان فيها من كسوة ، اه.

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب حرق الدور والنخيل » أى التى للمشركين ، قال الحافظ : كذا وقع فى جميع النسخ حرق وضبطوه بفتح أوله وإسكان الراء وفيه نظر لأنه لا يقال فى المصدر حرق وإنما يقال تحريق وإحراق لأنه رباعى ، فلعله كان حرق بتشديد الراء بلفظ الفعل الماضى وهو المطابق للفظ الحديث ، والفاعل محذوف تقديره النبى ﷺ بفعله أو بإذنه ، وقد ترجم فى التى قبلها « باب إذا حرق » وعلى هذا فقوله « الدور » منصوب بالمفعولية ، والنخيل كذلك نسقاً عليه ، اه . وتعقب عليه العينى بأنه يجوز أن يكون لفظ حرق بهذا الضبط اسما للإحراق إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلانى : قال الزركشى : الصواب إحراق ، وتعقبه فى المصابيح بأن فى المشارق الحرق يكون من النار والأعرف الإحراق ، فجعل الحرق معروفاً لا خطأ ، اه . ثم قال الحافظ :

قوله : (فخرجت فيمن خرج) وإنما خرج لأنه لو لم يخرج وكان اختفاؤه في مربط الدواب لربما رأوه حين يعودون بحمارهم فيؤخذ .

قد ذهب الجمهور إلى جواز التحريق والتخريب فى بلاد العدو ، وكرهه الأوزاعى والليث وأبو ثور واحتجوا بوصية أبى بكر لجيوشه أن لا يفعلوا شيئاً من ذلك ، وأجاب الطبرى بأن النهى محمول على القصد لذلك ، بخلاف ما إذا أصابوا ذلك فى خلال القتال كما وقع فى نصب المنجنيق على الطائف وهو نحو ما أجاب به فى النهى عن قتل النساء والصبيان ، وبهذا قال أكثر أهل العلم ونحو ذلك القتل بالتغريق ، وقال غيره إنما نهى أبو بكر جيوشه عن ذلك لأنه علم أن تلك البلاد ستفتح فأراد إبقاءها على المسلمين ، اه . قلت ووصية أبى بكر رضى الله تعالى عنه هـذه أخرجها مالك فى موطأه بطولها ، وبسط الكلام عليها وعلى المسألة فى الأوجز ، وفيه عن المغنى : أن الشجر والزرع على ثلاثة أقسام :

أحدها : ما تدعو الحاجة إلى إتلافه كالذى يقرب من حصونهم أو يستترون به من المسلمين أو يحتاج إلى قطعه لتوسعة طريق أو نحو ذلك ، فهذا يجوز بغير خلاف نعلمه .

الثانى : ما يتضرر المسلمون بقطعه لكونهم ينتفعون ببقائه لعلوفتهم ، أو تكون العادة لم تجر بذلك بيننا وبين عدونا فإذا فعلنا بهم فعلوه بنا فهذا يحرم .

الثالث : ماعدا هذين القسمين مما لا ضرر فيه للمسلمين ولا نفع سوى غيظ الكفار والإضرار بهم ففيه روايتان : إحداهما لا يجوز لحديث أبى بكر هذا ، وقد روى نحو ذلك مرفوعاً إلى النبى ﷺ ، وبهذا قال الأوزاعى والليث وأبو ثور ، والرواية الثانية يجوز وبهذا قال مالك والشافعى ، وقال إسحق التحريق سنة إذا كان أنكى للعدو ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرق نخيل بنى النضير إلى آخر ما بسط فى الأوجز ١٢ .

قوله حتى أسمع الواعية هى النائحة(١) كانهما تعى الأموات وتحصيها .
قوله والله لنأتين الناس انما حملوا(٢) قول النبي ﷺ على انه كان ما قبل الفتح وتحقق النصر .

(١) ووقع فى نسختى الحافظين ، بلفظ الناعية . قال العينى : الناعية بالنون وكسر العين من النعى وهو الاخبار بالموت ، ويروى الواعية اى الصارخة التى تندب القتيل . والوعى الصوت . قال صاحب العين : الوعى جلبة وأصوات للكلاب فى الصيد اه . وقال القسطلانى لأبى ذر الواعية بالواو اى الصارخة التى تندب القتيل . اه . ثم لا يذهب عليك ان الامام البخارى ترجم على حديث الباب باب قتل النائم المشرك قال العينى : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة الا إذا أريد بالنائم المضطجع . وقيل : هذا قتل يقظان نبه من نومه . وقيل : هذا حكمه حكم النائم لانه لما أجاب الرجل كان فى خيال النوم ولهذا لم يتحرك من موضعه ولاقام من مضجعه فكان حكمه حكم النائم ، وهذا الوجه أقرب مع انه جاء فيه ، فدخل عليه عبدالله بن عتيك بيته فقتله وهو نائم اه .

قال الحافظ الحديث ظاهر فيما ترجم له لان الصحابى طلب قتل أبى رافع وهونائم وانما ناداه ليتحقق انه هولئلا يقتل غيره ممن لا غرض له إذ ذاك وبعد أن أجابه كان فى حكم النائم لانـه حينئذ استمر على خيال نومه بدليل أنـه بعد ان ضربـه لم يفر من مكانـــه ولا تحول من مضجعـه حتى عاد إليه فقتله ويؤخـذ منه جواز قتل المشرك بغير دعوة إن كان قد بلغه الدعوة قبل ذلك . واما قتل إذا كان نائما فمحله ان يعلم انه مستمر على كفره ، وانه قديئس من فلاحه وطريق العلم بذلك إما بالوحى وإما بالقرائن الدالة على ذلك اه ١٢ .

(٢) كما يدل عليه قولهم فى حديث الباب ظهر اصحابكم فما تنتظرون وهـذا كان اجتهاد منهم رضى الله عنهم كما اشار إليه فى قوله عزاسمه : "انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا" . وفى قوله عزاسمه "منكم من يريد الدنيا ومنكم من

قوله غير اثنى عشر رجلا اى فى هذه(١) الحلقة وان كان الناس منتشرين فى غير هذا المقام اكثر من ذلك .

يريد الآخرة" . وقد ورد فى الروايات الكثيرة نزول هذه الآية فى طالبى الغنيمة وكان اجتهادهم هذا خطأ . ولذا أطلق فى الروايات العديدة على فعلهم هذا عصيان الرسول .

(١) وهو كذلك ولذا اختلفت الروايات فى عددهم وسيأتى فى المغازى برواية معتمر عن ابيه . قال زعم أبو عثمان أنه لم يبق مع النبى ﷺ فى تلك الايام غير طلحة وسعد . قال الحافظ ويعكر عليه ما تقدم قريبا ان المقداد كان ممن بقى معه ، لكن يحتمل ان المقداد انما حضر بعد تلك الجولة . ويحتمل ان يكون انفراد هما فى بعض المقامات . فقد روى مسلم من طريق ثابت عن انس قال أفرد رسول الله ﷺ يوم أحد فى سبعة من الانصار ورجلين من قريش وكان المراد بالرجلين طلحة وسعد ، وكان المراد بالحصر المذكور فى حديث الباب تخصيصه بالمهاجرين فكانه قال : لم يبق معه من المهاجرين غير هذين وتعين حمله على ما اولته، وان ذلك باعتبار اختلاف الاحوال وانهم تفرقوا فى القتال . فلما وقعت الهزيمة فيمن انهزم وصاح الشيطان : قتل محمد ، اشتغل كل واحد منهم بهمه والذب عن نفسه كما فى حديث سعد . ثم عرفوا عن قرب ببقائه فتراجعوا إليه اولا فاولا . ثم بعد ذلك كان يندبهم إلى القتال فيشتغلون به . وعند ابن عائذ من مرسل المطلب بن عبدالله بن حنطب ان الصحابة تفرقوا عن النبى ﷺ يوم أحد حتى بقى معه اثنا عشر رجلا من الانصار .

وللنسائى والبيهقى فى الدلائل عن ابى الزبير عن جابر قال : تفرق الناس عن النبى ﷺ يوم احد بقى معه احد عشر رجلا من الانصار وطلحة وإسناده جيد وعند محمد بن سعد انه ثبت معه أربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين ، منهم ابوبكر وسبعة من الانصار .

قوله واليوم يوم الرضع معناه ان[1] اليوم يوم ظهور الكرام من اللئام ، واراد بالرضع اللئام فانهم يسترضعون من دون ان يحلبوا لئلا يفطن بذلك مسكين

وذكر الواقدى فى المغازى أنه ثبت يوم احد من المهاجرين ابوبكر وعلى وعبدالرحمن بن عوف وسعد وطلحة والزبير وابو عبيدة ومن الانصار سبعة ذكر اسمائهم الحافظ .

وقال القسطلانى فى حديث الباب قوله غير اثنى عشر رجلا منهم ابوبكر وعمر وعلى وذكر بعض الاسماء الآخر . فهذا كله صريح فى انهم كانوا مختلفين فى الأوقات المختلفة . ١٢

(١) اختلفوا فى معناه على اقوال . قال الكرمانى: الرضع جمع راضع يريد بيوم الرضع يوم هلاك اللئام من قولهم لئيم راضع ، وهو الذى رضع اللؤم من ثدى أمه . وقال بعضهم : لعلهم يرضعون بانفسهم اللبن من الشاة من غير حلب من اللؤم اولأنهم يرضعون بالسخلة من غــير ان تحلب أمهالئلا يسمع الطارق الصوت . وقيل معناه: اليوم يعرف من رضع كريمة فانجبته اولئيمة فهجنته ، أو اليوم يعرف من ارضعته الحرب من صغره وتدرب بها من غيره .

قال الجوهرى : زعموا ان رجلا كان يرضع غنمه ولا يحلبها لئلا يسمع صوت حلبه منه اهـ .

واكتفى الحافظ على معنى واحد فقال الرضع بتشديد المعجمة بصيغة الجمع والمراد بهم اللئام ، اى اليوم يوم هلاك اللئام اهـ .

وقال العينى : الرضع بضم الراء وتشديد الضاد المعجمة . قال ابن الانبارى هو الذى رضع اللؤم من ثدى أمه اى غذى به . وقيل : هو الذى يرضع مابين اسنانه مستكثرا من الجشع بذلك ، والجشع أشد الحرص . وقال ابو عمر : وهو الذى يرضع الشاة او الناقة قبل ان يحلبها من شدة الشره . وقال قوم الراضع الراعى لا تمسك معه محلبا . فاذا جاءه انسان فسأله أن يسقيه احتج انه لا محلب معه وإذا

أو ضيف فيسئل ويعترى . فاذا مصه مصاً من الضرع امن ذلك وهذا إذا أريد باللابن لبن الناقة ، فان اريد لبن المرأة فهو كناية عن الذى لم يجرب الأمور ولم يباشرها فكانه لما لم يخرج عن بيته كان كمن لم يزل يشرب لبن أمه مدة عمره قوله اما انا فو الله لا انزل مثبت للجزء والثانى[1] من أجزاء الترجمة الثلاث .

قوله فنزل اليهم ثلاثه هذا اثبات للجزء الاول منها، قوله هذا اول الغدر ولعله استنبط من صنعهم انهم مجمعون على قتلهم . قوله يبارك على[2] اوصال الخ والبركة

اراد هو ان يشرب رضع الناقة او الشاة . وقيل : هو رجل كان يرضع الغنم ولا يحلبهالئلا يسمع صوت الحلب فيطلب منه . وقال ابن دريد : اصل الحديث أن رجلا من العمالقة طرقه ضيف ليلا فمص ضرع شاة لئلا يسمع الضيف صوت الشحب فكثر حتى صاركل لئيم راضعا فعل ذلك أو لم يفعل . وقيل : هو الذى يرضع طرف الخلال الذى يخلل بها اسنانه ويمص ما يتعلق به اه ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ من القولين واضح . وقال العينى فى نزول خبيب وصاحبيه جوازان يستاسر الرجل قال المهلب إذا اراد أن يأخذ بالرخصة فى احياء نفسه فعل كفعل هؤلاء وعن الحسن لا بأس ان يستاسر الرجل إذا خاف ان يغلب . وقال الثورى : اكره للاسير المسلم ان يمكن من نفسه إلا مجبوراً . وعن الاوزاعى : لا بأس للاسير المسلم أن يأبى ان يمكن من نفسه بل ياخذ بالشدة والاباء من الاسر والانفة من ان يجرى عليه ملك كافر كما فعل عاصم اه .

قال الحافظ فى الحديث : ان للاسيران يمتنع من قبول الأمان ولا يمكن من نفسه ولو قتل انفة من انه يجرى عليه حكم كافر هذا إذا أراد الأخذ بالشدة . فان أراد الاخذ بالرخصة فله أن يستأمن . قال الحسن البصرى : لا بأس بذلك وقال سفيان الثورى : اكره ذلك اه ١٢.

(٢) قال القسطلانى : وهذان البيتان من قصيدة اولها :

لقد جمع الأحزاب حولى والبوا قبائلهم واستجمعوا كل مجمع

هى ارادة الخير بها كحمايتها عن الاعداء واحرازها عن الاهانة وغير ذلك . قوله ولا يسترقون اى[1] لا يسترقهم المسلمون أولا يتركون من غير حماية حتى يسترقهم آخرون ودلالة قوله أوصيه بذمة الله وكذا قوله ولا يكلفون فوق طاقتهم على هذا المعنى ظاهرة .

باب هل يستشفع إلى اهل الذمة كما فعله[2] جابر رضى الله حيث ذهب

ساقها ابن اسحق ثلاثة عشر بيتاً اه قال الحافظ وفيه :

إلى الله اشكو غربتى بعد كربتى وما ارصد الاحزاب لى عند مصرعى

قال ابن هشام : ومنهم من ينكرها لخبيب اه . قال القسطلانى: لم يقدروا على ان يقطعوا من لحمه شيئاً لانه كان حلف لا يمس مشركا ولا يمسه مشرك . وانما لم يحمه الله تعالى من القتل وحماه من قطع شىء من بدنه لان القتل موجب للشهادة بخلاف القطع مع مافيه من هتك حرمته . وذكرانه لما انزل خبيب اذا هو رطب لم يتغير بعد أربعين يوما ودمه على جرحه وهو يبض دما كالمسك اه ."

(١) قال الحافظ : تعقبه ابن التين بانه ليس فى الحديث ما يدل على ما ترجم به من عدم الاسترقاق . واجاب ابن المنير بانه اخذ من قوله واوصيه بذمة الله فان مقتضى الوصية بالاشفاق ان لا يدخلوا فى الاسترقاق والذى قال انهم يسترقون إذا نقضوا العهد ابن القاسم . وخالفه اشهب والجمهور ومحل ذلك إذا سبى الحربى الذمى ثم أسر المسلمون الذمى وأغرب ابن قدامة فحكى الاجماع وكانه لم يطلع على خلاف ابن القاسم . وكان البخارى اطلع عليه فلذلك ترجم به اه .

وقال العينى منتصراً لابن قدامة : يحتمل انه اراد به اجماع الائمة الاربعة اه .

قلت : وحديث الباب قطعة من حديث تقدم فى آخر كتاب الجنائز فى باب ماجاء فى قبر النبى ﷺ وابى بكر وعمر وسياتى مبسوطاً فى كتاب المناقب فى باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان رضوان الله عليه . ١٢

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من اثبات الترجمة بحديث جابر واضح لكن

بالنبي ﷺ إلى اليهودى ليخفف عن دينه شيئاً فافهم .

قوله اهجر رسول الله ﷺ استفهام انكار يعنى(١) انهم لما اختلفوا فى الكتابه

فيه اشكال وهو ان الامام البخارى لم يذكر فى هذا الباب حديث جابر ، بل لم يذكر فيه حديثا أصلا ويمكن التقصى عنه بأن حديث جابر لما كان مشهوراً . وقد ذكر فى البخارى فى مواضع كثيره لم يذكره الامام البخارى تشحيذاً للاذهان . وهذا اصل مطرومن اصول التراجم كما تقدم فى الاصل السابع والعشرين من اصول التراجم وأجوبة الشراح فى نحو هذا معروفة من سهوا الناسخين أو سهوا المصنف أو عدم تيسير ارادته بوجه من الوجوه وعلى هذا فلا اشكال فيما ذكره الامام البخارى من الترحمة الآتية والحديث الوارد فيها اختلفت نسخ البخارى فى نسخة الفتح والكرمانى وغيرهما باب جوائز الوفد باب هل يستشفع الخ . قال الحافظ كذا فى جميع النسخ من طريق الفربرى إلا ان فى رواية ابى على بن شبوية عن الفربرى تأخير ترجمة جوائز الوفد عن ترجمة هل يستشفع وكذا هو عند الاسماعيلى وبه يرتفع الإشكال فان حديث ابن عباس مطابق لترجمة جوائز الوفد لقوله فيه واجيزوا الوفد بخلاف الترجمة الاخرى وكانه ترجم بها واخلى بياضا ليورد فيها حديثاً يناسبها . فلم يتفق ذلك ووقع للنسفى حذف ترجمة جوائز الوفد اصلا واقتصر على ترجمة هل يستشفع . واورد فيها حديث ابن عباس المذكور وعكسه رواية محمد بن حمزة عن الفربرى وفى مناسبته لها غموض ولعله من جهة ان الاخراج يقتضى رفع الاستشفاع والحض على اجازة الوفد يقتضى حسن المعاملة أو لعل إلى فى الترجمة بمعنى اللام اى هل يستشفع لهم عند الامام وهل يعاملون ودلالة اخرجوهم من جزيرة العرب واجيزوا الوفد لذلك ظاهرة اه . وتعقب العينى على كلام الحافظ هذا ١٢ .

(١) قال الحافظ فى الرواية الآتية فى مرضه ﷺ فى آخر المغازى قوله : اهجر بهمزة لجميع رواة البخارى . وفى الرواية التى فى الجهاد فقالوا هجر بغير همزة

حين طلب النبي ﷺ الكتابة قال بعضهم انه لم يهجر حتى يختلف فيه فهلا تسئلونه عن ذلك فيفصل بينكم بشيء .

قال عياض معنى اهجر الخش يقال هجر الرجل إذا هذى واهجر إذا الخش وتعقب بانه يستلزم ان يكون بسكون الهاء . والروايات كلها انما هي بفتحها وقد تكلم عياض وغيره على هذا الموضع فاطالوا ولخصه القرطبي تلخيصاً حسناً ثم لخصته من كلامه . وحاصله ان قوله هجرا الراجح فيه اثبات همزة الاستفهام وبفتحات على انه فعل ماض قال ولبعضهم اهجراً بضم الهاء وسكون الجيم والتنوين على انه مفعول بفعل مضمر اى قال هجرا والهجر بالضم ثم السكون الهذيان والمراد به ههنا ما يقع من كلام المريض الذى لا ينتظم ولا يعتد به ووقوع ذلك من النبي ﷺ مستحيل لأنه معصوم فى صحته ومرضه لقوله تعالى : "وما ينطق عن الهوى". ولقوله ﷺ : انى لا اقول فى الغضب والرضا الاحقا وإذا عرف ذلك . فانما قاله من قاله منكرا على من توقف فى امتثال امره باحضار الكتف والدواة فكانه قال : كيف تتوقف انظن انه كغيره يقول الهذيان فى مرضه امتثل امره واحضره ما طلب فانه لا يقول الا الحق . قال:وهذا احسن الاجوبه . قال : ويحتمل ان بعضهم قال ذلك عن شك عرض له ولكن يبعده ان لا ينكره الباقون عليه مع كونهم من كبار الصحابة ولو انكروه لنقل . ويحتمل ان يكون الذى قال ذلك صدر عن دهش وحيرة كما أصاب كثيراً منهم عند موته ﷺ . ويحتمل ان يكون قائل أراد أنه اشتد وجعه فاطلق اللازم واراد الملزوم لأن الهذيان الذى يقع للمريض ينشا عن شدة وجعه . وقيل : قال ذلك لارادة سكوت الذين لغطوا ورفعوا أصواتهم عنده فكانه قال ان ذلك يوذيه ويفضى فى العادة إلى ما ذكر إلى آخر ما بسطه . ثم قال الحافظ قال المازرى انما جاز للصحابة الاختلاف فى هذا الكتاب مع صريح امره لهم لان الاوامر قديقارنها ما ينقلها من الوجوب فكانه ظهرت منه قرينة دلت علي ان الأمر ليس علي التحتم بل على الاختيار .

. . . .

فاختلف اجتهادهم وصمم عمر على الامتناع لما قام عنده من القرائن بانه ﷺ قال ذلك من غير قصد جازم وعزمه ﷺ كان بالوحى أو بالاجتهاد . وكذلك تركه ان كان بالوحى فبالوحى والافبالاجتهاد .

وقال النووى : اتفق قول العلماء على ان قول عمر : حسبنا كتاب الله من قوة فقهه ودقيق نظره لانه خشى ان يكتب اموراً عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة وفى تركه ﷺ الانكار على عمر اشارة إلى تصويبه رأيه ، ويحتمل ان يكون قصد التخفيف عن رسول الله ﷺ لمارأى ماهو فيه من شدة الكرب وقامت عنده قرينة بان الذى اراد كتابته ليس ممالا يستغنون عنه اذ لوكان من هذا القبيل لم يتركه ﷺ لأجل اختلافهم ولا يعارض ذلك قول ابن عباس رضى الله الرزية الخ لأن عمر كان أفقه منه قطعا .

وقال الخطابى : لم يتوهم عمر الغلط فيما كان النبى ﷺ يريد كتابته بل امتناعه محمول على انه لمارأى ماهو فيه من الكرب وحضور الموت خشى ان يجد المنافقون سبيلا إلى الطعن فيما يكتبه . فكان ذلك سبب توقفه لا انه تعمد مخالفة قول النبى ﷺ ولا جوز وقوع الغلط عليه حاشا وكلا اه ملخصا من الفتح .

قلت : وتقدم شيء من الكلام على ذلك فى كتاب العلم فى باب كتابة العلم وتقدم فيه ايضا ما افاده الشيخ فيما اراد النبى ﷺ كتابته من استخلاف الصديق الاكبر ولذا خشى عمر رضى الله عنه من انه لونص عليه النبى ﷺ وخالفه بعض من يتمنى الخلافة لاستحق العقوبة ، ويدل على ذلك ماسيأتى فى البخارى فى باب الاستخلاف لقد هممت او اردت ان ارسل إلى ابى بكر وابنه فاعهدان يقول القائلون أو يتمنى المتمنون ثم قلت يأبى الله ويدفع المؤمنون أو يدفع الله ويأبى المؤمنون . وتقدم فى هامشى على كتاب العلم هذا الحديث من رواية مسلم انه ﷺ قال لعائشة : ادعى لى أباك حتى اكتب كتابا فانى أخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل ويأبى الله والمنون الا ابابكر اه . ١٢

(باب ما يكره من ذبح الإبل[١])

والمغانم يعنى به قبل القسمة .

قوله : (فقلب ثوباً على وجهه) لئلا[٢] يبصرها فألقى ذلك الثوب إذا وصل إليها عليها .

---

(١) اعلم أولا أن المسلمين يجوز لهم الأكل من المغانم فى دار الحرب قبل القسمة كان مهيئاً للأكل كالطعام والفواكه وغيرها أو غير مهيأ للأكل كالدواب كما بسط فى الأوجز ، وفيه بعد ذكر أقاويل العلماء فى ذلك : أن الحيوانات يجوز ذبحها وأكلها إلا ما حكى الحافظ عن الشافعى من التقييد بالحاجة وما مال إليه الخرقى من المنع بدون الاضطرار ، وقد ذكر فيه قبل ذلك عن تحفة المحتاج جواز الذبح ، وعن المغنى ظاهر كلام أحمد إباحته ، ويشكل عليهم حديث البخارى هذا واختلفوا فى توجيهه ، وظاهر ميل البخارى إلى الكراهة مطلقاً كما أشار إليه الشيخ وترجم عليه أبو داود فى سننه « باب فى النهى عن النهى إذا كان فى الطعام قلة فى أرض العدو » وفى الأوجز اختلفت شراح الحديث فى هذه القصة فقيل : كانت فى دار الإسلام ، وقيل كان فى الطعام قلة ، وقيل كان الذبح على طريق التعدى ، اه . وقال الحافظ موضع الترجمة من الحديث أمره صلى الله عليه وسلم بإكفاء القدور فإنه مشعر بكراهة ما صنعوا من الذبح بغير إذن ، وقال المهلب : إنما أكفأ القدور ليعلم أن الغنيمة إنما يستحقونها بعد قسمته لها ، وذلك أن القصة وقعت فى دار الإسلام لقوله فيها بذى الحليفة ، وأجاب ابن المنير بأن الذبح إذا كان على طريق التعدى كان المذبوح ميتة وكأن البخارى انتصر لهذا المذهب أو حمل الإكفاء على العقوبة بالمال ، وقال القرطبى : المأمور بإكفائه إنما هو المرق عقوبة للذين تعجلوا وأما نفس اللحم فلم يتلف بل يحمل على أنه جمع ورد فى المغانم ، اه ١٢ .

(٢) وهو كذلك ، قال القسطلانى : قوله ثوباً على وجهه حتى لا ينظر إلى صفية

قوله : (فغضبت فاطمة إلخ) وهذا ظن من(١) الراوى حيث استنبط من عدم تكلمها إياه أنها غضبت عليه مع أنها كانت نادمة فيما بدرت إليها وكان عدم التكلم لأجل الندامة أو المنفى التكلم فى هذا الباب أو المعنى غضبت على نفسها حيث

رضى الله عنها ، وقوله : «ألقاها» أى الخميصة التى ألقاها على وجهه المسماة بالثوب ، ولأبى ذر «فألقاه» أى الثوب «عليها» أى على صفية فسترها عن الأعين ، اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « فلم تزل مهاجرته » وفى رواية معمر «فهجرته فاطمة فلم تكلمه حتى ماتت » ، ووقع عند عمر بن شبة من وجه آخر عن معمر : « فلم تكلمه فى ذلك المال » ، وكذا نقل الترمذى عن بعض مشايخه أن معنى قول فاطمة لأبى بكر وعمر «لا أكلمكما» أى فى هذا الميراث ، وتعقبه الشباشى بأن قرينة قوله « غضبت » يدل على أنها امتنعت من الكلام جملة ، وهذا صريح الهجر ، وأما ماأخرجه أحمد وأبو داود من طريق أبى الطفيل قال : « أرسلت فاطمة إلى أبى بكر : أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله ؟ قال : لا بل أهله ، قالت : فأين سهم رسول الله ﷺ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الله إذا أطعم نبياً طعمة ثم قبضه جعلها للذى يقوم من بعده فرأيت أن أرده على المسلمين ، قالت : فأنت وما سمعته فلا يعارض ما فى الصحيح من صريح الهجران ولا يدل على الرضا بذلك ، ثم مع ذلك ففيه لفظة منكرة وهى قول أبى بكر بل أهله فإنه معارض للحديث الصحيح « إن النبى لا يورث » ، نعم روى البيهقى من طريق الشعبى أن أبا بكر عاد فاطمة فقال لها على هذا أبو بكر يستأذن عليك ، قالت : أتحب أن آذن له ؟ قال نعم ، فأذنت له فدخل عليها فترضاها حتى رضيت وهو وإن كان مرسلا فإسناده إلى الشعبى صحيح وبه يزول الإشكال فى تمادى فاطمة عليها السلام على هجر أبى بكر ، وقد قال بعض الأئمة إنما كانت هجرتها انقباضاً عن لقائه والاجتماع به ، وليس ذلك من الهجران المحرم لأن شرطه أن يلتقيا فيعرض هذا وهذا وكأن فاطمة عليها السلام لما خرجت غضبى من عند أبى بكر تمادت فى اشتغالها بحزنها ثم بمرضها وأما سبب

ذهبت إلى الخليفة تطلب شيئاً من الدنيا مع أنه رضي الله عنه كان باراً راشداً غير ظلوم ، ولو سلم أنها غضبت عليه لذلك ولم تتكلمه مطلقاً فإن الأمر والجناية عائد

غضبها مع احتجاج أبي بكر بالحديث فلاعتقادها تأويل الحديث على خلاف ما تمسك به أبو بكر وكأنها اعتقدت تخصيص العموم فى قوله « لا نورث » ، وتمسك أبو بكر رضى الله عنه بالعموم واختلفا فى أمر محتمل للتأويل فلما صمم على ذلك انقطعت عن الاجتماع به لذلك ، فإن ثبت حديث الشعبي أزال الإشكال وأخلق بالأمر أن يكون كذلك لما علم من وفور عقلها ودينها ، انتهى مختصراً . وقال العيني : قال المهلب إنما كان هجرها انقباضا عن لقائه وليس هذا من الهجران المحرم ، وأما المحرم من ذلك أن يلتقيا فلا يسلم أحدهما على صاحبه ولم يرو أحد أنهما التقيا وامتنعا من التسليم ، وإنما لازمت بيتها فعبر الراوى عن ذلك بالهجران ، وفى كتاب الخمس لأبي حفص بن شاهين عن الشعبي أن أبا بكر قال لفاطمة : يابنت رسول الله ﷺ ما خير عيش حياة أعيشها وأنت على ساخطة ، فإن كان عندك من رسول الله ﷺ فى ذلك عهد فأنت الصادقة المصدقة المأمونة على ما قلت ، قال : فماقام أبو بكر حتى رضيت ورضى ، وروى البيهقى عن الشعبي قال : لما مرضت فاطمة فذكر كما تقدم فى كلام الحافظ ، وفى آخره : فأذنت له فدخل عليها يترضاها فقال : والله ما تركت الدار والمال والإبل والعشيرة إلا ابتغاء مرضاة الله ومرضاة رسوله ومرضاتكم أهل البيت ثم ترضاها حتى رضيت وهذا قوى جيد ، والظاهر أن الشعبي سمعه من على أو ممن سمعه من على ، انتهى مختصراً . وقال السندى : قوله : « لا نورث إلخ » روى هذا الحديث جماعة منهم عائشة وأبو هريرة وأبو الدرداء ، وعلى تقدير أنه ما رواه إلا أبو بكر لا يرد أنه من أحاديث الآحاد فكيف يعمل به فى مقابلة الكتاب ؟ لأن الحديث بالنظر إلى من أخذ من فيه ﷺ كالكتاب وإنما الفرق بين حديث الآحاد وغيره بالنظر إلى من بلغه بالواسطة ، على أن كثيراً من العلماء جوزوا تخصيص عام الكتاب بخبر الآحاد بالنظر إلى من بلغه أيضاً ، فالحاصل أن العمل بهذا

إليها لا إليه حيث غضبت على أبى بكر لأنه عمل بحديث النبى صلى الله عليه وسلم وتركته لأجل الدنيا مع أن هجران المسلم لا لوجه شرعى قد ورد فيه ما ورد ،

الحديث لأبى بكر كان واجباً فلا عار عليه فى ذلك ، بل لو ترك العمل به لكان عاصياً ، فإن قلت : فما وجه عدم رضا فاطمة حينئذ بما فعل أبو بكر ؟ قلت : لعل عدم رضاها ما كان بمنع الإرث بعد سماع الحديث بل كان بعدم إعطاء أبى بكر شيئاً إياها تكرماً إذ مقتضى ما كان بينهم أنه إذا جاء أحدهم إلى الآخر لطلب شىء بسبب فإن لم يكن هناك ذاك السبب فليعطه بسبب آخر ، فإن قلت : فما بال الصديق ما أعطاها تكرماً مع أنه كان هو اللائق بما كان بينهم ، قلت : قد ذكر أبو بكر أن مقصوده أن يفعل فى المال ما فعل فيه رسول الله ﷺ وأن يضعه فى المواضع التى وضعه ﷺ فيها ورأى أن ذلك أهم ، بل خاف الضلال على تركه ، ومعلوم أن المال ما كان لأبى بكر حتى يفعل فيه ما يريد ، فهل يلام الرجل على فعل فعله اقتداء برسول الله ﷺ ؟ فإن قلت : كيف يصح لأبى بكر منع الإعطاء بعد أن ظهر تأذيها بالمنع وقد قال ﷺ : من آذى فاطمة فقد آذانى ؟ قلت : معلوم أنه لا يمكن القول بتأذيها بمنع الإعطاء على وجه الإرث بعد ما سمعت حديث « لا نورث » ، وإنما كان تأذيها لو سلم بمنع الإعطاء تكرما ، وقد علمت أن الصديق رضى الله عنه ترك الإعطاء بذلك الوجه لمصلحة أهم عنده ، على أنه يمكن أن الإعطاء بذلك الوجه لم يخطر ببال الصديق بناء على أن ما سبق منها الطلب بذلك الوجه وإنما سبق الطلب بوجه الإرث فلم يصدر من الصديق تأذيها قصداً ، وإنما حصل ذلك بلا مدخل للاختيار ، ومثل ذلك لا يعد من الإيذاء ، ولو فرض شمول الإيذاء بمثله لغة لكان فى حكم المستثنى فى الحديث معنى وقد صدر مثله عن على مع فاطمة كما هو مشهور فى واقعة حديث « قم أبا تراب » وقد قال ﷺ : « من سلم المسلمون من لسانه ويده » مع أن الأمر بالمعروف وإقامة الحدود على المسلمين واجب ، ولا يعد ما يحصل بسببه إيذاء أصلا ، انتهى مختصرا . قلت : ما ذكره أن سخطها كان لعدم إعطائه إياها تكرما بعيد جداً ، وكذلك ما يتوهم أن سخطها كان لعدم حصول مال الإرث بعيد من شأنها ومما هو المعروف

. . . .

من حالها من زهدها ومعالجة الفقر مدة عمرها وإيثارها الفقراء والمساكين على حاجتها وغير ذلك من أحوالها المعروفة رضى الله عنها وأرضاها ، بل كان ذلك كله عند هذا العبد الضعيف من التصلب فى الدين وطلب الحق الواجب شرعا ، ومعلوم من أحوال الصحابة رضى الله عنهم أنهم كانوا فى أمر الدين أشداء على الناس لا يخافون فى ذلك لومة لائم ولا مخالفة الأمراء حتى تهيأوا لذلك إلى القتال فيما بينهم ، ومن ذلك القبيل محاربات الصحابة رضى الله عنهم أجمعين وأرضاهم ، وكانت بضعة رسول الله ﷺ فاطمة رضى الله تعالى عنها ظنت أن حديث الإرث ليس بعام وذلك حق لها شرعى بخلاف ما فهمه الصديق رضى الله تعالى عنه كما تقدم فى كلام الحافظ وبسطه الشيخ قدس سره فى الكوكب إذ قال : فى « باب ما جاء فى تركة النبى ﷺ » أن اختلاف هؤلاء الصحابة فيما بينهم بعد اتفاقهم على الرواية إنما كان مبنياً على الاختلاف فى معنى الحديث فأخذه على وفاطمة وغيرهما من طالبى الميراث على كون ما فيه خاصاً بالمنقولات لا على عمومه ، وفهم غيرهم ممن منعه على أصلها على العموم إلى آخر ما بسطه الشيخ قدس سره فى الكوكب ، وعلى هذا فكان سخطها رضى الله تعالى عنها لأمر شرعى لا لحب المال تعالى شأنها عن ذلك ، وعلى هذا فلا يحتاج حديث البخارى إلى التوجيه ولا ضير فى هجرها وتركها الكلام مع أبى بكر رضى الله عنه وقد نهى النبى ﷺ المسلمين عن كلام كعب وصاحبيه خمسين ليلة ، وقد أخرج أبو داود فى « باب ترك السلام على أهل الأهواء » عن عمار ابن ياسر قال : تشققت يداى فخلقونى بزعفران فغدوت على النبى ﷺ فسلمت عليه فلم يرد على ، وعن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : اعتلّ بعير لصفية وعند زينب فضل ظهر ، فقال ﷺ اعطيها بعيراً ، فقالت : أنا أعطى تلك اليهودية فغضب رسول الله ﷺ فهجرها ذا الحجة والمحرم وبعض صفر ، وفى المشكاة برواية أحمد عن مجاهد عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا : « لا يمنعن رجل أهله أن يأتوا المساجد »

(باب ما جاء فی بیوت أزواج النبی ﷺ)

یعنی (١) بذلك أن إضافتها إلیهن تملیکیة وإلیه صلی الله علیه وسلم لأدنی ملابسة فکان قد ملکهن إیاها قبل المـــوت فلا یعترض علی قوله « لا نورث ما ترکناه صدقة » .

فقال ابن له فإنا نمنعهن ، فقال عبد الله : أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول هذا ؟ قال فما کلمه عبد الله حتی مات . وغیر ذلك من الروایات الکثیرة الدالة علی جواز الهجران لأمر شرعی ولذلك هجرت فاطمة رضی الله عنها فتأمل ، وبسط الکلام علی حدیث « لا نورث » فی الأوجز بما لا مزید علیه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قال ابن المنیر : غرضه بهذه الترجمة أن یبین أن هذه النسبة تحقق دوام استحقاقهن للبیوت ما بقین لأن نفقتهن وسکناهن من خصائص النبی ﷺ والسر فیه حبسهن علیه ، قال الطبری : قیل : کان النبی ﷺ ملك کلا من أزواجه البیت الذی هی فیه ، فسکن بعده فیهن بذلك التملیك ، وقیل : إنما لم ینازعهن فی مساکنهن لأن ذلك من جملة مؤنتهن التی کان النبی ﷺ استثناها مما کان بیده أیام حیاته حیث قال « ما ترکت بعد نفقة نسائی » قال : وهذا أرجح ، ویؤیده أن ورثتهن لم یرثن عنهن منازلهن ولو کانت البیوت ملکا لهن لانتقلت إلی ورثتهن ، ولهذا زیدت بیوتهن فی المسجد النبوی بعد موتهن لعموم نفعه للمسلمین کما فعل فیما کان یصرف لهن من النفقات ، وادعی المهلب أن النبی ﷺ کان حبس علیهن بیوتهن ، ثم استدل به علی من حبس داراً جاز له أن یسکن منها فی موضع ، وتعقبه ابن المنیر بمنع أصل الدعوی ثم علی التنزل لا یوافق ذلك مذهبه إلا إن صرح بالاستثناء ومن إین له ذلك ؟ انتهی مختصرا . قلت : ویشکل علی ما قالوا أن ورثتهن لم یرثن عنهن ما قال الحافظ فی « باب من تبرز علی لبنتین » فی قول ابن عمر رضی الله عنهما : لقد ارتقیت علی ظهر بیت لنا ، وفی روایة علی ظهر بیتنا ، وفی أخری إلی ظهر بیت حفصة ،

. . . .

وطريق الجمع أن يقال إضافة البيت إليه على سبيل المجاز أو حيث أضافه إلى حفصة كان باعتبار أنه البيت الذى أسكنها النبي ﷺ فيه واستمر فى يدها إلى أن ماتت فورث عنها ، وسيأتى انتزاع المصنف ذلك من هذا الحديث فى كتاب الخمس يعنى هذا الباب ، وحيث أضافه إلى نفسه كان باعتبار ما آل إليه الحال لأنه ورث حفصة دون إخوته لكونها كانت شقيقته ولم تترك من يحجبه «عن الاستيعاب» اه . قلت: ذكر الإمام البخارى فى الترجمة آيتين ، فى إحداهما نسبة البيوت إلى الأزواج وفى الأخرى إلى النبي ﷺ ، لعله أشار بذلك إلى الاختلاف فى ذلك وقول البخارى فى الترجمة : ومانسب إليهن لعله إشارة إلى ترجيح ملكهن وعليه بنى الشيخ قدس سره تقريره والمسألة خلافية شهيرة ، قال صاحب الجمل فى قوله تعالى : «لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم» ، فيه دليل على أن البيت للرجل ويحكم له به فإن الله تعالى أضافه إليه ، فإن قيل : فقد قال تعالى : «واذكرن مايتلى فى بيوتكن» الآية ، قلنا إضافة البيوت إلى النبي ﷺ إضافة ملك وإضافتها إلى الأزواج إضافة محل ، بدليل أنه جعل فيها الإذن إلى النبي ﷺ والإذن إنما يكون من المالك ، واختلف العلماء فى بيوت النبي ﷺ على قولين : فقالت طائفة كانت ملكا لهن بدليل أنهن سكنّ فيها بعد موت النبي ﷺ إلى وفاتهن وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم وهب لهن ذلك فى حياته ، والثانى : أن ذلك كان إسكانا ولم يكن هبة وامتدت سكناهن إلى الموت وهذا هو الصحيح وهو الذى ارتضاه ابن عبد البر وابن العربى وغيرهما ، فإن ذلك من مؤنتهن التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استثناها لهن كما استثنى نفقاتهن حين قال : ما تركت بعد نفقة أهلى ومؤنة عاملى فهو صدقة ، هكذا قال أهل العلم ، قالوا : ويدل على ذلك أن مساكنهن لم ترثها ورثتهن ، ففيه دليل على أنها لم تكن لهن ملكا وإنما كان لهن سكنى حياتهن فلما توفين جعل ذلك زيادة فى المسجد ، انتهى مختصراً ١٢ .

(باب ما ذكر من درع النبي ﷺ)

يعني (١) أن ما تركه النبي ﷺ وقت موته كان حقاً مشتركا بين المسلمين أجمعين لكونه صدقة إلا أن يكون ملكه أحداً من أصحابه قبل موته ، وإذا ثبت فيه

(١) قال الحافظ : الغرض من هذه الترجمة تثبيت أنه صلى الله عليه وسلم لم يورث ولا بيع موجوده بل ترك بيد من صار إليه للتبرك ، ولو كانت ميراثا لبيعت وقسمت ، ولهذا قال بعد ذلك « مما لم تذكر قسمته » وقوله « مما تبرك أصحابه » أي به وحذفه للعلم به كذا للأصيلي ولأبي ذرعن شيخيه ، شرك بالشين من الشركة وهو ظاهر ، وفي رواية الكشميهني مما يتبرك به أصحابه وهو يقوى رواية الأصيلي ، وأما قول المهلب إنه إنما ترجم بذلك ليتأسى به ولاة الأمور في اتخاذ هذه الآلات ففيه نظر ، وماتقدم أولى وهو الأليق لدخوله في أبواب الخمس ، اه . قال العيني : الترجمة مشتملة على تسعة أجزاء : وفي الباب ستة أحاديث الأول في ذكر الخاتم ، والثاني في النعل ، والثالث في الكساء الملبد ، والرابع في القدح ، والخامس في السيف ، والسادس في الصدقة التي كان ذكرها في الصحيفة ، ولم يذكر فيه مايطابق درعه وعصاه وشعره وآنيته ، اهـ مختصراً . ثم ذكر العيني الروايات الدالة على ذلك ، وقال الحافظ : ذكر في الباب أحاديث ليس فيه مما ترجم به إلا الخاتم والنعل والسيف ، وذكر فيه الكساء والإزار ولم يصرح بهما في الترجمة ، فما ذكره في الترجمة ولم يخرج حديثه في الباب الدرع ، ولعله أراد أن يكتب فيها حديث عائشة أنه ﷺ توفي ودرعه مرهونة فلم يتفق ذلك وقد سبق في البيوع ، ومن ذلك العصا لم يقع لها ذكر في أحاديث الباب ، ولعله أراد أن يكتب حديث ابن عباس أنه ﷺ كان يستلم الركن بمحجن وقد مضى في الحج ، سيأتي في حديث علي في تفسير سورة «والليل» ذكر المخصرة أنه صلى الله عليه وسلم جعل ينكت بها الأرض ، وكان قضيبه صلى الله عليه وسلم من شوحط(*) وكانت عند الخلفاء

(*) شجر يتخذ منه القسي ١٢ .

اشتراك الكل فيد الصحابى الذى هو عنده يد توليـــة وحفظ ، لا يد استبداد بالتصرف وتملك .

قوله : (اغنها(١) عنا) لأنا إنما نعمل(٢) بها لا غير .

بعده حتى كسرها جهجاه الغفارى فى زمن عثمان ، ومن ذلك الشعر ولعله أراد أن يكتب حديث أنس الماضى فى الطهارة فى قول ابن سيرين : عندنا شعر من شعر النبى صلى الله عليه وسلم صار إلينا من قبل أنس ، وأما قوله « وآنيته » بعد ذكر القدح فمن عطف العام على الخاص ، ولم يذكر فى الباب من الآنية سوى القدح وفيه كفاية لأنه يدل على ماعداه ، وأما الأحاديث التى أوردها فى الباب فالأول منها حديث أنس فى الخاتم والغرض منه قوله إن أبا بكر ختم الكتاب بخاتم النبى صلى الله عليه وسلم فإنه مطابق لقوله فى الترجمة وما استعمل الخلفاء من ذلك ، وسيأتى فى اللباس فيه من الزيادة أنه كان فى يد أبى بكر وفى يد عمر بعده وأنه سقط من يد عثمان ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : « اغنها » بهمزة مفتوحة ومعجمة ساكنة وكسر النون أى اصرفها ، تقول « اغن وجهك عنى » أى اصرفه ، ومثله قوله تعالى : « لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه » أى يصرفه عن غيره ، ويقال « اغنها عنا » بألف وصل من الثلاثى وهى كلمة معناها الترك والإعراض ، ومنه « واستغنى الله » أى تركهم الله لأن كل من استغنى عن شىء تركه ، وفى رواية ابن أبى شيبة لا حاجة لنا فيه ، وقيل : كان علم ذلك عند عثمان فاستغنى عن النظر فى الصحيفة ، وقال الحميدى فى الجمع : قال بعض الرواة عن ابن عيينة : لم يجد على بدأ حين كان عنده علم منه أن ينبه إليه ، ونرى أن عثمان إنما رده لأن عنده علماً من ذلك فاستغنى عنه ، اهـ .

(٢) يعنى عملنا موافق لهذه الصحيفة فلا حاجة لنا إليها ، ويؤيد ذلك ما قال

(باب الدليل على أن[1] الخمس لنوائب إلخ)

القسطلانى تبعاً لغيره ، وإنما ردها عثمان لأنه كان عنده نظيرها ، اهـ . وتقدم نحو ذلك فى كلام الحافظ رحمه الله ، ولا يبعد عندى أن يكون عثمان رضى الله تعالى عنه عمل بالصحيفة التى كان عند الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه ، فقد أخرج مالك فى موطأه حديث كتاب عمر فى الصدقة ، وفى الأوجز المروى عند أحمد وأبى داود والترمذى وحسنه ، والحاكم من طريق سفيان بن حسين عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر قال : كتب رسول الله ﷺ كتاب الصدقة فلم يخرجه إلى عماله وقرنه بسيفه حتى قبض ، فعمل به أبو بكر حتى قبض ، إلى آخر مابسط فيه من الكلام على الحديث ، وفيه قال ابن العربى فى كتابه «المسالك شرح موطأ مالك» : ثبت عن النبى ﷺ فى الماشية ثلاث كتب : كتاب أبى بكر وكتاب آل عمرو بن حزم وكتاب عمر بن الخطاب ، وعليه عول مالك لطول مدة خلافته وكثرة مصدقيه وما من أحد اعترض عليه ، ولأنه استقر بالمدينة وجرى عليه العمل مع أنه رواية سائر أهل المدينة إلخ ، وقال الزرقانى فى شرح المواهب : وقد كتب ﷺ كتباً فى الشرائع والأحكام منها كتابه فى الصدقات الذى كان عند أبى بكر فكتبه أبو بكر لأنس لما وجهه إلى البحرين ، أخرجه البخارى فى مواضع عشرة وأبو داود والنسائى وغيرهما ، ومنها كتابه الذى كان عند عمر بن الخطاب وهو غير الذى كتبه أبو بكر لأنس وهو مقتضى تغاير ألفاظهما أيضاً ، ولا يرد أن الصديق عمل به حتى قبض لأنه لايقتضى اتحاده مع الأول، انتهى مختصراً. قلت : والاختلاف فى بعض المواضع منهما لا يمنع العمل عليهما ، فلعل عثمان رضى الله تعالى عنه اختار العمل عليه لعمل الشيخين عليه ، ومن عادته المعروفة ترجيح عمل الشيخين كما ذكره عند عبد الرحمن بن عوف فى مبدأ خلافته فى مشاورة عبد الرحمن الختنين وقصتها معروفة ١٢ .

(١) قال العينى : أى هذا باب فى بيان الدليل على أن الخمس لنوائب رسول الله

. . . .

ﷺ إلخ ، وقوله « وإيثار النبي » أي ولأجل إيثاره ، وقوله «حين سألته » ظرف للإيثار ، اه . وقال السندي : الظاهر أن الدليل مبتدأ ، خبره قوله « حين سألته » بتقدير مافعله حين سألته فإنه حين ذلك ما أعطاها بل وكلها إلى الله ، فهذا دليل على أن الخمس له أن يصرفه في أي مصرف من مصارف الخمس ولا يلزم إعطاء المصارف الخمس كلها بل له أن يعطي بعضها ، انتهى مختصراً. قال صاحب الفيض : « باب الدليل على أن الخمس إلخ » اعلم أن أربعة أخماس الغنيمة للغانمين بالاتفاق ، بقي الخمس فقد تكفل الله ببيان مستحقيه وذكرها في ستة ، فخرجها الحنفية على أن ذكر الله لمجرد التبرك ، بقي رسوله فسقط سهمه بعد وفاته ، وأما ذو قرابته فإنما يعطون من أجل الفقر ، وكونهم من أقربائه صلى الله عليه وسلم ليس بمعتبر في باب الإعطاء فيقدمون فقراء ذوي القرابة على غيرهم ، وإذن لم يبق من الستة إلا ثلاثة وذهب مالك إلى أنهم ليسوا بمستحقين ولكنهم مصارف فيصرف الإمام من ولايته كيف شاء وكم شاء ، ولعل المصنف رجح مذهب مالك واختار أن قسمة الخمس إلى الإمام يقسمه كيف شاء ، وترجم لذلك أربع تراجم : الأولى هذه وأخرج تحتها حديث شكاية فاطمة ، واستدل منه على أن ذوي القرابة لو كانوا مستحقين لكان أعطاها النبي صلى الله عليه وسلم ، والثانية في هذه الصفحة « باب قول الله : فإن لله خمسه وللرسول » ثم فسره بقوله يعني للرسول قسم ذلك ، فجعل القسمة إليه يقسمه كيف يشاء ، والثالثة ماترجم به على صفحة ٤٤٢ [من طبع الهند] « باب من قال ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين إلخ » حيث جعله في النوائب ولم يخصه بصنف دون صنف ، واستدل عليه بأن النبي ﷺ أعطى الأنصاري وجابراً من تمر خيبر مع أنهما لم يكونا من ذوي القرابة ، والرابعة ما ترجم به على صفحة ٤٤٣ [من طبع الهند] « باب ومن الدليل على أن الخمس للإمام إلخ » فهذه التراجم كلها كما ترى قريبة المعاني ومرماها واحد وهو الموافقة لمذهب مالك ، انتهى مختصراً .

قال صاحب الجمل في قوله تعالى : « فإن لله خمسه » الآية ، أضيف الخمس لهؤلاء

. . . .

الستة وظاهرها أنه يقسم ستة أقسام وبه قال أبو العالية فقال : إن الذى لله يصرف إلى الكعبة لما روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ منه قبضة فيجعلها للكعبة ثم يقسم مابقى على خمسة أقسام ، وقيل سهم الله لبيت المال ، وقيل مضموم إلى سهم الرسول ، والجمهور على أن ذكر الله للتعظيم وأن المراد قسم الخمس على الخمسة المعطوفين ، فكأنه قيل : « فإن خمسه لله » بمعنى أنه أمر بقسمته على هؤلاء الخمسة المعطوفين ، انتهى ملخصاً من البيضاوى . وفيه أيضاً : وبعد وفاة النبى ﷺ يصرف خمس الخمس الذى كان له إلى مصالح المسلمين وهذا مذهب الشافعى ، وقال مالك : الرأى فيه إلى الإمام ، وقال أبو حنيفة : سقط سهمه وسهم ذوى القربى بوفاته صلى الله عليه وسلم وصار الكل مصروفا إلى الثلاثة الباقية ، اه . وقال الموفق : الغنيمة مخموسة ولا اختلاف فى هذا بين أهل العلم وقد نطق به القرآن ، والخمس يقسم على خمسة أسهم وبهذا قال جماعة منهم النخعى والشافعى وغيرهما ، وقيل يقسم على ستة سهم لله وهو مردود على عباد الله أهل الحاجة ، وقال أبو العالية للكعبة ثم يقسم البقية على خمسة أسهم ، وروى عن الحسن وقتادة فى سهم ذوى القربى : كانت طعمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى حياته فلما توفى حمل عليه أبو بكر وعمر فى سبيل الله ، وروى ابن عباس أن أبا بكر وعمر قسما الخمس على ثلاثة أسهم ونحوه ، حكى عن الحسن بن محمد بن الحنفية وهو قول أصحاب الرأى ، قالوا : يقسم الخمس على ثلاثة : اليتامى والمساكين وابن السبيل ، وأسقطوا سهم رسول الله ﷺ بموته وسهم قرابته أيضاً ، وقال مالك : الفىء والخمس واحد يجعلان فى بيت المال ، وقال ابن القاسم : وبلغنى عمن أثق أن مالكا قال : يعطى الإمام أقرباء رسول الله صلى الله عليه وسلم على مايرى ، وقال الثورى والحسن يضعه الإمام حيث أراه الله عز وجل ، انتهى مختصراً . وقال الرازى فى تفسيره المشهور : إن ذلك الخمس يخمس ، فسهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وسهم لذوى قرباه من بنى هاشم وبنى المطلب دون

ودلالة الرواية(١) عليه من حيث أن فاطمة رضى الله عنها سلته(*) منه فعلم أنه كان لنوائبه وحاجة فاطمة رضى الله تعالى عنها إنما هى حاجته ﷺ .

بنى عبد شمس وبنى نوفل لحديث عثمان وجبير بن مطعم ، وقوله صلى الله عليه وسلم فيه : « إنما بنو هاشم وبنو المطلب شىء واحد » وثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل ، وأما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فعند الشافعى رحمه الله أنه يقسم على خمسة أسهم : سهم للرسول يصرف إلى ما كان يصرفه إليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة ، وسهم لذوى القربى من أغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : إن سهمه صلى الله عليه وسلم سقط بموته وكذلك سهم ذوى القربى وإنما يعطون لفقرهم فهم أسوة للفقراء ، ولا يعطى أغنياؤهم فيقسم على ثلاثة أسهم ، وقال مالك : القسمة فى الخمس على رأى الإمام إن رأى قسمته على هؤلاء فعل وإن رأى إعطاء بعضهم دون بعض فله ذلك ، انتهى مختصراً ١٢ .

(١) قال الحافظ : أورد فى الباب حديث على « أن فاطمة شكت إلخ » وليس فيه ذكر أهل الصفة والأرامل ، فكأنه أشار بذلك إلى ماورد فى بعض طرق الحديث كعادته وهو ما أخرجه أحمد من وجه آخر عن على فى هذه القصة مطولا : « والله لا أعطيكم وأدع أهل الصفة » الحديث ، وفى حديث الفضل بن الحسن عن ضباعة أو أم الحكم بنت الزبير قالت : « أصاب النبى ﷺ سبياً فذهبت أنا وأختى فاطمة نسأله فقال : سبقكما يتامى بدر » الحديث، أخرجه أبو داود، وتقدم من حديث ابن عمر فى الهبة « أن النبى ﷺ أمر فاطمة أن ترسل الستر إلى أهل بيت بهم حاجة » قال إسماعيل القاضى: حديث الباب يدل على أن للإمام أن يقسم الخمس حيث يرى، لأن الاربعة الاخماس استحقاق للغانمين ، والذى يختص بالإمام هو الخمس ، وقد منع النبى ﷺ ابنته وأعز الناس إليه من أقربيه وصرفه إلى غيرهم ، وقال نحوه

(*) الظاهر سألته ١٢ ز

قوله : (وجدت برد قدميه) أى طمأنينتها (١) وسكينتها لا البرد الحسى ، ولما كان الأمر فوق الأدب لم يقم على ولا فاطمة عن مضجعهما

(باب قول الله فإن لله خمسه (٢) إلخ)

يعنى بذلك أن إضافة الخمس إليه تبارك وتعالى تبرك ، وإلى النبى ﷺ باعتبار أنه يقسمه وإنما هو لنوائب المسلمين ، وأما ما ذكره أولا (*) فلأن نوائب رسـول الله ﷺ هى نوائب المسلمين ، واستدل على مدعاه من حيث أنه

الطبرى « لو كان سهم ذوى القربى قسم مفروضاً لأخدم ابنته ولم يكن ليدع شيئاً اختاره الله لها وامتن به على ذوى القربى » وكذا قال الطحاوى وزاد : وإن أبا بكر وعمر أخذا بذلك وقسما جميع الخمس ولم يجعلا لذوى القربى منه حقاً مخصوصاً به ، بل بحسب ما يرى الإمام ، وكذلك فعل على رضى الله عنه إلى آخر ما بسطه الحافظ من البحث فى ذلك ، وتقدم قريباً عن ابن عباس أن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما قسما الخمس على ثلاثة أسهم ١٢ .

(١) هذا هو اللائق لحاله ﷺ ، لكن الظاهر من الروايات هو البرد الحسى ، قال العينى : قوله « وجدت برد قدميه » وفى لفظ وكانت ليلة باردة وفى لفظ « قال على حتى وجدت برد قدميه على صدرى فسخنتهما » عزاه الحافظ فى الفتح إلى الطبرى ، وما أفاده الشيخ من قوله « من أن الأمر فوق الأدب » أشار بذلك إلى ما ورد من الروايات فى هذا الباب من أنهما أرادا أن يقوما فقال : كما أنتما ، كما فى حديث الباب وغيره ١٢ .

(٢) اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما أن خمس الرسول ﷺ هل هو ملك له ﷺ أو مفوض إليه ﷺ قسمته ، والثانية : ماذا يفعل بهذا الخمس الذى لرسول الله ﷺ بعد وفاته ، وتقدم الكلام على هذه المسألة الثانية فى الباب السابق مبسوطاً ،

(*) من الباب السابق ١٢ ز .

صلى الله عليه وسلم سمى نفسه قاسماً والله المعطى فعلم أنه لم يكن (١) يملك شيئاً والله أعلم .

وأما المسألة الأولى فهو مقصود البخارى من هذا الباب ، قال الحافظ : قوله « وللرسول قسم ذلك » هذا اختيار منه لأحد الأقوال فى تفسير هذه الآية ، والأكثر على أن اللام فى قوله «للرسول» للملك ، وأن للرسول خمس الخمس من الغنيمة سواء حضر القتال أو لم يحضر وهل كان يملكه أو لا ؟ وجهان للشافعية ، ومال البخارى إلى الثانى واستدل له ، قال إسماعيل القاضى : لا حجة لمن ادعى أن الخمس يملكه النبى ﷺ بقوله تعالى : « فإن لله خمسه وللرسول » لأنه تعالى قال : يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول » واتفقوا على أنه قبل فرض الخمس كان يعطى الغنيمة للغانمين بحسب ما يؤدى إليه اجتهاده ، فلما فرض الخمس تبين للغانمين أربعة أخماس الغنيمة لايشاركهم فيها أحد ، وإنما خص النبى ﷺ بنسبة الخمس إليه إشارة إلى أنه ليس للغانمين فيه حق بل هو مفوض إلى رأيه وكذا إلى الإمام بعده ، وقد تقدم نقل الخلاف فيه فى الباب الأول ، انتهى مختصراً . وقال الكرمانى : قوله يعنى للرسول قسمته لا أن سهما منه له ، قال شارح التراجم : مقصود البخارى ترجيح قول من قال إن النبى صلى الله عليه وسلم [illegible] خمس الخمس وإنما كان إليه قسمته فقط ، اه ١٢ .

(١) يعنى بقوله صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا قاسم وخازن » قال الحافظ : لم يقع هذا اللفظ فى سياق واحد وإنما هو مأخوذ من حديثين ، وأما حديث «إنما أنا قاسم» فهو طرف من حديث أبى هريرة الآتى فى الباب ، وتقدم فى العلم من حديث معاوية بلفظ : « وإنما أنا قاسم والله يعطى » فى أثناء حديث ، أما حديث «إنما أنا خازن والله يعطى » فهو طرف من حديث معاوية المذكور ، ويأتى موصولا فى الاعتصام بهذا اللفظ ، اه ١٢ .

قوله : (وقال عمرو أنا شعبة) يعنى بذلك (١) أن الرواة اختلفوا فيما بينهم فى الاسم الذى كان له ، هل سماه أبوه محمداً أم قاسماً فرجح المؤلف الثانى بإيراد المتابعة والرواية الثانية .

قوله : (لا تكنوا بكنيتى فإنما أنا قاسم) وليس ذلك دليلا على عدم (٢) التكنى بكنيته إذ لو كان كذلك لقيل إنما أنا أبو القاسم ، بل تنبيه على مفسدة أخرى وهى أنكم إذا سميتم أبناءكم قاسماً كنتم أبا القاسم ، وفيه مع ما يلزم من التشبه والخلط

---

(١) قال الحافظ : بين البخارى الاختلاف على شعبة : هل أراد الأنصارى أن يسمى ابنه محمداً أو القاسم ؟ وأشار إلى ترجيح أنه أراد أن يسميه القاسم برواية سفيان وهو الثورى له عن الأعمش فسماه القاسم ، ويترجح أيضاً من حيث المعنى لأنه لم يقع الإنكار من الأنصار عليه إلا حيث لزم من تسمية ولده القاسم أن يصير يكنى أبا القاسم ، اهـ ١٢ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة ، قال الشيخ قدس سره فى الكوكب : الأصح أن النهى مقيد بزمان حياته صلى الله عليه وسلم ، اهـ . وفى حاشيتى على الكوكب : اختلفت روايات الحديث فى ذلك ، ولذا اختلفت أقوال أهل العلم ، أجملها النووى وبسطها الحافظ ، والجملة أن فيها خمسة مذاهب : الأول المنع مطلقاً وهو مذهب الشافعى والظاهرية ، والثانى : الجواز مطلقاً وكان النهى مختصاً بزمانه صلى الله عليه وسلم وهو مذهب الجمهور ، الثالث : لا يجوز لمن اسمه محمد ويجوز لغيره ، الرابع : المنع من التسمية بمحمد مطلقاً ، وكذا التكنى بأبى القاسم مطلقاً ، الخامس : المنع مطلقاً فى حياته والتفصيل بعده بين من اسمه محمد وأحمد فيمتنع وإلا فيجوز ، انتهى مختصراً . وقال العينى فى حديث الباب بعد ذكر أقوال السلف المختلفة : وذهب آخرون إلى أن النهى فى ذلك منسوخ ، وحكى القرطبى عن جمهور السلف والخلف وفقهاء الأمصار جواز كل ذلك ، والحديث إما منسوخ وإما خاص ما احتجاجا بحديث على رضى الله عنه ، رواه الترمذى وصححه ، ولفظه : « يارسول الله

الباعث على أذى (١) الرسول حين النداء مفسدة أخرى ، وهى أنى كما أنا أبو القاسم فكذلك أنا قاسم أيضاً فيلزم فى صورة أبى القاسم نسبةُ أبوة الرجل إليه صلى الله عليه وسلم وإن لم يكن مراداً فكان تركه أولى .

قوله : (بغير حق) أى يأخذون منى نصيباً بإظهار استحقاقهم فأعطيهم وليس لهم فى الحق (٢) .

إن ولد لى بعدك غلام أسميه باسمك وأكنيه بكنيتك ؟ قال نعم ، اهـ . وفى حاشية الكوكب : أخرجه البخارى فى الأدب المفرد وأبو داود وابن ماجة وصححه الحاكم ، اهـ ١٢ .

(١) قال السندى : ومقتضى حديث الباب أن علة النهى هو اختصاص التسمية به صلى الله عليه وسلم فإذا كان معنى الاسم مختصاً بأحد فينبغى اختصاص الاسم به أيضاً ، فلعل النهى كان لعلة الالتباس والإيذاء ، ومع هذا بين لهم صلى الله عليه وسلم عدم استقامة هذه الكنية لغيره من حيث المعنى أيضاً فلا تنافى بين الحديثين ، ولو كان النهى لمجرد عدم استقامة المعنى لكان للتنزيه ، بل لمجرد إفادة عدم الأولوية لأن المعانى الأصلية للإعلام لا تجب مراعاتها حين التسمية وهو خلاف أصل النهى ، وأما إذا كان للالتباس والإيذاء فهو على أصله للتحريم ، وبيان عدم استقامة المعنى لمجرد التأييد والتقوية لا للتعليل ، اهـ ١٢ .

(٢) هكذا فى الأصل ، والمعنى ليس لهم فى الحقيقة أو بدله ليس لهم فيه الحق ، وقال الحافظ : قوله « لغير حق » أى يتصرفون فى مال المسلمين بالباطل ، وهو أعم من أن يكون بالقسمة وبغيرها ، وبذلك تناسب الترجمة ، وقال الكرمانى : مناسبة حديث خولة للترجمة خفية ، ويمكن أن تؤخذ من قوله « يتخوضون فى مال الله بغير حق » أى بغير قسمة حق ، واللفظ وإن كان عاماً لكن خصصناه بالقسمة لتفهم منه الترجمة ، قال الحافظ : ولا يحتاج إلى قيد الاعتذار لأن قوله بغير حق يدخل فى

قوله : (كم بقى ؟ قال أربعة أسهم ونصف) والظاهر أنها (١) كانت ستة عشر أسهما لقوله كل سهم بمائة ألف ، وقدقال أولا إنها بيعت بألف ألف وستمائة ألف ، ثم إنها لم تكف الدين وحدها ، بل المراد أنه باع من غيرها من الدور وغيرها ثم من الغابة ، حتى إذا بقيت منها أربعة أسهم ونصف كمل قضاء الدين فاحتاج إلى بيع بقيتها لتنفيذ الوصايا .

عمومه الصورة المذكورة فيصح الاحتجاج به على شرطية القسمة فى أموال الفىء والغنيمة بحكم العدل واتباع ما ورد فى الكتاب والسنة ، وكأن المصنف أراد بإيراده تخويف من يخالف ذلك ، ويستفاد من هذه الأحاديث أن بين الاسم والمسمى به مناسبة لكن لا يلزم إطراد ذلك ، وأن من أخذ من الغنائم شيئاً بغير قسم الإمام كان عاصياً ، وفيه ردع الولاة أن يأخذوا من المال شيئاً بغير حقه أو يمنعوه من أهله ، اه . . وقال العينى : لا مطابقة بين الحديث والترجمة بحسب الظاهر ، لكن قال الكرمانى : فذكر قوله المذكور بدون التعقب عليه ولم يتعرض لكلام الحافظ بشىء ، واكتفى القسطلانى أيضاً على توجيه الكرمانى ، وقال شيخ الإسلام : مراد از خوض بنا حق طلب قسمت آن از آنحضرت برغير وجـــه عدالت است يا كرفتن از غنيمت بيش وبس از قسمت آنحضرت ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وإلى ذلك مال الحافظ إذ قال : كأنه قسمها ستة عشر سهما ، لأنه قال بعد ذلك لمعاوية إنها قومت كل سهم بمائة ألف ، وقوله « فباع منها فقضى دينه » أى من الغابة والدور لا من الغابة وحدها ، لأنه تقدم أن الدين ألف ألف ومائتا ألف ، وأنه باع الغابة بألف ألف وستمائة ألف ، اه . ثم فى الحديث إشكالات بسطت فى الشروح ، وأشدها ما فى آخر الحديث من قوله : فأصاب كل امرأة ألف ألف ومائتا ألف ، فجميع ما له خمسون ألف ألف ومائتا ألف ، اه . وهذان لا يستقيمان أصلا لأن نصيب كل امرأة إذا كان ألف ألف ومائتى ألف فيكون المجموع خمسين ألف ألف وتسعة آلاف ألف وثمانمائة ألف ،

. . . .

وإن كان المجموع خمسين ألف ألف ومائتى ألف كما فى آخر الحديث فلا يصيب كل امرأة إلا ألف ألف لا زائداً عليـــه ، وتوضيح ذلك أنه إذا كان لـكل امرأة ألف ألف ومائتا ألف وهذا ربع الثمن فيكون جميع ما للنسوة الاربعة :

لك(*) ك لك ك لك ك لك لك
٤٨ × ٨ = ٣ ٨٤ + وصية ١ ٩٢ = ٥ ٧٦ + دين ٢٢

ك لك
= ٥ ٩٨ ، وإن كان المجموع خمسين ألف ألف ومائتى ألف كما فى آخر الحديث فيكون نصيب كل امرأة ألف ألف ونصيب الاربعة أربعة ألف ألف هكذا :

لك ك لك ك لك ك لك لك
٤٠ × ٨ = ٣ ٢٠ + وصية ١ ٦٠ = ٤ ٨٠ + دين ٢٢
المجموع
ك لك
= ٥ ٢ ، ولو يؤخذ من الآخر فيكون القسمة هكذا : ٥ ك ٢ لك —

دين وصيت
٢٢ لك = ٤ ك ٨٠ لك — ١ ك ٦٠ لك = ٣ ك ٢٠ لك ÷ ٨ = ٤٠ لك ÷ ٤ = ١٠ لك ، ولذا قال الكرمانى : فعلى التقادير الحساب غير صحيح ، اهـ.

قلت وأحسن الأجوبة عندى أن يقال : إن الجميع كان عند وفاته هذا المقدار أى الذى فى آخر الحديث من خمسين ألف ألف ومائتى ألف فزاد من غلات أمواله ودوره فى هذه الأربع سنين حتى بلغ المجموع إلى خمسين ألف ألف وتسعة آلاف ألف وثمانمائة ألف ، قال القسطلانى : قوله فجميع ماله خمسون ألف ألف ومائتا ألف ، فهذا كما قالوا من الغلط فى الحساب ، قال الدمياطى فيما حكاه فى الفتح : وإنما وقع الوهم فى رواية أبى أسامة عند البخارى فى نصيب كل زوجة أنه ألف ألف ومائتا ألف ، وأن الصواب أنه ألف ألف سواء بغير كسر ، وإذا اختص الوهم بهذه اللفظة وحدها خرج بقية ما فيه على الصحة ، لانه يقتضى أن يكون الثمن أربعة آلاف ألف ، فلعل

(١) مخفف لاك وهو مسجم مائة ألف ، وك مخفف كرور وهو معجم عشرة آلاف ألف ١٢ ز

(باب من قال (١))

بعض رواته لما وقع له ذكر ماتتا ألف عند الجلة ذكرها عند نصيب كل زوجة سهواً وهذا توجيه حسن ، ويؤيده ما روى أبو نعيم فى المعرفة عن هشام عن أبيه قال : ورثت كل امرأة للزبير رضى الله عنه ربع الثمن ألف ألف درهم ، وقد وجهه الدمياطى أيضاً بأحسن منه فقال ماحاصله : إن قوله لجميع ماله خمسون ألف ألف ومائتا ألف صحيح ، والمراد به قيمة ماخلفه عند موته ، وأن الزائد على ذلك وهو تسعة آلاف ألف وستمائة ألف حصل هذا الزائد من نماء العقار والأراضى فى المدة التى أخر فيها عبد الله بن الزبير قسم التركة استبراء للدين كما مر ، وهذا التوجيه فى غاية الحسن لعدم تكلفه وتبقية الرواية الصحيحة على وجهها ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : والذى يظهر أن ابن الزبير إنما اختار التأخير أربع سنين لأن المدن الواسعة التى يؤتى الحجاز من جهتها إذ ذاك كانت أربعاً اليمن والشام والعراق ومصر ، فبنى على أن كل قطر لا يتأخر أهله فى الغالب عن الحج أكثر من ثلاثة أعوام ، فيحصل استيعابهم فى مدة الأربع ومنهم فى طول المدة يبلغ الخبر من ورائهم من الأقطار وقيل لأن الأربع هى الغاية فى الآحاد وبحسب ما يمكن أن يتركب منه العشرات ، لأن فيها واحداً واثنين وثلاثة وأربعة ، ومجموع ذلك عشرة ، واختار الموسم لأنه مجمع الناس من الآفاق ، وفيه جواز التربص بوفاء الدين إذا لم تكن التركة نقداً ، ولم يختر صاحب الدين إلا النقد ، اهـ ١٢ .

(١) هكذا فى النسخ الهندية ، وليس فى الشروح الأربعة من الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى لفظ « من » قال بل فيها « باب ومن الدليل » قال الحافظ : هو عطف على الترجمة التى قبل ثمانية أبواب حيث قال : الدليل على أن الخمس لنوائب رسول الله ﷺ : وقال بعد باب « ومن الدليل على أن الخمس للإمام » والجمع بين هذه التراجم أن الخمس لنوائب المسلمين وإلى النبى ﷺ مع تولى قسمته أن يأخذ منه ما يحتاج إليه بقدر كفايته ، والحكم بعده كذلك يتولى الإمام ما كان يتولاه ، هذا

ما يستنبط من الترجمة فقول القول محذوف والجواب (١) عنه أنه إنما تحلل عنهم نصيبهم لا الخمس الذى كان له .

قوله : (والله لا أحملكم) وكانت (٢) يمينه هذه سداً لباب المسألة وإقناطاً لهم بالكلية لئلا يطمعوا فى الحمولة بعد ذلك .

محصل ما ترجم به المصنف ، وقد تقدم توجيهه وتبيين الاختلاف فيه ، وجوز الكرمانى أن تكون كل ترجمة على وفق مذهب من المذاهب وفيه بعد لأن أحداً لم يقل إن الخمس للمسلمين دون النبي ﷺ ودون الإمام ولا للنبي ﷺ دون المسلمين، فالتوجيه الأول هو اللائق ، وحاصل مذاهب العلماء أكثر من ثلاثة ، ثم بسطها الحافظ سبعة مذاهب من مذاهب السلف ، وتقدم مذاهب الأئمة فى ذلك فى « باب الدليل على أن الخمس لنوائب رسول الله ﷺ » ١٢ .

(١) أى الجواب عن الجمهور عن استدلال البخارى، قال العينى قوله : « فتحلل من المسلمين» أى استحل من الغانمين أقسامهم من هوازن أو طلب النزول عن حقهم، وقد مر فى كتاب العتق فى « باب من ملك من العرب رقيقاً » ، اه . وقال القسطلانى : أى استحل من الغانمين ما كان خصهم مما غنموه منهم ، والواو فى قوله « ومن الدليل » قال فى الفتح عطف على الترجمة التى قبل ثمانية أبواب ، وتعقبه العينى بأنه لا وجه لدعوى هذا العطف البعيد المتخلل بين المعطوف والمعطوف عليه أبواب بأحاديثها وليست هذه بواو العطف ، بل مثل هذا يأتى كثيراً بدون أن يكون معطوفاً على شىء وتسمى هذه واو الاستفتاح وهو المسموع من الأساتذ الكبار ، اه ١٢ .

(٢) وهذا واضح ، وقال الحافظ : قال القرطبى فيه جواز اليمين عند المنع ، ورد السائل الملحف عند تعذر الإسعاف ، وتأديبه بنوع من الإغلاظ بالقول ، اه ١٢ .

قوله : (وتحللتها) أی عاملت(١) بها معاملة الحلال ، إما لأنها لم تنعقد لما ذکره أولا أو بالتکفیر إن کان المراد عند الحلف هی الحقیقة .

قوله : (وأی داء أدوأ من البخل) الظاهر کونه (٢) من کلام أبی بکر وإن کان المحشی قد نسبه إلی ابن المنکدر غیر أنه لم یذکره فی حدیثه غیر ابن المنکدر، ثم إن جملة ما ذکره المؤلف فی هذا الباب من الأعطیة فهی من الخمس علی مایشعر به إیراده الروایات فی باب الخمس والله أعلم .

---

(١) قال العینی: قوله «تحللتها» من التحلل وهو التفصی من عهدة الیمین والخروج من حرمتها إلی مایحل له منها، وهو إما بالاستثناء مع الاعتقاد وإما بالکفارة ، اهـ . وقال الحافظ : قیل معنی تحللتها خرجت من حرمتها إلی مایحل منها وذلك یکون بالکفارة وقد یکون بالاستثناء بشرطه السابق لکن لایتجه فی هذه القصة إلا إن کان وقع منه استثناء لم یشعروا به ، کأن یکون قال إن شاء الله مثلا ، أوقال : والله لا أحملکم إلا إن حصل شیء ، ولذلك قال : وما عندی ما أحملکم ، اهـ .

(٢) قال الحافظ قوله : «وقال» یعنی ابن المنکدر الذی قال ، وقال هو سفیان والذی قال یعنی هو ابن المدینی ، ووقع فی روایة الحمیدی فی مسنده عن سفیان فی هذا الحدیث : قال ابن المنکدر فی حدیثه ، فظهر بذلك اتصاله إلی أبی بکر بخلاف روایة الأصیلی فإنها تشعر بأن ذلك من کلام ابن المنکدر، وقد روی حدیث : « أی داء أدوأ من البخل » ، اهـ . قلت : وما سیأتی فی المغازی فی « باب قصة عمان والبحرین » من حدیث الباب بلفظ : «فقال أقلت تبخل عنی وأی داء أدوأ من البخل، قالها ثلاثاً ما منعتك من مرة » الحدیث نص فی الاتصال وهو مؤید لکلام الشیخ، ثم قال الحافظ قوله « أدوی من البخل » قال عیاض : کذا وقع أدوی غیر مهموز من دوی إذا کان به مرض فی جوفه ، والصواب أدوأ بالهمز لأنه من الداء فیحمل علی أنهم سهلوا الهمزة ، اهـ . وفی العینی : قال القاضی عیاض رواه المحدثون غیر مهموز من دوی الرجل إذا کان به مرض فی جوفه والصواب الهمزة لأنه من الداء ، اهـ ١٢ .

(قال ابن اسحق إلخ) ذكره تنبيهاً (١) على أن إعطاءهم هذا لو كان للقرابة لكان بنو هاشم وبنو عبد شمس مساويين .

قوله : (بين أضلع منهما) بين من يكون أقوى(٢) فإن هذين لصغرهما لعلهما أن يفرا فيؤثر ذلك فى ّ فاتبعهما .

(سلبه لمعاذ بن عمرو إلخ) وإنما أعطاه السلب(٣) لأنه رأى فى سيفه دما يستدل به على الإثخان فكان هو القاتل سواء تقدمت ضربته على ضربة الآخر أو تأخرت عنها .

---

(١) وهذا واضح لأن الأربعة إخوة لأب ، قال الحافظ قوله « قال ابن إسحق إلخ » وصله المصنف فى التاريخ ولم يسم أم نوفل وهى واقدة بنت أبى عدى، وذكر الزبير بن بكار فى النسب أنه كان يقال لهاشم والمطلب البدران ولعبد شمس ونوفل الأبهران ، وهذا يدل على أن بين هاشم والمطلب ائتلافا سرى فى أولادهما من بعدهما ولهذا لما كتبت قريش الصحيفة بينهم وبين بنى هاشم وحصروهم فى الشعب دخل بنو المطلب مع بنى هاشم ولم يدخل بنو نوفل وبنو عبد شمس ، اهـ ١٢ .

(٢) قال القسطلانى : أضلع بفتح الهمزة وسكون الضاد المعجمة وبعد اللام المفتوحة عين مهملة أى أشد وأقوى ، وذلك لأن الكهل أصبر فى الحروب اهـ١٢ .

(٣) قال الحافظ : الغرض من هذا الحديث قوله فى آخره كلاكما قتله سلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح ، فقد احتج به من قال : إن إعطاء القاتل السلب مفوض إلى رأى الإمام ، وقرره الطحاوى وغيره بأنه لو كان يجب للقاتل لكان السلب بينهما لاشتراكهما فى قتله ، فلما خص به أحدهما دل على أنه لا يستحق بالقتل ، وإنما يستحق بتعيين الإمام ، وأجاب الجمهور بأن فى السياق دلالة على أن السلب يستحقه من أثخن فى القتل ولو شاركه غيره فى الضرب أو الطعن ، قال المهلب : نظره صلى الله عليه وسلم فى السيفين ليرى ما بلغ الدم من سيفيهما فى جسم المقتول ليحكم بالسلب لمن كان فى ذلك أبلغ ، ولذلك سألهما أولا هل مسحتما سيفيكما أم لا؟ لأنهما لو مسحاهما لما تبين المراد من ذلك وإنما قال كلاكما قتله ، وإن كان أحدهما

قوله : (وأصاب عمر جاريتين) إثبات للجزء الثاني(١) من الترجمة وهو إعطاء غير المؤلفة .

هو الذي أثخنه ليطيب نفس الآخر ، وقال الاسماعيلي : أقول إن الأنصاريين ضرباه فأثخناه وبلغا به المبلغ الذي يعلم منه أنه لا يجوز بقاؤه على تلك الحال إلا قدر ما يطفأ ، وقد دل قوله « كلا كما قتله » على أن كلا منهما وصل إلى قطع الحشوة وإبانتها ، أو بما يعلم أن عمل كل من سيفيهما كعمل الآخر ، غير أن أحدهما سبق بالضرب فصار في حكم المثبت لجراحه حتى وقعت به ضربة الثاني فاشتركا في القتل ، إلا أن أحدهما قتله وهو ممتنع والآخر قتله وهو مثبت ، فلذلك قضى بالسلب للسابق إلى إثخانه ، انتهى مختصراً . قلت : وقد ورد في الروايات في قتلة أبي جهل ذكر ابني عفراء ومعاذ بن عمرو بن الجموح وعبد الله بن مسعود كما بسط الحافظ الروايات في ذلك في مغازي الفتح، ثم قال: يحتمل أن يكون معاذ بن عفراء شد عليه مع معاذ ابن عمرو كما في الصحيح ، وضربه بعد ذلك معوذ حتى أثبته ثم حز رأسه ابن مسعود رضي الله عنه فتجمع الأقوال كلها ، وإطلاق كونهما قتلاه يخالف في الظاهر حديث ابن مسعود وأنه وجده وبه رمق فهو محمول على أنهما بلغا به منزلة المقتول حتى لم يبق به إلا مثل حركة المذبوح ، وفي تلك الحالة لقيه ابن مسعود فضرب عنقه ، انتهى مختصراً . وقال العيني : لما روى الطحاوي هذا الحديث قال : فيه دليل على أن السلب لو كان واجباً للقاتل بقتله إياه لكان قد وجب سلبه لهما ، ولم يكن النبي ﷺ ينتزعه من أحدهما فيدفعه إلى الآخر ، ألا يرى أن الإمام لو قال : من قتل قتيلا فله سلبه ، وقتل رجلان قتيلا أن سلبه لهما نصفان ؟ فلما كان للنبي ﷺ في سلب أبي جهل أن يجعله لأحدهما دون الآخر دل ذلك على أنه كان أولى به منهما ، لأنه لم يكن قال يومئذ « من قتل قتيلا فله سلبه » ، انتهى . مختصراً . قلت : وفي السلب ثمانية عشر فرعا خلافية بين الأئمة بسطت في الأوجز ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظان: مطابقة الحديث للترجمة في قوله : « وأصاب عمر رضي الله عنه جاريتين من سبي حنين » ، اه . ومعلوم أن عمر رضي الله تعالى عنه

قوله : (إنكم ستروں بعدى إثرة إلخ) لما رآهم (١) قد ساءت ظنونهم فى باب القسمة ، وقد كان النبى ﷺ مصيباً فيما يفعله معصوماً عن الخطأ فيه فأولى أن يجزعوا حين يستأثر المهاجرون عليهم أنفسهم فى أيام ملكهم فوعدهم اللقاء على الحوض وأوصاهم الصبر من الأمتعة الدنيوية .

قوله : (لقسمته بينكم) فيه الترجمة (٢) حيث لم يكن هؤلاء كملا فى إيمانهم وإلا لما فعلوا ما فعلوا ، وكذلك فى الرواية الآتية ، فإن الذى جبذه لو كان كاملا فى إيمانه لما جبذه كما جبذ فكان إعطاؤه تأليفاً له .

قوله : (أن يتركهم على أن يكفوا إلخ) ولعل (٣) إيراد هذه الرواية ههنا

لم يكن من المؤلفة القلوب فثبت منه الجزء الثانى كما أفاده الشيخ قدس سره .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان مناسبة هذا الكلام لهذا المحل ١٢ .

(٢) وهذا أيضاً واضح ، قال العينى : فى الرواية الآتية مطابقة للترجمة ظاهرة ، لأنه صلى الله عليه وسلم أعطى لهذا الأعرابى مع إساءته فى حقه صلى الله عليه وسلم تألفاً له ، اهـ ١٢ .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان المناسبة حيث أنكر الشراح المطابقة ، قال الحافظ رحمه الله تعالى فى الفتح : قال ابن المنير : أحاديث الباب مطابقة للترجمة إلا هذا الأخير فليس فيه للعطاء ذكر ، ولكن فيه ذكر جهات مطابقة للترجمة قد علم من مقام آخر أنها كانت جهات عطاء ، فبهذه الطريق تدخل تحت الترجمة ، وقال العينى : لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأنه ليس للعطاء فيه ذكر ، وأجيب بأن فيه جهات قد علم من مكان آخر أنها كانت جهات عطاء ، فبهذا الطريق يدخل تحت الترجمة ، اهـ . وهكذا قال شيخ الإسلام فى شرحه ، وقال بعد ذلك ما معربه : ويمكن أن يقال إن من هذه الجهات إن أموال بنى النضير أيضاً من أموال خيبر ، والمراد من الغلبة فى هذا الحديث يعم الفتح والصلح ، وقد ثبت إعطاء المؤلفة القلوب وغيرهم من أموال بنى النضير ، اهـ ١٢ .

لأجل أن النبي ﷺ كان يأمر أصحابه أن يتركوا لهم بعد الخرص ربعاً أو ثلثاً كما تشهد به الروايات ، وليس ذلك إلا إعطاء ، فكان هذا الحديث مما يناسب الباب باعتبار إعطاء الغير المؤلفة إن أريد به المؤمنون ، وإن كان أعم ممن آمن ولم يكمل إيمانه بعدو ممن لم يكن مؤمناً بعد فهو من قبيل إعطاء المؤلفة وكان ذلك إعطاء من الخمس ونحوه معاً لأن ما كان يجيء إلى المسلمين كان يخمس منه أولا ثم يقسم بين الغانمين على حسب حصصهم ، فما انتقص من نصيبهم وجبايتهم بترك الربع والخمس والثلث ونحوه انتقص بحسبه من الخمس أيضاً فكان هذا الحط لهم من المسلمين إعطاء أيضاً فافهم فإنه غريب ، وكم للأستاذ مثل ذلك (١) من عجيب .

قوله : (وسألت سعيد بن جبير) ولعله (٢) سأله لأنه كان تلميذاً لابن عباس

---

(١) ولا ريب فى ذلك ولا ينكره موافق ولا مخالف كما يظهر من إفاداته العالية فى تقارير الأمهات الستة ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى تخصيص السؤال عن سعيد بن جبير ، وما أفاده من مذهب ابن عباس هو كذلك كما بسط فى الأوجز وفيه يحرم أكله عند أكثر أهل العلم، وإنما رويت الرخصة فيه عن ابن عباس، رواه عنه أبو داود فى سننه ، قال ابن عبد البر: لا خلاف بين علماء المسلمين اليوم فى تحريمها ، وحكى عن ابن عباس وعائشة أنهما كانا يقولان بظاهر قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى » الآية ، وتلاها ابن عباس إلى آخر ما فى الأوجز ، وقد أخرج أبو داود عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن أكل كل ذى ناب من السباع ، وعن كل ذى مخلب من الطير » ، وقد أخرج أيضاً عن جابر ابن عبد الله قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن نأكل لحوم الحمر وأمرنا أن نأكل لحوم الخيل » ، وكان الحكم الغفارى فينا يقول هذا وأبى ذلك البحر يعنى ابن عباس ، انتهى مختصراً .

وكان ابن عباس يذهب إلى حلتها ، غير أن سعيداً تحقق حرمتها عن الصحابة رضى الله عنهم فجزم بالحرمة [بياض[1] فى الأصل] .

قوله : (أربعة دنانير) فكان ثمانية[2] وأربعين درهما كما هو عند الحنفية ، وكان

---

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : قوله « باب ما يصيب إلخ » أثبت من حديثى الباب أن ما يكون المقصود منه الأكل جاز أخذه للغانمين بقدر الحاجة ، وما يكون المقصود منه المالية كالحمر المذكورة ونحوها لا يجوز أخذها بدون إجازة الإمام ، اهـ . وقال الحافظ فى حديث الباب : قوله : « قال عبدالله » هو ابن أبى أوفى راوى الحديث وبين ذلك فى المغازى من وجه آخر عن الشيبانى بلفظ : قال ابن أبى أوفى فتحدثنا فذكر نحوه ، ولمسلم عن الشيبانى قال : فتحدثنا بيننا أى الصحابة ، والحاصل أن الصحابة اختلفوا فى علة النهى عن لحم الحمر ، هل هو لذاتها أو لعارض ؟ وسيأتى فى المغازى فى هذا الحديث قول من قال : لأنها كانت تأكل العذرة ، انتهى مختصراً . وأخرج البخارى فى المغازى عدة روايات فى معنى النهى عنها ، منها حديث الباب وفيه قال ابن أبى أوفى فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس ، وقال بعضهم : نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة ، قال الحافظ : زاد الإسماعيلى من رواية جرير عن الشيبانى قال : فلقيت سعيد بن جبير فسألته عن ذلك وذكرت له ذلك فقال : نهى عنها البتة لأنها كانت تأكل العذرة ، وقوله « البتة » معناه القطع ، وألفها ألف وصل ، وجزم الكرمانى أنها ألف قطع على غير القياس ، ولم أر ما قاله فى كلام أحد من أهل اللغة ، قال الجوهرى : الانبتات الانقطاع ، ورجل منبت أى منقطع به ، ولا أفعله البتة لكل أمر لا رجعة فيه ونصبه على المصدر ، انتهى مختصراً ١٢ .

(٢) أى على حساب الدينار باثنى عشر درهما ، قال الحافظ : قوله « قال ابن عيينة » وصله عبد الرزاق عنه ، وأشار بهذا الأثر إلى جواز التفاوت فى الجزية ، وأقل الجزية عند الجمهور دينار لكل سنة ، وخصه الحنفية بالفقير ، وأما المتوسط

. . . .

فعليه ديناران وعلى الغنى أربعة ، وهو موافق لأثر مجاهد كما دل عليه حديث عمر رضى الله عنه ، وعند الشافعية : أن للإمام أن يماكس حتى يأخذها منهم ، وبه قال أحمد ، وروى أبو عبيد أنه بعث عثمان بن حنيف بوضع الجزية على أهل السواد ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين واثنى عشر، وهذا على حساب الدينار باثنى عشر، وعن مالك : لا يزاد على الأربعين وينقص منها عمن لا يطيق ، وهذا محتمل أن يكون جعله على حساب الدينار بعشرة والقدر الذى لابد منه دينار ، وفيه حديث عن معاذ ، أن النبى ﷺ حين بعثه إلى اليمن قال خذ من كل حالم ديناراً أخرجه أصحاب السنن وصححه الترمذى والحاكم ، انتهى مختصراً . قلت : وبسط الكلام على الجزية فى الأوجز، وذكرت فيه أبحاث كثيرة فى هذه المسألة وفيه عن البداية الكلام المحيط بأصول هذا الفصل ينحصر فى ست مسائل : الأولى ممن يجوز أخذ الجزية ، الثانية : على أى أصناف منهم تجب ، الثالثة : كم تجب ، الرابعة : متى تجب ومتى تسقط ، الخامسة : كم أصناف الجزية ، السادسة : فى ماذا يصرف مال الجزية ، ثم بسط الكلام على هذه المسائل ، وأما المسألة التى نحن بصددها فقد أخرج مالك فى موطأه أن عمر رضى الله تعالى عنه ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير ، وعلى أهل الورق أربعين درهماً ، قال الزرقانى : وإليه ذهب مالك فلا يزاد عليه ولا ينقص إلامن يضعف عن ذلك فيخفف عنه بقدر ما يراه الإمام ، وقال الشافعى : أقلها دينار ولاحد لأكثرها إلا إذا بذل الأغنياء ديناراً لم يجز قتالهم ، وقال أبو حنيفة وأحمد : أقلها على الفقراء اثنا عشر درهماً ، وعلى الأوساط أربعة وعشرون درهماً أوديناران ، وعلى الأغنياء ثمانية وأربعون درهما أو أبعة دنانير ، قال الباجى : بعد ماتقدم عن قول مالك : هذا هو المذهب ، قال ابن القاسم : لا ينقص من فرض عمر لعسر ولا يزاد عليه لغنى ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز من الأقوال والدلائل فى ذلك ١٢ .

وضع الدينار على كل فقير وغنى من أهل اليمن من دون تفرقة بينهما لأجل المصالحة[١] على ذلك .

قوله : (فلم يندمك ولم يخزك) الظاهر أن معناه[٢] أنك قاتلت معه ﷺ فلم ينصر عليكم بل نصرتم على الأعداء فكان علينا أن نراعى ما كان رسول الله ﷺ من التأنى يراعيه والانتظار حتى إنه كان إذا لم إلخ ، فإنا إذا اقتدينا بسيره تلك رجونا من الله النصرة على الأعداء والله أعلم .

---

(١) هذا توجيه للأثر المذكور لأن الظاهر منه وضع أربعة دنانير على الجميع بدون التفريق بين الفقير والغنى ، والأصل فى ذلك أن الجزية على نوعين : جزية صلح وجزية جبر ، أما الأولى فعلى ما يتصالحون ، وأما الثانية فعلى التفصيل المذكور المختلف فيه بين الأئمة كما تقدم قريباً ، ففى الأوجز عن البدائع : أما مقدار الواجب فنقول وبالله التوفيق : الجزية على ضربين : جزية توضع بالتراضى وذلك يتقدر بقدر ما وقع عليه الصلح كما صالح رسول الله ﷺ أهل نجران على ألف ومائتى حلة ، وجزية يضعها الإمام عليهم من غير رضاهم بأن ظهر الإمام على أرض الكفار وأقرهم على أملاكهم وجعلهم ذمة وذلك على ثلاث مراتب ، كما روى عن سيدنا عمر رضى الله عنه أنه أمر عثمان بن حنيف بها ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة من المهاجرين والأنصار ، ولم ينكر عليه أحد فهو كالإجماع على ذلك مع ما أنه لا يحتمل أن يكون من سيدنا عمر رضى الله عنه رأياً لأن المقدرات سبيل معرفتها التوقيف والسمع لا العقل ، فهو كالمسموع من رسول الله ﷺ إلى آخر ما بسط فى الأوجز من الكلام الطويل على ذلك ١٢ .

(٢) وقال الحافظ : قوله « فقال النعمان إلخ » هكذا وقع فى هذه الرواية مختصراً ، قال ابن بطال : قول النعمان للمغيرة : ربما أشهدك الله مثلها ، أى مثل هذه الشدة ، وقوله « فلم يندمك ولم يخزنك لو قتلت معه لعلمك بما تصير إليه من النعيم وثواب الشهادة » قال : وقوله « لكنى شهدت إلخ كلام مستأنف وابتداء

قوله : (وكتب لهم ببحرهم) لما لم يكن الموادعة والمكاتبة إلا مع(١) الإمام

قصة أخرى، قال الحافظ: وقد بين مبارك بن فضالة في روايته عن زياد بن جبير ارتباط كلام النعمان بما قبله ، وبسياقه يتبين أنه ليس قصة مستأنفة ، وحاصله أن المغيرة أنكر على النعمان تأخير القتال فاعتذر النعمان بما قاله وما أول به قوله « فلم يندمك إلخ » فيه أيضا نظر ، والذي يظن أنه أراد بقوله « فلم يندمك » أي على التأني والصبر حتى تزول الشمس، وقوله « ولم يحزنك » شرحه على أنه بالمهملة والنون من الحزن، وفي رواية المستملي بالخاء المعجمة بغير نون ، وهو أوجه لوفاق ماقبله ، وهو نظير ماتقدم في وفد عبد القيس « غير خزايا ولا ندى » ولفظ مبارك ملخصاً « أنهم أرسلوا إليهم : إما أن تعبروا إلينا النهر أو نعبر إليكم ، قال النعمان : اعبروا إليهم ، قال : فتلاقوا وقد قرن بعضهم بعضاً وألقوا حسك الحديد خلفهم لئلا يفروا ، قال : فرأى المغيرة كثرتهم فقال لم أركاليوم فشلا ، إن عدونا يتركون يتأهبون ، أما والله لو كان الأمر إلي لقد أعجلتهم ، وفي رواية ابن أبي شيبة « فصافقناهم فرشقونا حتى أسرعوا فينا فقال المغيرة للنعمان إنه قد أسرع في الناس فلو حملت ؟ فقال النعمان: إنك لذو مناقب وقد شهدت مع رسول الله ﷺ مثلها،وفي رواية الطبري « قد كان الله أشهدك أمثالها ، والله مامنعني أن أناجزهم إلا شيء شهدته من رسول الله ﷺ » وذكر الطبري أن ذلك كان سنة تسع عشرة ، وقيل سنة إحدى وعشرين ، انتهى مختصراً من الفتح . وقال الكرماني : قوله لم يخزك من الإخزاء ، يقال : خزي بالكسر إذا ذل ، وكأنه إشارة إلى غير خزايا ولا ندامى ، فإن قلت : مامعنى الاستدراك وأين توسطه بين كلامين متغايرين ، قلت : كان المغيرة قصد الاشتغال بالقتال أول النهار بعد الفراغ من المكالمة مع الترجمان ، فقال النعمان : إنك وإن شهدت القتال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنك ما ضبطت انتظاره للهبوب ، اهـ ١٢ .

(١) قال الكرماني : قال شارح التراجم قبوله هديته مؤذن بموادعته ، وكتابته

والملك وإن كان المذكور هم الجماعة فى قوله كتب لهم ثبت المطلوب وأما إن كانت الرواية(١) كتب له ببحرهم فالدلالة على المدعى أظهر والله أعلم .

قوله : (فمن يجد منكم بماله شيئاً إلخ) أى من كان يجد(٢) شيئاً من الذهب والفضة بماله الذى هو له من المنقولات فله بيعه وتحصيل ثمنه ، فالمراد بالمال هو

هجرهم مؤذن بدخولهم فى الموادعة ، والملك لرعيته لأن قولهم به ومصالحهم إليه فلامعنى لانفراده دونهم وانفرادهم دونه عند الإطلاق ولاالعادة قاضية بذلك، اهـ. وقال الحافظ : الحديث تقدم بتمامه فى كتاب الزكاة ، قال ابن المنير: لم يقع فى لفظ الحديث عند البخارى صيغة الأمان ولا صيغة الطلب ، لكنه بناه على العادة فى أن الملك الذى أهدى إنما طلب إبقاء ملكه ، وإنما يبقى ملكه ببقاء رعيته ، فيؤخذ من هذا أن موادعته موادعة لرعيته ، قال الحافظ وهذا القدر لايكفى فى مطابقة الحديث للترجمة لأن العادة بذلك معروفة من غير الحديث ، وإنما جرى البخارى على عادته فى الإشارة إلى بعض طرق الحديث الذى يورده ، وقد ذكر ذلك ابن إسحق فى السيرة فقال « لما انتهى النبى ﷺ إلى تبوك أتاه يحنة بن روبة صاحب أيلة فصالحه وأعطاه الجزية وكتب له رسول الله ﷺ كتاباً فهو عندهم بسم الله الرحمن الرحيم هذه أمنة من الله ومحمد النبى رسول الله ليحنة بن روبة أهل أيلة فذكره » ، قال ابن بطال : العلماء مجمعون على أن الإمام إذا صالح ملك القرية أنه يدخل فى ذلك الصلح بقيتهم ، واختلفوا فى عكس ذلك وهو ما إذا استأمن لطائفة معينة ، هل يدخل هو فيهم ، فذهب الأكثر إلى أنه لابد من تعيينه لفظاً ، وقال أصبغ وسحنون لايحتاج إلى ذلك بل يكتفى بالقرينة لأنه لم يأخذ الأمان لغيره إلا وهو يقصد إدخال نفسه ، اهـ ١٢ .

(١) قال القسطلانى : قوله « كتب له » وفى نسخة « لهم » اهـ . قلت : تقدم فى « باب خرص التمر » من كتاب الزكاة بلفظ كتب له - ١٢ .

(٢) قال الكرمانى : قوله بماله أى بدل ماله والباء للبدلية ، اهـ . وقال الحافظ

المبيع والشيء هو الثمن ، ولا يبعد أن يراد لقوله هذا من وجد منكم بماله رغبة فليبعه ليحصل ثمنه فيأخذه معه ، فإن أخذ الشيء العسير(*) جداً ، كما إذا كان سريراً وجذوع سقف فالشيء هو الرغبة والحرص، وإن كانت الباء بمعنى كلمة « من» كان المراد أظهر ، أى من وجد منكم شيئاً من ماله فليأخذه معه ، إما بنفسه أو بتحصيل ثمنه والله أعلم .

قوله « من يجد منكم بماله » من الوجدان ، أى يجد مشترياً، أو من الوجد أى المحبة أن يحبه ، والغرض أن منهم من يشق عليه فراق شيء من ماله مما يعسر تحويله فقد أذن له في بيعه ، اه . واقتصر العينى والقسطلانى على ماقاله الكرمانى إن الباء للبدلية ، ثم قال الحافظ : لم أر من صرح بنسب اليهود والمذكورين ، والظاهر أنهم بقايا من اليهود وتأخروا بالمدينة بعد إجلاء بنى قينقاع وقريظة والنضير والفراغ من أمرهم لأنه كان قبل إسلام أبى هريرة وإنما جاء أبو هريرة بعد فتح خيبر وقد أقر النبي ﷺ يهود خيبر على أن يعملوا فى الأرض واستمروا إلى أن أجلاهم عمر ، ويحتمل والله أعلم أن يكون النبي ﷺ بعد أن فتح مابقى من خيبرهم بإجلاء من بقى ممن صالح من اليهود ثم سألوه أن يبقيهم ليعملوا فى الأرض فبقاهم ، أو كان قد بقى بالمدينة من اليهود المذكورين طائفة استمروا فيها معتمدين على الرضا بإبقائهم للعمل فى أرض خيبر ثم منعهم النبي ﷺ من سكنى المدينة أصلا ، وسياق كلام القرطبي فى شرح مسلم يقتضى أنه فهم أن المراد بذلك بنو النضير ولكن لا يصح ذلك لتقدمه على مجيء أبى هريرة ، وأبو هريرة يقول فى هذا الحديث إنه كان مع النبي ﷺ وبيت المدراس بكسر أوله وهو البيت الذى يدرس فيه كتابهم ، أو المراد بالمدراس العالم الذى يدرس كتابهم ، والأول أرجح لأن فى الرواية الأخرى حتى أتى المدراس ، انتهى مختصراً . واختار الكرمانى هذا الثانى إذ قال: المدارس أى العالم التالى للكتاب ، أى حيث مكان دراستهم للتوراة ونحوها ، وهذا كان

(*) كذا فى الأصل والظاهر عسير ١٢ مصحح .

قوله : (ذرونى الذى أنا فيه إلخ) فيه دلالة(١) على أن الكتابة لم تكن واجبة وإلا لما تركها ، بل الذى قصد كتابته كانت خلافة أبى بكر ، فكان استحسنها أولاً قطعاً لباب المنازعة ، ثم لما ظهر له أن المسلمين مجمعون عليه تركه لقوله : يأبى الله والمسلمون غير أبى بكر، أو كما قال ، فافهم .

قوله : (هذا من قول سليمان) يعنى أن الترديد(٢) فى ترك الأستاذ وسهو التلميذ ناش من سليمان فكان هذه مقولته .

بعد قتل بنى قريظة وإجلاء بنى النضير، اهـ . وتعقب العينى على قول الحافظ : الأول أرجح بقوله ما ثم ترجيح ، لان معنى أتى المدراس أى جاء مكان دراستهم للتوراة ونحوها ، اهـ وقال القسطلانى : قوله « بيت المدراس » أى بيت العالم الذى يدرس كتابهم أو البيت الذى يدرسون فيه كتابهم ١٢ .

(١) وهذا ظاهر كما تقدم قريباً فى « باب جوائز الوفد » وتقدم الكلام على ذلك فى الباب المذكور وفى كتاب العلم فى « باب كتابة العلم » وتقدم فيهما ما أفاده الشيخ قدس سره من أن القصد كان كتابة خلافة الصديق الأكبر رضى الله عنه ، مع أن هذه الوقعة كانت يوم الخميس وتأخر وفاته ﷺ إلى يوم الاثنين ، وقد أفاق فى تلك الأيام كما وردت الروايات بذلك ، وقد صعد المنبر وخطب خطبة ذكر فيها مناقب الأنصار ، وأوصى بهم ما سيأتى فى مناقب الأنصار. فأى مانع كان من الكتابة فى هذه الأيام لو أرادها ﷺ ، ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح وهو نص حديث الباب ، والعجب من الحافظ إذ تردد فى ذلك، ثم اختار هذا برواية الإسماعيلى فإن الحديث يأتى فى « باب مرض النبى ﷺ ووفاته » بدون زيادة لفظ « هذا من قول سليمان » بل فيه « أجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم » وسكت عن الثالثة ، أو قال « فنسيتها » قال الحافظ :

قوله : (فقال كذب) وذلك لأن(١) المتبادر منه كان دوام العمل على القنوت بعد الركوع مع أنه لم يقل ذلك ، وإنما روى القنوت بعد الركوع شهراً فقط ، وأما العمل فعلى القنوت قبل الركوع كما هو عند الحنفية .

قوله : (وهى يومئذ صلح) فيه الترجمة(٢) حيث لم يكن مصالحة أهل خيبر يوم ذلك على مال ولا غيره ، وأما قوله فى الترجمة وأثم من لم يف بالعهد ،

يحتمل أن يكون القائل ذلك هو سعيد بن جبير ثم وجدت عند الإسماعيلى التصريح بأن قائل ذلك هو ابن عيينة ، وفى مسند الحميدى ومن طريقه أبو نعيم فى المستخرج: قال سفيان قال سليمان أى ابن أبى مسلم : لا أدرى أذكر سعيد بن جبير الثالثة فنسيتها ، أوسكت عنها ، وهذا هو الأرجح ، اهـ . ولا يذهب عليك أن القسطلانى لخص كلام الحافظ فيما سيأتى ، الحديث فى مرضه ﷺ إذ قال : قيل الساكت هو ابن عباس ، والناسى هو سعيد بن جبير ، لكن فى مستخرج أبى نعيم قال سفيان : قال سليمان أى ابن أبى مسلم : لا أدرى أذكر سعيد بن جبير الثالثة فنسيتها أوسكت عنها ، فهو الراجح اهـ . وقد وقع التحريف من الناسخ فى نقل كلام القسطلانى هذا فى حواشى النسخ الهندية فى « باب مرض النبى ﷺ ووفاته » فتنبه ولا تغفل، ثم قال الحافظ : قال الداودى : الثالثة الوصية بالقرآن ، وبه جزم ابن التين ، وقال المهلب: بل هو تجهيز جيش أسامة ، وقواه ابن بطال بأن الصحابة لما اختلفوا على أبى بكر فى تنفيذ جيش أسامة قال لهم أبو بكر رضى الله عنه : إن النبى ﷺ عهد بذلك عند موته ، وقال عياض : يحتمل أن تكون هى قوله « ولا تتخذوا قبرى وثناً » فإنها ثبتت فى الموطأ مقرونة بالأمر بإخراج اليهود ، ويحتمل أن يكون ما وقع فى حديث أنس أنها قوله « الصلاة وما ملكت أيمانكم » ، اهـ ١٢ .

(١) وهو كذلك ، كما تقدم الكلام على ذلك فى « باب القنوت فى الفجر » ١٢ .

(٢) قال الحافظ : الغرض من الحديث قوله « وهى يومئذ صلح » وفهم المهلب من قوله فى آخره « فعقله النبى ﷺ من عنده » أنه يوافق قوله فى الترجمة : المصالحة

. . . .

مع المشركين بالمال ، فقال إنما وداه من عنده استئلافا لليهود ، وهذا الذى قاله يرده مافى نفس الحديث من غير هذه الطريق ، فكره النبي ﷺ أن يبطل دمه فإنه مشعر بأن سبب إعطائه ديته من عنده كان تطييباً لقلوب أهله ، ويحتمل أن يكون كلا منهما سبباً لذلك ، وبهذا تتم الترجمة ، اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله « وهى يومئذ صلح » وتمام المطابقة تؤخذ من قوله « فعقله النبي ﷺ من عنده لأنه مصالحة مع المشركين » ، اه . وسكت القسطلانى عن المطابقة ، ثم قال الحافظ : أما أصل المسألة فاختلف فيه ، فقال الوليد بن مسلم : سألت الأوزاعى عن موادعة إمام المسلمين أهل الحرب على مال يؤديه إليهم؟ فقال : لا يصلح ذلك إلا عن ضرورة كشغل المسلمين عن حربهم ، قال : ولا بأس أن يصالحهم على غير شىء يؤدونه إليهم كما وقع فى الحديبية ، وقال الشافعى : إذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شىء يعطونهم ، لأن القتل للسلمين شهادة ، وإن الإسلام أعز من أن يعطى المشركون على أن يكفوا عنهم إلا فى حالة مخافة اصطلام المسلمين لكثرة العدو ، لأن ذلك من معانى الضرورات ، وكذلك إذا أسر رجل مسلم فلم يطلق إلا بفدية جاز ، اه . وقال العينى بعد ذكر قول الأوزاعى والشافعى : وقال ابن بطال : ولم أجد لمالك وأصحابه ولا الكوفيين نصاً فى هذه المسألة ، قال العينى: مذهب أصحابنا أن للإمام أن يصالحهم بمال يأخذ منهم أو يدفع إليهم إذا كان الصلح خيراً فى حق المسلمين ، لقوله تعالى « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها » والمال الذى يؤخذ منهم بالصلح يصرف مصارف الجزية ، وقال أيضاً فى موضع آخر قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم » الآية ، قال مجاهد نزلت فى بنى قريظة ، وفيه نظر لأن السياق كله فى وقعة بدر ، وقول ابن عباس رضى الله عنه ومجاهد والحسن وقتادة وغيرهم : إن هذه الآية منسوخة بآية السيف فى براءة «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر» ، قال ابن كثير فى تفسيره:

. . . .

فيه نظر أيضاً ، لأن فى آية براءة الأمر بقتالهم إذا أمكن ذلك ، فأما إذا كان العدو كثيراً فإنه تجوز مهادنتهم، كما دلت عليه هذه الآية الكريمة ، وكما فعل النبي ﷺ يوم الحديبية ، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص ، اه . وقال الموفق : تجوز مهادنتهم على غير مال ، لأن النبي ﷺ هادنهم يوم الحديبية على غير مال ، ويجوز ذلك على مال نأخذه منهم ، فإنها إذا جازت على غير مال فعلى مال أولى ، وأما إن صالحهم على مال نبذله لهم ، فقد أطلق أحمد القول بالمنع منه وهو مذهب الشافعى رحمه الله لأن فيه صغاراً للمسلمين ، وهذا محمول على غير حال الضرورة ، فأما إن دعت إليه ضرورة ، وهو أن يخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر فيجوز لأنه يجوز للأسير فداء نفسه بالمال ، فكذا ههنا ، ولأن بذله المال إن كان فيه صغار فإنه يجوز تحمله لدفع صغار أعظم منه وهو القتل والأسر وسبى الذرية الذين يفضى سبيهم إلى كفرهم ، وقد روى عبد الرزاق فى المغازى عن معمر عن الزهرى قال : أرسل النبي ﷺ إلى عيينة بن حصن وهو مع أبى سفيان يعنى يوم الأحزاب أرأيت إن جعلت لك ثلث ثمر الأنصار أترجع بمن معك من غطفان وتخذل بين الأحزاب ؟ فأرسل إليه عيينة إن جعلت لى الشطر فعلت ، قال معمر : فحدثنى ابن أبى نجيح أن سعد بن معاذ وسعد بن عبادة قالا يا رسول الله ، والله لقد كان يجر سرمه فى الجاهلية فى عام السنة حول المدينة ما يطيق أن يدخلها ، فالآن حين جاء الله بالإسلام نعطيهم ذلك ، فقال النبي ﷺ فنعم إذن ، ولولا أن ذلك جائز لما بذله النبي ﷺ، وروى أن الحارث بن عمرو الغطفانى بعث إلى النبي ﷺ فقال : إن جعلت لى شطر ثمار المدينة وإلا ملأتها عليك خيلا ورجلا ، فقال له النبي ﷺ حتى أشاور السعود ، يعنى سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن زرارة ، فشاورهم النبي ﷺ فقالوا : يا رسول الله إن كان هذا أمر من السماء فتسليم لأمر الله تعالى ، وإن كان برأيك وهواك اتبعنا رأيك وهواك ، وإن لم يكن أمر من السماء ولا برأيك وهواك

فلعله استنبطه (بياض(١) فى الأصل) .

فوالله ما كنا نعطيهم فى الجاهلية بسرة ولا تمرة إلا شراء أو قرى ، فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام!؟ فقال النبى ﷺ لرسوله أتسمع ؟ فعرضه النبى ﷺ ليعلم ضعفهم من قوتهم ، فلولا جوازه عند الضعف لما عرضه عليهم ، اه ١٢ .

(١) بياض فى الأصل قدر سطر، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين المكى والبنجابى ولا أحد من الشراح الأربعة إلا ما قال الحافظ رحمه الله فى الفتح : وأما قول المصنف رحمه الله: وأثم من لم يف بالعهد،، فليس فى حديث الباب مايشعر به ، وسيأتى البحث فيه فى كتاب القسامة من كتاب الديات ، اه . وأراد من البحث فيه البحث فى القسامة لافى الترجمة، ولعل المصنف أراد ذكر شىء يناسب الباب فلم يتفق له كما هو المعروف عند الشراح فى مثل هذه المواضع ، والأوجه عندى فى مثل هذه المواضع أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى لا يذكر الحديث عمداً تشحيذاً للأذهان، تنبيهاً على ما ذكره فى موضع آخر كما تقدم فى الأصل الرابع والعشرين ، وقد تكلمت على ذلك فى مبدأ كتاب العلم فى « باب فضل العلم » فإن إثم من لم يف بالعهد ورد فى عدة روايات ، فلو اقتصر على رواية اقتصر الإثم على هذا النوع خاصة ، والمقصود التنبيه على إثمه بجهات كثيرة ، فقد ذكر فى «باب إثم من قتل معاهداً » ما قاله النبى ﷺ « لم يرح رائحة الجنة» الحديث ، وأخرج أيضاً فى« باب دعاء الإمام على من نكث عهداً » حديث القنوت ، وأخرج فى «باب ذمة المسلمين» «من أخفر مسلماًفعليه» يعنى لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لايقبل الله منه صرفاً ولا عدلا ، وفى « باب إثم من عاهدثم غدر »: « أربع خلال من كن فيه كان منافقاً خالصاً » الحديث ، وفيه إذا عاهد غدر ، وفى « باب إثم الغادر » عدة روايات بمعنى «لكل غادر لواء ينصب بغدرته» فأشار بالترجمة إلى هذه الروايات كلها وإلى غيرها، وهذا كله إذا كان قوله « إثم من لم يف إلخ » جزءاً للترجمة ، ولا يبعد أن يقال إنه لمجرد التأكيد والتنبيه بالوفاء بالعهد للروايات المذكورة ١٢ .

قوله : (تنتهك ذمة الله إلخ) أي يخفرون(١) بأهل الذمة ويظلمون عليهم فيمتنعون عن الإطاعة والجباية .

قوله : (اتهموا رأيكم) خطاب(٢) مع الذين كانوا يحرضون على القتال ويحضون عليه ، وكان سهل هذا من أصحاب علي ، وحاصل كلامه هذا أن الصلح لا يخلو عن خير ، وإن كانت آراؤكم تصوب لكم القتال فإنا كنا زمن الحديبية نرى المقاتلة ونشتهيها، وكانت آراؤنا معشر المسلمين مجمعة على خيرية القتال، ومع ذلك فكان الصلح خيراً لنا ، فكذلك لا ينبغي لكم أن تستصوبوا آراءكم في القتال ، فإنه لا يخلو عن مفاسد ، فإن حريفكم المقابل لكم مسلم ، وكانت المصالحة خيراً مع المشركين ، فكيف إذا وقعت مع المسلمين ؟ وفيه تنبيه لهم أيضاً على أن المرء لا ينبغي له أن يستيقن من نفسه الصواب فيما أدى إليه فكره ، فكثيراً ما يكون المرء خاطئاً في رأيه ومع ذلك فإنه يجزم بكونه مصيباً ، كما كنا زمن الحديبية ، فإنا لو قدرنا أن نرد أمر النبي ﷺ في الصلح لرددنا لقوة ما كنا فيه من رأي القتال عندنا .

---

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : تنتهك - بضم أوله - أي تتناول مما لا يحل من الجور والظلم ، فيمتنعون من أداء الجزية ، قال الحميدي : أخرج مسلم معنى هذا الحديث من وجه آخر عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة رفعه : « منعت العراق درهمها وقفيزها » وساق الحديث بلفظ الفعل الماضي، والمراد به ما يستقبل مبالغة في الإشارة إلى تحقق وقوعه ، ولمسلم عن جابر أيضاً مرفوعاً « يوشك أهل العراق أن لا يجتبي إليهم بعير ولا درهم ، قالوا : مم ذلك ؟ قال من قبل العجم يمنعون ذلك » وفيه علم من أعلام النبوة والتوسعة بالوفاء لأهل الذمة لما في الجزية التي تؤخذ منهم من نفع المسلمين ، وفيه التحذير من ظلمهم وأنه متى وقع ذلك نقضوا العهد فلم يجتب المسلمون منهم شيئاً فتضيق أحوالهم ، اه ١٢ .

(٢) قال الكرماني : قوله اتهموا إلخ، وذلك أن سهلا كان يتهم بالتقصير في القتال،

قوله : (ولا يدعو منهم أحداً) أي(١) إلى الإسلام .

(باب طرح جيف المشركين)

ولا يؤخذ(٢) لهم ثمن ، فإن البيع وإن كان فيه توهين للمبيع ، ولكنه لايخلو

فقال : اتهموا رأيكم فإني لاأقصر وما كنت مقصراً وقت الحاجة ، كما في يوم الحديبية فإني رأيت نفسي يومئذ ، بحيث لو قدرت على مخالفة حكم رسول الله لقاتلت قتالا شديداً لا مزيد عليه ، لكن أتوقف اليوم عن القتال لأجل مصلحة المسلمين ، اه . وقال الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح : وإنما قال سهل لأهل صفين ما قال لما ظهر من أصحاب علي كراهية التحكيم ، فأعلمهم بما جرى يوم الحديبية من كراهة أكثر الناس للصلح ومع ذلك فأعقب خيراً كثيراً ، وظهر أن رأي النبي ﷺ في الصلح أتم وأحمد من رأيهم ، اه . وقال العيني : قوله اتهموا رأيكم ، قال ذلك يوم صفين وكان مع علي رضي الله تعالى عنه ، يعني اتهموا رأيكم في هذا القتال يعظ الفريقين لأن كل فريق منهما يقاتل على رأي يراه ، فقال سهل : اتهموا رأيكم فإنما تقاتلون في الإسلام إخوانكم برأي رأيتموه ، وكانوا يتهمون سهلا بالتقصير في القتال فقال : اتهموا رأيكم فإني لا أقصر وما كنت مقصراً كما في يوم أبي جندل . وإنما نسب اليوم إليه ولم يقل يوم الحديبية ، لأن رده إلى المشركين كان شاقاً على المسلمين وكان ذلك أعظم عليهم من سائر ماجرى عليهم ، وكان أبو جندل جاء إلى النبي ﷺ من مكة مسلماً وهو يجر قيوده ، وكان قد عذب على الإسلام فرده النبي ﷺ وهو ينادي : أتردونني إلى المشركين وترون ما لقيت من العذاب في الله ، فقام سهل إلى ابنه بحجر فكسر فمه ففارت نفوس المسلمين يومئذ ، اه ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر من ظاهر اللفظ ، وقد تقدم في كتاب الصلح في « باب كيف يكتب إلخ » بلفظ « وأن لا يخرج من أهلها بأحد إن أراد أن يتبعه » الحديث ١٢ .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : أشار به إلى حديث ابن عباس رضي الله عنه

عن إعزاز له أيضاً لما فيه من جعله ذا خطر ، إذ البيع لا يجری فيما لا رغبة فيه ولا هو ذو خطر ، فنهينا عن بيع أجساد المشركين لئلا يلزم فيه إعزازها .

قوله : (فلما جرروه تقطعت أوصاله) وذلك لأن[1] أجسادهم قد كانت تفسخت وانتفخت لطول مكثها[2] بعد الموت ، فإذا أرادوا إلقاءها فی البئر بعد الفراغ من أمر القتال صار الضخم منهم أبعد من أن يجر لتفرق أشلائه(*) وتفسخ أعضائه .

أن المشركين أرادوا أن يشتروا جسد رجل من المشركين فأبی النبی ﷺ أن يبيعهم، أخرجه الترمذی وغيره، وذكر ابن إسحق فی المغازی أن المشركين سألوا النبی ﷺ جسد نوفل بن عبدالله، وكان اقتحم الخندق ، فقال النبی ﷺ : لا حاجة لنا بثمنه ولا جسده ، فقال ابن هشام : بلغنا عن الزهری أنهم بذلوا فيه عشرة آلاف ، وأخذه من حديث الباب من جهة أن العادة تشهد أن أهل قتلی بدر لو فهموا أنه يقبل منهم فداء أجسادهم لبذلوا فيها ما شاء الله ، فهذا شاهد لحديث ابن عباس وإن كان إسناده غير قوی ، اه ١٢ .

(١) وهو واضح ، وقال الحافظ فی كتاب الطهارة فی رواية إسرائيل : لقد رأيتهم صرعی يوم بدر ، زاد شعبة فی روايته إلا أمية فإنه تقطعت أوصاله ، اه. وما ورد فی الرواية من الشك تقدم فی مبدأ كتاب الجهاد فی باب الدعاء علی المشركين بالهزيمة والزلزلة فی آخر هذا الحديث ، قال شعبة : أمية أو أبی، والصحيح أمية ، اه . وفی هامش البخاری عن العينی : الصحيح أمية لأن المقتول ببدر أمية بإطباق أصحاب المغازی ، وفی التنقيح: الصحيح أمية ، وأما أبی فقتله النبی ﷺ يوم أحد بيده، اه١٢ .

(٢) كما يدل عليه ما سيأتی فی المغازی فی « باب دعاء النبی ﷺ علی كفار قريش » بلفظ « لقد رأيتهم صرعی قد غيرتهم الشمس، وكان يوما حاراً » ، قال الحافظ : أی غيرت ألوانهم إلی السواد ، أو غيرت أجسادهم بالانتفاخ ، وقد بين سبب ذلك بقوله « وكان يوماً حاراً » ، اه ١٢ .

(*) بالقوة لا بالفعل ١٢ [illegible]

(باب إثم الغادر للبر والفاجر[١])

لما كان من الأمور المنكرة مالا كراهة فيه إذا ارتكبها مؤمن[٢] كامل فى إيمانه ولا يمكن من ارتكابه الفاسق الغير الآمن على إيمانه توهم أن الغدر لعله من هذا القبيل ، فدفعه بإطلاق الرواية ، ولفظ « كل » الدال على العموم .

قوله : (قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة إلخ) ومطابقته[٣] بالترجمة من حيث أنه قال فى خطبته يومئذ : « فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى بلدكم هذا فى شهركم هذا » فكان التعرض بشىء منها غدراً وهتكا لحرمة الله تعالى .

---

(١) قال الحافظ : قوله « إثم الغادر إلخ » أى سواء كان من بر لفاجر أو بر ، أو من فاجر لبر أو فاجر ، وبين هذه الترجمة والترجمة السابقة بثلاثة أبواب عموم وخصوص ، اه . قلت وأشار الحافظ بذلك إلى « باب إثم من عاهد ثم غدر » ولا يبعد عندى فى الفرق بين الترجمتين الإشارة إلى اختلاف نوعية الإثم ، ولأجل ذلك ذكر لهذا المعنى عدة أبواب ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ذكر البر والفاجر ولما أفاده نظائر كثيرة منها قولهم : أنبت الربيع البقل ، ومنها صوم يوم الشك ، ومنها ما فى الأشباه ، قال قاضيخان : الفقاعي إذا قال عند فتح الفقاع للمشترى : صلى على محمد ، قالوا : أيكون آثماً ، وكذا الحارس إذا قال فى الحراسة : لا إله إلا الله ، يعنى لأجلها للإعلام بأنه مستيقظ ، بخلاف العالم إذا قال فى المجلس : صلوا على النبى ، فإنه يثاب على ذلك ، وكذا القارىء إذا قال : كبروا يثاب ، لأن الحارس والفقاعى يأخذان بذلك أجراً ، اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ : وفى تعليق الحديث بالترجمة غموض ، قال ابن بطال :

. . . .

وجهه أن محارم الله عهوده إلى عباده فمن انتهك منها شيئاً كان غادراً وكان النبي ﷺ لما فتح مكة أمن الناس ثم أخبر أن القتال بمكة حرام فأشار إلى أنهم آمنون من أن يغدر بهم أحد فيما حصل لهم من الأمان ، وقال ابن المنير : وجهه أن النص على أن مكة اختصت بالحرمة إلا فى الساعة المستثناة لا يختص بالمؤمن البر فيها إذ كل بقعة كذلك ، فدل على أنها اختصت بما هو أعم من ذلك ، وقال الكرمانى : يمكن أن يؤخذ من قوله : « وإذا استنفرتم فانفروا » ، إذ معناه : لا تغدروا بالأئمة ولا تخالفوهم لأن إيجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ، أو أشار إلى أن النبي ﷺ لم يغدر باستحلال القتال بمكة ، بل كان بإحلال الله له ساعة ولولا ذلك لما جاز له ، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أشار بذلك إلى ما وقع من سبب الفتح الذى ذكر فى الحديث وهو غدر قريش بخزاعة حلفاء النبي ﷺ فكان عاقبة نقض قريش العهد أن غزاهم المسلمون حتى فتحوا مكة واضطروا إلى طلب الأمان وصاروا بعد العز والقوة فى غاية الوهن ، ولعله أشار بقوله فى الترجمة بالبر إلى المسلمين وبالفاجر إلى خزاعة ، لأن أكثرهم إذ ذاك لم يكن أسلم بعد ، انتهى مختصراً ، وقال العينى : وجه مطابقته للترجمة يمكن أخذه من قوله « فانفروا » إذ معناه لا تغدروهم ، إذ إيجاب الوفاء بالخروج مستلزم لتحريم الغدر ووجه آخر هو أن النبي ﷺ لم يغدر فى استحلال القتال بمكة ، لأنه كان بإحلال الله تعالى له ساعة ولولا ذلك لما جاز له ، اه . وسكت القسطلانى عن بيان المناسبة .

وهذا آخر الجزء الثانى [من طبعة الهند] من الحواشى التى علقها هذا الفقير إلى الله الغنى ، المبتلى بالسيئات والتقصيرات على لامع الدرارى ، وقد وقع الفراغ منه فى السابع من أخرى الجمادين سنة ثلاث وثمانين بعد ألف ومائتين من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ، ويتلوه الجزء الثالث إن شاء الله تعالى ، وأوله كتاب بدء الخلق .

كتاب بدء الخلق(١)

قوله : (أفأعيا الخ) أشار بذلك إلى أن كلمة « عيينا » صارت(٢) متعدية بالباء

---

(١) قال القسطلاني : قال المجد بدأ به كمنع ، وابتدأ الشيء فعله ابتداء كابتدأ وأبدأ ، اه . قال الحافظ رحمه الله : بدء الخلق بفتح أوله وبالهمزة أي ابتداؤه والمراد بالخلق المخلوق ، اه . قلت : لما كان صحيح البخاري جامعاً من أنواع كتب الحديث، والجامع مايكون فيه الأبواب الثمانية من أبواب الحديث كما تقدم مفصلا في المقدمة، ومنها التاريخ ، شرع من ههنا أبواب التاريخ ، وتنتهي إلى كتاب التفسير وليس كتاب المغازي بكتاب مستأنف عندي، بل هو جزء لسيرته ﷺ المبدوءة من قبل ذلك ، ولكنها لما كانت أبوابها مبسوطة أفردها باسم الكتاب ولذلك ذكر بعده « باب حجة الوداع وأبواب مرضه ووفاته ﷺ » فإنها أيضاً من تكملة أحواله ﷺ ، وتقدم شيء من ذلك في المقدمة ، في الفائدة الثالثة عشرة في مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب .

(٢) يؤيد كلام الشيخ قدس سره ما في الشروح من قولهم : ما أعجزنا الخلق الأول ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : أي أفألقى الخلق الأول العي علينا ، فهذا تفسير لحاصـــل المعنى ، اه . وقال صاحب الجمل الباء سببية أو بمعنى عن ، والاستفهام إنكاري بمعنى النفي ، قال الكازروني : معناه لم نعجز عن الإبداء فلا نعجز عن الإعادة ، لأن الظاهر أن معنى قوله « أفعيينا بالخلق الأول » لم نعجز بسبب الخلق الأول ، اه .

فی الخلق الأول وکان(١) المعنی أفأعیا علینا خلقکم حین أنشأناکم ، لکنه حذف الفاعل استغنا بدلالة الظرف علیه ، وأقام النائب مقام المتکلم رعایة لما ورد فی الآیة(٢) الأخری ، ثم لما ذکر الإنشاء ذکر معناه فقال : أنشأ ، أی خلق ، لکنه لما کان المذکور فی الآیة « أنشأکم » أورد فی التفسیر أیضاً خلقکم ولم یکتف بقوله خلق فقط .

قوله : (طوره أی قدره) یعنی(٣) بذلك أنه فی الأصل للقدر ثم صار معناه قدراً من الزمان أو غیره .

---

(١) قال الحافظ : قوله « أفعیینا إلخ » کأنه أراد أن معنی قوله أفعیینا استفهام إنکار ، أی ما أعجزنا الخلق الأول حین أنشأناکم ، وکأنه عدل عن التکلم إلی الغیبة لمراعاة اللفظ الوارد فی القرآن فی قوله تعالی : « هو أعلم بکم إذا أنشأکم من الأرض » وقد روی الطبری عن مجاهد فی قوله تعالی : « أفعیینا بالخلق الأول » یقول : أفأعیا علینا إنشاؤکم خلقاً جدیداً فتشکّوا فی البعث ، وقال أهل اللغة : عییت بالأمر : إذا لم أعرف وجهه ، ومنه العی فی الکلام ، اهـ ١٢ .

(٢) قال الکرمانی : قوله أفعیینا بالخلق الأول معناه أفأعیا علینا ، یعنی ما أعجزنا الخلق الأول حین أنشأناکم وأنشأنا خلقکم ، وعدل عن التکلم إلی الغیبة التفاتاً ، والظاهر أن لفظ حین(*) أنشأناکم إشارة إلی آیة أخری مستقلة ، وأنشأ خلقکم إلی تفسیرها ، وهو قوله تعالی : « إذ أنشأکم من الأرض » ونقل البخاری بالمعنی حیث قال : حین أنشأکم بدل إذ أنشأکم ، أوهو محذوف فی اللفظ واکتفی بالمفسِّر عن المفسَّر ، اهـ .

(٣) نبه الشیخ بذلك إلی مناسبة ذکر قوله: عدا طوره ، قال العینی: یقال فلان عدا طوره إذا جاوز قدره ، اهـ. قال الحافظ: قوله: طوراً کذا وطوراً کذا، یرید تفسیر قوله

(*) کذا فی الأصل ١٢ ز .

قوله : (فأخبرنا عن) أى(١) إجمالا .

تعالى : « وقد خلقكم أطواراً » والأطوار : الأحوال المختلفة ، واحدها طور بالفتح ،وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس فى معنى الأطوار كونه مرة نطفة ومرة علقة إلخ ، وأخرج الطبرى عن ابن عباس وجماعة نحوه، وقال : المراد اختلاف أحوال الإنسان من صحة وسقم ، وقيل معناه أصنافاً فى الألوان واللغات ، اهـ . وزاد العينى : قال ابن الأثير : الأطوار: التارات والحدود،واحدهاطور،أى مرة ملك ومرة هلك ، ومرة بؤس ومرة نعم ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله « عدا طوه » بر ه كياانداز بنى سى ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله « حتى دخل أهل الجنة » هى غاية قوله « أخبرنا » أى أخبرنا عن مبتدأ الخلق شيئاً بعد شىء ، إلى أن انتهى الإخبار عن حال الاستقرار فى الجنة والنار ، ووضع الماضى موضع المضارع مبالغة للتحقق المستفاد من خبر الصادق وكان السياق يقتضى أن يقول حتى يدخل ، ودل ذلك على أنه أخبر فى المجلس الواحد بجميع أحوال المخلوقات منذ ابتدأت إلى أن تفنى إلى أن تبعث فشمل ذلك الإخبار عن المبدإ والمعاش والمعاد ، وفى تيسير إيراد ذلك كله فى مجلس واحد من خوارق العادة أمر عظيم ، ويقرب ذلك مع كون معجزاته لامرية فى كثرتها أنه ﷺ أعطى جوامع الكلم، ومثل هذامن جهة أخرى،مارواه الترمذى من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : خرج علينا رسول الله ﷺ وفى يده كتابان ، الحديث، ووجه الشبه بينهما أن الأول فيه تيسير القول الكثير من الزمن القليل ، وهذا فيه تيسير الجرم الواسع فى الظرف الضيق ، ولحديث الباب شاهد من حديث حذيفة سيأتى فى كتاب القدر ، ومن حديث أبى زيد الأنصارى، أخرجه أحمدومسلم قال: صلى بنارسول الله ﷺ صلاة الصبح فصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر ثم نزل فصلى بنا الظهر ، ثم صعد المنبر فخطبنا ، ثم صلى العصر كذلك حتى غابت الشمس فحدثنا بما كان وما هو كائن ، فأعلمنا أحفظنا ولفظ

قوله : (لما قضى الله الخلق) فيه الترجمة[١] والمقصود من هذا الباب إثبات أنه ليس شيء سواه تبارك وتعالى قديماً ، بل الكل محدث ومخلوق .

قوله : (كان فيها الحيوان) أى لعل[٢] الوجه فى تسمية وجه الأرض ساهرة ذلك ، وأوردها بصورة الشك لعدم الاستيقان وعدم حصر علاقة المجاز فيه .

أحمد ، وأخرجه من حديث أبى سعيد مختصراً أو مطولا ، وأخرجه الترمذى من حديثه مطولا ، وترجم له باب ما قام به النبى ﷺ مما هو كائن إلى يوم القيامة ، ثم ذكر الحافظ له شواهد أخر ، ثم قال : أفاد حديث أبى زيد بيان المقام المذكور زماناً ومكاناً فى حديث عمرو أنه كان على المنبر من أول النهار إلى أن غابت الشمس ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر ، وقال الحافظ : قوله : لما قضى الله الخلق: أى خلق الخلق كقوله تعالى « فقضاهن سبع سموات » أو المراد أو جد جنه ، وقضى يطلق بمعنى حكم وأتقن وفرغ وأمضى، اه . قال القسطلانى وفى هذا الحديث تقدم خلق العرش على القلم الذى كتب المقادير ، وهو مذهب الجمهور ، اه .

(٢) هكذا قال العينى : إذ قال قوله بالساهرة ، أشار بهذا إلى ما فى قوله تعالى: «فإذا هم بالساهرة» ولعله سمى بها لأن نوم الخلائق وسهرهم فيها، هكذا فسره عكرمة : أخرجه ابن أبى حاتم ، اه . وكلام الشيخ مبنى على أنه حمل لفظ كان على تشديد النون وإليه يشعر كلام العينى ، إذ فسره بلفظ لعل، ولم أر من ضبطه من الشراح ، بل ظاهر كلامهم ، أنهم حملوه على لفظ الماضى من الكون ، وعليه بنى شيخ الإسلام شرحه ، إذ قال فى ترجمته بود درروى زمين جانداران إلخ ، ثم قال القسطلانى : قوله الساهرة ، قال عكرمة : فيما أخرجه ابن أبى حاتم: وجه الأرض، وقال مجاهد : كانوا بأسفلها فأخرجوا إلى أعلاها، وقال ابن عباس : الأرض كلها ، وقيل المراد أرض القيمة ، وعن سهل بن سعد الساعدى : أرض بيضاء عفراء ، وقال الربيع بن أنس : فإذا هم بالساهرة ، يقول الله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض » فهى

قوله : (استدار كهيئته) أى (١) صار كما كان فى الأول ، فلا يتطرق إليه تغيير وتبديل كما كانت العرب تفعله ، وإلا فالزمان كان على هيئته ، غير أن العرب لما كانت تغيره وتصرف الشهور عن أوقاتها عد ذلك تغيراً .

لا تعد من هذه الأرض وهى أرض لم تعمل عليها خطيئة ، ولم يهرق عليها دم ، اه .

(١) قال الكرمانى : الكاف صفة مصدر محذوف أى استدار استدارة مثل حالته يوم خلق الله السموات والأرض، والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره ، وأراد به هنا السنة ، اه . وهكذا فى الفتح وزاد زعم يوسف بن عبد الملك فى كتابه تفضيل الأزمنة أن هذه المقالة صدرت من النبى ﷺ فى شهر مارس وهو آذار بالرومية، وهو برمهات بالقبطية ، وفيه يستوى الليل والنهار عند حلول الشمس برج الحمل ، اه . وقال العينى: قوله استدار يقال دار يدور، واستدار يستدير بمعنى إذا طاف حول الشىء وإذا عاد إلى الموضع الذى ابتدأ منه ، ومعنى الحديث أن العرب كانوا يؤخرون المحرم إلى صفر، وهو النسىء المذكور فى قوله تعالى : « إنما النسىء زيادة فى الكفر، وذلك ليقاتلوا فيه، ويفعلون ذلك فى كل سنة فينتقل المحرم من شهر إلى شهر حتى جعلوه فى جميع شهور السنة ، فلما كانت تلك السنة قد عاد إلى زمنه المخصوص به، وقال بعضهم: إنما أخر النبى ﷺ الحج مع الإمكان ليوافق أهل الحساب فيحج فيه حجة الوداع ، اه . وقال القسطلانى : أراد أن الزمان فى انقسامه إلى الأعوام والأشهر عاد إلى أصل الحساب ، وذلك أن العرب كانوا إذا جاء شهر حرام وهم محاربون أحلوه وحرموا مكانه شهراً آخر ، قيل : أول من أحدث ذلك جنادة بن عوف الكنانى ، كان يقوم على جمل فى الموسم فينادى إن آلهتكم قد أحلت لكم المحرم فأحلوه ، ثم ينادى فى القابل، إن آلهتكم قد حرمت عليكم المحلل فحرموه ، ويفعل ذلك كل سنة بعد سنة فينتقل المحرم من شهر إلى شهر حتى جعلوه فى جميع شهور السنة ، فلما كانت تلك السنة عاد إلى زمنه المخصوص به ، فاقتضى الدور أن يكون الحج فى ذى الحجة كما شرعه الله ، وقول الزمخشرى : وقد وافقت حجة

قوله : (يوم خلق الله السموات إلخ) فإن كانت الرواية والأرضين بلفظ الجمع(١) فدلالته على الترجمة ظاهرة ، وإن كانت بلفظ المفرد فتحمل اللام على الجنس أو للإشارة إلى ما ورد فى غير هذه الرواية من لفظ الجمع .

الوداع ذا الحجة وكانت حجة أبى بكر قبلها فى ذى القعدة ، قاله مجاهد ، وفيه نظر ، إذ كيف تصح حجة أبى بكر وقد وقعت فى ذى القعدة ، وأنى هذا وقد قال تعالى : « وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر » الآية ، وإنما نودى بذلك فى حجة أبى بكر ، فلو لم تكن فى ذى الحجة لما قال الله تعالى : « يوم الحج الأكبر » قاله ابن كثير ، اهـ . وقال السندى : قال فى المصابيح : لا دليل فى الحديث على أن وقوف أبى بكر فى ذى الحجة ، وإنما يريد بيوم الحج ويوم النحر من أشهر الذين وقف فيه فيصدق ، وإن كان وقف فى ذى القعدة لأنهم كانوا يقفون فيه وينحرون، فلا يدل قوله يوم الحج الأكبر على أنه كان فى ذى الحجة ، والصحيح أنه كان فى ذى القعدة ، اهـ .

(١) كما فى نسخة الحاشية ، وقال القسطلانى : ولابن عساكر والأرضين بالجمع ، اهـ ، قال العينى: مطابقته للترجمة تتأتى بالتعسف لأن(*) الأحاديث المذكورة فيها التصريح بسبع أرضين ، وههنا المذكور لفظ الأرض فقط ، ولكن المراد منه سبع أرضين أيضاً ، اهـ . وتعقب عليه القسطلانى بقوله : ولا تعسف ، فقد سبق فى هذا الحديث أن رواية ابن عساكر والأرضين بالجمع ، قال الحافظ ابن كثير : ومراد البخارى بذكر هذا الحديث ههنا تقرير معنى قوله تعالى : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن » أى فى العدد ، اهـ . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى رحمه الله ترجم بسبع ارضين إشارة إلى الاختلاف الوارد فى ذلك ، فقد قال الحافظ : قال الداودى : فى الآية دلالة على أن الأرضين بعضها فوق بعض مثل

(*) هكذا فى الأصل وكذا حكاه عند القسطلانى والأوجه عندى بدله لأن الترجمة بسبع أرضين ١٢ .

. . . .

السماوات ، ونقل عن بعض المتكلمين أن المثلية فى العدد خاصة وأن السبع متجاورة ، وحكى ابن التين عن بعضهم أن الأرض وحدات ، قال : وهو مردود بالقرآن والسنة ، قال الحافظ : لعله القول بالتجاور ، وإلا فيصير صريحاً فى المخالفة ، ويدل للقول الظاهر : مارواه ابن جرير عن ابن عباس فى هذه الآية « ومن الأرض مثلهن » قال فى كل أرض مثل إبراهيم ونحو ما على الأرض من الخلق ، هكذا أخرجه مختصراً وإسناده صحيح ، وأخرجه الحاكم والبيهقى مطولا ، وأوله : أى سبع أرضين فى كل أرض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم وإبراهيم كإبراهيمكم ونبى كنبيكم ، قال البيهقى : إسناده صحيح ، إلا أنه شاذ بمرة ، وروى ابن أبى حاتم من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: لو حدثتكم بتفسير هذه الآية لكفرتم ، وكفركم تكذيبكم بها ، ومن طريق سعيد ابن جبير عن ابن عباس نحوه ، اه مختصراً . قلت : ولشيخ مشايخنا مولانا محمد قاسم النانوتوى مؤسس دار العلوم « بديوبند » رسالة مستقلة فى لسان الأرد واسمها : « تحذير الناس فى توضيح أثر ابن عباس » وذكر فى آخره أنه قدس سره بسط الكلام على ذلك فى رسالتين له أخريين إحداهما « الآيات البينات على وجود الأنبياء فى الطبقات » والثانية « دافع الوسواس فى أثر ابن عباس » رضى الله عنه ، قلت : ما أيد الحافظ القول الظاهر بأثر ابن عباس المذكور لاحاجة إلى ذلك ، فإن روايات هذا الباب كلها صريحة فى الدلالة على الظاهر ، لأن الغاصب شبرا من الأرض إذا يطوق إلى سبع أرضين ، أو يخسف إلى سبع أرضين ، فلابد أن تكون بعضهن فوق بعض ، وكتب مولانا محمد حسن فى تقريره « باب ما جاء فى سبع أرضين » بأنها مخلوقة لله تعالى ليست بقديمة ، والغرض من هذه الأبواب عد مخلوقات الله تعالى من الصغير والكبير والشريف والرذيل مما نقل فيه الأحاديث الصحيحة عنده ، اه .

[فائدة] ولا يبعد عندى أيضا أن فى تبويب الإمام البخارى رحمه الله بالأرضين وتخصيصها بالذكر مع تقديم ذكر السماوات فى الآية إشارة إلى مسألة أخرى

قوله:(كحسبان الرحى) يعنى بذلك أنهما لا يتخلفان(١)عما هو مقرر لهما كالرحى لا يمكن دورانها على غير ما هو معين فى دورانه من القرب والبعد من القطبة .

وقوله : (قال غيره) ليس المراد أن بينهما اختلافاً ، بل المراد نقل قول كل منهما وإن كان المؤدى واحداً .

قوله : (حسبان) يعنى بذلك(٢) أن تلك الكلمة كما هى مصدر فكذلك هى

خلافية أيضاًوهى الأفضلية بين السماء والأرض، ففى الفتاوى الحديثية لابن حجر المكى: سأل نفع الله به أيما أفضل: السماء أوالأرض؟ فأجاب بقوله : الأصح عند أئمتناو نقلوه عن الأكثرين : السماء ، لأنه لم يعص الله فيها ومعصية إبليس لم تكن فيها أو وقعت نادراً فلم يلتفت إليها ، وقيل: الأرض ، ونقل عن الأكثرين أيضا لأنها مستقر الأنبياء ومدفنهم ، اه . وفى الشرح الكبير للمالكية : الأكثر على أن السماء أفضل من الأرض ، والله أعلم بحقيقة الحال ، اه . وقال القارى فى شرح المناسك فى بحث التفضيل بين مكة والمدينة ، والخلاف فيما عدا موضع القبر المقدس، فماضم أعضاءه الشريفة ، فهو أفضل بقاع الأرض بالإجماع، حتى من الكعبة ومن العرش على ماصرح به بعضهم ، وقد صرح التاج الفاكهى بتفضيل الأرض على السماوات لحلوله ﷺ بها، وحكاه بعضهم عن الأكثرين لخلق الأنبياء منها ودفنهم فيها ، وقال النووى : الجمهور على تفضيل السماء ، اه مختصرا .

(١) وما أفاده الشيخ واضح ، قال الكرمانى : أراد أنهما يجريان على حسب الحركة الرحوية الدورية وعلى وضعها ولا يعدوانها أى لا يتجاوزانها ، اه . وقال الحافظ : قال مجاهد كحسبان الرحى : يعنى أنهما يجريان على حسب الحركة الرحوية وقال غيره بحساب ومنازل لا يعدوانها ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى التشبيه فى الجرى على وضع واحد وموضع واحد، لا يمكن أن يتغير عنه، وإلا فحركة الشمس والقمر دولابى، فمآل هذا التفسير والتفسير الثانى واحد ، اه .

(٢) قال الحافظ : يعنى أن حسبان جماعة الحساب كشهبان جمع شهاب ، وهذا

من أوزان الجمع أيضاً فكان مشتركا .

قوله : (ما لم ينشق منها) يعني أن(١) قوله تعالى : « والملك على أرجائها » المراد به ما إذا لم تنشق السماء ، فإذا انشقت لم تبق لها الأرجاء ثم أخذ في بيان معناه فقال على حافتيه كما تقول على أرجاء البئر فإن معناه على أطرافه .

قوله : (وليجة كل شيء) فكان(٢) فعيلة بمعنى مفعولة .

قول أبي عبيدة في المجاز ، وقال الإسماعيلي من جعله من الحساب احتمل الجمع واحتمل المصدر ، اهـ . قال العيني : الحسبان قد يكون مصدراً مثل الغفران والنقصان وغيرهما وقد يكون جمع الحساب مثل الشهبان والركبان وغيرهما ، اهـ .

(١) وقال العيني : قوله وهيها تشققها أشار بهذا إلى قوله تعالى : « وانشقت السماء فهي يومئذ واهية » ، وفسر الوهي بالتشقق هذا قول الفراء ، وروى الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما واهية متمزقة ضعيفة ، وقوله « أرجائها إلخ » أشار بهذا إلى قوله تعالى: « والملك على أرجائها » وهو جمع الرجا مقصوراً ، وهو ناحية البئر ، وروى عن قتادة في قوله : « والملك على أرجائها » أي على حافات السماء ، وعن سعيد بن المسيب مثله ، وعن سعيد بن جبير على حافات الدنيا ، قال الحافظ : وصوب الأول ، وعن ابن عباس : قال الملك على حافات السماء حين تنشق: ، اهـ . قال الرازي في تفسيره : المعنى أن السماء إذا انشقت عدلت الملائكة عن مواضع الشق إلى جوانب السماء ، فإن قيل الملائكة يموتون في الصعقة الأولى ، فالجواب من وجهين الأول : انهم يقفون لحظة على أرجاء السماء ، ثم يموتون ، الثاني : أن المراد الذين استثناهم الله في قوله تعالى : « إلا من شاء الله » ، اهـ . وفي الجمل قوله: « على أرجائها » أي واقفون على أطرافها التي لم تسقط لخراب مساكنهم منها بالتشقق والإنفطار ، ووقوفهم هنالك لينتظروا أمر الله لهم لينزلوا فيحيطوا بالأرض ومن عليها ، اهـ .

(٢) وهو كذلك ، قال صاحب الجمل : الوليجة فعيلة من الولوج ، وهو

قوله : (لواقح) ملاقح(١) يعنى أن الرياح ليست لاقحة بل هى ملقحة فكان اللازم بمعنى المتعدى .

الدخول ، اه . قال العينى : أشار بهذا إلى لفظ وليجة المذكور فى قوله تعالى : «أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة » ، قال المفسرون: الوليجة الخيانة ، .وقيل الخديعة وقيل البطانة من غير المسلمين ، وهو أن يتخذ الرجل من المسلمين دخيلا من المشركين ، يفشون إليهم أسرارهم، قال ابن قتيبة : كل شىء أدخلته فى شىء ليس منه فإنه وليجة ، انتهى مختصراً . قال الحافظ : قوله «كل شىء إلخ » هو قول أبى عبيدة : قال كل شىء أدخلته فى شىء ليس منه فهو وليجة ، والمعنى «لا تتخذوا أولياء ليس(*) من المسلمين » اه .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : يريد أن المراد باللواقح الملاقح دون معناه الحقيقى لأن اللاقحة لازم يقال لقحت الناقة أى حملت والملقحة متعدية يقال ألقح الفحل الناقة ، وما قيل إن اللواقح جمع ملقحة على خلاف القياس فغلط فإنها جمع لاقحة «أستاذ» ، اه . قلت أشار به الإمام البخارى إلى لفظ لواقح فى قوله تعالى : « وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء» الآية فى سورة الحجر ، قال الكرمانى : قوله لواقح أى ملاقح جمع الملقحة وهو من النوادر يقال ألقح الفحل الناقة والريح السحاب ورياح لواقح ، اه . وقال الحافظ : قوله لواقح ملاقح يريد أن أصل لواقح ملاقح وواحدها ملقحة وهو قول أبى عبيدة وفاقاً لابن إسحق وأنكره غيرهما قالوا لواقح جمع لاقحة ولاقح، وقال الفراء : فإن قيل الريح ملقحة لأنها تلقح الشجر فكيف قيل لها لواقح فالجواب على وجهين أن تجعل الريح هى التى تلقح بمرورها على التراب والماء فيكون فيها اللقاح فيقال ريح لاقح كما يقال ماء ملاقح، ويؤيده وصف ريح العذاب بأنها عقيم، ثانيهما أن وصفها باللقح لكون اللقح يقع فيها كما تقول ليل نائم ، وقال الطبرى : الصواب أنها لاقحة من وجه ملقحة

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

(باب ذكر الملائكة(١))

وجملة الروايات الموردة فيه تدل على وجود الملك وثبوته وهو المراد .

من وجه لان لقحها حملها الماء وإلقاحها عملها فى السحاب، ثم أخرج من طريق قوى عن ابن مسعود قال : يرسل الله الرياح فتحمل الماء فتلقح السحاب وتمر به فتدر كما تدر اللقحة ثم تمطر ، وقال الأزهرى : جعل الريح لاقحاً لأنها تقل السحاب وتصرفه ثم تمر به فتستدره والعرب تقول للريح الجنوب لاقح وحامل ، وللشمال حائل وعقيم ، اه . وقال العينى : قال ابن السكيت اللواقح الحوامل ، وعن أبى عبيدة: الملاقح جمع ملقحة وملقح مثل ما قال البخارى ، وأنكره غيره فقال جمع لاقحة ولاقح على النسب أى ذات لقاح ، اه . وقال القسطلانى : قال أبو عبيدة لواقح ملاقح واحدتها ملقحة ثم حذفت منه الزوائد وأنكره غيره وقال هو بعيد جداً لأن حذف الزوائد فى مثل هذا بابه الشعر ، قال ولكنه لواقح جمع لاقحة ولاقح بلا خلاف ، اه .

(١) قال الحافظ : الملائكة جمع ملك بفتح اللام فقيل مخفف من مالك وقيل مشتق من الألوكة وهى الرسالة وهذا قول سيبويه والجمهور ، وأصله لاك ، وقيل أصله الملك (*) بفتح ثم سكون وهو الأخذ بالقوة وحينئذ لا مدخل للميم فيه ، وأصل وزنه مفعل فتركت الهمزة لكثرة الاستعمال وظهرت فى الجمع وزيدت الهاء إما للمبالغة وإما لتأنيث الجمع ، وجمع على القلب وإلا لقيل مالكة ، وعن أبى عبيدة الميم فى الملك أصلية ووزنه فعل كاسد هو من الملك بالفتح وسكون اللام وهو الأخذ بقوة ، وعلى هذا فوزن ملائكة فعائلة ، قال جمهور أهل الكلام من المسلمين : الملائكة أجسام لطيفة أعطيت قدرة على التشكل بأشكال مختلفة ومسكنها السماوات ، وأبطل من قال إنها الكواكب أو أنها الأنفس الخيرة التى فارقت أجسادها وغير

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . . : . . . .

ذلك من الأقوال التى لا يوجد فى الأدلة السمعية شىء منها ، وقد جاء فى صفة الملائكة وكثرتهم أحاديث ذكر بعضها الحافظ ثم قال : وفى هذا وماورد من القرآن رد على من أنكر وجود الملائكة من الملاحدة ، وقدم المصنف ذكر الملائكة على الأنبياء لا لكونهم أفضل عنده بل لتقدمهم فى الخلق ولسبق ذكرهم فى القرآن فى عدة آيات كقوله تعالى : « كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » وغير ذلك من الآيات ، وقد وقع فى حديث جابر الطويل عند مسلم فى صفة الحج : « ابدؤا بما بدأ الله تعالى به » ولأنهم وسائط بين الله وبين الرسل فى تبليغ الوحى والشرائع فناسب أن يقدم الكلام فيهم على الأنبياء ولا يلزم من ذلك أن يكونوا أفضل من الأنبياء ، وقد ذكرت مسألة تفضيل الملائكة فى كتاب التوحيد عند شرح حديث « ذكرته فى ملأ خير منه » ومن أدلة كثرتهم ما يأتى فى حديث الإسراء أن البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك ثم لا يعودون ، انتهى مختصراً . قال القسطلانى : الملائكة جمع ملأك على الأصل كالشمائل جمع شمأل والتاء لتأنيث الجمع وتركت الهمزة فى المفرد للاستثقال ، وهو مقلوب مألك من الألوكة وهى الرسالة لأنهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل الله أو كالرسل إليهم ، واختلف العقلاء فى حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنهم ذوات موجودة قائمة بأنفسها ، فذهب أكثر المسلمين إلى أنهم أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستدلين بأن الرسل كانوا يرونهم كذلك ، وقال طائفة من النصارى هى النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان ، وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة منقسمة إلى قسمين : قسم شأنهم الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم فى محكم التنزيل فقال « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » وهم العليون والملائكة المقربون ، وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم « لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون » وهم المدبرات أمراً فمنهم سماوية ومنهم أرضية ، فهم بالنسبة إلى ما هيأهم الله له أقسام ، فنهم حملة العرش ،

قوله : (يدخل الجنة من أمته إلخ) ، وقد علم ذلك بالتوراة لكنه تذكر القصة حين رآه ﷺ (١) فاغتبط عليه .

قوله : وأما الظاهران (فالفرات والنيل) غير أنهما لما جريا فى الدنيا أخذا (٢) آثار أشياء الدنيا وخصائصها ولم يبقيا على ما كانا عليه فى ذاك العالم ، وكونهما

ومنهم كروبيون الذين هم حول العرش وهم أشراف الملائكة مع حملة العرش وهم الملائكة المقربون منهم جبريل وميكائيل وإسرافيل إلى آخر ما بسط من أنواعهم

(١) وهذا ظاهر ، وأيضاً فليس الخبر كالمعاينة ، ففى المشكاة برواية أحمد عن ابن عباس قال : « قال رسول الله ﷺ : ليس الخبر كالمعاينة ، إن الله تعالى أخبر موسى بما صنع قومه فى العجل فلم يلق الألواح فلما عاين ما صنعوا ألقى الألواح فانكسرت » اﻫ . قال الحافظ : قال العلماء : لم يكن بكاء موسى حسداً ، معاذ الله ، فإن الحسد فى ذلك العالم منزوع عن آحاد المؤمنين فكيف بمن اصطفاه الله ، بل كان أسفا على ما فاته من الأجر الذى يترتب عليه رفع الدرجة بسبب ما وقع من أمته من كثرة المخالفة المقتضية لتنقيص أجورهم المستلزم لتنقيص أجره ، لكل نبى مثل أجر كل من اتبعه ، ولهذا كان من اتبعه من أمته فى العدد دون من اتبع نبينا ﷺ مع طول مدتهم بالنسبة لهذه الأمة ، وأما قوله «غلام» فليس على سبيل النقص بل على سبيل التنويه لقدرة الله وعظيم كرمه إذ أعطى لمن كان فى ذلك السن ما لم يعطه أحداً قبله ممن هو أسن منه ، وقد وقع من موسى من العناية بهذه الأمة من أمر الصلاة ما لم يقع لغيره ، ووقعت الإشارة لذلك فى حديث أبى هريرة عند الطبرى والبزار ، قال عليه السلام: « كان موسى أشدهم علىّ حين مررت به ، وخيرهم لىّ حين رجعت إليه » ، وفى حديث أبى سعيد « فأقبلت راجعاً فمررت بموسى ونعم الصاحب كان لكم فسألنى كم فرض عليك ربك » الحديث ، وقال ابن أبى جمرة إن الله جعل الرحمة فى قلوب الأنبياء أكثر مما جعل فى قلوب غيرهم فلذلك بكى رحمة لأمته إلى آخر ما بسط من الكلام على ذلك .

(٢) وهو كذلك ، فقد ورد من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا :

من ثمة : لا يقتضى أن لا يكون(١) لهما منبع ومخرج فيما يبدو لنا لأن استمدادهما من ثمة باطنى لا يدرك إلا باعتبار تلك .

« إن الحجر والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاءا ما بين المشرق والمغرب » أخرجه أحمد والترمذى وصححه ابن حبان ، وورد من حديث ابن عباس : « نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن فسودته خطايا بنى آدم » أخرجه الترمذى وصححه ، وكذا فى الفتح وبسط الكلام على سنديهما ، وقد ورد فى رواية الصحيحين عن أبى هريرة مرفوعاً : « ما بين بيتى ومنبرى روضة من رياض الجنة » الحديث ، واختلفوا فى تفسيرها ، منها ماقال القارى : قال مالك الحديث باق على ظاهره والروضة قطعة نقلت من الجنة وستعود إليها وليست كسائر الأرض تفنى وتذهب ، قال ابن حجر : وهذا عليه الأكثر وهى من الجنة الآن حقيقة وإن لم تمنع نحو الجوع لاتصافها بصفة دار الدنيا إلى آخر ما بسطه ، وفيه قال ابن حزم : ظن بعض الأغبياء أن تلك الروضة قطعة من الجنة وأن الأنهار سيحان وجيحان والفرات والنيل مهبطة من الجنة ، وهذا باطل لأن الله تعالى يقول فى الجنة : « إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولاتضحى » وليست هذه صفة الأنهار ولاالروضة ، فصح أن قوله من الجنة إنما هو لفضلها ، وأن تلك الأنهار لطيبها وبركتها أضيفت إلى الجنة ، وقد جاء أن حلق الذكر من رياض الجنة ، وتعقبه ابن حجر بأن تلك القطعة لما نزلت إلى الأرض أعطيت أحكامها إلى آخر ما بسطه .

(١) قال الحافظ : قوله « فى أصلها » أى فى أصل سدرة المنتهى أربعة أنهار ولمسلم يخرج من أصلها ، ووقع فى صحيح مسلم من حديث أبى هريرة « أربعة أنهار من الجنة النيل والفرات : وسيحان وجيحان » فيحتمل أن تكون سدرة المنتهى مغروسة فى الجنة والأنهار تخرج من تحتها فيصح أنها من الجنة ، وقوله « أما الباطنان ففى الجنة » قال ابن أبى جمرة : فيه أن الباطن أجل من الظاهر ، لأن الباطن

. . . .

جعل فى دار البقاء والظاهر جعل فى دار الفناء ، ومن ثم كان الاعتماد على ما فى الباطن كما قال ﷺ « إن الله لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم » وقوله « أما الظاهران فالنيل والفرات » ، ووقع فى رواية شريك الآتية فى التوحيد أنه رأى فى سماء الدنيا نهرين يطردان فقال له جبرئيل هما النيل والفرات عنصرهما ، والجمع أنه رأى هذين النهرين عند سدرة المنتهى مع نهرى الجنة ، ورآهما فى سماء الدنيا دون نهرى الجنة وأراد بالعنصر عنصر امتيازهما بسماء الدنيا كذا قال ابن دحية ، ووقع فى حديث شريك أيضاً « ومضى به فى السماء فإذا هو بنهر آخر عليه قصر من لؤلؤ وزبرجد فضرب بيده فإذا هو مسك أذفر ، فقال : ما هذا يا جبريل ؟ قال هذا الكوثر الذى خبأ لك ربك ، وفى حديث أبى سعيد : فإذا فيها عين تجرى يقال لها السلسبيل ، فينشق منها نهران أحدهما الكوثر والآخر يقال له نهر الرحمة . قال الحافظ : فيمكن أن يفسر بهما النهران الباطنان المذكوران فى حديث الباب ، وكذا روى عن مقاتل قال : « الباطنان السلسبيل والكوثر » ، وأما الحديث الذى أخرجه مسلم بلفظ « سيحان وجيحان والنيل والفرات من أنهار الجنة » فلا يغاير هذا لأن المراد به أن فى الأرض أربعة أنهار أصلها من الجنة ، وحينئذ لم يثبت لسيحون وجيحون أنهما ينبعان من أصل سدرة المنتهى فيمتاز النيل والفرات عليهما بذلك ، أما الباطنان المذكوران فى حديث الباب فهما غير سيحون وجيحون ، قال النووى فى هذا الحديث: إن أصل النيل والفرات من الجنة وأنهما يخرجان من أصل سدرة المنتهى ثم يصيران حيث شاء الله ثم ينزلان إلى الأرض ثم يسيران فيها ثم يخرجان منها ، وهذا لا يمنعه العقل وقد شهد به ظاهر الخبر فليعتمد ، وأما قول عياض إن الحديث يدل على أن أصل سدرة المنتهى فى الأرض لكونه قال : إن النيل والفرات يخرجان من أصلها وهما بالمشاهدة يخرجان من الأرض ، فيلزم منه أن يكون أصل السدرة فى الأرض وهو متعقب ، فإن المراد بكونهما يخرجان من أصلها غير خروجهما بالنبع من الأرض ، والحاصل أن أصلها فى الجنة ، وهما يخرجان أولا من أصلها ثم

قوله : (سلمت) لعله من التسليم(١) بمعنى القبول والانقياد للأمر .

قوله : (فى البيت المعمور) يعنى أنه روى(٢) عنه قصة البيت المعمور فقط .

يسيران إلى أن يستقرا فى الارض ثم ينبعان ، واستدل به على فضيلة ماء النيل والفرات ، وكذا سيحان وجيحان ، قال القرطبي : لعل ترك ذكرهما فى حديث الإسراء لكونهما ليسا أصلا برأسهما ، وإنما يحتمل أن يتفرعا عن النيل والفرات ، وقيل إنما أطلق على هذه الانهار أنها من الجنة تشبيهاً لها بأنهار الجنة لما فيها من شدة العذوبة والحسن والبركة ، والاول أولى ، اه . وزاد العينى عن ابن عباس رضى عنهما أن جميع المياه من تحت صخرة بيت المقدس ومن هناك يتفرق فى الدنيا ، اه . وذكر شيخ الإسلام فى شرحه : أن الظاهر أن المراد منهما فرات كوفة ونيل مصر ، وذكر السيوطى فى جمع الجوامع : فى بيانهما أحاديث تتضمن عجائب وغرائب التى تتحير فيها العقول ، انتهى معرباً .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « سلمت » أى تسليم كروم وقبول كردم پنج نمازرا بس مراحيا مى آيد بازنمى توانم رفت ، اه . وبذلك جزم الشراح ، قال العينى : قوله « فقال سلمت » أى فقال النبى ﷺ لموسى عليه السلام سلمت بتشديد اللام يعنى سلمت له ما جعله من خمس صلوات ، فلم يبق لى مراجعة لانى استحييت من ربى ، كما مضى فى حديث أبى ذر فى أول كتاب الصلاة من قوله « ارجع إلى ربك قلت استحييت من ربى » يعنى من تعدد المراجعة ، اه . قلت : وسيأتى فى حديث المعراج فى السيرة النبوية قريباً ، قال : « سألت ربى حتى استحييت ولكن أرضى وأسلم » ، وقال القسطلانى : أى سلمت فلم أراجعه تعالى لانى استحييت منه جل وعلا ، وزاد فى غير رواية أبى ذر هنا بخير ، اه . ولا يذهب عليك أن المعروف فى الروايات عدم المراجعة فى الخامسة ، وما سيأتى فى كتاب التوحيد فى حديث شريك من ذكر المراجعة فى هذه المرة أيضاً وهم منه ، وفيه أوهام عديدة أشدها قوله فى آخر الحديث : فاستيقظ وهو فى المسجد .

(٢) قال الحافظ : قوله « وقال همام إلخ » يريد أن هماماً فصل فى سياقه قصة البيت

(باب إذا قال أحدكم)

زيادة الباب(١) ههنا من تصرف النساخ ، فإن الأحاديث الموردة بعد ذلك من الباب الأول من غير تفاوت .

المعمور من قصة الإسراء فروى أصل الحديث عن قتادة عن أنس ، وقصة البيت عن قتادة عن الحسن ، وأما سعيد وهو ابن أبى عروبة وهشام وهو الدستوائى فأدرجا قصة البيت المعمور فى حديث أنس ، والصواب رواية همام وهى موصولة ههنا عن هدبة عنه ، ووهم من زعم أنها معلقة ، فقد روى الحسن بن سفيان فى مسنده : الحديث بطوله عن هدبة فاقتص الحديث إلى قوله « فرفع لى البيت المعمور » قال قتادة : فحدثنا الحسن عن أبى هريرة أنه رأى البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك ولا يعودون فيه ، وأخرجه الإسماعيلى عن الحسن بن سفيان وأبى يعلى والبغوى وغير واحد كلهم عن هدبة مفصلا ، وعرف بذلك مراد البخارى بقوله « فى البيت المعمور » وأخرج الطبرى من حديث سعيد بن أبى عروبة عن قتادة قال : ذكر لنا أن رسول الله ﷺ قال « البيت المعمور مسجد فى السماء بحذاء الكعبة لو خر لخر عليها ، يدخله سبعون ألف ملك كل يوم ، إذا خرجوا منه لم يعودوا » وهذا وماقبله يشعر بأن قتادة كان تارة يدرج قصة البيت المعمور فى حديث أنس ، وتارة يفصلها ، وحين يفصلها تارة يذكر سندها وتارة يبهمه ، اه .

(١) أشكل زيادة لفظ الباب ههنا قديماً وحديثاً ، واخترع شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى نور الله مرقده لهذا الباب أصلا برأسه إذ قال فى الأصول إن لفظ الباب قد يكتب مكان قول المحدثين بهذا الإسناد كما يكتبون ح كما تقدم البسط فى ذلك فى الأصل السابع من أصول التراجم فى المقدمة وتقدم فيه كلام الحافظ ، وما اختاره هذا العبد الضعيف وهو أن هذا الباب ليس بمثبت ، بل هو مثبت للترجمة السابقة ، ثم رأيت السندى مال إلى ذلك إذ قال : لعل مراده أن من جملة الأدلة على وجود الملائكة هذا الباب ، أى ما ذكر فيه وما يتعلق به من الأحاديث

(نمرقة(١)) .

فلم يأت بالباب ليذكر أحاديثه والله تعالى أعلم . نعم ذكر بعض أحاديثه ليستدل به على وجود الملائكة فيما بعد أيضاً فى جملة سائر الأحاديث لهذا المطلوب ، اهـ . وقال العينى : قالوا ليس لذكر هذا الباب ههنا وجه ، لأن جميع أحاديث هذا الباب فى ذكر الملائكة وهو متصل بالباب السابق ولذا لا يوجد فى كثير من النسخ ، وكذا لم يقع فى رواية أبى ذر ذكر هذا الباب ، اهـ . وقال الكرمانى : هذا الباب لم يوجد فى بعض النسخ وهو أولى ، إذ لا تعلق للأحاديث التى فيه بهذه الترجمة ، اهـ . وقال القسطلانى : سقط لفظ باب لأبى ذر وهو أولى ، لأنه يلزم من إثباته وجود ترجمة بغير حديث ، وكون الأحاديث التالية لا تعلق لها به فالظاهر أنه بالسند السابق عن أبى اليمان عن شعيب عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة ومن جملة ترجمة الملائكة ، وقد ساق الإسماعيلى حديث « يتعاقبون إلخ » ثم قال : وبهذا الإسناد إذا قال أحدكم آمين ، فلو قال البخارى وبهذا الإسناد أو وبه لزال الإشكال ، اهـ . وقال صاحب الفيض : هذا الباب غريب فى سلسلة ذكر الملائكة إلا أنه أدخله فى إضعاف ذكرهم لفائدة ، وهى أنهم موكلون على قول آمين أيضاً ، اهـ .

(١) لم يتعرض والدى المرحوم لهذا القول ، وتعرض له مولانا محمد حسن المكى فقال : قوله « نمرقة » أى وسادة كبيرة ، وما مر فى صفحة ٢٣٧(*) من قول عائشة « فاتخذت منه نمرقتين » فالمراد بهما الوسادة الصغيرة التى توطأ بالأرجل وتنقلب من موضع إلى موضع ، فإن التماثيل فيها جائزة ، وأيضاً التماثيل التى فى تلك النمرقتين قد صارت منكسرة منقطعة بالفتك ، بخلاف هذه النمرقة الكبيرة فإنها فيها سالمة ، اهـ . قلت : أشار بقوله مامر ما تقدم فى أواخر أبواب المظالم فى « باب هل تكسر الدنان » وسيأتى فى كتاب اللبـــاس فى « باب ما وطىء من التصاوير » حديث عائشة « فجعلناه وسادة » وفى هامشه : وفيه دليل لمن قال إن امتناع الملائكة مخصوص بغير المهانة ، ويؤيده ما مر فى كتاب المظالم : فاتخذت

(*) هذا الرقم على الطبعة الهندية .

قوله : (فلم أستفق من) شدة[1] ما أنا فيه من الهم والحزن .

قوله : (رأى رفرفاً أخضر) والرفرف[2] اللباس ، وكان لابسه جبرئيل عليه السلام فكأن رؤيته رؤيته وسده الأفق سده إياه .

منه نمرقتين فكانتا فى البيت يجلس عليهما كما رجحه ابن الهمام ، وقال : وزاد أحمد فى مسنده : ولقد رأيته متكئاً على إحداهما ، وفيها صورة وبسط فى الحاشية الكلام عليها ، وفيها عن موطأ محمد : وبهذا نأخذ ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفترش أو وسادة فلا بأس بذلك ، وإنما يكره من ذلك فى الستر وما ينصب نصباً ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، انتهى مختصراً .

(١) قال العينى : قوله « على وجهى » متعلق بقوله انطلقت أى على الجهة المواجهة لى ، اهـ . وقال القسطلانى : وقال الطيبى أى انطلقت حيران هائماً لا أدرى أين أتوجه من شدة ذلك (فلم أستفق) مما أنا فيه من الغم ، اهـ . قال الحافظ : ذكر موسى بن عقبة فى المغازى عن ابن شهاب أنه ﷺ لما مات أبو طالب توجه إلى الطائف رجاء أن يؤوه فعمد إلى ثلاثة نفر من ثقيف وهم سادة وهم إخوة عبدياليل وحبيب ومسعود بنو عمرو فعرض عليهم نفسه وشكا إليهم ما انتهك منه قومه فردوا عليه أقبح رد ، وكذا ذكره ابن إسحق بغير إسناد مطولا ، وذكر ابن سعد أن ذلك كان فى شوال سنة عشر من المبعث ، وأنه كان بعد موت أبى طالب وخديجة ، اهـ . وحكى العينى عن ابن سعد : كانت إقامة النبى ﷺ فى الطائف عشرة أيام ، اهـ . قال السندى : بعد الكلام الطويل على إعراب يوم العقبة هو مشكل جداً ، لأن يوم العقبة فى منى وعرضه ﷺ كان بالطائف ، والأقرب أن يقال إذ عرضت بدل من يوم العقبة بتقدير قرب يوم العقبة أو أنه بواسطة القرب اعتبر الوقت واحداً ويحتمل على بعد أن يكون المراد بالعقبة عقبة بالطائف ، انتهى ملخصاً .

(٢) قال الكرمانى : الرفرف هو ثياب خضر ، ويحتمل أن يراد بالرفرف أجنحة الملائكة جبرئيل يبسطها كما تبسط الثيـــاب ، اهـ . وقال الحافظ : قال

. . . .

الكرمانى تبعاً للخطابى : يحتمل أن يكون جبريل بسط أجنحته كما يبسط الثوب وهذا لا يخفى بعده ، اه‍ . وقال القسطلانى : قوله « رفرفاً » أى بساطاً ، وعند النسائى والحاكم من حديث ابن مسعود : « أبصر نبى الله ﷺ جبريل عليه السلام على رفرف قد ملأ ما بين السماء والأرض » اه‍ . وقد أخرج البخارى فى التفسير عن ابن مسعود : « لقد رأى من آيات ربه الكبرى » قال رأى رفرفاً أخضر قد سد الأفق ، قال الحافظ : هـــذا ظاهره يغاير التفسير السابق أنه رأى جبريل ، ولكن يوضح المراد ما أخرجه النسائى والحاكم فذكر الحديث المذكور ثم قال : فيجتمع بين الحديثين أن الموصوف جبريل والصفة التى كان عليها ، وقد وقع عند الإسماعيلى والنسائى عن عبد الله أنه رأى جبريل له ستمائة جناح قد سد الأفق ، والمراد أن الذى سد الأفق الرفرف الذى فيه جبريل فنسب جبريل إلى سد الأفق مجازاً ، وفى رواية أحمد والترمذى وصححها من طريق عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود : « رأى جبريل فى حلة من رفرف قد ملأ ما بين السماء والأرض » وبهذه الرواية يعرف المراد بالرفرف وأنه حلة ، ويؤيده قوله تعالى : « متكئين على رفرف » وأصل الرفرف ما كان من الديباج رقيقاً حسن الصنعة ثم اشتهر استعماله فى الستر ، وكل ما فضل من شىء فعطف وثنى فهو رفرف ، ويقال رفرف الطائر بجناحيه إذا بسطهما ، وقال بعض الشراح : يحتمل أن يكون جبريل بسط أجنحته فصارت تشبه الرفرف ، كذا قال ، والرواية التى أوردتها توضح المراد ، اه‍ .

ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا ههنا فى مسألة شهيرة وهى اختلافهم فى رؤية النبى صلى الله عليه وسلم ربه تعالى عز اسمه ، بسط الكلام عليها الحافظ فى الفتح فى تفسير سورة النجم وأكثر فى ذكر الروايات الواردة فيها ، وقال : قد اختلف السلف فى رؤية النبى ﷺ ربه فذهبت عائشة وابن مسعود إلى إنكارها واختلف عن أبى ذر وذهب جماعة إلى إثباتها ، وحكى عبد الرزاق عن الحسن أنه حلف أن محمداً رأى ربه ، وأخرج ابن خزيمة عن عروة بن الزبير إثباتها ، وكان يشتد عليه

. . . .

إذا ذكر له إنكار عائشة ، وبه قال سائر أصحاب ابن عباس وجزم به كعب الأحبار والزهرى وآخرون وهو قول الأشعرى وغالب أتباعه ، ثم اختلفوا هل رآه بعينه أو بقلبه ، وعن أحمد كالقولين وجاءت عن ابن عباس أخبار مطلقة وأخرى مقيدة فيجب حمل مطلقها على مقيــدها فن ذلك ما أخرجه النسائى بإسناد صحيح وصححه الحاكم أيضاً عن ابن عباس، قال : « أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم عليه السلام والكلام لموسى عليه السلام والرؤية لمحمد ﷺ ، وأخرج مسلم عن ابن عباس فى قوله تعالى : « ماكذب الفؤاد ما رأى ولقد رآه نزلة أخرى » قال : رأى ربه بفؤاده مرتين ، وأصرح من ذلك ما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس : لم يره رسول الله ﷺ بعينه إنما رآه بقلبه ، وعلى هذا فيمكن الجمع بين إثبات ابن عباس ونفى عائشة بأن يحمل نفيها على رؤية البصر ، والمراد برؤية الفؤاد رؤية القلب لا مجرد حصول العلم ، لأنه ﷺ كان عالماً بالله على الدوام ، بل مراد من أثبت له أنه رآه بقلبه أن الرؤية التى حصلت له خلقت فى قلبه كما يخلق الرؤية بالعين لغيره ، والرؤية لا يشترط لها شىء مخصوص عقلا ولو جرت العادة بخلقها فى العين ، ورجح القرطبى فى المفهم قول الوقف فى هذه المسألة وعزاه لجماعة من المحققين ، وقواه بأنه ليس فى الباب دليل قاطع ، وغاية ما استدل به للطائفتين ظواهر متعارضة قابلة للتأويل وليست المسألة من العمليات فيكتفى فيها بالأدلة الظنية وإنما هى من المعتقدات فلا يكتفى فيها إلا بالدليل القطعى، وجنح ابن خزيمة فى كتاب التوحيد إلى ترجيح الإثبات وأطنب فى الاستدلال ، اهـ ملخصا . وذكر الشيخ قدس سره المسألة فى الكوكب فى موضعين فى سورة الأنعام وفى سورة النجم وقال : لا يبعد الجمع بين المذهبين بأن رؤيته وقعت بقوة قلبه الشريف وقد حلت فى بصره ، إذاً فمن قال : برؤيته بقلبه صدق كمن قال برؤيته بباصرته، وقال فى موضع آخر : فمن أثبت أثبت بزيادة فى الباصرة والنافى نفى بإدراك هذا الإبصار حال كونها على هيئتها، وإرجاع كلمات أصحاب الفرقتين إلى ما قلنا سهل ، اهـ .

قوله : (هذا الذى رزقنا ، إنما فسره بقوله أوتينا لكونه أوضح منه ، ولأن [بياض(١) فى الأصل] .

قوله : (والمنضود الموز) يعنى(٢) بذلك تفسير الطلح لا المنضود فمراده بذلك أن المنضود صفة للموز المعبر عنه بالطلح .

---

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر ونصف ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : « ثم أتوا بآخر » قيد بهذا بالقرينة العقلية لأن القبل لا يكون إلا إذا وجد له ثان فالمؤتى به الأول تثنى ، اهـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى : روى ابن أبى حاتم من طريق يحيى ابن أبى كثير قال : يطوف الولدان على أهل الجنة بالفواكه فيأكلونها ثم يؤتون بمثلها فيقول أهل الجنة : هذا الذى آتيتمونا به آنفا ، فيقولون لهم : كلوا فإن اللون واحد والطعم مختلف ، وقيل : المراد بالقبلية ههنا ما كان فى الدنيا ، وروى ابن أبى حاتم أيضاً ، والطبرى قال : أتوا بالثمرة فى الجنة فلما نظروا إليها قالوا هذا الذى رزقنا من قبل فى الدنيا ، ورجح هذا الطبرى من جهة ما دلت عليه الآية من عموم قولهم « ذلك فى كل ما رزقوه » قال : فيدخل فى ذلك أول رزق رزقوه فيتعين أن لا يكون قبله إلا ما كان فى الدنيا ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بقوله : ما جاء فى صفة الجنة وأنها مخلوقة ، قال الحافظ : أى موجودة الآن ، وأشار بذلك إلى الرد على من زعم من المعتزلة أنها لا توجد إلا يوم القيامة ، وقد ذكر المصنف فى الباب أحاديث كثيرة دالة على ما ترجم به ، وأصرح مما ذكره فى ذلك ما أخرجه أحمد وأبو داود بإسناد قوى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال « لما خلق الله الجنة قال لجبريل : اذهب فانظر إليها » الحديث ، اهـ . وهكذا قال العينى : فيه رد على المعتزلة حيث قالوا إنها لا توجد إلا يوم القيامة ، وكذلك قالوا فى النار إنها تخلق يوم القيامة ، اهـ . قلت : ولذا قال فى باب صفة النار إنها مخلوقة كما سيأتى .

(٢) وعلى هذا فلا يرد ما أوردوا على البخارى ، قال العينى : قوله « المنضود الموز إلخ » أشار به إلى ما فى قوله تعالى « فى سدر مخضود وطلح منضود » الآية

قوله : (لمناديل سعد بن معاذ) دفع[1] بذلك ما كانوا يتوهمون فى شأنه لحكمه فى حلفاءه وهم اليهود بالقتل والسبي فأخبر أنه فى الجنة .

قوله : (ولكل امرىء منهم زوجتان) يصح[2] إرجاع الضمير إلى الفريقين جميعاً وإلى الثانية منهما .

وفسر قوله «وطلح منضود» بأنه الموز ، وقال عياض: وقع ههنا تخليط والصواب « الطلح » الموز ، والمنضود الموقر حملا الذى نضد بعضه على بعض من كثرة حمله ، واستصوب بعضهم ماقاله البخارى وفى ضمنه رد على عياض والصواب ماقاله عياض، لان المنضود ليس اسم الموز وإنما هو صفة الطلح إلى آخر مابسطه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه وما أشار إليه من حكمه فى حلفائه هو ما سيأتى فى « باب مرجع النبي ﷺ من الاحزاب ومخرجه إلى بنى قريظة » عن أبى سعيد الخدرى يقول : نزل أهل قريظة على حكم سعد فأرسل النبي ﷺ إلى سعد فأتى فقال : هؤلاء نزلوا على حكمك ، فقال تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ، قال : قضيت بحكم الله ، وربما قال بحكم الملك ، والأوجه عند هذا الفقير إلى رحمته تعالى فى وجه تخصيص سعد ما فى المشكاة برواية أحمد عن جابر رضى الله عنه قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى سعد بن معاذ حين توفى، فلما صلى عليه رسول الله ﷺ ووضع فى قبره وسوى عليه، سبح رسول الله ﷺ فسبحنا طويلا ثم كبر فكبرنا، فقيل يا رسول الله: لم سبحت ثم كبرت ؟ قال : لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى فرجه الله عنه » وبرواية النسائى عن ابن عمر قال : « قال رسول الله ﷺ هذا الذى تحرك له العرش وفتحت له أبواب السماء وشهده سبعون ألفاً من الملائكة لقد ضم ضمة ثم فرج عنه » .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل وعلى الاحتمال الثانى يكون للفريق الأول أكثر من ثنتين ، وقال الحافظ قوله «زوجتان» أى من نساء الدنيا، فقد روى أحمد من وجه آخر عن أبى هريرة مرفوعاً فى صفة أدنى أهل الجنة منزلة : « وإن له

. . . .

من الحور العين لاثنتين وسبعين زوجة سوى أزواجه من الدنيا ، وفى سنده شهر ابن حوشب ، وفيه مقال ، ولأبى يعلى فى حديث الصور الطويل من وجه آخر عن أبى هريرة فى حديث مرفوع : « فيدخل الرجل على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشىء الله وزوجتين من ولد آدم » ثم ذكر الروايات العديدة المختلفة فى تعداد النساء من الحور العين ، ثم قال : قال ابن القيم : ليس فى الأحاديث الصحيحة زيادة على زوجتين سوى ما فى حديث أبى موسى : « إن فى الجنة للمؤمن لخيمة من لؤلؤة له فيها أهلون يطوف عليهم » قال الحافظ : وفى حديث أبى سعيد عند مسلم فى صفة أدنى أهل الجنة « ثم يدخل عليه زوجتاه » والذى يظهر أن المراد أن أقل ما لكل واحد منهم زوجتان ، وقد أجاب بعضهم باحتمال أن تكون التثنية تنظيراً لقوله جنتان وعينان ونحو ذلك ، أو المراد تثنية التكثير والتعظيم نحو لبيك وسعديك ولا يخفى ما فيه ، واستدل أبو هريرة بهذا الحديث على أن النساء فى الجنة أكثر من الرجال كما أخرجه مسلم من طريق ابن سيرين عنه وهو واضح ، لكن يعارضه قوله ﷺ فى حديث الكسوف : « رأيتكن أكثر أهل النار » ويجاب بأنه لا يلزم من أكثريتهن فى النار نفى أكثريتهن فى الجنة ، لكن يشكل على ذلك قوله ﷺ فى الحديث الآخر : « اطلعت فى الجنة فرأيت أقل ساكنيها النساء » ويحتمل أن يكون الراوى روى بالمعنى الذى فهمه من أن كونهن أكثر ساكنى النار يلزم منه أن يكن أقل ساكنى الجنة ، وليس ذلك بلازم لما قدمته ، ويحتمل أن يكون ذلك فى أول الأمر قبل خروج العصاة من النار بالشفاعة ، اهـ . وذكر صاحب الفيض فى حديث عمران بن حصين المذكور قريباً : قوله « رأيت أكثر أهلها النساء » وهذه مشاهدة النبى ﷺ فى هذا الوقت فلعلهن كن إذ ذاك أكثرها وليس فيه بيان حكم جميع النساء ولا مشاهدة جميع الأزمان ، فلا إشكال فيما ورد فى الحديث « إن لكل رجل من أهل الجنة زوجتين » فكيف يمكن كونهن أكثر أهل النار ، على أن الزوجتين الموعودتين من الحور العين كما هو عند البخارى ،

(باب صفة أبواب[1] الجنة)

يعنى فى حديث الباب وليس فيه أن هاتين من بنات آدم ، إلا أن يثبت فى طريق من الطرق فلينظر ، اهـ . قلت : وقد جزم الحافظ بكونهما من نساء الدنيا كما تقدم .

(١) لم يتعرض الشيخ بهذا القول وزدته تنبيهاً على الاختلاف الواقع فى أبواب الجنة فاعلم .

أولا : أن الإمام البخارى ترجم بقوله باب صفة أبواب الجنة ، قال الحافظ : هكذا ترجم بالصفة ، ولعله أراد بالصفة العدد أو التسمية ، فإنه أورد فيه حديث سهل مرفوعا « فى الجنة ثمانية أبواب » وقال فيه : قال النبى صلى الله عليه وسلم : « من أنفق زوجين فى سبيل الله » وأشار بهذا إلى حديث أسنده فى الصيام وفى الجهاد من حديث أبى هريرة وفيه : « فمن كان من أهل الجهاد دعى من باب الجهاد ، ومن كان من أهل الصلاة دعى من باب الصلاة ، ومن كان من أهل الصيام دعى من باب الريان ، ومن كان من أهل الصدقة دعى من باب الصدقة » الحديث ، وقوله « فيه عبادة » كأنه يشير إلى ما وصله فى ذكر عيسى من أحاديث الأنبياء عن عبادة ابن الصامت عن النبى ﷺ : « من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، والجنة حق والنار حق ، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل » زاد فى رواية أخرى « من أبواب الجنة الثمانية أيها شاء » انتهى باختصار وزيادة . تعقب العينى على قول الحافظ : لعله أراد بالصفة العدد أو التسمية فقال : هذا تخمين لا وجه له ، أما ذكر الصفة وإرادة العدد ففيه ما فيه ، والذى يظهر لى أن ذكره الصفة إشارة إلى قوله « الريان » لأنه صفة للباب ، انتهى مختصراً .

وثانياً : أن الإمام البخارى أورد فى الباب حديث سهل « فى الجنة ثمانية أبواب » الحديث ، قال الحافظ : قد وردت هذه العدة لأبواب الجنة فى عدة أحاديث : منها حديث الباب ، ومنها حديث أبى هريرة المعلق فى الباب ، ومنها حديث عبادة المعلق

. . . .

فيه أيضاً ، وعن عمر رضى الله عنه عند أحمد وأصحاب السنن ، وعن عتبة بن عبد عند الترمذى وابن ماجه ، اهـ . قلت : حديث عتبة سيأتى قريباً عن الدر برواية أحمد ، وحديث عمر رضى الله عنه أخرجه مسلم أيضاً بلفظ « ما منكم من أحد يتوضأ فيسبغ الوضوء ثم يقول . أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيتها شاء » اهـ . وقال السيوطى فى الدر : أخرج النسائى والحاكم وابن حبان عن أبى هريرة وأبى سعيد مرفوعا : « ما من عبد يصلى الصلوات الخمس ويصوم رمضان ويخرج الزكاة ويجتنب الكبائر السبع إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يوم القيامة » ، وأخرج أحمد وابن جرير والبيهقى عن عقبة ابن عبدالله(*) السلمى مرفوعا : «ما من عبد يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغ الحنث إلا تلقوه من أبواب الجنة الثمانية من أيها شاء دخل » ، اهـ . وذكر الشيخ ابن القيم فى [حادى الارواح] فى حديث لقيط بن عامر الطويل المرفوع : « إن للجنة ثمانية أبواب » الحديث ، وقال الحافظ فى حديث الإنفاق : وقع فى الحديث ذكر أربعة أبواب من أبواب الجنة وبقى من الأركان الحج فله باب بلا شك ، وأما الثلاثة الأخرى فمنها « باب الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس » رواه أحمد عن الحسن مرسلا : « إن لله باباً فى الجنة لا يدخله إلا من عفا عن مظلمة » ومنها « الباب الأيمن وهو باب المتوكلين ، الذى يدخل منه من لا حساب عليه ولا عذاب » وأما الثالث فلعله باب الذكر ، فإن عند الترمذى ما يومئ إليه ، ويحتمل أن يكون باب العلم ، وقد روى عن أبى هريرة : « لكل عامل باب من أبواب الجنة يدعى منه بذلك العمل » أخرجه أحمد وابن أبى شيبة بإسناد صحيح ، ويحتمل أن يكون المراد بالأبواب التى يدعى منها أبواب من داخل أبواب الجنة الأصلية لأن الأعمال الصالحة أكثر عدداً من ثمانية ، انتهى بتغير . وقال ابن رسلان فى شرح أبى داود : وقال ابن القيم

(*) كذا فى الدر ، وفى مسند أحمد عن عتبة بن عبد وهما واحد اختلف فى اسمه ١٢ ز .

. . . .

أبواب الجنة لا تنحصر فى الثمانية ، بل هى أكثر كما دلت عليه الاحاديث ، اهـ . وقال القارى : روى الحاكم عن أبى هريرة مرفوعاً « إن للجنة باباً يقال له باب الضحى ، فإذا كان يوم القيامة نادى مناد : أين الذين كانوا يداومون على صلاة الضحى ؟ هذا بابكم فادخلوه » . وجاء فى حديث آخر باب التوبة وباب الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس وباب الراضين ، وجاء فى حديث السبعين ألفا أنهم يدخلون من باب الأيمن ، قال عياض : ولعله الثامن ، اهـ . وقال السيوطى فى الدر : أخرج أبو يعلى والطبرانى والحاكم عن ابن مسعود قال : « قال رسول الله ﷺ : للجنة ثمانية أبواب سبعة مغلقة وباب مفتوح للتوبة حتى تطلع الشمس من مغربها » وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله عنه قال : « للجنة ثمانية أبواب باب للمصلين وباب للصائمين وباب للحاجين وباب للمعتمرين وباب للمجاهدين وباب للذاكرين وباب للشاكرين » وأخرج البزار عن أبى هريرة مرفوعاً : « إذا كان يوم القيامة دعى الإنسان بأكبر عمله ، فإذا كانت الصلاة أفضل دعى بها ، وإن كان صيامه أفضل دعى به » الحديث ، وقال الشيخ ابن القيم فى حادى الأرواح : لما كانت الجنات درجات بعضها فوق بعض كانت أبوابها كذلك ، وباب الجنة العالية فوق باب الجنة التى تحتها ، وكلما علت الجنة اتسعت فعاليها أرفع مما دونه وسعة الباب بحسب وسع الجنة . ولعل هذا وجه الاختلاف الذى جاء فى مسافة ما بين مصراعى الباب ، فإن أبوابها بعضها أعلى من بعض ، ولهذه الامة باب مختص بهم يدخلون منه دون سائر الامم كما فى المسند من حديث ابن عمر عن النبى ﷺ قال : باب أمتى الذى يدخلون منه الجنة عرض مسيرة الراكب ثلاثاً ، ثم إنهم ليضغطون حتى تكاد مناكبهم تزول » وفيه من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ : « أتانى جبريل فأخذ بيدى فأرانى باب الجنة الذى يدخل منه أمتى » الحديث ، انتهى مختصراً . قلت : والمعروف فى الروايات أن للجنة مائة درجة ، فإذا كان لكل درجة باب بعضها فوق بعض ، وقد ورد أيضاً فى فضل قارىء القرآن : « فإن منزلتك عند آخر آية تقرأ بها » قال

. . . .

الشيخ فى الكوكب : ولما كانت درجات الجنان كأعداد آيات القرآن ، كان القارىء لتمام كلام الله السبحان راقياً على أقاصى الدرجات ، وفضل الدرجات فيما بينها فى كل درجة كتفاوت ما فى سائر الدرجات فيما بينها فلا يتوهم تساوى القارىء بالأنبياء عليهم السلام وغيرهم ، اه . وبسط فى هامشه بعض الكلام على ذلك ، وفى دقائق الأخبار قال ابن عباس : للجنان ثمانية أبواب من ذهب مرصع بالجوهر مكتوب على الباب الأول لا إله إلا الله محمد رسول الله وهو باب الأنبياء والمرسلين والشهداء والأسخياء ، والباب الثانى باب المصلين الذين يحسنون الوضوء وأركان الصلاة ، والباب الثالث باب المزكين بطيب أنفسهم ، والباب الرابع باب الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر ، والباب الخامس باب من يقطع نفسه عن الشهوات ويمنعها عن الهوى ، والباب السادس باب الحجاج والمعتمرين ، والباب السابع باب المجاهدين ، والباب الثامن باب المتقين الذين يغضون أبصارهم عن المحارم ويعملون الخيرات من بر الوالدين وصلة الأرحام وغير ذلك ، وهى ثمان جنان : أولها : دار الجلال وهى من لؤلؤ أبيض ، وثانيها : دار السلام وهى من ياقوت أحمر ، وثالثها: جنة المأوى وهى من زبرجد أخضر ، ورابعها : جنة الخلد وهى من مرجان أحمر وأصفر ، وخامسها : جنة النعيم وهى من فضة بيضاء ، وسادسها : جنة الفردوس وهى من ذهب أحمر ، وسابعها : جنة عدن وهى من درة بيضاء ، وثامنها : دار القرار وهى من ذهب أحمر وهى قصبة الجنان ، وهى مشرفة على الجنان كلها إلى آخر ما بسط من أوصافها وأنهارها ، قلت : ولا بد من حمل هذه الأبواب الكثيرة على أبواب من داخل أبواب الجنة الأصلية كما تقدم فى كلام الحافظ ، وبه جزم مشايخى عند الدرس ، وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب فى حديث من أنفق زوجين قوله « نودى من أبواب الجنة ، أى من أبواب الصدقة كلها ، وباب الصدقة مشتمل على أبواب شتى ، وكذلك باب الصوم ، وليس المعنى أنه يدعى من سائر كبار أبواب الجنة ، ولذلك سأل أبو بكر هل يدعى أحد من كبار أبواب الجنة كلها إلى آخر ما أفاده الشيخ ، وبسط فى

قوله : (كان(١) الفساق) .
قوله : (والحصر مشتق) [بياض(٢) فى الأصل] .

هامشه فى توضيح كلام الشيخ وفيه : وعلى هذا لا يشكل ماورد فى الروايات الأخر من التخصيص كما فى صوم البخارى برواية سهل مرفوعاً : « إن فى الجنة بابا يقال له الريان ، يدخل منه الصائمون لا يدخل منه أحد غيرهم » الحديث ، إلى آخر مافيه وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز بما لا مزيد عليه ، وفيه برواية جرير وغيره عن ابن عمر مرفوعاً « إن فى الجنة قصراً يقال له عدن له خمسة آلاف باب » وفى رواية قرأ عمر رضى الله عنه على المنبر « جنات عدن » فقال أيها الناس هل تدرون ما جنات عدن ؟ قصر فى الجنة له عشرة آلاف باب ، وعن ابن عباس قال : أخص أهل الجنة منزلا يوم القيامة له قصر من درة جوفاء فيها سبعة آلاف غرفة لكل غرفة سبعون ألف باب وغير ذلك من الروايات ، فلابد للجمع بينها من الحمل على أبواب صغار وكبار ؛ قال ابن العربى فى العارضة : الذين يدعون من أبواب الجنة الثمانية ، أربعة : الأول من أنفق زوجين فى سبيل الله ، وهو متفق عليه ، الثانى: « من قال هذا الذكر » وهو فى صحيح مسلم ، قلت : وهو حديث عمر رضى الله عنه : « من توضأ فأحسن الوضوء ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله » الحديث ، الثالث: « من قال لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » : خرجه البخارى ، الرابع « من مات يؤمن بالله واليوم الآخر » أخرجه أحمد بن حنبل بسنده إلى عقبة بن عامر قال : حدثنى عمر أن رسول الله ﷺ قال : « من مات يؤمن بالله واليوم الآخر قيل له ادخل من أى أبواب الجنة الثمانية شئت » انتهى بتغير .

(١) لم يتعرض لذلك والدى ، وكتب مولانا محمد حسن المكى : اعلم أن دأب البخارى أنه إذا لم يتحقق عنده من كتب اللغة معنى لفظ أو غيره كالترادف ونحوه بل يقول : ذلك من رأيه يصدره بـ « كان » ، اه .

(٢) بياض فى الأصل قريباً من سدس سطر ، ولم يتعرض لذلك فى تقرير

قوله : (صراط الجحيم (١) ســـواء الجحيم) أى الطريق المستوى إليها ففيه حذف .

مولانا حسين علي ، وكتب فى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله « الحجارة » تفسير للحصباء ، اه . وفى تقريره الآخر حاصباً يطلق على الريح وعلى مايلق فى الريح ، اه . كذا فى الأصل ، والظاهر أن لفظ « فى » سبق قلم ، قال القسطلانى : قوله (الحصب بفتحتين مشتق من الحصباء) ولغير أبى ذر من حصباء الحجارة وهى الحصى ، اه . وفى العينى قال الجوهرى : الحصباء الحصى ، وحصبت الرجل أحصبه بالكسر أى رميته بالحصباء ، اه . قلت : وما أدرى ما أراد الشيخ كتابته ههنا ، ولا يبعد أنه أراد التنبيه على أن الظاهر كون الحصباء مشتقاً من الحصب لا العكس ، قال المجد : الحصب محركة والحصبة الحجارة ، واحدتها حصبة محركة نادر ، والحطب ومايرمى به فى النار حصب ، أو لا يكون الحطب حصباً حتى يسجر به ، والحصباء الحصى واحدتها حصبة ، اه . ويمكن أن يجاب عن البخارى أنه أراد بالاشتقاق التنبيه على اشتقاق المجرد من المزيد ، ففى الدر المختار : الوجه مشتق من المواجهة واشتقاق الثلاثى من المزيد إذا كان أشهر فى المعنى شائع كاشتقاق الرعد من الارتعاد واليم من التيمم ، قال ابن عابدين : قوله شائع وذلك لأن معنى الاشتقاق أن ينتظم الصيغتين فأكثر معنى واحداً ، وفى هذا لا توقيت بأن يكون المشتق منه ثلاثياً لجاز أن يكون المزيد أشهر وأقرب للفهم من الثلاثى لكثرة الاستعمال ، فصح ذكر الاشتقاق لإيضاح معناه ، وإن لم يكن المزيد أصلا له أفاده فى النهاية ، اه . قال البيضاوى : إن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً الآخر فى المعنى والتركيب ، اه . وسيأتى فى كتاب التفسير فى تفسير سورة الكهف فى قول البخارى « رحماً » مشتق من الرحيم ، الكلام على الاشتقاق من المشتق .

(١) قال العينى : أشار به إلى ما فى قوله تعالى « فاهدوهم إلى صراط الجحيم » وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى : « فاطلع فرآ

قوله : (زفير وشهيق) هو أول(١) صوته وآخره فعبر عنهما بالقوى والضعيف لأنهم كذلك فى العادة والواقع .

فى سواء الجحيم » قال فى وسط الجحيم ، وعن طريق قتادة والحسن مثله ، اه . واكتفى الحافظ رحمه الله على ما قال العينى من قوله : وروى الطبرى إلخ ، وقال القسطلانى : (قال ابن عباس رضى الله عنه) فيما ذكره الطبرى (صراط الجحيم) أى (سواء الجحيم ووسط الجحيم) ، اه . وكلام الشيخ قدس سره أيضاً مبنى على كلام الشراح ، إذ جعلوا سواء الجحيم تفسير قوله صراط الجحيم ولذا قال قدس سره أى الطريق المستوى ، يعنى أنه صفة للطريق المحذوف ، وما أفاده مبنى على ما فى النسخ البخارى التى بأيدينا بلفظ « صراط الجحيم : سواء الجحيم » والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه وقع سقوط فى نسخ البخارى ، ولا يبعد أن يكون بياض بعد قوله « صراط الجحيم » فهما آيتان أولاهما قوله تعالى : « فاهدوهم إلى صراط الجحيم » وتفسيره « طريق الجحيم » فقد قال السيوطى فى الدر : أخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى : « فاهدوهم » قال : دلوهم إلى صراط الجحيم . قال : طريق النار ، والثانية قوله تعالى : « فاطلع فرآه فى سواء الجحيم » فسره ابن عباس رضى الله عنه بوسط الجحيم كما تقدم فى كلام الشراح ، وفى الدر أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى « سواء الجحيم » قال وسط الجحيم .

(١) قال الحافظ : هو تفسير ابن عباس أخرجه الطبرى وابن أبى حاتم من طريق على بن أبى طلحة عنه ومن طريق أبى العالية قال الزفير فى الحلق والشهيق فى الصدر . ومن طريق قتادة قال هو كصوت الحمار أوله زفير وآخره شهيق ، وقال الداودى : الشهيق هو الذى يبقى بعد الصوت الشديد من الحمار ، اه . وهذا الأخير هو الذى أفاده الشيخ ، وهكذا فى العينى وقال أشار به إلى ما فى (قوله) تعالى : « فى النار لهم فيها (زفير وشهيق) .

قوله : (مارج خالص إلخ) يعنى بذلك(١) أن المرج

(١) قال العينى : أشار بقوله (مارج) إلى ما فى قوله تعالى : « خلق الجان من مارج من نار» ثم فسره بقوله (خالص) من النار ، وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى : « وخلق الجان من مارج من نار » قال من خالص النار ، ومن طريق الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنه قال : خلقت الجن من مارج من نار ، هو لسان النار الذى يكون فى طرفها إذا التهب ، وقوله «مرج الأمير رعيته» يعنى تركهم حتى يظلم بعضهم بعضاً ، وقوله: مريج أشار به إلى ما فى قوله تعالى : « فهم فى أمر مريج» وفسره بقوله ملتبس ، ومنه قولهم مرج أمر الناس بكسر الراء إذا اختلط ، وأما مرج بالفتح فمعناه ترك وخلى ، ومنه قوله تعالى « مرج البحرين يلتقيان » أى خلاهما لا يلتبس أحدهما بالآخر ، وقوله مرجت دابتك بفتح الراء معناه تركتها ، اهـ . وعلم من ذلك أن الإمام البخارى أشار بهذا الكلام إلى تفسير ثلاث آيات: الأولى ما فى سورة الرحمن وهى المقصودة بالذكر ههنا لمناسبة جهنم ، وأما الآيتان الأخريان فهما قوله تعالى : « فهم فى أمر مريج » فى سورة ق ، وقوله تعالى : « مرج البحرين يلتقيان » فى سورة الرحمن ، فذكرهما لمناسبة لفظ المرج ، وقوله « مرج الأمير » متعلق بالآية الثانية ، قال الحافظ رحمه الله تعالى : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « فهم فى أمر مريج » ، أى مختلط يقال « مرج أمر الناس » أى اختلط وأهمل ، وروى الطبرى عن ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى : « فهم فى أمر مريج » قال : مختلف ، وقال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « مرج البحرين » هو كقولك : مرجت دابتك خليت عنها وتركتها، وروى الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه قال : المراد بالبحرين ههنا بحر السماء والأرض يلتقيان كل عام ، ومن طريق سعيد بن جبير وابن أبزى مثله ، ومن طريق قتادة والحسن هما بحرا فارس والروم ، قال الطبرى : والأول أولى ، لأنه سبحانه وتعالى قال بعد ذلك : « يخرج منهما اللؤلؤ

هو الترك(١) والترك قد يكون سبباً للخلوص وقد يكون سبباً للاختلاط وبحسبهما يختلف المعنى فى الآيتين .

والمرجان ، وإنما يخرج اللؤلؤ من أصداف بحر الأرض عن قطر السماء ، قال الحافظ : وفى هذا دفع لمن جزم بأن المراد بهما البحر الحلو والبحر الملح وجعل قوله منهما من مجاز التغليب ، انتهى مختصراً .

(١) لعل الشيخ قدس سره استنبط ذلك من المعانى المشتركة فى التفاسير المذكورة ، فإن المارج المفسر بخالص النار هو لهبها المتروك منها المعبر عنه بلسان النار ، وقال الراغب : أصل المرج الخلط ، يقال مرج أمرهم اختلط ، وقوله « من مارج من نار » أى لهيب مختلط ، وأمرجت الدابة فى المرعى أرسلتها فيه فمرجت ، انتهى مختصراً . وفى مختار الصحاح : مرج الدابة أرسلها ، وبابه نصر ، وقوله تعالى : « مرج البحرين » خلاهما لا يلتبس أحدهما بالآخر ، ومرج الأمر والدين اختلط وبابه طرب ، وأمر مريج أى مختلط ، ومارج من نار: نار لادخان لها ، اه . وقال الكرمانى : قال الجوهرى مرج الدابة بفتح الراء أرسلها ، ومرج بالكسر اختلط ، فقوله مرج الأمير بالفتح ومرج أمر الناس بالكسر ، واعلم أن النسفى لم يرد هذه اللغات ولم يوجد فى نسخته شىء من ذلك ، وأمثال هذه مما سمعها الفربرى عن البخارى عند سماع الكتاب فألحقها هو به والأولى بوضع هذا الجامع فقدانها لا وجدانها ، إذ موضوعه حديث رسول الله ﷺ من جهة أقواله وأفعاله وأحواله ، فينبغى أن لا يتجاوز البحث فيه ذلك ، اه . قلت : الإيراد ليس بوجيه عند هذا العبد الضعيف لما تقدم فى الفائدة الثالثة من الفصل الثانى من المقدمة فى موضوع الكتاب ، فقد قالوا : ليس مقصود البخارى الاقتصار على الأحاديث فقط ، بل المقصود الانتزاع منها والدلالات البديعة لإثبات الترجمة كما بسط فيها ، والمقصود من ذكر هذه اللغات الإشارة إلى آيات تناسب الباب ، فإن الإمام البخارى لما كان حافظاً للقرآن والحديث معاً فيكون فى ذهنه الثاقب أن ناظرى البخارى ينتقل

. . . .

ذهنهم من هذه اللغات إلى آيات تتعلق بالباب ، ولذا نرى أن الإمام البخارى إذا ذكر فى باب لغة تتعلق بآية لا تناسب الباب جهد الشراح فى توجيهات ذكره .
ثم رأيت الحافظ قد أجاب بنحو ذلك فى رفع إيراد الكرمانى فى موضع آخر ، إذ قال فى مبدأ كتاب الأنبياء : قال الكرمانى بعد أن قال إن تفسير «يتسنه» و«آسن» لعله ذكره بالتبعية لقوله مسنون ، وفى هذا تكثير لحجم الكتاب لا لتكثير الفوائد، قال الحافظ : ليس من شأن الشارح أن يعترض على الأصل بمثل هذا ، ولا ارتياب أن فى إيراد لشرح غريب الألفاظ الوارد فى القرآن فوائد ، وادعاؤه نفى تكثير الفوائد مردود ، وهذا الكتاب وإن كان أصل موضوعه إيراد الأحاديث الصحيحة فإن أكثر العلماء فهماً من إيراده أقوال الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار أن مقصوده أن يكون كتابه جامعاً للرواية والدراية ، ومن جملة الدراية شرح غريب الحديث، وجرت عادته أن الحديث إذا وردت فيه لفظة غريبة وقعت أو أصلها أو نظيره فى القرآن أن يشرح اللفظة القرآنية فيفيد تفسير القرآن وتفسير الحديث معاً ، ولما لم يجد فى بدء الخلق وقصص الأنبياء ونحو ذلك أحاديث توافق شرطه سد مكانها ببيان تفسير الغريب الواقع فى القرآن ، فكيف يسوغ نفى الفائدة عنه ، اه . قلت ما أفاده الحافظ من دأب الإمام البخارى شرح الألفاظ القرآنية المناسبة للحديث مسلم ومطرد فى الكتاب ، لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ذكر هذه اللغات ههنا إشارة إلى الآيات القرآنية المناسبة للترجمة ، فكأنه رضى الله تعالى عنه اقتصر على هذه اللغات المشيرة إلى الآيات تقليلا لحجم الكتاب مع تكثير الفائدة بتفسير اللغات ، ولعلك دريت أن التوجيه الذى ذكرته فى ذكر هذه اللغات غير الذى أفاده الحافظ قدس سره ، فإن ذكرها ليس لمجرد التفسير عندى بل للإشارة إلى الآيات المتعلقة بالترجمة ، نعم قد يذكر لمناسبة بعض اللغات لغات أخر غير متعلقة بالترجمة استطراداً كما فعله فى « مسنون » و « لم يتسنه » ولذلك أيضاً نظائر كثيرة فى كتابه،

قوله : (قيل يارسول الله إن كانت لكافية) وليس (١) ذلك سؤالا عن المزيد فيها ، بل ذلك بيان لضعفهم حتى أنهم لا يطيقون تلك النار التي هي أضعف منها بكثير ، فقال النبي ﷺ مؤيداً لهم فيما قالوا من أنها كانت كافية فقال : فما بال النار إذا كانت فضلت عليها بتسعة (٢) وتسعين جزءاً والله أعلم .

ولذا ترى الشراح أنهم ذكروا في هذه اللغات أن البخارى أشار بذلك إلى آية كذا ، ومن دأب البخارى المطرد فى كتابه ذكر آيات مناسبة للترجمة فى أكثر الكتب والأبواب .

(١) وقال الحافظ : قوله « إن كانت » إن هى مخففة من الثقيلة ، أى إن نار الدنيا كانت مجزئة لتعذيب العصاة ، وقوله : « فضلت عليهن » أى على نيران الدنيا ، وفى رواية مسلم « فضلت عليها » قال الطيبى ما محصله : إنما أعاد ﷺ حكاية تفضيل نار جهنم على نار الدنيا إشارة إلى المنع من دعوى الإجزاء ، أى لابد من الزيادة ليتميز ما يصدر من الخالق من العذاب على ما يصدر من خلقه .

(٢) قال الحافظ : قوله « سبعين جزءاً » وفى رواية لأحمد « من مائة جزء » والجمع بأن المراد المبالغة فى الكثرة لا العدد الخاص ، أو الحكم للزائد ، زاد الترمذى من حديث أبى سعيد : « لكل جزء منها حرها » وزاد أحمد وابن حبان من وجه آخر عن أبى هريرة « وضربت بالبحر مرتين ، ولولا ذلك ما انتفع بها أحد » ونحوه للحاكم وابن ماجه عن أنس ، وزاد فإنها لتدعو الله أن لا يعيدها فيها ، وفى الجامع لابن عيينة عن ابن عباس رضى الله عنه : هذه النار ضربت بماء البحر سبع مرات ، ولولا ذلك ما انتفع بها أحد ، اهـ . وزاد العينى عن ابن مسعود : ضربت بها البحر عشر مرات ، وسئل ابن عباس عن نار الدنيا ، مم خلقت ؟ قال : من نار جهنم غير أنها أطفئت بالماء سبعين مرة ، اهـ . قلت : والجمع بين مختلف ما روى فى العدد فى الضرب بماء البحر غير متعذر بالحمل على النيران المختلفة من طبقات جهنم .

قوله : (ولو أتيت فلاناً فكلمته) وحاصل كلامه(١) إنكم تظنون أنى أكلمه فى ذلك جهرة ، لا والله لا أفعل ذلك فأفتح به باباً من الفتنة ، وهذا إذا كان المراد بالكلام هو الكلام فيما يستقبل ، ويمكن أن يكون المراد أنكم تزعمون أنى لم أكلمه فيما مضى لأنكم لم ترونى كلمته ، مع أن الأمر ليس كذلك ، بل إنى أكلمه فى ذلك الباب سراً ولا يمنعنى كون(٢) أحد أميراً على أن أقول إنه خير فلا أنصحه ولا آمره بالمعروف .

قوله : (بعد شیء سمعته من رسول الله ﷺ) إلخ ، يعنى (٣) بذلك أن عثمان

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين محتمل فى ظاهر حديث الباب ، ويؤيد الاحتمال الثانى ما سيأتى فى الفتن بلفظ : « قيل لأسامة ألا تكلم هذا ؟ قال: قد كلمته ما دون أن أفتح باباً أكون أول من يفتحه » قال الحافظ : وفى رواية مسلم « والله لقد كلمته فيما بينى وبينه » الحديث ، أى كلمته فيما أشرتم إليه ، لكن على سبيل المصلحة والأدب فى السر بغير أن يكون فى كلامى ما يثير فتنة أو نحوها ، اهـ . وقال العينى : قوله « فكلمته » أى فيما يقع من الفتنة بين الناس والسعى فى إطفاء نائرتها ، قاله الكرمانى ، وفى التوضيح أراد أن يكلمه فى شأن أخيه لأمه الوليد بن عقبة لما شهد عليه بما شهد ، فقيل لأسامة ذلك لكونه كان من خواص عثمان ، وقوله « إنى أكلمه سراً » حاصله إنى أكلمه طلباً للمصلحة لا تهييجاً للفتنة، لأن المجاهرة على الأمراء بالإنكار يكون فيه نوع القيام عليهم لأن فيه تشنيعاً عليهم يؤدى إلى افتراق الكلمة وتشتيت الجماعة ، اهـ .

(٢) هكذا فى الأصل والمعنى ظاهر ، أى لا يمنعنى كون أحد أميراً علىّ من أن لا أنصحه لقولى إنه خير ، فقوله « أن أقول إنه خير » علة متقدمة لقوله « لا أنصح » .

(٣) قال الحافظ : قال المهلب : أرادوا من أسامة أن يكلم عثمان وكان من خاصته وممن يخف عليه فى شأن الوليد لأنه كان ظهر عليه ريح نبيذ وشهر أمره ،

رضى الله عنه لا شك أنه من المبشرين بالجنة إلا أنه ليس معصوما حتى أمن عليه الخطأ ، فلعل أن تأخذه العصبية والحمية إذا أمرته بشىء مما يخالف طبعه أو يثقل عليه ، وقد سمعت منه ﷺ ما يدل على أن كثيراً من الأمراء يأمر ولا يأتمر وينهى ولا ينتهى ، وعثمان رضى الله عنه وإن لم يكن من جملتهم لكنه يخاف عليه أن تأخذه العصبية لأنه بشر وليس معصوما ، فافهم فإنه دقيق .

وكان أخا عثمان لأمه وكان يستعمله ، فقال أسامة : « قد كلمته سراً دون أن أفتح باباً » أى باب الإنكار على الأئمة علانية خشية أن تفترق الكلمة ، ثم عرفهم أنه لايداهن أحداً ولو كان أميراً ، بل ينصح له فى السر جهده ، وذكر لهم قصة الرجل الذى يطرح فى النار لكونه كان يأمر بالمعروف ولا يفعله ليتبرأ مما ظنوا به من سكوته عن عثمان ، انتهى . قال الحافظ : وجزمه بأن مراده الكلام مع عثمان فى شأن الوليد ما عرفت مستنده ، وسياق مسلم من طريق جرير عن الأعمش يدفعه ، ولفظه عن أبى وائل : « كنا عند أسامة بن زيد فقال له رجل : ما يمنعك أن تدخل على عثمان » وساق الحديث بمثله ، وجزم الكرمانى بأن المراد أن يكلمه فيما أنكره الناس على عثمان من تولية أقاربه وغير ذلك مما اشتهر ، وقوله إن السبب فى تحديث أسامة بذلك ليتبرأ مما ظنوه به ليس بواضح ، بل الذى يظهر أن أسامة كان يخشى على من ولى ولاية ولو صغرت أنه لا بد له من أن يأمر الرعية بالمعروف وينهاهم عن المنكر ثم لا يأمن من أن يقع منه تقصير فكان أسامة يرى أن لا يتأمر على أحد ، وإلى ذلك أشار بقوله : لاأقول للأمير إنه خير الناس ، أى بل غايته أن ينجو كفافاً ، وقال عياض : مراد أسامة أنه لايفتح باب المجاهرة بالنكير على الإمام ، بل يتلطف به وينصحه سراً فذلك أجدر بالقبول ، وقوله : لا أقول إلخ ، فيه ذم مداهنة الأمراء فى الحق وإظهار ما يبطن خلافه كالمتملق بالباطل فأشار أسامة إلى المداراة المحمودة والمداهنة المذمومة وضابط المداراة أن لا يكون فيها قدح فى الدين والمداهنة المذمومة أن يكون فيها تزيين القبيح وتصويب الباطل ونحو ذلك ، قال الطبرى : واختلف السلف فى الأمر بالمعروف ، فقالت طائفة : يجب مطلقاً ، واحتجوا بحديث

(باب صفة [1] إبليس إلخ)

طارق بن شهاب رفعه : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » وبعموم قوله : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده » الحديث ، وقال بعضهم : يجب إنكار المنكر، لكن شرطه أن لا يلحق المنكر بلاء لا قبل له به من قتل ونحوه ، وقال آخرون : ينكر بقلبه لحديث أم سلمة مرفوعا : « يستعمل عليكم أمراء بعدى فمن كره فقد برىء ، ومن أنكر فقد سلم ، ولكن من رضى وتابع » الحديث ، قال : والصواب اعتبار الشرط المذكور ، ويدل عليه حديث : « لا ينبغى لمؤمن أن يذل نفسه » ثم فسره بأن يتعرض من البلاء لما لا يطيق ، انتهى ملخصاً . وقال غيره : يجب الأمر بالمعروف لمن قدر عليه ولم يخف على نفسه منه ضرراً ، ولو كان الآمر متلبساً بالمعصية لأنه فى الجملة يؤجر على الأمر بالمعروف ولا سيما إن كان مطاعاً ، وأما إثمه الخاص فقد يغفره الله له وقد يؤاخذه به ، وأما من قال : لا يأمر بالمعروف إلا من ليست فيه وصمة ، فإن أراد أنه الأولى فجيد ، وإلا فيستلزم سد باب الأمر إذا لم يكن هناك غيره ، ثم قال الطبرى : فإن قيل : كيف صار المأمورون بالمعروف فى حديث أسامة المذكور فى النار ؟ فالجواب أنهم لم يمتثلوا ما أمروا به فعذبوا بمعصيتهم ، وعذب أميرهم بكونه يفعل ما ينهاهم عنه ، وفى الحديث تعظيم الأمراء والأدب معهم وتبليغهم ما يقول الناس فيهم ليكفوا ويأخذوا حذرهم بلطف وحسن تأدية ، انتهى . ما فى الفتح . وسيأتى الكلام على قصة الوليد فى مناقب عثمان رضى الله عنه .

(١) لم يذكر الشيخ قدس سره هذا القول وزدته للتنبيه على تحقيق إبليس ، قال الحافظ : إبليس اسم أعجمى عند الأكثر ، وقيل مشتق من أبلس إذا أيئس ، قال ابن الأنبارى : لو كان عربياً لصرف كإكليل ، وقال الطبرى : إنما لم يصرف وإن كان عربياً لقلة نظيره فى كلام العرب فشبهوه بالعجمى ، وتعقب بأن ذلك ليس من موانع الصرف ، وبأن له نظائر كإخريط وإصليت ، واستبعد كونه مشتقاً أيضا بأنه لو كان كذلك لكان إنما سمى إبليس بعد يأسه من رحمة الله بطرده ولعنه ، وظاهر

. . . .

القرآن أنه يسمى بذلك قبل ذلك ، كذا قيل ولا دلالة فيه لجواز أن يسمى بذلك باعتبار ما سيقع له ، وروى الطبرى وابن أبى الدنيا عن ابن عباس رضى الله عنه قال : كان اسم ابليس حيث كان مع الملائكة عزازيل، ثم إبليس بعد ، وهذا يؤيد ذلك القول، والله أعلم ، وقول البخارى «وجنوده» كأنه يشير بذلك إلى حديث أبى موسى الأشعرى مرفوعاً قال : «إذا أصبح إبليس بث جنده فيقول : من أضل مسلماً ألبسته التاج» الحديث ، أخرجه ابن حبان والحاكم ، ولمسلم من حديث جابر مرفوعا : «عرش إبليس على البحر فيبعث سراياه فيفتنون الناس ، فأعظمهم عنده أعظمهم فتنة» ، واختلف هل كان من الملائكة ثم مسخ لما طرد ؟ أو لم يكن منهم أصلا على قولين مشهورين ، اه . وحديث مسلم عن جابر ذكره فى المشكاة بلفظ «إن إبليس يضع عرشه على الماء ثم يبعث سراياه يفتنون الناس فأدناهم منه منزلة أعظمهم فتنة ، يجىء أحدهم فيقول : فعلت كذا وكذا ، فيقول : ماصنعت شيئاً ثم يجىء أحدهم فيقول : ماتركت حتى فرقت بينه وبين امرأته ، فيدنيه منه ويقول : نعم أنت» ، اه .
قلت : ولجنود إبليس ذكر فى الآيات والروايات كثيراً كما فى روايات الباب وغيرها ، وقد قال عز اسمه : «إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم» ، وقال عز اسمه : «فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود إبليس أجمعون» ، وقال عز اسمه : «وأجلب عليهم بخيلك ورجلك» الآية ، وقال عز اسمه : «وحفظاً من كل شيطان مارد لايسمّعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحوراً» ، وقال عز اسمه : «ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين» وغير ذلك من الآيات ، وقال العينى : روى مجاهد عن ابن عباس أنه قال : بلغنا أن لإبليس أولاداً كثيرين ، واعتماده على خمسة منهم : شبر ، وأعور ، ومسوط ، وداهم ، وزلنبور ، وقال مقاتل : لإبليس ألف ولد ينكح نفسه ويلد ويبيض كل يوم ما أراد ، ومن أولاده : المذهب ، وخنزب ، وهفاف ، ومرة ، والولهان ، والمتقاضى ، وجعل كل واحد منهم على أمر ذكرته فى تاريخى الكبير ، قالوا : باضت ثلاثين بيضة عشرة بالشرق وعشرة بالغرب

قوله : (نخلها كأنها) أى نخل تلك (١) البستانى والحديقة .

وعشرة فى وسط الارض ، وأنه خرج من كل بيض جنس من الشياطين كالعفاريت والغيلان وغيرهم وأسماؤهم مختلفة ، كلهم عدو لبنى آدم أعاذنا الله من شرهم ، ولهم جنود يرسلهم إلى إضلال بنى آدم ، انتهى مختصرا . وبسط المفسرون منهم صاحب الجمل الكلام على ذرية إبليس فى تفسير سورة الكهف فى قوله تعالى : « أفتتخذونه وذريته أولياء » الآية ، ولجنود الشيطان روايات فى باب الوسوسة من كنز العمال (ج ١) .

ثم لا يذهب عليك أن ما فى بين سطور الكتاب تحت قوله : « قرين » أى فى قوله تعالى : « فهو له قرين » ، اه . وهى آية من سورة الزخرف ليس بوجيه عندى ، فإن القرين ههنا ليس بمعنى شيطان بل بمعنى مصاحب كما لا يخفى ، وقال الحافظ : قوله « قرين » شيطان ، روى ابن أبى حاتم عن مجاهد فى قوله تعالى : « قال قائل منهم إنى كان لى قرين » قال « شيطان » ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه إشارة إلى ما فى سورة ق « قال قرينه ربنا ما أطغيته » الآية ، وقد ذكر الإمام البخارى هذا التفسير فى سورتى : والصافات و ق ، ولم يذكره فى سورة الزخرف.

(١) وسيأتى فى باب السحر من كتاب الطب بلفظ : كأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين ، قال الحافظ : كذا ههنا ، وفى الرواية التى فى بدء الخلق : نخلها كأنه رؤوس الشياطين ، وفى رواية ابن عيينة وأكثر الرواة عن هشام كان نخلها بغير ذكر رؤوس أولا والتشبيه إنما وقع على رؤوس النخل ، فلذلك أفصح به فى رواية الباب وهو مقدر فى غيرها ، ووقع فى رواية عمرة عن عائشة : « فإذا نخلها الذى يشرب من مائها قد التوى سعفه كأنه رؤوس الشياطين » ، وقد وقع تشبيه طلع شجرة الزقوم فى القرآن برؤوس الشياطين ، قال الفراء ، وغيره : يحتمل أن يكون شبه طلعها فى قبحه برؤوس الشياطين لأنها موصوفة بالقبح ، ويحتمل أن يكون المراد بالشياطين الحيات ، والعرب تسمى بعض الحيات شيطاناً وهو ثعبان قبيح

قوله : (استخرجته) أى أظهرت (١) أمره للناس .

الوجه اهـ . قال السندى : قوله « كأنه رؤوس الشياطين » هذا هو محل الترجمة حيث يدل على أن الشياطين أجسام لها رؤوس تستقبحها الطباع السليمة يشبه بها الشىء الكريه المنظر ، وقال المحقق ابن حجر وغيره : محل الترجمة أن السحر إنما يتم باستعانة الشياطين على ذلك ، وقد أشكل ذلك على بعض الشراح ، ولعل ما ذكرنا أوضح وأقطع لتوهم الإشكال ، اهـ .

(١) أوله الشيخ قدس سره بذلك إشارة إلى الجمع بين روايات الاستخراج وعدمه ، فكأن الشيخ قدس سره أشار بذلك إلى أن روايات عدم الاستخراج محمولة على عدم الإظهار للناس ، والروايات المثبتة للإخراج محمولة على إخراج المشط والمشاقة وغيرهما مما سحر فيه ، ويؤيد كلام الشيخ ما حكى الحافظ من رواية وهيب : « قلت يارسول الله فأخرجه الناس » وإليه مال السندى إذ قال : قولها « استخرجته » لعل المراد هل طلبت من الناس إظهار الساحر وإحضاره ليظهروه ويحضروه عندك وليس المراد استخراج السحر ، إذ قد علم فى بعض الروايات أن السحر قد استخرج ، اهـ . وقد ترجم البخارى فى كتاب الطب « باب هل يستخرج السحر ؟ » قال الحافظ : كذا أورد الترجمة بالاستفهام إشارة إلى الاختلاف ، وصدر بما نقله عن سعيد بن المسيب من الجواز إشارة إلى ترجيحه ، ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات فى الاستخراج وعدمه ثم قال : والنظر يقتضى ترجيح رواية سفيان أى المثبتة للاستخراج ، ثم قال ويحتمل أن الاستخراج المنفى فى رواية أبى أسامة غير الاستخراج المثبت فى رواية سفيان ، فالمثبت هو استخراج الجف والمنفى استخراج ماسواه ، وكان السر فى ذلك أن لا يراه الناس فيتعلمه من أراد استعمال السحر ، انتهى مختصراً . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : فى مشط أى لف المشاقة على المشط ثم وضعه فى طلعة جافة ، وقوله « استخرجته » أى أظهرته إلى الناس وأريته إليهم ليلومن ذلك اليهودى ويصلحونه فيصير ذليلا بين الناس ، وقوله « شراً » لأنه لو رآه الناس يفصحون عنه ثم يتعلمونه فيكون شراً ، اهـ .

قوله : (ثم دفنت البير) أى ما كان (١) استخرجه منه من المشط والمشاطة وغيرها ، وإلا فالبير كانت مملوكة الغير فكيف يتصرف فيها بدفنها ؟

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على القواعد الفقهية ، والرواية صريحة فى دفن البئر وعليه حمل الحافظ ما سيأتى فى كتاب الطب من قولها فأمر بها فدفنت ، قال الحافظ : قوله « فأمر بها » أى البئر فدفنت ، هكذا وقع فى رواية ابن نمير وغيره عن هشام ، وأورده مسلم من طريق أبى أسامة عن هشام عقب رواية ابن نمير ، وقال : لم يقل أبو أسامة فى روايته « فأمر بها فدفنت » قال الحافظ : وكان شيخه لم يذكرها حين حدثه وإلا فقد أوردها البخارى عن عبيد بن إسماعيل عن أبى أسامة كما فى الباب بعده ، وفى مرسل عبدالرحمن بن كعب أن الحارث بن قيس هورها ، انتهى مختصرا . وقال العينى : وفيه أن آثار الفعل الحرام يجب إزالتها ، انتهى . فلو أريد دفن البئر على ظاهر الحديث فيمكن التفصى عن إيراد الشيخ قدس سره بما حكى الحافظ عن ابن سعد من مرسل عبد الرحمن بن كعب أن الحارث بن قيس هور البئر المذكورة وكان يستعذب منها وحفر بئراً أخرى فأعانه رسول الله ﷺ فى حفرها ، انتهى . ثم قال الحافظ وقد بين الواقدى السنة التى وقع فيها السحر ، أخرجه عنه ابن سعد قال : « لما رجع رسول الله ﷺ من الحديبية فى ذى الحجة ودخل المحرم من سنة سبع جاءت رؤساء اليهود إلى لبيد بن الأعصم وكان حليفاً فى بنى زريق وكان ساحراً ، فقالوا له : يا أبا الأعصم أنت أسحرنا وقد سحرنا محمدا فلم تصنع شيئاً ونحن نجعل لك جعلا على أن تسحره لنا سحراً ينكؤه فجعلوا له ثلاثة دنانير » ووقع فى رواية أبى ضمرة عند الإسماعيلى : « فأقام أربعين ليلة » وفى رواية وهيب عن هشام عند أحمد « ستة أشهر » ويمكن الجمع بأن تكون الستة أشهر من ابتداء تغير مزاجه والأربعين يوما من استحكامه ، وقال السهيلى لم أقف فى شىء من الأحاديث المشهورة على قدر المدة التى مكث النبى ﷺ فيها فى السحر حتى ظفرت به فى جامع معمر عن الزهرى أنه لبث ستة أشهر كذا قال ، وقد وجدناه موصولا بإسناد الصحيح فهو المعتمد ، اهـ .

قوله : (أجاره الله من الشيطان إلخ (١)) وكان النبي ﷺ قد أخبر أنه لا يسلط الشيطان على عمار بن ياسر .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر من سياق الحديث فإن سياق الحديث يدل على أن النبي ﷺ نص على إجارته من الشيطان ، وذكره العيني احتمالا إذ قال: وفي التوضيح يجوز أن يكون قاله أبو الدرداء لقوله ﷺ : « يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار » ، أو يكون شهد له أن الله أجاره من الشيطان ، اهـ . وهذا الثاني هو الأظهر وهو مختار الشيخ قدس سره ، والحديث مختصر سيأتي في كتاب المناقب في « باب مناقب عمار وحذيفة » مفصلا ، قال الحافظ فيه : أما عمار فهو ابن ياسر وأمه سمية بالمهملة مصغراً ، أسلم هو وأبوه قديماً وعذبوا لأجل الإسلام وقتل أبو جهل أمه فكانت أول شهيد في الإسلام ، ومات أبوه قديماً وعاش هو إلى أن قتل بصفين مع علي رضي الله عنه ، وكان قد ولي شيئاً من أمور الكوفة لعمر ، فلهذا نسبه أبو الدرداء إليها ، وقوله « الذي أجاره الله إلخ » زعم ابن التين أن المراد بقوله على لسان نبيه قول النبي ﷺ : « ويح عمار يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار » وهو محتمل ، ويحتمل أن يكون المراد بذلك حديث عائشة مرفوعا : « ما خير عمار بين أمرين إلا اختار أرشدهما » أخرجه الترمذي ، ولأحمد من حديث ابن مسعود مثله أخرجهما الحاكم ، فكونه يختار أرشد الأمرين دائماً يقتضي أنه قد أجير من الشيطان الذي من شأنه الأمر بالغي ، وروى البزار من حديث عائشة مرفوعا : « ملىء إيماناً إلى مشاشه » يعني عماراً وإسناده صحيح ، ولابن سعد في الطبقات من طريق الحسن : « قال عمار: نزلنا منزلا فأخذت قربتي ودلوي لأستقي فقال النبي ﷺ سيأتيك من يمنعك من الماء ، فلما كنت على رأس الماء إذا رجل أسود كأنه مرس فصرعته فذكر الحديث ، وفيه قول النبي ﷺ : « ذلك الشيطان » فلعل ابن مسعود(*) أشار إلى هذه القصة ، ويحتمل أن يكون الإشارة بالإجارة المذكورة إلى ثباته

(*) كذا في الأصل ، والصواب بدله أبو الدرداء كما لا يخفى ١٢ ز .

(فى آذان الكهان) تشبيه(١) لهيئة إدخال المخبر فاه فى أذن المخبر بهيئة اتصال فم القاروة بفم الأخرى حين يلقى ما فى الأولى منهما فى الثانية .

على الإيمان لما أكرهه المشركون على النطق بكلمة الكفر فنزلت فيه : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » وقد جاء فى حديث آخر « إن عماراً ملىء إيماناً إلى مشاشه » أخرجه النسائى بسند صحيح والمشاش(*) بضم الميم ومعجمتين الأولى خفيفة ، وهذه الصفة لاتقع إلا من أجاره الله من الشيطان ، اهـ . قلت : ولاأدرى ما المانع من حمل الحديث على ظاهره وأى فاقة إلى الاستنباط من الروايات ، وقد قال الحافظ فى موضع آخر : قوله « الذى أجاره الله من الشيطان » يشعر بأن له مزية بذلك على غيره ، ومقتضاه أن للشيطان تسلطاً على من لم يجره الله منه،اهـ.

(١) اختلفوا فى وجه التشبيه فى ذلك ، وما اختاره الشيخ هو مختار الخطابى كما سيأتى ، وبه جزم شيخ الإسلام زكريا الأنصارى كما فى هامش النسخة المصرية من القسطلانى إذ قال يريد به تطبيق رأس القارورة برأس الوعاء الذى يفرغ منها فيه ، اهـ . واختلفت ألفاظ الروايات أيضاً فى ذلك ، وسيأتى فى باب الكهانة من كتاب الطب بلفظ : فيقرها فى أذن وليه ، قال الحافظ : بفتح أوله وثانيه وتشديد الراء أى يصبها ، تقول : قررت على رأسه دلواً إذا صببته ، فكأنه صب فى أذنه ذلك الكلام ، قال القرطبى: ويصح أن يقال : المعنى ألقاه فى أذنه بصوت ، يقال: قر الطائر إذا صوت ، ووقع فى رواية يونس فيقرقرها أى يرددها ، يقال قرقرت الدجاجة تقرقر قرقرة إذا رددت صوتها ، قال الخطابى : المعنى أن الجنى إذا ألقى الكلمة لوليه تسامع بها الشياطين فتناقلوها كما إذا صوتت الدجاجة فسمعها الدجاج فجاوبتها ، وتعقبه القرطبى بأن الأشبه بمساق الحديث أن الجنى يلقى الكلمة إلى وليه بصوت خفى متراجع له زمزمة ويرجعه له ، فلذلك يقع كلام الكهان على هذا النمط ، وقوله فى رواية يونس : كقرقرة الدجاجة يعنى الطائر المعروف ، ودالها

(*) هى رؤس عظام لينة يمكن مضغها منه « ملىء عمار إلى مشاشه » كذا فى المجمع ١٢ ز

. . . .

مثلثة والأشهر فيها الفتح ، ووقع فى رواية المستملى : الزجاجة بالزاى المضمومة ، وأنكرها الدارقطنى وعدها فى التصحيف ، لكن وقع فى حديث الباب من وجه آخر تقدم فى « باب ذكر الملائكة » فى كتاب بدء الخلق : فيقرها فى أذنه كما تقر القارورة ، وشرحوه على أن معناه كما يسمع صوت الزجاجة إذا حلت على شىء أو ألقى فيها شىء ، وقال القابسى: المعنى أنه يكون لما يلقيه الجنى إلى الكاهن حس كحس القارورة إذا حركت باليد أو على الصفا ، وقال الخطابى : المعنى أنه يطبق به كما يطبق رأس القارورة برأس الوعاء الذى يفرغ فيه منها ما فيها ، وأغرب شارح المصابيح التوربشتى فقال : الرواية بالزاى أحوط لما ثبت فى الرواية الأخرى كما تقر القارورة ، واستعمال قر فى ذلك شائع ، بخلاف ما فسروا عليه الحديث فإنه غير مشهور لم نجد له شاهداً فى كلامهم ، فدل على أن الرواية بالدال تصحيف أو غلط من السامع ، وتعقبه الطيبى فقال : لاريب أن قوله قرقر الدجاجة مفعول مطلق وفيه معنى التشبيه ، فكما يصح أن يشبه إيراد ما اختطفه من الكلام فى أذن الكاهن بصب الماء فى القارورة يصح أن يشبه ترديد الكلام فى أذنه بترديد الدجاجة فى أذن صواحباتها وهذا مشاهد ، نرى الديك إذا رأى شيئاً ينكره يقرقر فتسمعه الدجاج فتجتمع وتقرقر معه ، وباب التشبيه واسع لا يفتقر إلى العلاقة غير أن الاختطاف مستعار للكلام من فعل الطير كما قال الله تعالى : « فتخطفه الطير » فيكون ذكر الدجاجة ههنا أنسب من ذكر الزجاجة لحصول الترشيح فى الاستعارة ، قال الحافظ : ويؤيده دعوى الدارقطنى وهو إمام الفن أن الذى بالزاى تصحيف ، وإن كنا ما قبلنا ذلك فلا أقل أن يكون أرجح ، اه . وفى العينى قال الخطابى : الصواب الزجاجة ليلائم معنى القارورة الذى فى الحديث الآخر ، وتكون إضافة القرقرة إلى المفعول فيه نحو مكر الليل ، اه . قلت : والحديث أخرجه البخارى بمواضع عديدة منها حديث الباب بلفظ القارورة ، وفى كتاب الأدب فى « باب قول الرجل ليس بشىء » بلفظ الدجاجة بالدال المهملة ،

قوله : (أخراكم) وكان(١) ذلك خداعا منه ليخالط بعضهم ببعض فكان كذلك .

قوله : (أنت أفظ(٢) وأغلظ) ولما كان يتوهم منه الفظ والغلظ المذمومان

وفى كتاب التوحيد فى « باب قراءة الفاجر والمنافق » بلفظ الدجاجة فى المتن بالدال المهملة ، وفى نسخة الحاشية بالزاى المعجمة ، عزاه القسطلانى لأبى ذر عن المستملى فتأمل . ولا يذهب عليك أن ما فى نسخة القسطلانى التى بأيدينا برواية أبى ذرعن المستملى وهكذا فى الفتح ، ولم يتعرض له العينى ، فما فى نسخة الحاشية عن القسطلانى بلفظ لأبى ذر عن الكشميهنى ، اه . لعله غلط من الناسخ .

(١) وبذلك جزم القسطلانى إذ قال : ومراده عليه اللعنة تغليطهم ليقاتل المسلمون بعضهم بعضاً فرجعت أولاهم قاصدين لقتال أخراهم ظانين أنهم من المشركين ، اه . وقال الحافظ رحمه الله تعالى : تعالى « أخراكم » أى احترزوا من جهة أخراكم وهى كلمة تقال لمن يخشى أن يؤتى عند القتال من ورائه ، وكان ذلك لما ترك الرماة مكانهم ودخلوا ينتهبون عسكر المشركين ، وقوله « فاجتلدت هى وأخراهم » أى وهم يظنون أنهم من العدو ، وقد تقدم بيان ذلك من حديث ابن عباس رضى الله عنه الذى أخرجه أحمد والحاكم وأنهم لما رجعوا اختلطوا بالمشركين والتبس العسكران فلم يتميزوا فوقع القتل على المسلمين بعضهم من بعض ، اه . وأشار بحديث ابن عباس ما ذكره قبل ذلك فقال : وفى حديث ابن عباس رضى الله عنه : « فلما غنم رسول الله ﷺ وأباحوا عسكر المشركين انكفت الرماة جميعاً فدخلوا فى العسكر ينتهبون وقد التفت صفوف أصحاب رسول الله ﷺ هكذا وشبك بين أصابعه » الحديث .

(٢) قال الحافظ أفظ وأغلظ بالمعجمتين بصيغة أفعل التفضيل من الفظاظة والغلظة وهو يقتضى الشركة فى أصل الفعل ، ويعارضه قوله تعالى : « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك » فإنه يقتضى أنه لم يكن فظاً ولا غليظاً ، والجواب

دفعه(١) للنبي ﷺ وبين أن فظاظته وغلظه من الصفات المحمودة الحسنة فإن الشدة في الدين من دأب الصالحين .

أن الذى فى الآية يقتضى نفى وجود ذلك له صفة لازمة فلا يستلزم ما فى الحديث ذلك ، بل مجرد وجود الصفة له فى بعض الأحوال وهو عند إنكار المنكر مثلا والله أعلم ، وجوز بعضهم بأن الأفظ ههنا بمعنى الفظ وفيه نظر للتصريح بالترجيح المقتضى حمل أفعل على بابه ، وكان النبى ﷺ لا يواجه أحداً بما يكره إلا فى حق من حقوق الله تعالى ، وكان عمر رضى الله عنه يبالغ فى الزجر عن المكروهات مطلقاً وطلب المندوبات ، فلهذا قال النسوة له ذلك ، اهـ . قال العينى : ولا يلزم من الحديث إلا نفس الفظاظة والغلظة وهو أعم من كونه فظاً غليظاً لأنهما صفة شبهة يدلان على الثبوت والعام لا يستلزم الخاص ، أو الأفعل ليس بمعنى الزيادة ، هذا كله كلام الكرمانى وفى النفس منه قلق ، والأوجه أن يقال إنه على المفاضلة والقدر الذى فى رسول الله ﷺ هو ما كان إغلاظه على الكفار والمنافقين ، قال تعالى : « واغلظ عليهم » ، اهـ . وبسط القسطلانى الكلام على ذلك أشد البسط .

(١) وبه جزم صاحب «الخير الجارى» كما فى هامش البخارى إذ قال : أشار ﷺ به أن كونه فظاً غليظاً إنما هو فى الدين وصلباً فيه ، وليس كونه فظاً من تصرف الشيطان ففيه تسلية لعمر رضى الله عنه دفع لتوهم خلافه له ، اهـ . وسيأتى الحديث فى مناقب عمر رضى الله عنه وفيه زيادة من قوله ﷺ : « إيها يا ابن الخطاب ، والذى نفسى بيده ما لقيك الشيطان » الحديث ، وبسط الحافظ الكلام فى لغة إيها ، ثم قال : وقال الطيبى الأمر بتوقيره ﷺ مطلوب لذاته تحمد الزيادة منه فكان قوله ﷺ إيه استزادة منه فى طلب توقيره ، ولذلك عقبه بقوله : « والذى نفسى بيده إلخ » ، فإنه يشعر بأنه رضى مقالته وحمد فعاله ، وفى الحديث فضيلة عظيمة لعمر رضى الله عنه تقتضى أن الشيطان لا سبيل له عليه ، لا أن ذلك يقتضى بوجود العصمة ، إذ ليس فيه إلا فرار الشيطان منه أن يشاركه فى طريق

. . . .

يسلكهما ، ولا يمنع ذلك من وسوسة له بحسب ما تصل إليه قدرته ، فإن قيل عدم تسليطه عليه بالوسوسة يؤخذ بطريق مفهوم الموافقة ، لأنه إذا منع من السلوك فى طريق فأولى أن لايلابسه بحيث يتمكن من وسوسة له ، فيمكن أن يكون حفظ من الشيطان ، ولا يلزم من ذلك ثبوت العصمة له لأنها فى حق النبي واجبة وفى حق غيره ممكنة ، ووقع فى حديث حفصة عندالطبرانى فى الأوسط بلفظ : « إن الشيطان لا يلقى عمر رضى الله عنه منذ أسلم الآخر لوجهه » ، وهذا دال على صلابته فى الدين واستمرار حاله على الجد الصرف والحق المحض ، وقال النووى : هذا الحديث محمول على ظاهره ، وأن الشيطان يهرب إذا رآه ، وقال عياض : يحتمل أن يكون ذلك على سبيل ضرب المثل وأن عمر رضى الله عنه فارق سبيل الشيطان وسلك طريق السداد فخالف كل ما يحبه الشيطان ، والأول أولى ، انتهى . قال : يعنى فيه فضيلة عظيمة لعمر لأن هذا الكلام يقتضى أن لا سبيل للشيطان عليه ، إلا أن ذلك لا يقتضى وجوب العصمة إذ ليس فيه إلا فرار الشيطان من أن يشاركه فى طريق ، ولا يمنع ذلك من وسوسته له ، هكذا قرره بعضهم ، وهذا موضع تأمل لأن عدم سلوكه فى الطريق الذى يسلك فيه عمر إنما كان لأجل خوفه لا لأجل معنى آخر ، والدليل عليه رواية الطبرانى فى الأوسط المذكورة ، فالذى يكون حاله مع عمر هكذا كيف لا يمنع من الوصول إليه لأجل الوسوسة ؟ وتمكن الشيطان من وسوسة بنى آدم ما هو إلا بأنه يجرى فى عروق بنى آدم مثل ما يجرى الدم ، فالذى يهرب منه ويخر على وجهه إذا رآه كيف يجد طريقا إليه ؟ وما ذلك إلا خاصة له وضعها الله فيه فضلا منه وكرما ، وبهذا لا تدعى العصمة لأنها من خواص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، انتهى مختصراً . وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى اعترض الروافض بأن فى كتب أهل السنة تفضيل عمر على النبى ﷺ حيث قالوا واعتقدوا بوسوسة الشيطان النبى وههنا نقلوا حديث « ما لقيك إلخ » فى حق عمر ، ويجاب لهم إلزاما أن عماراً صحابى جليل الشأن عندكم ، والحديث السابق فى شأن عمار ، أعنى

(باب ذكر الجن [١] وثوابهم إلخ)

لما كان الباب المعقود قبل ذلك يوهم أن الجن ليس منهم إلا الشر ، لأن الشيطان هو الجن دفعه بأنهم مكلفون مثل الإنس فطيعهم مثاب [٢] وعاصيهم

« أجاره الله من الشيطان » ثابت فى كتبكم كما فى الكلينى وهو معتمد كتبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا ؟ اهـ .

(١) قال الحافظ : « أشار بهذه الترجمة إلى إثبات وجود الجن وإلى كونهم مكلفين ، فأما إثبات وجودهم فقد نقـل إمام الحرمين فى الشامل عن كثير من الفلاسفة والزنادقة والقدرية أنهم أنكروا وجودهم رأساً ، قال : ولا يتعجب ممن أنكر ذلك من غير المشرعين ، إنما العجب من المشرعين مع نصوص القرآن والأخبار المتواترة ، قال : وليس فى قضية العقل ما يقدح فى إثباته ، قال القاضى أبو بكر : وكثير من هؤلاء يثبتون وجودهم وينفونه الآن ، ومنه من يثبتهم وينفى تسلطهم على الإنس » وقال عبد الجبار المعتزلى : الدليل على إثباتهم السمع دون العقل إلى آخر ما بسط فى وجودهم ، وفى أنهم من أى شىء خلقوا ، وهل يأكلون ويشربون ويتناكحون أم لا ؟ وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط ، ثم قال الحافظ : وأما كونهم مكلفين فقد قال ابن عبد البر : الجن عند الجماعة مكلفون ، وقال عبد الجبار : لا نعلم خلافاً بين أهل النظر فى ذلك إلا ما حكى عن بعض الحشوية أنهم مضطرون إلى أفعالهم وليسوا مكلفين إلى آخر ما بسط من الاختلاف فى أنه : هل كان فيهم نبى أم لا ؟ مع اتفاقهم على أن نبينا ﷺ بعث إلى الجن والإنس ، وهذا مما فضل به على الأنبياء ، انتهى مختصراً .

(٢) فقد قال الحافظ : أما قول المصنف وثوابهم وعقابهم فلم يختلف من أثبت تكليفهم أنهم يعاقبون على المعاصى واختلف هل يثابون ؟ فروى الطبرى وابن أبى حاتم من طريق أبى الزناد موقوفا قال : « إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار

. . . .

النار قال الله لمؤمن الجن وسائر الامم أى من غير الإنس : كونوا تراباً ، فحينئذ يقول الكافر : « ياليتنى كنت تراباً » وروى ابن أبى الدنيا عن ليث بن أبى سليم قال: ثواب الجن أن يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا تراباً ، وروى عن أبى حنيفة رحمه الله نحو هذا القول ، وذهب الجمهور إلى أنهم يثابون على الطاعة ، وهو قول الأئمة الثلاثة والأوزاعى وأبى يوسف ومحمد ، ثم اختلفوا هل يدخلون مدخل الإنس على أربعة أقوال : أحدها نعم وهو قول الأكثر ، وثانيها يكونون فى ربض الجنة وهو منقول عن مالك وطائفة ، وثالثها أنهم أصحاب الأعراف ، ورابعها التوقف عن الجواب ، إلى آخر ما ذكر من دلائل الجمهور ، وبسط العينى الأبحاث العديدة فى مسائل الجن ومن جملتها قال : النوع الثامن فى بيان تكليف الجن ، قال أبو عمر الجن عند الجماعة مكلفون ، وذكر عن الحشوية أنهم مضطرون إلى أفعالهم وأنهم ليسوا بمكلفين ، وعلى القول بتكليفهم هل لهم ثواب وعليهم عتاب أم لا ؟ واختلف العلماء فيه على قولين فقيل : لاثواب لهم إلا النجاة من النار ، ثم يقال لهم كونوا تراباً مثل للبهائم وهو قول أبى حنيفة حكاه ابن حزم وغيره عنه ، وقال ابن أبى الدنيا بسنده إلى سفيان الثورى عن ليث بن أبى سليم قال : « ثواب الجن أن يجاروا من النار ثم يقال لهم كونوا تراباً ، القول الثانى أنهم يثابون على الطاعة ويعاقبون على المعصية وهو قول مالك والأوزاعى وأبى يوسف ومحمد ، ونقل أيضاً عن الشافعى وأحمد ، وسئل ابن عباس رضى الله عنه فقال : نعم لهم ثواب وعليهم عقاب ، واتفق العلماء على أن كافر الجن يعذب فى الآخرة لقوله تعالى : « النار مثواكم » واختلفوا فى مؤمنى الجن هل يدخلون الجنة على أربعة أقوال الجمهور : على أنهم يدخلونها ، حكاه ابن حزم فى الملل عن ابن أبى ليلى وأبى يوسف وجمهور الناس ، قال : وبه نقول ، وذهب الحارث المحاسبى إلى أنهم يدخلونها ، نراهم يوم القيامة ولا يروننا عكس ما كانوا عليه فى الدنيا . القول الثانى: أنهم لا يدخلون الجنة بل يكونون فى ربضها يراهم الإنس من حيث لا يرونهم ، وهذا القول مأثور عن مالك والشافعى

معذب والشيطان (١) وإن كان منهم فإنه رجم لشيطنته وعصيانه لا لكونه من الجن.

قوله : (ولقد علمت الجنة أنهم إلخ) ولو كانوا (٢) أصهاره تبارك وتعالى لما كان الأمر كذلك .

وأحمد وأبو يوسف ومحمد ، حكاه ابن تيمية وهو خلاف ماحكاه ابن حزم ، القول الثالث : أنهم على الأعراف . والرابع : الوقف . انتهى مختصراً . وعلم من ذلك أن ما قرره الشيخ مبنى على مسلك الجمهور بخلاف المعروف عن الإمام أبي حنيفة ، ولعل مأخذ قول الإمام ما فى سورة الأحقاف : « يا قومنا أجيبوا داعى الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم » فإنه رتب فيه على الإيمان وإجابة داعى الله الإجارة من النار فقط .

(١) كما هو نص قوله عز اسمه فى سورة الكهف : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه » الآية ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال العلامة السيوطى : فى مبدأ البقرة فى قوله تعالى : « فسجدوا إلا إبليس » هو أبو الجن كان بين الملائكة ، قال صاحب الجمل : هكذا فى خط الشيخ المصنف بين الملائكة وهو تابع فى ذلك للشيخ فى سورة طه وغيرها ، وقضية كلامهما أنه ليس من الملائكة ، وصرح بذلك فى الكشاف فقال : كان جنياً واحداً بين أظهر ألوف من الملائكة مغموراً بينهم فغلبوا عليه فى قوله : « فسجدوا » لكن أكثر المفسرين كالبغوى والواحدى والقاضى على أنه كان من الملائكة وإلا لم يتناوله أمرهم ولم يصح استثناؤه منهم ، قالوا : ولا يرد على ذلك قوله تعالى « إلا إبليس كان من الجن » لجواز أن يقال كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعاً . أو أن الملائكة قد يسمون جناً لاختفائهم ، والحاصل أن ما ذكروه محاولة على جعل الاستثناء متصلا وهو الأصل ، وما ذكره الشيخان محاولة على أنه منقطع فلا حاجة إلى التأويل لكنه خلاف الأصل ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من تفسير الآية هو أقرب من ألفاظ الآية

. . . .

الشريفة ، وإليه يظهر ميل الإمام البخاري إذ ذكره في « باب ثواب الجن وعقابهم » وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال قوله علمت الجن أنهم سيحضرون للحساب : هذا هو المتعلق بالترجمة ، اهـ . وبه فسر الآية المحققون من المترجمين للقرآن المجيد ، ففي ترجمة الشاه رفيع الدين رحمه الله إذ قال : أور ثابت كيا أنهون نى درميان خدا كى أور درميان جنون كى ناتا أور تحقيق جانتى هين جن تحقيق وه ألبته حاضر كئى جائين كى ، اهـ . وفي ترجمة شيخ الهند رحمه الله تعالى : أور تهيرايا أنهون نى خدامين أور جنون مين ناتا أورجنون كوتو معلوم هى كه تحقيق وه بكرى هوئى آئين كى ، اهـ . وفي حواشيه يعنى أحمقون نى جنون كى ساته معاذ الله دامادى كارشتة قائم كيا سبحان الله كياباتين كرتى هين ذرا ان جنون سى پوجه آؤكه وه خودا بنى نسبت كيا سمجهتى هين ، ان كو معلوم هى كه دوسرى مجرمون كى طرح وه بهى الله كى يهان بكرى هوئى آئين كى ، كيادامادكاسسرال كى ساته يهى معامله هوتاهى ، اهـ . وفي بيان القرآن للشيخ التهانوى رحمه الله : ان لوكون نى الله مين أور جنات مين رشة دارى قرار دى هى) جن كا بطلان أور بهى ظاهر هى ، كيونكه بى بى جس كام كى هوتى هى اس سى حق تعالى منزه هى أور جب زوجيت محال هى تو صهريت جواسكى فرع هى نيز محال هى (أور جس) جس كو يه لوك خدا كا شريك تهيراره هين أن كى تو يه كيفيت هى كه ان مين (جو جنات) هين خود (ان كا يه عقيده هى) كه ان مين جو كافر هين (وه) عذاب مين (كرفتار هون كى) انتهى مختصرا . وإليه مال شيخ الإسلام في شرحه إذ ترجم بقوله هرآئينه بتحقيق دانسته اند جنيان كه بتحقيق ايشان هرآئينه حاضر كرده شدكان باشند براى عذاب ، اهـ . وخالفهم صاحب الجلالين إذ قال : (وجعلوا) أي المشركون (بينه) تعالى (وبين الجنة) أي الملائكة لاجتنانهم عن الأبصار (نسباً) لقولهم إنها بنات الله (ولقد علمت الجنة) أي الملائكة (أنهم) أي قائلي ذلك (لمحضرون) للنار يعذبون فيها أي الكفرة لمحضرون النار لكنهم في قولهم

قوله : (جن ولا إنس فيه) إثبات الجن وأن[1] منهم مسلمين ، فإن الشهادة للغير فرع كونه ناجياً زكياً غير مأخوذ .

(باب قول الله عز وجل وبث فيها[2] إلخ)

ولما كانت العادة جارية بأن العظيم لا ينسب إليه الحقير ، وقد كانت الفلاسفة

لك ، انتهى بزيادة من الجمل . وقال الرازي في تفسيره : اختلفوا في المراد بالجنة على وجوه : الاول قال مقاتل : أثبتوا نسباً بين الله تعالى وبين الملائكة حين زعموا أنهم بنات الله ، وعلى هذا القول فالجنة هم الملائكة ، سموا جناً لاجتنانهم عن الأبصار ، وهذا القول عندي مشكل لانه تعالى أبطل قولهم الملائكة بنات الله ثم عطف عليه قوله : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » والعطف يقتضي كون المعطوف مغايراً للمعطوف عليه فوجب أن يكون المراد من هذه الآية غير ما تقدم . الثاني : قال مجاهد قالت كفار قريش : الملائكة بنات الله ، فقال لهم أبو بكر الصديق فمن أمهاتهم ؟ قالوا سروات الجن ، وهذا أيضاً عندي بعيد لأن المصاهرة لا تسمى نسباً ، والثالث روينا في تفسير قوله تعالى : « وجعلوا لله شركاء الجن » أن قوماً من الزنادقة يقولون : الله وإبليس أخوان ، فالله الخير الكريم وإبليس هو الأخ الشرير الخسيس ، فقوله تعالى : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » المراد منه هذا المذهب ، وعندي هذا القول أقرب الأقاويل وهو مذهب المجوس القائلين : بيزدان وهومن ، اهـ . كذا في الأصل ، والمشهور أهرمن .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في المطابقة أجود مما قاله الشراح ، قال الحافظ: وتبعه القسطلاني : الغرض منه ههنا أنه يدل على أن الجن يحشرون يوم القيامة ، اهـ. وقال العيني : مطابقته للترجمة في قوله جن وهو أيضا يدل على وجود الجن خلافا لمن أنكر ذلك ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : كأنه أشار إلى سبق خلق الملائكة والجن على الحيوان أو

زعمت أنه تبارك وتعالى لم يخلق إلا(١) العقل الأول وجملة ما يتكون فى عالم الكون والفساد فإنه إلى العقل العاشر ، دفعه بأن كل ذرة من ذرات العالم وكل دابة

سبق جميع ذلك على خلق آدم، والدابة لغة مادب من الحيوان ، واستثنى بعضهم الطير لقوله تعالى : « ومامن دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه » والأول أشهر لقوله تعالى : « مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها » وعرفا ذوات الأربع ، وقيل : يختص بالفرس ، وقيل بالحمار، والمراد ههنا المعنى اللغوى ، وفى حديث أبى هريرة عند مسلم : « إن خلق الدواب كان يوم الأربعاء وهو دال على أن ذلك قبل خلق آدم » اه .
قلت : وأجاد الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه بالإشارة إلى الآيات فى الترجمة حيث أشار بها إلى استيعاب جميع أنواع الحيوانات فإنها ثلاثة أنواع : ما يسكن فى الأرض من الحشرات وأشار إليه بذكر الحيات . والثانى : مايدب على الأرض وأشار إليه بقوله : « ومامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها » والثالث مايطير فى الجو وأشار إليه بقوله تعالى : « أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن » ثم قال الحافظ فى قوله تعالى : « إلا هو آخذ بناصيتها » خص الناصية بالذكر على عادة العرب فى ذلك ، تقول : ناصية فلان فى يد فلان إذا كان فى طاعته ، ومن ثم كانوا يجزون ناصية الأسير إذا أطلقوه ، اه .

(١) كما هو المعروف من مزخرفاتهم ، وفى شرح العقائد النسفية هو بكل شىء عليم وعلى كل شىء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد ، والدهرية أنه لا يعلم ذاته والنظام أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح إلخ ، وفى محشيه قوله « لا يقدر على أكثر من واحد » بمعنى أنه لا يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة إلا الواحد، وهو المعلول الأول، هذا هو المشهور ، اه . وبسط فى دستور العلماء الكلام على العقول وقال : إن المشهور أن العقول عشرة ، لكن ذهب المعلم الأول إلى أنها خمسون، وقال الشيخ لم يتبين لى إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوية بعضها على بعض فإن كانت كرات منطوية بعدد

مما على الأرض صغيرة أو كانت كبيرة ، حقيرة أو ذات خطر ، فإنما خلقه (١) الله تبارك وتعالى ومنه الخلق والأمر (٢) .

الثوابت فيكون العقول والنفوس أكثر منها بكثير لامحالة ، فكثرة العقول بأية مرتبة كانت إنما تكون بكثرة الحقائق لما قالوا من أن كل حقيقة لا تتعين إلا بتعين واحد تقتضيه ذاتها ، اهـ . ومحل تفاصيلها كتب الفلسفة ، وذكرها صاحب غياث اللغات مختصراً حاصله : أن العقل قوة فى نفس الإنسان يميز بها دقائق الأشياء وهو المسمى بالنفس الناطقة ، وعند الحكماء يجيء بمعنى الملك ، والمعروف عندهم أنه تعالى وتقدس خلق ملكاً واحداً وهو الذى يقال له العقل الاول ، وهذا الملك خلق ملكاً ثانياً والفلك الاول وهذ الملك الثانى خلق ملكا ثالثاً والفلك الثانى وهلم جرا . إلى أن خلق الملك التاسع الملك العاشر والفلك التاسع وهذا الملك العاشر يقال له عندهم العقل الفعال وهو الذى خلق جميع العالم والأشياء كلها ، ويقال إن العقل العاشر هذا هو جبريل عليه الصلاة والسلام كما صرح بذلك فى المبتدى ، وقال صاحب البرهان : إن العقل الأول هو المسمى بنور محمد وكناية أيضاً عن جبريل عليهما الصلاة والسلام ، انتهى معرباً مختصراً .

(١) فقد قال عز اسمه : « خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم » ، وقال عز اسمه : « خالق كل شيء فاعبدوه » ، وقال عز اسمه : « الله الذى خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام » الآية ، وقال عز اسمه : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، قال الحافظ قال الكرمانى : التقدير خلقنا كل شيء بقدر فيستفاد منه أن يكون الله خالق كل شيء كما صرح به فى الآية الأخرى ، اهـ . وقال عز اسمه : « هل من خالق غير الله » الآية ، وقال أيضاً : « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » ، وغير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على أنه خالق كل شيء .

(٢) فقد قال الله تبارك وتعالى « الله الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » ، ذكر الإمام البخارى هذه الآية فى آخر الكتاب فى « باب قول الله تعالى والله خلقكم وما تعملون » ، وحكى صاحب الجمل عن الخازن فى قوله تعالى : « ألا له الخلق والأمر » الخلق بمعنى المخلوقات ،

. . . .

والأمر معناه التصرف فى الكائنات، وفى هذه الآية رد على من يقول: إن للشمس والقمر والكواكب تأثيرات فى هذا العالم، اهـ. وقال الرازى قوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر» إشارة إلى أن كل ماسوى الله تعالى إما من عالم الخلق أو من عالم الأمر، أما الذى هو من عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير وكل ما كان جسماً أو جسمانياً كان مخصوصاً بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان بريئاً عن الحجمية والمقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الأمر، فدل على أنه سبحانه خص كل واحد من أجرام الأفلاك والكواكب التى هى من عالم الخلق بملك من الملائكة وهم من عالم الأمر، والأحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهى ما روى فى الأخبار: «إن لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع وعند الغروب» ثم إذا دققت النظر علمت أن عالم الخلق فى تسخير الله وعالم الأمر فى تدبير الله تعالى، واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله تعالى فلهذا المعنى قال: ألا له الخلق والأمر، اهـ مختصراً. وقال صاحب الفيض: اختلفوا فى تحديد عالم الأمر والخلق، قال الغزالى: إن فيه اصطلاحات عديدة فقيل ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق، وما لاتدركه فهو عالم الأمر، وقال الشيخ المجدد السرهندى: إن الذى تحت العرش عالم الخلق وما هو فوقه فعالم الأمر، وقال الشيخ الأكبر: إن ما خلقه الله بلا واسطة فهو عالم الأمر وما خلق الشىء من الشىء أعنى بالواسطة فعالم الخلق، فالروح من عالم الأمر لكونها مخلوقة بلا واسطة بخلاف الجسم فإنه من العناصر، وذهب ذاهب إلى أن نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الأمر كالآلات الميكانيكية التى تتخذ من الحديد إذا تعلقت بها الكهربائية تتحرك وتجرى، فهذه أربعة فروق من أربعة أوجه، اهـ. قلت: وإلى الفرق بينهما أشار الإمام البخارى بقوله قال ابن عيينة: بين الله الخلق من الأمر، قال الحافظ: هذا الأثر وصله ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية من طريق بشار بن موسى قال كنا عند سفيان بن عيينة فقال ألا له الخلق والأمر فالخلق هو المخلوقات والأمر هو الكلام، وبسط الحافظ الكلام على ذلك وقال فى آخره: وقال بعض المفسرين المراد بالأمر

« فتبارك (١) الله أحسن الخالقين » ، ثم إن جميع ما أورده فى الباب من الروايات فمقصوده منها أن للدواب ذكراً فيها . غير أن بعض الروايات لما كانت تتضمن فائدة أزيد من هذا القدر نبه عليها بزيادة لفظ الباب(٢) هنـــاك وأورد الرواية المتضمنة لتلك الفائدة ثم أخذ فى سرد الروايات كما كان يسردها وهـذا كقوله : باب خير مال (٣) المسلم .

بعد الخلق تصريف الأمور ، وقال بعضهم : المراد بالخلق فى الآية الدنيا ومافيها ، والمراد بالأمر الآخرة وما فيها ، انتهى مختصراً .

(١) هو كلام الشيخ قدس سره ، ذكره لمناسبة الخلق اقتباساً من الآية الأخرى التى فى أول سورة المؤمنون ، والآية التى فيه الخلق والأمر سياقها « تبارك الله رب العالمين » كما تقدم فى القول السابق .

(٢) هو أصل مطرد من أصول التراجم المذكورة فى المقدمة وهو الأصل السادس منها .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ولايحتاج عليه إلى تغليط النساخ كما فعله الشراح ، فقد قال الحافظ بعد ذكر حديث أبى سعيد الخدرى تنبيهان :

الأول : ذكر المزى فى الأطراف تبعاً لأبى مسعود أن البخارى أوردالحديث من هذه الطريق فى الجزية وهو وهم وإنما هو فى بدأ الخلق .

الثانى : وقع فى أكثر الروايات قبل حديث أبى سعيد هـذا «باب خير مال المسلم إلخ» ، وسقطت هذه الترجمةمن رواية النسفى ولم يذكرها الإسماعيلى أيضاً وهو اللائق بالحال ، لأن الأحاديث التى تلى حديث أبى سعيد ليس فيها ما يتعلق بالغنم إلا حديث أبى هريرة المذكور بعده ، اه . وذكر العينى بعد حديث أبى سعيد : مطابقته للترجمة ظاهر ، وقال بعد حديث أبى هريرة المذكور بعد ذلك : مطابقته للترجمة فى قوله « فى الغنم » ، وقال بعد الحديث الثالث حديث أبى مسعود : هـــذا الحديث وما بعده من الأحاديث ليس بينهما وبين الترجمة المذكورة مطابقة ، وإنما

وقوله باب(١) خمس من الدواب ، فإنهما لما تضمنا فائدة كثيرة الاعتناء نبه عليهما بلفظ الباب فافهم .

قوله : (رأس الكفر نحو المشرق) إشارة (٢) إلى ربيعة ومضر ولم تكونا

كان اللائق أن تكون هذه الترجمة لحديث ابن مسعود وأبى هريرة فقط ، لأن فيهما ذكر الغنم والبقية كان ينبغى أن تكون فى الترجمة التى هى « باب قول الله تعالى: وبث فيها من كل دابة » لوجود المطابقة فيها ، قيل : ولهذا سقطت هذه الترجمة من رواية النسفى ولم يذكرها أيضاً الإسماعيلى ، اه . وأنت خبير بأن حديث أبى هريرة أيضاً لامناسبة له بالترجمة إلا فى ذكر لفظ الغنم فقط والترجمة «خير مال المسلم إلخ» فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره .

(١) وجعل الشراح هذا الباب أيضاً الأولى بالحذف ، فقد قال الحافظ : وقع فى رواية السرخسى : « باب إذا وقع الذباب فى شراب أحدكم إلخ » ولا معنى لذكره ههنا ، ووقع عنده أيضاً « باب خمس من الدواب إلخ » وسقط من رواية غيره وهو أولى ، اه . وهكذا قال العينى فى « باب إذا وقع الذباب إلخ » إنما وقع ههنا فى رواية أبى ذر عن بعض شيوخه وحذف عند الباقين ، وحذفه أولى لأن الأحاديث التى تأتى بعد هذا الحديث لا تعلق لها بذلك ولا مطابقة بينها وبين هذه الترجمة كما ترى ، اه .

(٢) ما ذكره الشيخ ههنا ذكره فى الكوكب بشىء من البسط إذ قال : قوله « الكفر من قبل المشرق » ولقد كانت القبائل اليمنيون سارعوا إلى الإسلام كأسلم وغفار وغيرها ، وأبطأ أهل الشرق كمضر وغيرها مع ما يظهر فيما بعد من تفاوت بينهما ، فإن خروج الدجال على أهل المدينة يكون من قبل المشرق ، واليمنيون يقابلونه ما لا يقابله من سواه ، فلذلك قال النبى ﷺ فى كلا الفريقين أهل الشرق واليمن ما يبين حالهم ، اه . واختلفوا فى مصداق أهل الشرق فى حديث الباب ،

. . . .

ويؤيد ما أفاده الشيخ من حمله على ربيعة ومضر ، قال الكرمانى فى حديث أبى مسعود الآتى : قوله « الفدادون » أى المصوتون عند أذناب الإبل هو فى جهة المشرق حيث مسكن القبيلتين ربيعة ومضر ، اه . ويؤيده أيضاً ما تقدم فى صفة الصلاة فى « باب يهوى بالتكبير حين يسجد » قال أبو هريرة : « وكان رسول الله ﷺ حين يرفع رأسه يقول » الحديث ، وفيه : « اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف عليه السلام » وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، اه . وقال الحافظ فى حديث البـــاب : قوله « رأس الكفر نحو المشرق » وفى رواية الكشميهنى « قبل المشرق » وهو بكسر القاف وفتح الموحدة ، أى من جهته ، وفى ذلك إشارة إلى شدة كفر المجوس ، لأن مملكة الفرس ومن أطاعهم من العرب كانت من جهة المشرق بالنسبة إلى المدينة ، وكانوا فى غاية القوة والتكبر والتجبر حتى مزق ملكهم كتاب النبى ﷺ كما سيأتى فى موضعه ، واستمرت الفتن من قبل المشرق كما سيأتى بيانه واضحاً فى الفتن ، اه . وقال فى كتاب الفتن فى « باب قول النبى ﷺ : الفتنة من قبل المشرق » فى حديث ترك الدعاء لأهل نجد ، قال المهلب: وإنما ترك ﷺ الدعاء لأهل المشرق ليضعفوا عن الشر الذى هو موضوع فى جهتهم لاستيلاء الشيطان بالفتن ، وقال غيره : كان أهل المشرق يومئذ أهل كفر فأخبر ﷺ أن الفتنة تكون من تلك الناحية فكان كما أخبر ، وأول الفتن كان من قبل المشرق فكان ذلك سبباً للفرقة بين المسلمين ، وكذلك البدع نشأت من تلك الجهة ، وقال الخطابى : نجد من جهة المشرق ، ومن كان بالمدينة كان نجده بادية العراق ونواحيها وهى مشرق أهل المدينة ، وأصل النجد ما ارتفع من الأرض وهو خلاف الغور فإنه ما انخفض منها ، وتهامة كلها من الغور ، ومكة من تهامة ، قال الحافظ : وعرف بهذا وهاء ما قاله الداودى : إن نجداً من ناحية العراق فإنه توهم أن نجداً موضع مخصوص وليس كذلك ، بل كل شىء ارتفع بالنسبة إلى ما يليه يسمى المرتفع نجداً والمنخفض غوراً ، انتهى مختصراً .

أسلمتا بعد، وكان كفرهم شديداً تتأذى (١) منهم فرق المسلمين .

قوله : (أفأقرأ التوراة) يعنى (٢) بذلك أنى لم أقرأ التوراة حتى يتوهم أنى علمته ذلك منها ، فلا سبيل إذاً للعلم بها إلا إخباره ﷺ .

وقال القارى : قوله « رأس الكفر نحو المشرق » قال المهلب : أى منه يظهر الكفر والفتن كالدجال ويأجوج ومأجوج وغيرهما ، وقال النووى : المراد باختصاص المشرق به مزيد تسلط الشيطان على أهل المشرق وكان ذلك فى عهده ﷺ ، ويكون حين يخرج الدجال من المشرق فإنه منشأ الفتن العظيمة ومثار الكفر الترك ، وقال السيوطى نقلا عن الباجى : يحتمل أن يريد فارس وأن يريد نجداً ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وما اخترت فيه أن ههنا حديثين مختلفين أحدهما الفتن ههنا وأشار إلى المشرق ، والمراد بها الفتن التى وقعت من زمان عثمان رضى الله عنه فإن وقعة الجمل والصفين ثم ظهور الحجاج فى أرض العراق وما وراءها من المشرق كما بسط فى الأوجز ، وأما الحديث الثانى الذى فيه « حيث يطلع قرن الشيطان » فالمراد به خروج الدجال وهو المشار إليه فى حديث عائشة : « رأس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان » انتهى ملخصاً من الأوجز .

(١) كما تقدم قريباً من حديث أبو هريرة بلفظ : اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف عليه السلام ، وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له ، وفى حديث وفد عبد القيس : « قالوا يا رسول الله إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا فى أشهر الحرام ، بيننا وبينك هذا الحى من كفار مضر » الحديث ، وغير ذلك من الروايات والواقعات الدالة على مخالفة مضر وشدتهم .

(٢) قال العينى : قوله « أفأقرأ التوراة » الهمزة للاستفهام على سبيل الإنكار ، وفيه تعريض لكعب الأحبار بأنه كان على دين اليهودية قبل الإسلام ، والحاصل أن أبا هريرة قال : أنا أقرأ التوراة حتى أنقل منها ولا أقول إلا من السماع عن

. . . .

رسول الله ﷺ ، انتهى . قال الحافظ : وفي حديث مسلم « أنا نزلت عليّ التوراة » وفيه أن أبا هريرة لم يكن يأخذ عن أهل الكتاب ، وأن الصحابي الذي يكون كذلك إذا أخبر بما لا مجال للرأي والاجتهاد فيه يكون للحديث حكم الرفع ، وفي سكوت كعب عن الرد على أبي هريرة دلالة على تورعه وكأنهما جميعاً لم يبلغهما حديث ابن مسعود رضي الله عنه ، وقال : « وذكر عند النبي ﷺ القردة والخنازير فقال : إن الله لم يجعل للمسخ نسلا ولا عقباً ، وقد كانت القردة والخنازير قبل ذلك » وعلى هذا يحمل قوله ﷺ لا أراها إلا الفأر وكأنه كان يظن ذلك ، ثم اعلم بأنها ليست هي ، قال ابن قتيبة : إن صح هذا الحديث وإلا فالقردة والخنازير هي الممسوخ بأعيانهما توالدت ، قال الحافظ رحمه الله : الحديث صحيح ، وسيأتي مزيد لذلك في أواخر حديث الأنبياء ، انتهى . قلت : بسط الكلام على ذلك الحافظ في آخر أيام الجاهلية قبل « باب مبعث النبي ﷺ في حديث رجم القردة » قال القسطلاني في حديث الباب : قد اختلف في الممسوخ هل يكون له نسل أم لا ؟ فذهب أبو إسحق الزجاج وابن العربي أبو بكر إلى أن الموجود من القردة من نسل الممسوخ تمسكا بحديث الباب ، وقال الجمهور لا وهو المعتمد لحديث ابن مسعود عند مسلم مرفوعا : « إن الله لم يهلك قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلا » وأن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك ، وأجابوا عن حديث الباب بأنه عليه الصلاة والسلام قاله قبل أن يوحى إليه بحقيقة الأمر في ذلك ولذا لم يجزم به ، بخلاف النفي فإنه جزم به كما في حديث ابن مسعود ، انتهى . وحكى ابن كثير في قوله تعالى : « فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين » عن مجاهد قال : مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة وإنما هو مثل ضربه الله « كمثل الحمار يحمل أسفارا » ، وقال هذا سند جيد عن مجاهد وقول غريب خلاف الظاهر من السياق في هذا المقام وفي غيره ، ثم حكى عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنه قال : « إنما كان الذين اعتدوا في السبت فجعلوا قردة فواقا ثم هلكوا

. . . .

ما كان للمسخ نسل » وقال الضحاك عن ابن عباس : « فمسخهم الله قردة بمعصيتهم »
قال : ولم يعش مسخ قط فوق ثلاثة أيام ولم يأكل ولم يشرب ولم ينسل وقد خلق الله
القردة والخنازير وسائر الخلق فى الستة أيام التى ذكرها الله فى كتابه ، فمسخ هؤلاء القوم
فى صورة القردة وكذلك يفعل بمن يشاء كما يشاء ، ثم بسط أقوال العلماء فى تأييد
قول ابن عباس ثم قال : والغرض من هذا السياق عن هؤلاء الأئمة بيان خلاف
ما ذهب إليه مجاهد من أن مسخهم إنما كان معنوياً لا صورياً بل الصحيح أنه معنوى
صورى ، انتهى . وبسط الطحاوى فى مشكله الكلام على هذه الأحاديث فذكر أولا
« باب بيان شكل ما روى عن رسول الله ﷺ فى القردة والخنازير » فذكر فيه
حديث ابن مسعود بطرق قال : « سئل رسول الله ﷺ عن القردة والخنازير أهى
مما مسخ ؟ فقال : إن الله لم يهلك قوما أو يمسخ قوما فيجعل لهم نسلا ولا عاقبة ،
وأن القردة والخنازير خلقوا قبل ذلك » ثم قال : « فقال قوم فى كتاب الله تعالى :
ما يدفع هذه الآثار التى رويتموها فى هذا الباب في معنى من أهلكه الله أو مسخه
أنه لا يكون له نسل ولا عقب ، وهو قوله عز وجل : « وجعل منهم القردة
والخنازير » فذكر الله أنه جعلها من القوم الذين سخط عليهم ولعنهم ، وذكره ذلك
بالمعرفة لا بالنكرة فكان ذلك كالقردة والخنازير الموجودة لا على من سواها من
قردة وخنازير ، ولو كان ذلك على قردة وخنازير سوى الموجودة لذكره على النكرة
لا على المعرفة فكان جوابنا لهم فى ذلك أنه قد يجوز أن يكون القردة والخنازير
قد كانت قبل ذلك مخلوقة على ما هى عليه كسائر الأشياء المخلوقة على ما هى عليه ،
لا ممسوخة من خلق كانت غليه إلى قردة وخنازير وكانت مما تتناسل كسائر المخلوقين
سواها ، ثم كان من الله تعالى جعله القردة والخنازير ممن سخط عليه من عباده الذين
خرجوا من أمره واعتدوا عن عبادته فمسخهم قردة وخنازير لا تناسل لها ولا أعقاب
لها فكانت فى الدنيا ما شاء الله عز وجل كونها فيها ، ثم أفناها بلا أعقاب وبقيت

قوله : (فأحرق بالنار) بإلقاء (١) شيء من الحشيش والهشيم فيه .

القردة والخنازير التي كانت قبل ذلك لم يلحقها مسخ فكان منها التناسل في حياتها والإعقاب بعد موتها ، فبان بحمد الله ونعمته احتمال ما حملنا قول رسول الله ﷺ ما لا يخالف في كتاب الله لها مما توهم هؤلاء الجاهلون أنه يخالفه ، ثم ذكر باب بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ في خشيته أن تكون الفأرة من الممسوخ وهل كان دفع بعد ذلك تلك الخشية وبان له ﷺ أنها ليست من الممسوخ فذكر حديث أبي هريرة المذكور في البخاري ثم قال : فكان فيما روينا في الباب الذي قبل هذا من قوله ﷺ « إن الله لم يهلك قوماً فيجعل لهم نسلا » ما قد دل أن ما قاله رسول الله ﷺ في الفأر كان منه قبل أن يعلمه الله تعالى ما أعلمه من أنه لا يجعل لمن أهلك نسلا ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا ظاهر ، وقال الحافظ : قوله « أمر مبيتها » أي بيت النمل ، وفي رواية الزهري الماضية في الجهاد : فأمر بقرية النمل فأحرقت ، وقرية النمل موضع اجتماعهن ، والعرب تفرق في الأوطان فيقولون لمسكن الإنسان وطن ، ولمسكن الإبل عطن ، وللأسد عرين وغابة ، وللظبي كناس ، وللضب وجار ، وللطائر عش ، وللزنبور كور ، ولليربوع نافق ، وللنمل قرية ، وقوله « هلا نملة واحدة » يجوز فيه النصب على تقدير : فهلا أحرقت نملة واحدة وهي التي آذتك بخلاف غيرها فلم يصدر منها جناية ، واستدل بهذا الحديث على جواز إحراق الحيوان المؤذي بالنار من جهة أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يأت في شرعنا ما يرفعه لكن ورد في شرعنا النهي عن التعذيب بالنار ، قال النووي : هذا الحديث محمول على أنه كان جائزاً في شرع ذلك النبي فإنه لم يقع عليه العتب في الإحراق بل في الزيادة على النملة الواحدة ، وأما في شرعنا فلا يجوز إحراق الحيوان بالنار إلا في القصاص بشرطه ، وكذا لا يجوز عندنا قتل النمل لحديث ابن عباس رضي الله عنه في السنن أن النبي ﷺ نهى عن قتل النملة والنحلة ، وقيد غيره كالخطابي النهي عن قتل النمل بالسليماني ، وقال

. . . .

البغوى : النمل الصغير الذى يقال له الذر يجوز قتله ، ونقله صاحب الاستقصاء عن الصميرى وبه جزم الخطابى ، وفى قوله : « إن القتل والإحراق كان جائزاً فى شرع ذلك النبى » نظر ، لأنه لو كان كذلك لم يعاتب أصلا إذا ثبت أن الأذى طبعه ، وقال عياض : فى هذا الحديث دلالة على جواز قتل كل مؤذ ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : قول النووى : لعله كان جائزاً فى شريعة ذلك النبى متعقب بأنه لو كان جائزاً لم يعاتب أصلا ، ولا يجوز عندنا قتل النمل لحديث ابن عباس المروى فى السنن ، وكره مالك قتل النمل إلا أن يضر ولا يقدر على دفعه إلا بالقتل ، وقال الدميرى قوله : « هلا نملة واحدة » دليل على جواز قتل المؤذى وكل قتل كان لنفع أو دفع ضر فلا بأس به عند العلماء ، ولم يخص تلك النملة التى لدغت لأنه ليس المراد القصاص ، لأنه لو أراده الله لقال « هلا نملتك التى لدغتك » ولكن قال : « هلا نملة » فكأن نملة تعم البرىء والجانى ، اهـ . قال الحافظ : يقال إن لهذه القصة سبباً وهو أن هذا النبى مر على قرية أهلكها الله تعالى بذنوب أهلها فوقف متعجباً فقال يارب قد كان فيهم صبيان ودواب ومن لم يقترف ذنباً ، ثم نزل تحت شجرة فجرت له هذه القصة فنبهه الله عز وجل على أن الجنس المؤذى يقتل وإن لم يؤذ وتقتل أولاده وإن لم تبلغ الأذى وهذا هو الظاهر ، وإن ثبتت هذه القصة تعين المصير إليه ، والحاصل أنه لم يعاتب إنكاراً لما فعل بل جواباً له وإيضاحاً لحكمة شمول الهلاك لجميع أهل تلك القرية فضرب له المثل بذلك أى إذا اختلط من يستحق الإهلاك بغيره وتعين إهلاك الجميع طريقاً إلى إهلاك المستحق جاز إهلاك الجميع ، ولهذا نظائر كتترس الكفار بالمسلمين وغير ذلك ، وقال الكرمانى: النمل غير مكلف فكيف أشير فى الحديث إلى أنه لو أحرق نملة واحدة جاز ، مع أن القصاص إنما يكون بالمثل لقوله تعالى : وجزاء سيئة سيئة مثلها ، ثم أجاب بتجويز أن التحريق كان جائزاً عنده ، ثم قال يرد عليه : لو كان كذلك لما ذم عليه

. . . .

وأجاب بأنه قد يذم الرفيع القدر على خلاف الأولى ، قال الحافظ : والتعبير بالذم في هذا لا يليق بمقام النبي ، فينبغي أن يعبر بالعتاب ، وقال القرطبي : ظاهر هذا الحديث بأن هذا النبي إنما عاتبه الله حيث انتقم لنفسه بإهلاك جمع آذاه منه واحدة وكان الأولى به الصبر والصفح وكأنه وقع له أن هذا النوع مؤذ كبني آدم ، وحرمة بني آدم أعظم من حرمة الحيوان فلو انفرد هذا النظر ولم ينضم إليه التشفي لم يعاتب ، قال : والذي يؤيد هذا التمسك بأصل عصمة الأنبياء وأنهم أعلم بالله وبأحكامه من غيرهم وأشدهم له خشية ، اهـ . قلت : واختلف في اسم هذا النبي ، قال الحافظ : قيل هو العزير ، وروى الحكيم الترمذي في النوادر أنه موسى عليه السلام ، وبذلك جزم الكلاباذي في معاني الأخبار والقرطبي في التفسير ، اهـ . وهكذا قال العيني ، وقال القسطلاني : هو عزير أو موسى عليهما الصلاة والسلام ، اهـ . وقال القاري في المرقاة : قيل موسى ، وقيل داود عليهما السلام ، اهـ . قال الحافظ :

[تكملة] النمل أعظم الحيوانات حيلة في طلب الرزق ، ومن عجيب أمره أنه إذا وجد شيئاً ولو قل أنذر الباقين ويحتكر في زمن الصيف للشتاء ، وإذا خاف العفن على الحب أخرجه إلى ظاهر الأرض وإذا حفر مكانه اتخذها تعاريج لئلا يجري إليها ماء المطر ، وليس في الحيوان ما يحمل أثقل منه غيره والذر في النمل كالزنبور في النحل ، اهـ . زاد العيني : ويحكى أن سليمان عليه الصلاة والسلام سأل نملة : ما يكفيك من الأكل في سنة واحدة ؟ قالت : حبة من القمح فأمر بها فحبست في قارورة ووضع معها حبة قمح فتركها سنة فطلبها ، ففتح فم القارورة فإذا فيها النملة ولم تأكل إلا نصفها ، فقال لها : ماقلت مأكولي حبة قمح في سنة ، فقالت : يانبي الله ، ولكن أنت ملك عظيم الشأن مشتغل بالأمور الكثيرة فخفت أن تنساني سنتين فأكلت نصف القمحة وادخرت نصفها للسنة الأخرى ، فتعجب سليمان عليه الصلاة والسلام من أمرها وإدراكها وليس هذا ببدع منها فانظر ما أخبر الله عنها في سورة

(باب إذا وقع [1] الذباب)

وهذا كالمتقدمين فلا يجب مطابقة الروايات بالترجمة .

النمل ، اهـ . قال القسطلانى : روى الدارقطنى والحاكم من حديث أبى هريرة مما ذكره فى حياة الحيوان أن النبى ﷺ قال : « لا تقتلوا النمل فإن سليمان عليه السلام خرج ذات يوم يستسقى فإذا هو بنملة مستلقية على قفاها رافعة قوائمها تقول : « اللهم إنا خلق من خلقك لاغنى لنا عن فضلك ، اللهم لا تؤاخذنا بذنوب عبادك الخاطئين واسقنا مطراً تنبت لنا به شجراً وأطعمنا ثمراً » فقال سليمان عليه الصلاة والسلام لقومه : ارجعوا فقد كفينا وسقيتم بغيركم ، اهـ . والحديث أخرجه فى المشكاة برواية الدارقطنى مختصراً بلفظ : خرج نبى من الأنبياء يستسقى فإذا هو بنملة رافعة بعض قوائمها إلى السماء فقال : ارجعوا فقد استجيب لكم من أجل هذه النملة ، اهـ . وقد بسط الطحاوى فى مشكله فى بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ من نهيه عن قتل النملة والنحلة والهدهد والصرد ، وذكر فيه حديث الباب بلفظ « فأوحى الله إليه أن قرصتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبح ؟ ثم ذكر حديث استسقاء النملة المذكور ثم قال : ما كان هذا سبيله كان قتله قاطعاً لمثل هذين المعنيين ثم ذكر الحديث المذكور بلفظ « فهلا نملة واحدة » ثم قال : وفيه ما قد دل على إباحة قتل ما قد آذى من النمل ، وفيما قبله النهى عن قتل ما لم يؤذ منها ، انتهى مختصراً . وبسط الدميرى فى حياة الحيوان الكلام على النملة بما لا مزيد عليه ، وقال البيض كله بالضاد ، الأبيظ النمل فإنه بالظاء ، وبسط فى الروايات والحكايات الواردة فى النمل فارجع إليه لو شئت .

(١) فقد تقدم الكلام على ذلك مفصلا فى آخر قوله « باب قول الله عز وجل وبث فيها إلخ » ، وهذا آخر كتاب بدء الخلق ، قد وقع الفراغ من النظر على مسودة

. . . .

لأصل يوم الجمعة الرابع والعشرين من شهر الله شعبان المعظم سنة ثلاث وثمانين بعد ألف وثلاث مائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلاة وتحية . ثم شرعت فيه بحمد الله تبارك وتعالى وحسن توفيقه بعد الرجوع من زيارة الحرمين الشريفين زادهما الله شرافة وكرامة يوم الأربعاء الثامن عشر من ربيع الأول سنة أربع وثمانين بعد فترة قريب من سبعة أشهر .

[تم بحمد الله وتوفيقه الجزء السابع من لامع الدراري على جامع البخاري ويتلوه الجزء الثامن وأوله « كتاب الأنبياء » إن شاء الله تعالى] .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الأنبياء (١)

---

(١) قال الحافظ : الأنبياء جمع نبي،وقد قرىء بالهمز،فقيل:هو الأصل وتركه تسهيل ، وقيل : الذى بالهمز من النبأ والذى بغير همز من النبوة وهى الرفعة،والنبوة نعمة يمن بها الله على من يشاء،ولا يبلغها أحد بعلمه ولا كشفه ولا يستحقها باستعداد ولايته ، ومعناه الحقيقى شرعا : من حصلت له النبوة ، وليست راجعة إلى جسم النبي ولا إلى عرض من أعراضه ، بل ولا علمه بكونه نبياً ، بل المرجع إلى إعلام الله له بأنى نبئتك أو جعلتك نبيا،وعلى هذا فلا تبطل بالموت كما لا تبطل بالنوم والغفلة ،اه. وقال أيضاً وقع فى ذكر عدد الأنبياء حديث أبى ذر مرفوعاً أنهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً ، الرسل منهم ثلاثمائة ما وثلاثة عشر صححه ابن حبان ، اه. وفى العينى أن أبا ذر قال « قلت يارسول الله : كم الأنبياء ؟ قال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قلت : يارسول الله كم أرسل منهم ؟ قال ثلاث مائة وثلاثة عشر جم غفير » الحديث رواه ابن حبان فى صحيحه وابن مردويه فى تفسيره ، وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «بعث الله ثمانية آلاف نبى ، أربعة آلاف إلى بنى إسرائيل وأربعة آلاف إلى سائر الناس»،رواه أبو يعلى الموصلى وعنه قال : قال رسول الله ﷺ بعثت على أثر ثمانية آلاف نبى منهم أربعة آلاف من بنى اسرائيل رواه الحافظ أبو بكر الاسماعيلى ، اه. قلت : الحديث الذى أشار إليه الحافظ وذكره العينى مختصراً ذكره ابن الجوزى فى التلقيح مفصلا قال : «روى

. . . .

أبو ذرقلت : يارسول الله كم الأنبياء؟قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قلت : يارسول الله كم المرسل من ذلك؟قال: ثلاث مائة وثلاثة عشر: جماً غفيراً ،قلت : من كان أولهم؟قال آدم ﷺ ، قلت : يا رسول الله أنبي مرسل؟قال: نعم خلقه الله تعالى بيده ونفخ فيه من روحه وسواه قبلا،ثم قال: ياأبا ذر أربعة سريانيون: آدم وشيث وخنوخ ـ وهو إدريس وهو أول من خط بالقلم ـ ونوح: وأربعة من العرب ، هود وشعيب وصالح ونبيك يا أبا ذر ، وأول أنبياء بنى إسرائيل موسى وآخرهم عيسى قلت : يا رسول الله كم كتاب أنزل الله عز وجل ، الحديث ، وقد روى وهب عن ابن عباس قال : الرسل ثلاث مائة وخمسة عشر منهم عبرانيون وهم آدم وشيث وإدريس ونوح وإبراهيم وخمسة من العرب هود عليه السلام «وصالح عليه السلام» وإسماعيل عليه السلام «وشعيب عليه السلام» ومحمد ﷺ وروى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كل الأنبياء من بنى إسرائيل إلا عشرة نوح وهود ولوط وصالح وشعيب وإبراهيم وإسماعيل ويعقوب وعيسى ومحمد ﷺ ، اه . وذكر صاحب المشكاة حديث أبى ذر برواية أحمد فى مسنده قال القارى فى شرحه : العدد فى هذا الحديث وإن كان مجزوما به ، لكنه ليس بمقطوع فيجب الإيمان بالأنبياء والرسل مجملا من غير حصر فى عدد لئلا يخرج أحد منهم ولا يدخل أحد من غيرهم فيهم ، اه .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى رضى الله عنه كما أنه مجتهد فى المسائل الفقهية لايبالى خلاف أحد ، كذلك مجتهد فى التاريخ لايبالى خلاف المؤرخين كما سترى فى ذكر ترتيب الأنبياء ، فقد ترى أنه رضى الله عنه ذكر إدريس بعد نوح وجمهور المؤرخين على أن إدريس من أجداد نوح عليهما السلام إلا أن البخارى خالفهم،فذكره بعد نوح مستدلا بحديث المعراج إذ قال فيه إدريس عليه السلام مرحبا بالنبي الصالح والأخ الصالح فلو كان إدريس من أجداد نوح لما قال بالأخ

قوله (صلصال طين[1] إلخ) وذلك لأن الصوت مأخوذ فى معناه ولا يتصوت الطين مالم يخالط معه شىء كالرمل ونحوه ، وقيل معناه[2] المنتن وأياما كان فهو مضاعف وأصله الصل فالحق بالرباعى مبالغة فى المعنى ١٢ .

الصالح ، بل قال: بالابن الصالح ، وهكذا ترى فى مواضع أخر وترتيبهم على ماذكره ابن الجوزى فى التلقيح إذ قال ذكر ترتيب كبار الأنبياء كان من بعد آدم شيث عليه السلام وهو وصى آدم وأنزل الله عليه خمسين صحيفة قال محمد بن جرير وإلى شيث ينتهى أنساب بنى آدم كلهم اليوم ، وذلك أن نسل ولد آدم غير نسل شيث انقرضوا فلم يبق منهم أحد، ثم كان إدريس عليه السلام. قال أبو بكر بن أبى خيثمة وكان من بعد (بياض فى الأصل) نوح ثم هود ثم صالح ثم إبراهيم ثم كان لقمان الحكيم وكان (بياض) موسى ميثا ثم من بعدهم موسى بن عمران ثم يوشع بن كالب بن يوقنع ثم هزقيل ثم إلياس ثم طالوت الملك ثم داود ثم سليمان ثم أيوب ثم يونس بن متى ثم شعيا ثم أمصيا ثم زكريا ويحيى وعيسى وأرميا وكان ذو القرنين بين عيسى ومحمد فى الفترة. قال المصنف : كذا ذكر والصواب أن ذا القرنين كان فى زمن الخليل عليه السلام إلا أن يعنى به اليونانى ، ا هـ .

(١) قال الحافظ : قوله طين خلط إلخ ، هذا هو تفسير الفراء هكذا ذكره ، وقال أبو عبيدة : الصلصال : اليابس الذى لم تصبه نار فإذا نقرته صل فسمعت له صلصلة فإذا طبخ بالنار فهو فخار وكل شىء له صوت فهو صلصال، وروى الطبرى عن قتادة بإسناد صحيح نحوه ، اهـ . قال المجد : صلصليلا صوت كصلصل صلصلة وصلصلا ، ا هـ .

(٢) قال الحافظ فى الفتح : أما تفسيره بالمنتن فرواه الطبرى عن مجاهد، وروى عن ابن عباس أن المنتن تفسير المسنون وأما بقيته فكأنه من كلام المصنف ، اهـ . وقال العينى : أراد بهذا أنه جاء فى اللغة صلصال بمعنى منتن ومنه صل اللحم صلولا

قوله (فمرت به استمر بها الخ) يعنى[١] أنها لم تسقطه .

قوله (فى شدة خلق) أى جعلت[٢] الشدة خلقة له وطبيعة له حتى أنه ليعانى الشدائد ويقاسيها ولا يبالى بها ، أو المعنى خلق فى شـــدة وعناء فلا يزال فى محن وشدائد .

أى أنتن مطبوخاً كان أو نيئاً ، وأشار بقوله يريدون به صل إلى أن أصل صلصل الذى هو الماضى صل فضوعف فاء الفعل فصار صلصل كما يقال : صر الباب إذا صوت عند الإغلاق فضوعف فيه كذلك فقيل:صرصر ، اه . قال المجد:صل اللحم صلولا أنتن ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : يريدون به يعنى أن من قال إن الصلصال طين مخلوط بالرمل ، فيقول إنه لغة برأسها ، ومن قال إنه بمعنى منتن فيقول : إنه فى الأصل الصل وهو النتن ثم ضعف فيه فصار صلصال فهو منتن ، اه .

(١) قال العينى : أشار به إلى مافى قوله تعالى : « فلما تغشاها حملت حملا خفيفاً فمرت به » وفسرها بقوله استمر بها الحمل حتى وضعته ، والضمير فى قوله « فمرت به » يرجع إلى حواء عليها الصلاة والسلام ، اه . وقال القسطلانى : قوله فأتمته أى وضعته ، اه .

(٢) قال القسطلانى : قوله « فى شدة خلق » بفتح الخاء وسكون اللام رواه ابن عيينة فى تفسيره عن ابن عباس بإسناد صحيح،وأخرجه الحاكم فى مستدركه ، وقيل لأنه يكابد مصائب الدنيا وشدائد الآخرة ، وقيل لم يخلق الله خلقاً يكابد مايكابد ابن آدم،وهو مع ذلك أضعف خلق الله ، اه . وقال الحافظ : قوله فى شدة خلق هو قول ابن عباس رويناه فى تفسير ابن عيينة بإسناد صحيح ، وزاد فى آخره ثم ذكر مولده ونبات أسنانه ، وأخرجه الحاكم فى المستدرك ، اه . وبسط هذين المعنيين الذين أشار إليهما الشيخ الرازى فى تفسيره ، وفى الجمل قال ابن عباس :

قوله (إنه على رجعه لقادر) أى[١] خلق الثانية مقام الأولى فى الإحليل .

قوله (كل شىء خلقه) يعنى[٢] أن ماله مثل من جنسه أو غير جنسه كالأرض للسماء فهو شفع ، ومالا مثل له فهو الوتر ، وهو الله تبارك وتعالى .

فى كبد أى فى شدة من حمله وولادته ورضاعته وثبت أسنانه وغير ذلك من أحواله ، وقال الحسن : يكابد مصائب الدنيا وشدائد الآخرة ، إلى آخر مابسطه .

(١) اختلف العلماء فى تفسير هذه الآية ، فى الجلالين «إنه» تعالى «على رجعه» أى بعث الإنسان بعد موته « لقادر » وفى الجمل قيل فى معنى الآية إنه تعالى قادر على رد الماء فى الصلب الذى خرج منه ، وقيل قادر على رد الإنسان ماء كما كان من قبل ، وقيل معناه إن شئت رددته من الكبر إلى الشباب ومن الشباب إلى الصبا ومن الصبا إلى النطفة ، وقيل إنه قادر على حبس ذلك الماء حتى لايخرج ، وماسلكه المفسر هو الصحيح واللائق بمعنى الآية بدليل مابعده ، اه من الخازن . وزاد فى الخازن قيل إن الله تعالى قادر على أن يرد النطفة فى الإحليل ، وقال فى آخره : قيل معناه إن الذى قدر على خلق الإنسان ابتداء قادر على إعادته حياً بعد موته وهو أهون عليه وهذا القول هو الأصح والأولى بمعنى الآية لقوله تعالى : بعده « يوم تبلى السرائر » الآية ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى تفسير الآية ذكره مولانا حسين على البنجابى أيضاً فى تقريره إذقال : قوله «على رجعه لقادر» أى على خلقه فى الصلب : بعد إلقائه فى الرحم أى يمنى الرجل منيا ثم يخلق فى صلبه آخر ، اه . وهكذا ذكر الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال : « وهو على رجعه » وهو خلق المنى فى الرحم مرة أخرى مكان ماخرج منه أولا من المنى فافهم ، اه .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : « كل شىء خلقه » الخ هو قول مجاهد وصله الفريابى والطبرى ولفظه كل خلق الله شفع السماء والأرض ، والبر والبحر والجن والإنس ، والشمس والقمر ، ونحو هذا شفع ، والوتر : الله وحده ، وبهذا زال

قوله (فأزلهما استزلهما) لما كان سين الاستفعال يشير إلى معنى الطلب[1] وهو المقصود لأن الشيطان كان سببا للزلة لاجابراً على إزلالهما كما هو المتبادر من قوله : « فأزلهما الشيطان » فسره به .

قوله (فقالوا السلام عليك) ولكن[2] النبي ﷺ بين لنا طريق الجواب بتقديم لفظ وعليكم على السلام .

الإشكال،فإن ظاهر إيراد المصنف فى اقتصاره على قوله : السماء شفع يعترض عليه بأن السماوات سبع والسبع ليس بشفع،وليس ذلك مراد مجاهد ، وإنما مراده أن كل شیء له مقابل يقابله ويذكر معه ، فهو بالنسبة إليه شفع كالسماء والأرض والإنس والجن إلى آخره ، وروى الطبرى عن مجاهد أيضاً قال فى قوله تعالى : « ومن كل شیء خلقنا زوجين » الكفر والإيمان،والشقاء والسعادة،والهدى والضلالة والليل والنهار ، والسماء والأرض ، والجن والإنس ، والوتر : الله ، وأخرج عن ابن عباس أنه قال : الوتر يوم عرفة ، والشفع يوم الذبح ، وفى رواية أيام الذبح، وهذا يناسب مافسروا به قوله قبل ذلك«وليال عشر»أن المراد بها عشر ذى الحجة،اه. قلت : واختلفوا فى تفسير الشفع والوتر على أقوال كثيرة،ذكر منها ابن كثير فى تفسيره سبعة أقوال وزاد عليها صاحب الجمل أقوالا أخر ، وذكر الرازى فى تفسيره عشرين قولا .

(١) قال الحافظ : قوله فأزلهما أى دعاهما ، إلى الزلة ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى الإزلال : الإزلاق فأشار بقوله : استزلهما أن المراد به طلب الإزلال من السماء إلى الأرض بإراءة أسبابها إليهما ، وليس المراد به معناه الحقيقى بأن الشيطان أزلقهما بأيديهم من السماء إلى الأرض ، اه .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك مايتوهم من ظاهر الحديث من ندبية تقديم السلام فى الجواب أيضاً ، قال القارى فى شرح حديث الباب : هذا يدل على جواز

قوله (وبحامرهم الألوة الألنجوج) عود(١) الطيب والألفاظ الثلاثة مترادفة أوردها تفسيراً .

تقديم السلام فى الجواب بل على ندبه لأن المقام مقام التعليم ، لكن الجمهور على أن الجواب بقوله: وعليكم السلام أفضل ولعل الملائكة أيضا أرادوا إنشاء السلام على آدم كما يقع كثيراً فيما بين الناس ، لكن يشترط فى صحة الجواب أن يقع بعد السلام لا أن يقعا معاً ، كما يدل عليه فاء التعقيب ، وهذه مسألة أكثر الناس عنها غافلون ، فلو التقى رجلان وسلم كل منهما على صاحبه دفعة واحدة يجب على كل منهما الجواب ، اهـ . وقال النووى فى شرح المهذب : وصفة الجواب أن يقول وعليكم السلام أو وعليك السلام إن كان واحدا فلو ترك «واو العطف» فقال عليكم السلام فوجهان ، الصحيح المنصوص فى الأم وعليه الجمهور يجزؤه لقوله تعالى : « قالوا سلاما قال سلام » ولحديث أبى هريرة « فإن الله تعالى قال هذه تحيتك وتحية ذريتك » ولو قال المجيب السلام عليكم أو سلام عليكم كان جوابا بلا خلاف ، اهـ مختصراً . وبسطه الشيخ ابن القيم فى الهدى الكلام على هديه ﷺ فى السلام ، وأجاد الرازى فى وجه تقديم عليكم فى الجواب فقال إنه عند الجواب يقلب هذا الترتيب فيقال وعليكم السلام ، والسبب فيه ماقاله سيبويه إنهم يقدمون الأهم والذى هم بشأنه أعنى فلما قال وعليكم السلام دل على أن اهتمام هذا المجيب بشأن ذلك القائل شديد كامل ، وأيضاً فقوله وعليكم السلام يفيد الحصر فكأنه يقول إن كنت قد أوصلت السلام إلى فأنا أزيد عليه ، وأجعل السلام مختصا بك ومحصورا فيك امتثالا لقوله تعالى : « وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها » ، اهـ . وسيأتى شىء من الكلام على ذلك فى كتاب الاستئذان فى « باب من رد فقال عليك السلام » .

(١) قال الحافظ : الألنجوج بفتح الهمزة واللام وسكون النون بجيمين .

قوله (لايعلمهن إلا نبى) أو من(١) علم بأخبار النبى ﷺ كأحبار اليهود فإنهم علموا ذلك بالكتب السماوية ، وقد علم عبد الله بن سلام أن العرب لاتدرس وليسوا أهل كتاب حتى يعلمه النبى ﷺ بإخبارهم فلو أخبره عنها لم يكن إلا لنبوته .

الأولى مضمومة والواو ساكنة هو العود الذى يتبخر به ، ولفظ الألنجوج ههنا تفسير الألوة والعود تفسير التفسير ، اه . قال القسطلانى : الألوة بفتح الهمزة وضم اللام وتشديد الواو ، فإن قلت أى حاجة فى الجنة إلى البخور وريحهم أطيب من المسك ، أجيب بأن نعيم أهل الجنة وكسوتهم ليس عن دفع ألم اعتراهم ، فليس أكلهم عن جوع ولاشربهم عن ظمأ ولاتطيبهم عن نتن وإنما هى لذات متوالية ونعم متتابعة ، اه .

ثم لايذهب عليك أن ماوقع فى حديث الباب من قوله « ستون ذراعاً » قال الحافظ فى شرحه : يحتمل أن يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل أن يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين ، والأول أظهر لأن ذراع كل أحد بقدر ربعه فلو كان بالذراع المعهود لكانت يده قصيرة فى جنب طول جسده ، اه . وتعقب عليه السندى فقال : الظاهر بالذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين ، وقيل بذراع نفسه وهو مردود بأن الحديث مسوق للتعريف وهذا رد إلى الجهالة لأن حاصله أن ذراعه جزء من ستين جزء للطول ويتصوّر فى طويل غاية الطول وقصير غاية القصر وبأن ذراع كل أحد مثل ربعه فلوكان ستين ذراعاً بذراع نفسه لكانت يده قصيرة فى جنب طول جسده جداً ، ويلزم منه قبح الصورة وعدم اعتدالها وأن يكون عديم المنافع المعدة لها اليدان والله تعالى أعلم ، وقد وقع ههنا فى عبارة الحافظ ابن حجر سهو وتبعه القسطلانى فى ذلك ، والله تعالى أعلم ، اه .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره واضح ، ودفع بذلك مايتوهم من أن هذه الأمور

قوله (وأما أول طعام) ولا ينافيه ماورد[1] أن أول طعامهم الأرض تخبز لهم لأن الأولية فى إحداهما إضافية أو يقال : إنهما توكلان معا .

إذا لم يعلمها إلا نبي فكيف علم بها عبد الله بن سلام وهو غير نبي ، قال القارى : قوله «لايعلمهن إلا نبي» أى أو من يأخذ منه أو من كتابه لئلا يشكل بأنه كان ممن يعلمها إما مجملا أو مفصلا ولهذا صار جوابها معجزة له وعلم يقين بنبوته عنده ، ويمكن أن يكون قد تحق عنده معجزات أخر منضمة إلى هذا الجواب ، اه .

(١) ففى المشكاة برواية الشيخين عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله ﷺ ، تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفأها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم خبزته فى السفر نزلا لأهل الجنة ، فأتى رجل من اليهود فقال بارك الرحمن عليك يا أبا القاسم ألا أخبرك بنزل أهل الجنة يوم القيامة قال بلى قال تكون الأرض خبزة واحدة كما قال النبي ﷺ فنظر النبي ﷺ إلينا ثم ضحك حتى بدت نواجذه ثم قال ألا أخبرك بإدامهم بالام ونون قالوا وما هذا قال ثور ونون يأكل من زائدة كبدهما سبعون ألفاً ، قلت : وقدأطال الشراح البحث فى أن حديث كون الأرض خبزة على الحقيقة أو على التشبيه ، واختلفوا أيضاً فى أن أكلهم هذا يكون بعد دخول الجنة أو قبله ، واختلفوا فى الجمع أيضاً بينه وبين ماورد أن هذه الأرض تصير يوم القيامة ناراً وتنضم إلى جهنم ، وقال القارى : فى حديث الباب فزيادة كبد حوت أى طرفها وهى أطيب ما يكون من الكبد وقد يقال إنه الحوت الذى على ظهره الأرض وإذا جعل الأرض طعمة لأهل الجنة فالحوت كالإدام لهم كذا ذكره شارح ، اه . وقال الحافظ : الزيادة هى الطعة المنفردة المعلقة فى الكبد وهى فى المطعم فى غاية اللذة ، ويقال إنها اهنأ طعام وامرأه ، ووقع فى حديث ثوبان أن تحفتهم حين يدخلون الجنة زيادة كبد النون والنون هو الحوت ، ويقال هو الحوت الذى عليه الأرض وإشارة بذلك إلى نفاد الدنيا ، اه .

قوله (قبل إن تسألهم بهتونى الخ) وكان[1] الفائدة فى مسألتهم عن حال عبدالله بن سلام إلزامهم بإسلامه بعد تسليمهم خيريته وفضله ولا كذلك لو أخبروا بإسلامه قبل اعترافهم بفضله ومنبته .

---

(١) قال الحافظ . قوله فاسألهم وفى رواية الفزارى عن حميد عند النسائى أن علموا بإسلامى قبل أن تسألهم عنى بهتونى عندك ، اهـ .

ولا يذهب عليك أن ما فى الحديث من قصة نزع الولد لم يتعرض له الشيخ وقد أجاد الحافظ الكلام على ذلك فقال قوله نزع الولد بالنصب على المفعولية أى جذبه إليه ، وفى رواية الفزارى كان الشبه له ووقع عند مسلم من حديث عائشة إذا علا ماء الرجل ماء المرأة أشبه أعمامه ، وإذا علا ماء المرأة ماء الرجل أشبه أخواله ، ونحوه للبزار عن ابن مسعود وفيه ماء الرجل أبيض غليظ وماء المرأة أصفر رقيق فأيهما أعلى كان الشبه له ، والمراد بالعلو ههنا السبق لأن كل من سبق فقد علا شأنه فهو علو معنوى ، وأما ما وقع عند مسلم من حديث ثوبان رفعه ماء الرجل أبيض وماء المرأة أصفر فإذا اجتمعا فعلا منى الرجل منى المرأة أذكرا بإذن الله ، وإذا علا منى المرأة منى الرجل أنثا بإذن الله ، فهو مشكل من جهة أنه يلزم منه اقتران الشبه للأعمام إذا علا ماء الرجل ويكون ذكراً لا أنثى وعكسه ، والمشاهد خلاف ذلك لأنه قد يكون ذكراً ويشبه أخواله لا أعمامه وعكسه ، قال القرطبى : يتعين تأويل حديث ثوبان بأن المراد بالعلو السبق ، قلت والذى يظهر ماقدمته وهو تأويل العلو فى حديث عائشة ، وأما حديث ثوبان فيبقى العلو فيه على ظاهره فيكون السبق علامة التذكير والتأنيث ، والعلو علامة الشبه فيرتفع الإشكال ، وكان المراد بالعلو الذى يكون سبب الشبه بحسب الكثرة بحيث يصير الآخر مغمورا فيه فبذلك يحصل الشبه وينقسم ذلك ستة أقسام : الأول أن يسبق ماء الرجل ويكون أكثر فيحصل له الذكورة والشبه ، والثانى عكسه ، والثالث

قوله (بادى الرأى ماظهر) لنا[١] هذه ترجمة اللفظ والمراد بذلك أنهم لو تأملوا لما اتبعوا أيضاً . ولا يبعد أن يكون المراد أن رذالتهم بادية لاخفية تدرك بتأمل ، ثم إن زيادة[٢] قوله لنا فى التفسير مبنية على ماهو العادة من تفسير الألفاظ بصيغ المتكلم ، ولا يبعد كونه داخلا فى مراد الآية .

قوله (وقال عكرمة) خالف عكرمة[٣] ومن قال مثل مقالته جمهور المفسرين فى تفسيرهم التنور بوجه الأرض لاستبعادهم خروج الماء من التنور المعروف . وكلا التفسيرين صحيح .

أن يسبق ماء الرجل ويكون ماء المرأة أكثر فتحصل الذكورة والشبه للمرأة ، والرابع عكسه ، والخامس أن يسبق ماء الرجل ويستويان فيذكر ولا يختص بشبه ، والسادس عكسه ، اه .

(١) قال الرازى : قوله بادى الرأى البادى هو الظاهر من قولك بدا الشىء إذا ظهر ، وذكروا فيه وجوها الأول اتبعوك فى الظاهر وباطنهم بخلافه ، الثانى يجوز أن يكون المراد اتبعوك فى ابتداء حدوث الرأى وما احتاطوا فى ذلك الرأى وما أعطوه حقه من الفكر الصائب والتدبر الوافى ، الثالث أنهم لما وصفوا القوم بالرذالة قالوا كونهم كذلك بادى الرأى أمر ظاهر لكل من يراهم ، والرأى على هذا من رأى العين لامن رأى القلب ، ويتأكد هذا التأويل بما نقل عن مجاهد أنه كان يقرأ إلا الذين هم أراذلنا بادى رأى العين ، اه .

(٢) وقال الكرمانى : أى ماظهر لنا أول النظر قبل التأمل ، اه .

(٣) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى نبع الماء من التنور المعروف وقال عكرمة : التنور وجه الأرض ، اه . وقال البغوى فى تفسيره قوله : « فار التنور » اختلفوا فى التنور قال عكرمة والزهرى : وجه الأرض وذلك لانه قيل لنوح عليه

قوله (يجمع الله تعـــالى الخ) كلام مبتدأ وقوله « بم » استفهام وتم الـكلام [1] عليه .

السلام إذا رأيت الماء فار على وجه الأرض فاركب السفينة ، وروى عن على أنه قال : فار التنور أى طلع الفجر ونور الصبح ، وقال الحسن ومجاهد والشعبى : أنه التنور الذى يخبز فيه وهو قول أكثر المفسرين ورواية عطية عن ابن عباس رضى الله عنه قال الحسن : « كان تنوراً من حجارة كانت حواء تخبز فيه فصار إلى نوح عليه الســـــلام فقيل لنوح إذا رأيت الماء يفور من التنور فاركب السفينة أنت وأصحابك » واختلفوا فى موضعه مجاهد والشعبى كان فى ناحية الكوفة وكان الشعبى يحلف مافار التنور إلا من ناحية الكوفة ، وقال اتخذ نوح السفينة فى جوف مسجد الكوفة وكان التنور على يمين الداخل مما يلى باب كندة وكان فوران الماء منه علما لنوح عليه السلام ، وقال مقاتل : كان ذلك تنور آدم وكان بالشام بموضع يقال له عين وردة ، وروى عن ابن عباس أنه كان بالهند ، اهـ . وقال الخازن : التنور فارسى معرب لاتعرف له العرب اسماً غير هذا ، فلذلك جاء فى القرآن بهذا اللفظ فخوطبوا بما يعرفون ، وقيل إن لفظ التنور أصله أعجمى فتكلمت به العرب فصار عربيا مثل الديباج ، ثم ذكر الأقوال الثلاثة المذكورة فى كلام البغوى ، وقال لقول الحسن وغيره هذا الول أصح لأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز كان حمله على الحقيقة أولى ، ولفظ التنور حقيقة فى اسم الموضع الذى يخبز فيه فوجب حمل اللفظ عليه ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ومعناه أنه ﷺ قال أولا « أنا سيد الناس يوم القيامة » ثم سألهم هل تدرون بأى وجه يكون ذلك فذكر وجهه بقوله: « يجمع الله الأولين والآخرين » إلخ ، ويوضحه ماسيأتى فى التفسير فى باب قوله « ذرية من حملنا » فذكر فيه حديث الباب بلفظ « أنا سيد الناس يوم القيامة وهل تدرون

قوله (أنت أول الرسل) أى[1] أولى العزم منهم .

قوله (يذكر بخير) ذكره فى تفسير قوله تعالى « وتركنا عليه فى الآخرين » أى وتركنا فى الآخرين[2] أن يثنوا عليه ثناء حسنا ، وما فى بعض الروايات من

بما ذلك يجمع الله الأولين » الحديث، ولفظ مسلم فى كتاب الإيمان « وهل تدرون بم ذلك يجمع الله» الحديث ، وفى نسخة بم ذلك، وفى نسخة بم ذا ، ووقع فى بعض نسخ البخارى لفظ بمن بدل بم ، قال السندى : أى بمن يظهر ذلك فما ذكره بيان لسبب ظهور سيادته لا لثبوت سيادته فافهم ، اه . قال الحافظ : خص يوم القيامة بالذكر لظهور ذلك له يومئذ ، حيث تكون الأنبياء كلهم تحت لوائه ، اه .

(١) قال الحافظ : أما كونه أول الرسل فقد استشكل بأن آدم كان نبيا ، وبالضرورة نعلم أنه كان على شريعة من العبادة وأن أولاده أخذوا ذلك عنه فعلى هذا فهو رسول إليهم فيكون هو أول رسول فيحتمل أن تكون الأولية فى قول أهل الموقف لنوح مقيدة بقولهم إلى أهل الأرض لأنه فى زمن آدم لم يكن للأرض أهل ، أو لأن رسالة آدم إلى بنيه كانت كالتربية للأولاد ، ويحتمل أن يكون المراد أنه رسول أرسل إلى بنيه وغيرهم من الأمم مع تفرقهم فى عدة بلاد ، وآدم إنما أرسل إلى بنيه فقط وكانو مجتمعين فى بلدة واحدة ، واستشكله بعضهم بإدريس ولا يرد لأنه اختلف فى كونه جد نوح ، اه . وبسط القارى الكلام على ذلك بما لامزيد عليه، وذكر فى جملة كلامه أما آدم وشيث فهما وإن كانا رسولين إلا أن آدم أرسل إلى بنيه ولم يكونوا كفاراً ، وشيثاً كان خلفا له فيهم بعده بخلاف نوح فإنه مرسل إلى كفار أهل الأرض وهذا أقرب من القول بأن آدم وإدريس لم يكونا رسولين ، وقد يقال: إنه أول نبى بعثه الله بعد آدم على أن شيثا كان خليفة له فأوليته إضافية أو أول نبى بعثه من أولى العزم فالأولية حقيقية ، وهذا أوفق الأقوال وبه يزول الإشكال ، اه .

(٢) هذا هو ما عليه المفسرون قال ابن كثير « وتركنا عليه فى الآخرين » أى

أنه قال ذلك فى تفسير قوله « سلام على إلياسين » فالمراد بذلك هو المذكور ههنا وإنما ذكر الآية « سلام على إلياسين » للإشارة فقط لا أن ذلك تفسير له والله أعلم .

قوله (ثم انطلق) لفظه ثم للترتيب الذكرى لا أن[1] الصعود هناك كان بعد فريضة الصلاة والتخاطب مع الرب تبارك وتعالى .

ثناء جميلا ، وفى الجلالين ثناء حسناً ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله وما فى بعض الروايات الخ أشار بذلك إلى ما فى الفتح إذ قال : قوله قال ابن عباس : وصله ابن جرير من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى « سلام على إلياسين » يذكر بخير ، اهـ . وقال أيضاً : إلياس بهمزة قطع وهو اسم عبرانى ، وأما قوله تعالى « سلام على إلياسين » فقرأه الأكثر بصورة الاسم المذكور وزيادة ياء ونون فى آخره ، وقرأ أهل المدينة « آل ياسين » بفصل آل من ياسين ، وكان بعضهم يتأول أن المراد سلام على آل محمد ﷺ وهو بعيد ، ويؤيد الأول أن الله تعالى إنما أخبر فى كل موضع ذكر فيه نبيا من الأنبياء فى هذه السورة بأن السلام عليه ، فكذلك السلام فى هذا الموضع على إلياس المبدأ بذكره وإنما زيدت فيه الياء والنون كما قالوا فى إدريس أدراسين ، اهـ .

(١) كما هو المعروف من سياق القصة الواردة فى الروايات وسيأتى فى باب المعراج من حديث قتادة عن أنس « بعد ذكر الصعود إلى السماء السابعة ثم رفعت إلى سدرة المنتهى ثم رفع إلى البيت المعمور ثم فرضت على الصلوات خمسين صلاة» الحديث، وهكذا فى المشكاة برواية الشيخين عن قتادة عن أنس وفيه أيضا برواية مسلم عن ثابت عن أنس بلفظ قال : « فى السماء السابعة فإذا أنا بإبراهيم مسندا ظهره إلى البيت المعمور ثم ذهب بى إلى السدرة المنتهى وأوحى إلى ما أوحى ففرض على خمسين صلاة» الحديث ، وفيه أيضا برواية مسلم عن عبد الله بن مسعود

. . . .

قال لما أسرى برسل الله ﷺ انتهى به إلى سدرة المنتهى قال : فأعطى رسول الله ﷺ ثلاثا : أعطى الصلوات الخمس الحديث ، وقال السيوطى فى الدر : أخرج الشيخان وابن جرير وابن مردويه من طريق عبدالله بن شريك بلفظ ثم عرج بى إلى السابعة ، ثم علا به فوق ذلك بما لايعلمه إلا الله حتى جاء سدرة المنتهى ودنى الجبار فتدلى فأوحى الله فيما يوحى إليه خمسين صلاة، الحديث ، وأخرج النسائى وابن مردويه من طريق يزيد بن أبى مالك عن أنس بلفظ ثم صعد بى إلى فوق السبع سماوات وأتيت سدرة المنتهى فغشيتنى ضبابة فخررت ساجداً فقيل لى إنى يوم خلق السماوات والأرض فرضت عليك وعلى أمتك خمسين صلاة ، الحديث ، وأخرج ابن مردويه من طريق كثير بن خنيس عن أنس بلفظ ثم عرج به السماء السابعة ثم مضى حتى جاء سدرة المنتهى ففرض على وعلى أمتى خمسين صلاة ، وأخرج أحمد والشيخان والترمذى والنسائى وابن جرير وابن مردويه من طريق قتادة عن أنس أن مالك ابن صعصعة حدثه أن رسول الله ﷺ حدثهم عن ليلة أسرى به بلفظ ثم رفعت إلى سدرة المنتهى ثم رفع إلى البيت المعمور ثم فرضت على الصلوات خمسون صلاة ، وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم والبيهقى فى الدلائل وغيرهم عن أبى سعيد الخدرى قال : حدثنا رسول الله ﷺ بالمدينة عن ليلة أسرى به فذكر حديثا طويلا فى غاية الطول وفيه : « ثم إنى رفعت إلى سدرة المنتهى ثم إن الله أمرنى بأمره وفرض على خمسين صلاة » وأخرج ابن مردويه والبيهقى فى الدلائل عن أبى هريرة فى قوله تعالى : « سبحان الذى أسرى » الآية قال جاء جبريل عليه السلام إلى النبى ﷺ الحديث بطوله بلفظ: « ثم انتهى إلى السدرة فكلمه الله تعالى عند ذلك فقال له سل ، قال: « اتخذت إبراهيم خليلا » الحديث فقال له ربه عزوجل : « اتخذتك خليلا » الحديث، وفيه وأمرت بخمسين صلاة ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة المصرحة بفرضية الصلاة بعد الرفع إلى سدرة المنتهى وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه

قوله :(عتت على الخزان) بإذن[1] منه تعالى .

قوله : (قتل عاد) فيه الترجمة[2] حيث دل على أنهم استوصلوا .

معروف قال العيني : قيل قوله عليه السلام « ثم أدخلت الجنة » يدل على أن السدرة ليست فى الجنة ، وقال ابن دحية : ثم فى هذا الحديث فى مواضع ليست للترتيب كما فى قوله تعالى « ثم كان من الذين آمنوا » إنما هى مثل الواو للجمع والاشتراك فهى بذلك خارجة عن أصلها ، اه . وقال السندى : فى قوله ثم مررت بموسى كأن كلمة ثم لمجرد التراخى فى الأخبار لا للترتيب فى المرور فلا ينافى قوله فلم يثبت لى كيف منازلهم فافهم ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع توهم ينشأ من عدوان الريح على الخزان ، وما أفاده الشيخ من التوجيه يؤيده ما سيأتى فى كلام الحافظ من رواية ابن أبى حاتم فقد قال الحافظ : أما تفسير ابن عيينة فرويناه فى تفسيره رواية سعيد بن عبد الرحمن المخزومى عنه عن غير واحد فى قوله « عاتية » قال عتت على الخزان وما خرج منها إلا مقدار الخاتم وقد وقع هذا متصلا بحديث ابن عباس الذى فى هذا الباب عند الطبرانى من طريق مسلم الأعور عن مجاهد عن ابن عباس ، وأخرجه ابن مردويه من وجه آخر عن مسلم الأعور ، فبين أن الزيادة مدرجة من مجاهد ، وجاء نحوه عن على موقوفاً أخرجه ابن أبى حاتم من طريقه قال : لم ينزل الله شيئاً من الريح إلا بوزن على يدى ملك إلا يوم عاد فإنه أذن لها دون الخزان فعتت على الخزان ، ومن طريق قبيصة بن ضويب أحد كبار التابعين نحوه بإسناد صحيح ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله عتت يعنى إنما قال للريح عاتية لأنها عتت على خزنتها كان خزنتها لم تقدر على إمساكها ، اه .

(٢) قال الحافظ رحمه الله : الغرض منه قوله لئن أنا أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد ، أى قتلا لا يبقى منهم أحد إشارة إلى قوله تعالى « فهل ترى لهم من باقية » ولم يرد أنه يقتلهم بالآلة التى قتلت بها عاد بعينها ، ويحتمل أن يكون من الإضافة

قوله : (رأيت السد مثل البرد المحبر إلخ) (بياض[١] فى الأصل) .

قوله : (عقد بيده تسعين) والمقصود تصوير الحلقة وتقريبها إلى المخيلة فلا تنافى بين روايتى صورة[٢] الحلقة .

إلى الفاعل ويراد به القتل الشديد القوى ، إشارة إلى أنهم موصوفون بالشدة والقوة ، ويؤيده أنه وقع فى طريق أخرى قتل ثمود ، اهـ .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ولم يتعرض له فى تقريرى مولانا محمد حسن المكى ولا فى تقرير مولانا حسين على البنجابى ، قال العينى : المحبر بالحاء المهملة وتشديد الباء الموحدة المفتوحة ، وهو خط أبيض وخط أسود أو أحمر ، اهـ . وقال الحافظ : قوله قال رجل إلخ وصله ابن أبى عمر من طريق سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن رجل من أهل المدينة أنه قال للنبى ﷺ : يارسول الله قد رأيت سد يأجوج ومأجوج ، قال كيف رأيته ، قال مثل البرد المحبر طريقة حمراء وطريقة سوداء قال قد رأيته ، اهـ .

(٢) وهما رواية عقد تسعين ، والرواية المتقدمة بلفظ حلق بالإبهام والتى تليها والظاهر منه عقد ثلاثين ، وقال الحافظ : فى حديث حلق الإبهام والتى تليها أى جعلهما مثل الحلقة وفى رواية سفيان بن عيينة وعقد سفيان تسعين أو مائة ، وفى رواية سليمان بن كثير عن الزهرى عند أبى عوانة وابن مردويه مثل هذه ، وعقد تسعين ولم يعين الذى عقد ، وفى رواية مسلم عن عمرو والناقد عن ابن عيينة وعقد سفيان عشرة ، ولابن حبان من طريق شريح بن يونس عن سفيان وحلق بيده عشرة ولم يعين أن الذى حلق سفيان وسيأتى فى الحديث الذى بعده أى فى البخارى وعقد وهيب تسعين وهو عند مسلم أيضاً ، قال عياض وغيره : هذه الروايات متفقة إلا قوله عشرة ، قال الحافظ : وكذا الشك فى المائة لأن صفاتها عند أهل المعرفة بعقد الحساب مختلفة وإن اتفقت فى أنها تشبه الحلقة فعقد العشرة أن يجعل طرف السبابة اليمنى

. . . .

فى باطن طى عقدة الإبهام العليا ، وعقد التسعين أن يجعل طرف السبابة اليمنى فى أصلها ويضمها ضماً محكما بحيث تنطوى عقدتاها حتى تصير مثل الحية المطوقة . ونقل ابن التين عن الداودى أن صورته أن يجعل السبابة فى وسط الإبهام ، ورده ابن التين بما تقدم فإنه المعروف وعقد المائة مثل عقد التسعين لكن بالخنصر اليسرى فعلى هذا فالتسعون والمائة متقاربان ولذلك وقع فيهما الشك ، وأما العشرة فمغايرة لها ، قال القاضى عياض : لعل حديث أبى هريرة متقدم فزاد الفتح بعده القدر المذكور فى حديث زينب ، قال الحافظ : وفيه نظر لأنه لو كان الوصف المذكور من أصل الرواية لاتجه، ولكن الاختلاف فيه من الرواة عن سفيان بن عيينة ورواية من روى عنه تسعين ، أو مائة أتقن وأكثر من رواية من روى عشرة وإذا اتحد مخرج الحديث ولاسيما فى أواخر الإسناد بعد الحمل على التعدد جداً ، اهـ . قلت وماحكى الحافظ من المعروف فى عقد تسعين خلاف ماهو المعروف فى زماننا من أن عقد التسعين يحصل بوضع رأس السبابة فى أصل الإبهام وفى المجمع عقد تسعين هو تحليق الإبهام والمسبحة بأن يكون رأس السبابة فى أصل الإبهام ويضمهما بحيث لايبقى بينهما إلا خلل يسير ، وعقد عشر بأن يجعل رأس السبابة فى وسط الإبهام من باطنها شبه الحلقة ، وعقد تسعين أضيق منه ، اهـ مختصراً . وقال صاحب غياث اللغات فى شكل تسعين يضع رأس ظفر السبابة على مفصل العقدة الثانية من الإبهام ، اهـ . معرباً وهو قريب مما فى المجمع ، وقال العينى بعد ذكر الروايات المختلفة فى هذا : وههنا ثلاثة أشياء ، الأول فى اختلاف العاقد أى هو النبى ﷺ أو سفيان أو وهيب . والثانى : فى اختلاف العدد . والثالث : أن هذا الحديث يعارضه قوله ﷺ « إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب » فالجواب عن الأول بما أشار إليه ابن العربى أن العقد مدرج وليس من قوله ﷺ وإنما الرواة عبروا عن الإشارة فى قوله ﷺ مثل هذه فى حديث الباب وغيره وذلك لأنهم شاهدوا تلك الإشارة ،

قوله : (من أكرم الناس) وحمله[1] النبي ﷺ على ما يحصله المرأ ببذل المجهود فيه من الأعمال الصالحة والخصال الحسنة المكتسبة ، فلما ذكروا أن المراد غيره حمله على ما يتصف به المرأ من الصفات المنسوبة إليه باعتبار الأمور العارضة له والمعزية إليه من غيره ، فلما ذكروا أن المراد غيره حمله على ما جعله الله جبلة للمرأ وخلقياً له ، وليس مداره على الاكتساب ولا هو مما يتصف به من غيره كالآباء والأجداد قال : « خيارهم فى الجاهلية » يعنى أن ما وضعه الله فى عباده من الخصال الحسنة الجبلية فإنها مما يحمد به الرجل فى جاهلية وإسلام كالصديق رضى الله تعالى عنه والفاروق فإن صفاتهما التى كانت فى الجاهلية بقيا عليها فى الإسلام فكان ممدوحين عليها محمودين بها .

والجواب عن الثانى ماقاله عياض : المـــراد التقريب بالتمثيل لا حقيقة التحديد . والجواب عن الثالث : أن قوله ﷺ إنا أمة الحديث لبيان صورة خاصة معينة . اه. وقال الحافظ : قال ابن العربى فى الإشارة المذكورة دلالة على أنه ﷺ كان يعلم عقد الحساب حتى أشار بذلك لمن يعرفه وليس فى ذلك ما يعارض قوله فى الحديث الآخر إنا أمة لا نحسب ولا نكتب فإن هذا إنما جاء لبيان صورة معينة خاصة، قال الحافظ : والأولى أن يقال المراد بنفى الحساب ما يتعاناه أهل صناعته من الجمع والفذلكة والضرب ونحو ذلك، ومن ثم قال لا نكتب وأما عقد الحساب فإنه إصطلاح للعرب تواضعوه بينهم ليستغنوا به عن التلفظ فشبه ﷺ قدر ما فتح من السد بصفة معروفة عندهم ، اه مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى تقرير السؤال والجواب قال الحافظ : والجواب الأول من جهة الشرف بالأعمال الصالحة ، والثانى من جهة الشرف بالنسب الصالح، وقوله عن معادن العرب أى أصولهم التى ينسبون إليها ويتفاخرون بها، وإنما جعلت معادن لما فيها من الاستعداد المتفاوت أو شبههم بالمعادن لكونهم أوعية الشرف كما أن للمعادن أوعية للجواهر ، اه . قال الكرمانى : فإن قلت لم قيد بقوله إذا

قوله : (لا أكاد أرى رأسه طولا) تنزيل[1] للطول الرتبى منزلة الطول المقدارى ، فنظيره قول الشاعر :

ويصعد حتى يظن الجهول ... بأن له حاجة فى السماء

فإنه أنزل البعد الرتبى منزلة البعد الحسى والرفعة بحسب المنزلة مقام الرفعة الحسية فأكد فيه كما هو الظاهر ، فكذلك ههنا ، فافهم .

فقهوا وكل من أسلم وكان شريفاً فى الجاهلية فهو خير من الذى لم يكن له الشرف فيها ، قلت ليس كذلك فإن الوضيع العالم خير من الشريف الجاهل ، ا هـ . قال الطيبى : قوله أى الناس أكرم يحتمل أن يراد أكرم عند الله مطلقاً من غير نظر إلى النسب ولوكان عبداً حبشياً وأن يراد به الحسب مع النسب وأن يراد به الحسب فحسب وكان سؤالهم عن هذا لقوله ﷺ ، فعن معادن العرب أى عن أصولهم التى ينسبون إليها فسلك فى الجواب على ألطف وجه حيث جمع بين الحسب والنسب ، وقال إذا فقهوا قال القارى : لما أطلقوا السؤال وكان المناسب صرفه إلى الفرد الأكمل قال أكرمهم عند الله أتقاهم وهو مقتبس من قوله تعالى « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » بعد قوله تعالى « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » وقد نبه سبحانه تعالى أن معرفة الأنساب إنما هو للتعارف بالوصلة وأن الكرم لايكون إلا بالتقوى ، ثم يحتمل أنه علم غرضهم ، ولكن عدل عنه إلى أسلوب الحكيم فلما تبين له ﷺ أنهم لم يسألوه عن الكرم المطلق وظن أن مرادهم الجمع بين الحسب والنسب قال : أكرم الناس يوسف نبى الله وابن نبى الله فقد اجتمع شرف النبوة والعلم وكرم الأخلاق والعدل والرياسة فى الدنيا والدين فى يوسف ، انتهى مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى معنى الرواية ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح وما أفاده أجود لأن الطول المفرط الذى يظهر من ظاهر ألفاظ الرواية لم يقل به أحد فى حق سيدنا إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام ، وكتب مولانا حسين على

قوله (وجعل لايلتفت إليها) لئلا[1] تدركه الرقة بالنظر إليها .

قوله (قالت صه[2]) خاطبت نفسها تريد إسكاتها لتسمع ماسمعته ، وكثيراً مايخاطب الرجل نفسه كما تشهد به العادة .

قوله (لايضيع أهله[3]) أى أهل هذا البيت .

قوله (نحن أحق بالشك إلخ) مدح(٤) لهؤلاء الثلاثة بأنه لوكان سؤال إبراهيم

البنجابى فى تقريره ورؤيته عليه الصلاة والسلام طولا معبر بوفور عزته ، وأما قامته فقد كان مثل الناس الآخرين ، اه . قلت وهو كذلك فإنه لم يرو فى الحديث ولا فى التاريخ أن قامته عليه الصلاة والسلام كان مفرطاً وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله لا أكاد أرى كناية عن عظمة القدر والعزة صورالله تعالى عظمة قدره وعزته بالصورة الجسمية الطولى فأراها له بهذا الطول،لا أن قده كان طويلا هكذا ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله فتبعته أم اسماعيل وفى رواية ابن جـريج فأدركته بكداء ، وفى رواية سعيد بن جبير إنها نادته ثلاثاً فأجابها فى الثالثة فقالت له من أمرك بهذا قال الله ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله صه بفتح المهملة وسكون الهاء وبكسرها منونة كأنها خاطبت نفسها فقالت لها اسكتى ، اه . قال العينى : المعنى لما سمعت الصوت قالت لنفسها صه أى اسكتى ، اه .

(٣) قال القسطلانى : قوله لايضيع بضم التحتية الأولى وكسر الثانية مشددة بينهما معجمة مفتوحة ، اه.

(٤) ماأفاده الشيخ قدس سره أجود الوجوه الذى قيل فى معنى الحديث، قال الحافظ : اختلفوا فى معنى قوله ﷺ « نحن أحق بالشك » فقال بعضهم : معناه نحن أشد اشتياقاً إلى رؤية ذلك من إبراهيم ، وقيل معناه إذا لم نشك نحن فإبراهيم أولى أن لايشك ، أى لو كان الشك متطرقاً إلى الأنبياء لكنت أنا أحق به منـــه وقد

لأجل الشك لكنا أحق به، ولكنا لم نشك فهو أولى بعدم الشك ولكنه إنما سأل ذلك طلبا للمشاهدة ليطمئن عند الخصومات فإن الخبر دون المعاينة.

علمتم أنى لم أشك فاعلموا أنه لم يشك ، وإنما قال ذلك تواضعاً منه ، أو من قبل أن يعلمه الله بأنه أفضل من إبراهيم ، وهو كقوله فى حديث أنس عند مسلم أن رجلا قال للنبي ﷺ ياخير البرية قال : ذاك إبراهيم ، وقيل : إن سبب هذا الحديث أن الآية لما نزلت قال بعض الناس شك إبراهيم ولم يشك نبينا فبلغه ذلك فقال نحن أحق بالشك من إبراهيم ، وأراد ماجرت به العادة فى المخاطبة لمن أراد أن يدفع عن آخر شيئا قال مهما أردت أن تقوله لفلان فقله لى ومقصوده لاتقـــل ذلك ، وقيل أراد بقوله نحن أمته الذين يجوز عليهم الشك ، وإخراجه هو منه بدلالة العصمة ، وقيل معناه هذا الذى ترون أنه شك أنا أولى به لأنه ليس بشك إنما هو طلب لمزيد البيان ، وحكى بعض علماء العربية أن أفعل ربما جاءت لنفى المعنى عن الشيئين نحو قوله تعالى « أهم خير أم قوم تبع » أى لاخير فى الفريقين ، ونحو قول القائل «الشيطان خير من فلان» أى لاخير فيهما، فعلى هذا فمعنى قوله نحن أحق بالشك من إبراهيم لاشك عندنا جميعاً، وقال ابن الجوزى : إنما صار أحق من إبراهيم لما عانى من تكذيب قومه وردهم عليه وتعجبهم من أمر البعث فقال : أنا أحق أن أسأل ماسأل إبراهيم لعظيم ماجرى لى مع قومى المنكرين لإحياء الموتى ولمعرفتى بتفضيل الله لى ، لكن لا أسأل فى ذلك ، اهـ . قلت وما اختاره الشيخ حكاه القسطلانى عن الإمام الشافعى ، وماحكاه الحافظ عن بعض علماء العربية ذكره مفصلا فقال : وعن الشافعى فى معنى الحديث الشـــك يستحيل فى حق إبراهيم عليه السلام ، ولو كان الشك متطرقاً إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لكنت الأحق به من إبراهيم وقد علمتم أن(*) إبراهيم لم يشك فإذا لم أشك أنا ولم أرتب فى القدرة

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله أنى لم أشك ١٢ ز .

. . . .

على الإحياء فإبراهيم أولى بذلك وقال الزركشي : وذكر صاحب الأمثال السائرة أن أفعل تأتي في اللغة لنفي المعنى عن الشيئين نحو « الشيطان خير من زيد » أي لاخير فيهما وكقوله تعالى « أهم خير أم قوم تبع » أي لاخير في الفريقين وعلى هذا فمعنى قوله : نحن أحق بالشك من إبراهيم لاشك عندنا جميعاً قال : وهو أحسن مايتخرج عليه هذا الحديث ، اه . وكذا نقله في الفتح ولكن عن بعض علماء العربية قال في المصابيح وهذا غير معروف عند المحققين ، اه . وقال السندي : قوله نحن أحق بالشك من إبراهيم لم يرد والله تعالى أعلم بنحن نفسه الكريم بل الأنبياء مطلقاً غير إبراهيم ، أي لو كان من إبراهيم شك لكان غير إبراهيم من الأنبياء أحق به لأن إبراهيم قد أعطى رشده فقال تعالى : « ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل » وفتح عليه من الحجج مافتح فقال تعالى «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين » فهو كان علماً في الإيقان فإذا فرضناه شاكاً في شيء كان غيره من الأنبياء أحق بالشك فيه ، ومعلوم أنه ماشك غيره في البعث والقدرة على الإحياء فكيف هو ، اه . وذكر شيخ مشايخنا الدهلوي في الإنجاح ذكر شيخنا المجدد أن العارف الكامل متى توجه إلى هداية الخلق عرضت له مناسبة بالعوام لأنه لولم يكن لانسد باب النفع فمن كان رجوعه إلى الخلق أكمل كان إرشاده أوفر ، قال المرتعش : ماوجدت باطني بباطن الخواص إلا وجدت ظاهري بظاهر العوام ، فربما يحتاج إلى الاستدلال فلما كان إرشاد نبينا صلى الله عليه وسلم اعم كان ظاهره معنا أتم ، ولذا قال : لارهبانية في الإسلام ، فعلى هـذا كان أحق بالشك من إبراهيم عليه السلام ، اه . قلت وهذا الذى أشار إليه الشيخ قدس سره يسمى في الاصطلاح بالرجوع إلى البداية ، قلت : واختلفوا في سبب سؤال إبراهيم عليه السلام أيضاً على أقوال قال الحافظ : قوله نحن أحق بالشك اختلف السلف في المراد بالشك ههنا . فحمله بعضهم على ظاهره وقال كان ذلك قبل النبوة ، وحمله أيضاً الطبري

. . . .

على ظاهره وجعل سببه حصول وسوسة الشيطان لكنها لم تستقر ولازلزلت الإيمان الثابت ، واستند فى ذلك إلى ما أخرجه هو والحاكم وغيرهما عن ابن عباس رضى الله عنهما قال أرجى آية فى القرآن هذه الآية « إذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى » قال ابن عباس هذا لما يعرض فى الصدور ويوسوس به الشيطان فرضى الله من إبراهيم بأن قال بلى ، وإلى ذلك جنح عطاء فروى ابن أبى حاتم عن ابن جريج سألت عطاء عن هذه الآية قال دخل قلب إبراهيم بعض مايدخل قلوب الناس فقال ذلك، وذهب آخرون إلى تأويل ذلك. فروى الطبرى وابن أبى حاتم من طريق السدى قال : لما اتخذ الله إبراهيم خليلا استأذنه ملك الموت أن يبشره فأذن له فذكر قصته معه فى كيفية قبض روح الكافر والمؤمن قال : فقام إبراهيم يدعو ربه « رب أرنى كيف تحي الموتى » حتى أعلم أنى خليلك ، وروى ابن أبى حاتم عن أبى سعيد قال ليطمئن قلبى بالخلة ، وعن سعيد بن جبير قال : ليطمئن قلبى أنى خليلك . وعن ابن عباس لأعلم أنك أجبت دعائى، وعنه لأعلم أنك تجيبنى إذا دعوتك وإلى هذا الأخير جنح القاضى أبو بكر الباقلانى ، وحكى ابن التين عن الداودى الشارح أنه قال : طلب إبراهيم ذلك لتذهب عنه شدة الخوف ، قال ابن التين : وليس ذلك بالبين ، وقيل كان سبب ذلك أن نمروذ لما قال له : ماربك ؟ قال ربى الذى يحي ويميت ، فذكر ما نص الله مما جرى بينهما ، فسأل إبراهيم بعد ذلك ربه أن يريه كيفية إحياء الموتى من غير شك منه فى القدرة ، ولكن أحب ذلك واشتاق إليه فأراد أن يطمئن قلبه بحصول ماأراده ، وأخرج ابن أبى حاتم عن عكرمة قال المراد ليطمئن قلبى أنهم يعلمون أنك تحي الموتى ، وقيل معناه : أقدرنى على إحياء الموتى فتأدب فى السؤال، وقال ابن حصار : إنما سأل أن يحي الله الموتى على يديه فلهذا قيل له فى الجواب فصرهن إليك ، وحكى ابن التين عن بعض من لاتحصيل عنده أنه أراد بقوله قلبى رجلا صالحا كان يصحبه سأله عن ذلك ، وأبعد منه ماحكاه

. . . .

القرطبي المفسر عن بعض الصوفية أنه سأل من ربه أن يريه كيف ...
وقيل أراد طمأنينة النفس بكثرة الأدلة ، وقيل محبة المراجعة فى السؤال ...
ابن عطية : ترجم الطبرى فى تفسيره فقال وآخرون شك إبراهيم فى القدرة وذكر
أثر ابن عباس وعطاء قال ابن عطية : ومحمل قول ابن عباس عندى أنها أرجى آية
لما فيها من الإدلال على الله وسؤال الإحياء فى الدنيا أو لأن الإيمان يكفى فيه
الإجمال ولايحتاج أبى تنقير وبحث ، قال ومحمل قول عطاء دخل قلب إبراهيم بعض
مايدخل قلوب الناس أى من طلب المعاينة قال : وأما الحديث فمبنى على نفى الشك
والمراد بالشك فيه الخواطر التى لاتثبت ، وأما الشك المصطلح وهو التوقف بين
الأمرين من غير مزية لأحدهما على الآخر فهو منفى عن الخليل قطعاً ، لأنه يبعد
وقوعه ممن رسخ الإيمان فى قلبه فكيف بمن بلغ رتبة النبوة ، قال وأيضاً فإن
السؤال لما وقع بكيف دل على حال شىء موجود مقرر عند السائل والمسئول . كما
تقول كيف علم فلان فكيف فى الآية سؤال عن هيئة الإحياء لاعن نفس الأحياء
فإنه ثابت مقرر ، اه . وقال العينى : وذكر المفسرون لسؤال إبراهيم أسباباً منها ،
أنه لما قال لنمروذ « ربى الذى يحي ويميت » أحب أن يترقى من علم اليقين إلى عين
اليقين وأن يرى ذلك مشاهدة فقال « رب أرنى كيف تحي الموتى » كما أن الإنسان
يعلم الشىء ويتيقنه ولكن يحب أن يراه عياناً، ومنها أنه سأل ليشاهد كيفية جمع أجزاء
الموتى بعد تفريقها واتصال الأعصاب والجلود بعد تمزيقها ، فأراد أن يجمع بين علم اليقين
وعين اليقين وحق اليقين ، ثم ذكر الوجوه المتقدمة فى كلام الحافظ، وقال السندى:
فإن قلت فمامعنى سؤال إبراهيم؟ قلت: سؤاله ما كان إلا عن رؤية كيفية إحياء الموتى
كما هو صريح قوله « رب أرنى كيف تحي الموتى » لكن لما كان مثل ذلك السؤال
قد ينشأ عن شك فى القدرة على الإحياء فربما يتوهم من يبلغه السؤال أنه قد شك
أراد الله تعالى أن يزيل ذلك التوهم بتحقيق منشأ سؤاله فقال : « أو لم تؤمن »

(ويرحم الله لوطا) تمنى أن تكون[1] له قوة من نفسه أوقومه فيقاوم بها أعداء الله ولا يتركهم يتعرضوا لأضيافه فقوله (لو كان لى بكم قوة) أراد بها القوة الحاصلة له من دون إعانة أحد وقوله (ركن شديد) قصد به القوة الحاصلة له بإعانة من قومه ، وأما الاستعانة بالرب تبارك وتعالى فإنه لم يذكرها ، لأنه كان يعلم أن الله جعل الدنيا عالم أسباب فليس فيها شيء إلا وهو مستند إلى سبب له ، فلما كانت الاستعانات والإعانات فى الدار الدنيا منحصرتين فى نوعين من نفسه ومن غيره ذكرهما والله هو المنظور إليه المعتمد عليه فى الكل والله تعالى أعلم .

أى بالقدرة على الإحياء «فقال بلى» أى بلى أنا مؤمن بالقدرة ولكن سألت ليطمئن قلبى برؤية كيفية الإحياء فكأن قلبه اشتاق إلى ذلك فأراد أن يطمئن بوصوله إلى المطلوب وهذا لاغبار عليه أصلا،وهذا هو ظاهر القرآن كما لايخفى ، ومن قال إنه أراد زيادة الإيقان ونحوه فقد بعد إذ معلوم أن مرتبة إبراهيم فوق مرتبته من قال لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً والله تعالى أعلم ، اهـ . وذكر الإمام الرازى فى تفسيره لسبب سؤال إبراهيم ثنتى عشر وجوهاً فارجع إليه لوشئت التفصيل.

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : إن كان ليأوى إلى ركن شديد أى إلى الله سبحانه يشير ﷺ إلى قوله تعالى « لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد » يقال : إن قوم لوط لم يكن فيهم أحد يجتمع معه فى نسبه لأنهم من سدوم وهى من الشام وكان أصل إبراهيم ولوط من العراق فلما هاجر إبراهيم إلى الشام هاجر معه لوط فبعث الله لوطاً إلى أهل سدوم فقال : لو أن لى منعة وأقارب وعشيرة لكنت استنصر بهم عليكم ليدفعوا عن ضيفانى ، ولهذا جاء فى بعض طرق هذا الحديث كما أخرجه أحمد عن أبى سلمة عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: قال لوط «لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد»قال فإنه كان يأوى إلى ركن شديد ولكنه عنى عشيرته فما بعث الله نبياً إلا فى ذروة من قومه ، زاد ابن مردويه من هذا الوجه ألم تر إلى قول قوم شعيب «ولولا رهطك لرجمناك» وقيل معنى قوله لقد كان يأوى

قوله (إن كان ليأوى) أى يطلب[1] الأوى إلى ركن شديد يعاونه بحسب ظاهر الأسباب وإلا فقد علم أن الله هو القادر المطلق .

قوله (حرث حجر) يعنى أن الحجر فى الآية هو[2] المنع وليس هو الحجر بما تقدم فإنه كان اسما علما ثم بين أن كل ممنوع فهو محجور وحجر، ولما كان اتفاق

إلى ركن شديد أى إلى عشيرته لكنه لم يأو إليهم وآوى إلى الله ، اه . والأول أظهر لما بيناه ، وقال النووى : يجوز أنه لما اندهش بحال الأضياف قال ذلك أو أنه التجى إلى الله فى باطنه وأظهر هذا القول للأضياف اعتذاراً ، وسمى العشيرة ركناً لأن ، الركن يستند إليه ويمتنع به فشبههم بالركن من الجبل لشدتهم ومنعتهم ، انتهى كلام الحافظ .

(١) أراد الشيخ بذلك دفع ما يتوهم من ظاهر الحديث أن لوطاً على نبينا وعليه الصلاة والسلام لم يكتف بالإيواء إلى الله تعالى وهو بعيد من شأن نبوته ولا إنكار من اعتبار الأسباب فى هذه الدنيا فقد قال النبى ﷺ « من يكلؤنا الليلة » فى ليلة التعريس وسيأتى فى باب الحراسة فى الغزو عن عائشة تقول كان النبى ﷺ سهر فلما قدم المدينة قال « ليت رجلا صالحاً من أصحابى يحرسنى الليلة » الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على رعاية الأسباب وهو المعنى الذى تقدم فى كلام المجدد رحمه الله قريباً وهو المشار إليه فى قول الشاعر :

أزدرون شوآشنا وزبرون بيكانه وش * اين جنين زيباروش كمتر بود اندرجهان

(٢) أى فى الآية التى فى سورة الأنعام قال الحافظ : قوله « حرث حجر » حرام هو تفسير أبى عبيدة قال فى قوله تعالى : « وقالو هذه أنعام وحرث حجر » أى حرام ، اه . والباء فى قول الشيخ بما تقدم داخلة على خبر ليس كما فى قوله تعالى « أليس الله بكاف عبده » والمعنى أن الحجر فى سورة الأنعام هو بمعنى المنع وليس هو الحجر المتقدم المذكور فى سورة الحجر فإن ما فى سورة الحجر هو اسم لموضع

الكلمتين فى أكثر حروفهما يستلزم اتفاقهما فى المعنى أو الاقتراب فيه على ماهو الأكثر ذكر الحجى أيضا[١] .

قوله : (وقال أبو ذر رضى الله عنه الخ[٢]) ولم يذكر بقية الحديث اتكالا على الفهم ،ولا يبعد أن يكون قوله:من اعتجن بمائه ، مفعول قوله، أمر بإلقاء الطعام فيكون لفظ ابن معبد وأبى الشموس أمر بإلقاء الطعام ولفظ أبى ذر أمر بإلقاء الطعام من اعتجن بمائه .

وليس بمعنى المنع ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله حرام يعنى أما الحجر الذى وقع صفة لحرث فهو بمعنى حرام بل الحجر يطلق على كل ممنوع حرثا كان أو غيره كما قال الله تعالى « حجراً محجوراً » أى ممنوع بل كل بناء تبنيه يقال له محجور لأنك منعته عن الغير فهو محجور أى ممنوع وهذا كما فى الأرض الموات وحجراً لأنه منع عن البيت واستخرج عنها .

(١) أراد بذلك دفع ما يتوهم من ذكر الحجى فى بيان الحجر أنه لا يتعلق بذلك وقال العينى : قوله يقال للعقل حجر كما فى قوله تعالى « هل فى ذلك قسم لذى حجر » أى لذى عقل لأنه يمنع صاحبه من الوقوع فى المهالك ، وحجى بكسر الحاء وفتح الجيم مقصور وهو أيضاً من أسماء العقل ، اهـ .

(٢) يدل عليه ما قال الحافظ قوله : قال أبو ذر إلخ وصله البزار من طريق عبد الله بن قدامة عنه أنهم كانوا مع النبي ﷺ فى غزوة تبوك فأتو على واد فقال لهم النبى ﷺ « إنكم بواد ملعون فأسرعوا » وقال « من اعتجن عجينة أو طبخ قدراً فليكبها » الحديث وقال لا أعلمه إلا بهذا الإسناد ، اهـ . وما أفاده الشيخ من قوله ولا يبعد مستنبط أيضاً من كلام العينى إذ قال قوله من اعتجن أى أمر من اعتجن بمائه بالإلقاء ، اهـ . وبه شرح القسطلانى إذ قال : (وقال أبو ذر) فيما وصله البزار فى مسنده (عن النبى ﷺ) أنه أمر (من اعتجن) عجينه (بمائه) أن يلقيه . اهـ .

قوله : (من البير التى كان تردها الناقه) فيه دلالة على أنه كانت[1] لهم آبار شتى وأن الانتياب والتهايؤ إنما كان فى بير واحدة لا الآبار كلها غير أن المرأة التى بعثت قدار على عقر الناقة كانت من أهل هذه البير التى ترد عليها الناقة .

قوله (سألت رومان وهى أم عائشة عما قيل فيها الخ) فى الرواية[2] حذف

(١) كما هو نص حديث الباب بلفظ واستقوا من بيارها وهكذا فى غير رواية، وما أفاده الشيخ من بعث المرأة قدار لعقر الناقة إشارة إلى قصة طويلة فى عقرها بسطها الخازن تبعاً للبغوى فى تفسيرهما فقالا بعد ذكر طلب قوم صالح الناقة من صخرة فلما خرجت الناقة من الصخرة قال لهم صالح : « هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم » فإذا كان يوم ورودها وضعت رأسها فى بئر فى الحجر يقال لها بئر الناقة فما ترفع رأسها حتى تشرب كل ما فيها فلا تدع قطرة ، وكانت امرأتان من ثمود يقال لأحدهما عنيزة والأخرى يقال لها صدقة وكانتا من أشد الناس عداوة لصالح عليه السلام وكانتا تحبان عقر الناقة فتحيلتا فى عقرها فدعت صدقة رجلا يقال له مصدع ودعت عنيزة قدار بن سالف يزعمون أنه كان ابن زانية ولم يكن لسالف ولكنه ولد على فراشه فقالت له أى بناتى : شئت أعطيتك على أن تعقر الناقة ، وكان قدار عزيزاً منيعاً فى قومه فانطلق هو ومصدع فاستنفروا غواة ثمود فأتبعهم سبعة نفر فكانوا تسعة رهط فانطلق قدار ومصدع وأصحابهما فرصدوا الناقة حتى صدرت عن الماء ، وقد كمن لها قدار فى أصل صخرة على طريقها وكمن مصدع فى أصل صخرة أخرى فمرت على مصدع فرماها بسهم فانتظم فى عضلة ساقها فخرجت عنيزة وأمرت ابنتها فسفرت عن وجهها وكانت من أحسن الناس وجهاً ليراها قدار ثم حثته على عقرها فشد قدار على الناقة بالسيف فكشف عرقوبها فخرت ثم طعن فى لبتها فنحرها فخرج أهل البلدة فاقتسموا لحمها ، انتهى ملخصاً . وعلم من ذلك اسم المرأة الآمرة وأمر قدار .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بين روايتى عائشة وأم رومان فإن بينهما

واختصار كثير حتى أخل بالمرام وأوهم خلاف المقصود،وقد مرت الرواية بتمامها فعليها ينبغى أن تحمل ما ههنا ، فقوله وهى تقول ليس حالا عن قوله ولجت علينا امرأة من الأنصار،لأن ذلك يصير غلطا،بل المعنى ولجت امرأة من الأنصارفذهبت بها عائشة قبل المناصع فبينا ذاهبة معها إذ عثرت فقامت وهى تقول:فعل الله بفلان

اختلافات كثيرة كما ترى ، وحمل الشيخ قدس سره حديث أم رومان على حديث عائشة لأنه مفسر وحديث أم رومان مجمل لكن يشكل عليه حمل امرأة من الأنصار على أم مسطح لأنها قرشية لكن للتأويل مساغ ، وقول المرأة فعل الله بفلان وفعل ، فقلت : وماذا قالت ابنى ، وسؤال عائشة رضى الله عنها أى حديث يؤيد قول الشيخ ، وقال الحافظ فى الفتح : طرق حديث الإفك مجتمعة على أن عائشة بلغها الخبر من أم مسطح لكن وقع فى حديث أم رومان ما يخالف ذلك ، ولفظه بينا أنا قاعدة أنا وعائشة إذ ولجت علينا امرأة من الأنصار فقالت: فعل اللهبفلان وفعل فقلت وما ذاك : قالت ابنى فى من حدث الحديث قالت : وما ذلك قالت كذا وكذا ، هذا لفظ المصنف فى المغازى ، ولفظه فى قصة يوسف قالت : إنه نمى الحديث فقالت عائشة أى حديث فأخبرتها ، وطريق الجمع بينهما أنها سمعت ذلك أولا من أم مسطح ثم ذهبت لبيت أمها لتستيقن الخبر منها فأخبرتها أمها بالأمر مجملا كما مضى من قولها هونى عليك وما أشبه ذلك ، ثم دخلت عليه الأنصارية فأخبرتها بمثل ذلك بحضرة أمها فقوى عندها القطع بوقوع ذلك فسألت هل سمعه أبوها وزوجها ترجيا منها أن لا يكونا سمعا ذلك ليكون أسهل عليها فلما قالت لها إنهما سمعاه غشى عليها،ولم أقف على اسم هذه المرأة الأنصارية ولا على اسم والدها انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : قوله إذ ولجت امرأة من الأنصار ولم تسم هذه المرأة قال فى المقدمة : هى غير المرأة التى دخلت وبكت مع عائشة رضى الله عنها قلت : فهذه،مرأة ثالثة غير أم مسطح وغير المرأة المذكورة فى حديث أم رومان ، ثم قال القسطلانى قوله : قالت ابنى فى من حدث الحديث قال الحافظ ابن حجر :

وفعل فقالت : إنه نمى الحديث ، وغير ذلك من الاختصارات التى لاتكاد تذهب

والذين تكلموا فى الإفك من الأنصار ممن عرفت أسماؤهم عبد الله بن أبى وحسان ابن ثابت ولم تكن أم واحد منهما موجودة إلا أن يكون لأحدهما أم من رضاع أو غيره ، اه . وكتب مولانا حسين على البنجابى فى تقريره قوله جالستان فدخلت امرأة فذهبت مع عائشة إلى الغائط وهى تقول إلخ ، وقوله عليها أى ثم عاد عليها الحمى ، فلا منافاة بين هذا الحديث وحديث الإفك المذكور سابقاً ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : اعلم أن تلك المرأة الأنصارية جاءت إلى عائشة فى بيتها فقالت لها اخرجى إلى قضاء الحاجة ، وكانت مترررة عليها لهذا الأمر ، فخرجت معها ، فقالت عائشة امكثى أنا أدخل على أمى ، وكان بيتها فى الطريق فدخلت عليها ومضت تلك المرأة أيضاً إلى بيتها أو إلى نحو آخر لأمرما ، وقالت لها آتيك قبل أن تفرغى من حاجتك إلى أمك ، فجاءت فدخلت عليها فى بيت أمها وهى تقول فعل الله بفلان ، تعنى مسطحاً ابنها ، فقالت أم عائشة لم ، وكانت عالمة بحديث الإفك قبل هذا فقالت لأنه نمى حديث الإفك الذى علمت به أيضاً فتنبهت له وسكتت ، ولم تتنبه به عائشة لعدم علمها بحديث الإفك ، فخرجت معها عائشة لقضاء الحاجة ، ثم وقعت القصة فى الطريق ، فقالت عائشة أى حديث ؟ وقوله : فسمعه أبو بكر رضى الله عنه أى القصة التى وقعت فى بيت أم عائشة بعد ما استأذنت النبى ﷺ أن يجىء إلى بيت أمها ، وقوله فخرجت مغشياً ، هذا الغشيان غير الغشيان الذى وقع عليها فى الطريق ، ففى الحديث اختصار جداً ، وقوله امرأة من الأنصار هى أم مسطح ، وقوله قالت : أى أم عائشة لا عائشة كما كتبه المحشى ، اه .

ولا يذهب عليك أن حديث الإفك تقدم فى الشهادات ، وتقدم فى هامشه كلام الحافظ المذكور ههنا ، وكتب فيه من سهو الكاتب لفظ قصة الإفك بدل قصة يوسف .

على بصير ، وقوله كمثل يعقوب رواية بحسب المعنى ، وإلا فقد صرحت عائشة فيما تقدم(١) أنها لم تذكر اسم يعقوب فعبرت عنه بأبى يوسف ، وبه يصح إيراد الحديث ههنا فى قصة يوسف عليه السلام .

ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا فى اتصال حديث أم رومان وإرساله ، بسط الشراح الكلام على ذلك ، ولخص كلامهم القسطلانى : فقال اعترض الخطيب وتبعه جماعة على هذا الحديث بأن مسروقا لم يسمع من أم رومان لأنها توفيت فى زمنه ﷺ ، وسن مسروق إذ ذاك ست سنين ، فالظاهر أنه مرسل ، وأجاب فى المقدمة بأن الواقع فى البخارى هو الصواب ، لأن راوى وفاة أم رومان فى سنة ست على بن زيد بن جدعان وهو ضعيف ، كما نبه عليه البخارى فى تاريخه الأوسط والصغير ، وحديث مسروق أصح إسناداً ، وقد جزم إبراهيم الحربى الحافظ بأن مسروقا إنما سمع من أم رومان فى خلافة عمر رضى الله عنه ، وقال أبو نعيم الأصبهانى : عاشت أم رومان بعد النبى ﷺ دهراً ، اه . وقال أيضاً فى موضع آخر : قيل إن أم رومان توفيت فى زمنه ﷺ سنة أربع أو خمس أو ست ، ومسروق لم يدركها لأنه لم يقدم من اليمن إلا بعد وفاته ﷺ فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه أو عمر رضى الله عنه ، وهذا ما ذكره الواقدى ، وما فى الصحيح أصح ، وقد جزم إبراهيم الحربى بأن مسروقا سمع من أم رومان وله خمس عشرة سنة فيكون سماعه فى خلافة عمر ، لأن مولد مسروق كان فى سنة الهجرة ، اه.

(١) فقد تقدم فى الشهادات قولها : والله ما أجد لى ولكم مثلا إلا أبا يوسف ، وسيأتى فى تفسير سورة النور فى حديث عائشة : والله ما أجد لى ولكم مثلا والتمست اسم يعقوب فلم أقدر عليه إلا أبا يوسف حين قال « فصبر جميل » الحديث ، قال القسطلانى : وفى رواية أبى أويس : نسيت اسم يعقوب لما بى من البكاء واحتراق الجوف ، اه .

قوله: (حتى إذا استيأس الرسل إلخ) والحاصل[١] أن عائشة قرأتها بالتشديد من التفعيل، وقراءة العامة بتخفيفه، فسأله عروة من وجه القراءة ماهو؟ بالتخفيف أو التشديد، فقالت كذبهم قومهم فكانوا مكذبين، فأورد عليه عروة أنه لو كان المراد ذلك لما كان لقوله «ظنوا» معنى لأنهم تيقنوا بتكذيبهم لأن القوم كانوا يكذبونهم جهرة وعيانا، فقالت عائشة: نعم استيقنوا بتكذيبهم، لكنهم غير مقصود بهذا، فإن المتيقن تكذيب المخالفين، والمظنون تكذيب الموافقين فظنت

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح الحديث والآية، وأبدع الكلام بالاختصار، وقال الحافظ قوله: قالت عائشة كذبوا، أي بالتثقيل في رواية الإسماعيلي مثقلة، قوله فما هو بالظن، قالت أجل، زاد الاسماعيلي قلت فهي مخففة قالت معاذ الله، وهذا ظاهر فيأنها أنكرت القراءة بالتخفيف بناء على أن الضمير للرسل، وليس الضمير للرسل ولا لإنكار القراءة بذلك معنى بعد ثبوتها، ولعلها لم يبلغها ممن يرجع إليه فيذلك، وقد قرأها بالتخفيف أئمة الكوفة من القراء عاصم وحمزة والكسائي وغيرهم، ووافقهم من الحجازيين أبو جعفر بن القعقاع، وهي قراءة ابن مسعود، وابن عباس وأبي عبدالرحمن السلمي والحسن البصري في آخرين، وقال الكرماني: لم تنكر عائشة القراءة وإنما أنكرت تأويل ابن عباس رضي الله عنه، كذا قال، وهو خلاف الظاهر، وظاهر السياق أن عروة كان يوافق ابن عباس في ذلك قبل أن يسأل عائشة، ثم لا يدري رجع إليها أم لا؟ وروى ابن أبي حاتم عن يحي بن سعيد الأنصاري قال: جاء رجل إلى القاسم بن محمد فقال له: إن محمد بن كعب القرظي يقرأ كذبوا بالتخفيف، فقال: أخبره عني، سمعت عائشة تقول كذبوا مثقلة، أي كذبتهم أتباعهم، وتقدم في تفسير البقرة من طريق ابن أبي مليكة قال: قال ابن عباس «حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا» خفيفة، قال: ذهب بها هنالك، وقد أخرجه النسائي والإسماعيلي من هذا الوجه بلفظ ذهب ههنا، وأشار إلى السماء وتلا «حتى يقول الرسول والذين

الرسل بتأخر النصر أن الذين آمنوا بهم وصدقوهم من قبل سيكذبونهم ، غير أن عائشة لم تكن ختمت كلامها ولازادت على قولها لقد استيقنوا بذلك ، إذ بدر عروة فقال لما كان تكذيبهم مستيقنا به لم يكن لقراءة التشديد معنى فيكون كذبوا بالتخفيف ، فقالت عائشة بعد ذلك ماتم به كلامها ، ومعنى قوله « كذبوا »

آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب » وزاد الإسماعيلى فى روايته : ثم قال ابن عباس كانوا بشراً ضعفوا وأيسوا وظنوا أنهم قد كذبوا ، وهذا ظاهره أن ابن عباس كان يذهب إلى أن قوله « متى نصر الله » مقول الرسول ، وإليه ذهب طائفة ، ثم اختلفوا فقيل الجميع مقول الجميع ، وقيل الجملة الأولى مقول الجميع والأخيرة من كلام الله تعالى ،وقال آخرون الجملة الأولى وهى « متى نصر الله » مقول الذين آمنوا معه ، والجملة الأخيرة وهى « ألا إن نصر الله قريب » مقول الرسول ، وقدم الرسول فى الذكر لشرفه ، وهذا أولى ، وعلى الأول فليس قول الرسول « متى نصر الله » شكاً بل استبطاء للنصر وطلبا له ، وهو مثل قوله ﷺ يوم بدر « اللهم أنجزلى ما وعدتنى » قال الخطابى : لاشك أن ابن عباس لا يجيز على الرسل أنها تكذب بالوحى ، ولا يشك فى صدق الخبر فيحمل كلامه على أنه أراد أنهم لطول البلاء عليهم وإبطاء النصر وشدة استنجاز من(*) وعدوه به ، توهموا أن الذى جاءهم من الوحى كان حسباناً من أنفسهم ، وظنوا عليها الغلط فى تلقى ماورد عليهم من ذلك ، فيكون الذى بنى له الفعل أنفسهم لاالآتى بالوحى ، والمراد بالكذب الغلط لا حقيقة الكذب ، كما يقول القائل كذبتك نفسك ، قلت: ويؤيد قراءة مجاهد « وظنوا أنهم قد كذبوا » بفتح أوله مع التخفيف أى غلطوا ، ويكون فاعل وظنوا الرسل ويحتمل أن يكون أتباعهم ، ويؤيده ما رواه الطبرى بأسانيد متنوعة عن ابن عباس رضى الله عنهما فى هذه الآية قال : أيس الرسل من

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز

بالتخفيف أنهم وعدوا كذباً ، ولذلك تبرأت عائشة من هـذا المعنى ، والذين[1] يقرءونها مخففا يرجعون الضمير إلى الأتباع لا إلى الرسل ، والمعنى وظن الأتباع أن الرسل وعـــدوهم كذبا ، ثم إن المراد بالظن هو الهاجس والوسوسة الغير المؤاخذ عليها ، فكان يخطر ببالهم ذلك ويدفعونه حسب طاقتهم ، فلا يضر ذلك إيمانهم ، وبهذا المعنى لا يبعد إرجاع الضمير إلى الرسل أيضا ، أى توسوس الرسل

إيمان قومهم وظن قومهم أن الرسل كذبوا ، وقال الزمخشرى : إن صح هذا عن ابن عباس رضى الله عنه فقد أراد بالظن ما يخطر بالبال ويهجس فى النفس من الوسوسة وحديث النفس ، على ما عليه البشرية ، وأما الظن وهو ترجيح أحد الطرفين فلا يظن بالمسلم فضلا عن الرسول ، وقال أبو نصر القشيرى : ولا يبعد أن المراد خطر بقلب الرسل فصرفوه عن أنفسهم أو المعنى قربوا من الظن ، كما يقال: بلغت المنزل إذا قربت منه وقال الترمذى الحكيم : وجهه أن الرسل كانت تخاف بعد أن وعدهم الله النصر أن يتخلف النصر ، لا من تهمة بوعد الله بل لتهمة النفوس أن تكون قد أحدثت حدثاً ينقض ذلك الشرط ، فكان الأمر إذا طال واشتد البلاء عليهم دخلهم الظن من هذه الجهة . إلى آخر ما بسطه الحافظ رحمه الله تعالى .

(١) قال الرازى فى تفسيره : قرأ عاصم وحمزة والكسائى كذبوا بالتخفيف وكسر الذال والباقون بالتشديد ، ومعنى التخفيف من وجهين : أحدهما أن الظن واقع بالقوم ، أى حتى إذا استيأس الرسل من إيمان القوم ، وظن القوم أن الرسل كذبوا فيما وعدوا من النصر والظفر ، فإن قيل لم يجر فيما سبق ذكر المرسل إليهم ، قلنا ذكر الرسل يدل على المرسل إليهم ، والظن ههنا بمعنى التوهم والحسبان ، والوجه الثانى : أن يكون المعنى: أن الرسل ظنوا أنهم قد كذبوا فيما وعدوا ، وهذا التأويل منقول عن ابن أبى مليكة عن ابن عباس ، وإنما كان الأمر كذلك لأجل ضعف البشرية ، لا أنه بعيد لأن المؤمن لا يجوز أن يظن بالله الكذب ، بل يخرج بذلك عن الإيمان ، فكيف يجوز مثله على الرسل ؟ وأما قراءة التشديد ففيها

أن وعدهم الذى وعدوا من الإنجاء والنصر كان كاذبا ، فإن ذلك وإن لم يستقر فى قلوبهم حاشاهم عن ذلك، إلا أنه كان يخطر بالبال خطوراً ما ، وكانوا بشراً والبشرية لاتتخلف عن مقتضاها ، والله تعالى أعلم .

وجهان : الأول أن الظن بمعنى اليقين ، أى وأيقنوا أن الأمم كذبوهم تكذيباً لا يصدر منهم الإيمان بعد ذلك ، وورود الظن بمعنى العلم كثير فى القرآن ، قال تعالى « الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم » أى يتيقنون ذلك ، والثانى أن يكون الظن بمعنى الحسبان ، والتقدير : (حتى إذا استيأس الرسل) من إيمان قومهم ، فظن الرسل أن الذين آمنوا بهم كذبوهم ، وهذا التأويل منقول عن عائشة رضى الله عنه وهو أحسن الوجوه المذكورة فى الآية ، انتهى مختصراً . وكتب مولانا محمد حسن المكى قوله : قد كذبوا معناه على تقدير عائشة قربوا إلى أن يكذبوا لأن التكذيب بالفعل لم يقع ، وهو مخفف عندنا ، فمعناه ظن الأتباع أن الرسل قد كذبوا (جهولى وعدى ديئ كئى) فإن قلت : ظن الكذب على الله كفر فكيف يبقون معه مؤمنين ؟ قال قدس سره : ذلك الظن كان معافاً منهم لعدم إصرارهم عليه ، اهـ . وفى تقريره الآخـــر قوله (بل كذبهم قومهم) اعلم أن فى كذبوا نسبة الكذب إلى الرسل من جانب القوم وفى كذبوا (بالتخفيف) نسبة الكذب إلى الله تعالى عنه علواً كبيراً ، لأن معنى كذبوا كذبوا فيما وعدوا بالنصرة من جانب الله تعالى ، (وما هو بالظن) فلو كان كذبوا لوجب أن يقول استيقنوا مكان ظنوا (بذلك) أى بتكذيب القوم لهم (فلعلها) يعنى إذا استيقنوا فلعلها ، (أو كذبوا) لا كذبوا لما مر آنفاً (قالت معاذ الله) كانت عائشة لم تتم جوابها لعروة حتى جعل عروة أعاد اعتراضه عليها فى وسط جوابها ، يعنى أن عائشة لما تلفظت ببعض الجواب استعجل عروة ولم يتركها إلى إتمام الجواب ، فأعاد اعتراضه عليها ، وقال فلعلها أو كذبوا ، فغضبت عائشة وقالت معاذ الله ، لو كان كذبوا كما تقول يلزم أن تكون الرسل تظن الكذب بربها ، وهذا باطل

قوله : (من الرجاء) ليس(١) المعنى أن معنى الآية لاتيأسوا من الرجاء ، بل المعنى أن قوله لا تيأسوا من روح الله هو الرجاء ، فهو بيان لحاصل معنى الآية

بالضرورة ، ثم شرعت فى تفصيل جوابها فقالت (وأما هذه الآية قالت هم اتباع الرسل) حاصله أنه ليس المكذبين ههنا القوم الكافرين حتى تقول : إن المناسب حينئذ أن يقال استيقنوا مكان ظنوا ، بل المكذبون هم أتباع الرسل ، وحينئذ استقام قوله ظنوا . فحاصل المعنى حتى إذا استيأس الرسل من الكافرين ، وظنوا أنهم قد كذبوا من جهة أتباعهم المؤمنين أيضا جاءهم نصر الله ، فعلى هذا لايصح أن يقال كذبوا ، بل الواجب أن يقال كذبوا لأن الأتباع هم المكذبون ، والقراءة عندنا كذبوا بالتخفيف ، والضمير فى قوله ظنوا يرجع إلى الأتباع لا إلى الرسل، وفى قوله إنهم يرجع إلى الرسل ، وكلتا القراءتين متواترتان (إذا استيأسوا) هذه آية سورة يوسف غير الآية المذكورة ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر، لأن الروح لم يجىء فى اللغة بمعنى الرجاء، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى: قوله من الرجاء تفسير لما يفهم من قوله لاتيأسوا لا لقوله من روح الله ، اهـ . قال الراغب : الروح والروح فى الأصل واحد وجعل الروح اسماً للنفس ، ثم بسط فى ذلك وقال فى آخره :قوله « لاتيأسوا من روح الله » أى من فرجه ورحمته ، وذلك بعض الروح ، اهـ . وفى الجلالين : لاتيأسوا من روح الله أى من رحمته ، قال صاحب الجمل : يعنى أنه استعير الروح للرحمة ، وإيضاحه أن الروح مصدر بمعنى الرحمة ، وأصله استراحة القلب من غمه ، والمعنى لاتقنطوا من راحة تأتيكم من الله ، اهـ . وقال الحافظ : وروى ابن أبى حاتم عن قتادة « لاتيأسوا من روح الله » أى من رحمة الله ، اهـ . قلت : فما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله العينى ، وتبعه غيره إذ قال : قوله معناه الرجاء أشار بهذا إلى أن الروح فى قوله تعالى « لاتيأسوا من روح الله » بمعنى الرجاء ، اهـ .

بتمامها ، لاتفسير لخصوص معنى الروح ، وكلمة من[1] على مافى بعض النسخ زائدة.

قوله : (ردءاً كى يصدقنى) هذا بيان للغرض من طلب الردء ، وقوله (ردءاً عونا) ترجمة اللفظ وتفسيره[2] فلا تكرار .

---

(١) وهو موجود ، وفى النسخ التى بأيدينا لكن كتب على لفظ من علامة النسخة ، ونسخ الشروح الأربعة سوى الفتح خالية من لفظ من فنى كلها لاتيأسوا من روح الله ، معناه الرجاء ، وقال القسطلانى : قوله معناه الرجاء ، ولأبى ذر من الرجاء ، وقال ابن عباس من رحمة الله ، وعن قتادة فضل الله ، وقرىء من روح الله بضم الراء ، قال ابن عطية : كان معنى هذه القراءة لاتيأسوا من حى معه روح الله الذى وهبه ، فإن من بقى روحه يرجى ، وقرأ عبد الله من فضل الله، وأبى من رحمة الله تفسيراً لاتلاوة ، اهـ . وزاد فى تقرير مولانا محمد حسن المكى تحت قول البخارى الآتى قريبا ، قوله : يركضون : يعدون ، أى يضربون أفراسهم بأعقابهم فيعدون بها ، اهـ .

(٢) هذا على مافى النسخ الهندية الموجودة عندنا ففيها ذكر أولا « ردءاً كى يصدقنى » وذكر بعد الإشارة إلى الآيات الأخر قوله : ردءاً عونا ، وليس هذا الثانى فى الشروح الأربعة ولا فى النسخة المصرية التى عليها السندى . بل الموجود فى كلها الأول فقط ، قال الحافظ : قوله « ردءاً كى يصدقنى » وصله ابن أبى حاتم من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله عنه ، وروى الطبرى من طريق السدى قال : كيما يصدقنى ، ومن طريق مجاهد وقتادة : ردءاً أى عونا ، اهـ . وقال العينى : قوله ردءاً كى يصدقنى ، أشار إلى مافى قوله تعالى «وأخى هارون هو أفصح منى لسانا فأرسله معى ردءاً يصدقنى » ثم أشار إلى أن التقدير فى قوله يصدقنى كى يصدقنى ، اهـ . وقال القسطلانى : فى التفسير وليس الغرض بتصديق هارون أن يقول له صدقت أو يقول للناس صدق موسى ، بل إنه يلخص بلسانه الفصيح وجوه الدلائل ويجيب عن الشبهات ، اهـ .

قوله (فذهبت الواو) من(١) أصلها إلى الصورة الثانية .
قوله (الضحى الحر) يعنى بذلك أنهم لم يقصدوا بالضحى فى قوله «وأن(٢) يحشر

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه كلام البخارى ، فعلى هذا لا يرد على البخارى ماحكاه الحافظ من إيراد الكرمانى كما سيأتى قريباً ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله من خيفة يعنى لامن خيف أى جانب كنارة ، اه . وتوضيح كلام الشيخ فذهبت الواو من أصلها، أى من أصل الخيفة التى كانت خوفة لسكون الواو وإنكسار ماقبلها فانتهت الكلمة إلى الصورة الثانية أى الخيفة ،وقال الحافظ: قوله: أوجس أضمر الخ ، قال أبو عبيدة فى قوله تعالى «فأوجس منهم خيفة» أى فأضمر منهم خيفة ، أى خوفا ، فذهبت الواو فصارت ياء من أجل كسرة الخاء ، قال الكرمانى : مثل هذا الكلام لايليق بجلالة هذا الكتاب أن يذكر فيه ، اه . وكأنه رأى فيه مايخالف اصطلاح المتأخرين من أهل علم التصريف ،فقال ذلك حيث قالوا فى مثل هذا: أصل خيفة خوفة فقلبت الواو ياء لكونها بعد كسرة ، وماعرف أنه كلام أحد الرءوس العلماء باللسان العربى . وهو أبو عبيدة معمر بن المثنى البصرى ، انتهى كلام الحافظ . ومايظهر لهذا العبد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن إيراد الكرمانى على البخارى ليس هو مافهمه الحافظ من كون كلام البخارى خلاف أهل التصريف ، بل إيراده أن أمثال هذه الأمور المتعلقة بطلبة الكتب الابتدائية من علم الصرف لايليق بجلالة شأن البخارى ، ويوضحه أصل كلام الكرمانى فى النسخة المصرية الموجودة عندنا حيث قال : وذكر أمثال هذا فى هذا الكتاب العظيم الشأن اشتغال بما لايعنيه ، اه . ومن عادة الكرمانى أنه يورد على الإمام البخارى أمثال هذه الإيرادات كما وقع فى مواضع عديدة من شرحه ، فقد ذكر فى مبدأ كتاب الأنبياء : وفى هذا تكثير لحجم الكتاب لاتكثير للفوائد ، وقد رد عليه الحافظ هناك كما تقدم مبسوطاً فى باب صـــفة النار تحت قول البخارى : مارج : خالص .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الإشارة إلى الآية هو الأوجه ، وعلى هذا

الناس ضحى » مطلق الضحوة التي تبتدىء من أول طلوع الشمس ، بل المراد حين اشتداد[1] الحر

لايرد على الإمام البخاري ما أورده الحافظ وتبعه العيني والقسطلاني أن ذكر هذا اللفظ في غير محله كما سيأتي في كلامه ، وإلى ما أفاده الشيخ قدس سره مال الكرماني أيضاً ، إذ ذكر في هذا المحل قوله تعالى « موعدكم يوم الزينة وأن يحشر الناس ضحى » اه . وقال الحافظ : الضحاء : الحر ، قال أبو عبيدة في قوله تعالى « وأنك لاتظمأ فيها ولاتضحى » أي لاتعطش ولا تضحى للشمس فتجد الحر ، وروى الطبري من طريق على بن أبي طلحة عن ابن عباس : لايصيبك فيها عطش ولا حر . وهذا الموضع وقع استطراداً ، وإلا فلاتعلق له بقصة موسى عليه الصلاة والسلام، اه. وقال العيني : ذكر هذا ههنا غير مناسب لأنه في قضية آدم ولاتعلق له بقصة موسى عليهما الصلاة والسلام ، اه . ولايذهب عليك أن لفظ الضحى الحر مقصور في النسخ التي بأيدينا من النسخ الهندية . وهكذا في نسخة العيني ، لكنه أشار بذلك إلى قوله تعالى « وأنك لاتظمأ فيها ولاتضحى » وفي نسخة الكرماني « ممدد » . ولكنه أشار بذلك إلى قوله تعالى « وأن يحشر الناس ضحى » وهكذا في الفتح بالمد :الضحاء الحر ، وتقدم أنه أشار إلى قوله تعالى « أنك لاتظمأ فيها ولاتضحى » وبالإشارة إلى قوله تعالى « وأن يحشر الناس ضحى » يكون تعلقه بقصة موسى واضحا ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي: قوله الحر يعني المراد بالضحى الجزء الحار منه لاكل جزء منه . لأن سحرهم كان يظهر في حرارة الشمس ، اه .

(۱) وتقدم أنهم فسروا قوله : ولاتضحى بالحر ، قال المجد: الضحو والضحوة ارتفاع النهار . اه . وفي الجلالين في قوله تعالى « ولاتضحى » لايحصل لك حر شمس الضحى . قال صاحب الجمل : قوله الضحى بالقصر، وفي القاموس ضحى يضحو كغزى يغزو ضحواً برز للشمس . وكسعى ورضى ضحواً وضحيا : أصابته الشمس . اه .

وذلك لتأثر ما كان فى حبائلهم[١] وعصيهم من الزئبق[٢] وغـــيره ، فإنه إنما

(١) وهذا مبنى على أن يكون تعيين وقت الضحى من قوم فرعون . والمعروف أن التعيين كان من موسى عليه الصلاة والسلام ، ويمكن الجواب عنه أن فى ذلك احتمالين ، قال الرازى فى تفسيره : يحتمل أن قوله تعالى « قال موعدكم » أن يكون من قول فرعون فبين الوقت ، ويحتمل أن يكون من قول موسى عليه السلام ، قال القاضى: والأول أظهر لأنه المطالب بالاجتماع دون موسى عليه الصلاة والسلام ، وعندى: الأظهر أنه من كلام موسى عليه السلام لوجوه ، اه . ثم ذكر الرازى ثلاثة وجوه لما اختاره ، قلت: وعلى كونه من قول موسى عليه السلام يمكن التفصى عنه بأن موسى عليه الصلاة والسلام عين ذلك الوقت لزيادة الوضوح فى إبطال السحر عند السحرة لأن سحرهم يشتد عندهم وقت شدة الحر فإذاً يمحق سحرهم فى ذلك الوقت ففى غير ذلك الوقت أولى بالبطلان ، كما أنه عليه الصلاة والسلام عين يوم الزينة لوضوح البطلان عند سائر الناس ، قال الرازى وإنما وعدهم لذلك اليوم ليكون علو كلمة الله تعالى وظهور دينه وكبت الكافر وزهوق الباطل على رؤس الأشهاد فى المجمع ليكثر المحدث بذلك الأمر العجيب فى كل بدو وحضر ، ويشيع فى جميع أهل الوبر والمدر ، اه . قلت : فيمكن أنه عليه السلام عين وقت الضحى أيضا لوضوح بطلان السحر عند السحرة لأن ذلك وقت اشتداد سحرهم عندهم .

(٢) قال البغوى فى المعالم قوله « أنها تسعى » وذلك أنهم كانوا لطخوا حبالهم وعصيهم بالزئبق فلما أصابه حر الشمس انهمست واهتزت ، اه . وقال الرازى يقال: إنهم حشوها بما إذا وقعت الشمس عليه يضطرب ويتحرك ولما كثرت واتصل بعضها ببعض فمن رآها كان يظن أنها تسعى ، اه . وفى شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى: لاشك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثاراً عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهرباء التى تجذب التبن ، وكالحجر الباغض للخل فإنه إذا أرسل

يتأثر بالحر ، وكان سحر هؤلاء من[1] قبيـــل الطلسم الذى تستعمل فيه الأدوية

على إناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء ، وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك ، اه .

(١) بسط الحافظ فى الفتح أنواع السحر فى باب السحر ، فقال فى جملة أنواعها الثانى : مايقع بخداع وتخييـلات نحو مايفعله المشعوذ من صرف الأبصار عما يتعاطاه بخفة يده ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى » وقوله تعالى « سحروا أعين الناس » ومن هناك سموا موسى ساحراً ، وقد يستعين فى ذلك بما يكون فيه خاصية كالحجر الذى يجذب الحديد المسمى المغناطيس ، اه . قال ابن عابدين : تحت قول صاحب الدر : وحراما ، وهو علم الفلسفة والشعبذة الصواب الشعوذة ، وهى كما فى القاموس خفة فى اليد كالسحر ترى الشىء بغير ما عليه أصله ، لكن فى المصباح شعوذ الرجل شعوذة ومنهم من قال شعبذ شعبذة وهو بالذال المعجمة ، وهى لعب يرى الإنسان منها ماليس له حقيقة كالسحر ، اه . وقال العينى : السحر على أنواع منها أنه بمعنى لطف ورق ، ومنه سحرت الصبي خدعته وفى قوله تعالى « فأنى تسحرون » إشارة إلى هذا النوع ، والثانى مايقع بخداع وتخييلات لاحقيقة لها نحو مايفعله المشعوذ من صرف الأبصار بخفة يده وإليه الإشارة بقوله « يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى » والثالث مايحصل بمعاونة الشياطين ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر » الرابع مايحصل بمخاطبة الكواكب واستنزال روحانيتها ، الخامس ما يوجـــد من الطلسمات ، اه مختصراً . وبسط الرازى فى تفسيره فى أنواع السحر أشد البسط وذكر له سبعة أنواع وذكر من جملتها : النوع الخامس : الأعمال العجيبة التى تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى ، مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر ، ومنها الصور التى يصورها الروم والهند حتى لايفرق الناظر بينها وبين الإنسان ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا النوع

المعدنيات وغيرها ، ولذلك جاز(١) تعلم سحر فرعون ، وأما سحر نمرود وسحر بابل فمن غير هذا النوع،وهو أشد السحر ، وعليه يطلق السحر فى يومنا هذا ، ويسمون سحر فرعون بالطلسم(٢) ، والله تعالى أعلم .

ويدخل فى هذا الباب أنواع كثيرة لايليق شرحها فى هذا الموضع ، اه . ملتقطا .

(١) بسط الكلام على ذلك ابن عابدين وذكر أنواعه وقال : قال الشمنى تعلمه وتعليمه حرام ، أقول مقتضى الإطلاق ولو تعلم لدفع الضرر عن المسلمين ، وفى ذخيرة الناظر تعلمه فرض لرد ساحر أهل الحرب ، وحرام ليفرق به بين المرأة وزوجها إلى آخر مابسطه ، وفيه:وقد ذكر الإمام القرافى المالكى الفرق بين ماهو سحر يكفر به وبين غيره،وأطال فى ذلك بما يلزم مراجعته من أواخر شرح اللقانى الكبير على الجوهرة ومن كتاب«الاعلام فى قواطع الإسلام»للعلامة ابن حجر،اه. وقال العينى : قال النووى عمل السحر حرام وهو من الكبائر بالإجماع وقد عده النبى ﷺ من الموبقات . ومنه مايكون كفرا ومنه ما لا يكون كفراً ، وأما تعلمه وتعليمه فحرام ، وقد أجاز بعض العلماء تعلم السحر لأحد أمرين إما لتمييز مافيه كفر من غيره ، وإما لإزالته عمن وقع فيه ، اه مختصراً . وقد بسط الرازى فى هذه المسألة أيضا أشد البسط .

(٢) قال صاحب غياث اللغات : طلسم بكسرتين تخيلات موهومة يظهر منها أشكال عجيبة ، وقال بعضهم : إنها تركب من الأجزاء الأرضية والسماوية ، يعنى يصنع من بعض الأدوية فى ساعات مخصوصة ، والظاهر أنه لفظ يونانى ليس بعربى لأنه ليس هـذا الوزن فى كلام العرب ، فلوكان عربياً لكان بكسر أوله وفتح ثانيه ، اه . معرباً ملخصاً ، قلت : ولم أجد هذا اللفظ فى القاموس ، ولا فى مختار الصحاح ، ولا فى غيرهما من كتب اللغات العربية ، وهذا أيضا دليل على أنه ليس من اللغات العربية ، وفى شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى : لامجال لإنكار

قوله (رتقا ملتصقتين) مفسر[١] وتفسير،ولا علاقة لها بما تقدم،وتم الكلام على قوله كن .

الطلسمات الغريبة التى تؤثر تأثيرات عجيبة ، وقالوا : الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة ، وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية ، ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل، فمن عرف أحوال الفاعل والقابل ، وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة ، اه . وفى كشف الظنون ، ومعنى الطلسم : عقد لاينحل ، وقيل مقلوب اسمه أى المسلط ، لأنه من القهر والتسلط ،وهو علم باحث عن كيفية تركيب القوى السماوية الفعالة مع القوى الأرضية المنفعلة فى الأزمنة المناسبة للفعل ، والتأثير المقصود ، مع بخورات مقوية جالبة لروحانية الطلسم ليظهر من تلك الأمور فى عالم الكون والفساد أفعال غريبة وهو قريب المأخذ بالنسبة إلى السحر لكون مبادئه وأسبابه معلومة وأما منفعته فظاهرة ، لكن طريق تحصيله شديد العناء، بسط المجريطى قواعد هذا الفن فى كتابه «غاية الحكيم» فأبدع لكنه اختار جانب الإغلاق والدقة لفرط ضنته وكمال بخله فى تعليمه وللعلامة السكاكى كتاب جليل فيه ، اه .

(١) يعنى قوله رتقا مفسر تفسيره ملتصقتين ، وأما الكلام السابق فقد تم على قوله ولم يقل كن ، ولعل الشيخ اختار ذلك لئلا يلزم الفصل بين المفسر والتفسير ، ويحتمل عند هذا العبد الضعيف أن قوله لم يقل « كن رتقا » كله جملة معترضة ، وقوله « ملتصقتين » تفسير لقوله رتقا الأول فى قوله « كانتا رتقا » لمناسبة التثنية وعلى توجيه الشيخ قدس سره يقال : إن رتقا الثانى إعادة لرتقا الأول توضيحا ثم قال الحافظ : قوله فدككتا: فدككن الخ ، ذكر هذا استطراداً إذ لاتعلق له بقصة موسى ، وكذا قوله رتقا ملتصقتين ، اه . وأورد عليه العلامة العينى إذ قال : قوله « إن السموات والأرض كانتا رتقا الخ » قال بعضهم ذكر هذا استطراداً

قوله (طوفان من السيل) لما كان[1] الطوفان يستعمل فى معان شتى ، بين

إذ لاتعلق له بقصة موسى عليه السلام قلت : ليس كذلك بل ذكره تنظيراً لما قبله ولهذا قال بكاف التشبيه أراد أن نظير دكتا التى هى التثنية والقياس دككن كانتا رتقا فإن القياس أن يقال فيه : كن رتقا ، انتهى مختصراً . والإيراد عندى ليس بصحيح فإن الحافظ ذكر هذا الإيراد بعد ذكر قول البخارى فدكتا إلى قوله كن رتقا والإيراد كان متعلقا بذكر قوله دكتا لا بالنظير لأن قوله فدكتا إشارة إلى قوله تبارك وتعالى « وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة » والجواب عن إيراد الحافظ عندى أنه معروف من دأب البخارى أنه كثيراً ما يذكر لفظاً من القرآن لمناسبة اللفظ السابق كما هو يفعل ذلك فى الأحاديث أيضاً كما تقدم فى الأصل التاسع والعشرين ، فإن الإمام البخارى لما قال : دكه زلزله ، وهو واقع فى قصة موسى فى قوله تعالى « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » فذكر لمناسبته قوله « فدكتا » ولما أشكل عليه كونه تثنية فى محل الجمع ذكر نظيره من قوله تعالى « كانتا رتقا » وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى ، قوله ملتصقتين يعنى كانت السموات السبع بعضها ملتصقة بالبعض وكانت الأرض السبع بعضها ملتصقة بالبعض ، وليس المراد أن السماوات كانت ملتصقة بالأرض ، والحاصل أن السموات كانت شيئا واحداً وكانت الأرض السبع شيئاً واحداً ، ففتقهما فجاء كل واحد منهما سبعاً سبعاً .

(١) وقد أشار البخارى إلى معنيين منهما ، وقال العينى : قوله طوفان أشار به إلى مافى قوله تعالى « فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل » الآية أما الطوفان فقد اختلفوا فيه، فقال البخارى هو من السيل يكون من المطر الغالب، وعن ابن عباس الطوفان كثرة الأمطار المغرقة المتلفة للزروع والثمار ، وبه قال الضحاك وعنه كثرة الموت وبه قال عطاء وقال مجاهد الطوفان الماء والطاعون ، وروى ابن جرير بإسناده عن عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ « الطوفان الموت » وكذا رواه ابن مردويه ، وعن ابن عباس فى رواية أخرى هو أمر من الله طاف بهم ، اهـ . وقال الراغب :

أن المراد فى الآيات التسع بالطوفان هو السيل .

الطوفان كل حادثة تحيط بالإنسان وعلى ذلك قوله تعالى « فأرسلنا عليهم الطوفان » وصار متعارفا فى الماء المتناهى فى الكثرة لأجل أن الحادثة التى نالت قوم نوح كانت ماء ، اه . وقال الرازى فى التفسير الكبير : قال ابن عباس إن القوم لما قالوا لموسى « مهما تأتنا بآية من ربك » فهى عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها ألبتة وكان موسى عليه السلام رجلا حديداً فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له فأرسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهاراً سبتاً إلى سبت ، حتى كان الرجل منهم لا يرى شمساً ولا قمراً ولا يستطيع الخروج من داره ، فصرخوا إلى فرعون واستغاثوا به فأرسل إلى موسى عليه السلام وقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحراً واحدا فإن كشفت هذا العذاب آمنا بك،فأزال الله عنهم المطر وأرسل الرياح فجففت الأرض وخرج من النبات مالم يروا مثله قط ، فقالوا هذا الذى جزعنا منه خير لنا،لكنا لم نشعر فلاوالله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بنى اسرائيل فنكثوا العهد ، فأرسل الله عليهم الجراد فأكل النبات فذكر القصة بتفصيل الآيات الخمسة المذكورة فى الآية ، ثم قال:هذا هو القول المرضى عند أكثر المفسرين وقد وقع فى أكثرها اختلافات ، أما الطوفان فقال الزجاج : الطوفان من كل شىء ما كان كثيراً محيطا مطبقا بالقوم كالغرق الذى يشمل المدن الكثيرة ، وكذلك القتل الذريع طوفان ، وقال الأخفش : هو فعلان من الطوف لأنه يطوف بالشىء حتى يعم ، والأكثرون على أن هذا الطوفان هو المطر الكثير على ماروريناه عن ابن عباس ، وروى الواحدى بإسناده خبراً عن النبى ﷺ أنه قال : الطوفان الموت وهذا القول مشكل لأنهم لو أميتوا لم يكن لإرسال سائر أنواع العذاب عليهم فائدة ولو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول أسباب الموت مثل المطر الشديد والسيل العظيم ، انتهى مختصراً . قلت : وفيه أنه لا يلزم من كون المراد

قوله (فقد سقط فى يده) وكان(١) الساقط فى يديه هو الذى كان اقترفه من الجريرة والجريمة وكونه بين يديه مما يستلزم الندم على اقترافه ، فافهم .

قوله (هل تعلم أحداً أعلم منك قال لا) وكان(٢) فيه إثبات الأعلمية له لانفى العلم بأعلمية الغير ، وذلك لان نفى العلم به يقتضى نفيه،لكونه أعلم من تحت السماء

بالطوفان موتا أنهم يموتون كلهم،بل لومات جم غفير يقال له أيضا الموت الذريع والطوفان ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله:القمل هو الحنان اعلم أن القراد على ثلاثة أنواع ، حلمة وهى القراد الضخم صغيرة الارجل غاية ، وحنان وهى القراد الرقيق صغيرة من الاولى لكن أرجلها طويلة يقال له بالهندية جينجر وهذا هو المراد بالقمل ، والنوع الثالث:صغير من الحنان يقال له بالهندية جمجول ، اه . قلت : وفى الصراح حنانة كنة قال الاصمعى أوله قمقامة صغير جداً ثم حنانة ثم قراد ثم حلمة ثم عل ثم طلح ، اه .

(١) قال العينى : أشار به إلى مافى قوله تعالى « ولما سقط فى أيديهم » وفسر قوله « سقط » بقوله كل من ندم فقد سقط فى يده وسقط على صيغة المجهول ، قال صاحب الجمل : سقط فعل ماض مبنى للمجهول وأصله سقطت أفواههم على أيديهم ففى بمعنى على ، وذلك من شدة الندم فإن العادة أن الإنسان إذا ندم بقلبه على شىء عض بفمه على أصابعه ، فسقوط الأفواه على الأيدى لازم للندم،فأطلق اسم اللازم وأريد الملزوم على سبيل الكناية ، اه . وقال الرازى : فى التفسير الكبير : إنهم اتفقوا على أن المراد من قوله « سقط فى أيديهم » أنه اشتد ندمهم على عبادة العجل واختلفوا فى الوجه الذى لأجله حسنت هذه الاستعارة ثم ذكر ستة وجوه لهذه الاستعارة وبسطها ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الاستعارة ، من أن كون الجريمة برأى عين من الجانى يكون موجبا لشدة الندامة أوجه وأجود .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى شرح الحديث ، فإن ظاهر سياق الحديث أن

إذاً فكان نفيه العلم بوجوده نفيا له رأساً ، ويؤيده مافى أكثر الروايات : سئل أى الناس أعلم ؟ فقال[١] أنا ؟ ويمكن على بعد[٢] أن يراد بقوله : نفى الأعلم لانفى العلم ، فتتحد الروايات[٣] .

السائل سأل عن العلم إذ قال : هل تعلم أحداً أعلم منك ؟ فجواب موسى بقوله لا نفى للعلم لانفى للوجود ، أى لوجود أعلمية الغير فلا يترتب عليه قوله فأوحى الله إلى موسى : بلى عبدنا خضر ، فوجهه الشيخ بأن نفى العلم ههنا مستلزم لنفى الوجود ، وقال الحافظ : فى التفسير قوله « هل فى الأرض أحد أعلم منك ؟ قال لا ، وفى رواية سفيان أى فى كتاب العلم فسئل : أى الناس أعلم ؟ فقال : أنا ، وبين الروايتين فرق لأن رواية سفيان تقتضى الجزم بالأعلمية له ورواية الباب تنفى الأعلمية عن غيره عليه فيبقى احتمال المساواة ، ثم بسط الحافظ اختلاف الروايات فى ذلك .

(١) كما سيأتى فى الحديث الآتى وسيأتى بهذا اللفظ فى تفسير سورة الكهف ، وتقدم فى باب ما يستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم الخ ، بلفظ فسئل أى الناس أعلم ؟ فقال أنا أعلم ، وذكر السيوطى فى الدر : أخرج مسلم وابن مردويه وغيرهما عن سعيد بن جبير عن ابن عباس بلفظ : أن موسى بينا هو يخطب قومه ذات يوم إذ قال لهم مافى الأرض أحد أعلم منى ، الحديث .

(٢) ووجه البعد ظاهر لأن ظاهر سياق هذا الحديث أن موسى عليه الصلاة والسلام نفى العلم لانفى الوجود .

(٣) يعنى رواية الباب والروايات التى فيها تصريح لنفى الوجود كما سيأتى فى التفسير فى باب قوله « فلما بلغا مجمع بينهما » الخ بلفظ أى رسول الله ﷺ هل فى الأرض أحد أعلم منك قال لا ، فعتب عليه ، الحديث وقال السيوطى فى الدر أخرج ابن جرير وابن أبى حاتم من طريق العوفى عن ابن عباس بلفظ : فقال له رجل من بنى اسرائيل فهل على الأرض أعلم منك يا نبى الله ؟ قال : لا ، فبعث الله جبريل إلى

قوله (نقرة أو نقرتين) يحمل قوله نقرة[1] على المصدر لا المرة وعلى هذا فلا منافاة بينهما بل المراد بهما واحد وهما النقرتان وإنما نقرت نقرتين إشارة إلى نوعى علميهما .

موسى فقال: إن الله يقول وما يدريك أين أضع علمى ، بل على ساحل البحر رجل أعلم ، الحديث ، وتقدم شىء من الكلام على حديث الباب فى كتاب العلم فى باب مايستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم ؟ الخ ، وسيأتى فى كتاب التفسير فى تفسير سورة الكهف .

(١) ظاهر كلام الشراح أنهم جعلوا النقرة بمعنى المرة ، وجعلوا كلا اللفظين من كلامه ﷺ فقال القسطلانى تبعاً للعينى : قوله نقرة بالنصب على المصدر أو نقرتين عطف عليه ، اه . وظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل اللفظ على الشك من الراوى ، فأراد بالأول أيضا النقرتين ، ولهذا قال : المراد بهما واحد وهو النقرتان ، ورجح الشيخ قدس سره النقرتين ليكون إشارة إلى علمين: علم موسى وعلم الخضر عليهما السلام ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أيضا أنه شك من الراوى ، لكن الراجح منهما لفظ النقرة ، لأنه هو المعروف فى الروايات ، فسيأتى فى البخارى فى تفسير سورة الكهف فى باب قوله « فلما جاوزا » الآية ، بلفظ وقع عصفور على حرف السفينة فغمس منقاره البحر فقال الخضر لموسى: ماعلمك وعلمى وعلم الخلائق فى علم الله إلا مقدار ماغمس هذا العصفور منقاره ، وفى الباب الذى قبله فأخذ طائر بمنقاره من البحر ، قال : والله ماعلمى وعلمك فى جنب علم الله إلا كما أخذ هذا الطائر بمنقاره من البحر ، وقال السيوطى فى الدر : أخرج البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وغيرهم من طريق سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس إن نوفا البكالى يزعم ، فذكر الحديث بطوله ، وفيه قال : وجاء عصفور فوقع على حرف السفينة فنقر فى البحر نقرة . فقال له الخضر : ماعلمى وعلمك من علم الله إلا مثل مانقص هذا العصفور من هذا البحر ، وقال أيضا: أخرج البيهقى فى الأسماء والصفات

قوله (أو تحفظته من إنسان) أى تحفظته[1] بعد سماعك منه من رجل آخر ممن سمع عمراً يحدثه فكأن السائل تردد بين حفظه قبل السماع من عمرو وبعد سماعه منه، ولعله استبعد أن يتذكر هذا الحديث الطويل لسمعه مرة أو مرتين فأجاب عن الشقين معاً فى قوله ممن أتحفظه ، وخص الثانى بالرد فى قوله وهل رواه أحد عن عمرو غيرى؟ ثم إن المنفى هى الرواية فى بلده الذى كان فيه ، لأن تلك الرواية لم يروها أحد منه[2] غيره مطلقاً .

عن ابن عباس قال : بينما موسى يخاطب الخضر إذ جاء عصفور فوقع على شاطىء البحر فنقر منه نقرة ثم طار ، فقال الخضر لموسى : ياموسى هل رأيت الطير أصاب من البحر ؟ قال نعم ، قال ما أصبت أنا وأنت من العلم فى علم الله إلا بمنزلة ماأصاب هذا الطير من هذا البحر .

(١) كلام الشيخ قدس سره ههنا أيضا مخالف لكلام الشراح ، فإن حاصل كلام الشيخ أن كلا اللفظين من السائل ، وحاصل كلام الشراح أنه شك من الراوى فى أن الشيخ قال لفظ حفظته أو قال تحفظته . قال القسطلانى تبعاً للكرمانى والعينى (قيل لسفيان حفظته قبل أن تسمعه من عمرو أو تحفظته من إنسان) قال الكرمانى: الشك من على بن عبد الله يعنى قيل لسفيان حفظته أو تحفظته من إنسان قبل أن تسمعه من عمرو (فقال) سفيان (ممن أتحفظه ورواه) أى : أرواه ؟ بحذف همزة الاستفهام ، اهـ مختصرا . من القسطلانى .

(٢) فقد رواه أحمد فى مسنده برواية ابن جريج عن عمرو بن دينار فقال : حدثنا عبد الله ثنى أبى ثنا عبدالله بن إبراهيم المروزى ثنى هشام بن يوسف فى تفسير ابن جريج الذى أملاه عليهم أخبرنى يعلى بن مسلم وعمرو بن دينار عن سعيد بن جبير يزيد أحدهما على الآخر وغيرهما فذكر الحديث ، وسيأتى فى البخارى من حديث قتيبة عن سفيان بلفظ : فوضع موسى رأسه فنام ، قال سفيان : وفى حديث غير

قوله (قد أوذى بأكثر من هذا) أي(١) الكلام الذي بلغني منهم آنفا لأنه أوذى

عمرو قال : وفى أصل الصخرة عين الحديث قلت : وروى حديث الخضر من حديث ابن عباس بطرق كثيرة فى الصحيحين والترمذى ومسند أحمد وغيرها ، وقال الترمذى بعد أن أخرجه من حديث ابن أبى عمر عن سفيان عن عمرو بن دينار بطوله : هذا حديث حسن صحيح ، وقد رواه أبو إسحق الهمدانى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبى بن كعب عن النبى ﷺ ، ورواه الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن أبى بن كعب عن النبى ﷺ ، قال أبو مزاحم السمرقندى قال على بن المدينى : حججت حجة وليس لى همة إلا أن أسمع من سفيان يذكر فى هذا الحديث الخبر حتى سمعته يقول حدثنا عمرو بن دينار ، وقد كنت سمعت هذا من سفيان قبل ذلك ولم يذكر الخبر ، اه .

(١) ظاهر صنيع الإمام البخارى أنه أشار بإيذاء موسى إلى حديث الغسل لذكره هذا الحديث بعده ، وقد قال السيوطى فى تفسيره قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لاتكونوا كالذين آذوا موسى » الآية أخرج البخارى ومسلم عن ابن مسعود قال قسم رسول الله ﷺ قسما فقال رجل : إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله ، فذكر ذلك للنبى ﷺ فاحمر وجهه ، ثم قال « رحمة الله على موسى ، لقد أوذى أكثر من هذا فصبر » أخرج أيضاً حديث تستر موسى بطرق عديدة وفيه فآذاه من آذاه من بنى إسرائيل وقالوا مايستتر هذا الستر إلا من عيب بجلده إما برص وإما أدرة وإما آفة ، وأن الله أراد أن يبرئه الحديث ، وفى آخره فذلك قوله « يا أيها الذين آمنوا لاتكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا » ، اه . وقال الرازى فى تفسيره فى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لاتكونوا كالذين آذوا موسى » الآية لما بين الله تعالى أن من يؤذى الله ورسوله يلعن ويعذب ، وكان ذلك إشارة إلى إيذاء هو كفر أرشد المؤمنين إلى الامتناع من إيذاء هو دونه وهو لايورث كفراً وذلك مثل من لم يرض بقسمة النبى ﷺ وبحكمه بالفىء لبعض وغير ذلك ، فقال

أكثر مما أوذيت لأنه ينافى قول النبى ﷺ أوذيت[١] فى الله مالم يؤذ أحد .

قوله : (أن تذبحوا بقرة) وكان[٢] ذكرا لا أنثى والتاء فيه لغير التأنيث .

« يا أيها الذين آمنوا لاتكونوا كالذين آذوا موسى » وحديث إيذاء موسى مختلف فيه ، قال بعضهم هو إيذاؤهم إياه بنسبته إلى عيب فى بدنه ، وقال بعضهم قارون قرر مع امرأة فاحشة حتى تقول عند بنى إسرائيل إن موسى زنى بى ، وبالجملة الإيذاء المذكور فى القرآن كاف ، وهو أنهم قالوا له « إذهب أنت وربك فقاتلا » وقولهم « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » وقولهم « لن نصبر على طعام واحد » إلى غير ذلك ، فقال للمؤمنين لاتكونوا أمثالهم ، انتهى مختصراً .

(١) ذكره صاحب المشكاة برواية الترمذى عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ « لقد أخفت فى الله ومايخاف أحد ، ولقد أوذيت فى الله ومايؤذى أحد » الحديث قال الشيخ فى الكوكب : الواو حالية فى الموضعين أى أخافونى وآذونى فى موضع وزمان لايخاف فيه ولايؤذى فيه أحد ، وهو بيت الله الحرام وأشهر الله الحرم ، اه . وظاهر ما أفاده الشيخ فى الكوكب أنه جعل حديث الترمذى خاصاً أى مخصوصاً بوقت ، وظاهر مافى اللامع أنه جعله عاماً فتأمل .

(٢) ظاهر كلام المفسرين وظاهر الروايات التى أوردها فى تفسير هذه الآية كلها تدل على أن البقرة المذكورة كانت أنثى ، ووافق الشيخ قدس سره الشيخ التهانوى فى تفسيره بيان القرآن إذ فسره بالثور وذكر فى هامشه فى وجه اختياره الثور فقال بقرينة قوله تعالى « لاذلول تثير الأرض » ثم قال: وهذا القول نقله صاحب الإكليل عن الإمام أبى المنصور ، وفسر ابن كثير قوله بكر بقوله صغيرة لم يلقحها الفحل ، ونقله ابن كثير عن أحد عشرة من أهل العلم ، ثم قال الشيخ التهانوى يمكن ترجيح هذا القول لكثرة القائلين وقوة الدليل دراية ترجيح القول الأول ، انتهى مختصراً . قلت: ونص كلام صاحب الإكليل هذا إذ قال التاء فى البقرة ليست للتأنيث وإنما هى لتدل على أنها فرد واحد من جنس البقر كالبطة ونحوها .

. . . .

ويتميز الذكر من الأنثى بالصفة يقال بقرة ذكر وبقرة أنثى ، وقيل البقرة اسم للأنثى خاصة من هذا الجنس ، ويقال الذكر منه ثور ، فإنه كثيراً ما يفرق بين ذكور الحيوانات وإناثها بأن يوضع لكل واحد من الذكر والأنثى اسم على حدة ، مثل رجل وامرأة ، وجمل وناقة ونحوهما ، إلا أن الإمام أبا منصور رحمه الله استدل على أن البقرة المذكورة كانت ذكراً بقوله تعالى « لا ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث » بناء على أن إثارة الأرض وسقى الحرث من عمل الثيران ، اهـ . وذكر قول الإمام أبى منصور هذا شيخ زاده على البيضاوى أيضاً وبسط شيخ المشايخ الشاه عبد العزيز الدهلوى فى تفسيره الاحتمالين معاً مع ذكر دلائلها وهو أيضاً رجح كونه ذكراً ، ثم قال القسطلانى أول هذه القصة قوله تعالى : « وإذ قتلتم نفساً » الآية قال فى الكشاف : فإن قلت فما للقصة لم تقص على ترتيبها وكان حقها أن يقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الأمر بذبحها وأن يقال « وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها » ، وأجاب بأن كل ماقص من قصص بنى إسرائيل إنما قص تعديداً لما وجد منهم من الجنايات وتقريعاً لهم عليها ، وهاتان القصتان كل واحدة منهما مستقلة بنوع من التقريع وإن كانتا متصلتين متحدتين ، فالأولى لتقريعهم على الاستهزاء وترك المسارعة إلى الامتثال ، والثانية للتقريع على قتل النفس المحرمة وما تبعه من الآيات العظيمة ، وإنما قدمت قصة الأمر بذبح البقرة على ذكر القتيل لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض فى تثنية التقريع ، وحاصل القصة أنه كان فى بنى إسرائيل شيخ موسر فقتل ابنه بنو أخيه ليرثوه وطرحوه على باب المدينة ثم جاءوا يطالبون بدمه فأمرهم الله تعالى أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها ليحيي فيخبر بقاتله فعجبوا من ذلك « فقالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » اهـ . قلت : واختلف أهل التفسير فى كيفية القصة ، وماذكره القسطلانى حكاه الحافظ أطول منه قال الخازن

قوله :(وذكره بعد)أى وماذكر[١] به موسى بعدوفاته ، ويمكن أن يكون كلمة بعد بمعنى الآخر ، ويكون كثيراً فى مثل هـــذا المقام وفى(*) بيان بعض أحواله الاخرغير وفاته ، والله تعالى أعلم .

قوله : (من الأرض المقدسة) وهى البلدة[٢] المعمورة بأهلها المعروفة بين الناس ، ولذلك لم يحب الدفن فيه لكونه قرية ، ويمكن أن يكون إيثار خارجا على داخله تنزها من أن يعظموا قبره ويعبدوه فيفتتوا فى دينهم .

تبعاً للإمام البغوى : قال علماء السير والأخبار: إنه كان فى زمن بنى إسرائيل رجل غنى وله ابن عم فقير لاوارث له سواه فلما طال عليه موته قتله ليرثه وحمله إلى قرية أخرى وألقاه على بابها ثم أصبح يطلب ثأره ، وجاء بناس إلى موسى يدعى عليهم بالقتل فجحدوا واشتبه أمر القتيل على موسى فسألوا موسى أن يدعو الله ليبين لهم ما أشكل عليهم ، فسأل موسى ربه فى ذلك فأمره بذبح بقرة وأمره أن يضربه ببعضها ، اه .

(١) وعلى الأولى اكتفى الشراح ، قال العينى : قوله بعد بضم الدال لأنه مبنى عليه لكونه قطع عن الإضافة والتقدير وفى بيان ذكره بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمال الثانى معروف فى الأبواب ، يعنى ذكر الوفاة وغيرها ليشمل جميع أحاديث الباب .

(٢) نبه الشيخ قدس سره فى كلامه على أمرين ، الأول:أن موسى عليه السلام اختار الدفن فى بيت المقدس لكونه بلدة معمورة ولم يرض الدفن فى الموضع الذى كان فيه لكونه قرية ، والأمر الثانى : أنه عليه السلام اختار الدفن خارج البلد دون داخله تحرزاً من الفتنة ، والأمر الثانى واضح ، وستأتى الإشارة إليه فى كلام الحافظ والعينى ، وأما الأمر الأول فمايخطر فى البال أنه عليه الصلاة والسلام اختار ذلك

(*) أى وفى ١٢

قوله : (ويكأن الله مثل إلخ) والغرض منه بيان[1] المماثلة بينهما فى أن كلا

للاستبراك به ، ولذا ترجم عليه الإمام البخارى فى الجنائز « باب من أحب الدفن فى الأرض المقدسة أو نحوها » وتقدم فى البسط فى الكلام على ذلك فى الباب المذكور ، ويحتمل فى كلام الشيخ قدس سره أن الأمرين كليهما يتعلقان بالإدناء دون الدفن فى داخل البلد : الأول كونها قرية والثانى ماتقدم ، قال الحافظ : قوله رمية بحجر أى قدر رمية حجر أدنى من مكان إلى الأرض المقدسة هذا القدر أو أدنى إليها حتى يكون بينى وبينها هذا القدر ، وهذا الثانى أظهر وعليه شرح ابن بطال وغيره ، وأما الأول ـ فهو وان رجحه بعضهم ـ فليس بجيد إذ لو كان ذلك لطلب الدنو أكثر من ذلك ، ويحتمل أن يكون القدر الذى كان بينه وبين أول الأرض المقدسة كان قدر رمية فلذلك طلبها ، لكن حكى ابن بطال عن غيره أن الحكمة فى أنه لم يطلب دخولها ليعمى موضع قبره لئلا تعبده الجهال من أمته ، اهـ . ويحتمل أن يكون سر ذلك أن الله لما منع بنى إسرائيل من دخول بيت المقدس وتركهم فى التيه أربعين سنة إلى أن أفناهم الموت ، ومات هارون ثم موسى عليهما السلام قبل فتح الأرض المقدسة على الصحيح فكأن موسى لما لم يتهيأ له دخولها لغلبة الجبارين عليها طلب القرب منها لأن ماقارب الشىء يعطى حكمه ، انتهى كلام الحافظ مختصراً وقال العينى : فإن قلت لم لم يسأل نفس البيت وسأل الدنو منه ؟ قلت : خاف أن يكون قبره مشهوراً فيفتتن به الناس كما أخبر به الشارع أن اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد ، وقال ابن عباس : لو علمت اليهود قبر موسى وهارون لاتخذوهما إلهين من دون الله ، انتهى مختصراً . وبسط ابن الحاج فى المدخل فى عدة مواضع فى مصالح الدفن فى الصحراء وقال فى موضع : وقد حكمت السنة بالدفن فى الصحراء للسلامة من المفاسد ، وبسط الكلام على المفاسد .

(١) وفى تقرير مولانا حسين على البنجابى يعنى أن لفظ ويك بمعنى ألم تر ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : يريد أن «ويك» كلمة على حدة و«أن» كلمة على حدة ،

منهما كلمتان ، فقوله ويك كلمة كقوله ألم تر ،والباقي منه كالباقي منه وهذارد لما يتوهم من أن الكاف على حدة ، وقوله وهي كلمة مستقلة ، وقوله يبسط كلام على حدة مما قبله .

قوله : (لأن مدين بلد) فلا يمكن الإرسال(١) إليه نفسه مالم يقدر مضاف .

كما أن «تر» كلمة مستقلة ، و«أن» كلمة مستقلة وليس المراد أن معناهما واحد ، وكذلك ليس «كأن» هذا للتشبيه بل الكاف من الكلمة السابقة ، اهـ . واختلف المفسرون في تفسير هذا اللفظ ، قال صاحب الجمل: «ويكأنه» فيه مذاهب : أحدها أن «وى» كلمة برأسها وهي اسم فعل معناها أعجب أي أنا والكاف للتعليل و«أن» ومافي حيزها مجرورة بها أي أعجب لأن الله يبسط الرزق إلخ وقياس هذا القول أن يوقف على «وى» وحدها ، وقدفعل ذلك الكسائي ، الثاني قال بعضهم : «كأن» ههنا للتشبيه إلا أنه ذهب منها معناه وصارت للخبر واليقين وهذا أيضاً يناسبه الوقف على «وى» ، الثالث أن ويك كلمة برأسها والكاف حرف خطاب و«أن» معمولة لمحذوف أي أعلم أن الله يبسط إلخ قاله الأخفش ، وهذا يناسب الوقف على ويك وقد فعله أبو عمر ، والرابع أن أصلها ويلك فحذفت اللام ، وهذا يناسب الوقف على الكاف أيضاً كما فعل أبو عمر ، والخامس أن «ويكأن» كلها كلمة مستقلة بسيطة ومعناها ألم تر ، وربما نقل ذلك عن ابن عباس ، ونقل الفراء والكسائي أنها بمعنى أماترى إلى صنع الله ، وحكى ابن قتيبة أنها بمعنى رحمة لك في لغة حمير ولم يرسم في القرآن إلا ويكأن وويكأنه متصلة في الموضعين ، فعامة القراء اتبعوا الرسم ، والكسائي وقف على وى وأبو عمرو على ويك ، اهـ . قلت وكلام الشيخ يوافق القول الثالث .

(١) وما أفاده واضح قال الحافظ : هو قول أبو عبيدة قاله في تفسير هود ، اهـ. وقال العيني : قوله « إلى مدين » أي وإلى أهل مدين ، وكانوا قوماً عرباً يقطعون الطريق ويخيفون المارة ويبخسون المكاييل وكانوا مكاسين لايدعون شيأ إلا مكسوه وأرسله الله إليهم وقص الله قصته في القرآن ، قال علماء السير : أقام شعيب مدة

قوله: (وراءكم ظهريا) يعنى أن ترجمة اللفظ لما كانت المنسوب(١) إلى الظهر استعملت تلك الكلمة فى معنيين أما الأول فالإعراض وعدم الإلتفات لإن المعرض عن الشيء يجعله وراء الظهر ، ومنه قولهم ظهرت حاجتى ، ومنه قوله وراءكم ظهريا حسب تفسير المؤلف ، والثانى الاستعانة بالشيء والتقوى به لأن المعين يكون على ظهر المستعين ، ومنه قولهم للدابة المأخوذة مع الراكب ظهريا .

قوله : (إنك لأنت الحليم الرشيد) أى كانوا يؤذونه(٢) ويسبونه ثم يقولون إنك حليم لاتبالى بما نفعل ونقول .

بعد هلاك قومه ووصل إليه موسى وزوجه بنته ، قال ابن الجوزى : ثم خرج إلى مكة ومات بها ، ثم ذكر العينى الاختلاف فى عمره وفى محل دفنه .

(١) وماأفاده الشيخ من المعنيين ظاهر ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : يعنى أن الظهرى يجيء بمعنى عدم الالتفات ، وبمعنى عدم قضاء الحاجة ، وبمعنى الاستعانة ، ووجه المناسبة بين هذه المعانى ظاهرة ، اه . وأشار الإمام البخارى بقوله « ورائكم ظهرياً » إلى ما فى سورة هود من قول شعيب عليه السلام «واتخذتموه ورائكم ظهرياً» ثم فسره بقوله: لم تلتفتوا إليه ، والظهرى منسوب إلى الظهر وكسر الظاء من تغيير النسب كما تقول فى أمس أمسى بكسر الهمزة كذا فى العينى بزيادة، قال الحافظ : فى قوله «ورائكم ظهرياً» أى ألقيتموه خلف ظهوركم فلم تلتفتوا إليه وتقول للذى لايقضى حاجتك ولايلتفت إليها ظهرت بحاجتى وجعلتها ظهرية أى خلف ظهرك ، اه . وقال العينى : قوله : الظهرى الظاهر أن الضمير فى قال يرجع إلى البخارى وأشار به إلى أن الظهرى بصورة النسبة يقال أيضاً لمن يأخذ معه دابة أو وعاء يستظهر به أى يتقوى به ، اه .

(٢) اختلفوا فى قوله تعالى « إنك لأنت الحليم الرشيد » قال صاحب الجمل : قال ابن عباس: أرادوا السفيه الغاوى، لأن العرب قد تصف الشيء بضده فيقولون

قوله (فيصعق من فى السموات) وهذه الصعقة[١] سوى الصعقة التى تهلك بها الأحياء وسوى التى تحيي به الخلائق وهذه النفخة إنما هى عند إتيان العرش وغيره فى أرض المحشر فينفخ من الصور ليصعق الناس وغيرهم ليخفى الأمر عليهم فلا ينظروا إلى مايكون هناك إذا والاستثناء فى قوله تعالى : « إلا من شاء الله » جار فى تلك

للديغ سليم ، وقيل هو على حقيقته وإنما قالوا ذلك على سبيل الاستهزاء والسخرية ، وقيل معناه إنك لأنت الحليم الرشيد فى زعمك ، وقيل هو على بابه من الصحة ، ومعناه : أنت ياشعيب فينا حليم رشيد فلا يشق عليك عصيان قومك ومخالفتهم فى دينهم ، اه خازن . كذا فى الجمل وهذا الأخير موافق لما قال الشيخ لكن سياق الخازن فى هذا الأخير يخالف ما حكى صاحب الجمل عنه ولفظه : إنك يا شعيب فينا حليم رشيد فلا يحمد بك شق عصا قومك ومخالفتهم فى دينهم ، اه . ولفظ البغوى : لا يجمل بك شق عصا قومك ومخالفة دينهم ، اه . وقال الرازى فى تفسيره : قوله « إنك لأنت الحليم الرشيد » فيه وجوه الأول : أن يكون المعنى إنك لأنت السفيه الجاهل إلا أنهم عكسوا ذلك على سبيل الاستهزاء والسخرية كما يقال للبخيل الخسيس لو رآك حاتم لسجد لك ، الثانى : إنك موصوف عند نفسك وعند قومك بالحلم والرشد ، الثالث : أنه عليه السلام كان مشهوراً عندهم بأنه حليم رشيد فلما أمرهم بمفارقة طريقتهم قالوا له « إنك لأنت الحليم الرشيد » المعروف الطريقة فى هذا الباب فكيف تنهانا عن دين ألفيناه من آبائنا وأسلافنا والمقصود استبعاد مثل هذا العمل ممن كان موصوفاً بالحلم والرشد وهذا الوجه أصوب الوجوه ، اه . قلت : لكنه يخالف تفسير البخارى من قوله «يستهزءون به » .

(١) اختلفوا فى عدد الصعقات والنفخات من ثنتين إلى خمسة ، واختلفوا فى أن الاستثناء فى قوله تعالى « إلا من شاء الله » بأيتهن يتعلق؟ وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا أنها ثلاثة : الأولى صعقة الاماتة ، والثانية صعقة الإحياء ، والثالثة عند

الصعقة لا صعقة الموت ونفخة الفناء فإنها عامة ، قد قال الله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » فليتحفظ فإنه غريب والله أعلم .

إتيان العرش فى أرض المحشر ، والاستثناء متعلق بهذه الثالثة ، وحاصل ما أفاد الشيخ قدس سره فى الكوكب أنها أربعة إذ قال فى قصة موسى تحت قول « من استثنى الله » أى بقوله « إلا من شاء الله » وهذه الصعقة غير الصعقة التى قبل الحشر ، فإن النفخات متعددة نفختان وقت قيام القائمة : أولاهما يفنى فيها كل شيء من العرش والكرسى والجنة والنار والأرواح وغيرها ، والثانية يقوم بها كل شيء ، ثم بعد ذلك نفخة حين يتجلى الرب سبحانه للحساب يصعق بها من فى السموات والأرض إلا من شاء الله وهذه هى التى استثنى من الصعق بها أشياء وهذه الصعقة ليخفى عليهم تجليه سبحانه فإنهم لم يطيقوه ، ثم الثانية « فإذا هم قيام ينظرون » وهذه بعد التجلى وهاتان هما المذكورتان فى سورة الزمر . اهـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى فى الفتح : زعم ابن حزم أن النفخات يوم القيامة أربع : الأولى : نفخة إماتة يموت فيها من بقى حيا فى الأرض ، والثانية : نفخة إحياء يقوم بها كل ميت وينشرون من القبور ويجمعون للحساب ، والثالثة : نفخة فزع وصعق كالمغشى عليه لا يموت منها أحد ، والرابعة نفخة إفاقة من ذلك الغشى وهذا الذى ذكره من كون الثنتين أربعاً ليس بواضح بل هما نفختان فقط ووقع التغاير فى كل واحدة منهما باعتبار من يسمعها ، فالأولى يموت بها كل من كان حياً ويغشى على من لم يميت ممن استثنى الله ، والثانية يعيش بها من مات ويفيق بها من غشى عليه والله أعلم . اهـ . وقال صاحب الجمل : ومن الغرائب أن بعضهم جعلها بحديث أبى هريرة خمساً ، وقد سمعنا بمن زاد فى الطنبور نغمة ولم نسمع بمن زاد فى الصور نفخة ، وحكى عن ابن الوردى أن النفخات ثلاث : ثنتان منها فى آخر الدنيا وواحدة منها فى أول الآخرة وبسط الكلام على هذه الثلاث ، وقال الصاوى تحت قول صاحب الجلالين « ونفخ فى الصور » النفخة الأولى « فصعق من فى السموات » الآية ظاهر المفسر أن النفخ مرتان : نفخة

قوله : (ولا تعظم فيفصم) وذلك[1] لأن الحلقة الطويلة تتقطع وتتكسر .

الصعق ونفخة البعث وهو ظاهر الآية ، وقيل : إن النفخ ثلاث مرات : النفخة الأولى تطول وتكون بها الزلزلة وتسيير الجبال وانكدار النجوم والناس أحياء ينظرون إليها «فتذهل كل مرضعة عما أرضعت» الآية وهى المعنية بقوله تعالى : «إن زلزلة الساعة شىء عظيم» ، والنفخة الثانية يكون بها الصعق وعندها يموت كل من كان حياً حياة دنيوية ويغشى كل من كان حياً حياة برزخية ، والنفخة الثالثة نفخة القيام ، وبين هاتين النفختين أربعون سنة على الصحيح ، اه مختصراً . وبسط الكلام فى على حديث الباب فى فيض البارى وقال فى آخره : إعلم أنهم اختلفوا فى عدد النفخات فقيل ثنتان ، نفخة للصعقة وهى التى يفزع لها الناس ثم يصعقون فابتداؤها يكون من الفزع وانتهاؤها على الصعقة ، ونفخة للبعث وقيل ثلاث نفخة للفزع وأخرى للصعقة وأخرى للبعث وقد علمت خمس نفخات من فوائد الشاه عبد القادر ، اه . قلت : وفى حواشى الشاه عبد القادر نور الله مرقده على سورة النمل إن النفخة الأولى للإماتة ، والثانية للاحياء ، والثالثة للفزع ، والرابعة للغشى ، والخامسة للإفاقة ، اه معربا . وجعلها فى حواشى سورة الزمر أربعة ولم يذكر فيها نفخة الفزع وجعل مصداق نفختى الزمر الأخريين ، وبسط الكلام على النفخات صاحب روح المعانى أشد البسط ورجح كونها ثلاثة : نفخة الفزع ونفخة الصعق ونفخة البعث وقال من قال باثنتين جعل الأوليين واحدة ، وأنكر على من قال بخمسة وتقـــدم شىء من الكلام على ذلك فى الجزء الثانى فى الخصومات .

(١) قال القسطلانى : قوله فيفصم أى يكسر الحلق أجعله على قدر الحاجة ولأبى ذر عن الكشميهنى فينفصم بزيادة نون ساكنة قبل الفاء وفيه نظر لأن دروعه لم تكن مسمرة ويؤيده قوله : «وألنا له الحديد» والمعنى قدر فى السرد أى فى نسجها بحيث يتناسب حلقها قال قتادة : وهو أول من عملها من الخلق ، وعند ابن أبى حاتم أنه كان يرفع كل يوم درعا فيبيعها بستة آلاف درهم ألفين له ولأهله وأربعة آلاف

قوله : (أفرغ أنزل) أراد[1] به قوله تعالى : « ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا » الآية .

قوله : (وهو قول عائشة) يعنى[2] أن نوم السدس الآخر هو المراد بقول عائشة رضى الله عنها لا ألفاه السحر عندى إلا نائماً .

يطعم بها بنى إسرائيل خبز الحوارى ، اه . ولا يذهب عليك أن ما فى بعض النسخ الهندية من قوله فيقضم بالقاف تصحيف من الناسخ والصواب بالفاء قال العينى : قوله فيفصم من الفصم وهو القطع ، ثم قال الكرمانى : السرد اسم جامع للدروع ، والسرد أيضاً تداخل الحلق بعضها فى بعض ، اه . وذكر صاحب الجمل الاختلاف فى أن المسامير هل كانت فى دروع داود عليه السلام أم لا ؟ ، وزاد فى تقرير مولانا محمد حسن المكى : المسامير أى الحلق ، وقوله فيتسلسل أى مانند ثوب نرم وبى طاقت شوق ، وقوله فيفصم لأن الحلق العظام تقطع من الضرب ، اه .

(١) لعل الشيخ قدس سره نبه على الآية ههنا لقول الحافظ فى الفتح قوله : « أفرغ » أنزل لم أعرف المراد من هذه الكلمة ههنا واستقريت قصة داود فى المواضع التى ذكرت فيها فلم أجدها وهذه الكلمة والتى بعدها فى رواية الكشميهنى وحده ، اه . وقال القسطلانى : والوجه إسقاطه كما لا يخفى ، اه . قلت : ولا وجه لإسقاطه فإن هذه الآيات أيضاً متعلقة بقصة داود ففيها «وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة » الآية وكان ذلك قبل نبوته وكان فى عسكر طالوت ، والعجب أن الحافظ رحمه الله تعالى قال بعد ذلك فى شرح قوله « بسطة » قال أبو عبيدة : فى قوله « وزاده بسطة فى العلم والجسم » أى زيادة وفضلا وكثرة وهذه الكلمة فى قصة طالوت وكأنه ذكرها لما كان آخرها متعلقاً بداود ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله « قال على أظنه » على بن المدينى شيخ البخارى أراد بذلك بيان المراد بقوله « وينام سدسه » أى السدس الأخير ، وكأنه قال : يوافق ذلك حديث

قوله : (اكفلنيها مثل إلخ) يعنى[١] بذلك أن الكفالة المذكورة ههنا معناه الضم إليه وليست بكفالة ديون ، وقد قرىء[٢] قوله تعالى « وكفلها زكريا » بالتخفيف وإليه[٣] مال المؤلف .

قوله : (من عزائم السجود) أى ليس(٤) فى الآية مايؤكد وجوبها من صيغه أمر ونحوه .

عائشة ماألفاه بالفاء أى وجده والضمير للنبى ﷺ والسحر الفاعل أى لم يجىء السحر والنبى ﷺ عندى إلا وجده نائماً ، اه .

(١) قال الحافظ : فى الفتح قال أبو عبيدة : فى قوله تعالى « اكفلنيها وعزنى فى الخطاب » هو كقوله « وكفلها زكريا » أى ضمها إليه ، اه .

(٢) قال البيضاوى : قوله « كفلها زكريا » شدد الفاء حمزة والكسائى وعاصم على أن الفاعل هو الله تعالى وزكريا مفعول أى جعله كافلا لها وضامناً بمصالحها وخفف الباقون ومد زكريا مرفوعاً ، انتهى مختصراً .

(٣) وماأفاده الشيخ قدس سره من قوله وليست بكفالة الديون إلى آخر ماأفاده سيأتى فى كلام الإمام البخارى فى باب «وإذ قالت الملائكة يامريم» الآية من قوله كفلها ضمها مخففة ليس من كفالة الديون وشبهها ،اه .

(٤) ماأفاده الشيخ قدس سره من توجيه الرواية مختصراً بسطه فى الكوكب إذ قال : قوله ليست من عزائم السجود أى من مؤكدات السجود وهذا لاينفى وجوبه ولاينافيه إذ المعنى أنه ليس مما ورد الأمر بسجوده آية أو رواية وإن كان واجباً أن يسجد لسجود النبى ﷺ إلى آخر مابسط الكلام على ذلك إيراداً وجواباً ، وفى هامشه أن نفى كونه من العزائم لاينافى الوجوب لأن الصحابة اختلفوا فى عزائم السجود ، فقيل : إن العزائم خمس : الأعراف وبنو إسرائيل والنجم والإنشقاق واقرأ ، وهو قول ابن مسعود ، وقيل أربع : ألم تنزيل ، وحم تنزيل ، والنجم ، واقرأ ،

قوله : (عن ذكر ربى من ذكر ربى) أشـــار به إلى[1] اختيار من قال فى تفسيره إن معناه آثرت حب الخير معرضا عن ذكر ربى وجالساً عنه ، وقال الآخرون : كلمة عن بمعنى على أى آثرته عليه فرجح المؤلف الأول بزيادة كلمة من إذ ليست بمعنى على أبدا ، ووجه الترجيح مافيه من حمل عن على معناها الحقيق .

وهو مروى عن على رضى الله عنه وقيل العزائم ثلاث وغير ذلك ، اه‍ . ويؤيد ذلك ماورد فى الروايات الكثيرة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من إثبات السجدة فيها بسطها السيوطى فى الدر المنثور وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه برواية النسائى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ سجد فى ص فقال « سجدها داود عليه السلام توبة ونسجدها شكراً » ، وله حديث آخر أخرجه البخارى فى التفسير والنسائى فى الكبرى ولفظ البخارى بسنده « عن مجاهد أنه سأل ابن عباس أفى ص سجدة؟ فقال: نعم ، ثم تلا « ووهبنا » إلى قوله : « فبهداهم اقتده » ثم قال: « هو منهم » . وفى رواية عن مجاهد قلت لابن عباس ، فقال : نبيكم ممن أمر أن يقتدى به ، وغير ذلك من الروايات المذكورة فى الأوجز .

(١) أجاد الشيخ قدس سره : فى وجه تفسير الإمام البخارى لفظ عن بلفظ من والعجب من الشراح أنه لم يتعرض لذلك أحد منهم ، وماأفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين ذكرهما صاحب الجمل فقال : قوله « حب الخير » فيه أوجه : أحدها أنه مفعول أحببت لأنه بمعنى آثرت وعن على هذا بمعنى على ، ثم قال والرابع أنه قيل ضمن معنى أثبت(*) فلذلك تعدى بعن ، والسادس أن أحببت من أحب البعير إذا سقط وبرك من الإعياء والمعنى قعدت عن ذكر ربى ، اه‍ مختصراً . وقال القاضى البيضاوى : أصل أحببت أن يعدى بعلى لأنه بمعنى آثرت ، لكن لما أنيب مناب أنبت عدى تعديته ، وقيل هو بمعنى تقاعدت من قوله ﷺ « مثل بعـــير السوء إذا حبا » أى برك وحب الخير مفعول له ، اه‍ .

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله انبت ١٢ ز

قوله : (جسدا شيطاناً) والتعبير[١] بالإلقاء على هذا التفسير فى قوله تعالى : «وألقينا على كرسيه جسداً» توهين له وتحقير وقلة مبالاة به كأنه ليس شيء معتد به

---

(١) قال الحافظ : قوله جسداً شيطاناً قال الفريابى بسنده : عن مجاهد فى قوله « وألقينا على كرسيه جسداً » قال شيطاناً يقال له آصف قال له سليمان : كيف يفتن الناس؟ قال : أرنى خاتمك أخبرك فأعطاه فنبذه آصف فى البحر فذهب ملك سليمان وقعد آصف على كرسيه ومنعه الله نساء سليمان فلم يقربهن وكان سليمان يستطعم وهو يعرفهم بنفسه فيكذبونه حتى أعطته امرأة حوتاً فطيب بطنه فوجد خاتمه فى بطنه فرد الله إليه ملكه ، ثم ذكر الحافظ روايات أخر مختلفة فى اسم هذا الجنى ثم قال: المشهور ان آصف اسم الرجل الذى عنده علم الكتاب ، انتهى مختصراً . قلت: واختلف أهل التفسير فى مصداق هذا الجسد على أقوال كثيرة بسطها أصحاب التفسير لاسيما الرازى فى تفسيره واختلفوا فى الترجيح أيضاً وميل الحافظ فى الفتح إلى هذا القول المذكور أنه شيطان إذ قال فى قول سليمان «لأطوفن الليلة» الحديث حكى النقاش فى تفسيره أن الشق المذكور هو الجسد الذى ألقى على كرسيه وقد تقدم قول غير واحد من المفسرين أن المراد بالجسد المذكور شيطان وهو المعتمد ، والنقاش صاحب مناكير ، اه . قلت واختار المحلى أيضاً فى الجلالين هذا القول إذ قال فى تفسير قوله: جسداً هو ذلك الجنى وهو صخر أو غيره جلس على كرسى سليمان إلخ واختار القاضى البيضاوى فى تفسير الجسد الشق المذكور فى حديث سليمان إذ قال أظهر ما قيل فيه ما روى مرفوعاً فذكر حديث سليمان المذكور وقال القاضى عياض فى الشفاء : الشق هو الجسد الذى القى على كرسيه ثم قال : ولا يصح ما نقله الأخباريون من تشبه الشيطان به ، اه . وقال القارى فى شرحه : ومما يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام « إن الشيطان لايتمثل بى » ، فهذا إذا كان ممنوعا فى حال المنام فبالأولى أن لايقدر على التمثيل فى حال اليقظة . والظاهر أن سائر الانبياء

ولا هو ممن ينسب إلى عقل ورأى فكأنه جسد بحت لاعقل له بل[1] ولاروح .

قوله : (وآل عمران المؤمنون) وهو تخصيص[2] بعد تعميم لدخولهم فى آل إبراهيم .

يكون أمرهم على هذا النظام إلى آخر ماقال ، وتقدم شيء من الكلام على ذلك فى مبدأ الجهاد .

(١) قال صاحب الجمل : سمى الجنى جسداً لأن الجسد هو الجسم الذى لاروح فيه وهو لما تصور بصورة سليمان كانت تلك الصورة كأنها لاروح فيها لأنها خالية عن روح سليمان وإن كان فيها روح الجنى ، أشار إليه البيضاوى ، اه .

(٢) قال صاحب الجمل : فإن قيل آل عمران داخلون فى آل إبراهيم فما وجه ذكرهم صريحاً بعد دخولهم فى آل إبراهيم ؟ قلنا : ذكرهم صريحا ليعرف شرفهم بطريق التصريح وليس التخصيص بعد التعميم لزيادة الشرف ، كيف ونبينا سيد العالمين ﷺ داخل فى آل إبراهيم عليهما الصلاة والسلام ، اه . قلت : وهذا كله مبنى على أن لفظ آل فى معناه ، ومال صاحب الجلالين إلى أنه زائد إذ قال «وآل إبراهيم وآل عمران» بمعنى أنفسهما ، قال صاحب الجمل : يعنى أن لفظ آل كذا بمعنى نفس كذا ، أو أنها مقحمة فكأنه قال «وإبراهيم وعمران» اه . وقال العينى : قوله قال ابن عباس إلى قوله « وهم المؤمنون » أشار بهذا إلى أن قوله تعالى « وآل إبراهيم وآل عمران » عام وأريد به الخصوص ، وهو أن المراد المؤمنون من «آل إبراهيم وآل عمران» كما قال ابن عباس «وآل ياسين » المراد منهم الذين فى قوله تعالى «وإن إلياس لمن المرسلين » وقيل إدريس وقيل غيره ، وقوله يقول « إن أولى الناس بإبراهيم» إلخ أى يقول ابن عباس «إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه» وهم المؤمنون والذين لم يتبعوه لايعدون من الآل ، وحاصل هذا التأكيد بأن المراد من هذا العموم الخصوص كما ذكرنا ، اه . وقال الحافظ : قوله قال ابن عباس « وآل عمران » إلى

قوله : (غير مريم وابنها) والفضيلة[1] جزئية فلا يعترض بالنبى ﷺ

قوله «وهم المؤمنون» وصله ابن أبى حاتم من طريق على بن أبى طلحة عنه ، وحاصله أن المراد بالاصطفاء بعض آل عمران وإن كان اللفظ عاماً فالمراد به الخصوص ، اه .
وقال الرازى : ومن الناس من قال المراد بآل إبراهيم المؤمنون كما فى قوله تعالى : « أدخلوا آل فرعون » والصحيح أن المراد بهم الأولاد وهم المراد بقوله تعالى : «إنى جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين» وأما آل عمران فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من قال : المراد عمران والد موسى وهارون وهو من أولاد لاوى بن يعقوب فيكون المراد من آل عمران موسى وهارون وأتباعهما من الأنبياء ، ومنهم من قال المراد عمران والد مريم وكان من نسل سليمان بن داود وكانوا من نسل يهودا بن يعقوب ، قالوا وبين العمرانين ألف وثمانمائة سنة ، انتهى مختصراً .

(١) قال القارى : رفع مولود على أنه فاعل الظرف لاعتماده على حرف النفى والمستثنى منه أعم عام الوصف فالاستثناء مفرغ ، يعنى ماوجد من بنى آدم مولود متصف بشىء من الأوصاف حال ولادته إلا بهذا الوصف ، أى مس الشيطان له كأنه عليه الصلاة والسلام يرد على من زعم أن الأنبياء والأولياء لايمسهم الشيطان ، فهو من قصر القلب الذى يلقى المعتقد العكس ، وقيل ماغير عاملة ههنا حتى عند الحجازية لتقدم الخبر وهو من بنى آدم على مبتدئه وهو مولود ، قال الطيبى : وفى التصريح بالصراخ إشارة إلى أن المس عبارة عن الإصابة بمايؤذيه ، لا كما قالت المعتزلة من أن مس الشيطان تخييل ، واستهلاله صارخا من مسه تصوير لطمعه فيه ، كأنه يمسه ثم قال : وتفرد عيسى وأمه بالعصمة عن المس لايدل على فضلهما على نبينا ﷺ ، إذ له فضائل ومعجزات لم تكن لأحد ، ولا يلزم أن يكون فى الفاضل جميع صفات المفضول كذا

أو يقال إنه مستثنى أيضاً غير أن المتكلم كثيراً مايتكلم ويريد غيره فى العمومات .

قاله الطيبي ، ونظيره خبر الطبرانى ما أحد من بنى آدم إلا وقد أخطأ أو هم بخطيئة إلا يحيي بن زكريا ، قلت : وأبلغ من هذا أن شيطانه ﷺ أسلم ، اهـ مافى المرقاة . وقال العينى : وأشار القاضى إلى أن جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يشاركون عيسى عليه الصلاة والسلام فى ذلك : قال القرطبي هو قول قتادة ، اهـ . وفى تفسير روح المعانى : والاقتصار على عيسى عليه السلام وأمه إيذاناً باستجابة دعاء امرأة عمران على أتم وجه ليتوجه أرباب الحاج(*) إلى الله تعالى بشرا شرهم أو يقدر له مايخصصه ، وعلى التقديرين يخرج النبى ﷺ من العموم فلا يلزم تفضيل عيسى عليه السلام فى هذا المعنى ، ويؤيده خروج المتكلم من عمومه كلامه وقد قال به جمع ويشهد له ما روى الجلال فى البهجة السنية عن عكرمة قال : « لما ولد النبى ﷺ أشرقت الأرض نوراً فقال إبليس لقد ولد الليلة ولد يفسد علينا أمرنا فقالت له جنوده لو ذهبت إليه فجاءه فركضه جبريل فوقع بعدن » ، وهذا أولى من إبقاء العام على عمومه ، والقول بأنه لايبعد اختصاص عيسى وأمه بهذه الفضيلة دون الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولا يلزمه منه تفضيله عليهم ؛ عليهم السلام . إذ قد يوجد فى الفاضل مالا يوجد فى الأفضل ، وعلى كلا الأمرين الفاضل والمفضول لا إشكال فى الإخبار من تلك الحيثية ، نعم قد يشكل على ظاهرها أن إعاذة أم مريم كانت بعد الوضع فلا يصح حملها على الإعاذة من المس الذى يكون حين الولادة وأجيب بأن المس ليس إلا بالانفصال وهو الوضع ومعه الإعاذة ، وغايته أنه عبر بالمضارع لقصد الاستمرار فليتأمل ، اهـ . ثم قال الحافظ : قوله غير مريم وابنها تقدم فى باب إبليس بذكر عيسى خاصة فيحتمل أن يكون هذا بالنسبة إلى المس وذلك بالنسبة إلى الطعن فى الجنب ، ويحتمل أن يكون ذلك قبل الإعلام بما زاد ، وفيه بعد لأنه

(*) جمع الحاجة ١٢ ز

قوله : (المسيح الصديق) لأن[1] هذه الكرامة التى سمى بها مسيحاً لمسحه

حديث واحد وقد رواه خلاس عن أبى هريرة بلفظ « كل بنى آدم قد طعن الشيطان فيه حين ولد غير عيسى وأمه جعل الله دون الطعنة حجاباً فأصاب الحجاب ولم يصبهما » والذى يظهر أن بعض الرواة حفظ مالم يحفظه الآخر ، والزيادة من الحافظ مقبولة ، وأما قول بعضهم : يحتمل أن يكون عطف تفسير والمقصود الابن كقولك أعجبنى زيد وكرمه فهو تعسف شديد ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه تفسير المسيح بالصديق ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، واحتيج إلى التوجيه لأن المسيح لم يجىء فى اللغة بمعنى الصديق كما ستأتى الإشارة إليه فى كلام الرازى ، وقال الحافظ : قوله « قال إبراهيم » إلخ وصله سفيان الثورى فى تفسيره عن إبراهيم هو النخعى ، قال المسيح الصديق ، قال الطبرى : ومراد إبراهيم بذلك أن الله تعالى مسحه فطهره من الذنوب فهو فعيل بمعنى مفعول ، قال الحافظ : وهذا بخلاف تسمية الدجال المسيح فإنه فعيل بمعنى فاعل يقال إنه سمى بذلك لكونه يمسح الأرض ، وقيل سمى بذلك لأنه ممسوح العين فهو بمعنى مفعول ، اه . قال العينى : فإن قلت الدجال أيضاً سمى بالمسيح ، قلت : أما معناه فى عيسى عليه السلام ففيه أقوال تبلغ ثلاثة وعشرين قولا ذكرناها فى كتابنا زين المجالس ، منها ماقيل إن أصله مسيح على وزن مفعل فأسكنت الياء ونقلت حركتها إلى السين طلباً للخفة إلى آخر ماذكر من بعض معانيه ، وقال الرازى فى تفسيره : المسيح هل هو اسم مشتق أو موضوع فيه قولان ، الأول قال أبو عبيدة والليث : أصله بالعبرانية مشيحاً فعربته العرب وغيروا لفظه وعلى هذا لا يكون له اشتقاق ، والقول الثانى أنه مشتق وعليه الأكثرون ، ثم ذكروا فيه وجوهاً ، الأول قال ابن عباس إنما سمى عيسى عليه السلام مسيحاً لأنه ما كان يمسح بيده ذا عاهة إلا برىء ، الثانى قال أحمد بن يحى سمى به لأنه كان يمسح الأرض أى يقطعها ومنه مساحة الأرض ، وعلى هذا المعنى يجوز أن يقال لعيسى مسيح

أصحاب العاهات وبرأهم بها إنما تختص بها الصديقون والشهداء[١] وغيرهم من المقربين .

قوله : (ولم تركب) قصد أبو هريرة[٢] بذلك دفع مايتوهم من التعارض بين

بالتشديد على المبالغة كما يقال للرجل فسيق وشريب ، الثالث أنه كان مسيحاً لأنه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الأقوال هو فعيل بمعنى فاعل ، الرابع أنه مسح من الأوزار والآثام ، والخامس سمى به لأنه ما كان فى قدمه خمص فكان ممسوح القدمين ، والسادس سمى به لأنه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الأنبياء ولا يمسح به غيرهم .السابع سمى به لأنه مسحه جبريل بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صوناً له عن مس الشيطان ، الثامن سمى به لأنه خرج من بطن أمه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الأقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح ، فعيل بمعنى مفعول قال ، أبو عمرو ابن العلاء : المسيح الملك ، وقال النخعى : المسيح الصديق ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدالة اللغة عليه ، انتهى مختصراً . قلت ولايبعد عندى أن مجاهداً استنبط ذلك مما ذكره شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى إزالة الخفاء عن أبى الدرداء قال « قال رسول الله ﷺ من فر بدينه من أرض إلى أرض مخافة الفتنة على نفسه ودينه كتب عند الله صديقا فإذا مات قبضه الله شهيداً ، وتلا هذه الآية « والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم » ثم قال هذه فيهم ثم قال والفرارون بدينهم من أرض إلى أرض يوم القيامة مع عيسى ابن مريم فى درجته فى الجنة ، اهـ . وتقدم نوع من الكلام على المسيح مبسوطا فى « باب الدعاء قبل السلام » .

(١) مشكوك فى الأصل هل هو الشهداء أو السعداء كتب أحد اللفظين أولا ثم أصلحه بالآخر .

(٢) قال العينى : يريد به أن مريم لم تدخل فى النساء المذكورات لأنه قيدها بركوب الإبل ، ومريم لم تكن ممن يركب الإبل ، وقال صاحب التوضيح : يؤخذ

الروايتين (*) وعدم ركوبها الإبل لاشتغالها بخدمة البيت وعدم خروجها فى سفر.

قوله: (ولا تقولوا ثلاثة) يعنى[1] أن خلقته لما كانت بأمره وإرادته تعالى

من قول أبى هريرة هذا ومن ذكر البخارى له فى قصة مريم تفضيلها على خديجة وفاطمة لأنهما من العرب المخصوصين بركوب الإبل، اهـ. وقال الحافظ: قوله لم تركب إشارة إلى أن مريم لم تدخل فى هذا التفضيل بل هو خاص بمن يركب الإبل والفضل الوارد فى خديجة وفاطمة وعائشة هو بالنسبة إلى جميع النساء إلا من قيل إنها نبية فإن ثبت فى حق امرأة أنها نبية فهى خارجة بالشرع لأن درجة النبوة لاشىء بعدها وإن لم يثبت فيحتاج من يخرجهن إلى دليل خاص لكل منهن فأشار أبو هريرة إلى أن مريم لم تدخل فى هذا العموم لأنه قيد أصل الفضل بمن يركب الإبل ومريم لم تركب بعيراً قط، واستدل بقوله «واصطفاك على نساء العالمين» على أنها كانت نبية، ويؤيده ذكرها فى سورة مريم بمثل ماذكر به الأنبياء ولا يمنع وصفها بأنها صديقة فإن يوسف وصف بذلك مع كونه نبياً، وقد نقل عن الأشعرى أن فى النساء نبيات، وجزم ابن حزم بست: حواء وسارة وهاجر وأم موسى وآسية ومريم ولم يذكر القرطبى سارة ولا هاجر، ونقله السهيلى فى آخر الروض عن أكثر الفقهاء، وقال القرطبى: الصحيح أن مريم نبية، وقال عياض: الجمهور على خلافه. وذكر النووى فى الأذكار عن إمام الحرمين أنه نقل الإجماع على أن مريم ليست نبية ونسبه فى شرح المهذب لجماعة، وجاء عن الحسن البصرى ليس فى النساء نبية ولا فى الجن، وقال السبكى اختلف فى هذه المسألة ولم يصح عندى فى ذلك شىء، اهـ. وسيأتى الكلام على التفضيل بين خديجة وعائشة وفاطمة رضى الله تعالى عنهن فى مناقب عائشة رضى الله عنها.

(١) يعنى لا يتوهم من كون عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام روحاً منه أنه جزءاً منه تعالى كما توهمه بعض النصارى، قال صاحب الجمل: قوله «روح منه»

(*) كلام مستأنف ١٢ ز

وكان تسميته روحا منـــه لكونه بأمره كان(*) كغيره من المخلوقات فلا يحس جعله إلهاً .

«من» ابتدائية لاتبعيضية كما زعمت النصارى وهى متلعقة بمحذوف وقع صفة لروح أى كائنة من جهته تعالى وإن كانت بنفخ جبريل لكون النفخ بأمره تعالى ، حكى أن طبيباً حاذقاً نصرانيا جاء الرشيد فناظر على بن الحسين الواقدى فقال فى كتابكم مايدل على أن عيسى جزء من الله وتلا هذه الآية فقرأ له الواقدى «وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعاً منه » فقال إذا يلزم أن تكون جميع تلك الأشياء جزء منه سبحانه ؟ فانقطع النصرانى فأسلم وفرح الرشيد فرحا شديداً وأعطى الواقدى صلة فاخرة .

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى، رضى الله تعالى عنه ترجم ههنا بعدة تراجم متقاربة ولم يفرق الشراح بينها إلا ما قالوا فى دفع التكرار فى باب قوله تعالى « واذكر فى الكتاب مريم » أن الأولى متعلقة بمريم ، والثانية متعلقة بعيسى عليه السلام وهو كذلك عندى لكن ماقال الحافظ إن التراجم المتوسطة بين هذين الترجمتين متعلقة بمريم ليس بوجيه بل الأوجه عندى أن الترجمة الأولى معقودة لحال مريم كما قال الحافظ، ويدل عليه الحديث الوارد فيه من قوله غير مريم وابنها ، والباب الثانى من قوله « وإذ قالت الملائكة » الآية أيضاً متعلقة بمريم ، والباب الثالث من قوله « إذ قالت الملائكة يامريم إن الله يبشرك » الآية متعلق ببشارة ولادة عيسى فهو مشترك بينه وبين أمه ، ولذا أورد فى الترجمة الأقوال المتعلقة بعيسى عليه السلام والروايات الواردة فيه متعلقة بأمه ، وأما باب قوله تعالى « ياأهل الكتاب لاتغلوا فى دينكم » الآية متعلقة بولادة عيسى من كونه مولوداً بكلمة بدون أب فمن ههنا بدأ ذكر عيسى عندى .

(*) جزاء لقوله لما ١٢ ز .

قوله : (تساقط تسقط) يعنى[1] أن التفاعل ههنا ليس للاشتراك .

قوله (النسى الحقير) فطلبت[2] كونها نسية لأنها تذكر بفعلتها هذه لخطرها وشرافتها فأما لو كانت نسيا لكانت غير مذكورة إذ الحقير الوضيع مما لايبالى به .

---

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره واضح وماقاله من قوله التفاعل مبنى على لفظ البخارى كما ضبطه القسطلانى إذ قال بتشديد السين أصله تتساقط فأدغمت التاء الثانية فى السين وهى قراءة نافع وابن كثير وأبى عمرو وابن عامر والكسائى ، وقوله : تسقط بفتح(*) أوله وضم ثالثه وهذا قول أبى عبيد لكنه ضبط تساقط بضم أوله من الرباعى وهى قراءة حفص ، اه . قال العينى : قرأ حمزة بفتح التاء وتخفيف السين ، وقرأ حفص عن عاصم بضم التاء وكسر القاف ، وقرأ الباقون بتشديد السين أصله تتساقط أدغمت التاء فى السين ، اه . وقال الحافظ : قوله تساقط تسقط هو قول أبى عبيدة وضبط تسقط بضم أوله من الرباعى والفاعل النخلة ، اه . قلت : والقراءات فى قوله «تساقط» كثيرة ذكر الرازى فى تفسيره تسع قراءات ، ثم قال القسطلانى : روى أنها كانت نخلة يابسة ولا رأس لها ولا ثمرة وكان الوقت شتاء فهزته فجعل الله له رأساً وخوصاً ورطباً يسليها بذلك لما فيه من المعجزة الدالة على براءة ساحتها ، اه . قال الرازى : كأن الله أرشدها إلى النخلة ليطعمها منها الرطب الذى هو أشد الأشياء موافقة للنفساء ولأن النخلة أقل الأشياء صبراً على البرد ولاتثمر إلا عند اللقاح وإذا قطعت رأسها لم تثمر فكأنه تعالى قال كما أن الأنثى لاتلد إلا مع الذكر فكذا النخلة لاتثمر إلا عند اللقاح ، ثم إنى أظهر الرطب من غير اللقاح ليدل ذلك على جواز ظهور الولد من غير ذكر ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الرازى فى مسائل الآية التاسعة

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

قوله : (إن التقى ذو نهية) أى لب[1] وروية والعقل يمنع عن الإقدام على المعصية ولذلك رتبت الإعاذة بكونه تقيا .

لم قالت : « ياليتنى مت قبل هذا » ، مع أنها كانت تعلم أن الله تعالى بعث جبريل إليها وخلق ولدها من نفخه ووعدها بأن يجعلها وابنها آية للعالمين ، والجواب من وجهين(*) الأول قال وهب أنساها كربة الغربة وما سمعته من الناس بشارة الملائكة بعيسى عليه السلام ، الثانى أن عادة الصالحين إذا وقعوا فى بلاء أن يقولوا ذلك روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه نظر إلى طائر على شجرة فقال طوبى لك ياطائر تقع على الشجر وتأكل من الثمر وددت أنى ثمرة ينقرها الطائر ، وعن عمر أنه أخذ تبنة من الأرض وقال ليتنى هذه التبنة ، ياليتنى لم أك شيئاً . . . وقال على يوم الجمل : ياليتنى مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة ، وعن بلال رضى الله عنه ليت بلال لم تلده أمه ، فثبت أن هذا الكلام يذكره الصالحون عند اشتداد الأمر عليهم . الثالث لعلها قالت ذلك لكى لاتقع المعصية مما يتكلم فيها وإلا فهى راضية بما بشرت به . المسألة العاشرة قال صاحب الكشاف النسى ما من حقه أن يطرح وينسى كخرقة الطمث ونحوها كالذبح ، اسم ما من شأنه أن يذبح كقوله « وفديناه بذبح عظيم » تمت لو كانت شيئاً تافها لا يؤبه به ومن حقه أن ينسى فى العادة قرأ الأعمش وحمزة « نسياً » بالفتح ، والباقون نسياً بالكسر ، قال الفراء : هما لغتان كالوتر والوتر ، انتهى مختصراً .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى أن التقى ذو فهم لأن التقوى فرع العقل ، اه . وقال الحافظ : قوله ذو نهية بضم النون وسكون الهاء أى ذو عقل وانتهاء عن فعل القبيح ، وأغرب من قال إنه اسم رجل يقال له تقى كان مشهوراً بالفساد فاستعاذت منه ، اه . وقال الرازى : فيه وجوه ، أحدها أرادت إن كان

(*) كذا فى الأصل والصواب ثلاثة ، ١٢ ز .

قوله (ثم مر بأمة) وفى الرواية بعض[١] اختصار وكانت المرأة يضربونها ويشددون عليها .

قوله (لعيسى أحمر) أى بالمعنى[٢] المتبادر الذى حملتموه عليه وإلا فنفسه يرويه عنه حمرته فالمراد به البياض المشرب بحمرة .

يرجى منك أن تتق الله ويحصل ذلك بالاستعاذة به فإنى عائذة به منك وهذا فى غاية الحسن لأنها علمت أنه لا تؤثر الاستعاذة إلا فى التقى وهو كقوله تعالى : « وذروا مابقى من الربا إن كنتم مؤمنين » ، أى إن شرط الإيمان يوجب هذا لا أن الله تعالى يخشى فى حال دون حال ، والثانية أن معناه ما كنت تقياً حيث استحللت النظر إلى ، وخلوت بى ، وثالثها أنه كان فى ذلك الزمان إنسان فاجر اسمه تقى ، يتبع النساء فظنت مريم عليها السلام أن ذلك المشاهد هو ذلك التقى والأول هو الوجه ، اه . وقال البغوى : قوله : إن كنت تقياً فإن قيل إنما يستعاذ من الفاجر فكيف قالت إن كنت تقياً ؟ قيل هذا كقول القائل : إن كنت مؤمناً فلا تظلمنى ، أن ينبغى أن يكون إيمانك مانعاً لك من الظلم وكذلك ههنا معناه ينبغى أن يكون تقواك مانعاً لك من الفجور ، اه . وفى الجمل : قوله « إن كنت تقياً أى إن كنت عاملا بمقتضى تقواك وإيمانك.وجواب الشرط محذوف أى فاتركنى وانته عنى ،اه.

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله بأمة زاد أحمد عن وهب بن جرير تضرب ، وفى رواية الأعرج عن أبى هريرة الآتية فى ذكر بنى إسرائيل تجرر ويلعب بها ، وهى بجيم مفتوحة بعدها راء ثقيلة ثم راء أخرى ، وفى رواية خلاس أنها كانت حبشية أو زنجية وأنها ماتت فجروها حتى ألقوها وهذا معنى قوله فى رواية الأعرج تجرر ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بين الروايتين وجيه واضح وما أفاده من قوله وإلا فنفسه يرويه إلخ مبنى على ما تقدم قريباً من حديث محمد بن كثير

. . . .

عن إسرائيل عن عثمان عن مجاهد عن ابن عمر بلفظ فأما عيسى فأحمر ، وجزم الشراح بأنه وهم من البخارى أو من أحد من الرواة ، والصحيح فى الرواية المتقدمة إنها من مسند ابن عباس ، قال الحافظ : قوله عن ابن عمر كذا وقع فى جميع الروايات التى وقعت لنا من نسخ البخارى ، وقد تعقبه أبو ذر فى روايته فقال كذا وقع فى جميع الروايات المسموعة عن الفربرى مجاهد عن ابن عمر قال ولا أدرى أهكذا حدث به البخارى أو غلط فيه الفربرى لأنى رأيته فى جميع الطرق عن محمد بن كثير وغيره عن مجاهد عن ابن عباس . ثم بسط الحافظ فى الروايات الكثيرة المصرحة بكونه من مسند ابن عباس ، ثم قال : وقال محمد بن اسماعيل التيمى ويقع فى خاطرى أن الوهم فيه من غير البخارى ، فإن الإسماعيلى أخرجه من طريق نصر بن على عن أبى أحمد ، وقال فيه عن ابن عباس ولم ينبه على أن البخارى قال فيه ابن عمر فلو كان وقع له كذلك لنبه عليه كعادته، والذى يرجح أن الحديث لابن عباس لا لابن عمر ما سيأتى من إنكار ابن عمر على من قال : إن عيسى أحمر وحلفه على ذلك ، فهذا يؤيد أن الحديث لمجاهد عن ابن عباس لا عن ابن عمر ، اه . وقال القسطلانى فى الحديث المتقدم عن ابن عمر تعقبه الحافظ أبو ذر كما هو بهامش اليونينية ونقله عنه غير واحد من الأئمة بأن الصواب ابن عباس بدل ابن عمر فالغلط من الفربرى أو البخارى واحتج ، لذلك بأنه فى جميع الطرق عن محمد بن كثير وغيره عن مجاهد عن ابن عباس ، اه . وهكذا تعقب عليه العينى إذ قال : قال أبو مسعود الحافظ أخطأ البخارى فى قوله مجاهد عن ابن عمر وإنما رواه جماعة عن مجاهد عن ابن عباس ، وقال الغسانى أخطأ البخارى ، والصواب عن مجاهد عن ابن عباس . وقال التيمى : قال بعضهم لا أدرى أهكذا حدث به البخارى أو غلط فيه الفربرى وأراد بقوله بعضهم أبا ذر ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ فى الجمع بين الروايتين فقال : الأحمر عند العرب الشديد البياض مع الحمرة ،

قوله (الأنبياء أولاد علات) لاتحادهم[1] فى التوحيد وهو بمنزلة الآب فى

والآدم الأسمر ، ويمكن الجمع بين الوصفين بأنه أحمر لونه بسبب كالتعب وهو فى الأصل أسمر ، وقد وافق أبو هريرة على أن عيسى أحمر فظهر أن ابن عمر أنكر شيئاً حفظه غيره ، وأما قول الداودى أن رواية من قال آدم أثبت فلا أدرى من أين وقع له ذلك مع اتفاق أبى هريرة وابن عباس على مخالفة ابن عمر ، وقد وقع فى رواية عبد الرحمن بن آدم عن أبى هريرة فى نعت عيسى أنه مربوع إلى الحمرة والبياض ، اه . قال القسطلانى : أقسم على غلبة ظنه أن الوصف اشتبه على الراوى وأن الموصوف بكونه أحمر إنما هو الدجال لاعيسى ، وكأنه سمع ذلك سماعاً جزما فى وصف عيسى بأنه آدم فساغ له الحلف على ذلك لما غلب على ظنه أن من وصفه بأنه أحمر فقد وهم ، اه .

(١) قال الحافظ : وفى رواية عبد الرحمن الأنبياء إخوة لعلات ، والعلات بفتح المهملة الضرائر وأولاد العلات الإخوة من الآب وأمهاتهم شتى وقد بينه فى رواية عبد الرحمن فقال : أمهاتهم شتى ودينهم واحد وهو من باب التفسير كقوله تعالى « إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعا » ومعنى الحديث أن أصل دينهم واحد وهو التوحيد وإن اختلفت فروع الشرائع ، وقيل المراد أن أزمنتهم مختلفة ، اه . وقال العينى : معناه أن أصولهم واحدة وفروعهم مختلفة يعنى أنهم متفقون فيما يتعلق بالاعتقاديات المسمى بأصول الديانات كالتوحيد وسائر مسائل علم الكلام ، مختلفون فيما يتعلق بالعمليات وهى الفقهيات ، اه . وقال القسطلانى : ومعنى الحديث أن حاصل أمر النبوة والغاية القصوى التى بعثوا جميعاً لأجلها دعوة الخلق إلى معرفة الحق وإرشادهم إلى ما به ينتظم معاشهم ويحسن معادهم فهم متفقون فى هذا الأصل وإن اختلفوا فى تفاريع الشرع التى هى كالوصلة المؤدية والأوعية الحافظة له فعبر عما هو الأصل المشترك بين الكل بالآب ونسبهم إليه . وعبر عما يختلفون فيه من الأحكام والشرائع

افتقار الشرائع بأسرها إليه والشرائع أمهات وهى مختلفة والأولوية[1] بعيسى ابن مريم ظاهرة تقرب الزمانين وائتلاف مابين الشريعتين ونزول عيسى ابن مريم فى أواخر أمته .

المتفاوتة بالصورة المتقاربة فى الغرض بالأمهات وهو معنى قوله : أمهاتهم شتى ، أو أن المراد أن الأنبياء وإن تباينت أعصارهم وتباعدت أيامهم فالأصل الذى هو السبب فى إخراجهم وإبرازهم كلا فى عصره أمر واحد وهو الدين الحق ، فعلى هذا فالمراد بالأمهات الأزمنة التى اشتملت عليهم ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله أنا أولى الناس الخ أى أخص الناس به وأقربهم إليه لأنه بشر بأنه يأتى من بعده ، اه . وقال القسطلانى : لكونه مبشرا بى قبل بعثتى وممهداً لقواعد ملتى فى آخر الزمان تابعاً لشريعتى ناصراً لدينى فكأننا واحد ، اه. ثم قال الحافظ : قال الكرمانى التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله تعالى « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى » إن الحديث وارد فى كونه ﷺ متبوعا والآية واردة فى كونه تابعا كذا ، قال ومساق الحديث كمساق الآية فلا دليل على هذه التفرقة ، والحق أنه لامنافاة ليحتاج إلى الجمع فكما أنه أولى الناس بإبراهيم كذلك هو أولى الناس بعيسى ذاك من جهة قوة الاقتداء به وهذا من جهة قرب العهد به ، وقوله ليس بينى وبينه نبى أورده كالشاهد لقوله إنه أقرب الناس إليه ووقع فى رواية عبد الرحمن بن آدم وأنا أولى الناس بعيسى لأنه لم يكن بينى وبينه نبى ، واستدل به على أنه لم يبعث بعد عيسى أحد إلا نبينا ﷺ وفيه نظر لأنه ورد أن الرسل الثلاثة الذين أرسلوا إلى أصحاب القرية المذكورة فى سورة يس كانوا من أتباع عيسى وأن جرجيس وخالد بن سنان كانا نبيين وكانا بعد عيسى . والجواب أن هذا الحديث يضعف ماورد من ذلك فإنه صحيح بلا تردد وفى غيره مقال ، أو المراد أنه لم يبعث بعد عيسى نبى بشريعة مستقلة وإنما بعث بعده من بعث بتقليد شريعة عيسى ، اه .

قوله (وإذا آمن بعيسى) وهو ظاهر[1] نعم يشكل ما ورد ورجل من أهل الكتاب آمن بنبيه ثم آمن بي وذلك لأن إيمان اليهود بموسى لا يفيد بعد بعثة عيسى عليهما السلام إلا أن يكون رجل لم تبلغه دعوته وهذا غير بعيد لأن رسالة عيسى لم تكن كافة ، والله تعالى أعلم .

---

(١) قال الحافظ : قوله رجل من أهل الكتاب لفظ الكتاب عام ومعناه خاص والمراد به التوراة والإنجيل كما تظاهرت به نصوص الكتاب والسنة حيث يطلق أهل الكتاب ، وقيل المراد به ههنا الإنجيل خاصة إن قلنا إن النصرانية ناسخة لليهودية كذا قرره ، جماعة ، ولا يحتاج إلى اشتراط النسخ لأن عيسى عليه الصلاة والسلام كان قد أرسل إلى بني إسرائيل بلا خلاف فمن أجابه منهم نسب إليه ، ومن كذبه منهم واستمر على يهوديته لم يكن مؤمنا فلا يتناوله الخبر إلى آخر ما بسطه الحافظ من البحث في ذلك ، وكذا أطال البحث في ذلك العيني والقسطلاني والقاري وغيرهم ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله إلا أن يكون رجل لم تبلغه دعوته الخ ذكروا هذا التوجيه أيضا فقد قال الحافظ في جملة البحث : ويمكن أن يقال في حق هؤلاء الذين كانوا بالمدينة أنه لم تبلغهم دعوة عيسى عليه السلام لأنها لم تنتشر في أكثر البلاد فاستمروا على يهوديتهم مؤمنين بنبيهم موسى عليه السلام إلى أن جاء الإسلام فآمنوا بمحمد ﷺ فبهذا يرتفع الإشكال ، اه . وقال القاري : قوله أهل الكتاب اختلف الشراح أن المراد به النصراني أو اليهودي أيضا وإلى الأول جنح صاحب الأزهار وأيده بالدلائل العقلية والنقلية ، ومال غيره إلى الثاني وأيده بمؤيدات نقلية والخلاف مبني على أن النصرانية ناسخة لليهودية أم لا ، وعلى كل فمن كذبه منهم واستمر على يهوديته لم يكن مؤمناً بنبيه ، فإن قلت يؤيد إرادة الإنجيل وحده رواية البخاري فإذا آمن بعيسى ثم آمن بي ، قلت لا يؤيده لأن النص على عيسى إنما هو لحكمة هي بعد بقاء مؤمن بموسى دون عيسى مع صحة إيمانه بأن لم تبلغه دعوة عيسى إلى بعثة نبينا فآمن به ، وهذا وإن استبعد وجوده لكن في حل

قوله (إن مع الدجال إذا خرج ماء ونار الخ) وإيراد الرواية(١) في باب

أهل الكتاب على مايشمله فائدة . هي أن اليهود من بني إسرائيل ومن دخل في اليهودية من غيرهم ولم يبلغه دعوة عيسى يصدق عليه أنه يهودي مؤمن بنبيه موسى ولم يكذب نبيا آخر بعده فإذا أدرك بعثة نبينا وآمن به تناوله الخبر المذكور ، ومن هؤلاء عرب نحو اليمن متهودون ولم تبلغهم دعوة عيسى لاختصاص رسالته ببني إسرائيل إجماعاً فاتضح بهذا أن المراد التوراة والإنجيل كما هو معهود في نصوص الكتاب والسنة إلى آخر مابسط .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في وجه مطابقة الحديث بالباب أوجه مما قاله الشراح من عدم مطابقة هذا الجزء بالباب فقد قال الحافظ الغرض من إيراد الحديث ههنا إيراد مايليه وهو قصة الرجل الذي كان يبايع الناس ، وقصة الرجل الذي أوصى بنيه أن يحرقوه ، اه . وقال العيني : هذا الحديث مشتمل على ثلاثة أحاديث الأول حديث الدجال ، والثاني والثالث في رجلين ، والمطابقة للترجمة في الثاني والثالث ، اه . ومما يؤيد كلام الشيخ قدس سره تردده ﷺ في ابن الصياد أنه هو الدجال وحلف بعض الصحابة رضي الله عنهم في حضرته ﷺ أن ابن الصياد هو الدجال ، وكون ابن الصياد من اليهود معروف ، وأوضح منه ماقال الحافظ في ذكر الدجال أخرج الطبراني في الأوسط من حديث فاطمة بنت قيس مرفوعاً إن الدجال يخرج من أصبهان ، ومن حديث عمران بن حصين وأخرجه ، أحمد بسند صحيح عن أنس لكن عنده من يهودية أصبهان ، قال أبو نعيم في تاريخ أصبهان : كانت اليهودية من جملة قرى أصبهان وإنما سميت اليهودية لأنها كانت تختص بسكنى اليهود ، وأخرج مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً قال يتبع الدجال سبعون ألفاً من يهود أصبهان ، انتهى مختصراً . وذكر صاحب الإشاعة كلام الحافظ هذا مختصراً ، ثم قال هذا ملخص كلام الحافظ ابن حجر ، وحاصله أن الاصح أن الدجال غير

روايات بنى إسرائيل لكونه منهم ولاينافيه إنذار نوح[1] قومه لأن الإنذار قد يكون قبل وجود الشيء ليخاف منه الآخرون ، أولأنه لما كان فى أيام بنى إسرائيل عد كأنه منهم ، أو يكون إيراد الرواية ههنا استطراداً .

ابن صياد وإن شاركه ابن صياد فى كونه أعور ومن اليهود وأنه ساكن فى يهودية أصبهان إلى غير ذلك ، اه .

(١) قال القارى : فإن قيل لم خص نوحا عليه الصلاة والسلام بالذكر ؟ قلت فإن نوحاً عليه الصلاة والسلام تقدم المشاهير من الأنبياء كما خصه بالتقديم فى قوله تعالى « شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا » ذكره الطيبي وفيه أنه إنما يتم هذا إن صح أن من سبقه من الأنبياء أنذر قومه وإلا فيترك على حقيقة أوليته ويدل عليه حديث أنه لم يكن نبي بعد نوح إلا قد أنذر الدجال قومه . وأما تقديمه فى الآية فلكونه مقدماً على سائر أولى العزم من العزم من الرسل بحسب الوجود ولذا قدم نبياً صلى الله عليه وسلم فى آية أخرى على أولى العزم لتقدمه رتبة وهى قوله سبحانه «وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم» وحاصله أن الخمسة هم أولو العزم من الرسل واجتمع ذكرهم فى الآيتين المذكورتين ، اه. وقال الحافظ : قد استشكل إنذار نوح قومه بالدجال مع أن الأحاديث قد ثبتت أنه يخرج بعد أمور ذكرت وإن عيسى يقتله بعد أن ينزل من السماء ، والجواب أنه كان وقت خروجه أخفى على نوح ومن بعده فكأنهم أنذروا به ، ولم يذكرلهم وقت خروجه لحذروا قومهم من فتنته ، ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم فى بعض طرقه أن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه فإنه محمول على أن ذلك كان قبل أن يتبين له وقت خروجه ثم بين له بعد ذلك وقت خروجه فأخبر به فبذلك تجتمع الأخبار ، وقال ابن العربى: إنذار الأنبياء قومهم بأمر الدجال تحذير من الفتن وطمأنينة لها حتى لا يزعزعها عن حسن الاعتقاد ، وكذلك تقريب النبى صلى الله عليه وسلم له زيادة فى التحذير ، وأشار مع ذلك إلى أنهم إذا كانوا على الإيمان ثابتين دفعوا الشبه باليقين ، انتهى مختصراً .

. . . .

وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب ليس المراد أنه أنذره أن يخرج إليهم كما فهمه الشراح كيف وقد كان الأنبياء يعلمون أنه لا يمكن أن يخرج قبل بعثة نبينا محمد ﷺ بل المراد بالإنذار بيان فتنته التى هى هى ليتسارعوا إلى امتثال أوامر الله سبحانه الذى قيض لعباده أمثال هذه الفتن ، كيف وهو على ما يشاء قدير ، ولعل الحكمة فى إنذار الأنبياء أقوامهم من فتنته أن الإنذار منها لما لم يكن عرفا بجدداً بل قد توارثه الآباء كابراً عن كابر كان أوقع فى نفوس أمة محمد ﷺ وأدهش لهم فيكون أفيد ، ولعل إنذار الأنبياء أقوامهم من قبل ما كانوا يخبرونهم من أعاجيب مقدوراته سبحانه وتعالى ، اه . وقال شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى الخير الكثير بحثا فى هذا العالم : وإن أردت كشف السر فاعلمن أنه لابد من عالم هو ظرف ، حافظ لأعمال الناس ، فمنه ما هو حافظ لأعمال رجل رجل ، ومنه ما هو حافظ لأعمال قوم قوم أو اقليم اقليم ، ومنه ما هو حافظ لأعمال الناس أجمعين ، فمن الأول الفتن الجزئية ، ومن الثانى : عذاب قوم شعيب ولوط وغيرهم ، ومن الثالث : الدجال فإنه كان أعمال قوم نوح وهود وصالح وغيرهم محفوظة فى الصحيفة العامة فلما كثرت سيئات بنى إسرائيل وهى قبيلة كلية فيهم الأنبياء وفيهم حافظ وقائم بالأمر فى كل زمان فساق السوء وتمثل رجلا ولحق به الشرور إلى يوم القيامة ثم مات فتروج الفساد وعم الشر وجاءت القيامة فهذا سر إخبار نوح عليه السلام بالدجال فتعرف ، وبالجملة فلما نشأ هذا العالم الحادث نشأ بضرورتها عالم مجرد بإزائه يتحفظ فيه أعمالهم وأخلاقهم ، وهذه المسألة ركن عظيم من أركان التكوينات والناس عنها فى غفلة عريضة ، انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات والمعترف بالتقصيرات فى ذلك أمران : الأول أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يعرفون أن خروجه يتوقف على أمور كثيرة ومع ذلك أنهم كانوا يعتقدون أنه عز اسمه قادر على أن يخرجه قبل أوانه ، فقد

. . . .

ورد فى أحاديث الكسوف أنه ﷺ خرج فزعاً يخشى أن تكون الساعة ، فقد يشكل على هذه الرواية أنه ﷺ كان معلوماً عنده تأخر الساعة إلى ظهور مقدمات وعلامات قبلها ، وأجابوا عن ذلك بوجوه منها ما قال السندي : إنه يجوز أن يكون ظهور المقدمات قبلها وتأخرها مشروطاً عند الله تعالى بشروط غير معلومة ، فمن الجائز تخلف بعض تلك الشروط وتقدم قيام الساعة لذلك ، اه . قلت : ومن هذا القبيل ما فى البخارى عن عائشة رضى الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ إذا رأى مخيلة فى السماء أقبل وأدبر الحديث وفى آخره قال النبى ﷺ وما أدرى لعله كما قال قوم « فلما رأوه عارضاً » الآية ، ويشكل عليه كيف يخشى النبى ﷺ العذاب مع قوله تعالى « وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم » وأجابوا عنه بأجوبة ، منها ما قال الحافظ : الأولى فى الجواب أن يقال : إن فى آية الأنفال احتمال التخصيص بالمذكورين أو بوقت دون وقت أو مقام الخوف يقتضى غلبة عدم الأمن من مكر الله ، اه . قلت : ولذلك نظائر كثيرة فى الروايات والآيات دالة على أنه سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وقد قال عز اسمه « أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون » وقال السيوطى فى الدر : أخرج ابن أبى حاتم عن زيد ابن أسلم أن الله تبارك وتعالى قال للملائكة ما هذا الخوف الذى قد بلغكم وقد أنزلتكم المنزلة التى لم أنزلها غيركم ، قالوا : ربنا لا نأمن مكرك لا يأمن مكرك إلا القوم الخاسرون والأمر الثانى أنه ورد فى بعض المعاصى أن مرتكبيها يحشرون مع الدجال فعظم الأنبياء عليهم السلام أمر الدجال وحذروا عنه كابراً عن كابر لتمتنع أمتهم عن ارتكاب هذه المعاصى المفضية إلى الحشر معهم ، فقد أخرج أبو داود عن حذيفة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « لكل أمة مجوس ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر من مات منهم فلا تشهدوا جنازته ، ومن مرض منهم فلا تعودوهم ، وهم شيعة الدجال وحق على الله أن يلحقهم

قوله : (فغفر الله له) وليس (١) بلازم فى أيام الفترة أن يعلم الرجل جزئيات

بالدجال، وفى الإشاعة عن حذيفة رضى الله عنه قال : أول الفتن قتل عثمان وآخرها خروج الدجال ، زاد ابن عساكر فى روايته والذى نفسى بيده مامن رجل فى قلبه مثقال حبة من قتل عثمان إلا تبع الدجال إن أدركه وإن لم يدركه آمن به فى قبره ، اهـ. وفى جمع الفوائد فى أحاديث الخوارج برواية النسائى عن أبى برزة بلفظ لا يزالون يخرجون حتى يخرج آخرهم مع المسيح الدجال .

(١) قال الحافظ : قال الخطابى قد يستشكل هذا فيقال كيف يغفر له وهو منكر للبعث والقدرة على إحياء الموتى . والجواب أنه لم ينكر البعث وإنما جهل فظن أنه إذا فعل به ذلك لا يعاد فلا يعذب ، وقد ظهر إيمانه باعترافه بأنه إنما فعل ذلك من خشية الله ، قال ابن قتيبة : قد يغلط فى بعض الصفات قوم من المسلمين فلا يكفرون بذلك ، ورده ابن الجوزى وقال: جحده صفة القدرة كفر اتفاقا، وإنما قيل إن معنى قوله لئن قدر الله على أى ضيق وهى كقوله « ومن قدر عليه رزقه » أى ضيق ، وأما قوله لعلى أضل الله فمعناه لعلى أفوته يقال : ضل الشىء إذا فات ، وذهب وهو كقوله « لا يضل ربى ولا ينسى » ولعل هذا الرجل قال ذلك من شدة جزعه وخوفه كما غلط ذلك الآخر، فقال: أنت عبدى وأنا ربك، أو يكون قوله لئن قدر على بتشديد الدال أى قدر على أن يعذبنى ليعذبنى أو على أنه كان مثبتا للصانع وكان فى زمن الفترة فلم تبلغه شرائط الإيمان ، وأظهر الأقوال أنه قال ذلك فى حال دهشة وغلبة الخوف عليه حتى ذهب بعقله لما يقول ولم يقله قاصداً لحقيقة معناه ، بل فى حالة كان فيها كالغافل والذاهل والناسى الذى لا يؤاخذ بما يصدر منه ، وأبعد الأقوال قول من قال: إنه كان فى شرعهم جواز المغفرة للكافر ، اهـ . قلت : وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط ، وفيه الأوجه عندى أنه حسب أن الله عز وجل لو وجده فى حاله لعذبه شديداً لكنه إذا وجده محترقاً مفترقاً ، فلعله رحمه لتحمله تلك المشاق والشدائد كما هو دأب الموالى الكرماء ، فإنهم إذا وجد أحدهم عبده المسىء فى مرض أو شدة رحمه وإن كان قبل ذلك غضبان عليه ، اهـ .

العقائد وإنما الواجب نفس التوحيد وقد بينه فى الحاشية فى هندسة ٢٠ فلينظر هناك[١].

قوله (الإبل أو البقر الخ) والظاهر[٢] أنه طلب الإبل فإن الحرص كان فيهم حسب ما كانوا قد ابتلوا فيه ، فإن استقذار الناس الأعمى أقل من استقذار صاحبه

---

(١) لايحتاج إلى نقل هذه الحاشية لناظرى أهل الهند والباكستان ، لأن هذه الحواشى معروفة عندهم، ولأن كثيراً منها تقدم فى ماذكرته قريبا، لكن هذا التعليق يشاع فى الممالك العربية أيضا كثيراً فاحتيج إلى نقل هـــذه الحاشية ونصها ، قال الكرمانى : فإن قلت إن كان مؤمنا فلم شك فى قدرة الله تعالى ، وإن لم يكن مؤمناً فكيف غفر له ، قلت كان مؤمناً بدليل الخشية ، ومعنى قدر مخففا ومشدداً حكم وقضى أوضيق ، قال النووى : قيل أيضا إنه على ظاهره ولكن قال وهو غير ضابط لنفسه وقاصد لحقيقة معناه بل قاله فى حالة غلب عليه فيها الدهش والخوف بحيث ذهب تدبره فيما يقول فصار كالغافل والناسى لايؤاخذ عليهما ، أو أنه جهل صفة من صفات الله تعالى، وجاهل الصفة كفره مختلف فيه ، أو أنه كان فى زمان ينفعه مجرد التوحيد أو كان فى شرعهم جواز العفو عن الكافر ، قال الخطابى : فإن قلت كيف يغفر له وهو منكر للقدرة على الإحياء ؟ قلت : ليس بمنكر إنما هو رجل جاهل ظن أنه إذا فعل هذا الصنع ترك فلم ينشر ولم يعذب ، وحيث قال من خشيتك علم أنه مؤمن فعل مافعل خشية ولجهله حسب أن هذه الحيلة تنجيه مما يخافه ، انتهى كلام الكرمانى . وقيل معنى قدر ضيق كقوله تعالى « ومن قدر عليه رزقه » أى ضيق أى لئن ضيق الله تعالى ليعذبنى ولا إشكال فيه ، فإن الشك فى التضييق برجاء العفو لايوجب الشك فى القدرة كذا فى الخير الجارى ، قال فى الفتح : وأبعـــد الأقوال قول من قال : إنه كان فى شرعهم جواز المغفرة للكافر ، اه .

(٢) والحديث أخرجه مسلم أيضا بالشك والظاهر ما أفاده الشيخ قدس سره ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة ، وقال القارى : أقول والإبل أرجح

فكانت بغيته أقصر وهى الغنم فلعل فى أخويه كذلك فإن الأبرص[1] أشد عيبا من الأقرع فلعله طلب الإبل والأقرع البقر والله أعلم .

قوله (شاة أتبلغ بها فى سفرى) ببيعها[2] وتحصيل ثمنها ثم إنه لا إيراد[3] على

بقرينة قوله الآتى:فأعطى ناقة بصيغة الجزم ، اه . وقال الحافظ : وقع عند مسلم عن شيبان بن فروخ عن همام التصريح بأن الذى شك فى ذلك هو إسحق بن عبد الله ابن أبى طلحة راوى الحديث ، وقوله(فى صورته) أى فى الصورة التى كان عليها لما اجتمع به وهو أبرص ليكون ذلك أبلغ فى إقامة الحجة عليه ، اه .

(١) قال الكرمانى : وكان الأعمى خير الثلاث ، ولاشك أن مزاجه كان أقرب إلى السلامة من مزاجهما لأن البرص مرض لايحصل إلا من فساد المزاج وخلل فى الطبيعة ، وكذلك ذهاب الشعر بخلاف العمى فإنه لايستلزم فساده وقد يكون من أمر خارجى ، اه .

(٢) احتاج الشيخ قدس سره إلى هذا لأن الركوب وإن كان أمكن على الإبل ولكنه لم يكن ممكنا على الغنم ، وقال الحافظ : قوله أتبلغ عليه،وفى رواية الكشميهنى أتبلغ به وهو بالغين المعجمة من البلغة وهى الكفاية ، والمعنى أتوصل به على مرادى ، اه .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قاله القسطلانى من أن هذا ونحوه من الملائكة معاريض لا أخبار كما فى قول إبراهيم «هذا ربى وأختى» ، اه وما أفاده الشيخ قدس سره سبق إليه السندى إذ قال : لعل المراد أنا رجل كذا وكذا فيما يظهر لك من حالى فهو ليس بكذب ، أو يقال لعل الله أباح له الكلام المذكور لمصلحة الابتلاء كما أباح مثله لدفع الظلم من الناس أو للمصلحة بين الناس ونحو ذلك . والحاصل أن له تعالى أن يبيح لبعض المصالح التكلم بما ظاهره

الملك أنه كذب في ادعاء كونه مسكينا وابن سبيل وغيره من الأوصاف التي ذكرها لأنه إنما فعل ذلك بأمر منه سبحانه وتعالى ولا كراهة في الكذب بعد الأمر فيه بل الكراهة إذاً في عدم الكذب وهذا كما رخص النبي ﷺ في قاتل كعب[1] بن الأشرف حين استرخصه أن يقول فيه .

قوله (لا أحمدك اليوم بشيء) أي لا أحمدك[2] على أخذ شيء منها بل أقول مافعلت شيئاً حيث لم تأخذ إلا يسيرا فالحاصل أن كل ما تأخذه فهو قليل ويمكن

كذب أو هو كذب بالحقيقة أيضاً لحين أبيح ذلك فلا إشكال على المتكلم بذلك لأنه ما أتى إلا بالمباح له فلا إثم عليه ، ولا يقدح ذلك في عصمته عن المعاصي لأن هذا التكلم في حقه ليس بمعصية ، بل إن أمرالله تعالى به عيناً يصيره واجباً وطاعة فأين المعصية والله تعالى أعلم ، اه .

(١) فقد أخرجها البخاري بمواضع من صحيحه وترجم عليه في الجهاد بباب الكذب في الحرب ولفظه في باب الفتك بأهل الحرب ائذن لي فأقول قال : قد فعلت وهكذا في المغازي ، قال الحافظ : كأنه استأذنه أن يفتعل يحتال به ومن ثم بوب عليه المصنف الكذب في الحرب ، وقد ظهر من سياق ابن سعد للقصة أنهم استأذنوا أن يشكوا منه ويعيبوا رأيه ولفظه ، فقال له : كان قدوم هذا الرجل علينا من البلاء : حاربتنا العرب ورمتنا عن قوس واحدة ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قاله الشراح ، قال الحافظ : قوله لا أحمدك كذا في البخاري بالمهملة والميم ، كذا قال عياض : إن رواة البخاري لم تختلف في ذلك ، وليس كما قال والمعنى لا أحمدك على ترك شيء تحتاج إليه من مالي كما قال الشاعر : ع وليس على طول الحياة تندم ، أي فوت طول الحياة ، وفي رواية كريمة وأكثر روايات مسلم لا أجهدك بالجيم والهاء أي لا أشق عليك في رد شيء

أن يكون الحمد مصدرا مبنيا للمفعول أى لا أحمد بشيء مما تأخذه لأنه ليس شي منه لى وإنما هو خالص فضله تعالى وماله فبأى وجه تحمد فى عليه .

قوله (فقد رضى عنك) بالمجهول[1] أو رضى الله عنك بالمعروف .

تطلبه منى ، قال عياض : لم يتضح هذا المعنى لبعض الناس فقال لعله لا أحدك بمهملة وتشديد الدال بغير ميم ، أى لا أمنعك قال : وهذا تكلف ، ويحتمل أن يكون قوله:أحمدك بتشديد الميم أى لا أطلب منك الحمد ، من قولهم فلان يتحمد على فلان أى يمتن عليه أى لا أمتن عليك ، ا ﻫ . قلت : وذكره الكرمانى والعينى والقسطلانى بلفظ : لاأجهدك قال العينى : كذا فى رواية كريمة وأكثر روايات مسلم أى لا أشق عليك فى رد شيء تطلبه منى أو تأخذه ، وقال عياض : رواية البخارى لم تختلف إنه لا أحمدك بالحاء والميم وهو ليس كذلك فإن رواية كريمة بالجيم والهاء كما ذكرنا ، وقال عياض : لم يتضح هذا المعنى لبعض الناس فقال : لعله لا أحدك بالحاء المهملة وتشديد الدال بغير ميم ، أى لا أمنعك ، ا ﻫ . وقال الكرمانى : قوله لا أجهدك أى لا أبلغك غاية يعنى لك كل ماتريد أو لا أشق عليك ولا أشدد ، وفى بعضها لا أحمدك من الحمد ولعله من قولهم فلان يتحمد على، أى يمتن يقال من أنفق ماله على نفسه فلا يتحمد به على الناس ، ا ﻫ . قال النووى : هكذا هو فى رواية الجمهور بالجيم والهاء،وفى رواية بالحاء والميم ووقع فى البخارى بالوجهين ، لكن الأشهر فى مسلم بالجيم ، وفى البخارى بالحاء ، اﻫ مختصراً . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : لا أحمدك أى نه جاهون كا تجه سى حمد بسبب اس شى كى كه لى لياتونى ، اﻫ .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى اختلاف النسخ فى هذا اللفظ ففى بعض النسخ بحذف اسم الجلالة ، وبذلك جزم الكرمانى والحافظ ، قال الحافظ : قوله فقد رضى بضم أوله على البناء للمجهول فى رضى وسخط ، ا ﻫ . وفى بعضها

قوله (آصد[1] الباب) ولعل الهمزة[2] فيه للسلب فإن إغلاق الباب إزالة لهيئة الباب ، وفائدته المترتب على وجوده من الدخول الخروج .

بذكر اسم الجلالة كما فى العينى والقسطلانى فقال قوله: رضى الله عنك وسقط الفاعل لأبى ذر وسخط بكسر الخاء ، اه .

(١) اعلم أولا أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ذكر هذا اللفظ الذى هو فى سورة البلد بمناسبة قوله الوصـــيد الذى فى سورة الكهف فى قوله تعالى « وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد » وهذا من دأبه المعروف أنه يذكر لفظا بمناسبة لفظ آخر وإن لم يكن متعلقا بذلك المحل ، قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد » أى على الباب وبفناء الباب، لأن الباب يوصد أى يغلق تقول أوصد بابك وآصده ، وعن أبى عمرو بن العلاء إن أهل اليمن وتهامة يقولون : الوصيد ، وأهل نجد يقولون الأصـــيد قال أبو عبيدة فى قوله : « نار مؤصدة » أى مطبقة تقول : أوصدت وآصدت أى أطبقت، وهذا ذكره المصنف استطراداً ، اه مختصراً . وقال العينى : قوله آصد الباب أى أغلقه ويقال فيه أوصد أيضا بمعنى يقال بالثلاثى وبالمزيد ، اه . كذا قال ، والظاهر عندى أن آصد بالمد قال القسطلانى : يقال آصد الباب بالمد وفتح الضاد المهملة أى أغلقه ، ويقال أوصد أيضا ، اه . وفى مختار الصحاح الأصيد لغة فى الوصيد وهو الفناء ، وآصدت الباب بالمد لغة فى أوصدته إذا أغلقته ، اه . قال صاحب الجمل : فى قوله تعالى « عليهم نار مؤصدة » قرأ أبو عمرو وحفص وحمزة بالهمز ، وباقون بغير همز بواو ساكنة وهما لغتان يقال: آصدت الباب وأوصدته إذا أغلقته وأطبقته ، وقيل معنى المهموز المطبقة ومعنى غير المهموز المغلقة ، والظاهر أن القراءتين من مادتين . الأولى من أصد يؤصد كأكرم يكرم ، والثانية من أوصد يوصد كأوصل يوصل ، اه .

(٢) أغرب الشيخ قدس سره فى نكتة وهى أن الباب لما كان محل الدخول والخروج فينبغى أن يكون الأفعال مزيلا لهذا المقصد .

قوله (تقرضهم تتركهم) وقد[١] اتفق المحاورة بمحاورة الهند حيث يعبرون بكترانا.

(وإن كان فى أمتى هذه منهم أحد فعمر) إيراده[٢] على صورة الشك لكون عمر رضى الله عنه أفضل منهم فلا يصدق عليه

---

(١) قال العينى : قال مجاهد فى تفسير قوله « وإذا غربت تقرضهم » تتركهم ، وأصل القرض القطع والتفرقة من قولك قرضته بالمقراض أى قطعته ، والمعنى ههنا تعدل عنهم وتتركهم ، قاله الأخفش والزجاج ، وقيل : تصيبهم يسيراً مأخوذ من قراضة الذهب والفضة وهو مأخوذ منها بالمقراض أى تعطيهم الشمس اليسير من شعاعها ، وقيل معناه تحاذيهم وهو قول الكسائى والفراء ، اهـ .

(٢) اختلفت الشراح فى وجه إيراده ﷺ ذلك على سبيل الشك قال القسطلانى : تبعاً للعينى : قاله ﷺ على سبيل التوقع وكأنه لم يكن اطلع على أن ذلك كائن وقد وقع ، وقصة ياسارية الجبل معروفة مع غيرها ، اهـ . وقال الحافظ : قيل لم يورد هذا القول مورد الترديد فإن أمته أفضل الأمم ، وإذا ثبت أن ذلك وجد فى غيرهم فإمكان وجودهم فيهم أولى ، وإنما أورده مورد التأكيد كما يقول الرجل إن يكن لى صديق فإنه فلان يريد اختصاصه بكمال الصداقة لا نفى الأصدقاء ، وقيل الحكمة فيه إن وجودهم فى بنى إسرائيل كان قد تحقق وقوعه ، وسبب ذلك احتياجهم حيث لا يكون حينئذ فيهم نبى ، واحتمل عنده ﷺ أن لا تحتاج هذه الأمة إلى ذلك لاستغنائها بالقرآن عن حدوث نبى ، وقد وقع الأمر كذلك ، حتى أن المحدث منهم إذا تحقق وجوده لا يحكم بما وقع له بل لا بد له من عرضه على القرآن ، فإن وافقه أو وافق السنة عمل به وإلا تركه إلى آخر ما بسطه ، وفى المرقاة وقيل : هو على ظاهره لأن الحكمة فى كونهم فى بنى إسرائيل احتياجهم إلى ذلك حيث لا يكون بينهم نبى وكتبهم طرأ عليها التبديل ، واحتمل عنده ﷺ أن لا تحتاج هذه الأمة إلى ذلك لاستغنائها بالقرآن المأمون تبديله وتحريفه ذكره السيوطى ، اهـ .

أنه محدث[١] ، ولذلك قال لو كان لكان عمر لكنـــه ليس في أمتي[٢] محدث فليس عمر منهم .

قوله (فناء بصدره[٣] نحوها) فيه دلالة على شدة اعتناء الرجل بأمر ونصوح

---

(١) اختلف في معناه على أقوال كثيرة ذكرها الشراح ، منها ماذكرها العيني إذ قال قوله المحدثون بفتح الدال المهملة المشدودة جمع محدث قال الخطابي: المحدث الملهم يلقى الشيء في روعه ، فكأنه قد حدث به يظن فيصيب ويخطر الشيء بباله فيكون وهي منزلة جليلة من منازل الأولياء ، وقيل المحدث من يجري الصواب على لسانه ، وقيل من يكلمه الملائكة ، وقال الترمذي : أخبرني بعض أصحاب ابن عيينة قال محدثون يعني مفهمون ، وقال ابن وهب : ملهمون ، وقال ابن قتيبة : يصيبون إذا ظنوا وحدثوا ، وقال ابن التين : يعني متفرسون ، وقال النووي حاكياً عن البخاري يجري الصواب على ألسنتهم وهذه المعاني متقاربة ، ا ه .

(٢) وهذا النفي مبني على الاختلاف في معنى المحدث ففي المرقات قال الطيبي : المراد بالمحدث الملهم المبالغ فيه الذي انتهى إلى درجة الأنبياء في الإلهام ، فالمعنى لقد كان فيما قبلكم من الأمم أنبياء يلهمون من قبل الملأ الأعلى فإن يك في أمتي أحـــد هذا شأنه فهو عمر جعله لانقطاع قرينه وتفوقه على أقرانه في هذا كأنه تردد في أنه هل هو نبي أم لا ؟ فاستعمل أن ، ويؤيده ماورد لو كان بعـــدي نبي لكان عمر بن الخطاب ، فلو في هذا الحديث بمنزلة « أن » على سبيل الفرض والتقرير ، اه .

(٣) قال الحافظ : قوله فناء بنون ومد أي بعد ، أو المعنى مال أو نهض مع تثاقل ، فعلى هذا فالمعنى فمال إلى الأرض التي طلبها ، هذا هو المعروف في هذا الحديث ، وحكى بعضهم فيه فنأى بغير مد قبل الهمز بوزن سعى ، تقول نأى ينأى نأيا وعلى هذا فالمعنى فبعد عن الأرض التي خرج منها ، ا ه .

توبته والتوبة[١] هى الندامة وقد تحققت منه وكان اختلاف[٢] الملائكة لأنه وإن تاب لكنه اكتسب من حقوق العباد ودمائهم خطأ كثيراً[٣] وهى لا تغتفر بالتوبة فقصدوا تعذيبه والآخرون رأوا قصد نيته فى الإنابة عن خطيئته ولكنه يرد عليه أن التوبة لما لم تمح السيئة المتعلقة بالعباد لم يكن قربه بالبلد المقصود إليه مفيداً وأما الإثم فقد ارتفع منه بندامته وإن لم يكن خرج من البلدة فلا يدرى ماذا أفاد مقايسة الأرض (بياض (٤) فى الأصل) .

---

(١) قال الغزالى : قال عليه الصلاة والسلام «الندم توبة» قال صاحب الاتحاف: قال العراقى رواه ابن ماجة وابن حبان والحاكم من حديث أنس ، وقال : صحيح على شرط الشيخين . وبسط صاحب الاتحاف فى تخريجه عن ابن مسعود وأبى سعيد وابن عباس وابن عمر وغيرهم .

(٢) قال الحافظ : وفى رواية هشام من الزيادة ، قالت ملائكة الرحمة : جاء تائباً مقبلا بقلبه إلى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب : إنه لم يعمل خيراً قط فأتاه ملك فى صورة آدمى فجعلوه بينهم ، فقال : قيسوا مابين الأرضين فإلى أيهما كان أدنى فهو لها ، اهـ .

(٣) قال الحافظ : وفى حديث مشروعية التوبة من جميع الكبائر حتى من قتل الأنفس ، ويحمل على أن الله تعالى إذا قبل توبة القاتل تكفل برضا خصمه ، اهـ . قلت ويؤيد ذلك الحديث المشهور فى دعائه ﷺ فى حجته من أنه ﷺ دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة فأجيب فى ماخلا المظالم قال ﷺ « أى رب إن شئت أعطيت المظلوم الجنة وغفرت للظالم فلم يجب عشيته » فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ماسأل ، وبسط الكلام على هذا الحديث وعلى شواهده أشد البسط فى الجزء الثانى من هامش الكوكب الدرى فى « باب ماجاء مثل الصلوات الخمس » وروى ابن المبارك أنه ﷺ قال « وإن الله قد غفر لأهل عرفات وأهل المشعر وضمن عنهم التبعات » ، اهـ .

(٤) بياض فى الأصل قليلا والظاهر أن الشيخ أراد بيان وجه المقايسة فلم يتفق

قوله (وتصدقا) عبر عن الإنفاق[1] عليهما بالتصدق لكونه

له ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الملك الذى حكمته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب لما حكم بينهم بقوله قيسوا مابين الأرضين فإلى أيهما كان أدنى فهو لها أوحى الله عز وجل إلى الأرض بذلك ، وبسط الغزالى فى الإحياء فى بيان التوبة وحقيقتها وشروطها وسببها وعلاماتها وغير ذلك أشد البسط، وذكر فى جملتها فيمن انسد عليه طريق الاستحلال فيكثر من الحسنات ليمكن أن يجبر بها فى القيامة جناياته بحكم الله تعالى ،ثم ذكر حديث الباب، ثم قال بعد قوله : فأوحى الله تعالى إلى هذه أن تباعدى وإلى هذه أن تقربى ، وقال قيسوا مابينهما فوجدوه إلى هذه أقرب بشبر فغفر له ، فبهذا تعرف أنه لاخلاص إلا برجحان ميزان الحسنات ولو بمثقال ذرة ، فلابد للتائب من تكثير الحسنات ، اه مختصراً . وزاد مسلم فى حديثه : انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناساً يعبدون الله تعالى فاعبد الله تعالى معهم ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء ، قال النووى : قال العلماء فى هذا استحباب مفارقة التائب المواضع التى أصاب بها الذنوب إلى أن قال : ويتأكد بذلك توبته ، اه .

(١) قال العينى : فإن قلت جاء أنفقوا وأنكحوا بصيغة الجمع ، وقوله : تصدقا بصيغة التثنية قلت لأن العقد لابد فيه من شاهدين فيكونان مع الرجلين أربعة وهو جمع ، والنفقة قد يحتاج فيها إلى المعين كالوكيل فيكون أيضاً جمعا ، وأماوجه التثنيه فى الصدقة فلأن الزوجين مخصوصان بذلك ، اه . وقال الحافظ : هكذا وقع بصيغة الجمع فى الإنكاح والإنفاق ، وبصيغة التثنية فى النفسين وفى التصدق وكان السر فى ذلك أن الزوجين كانا محجورين وإنكاحهما لابد فيه مع وليهما من غيرهما كالشاهدين ، وكذلك الإنفاق قد يحتاج فيه إلى المعين كالوكيل ، وأما تثنية النفسين فللإشارة إلى اختصاص الزوجين بذلك ، وقد وقع فى رواية إسحاق مايشعر بذلك ولفظه : اذهبا فزوج ابنتك من ابن هذا وجهزوهما من هذا المال وادفعا إليهما

متضمناً(١) للأجر .

قوله (لايخرجكم إلا فراراً منه) ظاهره مخالف(٢) للرواية المتقدمة لأن المعنى

مابقى يعيشان به ، وأما تثنية التصدق فللإشارة إلى أن تباشراها بغير واسطة لما في ذلك من الفضل ، اهـ .

ثم قال الحافظ : فى قوله اشتريت منك الأرض ولم ابتع الذهب ، هذا صريح فى أن العقد إنما وقع بينهما على الأرض خاصة فاعتقد البائع دخول مافيها ضمناً واعتقد المشترى أنه لايدخل فوقعت الدعوى على هذه الصورة وإنهما لم يختلفا فى صورة العقد والحكم فى شرعنا على هذا أن القول قول المشترى والذهب باق على ملك البائع ويحتمل انهما إختلفا فى صورة العقد بأن يقول المشترى:لم يقع تصريح ببيع الأرض ومافيها بل ببيع الأرض خاصة ، والبائع يقول : وقع التصريح بذلك والحكم فى هذه الصورة أن يتحالفا ويسترد المبيع ، وهذا كله بناء على ظاهر اللفظ ، لكن فى رواية إسحاق أن المشترى قال إنه اشترى داراً فعمرها فوجد فيها كنزاً وأن البائع قال له لما دعاه إلى أخذه : ما دفنت ولا علمت ، وأنهما قالا للقاضى : ابعث من يقبضه وتضعه حيث رأيت فامتنع ، وعلى هذا فحكم هذا المال حكم الركاز فى هذه الشريعة إن عرف أنه من دفين الجاهلية وإلا فإن عرف أنه من دفين المسلمين فهو لقطة ، وإن جهل فحكمه حكم المال الضائع يوضع فى بيت المال ولعلهم لم يكن فى شرعهم فلهذا حكم القاضى بما حكم به ، اهـ .

(١) قال صاحب التيسير : انفقوا على أنفسهما منه وتصدقا وخرج كنيد بر ذاتهاأى آنها ازان زر وتصدق كنيد بر خودازانجه باقى ماندازخرج آنها يابهمين خرج كردن ثواب تصدق كيريد ، اهـ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه الحديث ، وقال الحافظ : قوله قال أبو النضر إلخ يريد أن الأولى رواية ابن المنكدر ، والثانية رواية أبى النضر فأما رواية ابن المنكدر فلا إشكال فيها . وأما رواية أبي النضر فروايتها بالنصب كالذى هنا مشكلة ورواها جماعة بالرفع ولا إشكال فيها ، قال عياض فى الشرح وقع

لايخرجكم منه شيء إلا الفرار مع أنه خلاف المقصود ، والجواب أن فى الكلام حذفا والتقدير لا أمنعكم أن تخرجوا إلا فراراً منه ، حذفه اتكالا على الفهم ومثله كثير فى الكلام ونظيره من اللسان الهندية قولهم بانى بلاؤ مكر تهندا فإن المعنى لايصح إلا على حذف إذ المقصود ليس هو المنع عن سقى البارد منه كما يوهمه الظاهر والله أعلم .

لأكثر رواة الموطأ بالرفع وهو بين أن السبب الذى يخرجكم الفرار ومجرد قصده لا غير ذلك لأن الخروج إلى الأسفار والحوائج مباح ، ويطابق الرواية الأخرى فلاتخرجوا فراراً منه ، قال:ورواه بعضهم إلا فراراً منه،قال وقال ابن عبد البر : جاء بالوجهين ولعل ذلك كان من مالك وأهل العربية يقولون: دخول إلا هنا بعد النفى لإيجاب بعض مانفى قبل من الخروج،فكأنه نهى عن الخروج إلا للفرار خاصة وهو ضد المقصود فإن المنهى عنه إنما هو الخروج للفرار خاصة لا غيره ، قال:وجوز ذلك بعضهم وجعله قوله إلا حالا من الاستثناء أى لاتخرجوا إذا لم يكن خروجكم إلا للفرار ، قال عياض : ووقع لبعض رواة الموطأ لا يخرجكم الإفرار بأداة التعريف ، وبعدها إفرار بكسر الهمزة وهو وهم ولحن ، وقال فى المشارق ماحاصله يجوز أن تكون الهمزة للتعدية يقال أفره كذا من كذا ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لعدى بن حاتم « إن كان لايفرك من هذا إلا ماترى» فيكون المعنى لايخرجكم إفراره إياكم ، وقال القرطبى فى المفهم : هذه الرواية غلط لأنه لايقال أفرو إنما يقال أفرر ، قال : وقال جماعة من العلماء إدخال إلا فيه غلط ، وقال بعضهم هى زائدة وتجوز زيادته كما تزادلا ، وخرجه بعضهم بأنها للإيجاب فذكر نحو مامضى ، قال : والأقرب أن تكون زائدة ، وقال الكرمانى : الجمع بين قول ابن المنكدر لاتخرجوا فراراً منه ، وبين قول أبى النضر لايخرجكم إلا فرارا منه مشكل ، فإن ظاهره التناقض ، ثم أجاب بأجوبة أحدها:أن غرض الراوى أن أبا النضر فسر لاتخرجوا بأن المراد منه الحصر يعنى الخروج المنهى هو الذى يكون لمجرد الفرار لالغرض آخر فهو تفسير للمعلل المنهى عنه لا للنهى ، قلت : وهو

قوله (مسلمهم تبع لمسلمهم) وهو ظاهر[١] لبقاء الولاية والخلافة فيهم واستحقاقهم الخلافة ولكون النبوة فيهم .

بعيد لأنه يقتضى أن هذا اللفظ من كلام أبى النضر زاده بعد الخبر ، وأنه مرافق لابن المنكدر على اللفظ الأول رواية والمتبادر خلاف ذلك ، والجواب الثانى كالأول والزيادة مرفوعة أيضاً فيكون روى اللفظين ويكون التفسير مرفوعاً أيضاً، الثالث : إلا زائدة بشرط أن تثبت زيادتها فى كلام العرب ، اه .

ثم كتب الشيخ قدس سره فى الكوكب فى سبب المنع عن الفرار فقال لئلا يتحرج الناس الذين أنتم واردون عليهم بظن منهم أنكم أتيتم من مكان مرض فلستم خالين منه ، ولئلا يتفرد المرضى الذين مرضوا ههنا فيتوحشوا إذ ليس يبقى لهم إذاً من يخدمهم ويقوم بأمرهم ، أو لأن فى الفرار منه إيهام الفرار من المقدر مع أن المقدور واقع لامحالة فلا ينبغى أن يكل فى أموره وما ينوبه من الأمراض والعلل إلا إلى الله سبحانه . اه . وبسط الشيخ قدس سره فى الكوكب الكلام على حديث العدوى بما لا مزيد عليه ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وبسط فى الأوجز أيضا الكلام على حديث الطاعون والعدوى أشد البسط .

(١) قال الحافظ : قوله الناس تبع لقريش ، قيل هو خبر بمعنى الأمر ويدل عليه قوله فى رواية أخرى « قدموا قريشاً ولا تقدموها » أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح لكنه مرسل ، وله شواهد ، وقيل هو خبر على ظاهره والمراد بالناس بعض الناس وهم سائر العرب من غير قريش ، اه . قلت : وقد قال الصديق الأكبر فى قصة بنى ساعدة : ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش هم أوسط العرب نسباً وداراً ، أخرجه البخارى ... وأخرج أيضاً عن معاوية رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « إن هذا الأمر فى قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين » قال القارى : قوله الناس تبع لقريش

(وكافرهم تبع لكافرهم) كما شوهد[١] من تربص القبائل فى الإسلام إسلام قريش وكانت قريش قبل ذلك قدوتهم فى أمور حجهم[٢] وغيرها والله أعلم .

فى هذا الشأن أى فى الدين والطاعة أوفى الخلافة ، ويؤيد المعنى الأول قوله مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم ، قال شارح : وإذ قد علمنا أن أحداً من قريش لم يبق بعده على الكفر علمنا أن المراد منه أن الإسلام لم ينقصهم مما كانوا عليه فى الجاهلية من الشرف فهم سادة فى الإسلام كما كانوا قادة فى الجاهلية ، وقيل معناه إن كانوا خياراً سلط الله عليهم أخياراً منهم وإن كانوا أشراراً سلط الله عليهم أشراراً منهم كما قيل أعمالكم عمالكم ، وكما روى كما تكونوا يولى عليكم ، وفى شرح السنة معناه تفضيل قريش على قبائل العرب وتقديمها فى الإمامة والإمارة ، اه.

(١) قال الحافظ : وقع مصداق ذلك لأن العرب كانت تعظم قريشاً فى الجاهلية بسكناها الحرم فلما بعث النبى ﷺ ودعا إلى الله توقف غالب العرب عن أتباعه وقالوا : ننظر مايصنع قومه ، فلما فتح النبى ﷺ مكة وأسلمت قريش تبعتهم العرب ودخلوا فى دين الله أفواجاً واستمرت خلافة النبوة فى قريش فصدق أن كافرهم كان تبعاً لكافرهم وصار مسلمهم تبعاً لمسلمهم ، اه . قلت : وأخرج البخارى فى أبواب فتح مكة عن عمرو بن سلمة قال : كانت العرب تلوم بإسلامهم الفتح فيقولون : اتركوه وقومه فإنه إن ظهر عليهم فهو نبى صادق فلما كانت وقعة أهل الفتح بادر كل قوم بإسلامهم ، الحديث .

(٢) فقد أخرج البخارى عن هشام بن عروة قال عروة : كان الناس يطوفون فى الجاهلية عراة إلا الحمس والحمس قريش وماولدت ، وكانت الحمس يحتسبون على الناس، يعطى الرجل الرجل الثياب يطوف فيها ، وتعطى المرأة المرأة الثياب تطوف فيها ، فمن لم تعطه الحمس طاف بالبيت عريانا ، اه . وقال العينى : قال ابن الأثير سقاية الحاج ما كانت قريش تسقيه الحاج من الزبيب المنبوذ فى الماء وكان يليها عباس

قوله (حتى يقع فيه) يجوز[1] أن يكون غاية للكراهة أو للخـــيرية ، أى

ابن عبد المطلب فى الجاهلية والإسلام ، وقال الأزرقى : كان عبد مناف يتحمل الماء فى الروايا والقرب إلى مكة ويسكبه فى حياض من أدم بفناء الكعبة للحاج ، ثم فعله ابنه هاشم بعده ، ثم عبد المطلب ، فلما حفر زمزم كان يشترى الزبيب فنبذه فى ماء زمزم ويسقى الناس ، وقال ابن إسحق : لما ولى قصى بن كلاب أمر الكعبة كان إليه الحجابة والسقاية واللواء والوفادة ودار الندوة ، ثم تصالح بنوه على أن لعبد مناف السقاية والوفادة والبقية للآخرين ، ثم ذكر نحو ماتقدم ، قال ثم ولى السقاية من بعد عبد المطلب ولده العباس وهو يومئذ من أحدث إخوته سناً فلم تزل بيده حتى قام الإسلام وهى بيـــده وأقرها رسول الله ﷺ معه فهى اليوم إلى بنى العباس ، اهـ . وقال أيضاً فى موضع آخر : ومعنى كافرهم تبع لكافرهم إخبار عن حالهم فى متقدم الزمان ، يعنى أنهم لم يزالو متبوعين فى زمان الكفر، وكانت العرب تقدم قريشا وتعظمهم وكانت دارهم موسماً ، ولهم السدانة والسقاية والرفادة يسقون الحجيج ويطعمونهم فجازوا به الشرف والرياسة عليهم ، اهـ . وفى تاريخ الخلفاء وأخرج الزبير بن بكار وابن عساكر عن معروف بن خربوز قال : إن أبا بكر رضى الله عنه أحد عشرة من قريش اتصل بهم شرف الجاهلية والإسلام فكان إليه أمر الديانات والغرم ، وذلك أن قريشا لم يكن لهم ملك ترجع الأمور كلها إليه بل كان فى كل قبيلة ولاية عامة تكون لرئيسها فكان فى بنى هاشم الســقاية والرفادة ، يعنى لايأكل ولايشرب أحد إلا من طعامهم وشرابهم ، وكان فى بنى عبد الدار الحجابة واللواء والندوة أى لايدخل البيت أحد إلا بإذنه ، وإذ عقدت قريش راية حرب عقدها لهم بنو عبد الدار ، وإذا اجتمعوا لأمر إبراما ونقضاً لا يكون ذلك إلا بدار الندوة ، وكانت لبنى عبد الدار ، اهـ مختصراً .

(١) قال الحافظ : قوله « حتى يقع فيه » اختلف فى مفهومه ، فقيل معناه إن من لم يكن حريصا على الإمرة غير راغب فيها إذا حصلت له بغير سؤال تزول عنه

لايبقى خيرا إذا وقع فيه ، ولا يعترض بالخلفاء الأربعة (بياض[١] فى الأصل) .

قوله (قربى محمد ﷺ الخ[٢]) وكان سعيد يقول أولا أن المراد فى الآية قرابة محمد ﷺ وأهل بيته ، والاستثناء متصل ، والمعنى لا أسألكم أجراً على التبليغ إلا

الكراهة فيها لما يرى من إعانة الله له عليها فيأمن على دينه ، ممن كان يخاف عليه منها قبل أن يقع فيها ، ومن ثم أحب من أحب استمرار الولاية من السلف الصالح حتى قاتل عليها ، وصرح بعض من عزل منهم بأنه لم تسره الولاية بل ساءه العزل، وقيل المراد بقوله « حتى يقع فيه » أى فإذا وقع فيه لايجوز له أن يكرهه ، وقيل معناه إن العادة جرت بذلك وإن من حرص على الشىء ورغب فى طلبه قل أن يحصل له ، ومن أعرض عن الشىء وقلت رغبته فيه يحصل له غالباً ، والله أعلم، اه. وقال العينى ، تبعاً للكرمانى : قوله « حتى يقع فيه » يحتمل وجهين ، أحدهما أنهم إذا وقعوا فيها عن رغبة وحرص زالت عنهم محاسن الأخيار أى صفة الخيرية كقوله من ولى قاضياً فقد ذبح بغير سكين ، والآخر إن خيار الناس هم الذين يكرهون الإمارة حتى يقعوا فيها فإذا وقعوا فيها وتقلدوها زال معنى الكراهة فلم يجز لهم أن يكرهوها ولم يقوموا بالواجب من أمورها أى إذا وقعوا فيها فعليهم أن يجتهدوا فى القيام بحقها فعل الراغب فيها غير كاره لها ، اه . قلت : وعلى هذين المعنيين اكتفى الشيخ قدس سره .

(١) بياض فى الأصل قريبا من سطر ، ويمكن التفصى عن الإشكال بما أشار إليه العينى إذ قيد الوقوع بالرغبة والحرص ، ويمكن أن يقال إن الحديث يشير إلى كون الخلفاء الراشدين خير الناس فإنهم كانوا أشد الناس كراهية لذلك حتى وقعوا فيه بالجبر والإكراه من الناس ، وسيأتى شىء من ذلك فى أمر الشورى والبيعة لعثمان .

(٢) اختلف الشراح والمفسرون فى تفسير الآية على أقوال كثيرة من أن

أن تصلوا أهل قرابتي ، وكونه أجرة ظاهر فرد عليه ابن عباس قوله وجعل الاستثناء منقطعا بحمل القربى على المصدر لا الأقرباء ، والمعنى لا أسألكم أجرا إنما أسألكم أن تعاملوا بي ماتعاملون به فيما بينكم من وصل الأرحام فتصلوا ما بيني وبينكم من القرابة ، وظاهر أنه ليس أجرا لأن المطلوب فيه ليس شيء من العروض أو النقدين أو غيرها بل المطلوب ترك التعرض له بالأذى والتكذيب وغيرهما ،

الاستثناء متصل أو منقطع ، ومن أن المراد بالقربى معنى مصدرى أو الأقرباء ، بسطت في الشروح والتفاسير ، قال الحافظ في التفسير في « باب قوله إلا المودة في القربى » ذكر فيه حديث طاوس عن ابن عباس سئل عن تفسيرها فقال سعيد ابن جبير قربى آل محمد ، فقال ابن عباس : عجلت في التفسير ، وهذا الذي جزم سعيد بن جبير قد جاء عنه من روايته عن ابن عباس مرفوعاً وإسناده ضعيف وهو ساقط لمخالفته هذا الحديث الصحيح ، والمعنى إلا أن تودوني لقرابتي فتحفظوني ، والخطاب لقريش خاصة والقربى قرابة العصوبة والرحم ، فكأنه قال احفظوني للقرابة إن لم تتبعوني للنبوة ، وقد جزم بهذا التفسير جماعة من المفسرين ، ورده الزجاج بما صح عن ابن عباس من رواية طاوس في حديث الباب وهو المعتمد ، وجزم بأن الاستثناء منقطع ، والحاصل أن سعيد بن جبير ومن وافقه حملوا الآية على أمر المخاطبين بأن يوادوا أقارب النبي ﷺ ، وابن عباس رضي الله عنهما حملها على أن يوادوا النبي ﷺ من أجل القرابة التي بينهم وبينه ، فعلى الأول الخطاب عام لجميع المكلفين ، وعلى الثاني الخطاب خاص بقريش ، إلى آخر مابسطه ، وقال العيني : يجوز أن يكون استثناء متصلا أي لا أسألكم أجراً إلا هذا ، وهو أن لا تؤذوا أهل قرابتي ولم يكن هذا أجراً في الحقيقة لأن قرابته قرابتهم وكانت صلتهم لازمة لهم في المودة ، ويجوز أن يكون استثناء منقطعا أي لا أسألكم أجرا قط ولكن أسألكم أن تودوا قرابتي الذين هم قرابتك ولاتؤذوهم ، اه . وفي الفيض : وحاصل ماجرى بين سعيد وابن عباس رضي الله عنهما في تلك الآية أن سعيداً حملها على أن في الآية

فإذا بين ابن عباس ذلك ترك سعيد ما كان يقوله، ويمكن حمل الرواية[١] المذكورة ههنا على ما كان يقوله قبل وعلى ما كان يقوله بعد ، والثانى أظهر ، فتدبر وبالله التوفيق .

قوله (لأنها عن يمين الكعبة) ووجه[٢] الكعبة إلى المشرق لكون بابها شرقيا .

تأكيداً لمراعاة أقربائه ﷺ ، ورده ابن عباس بأن النبى ﷺ لم يكن بطن من قريش إلا كانت له قرابة فيهم فكان يقول لهم إنى لا أسألكم شيئا إلا أن تراعوا قرابتى فيكم فتستجيبوا لدعوتى ، اه . وفى حاشية البخارى عن الكرمانى : وحاصل كلام ابن عباس أن جميع قريش أقارب رسول الله ﷺ ، وليس المراد من الآية بنو هاشم ونحوهم كما يتبادر إلى الذهن من قول سعيد بن جبير .

(١) توضيح ما أفاده الشيخ قدس سره على مايخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال أن ماتقدم فى كلام الشيخ من قول سعيد بن جبير ورد ابن عباس عليه هو مؤدى الروايات المفصلة فى تفسير هذه الآية كما سيأتى فى كتاب التفسير فى « باب قوله تعالى إلا المودة فى القربى » بلفظ سئل ابن عباس عن قوله إلا المودة فى القربى، فقال سعيد بن جبير قربى آل محمد ﷺ ، فقال ابن عباس : عجلت الحديث ، واللفظ الوارد ههنا عن سعيد قربى محمد ﷺ ، الحديث . فأفاد الشيخ قدس سره أنه يحتمل أن رواية سعيد بن جبير هذه مختصرة من الرواية المفصلة المذكورة ، ويحتمل أن تكون هذه رواية أخرى عن سعيد بعد رد ابن عباس عليه فإنه قال فى هذه الرواية قربى محمد ، وفى الرواية الآتية قربى آل محمد ، فظاهر قوله قربى محمد موافق لتفسير ابن عباس ، ولذا قال الشيخ ، والثانى أظهر ، فتفكر .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإن وجه البيت يطلق على جهة بابه ، وقال الحافظ : قوله « سميت اليمن الخ » هو قول أبى عبيدة قاله فى تفسير الواقعة ،

قوله (فغضب معاوية) وكان وجه[1] الغضب أنه حمل قول عبد الله بن عمرو على أنه يكون خليفة حق، وليس[2] المراد فى الحديث ذلك بل المراد أنه يتغلب، والحاصل أن أحد الصحابيين أخطأ فيه فإما أن يكون مراد عبد الله أنه سيكون عن قريب أو أنه يكون خليفة حق وهما غير صحيحين لأنه يكون متغلبا ويكون فى

وذكر فى وجه تسمية اليمن أقوالا أخر منها إنما سميت اليمن بيمن بن قحطان، وسميت الشام بسام بن نوح، أصله شام بالمعجمة ثم عرب بالمهملة، اه.

(١) اختلفوا فى وجه إنكار معاوية رضى الله عنه، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله: فغضب معاوية كان مراد عبد الله بالملك المتغلب ففهم معاوية أنه يريد الخليفة فلذلك غضب، وقوله: إلا مافى أى الأحاديث (محنها)، اه. قال الحافظ: فى إنكار معاوية ذلك نظر لأن الحديث الذى استدل به مقيد بإقامة الدين فيحتمل أن يكون خروج القحطانى إذا لم تقم قريش أمر الدين وقد وجد ذلك، وقال ابن التين: إنكار معاوية على عبد الله بن عمرو لأنه حمله على ظاهره، وقد يخرج القحطانى فى ناحية لا أن حكمه يشمل الأقطار، وهذا الذى قاله بعيد من ظاهر الخبر، اه مختصراً. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن سبب إنكار معاوية أنه حمل الحديث على أنهم يريدون بمعاونة هذا الحديث إخراج الخلافة من قريش كما سيأتى قريباً.

(٢) اختلفوا فى القحطانى هل يكون من الخلفاء الصالحين العادلين كما تدل عليه الروايات الواردة الدالة على كون القحطانى بعد المهدى يسير بسـيرة المهدى، والروايات فى هذا المعنى متعددة، ذكرها صاحب الإشاعة، وقيل غير ذلك كما يشير إليه كلام الحافظ، فقد ترجم البخارى فى صحيحه فى كتاب الفتن «باب تغير الزمان حتى تعبد الأوثان»، وذكر فيه حديث القحطانى هذا، وحديث أبى هريرة «لاتقوم الساعة حتى تضطرب إليات نساء دوس» الحديث، قال الحافظ بعد

آخر الزمان ، أو يكون الراوى أصاب فى فهم ماروى إلا أن معاوية[1] رضى الله تعالى عنه فهم منه خلاف ماقصد فغضب لذلك ، والله أعلم .

قوله (وددت أنى جعلت الخ) وقد روت[2] عائشة بنفسها أن من قال على

حديث القحطانى : قال الإسماعيلى هذا الحديث ليس من ترجمة الباب فى شىء ، وذكر ابن بطال أن المهلب أجاب بأن وجهه أن القحطانى إذا قام وليس من بيت النبوة ولا من قريش الذين جعل الله فيهم الخلافة فهو من أكبر تغير الزمان وتبديل الأحكام بأن يطاع فى الدين من ليس أهلا لذلك ، وحاصله أنه مطابق لصدر الترجمة وهو تغير الزمان ، وتغيره أعم من أن يكون فيما يرجع إلى الفسق أو الكفر ، فقصة القحطانى مطابقة للتغير بالفسق مثلا ، وقصة ذى الخلصة للتغير بالكفر ، اه مختصراً . قلت : ويشير إلى ذلك لفظ الحديث يسوق الناس بعصاه ، قال الحافظ : قال القرطبى فى التذكرة قوله « يسوق الناس بعصاه » كناية غلبته عليهم وانقيادهم له ولم يرد نفس العصا لكن فى ذكرها إشارة إلى خشونته عليهم وعسفه بهم ، قال : وقد قيل إنه يسوقهم بعصاه حقيقة كما تساق الإبل والماشية لشدة عنفه وعدوانه ، اهـ .

(١) والأوجه عندى أن معاوية رضى الله تعالى عنه حمله على زمان قريب كما يشير إليه لفظ سيكون . وفهم منه أن ذلك توطأة لصرف الخلافة عن قريش وتمهيد لإقامة خليفة آخر غير معاوية ، ويؤيده قول معاوية إياكم والأمانى ، قال القسطلانى تبعاً للكرمانى : وهى جمع أمنيته ومعناه المتمنيات ، اهـ . وكان محمل حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قرب الساعة كما يدل عليه الروايات الواردة فى أشراط الساعة ، منها ما أخرجه الشيخان عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لاتقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاة .

(٢) فقد روى عنها قالت : قال رسول الله ﷺ « لانذر فى معصية وكفارته

نذر فلم يبر فيه فعليه كفارة يمين ، والجواب أنها[1] وإن كانت تعلم ذلك إلا أن شدة أدبها مع اسم الله الذى هتكت به حين حنثت فى يمينها لم تتركها تكتفى بذلك .

كفارة اليمين ، كذا فى المشكاة برواية أبى داود والنسائى ، وفى الأوجز القسم الثالث النذر المبهم وهو أن يقول لله على نذر ، فهذا تجب به الكفارة فى قول أكثر أهل العلم ، وروى ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وجابر وعائشة رضى الله عنهم ، إلى آخر ما فيه عن المغنى . وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : إعلم أنه نقل عن عائشة رضى الله عنها حديث نقض العهد على معصية ، وروى فيه كفارتها كفارة يمين فيدفع هذا الإشكال بحمل هذا الحديث على أنه بقى لها خيال بقاء ذنب النذر بهذا الطريق ، فافهم ولا تكن من المكابرين .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الصواب بلا مراء ، واختلفوا فى الأجوبة عن ذلك وأبعدها من قال : لعل عائشة رضى الله تعالى عنها لم يبلغها هذا الحديث ، كيف وهى راوية له ؟ قال العينى : قوله « وددت الخ » معناه أنى نذرت مبهما وهو يحتمل أن يطلق على أكثر مما فعلت فلو كنت نذرت نذراً معيناً كنت تيقنت بأنى أديته وبرأت ذمتى ، وحاصل المعنى أنها تمنت لو كان بدل قولها على نذر على إعتاق رقبة أو صوم شهر ونحوه من الأحوال المعينة حتى يكون كفارتها معلومة معينة ، وتفرغ منها بالإتيان به بخـــلاف على نذر فإنه مبهم لم يطمئن قلبها بإعتاق رقبة أو رقبتين وأرادت الزيادة عليه فى كفارته ، اه . قلت : وذكر الكرمانى ههنا فى سبب التمنى سببين آخرين فقال أو تمنت أن يدوم لها العمل الذى عملته الكفارة يعنى أكون دائما ممن أعتق العبيد لها أو تمنت أنها ياليتها كفرت حين حلفت ولم تقع الهجرة والمفارقة فى هذه المدة ، اه . وتعقب عليه الحافظ فقال : أبعد من قال فذكر قول الكرمانى بدون النسبة إليه ،

قوله (وأنت مع بنى فلان) ومن[1] المعلوم أن النصر لاتكون إلا لمن هو معصوم فلذا أمسكوا عن الرمى لأن الرمى إنما كان ليروا أيهم ينصر بإصابة المرمى .

وتعقب العينى على الحافظ فارجع إليهما لو شئت ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : قوله أن يؤخذ على يديها لأن الناس إنما يعطونها لئلا تحتاج وهى لاتستمسك شيئا فأوقعت الناس فى الجهد ، وقوله وددت يعنى أنى حين حلفت حلفت على فعل معين بأن قلت لو تكلمتك فعلى عتق رقبة واحدة ، فإذا كنت أعتقها فرغت عن الكفارة بالكلية لكنى لما لم أحلف على معين بل حلفت على غير معين وهى النذر المطلق لحينئذ لا أفرغ عن الكفارة لعدم الحد والتعيين لها ، وهذا كان من كمال خشيتها وإلا فللنذر الغير المعين أيضا كفارة معينة محدودة كما روته عن النبى ﷺ هى بنفسها أيضاً ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله وأنا مع بنى فلان فى حديث أبى هريرة فى نحو هذه القصة عند ابن حبان والبزار وأنا مع ابن الأدرع ، واسم ابن الأدرع محجن وقع ذلك من حديث حمزة بن عمرو الأسلمى فى هذا الحديث عند الطبرانى قال فيه : وأنا مع محجن بن الأدرع ، وقوله قالوا : كيف نرمى اسم قائل ذلك منهم نضلة الأسلمى ، ذكره ابن اسحق فى المغازى عن سفيان بن فروة الأسلمى عن أشياخ من قومه من الصحابة قالوا : بينا محجن بن الأدرع يناضل رجلا من أسلم يقال له نضلة فذكر الحديث ، وفيه فقال نضلة وألقى قوسه من يده والله لا أرمى معه وأنت معه ، وقوله معكم كلكم بكسر اللام ، والمراد بالمعية معية القصد إلى الخير ، ويحتمل أن يكون قام مقام المحلل فيخرج السبق من عنده ، قال المهلب : يستفاد منه أن من صار السلطان عليه فى جملة المناضلة له أن لايتعرض لذلك كما فعل هؤلاء القوم حيث أمسكوا لكون النبى ﷺ مع الفريق الآخر خشية أن يغلبوهم فيكون النبى ﷺ مع من وقع عليه الغلب فأمسكوا عن ذلك تأدبا معه ، وتعقب بأن المعنى الذى أمسكوا له لم ينحصر فى هذا بل الظاهر أنهم أمسكوا لما استشعروا

فإذا قال وأنا معكم كلكم أخذوا فى المراماة ولم يكن الفريقان مقابلا بحيث يرمى كل منهم الآخر ، والله أعلم .

قوله (خابوا وخسروا) أى المفضولون(١) عند الله ووجه الخيبة أنهم أفضل منهم فى الدنيا .

قوله (وشيء من جهينة أومزينة إلخ) فالترديد(٢) فى مجموع قولهوشىءمنمزينة وجهينة ، وقوله وشيء منجهينة أومزينة ، والحاصلأنه ترددبين كلمة أو والواو.

من قوة قلوب أصحابهم بالغلبة حيث صـــار النبى ﷺ معهم ، وذلك من أعظم الوجوه المشعرة بالنصر ، وقد وقع فى رواية حمزة بن عمرو عند الطبرانى فقالوا من كنت معه فقد غلب ، وكذا فى رواية ابن إسحق فقال نضلة : لانغلب من كنت معه ، اه . قال القسطلانى : واستشكل كونه ﷺ مع الفريقين وأحدهما مغلوب ، وأجاب الكرمانى بأن المراد بالمعية معية القصد إلى الخير وإصلاح النية والتدرب فيه للقتال ، اه .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره ظاهر وقال القسطلانى : قوله خير من بنى تميم إلخ بسبقهم إلى الإسلام مع ما اشتملوا عليه من رقة القلوب ومكارم الأخلاق ، وقال أيضاً فى الحديث الآتى من حديث محمد بن بشار قوله خابوا وخسروا أى أخابوا كرواية مسلم بحذف همزة الاستفهام ، اه .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله أو مزينة كلمة أو بمعنى الواو يعنى أن الراوي شك فى أنه قال بعض مزينة وكل جهينة أو بعض جهينة وكل مزينة ، اه . وقال العينى تبعاً للكرمانى قوله أوقال شيء من جهينة أو مزينة شك من الراوى ، يعنى قال شيء منهما أو قال شيء إمامن هذا،وإما من ذلك، يعنى شك فى أنه جمع بينهما أو اقتصر على أحدهما ، اه .

قوله (لايتحدث الناس) يحتمل جعلهما[1] كلمة واحدة فالمنفى هو التحدث .
قوله (وأكره أن أسال عنه) كراهة[2] أن أوذى بذلك لوسألت أحد ممن يخالفه مع أنه لايعلم الموافق من غيره .
قوله (قمت إلى الحائط) إلى قوله وامض أنت لئلا يعلم[3] أنك معى لأنه

---

(١) توضيح ما أفاده الشيخ قدس سره أن فى هذه الجملة احتمالين ، الأول : إنهما جملتان الأولى لا أى لاتقتله ، والثانية : يتحدث الناس إلخ والاحتمال الثانى ماذكره الشيخ أنها جملة واحدة ، والأمر بعدم القتل مستفاد من هذه الجملة أى لاتقتله كيلا يتحدث الناس الخ ، وبالأول جزم الشراح عامة ، قال العينى : قوله لا أى لاتقتله ، وقوله يتحدث الناس إلى آخره كلام مستقل ليس له تعلق بكلمة لا فافهم ، اه . وسبق إلى ذلك الكرمانى وتبعهما القسطلانى، ولفظ البخارى فى التفسير دعه لايتحدث الناس ، الحديث ، وقال الحافظ وفى مرسل قتادة فقال لا والله لايتحدث الناس ، وهذا يؤيد كلام الشيخ .

(٢) قال الحافظ فى المناقب : كره أن يسأل عنه لأنه عرف أن قومه يؤذون من يقصده ، أو يؤذونه بسبب قصد من يقصده أو لكراهتهم فى ظهور أمره لايدلون من يسأل عنه عليه أو يمنعونه من الاجتماع به أو يخدعوه حتى يرجع عنه ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله فلما أصبحت وكان مبيته فى بيت على فأصبح من بيت على، وقوله أما نال للرجل يعرف المراد أبو ذر، وقوله يعرف بتأويل المصدر فاعل لنال وللرجل مفعول له يعنى أياتاهنوز نيافته هست اين رجل رامعرفت خانه أو يعنى تاهنوز بخانه خودنه رفته هست . اه ، ولايذهب عليك أن نسخ الشروح مختلفة فى محل ذكر حديث أبى ذر وشرحه كما يظهر من ملاحظة الشروح ونبه على شىء من ذلك القسطلانى قبيل باب ابن اخت القوم ومولى القوم منهم .

(٣) ماأفاده الشيخ قدس سره ظاهر ويدل عليه لفظ الحديث إنى إن رأيت

إذا علم أنك لست معى لم يتعرض لك بسوء .

قوله (وأنذر عشيرتك الاقربين) فيه الترجمة[١] حيث أضيفت العشيرة إليه مع كفرها وناداهم النبي ﷺ فكان تسليما منه أنهم عشيرته الاقربون .

(باب ابن أخت القوم منهم ، ومولى القوم منهم[٢])

أحداً أخافه عليك ، وسيأتى هذا الحديث فى باب إسلام أبى ذر بطوله ، وفيه إن رأيت شيئاً أخاف عليك قمت كأنى أريق الماء ، قالت الشراح : لعله قالها جميعا وبذلك وجه الشيخ قدس سره فيما سيأتى فى باب إسلام أبى ذر قلت وهو كذلك ، فإن تكرار الفعل الواحد فى أمثال هذه المواضع يكون موهما للريب .

(١) قال العينى : مطابقته للترجمة من حيث ذكر النبي ﷺ عشيرته بنسبة كل قبيلة إلى آبائها . اهـ . وقال الحافظ ونداؤه ﷺ للقبائل من قريش قبل عشيرته الادنين ليكرر إنذارعشيرته ولدخول قريش كلها فى أقاربها ، ولأن إنذار العشيرة يقع بالطبع ، وإنذار غيرهم يكون بطريق الاولى ، اهـ . وأنت ترى أن ما أفاده الشيخ قدس سره من المطابقة ألطف .

(٢) قال الحافظ رحمه الله تعالى : أى فيما يرجع إلى المناظرة والتعاون ونحو ذلك، وأما بالنسبة إلى الميراث ففيه نزاع كما سيأتى بسطه فى كتاب الفرائض، اهـ . وتعقب عليه العينى فقال ظاهر الكلام مطلق يتناول الكل،وقال أيضاً :استدلت به الحنفية فى توريث الخال وذوى الأرحام إذا لم تكن عصبة ولاصاحب فرض مسمى به، وقال أحمد أيضاً:وهو حجة على مالك والشافعى فى تحريمهما الخال وذوى الارحام ، وللحنفية أحاديث أخر ذكرها العينى ، وقال الحافظ فى كتاب الفرائض اختلف الفقهاء فى توريث ذوى الأرحام فذهب أهل الحجاز والشام إلى منعهم الميراث ، وذهب الكوفيون وأحمد وإسحاق إلى توريثهم ، اهـ . وبسط العينى

وإثبات(١) الجزء الثانى بالرواية مقايسة .

قوله (ويلعنون مذمما) وأنا(٢) محمد ﷺ فيه دلالة على أنه لاالعير(٣) عبرة للقصد بمقابلة صريح اللفظ ويبتنى عليه جمة من المسائل .

فى ذكر أسماء الصحابة والتابعين القائلين بالتوريث ، وترجم البخارى فى صحيحه فى كتاب الفرائض باب مولى القوم من أنفسهم الخ قال العينى : وتبعه القسطلانى هذا باب فى بيان أن مولى القوم أى عتيقهم منهم فى النسبة إليهم والميراث منه ، اه . وبسط الكلام فى الأوجز فى بيان ذوى الأرحام من هم وفى اختلاف الأئمة فى توريثهم ودلائلهم .

(١) قال الحافظ : لم يذكر المصنف حديث مولى القوم منهم مع ذكره فى الترجمة فزعم بعضهم أنه لم يقع له حديث على شرطه فأشار إليه ، وفيه نظر لأنه قد أورده فى الفرائض من حديث أنس رضى الله عنه، ولفظه مولى القوم من أنفسهم. ووقع فى حديث أبى هريرة عند البزاز مضمون الترجمة وزيادة عليها بلفظ : مولى القوم منهم وحليف القوم منهم وابن اخت القوم منهم ، اه . وقال العينى عدم ذكره ههنا اكتفاء بما ذكره هناك ، اه .

(٢) قال الحافظ : كان الكفار من قريش من شدة كراهتهم فى النبى ﷺ لايسمونه باسمه الدال على المدح فيعدلون إلى ضده فيقولون مذمم وإذا ذكروه بسوء قالوا: فعل الله بمذمم ليس هو اسمه ولايعرف به فكان الذى يقع منهم فى ذلك مصروفاً إلى غيره ، اه . وقال الكرمانى قوله محمد : أى كثير الخصال الحميدة وألهم الله أهله أن يسموه به لما علم من حميد صفاته ، وفى المثل السائر الألقاب تنزيل من السماء ، وكانت العوراء زوجة أبى لهب تقول :

مذمم قلينا ٭ ودينه أبينا ٭ وأمره عصينا .

(٣) هكذا فى الأصل ولم يقرأ هذا اللفظ ، والظاهر أنه زلة قلم والصواب على أنه لاعبرة إلخ وماأفاده واضح، قال الحافظ : استنبط منه النسائى أن من تكلم

قوله (الحجلة من حجل الفرس الخ) والمقصود بيان مادة الاشتقاق لا أن معناه فى الرواية ذلك فلا حاجة(١) إلى التغليط .

بكلام مناف لمعنى الطلاق ومطلق الفرقة وقصد به الطلاق لايقع ، كمن قال لزوجته كلى وقصد الطلاق فإنها لاتطلق لأن الأكل لايصلح أن يفسر به الطلاق بوجه من الوجوه ، كما أن مذمما لايمكن أن يفسر به محمد عليه أفضل الصلاة والسلام بوجه من الوجوه ، اھ .

(١) كما أورد عليه الشراح قال الحافظ : واستبعد قول ابن عبيد الله بأنها من حجل الفرس الذى بين عينيه بأن التحجيل إنما يكون فى القوائم، وأما الذى فى الوجه فهو الغرة وهو كما قال لا أن منهم من يطلقه على ذلك مجازاً ، وكأنه أراد أنها قدر الزر، وإلا فالغرة لازر لها ، اھ . وهكذا أورد عليه العينى إذ قال تفسيره من حجل الفرس الذى عينيه بمعنى البياض فيه نظر لأن المعروف الذى بين عينى الفرس إنما هو غرة ، والذى فى قوائمه هو التحجيل ، ولئن سلمنا أن يكون هذا التفسير صحيحاً فليس له معنى إن أراد البياض لأنه لايقع فائدة لذكر الزر ، اھ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : قال ابن عبيد الله غرضه أن الحجلة ليست بفتحتين بل بضم الحاء وسكون الجيم وهو البياض فى جبهة الفرس ، وهذا غلط لأن الحجلة بياض يكون فى الرجل لا فى الجبهة ، والبياض فى الجبهة يقال له الغرة لا الحجلة ، وأيضاً المنظور ههنا التشبيه فى الشكل والتدوير وليس هذا المعنى فى بياض الجبهة ، وقوله زر الجبهة أى بيضة كبك، قوله الصحيح غرضه أن زر الحجلة غلط قال قدس سره لايلزم من تغليطه إياه كونه غلطاً فى نفسه فكلاهما صحيح ، اھ . ولايذهب عليك أن فى الشروح ههنا إيراد آخر غير ماأشار إليه الشيخ وهو أنه لم يقع فى متونهم لفظ مثل زر الحجلة فى متن الحديث بل فيها فنظرت إلى خاتم بين كتفيه قال ابن عبيد الله الحجلة الخ ، قال الكرمانى : قال الخطابى:لست أدرى معنى الكلام الذى ذكره أبو عبد الله فى تفسير الحجلة وما الفرس ومابين عينيه من ذلك ، اھ .

. . . .

قال الحافظ : قوله قال ابن عبيد الله الخ ، قلت هكذا وقع وكأنه سقط منه شيء لأنه يبعد من شيخه محمد بن عبيد الله أن يفسر الحجلة ولم يقع لها فى سياقه ذكر وكأنه كان فيه مثل زر الحجلة ثم فسرها. وكذلك وقع فى أصل النسفى تضبيب بين قوله بين كتفيه وبين قوله قال ابن عبيدالله ، اهـ . وقال العينى : قوله قال ابن عبيد الله الخ أشار به إلى أنه فسر الحجلة التى وقع فى هذا الحديث لأن فيه فنظرت إلى خاتمه بين كتفيه مثل زر الحجلة على ما يأتى فى « باب الدعاء للصبيان » من كتاب الدعاء ، فإن قلت لم تقع هذه اللفظة ههنا فى الحديث المذكور، فاوجه تفسيرها ههنا ؟ قلت: الظاهر أنه لما روى هذا الحديث من شيخه محمد بن عبيد الله وقع السؤال فى المجلس عن كيفية الخاتم فقال: هو أعنى ابن عبيد الله أو غيره مثل زر الحجلة ، فسئل هو عن معنى الحجلة ، فقال : هو من حجل الفرس الذى بين عينيه ، وهذا هو الوجه فى هذا ، وليس مثل ماقال بعضهم ، هكذا وقع وكأنه سقط منه ، فذكر كلام الحافظ المذكور ثم تعقب عليه بقوله قوله كأنه سقط ليس موضع الشك لأن هذه اللفظة موجودة فى نفس حديث السائب ولكنها ليست بمذكورة ههنا ، فلا محل للشك فيه ، والوجه ماذكرنا فافهم ، اهـ مختصراً .

ثم ههنا بحث آخر وهو أن لفظ الزر بتقديم الزاى على الراء وعكسه ، قال الكرمانى : والزر بكسر الزاى وشدة الراء واحد أزرار القميص ، والحجلة بالمهملة والجيم المفتوحتين بيت للعروس كالقبة يزين بالثياب والأسرة والستور ولها أزرار كبار ، وقال بعضهم : المراد بالحجلة القبجة أى الطائر المعروف وزرها بيضها ، وقد روى أيضاً بتقديم الراء على الزاى ويكون المراد منه البيض يقال : أرزت الجرادة إذا أدخلت ذنبها فى الأرض فباضت ، وقال البخارى رحمه الله تعالى : هذا هو الصحيح وهو رواية إبراهيم بن حمزة ، اهـ . قال القسطلانى : الحجلة بيت للعروس كالبشخانة يزين بالثياب والستور له أزرار ، فالزر على هذا حقيقة وجزم

قوله : (أحمر[1] من الطيب)

الترمذی بأن المراد بالحجلة الطير المعروف وبزرها بيضها ، وعند مسلم من حديث جابر بن سمرة كأنه بيضة حمامة) وفی حديث ابن عمر عند ابن حبان مثل البندقة من اللحم ، وعند الترمذی كبضعة ناشزة من اللحم ،وأما ماورد من أنها كانت كأثر محجم أو كالشامة السوداء أو كالخضراء أو مكتوب فی باطنها أنا الله وحده لاشريك له ، وفی ظاهرها توجه حيث كنت فإنك منصور ،ونحو ذلك مما حكيت فی المواهب اللدنية، فقال الحافظ ابن حجر : لم يثبت منه شیء ، وقد أخرج الحاكم فی المستخرج عن وهب بن منبه قال : لم يبعث الله نبياً إلا وقد كان عليه شامات النبوة فی يده اليمنی إلا نبينا ﷺ فإن شامة النبوة كانت بين كتفيه ، وعلی هذا فيكون وضع الخاتم بين كتفيه بإزاء قلبه المكرم مما اختص به عن سائر الأنبياء ، اهـ . وقال المناوی فی شرح الشمائل:قال التوربشتی الرواية بتقديم الزای المكسورة علی الراء المشدودة والحجلة نحو قبة تعلق علی السرير وتزين بها العروس والزر واحد أزارها هذا ماصوبه النووی ، وقال القرطبی إنه الأشهر والأشبه بالمعنی وجزم به السهيلی، وأما جزم المصنف فی جامعه بأن المراد بها الطير المعروف وبزرها بيضها فأنكر بأن اللغة لاتساعد أن الزر بمعنی البيض وحمله علی الاستعارة تشبيها لبيضها بأزرار الحجال إنما يصار إليه أن ورد مايصرف اللفظ عن ظاهره لكن استشهد له ابن الأثير بالرواية الآتية فی الشمائل إنه كبيضة الحمامه . اهـ مختصراً . وقال القاری : وقع فی بعض نسخ البخاری قال أبو عبد الله الصحيح : تقديم الراء علی الزای ، وأما قول التوربشتی تقديم الراء ليس بمرضی فمحمول علی أن الأول هو المعول عليه لا أنه معلل ، اهـ . قلت وهذا قول البخاری يوجد فی النسخ الهندية من صحيح البخاری ولايوجد فی الشروح ولم يتعرضوا له سوی ماأشار إليه الكرمانی وحكاه السندی عن بعض النسخ الصحيحة .

(١) لم يتعرض لهذا القول والدی المرحوم فی تقريره وزدته لما تعرض له مولانا محمد حسن المكی فی تقريره وأجاد إذ قال .ليس المراد أنه طيبه النبی عليه

(قرنا فقرنا[1] إلخ) .
قوله : (ثم فرق) رسول الله ﷺ لما أمر بمخالفة[2] أهل الكتاب ثم إن

الصلاة والسلام حال حياته فبقي فيه الحمرة إلى الآن بل المراد أنا طيبناه بعد وفاة النبي ﷺ لأنهم كانوا يتطيبون ذلك الشعر الواحد للتعظيم فيقول إن هذه الحمرة من الطيب الذي طيبناه به بعد وفاة النبي ﷺ ، اهـ . قلت: ويؤيد ذلك ما قال الحافظ في الفتح : إن عمر بن عبد العزيز قال لأنس هل خضب النبي فإني قد رأيت شعراً من شعره قد لون فقال إنما هذا الذي لون من الطيب الذي كان يطيب به شعر رسول الله ﷺ فهو الذي غير لونه ، ووقع في رجال مالك للدارقطني وهو في غرائب مالك له عن أبي هريرة قال لما مات النبي ﷺ خضب من كان عنده شيء من شعره ليكون أبقى لها ، اهـ .

(١) لم يتعرض لهذا القول أيضاً في اللامع وتعرض له مولانا محمد حسن المكي في تقريره إذ قال قوله بعثت من خير قرون هذا بيان لشرافة نسبه ﷺ يعني أن القرون التي هي خير من قرون بني آدم أنا منها ، القرن طبقة الناس ، وقوله قرناً فقرناً يعني أنا خير طبقتي وأبي خير طبقته وجدي خير طبقته وأب جدي خير طبقته ، وهكذا حتى تنتهي إلى آدم ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا بيان لأفضلية طبقته ﷺ والمعنى أنه ﷺ بعث في خير القرون باعتبار الابتداء والانتهاء ، يعني أن القرون الماضية تترقى إلى الخيرية قرنا فقرنا فقد قالوا إن زمن آدم كان زمن الصبا وزمن نوح كان زمن الشباب وزمن إبراهيم كان زمن الكهولة وزمن نبينا ﷺ زمن المشيخة وهذا باعتبار الابتداء ، وأما باعتبار الانتهاء فالحديث المعروف خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث ، فالغرض من حديث الباب بيان أفضلية قرنه ﷺ باعتبار السابق .

(٢) قال المناوي في شرح الشمائل : قال القرطبي حبه لموافقتهم كان في أول الأمر عند قدومه المدينة في الوقت الذي كان يستقبل قبلتهم ليتألفوا حتى يصغوا

موافقته لأهل الكتاب إنما كانت فيما لم يعلم أنما[1] يفعله المشركون هل هو ابتداع منهم أو اقتداء لفعل إبراهيم عليه السلام . وأما ما ثبت أنه من سنة أبيه إبراهيم فهو باقتدائه[2] أولى ولا يمنعه عنه اختيار المشركين إياه .

إلى ماجاء به فلما تألفهم ولم يدخلوا فى الدين وغلبت عليهم الشقوة ولم ينفع فيهم ذلك أمر بمخالفتهم فى أمور كثيرة ، كقوله إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم ، اه . وقال القارى قوله يحب إلخ هو إما لمناسبة قرب الجنسية فى مشاركة التوحيد والنبوة وسائر القواعد الحنيفية ، وأما لإرادة الفهم وتقريبهم إلى الحق فإنهم أقرب إلى الإيمان فهم بالألفة أحق وأليق . قال النووى : اختلفوا فى تأويل موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه فيه شىء فقيل فعله ائتلافاً لهم فى أول الإسلام وموافقة لهم على مخالفة عبدة الأوثان، فلما أغناه الله تعالى عن ذلك وأظهر الإسلام خالفهم فى أمور ، كصبغ الشيب وغير ذلك ، اه . زاد القارى ومنها صوم يوم عاشوراء ثم أمر بنوع مخالفة لهم فيه بصوم يوم قبله أو بعده ، ومنها استقبال القبلة ومخالفتهم فى مخالطة الحائض ، ومنها النهى عن صوم يوم السبت ، اه .

(١) هكذا فى الأصل والأوجه أن يكتب أن ما مفصولة ولفظة ما موصولة اسم إن والمعنى ظاهر أنه ﷺ إنما يحب مخالفة المشركين فيما لم يعلم أنه من سنة إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وأما ماعلم كونه من سنة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لا يعبأ فيه بموافقة المشركين ، وله نظائر كثيرة فى مناسك الحج ففى المشكاة برواية الترمذى وأبى داود والنسائى وابن ماجه قول ابن مربع الأنصارى إنى رسول رسول الله ﷺ يقول « قفوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم عليه السلام » .

(٢) وقد قال عز اسمه « إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى » الآية ، وذكر السيوطى حديثاً طويلا فى سبب نزولها من أنه لما خرج الصحابة

قوله : (أشد حياء من العذراء إلخ)وإنما شبه بها[1] لأنها أشد حياء منها بعد الوصول إلى الزوج ومخالطة النسوة .

إلى النجاشى أدركهم عمرو بن العاص وعمارة بن أبى معيط فقدموا على النجاشى فذكر حديثاً طويلا فى افترائهما على الصحابة وفيه قول النجاشى أبشروا ولاتخافوا فلا دهونة ، يعنى بلسان الحبشة اليوم على حزب إبراهيم ، قال عمرو بن العاص : ماحزب إبراهيم ؟ قال هؤلاء الرهط وصاحبهم الذى جاؤا من عنده إلى آخر ماذكره السيوطى من نزول الآية فيه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وعلى هذا فتقييدها لكونها فى خدرها أن المرأة إذا كانت ذات حجاب تكون أشد حياء ممن لا تحتجب وتمشى فى الأسواق، وقال القارى فى شرح الشمائل قوله فى خدرها بكسر معجمة وسكون مهملة هو ستر يجعل للبكر فى ناحية البيت والعذرة بالضم البكارة ، وقيل إنها جلدتها ويقال للبكر العذراء لأن جلدتها باقية، وهو تتميم للفائدة، فإن العذراء إذا كانت مترببة فى سترها تكون أشد حياء لتسترها حتى عن النساء بخلافها إذا كانت فى غير بيتها لاختلاطها مع غيرها ، أو كانت داخلة خارجة فإنها حينئذ تكون قليلة الحياء ، وأغرب ابن حجر حيث قال تبعاً لميرك إذ الخلوة مظنة وقوع الفعل بها فعلم أن المراد الحالة التى تعتريها عند دخول أحد عليها لا التى تكون عليها حالة انفرادها أو اجتماعها بمثلها ، ووجه غرابته لا يخفى فإنه لو كان المراد هذا المعنى لقيل أشد حياء من العذراء وقت زفافها . انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عندى فى معناه هو الذى اختاره القارى وهو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وما حكاه القارى عن ميرك إليه يظهر ميل الحافظ فى الفتح إذ قال: قوله فى خدرها من باب التتميم لأن العذراء فى الخلوة يشتد حياؤها أكثر مما [تكو]ن خارجة عنه لكون الخلوة مظنة وقوع الفعل بها فالظاهر أن المراد تقييده بما إذا دخل عليها لاحيث تكون منفردة فيه ، اهـ . وإلى هذا المعنى مال العينى وتبعهما القسطلانى، ثم قال الحافظ: ومحل وجود الحياء منه ﷺ

قوله : (فتولاه) جبريل ثم عرج به أى بعد تيقظه[1] وانتباهه عن نومته ولافى حالة منامه فلا ينافى هذا الحديث غيره .

فى غير حدود الله ولهذا قال للذى اعترف بالزنا أنكتها لا يكنى كما سيأتى فى الحدود ، اه.

(١) هذا غاية توجيه عن الشيخ قدس سره لهذا الحديث وإلا فقد قالوا إن فى حديث شريك أوهاما كثيرة كما سيأتى بيانها فى كتاب الرد على الجهمية ، قال الكرمانى : فإن قلت ثبت إنه فى اليقظة فى الروايات الأخر . قلت : وإن قلنا بتعدده فظاهر ، وإن قلنا باتحاده فيمكن أن يقال كان ذلك أول وصول الملك وليس فيه مايدل على كونه نائماً فى القصة كلها ، كما قال القاضى : قد جاء فى رواية شريك أوهام أنكرها العلماء منها أنه قال قبل أن يوحى إليه وهو غلط لم يوافق عليه ، وشريك ليس بالحافظ وهو منفرد به عن أنس رضى الله عنه ، وسائر الحفاظ لم يرودوا عنه كذلك ، اه قال الحافظ رحمه الله : قد اختلف السلف بحسب اختلاف الأخبار الواردة ، فنهم من ذهب إلى أن الإسراء والمعراج وقعا فى ليله واحدة فى اليقظة بجسد النبى ﷺ وروحه بعد المبعث ، وإلى هذا ذهب الجمهور من علماء المحدثين والفقهاء والمتكلمين وتواردت عليه ظواهر الأخبار الصحيحة ولا ينبغى العدول عن ذلك إذ ليس فى العقل ما يحيله حتى يحتاج إلى تأويل ، نعم جاء فى بعض الأخبار ما يخالف بعض ذلك فجنح لأجل ذلك بعض أهل العلم إلى أن ذلك كله وقع مرتين مرة فى المنام توطئة وتمهيداً ، ومرة ثانية فى اليقظة إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وبسط مولانا محمد حسن المكى الكلام على حديث الباب فقال قوله : (قبل أن يوحى) فيه أن المعراج كان بعد الوحى لا قبله قوله ، وهو نائم ، فيه أنه كان نائماً فى بيته بيت أم هانىء لا فى المسجد وهو قوله (أيهم هو) فيه أنه كان نائماً وحده ما كان معه غيره ليلة المعراج قوله (حتى جاءوا ليلة أخرى) فيه أن معراجه كان تلك الليلة لا فى الليلة الثانية وقوله (نائم عيناه) يدل على أن معراجه كان فى النوم وليس كذلك بل كان فى اليقظة ، فهذا الحديث قد أخطأ فيه شريك

(باب علامات[1] النبوة فى الإسلام)

يعنى بها معجزاته ﷺ ويندرج فيه كرامات صحابته لأن كرامة الولى تكون

فى خمسة مواضع ويمكن تصحيحه بأن قوله (جاء ثلاثة نفر) إلى قوله (فكانت تلك) قصة أخرى غير قصة المعراج فكان النبى ﷺ فى تلك الليلة نائماً فى المسجد بين على وحمزة وكانت تلك القصة قبل الوحى أى قبل تتابع الوحى أو قبل مطلق الوحى ، وقوله : خذوا خيرهم ليس لأن يعرج به إلى السماء بل لتكريمه وقوله (حتى جاءوا) إلى آخره قصة المعراج وكان هذا المجىء بعد ست سنين قد أوحى إليه وقوله (نائم عيناه) أى أنه كان نائماً فى بيت أم هانىء فأخذه الملك نائماً ولم يستيقظ حتى ذهب به الملك إلى بئر زمزم فى المسجد الحرام فشق صدره هناك ، ثم عرج به جبريل إلى السماء ، وانفصل عنه الملكان الآخران اللذان كانا معه فضيا لسبيلهما وانفرد به جبريل ، وفى الحاشية بعض هذا التفصيل ، اه . أى حاشية المطبوعة الهندية .

(١) قال الحافظ : العلامات جمع علامة ، عبر بها المصنف لكون ما يورده من ذلك أعم من المعجزة والكرامة ، والفرق بينهما أن المعجزة أخص لأنه يشترط فيها أن يتحدى النبى من يكذبه ، ويشترط أن يكون المتحدى به مما يعجز عنه البشر فى العادة المستمرة ، وقد وقع النوعان للنبى ﷺ فى عدة مواطن ، وسميت المعجزة لعجز من يقع عندهم ذلك عن معارضتها ، والهاء فيه للمبالغة ، وأشهر معجزاته ﷺ القرآن لأنه ﷺ تحدى به العرب وهم أفصح الناس لساناً ، وأشدهم اقتداراً على الكلام ، بأن يأتوا بسورة من مثله ، فعجزوا مع شدة عداوتهم له ، حتى قال بعض العلماء : أقصر سورة فى القرآن « إنا أعطيناك الكوثر » فكل قرآن من سوره أخرى كان قدر « إنا أعطيناك الكوثر » ، سواء كان آية أو أكثر أو بعض آية فهو داخل فيما تحداهم به ، وعلى هذا فتحصل معجزات القرآن من هذه الحيثية

معجزة[١] لنبيه ، ويندرج فيه اخباره ﷺ عما سيقع وعن علامات الساعة وعما يجرى فى عالم الغيب .

(فى ركوب[٢] بين يديه) أى[٣] أرسلنى فيهم نطلب الماء .

إلى عدد كثير جداً ، ثم بسط الكلام على وجوه إعجاز القرآن ، وذكر معجزات أخر غير القرآن ، ثم قال : ذكر النووى فى مقدمة شرح مسلم أن معجزات النبى ﷺ تزيد على ألف ومائتين ، وقال البيهقى فى المدخل : بلغت ألفاً ، وقال الزاهدى من الحنفية : ظهر على يديه ألف معجزة ، وقيل ثلاثة آلاف ، وقد اعتنى بجمعها جماعة من الأئمة كأبى نعيم والبيهقى وغيرهما ، انتهى مختصراً . قلت : وكذا بسطها السيوطى فى الخصائص ، والقسطلانى فى المواهب ، ثم قال الحافظ : قوله فى الإسلام أى من حين المبعث ، وهلم جرا ، دون ما وقع قبل ذلك ، وقد جمع ما وقع من ذلك قبل المبعث بل قبل المولد ، الحاكم فى الإكليل ، وأبو سعيد النيسابورى فى شرف المصطفى ، وأبو نعيم والبيهقى فى دلائل النبوة ، ثم بسط الحافظ فى ذكر بعض علامات النبوة الواردة عند مولده ﷺ وقبله وبعده .

(١) فقد قال العينى : فى حديث أنس رضى الله عنه فى قصة رجلين من الصحابة ومعهما مثل المصباحين، الحديث، كرامة(*) أحد من الصحابة ، وممن كان بعدهم من معجزات النبى ﷺ يلحق بها، اه . وبسط القارى فى المرقاة فى إثبات الكرامات لغير الأنبياء من الأولياء ، وقال : قد اعترف بها أهل السنة ، وأنكرها المعتزلة ، لأنه لو جاز ظهور الخارق فى حق الولى لخرج الخارق عن كونه دليلا على النبوة ، وأجيب بأنه تمتاز المعجزة عن الكرامة باشتراط الدعوى فى المعجزة، بل فى الحقيقة كرامة كل ولى معجزة لنبيه لدلالتها على حقيقة متبوعه ، انتهى مختصراً .

(٢) وفى بين سطور البخارى عن الخير الجارى : بالضم جمع الراكب وبفتحها ما يركب ، والرواية بهما وإن رجح الضم ، اه .

(٣) قال القسطلانى قوله : وجعلنى من الجعل ، قيل وصوابه فاعجلنى أى أمرنى

(*) مبتدأ

قوله (كنا نعد الآيات بركة إلخ) . بيان لفساد[١] الزمان وانقلاب الأمر من الخير إلى الشر يعنى أن الآيات فى زمنه ﷺ كانت بركة وبشارات للمسلمين ، وأما اليوم فلم يبق منها غير التهويل والتخفيف كالزلزلة وقحوط المطر وغيرهما ، فذكر العد وأراد ملزومه وهو الوجود .

بالعجلة ، لكن قال فى المصابيح لا وجه للتخطئة ، اه . والحديث تقدم فى التيمم وفيه « فنزل فدعا فلاناً ودعا علياً فقال : اذهبا فابتغيا الماء فانطلقا فتلقيا امرأة بين مزادتين » الحديث .

(١) وهذا واضح فإن العدد يتعلق بالمعدود فإن كان المعدود فلوساً فيكون العدد متعلقاً بالفلوس ، وإن كان المعدود ركعات الصلاة ، فيكون العدد متعلقاً بها ، والمراد كثرة آيات البركة حتى يحتاج إلى العدد ، ويدل عليه تمام الحديث من ذكر نبع الماء وتسبيح الطعـــام ، ولا ينافيه وجود بعض آيات التخويف ، وما أفاده الشيخ أجود بل أصح عندى مما قاله الشراح ، قال الحافظ : قوله الآيات أى الأمور الخارقة للعادات ، والذى يظهر أنه أنكر عليهم عد جميع الخوارق تخويفاً وإلا فليس جميع الخوارق بركة فإن التحقيق يقتضى عد بعضها بركة من الله كشبع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وبعضها تخويفاً من الله ككسوف الشمس والقمر . وكان القوم الذين خاطبهم عبد الله بن مسعود رضى الله عنه بذلك تمسكوا بظاهر قوله تعالى « وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً » ، ووقع عند الإسماعيلى من طريق الوليد بن القاسم عن إسرائيل فى أول هذا الحديث « سمع عبد الله بن مسعود بخسف فقال كنا أصحاب محمد نعـــد الآيات بركة » الحديث ، اه . وهكذا قاله العينى والقسطلانى ورواية الإسماعيلى أيضاً يؤيد كلام الشيخ ، فإن ابن مسعود لما سمع بالخسف تذكر بركات زمان رسول الله ﷺ وآياته ، وذكر القارى فى المرقاة معنى ثالثاً فقال: قوله « كنا نعد الآيات » أى المعجزات والكرامات ، قال الشارح وسميت آية لأنها علامة نبوته ، فقيل أراد ابن مسعود رضى الله عنه بذلك أن

قوله : (ولا يبلغ) فعل[1] (ما يخرج سنين) فاعله (وما عليه) مفعوله .

(قال : وأيم الله ما كنا نأخذ) فيه اختصار[2] وقد سبقت القصة مفصلة ، وهذه كرامة أبي بكر حيث زاد الطعام عما كان قبل بثلاثة أضعاف ، ويمكن أخذ

علمة الناس لا ينفع فيهم إلا الآيات التي نزلت بالعذاب والتخويف ، وخاصتهم — يعني الصحابة — كان الذي ينفع فيهم الآيات المقتضية للبركة ، وحاصله أن طريق الخواص مبني على غلبة المحبة والرجاء ، وسبيل العوام مبني على كثرة الخوف والعناء وقال الطيبي : قوله وأنتم تعدونها تخويفاً هو من قوله تعالى « وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً » ، والآيات إما أن يراد بها المعجزات ، أو آيات الكتاب وكلاهما بالنسبة إلى المؤمن الموافق بركة ، وازدياد في إيمانه ، وبالنسبة إلى المخالف المعاند إنذار وتخويف ، وفيه مدح للصحابة الذين سعدوا بصحبة خير البرية ولزموا طريقته ، وذم لمن عدل عن الطريق المستقيم، ثم رد القاري على الطيبي بأن ذكر الآية غير مناسب للمقام ، ثم قال : والأظهر أن يقال معناه كنا نعد خوارق العادات الواقعة من غير سابقة طلب مما يترتب عليه البركة آيات ومعجزات ، وأنتم تحصرون خوارق العادات على الآيات المقترحة التي يترتب عليها مخافة العقوبة، ويدل عليه بيانه بقوله: كنا مع رسول الله ﷺ إلخ ، انتهى مختصراً . وذكر الشيخ قدس سره في الكوكب هذا الذي ذكره ههنا ، وذكر أيضاً معنى آخر فقال : قوله تعدون الآيات عذاباً يعني أنها كانت في عصره ﷺ توجب زيادة في الإيمان مبشرات كانت أو منذرات ، وأما فيكم فلا تفيد تلك الفائدة فلم تبق إلا تخويفات وتهويلات أو المعنى أن الأكثر فينا كانت مبشرات ، والأكثر فيكم منذرات ، اهـ .

(١) ما ذكره الشيخ قدس سره من إعراب الحديث واضح ، وقال القسطلاني (ولا يبلغ ما يخرج) نخله في مدة (سنين) بالجمع (ما عليه) من الدين ، اهـ .

(٢) تقدم الحديث بهذا السياق قبل كتاب الأذان وذكر فيه الشيخ قدس سره

الترجمة من قوله أكلوا منها أجمعون فإن هذه كانت معجزة النبي ﷺ حيث زاد بأضعاف مما زاد أولا في بيت أبي بكر .

قوله : (فقال حذيفة أنا أحفظ) وكان حذيفة(١) ذا حفظ قوى لحفظ من خطبة النبي ﷺ التي بين فيها أكثر ما يكون أكثرها .

أن قوله: فقال والله لا أطعمه، متعلق بالقصة التي حذفها المؤلف اختصاراً انتهى . وذكرت في هامشه القصة من رواية البخاري الآتية في كتاب الأدب ، ومن رواية مسلم، قال العيني : قيل لا مطابقة بينه وبين الترجمة لأن الترجمة ههنا في علامات النبوة ، والحديث في كرامة الصديق ، وأجيب بأنه يجوز أن تظهر المعجزة على يد الغير أو استفيد الإعجاز من آخره حيث قال : أكلوا منها أجمعون ، اه . قلت: وما ذكره العيني من قوله : أجيب ، هو جواب الكرماني ، ولا حاجة عندي إلى الجواب لما تقدم في أول الباب أن كرامة الولي معجزة لنبيه .

(١) وهو صاحب سر رسول الله ﷺ روى في الفتن روايات كثيرة ، وروى عنه قال : « كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني » الحديث ذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين ، وفي الإصابة عن الصحيحين أن أبا الدرداء رضي الله عنه قال لعلقمة أليس فيكم صاحب السر الذي لا يعلمه غيره يعني حذيفة ، وروى مسلم عن حذيفة قال : لقد حدثني رسول الله ﷺ ما كان وما يكون حتى تقوم الساعة ، وفي المشكاة برواية الشيخين عن حذيفة قال: قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً ما ترك شيئاً يكون في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدث به، حفظه من حفظه ونسيه من نسيه، الحديث، وبرواية أبي داود عنه: والله ما أدري أنسي أصحابي أم تناسوا والله ما ترك رسول الله ﷺ من قائد فتنة إلى أن تنقضي الدنيا يبلغ معه ثلاث مائة فصاعداً إلا قد سماه لنا باسمه واسم أبيه ، واسم قبيلته، وغير ذلك من الروايات ، وسيأتي في المناقب البسط في كونه صاحب السر .

قوله: (صحبت رسول الله ﷺ ثلاث سنين) ولا ينافيه [١] أنه صاحبه أكثر من ذلك لأن المذكور ههنا هى السنون التى كان أبو هريرة فيها أحرص منه على استماع الحديث.

قوله: (وقال هكذا بيده) أشار [٢] إلى جهة بلادهم التى تقع المقاتلة فيها.

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ووجيه ويدل عليه قوله: لم أكن فى سنى أحرص إلخ. وهو أوجه مما حمل عليه الشراح من زمن الملازمة، قال الحافظ قوله: ثلاث سنين كذا وقع وفيه شىء لأنه قدم فى خيبر سنة سبع، وكانت خيبر فى صفر، ومات النبى ﷺ فى ربيع الأول سنة إحدى عشر، فتكون لمدة أربع سنين وزيادة فكأن أبا هريرة اعتبر المدة التى لازم فيها النبى ﷺ الملازمة الشديدة، أو لم يعتبر الأوقات التى وقع فيها سفر النبى ﷺ من غزوه وحجه وعمره، لأن ملازمته له فيها لم تكن كملازمته له فى المدينة، أو المدة المذكورة بقيد الصفة التى ذكرها من الحرص، وما عداها لم يكن وقع له فيها الحرص المذكور، أو وقع له لكن كان حرصه فيها أقوى، انتهى مختصراً. وهذا هو الذى اختاره الشيخ قدس سره.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل بل ظاهر ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة، ولا يبعد عندى أن تكون الإشارة إلى قرب الساعة بهذه الوقائع كما يشير إليه لفظ أحمد فى مسنده ففى رواية عنه فى قصة طويلة «ثم قال هكذا بيده قريب من بين يدى الساعة تسأموت(*) تقاتلون قوماً نعالهم الشعر» الحديث وفى أخرى له «وإنى رأيته يقول بيده قريب من بين يدى الساعة تقاتلون قوماً نعالهم الشعر» الحديث.

(*) هكذا فى الأصل ١٢ ز.

قوله : (فيفتح لهم أى) ببركة[1] الصحابى والتابعى وفيه الترجمة .

قوله: (كسرى بن هرمز) كرر السؤال[2] استبعاداً منه أن يفتتح على كسرى ابن هرمز وهو من أعظم الملوك ، فلعل المراد كسرى غيره .

---

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : «يغزو فئام»، قال ابن بطال: هو كقوله فى الحديث الآخر «خيركم قرنى» الحديث لأنه يفتح للصحابة لفضلهم ثم التابعين لفضلهم.ولذلك كان الصلاح والفضل والنصر للطبقة الرابعة أقل ، فكيف بمن بعدهم والله المستعان ، اهـ. قلت: والحديث ذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين ثم قال وفى رواية لمسلم قال : «يأتى على الناس زمان يبعث منهم البعث فيقولون انظروا هل تجدون فيكم أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فيوجد الرجل فيفتح لهم ، ثم يبعث البعث الثانى ، فيقولون : هل فيكم من رأى أصحاب رسول الله ﷺ ؟ فيفتح لهم، ثم يبعث البعث الثالث ، فيقال: انظروا هل ترون فيهم من رأى من رأى أصحاب النبى ﷺ؟ ثم يكون بعث الرابع ، فيقال: انظروا هل ترون فيهم أحداً رأى من رأى أحداً رأى أصحاب النبى ﷺ فيوجد الرجل فيفتح لهم. قال القارى: قال ابن حجر هذه رواية شاذة وأكثر الروايات مقتصرة على الطبقات الثلاث ، اهـ . قلت : وسبق إلى ذلك الحافظ ابن حجر إذ قال فى الفتح بعد حديث الباب ، ووقع فى رواية أبى الزبير عن جابر رضى الله عنه عند مسلم ذكر طبقة رابعة وهذه الرواية شاذة ، وأكثر الروايات مقتصر على الثلاثة كما سأوضح ذلك فى الحديث الذى بعده ، ومثله حديث واثلة ، رفعه « لا تزالون بخير ما دام فيكم من رآنى وصاحبنى والله لا تزالون بخير ما دام فيكم من رأى من رآنى وصاحبنى» الحديث أخرجه ابن أبى شيبة وإسناده حسن، ثم أخرج البخارى حديث عمران بن حصين رفعه « خير أمتى قرنى ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» ، قال عمران: فلا أدرى أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة ، وذكر الحافظ الكلام على هذا الحديث ورجح رواية ثلاثة قرون .

(٢) قال الحافظ : قوله «كنوز كسرى» هو علم على من ملك الفرس، لكن

قوله (يكون الغنم فيه خير مال المسلم) فيه[١] إخبار عن الغيب ، وفيه الترجمة .
قوله (دعه فإن له أصحابا) يعني[٢] بذلك أنه لايفيدك قتله وحده فإن معه

كانت المقالة في زمن كسرى بن هرمز ، ولذلك استفهم عدي بن حاتم عنه ، وإنما قال ذلك لعظمة كسرى في نفسه إذ ذاك ، اه .

(١) وهذا ظاهر قال العيني: مطابقته للترجمة في قوله: «يأتي على الناس زمان» الخ ثم قال الحافظ : قوله عن عبد الرحمن بن أبي صعصعة هو عبد الرحمن بن عبد الله ابن عبد الرحمن بن الحارث بن أبي صعصعة نسب إلى جده الأعلى وروايته لهذا الحديث عن أبيه عبد الله لا عن أبي صعصعة وقوله : شعف الجبال أو سعف الجبال بالعين المهملة فيهما وبالشين المعجمة في الأولى والمهملة في الثانية ، والتي بالمعجمة معناها رءوس الجبال، والتي بالمهملة معناها جريد النخل، وقد أشار صاحب المطالع إلى توهيمها ، ولكن يمكن تخريجها على إرادة تشبيه أعلى الجبل بأعلى النخلة وجريد النخل يكون غالباً أعلى ما في النخلة لكونها قائمة ، اه . قال القسطلاني : قوله شعف الجبال بشين معجمة وعين مهملة وفاء مفتوحات منصوب على المفعولية ، أي رءوس الجبال وقوله : سعف الجبال بالسين المهملة جرائد النخل ولا معنى له ههنا ، والشـك من الراوي وسقط قوله أو سعف الجبال الأخير من رواية أبي ذر في الفرع ، اه . قلت : والحديث تقدم في كتاب الإيمان برواية مالك عن عبد الرحمن بالشعف بالمعجمة بدون الشك ، وهكذا في الموطأ ، لكن أشار في الأوجز إلى اختلاف آخر في نسخ الموطأ في هذا اللفظ ، فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه الحديث قال الحافظ ، في الفتح : ليست الفاء للتعليل وإنما هي لتعقيب الإخبار، والحجة لذلك ظاهرة في الرواية الآتية ، اه. وقال العيني : الفاء فيه ليس للتعليل في ترك القتل في كون الأصحاب له ، وإن استحق

طائفة من ذلك الجنس مع إظهارهم شعائر الإسلام ، وأيضا فإن الحجة[1] لم تقم على قتلهم بعد فلا يمكنك أن تقتلهم اليوم لحرمة دمائهم فانتظر حتى يقتلوا جميعا.

القتل بل لتعقيب الأخبار ، أى قال :دعه ، ثم عقب مقالته بقصتهم وغاية مافى الباب أن حكمه حكم المنافق ، وكان رسول الله ﷺ لايقتلهم لئلا يقال : إن محمداً يقتل أصحابه ، اهـ .

(١) ويؤيد ذلك ماسيأتى فى المغازى فى هذه القصة : فقال خالد ابن الوليد « يارسول الله ألا أضرب عنقه قال لالعله أن يكون يصلى » الحديث قال الحافظ : قوله خالد بن الوليد وفى رواية أبى سلمة عن أبى سعيد فى علامات النبوة « فقال : عمر رضى الله عنه » : ولا تنافيه هذه الرواية لاحتمال أن يكون كل منهما سأل ذلك ، اهـ .

ثم قال القسطلانى : قوله « فقال دعه لاتضرب عنقه » فإن قلت كيف منع من قتله مع أنه قال : لئن أدركتهم لأقتلنهم ، أجاب فى شرح السنة بأنه إنما أباح قتلهم إذا كثروا وامتنعوا بالسلاح واستعرضوا الناس ، ولم تكن هذه المعانى موجودة حين منع من قتلهم ، وأول مانجم ذلك فى زمان على فقاتلهم حتى قتل كثيراً منهم ، ولمسلم من حديث جابر فقال عمر: دعنى يارسول الله فأقتل هذا المنافق، فقال : معاذ الله أن يتحدث الناس أنى أقتل أصحابى ، وقال الإسماعيلى:إنما ترك رسول الله ﷺ قتل المذكور لأنه لم يكن أظهر مايستدل به على ماورآه ، فلو قتل من ظاهره الصلاح عند الناس قبل استحكام أمر الإسلام ورسوخه فى القلوب نفرهم عن الدخول فى الإسلام ، وأما بعده ﷺ فلا يجوز ترك قتالهم إذا أظهروا رأيهم وخرجوا من الجماعة ، وخالفوا الأئمة مع القدرة على قتالهم ، وفى المغازى من رواية عبد الرحمن ابن أبى نعم عن أبى سعيد فى هذا الحديث: فسأله رجل أظنه خالد بن الوليد قتله ، ولمسلم فقال خالد بن الوليد بالجزم ، وجمع بينهما بأن كلا منهما سأل ذلك ، ويؤيده

قوله (ولكن من أهل الجنة) فيه إخباره[١] عما لا يعلمه إلا النبي ﷺ، فكانت معجزة لأنه إخبار عن الغيب.

مافى مسلم: فقال عمر بن الخطاب أنا أضرب عنقه؟ قال لا، ثم أدبر فقام إليه خالد ابن الوليد سيف الله فقال: يا رسول الله ألا أضرب عنقه؟ قال لا. قال فى فتح البارى: فهذا نص فى أن كلا منهما سأل، وقد استشكل سؤال خالد فى ذلك لأن بعث على إلى اليمن كان عقب بعث خالد بن الوليد إليها، والذهب المقسوم كان أرسله على من اليمن. كما فى حديث أبى نعيم عن أبى سعيد، ويجاب بأن عليا لما وصل إلى اليمن رجع خالد منها إلى المدينة فأرسل على بالذهب فحضر خالد قسمته، ولأنى الوقت فقال له دعه، أى فقال ﷺ لعمر اتركه. اه.

(١) ما أفاده ظاهر، قال الحافظ: قال الإسماعيلى إنما يتم الغرض بهذا الحديث، أى من إيراده فى باب علامة النبوة بالحديث الآخر، أى الذى مضى فى كتاب الجهاد فى باب التحنط عند القتال فإن فيه أنه قتل باليمامة شهيداً يعنى وظهر بذلك مصداق قوله ﷺ: «إنه من أهل الجنة» لكونه استشهد، قلت ولعل البخارى أشار إلى ذلك إشارة لأن مخرج الحديثين واحد والله أعلم. ثم ظهر لى أن البخارى أشار إلى مافى بعض طرق حديث نزول الآية المذكورة وذلك فيما رواه ابن شهاب عن اسماعيل بن محمد بن ثابت قال: قال ثابت بن قيس بن شماس يا رسول الله إنى أخشى أن أكون قد هلكت، فقال وما ذاك؟ قال نهانا الله أن نرفع أصواتنا فوق صوتك وأنا جهير. الحديث، وفيه فقال له عليه الصلاة والسلام «أما ترضى أن تعيش سعيداً وتقتل شهيداً وتدخل الجنة؟» وهذا مرسل قوى الإسناد أخرجه ابن سعد: ثم بسط فى تخريجه، ثم قال: وأخرجه ابن جرير عن الزهرى معضلا وقال فى آخره فعاش حميداً وقتل شهيداً يوم مسيلمة إلى آخر مابسط.

قوله (اقرأ فلان) إغراء له أى هلا دمت[1] على قراءتك ، وفيه الترجمة لأنه[2] إخبار عن الغيب كما تقدم .

---

(١) قال القسطلانى : قال النووى معناه كان ينبغى أن تستمر على القرآن وتغتنم ماحصل لك من نزول السكينة والملائكة ، وتستكثر من القراءة التى هى سبب بقائهما ، قال القسطلانى : فليس أمراً له بالقراءة فى حالة التحديث وكأنه استحضر صورة الحال فصار كأنه حاضر لما رأى مارأى . وفى حديث أبى سعيد عند المؤلف فى فضائل القرآن أن أسيد بن حضير كان يقرأ من الليل سورة البقرة وظاهره التعدد ، ويحتمل أن يكون قرأ البقرة والكهف جميعاً أو من كل منهما ، اه . وسيأتى كلام الحافظ على قوله : اقرأ تحت قول والد قيس لابنه اخرق المغازى فى باب غزوة سيف البحر .

(٢) وبذلك جزم العينى رحمه الله تعالى إذ قال: مطابقته للترجمة من حيث أن فيه إخباره ﷺ عن نزول السكينة عند قراءة القرآن ، اه . ثم لايذهب عليك أنه وقع فى هذا الحديث لفظ فسلم ، وقال الكرمانى : وتبعه غيره من الشراح والمحشى قوله : فسلم أى دعا بالسلامة كما يقال : اللهم سلم أو فوض الأمر إلى الله ورضى بحكمه ، أو قال سلام عليك ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله سلم أى سلم عن الصلاة لأنه كان يقرأ الكهف فى الصلاة على مانص به فى المشكاة ، اه. ولم أر للتصريح بذلك فى المشكاة ، لنقص تتبعى ولم يتعرض هذا اللفظ الحافظ فى الفتح بل أحال شرح الحديث ههنا على فضائل القرآن وليس هناك هذا اللفظ إلا أنه قال فى « باب نزول السكينة والملائكة عند قراءة القرآن » وذكر فيه البخارى حديث أسيد بن حضير فى قراءة البقرة لم يقع فى حديث الباب ذكر السكينة ، ولا فى حديث البراء الماضى فى فضل سورة الكهف ذكر الملائكة ، ولعل المصنف كان يرى أنهما قصة واحدة ثم قال : ودل سياق الحديث على محافظة أسيد على خشوعه فى صلاته ، اه . وعامة الشراح ، فسروا لرجل فى حديث الباب بأسيد

قوله (فوافقته حين استيقظ) أى اضطجعت[1] ونمت حتى وافق استيقاظى استيقاظه ، ويمكن أن يكون المعنى أنى كرهت استيقاظه غير أنى لما وصلت إليه رأيته استيقظ فوافق وصولى إليه استيقاظه .

قوله (فكان يقول مايدرى محمد الخ) وكان[2] السبب فى ذلك أنه كان يكتب له ﷺ ما كان ينزل عليه فاتفق أنه حين كتب قوله تعالى « ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين » الآية ، فلما وصل إلى قوله « أنشأناه خلقا آخر » قال « فتبارك الله أحسن

ابن حضير فظاهره أن الحافظ أيضاً مال إلى أن قوله : سلم هو تسليم عن الصلاة ، وحكى صاحب التيسير أولا قول الكرمانى : ثم قال : وفى بعض الشروح الظاهر أن هذا الرجل كان فى الصلاة فمعنى قوله : سلم التسليم عن الصلاة . اه . معرباً .

(١) قال العينى : أى وافق إتيانى وقت استيقاظه . ويروى حتى تأتيت به حتى استيقظ . اه . قلت : ولفظ البخارى فى المناقب فوافقته قد استيقظ .

(٢) قالت الشراح فى اسم هذا النصرانى : إنه لايعرف ، قال الحافظ وتبعه غيره لكن فى رواية مسلم من طريق ثابت عن أنس رضى الله عنه كان منا رجل من بنى النجار ، اه . وقال الرازى فى تفسيره : روى الكلبى عن ابن عباس أن عبدالله ابن سعد بن أبى سرح كان يكتب هذه الآيات لرسول الله ﷺ فلما انتهى إلى قوله: « خلقا آخر » عجب من ذلك فقال « فتبارك الله أحسن الخالقين » فقال رسول الله ﷺ اكتب فهكذا نزلت ، فشك عبد الله ، وقال إن كان محمد صادقا فيما يقول فإنه يوحى إلى كما يوحى إليه وإن كان كاذبا فلا خير فى دينه فهرب إلى مكة ، فقيل إنه مات على الكفر ، وقيل إنه أسلم يوم الفتح وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : لما نزلت هذه الآية قال عمر بن الخطاب « فتبارك الله أحسن الخالقين » وكان عمر يقول « وافقنى ربى فى أربع » الحديث : وفيه الرابع قلت « فتبارك الله أحسن الخالقين » فقال : هكذا نزلت . قال العارفون : هذه الواقعة كانت سبب السعادة

الخالقين ، فقال النبي ﷺ : اكتبه فظن إنه لاينزل عليه شيء وإنه يجمع مايستحسنه من كلام الناس فارتد من الإسلام ، نعوذ بالله منه ولحق بالكفار ، وجعل يقول ما نقل المؤلف عنه ، والله أعلم .

لعمر وسبب الشقاوة لعبد الله كما قال تعالى « يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً » اه مختصراً . قلت : موافقة عمر رضى الله تعالى عنه فى هذه الآية ذكرها السيوطى بعدة طرق ، وأما تفسير هذا النصرانى بعبد الله بن سعد بن أبى سرح مشكل ، فإن إسلامه فى فتح مكة معروف أخرجه أبو داود فى سننه ، وبسط ترجمته الحافظ فى القسم الأول من الإصابة ، وقال : كان صاحب الميمنة فى الحرب مع عمرو بن العاص فى فتح مصر وله مواقف محمودة فى الفتوح إلى آخر مابسطه من مآثره ، وقد أخرج صاحب المشكاة برواية الشيخين عن أنس رضى الله عنه أن رجلا كان يكتب للنبى ﷺ فارتد عن الإسلام ولحق بالمشركين فقال النبى ﷺ « إن الأرض لاتقبله » فأخبرنى أبو طلحة أنه أتى الأرض التى مات بها فوجده منبوذاً فقال ماشأن هذا ؟ فقالوا : دفناه مراراً فلم تقبله الأرض ، قال القارى فى ذكر هذا الرجل : قيل لم يعرف اسمه ، وقيل هو عبد الله بن أبى السرح ، وقيل إنه غلط فإنه مات مسلماً بل هو رجل كان نصرانياً فأسلم وقرأ البقرة وآل عمران ، اه . وهذا الحديث ذكره السيوطى فى الخصائص الكبرى فقال : أخرج الشيخان وأحمد والبيهقى وأبو نعيم عن أنس : أن رجلا كان يكتب الوحى لرسول الله ﷺ فكان يملى عليه عليما حكيما فيقول: أكتب سميعاً بصيراً فيقول: أكتب كيف شئت ويملى عليه سميعاً بصيراً فيكتب عليما حكيما ، فارتد ذلك الرجل ولحق بالمشركين ، وقال : أنا أعلم بمحمد إن كنت لأكتب ماشئت فمات ذلك الرجل فقال رسول الله ﷺ : إن الأرض لاتقبله فدفن فلم تقبله الأرض ، قال أبو طلحة : فقدمت الأرض التى مات فيها فوجدته منبوذاً فقلت: ماشأن هذا ؟ فقالوا : دفناه فلم تقبله الأرض ، اه .

قوله (فانقطع صدره) لعل المراد[١] بالانقطاع الانكسار، والتفلل لا انقطاعه قطعتين.

قوله (ورأيت فيها بقرا) أى رآها[٢] تذبح فكانوا هم المسلمين استشهدوا وأنه سمع فيه قائلا يقول (الله خير) أى ثواب[٣] الله خير، فكان ذلك ثوابهم،

---

(١) وهو كذلك، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله: فانقطع أى صار معوجا مع الانكسار القليل، وليس المراد أنه انفصل بالكلية والصدر فوق القبضة، اه. وقال الحافظ: قوله فانقطع صدره عند ابن إسحق: ورأيت فى ذباب سيفى ثلماً، وعند أبى الأسود فى المغازى عن عروة: رأيت سيفى ذا الفقار قد انقصم من عند ضبته، وفى رواية عروة كان الذى رآى بسيفه ما أصاب وجهه المكرم. وعند ابن هشام حدثنى بعض أهل العلم أنه ﷺ قال: «وأما الثلم فى السيف فهو رجل من أهل بيتى يقتل»، اه.

(٢) كما هو نص الروايات قال الحافظ: وفى رواية أبى الأسود عن عروة بقرا تذبح. وكذا فى حديث ابن عباس عند أبى يعلى، اه. قال الكرمانى: قال النووى قد جاء فى بعض الروايات «ورأيت بقرا تنحر» وبهذه الزيادة يتم تأويل الرؤيا إذ نحر البقر هو قتل الصحابة رضى الله عنهم بأحد، اه.

(٣) قال الكرمانى: قالوا معنى «والله خير» ثواب الله خير، أى صنع الله بالمقتولين خير لهم من بقائهم فى الدنيا، والأولى قول من قال: إنه من جملة الرؤيا وإنها كلمة سمعها فى الرؤيا عند رؤياه البقر بدليل تأويله لها بقوله ﷺ «فإذا الخير ماجاء الله به»، اه. قال الحافظ: قوله «والله خير» هذا من جملة الرؤيا كما جزم به عياض وغيره، كذا بالرفع فيهما على أنه مبتدأ أو خبر، وفيه حذف تقديره صنع الله خير، وفى رواية ابن إسحق «وإنى رأيت والله خيراً رأيت بقرا» وهى أوضح والواو للقسم والله بالجر، وخيرا مفعول رأيت، اه.

وما أتاهم الله (بعد يوم بدر) بإضافة البعد[1] إلى اليوم ، والمراد بالبدر حينئذ : البدر الكبرى التي قاتلوا فيها . ويمكن أن يكون المراد بيوم البدر: البدر الصغرى وهو ما واعدهم أبو سفيان[2] يوم بدر(*) إن موعدنا البدر من قابل ، فذهبوا وجمعوا من الناس والسلاح ما أمكنهم ، ثم داخلهم الرعب فلم يحضروا . وقالوا للناس أن يخوفوا المسلمين ويخبروهم أنا جمعنا لكم كذا وكذا ، فأخبروهم فلم يخطر ببال المسلمين منه شيء ، وهو المذكور في قوله تعالى «فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا[3] الله ونعم الوكيل

(١) قال الكرماني : قوله بعد يوم بدر بضم دال بعد ، وبنصب يوم قالوا . وروى بنصب الدال معناه ماجاء الله به بعد بدر الثانية من تثبيت قلوب المؤمنين لأن الناس جمعوا لهم وخوفوهم فزادهم ذلك إيمانا . وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وتفرق العدو منهم ، اه .

(٢) قال الحافظ: يحتمل أن يراد ببدر بدر الموعد ، لا الوقعة المشهورة السابقة على أحد ، فإن بدر الموعد كانت بعد أحد ولم يقع فيها قتال ، وكان المشركون لما رجعوا من أحد قالوا موعدكم العام المقبل بدر فخرج النبي ﷺ ومن انتدب معه إلى بدر فلم يحضر المشركون فسميت بدر الموعد ، فأشار بالصدق إلى أنهم صدقوا الوعد ولم يخلفوه فأثابهم الله على ذلك بما فتح عليهم بعد ذلك من قريظة وخيبر وما بعدها ، اه .

(٣) قال البغوي في المعالم وقال مجاهد وعكرمة : نزلت هذه الآية في غزوة بدر الصغرى ، وذلك أن أبا سفيان يوم أحد حين أراد أن ينصرف قال : يا محمد بيننا وبينك موسم بدر الصغرى لقابل إن شئت ، فقال رسول الله ﷺ « ذلك بيننا وبينك إن شاء الله » ، فلما كان العام المقبل خرج أبو سفيان في أهل مكة حتى نزل مجنة من ناحية مر الظهران ثم ألقى الله الرعب في قلبه ، فبدا له الرجوع فلقي نعيم

(*) صوابه يوم أحد ١٢ ز

وكان ذلك يوم تجارة ومبايعة على البدر ، فلم يحضره أبو سفيان وغيره من أهل مكة . وحضره جماعة الصحابة بالتجارات والأسباب ، فباعوا وربحوا ما شاء الله أن يربحوا لانفرادهم بالتجارات دون أهل مكة ، وهو المذكور

ابن مسعود الأشجعي وقد قدم معتمراً فقال له أبو سفيان : يا نعيم إني واعدت محمداً وأصحابه أن نلتقي بموسم بدر الصغرى . وإن هذه عام جدب ولا يصلحنا إلا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن . وقد بدا لى أن لا إخراج إليها ، وأكره أن يخرج محمد ولا أخرج أنا . فيزيدهم ذلك جرأة . ولأن يكون الخلف من قبلهم أحب إلى من أن يكون من قبلي فالحق بالمدينة فثبطهم . وأعلمهم أنى فى جمع كثير لا طاقة لهم بنا . ولك عندى عشرة من الإبل أضعها لك على يدى سهيل بن عمرو ويضمنها ، قال فجاء سهيل فقال له نعيم ؟ يا أبا يزيد أتضمن لى هذه القلائص من أبى سفيان وأنطلق إلى محمد وأثبطهم ، قال : نعم . فخرج نعيم حتى أتى المدينة فوجد الناس يتجهزون لميعاد أبى سفيان فقال : أين تريدون ؟ فقالوا : واعدنا أبا سفيان أن نلتقي بموسم بدر الصغرى ، قال بئس الرأى رأيكم ، أتوكم فى دياركم وقراركم ، فلم يفلت منكم إلا الشريد ، أفتريدون أن تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم ، والله لا يفلت منكم أحد ، فكره أصحاب رسول الله ﷺ الخروج ، فقال رسول الله ﷺ والذى نفسى بيده لأخرجن ولو وحدى ، فأما الجبان فإنه رجع ، وأما الشجاع فإنه تأهب للقتال ، وقال حسبنا الله ونعم الوكيل ، فخرج رسول الله ﷺ فى أصحابه حتى وافوا بدراً الصغرى ، فجعلوا يلقون المشركون ويسألونهم عن قريش : فيقولون ، قد جمعوا لكم ، يريدون أن يرعبوا المسلمين ، فيقول المؤمنون : حسبنا الله ونعم الوكيل حتى بلغوا بدراً ، وكانت موضع سوق لهم فى الجاهلية يجتمعون إليها فى كل عام ثمانية أيام ، فأقام رسول الله ﷺ ببدر ينتظر أبا سفيان وقد انصرف أبو سفيان من مجنة إلى مكة فلم يلق رسول الله ﷺ وأصحابه أحداً من المشركين ، ووافقوا السوق ، وكانت معهم تجارات ونفقات فباعوا وأصابوا بالدرهم درهمين فانصرفوا إلى المدينة سالمين غانمين ، اهـ .

فى قوله تعالى«فانقلبوا[1] بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء» ، وهذا اليوم يوم البدر الصغرى،ولايدرى وجه تخصيص[2] إضافة بعد بإرادة الكبرى ولا بالصغرى بل يحمل على الصغرى والكبرى ، وعليهما فالإضافة قطعها جائزان .

قوله : (فقالت أسر إلى أن جبرئيل إلخ)والحاصل[3] أنه ﷺ أسر إليها ثلاثة أمور ، خبر مقتله : وكان ذلك سبب بكائها ، والثانى: خبر كونها سيدة النساء وذلك كان سبب سرورها وضحكها ، والثالث : أنها أسرع أهله وقرابته لحوقاً به وذلك سبب للسرور من وجه والبكاء من وجه فجعله بعض الرواة سبب البكاء والبعض سبب الضحك ، ولكل وجه . فافهم فإنه دقيق مفيد .

---

(١) قال الخازن قوله : « بنعمة من الله » أى بعافية لم يلقوا عدواً وفضل أى تجارة وربح ، وهو ما أصابوا فى سوق بدر من الربح ، وقيل النعمة منافع الدنيا ، والفضل ثواب الآخرة ، اه .

(٢) كما يظهر من كلام الشراح قال الحافظ : المراد بما بعد يوم بدر فتح خيبر ثم مكة ، ووقع فى رواية بعد بالضم أى بعد أحد ، ونصب يوم أى ما جاء الله به يوم بدر الثانية من تثبيت قلوب المؤمنين إلى آخر ما بسط .

(٣) نبه الشيخ قدس سره بذلك على الجمع بين الروايتين ، ففى هذه الرواية ذكر اللحوق فى البكاء ، وفى الرواية الآتية جعله سبب الضحك ، قال الحافظ : واتفقت الروايتان على أن الذى سار هابه أولا فبكت هو إعلامه إياها بأنه ميت من مرضه ذلك ، واختلفا فيما سار هابه ثانياً فضحكت ، ففى رواية عروة أنه : إخباره إياها بأنها أول أهله لحوقاً به ، وفى رواية مسروق أنه إخباره إياها بأنها سيدة نساء أهل الجنة ، وجعل كونها أول أهله لحوقاً به مضموماً إلى الاول ، وهو الراجح ، فإن حديث مسروق يشتمل على زيادات ليست فى حديث عروة وهو من الثقات الضابطين ، ثم ذكر الحافظ زيادات مسروق ثم قال :

قوله : (وإنه عارضني العام مرتين) دلالته (١) على قرب الأجل من حيث أنه لم يغير دأبه فى المعارضة إلا لما شاهد من تغير فى مجارى مقدرات أموره ، ولأن

ويحتمل تعدد القصة ويؤيده الجزم فى رواية عروة بأنه ميت من وجعه ذلك بخلاف رواية مسروق ، ففيها إنه ظن ذلك بطريق الاستنباط مما ذكره من معارضة القرآن ، وقد يقال: لا منافاة بين الخبرين إلا بالزيادة ، ولا يمتنع أن يكون إخباره بأنها أول أهله لحوقاً به سبباً لبكائها ، أو ضحكهما معاً باعتبارين ،فذكر كل من الروايتين ما لم يذكره الآخر ، وقد روى النسائى من طريق أبى سلمة عن عائشة فى سبب البكاء : إنه ميت ، وفى سبب الضحك الأمرين الآخرين ، ولابن سعد من رواية أبى سلمة عنها أن سبب البكاء موته ، وسبب الضحك : أنها سيدة النساء ، وفى رواية عائشة بنت طلحة عنها أن سبب البكاء : موته وسبب الضحك : لحاقها به ، انتهى مختصراً . قلت : وما ذكره الحافظ من التعدد وتقدم الكلام عليه فى هامش الكوكب قال السندى ، لعله صلى الله عليه وسلم ذكر لها هذه البشارة مرتين : مرة ضمها إلى خبر الوفاة فغلب عليها ذلك الخبر فبكت ، ومرة ضمها إلى البشارة بالسيادة ، فصار كل من البشارتين سبباً للضحك، وعلى هذا يحصل التوفيق بين الروايتين، انتهى مختصراً وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : فبكيت يتعلق بقوله : ولا أراه فقط لا بقوله وإنك إلخ . وفى الحديث وقع الاختلاف من الرواة ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى استنباط قرب الأجل بمعارضة القرآن مرتين ولم يتعرض لذلك الشراح ، ومؤدى ما أفاده الشيخ قدس سره إنه استنبط ذلك بثلاثة وجوه .

ثم قال القسطلانى : اختلف هل كانت العرضة الأخيرة بجميع الأحرف السبعة أو بحرف واحد منها ، وعلى الثانى فهل الحرف الذى جمع عليه عثمان الناس أو غيره فعند الأخيرة أحمد وغيره من طريق عبيدة السلمانى أن الذى جمع عليه عثمان الناس يوافق العرضة

الأخيرة ، الشيء ينتهي بكماله ، ولأن تكرار المعارضة دل على استعداد زائد له ﷺ بالعالم العلوي ، وذلك يقتضي الالتحاق بالملأ الأعلى ، والله تعالى أعلم ، وعلمه أتم وأحكم .

ونحوه عند الحاكم من حديث سمرة وإسناده حسن ، وقد صححه هو وأخرج أبو عبيدة من طريق داود بن أبي هند ، قلت للشعبي : قوله تعالى « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن » أما كان ينزل عليه في سائر السنة ؟ قال : بلى ، ولكن جبريل كان يعارض مع النبي ﷺ في رمضان ما أنزل عليه فيحكم الله ما يشاء وينسخ ما يشاء فكان السر في عرضه مرتين في سنة الوفاة استقراره على ما كتب في المصحف العثماني ، والاقتصار عليه وترك ما عداه ، ويحتمل أن يكون لأن رمضان في السنة الأولى من نزول القرآن لم يقع فيه مدارسة لوقوع ابتداء النزول في رمضان ، ثم فتر الوحي فوقعت المدارسة في السنة الأخيرة في رمضان مرتين ، ليستوي عدد السنين والعرض ، اه . قلت : وفيه أن زمان الفترة كان ثلاث سنين ، اللهم إلا أن يقال : إن المراد بالسنين أعوام النزول خاصة فتأمل ، قلت : وهذا الكلام لخصه القسطلاني من كلام الحافظ في الفتح ، وزاد الحافظ فقال : ولفظ حديث سمرة رضي الله عنه (أي المذكور) عرض القرآن على رسول الله ﷺ عرضات ، ويقولون : إن قراءتنا هذه هي العرضة الأخيرة ، ومن طريق مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : أي القراءتين ترون كان آخر القراءة ؟ قالوا : قراءة زيد بن ثابت فقال : لا إن رسول الله ﷺ كان يعرض القرآن كل سنة على جبريل ، فلما كان في السنة التي قبض فيها عرضه عليه مرتين ، وكانت قراءة ابن مسعود رضي الله عنه آخرهما ، وهذا يغاير حديث سمرة ومن وافقه ، وعند مسدد في مسنده من طريق إبراهيم النخعي أن ابن عباس رضي الله عنهما سمع رجلا يقول : الحرف الأول ؟ فقال : ما الحرف الأول قال : إن عمر رضي الله عنه بعث ابن مسعود إلى الكوفة معلما فأخذوا بقراءته ، فغير عثمان القراءة فهم يدعون قراءة ابن مسعود الحرف الأول

قوله : (فإن الناس يكثرون ويقل الأنصار) ظاهره غير مراد ، لأن الأنصار ليست فيهم قلة ، فإن أكثر قبائل الشيوخ الشائعة فى الهند أنصاريون فالمعنى (بياض [1] فى الأصل) .

فقال ابن عباس : إنه لآخر حرف عرض به النبى ﷺ على جبريل ، وأخرج النسائى من طريق أبى ظبيان قال : « قال لى ابن عباس ، أى القراءتين تقرأ ؟ قلت : القراءة الأولى ، قراءة ابن أم عبد : يعنى عبدالله بن مسعود ، قال : بل هى الأخيرة ، إن رسول الله ﷺ كان يعرض على جبريل ، الحديث وفى آخره : فحضر ذلك ابن مسعود فعلم ما نسخ من ذلك وما بدل ، وإسناده صحيح ، ويمكن الجمع بين القولين بأن تكون العرضتان الأخيرتان وقعتا بالحرفين المذكورين ، فيصح إطلاق الآخرية على كل منهما ، اهـ .

(١) بياض فى الأصل ، واختلفت الشراح فى مراد الحديث قال الحافظ : فيه إشارة إلى دخول قبائل العرب والعجم فى الإسلام ، وهم أضعاف أضعاف قبيلة الأنصار ، فهما فرض فى الأنصار من الكثرة كالتناسل فرض فى كل طائفة من أولئك فهم أبداً بالنسبة إلى غيرهم قليل ، ويحتمل أن يكون ﷺ اطلع على أنهم يقلون مطلقاً فأخبر بذلك ، فكان كما أخبر لأن الموجودين الآن من ذرية على بن أبى طالب ممن يتحقق نسبه إليه أضعاف من يوجد من قبيلتى الأوس والخزرج ممن يتحقق نسبه ، وقس على ذلك ، ولا التفات إلى كثرة من يدعى أنه منهم بغير برهان ، وقوله : حتى يكونوا كالملح فى الطعام ، أى فى القلة ، لأنه جعل غاية قلتهم الانتهاء إلى ذلك والملح بالنسبة إلى جملة الطعام جزء يسير منه ، اهـ . وقال القسطلانى تبعاً للعينى ، هو من الإخبار بالمغيبات ، فإن الناس كثروا وقل الأنصار كما قال عليه الصلاة والسلام ، اهـ . وقال القارى : قال التوربشتى لأن الأنصار هم الذين آووا رسول الله ﷺ ونصروه فى حال الضعف والعسرة ، وهذا أمر قد انقضى زمانه لا يلحقهم اللاحق ، فكلما مضى واحد منهم مضى من غير بدل فيكثر غيرهم ويقلون ، وقوله : حتى يكونوا

قوله : (فإنه سيـــد أهل الوادى) عبر عن مكة بالوادى[١] لوقوعها بين الجبال .

قوله : (فغضب سعد)أى على أمية حيث رآه يأمر سعداً بالسكوت ولا يتعرض[٢] أبا جهل بشىء .

قوله : (والله يغفر له) لأنه[٣] ليس له فيه ذنب فلا مؤاخذة له فيه .

(باب قول[٤] الله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم)

فى الناس يؤيد ما قال الطيبى ، وهذا المعنى أى التقليل قائم فى حق المهاجرين الذين هاجروا من مكة إلى المدينة ، ولعل الحمل على الحقيقة أظهر لأن المهاجرين وأولادهم كثروا و تبسطوا فى البلاد وانتشروا فيها وملكوها بخلاف الأنصار ، اه . وهذا أمر مشاهد فى ، الأشراف ، والعلويين ، والعباسيـــة : وبنى خالد وأمثالهم ، اه ما فى المرقاة .

(١) قال ياقوت الحموى فى المعجم الوادى : كل مفرج بين جبال وآكام وتلال يكون مسلكا للسيل أو منفذاً ، اه. وفى التنزيل العزيز « ربنا إنى أسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع » قال صاحب الجلالين ، هو مكة ، وفى الجمل: الوادى المنخفض بين الجبلين ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره جيد واضح ، فإنه كان الجدير بأمية أن يمنع أبا جهل لتعرضه عن ضيفه ، فضلا عن أن يمنع سعداً ولا يتعرض لأبى جهل .

(٣) سيأتى البسط فى ذلك قريباً فى مناقب أبى بكر رضى الله عنه .

(٤) قال العينى تبعاً للحافظ : فإن قلت : ما وجه دخول هذا الباب المترجم فى أبواب علامات النبوة المذكورة ؟ قلت : من جهة أنه أشار فى الحديث إلى حكم

دلالة[١] الرواية عليه من حيث أنهم كانوا قد تعاهدوا فيما بينهم أن يأتوا هذا النبي ﷺ فإن أمرهم بالرجم أنكروه ، وإن أمرهم بالجلد جلدوه ، فإن سألهم الرب تبارك وتعالى عنهم يوم القيامة عن اكتفائهم بالجلد احتجوا بأنهم فعلوا ذلك بأمر رسوله ونبيه ، وفيه دلالة على أنهم قد عرفوا ذلك أى كونه نبياً .

قوله : (ومعهما مثل المصباحين) تثنيتهما باعتبار[٢] ما يؤول وإلا فقد كان المصباح واحداً بين أيديهما فإذا تفرقا صارا اثنين .

التوراة ، والنبي ﷺ سألهم عما فى التوراة فى حكم من زنى ، والحال أنه لم يقرأ التوراة ولا وقف عليها قبل ذلك . فظهر الأمر كما أشار إليه ، وهو أيضاً من أعظم علامات النبوة ، اﻫ . وعلم من ذلك أن هذا الباب داخل فى أبواب علامات النبوة وأما ذكر البسملة قبله فلعله لما تقدم من دأبه أنه يذكرها بعد الفترة ، كما أفاده الشيخ قدس سره على البسملة قبل باب فضل استقبال القبلة .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر كما هو نص رواية أبى داود ، وقال القسطلانى : ذكر أبو داود السبب فى ذلك من طريق الزهرى : سمعت رجلا من مزينة ممن يتبع العلم ،وكان عند سعيد بن المسيب يحدث عن أبى هريرة قال : « زنى رجل من اليهود بامرأة ، فقال بعضهم لبعض اذهبوا بنا إلى هذا النبى فإنه بعث بالتخفيف، فإن أفتانا بفتيا دون الرجم قبلناها واحتججنا بها عند الله عز وجل ، وقلنا فتيا نبى من أنبيائك ، قال : فأتوا النبى ﷺ وهو جالس فى المسجد فى أصحابه فقالوا : يا أبا القاسم ما ترى فى رجل وامرأة منهم زنيا » الحديث : وقوله ﷺ ما تجدون فى التوراة ؟ ليلزمهم ما يعتقدون فى كتابهم ، ولعله أوحى إليه أن حكم الرجم فيها ثابت على ما شرع لم يلحقه تبديل ، اﻫ .

(٢) كما تدل على ذلك الروايات المفصلة فى ذلك فستأتى الرواية فى المناقب فى « باب منقبة أسيد بن حضير وعباد بن بشر : بلفظ: « أن رجلين خرجا من عند النبى

(قال : معاذ وهم بالشام) هذه زيادة من معاذ فى الرواية ، واستدل بها[1] معاوية رضى الله تعالى عنه على كونهم على الحق دون أصحاب على رضى الله عنه ، ولذلك قال : هذا مالك يزعم أنه سمع معاذاً إلخ .

ﷺ فى ليلة مظلمة وإذا نور بين أيديهما حتى تفرقا فتفرق النور معهما ، وحكى الحافظ عن رواية عبد الرزاق فى مصنفه : أن أسيد بن حضير ورجلا من الأنصار تحدثا عند رسول الله ﷺ حتى ذهب من الليل ساعة فى ليلة شديدة الظلمة ، ثم خرجا وبيد كل منهما عصية فأضاءت عصا أحدهما حتى مشيا فى ضوئها ، حتى إذا افترقت بهما الطريق أضاءت عصا الآخر ، فمشى كل منهما فى ضوء عصاه حتى بلغ أهله ، ومن رواية أحمد والحاكم فى المستدرك بلفظ « إن أسيد بن حضير وعباد بن بشر كانا عند النبى ﷺ فى ليلة ظلماء ، فلما خرجا أضاءت عصا أحدهما فمشيا فى ضوئها فلما افترقت بهما الطريق أضاءت عصا الآخر ، اهـ .

(١) وإلى ذلك أشار شيخ مشائخنا الشاه عبد الغنى الدهلوى فى إنجاح الحاجة مستنبطاً ذلك من حديث ابن ماجه ، فإنه أخرج الحديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه قال : « قام معاوية خطيباً فقال : « أين علماؤكم :سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقوم الساعة إلا وطائفة من أمتى ظاهرون على الناس لا يبالون من خذلهم ، ولا من نصرهم » قال الشيخ فى الإنجاح لعل غرض معاوية من رواية هذا الحديث بهذا الاهتمام الاستدلال على حقيته وحقية أشياعه وأتباعه لأن الطائفة الظاهرة الغالبة المنصورة فى زمانه لم يكن إلا هو وأتباعه ، فلو لم تكن تلك الطائفة على الحق قوامة على أمر الله لما صدق هذا الحديث ، اهـ . قلت أخرج البخارى حديث الباب فى كتاب الاعتصام فى باب قول النبى ﷺ « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق وهم أهل العلم » ، قال الحافظ قوله : وهم أهل العلم : هو من كلام المصنف وأخرج الترمذى حديث الباب ثم قال : سمعت محمد بن إسماعيل يقول : سمعت على ابن المدينى يقول : هم أصحاب الحديث إلى آخر ما بسط فيه ، قال القارى فى الحديث

قوله (الخيل ثلاثة الخ) ومطابقته(١) بالباب

إشارة إلى أن وجه الأرض لايخلو من الصلحاء الثابتين على أوامر الله ، المتباعدين عن نواهيه . الحافظين لأمور الشريعة يستوى عندهم معاونة الناس ومخالفتهم إياهم ، وفسر الشارح أمر الله بالقيامة ، وقوله : قائمة بأمر الله أى متمسكة بدينه ، قيل هم الأمة القائمة بتعليم العلم وحفظ الحديث لإقامة الدين ، وقيل : هم المقيمون الإسلام المديمون له ، من قام الشيء دام ، والباء فى أمر الله ، بمعنى مع ، وقيل يحتمل أن المراد به أن شوكة أهل الإسلام لاتزال بالكلية ، فإن ضعف أمره فى قطر قوى وعلا فى قطر آخر، وقام بإعلائه طائفة من المسلمين ، وقال التوربشتى : الأمة القائمة بأمر الله وإن اختلف فيها ، فإن المعتد به من الأقاويل أنها الفئة المرابطة بثغور الشام نضرالله بهم وجه الإسلام ، لما فى بعض طرق هذا الحديث وهم بالشام ، وفى بعضها حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال ، وفى بعضها قيل : يارسول الله وأنى هم ؟ قال ببيت المقدس ، اهـ . وفى هامش البخارى عن اللمعات قوله : بأمر الله أى بشريعته ودينه وترويج سنته ، وهم أصحاب الحديث أو بالجهاد مع الكفار، وهم الغزاة ، وقالوا: المراد بهم المرابطون بثغور الشام فى آخر الزمان كما يشعر به قوله : حتى يأتى أمر الله ، وحكى عن الخير الجارى لعل المراد من الأمة القائمة بأمر الله المقيمة بالشام الأبدال فإن مسكنهم الشام ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوضح ، بل أجود مما قالته الشراح فى وجه المطابقة ، قال العينى رحمه الله تعالى بعد حديث أبى هريرة : هذا وجه المطابقة فى ذكره عقيب أبواب علامات النبوة . يمكن أن يقال فيه إن فيه من جملة ماأخبر به ماوقع كما أخبر ، اهـ . وقال الحافظ بعد حديث ابن عمر وأنس وأبى هريرة رضى الله تعالى عنهم : لم يظهر لى وجه إيراد هذه الأحاديث فى أبواب علامات النبوة إلا أن يكون من جملة ما أخبر به فوقع كما أخبر ، وقد تقدم تقرير هذا التوجيه فى أوائل الجهاد فى باب: الجهاد ماض مع البر والفاجر ، اهـ . قلت :وترجم البخارى

باعتبار أنه من[1] بقيته قوله عليه السلام ، الخيل معقود بنواصيها الخير الخ .

قوله (خربت خيبر) فيه الترجمة[2] حيث كان كذلك .

قوله (دع فرفع الخ) أى لاترووه[3] فإنه غير معتمد .

بباب الجهاد ماض مع البر والفاجر لقول النبي ﷺ «الخيل معقود فى نواصيها الخير إلى يوم القيامة» ، قال الحافظ سبقه إلى الاستدلال بهذا الإمام أحمد، إلى آخر ماتقدم من كلامه فى هامش اللامع فى الباب المذكور ، وسيأتى كلام صاحب الخير الجارى فى ذلك قريباً .

(١) فإن الحديثين أخرجهما الإمام مسلم فى باب إثم مانع الزكاة وسبقه الإمام أحمد فى مسنده فإنهما أخرجا هذا الحديث برواية سهيل ابن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة وفيه قوله ﷺ : «الخيل معقود فى نواصيها الخير إلى يوم القيامة» وهى لرجل أجر ، ولرجل ستر، الحديث .

(٢) وهو كذلك قال الحافظان ابن حجر والعينى : وجه المطابقة فيه أنه أخبر عن خراب خيبر قبل وقوعه فوقع كما أخبر ، ا ه . وفى هامش البخارى عن الخير الجارى لايخفى أن مناسبة هـذا الحديث وماقبله بالكتاب المذكور خفية إلا إذا ضم إليه البشارة فى فتح خيبر « من إنا إذا نزلنا بساحة قوم الخ » ، حيث يشير إلى الفتح ، بل المفتوح فى الغزوات بالخيول وفيه إشارة إلى فضيلة الخيل التى فيها بركة للحضور فى الغزوات والفتوح بها إلى غير ذلك ، ا ه .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح يعنى أن رفع اليدين فى هـذا الحديث غير ثابت ، فاترك روايته ، وهذا القول لايوجد فى غير النسخ الهندية ، إلا ما حكاه الكرمانى فى شرحه ، ونقل عنه العينى إذ قال : قال الكرمانى قال البخارى لفظ فرفع النبى ﷺ يديه غريب أخشى أن لايكون محفوظا ، ا ه . وفى الفيض : وليست هذه العبارة فى غير تلك النسخة ، ولم يأخذها أحد من شارحيه وثبت منه رفع اليدين عند التكبير فى خيبر ، ا ه .

(باب فضائل أصحاب(١) النبي صلى الله عليه وسلم)

(١) سكت الشيخ قدس سره عما قاله البخاري : ومن صحب النبي ﷺ إلخ ، لوضوحه وكونه من مسألة الأصول ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك فقال : يعني إن اسم صحبة النبي ﷺ مستحق لمن صحبه أقل ما يطلق عليه اسم صحبة لغة ، وإن كان العرف يخص ذلك ببعض الملازمة ، ويطلق أيضاً على من رآه رؤية ولو على بعد ، وهذا الذي ذكره البخاري هو الراجح ، إلا ، أنه : هل يشترط في الرائي أن يكون بحيث يميز ما رآه أو يكتفي بمجرد حصول الرؤية محل نظر ، وعمل من صنف في الصحابة على الثاني ، فإنهم ذكروا مثل محمد بن أبي بكر الصديق ، وإنما ولد قبل وفاة النبي ﷺ بثلاثة أشهر وأيام ، ومع ذلك فأحاديث هذا الضرب مراسيل ، والخلاف الجاري بين الجمهور وبين أبي إسحاق الإسفرايني ومن وافقه على رد المراسيل مطلقاً ، حتى مراسيل الصحابة ، لا يجري في أحاديث هؤلاء لأن أحاديثهم لا من قبيل مراسيل كبار التابعين ، ولا من قبيل مراسيل الصحابة الذين سمعوا من النبي ﷺ وهذا مما يلغز به فيقال : « صحابي حديثه مرسل لا يقبله من يقبل مراسيل الصحابة » ومنهم من بالغ فكان لا يعد في الصحابة إلا من صحب الصحبة العرفية كما جاء عن عاصم الأحول ، وكذا روى عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يعد في الصحابه إلا من أقام مع النبي ﷺ سنة فصاعداً ، أو غزا معه غزوة فصاعداً ، والعمل على خلاف هذا القول ، لأنهم اتفقوا على عد جمع جم في الصحابة لم يجتمعوا بالنبي ﷺ إلا في حجة الوداع . ومن اشترط الصحبة العرفية أخرج من له رؤية أو من اجتمع به ، لكن فارقه عن قرب ، كما جاء عن أنس أنه قيل له : هل بقي من أصحاب النبي ﷺ غيرك ؟ قال لا مع أنه كان في ذلك الوقت عدد كثير ممن لقيه ﷺ من الأعراب ، ومنهم من اشترط في ذلك أن يكون حين اجتماعه به بالغاً ، وهو مردود أيضاً ، لأنه يخرج مثل الحسن بن علي ونحوه من أحداث الصحابة ، والذي جزم به البخاري هو قول أحمد والجمهور من المحدثين إلى آخر ما بسطه .

قوله (لاحتى تحدثنا) ولاينافيه ماسبق من الرواية[١] حيث ذكر فيها أنه ذهب بأبى بكر هو وأبوه ، فحدثها فى الطريق ، ووجه عدم المنافاة بينهما أنه(*) وإن سئل عنه أن يحدث أولا ، غير أن أبا بكر قال لهما : أحدثكم فامشوا معى فلما ذهبا معه حدثها فى الطريق ، فلا تنافى بين الروايتين والله أعلم .

قوله (فسويته) الضمير عائد[٢] إلى الظل باعتبار كونه مكاناً فتصح تسويته .

---

(١) كما سبق قريباً فى أبواب علامات النبوة من حديث زهير عن أبى إسحاق قال : سمعت البراء يقول : جاء أبو بكر إلى أبى فى منزله فاشترى منه رحلا ، فقال لعازب : أبعث ابنك يحمله معى ، قال فحملته معه ،وخرج أبى ينتقد ثمنه ، فقال له أبى يا أبا بكرحدثنى كيف صنعتما، الحديث ، وبمثل ماأفاده الشيخ جمع بينهما الحافظ فى الفتح ، إذ قال : قوله فقال عازب: لاحتى تحدثنا ، كذا وقع فى رواية إسرائيل عن أبى إسحاق ، وقد تقدم فى علامات النبوة من رواية زهيرعن أبى إسحاق بلفظ : فقال لعازب ابعث ابنك الحديث ، وظاهرهما التخالف فإن مقتضى رواية إسرائيل أن عازباً امتنع عن إرسال ولده مع أبى بكر حتى يحدثهم ، ومقتضى رواية زهير أنه لم يعلق التحديث على شرط ، ويمكن الجمع بين الروايتين بأن عازباً اشترط أولا وأجابه أبو بكر إلى سؤاله ، فلما شرعوا فى التوجه استنجز عازب منه ماوعده به من التحديث ففعل ، اهـ . وهذا أوجه من صنيع العلامة العينى إذقال فى الحديث الذى تقدم فى علامات النبوة قوله قال : فحملت أى قال البراء فحملت الرحل معه ، وفى رواية إسرائيل أن عازباً امتنع من إرسال ابنه مع أبى بكر حتى يحدث أبو بكر بالحديث ، وهى زيادة ثقة مقبولة ، اهـ .

(٢) قال القسطلانى : قوله فسويته أى موضعاً ، وفى علامات النبوة فنزلنا عنده ، أى عند الظل ، وسويت للنبى ﷺ مكانا بيدى ينام عليه ، اهـ .

(*) الضمير لأبى بكر ١٢ ز

قوله (حتى أبدى عن ركبتيه) وهو عندنا[١] محمول على المجاز أى كادت ركبته[٢] عن تنكشف لمبالغته فى رفع الإزار ، وكان ذلك لفرعه وإسراعه .

قوله (وأما صاحبكم فقد غامر) أى دخل فى غامرة[٣] الخصومة ، أى لعله جاء وقد اختصم مع أحد ، وإنما قال النبي ﷺ انتزاعا منه هذا الأمر حيث رأى أبا بكر أتاه فزعا مشمراً عن ساقيه .

---

(١) قوله عندنا أى الحنفية ، فإن المسألة خلافية شهيرة ، وهى أن الركبة عورة عندنا الحنفية بخلاف الأئمة الثلاثة ، وإلى قول الحنفية مال بعض الشافعية كما حكاه القارى وحكاه ابن بطال عن أحمد أيضاً كما تقدم فى هامش اللامع فى ذيل باب مايستر من العورة .

(٢) هكذا فى الأصل والظاهر أنه سبق قلم ، والصواب أن تنكشف ١٢ . ويمكن عندى فى توجيه فعل الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه أنه رضى الله تعالى عنه لغاية حزنه وتفكره فى مخاصمته بعمر رضى الله تعالى عنه ، لم يلتفت إلى ذلك فانحسر بغير شعور منه ، ونظير ذلك ماسيأتى قريباً من قوله : إن أحد شق ثوبى يسترخى إلا أن أتعاهد ذلك ، منه الحديث ، وهذا كله إذا كان المراد بالكشف كشف الركبة بدون ساتر عليه ، وإن كان المراد بالكشف كشفه عن رداء أو قميص كما وجهوا فعله ﷺ بتغطية ركبته حين دخول عثمان رضى الله عنه ، كما تقدم فى باب مايذكر فى الفخذ ، فلا إيراد ولا حاجة إلى الجواب .

(٣) قال الحافظ فى الفتح : قوله غامر - بالغين المعجمة - أى خاصم ، والمعنى دخل فى غمرة الخصومة ، والغامر الذى يرمى بنفسه فى الأمر العظيم كالحرب وغيره ، وقيل هو من الغمر - بكسر المعجمة - وهو الحقد أى صنع أمراً اقتضى له أن يحتقد على من صنعه معه ، ويحتقد الآخر عليه ، ووقع فى تفسير الأعراف فى رواية أبى ذر وحده : قال أبو عبد الله هو المصنف : غامر أى سبق بالخير ، وذكر

قوله (فأسرعت إليه ثم ندمت) إن كان[١] المراد بالإسراع الإسراع إلى ما قال لعمر من الكلام الغير الحرى به فلفظة «ثم» على أصل معناها، وإن كان المراد به الإسراع إلى بيت عمر ليغفر له فكلمة «ثم» بمعنى الواو، إذ لا يمكن ترتب الندم على الاستغفار عنه .

قوله (يغفر الله لك يا أبا بكر) حيث[٢] اجتهدت فى الصلح والاستحلال عما كان منك لأخيك عمر .

عياض أنه فى رواية المستملى وحده عن أبى ذر ، وهو تفسير مستغرب ، والأول أظهر ، وقد عزاه المحب الطبرى لأبى عبيدة ابن المثنى أيضاً فهو سلف البخارى فيه ، اه. وقال القسطلانى : قوله سبق بالخير بالتحتية الساكنة كذا فسره ، والذى فى الصحاح والنهاية أى خاصم ، أى دخل فى غمرة الخصومة إلخ، وقول البخارى هذا من منتقدات الشيخ قدس سره كما تقدم فى مقدمة اللامع ، ثم قال الكرمانى : فإن قلت: أين قسيم أنا قلت : محذوف نحو وأما غيره فلا أعلمه ، ا ه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الاحتمالين ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح والاحتمال الأول أظهر وإليه مال صاحب تيسير القارى فى ترجمته إذ قال : بس شتاب كردم من بسوئى أودر ايذاء ، ا ه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ويحتمل عندى أن الصديق الأكبر رضى الله عنه لما استغفر عمر رضى الله عنه ولم يستغفر له عوضه النبى ﷺ بدعاء المغفرة له ثلاث مرات، قال الحافظ فى حديث أبى أمامة عند أبى يعلى فى نحو هذه القصة : فجلس عمر رضى الله عنه فأعرض عنه أى النبى ﷺ ثم تحول فجلس إلى الجانب الآخر ، فأعرض عنه ، ثم قام فجلس بين يديه ، فأعرض عنه ، فقال يا رسول الله ما أرى إعراضك إلا لشىء بلغك عنى ، فما خير حياتى وأنت معرض عنى ؟ فقال : « أنت الذى اعتذر إليك أبو بكر فلم تقبل منه ؟ » ووقع فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما عند الطبرانى فى نحو هذه القصة : يسألك أخوك أن تستغفر له فلا تفعل ؟ فقال والذى

قوله (حتى أشفق أبو بكر) أي على عمر[١] ولذلك جعل يقول ما يبرأ به عمر، وينسب الخطأ إلى نفسه ليصفح النبي ﷺ عن عمر رضي الله عنه.

قوله: (فهل أنتم تاركوا لي صاحبي) استفهام[٢] تقرير أي هل تتركونه من خصوماتكم، ولا يبعد حمل اللازم حينئذ على معنى لأجل، وقد ثبت حذف النون من المضارعة كثيراً حذفاً غير قياسي، فلا يبعد حمل اسم الفاعل عليه، ولا يبعد حمله على الاستفهام الإنكاري أي هل تدعونه وتتركونه منكم فإن المنازعة والمجادلة علم الموادعة لا تفعلوا(*) فهل أنتم تاركون صاحبي، واللام على هذا لتأكيد الإضافة كما ذكره المحشي، والله أعلم.

بعثك بالحق ما من مرة يسألني إلا وأنا أستغفر له، الحديث ...

(١) قوله حتى أشفق، قال الحافظ: زاد محمد بن المبارك أن يكون من رسول الله ﷺ إلى عمر رضي الله عنه ما يكره، اه. وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي وفي الحاشية: خاف أن ينال عمر من رسول الله ﷺ ما يكرهه، أي كه برسد عمر ازحضرت عتاب رايعنى عتاب بيابدازاو، اه.

(٢) لم يتعرض الشراح للاستفهام، نعم بسطوا الكلام على حذف النون في قوله تاركوا، قال القسطلاني تبعاً للحافظ: وغيره قوله «تاركوا لي صاحبي» بإضافة تاركوا لي صاحبي، وفصل بين المضاف والمضاف إليه بالجار والمجرور، عناية بتقديم لفظ الإضافة، وفي ذلك جمع بين إضافتين إلى نفسه تعظيماً للصديق ونظيره قراءة ابن عامر «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم» بنصب أولادهم وخفض شركائهم، وفصل بين المضافين بالمفعول، ومباحث ذلك ذكرتها في كتاب القراءات الأربعة عشر. وسيأتي في التفسير «هل أنتم تاركون» بالنون، قال أبو البقاء وهو الوجه لأن الكلمة ليست مضافة لأن حرف الجر

(*) هكذا في الأصل ١٢ ز.

قوله (والله يغفر له ضعفه) أى لامؤاخذة[1] عليه فى ضعفه ذلك لأنه ليس لصنعه فهو مغفور له فى ذلك وليس المعنى أنه ذنب حتى يغفر .

منع الإضافة . وربما يجوز حذف النون فى موضع الإضافة ولا إضافة ههنا ، قال : والأشبه أن حذفها من غلط الرواة ، قال القسطلانى ولا ينبغى نسبة الرواة إلى الخطأ مع ما ذكر وورود أمثلة لذلك ، اه . وقال الحافظ بعد إيراد أبى البقاء : ووجهها غيره بوجهين . أحدهما : أن يكون صاحبى مضافاً وفصل بين المضاف والمضاف إليه بالجار والمجرور ، ونظيره قراءة ابن عامر فى قوله « وكذلك زين لكثير » الآية ، والثانى أن يكون استطال الكلام فحذف النون كما يحذف من الموصول المطول ، ومنه ماذكروه فى قوله تعالى : « وخضتم كالذى خاضوا » ، انتهى مختصراً .

(١) وتقدم شىء من ذلك فى « باب علامات النبوة » ، وأفاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى ، وأما وجه الضعف فليس يرجع إلى نقص فى فضل الصديق ، بل السبب فى ذلك ماكان فى زمنه من تزلزل فى الملك وارتداد فى الإسلام ، حتى أن أمثال عمر رضى الله تعالى عنه ، وكان علماً فى بأسه ونجدته ، قد كان تخوف كما يظهر بالمراجعة إلى كتب السير ، اه . وبسط فى هامش الكوكب فى معنى قوله « والله يغفر له » ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا إشارة إلى نسبة اتحادية بالنبى ﷺ كما تقدم البسط فى النسب الاربعة فى بدء الوحى ، فإنه صلى الله تبارك وتعالى عليه وسلم لما أخبر بقرب أجله بقوله عزاسمه « فسبح بحمد ربك واستغفره » أخبر النبى ﷺ بقرب أجل صديقه بقوله « والله يغفر له » فكأنه إشارة إلى قرب وفاته بعد خلافته ، ولهذا المعنى ذكره الإمام البخارى رحمه الله فى مناقب أبى بكر رضى الله تعالى عنه ، فأى منقبة تكون أعظم من الاتحاد معه ﷺ ، ولذلك نظائر كثيرة لاتخفى على من أمعن النظر فى كتب الحديث ، منها رأيه فى قبول الفدية عن

قوله (إن أحد شق ثوبي يسترخي الخ) يعني[١] بذلك جانب الخف ، فإن الاستمساك إنما هو بعظم الأوراك ، فإذا خف الورك لم يستمسك الإزار[٢] حيث يقصد مسكه ، ولا يبعد إرادة القدام لأن عظم البطن يمنع استمساك الإزار في موضعه ، والله أعلم أي ذلك كان .

أسارى بدر وجوابه لعمر رضي الله تعالى عنهما بعين ما أجاب به النبي ﷺ في صلح الحديبية .

(١) قال الحافظ : قوله يسترخي — بالخاء المعجمة — وكان سبب استرخائه نحافة جسمه ، وقوله إلا أن أتعاهد أي يسترخي إذا غفلت عنه ، ووقع في رواية معمر عن زيد بن أسلم عند أحمد : ان إزاري يسترخي أحياناً فكأن شده كان ينحل إذا تحرك بمشي أو غيره بغير اختياره ، فإذا كان محافظاً عليه لا يسترخي لأنه كلما كاد يسترخي شده ، وأخرج ابن سعد عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : كان أبو بكر أحني لايستمسك إزاره يسترخي عن حقويه ، وعن قيس بن أبي حازم قال : دخلت على أبي بكر وكان رجلا نحيفاً . وقوله لست ممن يصنعه خيلاء ، وفي رواية زيد بن أسلم : لست منهم ، وفيه أنه لاحرج على من انجر إزاره بغير قصده مطلقا . اه .

(٢) ونحافة جسمه معروفة في صفته رضي الله تعالى عنه كما تقدم ، قال صاحب صفة الصفوة : لايستمسك إزاره يسترخي عن حقويه ، وعن قيس بن أبي حازم دخلت مع أبي على أبي بكر وكان رجلا نحيفاً خفيف اللحم أبيض . اه وفي الإصابة كان أبيض لطيفاً جعداً مسترق الوركين ، وفي تاريخ الخلفاء أخرج ابن سعد عن عائشة أن رجلا قال لها : صفي لنا أبا بكر ، فقالت رجل أبيض نحيف خفيف العارضين أجنأ(*) لايستمسك إزاره يسترخي عن حقويه ، معروق الوجه غائر

(*) بالجيم مع الهمزة والحاء المهملة بدون الهمز بمعنى واحد ١٢ ز .

قوله (ما على هذا الذى يدعى الخ) يعنى[١] بذلك أنه لايضطر أحد إلى أن يكون مدعوا من هذه الأبواب كلها لأن الدخول حاصل بالدعاء من باب واحد ،

العينين ناتىء الجبهة عارى الأشاجع ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من عظم بطنه لم أجده بعد ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : أحد شق ، وهو جانب وجهه ، لأن بطنه كان كبيراً فلا يستمسك به الإزار بل ينزل إلى التحت،اه. وسيأتى فى غزوة الرجيع فى تقرير الشيخ قدس سره أنه كان ثقيلا بادناً ، وهو أيضاً خلاف المعروف .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وبسط الكلام على هذا الحديث فى الاوجز ، وفيه عن المظهرى : ما نافية ، ومن زائدة ، أى ليس ضرورة على من دعى منها إذ لو دعى من واحد لحصل المراد وهو دخول الجنة ، مع أنه لاضرورة عليه أن يدعى من جميعها ، بل هو تكريم وإعزاز إلى آخر مابسط فى الأوجز ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله من أنفق هذا بيان حكم أفضل الصدقة وهى صدقة زوجين ، وقوله فمن كان الخ كلام مستأنف ليس تفصيلا لهذا ، بل هو بيان على طريق العموم بعد البيان فى الصدقة خاصة ، وقوله دعى من أبواب الجنة وإن كان الدخول من باب واحد تكريم له ، وقوله دعى من باب الصدقة ، ينافى مامر فى صدقة الزوجين ، وهو أنه دعى من أبواب الجنة أى من جميع أبوابها لا من باب الصدقة خاصـــة ، قلت : المراد بتلك الأبواب إفراد باب الصدقة ، والباب فى قوله من باب الصدقة النوع المشتمل على تلك الأفراد (أستاذ) ولك أن تقول إن نفقة الزوجين مستثناة من هذا العموم ، لأنها أفضل الصدقات فيدعى صاحبها من أبواب الجنة كلها ، ولذا قال أبواب الجنة ولم يقل أبواب الصدقة ، وأما قوله من باب الصدقه فالمراد بالصدقة ههنا مادون صدقة الزوجين ، وعلى هذا التقدير لايلزم التكرار فى باب صدقة أيضاً فافهم . وهذا الجواب حسن لكنه لايندفع به الاعتراض الثانى . فالأولى ماقال قدس سره ، وقوله من تلك الأبواب،

وهو المقصود فلا يفتقر أحد أن يدعى منها كلها ، غير أني أسألك يارسول الله هل يدعى أحد منها أجمع فقال الخ .

قال قدس سره : تلك إشارة إلى الأبواب المذكورة في قوله « من أبواب الجنة » ثم قال : لا يخفى عليك أن أبا بكر قد علم من أول كلام النبي ﷺ أن تلك الأبواب يدعى منها من هو ينفق الزوجين ، فما الفائدة في سؤاله بقوله : هل يدعى منها كلها أحد ؟ ثم أجاب بأن الضمـــير في قوله هل يدعى منها لا يرجع إلى الأبواب المذكورة بقوله من تلك الأبواب ، بل يرجع إلى أنواع الأبواب من باب الصلاة وباب الصيام وغيرها ، وهذا لم يعلم به أبو بكر من أول كلام النبي ﷺ ، ولك أن تقول : إن قوله من تلك الأبواب ليس إشارة إلى أبواب الجنة المذكورة بقوله يدعى من أبواب الجنة ، بل يرجع إلى أنواع الأبواب ، واللام في قوله من تلك الأبواب للجنس دون الاستغراق ، ولم يعلم بعد من يدعى من أنواع الأبواب كلها، لكنه يرد عليه أن قولك ولم يعلم بعد الخ إنما يصح لو أريد بأبواب الجنة إفراد باب الصدقة ، وحينئذ يكون المـآل إلى ما أجاب به الشيخ قدس سره ، أما لو أريد به الأنواع فلا يصح قولك ولم يعلم الخ ، فافهم ، اهـ . وقال الحافظ رحمه الله تعالى بعد قوله « ماعلى هذا الذى يدعى الخ » : زاد في الصيام فهل يدعى أحد من تلك الأبواب كلها ، وفي الحديث إشعار بقلة من يدعى من تلك الأبواب كلهـا وفيه إشارة إلى أن المراد مايتطوع به من الأعمال المذكورة لا واجبـاتها لكثرة من يجتمع له العمل بالواجبات كلها ، بخلاف التطوعات فقل من يجتمع له العمل بجميع أنواع التطوعات ، ثم من يجتمع له ذلك إنما يدعى من جميع الأبواب على سبيل التكريم له ، وإلا فدخوله إنما يكون من باب واحد ، ولعله باب العمل الذى يكون أغلب عليه ، وأما ما أخرجه مسلم عن عمر رضي الله عنه « من توضأ ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله » الحديث ، وفيه فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيهـا شاء ، لاينافي ماتقدم ، وإن كان ظاهره أنه يعارضه لأنه يحمل على أنها تفتح له

قوله (لايذيقك الله الموتتين) كان[1] ذلك رداً على ما ادعاه عمر من أنه يبعث فيموت ثانيا .

على سبيل التكريم ، ثم عند دخوله لايدخل إلا من باب العمل الذى يكون أغلب عليه كما تقدم ، اه . وأجاد الشيخ قدس سره الكلام على هذا الحديث فى الكوكب الدرى بنوع آخر ، فقال : نودى من أبواب الجنة أى من أبواب الصدقة كلها ، فإن باب الصدقة مشتمل على أبواب شتى ، وكذلك باب الصوم ، وليس المعنى أنه يدعى من سائر كبار أبواب الجنة ، ولذلك سأل أبو بكر هل يدعى أحد من كبار الأبواب كلها أم لا؟ وذلك لأن الدعوة من باب طاعة موقوفة على مناسبته للدعو بهذه الطاعة ، ولما كان مناسبات أبى بكر بالطاعات بأسرها سواسية لأنه كان يحب النبى صلى الله عليه وسلم على ماليس فوقه مزيد ، وبحسب حب الرجل أحدا يكون له مناسبة بما للنبى مناسبة به ، وللأنبياء مناسبة بالطاعات على السواء ، اه . وبسط فى هامشه على شرح كلام الشيخ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال القسطلانى : مراده الرد على عمر رضى الله تعالى عنه حيث قال : إن الله يبعثه حتى يقطع الخ ، لأنه لو صح ماقاله لزم أن يموت موتة أخرى ، فأشار إلى أنه أكرم على الله من أن يجمع عليه موتتين كما جمعهما على غيره ، كالذى مر على قرية ، أو أنه يحيا فى قبره ثم لايموت ، اه . قال العينى : قوله لايذيقك الله بضم الياء من الإذاقة . وأراد بالموتتين الموت فى الدنيا والموت فى القبر ، وهما الموتتان المعروفتان المشهورتان ، فلذلك ذكرهما بالتعريف ، وهما الموتتان الواقعتان لكل أحد غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فإنهم لايموتون فى قبورهم بل هم أحياء ، وأما سائر الخلق فإنهم يموتون فى القبور ثم يحيون يوم القيامة ، ومذهب أهل السنة والجماعة أن فى القبر حياة وموتاً ، فلابد من ذوق الموتتين لكل أحد غير الأنبياء ، اه . قال الكرمانى : فإن قلت مذهب أهل السنة أن فى القبر حياة وموتا فلابد من ذوق الموتتين ، قلت : المراد به نفى

قوله (فنشج الناس[١] الخ) لتيقنهم[٢] بموته الآن .

قوله (قتله الله) وكان كذلك حيث مات من غير سبب ظاهر يسند إليه كما ذكره[٣] المحشى وغيره ثم إن فيه دلالة على أن سعدا هذا رضى الله تعالى عنه

لموت اللازم من الذى أثبته عمر بقوله يبعثه الله الخ ، فليس فيه نفى موت عالم البرزخ ، ويحتمل أن يراد أن حياتك فى القبر لايعقبها موت ، فلا تذوق مشقة الموت مرتين بخلاف سائر الخلق ، فإنهم يموتون فى القبر ثم يحيون يوم القيامة وفيه فضيلة عظيمة لأبى بكر رضى الله عنه ، ورجحان عليه على علم عمر وغيره ، اهـ .

(١) ضبطه القسطلانى — بنون فشين معجمة فجيم مفتوحات — والحافظان ابن حجر والعينى — بفتح النون وكسر المعجمة بعدها جيم — قال الحافظ ابن حجر أى بكوا بغير انتحاب ، والنشج مايعرض فى حلق الباكى من الغصة ، وقيل هو صوت معه ترجع كما يردد الصبى بكاءه فى صدره ، اهـ .

(٢) وهو كذلك ، فإن الحديث سيأتى فى باب وفاة النبى ﷺ ، وفيه بعد تلاوة أبى بكر رضى الله عنه الآيات عن سعيد بن المسيب : أن عمر رضى الله تعالى عنه قال : والله ماهو إلا أن سمعت أبا بكر تلاها فعقرت حتى ماتقلنى رجلاى ، وحتى أهويت إلى الأرض حين سمعته تلاها أن النبى ﷺ قد مات .

(٣) قال المحشى : قوله قتله الله ، إخبار عما قدره الله من إهماله وعدم صيرورته خليفة ، أو دعاء عليه لتخلفه عن بيعة الصديق رضى الله عنه ، وروى أنه خرج بعد تخلفه إلى الشام ومات بها فى خلافة عمر ، قالوا وجد ميتا ولم يشعروا بموته حتى سمعوا قائلا ولا يرونه :

قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة   فرميناه بسهمين ولم يخط فؤاده

خالف بيعة أبى بكر فلم يبايعه ، فكان الإجماع غير تام[1] حيث خرج واحد من الصحابة منهم ، فلو أنكر أحد قطعية خلافة الصديق[2] لم يكفر ، نعم لو أنكر

انتهى من الفتح والمجمع . وقال ابن عبد البر فى الاستيعاب : وتخلف سعد عن بيعة أبى بكر رضى الله عنه وخرج من المدينة ، ولم ينصرف إليها إلى أن مات بحوران من أرض الشام بسنتين ونصف مضتا من خلافة عمر ، وذلك سنة ١٥، وقيل سنة ١٤ ، وقيل بل مات فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه سنة ١١ ، ولم يختلفوا أنه وجد ميتاً فى مغتسله وقد اخضر جسده ولم يشعروا بموته حتى سمعوا قائلا ولا يرون أحداً ، فذكر البيتين ، ثم قال : ويقال إن الجن قتلته ، وروى عن عطاء قال : سمعت الجن قالت فى سعد بن عبادة ، فذكر البيتين ، اهـ . قلت : واختلف فى سبب موته ، وفى المجمع روى أن سعد بن عبادة قتله الجن حين بال فى الجحر، اهـ. وأخرج الحاكم فى المستدرك عن ابن عون عن محمد أن سعد بن عبادة أتى سباطة قوم فخر ميتا ، فقالت الجن ، فذكر البيتين ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : قتله الله أى أمهله الله عن الخلافة ، فلم يبايع سعد ، وخرج إلى الشام من تلك الساعة فمات هناك ، اهـ .

(١) ففى نور الأنوار : الشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر ، يعنى فى حين انعقاد الإجماع ، لو خالف واحد كان خلافه معتبراً ، ولا ينعقد الاجماع لأن لفظ الأمة فى قوله عليه الصلاة والسلام : لا تجتمع أمتى على الضلالة يتناول الكل فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف ، وقال بعض المعتزلة ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر لأن الحق مع الجماعة لقوله ﷺ : يد الله على الجماعة فمن شذ شذ فى النار ، والجواب أن معناه بعد تحقق الإجماع من شذ وخرج منه دخل فى النار ، اهـ .

(٢) والمسألة خلافية ففى نور الأنوار فى حكم الإجماع أنه يفيد اليقين والقطعية،

أحد استحقاق خلافته كان كافراً لأن أحدا[1] منهم لم ينكر استحقاقه لها ولاسعد،

فيكفر جاحده، قال صاحب قمر الأقمار: قوله فيكفر جاحده، كذا عند مشايخ بخارى وبلخ حتى حكموا بكفر الروافض ، لأنهم أنكروا إمامة أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه التى ثبتت بالإجماع ، وقال الشيخ الأكبر محى الدين ابن العربى: إن الشخص مادام يتمسك بالكتاب والسنة لا يكفر وإن كان تأويله فاسداً ، فلو كان المجمع عليه من ضروريات الدين بحيث يعرفه الخاصة والعامة فيكفر جاحده، ولو لم يكن كذلك فمنكره لو أنكر بتأويل وإن كان تأويله فاسداً لايكفر، لأنه ما أنكر الدين المحمدى بزعمه، والروافض أنكروا إمامة أبى بكر الصديق بتأويل باطل ، وهو أن علياً كرم الله وجهه بايعه بالتقية ، فلم يتحقق الإجماع ، فلذا لايكفرون وهذا التأويل باطل ، لأنه قد تواتر منه أن بيعته كانت بصميم قلبه وخلوص اعتقاده، وهو كان أشجع الصحابة ، فالتقية انحطاط شأنه ، انتهى مختصراً . ثم قال صاحب نور الأنوار ثم هو أى الإجماع على مراتب فى القوة والضعف واليقين والظن ، فالأقوى إجماع الصحابة نصاً مثل أن يقولوا جميعا أجمعنا على كذا ، فإنه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ، ومنه الإجماع على خلافة أبى بكر رضى الله عنه ، قال صاحب القمر: قوله منه الإجماع على خلافة الخ كذا قال الشيخ ابن الهمام فى تحريره ، اه . قال ابن عابدين : وفى الفتح عن الخلاصة: ومن أنكر خلافة الصديق أو عمر فهو كافر ، اه . ولعل المراد إنكار استحقاقهما الخلافة ، فهو مخالف لإجماع الصحابة لا إنكار وجودها لها « بحر » . [illegible] تقييد الكفر بإنكار الخلافة بما إذا لم يكن عن شبهة ، اه .

(١) فإن أشهرهم خلافاً على رضى الله تعالى عنه ، وأخرج الحاكم و[illegible]حه الذهبى عن مرة الطيب ، قال : جاء أبو سفيان بن حرب إلى على رضى الله عنه فقال : ما بال هذا الأمر فى أقل قريش قلة ، وأذلها ذلة ، يعنى أبا بكر ، والله لئن شئت لأملأنها عليه خيــلا ورجالا . قال : فقال على لطالما عاديت الإسلام وأهله

إذ لو أنكر استحقاقه لها لأظهر [١] حجته فيما بين أيديهم ولم يفعل ، ولقائل أن يقول : إن خلاف أحد من أهل الحل والعقد مناف للإجماع [٢] ، وإن كان خلافه غير مستند إلى حجة ، إذ لو كان المدار على إقامة حجة شرعية لزم الإجماع

يا أبا سفيان ، فلم يضره ذلك شيئاً : إنا وجدنا أبا بكر لها أهلا ، اه . قلت : وسيأتى فى المغازى فى غزوة خيبر « بخارى » فى قصة بيعة على رضى الله عنه بلفظ : « فتشهد على فقال إنا قد عرفنا فضلك وما أعطاك الله ، ولم ننفس عليك خيراً ساقه الله إليك » الحديث .

(١) ففى شرح العقائد : إن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبى بكر رضى الله عنه لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله ﷺ فى سقيفة بنى ساعدة ، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافته ، فأجمعوا على ذلك وبايعه على رضى الله عنه على رءوس الأشهاد بعد توقف كان منه ، ولو لم تكن الخلافة حقا له ، لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضى الله عنه كما نازع معاوية رضى الله عنه ، ولاحتج عليهم لو كان فى حقه نص كما زعمت الشيعة ، وكيف يتصور فى حق أصحاب رسول الله ﷺ الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد .

(٢) كما تقدم الكلام على ذلك قريباً ، وفى الفتح قال المازرى : العذر لعلى فى تخلفه مع ما اعتذر هو به أنه يكفى فى بيعة الإمام أن يقع من أهل الحل والعقد ولايجب الاستيعاب ، ولا يلزم كل أحد أن يحضر عنده ، ويضع يده فى يده ، بل يكفى التزام طاعته والانقياد له بأن لايخالفه ، ولايشق العصا عليه ، وهذا كان حال على لم يقع منه إلا التأخر عن الحضور عند أبى بكر ، اه . قلت : وهذا يجرى على حال سعد رضى الله عنه أيضاً ، وقال القسطلانى : والعذر له فى تخلفه عن بيعة الصديق أنه تأول أن للإنصار استحقاقاً فى الخلافة ، فهو معذور ، وإن كان ما أعتقده من ذلك خطأ ، اه .

على ما خالف النص ، وإذا كان كذلك لم يكن سكوته[1] عن إظهار الحجة حجة لتسليمه الاستحقاق . فلا يلزم التكفير بإنكار الاستحقاق أيضاً والجواب عنه ، (بياض[2] فى الأصل) .

قوله (لاتسبوا أصحابى) إيراده ههنا لكون[3] أبى بكر من جملتهم .

---

(١) ففى نور الأنوار فى مراتب الإجماع فالأقوى إجماع الصحابة نصاً ، ثم الذى نص البعض ، وسكت الباقون من الصحابة ، وهو المسمى بالإجماع السكوتى ، ولايكفر جاحده، وإن كان من الأدلة القطعية، وقال قبيل ذلك: ركن الإجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق ، ورخصة وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض ، أى اتفق بعضهم على قول أو فعل ، وسكت الباقون منهم ، ولا يردون عليهم بعد مضى مدة التأمل ، وهى ثلاثة أيام أو مجلس العلم ، ويسمى هذا إجماعاً سكوتيا وهو مقبول عندنا ، وفيه خلاف الشافعى إلى آخر ما ذكر من دلائل الفريقين ، قال صاحب القمر : قوله ثلاثة أيام لأن هذا القدر هو المشروع فى إظهار العذر ، وعند أكثر الحنفية لم تقدر مدة التأمل بشىء ، بل لابد من مرور أوقات يعلم عادة أنه لو كان هناك مخالف لأظهر الخلاف ، اه .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر واحد ، ولم يظهر لى ماأراد الشيخ أن يكتب ، ولا يبعد أن يشير إلى الاختلاف المذكور قريبا فى الإجماع السكوتى .

(٣) وهو ظاهر ، وقال العينى : هذا لايدل على فضل أبى بكر على الخصوص ، وإنما يدل على فضل الصحابة كلهم على غيرهم ، فلامطابقة بينه وبين الترجمة ، إلا أنه لما دل على حرمة سب الصحابة كلهم فدلالته على الحرمة فى حق أبى بكر أقوى وآكد ، لأنه قد تقرر أنه أفضل الصحابة كلهم ، وأنه أفضل الناس بعد النبى ﷺ فمن هذه الحيثية يمكن أن يؤخذ وجه المطابقة للترجمة ، اه . قلت : والأوجه عندى أن من دأب المصنف رضى الله تعالى عنه الاستدلال بالأولوية كما تقدم فى أصول

. . . .

متقدمة فى المقدمة ، وكون أبى بكر رضى الله تعالى عنه من أصحابه ﷺ نص قطعى «إذ قال لصاحبه لا تحزن» الآية واتصال جزء الانفاق فى حديث الباب أقرب إشارة إلى الصديق الأكبر فإن إنفاقه ماله كله على رسول الله ﷺ معروف ، وتقدم قريبا فى البخارى قوله ﷺ : «إن من أمن الناس على فى صحبته وماله أبو بكر» رضى الله عنه وأيضاً ماسيأتى عن القسطلانى عن إيراد الكواكب أن الأقدمين فى الصحبة أحق بالاحترام ، وترك إساءة الأدب به ، وأقدمهم على الإطلاق أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، وقال السيوطى فى تاريخ الخلفاء : أخرج أحمد عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «مانفعنى مال قط مانفعنى مال أبى بكر ، فبكى أبو بكر وقال : هل وأنا ومالى إلا لك يا رسول الله» روى هذا من حديث عائشة وعلى وعباس وأنس وجابر وأبى سعيد الخدرى ، وروى أن أبا بكر أسلم يوم أسلم وله أربعون ألف دينار ، فأنفقها على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك من الروايات التى ذكرها السيوطى .

ثم قال القسطلانى قد أورد فى الكواكب سؤالا فقال : فإن قلت لمن الخطاب فى قوله «لا تسبوا أصحابى» والصحابة هم الحاضرون ، وأجاب بأنه لغيرهم من المسلمين المفروضين فى العقل ، وجعل من سيوجد كالموجود ، وتعقبه فى الفتح بوقوع التصريح فى نفس الحديث ، كما يأتى قريباً بأن المخاطب بذلك خالد بن الوليد ، حيث كان بينه وبين عبد الرحمن بن عوف شىء ، فسبه خالد وهو من الصحابة الموجودين إذ ذاك باتفاق ، وقرر أن قوله فلو أنفق أحدكم الخ فيه إشعار بأن المراد بقوله أولا أصحابى أصحاب مخصوصون ، وإلا فالخطاب كان أولا للصحابة وقال : لو أن أحدكم أنفق فنهى بعض من أدرك النبى ﷺ وخاطبه بذلك عن سب من سبقه يقتضى زجر من لم يدرك النبى ﷺ عن سب من سبقه من باب أولى ، وتعقبه العينى بأن الحديث الذى فيه قصة خالد لا يدل على أنه المخاطب بذلك ، فإن

قوله : (ووجه ههنا) ولا يبعد(١) أن يقال فى معناه : إن المسئول عنه ذكر لفظ خرج ، ووجه إشارته ههنا أو وجهنى ههنا .

قوله : (فإنما عليك نبى وصديق الخ) ظاهره(٢) لا يصح علة للثبوت والسكون لأن اهتزازه كان لأجل كونهم كذلك وقد صعدوا عليه فتشرف بهم فإبراز أوصاف هؤلاء تحضيض له على الهزة ، والجواب أنه لما علم بمنزلتهم فأولى له أن لا يكون سبب إيذاءهم وهم (*) هم(**) .

الخطاب لجماعة ، ولئن سلمنا أنه المخاطب فلا نسلم أنه كان إذ ذاك صحابياً بالاتفاق إذ يحتاج إلى دليل ، ولا يظهر ذلك إلا بالتاريخ ، اه . قال القسطلانى : وليس فى النسخة التى عندى من الانتقاض جواب عن ذلك ، اه .

(١) اختلفوا فى ضبطه ومعناه ، قال الحافظ : قوله ووجه ههنا كذا للأكثر بفتح الواو وتشديد الجيم أى توجه أو وجه نفسه ، وفى رواية الكشميهنى بسكون الجيم بلفظ الاسم مضافاً إلى الظرف أى جهة كذا ، اه . وفى الكرمانى وفى بعضها وجه بلفظ الاسم : أى قصد هذه الجهة ، وفى بعضها وجهه ، وهو مبتدأ وههنا خبره ، اه . وعلى هذا كله يكون لفظ وجه ههنا داخلا فى الجواب ومتكلماً به ، وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره قد تم الجواب على قوله خرج ، وقوله وجه ههنا بيان لما أشاره المجيب بيدة إلى جهة خروجه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والجواب ولم يتعرض له شراح البخارى إلا ما سيأتى من القسطلانى ، وقريب من كلام الشيخ ما قاله القارى إذ قال قوله : فرجف أى تحرك أحد بهم انتعاشاً ، واهتزازاً بقدومهم ، وقوله ﷺ أثبت أحد ، أى ولا تظهر شيئاً على ظاهرك كالكاملين الواصلين ، على ما حكى أن الجنيد سئل ما بالك عند السماع ظاهراً مع تحقق حالك باطناً فقرأ

(*) مبتدأ (**) خبر ١٢ ز ع .

(قال ابن جبير العبقرى إلخ) أورد(١) تفسير اللفظ الوارد فى الآية بمناسبة

« وترى الجبال تحسبها جامدة » الآية ، وقوله « فإنما عليك نبى الخ » أى وصحبة أهل التمكين والوقار لابد لها من تأثير خال عن الإظهار ، اه .

أندرون شو آشنا وزبرون بيكانه وش ، إين جنين زيباروش كمتر بود اندرجهان

وقال القسطلانى : قال ابن المنير الحكمة فى ذلك أنه لما أرجف أراد النبى ﷺ أن يبين أن هذه الرجفة ليست من جنس رجفة الجبل بقوم موسى عليه السلام لما حرفوا الكلم فتلك رجفة الغضب ، وهذه هزة الطرب ، ولهذا نص على مقام النبوة والصديقية والشهادة التى توجب سرور ما اتصلت به ، فأقر الجبل بذلك فاستقر ، وما أحسن قول بعضهم .

ومال حراء تحته فرحاً به ⁂ فلولا مقال اسكن تضعضع وانقضا ، اه .

قلت وما وقع فى الشعر من لفظ حراء مبنى على اختلاف الروايات فى ذلك ، كما بسط فيه الكلام الحافظ فى الفتح ورجح تعدد القصة .

(١) وهذا من عادة الإمام البخارى المعروفة المستمرة أنه إذا وقعت فى الحديث لفظة غريبة وقع مثلها فى القرآن ، يحكى قول أهل التفسير فيها كما تقدم فى المقدمة فى الخصيصة السابعة من خصائص البخارى ، ولما وقع فى الحديث لفظ العبقرى ، وكان معناه فى الحديث سيد القوم ، كما جزم به الكرمانى ، وقال الحافظ العبقرى : النافذ الماضى الذى لا شىء يفوقه ، قال أبو عمر عبقرى القوم سيدهم وقيمهم وكبيرهم ، اه . استطرد الإمام البخارى كعادته ، فذكر معنى قوله تبارك وتعالى : « متكئين على رفرف خضر وعبقرى حسان » قال الحافظ : قوله قال ابن جبير الخ وصله عبد بن حميد ، وكذا روينا فى صفة الجنة لأبى نعيم عن سعيد بن جبير قال : الرفرف رياض الجنة ، والعبقرى الزرابى ، ثم استطرد المصنف كعادته ، فذكر معنى صفة الزرابى الواردة فى القرآن فى قوله تعالى « وزرابى مبثوثة » انتهى مختصراً .

وروده فى الرواية ، وإن كان المعنى متفاوتاً فيهما .

(فأنت أحق أن يهبن) وإنما استنبطت[١] ما هبتهن منه بمبادرتهن إلى الحجاب دون روية وتلبث ، مع أن الستر كان ممكناً بالتحاف الأردية على الأبدان ، وهن جالسات هناك ، وأيضاً فإن بعض هيئات المرء والمقام والوقت يدل على الخوف والدهشة ، فاستنبط من بعض ما هناك أنهن هبنه ، وأيضاً فلعل فيهن بعض محارمه ، كحصفة وأم سلمة ، فكانت مبادرتهن إلى الحجاب أول دليل على أنهن إنما ذهبن لخوفه ، لا لضرورة الستر فقط ، والله أعلم .

قال القسطلانى قوله : قال ابن جبير بالجيم ، سعيد فيما وصله عبد بن حميد ، ولأبى ذر قال ابن نمير بنون وميم مصغراً قيل : هو محمد بن عبد الله بن نمير شيخ المؤلف،قال البرماوى كالكرمانى هو أولى لأنه راوى الحديث ، وقوله عتاق الزرابى بكسر العين حسانها ، وقوله : قال يحيى قال فى الفتح هو ابن زياد الفراء ، كما فى معانى القرآن له ، وقال الكرمانى : هو يحيى بن سعيد القطان لأنه أيضاً راوى الحديث ، كما سبق فى مناقب أبى بكر وقوله (الزرابى) هى (الطنافس) جمع طنفسة بكسر الطاء وفتح الفاء ، وهى البساط (لها خمل) بفتح الخاء المعجمة والميم ، وفى الفرع كأصله بسكون الميم أى أهداب (رقيق مبثوثة) أى (كثيرة) وهذا الذى قال فى العبقرى هو معناه فى اللغة وأما المراد به ههنا فسيد القوم . اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله العبقرى أى الذى فى قوله « عبقرى حسان » ، وعتاق الزرابى : أى عمدة قالين ، وقال يحيى الزرابى أى الوارد فى قوله تعالى « وزرابى مبثوثة » وخمل رقيق . الخمل : الهدب ، والنقر الذى يكون فى الزربية ، والثانى هو المراد ههنا ، يعنى سوراخهائى خورد خورد كه در بافتكى قالين مى باشد ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاستنباطات أجود وأظهر ، قال السندى إن المبادرة إلى الحجاب لازمة عند دخول الأجنبى سواء كان عمر أولا فما وجه التعجب إلا أن يقال : هذه الواقعة قبل آية الحجاب ، لكن حينئذ يكفى القيام ،

قوله : (كان أجد وأجود حتى انتهى من عمر بن إلخ) ، فإن كانت الغاية[1] غاية لعد الأوصاف لزم الإشكال بأبي بكر رضي الله تعالى عنه ، حيث لزم تفضيل عمر عليه والجواب أن علمه بذلك لا يستلزم نفي وجوده رأساً ، وإن كانت الغاية غاية الجد والجواد ، فجواب الإشكال أن تفوقه عليه في تلك الخصلتين لا يستلزم الفضل الكلي له عليه .

ولا حاجة إلى الحجاب ، فلعل فيهن من يجوز لهن الكشف عند عمر كحفصة مثلا فالتعجب بالنظر إلى قيامهن أو يقال لعل التعجب من إسراعهن قبل أن يعلمن أن النبي ﷺ يأذن له أم لا ، وهذا أقرب ، والله أعلم ، اه وتقدم الحديث في باب صفة إبليس وجنوده ، وتقدم الكلام هناك على قوله « أنت أفظ وأغلظ وعلى قوله إيها يا ابن الخطاب الخ .

(١) قال الحافظ رحمه الله : قوله أجد بفتح الجيم والتشديد ، أفعل من جد إذا اجتهد ، وأجود أفعل من الجود ، وقوله بعد رسول الله ﷺ : يحتمل أن يكون المراد بالبعدية في الصفات ، ولا يتعرض فيه للزمان فيتناول زمان رسول الله ﷺ وما بعده ، فيشكل بأبي بكر الصديق وبغيره من الصحابة ممن كان يتصف بالجود المفرط أو بعد موت رسول الله ﷺ فيشكل بأبي بكر الصديق أيضاً ويمكن تأويله بزمان خلافته ، وأجود أفعل من الجود أي لم يكن أحد أجد منه في الأمور ولا أجود بالأموال ، وهو محمول على وقت مخصوص ، وهو مدة خلافته ليخرج النبي ﷺ ، وأبو بكر من ذلك وقوله حتى ينتهي أي إلى آخر عمره ، وهذا بناء على أن فاعل انتهى عمر ، وقائل ذلك ابن عمر ، ويحتمل أن يكون فاعل انتهى ، ابن عمر أي انتهى في الاتصاف بعد أجد وأجود حتى فرغ مما عنده ، وقائل ذلك نافع ، اه . وتبع الشراح الحافظ في أن ذلك مخصوص بمدة خلافته ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله حتى انتهى الخ أي في الصفات أو في العمر ، اه .

قوله : (من نبي ولا محدث) هذا داخل[1] في قراءة ابن عباس ، فكان يقرأ « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث إلا إذا تمنى ألقى الشيطان » الآية :

قوله : (وكأنه يجزعه) أي يسليه[2] ويعزيه ، وذلك لأنه حين رآه يتألم فهم أنه إنما يتألم لما ينوبه في الآخرة والقبر ، فسلاه بقوله : ولئن[3] كان الخ ،

وفي تقريره الآخر قوله : انتهى أي مات عمر ، أو معناه ، فذكر الراوي أوصافه بطريق العطف على قوله أجد حتى انتهى إلى آخرها ، اه .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله ابن عباس الخ أي في قوله تعالى «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى » الآية ، كان ابن عباس زاد فيها ولا محدث أخرجه سفيان بن عيينة في أواخر جامعه ، وأخرجه عبد بن حميد من طريقه ، وإسناده إلى ابن عباس صحيح ، ولفظه عن عمرو بن دينار قال : كان ابن عباس يقرأ « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث » والسبب في تخصيص عمر بالذكر لكثرة ما وقع له من الموافقات التي نزل القرآن مطابقاً لها ووقع له بعد النبي ﷺ عدة إصابات ، اه .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد في شرح الحديث وما فسر به قوله يجزعه من قوله يسليه هو الأوجه ، وبه جزم الكرماني إذ قال : أي يسلب الجزع منه ويزيله ، اه . وتبعه القسطلاني في هذا المعنى ، وقال العيني : يجزعه - بضم الياء وفتح الجيم ، وتشديد الزاي - أي ينسبه إلى الجزع ، ويلومه ، وقيل معناه يزيل عنه الجزع كما في قوله تعالى « حتى إذا فزع عن قلوبهم » أي أزيل عنهم الفزع ، اه . هكذا في الفتح وزاد : ووقع في رواية الجرجاني ، وكأنه جزع ، وهذا يرجع الضمير فيه إلى عمر رضي الله عنه بخلاف رواية الجماعة ، فإن الضمير فيها لابن عباس ، ووقع في رواية حماد بن زيد ، قال ابن عباس مسست جلد عمر ، فقلت : جلد لا تمسه النار أبداً ، قال: فنظر إلى نظرة كنت أرثى له من تلك النظرة ، اه .

(٣) هكذا في النسخ التي بأيدينا ، قال الحافظ : كذا في رواية الأكثر ، وفي

يعنى(*) بذلك أن الجرح مندمل إن شاء الله تعالى ، ولئن كان ذلك الأمر الآخر أى الهلاك ، فليس عليك بأس أيامير المؤمنين لما أنك قد صحبته الخ ، وأما الجزع(**) فإنما هو لأجلك وأجل أصحابك : ماذا ترد عليهم من[1] الفتن ، لأنه كان يعلم بعض هذه الأمور المقدرة ، إذ قد مرغير مرة من حديث حذيفـــة وغيره الدالة

رواية الكشميهنى : ولا كل ذلك ، أى لا تبالغ فى الجزع فيما أنت فيه ، ولبعضهم ولا كان ذلك وكأنه دعاء ، أى لا يكون ما تخافه ، أو لا يكون الموت بتلك الطعنة ، اه . وفى الكرمانى : ولا كان ذلك دعاء أى لا يكون ما يخاف منه من العذاب ونحوه ، أو لا يكون الموت بهذه الطعنة ، وفى بعضها ليس كان ذلك ، وفى بعض روايات غير البخارى : « ولا كل ذلك » أى لا تبالغ فيما أنت فيه من الجزع ، اه . وتعقب القسطلانى على الكرمانى فى قوله فى روايات غير البخارى ، وعزاه إلى الكشميهنى ، وهكذا عزاه الحافظ رحمه الله تعالى ، كما تقدم ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : يجزعه ويسليه ، ثم جزع عمر رضى الله عنه كان لأمرين لخوف الآخرة على نفسه ، ولخوف ظهور الفتن فى الناس بعده شفقة على أمة النبى ﷺ ، يدل على الاول قوله فى جواب ابن عباس « والله لوأن لى » الخ يعنى أن عذاب الله يجب الخوف منه ، والله لو أن لى الخ . وعلى الثـــانى قوله من أجلك أى من أجل ظهور الفتن فيكم ، وقوله لئن كان ذاك ، أى موتك من هذه الطعنة ، فلا جزع عليك من عذاب الآخرة لأنك صحبت الخ ، اه .

(١) وبذلك جزم الكرمانى إذ قال : قوله لأجل أصحابك لما شعر من فتن تقع بعده فيهم ، اه . وقال الحافظ : قوله من أجل أصحابك ، وفى رواية أصيحابك بالتصغير ، أى من جهة فكرته فيمن يستخلف عليهم ، أو من أجل فكرته فى سيرته التى سارها فيهم ، وكأنه غلب عليه الخوف فى تلك الحالة مع هضم نفسه وتواضعه لربه ، اه .

(*) كما قالوا فى شرح قوله : ولا كذلك ١٢ ز .

(**) قول عمر ١٢ ز .

على علمه بها ، وأما ما ذكرت من أنه ليس عليك بأس فإنى غير آمن من الله وبطشته فوالله لو أن لى طلاع[1] الأرض الخ . فدل على أن عمر رضى الله تعالى عنه كان قد أهمه الأمران[2] جميعاً : مايعترى لأصحابه بعده ، ومايعرضه بعد موته ، غير أن ابن عباس حمله على الثانى فقط ، فقال ما قال ، وأجاب عنه عمر مع بيان

---

(١) قال الحافظ : قوله طلاع الأرض بكسر الطاء المهملة والتخفيف ، أى ملؤها ، وأصل الطلاع ما طلعت عليه الشمس ، وإنما قال ذلك لغلبة الخوف الذى وقع له فى ذلك الوقت من خشية التقصير فيما يجب عليه من حقوق الرعية أو من الفتنة بمدحهم ، اه . قال القسطلانى : وعند أبى حاتم من حديث ابن عباس رضى الله عنها أنه دخل على عمر رضى الله عنه حين طعن فقال : « أبشر يا أمير المؤمنين أسلمت مع رسول الله ﷺ حين كفر الناس ، وقاتلت معه حين خذله الناس ، ولم يختلف فى خلافتك رجلان ، وقتلت شهيداً » وقال أعد فأعاد ، فقال : « المغرور من غررتموه ، لو أن لى ما على ظهرها من بيضاء وصفراء لافتديت به من هول المطلع » وإنما قال ذلك لغلبة الخوف الذى وقع له حينئذ من التقصير فيما يجب عليه من حقوق الرعية ومن الفتنة بمدحهم ، اه وقد تقدم فى آخر كتاب الجنائز من أنه ولج عليه شاب من الأنصار ، فقال : « أبشر يا أمير المؤمنين ببشرى الله عز وجل كان لك من القدم فى الإسلام ما قد علمت ، ثم استخلفت فعدلت ، ثم الشهادة بعد هذا كله ، فقال : يا ليتنى يا ابن أخى وذلك كفاف لا على ولا لى » ، اه . وسيأتى فى مقتل عمر رضى الله عنه قريباً ، وسيأتى فى باب الاستخلاف من كتاب الأحكام من حديث عبيد الله بن عمر فأثنوا عليه ، فقال « راغب وراهب ، وددت أنى نجوت منها كفافا لا لى ولا على » الحديث .

(٢) وقد تقدم الأمران جميعاً فى كلام الشراح ، فقد تقدم عن الكرمانى أنه خاف عليهم من الفتن كما تقدم فى كلام الشيخ أيضاً ، وتقدم فى كلام الحافظ وغيره أن خوفه كان من خشية الله وعذابه .

وجه الجزع ، وأما ماذكره بعضهم(١) من أن المراد بالتألم إظهار وجعه والشكوى عما أصابه من الجراحة ، وبيان شدتها ، وأن ابن عباس جعل ينسبه إلى الجزع ، ويلومه عليه ، فظاهره غير صحيح ، أما أولا فلأن ابن عباس من أصاغر الصحابة ، ومن أراشد تلامذة عمر ، وأنى له(٢) الإقدام على مثل ذلك ، لاسيما فى شأن عمر ؟ وأما ثانياً فلأنه لو كان المراد ذلك لكان قوله : لقد صحبت رسول الله ﷺ إلخ ، غير مرتبط بدعواه الذى استدل عليه بذلك ، إذ لادخل لهذه العبارة فى إزالة الوجع ، وعدم الشكوى على مانابه من الجراحة ، وأما ثالثاً فلأن شأن عمر رضى الله عنه أرفع من أن يجزع على ذلك حتى يلام عليه ، والله أعلم .

قوله (لحفرها عثمان) إسناد(٣) الحفر إليه مجازاً ويكون كناية عن إخراج مافيه من الحمأة والطين وغير ذلك .

قوله (فسكت هنيهة(٤)) ولعل السكوت لما فيه من إخباره بإصابة البلوى ، فتردد هل يخبره بالقصة بأسرها أو بدخول الجنة فقط ، ثم إذا استقر رأيه أخبره بالأمرين معاً ليصبر فيما ينوبه .

---

(١) كما تقدم من كلام الحافظين ابن حجر والعينى فى شرح قوله كأنه يجزعه إذ قالا : أى ينسبه إلى الجزع ويلومه .

(٢) فإن ذلك معروف من دأب ابن عباس مع عمر رضى الله تعالى عنهما ، فسيأتى فى التفسير فى سورة التحريم عن ابن عباس قال مكثت سنة أريد أن أسأل عمر بن الخطاب عن آية فما استطيع أن أسأله هيبة له ، حتى خرج حاجاً الحديث.

(٣) تقدم الحديث فى باب إذا وقف أرضاً أو بئراً واشترط لنفسه مثل ولاء المسلمين ، وذكر فيه الشيخ قدس سره أنه مجاز، أو كان قد انسد فالحفر حقيقة ، وتقدم فى هامشه البسط فى ذلك .

(٤) قال القسطلانى قوله هنيهة بضم الهاء وفتح النون وسكون التحتية وفتح الهاء مصغراً . ا ه . وقال العينى : قوله هنيهة بالتصغير وأصلها من الهنة كناية عن

قوله (فلما دخل عثمان غطاها) وكانت[1] قبل ذلك في الإزار فقط ، فأدخلها بعد دخوله في الرداء أيضاً ، لأن ذلك أدنى إلى الاستحياء وأبلغ فيه .

الشيء من نحو الزمان وغيره ، وأصلها هنوة ، وتصغيرها هنية ، وقد تبدل من الياء الثانية هاء فيقال : هنيهة أي شيء قليل ، ا ه . وماأفاده الشيخ قدس سره من وجه السكوت لطيف جداً ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وهكذا كتب مولانا محمد حسن المكي إذ قال : يتأمل هل يؤذنه بالبلوي أم لا ؟ ا ه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما في الفيض : إذ قال لعله سكت في حقه دون صاحبيه ، إشارة إلى أن قبره لايكون معه بخلاف صاحبيه ، اه .

(١) ويدل على ماأفاده الشيخ قدس سره أكثر الروايات الواردة في هذه القصة ، ففي مسلم من رواية عائشة وعثمان رضي الله تعالى عنهما أن أبا بكر استأذن على رسول الله ﷺ وهو مضطجع على فراشه ، لابس مرط عائشة ، فأذن لأبي بكر وهو كذلك ، فقضى إليه حاجته ثم انصرف ، ثم استأذن عمر فأذن له وهو على تلك الحال فقضى إليه حاجته ثم انصرف ، قال عثمان : ثم استأذنت عليه فجلس ، وقال لعائشة : اجمعي عليك ثيابك فقضيت إليه حاجتي ثم انصرفت ، فقالت عائشة يارسول الله : مالي لم أرك فزعت لأبي بكر وعمر كما فزعت لعثمان؟ قال رسول الله ﷺ «إن عثمان رجل حيي ، وإني خشيت إن أذنت له على تلك الحال أن لا يبلغ إلى في حاجته» والحديث أخرجه أحمد بهذا اللفظ إلا أن فيه في قول عثمان فقضى إلى حاجتي ، فانصرفت الحديث ، وقال صاحب الهداية : ينظر الرجل من الرجل إلى جميع بدنه إلا إلى مابين سرته إلى ركبته لقوله عليه الصلاة والسلام «عورة الرجل مابين سرته إلى ركبته» ويروى «مادون سرته حتى تجاوز ركبته» وقد روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال «الركبة من العورة» وحكم العورة في الركبة أخف منه في الفخذ ، وفي الفخذ أخف منه في السوأة ، حتى أن كاشف الركبة ينكر عليه برفق وكاشف الفخذ يعنف عليه وكاشف السوأة يؤدب إن لج ، اه .

قوله (أعوذ بالله منك) إنما قال[1] ذلك لأنه علم أنه يتكلم فى بعض هذه الامور ، فلعله يتكلم بمايسوء عثمان رضى الله عنه ، ويكبر عليه أو يرد عثمان رضى الله عنه عليه مايسوءه ويكبر عليه فيكبر ذلك على عثمان رضى الله عنه أيضاً لكثرة مافيه من المروءة وشدة استحيائه ، وأياما كان ففيه تعريض للصلاة بالشغل وتفكر البال فيها بغيرها ، فلذلك أخر كلامه إلى مابعد الصلاة .

---

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى وجه التعوذ ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله «أعوذ بالله منك» قال ذلك ولم يستمع منه مخافة أن يشتغل قلبه فى الصلاة بالتفكير فيما كلمه به ، اهـ . وقال الحافظ : قوله قال معمر : هذا تعليق أراد به المصنف بيان الخلاف بين الروايتين ، ورواية معمر قد وصلها فى هجرة الحبشة ، قال ابن التين : إنما استعاذ منه خشية أن يكلمه بشىء يقتضى الإنكار عليه ، وهو فى ذلك معذور ، فيضيق بذلك صدره ، اهـ . وقال صاحب الفيض : كأنه مل عن وشيهم فيه ، فضاق به صدره ، وظنه خلاف الواقع فاستعاذ لذلك ، اهـ .

ثم لايذهب عليك أنه اختلفت نسخ البخارى فى قوله يا أيها المرء منك ، قال معمر : أراه إلخ وهذا الذى ذكرته سياق نسخة السندى ، وقال السندى فى هامشه : يحتمل أن يقدر أى أمنك النصيحة ، اهـ . ولم يتعرض لذلك الحافظ وسياقه (هى نصيحة لك فقال ياأيها المرء منك) كذا فى رواية يونس ، اهـ . وقال القسطلانى قوله : يا أيها المرء منك أى أعوذ بالله منك ، وثبت منك لأبى ذر وقوله قال معمر أراه قال أعوذ بالله منك فيه تصريح ماأبهم فى قوله ياأيها المرء منك ، اهـ . وسبق إلى ذلك التقدير الكرمانى ، وتبعه العينى ، وفى سياق النسخ الهندية : ياأيها المرء قال أبو عبدالله أراه قال أعوذ بالله منك ، اهـ . وهذا السياق وإن خالف سياق الشراح كلهم ، لكنه أوجه عندى من سياقهم لأنه يرتبط الكلام كله ويكون المعنى أن الإمام البخارى تردد فى رواية يونس فى لفظ التعوذ بعد قوله ياأيها المرء ، وأما على سياقهم يبقى قوله منك غير مرتبط يحتاج إلى التقدير فقد قدره السندى بوجه ، والآخرون بوجه آخر ، وأيضاً إن رواية معمر سيأتى فى هجرة الحبشة بلاتردد فتأمل .

قوله (هل أدركت النبي ﷺ) إنما[1] سأله ذلك لأن العالم بحاله أعرف بمجاري أمور الصحابة ، سيما الخلفاء ، ولا كذلك من لم يشهده ولم يعرف بسيرته فإنه لما لم يدر بسيرته لم يعرف سيرة الصحابة ، هل توافقها أو تخالفها ، فلما اعترف عبدالرحمن بعلمه بأحواله وأن بالسماع جعل يبين له .

قوله (ماهذه الأحاديث) يعني[2] بذلك أنكم تنكرون على ما أفعله ولا تسئلوني حتى أخبركم بوجهه ، وأيضاً فإن اللذين أرسلاك لم لم يشافهاني بالكلام حتى أرسلاك وأنت أصغر القوم لاتدري أكثر مايدريانه وأما الوليد[3] فإنه لم يثبت شربه

---

(١) قال الحافظ قوله أدركت وهو في رواية هل رأيت رسول الله ﷺ ؟ قال: لا، ومراده بالإدراك : إدراك السماع والأخذ عنه ، وبالرؤية رؤية المميز له ، ولم يرد ههنا الإدراك بالسن ، فإنه ولد في حياة النبي ﷺ ، قال ابن التين : إنما استثبت عثمان في ذلك لينبه على أن الذي ظنه من مخالفة عثمان ليس كما ظنه ، قال الحافظ : ويفسر المراد من ذلك مارواه أحمد عن عبادة بن زاهر سمعت عثمان خطب فقال : إنا والله قد صحبنا رسول الله ﷺ في السفر والحضر ، وإن ناساً يعلموني سنته ، عسى أن لايكون أحدهم رآه قط ، اه مختصراً .

(٢) وفي تقرير المكي قوله تبلغني أي من غيبتي ولومي ، اهـ . قال العيني جمع أحدوثة وهي ما يتحدث به ، وهي التي كانوا يتكلمون بها من تأخيره إقامة الحد على الوليد ، اهـ زاد القسطلاني: وعزل سعد ، اه . قلت : وحديث البخاري نص في الأول فإنهما أرسلاه للكلام في قصة الوليد .

(٣) قال الكرماني : قوله الوليد ـ بفتح الواو ـ ابن عقبة بن أبي معيط ـ بضم الميم وفتح المهملة الأولى وسكون التحتانية ـ أخو عثمان لأمه، ولاه عثمان رضي الله عنه الكوفة بعد أن عزل عنها سعد بن أبي وقاص ، فصلى الوليد بأهل الكوفة صلاة الصبح أربع ركعات ، ثم التفت إليهم وقال : أزيدكم ؟ وكان سكران ، فقدم على

حتى أجلده الحد ، نعم شهد رجل واحد بشربه الخمر ، وأما الآخر فإنما شهد أنه رآه يتقيأ ، ولا يثبت[١] بذلك شيء لاحتمال أنه شرب شيئاً آخر ، فاستحال إلى مايشبه الخمر أو يكون أحد أكرهه على شرب الخمر ، أو شربها اضطراراً أو غلطا حيث علم أنه شيء آخر وراء الخمر ، ثم إن عثمان جلده[٢] تعزيراً أو أمر أن

عثمان رجلان فشهدا عليه بشرب الخمر ، وأنه صلى الغداة أربعاً ثم قال أزيدكم ، قال أحدهما رأيته يشرب الخمر ، قال الآخر رأيته يتقيأها ، فقال عثمان رضي الله عنه إنه لم يتقيأها حتى شربها ، فقال لعلي رضي الله عنه : أقم عليه الحد ، فقال علي لابن أخيه عبد الله بن جعفر : أقم أنت عليه الحد ، فأخذ السوط وجلده وعلي يعد ، فلما بلغ الأربعين قال علي رضي الله عنه أمسك هذه هو الرواية المشهورة ، اه . وأخرجها الطحاوي أيضاً ، وقال الحافظ وإنما أخر إقامة الحد عليه ليكشف عن حال من شهد عليه بذلك ، فلما وضح له الأمر أمر بإقامة الحد عليه ، وروى المدائني من طريق الشعبي أن عثمان لما شهدوا عنـــده على الوليد حبسه ، اه . وفي الإصابة يقال: إن بعض أهل الكوفة تعصبوا عليه فشهدوا عليه بغير الحق ، حكاه الطبري واستنكره ابن عبد البر ، اه .

(١) وهـذا واضح على القواعد الفقهية ، ففي الدر المختار : لايثبت الشرب بالرائحة ، ولا بتقايؤها بل بشهادة رجلين يسألهما الإمام عن ماهيتها ، وكيف شرب لاحتمال الإكراه ، قال ابن عابدين : قوله بتقايؤها لاحتمال أنه شربها مكرهاً أو مضطراً لكنه يعزر بمجرد الريح أو السكر ، اه مختصراً . لكن المعروف في الروايات المتقدمة أن عثمان رضي الله تعالى عنه حده ، فلعله كان بعد ماثبت عنده بالشهادة كما تقدم في كلام الحافظ قريباً أنه حبسه أولا .

(٢) وهـذا مبني على مااختاره الشيخ قدس سره من أنه لم يثبت شربه ، وأما ماوقع في الروايات من أن ذلك كان حد الخمر ، فمبني على ثبوت شرب الخمر ، ففي الاوجـز عن الحافظ أنهم اختلفوا في حد الخمر على ستة أقوال منها أن الحد فيـه

يجلد ثمانين إلا أن عليا اكتفى بأربعين لعدم الثبوت فقوله فجلده ثمانين[1] مجاز أى أمر بذلك أو قصد على رضى الله عنه ذلك أولا ، ثم اكتفى على الأربعين .

أربعون ، لكن للإمام أن يبلغ به ثمانين ، وهل تكون الزيادة من تمام الحد أو تعزيراً ، قولان ، اهـ . وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره أنه لم يحمل ذلك على الحد لعدم الثبوت عنده ، بل حمله على التعزير ، ولامانع من ذلك عند تعارض الروايات .

(١) وهذا أيضاً مبنى على مااختاره الشيخ قدس سره من أنه حمل الجلد المذكور على التعزير ، ورجح الحافظ فى الفتح أيضا رواية أربعين إذ قال : قوله فجلد ثمانين ، وفى رواية معمر فجلد أبو الوليد أربعين جلدة ، وهذه الرواية أصح من رواية يونس ، ويرجح رواية معمر ماأخرجه مسلم من طريق أبى ساسان ، قال شهدت عثمان أتى بالوليد ، وقد صلى الصبح ركعتين(*) ثم قال : أزيدكم فشهد عليه رجلان فقال عثمان : ياعلى قم فاجلده ، فقال على قم ياحسن فاجلده ، فقال الحسن ول حارها من تولى قارها فكأنه وجد عليه ، فقال ياعبدالله بن جعفر: قم فاجلده ، فجلده وعلى يعد حتى بلغ أربعين ، فقال : أمسك ثم قال جلد النبى ﷺ أربعين وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين ، وكل ذلك سنة ، وهــذا أحب إلى ، اهـ مختصراً . ومن حمله على الحد أول رواية الأربعين إلى الثمانين . فقد قال النووى : كما حكاه عنه الشيخ فى البذل ، واعلم أنه وقع ههنا ماظاهره أن عليا جلد الوليد أربعين ، ووقع فى صحيح البخارى من رواية عبيد الله بن عدى بن الخيار أن علياً جلده ثمانين ، وهى قضية واحدة ، قال القاضى عياض : المعروف من مذهب على الجلد فى الخمر ثمانين ، ومنه قوله : فى قليل الخمر وكثيرها ثمانون جلدة ، وروى عنه أنه جلد المعروف بالنجاشى ثمانين قال : والمشهور أن عليا هو الذى أشار على عمر رضى الله تعالى عنهما بإقامة

(*) هكذا فى الأصل والمعروف أنه صلى أربعا ١٢ ز .

قوله (ماينى وبينه إلا عبد الله) إلخ يعنى بذلك أنى كنت فى الصف[1] الثانى ، وابن عباس فى الصف الأول .

قوله (وتناول عمر يد عبد الرحمن) الظاهر[2] أنه أتم تلك الصلاة ولم يستأنفها ،

الحد ثمانين ، وهذا كله يرجح رواية من روى أنه جلد الوليد ثمانين ، قال : ويجمع بينه وبين ماروى من رواية الأربعين بما روى أنه جلده بسوط له رأسان فضربه برأسيه أربعين ، فتكون جملتها ثمانين ، قال : ويحتمل أن يكون قوله : وهذا أحب إلى عائد إلى ثمانين التى فعلها عمر رضى الله تعالى عنه ، اه .

(١) وهكذا فى تقرير المكى إذقال قوله قائم أى فى الصف الثانى ، وكان ابن عباس فى الصف الأول ، اه . وقال الحافظ فى رواية أبى إسحاق عن عمرو بن ميمون شهدت عمر يوم طعن فما منعنى أن أكون فى الصف الأول إلا هيبته ، وكان رجلا مهيباً ، وكنت فى الصف الذى يليه ، وكان عمر لا يكبر حتى يستقبل الصف المقدم بوجهه ، فإن رأى رجلا متقدماً من الصف أو متأخراً ضربه بالدرة ، فذلك الذى منعنى منه ، اه .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره فقهاوحفظاً للفروع ، ولم يتعرض لهذه المسألة فى هذا الحديث أحد من الشراح ، والمسألة خلافية عندنا الحنفية أيضاً قال صاحب البدائع : ولوأصابته بندقة فشجته أورماه إنسان بحجر فشجه ، لايجوز له البناء فى قول أبى حنيفة ومحمد ، وقال أبو يوسف: يبنى ، واحتج بما روى أن عمر رضى الله عنه لما طعن فى المحراب استخلف عبد الرحمن بن عوف ، ولوفسدت صلاته لفسدت صلاة القوم ، ولم يستخلف ، ولأن هذا حدث حصل بغير صنعة فكان كالحدث السماوى ، ولأن الشاج لم يوجد منه إلا فتح باب الدم ، فيعد ذلك خروج الدم بنفسه ، لابتسييل أحد فأشبه الرعاف ، وجه قولهما : إن هذا الحدث حصل بصنع العباد بخلاف الحدث السماوى ، وكذا هذا النوع من الحدث فى الصلاة مما يقدر وقوعه لأن الرامى منهى عن الرمى فلا يقصده غالباً والإصابة خطأ نادر ،

ويرد عليه تكلم عمر قبل التقديم والاستخلاف ، والجواب أنه من تصرف الرواة أو كان استخلافه إياه قبل أن يقول مقالته ، ولا يمكن الجواب أنه استأنف بهم الصلاة ، ولم يبن عليها إذ يلزم عليه فساد صلاة المأمومين حيث لم(١)

لأنه يتحرز خوفاً من الضمان ، فلا يكن فى معنى مورد النص والإجماع فيعمل فيه بالقياس المحض ، وأما حديث عمر رضى الله تعالى عنه ، فقد قيل كان الاستخلاف قبل افتتاح الصلاة فاستخلفه ليفتتح الصلاة ، ألا ترى أنه روى أنه لمن طعن قال: آه قتلنى الكلب: من يصلى بالناس ؟ ثم قال : تقدم يا عبدالرحمن ، ومعلوم أن هذا كلام يمنع البناء على الصلاة ، اه مختصراً . قلت : وظاهر سياق رواية أبى رافع عند الحاكم أيضاً أنهم استأنفوا الصلاة ، ولفظه قال: وكبر عمر ، وكان عمر لا يكبر إذا أقيمت الصلاة حتى يتكلم ويقول : أقيموا صفوفكم فجاء فقام فى الصف بحذاء مما يلى عمر فلما أقيمت الصلاة قال أقيموا: صفوفكم ثم كبر فلما كبر وجأه على كتفه ووجأه فى خاصرته فسقط عمر واحتمل فذهب به ، وماج الناس حتى كادت الشمس تطلع ، فنادى عبدالرحمن بن عوف : أيها الناس الصلاة الصلاة ، ففزع إلى الصلاة ، فتقدم عبدالرحمن فصلى بهم الحديث مختصراً ، وظاهر سياق الطبرى فى تاريخه أنه لم يدخل فى الصلاة بعد ، لفظه فلما كان الصبح خرج عمر إلى الصلاة ، وكان يوكل بالصفوف رجالا فإذا استوت جاء هو فكبر ، قال : ودخل أبو لؤلؤة فى الناس فى يده خنجر فضرب عمر ست ضربات ، فلما وجد عمر حر السلاح سقط ، وقال : أفى الناس عبد الرحمن بن عوف ؟ قالوا : نعم ، يا أمير المؤمنين هو ذا ، قال: تقدم فصل بالناس قال: فصلى عبدالرحمن بن عوف وعمر طريح ، ثم احتمل فأدخل داره ، اه مختصراً.

(١) وهذا هو ظاهر سياق البخارى لقوله: تناول عمر رضى الله عنه يد عبدالرحمن ابن عوف فقدمه، فمن يلى عمر فقد رأى الذى أرى ، وأما نواحى المسجد فإنهم لا يدرون، غير أنهم فقدوا صوت عمر ، وهم يقولون: سبحان الله سبحان الله ، فصلى بهم عبدالرحمن بن عوف صلاة خفيفة ، الحديث ، وقال الحافظ فى الفتح فى رواية

يستأنفوا صلاتهم وبقوا على التحريمة الاولى .

جرير ، فتقدم فما هو إلا أن كبر، فطعنه أبو لؤلؤة ، فقال : قتلني الكلب ، وفى رواية أبى إسحاق فعرض له أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فتأخر عمر غير بعيد ، ثم طعنه ثلاث طعنات فرأيت عمر رضى الله عنه قائلا بيده هكذا ، يقول : دونكم الكلب فقد قتلني ، ا ه . وقال العينى قوله فقدمه أى فقدم عمر عبد الرحمن بن عوف للصلاة بالناس ، وقد كان ذلك بعد أن كبر عمر رضى الله عنه، وقال مالك: قبل أن يدخل فى الصلاة ، ا ه . وقال الموفق : وإن فسدت لفعل يبطل الصلاة فإن كان عن عمد أفسد صلاة الجميع ، وإن كان عن غير عمد لم تفسد صلاة المأمومين ، نص عليه أحمد فى الضحك أنه يبطل صلاة الإمام ولا تفسد ... صلاة المأمومين وعن أحمد فيمن سبقه الحدث روايتان أحدهما إن صلاة المأمومين تفسد لانه أمر أفسد صلاة الإمام، فأفسد صلاة المأمومين والصحيح الاول لان عمر رضى الله تعالى عنه لما طعن وهو فى الصلاة : أخذ بيد عبد الرحمن بن عوف ، فقدمه فأتم بهم الصلاة ، ولو فسدت صلاتهم للزمهم استئنافها ، ثم قال : إذا سبق الإمام الحدث فله أن يستخلف من يتم بهم الصلاة ، روى ذلك عن عمر رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه والثورى والاوزاعى والشافعى وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية أخرى أن صلاة المأمومين تبطل لان أحمد قال : كنت أذهب إلى جواز الاستخلاف وجبنت عنه ، وقال أبو بكر : تبطل صلاتهم رواية واحدة ، لانه فقد شرط صحة الصلاة فى حق الإمام ، فبطلت صلاة المأموم ، كما لو تعمد الحدث ، ولنا أن عمر رضى الله تعالى عنه لما طعن أخذ بيد عبد الرحمن بن عوف ، فقدمه فأتم بهم الصلاة ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكره منكر ، فكان إجماعاً ، وقد احتج أحمد بقول عمر وعلى ، وقولهما عنده حجة فلا معدل عنه ، وقول أحمد جبنت عنه إنما يدل على التوقف وتوقفه مرة لايبطل ما انعقد الإجماع عليه ، ا ه مختصراً . وفى تقرير المكى : وكان هذا الاستخلاف من عمر قبل التكلم بقوله قتلنى ، والناس يقولون سبحان

قوله (وصلوا قبلتكم) وأما القاتل فكان مجوسياً[١] بعد ، إلا أن ابن عباس كان استأذن فى قتل المؤمنين[٢] منهم والكافرين جميعاً ، حيث خيفت فتنة ، وجاز

الله تعجباً منهم بأن التكبير كان من عمر ، وشرع فى القراءة عبد الرحمن ولمـا يعلموا بالحادثة ، اهـ .

(١) كما هو نص حديث الباب بلفظ انظر من قتلنى ؟ فقال : غلام المغيرة ، قال : الحمد الذى لم يجعل ميتتى بيد رجل يدعى الإسلام ، وقال الكرمانى : وكان مجوسياً ، وقيل نصرانياً ، اهـ . وقال القسطلانى : هوأبو لؤلؤة فيروز العلج ، غلام المغيرة بن شعبة ، وكان عمرفيما رواه الزهرى مما رواه ابن سعد بإسناد صحيح لايأذن لسبى قد احتلم فى دخول المدينة ، حتى كتب المغيرة بن شعبة ، وهو على الكوفة فذكر له غلاماً عنده صنعا ، ويستأذنه أن يدخله المدينة ويقول : إن عنده أعمالا تنفع الناس : إنه حداد ، نقاش ، نجار فأذن له ، فضرب عليه كل شهرمائة ، فشكاإلى عمر شدة الخراج فقال له : ما خراجك بكثير فى جنب ما تعمل ؟ فانصرف ساخطاً فلبث عمر رضى الله عنه ليالى فمر به العبد ، فقال : ألم أحدث أنك تقول لو أشاء لصنعت رحا تطحن بالريح ، فالتفت إليه عابساً ، وقال لأصنعن لك رحا يتحدث الناس بها ، فأقبل عمر على من معه ، فقال : توعدنى العبد ، إلى آخر ما بسط من القصة ، وقال قوله بيد رجل يدعى الاسلام ، بل على يد رجل مجوسى ، اهـ مختصراً . وحكى ابن عبد البر فى الاستيعاب بسنده عن على بن مجاهد قال : اختلف علينا فى شأن أبى لؤلؤة ، فقـال بعضهم كان مجوسياً ، وقال بعضهم كان نصرانياً ، اهـ . وقال السيوطى فى تاريخ الخلفاء : قال ابن عباس : كان أبو لؤلؤة مجوسياً ، اهـ .

(٢) هذا هو الظاهر من جواب عمر رضى الله تعالى عنه ، وهذا أجود مما قاله الشراح فى شرح هذا القول ، قال الحافظ وتبعه غيره قوله إن شئت فعلت قال ابن التين : إنما قال له ذلك لعلمه بأن عمر لايأمربقتلهم ، اهـ . قلت : وفيه إنه إذا كان

لقتل تعزيراً[1] وسياسة ، ولو[2] من غير جرم .

قوله (وإن ردتنى فردونى) وإنما كرر[3] المسألة لاحتمال أن تكون قد أذنت حياء منها من دون الرضاء وطيب القلب .

قوله : (ما أجد أحق بهذا الأمر الخ) إنما(٤) جعل الخلافة شورى بينهم ، مع علمه بترتيب الخلافة ، وأن الخليفة بعده عثمان لا غير اقتداء بالنبي ﷺ فى عدم

يعلم ذلك فكيف استأذنه فى قتلهم ، ثم قال الحافظ : قوله : كذبت ، هو على ماألف من شدة عمر فى الدين ، لأنه فهم من ابن عباس من قوله إن شئت فعلنا أى قتلناهم فأجابه بذلك وأهل الحجاز يقولون كذبت فى موضع اخطأت ، وإنما قال له بعد أن صلوا لعلمه أن المسلم لايحل قتله ، ولعل ابن عباس إنما أراد قتل من لم يسلم منهم ، اﻫ . قلت وعلى هذا فيمكن أن يوجه بأن مراد ابن عباس كان قتل الكافرين منهم ، لكن عمر رضى الله تعالى عنه فهم من قوله : إن شئت فعلت أى أقتل العلوج كلهم سواء كانوا مسلمين أو غيرهم .

(١) صرح بذلك ابن عابدين ، وذكر له نظائر وعليه حملوا قوله ﷺ فى شارب الخمر ، «فإن عاد فى الرابعة فاقتلوه» . قال الشيخ فى الكوكب قالوا هذا الأمر قد نسخ قبل أن يعمل به ، ولاحاجة إليه بل الإباحة كانت على سبيل التعزير ، وهى باقية بعد ، اﻫ . قلت وعليه يحمل أمره ﷺ بقتل سارق أتى مراراً .

(٢) قال ابن عابدين التعزير قد يكون بدون معصية كتعزير الصبي والمتهم وكنفى من خيف منه فتنة بجماله مثلا كما فى نفى عمر رضى الله تعالى عنه نصر بن حجاج وذكر فى البحر أن الحاصل وجوبه بإجماع الأمة لكل مرتكب معصية ليس فيها حد مقدر كنظر محرم ومس محرم وخلوة محرمة إلى آخر مابسطه .

(٣) تقدم الكلام على ذلك مفصلا فى آخر كتاب الجنائز فارجع إليه .

(٤) وتقدم شىء من الكلام على ذلك أيضاً فى آخر كتاب الجنائز .

تصريحه بالخليفة بعده ، ودفعاً للتهمة عن نفسه ، وتوقياً عن مؤاخذة الرب[١] تبارك وتعالى ، واعتراض الخليفة لو أتى الخليفة بعده بأمور هى منكرة شرعاً أو عرفاً .

قوله : (أفتجعلونه إلى) وذلك[٢] لأنه قد كان تبرأ .

---

(١) ويؤيد ذلك ما روى عنه من قوله « أكره أن أتحملها حياً وميتاً » قاله الحافظ فى رواية أبى إسحق عن عمرو بن ميمون قال : « ادعو لى علياً وعثمان وعبد الرحمن وسعداً والزبير وكان طلحة غائباً فلم يكلم أحداً منهم غير عثمان وعلى فقال يا على لعل هؤلاء القوم يعلمون لك حقك وقرابتك من رسول الله ﷺ وصهرك ، وما آتاك الله من العلم والفقه ، فإن توليت هذا الأمر فاتق الله فيه ، ثم دعا عثمان فقال : يا عثمان ، فذكر له نحو ذلك ، ووقع فى رواية إسرائيل عن أبى إسحق فى قصة عثمان : فإن ولوك هذا الأمر فاتق الله فيه ، ولا تحملن بنى أبى معيط على رقاب الناس ، ثم قال : ادعو لى صهيباً ، فدعى له فقال صل بالناس ثلاثاً ، وليخل هؤلاء القوم فى بيت فإذا اجتمعوا على رجل فمن خالف فاضربوا عنقه ، فلما خرجوا من عنده قال : إن تولوها الأجلح يسلك بهم الطريق ، فقال له ابنه ما يمنعك يا أمير المؤمنين منه ؟ قال أكره أن أتحملها حياً وميتاً » اهـ . وقال الحافظ فى موضع آخر أورده الدارقطنى فى غرائب مالك عن جويرية مطولا ، وفيه قال : هذا الأمر بين ستة رهط من قريش ، فذكرهم ثم قال : إن الناس لن يعدوكم أيها الثلاثة ، فإن كنت يا عثمان ، فاتق الله ولا تحملن بنى أمية وبنى أبى معيط على رقاب الناس ، وإن كنت يا على فاتق الله ولا تحملن بنى هاشم على رقاب الناس وإن كنت يا عبد الرحمن ، فاتق الله ولا تحملن أقاربك على رقاب الناس ، اهـ .

(٢) فسيأتى فى كتاب الأحكام فى باب كيف يبايع الإمام الناس من حديث مسور بن مخرمة : أن الرهط الذين ولاهم عمر رضى الله عنه اجتمعوا فتشاوروا فقال لهم عبد الرحمن : لست بالذى أنافسكم عن هذا الأمر ولكنكم إن شئت

قوله : (فأخذ بيد أحدهما) وإنما قدم علياً لأنه[١] قد كان رأى منه فى بيعة أبى بكر تخلفاً فخاف أن يفعل مثل فعله ثانياً .

قوله : (ارفع يدك يا عثمان) وكان من الأسباب[٢] المرجحة لعثمان أن

اخترت لكم منكم لجعلوا ذلك إلى عبد الرحمن ، الحديث . قال الحافظ قوله : أنافسكم بالنون والفاء ، أى أنازعكم فيه إذ ليس لى فى الاستقلال فى الخلافة رغبة وقوله عن هذا الأمر أى من جهته ولأجله ، وفى رواية « على » بدل « عن » وهى أوجه ، اهـ . وفى أشهر مشاهير الإسلام : قال عبد الرحمن : أيكم يخرج منها نفسه ويتقلدها على أن يوليها أفضلكم ؟ فلم يجبه أحد ، فقال فأنا أنخلع منها ، فقال عثمان أنا أول من رضى ، فقد سمعت رسول الله ﷺ يقول « أمين فى الأرض أمين فى السماء » فقال القوم : قد رضينا ، وعلى ساكت ، فقال : ما تقول يا أبا الحسن قال:أعطنى موثقاً لتؤثرن الحق ، ولا تتبع الهوى ، ولا تخص ذا رحم إلى آخر ما ذكر من كلامه .

(١) ويؤيد ذلك ما سيأتى فى البخارى فى كتاب الأحكام فى هذه القصة ، وقد كان عبد الرحمن يخشى من على شيئاً ، وقال الحافظ : قال ابن هبيرة أظنه أشار إلى الدعابة التى كانت فى على أو نحوها ، ولا يجوز أن يحمل على أن عبد الرحمن خاف من على على نفسه ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أنه خاف إن بايع لغيره أن لا يطاوعه ، وإلى ذلك الإشارة بقوله فيما بعد : فلا تجعل على نفسك سبيلا ، ووقع فى رواية سعيد بن عامر فأصبحنا وما أراه يبايع إلا لعلى يعنى مما ظهر له من قرائن تقديمه ، والحديث ظاهر فى أنه تكلم مع على فى تلك الليلة قبل عثمان ، ووقع فى رواية سعيد بن عامر عكس ذلك . فإما أن تكون إحدى الروايتين وهماً ، وإما أن يكون تكرر ذلك منه فى تلك الليلة ، فمرة بدأ بهذا أو مرة بدأ بهذا ، انتهى مختصراً .

(٢) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قال الشيخ قدس سره عن شيخه :

عبد الرحمن حين سأل عثمان بم يعمل بعد الكتاب والسنة ، قال بسيرة الشيخين وإذ سأل علياً بم يعمل بعد الكتاب والسنة ، أجاب إنى أجتهد برأيى ، وإنما كان ابن عوف تكلم بكل منهما ما تكلم فى خلوة عن صاحبه لئلا يعلم كل منهما ماذا

وكان من جملة ما قال له لإن أمرتك فيما تحكم قال أحكم بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ثم أجتهد برأيى ، وكذلك قال عثمان ، فقال أحكم بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ﷺ ثم بسيرة الشيخين ثم أجتهد برأيى فهذا أيضا كان من جملة مارجح به عثمان ، اه . وقال الحافظ : فلما أصبح عرض على على فلم يوافقه على بعض الشروط وعرض على عثمان فقبل ، ويؤيده رواية عاصم بن بهدلة عن أبى وائل قال : قلت لعبد الرحمن بن عوف كيف بايعتم عثمان وتركتم علياً ؟ فقال : ما ذنبى بدأت بعلى فقلت له أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبى بكر وعمر ، فقال فيما استطعت ، وعرضتها على عثمان فقبل ، أخرجه عبدالله بن أحمد فى زيادات المسند عن سفيان بن وكيع ، وهو ضعيف ، ثم قال : وأخرج الذهلى فى الزهريات ، وابن عساكر فى ترجمة عثمان عن المسور بن مخرمة قال : كنت أعلم الناس بأمر الشورى لأنى كنت رسول عبد الرحمن بن عوف ، فذكر القصة ، وفى آخره فقال : هل أنت يا على مبايعى إن وليتك هذا الأمر على سنة الله وسنة رسوله وسنة الماضين قبل ؟ قال لا ، ولكن على طاقتى ، فأعادها ثلاثاً ، فقال عثمان : أنا يا أبا محمد أبايعك على ذلك ، وفى الخميس وفى المختصر : ولما كان فى اليوم الثالث من وفاة عمر رضى الله عنه خرج عبد الرحمن بن عوف وعليه عمامته التى عممه بها رسول الله ﷺ متقلداً سيفه ، وصعد المنبر ثم قال : أيها الناس إنى سألتكم سراً وجهراً عن إمامكم فلم أجدكم تعدلون بأحد هذين الرجلين إما على وإما عثمان ، وقال قم يا على فقام على فوقف تحت المنبر ، وأخذ عبد الرحمن بيده وقال هل أنت مبايعى على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبى بكر وعمر ؟ فقال اللهم لا ، ولكن على جهدى من ذلك وطاقتى فأرسل يده ثم نادى قم يا عثمان ، فقام فأخذ بيده ، وقال أبايعك فهل أنت مبايعى

قال لصاحبه ، وماأجابه هو ، وأيضاً فإنعثمان كان أشدهما كراهية للخلافة إذ ذاك وكان[1] على يرغب فيها رغبـــة ما فإذا وصلت النـــوبة إلى على كان على

على كتاب الله وسنة رسوله وفعل أبى بكر وعمر فقال : اللهم نعم ، فرفع رأسه إلى سقف المسجد ، وقال اللهم اسمـــع قد خلعت ما فى رقبتى من ذلك وجعلته فى رقبة عثمان ، فازدحم الناس يبايعون عثمان رضى‌الله‌عنه ، اه . وهكذا فى تاريخ الطبرى ، وفيه أيضاً برواية أخرى ودعا علياً فقال : عليك عهد الله وميثاقه لتعمان بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده ، قال أرجوا أن أفعل وأعمل بمبلغ علمى وطاقتى ، ودعا عثمان فقال له مثل ما قال لعلى ، قال نعم ، فبايعه ، فقال على حبوته حبو دهرليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا « فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون» ، اه . ويظهر من كلام الطبرى أن جواب على وعثمان بما أجابا كان بمشورة عمرو بن العاص ولذا قال على بعد البيعة : خدعة أيما خدعة.

(١)فسيأتى فى الحديث الآتى فى «باب كيف يبايع الإمام الناس» من لفظ فقال ادع لى علياً ، فدعوته فناجاه حتى ابهار الليل ، ثم قام على من عنده وهو على طمع قال الحافظ : أى أن يوليه ، اه . وتخصيص على فى الحديث يشير إلى أن عثمان لم يكن فى تلك الحال ، وتقدم قريباً عن الطبرى من قول على رضى الله عنه بعد مبايعة عثمان « فصبر جميل والله المستعان » ، اه . وقال الطبرى فى موضع آخر : لما بايع أهل الشورى عثمان رضى الله عنه خرج وهو أشدهم كآبة ، فأتى منبر رسول الله ﷺ فخطب الخ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : لينظرن ، إنما قال هذا لأن علياً رضى الله عنه كان يقتضى الخلافة حين مات النبى ﷺ ، كما يدل عليه ما روى أن النبى ﷺ لما ثقل عليه قال عباس لعلى انطلق إلى النبى ﷺ فاطلب الخلافة . فقال على فى جوابه : لو أطلب الخلافة ويمنعنى النبى عليه الصلاة والسلام عنها لا تعطى الخلافة بعده أصلا ، فنحن لا نطلبها لئلا نحرم عنها ، فعلم أنه كان يقتضيها فى زمن أبى بكر ثم فى زمن عمر حين مات أبو بكر . فكان مقتضياً

أشد الناس[1] كراهية لها ، وقد قال النبي ﷺ تجدون من أشد الناس كراهية لهذا الشأن حتى يقع فيه .

لها في هذا الوقت(*) بالطريق الأولى ، فلذلك وكله الإنصاف من نفسه ، وأشهد عليه الله تعالى وإسلامه ، ولهذا لم تبلغه الخلافة في هذه المرات الثلاث ، ثم لما مات عثمان كرهها ولم يقتضيها أصلا بل أخذوه جبراً وبايعوا على يده ، فلأجل عدم اقتضاء الخلافة في المرة الرابعة بلغته الخلافة ، اه . قلت : وحديث طلب عباس وإنكار علي سيأتي في باب مرض النبي ﷺ مع الكلام عليه .

(١) كما هو معروف في كتب السير من أحوال بيعته ، ففي الخميس أنه رضي الله تعالى عنه أتى داره بعد قتل عثمان رضي الله عنه فدخلها وأغلق عليه بابه فأتاه الناس فضربوا عليه الباب ، فقالوا إن هذا الرجل قد قتل ولا بد للناس من خليفة ، ولا نعلم أحد أحق بها منك إلى آخر ما بسط من الرواية في ذلك ، وحكى عن دول الإسلام : لما قتل عثمان صبراً سعى الناس إلى دار علي وأخرجوه ، وقالوا لا بد للناس من إمام ، وعن شرح العقائد العضدية للشيخ جلال الدين الدواني : لما استشهد عثمان اجتمع كبار المهاجرين والأنصار بعد ثلاثة أيام أو خمسة أيام من موت عثمان على علي فالتمسوا منه قبول الخلافة ، فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير ، انتهى مختصراً . وفي الطبري : قال بعضهم سأل علياً أصحاب رسول الله ﷺ أن يتقلد لهم وللمسلمين ، فأبى عليهم فلما أبو عليه وطلبوا إليه تقلد ذلك لهم ، وحكى عن أبي بشير العابدي قال : كنت بالمدينة حين قتل عثمان ، واجتمع المهاجرون والأنصار فيهم طلحة والزبير فأتوا علياً فقالوا يا أبا الحسن هلم نبايعك فقال لا حاجة لي في أمركم أنا معكم فمن اخترتم فقد رضيت ، فقالوا ما نختار غيرك قال : فاختلفوا إليه مراراً إلى آخر ما ذكر من القصة ، وذكر غير ذلك من الروايات الدالة على كراهته .

(*) أي وقت موت عمر رضي الله عنه ١٢ ر .

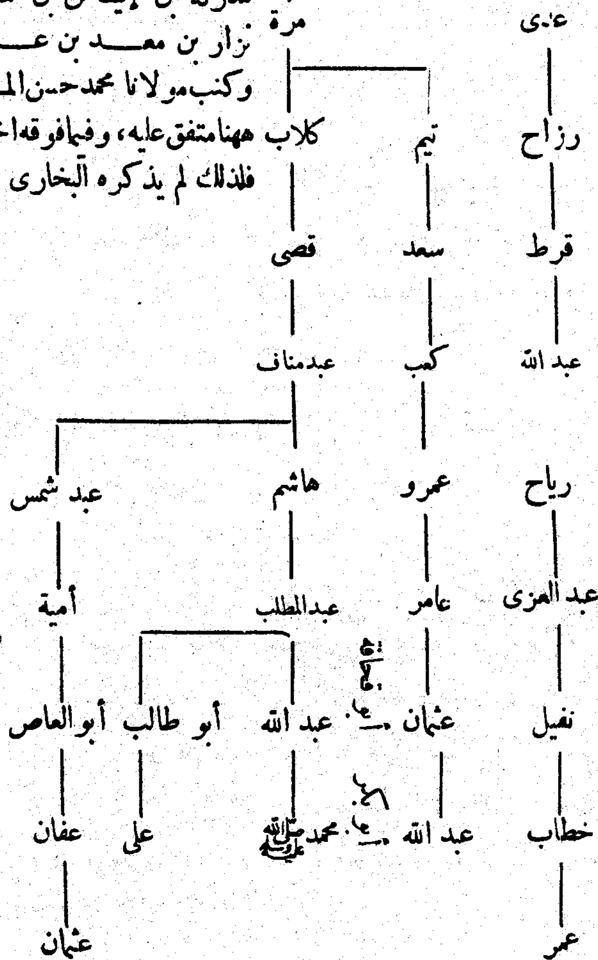
قوله : (مناقب على رضى الله تعالى عنه) ومن لطائف[١] قدرته تعالى أن الخلافة ترتبت على بعد النسب من النبي ﷺ فأقربهم نسباً أبعدهم في التركيب وبالعكس وكذلك فيما بينهما .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر لا سيما في على كرم الله وجهه فإنه أقربهم نسباً إلى رسول الله ﷺ ابن عمه ، ثم بعد ذلك أقربهم عثمان رضى الله تعالى عنه إلا أن عمر رضى الله تعالى عنه أبعد نسباً من الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه كما يظهر من أنسابهم » .

وصورتها هكذا

كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك ابن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، وكتب مولانا محمد حسن المكى إلى ههنا متفق عليه، وفيما فوقه اختلاف فلذلك لم يذكره البخارى، اهـ.



قوله (حواري[١] الخ).

قوله (فقال عثمان وقالوا) يعني بذلك[٢] أن الناس يطلبون أن استخلف، أو ذلك قولك وحدك.

قوله (ما أسلم أحد إلا في الخ) هذا ظن[٣] منه لأن المسلمين كانوا يخفون

---

(١) لم يتعرض والدي المرحوم لهذا وزدته لما تعرض مولانا محمد حسن المكي في تقريره إذ قال: قوله هو أي الزبير حواري النبي ﷺ، هذا لفظ الحديث المرفوع، وقوله لبياض الحواري من يكون أبيض الثياب ونظيفا، وكذلك من يكون بيضا لثياب غيره كالقصار، ثم تسمية الحواريين إما لبياض ثيابهم أو لكون بعضهم قصارين، ثم لما كان ذلكم الحواريون مخلصين لنبيه غاية الإخلاص استعمل الحواري في مطلق المخلص لرجل سواء كان أبيض الثياب أو قصاراً أم لا؟ اه.

(٢) وهكذا في تقرير المكي إذ قال يعني أأنت قلت هذا القول، أم قاله سائر الناس، اه. أجاد الشيخ قدس سره في معنى هذا القول ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح، ولعل منشأ هذا السؤال كثرة رعافه رضي الله تعالى عنه، يعني سأل: هل يئس الناس كلهم من حياتي؟ ولا تعلق لذلك من سخطهم عليه رضي الله تعالى عنه لأنه وقع في آخر زمانه، وسنة الرعاف كان في أول ولايته، وكان رضي الله عنه في أول ولايته من أحب الناس إليهم، قال السيوطي في تاريخ الخلفاء: قال الزهري ولي عثمان الخلافة اثني عشر سنة يعمل ست سنين لا ينقم الناس عليه شيئاً وإنه لأحب إلى قريش من عمر بن الخطاب، لأن عمر رضي الله عنه كان شديداً عليهم، فلما وليهم عثمان لان لهم ووصلهم، ثم توانى في أمرهم واستعمل أقرباءه وأهل بيته في الست الأواخر، اه.

(٣) هذا هو المعروف في توجيه أمثال هذا الحديث، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله قال ثالث ثلاثة، أي في علمه وهي هو وبلال

إسلامهم فلما أسلم أظهروا عليه إسلامه فظن أنهم أسلموا يومئذ ، وكذلك قوله : وإنى لثلث الإسلام .

وأبو بكر ، ومنشأ ذلك أنه لم يكن فى المجلس الذى أسلم هو فيه مع النبى ﷺ إلا أبو بكر وبلال ، فظن أنه ليس من المسلمين إلا هذين ، اهـ . وقال الحافظ : قوله وإنى لثلث الإسلام ، قال ذلك بحسب إطلاعه ، والسبب فيه أن من كان أسلم فى ابتداء الأمر كان يخفى إسلامه ، ولعله أرادها بالإثنين الآخرين خديجة وأبا بكر ، أو النبى ﷺ وأبا بكر ، وقد كانت خديجة أسلمت قطعاً ، فلعله خص الرجال ، وقد تقدم فى ترجمة الصديق رضى الله عنه حديث عمار « رأيت النبى ﷺ وما معه إلا خمسة أعبد وأبو بكر » وهو يعارض حديث سعد ، والجمع بينهما ما أشرت إليه ، أو يحمل قول سعد على الأحرار البالغين ليخرج الأعبد المذكورون ، وعلى رضى الله عنه أو لم يكن اطلع على أولئك ، ويدل على هذا الأخير أنه قد وقع عند الإسماعيلى من رواية يحيى بن سعيد الأموى عن هاشم بلفظ « ما أسلم أحد قبلى » ومثله عند ابن سعد من وجه آخر عن عامر بن سعد عن أبيه ، وهذا مقتضى رواية الأصيلى وهى مشكلة لأنه قد أسلم قبله جماعة ، لكن يحمل ذلك على مقتضى ما كان اتصل بعلمه حينئذ ، وقد رأيت فى المعرفة لابن منده من طريق أبى بدر عن هاشم بلفظ ما أسلم أحد فى اليوم الذى أسلمت فيه وهذا لا إشكال فيه إذ لامانع أن لايشاركه أحد فى الإسلام يوم أسلم ولكن أخرجه الخطيب من الوجه الذى أخرجه ابن منده فأثبت فيه إلا كبقية الروايات ، فتعين الحمل على ما قلته ، اهـ . وفى هامش المصرية التى عليها حواش من السندى وشيخ الإسلام وغيرهما ، قوله ثلث الإسلام أى ثالث من أسلم بحسب اعتقاده ، وإلا فهو سابع سبعة فى الواقع ، اهـ . وفى القسطلانى قال ابن عبدالبر أنه أسلم قديماً بعد ستة هو سابعهم ، وهو ابن سبع عشرة سنة على يد أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، اهـ مختصراً .

قوله (يزعم قومك أنك الخ) وكأنهم[1] صدقوا فی ذلك حيث لا تنكر على علی رضی الله عنه ماقصده .

قوله (قالت دخل علی قائف[2]) .

---

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح وفی تيسير القاری : بس كفت كان می كنندقوم توكه بتحقيق تو غضب نمی كنی ازجهت دختران خود وقتيكه رنجانيده شوند اين معنی ازخلق آنحضرت ﷺ دانسته بودنديا ازا نكه بر عثمان رضی الله تعالى عنه غضب نمی كردكه باوجود دختر آنحضرت ﷺ درسراری تصرف داشت ، اه . وفی الحديث أبحاث طويلة الأذيال ، محلها المطولات ، وذكر بعضها الحافظ فی الفتح منها ماقال إنه كان علی رضی الله تعالى عنه قد أخذ بعموم الجواز فلما أنكر النبی ﷺ أعرض علی عن الخطبة ، وإنما خطب النبی ﷺ ليشيع الحكم المذكور بين الناس ويأخذوا به إما على سبيل الإيجاب وإما على سبيل الاولوية ، وغفل الشريف المرتضى عن هذه النكتة ، فزعم أن هذا الحديث موضوع لأنه من رواية المسور ، وكان فيه انحراف عن علی ، وجاء من رواية ابن الزبير وهو أشد فی ذلك ورد كلامه بإطباق أصحاب الصحيح على تخريجه .

(٢) لم يتعرض والدی نورالله مرقده لهذا القول وتعرض له مولانا محمد حسن المكی فی تقريره فأجاد ولذا زدته ، فقال : قوله دخل علی الخ فيه مسامحة لأن دخول القائف كان على رسول الله ﷺ فی المسجد ، وكانا مضطجعين فی المسجد ، ثم دخل النبی ﷺ عليها فأخبرها الخبر وكيف يدخل القائف عليها أو يضطجع زيد وأسامة عندها ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله العينی رحمه الله تعالى إذ قال : ودخوله على عائشة إما قبل نزول الحجاب أو بعده ، وكان من وراء حجاب ، وقوله وأخبر به عائشة لعله لم يعلم أنها علمت ذلك أو أخبرها وإن

قوله (فصاح بى) ولعله[1] كان مشتغلا فى بعض أمره فثقل عليه سؤاله عن الحديث إذ ذاك .

كان علم بعلمها تأكيداً للخبر أو نسى أنها علمت ذلك وشاهدته معه ، اه . قلت : ويؤيد ما أفاده الشيخ ما سيأتى فى كتاب الفرائض من حديث عائشة قالت دخل على رسول الله ﷺ ذات يوم وهو مسرور ، فقال يا عائشة ألم ترى أن مجززاً دخل على فرآى أسامة وزيداً وعليهما قطيفة قد غطيا رؤسهما الحديث ، ولفظ مسلم أنها قالت دخل على رسول الله ﷺ مسروراً ، فقال ألم ترى أن مجززاً نظر آنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد الحديث .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل بل ظاهر ، وحكى الحافظ فى اختلاف ألفاظ هذه الرواية من لفظ ذهبت أسأل الزهرى فصاح على ، وهكذا حكى المكى فى تقريره إذ قال قوله فصاح بى يقول سفيان إن الزهرى كان مغموماً فى أمر فلما سألته فصاح بى زجرنى ، وقال أنا فى حالتى وأنت جئت تسألنى ، فذهبت لسبيلى ، وقوله فلم تحمله يعنى لما رجعت من عند الزهرى محروماً فلم تحمله هذا الحديث عن أحد بعده ، قال نعم إلا أنى رأيته فى كتاب أيوب عن الزهرى هكذا فساق الحديث ، اه . وهذا المعنى الذى ذكره الشيخ جدير بشأن الزهرى لكن ظاهر كلام الحافظ فى الفتح أن صياحه كان للسؤال عن هذا الحديث خاصة . لكون الزهرى قرشياً والمرأة المخزومية أيضا قرشية ، فقد قال الحافظ فى الفتح قول سفيان هذا مما يكثر السؤال عنه وعن سببه ، وقد أوضح ذلك بعض الرواة عن سفيان فرأينا فى كتاب المحدث الفاصل لأبى محمد الرامهرمزى عن محمد بن إدريس قال : قلت لسفيان بن عيينة كم سمعت من الزهرى ؟ قال أما مع الناس فما أحصى ، وأما وحدى فحديث واحد : دخلت يوماً من باب بنى شيبة فإذا أنا به جالس إلى عمود فقلت يا أبا بكر حدثنى حديث المخزومية التى قطع رسول الله ﷺ يدها ،

قوله (فطأطأ ابن عمر الخ) ولعله[1] تذكر بعض أمره ﷺ وحبه إياهم .

قوله (وإذا لها قرنان كقرنى) البئر ولعل ذلك موضع[2] إدخال المجرمين فيها ، وإخراجهم منها ولاشك أنها كانت مثالا لها فيكفى أدنى تشبه ولم تكن هى هى .

قوله (أو ليس فيكم صاحب سر[3] الخ) وكان السبب فى ذلك أن النبى ﷺ

قال فضرب وجهى بالحصى ، ثم قال قم فما يزال عبد يقدم علينا بما نكره ، قال : فقمت منكسراً فمر رجل فدعاه فلم يسمع فرماه بالحصى فلم يبلغه فاضطر إلى فقال: ادعه لى فدعوته له فأتاه فقضى حاجته ، فنظر إلى فقال تعال فجئت ، فقال : أخبرنى سعيد بن المسيب وأبو سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال « العجماء جبار » الحديث ، ثم قال لى هذا خير لك من الذى أردت ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود مما قاله الشراح ، ففى القسطلانى فعل ذلك تعظيماً له ، اه . وفى هامش البخارى عن الخير الجارى : قوله فطأطأ ابن عمر أى أطرق كأنه ندم عما قصده من الوعظ الذى فهم من قوله ليت هذا عندى ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جداً لم يتعرض له الشراح ، ويستأنس ذلك بما سيأتى فى كتاب التعبير « فإذا هى مطوية كطى البئر له قرون كقرون البئر بين كل قرنين ملك بيده مقمعة من حديد » قال الحافظ : بكسر الميم والجمع مقامع ، وهى كالسياط من حديد رؤسها معوجة ، قال الجوهرى : المقمعة كالمحجن ، وأغرب الداودى فقال : المقمعة والمقرعة واحد ، اه . قلت : فالملائكة كأنهم يجرون الناس بهذه المقامع .

(٣) وكون حذيفة صاحب سر النبى ﷺ معروف ، وهو مشهور بهذه الصفة . قال ابن عبد البر فى الاستيعاب : هو معروف فى الصحابة بصاحب سر رسول الله

هجم عليه المنافقون فى بعض مسيره إلى بعض الغزوات فعصمه الله منهم ، ولم يكن معه إلا حذيفة فعرفهم من هم ، غير أن النبى ﷺ منعه أن يعلم بهم ، وبالقصة أحدا فكان عمار(*) يخبر بأحوالهم بعد موتهم ، وكان عمر[١] يسأله إذا مات أحد أن يصلى عليه أم لا ؟ فإن منعه امتنع ، وإن أمره صلى .

ﷺ ، اه . وقال العينى أعلمه ﷺ أموراً من أحوال المنافقين ، وأموراً من الذى يجرى بين هذه الأمة فيما بعده ، وجعل ذلك سراً بينه وبينه ، اه . وفى المجمع قوله: وفيكم صاحب السر إذ أسر إليه النبى ﷺ سبعة عشر رجلا من المنافقين، اه. وفى تهذيب الأسماء للنووى كان صاحب سر رسول الله ﷺ فى المنافقين يعلمهم وحده ، وسأله عمر رضى الله تعالى عنه هل فى عماله أحد منهم ؟ قال : نعم واحد ، قال من هو ؟ قال لا أذكره ، فعزله عمر كأنما دل عليه ، وأرسله رسول الله ﷺ ليلة الأحزاب سرية وحده ، ليأتيه بخبر القوم فوصلهم وجاءه يخبرهم ، اه . وفى أسد الغابة : صاحب سر رسول الله ﷺ فى المنافقين لم يعلمهم أحد إلا حذيفة أعلمه بهم رسول الله ﷺ ، اه . وسيأتى فى التفسير فى قوله تعالى « فقاتلوا أئمة الكفر » عن حذيفة قال : مابقى من أصحاب هذه الآية إلا ثلاثة ، ولا من المنافقين إلا أربعة ، اه . وتقدم شىء من ذلك فى باب علامات النبوة فى الإسلام .

(١) قال الكرمانى : كان عمر رضى الله تعالى عنه إذا مات واحد منهم يتبع حذيفة فإن صلى عليه يصلى هو أيضاً عليه ، وإلا فلا ، وهو إن كان بالمدائن لكن المراد من لفظ الكوفة هى وتوابعها يعنى العراق ، اه . وقال ابن عبد البر فى الاستيعاب : وكان عمر رضى الله تعالى عنه يسأله عن المنافقين ومعروف فى الصحابة بصاحب سر رسول الله ﷺ وكان عمر ينظر إليه عند موت من مات منهم فإن لم يشهد جنازته حذيفة لم يشهدها عمر رضى الله عنه ، اه .

(*) كذا فى الأصل وهو زلة قلم ، والصواب بدله حذيفة ، ١٢ ، ز .

قوله (وكان مخضوبا) بالوسمة[١] والوسمة الخالصة لاتورث السواد .

قوله (فدعني وعمل الله) فيه الترجمة[٢] حيث أحب أن يخلص لله .

---

(١) اختلفوا في ضبط هذا اللفظ كما بسطه القاري في المرقاة ، وقال الكرماني: الوسمة بسكون المهملة وكسرها نبت يختضب به ، وفي العيني : بفتح الواو وسكون السين المهملة وجاء فتحها، وهو نبت يختضب به يميل إلى السواد ،اهـ. وقال الحافظ: بفتح الواو وأخطأ من ضمها وبسكون المهملة ، ويجوز فتحها نبت يختضب به يميل إلى سواد ،اهـ . وضبطه القسطلاني بفتح الواو وسكون المعجمة ، وذكر اختلاف النسخ في المهملة والمعجمة وقال وبالمهملة ، قيده الشارحون وغيرهم، اهـ. وفي حاشية شيخ مشايخنا مولانا أحمد علي السهارنفوري المطبوعة في الهند : ظاهره وإن كان معارضاً لقوله ﷺ « جنبوه السواد» لكن المعنى كان مخضوبا بالوسمة الخالصة ، والخضب بها وحدها لا يسود الشعر فاندفع التعارض بينهما لأن المنهي عنه هو السواد البحت ، أو يكون السواد غالباً على الحناء لا بالعكس ، ومنشأ الشريعة بنهيه أن لا يلتبس الشيب بالشباب والشيخ بالشاب ، على أن الحسين كان غازياً شهيداً فالخضاب السواد جائز في الجهاد، اهـ. وسيأتي شيء من ذلك في حديث أنس أن أبا بكر غلف لحيته بالحناء والكتم .

(٢) وإليه مال العيني إذ قال مطابقته للترجمة يمكن أن تؤخذ من قوله فدعني وعمل الله لأن كلامه هذا يدل على أن قصده التجرد إلى الله تعالى والاشتغال بعمله وهو منقبة غير قليلة ، اهـ . وفي تقرير المكي قوله : فدعني أي فأعتقني فأعتقه أبو بكر ، وكان هذا الكلام حين اشتراه أبو بكر ، اهـ . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن إصرار أبي بكر رضي الله تعالى عنه على القيام معه أعظم منقبة له ، قال القسطلاني : وفي طبقات ابن سعد في هذه القصة إني رأيت أفضل عمل المؤمن الجهاد ، فأردت أن أرابط في سبيل الله عز وجل ، وأن أبا بكر رضي الله عنه قال له: أنشدك الله وحقي فأقام معه حتى توفي فأذن له عمر فتوجه إلى الشام مجاهداً

قوله (الحكمة الإصابة فى غير النبوة) يعنى بذلك[١] أن الحكمة قد تستعمل فى الأنبياء ، ومعناها الإصابة والنبوة ، وقد تستعمل فى غير الأنبياء كما ذكرت ههنا ومعناها الإصابة دون الإصابة التى فى النبوة ، والظاهر أن غرض المؤلف أن الحكمة إذا استعملت فى غير محل النبوة فمعناها الإصابة .

فمات بها فى طاعون عمواس ، اه . وأخرج ابن عبد البر فى الاستيعاب قال : أذن بلال حياة رسول الله ﷺ ثم أذن لأبى بكر حياته ولم يؤذن فى زمن عمر فقال له عمر : مامنعك أن تؤذن قال إنى أذنت لرسول الله ﷺ حتى قبض ، وأذنت لأبى بكر حتى قبض لأنه كان ولى نعمتى وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: يا بلال «ليس عمل أفضل من الجهاد فى سبيل الله » فخرج مجاهداً ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره معناه على الظاهر أن الحكمه قد تستعمل فى النبوة ، وقد تستعمل فى غيرها أما إذا استعملت فى الأولى فيكون معناها النبوة والإصابة ، وأما إذا استعملت فى غير النبوة فمعناها الإصابة ، وعلى هذا يكون لفظ غير النبوة متعلقا بالحكمة ، ويكون المعنى إذا استعملت الحكمة فى غير النبوة فيكون معناها الإصابة . ويؤيد ذلك أن بعض المفسرين فسروا الحكمة بلفظ النبوة فى قوله تعالى فى قصة داود على نبينا وعليه الصلاة والسلام « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » كما جزم بذلك صاحب الجلالين إذ قال : الحكمة النبوة والإصابة فى الأمور وهذا هو الذى أفاده الشيخ ، وقال ابن كثير فى جملة الأقوال التى ذكرها قال السدى : الحكمة النبوة ، وفى تفسير أبى السعود : الحكمة النبوة وكمال العلم ثم ذكر الأقوال الأخر ، وهكذا حكى الراغب عن السدى فقال : قال السدى : هى النبوة ، ا ه . وظاهر كلام الشراح أن قول البخارى فى غير النبوة متعلق بالإصابة ، يعنى الحكمة هى الإصابة التى تكون فى غير النبوة ، قال القسطلانى: (الحكمة) هى (الإصابة فى غير النبوة) هذا التفسير ثابت لأبى ذر عن المستملى ، اه .

قوله (استقرؤا القرآن من أربعة) والفضيلة لهؤلاء الأربعة[١] ، إما لأنهم تلقوه منه ﷺ من غير توسط أحد ، أو لأنهم أكثر القراء فى درك المعانى وفهم المقاصد ، أو لأنهم أعلم القراء بوجوه القراءات ، أو لأنهم أكثرهم وأصحهم تأدية للحروف والألفاظ من مواقعها إلى غير ذلك من وجوه الترجيحات ، مع أن مفهوم العدد لا يعتبر به .

قوله (ذكر معاوية) ولعله غير[٢] العنوان ولم يعبر بالمناقب لأنه لم يزد على

وقال الحافظ : اختلف فى المراد بالحكمة ههنا ، فقيل الإصابة فى القول ، وقيل الفهم عن الله ، وقيل مايشهد العقل بصحته ، وقيل نور يفرق به بين الإلهام والوسواس ، وقيل سرعة الجواب بالصواب ، وقيل غير ذلك ، وكان ابن عباس من أعلم الصحابة بتفسير القرآن ، وروى عن ابن مسعود قال : لو أدرك ابن عباس أسناننا ماعاشره منا رجل ، اه .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت ماوجه تخصيص هذه الأربعة ؟ . قلت : لأنهم أكثر ضبطا للفظ وأتقن لأدائه ، وإن كان غيرهم أفقه فى معانيه منهم ، أو لأنهم تفرغوا لأخذه منه مشافهة ، أو لأن يؤخذ منهم ، أو أنه ﷺ أراد الإعلام بما يكون بعده ، اه . وتبعه العينى فى هذه الوجوه الأربعة ، وزاد : وهذا لايدل على أن غيرهم لم يجمعه ، وقال الحافظ بعد ذكر الوجه الأول : أو لأنهم تفرغوا لأخذه منه مشافهة ، وتصدوا لأدائه من بعده فلذلك ندب إلى الأخذ منهم ، اه . فكأنه جمع الوجه الثانى والثالث فى واحد .

(٢) وبنحو ذلك قالت الشراح عامة ، قال الحافظ : عبر البخارى ... فى هذه الترجمة بقوله ذكر ولم يقل فضيلة ولا منقبة لكون الفضيلة لاتؤخذ من حديث الباب لأن ظاهر شهادة ابن عباس له بالفقه والصحبة دالة(*) على الفضل الكثير ،

(*) هكذا فى الأصل ولايتم التقريب فأما سقط لفظ غير قبل دالة ، أو المعنى أنه وإن كان دالة على الفضل الكثير لكن ليس فيه منقبة خاصة به ١٢ ز .

الصحبة والفقاهة المشتركة بين أكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم .

وقد صنف ابن أبى عاصم جزءاً فى مناقبه ، وأورد ابن الجوزى فى الموضوعات بعض الأحاديث التى ذكروها ، ثم ساق عن إسحق بن راهويه أنه قال: لم يصح فى مناقب معاوية شىء فهذه النكتة فى عدول البخارى عن التصريح بلفظ منقبة اعتمادا على قول شيخه إلى آخر مابسط الحافظ فى ذلك ، وقال العينى : بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة من حيث أن فيه ذكر معاوية . ولا يدل هذا على فضيلته ، أ ه . وقال القسطلانى : ومناسبة هذه الأحاديث لما ترجم له ما فيها من ذكر الصحبة المقتضية للشرف العالى ، على أنه قد ورد فى فضل السيد معاوية رضى الله عنه أحاديث لكنها ليست على شرط المؤلف ، فمن ثم لم يقل باب مناقب معاوية أو فضائله إذ أنه لاتصريح بذلك فيما ساقه فى الباب على مالايخفى ، اه . ويشكل على هذا كله أن الإمام البخارى لم يترجم بلفظ ذكر بدل المنقبة فى هذا الباب خاصة ، بل ترجم بلفظ الذكر بدل المنقبة فى عدة أبواب منها ماتقدم من ذكر عباس وذكر طلحة وذكر أصهار النبى ﷺ ، وذكر أسامة ، وهكذا ترجم بلفظ الذكر فى مصعب بن عمير وابن عباس فى نسخ الكرمانى والقسطلانى والسندى ، وسيأتى ذكر جرير وذكر حذيفة وذكر هند ، وإن كان لفظ الذكر بدل المنقبة فى باب هند ظاهراً ، وقال القسطلانى فى باب ذكر أسامة : قال البرماوى كالكرمانى إنما لم يقل مناقب ، كما قال فيما سبق لأن المذكور فى الباب أعم من المناقب كالحديث الثانى ، اه. اللهم إلا أن يقال: إنه ليس فى هذه الأبواب كلها التى غير فيها العنوان ذكر منقبة خاصة ، كما يظهر من مطالعة الأحاديث الواردة فى هذه الأبواب ، ولما كان أمر الأمير معاوية رضى الله تعالى عنه مشهوراً بين الناس ، وقد ورد فى فضله أحاديث كثيرة غير ثابتة عندهم ، نبهوا على ذلك فى ترجمة خاصة ، وقال الكرمانى : فإن قلت لم قال ذكر معاوية ومناقب فاطمة وفضل عائشة؟ قلت : أراد البخارى بذكر الفضل مراعاة لفظ الحديث فى حقها ، وأما الذكر فهو أعم من المناقب ، اه .

قوله (كفضل الثريد الخ) ولايخفى[1] مافى الثريد من اللطافة الظاهرة من حيث سهولة المساغ ورغبة القلب إليه ، والنظافة الباطنة من حيث توليد الخلط الصالح ،

---

(١) قال الحافظ : الثريد بفتح المثلثة وكسر الراء معروف ، وهو أن يثرد الخبز بمرق اللحم ، وقد يكون معه اللحم وربما كان أنفع وأقوى من نفس اللحم النضيج إذا ثرد بمرقته ، اه . وقال القارى فى جمع الوسائل : فعيل بمعنى المفعول هو الخبز المأدوم بالمرق سواء كان مع اللحم أو لم يكن ، لكن الاول ألذ وأقوى وهو الأغلب ، وقال بعض الأطباء : الثريد من كل طعام أفضل من المرق ، فثريد اللحم أفضل من مرقه ، والمراد من فضل الثريد نفعه والشبع منه وسهولة مساغه والالتذاذ به ، ويسر تناوله وتمكن الإنسان من أخذ كفايته منه بسرعة ، فهو أفضل من المرق وسائر الأطعمة من هذه الحيثيات ، وقال الأطباء : هو يعيد الشيخ إلى صباه ، وفى الحديث إشارة إلى أن الفضائل التى اجتمعت فى عائشة ماتوجدفى جميع النساء من كونها امرأة أفضل الانبياء ، وأحب النساء إليه ، وأعلمهن وأنسبهن وأحسبهن ، وإن كانت لخديجه وفاطمة وجوه أخر من الفضائل ، لكن الهيئة الجامعية فى الفضيلة المشبهة بالثريد لم توجد فى غيرها ، وقال الطيبى : والسرفيه أن الثريد مع اللحم جامع بين القوة واللذة وسهولة التناول وقلة المدة فى المضغ ، فضرب به مثلا ليؤذن بأنها أعطيت مع حسن الخلق وحلاوة النطق وفصاحة اللهجة وجودة القريحة ورزانة الرأى ورصانة العقل التحبب إلى البعل ، فهى تصلح للتبعل والتحدث والاستيناس بها ، والإصغاء إليها ، وحسبك أنها عقلت من النبى ﷺ مالم يعقل غيرها من النساء ، وروت مالم يرو مثلها من الرجال ، اه مختصراً .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بفضل عائشة بعد مناقب فاطمة ، ولايبعد عندى أنه أشار بهذا الترتيب إلى ترتيب الفضيلة بينهما . والمسألة خلافيه شهيرة ، قال الحافظ : قال السبكى الكبير الذى ندين الله به أن فاطمة أفضل ، ثم

فكذلك فى عائشة فضل ظاهر : فصاحة اللسان وطلاقة البيان ومنقبة باطنة وهى الفقاهة ، وفضل الثريد على الأطعمة المعتادة المعروفة بين العرب ظاهر .

خديجة ثم عائشة ، والخلاف شهير ، ولكن الحق أحق أن يتبع ، وقال ابن تيمية: جهات الفضل بين خديجة وعائشة متقاربة ، وكأنه رأى التوقف . وقال ابن القيم : إن أريد بالتفضيل كثرة الثواب عند الله فذاك أمر لا يطلع عليه ، فإن عمل القلوب أفضل من عمل الجوارح ، وإن أريد كثرة العلم فعائشة لامحالة ، وإن أريد شرف الأصل ففاطمة لامحالة ، وهى فضيلة لايشاركها فيها غير أخواتها ، وإن أريد شرف السيادة فقد ثبت النص لفاطمة وحدها ، قال الحافظ : امتازت فاطمة عن أخواتها بأنهن متن فى حياة النبي ﷺ وأما ما امتازت به عائشة من فضل العلم فإن لخديجة مايقابله ، وهى أنها أول من أجاب إلى الإسلام ودعا إليه ، وأعان على ثبوته بالنفس والمال والتوجه التام ، فلها مثل أجر من جاء بعدها ، ولايقدر قدر ذلك إلا الله ، وقيل : انعقد الإجماع على أفضلية فاطمة ، وبقى الخلاف بين عائشة وخديجة ، اه . وبسط الحافظ رحمه الله الكلام على ذلك فى باب فضل خديجة ، وهكذا بسط الكلام على ذلك أشد البسط صاحب تيسير القارى ، وحكى عن والده بعد ذكر الاختلاف فى ذلك : أنا أرجو أن أخرج من الدنيا معتقدا بأن فاطمة رضى الله تعالى عنها أفضل من غيرها كلها من الرجال والنساء ، وقال لا أفضل أحداً على بضعة رسول الله ﷺ ، اه معرباً . وذكر الشيخ قدس سره فى كتاب الأطعمة من الكوكب اختلفوا فى عائشة وفاطمة أيتهما أفضل ، ولعل الحق أن لكل منهما فضلا بجهة ليست فى الثانية ، فعائشة لفقهها ، وفاطمة لبنوتها وجزئيتها ، اه . وفى هامش الكوكب فى أبواب المناقب قال القارى : قال السيوطى فى النقاية نعتقد أن أفضل النساء مريم وفاطمة ، وأفضل أمهات المؤمنين خديجة وعائشة ، وفى التفضيل بينهما أقوال ، ثالثها التوقف ، قال القارى : التوقف فى حق الكل أولى ، إذ ليس فى المسألة دليل قطعى ، والظنيات متعارضة غير مفيدة للعقائد المبنية على اليقين ، اه .

قوله (لكن[1] الله ابتلاكم).

قوله (أن يجعل أتباعنا[2]).

قوله (خير دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل الخ) والمنظور ههنا[3] النظر إلى المجموع من حيث أنه مجموع، وإن كان النظر إلى خصوص فرد

---

(١) قوله: ابتلاكم لم يتعرض والدى نور الله مرقده لهذا القول، وتعرض له مولانا محمد حسن المكى إذ قال: لكن الله تعالى امتحان مى كند بر شما كه متابعت حق بكنيدكه على است يامتابعت باطل بكنيدكه عائشة است يعنى أو أكرچه بزرك است لكن خطاء شده است، اه. قلت: المعروف أن ضمير المفعول فى قوله «تتبعوه» لعلى رضى الله عنه، لكن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الضمير إلى الله تبارك وتعالى لقوله ﷺ كما فى المشكاة برواية الشيخين عن أبى هريرة مرفوعاً «من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعص الأمير فقد عصانى» الحديث، ومعلوم أن عليا رضى الله تعالى عنه كان أميراً، ثم رأيت الحافظ اختاره إذ قال: قيل الضمير، لعلى لأنه الذى كان عمار يدعو إليه، والذى يظهر أنه لله والمراد بأتباع الله أتباع حكمه الشرعى فى طاعة الإمام، وعدم الخروج إليه، اه.

(٢) قوله: أتباعنا زاده فى تقرير المكى إذ قال قوله: أتباعنا أى الأولاد والموالى، أى أن يجعل من يتبعنا أتباعاً لك، أى يدخلهم فى أتباعك كما كنا أتباعاً لك، وقوله منا أن يجعل من يتبعنا منا، أى يدخلهم فينا فيكون منك لأنا منك فافهم، اه.

(٣) وهذا واضح مطرد فى أمثال هذه الأحاديث، قال الحافظ فى باب قول النبى ﷺ للأنصار «أنتم أحب الناس إلى» هو على طريق الإجمال أى مجموعكم أحب إلى من مجموع غيركم، فلا يعارض قوله ﷺ فى جواب «من أحب الناس

فرد ، يرجح بعض أشخاص بنى ساعدة على بعض بنى النجار ، والخيرية المعتبرة ههنا هى الخيرية بحسب قدمهم فى الإسلام(١) ، أو زيادة النصرة أو غير ذلك من الأمور المرجحة .

إليك ، قال أبو بكر ، الحديث ، اه . وقال القسطلانى فى الباب المذكور أى مجموعكم : أحب الناس إلى ، أى ، من مجموعهم ، فلا ينافيه أحبية أحد إليه غير الأنصار لأن الحكم للكل بشىء لاينافى الحكم به لفرد من أفراده(*) ، اه . فإن أسيد بن حضير وسعد بن معاذ وعباد بن بشر الذين ترجم البخارى بمناقبهم كلهم أشهليون ، وظاهر أنهم أفضل من كثير من النجاريين .

ثم لايذهب عليك أن الوارد فى رواية الباب تقديم بنى النجار على بنى عبد الأشهل ، وقد وقع فى بعض الروايات عكس ذلك كما بسط الحافظ الروايات فى ذلك فى الفتح ، ثم قال قد اختلف على أبى سلمة فى إسناده ، هل شيخه أبو أسيد أو أبو هريرة ، ومتنه هل قدم عبد الأشهل على بنى النجار أو بالعكس ، وأما رواية أنس فى تقديم بنى النجار فلم تختلف عليه فيها ، ويؤيدها رواية إبراهيم عن أبى أسيد عند مسلم ، وفيها تقديم بنى النجار على بنى عبد الأشهل وبنو النجار هم أخوال جد رسول الله ﷺ لأن والدة عبد المطلب منهم ، وعليهم نزل لما قدم المدينة ، فلهم مزية على غيرهم ، وكان أنس منهم فله مزيد عناية بحفظ فضائله ، اه مختصراً .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الحافظ : وكان المفاضلة بينهم وقعت بحسب السبق إلى الإسلام وبحسب مساعيهم فى إعلاء كلمة الله ونحو ذلك ، ا ه . وتقدم فى باب خرص التمر من قول الشيخ قدس سره أن الخيرية باعتبار قدم الإسلام وسبقة النصرة ، اه . وتقدم قريباً فى كلام الحافظ أن بنى النجار هم أخوال

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

قوله (للمهاجرين والأنصار) وكان يورده[1] أحيانا كذلك استبعاداً من هيئة

جد رسول الله ﷺ وعندهم أقام رسول الله ﷺ حين قدم المدينة ، وأيضاً ماسيأتى فى البخارى من فضائل أفراد الأنصار أكثرهم بل كلهم من بنى النجار ، أو من بنى عبد الأشهل ، فإن أبى بن كعب نجارى وكذلك أبو طلحة وزيد بن ثابت نجاريان وأسيد بن حضير أشهلى ، وكذلك سعد بن معاذ وعباد بن بشر أشهليان ، ولا يبعد عندى أن تكون فيه إشارة لطيفة إلى ماسيقع فى سقيفة بنى ساعدة ، فإن من المبادرين إلى بيعة أبى بكر رضى الله تعالى عنه زيد بن ثابت رضى الله عنه ، وهو نجارى ، إذ قام فقال أتعلمون أن رسول الله ﷺ من المهاجرين وخليفته من المهاجرين ونحن كنا أنصار رسول الله ﷺ فنحن أنصار خليفته كما كنا أنصاره ، ثم أخذ بيد أبى بكر رضى الله عنه، فقال هذا صاحبكم فبايعه عمر ، ثم بايعه المهاجرون والأنصار كذا فى تاريخ الخلفاء ، وأما سعد بن عبادة رضى الله تعالى عنه فكان من المتخلفين عن بيعته فتدبر ، ومايشكل عن هذه الأحاديث أنها من الغيبة للمفضلين عليهم ، سيأتى الكلام عليه فى أبواب الغيبة من كتاب الأدب فى باب خير دور الأنصار .

(١) وقد ذكرت شيئا من الكلام على ذلك على هامش الكوكب الدرى تحت قوله « ويأتيك بالأخبار من لم تزود » وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : كان يورده أحيانا الخ ، هكذا ذكره ابن كثير فى تفسيره إذ قال : ورد أنه ﷺ كان لايحفظ بيتا على وزن منتظم بل إن أنشده زحفه أولم يتمه ، وقال أبو زرعة بسنده عن الشعبى أنه قال : ماولد عبدالمطلب ذكراً ولا أنثى إلا يقول الشعر إلا رسول الله ﷺ ، وقال ابن أبى حاتم بسنده عن الحسن البصرى أن رسول الله ﷺ كان يتمثل بهذا البيت ع كفى بالإسلام والشيب ناهياً ، فقال أبو بكر يارسول الله كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا قال أبو بكر أو عمر أشهد أنك رسول الله يقول تعالى « وما علمناه الشعر وما ينبغى له » وهكذا روى البيهقى فى الدلائل أن رسول الله ﷺ قال للعباس بن مرداس السلمى أنت القائل :

الشعر لقوله تعالى « وماعلمناه الشعر وما ينبغى له » .

قوله (فجعلا يريانه أنهما يأكلان) وذلك(١) بإسماع حسيس اللوكة مع إدارة الفم من غير شيء فيه يمضغ .

قوله (إنه كان بين هذين الحيين ضغائن(٢)) يعنى بذلك أن البراء أوسى كالسعد فلو قال هذا أحد من الخزرج لكان له وجه ، وأما ظهور ذلك المقال عنه فبعيد

أتجعل نهبي ونهب العبيد ، بين الأقرع وعيينة

فقال : إنما هو بين عيينة والأقرع ، فقال رسول الله ﷺ الكل سواء ، اه مختصراً . إلى آخر مابسطه ، وسيأتى شيء من الكلام على ذلك فى باب الهجرة فى ذكر بناء المسجد تحت قول ابن شهاب لم يبلغنا فى الأحاديث أن رسول الله ﷺ تمثل ببيت شعر تام غير هذا البيت .

(١) وهو كذلك وواضح ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وقد أخرج السيوطى فى الدر فى قصة أخرى فقال : أخرج مسدد فى مسنده وابن أبى الدنيا وغيره عن أبى المتوكل الناجى أن رجلا من المسلمين مكث صائما ثلاثة أيام فلا يجد ما يفطر عليه فيصبح صائماً حتى فطن له رجل من الأنصار يقال له ثابت بن قيس فقال لأهله إنى سأجيء الليلة بضيف لى ، فإذا وضعتم طعامكم فليقم بعضكم إلى السراج كأنه يصلحه فليطفئه ثم اضربوا بأيديكم إلى الطعام كأنكم تأكلون ، الحديث .

(٢) قال الحافظ قوله : ضغائن بالضاد والغين المعجمتين جمع ضغينة وهى الحقد ، اه . وفى تقرير المكى قوله اهتز السرير يريد أن المراد بالعرش السرير ، أو الرواية بلفظ السرير وإنما اضطر البراء إلى هذا القول استبعاداً منه بأن عرش الرحمن كيف يهتز لموت عبد من عباده . لعله يكون سريراً إما عناية أو رواية ، فرد قوله جابر بأنى سمعت عرش الرحمن بإضافة العرش إلى الرحمن ، فقوله سمعت رد لأن الرواية ليست

فافهم وقد ذكره(١) المحشى أيضا .

قوله (يكسر يومئذ قوسين) حكاية للحال(٢) الماضية .

بلفظ السرير ، وإضافة العرش إلى الرحمن رد بأنه لا يمكن التأويل ههنا ، ثم تحقيق هذا المقام مذكور فى الحاشية فعليك بمطالعتها ، اه . قلت : سيأتى كلام المحشى قريبا ، ثم قال قوله : اهتز إما للفرح بقدوم روحه إليه أو للحزن بموته ، اه .

(١) ولفظ المحشى قال الخطابى : إنما قال جابر ذلك لأن سعداً كان من الأوس والبراء خزرجى والخزرج لا تقر للأوس بالفضل كذا قال ، وهو خطأ فاحش فإن البراء أيضاً أوسى لأنه ابن عازب بن الحارث بن عدى بن مجدعة بن حارثة بن الحارث ابن الخزرج بن عمرو بن مالك بن الأوس ، يجتمع مع سعد بن معاذ فى الحارث ابن الخزرج ، وهذا الخزرج ليس هو الخزرج الذى يقابل الأوس ، وإنما سمى على اسمه نعم الذى من الخزرج الذين هم مقابل الأوس جابر وإنما قال جابر ذلك إظهاراً للحق واعترافاً بالفضل لأهله ، فكأنه تعجب من البراء كيف قال ذلك مع أنه أوسى ، ثم قال أنا وإن كنت خزرجياً ، وكان بين الأوس والخزرج ضغائن لا يمنعنى ذلك أن أقول الحق فذكر الحديث والعذر للبراء أنه لم يقصد تغطية فضل سعد وإنما فهم ذلك فجزم به ، هذا الذى يليق أن يظن به ، وهو دال على عدم تعصبه كذا فى الفتح ، اه . قلت : وزاد الحافظ فى الفتح بعد ذلك ، ولما جزم الخطابى بما تقدم احتاج هو ومن تبعه إلى الاعتذار عما صدر من جابر فى حق البراء وقالوا فى ذلك ما محصله أن البراء معذور لأنه لم يقل ذلك على سبيل العداوة لسعد وإنما فهم شيئا محتملا ، فحمل الحديث عليه والعذر لجابر أنه ظن أن البراء أراد الغض من سعد فساغ له أن ينتصر له ، والله أعلم ، ا هـ .

(٢) يعنى عبره بصيغة المضارع على طريق الحكاية ، وسيأتى فى المغازى بلفظ « كان أبو طلحة رجلا راميا شديد النزع كسر يومئذ قوسين أو ثلاثا » الحديث

قوله : (نحري دون نحرك) أي اجعل[1] نحري دون نحرك ولا تخرجه منه لئلا يصيبك سهم .

قال الحافظ : بفتح النون والزاي الساكنة ثم المهملة أي رمي السهم ، اهـ . قال القسطلاني : شديد النزع أي الجذب في القوس ، اهـ . ثم قال العيني قوله : شديداً يعني موصوفا بشدة الرمي وهكذا في رواية الأكثرين شديداً بالنصب وبعده لقد يكسر بلام التأكيد ، وكلمة قد للتحقيق ويكسر يفعل بالتشديد ليدل على كثرة الكسر ، وهذه الصيغة تأتي متعدية ولازمة ، ويروى شديد القد بإضافة لفظ الشديد إلى لفظ القد بكسر القاف وتشديد الدال ، وهو السير من جلد غير مدبوغ ، ومعناه شديد وتر القوس في النزع والمد ، وبهذا جزم الخطابي وتبعه ابن التين ، وعلى هذه الرواية يقرأ قوسان بالرفع على أنه فاعل يكسر على أن يكون يكسر لازما ، اهـ . وزاد القسطلاني برواية أبي ذر عن الكشميهني تكسر بفوقية فكاف وتشديد مهملة مفتوحات تفعل ليدل على كثرة الكسر يومئذ ، قوسان رفعا فاعل تكسر ، قال في الفتح : روى شديد المد بالميم المفتوحة بدل القاف وتشديد الدال ، وقال الكرماني : وفي بعضها اليد بالتحتية بدل القاف ، اهـ .

(١) قال الكرماني : النحر الصدر أي صدري عند صدرك ، أي أقف أنا بحيث يكون صدري كالترس لصدرك ، اهـ . وقال العيني بعد ذكر قول الكرماني قلت : الأوجه أن يقال هذا نحري قدام نحرك يعني أقف بين يديك بحيث أن السهم إذا جاء يصيب نحري ولا يصيب نحرك ، اهـ . قلت : لم يظهر لهذا العبد الضعيف بينهما فرق واضح نعم بين قولهما وبين قول الشيخ فرق ظاهر وأن الشيخ قدر صيغة أمر وهما قدرا صيغة المتكلم وإن كان المؤدى واحداً وخالفهما الحافظ إذ قال : قوله نحري دون نحرك أي أفديك بنفسي ، اهـ .

قوله : (لا ينبغى لأحد أن يقول ما لايعلم الخ) قصد[1] بذلك أنك إن نقلت هذا الكلام ، أى كونه من أهل الجنة ولم تعلم بوجه القضية وأصلها لكنت عن قال ما لا يعلم ، ولا ينبغى لأحد أن يقول ما لا يعلم ، والعلم وإن كان حاصلا له إلا أنه لما كان غير مستند إلى حجة معتدة بها فكأنه ليس يعلم ، فلذلك بين له الحجة فى ذلك ليكون على خبرة منه ، وفى ذكر إحدى الحجج كفاية من استيعابها فلا يرد ما أورده المحشى عن[2] عدم ذكره حديث سعد المتقدم إذ ليس فى حديث سعد صراحة كونه فى الجنة بأزيد فى تأدية المراد من التصريح ببقائه على الإسلام حتى الموت ، فأى الحجج أوردها كانت كافية والله تعالى أعلم .

---

(١) قال الكرمانى قوله : ماينبغى هذا إنكار من ابن سلام عليهم حيث قطعوا له بالجنة ، فيحتمل أن هؤلاء بلغهم خبر سعد أنه من أهل الجنة ولم يسمع هو ذلك ، أو أنه كره الثناء عليه بذلك تواضعاً ، أو غرضه أنه رأى رؤيا على عهده ﷺ فقال رسول الله ﷺ ذلك ، وهذا لايدل على النص بقطع رسول الله ﷺ على أنى من أهل الجنة ، فلهذا كان محل الانكار ، اه . وهكذا فى العينى بدون النسبة إلى الكرمانى ، وذكر الحافظ الوجهين الأولين منها ثم قال : ويحتمل أن يكون إنكارا منه على من سأله عن ذلك لكونه فهم منه التعجب من خبرهم ، فأخبره بأن ذلك لاعجب فيه بماذكره له من قصة المنام ، وأشار بذلك القول إلى أنه لاينبغى لأحد إنكار مالاعلم له به ، إذا كان الذى أخبره به من أهل الصدق ، اه . وقال السندى قوله : لم ذاك أى لم ذلك الكلام منهم ، أى بأى سبب شاع ذلك بينهم ، وقيل أى لم ذلك الإنكار منى عليهم ، والأول أوجه بالنظر إلى مابعده ، قلت وهذا الذى رجحه السندى هو مؤدى كلام الشيخ إلا أن الشيخ قدس سره أوضحه والسندى أجمله .

(٢) ذكر المحشى الوجوه الثلاثة المذكورة فى كلام الحافظ ولفظه قوله : ماينبغى هو إنكار من ابن سلام على من قطع له بالجنة فكأنه ماسمع حديث سعد وكأنهم هم سمعوه إلخ ، والمراد بحديث سعد المذكور قبل ذلك فى البخارى .

قوله : (فلما تأخذ فإنه رباً) وذلك[1] للعرف ، وأما إذا اشترط لحرمته ظاهرة . ويمكن أن يقال : النهى جاء فى غير المعروف أيضاً لمزيد الاحتياط .

قوله : (وكان يقال له الكعبة اليمانية) ليس[2] المعنى أن هذين الاسمين كانا له

---

(١) قال الحافظ قوله : فإنه ربا يحتمل أن يكون ذلك رأى عبد الله بن سلام وإلا فالفقهاء على أنه إنما يكون رباً إذا شرطه ، نعم الورع تركه ، اهـ . وقال الكرمانى : إن قلت إذا أهدى المستقرض شيئاً بغير الشرط جاز أخذه ، قلت : لعل مذهبه أن عرف البلد قائم مقام الشرط ، اهـ . وقال العينى : أى فإن قبول هدية المستقرض جار مجرى الربا من حيث أنه زيادة على ماأخذه من المستقرض ، ويمكن أن يكون رأى عبد الله بن سلام أنه عنده حقيقة الربا ، وعلى كل حال الورع والزهد والتقوى ينفى ذلك ، اهـ .

ثم قال الكرمانى : فإن قلت أوجه هذا الحديث بمناقب عبد الله ، قلت من جهة أنه علم منه أن رسول الله ﷺ دخل داره ، اهـ . وقال العينى : مطابقته للترجمة من وجهين أحدهما من حيث أنه علم منه أن النبى ﷺ دخل فى بيت عبدالله وفيه تعظيم له . والآخر من حيث أنه أمر بترك قبول هدية المستقرض ، وهذا من غاية الورع وفيه منقبة عظيمة ، اهـ . وقال الحافظ قوله : فى بيت التنوين للتعظيم ، ووجه تعظيمه أن النبى ﷺ دخل فيه وكان هذا القدر المقتضى لإدخال هذا الحديث فى مناقب ابن سلام أو لما دل عليه أمره بترك قبوله هدية المستقرض من الورع ، اهـ .

(٢) اختلفوا فى شرح هذا الكلام على أقوال كثيرة حتى أن بعضهم غلطوا هذا اللفظ كما سيأتى فى كلام الكرمانى ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف ما أتذكره من زمان الدرس أن الضمير المجرور فى له راجع إلى بيت الجاهلية ، والمعنى يقال له ذو الخلصة ، ويقال له الكعبة اليمانية أيضاً ، وأما قوله والكعبة الشامية جملة

بل المعنى أن الكعبة البيت الحرا [illegible] حل الكعبة اليمانية احتاج إلى تمييزها بالصفة

مستأنفة ، مبتدأ وخبر والمعنى والكعبة المكرمة المعظمة البيت الحرام يقال له الشامية ، وقال الكرمانى قوله : اليمانية بتخفيف الياء على الأصح قال النووى : فيه إشكال إذ كانوا يسمونها بالكعبة اليمانية فقط ، وأما الكعبة الشامية فهى الكعبة المكرمة التى بمكة شرفها الله تعالى،وفرقوا بينهما بالوصف للتمييز ، فلابد من تأويل اللفظ بأن يقال كان يقال له الكعبة اليمانية ، والتى بمكة الكعبة الشامية ، وقد روى بدون الواو فمعناه كان يقال هذان اللفظان أحدهما لموضع ، والآخر للموضع الآخر وقال القاضى : ذكر الشامية غلط من الرواة ، والصواب حذفه أقول: الضمير فى له راجع إلى البيت والمراد به بيت الصنم يعنى كان يقال لبيت الصنم الكعبة اليمانية،والكعبة الشامية فلاغلط ولاحاجة إلى تأويل بالعدول عن الظاهر ، اهـ . وقال الحافظ قوله والكعبة اليمانية والكعبة الشامية كذا فيه قيل ، وهو غلط والصواب اليمانية فقط ، سموها بذلك مضاهاة للكعبة ، والكعبة البيت الحرام بالنسبة لمن يكون جهة اليمن شامية ، فسموا التى بمكة شامية والتى عندهم يمانية تفريقاً بينهما ، والذى يظهر لى أن الذى فى الرواية،صواب وأنها كان يقال لها اليمانية باعتبار كونها باليمن ، والشامية باعتبار أنهم جعلوا بابها مقابل الشام ، وقد حكى عياض أن فى بعض الروايات والكعبة اليمانية الكعبة الشامية بغير واو ، قال وفيه إيهام قال : والمعنى قال يقال لها تارة هكذا وتارة هكذا ، وهذا يقوى ماقلته فإن إرادة ذلك مع ثبوت الواو أولى ، وقال غيره قوله : والكعبة الشامية مبتدأ محذوف الخبر تقديره هى التى بمكة ، وقيل الكعبة مبتدأ والشامية خبره ، والجملة حال ، والمعنى والكعبة هى الشامية لاغير، وحكى السهيلى عن بعض النحويين أن له زائدة ، وأن الصواب كان يقال الكعبة الشامية أى لهذا البيت الجديد ، والكعبة اليمانية أى للبيت العتيق أو بالعكس ، قال السهيلى : وليست فيه زيادة وإنما اللام بمعنى من أجل أى كان يقال من أجله الكعبة الشامية والكعبة اليمانية ، أى إحدى الصفتين للعتيق والأخرى للجديد ، اهـ .

الزائدة للاشتراك فى الاسم ، فقوله كان يقال له معناه كان يقال لأجله[1] إذ لو لم تكن لم يحتج إلى زيادة الصفة للتمييز لحصول التميز بمطلق الاسم .

قوله : (وقال وأيضاً والذى نفسى بيده) أى أنا[2] كذلك أو المعنى وأيضاً فستزيدين فى ذلك .

---

(١) وما اختاره الشيخ قدس سره هو ما اختاره السهيلى كما تقدم فى كلام الحافظ وهو مختار السندى إذ قال : أى يقال لأجل وجود هذا البيت الإسمان على الكعبتين أحدهما على تلك الكعبة ، والثانى على الكعبة المتعارفة حتى يحصل التمييز بينهما فى الإطلاق ، وعلى هذا فلا إشكال فى الحديث ، ولشراح الحديث وجوه مستبعدة لايخفى على الناظر بعدها والله تعالى أعلم ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : وكان يقال له أى كان يقال بسببه الكعبة اليمانية ، والكعبة الشامية بطريق المقابلة ، ولولا ذلك لما كانت المقابلة ، يعنى كانا يذكران متقابلين ، اه .

(٢) قال العينى قوله : وأيضاً الخ هذا جواب لهند بتصديق ما ذكرته يعنى وأنا أيضاً بالنسبة إليك مثل ذلك ، وقيل معناه وأيضاً ستزيدين فى ذلك ويتمكن الإيمان فى قلبك فيزيد حبك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ، ويقوى رجوعك عن غضبه ، وهذا المعنى أولى وأوجه من الأول ، اه . وهذان المعنيان ذكرهما الكرمانى مختصراً ، ورجح هذا الذى رجحه العينى ، وكذا رجحه الحافظ وتعقب على الأول إذ قال : قال ابن التين فيه تصديق لها فيما ذكرته كأنه رأى أن المعنى وأنا أيضاً بالنسبة إليك مثل ذلك ، وتعقب من جهة طرفى البغض والحب فقد كان فى المشركين من كان أشد أذى للنبى ﷺ من هند وأهلها وكان فى المسلمين بعد أن أسلمت من هو أحب إلى النبى ﷺ منها ومن أهلها ، فلا يمكن حمل الخبر على ظاهره ، وقال غيره المعنى بقوله وأيضاً ستزيدين فى المحبة كلما تمكن الإيمان فى قلبك ، وترجعين عن البغض المذكور حتى لا يبقى له أثر فأيضاً خاص بما يتعلق بها

قوله : (وأنا أستطيعه) إن حمل على الاستفهام[1] الإنكارى فظاهر وإن أريد به الحالية[2] فموجه أيضاً ويكون إخباراً ، والمعنى إنى لا أحمل من غضب الله شيئاً حين كنت مستطيعاً له بالفرض ، فكيف أحمله وأنا لا أستطيعه فافهم وبالله التوفيق .

لا أن المراد بها أنى كنت فى حقك كما ذكرت فى البغض ، ثم صرت على خلافه فى الحب بل ساكت عن ذلك ولا يعكر(*) على هذا قوله فى بعض الروايات وأنا إن ثبتت الرواية بذلك ، اهـ .

(١) لم يتعرض لهذا المعنى عامة الشراح ويؤيد هـــذا المعنى ما فى متن نسخة الكرمانى من لفظ وإنى،وقال الحافظ فى الفتح قوله وأنا أستطيع كذا للأكثر بتخفيف النون ضمير القائل ، وفى رواية بتشديد النون بمعنى الاستبعاد ، اهـ . وقال القسطلانى وفى اليونينية وأنى أستطيعه ؟ بتشديد النون مفتوحة استفهامية ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : وأنا أستطيعه جملة حالية من ضمير لا أحمل وليس باستفهام ، انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من المعنى على الحالية أجود بل أصح مما اختاره الشراح قاطبة ، قال الكرمانى أى والحال أن لى قدرة على عدم الحمل ، اهـ . وتبعه على هذا الحافظ والعينى والقسطلانى ، وأنت خبير أن القدرة تحتاج إليها للتحمل لا لعدم التحمل، وترجم صاحب التيسير بقوله ونيستم كه بتوانم تحمل كرد غضب إلهى را ، اهـ . ومعناه لا أستطيع أن أحمل غضبه ، وعلى هذا يكون لفظ لا مقدراً قبل قوله : أنا ، أو يقال إنه معطوف على قوله أحمل تحت النفى ، وزاد مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله : لا تكون على ديننا لأن قومنا غيروا ديننا وكتابنا فليس فيه إلا الشرك ، اهـ .

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

قوله : (ما منكم على دين إبراهيم) غيرى تبكيت[1] لهم حيث كانوا يدعون كونهم عليه .

قوله (حول[2] البيت حائط)

قوله (إن هذا الحديث له شأن) (بياض[3] فى الأصل) .

---

(١) وهو كذلك ولم يتعرض لذلك من الشرح إلا صاحب التيسير فإنه شرحه بذلك إذ قال مى كفت أى كروه قريش بخدا سوكند نيست أز شما كسى بردين إبراهيم غير از من كويا مشركان مكة ادعاء ميداشيند كه مايان بردين إبراهيم هستيم واين دعوى ازين بت پرستان باطل بود ليكن ظاهر نميشود كه اين زيد شريعت إبراهيم أزكجا كرفته بود كويا بهمين تبرى از بت پرستى واعتقاد حقانيت دين إبراهيم خودرا منتسب باين دين مى ساخت ، اه .

(٢) زاده مولانا محمد حسن المكي فى تقريره إذ قال قوله لم يكن الخ بل كان البيت محاطاً بالبيوت للناس ولم يكن حولها مسجد إلا بقدر المطاف فيصلون فيه ، فبنى عمر رضى الله عنه حائطاً حول المطاف على منتهاه ليأمن البيت والمطاف عن الكلاب والصبيان ونحوهما ، وكان ذلك الحائط بقدر الذراعين أو نحوه ، ثم رفعه ابن الزبير ، أما الآن فقد كسروا ذلك الحائط بل كسروا البيوت التى كانت حول البيت أيضاً ووسعوا ما حول البيت ، وغرزوا مكان ذلك الحائط أسطوانات يضعون السرج عليها ، اه .

(٣) بياض فى الأصل قريباً من سطر ، قال الحافظ فى الفتح قوله : له شأن أى قصة ، وذكر موسى بن عقبة أن السيل كان يأتى من فوق الردم الذى بأعلى مكة فيجريه فتخوفوا أن يدخل الماء الكعبة فأرادوا تشييد بنيانها ، وكان أول من طلعها وهدم منها شيئاً الوليد بن المغيرة ، وذكر القصة فى بنيان الكعبة قبل المبعث النبوى ، وأخرج الشافعى فى الأم عن عبد الله بن الزبير أن كعباً قال له وهو يعمل

قوله (فهم أولئك على الناس) يعنى أن[1] ما ذكرتيه من كون المرء مطاعاً بين قومه فهو المراد بالأئمة غير أن الإمام هو الذى يكون على الناس كافة لا تختص إمامته بطائفة دون طائفة .

قوله (كنت فى أهلك ما أنت) والظاهر[2] فى معناها أنها كلمة تحر والمقصود أنك كنت ما كنت واليوم صرت لا تقدرين على شيء .

بناء الكعبة اشدده وأوثقه ، فإنا نجد فى الكتب أن السيول ستعظم فى آخر الزمان ، انتهى . فكان الشأن المشار إليه أنهم استشعروا من ذلك السيل الذى لم يعهدوا مثله ، أنه مبدأ السيول المشار إليها ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح الكلام ، والمعنى ظاهر ، يعنى أن رءوس القوم وأشرافهم يكونون خاصة لقومهم ، والإمام يكون مثل ذلك لعامة الناس .

(٢) وكتب مولانا محمد حسن المرحوم فى تقريره تهاتو ابنى أهل كى اندرجو كجه تها ، اه . قلت : واختلفوا فى معنى هذا الكلام على أقوال ، وما أفاده الشيخ قدس سره أوضح وألطف ، والأصل فى ذلك قول الكرمانى وتبعه فى ذلك غيره من الحافظين والقسطلانى ، قال الكرمانى : فإن قلت ما معنى هذا التركيب ، قلت : ما موصولة : وبعض صلته محذوف ، أى الذى أنت فيه كنت فى الحياة مثله إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، وذلك فيما كانوا يدعون من أن روح الإنسان تصير طائراً مثله ، وهو المشهور عندهم بالصدى والهام ، أو استفهامية أى كنت فى أهلك شريفاً مثلا ، فأى شيء أنت الآن ، أو ما نافية ولفظ مرتين من تتمة المقول ، أى كنت مرة فى القوم ولست بكائنة فيهم مرة أخرى كما هو معتقد الكفار حيث قالوا : ما هى إلا حياة الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، اه . وقال الحافظ فى الفتح : أى يقولون ذلك مرتين ، وما موصولة وبعض الصلة محذوف ،

قوله (فقاء كل شيء فى بطنه) الظاهر أنه[1] رضى الله عنه إنما تقيأ احتياطاً وعلى حسب التقوى ولم يكن المكتسب حراماً بحسب الحكم ، وذلك لأن التكهن لم يكن إلا سبب التعارف بينهما ولم يكن إعطاؤه ما أعطاه لأجل تلك الكهانة ، ولو سلم كونه عليه فلم يكن ذلك معروفاً وإلا لما تركه الغلام إلى إسلامه ، وإلى انقضاء تلك المدة فلم يكن إعطاء هذا إلا براً منه مبتدأ كائناً ما كان سببه ، فساغ أكله فى الحكم ، نعم لا يخلوا عن كراهة فى التقوى والورع .

والتقدير كنت فى أهلك الذى كنت فيه ، أى الذى فيه أنت الآن كنت فى الحياة مثله لأنهم كانوا لا يؤمنون بالبعث بل كانوا يعتقدون أن الروح إذا خرجت تصير طيراً ، ويحتمل أن يكون قولهم هذا دعاء للميت ، ويحتمل أن تكون ما نافية ، ولفظ مرتين من تمام الكلام ، أى لا تكونى فى أهلك مرتين المرة الواحدة التى كنت فيهم انقضت ولست بعائدة إليهم مرة أخرى ، ويحتمل أن تكون ما استفهامية أى كنت فى أهلك شريفة فأى شيء أنت الآن ؟ يقولون ذلك حزناً وتأسفاً عليه ، انتهى مختصراً . وقال السندى قوله : كنت فى أهلك أى كنت قبل هذا اليوم فى أهلك ما أنت فيه ، أى الذى أنت فيه ، أى قد علمنا ما كنت فيه قبل اليوم لكن لا ندرى ما أنت فيه اليوم ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره جدير بشأن أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، وقال الكرمانى : إنما قاء أبو بكر رضى الله عنه لأن حلوان الكاهن منهى عنه ، والمحصل من المال بطريق الخديعة حرام ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن التين إنما استقاء أبو بكر تنزهاً لأن أمر الجاهلية وضع ، ولو كان فى الإسلام لغرم مثل ما أكل أو قيمته ولم يكفه القيء كذا قال ، والذى يظهر أن أبا بكر إنما قاء لما ثبت عنده من النهى عن حلوان الكاهن ، وحلوان الكاهن ما يأخذه على كهانته ، والكاهن من يخبر بما سيكون عن غير دليل شرعى وكان ذلك قد كثر فى الجاهلية خصوصاً قبل ظهور النبى ﷺ ، اهـ . وهكذا فى العينى بتغير عبارة ، وما كتب مولانا

قوله (قد انقطعت عروة) جوالقه أراد به[1] العروة التي يشد بها بين الجوالقين ليحمل بهما على الدابة ، ولما كان يرد على مسألته تلك إنى إن أعطيتك عقالى نفرآ بل الذى أعطيتك عقاله دفعه ، فقال : لا تنفر الإبل فإن العادة أن بعيراً أو بعيرين إن بقيا غير معقولين فإنهما لا ينفران ، فإن سائر جمالك إذا كانت معقولة لم يضرك لو تترك واحداً منها غير معقول .

قوله (عقلت الإبل إلا بعيراً) فإنه لم يعقل ولا يرد عليه أنه لم يصدق قول[2] الهاشمى الذى بين له ، ووجه عدم الورود أنه كان قد نوى النفور ، ولم يوجد ، نعم تنبه بالملكة أنه لم يعقل .

محمد حسن المكى فى تقريره بظاهره يخالف ما نقله والدى المرحوم إذ قال قوله : « فقال » بس معلوم هو تاهى كه نوكرى حرام كى بنشن بهى حرام هى ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح معنى الحديث ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والعروة من الدلو والكوز المقبض ، ومن الثوب أخت زره كذا فى القاموس ، والجوالق على ما قاله الحافظ فى الفتح بضم الجيم وفتح اللام الوعاء من جلود وثياب ، وغيرها فارسى معرب ، وأصله كواله وجمعه جواليق وحكى جوالق بحذف التحتانية والعقال الحبل ، اه . وفى المجمع العقال بكسر عين حبل يشد به الوظيف مع الذراع وهو حبل صغير يشد به ساعد البعير إلى فخذه ملوياً ، اهـ . والمعنى أن الهاشمى طلب من الأجير عقالا ليشد به عروة جوالقه .

(٢) وهذا لطيف والمراد بقول الهاشمى ما تقدم من قوله لا تنفر الإبل ؛ وفى تقرير المكى قوله عروة جوالقه هى حلقته التى تكون فى جنبى العدلين المنفصلين يجعل فيها الرشاء فيحصل الربط بين العدلين ، وقوله لا تنفر الإبل يعنى لا تخف أن إبلك تنفر لو أعطيتنى عقاله ، لأن البعير الواحد إذا كان بين الإبل الكثيرة المثقلة لا تنفر وإن لم يكن له عقالا ، اه .

قوله (لخذفه بعصا) حين[1] ذكر له إعطاءه الهاشمى .

(ليس السعى ببطن الوادى سنة) إن كان[2] المراد أنهم كانوا يشتدون بين الجبلين كلا ، ولا يكتفون فى الاشتداد بين الميلين كما هو السنة الآن صح نسبته إليهم ، وإن كان المراد هو الذى معمول بيننا كما يدل عليه قوله ليس السعى ببطن الوادى ، حيث صرح بلفظ البطن ، فالمراد أنه ليس سنة مبتدأة من النبى ﷺ .

---

(١) قال الحافظ قوله : لخذفه كذا فى النسخ ، وفيه حذف يدل عليه سياق الكلام وقد بينته رواية الفاكهى ، فقال : مر بى رجل من بنى هاشم قد انقطع عروة جوالقه واستغاث بى فأعطيته فخذفه أى رماه ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله : القسامة: اعلم أن أصل قسامة الجاهلية قد أبقاها النبى ﷺ لكنه أصلحها وغير بعض أوصافها مما لم يكن مرضياً عنده ، منها أنهم لو حلفوا خلصوا من القتل والدية كليهما فغيره بأنهم لو حلفوا خلصوا عن القتل ، ويجب عليهم الدية حفظاً لدم المسلم عن الهدر ، وقوله حيث تصبر الإيمان أى جهان كه بندكيا جاتاهى إيمان ، اه . قلت : أى حيث يحبس الرجل على اليمين ولا يخلص حتى يحلف ، ثم قال وهو بين الركن والمقام وكان إذا حلف هناك أحد كاذباً يستأصل ولا يبقى أصلا موافقاً لاعتقادهم ، فلذلك جاءت تلك المرأة الهاشمية تسعى لابنه ، قوله فقبلهما وهذا جائز الآن أيضاً لأنه إسقاط حق نفسه ، ولا بأس به «أى جهان» العفو عن حلف الكل أيضاً ، اه .

(٢) وقال الحافظ : قال ابن التين خولف ابن عباس فى ذلك بل قالوا إنه فريضة ، قال الحافظ : لم يرد ابن عباس أصل السعى وإنما أراد شدة العدو وليس ذلك بفريضة ، وقد تقدم فى أحاديث الأنبياء فى ترجمة إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام . . فى قصة هاجر أن مبدأ السعى بين الصفا والمروة كان من هاجر وهو من رواية ابن عباس أيضاً ، فظهر أن الذى أراد أن مبدأه من أهل الجاهلية هى شدة العدو ، نعم قوله ليس بسنة إن أراد به أنه لايستحب فهو يخالف ما عليه الجمهور ، وهو نظير إنكاره استحباب الرمل فى الطواف ، ويحتمل أن يريد

بل سنة إبراهيمية[1] قديمة حتى استعمى العرب أيضاً .

قوله (ولا تقولوا الحطيم) لكونه شعاراً[2] لهم وإلا على ما كانوا يفعلونه

بالسنة الطريقة الشرعية ، وهى تطلق كثيراً على المفروض ، ولم يرد السنة بإصطلاح أهل الأصول ، وهو ما ثبت دليل مطلوبيته من غير تأثيم تاركه ، اه . قلت : والمعروف من مذهب ابن عباس رضى الله عنهما أن السعى عنده سنة كما تقدم فى هامش اللامع ، فى « باب وجوب الصفا والمروة » ، وما قال الحافظ : هو نظير إنكاره استحباب الرمل ، أشار بذلك إلى ما رواه مسلم وأبو داود وغيرهما من رواية أبى الطفيل « قلت لابن عباس رضى الله عنه إن قومك يزعمون أن رسول الله ﷺ رمل بالبيت ، وبين الصفا والمروة وهى سنة ، قال «صدقوا وكذبوا » الحديث ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى ، قيل : هذا مذهب ابن عباس قال الأستاذ : لا حاجة إلى هذا بل مراده أن السعى بكل بطن الوادى ليس بسنة لأنه فعل الجاهلية ، بل السنة السعى فى الموضع الذى سعت فيه هاجر ، وهو بعض بطن الوادى لأن الوادى بين الصفا والمروة فى زمن هاجر كان ضيقاً فكان مسعاها قليلا ثم ملأت السيول بطن الوادى فارتفع الوادى ووسع بطنها فازداد المسعى فى زمن الجاهلية ، فليست السنة السعى فى كل مسعى الجاهلية ، بل فى بعضها وهو مسعى هاجر منه وهو ما بين الميلين ، فإن قلت : كانت هاجر تصعد إلى رأس الصفا والمروة فلم لا تصعد إليه الآن ؟ قلت : قد علت أرض البيت الآن وارتفعت ، والمقصود من الصعود إليهما رؤيته ، وهو يحصل الآن بأدنى الصعود ، فلا حاجة إلى الصعود إلى رأسهما ، اه .

(١) ويستأنس ذلك مما تقدم قريباً فى كلام الحافظ عن ابن عباس رضى الله عنهما أن مبدأ السعى كان من هاجر ، وفى تقرير المكى قوله سنة ، أى سنة سنها النبى ﷺ بل هى سنة قديمة تواترت إلى نبينا ﷺ من أمنا هاجر ، اه .

(٢) قال الكرمانى : الحجر بكسر المهملة هو المحوط الذى تحت المزاب ،

وباعثاً عليه ومذكراً له ولا ضير(١) فى استعمال الكلمة حين ترك استعمالهم إياها فلا يتذكره أحد .

ولا يسمونه بالحطيم فإنه من أوضاع الجاهلية كانت عادتهم أنهم كانوا إذا يتحالفون بينهم كانوا يحطمون ، أى يدفعون نعلا أو سوطاً أو قدحاً إلى الحجر علامة لعقد حلفهم فسموه به لذلك ، وقال بعض العلماء : إنما قيل له الحطيم ، لما حطم من جداره فلم يسو ببناء الكعبة وترك خارجاً منه ، وقال الأزرقى : الحطيم ما بين الركن الأسود والمقام وزمزم ، وسمى حطيما لأن الناس يزدحمون على الدعاء فيه ، ويحطم بعضهم بعضاً ، وقيل من حلف هناك عجلت عقوبته ، اه . وذكر مثل هذه الأقوال وغيرها الحافظ فى الفتح ، وقال فى آخره : وحديث ابن عباس حجة فى رد أكثر هذه الأقوال ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكى قوله : كان يحلف أى إذا عهدوا بينهم يفعلون كذلك ، فإذا خالف ،أى نقض عهدهم يستأصل كأنه حطمه الحطيم ، اه .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الجواب عما يرد أن المعروف فى كتب الفقهاء وغيرهم ، استعمال لفظ الحطيم على ذلك ويؤيد ما أفاده الشيخ قدس سره ورود هذا اللفظ فى الأحاديث ، فسيأتى فى باب المعراج من قوله ﷺ « بينما أنا فى الحطيم » الحديث وقال صاحب الهداية ويجعل طوافه من وراء الحطيم وهو من البيت لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث عائشة «فإن الحطيم من البيت» ، انتهى مختصراً . وقد أخرج أبو داود فى باب الملتزم عن عبد الرحمن بن صفوان قال « لما فتح رسول الله ﷺ مكة قلت : لأنظرن كيف يصنع رسول الله ﷺ ؟ فانطلقت فرأيت النبى ﷺ قد خرج من الكعبة هو وأصحابه وقد استلموا البيت من الباب إلى الحطيم » الحديث قلت : ولعل الباعث للفقهاء على اختيارهم لفظ الحطيم على الحجر انتفاء الاشتباه بين الحجر بالفتح ، وبين الحجر بالكسر وطالما يشتبهان كما لا يخفى على من عالج كتب الحديث ، ولذا وجه شيخنا فى البذل حديث عبد الرحمن المذكور

قوله (قد زنت فرجموها) ، والله أعلم[1] كيف فهم الرجل أنها زنت ، إذ ليس فيهم زواج ، وأنها ليست بزوجته وأنهم يريدون قتلها حداً ، ولا يدرى وجهه

فى الملتزم أن اللفظ كان من الباب إلى الحجر بحاء مهملة وجيم مفتوحتين ، والمراد به الحجر الأسود وفهم بعض الرواة أنه حجر بكسر الحاء وسكون الجيم ، والمراد به الحطيم فرواه بالمعنى على ما فهم ، اه . مع أن منع ابن عباس رضى الله عنهما كان مبنياً على ما يفعلونه فى الجاهلية كما أفاده الشيخ قدس سره ، والعلماء ذكروا أقوالا أخر فى وجه التسمية بالحطيم كما تقدم بعضها قريباً .

(١) قال الحافظ قوله : قردة بكسر القاف وسكون الراء واحدة القرود وقوله : اجتمع عليها قردة بفتح الراء جمع قرد ، اه . وفى تقرير المكى أولوه بأن هذه القردة والقرد كانوا جناً تصوروا بصور القرد باختيارهم لا بالمسخ ، وإلا فلا معنى لزنا القردة ورجمها ، اه . قال الكرمانى : قال ابن عبد البر : إضافة الزنا إلى غير المكلف وإقامة الحدود فى البهائم عند جماعة أهل العلم منكر ، ولو صح لكانوا من الجن لأن العبادات فى الجن والإنس دون غيرهما ، أقول ويحتمل أن يقال كانوا من الإنس مسخوا قردة وتغيروا عن الصورة الإنسانية فقط ، أو كان صورته صورة الزنا والرجم ولم يكن ثمة تكليف ولا حد ، وإنما هو ظنه الذى ظن فى الجاهلية مع أن هذه الحكاية لم توجد فى بعض نسخ البخارى ، وأما تمام القصة فقد حكى لنا بعض شيوخ المدينة الطيبة صلوات الله على صاحبها بإسناده إلى عمر وأنه قال : كنت فى جبل باليمن إذ رأيت قردين اجتمعا ، وبعد الفراغ ناما وكانت يد الأنثى تحت رأس الذكر فجاء قرد آخر على التؤدة وغمز الأنثى ، فسلت يدها من تحت رأس الذكر سلا رفيقاً ومشت إليه واجتمعا ، فلما رجعت تنبه الذكر فاشتم رائحتها فصاح فاجتمع القردة فاشتموا فعرفوا ، فطلبوا القرد الزانى فأخذوه مع الأنثى فرجموهما ، اه . قلت : وذكر الحافظ هذه القصة عن الإسماعيلى عن عمرو بن ميمون قال : كنت فى اليمن فى غنم لأهلى فجاء قرد مع قردة فتوسد يدها

(باب مبعث(١) النبي ﷺ)

قوله : (عن هاتين الآيتين) ما أمرهما وذلك لأن الظاهر منهما التعارض ، وحاصل الجواب أنهما نزلتا فى محلين كافر ومشرك(*) فلا تعارض بينهما لاختلاف

لجاء قرد أصغر منه فغمزها فسلت يدها من تحت رأس القرد الأول سلا رفيقاً وتبعته فوقع عليها ، وأنا أنظر ثم رجعت فجعلت تدخل يدها تحت خد الأول برفق فاستيقظ فزعاً فشمها ، فصاح فاجتمعت القرود ، فجعل يصيح ويومىء إليها بيده فذهب القرود يمنة ويسرة ، فجاءوا بذلك القرد أعرفه فحفروا لهما حفرة فرجموهما فقد رأيت الرجم فى غير بنى آدم ، وقال ابن التين : لعل هؤلاء كانوا من نسل الذين مسخوا فبقى فيهم ذلك الحكم إلى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على نسل الممسوخ ، وقد تقدم الكلام على ذلك قبيل كتاب الأنبياء فى باب قول الله عز وجل «وبث فيها من كل دابة » تحت قوله ﷺ «فقدت أمة» الحديث ، وقد بسط الكلام على تضعيف هذا الحديث الدميرى فى حياة الحيوان ، وأيضاً بسط الحافظ فى الفتح فى ثبوت هذا الحديث فى نسخ البخارى ورد على من قال لعله من الأحاديث المقحمة فى كتاب البخارى ، وقال : أما تجويز أن يزاد فى صحيح البخارى ما ليس منه ، ينافى ما عليه العلماء من الحكم بتصحيح جميع ما أورده البخارى فى صحيحه ، ثم قال فى آخره : وقد أطنبت فى هذا الموضع لئلا يغتر ضعيف بكلام الحميدى فيعتمده وهو ظاهر الفساد ، اه . وتعقب العينى على الحافظ فى دعوى تصحيحه جميع ما أورده البخارى فى صحيحه .

(١) قال العينى : المبعث مصدر ميمى من البعث وهو الإرسال ، اه. قال الحافظ : أصل البعث الإثارة ، ويطلق على التوجيه فى أمر ما رسالة أو حاجة ، ومنه بعثت البعير إذا أثرته من مكانه ، وبعثت العسكر إذا وجهتهم للقتال ، وبعثت النائم من نومه إذا أيقظته ، وبسط الكلام فى الأوجز فى زمان مبعثه ﷺ على أقوال كثيرة

(*) كذا فى الأصل ، صوابه مسلم ١٢ ز .

شأن النزول وهذا[١] رأيه حيث لم يقبله الجمهور ولا تلميذه(*) فقد استثنى وقال إلا من ندم .

والراجح أن مبعثه ﷺ كان وهو ابن أربعين سنة ، وأقام بمكة المكرمة بعد ذلك ثلاث عشرة سنة ،وبالمدينة المنورة عشر سنين ، وتوفي وهو ابن ثلاث وستين وهذا هو الراجح المعتمد ، وما روى من الروايات المختلفة في ذلك بسط الكلام عليها في الأوجز .

(١) هذا هو المعروف عن ابن عباس رضي الله عنهما وقد بسط الكلام على ذلك شراح الحديث ، قال الحافظ : بعد ذكر اختلاف الروايات في ذلك وقول ابن عباس : بأن المؤمن إذا قتل مؤمناً متعمداً إلا توبة له ، مشهور عنه ، وقد جاء عنه في ذلك ما هو أصرح منه ، فروى أحمد والنسائي وابن ماجه وغيرهم عن سالم بن أبي الجعد قال : كنت عند ابن عباس بعد ما كف بصره فأتاه رجل فقال ما ترى في رجل قتل مؤمناً متعمداً ، فقال : « جزاؤه جهنم خالداً فيها » وساق الآية إلى عظيما قال : لقد نزلت في آخر ما نزل وما نسخها شيء حتى قبض رسول الله ﷺ وما نزل وحي بعد رسول الله ﷺ قال : أفرأيت إن تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً ثم اهتدى، قال : وأنى له التوبة والهدى ، وقد حمل جمهور السلف وجميع أهل السنة ما ورد من ذلك على التغليظ(**) وصححوا توبة القاتل كغيره ، وقالوا معنى قوله :

(*) مجاهد ١٢ .

(**) كذا قال الحافظ وهذا التوجيه معروف عند شراح الحديث ، كثيراً ما يذكرونه في أمثال هذه المواضع ، وقد ضربني والدي المرحوم نور الله مرقده على نحو هذا التوجيه عند درس المشكاة ، فكان من دأبه الشريف في الدرس أن أقرأ الحديث بدون الترجمة ، وبعد ذلك أذكر ما يتعلق به من موافقة المسلك ومخالفته ، فإن كان مخالفاً لمسلك الحنفية اذكر دليلهم واعتذارهم عن ترك العمل بهذا الحديث ، وهكذا إن كان الحديث موافقاً للروايات المعروفة أو آية من القرآن اذكر توجيه الحديث ، وكان وظيفة الشيخ قدس سره أن يصوب كلامي أو ينكره ، وعلى الثاني أطالعه مرة أخرى ، وأعرض عليه بعد ذلك فوجهت مرة =

قوله (كأنى أريق) الماء ولا ينافيه[1] ما تقدم من إصلاح النعل لأن المقصود به التمثيل ، ولعله ذكر الأمرين معاً فاكتفى الرواة بواحدة منهما .

قوله (وإن عمر لموثق على الإسلام) يعنى بذلك أن الناس قد تفاوت[2] ما بينهم فى الزمان المتقدم ، والموجود فإن عمر مع شدته على الكفر لم يزد على الوثاق ، وأنتم قتلتم عثمان مع ادعائكم الإسلام والإيمان .

« لجزاؤه جهنم » أى إن شاء أن يجازيه تمسكا بقوله تعالى فى سورة النساء أيضاً « إن الله لا يغفر أن يشرك به يغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، ومن الحجة فى ذلك حديث الإسرائيلى الذى قتل تسعة وتسعين نفساً ثم أتى تمام المائة ، انتهى مختصراً وهذا حديث مشهور قد تقدم قريباً .

(١) وتقدم الحديث فى أول كتاب المناقب فى قصة زمزم .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح هذا المعنى، وعلى هذا يكون تعلق قوله «إن عمر لموثق» مع ما صنعوا بعثمان واضحاً، وقال الحافظ : أى ربطه بسبب إسلامه إهانة له ، وإلزاماً بالرجوع عن الإسلام ، اه . وكذا قال غيره ولكن لا يرتبط فى كلامهم تعلق إحدى الكلمتين بالأخرى كما وضح الارتباط بينهما فى كلام الشيخ قدس سره .

بالتغليظ فى حديث الإخبار فضربنى ، وقال: هذا يوهم نسبة الكذب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال توجيه التشديد والتغليظ يكون فى الإنشاءات والأوامر كمن شرب الخمر رابعاً فاقتلوه ، فمن بعد ذلك كلما أرى توجيه التغليظ فى أحاديث الأخبار فى كلام الشراح أتذكر ضربى ، فحق التوجيه عندى ههنا : أن يقال إن هذا أصل جزائه ، ثم الله تبارك وتعالى عذبه على ذلك أو غفر له ، ومن كرمه أن يغفر :فانه تعالى لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فتدبر ١٢ز .

ويحتمل(١) أن يكون المعنى أنكم فعلتم بعثمان ما فعلتم مع أنكما

(١) اختار بهذا المعنى الكرماني واقتصر عليه، وتعقب عليه الشراح قاطبة، قال الكرماني: أى كان يوثقني على الثبات على الإسلام ويشددني ويثبتني عليه، وغرضه أن في الزمن الأول كان المخالفون في الدين يرغبون المسلمين على الخير، وفي هذا الزمان الموافقون يعملون الشر بأصحابهم ويرغبون عليه، اه. قال الحافظ رحمه الله تعالى: قال الكرماني كان يثبتني على الإسلام ويشددني كذا قال، وكأنه ذهل عن قوله ههنا قبل أن يسلم فإن وقوع التثبيت منه وهو كافر لصره على الإسلام بعيد جداً، مع أنه خلاف الواقع وسيأتي في كتاب الإكراه باب من اختار الضرب والقتل والهوان على الكفر، وكان السبب في ذلك أنه كان زوج فاطمة بنت الخطاب أخت عمر، ولهذا ذكر في آخر باب إسلام عمر رضي الله عنه رأيتني موثقي عمر على الإسلام أنا وأخته، وكان إسلام عمر رضي الله عنه متأخراً عن إسلام أخته وزوجها، اه. قلت ما قال الحافظ من قوله: ذهل الكرماني ليس بوجيه لأن توجيه الكرماني مبني على كون عمر كافراً إذ ذاك، كما تقدم من قوله وغرضه الخ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره قوله: وإن عمر رضي الله عنه لموثقي، أى يشد الوثاق لي على الإسلام، أى يمنعني عن الإسلام فغاية صنعه أنه يوثقني عنه لا أنه يقتلني، يعني أن عمر مع غاية تشدده وكفره أيضاً لا يقتلني وأنتم أيها القاتلون لعثمان قد قتلتموه، أو معنى قوله «وإن عمر لموثقي» يعني لما أسلمت كان عمر رضي الله عنه يأخذ مني الوثيقة على الإسلام ويمنعني عن الارتداد مع أنه كان كافراً لم يسلم بعد، وأما أنتم فمع أنكم مسلمون تقتلون عثمان، وهذا بعيد عن الإنصاف، لا يقال إن التوجيه الأول يدل على أن عمر كان يمنعني عن الإسلام والتوجيه الثاني يدل على أنه كان يستحكمني على الإسلام ويمنعني عن الارتداد، فبينهما تناف، لأنا نقول: إن عمر كان يمنعه عن الإسلام قبل أن يصدر عنه عن الإسلام: ثم إذا صدر منه الإسلام كان يستحكم عليه ويمنعه عن الارتداد، وإن كان عمر كافراً لم يسلم بعد كما هو عادة الكرام، وعلى التقديرين كان عمر كافراً بعد، لأن إسلامه متأخر عن إسلام سعيد، انتهى مختصراً. وقال أيضاً في تقريره

مسلمان[1] ، وقد كانت الكفار مع كفرهم يحثون على الإسلام ويحضون عليه، ولكنه موقوف على أن يثبت فعل عمر مع زيد(*) كما ذكر أنه كان يجعله واثقاً على الإسلام والثابت خلافه .

قوله (وهو من بنى سهم) وكان سيدا[2] مطاعا فى قومه

الآخر على الحديث الآتى قوله : وأخته ههنا لا يجرى الاحتمال الثانى ، لأن أخت عمر كان يمنعها عن الإسلام ويضربها بسببه فتعين الاحتمال الأول ههنا ، اه .

(١) هكذا فى الأصل ومقتضى السياق مع أنكم مسلمون ، ولا يبعد عندى أنه أشار بذلك اللفظ إلى ما أخرجه الترمذى(**) عن ثمامة بن حزن قال : شهدت الدار حين أشرف عليهم عثمان فقال ائتونى بصاحبيكم الذين ألباكم على ، الحديث .

(٢) ولذا تصدع الناس بقوله : أنا له جار قال الحافظ : زاد ابن أبى عمر فى روايته عن سفيان قال : فعجبت من عزته ، وكذا عند الإسماعيلى من وجهين عن سفيان ، اه. وقال القسطلانى قوله (أن أسلمت) أى لأجل إسلامى بفتح همزة أن (قال) له العاص (لاسبيل) لهم « إليك » فقال عمر رضى الله تعالى عنه (بعد أن قالها) أى كلمة لاسبيل إليك (أمنت) بهمزة مفتوحة وميم مكسورة ونون ساكنة وفوقية مضمومة من الأمان ، أى زال خوفى لقول العاص لأنه كان مطاعاً فى قومه ، اه . وقال العينى بعد ماضبطه : مثل القسطلانى أى من الأمان أى زال خوفى لأن العاص كان مطاعاً فى قومه ، ووقع فى رواية الأصيلى بمد الهمزة وهو خطأ فإنه كان قد أسلم قبل ذلك ، وذكر عياض أن فى رواية الحميدى بالقصر أيضا لكنه بفتح التاء، وهو أيضا خطأ لأنه يصير من كلام العاص ، وليس كذلك بل هو من كلام عمر رضى الله عنه يريد أنه لما قال له العاص تلك المقالة ، اه .

(*) صوابه مع سعيد ١٢ ز .
(**) فى مناقب عثمان .

قوله (لقد أخطأ ظنی أو أن الخ) یعنی بذلك[1] إنی أخطأت فی التفرس لو لم یکن أحد هذین الامرین ، إما أن یکون الرجل منافقا ولم یسلم بقلبه أو یکون مسلماً إلا أنه تکهن فی الجاهلیة ، ولعله رأی[2] فی قلبه أثر سواد باق من ظلمة ما کان

---

(١) أجاد الشیخ قدس سره فی توضیح الکلام ، وما أفاده واضح وهکذا فی تقریر المکی إذ قال : أی لما رآی عمر ذلك الرجل فقال : إنی أظن أن هذا الرجل ، إما کائن علی دینه فی الجاهلیة ، وقد أظهر الإسلام نفاقاً، أوأحسن إسلامه لکنه کان کاهنهم ، اه . وقال الحافظ : قوله (لقد أخطأ ظنی) فی روایة ابن عمر رضی الله عنه عند البیهقی لقد کنت ذا فراسة ولیس لی الآن رأی إن لم یکن هذا الرجل ینظر فی الکهانة قوله (أو) بسکون الواو (علی دین قومه فی الجاهلیة) أی مستمر علی عبادة ما کانوا یعبدون قوله (أو) بسکون الواو أیضاً (لقد کان کاهنهم) أی کان کاهن قومه ، وحاصله أن عمر رضی الله عنه ظن شیئاً متردداً بین شیئین ، أحدهما یتردد بین شیئین کأنه قال : هذا الظن إما خطأ أو صواب ، فإن کان صواباً فهذا الآن إما باق علی کفره وإما کان کاهناً ، وقد أظهر الحال القسم الأخیر وکأنه ظهرت له من صفة مشیه أو غیر ذلك ، قرینة أثرت له ذلك الظن ، اه .

(٢) فی التشرف فی أحادیث التصوف إن لله تبارك وتعالی عباداً یعرفون الناس بالتوسم (الحکیم والبزار عن أنس) قال العزیزی عن التقریب : توسمت فیه الخیر تفرست ، قال الحفنی : أی یدرکون الناس أی بواطنهم بالتوسم ، أی بالکشف والإلهام وهذه فراسة المؤمن ، فی خبر « اتقوا فراسة المؤمن » ، وفیه إثبات لصحة بعض الإلهام والکشف ، وقد صح عن من لایحصی من الصلحاء والعلماء صحة لا یکون معه شیء من التلبیس « لکن » مع هذا لیس حجة شرعیة ، اه . قلت حدیث « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ینظر بنور الله » حدیث معروف أخرجه الترمذی وغیره ، وبسطه شیخ مشایخنا الدهلوی فی المسلسلات بطرق من الصوفیة منها من

يرتكبه ، وفيه دلالة على بقاء بعض[١] آثار المعاصي والآثام على القلب وإن وقعت منها التوبة .

قوله (ولحوقها الخ) فيه وجهان[٢] إن كان مخفوضا كان عطفا على الإنكاس

طريق شيخ الطائفة جنيد البغدادى بلفظ : أحذروا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله وقرأ « إن فى ذلك لآيات للمتوسمين » ، اهـ . وفى مسند أبى حنيفة برواية حماد عن أبيه عن عطية عن أبى سعيد عن النبى ﷺ قال « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله » ثم قرأ إن فى ذلك لآيات للمتوسمين » .

(١) فهذا معروف عند مشايخ هذا الفن ، فإنهم ينظرون بنور القلب ما تقدم من المعاصى كالطبيب الحاذق فإنه يتفرس بالنبض ، ما تقدم فى صباه وشبابه من الأمراض الكبيرة ويتفرسون أيضاً ما أكل فى الأمس وقبل الأمس ، ومعروف أن الإمام الأعظم رحمه الله تعالى كما حكى عنه العلامة الشعرانى فى ميزانه أنه رضى الله عنه كان إذا رآى الماء الذى يتوضأ منه الناس يعرف أعيان تلك الخطايا التى خرت فى الماء ، ويميز غسالة الكبائر عن الصغائر ، والصغائر عن المكروهات ، والمكروهات عن خلاف الأولى كالأمور المجدة على حد سواء ، قال (الشيخ) وقد بلغنا أنه دخل مطهرة جامع الكوفة ، فرآى شاباً يتوضأ فنظر فى الماء المتقاطر منه فقال يا ولدى تب عن عقوق الوالدين ، فقال : تبت إلى الله عن ذلك ، ورآى غسالة شخص آخر فقال له : يا أخى تب عن الزنا فقال تبت من ذلك ، ورآى غسالة شخص آخر فقال له : يا أخى تب من شرب الخمر وسماع آلات اللهو ، فقال : تبت منها ، اهـ . وقال الإمام الغزالى فى الإحياء : وللتكفير أيضاً درجات ، فبعضه محو لأصل الذنب بالكلية ، وبعضه تخفيف له ، ويتفاوت ذلك بتفاوت درجات التوبة ، اهـ .

(٢) قال العينى قوله : لحوقها بالنصب عطفاً على إبلاسها ويجوز بالجر عطفاً

أى يئسوا بعد ما لحقوا بالقلاص ، وهو كناية عن السفر البعيد ، أى يئسوا بعدما قطعوا الشقة البعيدة فى تحقيق مامنعهم ، عما كانوا عليه من الإحاطة ببعض أخبار السماء ، وإن كان منصوبا كان مفعولا للرؤية عطفا على الجن ، والمعنى ألم تر الجن وسفرها ثم على التوجيهين إن كانت لهم بعران[1] وجمال فذاك ، وإن لم يكن كان ذلك مجازا عن السفر وكناية عنه .

على أنكاسها، والقلاص بكسر القاف جمع قلوص ، وهى الناقة الشابة ، قال الكرمانى: أريد بالقلاص أهل القلاص وهم العرب على طريق الكناية ، وقال غيره أراد تفرقهم ونفارهم كراهية الإسلام، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى: أبلاس پريشانى أنكاس ذليل شدن ، ولحوقها كناية عن سفرهن فى أطراف الأرض ويأسها أى ناميدشدن أز يافتن سربند شدن خبر آسمان يعنى هركاه كه رجم شهب شدايشان رامعلوم نشدكه كدام شىء بيدا شده است بس در أطراف زمين منتشر شدة تلاش كردند مكر معلوم نه كردند كه كدام شخص هست بس ذليل شده مايوس نشستند ، اهـ . وقوله أنا نائم أى مضطجع قوله : فذبحه وألقى دمه على النصب الذى أقاموه نائباً عن آلهتهم كما هو عادة لهم قوله : فقمت الخ أى فأنت صادق هكذا وقع الإبلاس والأنكاس لهم ببعث نبينا ﷺ ، اهـ .

(١) قال الكرمانى : إن قلت ما الغرض منه وهل للجن قلوص وأحلاس؟ قلت : الظاهر والله أعلم أن الغرض منه بيان ظهور النبى العربى ﷺ ومتابعة الجن للعرب ولحوقهم بهم فى الدين ، إذ هو رسول الله إلى الثقلين . وآخر القصة هو ما نشبنا أن قيل هذا نبى مشعر به ويراد بالقلوص أهل القلوص وهم العرب على طريق الكناية ، اهـ . قلت : وما حكى العينى من رواية البيهقى من حديث البراء بن عازب يدل على أن لهم قلوصاً فقد قال : قال البيهقى فى دلائل النبوة عن البراء بن عازب قال : كان له أى لسواد بن قارب رأى(*) من الجن قال : بينا أنا نائم إذ جاءنى

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله رئى بتشديد الياء وهو التابع من الجن ، كما فى المجمع ١٢ ز .

قوله (وكان أكثر الناس) فعل ماض[1] واسم كان الضمير فيه ، والجملة خبره أو كان تامة .

فقال : قم فافهم ، قد بعث رسول من لؤى بن غالب ، ثم أنشأ يقول :

عجبت للجن وأجناسها * وشدها العيس بأحلاسها *

تهوى إلى مكة تبغى الهدى . . . . .

إلى أن قال : فلما كانت الليلة الثانية أتانى فنبهنى ثم قال :

عجبت للجن وتطلابها * وشدها العيس بأقتابها *

تهوى إلى مكة تبغى الهدى . . . . .

إلى أن قال : فلما كان فى الليلة الثالثة أتانى فنبهنى فقال :

عجبت للجن وتجآرها * وشدها العيس بأكوارها *

تهوى إلى مكة تبغى الهدى . . . . .

اه مختصراً . وذكر القسطلانى هذه الأشعار وذكر فى الليلة الثالثة :

عجبت للجن وتنفارها * بدل قوله ، تجآرها وذكرها السيوطى فى الخصائص: بتغير فى بعض الأشعار ، ثم قال الحافظ قوله : ويأسها من إنكاسها اليأس بالتحتانية ضد الرجاء ، والإنكاس الانقلاب ، قال ابن فارس معناه : أنها يئست من استراق السمع بعد أن كانت قد ألفته فانقلبت عن الاستراق قد يئست من السمع ، ووقع فى شرح الداودى بتقديم السين على الكاف ، وفسره بأنه المكان الذى ألفته قال: ووقع فى رواية من بعد إيناسها أى أنها كانت أنست بالاستراق ، ولم أر ماقاله فى شىء من الروايات ، وقد شرح الكرمانى على اللفظ الأول الذى ذكره الداودى ، وقال : الإنساك جمع نسك ، والمراد به العبادة ولم أر هذا القسم فى غير الطريق التى أخرجها البخارى ، اه .

(١) وتقدم فى مناقب عثمان رضى الله تعالى عنه بلفظ فقد أكثر الناس فيه ، قال الحافظ : أى فى شأن الوليد أى من القول ، ووقع فى رواية معمر ، وكان أكثر

قوله (لعله تنفعه شفاعتى فيجعل الخ) وقد مر[١] الجزم بذلك ، فإما أن يقال السابق مقول فى عذاب القبر وهذا المراد[٢] به بعد الحشر ، أو يكون قد صورت

الناس فيما فعل به ، أى من تركه إقامة الحد عليه وإنكارهم عليه عزل سعد بن أبى وقاص ، اهـ .

(١) فإنه تقدم قريبا من حديث عباس قوله ﷺ « هو فى ضحضاح من نار » الحديث قال الحافظ : ضحضاح بمعجمتين ومهملتين استعارة فإن الضحضاح من الماء ، ما يبلغ الكعب ويقال أيضاً لما قرب من الماء وهو ضد الغمرة ، والمعنى أنه خفف عنه العذاب ، وقد ذكر فى حديث أبى سعيد ثالث أحاديث الباب أنه يجعل فى ضحضاح يبلغ كعبيه يغلى منه دماغه ، ووقع فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما عند مسلم إن أهون أهل النار عذاباً أبو طالب ، له نعلان يغلى منهما دماغه ، ولأحمد من حديث أبى هريرة رضى الله عنه مثله ، لكن لم يسم أبا طالب ، وللبزار من حديث جابر قيل للنبى ﷺ هل نفعت أبا طالب قال « أخرجته من النار إلى ضحضاح منها » ، وسيأتى فى أواخر الرقاق من حديث النعمان بن بشير نحوه ، وفى آخره كما يغلى المرجل بالقمقم ، اهـ . قد تقـــدم الكلام على قصة أبى طالب وعذابه ، فى الكوكب وهامشه وما أوردوا عليه من أنه يخالف قول عز اسمه « لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون » ليس بوجيه عند هذا العبد الضعيف ، لأن المنفى من التخفيف عن الدرجة المتعينة له وأما التخفيف فى الدرجة ابتداء لخفة كفره أو لعارض آخر، مثل نصرته الإسلام أو النبى ﷺ فأمر آخر ، فإن درجات الكفرة فى العذاب متفاوتة جداً ، فقد قال عز اسمه « إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار » وقوله عز اسمه « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » .

(٢) ولعل الباعث للشيخ قدس سره على هذا التوجيه أن المذكور فى حديث

له النار فرآى ماسيكون فيها له ، وعلى هذا فإيراده بصورة الترجى لأنه فى مشيته تعالى وإن كان قد وعد بذلك ، أو لأن رجاء النبى ﷺ يقين[1] .

عباس بصيغة الماضى فإنه ورد فيه ما أغنيت عن عمك قال : هو فى ضحضاح من نار ، والمذكور فى هذا الحديث صيغة المضارع .

ثم قال الحافظ . (تنبيه) فى سؤال العباس عن حال أبى طالب ما يدل على ضعف ما أخرجه ابن إسحق من حديث ابن عباس رضى الله عنهما بسند ، فيه من لم يسم أن أبا طالب لما تقارب منه الموت بعد أن عرض عليه النبى ﷺ أن يقول لا إله إلا الله فأبى قال : فنظر العباس إليه وهو يحرك شفتيه فأصغى إليه فقال . يا ابن أخى والله لقد قال أخى الكلمة التى أمرته أن يقولها ، وهذا الحديث لو كان طريقه صحيحا لعارضه الحديث الذى هو أصح منه فضلا عن أنه لا يصح ، وروى أبو داود والنسائى وابن خزيمة وابن الجارود من حديث على رضى الله عنه قال « لما مات أبو طالب ، قلت يارسول الله إن عمك الشيخ الضال قد مات ، قال : اذهب فواره قلت : إنه مات مشركا فقال اذهب فواره ، الحديث ووقفت على جزء جمعه بعض أهل الرفض أكثر فيه من الأحاديث الواهية الدالة على إسلام أبى طالب ولا يثبت من ذلك شىء وبالله التوفيق ، وقد لخصت ذلك فى ترجمة أبى طالب من كتاب الإصابة ، اه .

(1) وهذا معروف عند العلماء وقد جزموا بذلك فى الروايات الكثيرة التى ورد فيها لفظ لعل فى كلامه ﷺ قال الحافظ . فى قصة سعد بن أبى وقاص فى الوصايا قال بعض العلماء لعل وإن كانت للترجى لكنها من الله للأمر الواقع وكذلك إذا وردت على لسانه ﷺ غالباً ، اه . وقال الراغب لعل طمع وإشفاق ، وذكر بعض المفسرين أن لعل من الله تعالى واجب ، اه . وقال الحافظ أيضا فى قصة حاطب بن أبى بلتعة فى قوله ﷺ لعل الله أطلع على أهل بدر الخ ، قال العلماء .

قوله (فلبث سنتين أو قريباً من ذلك) يعنى بالقرب فى جانب[1] الزيادة لا النقصان كما يشهد به الروايات.

إن الترجى فى كلام الله تعالى وكلام رسوله الوقوع ، اه . وبذلك جزم العينى إذ قال فى الحديث المذكور : قلت الترجى فى كلام الله وكلام رسوله للوقوع ، اه . وفى المجمع فى الحديث المذكور قيل : لعل ههنا من جهة الظن والحسبان ، وليس كذلك ، وإنما هو بمعنى عسى وعسى ولعل من الله تحقيق ، اه .

(١) ومعناه ظاهر ويكون المعنى لبث سنتين أو أكثر من ذلك ، واختلفت الروايات فى نكاح عائشة وبنائها كثيراً ، ولذا تكلم الشراح فى ذلك كثيراً ، قال الكرمانى فى قوله : فلبث فإن قلت : كيف يصح ذلك وخديجة ماتت قبل الهجرة بثلاث سنين ، فإذا نكحها بعد ذلك بثلاث كان نكاحها حال الهجرة أو بعدها ، وهو خلاف مااتفقوا عليه ، قلت : قد نقل أيضاً أنها توفيت قبل الهجرة بخمس سنين ، وقد قال أو قريباً من ذلك ، ولايخفى عليك أن الحديث مرسل ، اه . وقال الحافظ قوله : توفيت خديجة إلى قوله وهى بنت تسعين سنة فيه إشكال لأن ظاهره يقتضى أنه لم يبين بها إلا بعد قدومه المدينة بسنتين ونحو ذلك لأن قوله فلبث سنتين أو نحو ذلك ، أى بعد موت خديجة ، وقوله : ونكح عائشة أى عقد عليها لقوله بعد ذلك وبنى بها وهى بنت تسع ، فيخرج من ذلك أنه بنى بها بعد قدومه المدينة بسنتين وليس كذلك ، ثم قال بعد مابسط الروايات فى ذلك وقد أخرج الإسماعيلى عن هشام عن أبيه أنه كتب إلى الوليد: إنك سألتنى متى توفيت خديجة وأنها توفيت قبل مخرج النبى ﷺ من مكة بثلاث سنين أو قريباً من ذلك ونكح النبى ﷺ عائشة بعد متوفى خديجة ، وعائشة بنت ست سنين ، ثم إن النبى ﷺ بنى بها بعد ما قدم المدينة وهى بنت تسع سنين ، وهذا السياق لا إشكال فيه ويرتفع به ما تقدم من الإشكال أيضاً ، وإذا ثبت أنه بنى بها فى شوال من السنة الأولى من الهجرة قوى قول : من قال : إنه دخل بها بعد الهجرة بسبعة أشهر وقد وهاه النووى

قوله (وعلف راحلتين كانتا عنده) إلخ وكان[1] لايسرحهما فى المرعى لانتظار الأمر بالخروج، ولأن ورق السمر أقوى العلف وأفضله للدواب سيما الإبل والغنم.

فى تهذيبه وليس براه إذا عددناه من ربيع الأول وجزمه بأن دخوله بها كان فى السنة الثانية يخالف ماثبت كما تقدم أنه دخل بها بعد خديجة بثلاث سنين، وقال الدمياطى فى السيرة له: ماتت خديجة فى رمضان، وعقد على سودة فى شوال، ثم على عائشة، ودخل بسودة قبل عائشة، اهـ مختصراً. وفى المجمع فى العاشرة النبوية فيها تزوج عائشة وسودة، وفى السنة الأولى من الهجرة فيها بنى بعائشة فى شوال بعد الهجرة بسبعة أشهر، وقيل فى السنة الثانية والأول أصح، اهـ. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لا إشكال فى حديث البخارى هذا أصلا بل فيه بيان لموت خديجة ونكاح عائشة رضى الله تعالى عنهما، وقوله: فلبث سنتين توضيح لما سبق من قوله بثلاث سنين، والمعنى أنها رضى الله تعالى عنها توفيت قبل الهجرة بثلاث سنين فلبث النبى ﷺ بعد وفاتها بمكة سنتين أو أكثر من ذلك، وأما نكاح عائشة والبناء بها فأمر مستقل، والمعنى أنه ﷺ تزوجها وهى بنت ست فى شوال من السنة العاشرة النبوية التى توفيت فيها خديجة، وبنى بها فى شوال من السنة الأولى الهجرية وهى بنت تسع، وعلى هذا فلا يرد على الحديث إشكال ولا يرد عليه مخالفة لما رجحه المحققون فى نكاح عائشة والبناء بها.

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ولطيف جداً وليست هذه الأمور من ديدن الشراح إلا أنهم قالوا فى حديث أم زرع فيمن مدح زوجها بقولها له إبل كثيرات المبارك قليلات المسارح، من أنه لاستعداده للضيفان بها لايوجه منهن إلى المسارح إلا قليلا، ويترك سائرهن بفنائه فإن فاجأه ضيف وجد عنده مايقريه من لحومها وألبانها، اهـ.

ثم قال الدميرى فى حياة الحيوان: ومن طبع الإبل أنها تستطيب الشجر الذى له شوك وتهضمه أمعاؤه ولاتستطيع فى غالب الأوقات أن تهضم الشعير، اهـ.

قوله (بغار في جبـــل) ثور[1] وهو على ثلاثة أميال من مكة أو أربعة أو قريبا من ذلك .

قوله (فكمنا فيه ثلاث ليال) والسر[2] في الكمون ليذهبوا حين ييئس منهما الكفار ويستيقنوا أنهما قد خرجا بعيداً ، وكان كذلك فإنهم فتشوهما على قرب مكة ما أمكنهما فلما يئسوا وانقلبوا خرجا آمنين ، وإن كان بعض الحذر باقيا .

زاد في تقرير مولانا محمد حسن المكي ههنا قوله : أحث الجهازوه جيزجو جلدى سى طيار كياجاتا هى ، قوله : فقطعت أي فأخذت قطعة للاستعمال وشقت القطعة الأخرى بإثنين إحداهما للجواب ، والأخرى للادارة .

(١) وفي تفسير أبي السعود تحت قوله تعالى « إذهما في الغار» الغار ثقب في أعلى ثور ، وهو جبل في يمنى مكة على مسيرة ساعة ، اه . وقال الحافظ تقي الدين الفاسي في شفاء الغرام : جبل ثور بأسفل مكة ، ذكر ابن جبير في رحلته: أن طول الغار ثمانية عشر شبراً ، وطول فمه الضيفة خمسة أشبار وبسط في طوله وعرضه وسعته ، ثم قال : وذكر ابن جبير أنه من مكة على ثلاثة أميال ، وهكذا ذكر ابن الحاج في منسكه وسماه بأبي ثور ، وقال المحب الطبري : المعروف المشهور فيه ثور إلى آخر مابسط من أحواله .

(٢) وهو ظاهر ويؤيد ذلك ماقال الحافظ بعد قوله : فأتاهما براحلتيهما صبح ثلاث ، زاد مسلم بن عقبة عن ابن شهاب «حتى إذا هدأت عنهما الأصوات جاء صاحبهما ببعيريهما فانطلقا » الحديث ، وفي وفاء الوفاء في قصة الهجرة الطويلة بعد خروجه ﷺ من منزله لجعل على رأس كل رجل منهم ترابا وهو يقرأ أول سورة يس إلى قوله « فهم لايبصرون » ثم أتى منزل أبي بكر فخرجا من خوخة كانت له وأتيا غار ثور إلى أن قال فاجتمعت قريش وأخذت الطرق وجعلت الجعائل لمن جاء به فانصرفت أعينهم ولم يجدوا شيئاً ، اه .

قوله (فقلت إنهم ليسوا بهم) وإنما[1] قال ذلك لئلا يفطن بذلك أحد غيره فيذهب معه فيشترك فى الإبل أو يستبد بها .

قوله (انطلقوا بأعيننا) أى هؤلاء[2] الذين ذهبوا قد رأيناهم وعرفناهم وأنهم ذهبو بأعيننا .

قوله (من ظهر البيت) ولم أخرج من الباب لئلا يظهر السر.

قوله (فخططت بزجه[3] الأرض) أى أخذت سنامه فى يدى لأخفى بريقه وألقيته فى الأرض يتجرر لئلا يشعر به أحد لو رفعته وأعليته .

---

(١) وهو كذلك وقال الحافظ قوله : رأيت فلاناً وفلاناً انطلقوا بأعيننا أى فى نظرنا معاينة يبتغون ضالة لهم ، وفى رواية موسى بن عقبة وابن إسحاق فأومأت إليه أن اسكت وقلت إنماهم بنو فلان يبتغون ضالة لهم ، قال لعل وسكت ، وفى رواية أمرت بفرسى فقيد إلى بطن الوادى ثم أخذت قداحى بكسر القاف أى الأزلام فاستقسمت بها فخرج الذى أكره لاتضر وكنت أرجو أن أرده فآخذ مائة ناقة ، وقوله خفضت إلخ ، أى أمسكه بيده وجرجره على الأرض لئلا يظهر بريقه لمن بعد عنه ، لأنه كره أن يتبعه منهم أحد فيشركوه فى الجعالة ، ووقع فى رواية الحسن عن سراقة عند أبى شيبة وجعلت أجر الرمح مخافة أن يشركنى أهل الماء فيها ، انتهى مختصراً .

(٢) قال العينى فقلت له : القائل سراقة لذلك الرجل أنهم أى الأسود(*) ليسوا بهم أى بمحمد وأصحابه، ثم استدرك بقوله : ولكنك رأيت انطلقوا بأعيننا أى فى نظرنا معاينة يتبعون ضالة لهم ، اه مختصراً . وتقدم نحو ذلك فى كلام الحافظ.

(٣) قال القسطلانى . بزجه بضم الزاء والجيم المشددة المكسورة الحديد الذى فى أسفل الرمح أى أمكنت أسفله ، ولأبى ذر فخططت بالخاء المعجمة أى خفضت

(*) كذا فى الأصل والصواب الأسودة ١٢ ز .

قوله (إذا لأثر يديها غبار ساطع) ودل[1] سطوعه على كون الأرض قد أخذت قوائم الفرس بشدة ، إذ لو لم يكن فى أخذها شدة لما ارتفع الغبار ، فإن الشىء السائخ فى الأرض إذا لم يرسخ فيها لم يرتفع بقلها غبار .

قوله (كتاب أمن) وذلك[2] لأنه تيقن أن النبى ﷺ سيفتح مكة عن قريب.

أعلاه وجررت بزجه على الأرض ، فخطها من غير قصد لخطها لكيلا يظهر الرمح أن أمسك زجه ونصبه ، وخفضت عاليه لئلا يظهر بريقه لمن بعد منه ، فينذر به وينكشف أمره لأنه كره أن يتبعه أحد فيشركه فى الجعالة ، اهـ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ولطيف جداً ، وليست هذه الأمور من ديدن الشراح بل من فوائد قريحتــه الشريفة ، وقال الكرمانى قوله : غبار والجار والمجرور خبر ، وفى بعضها عثان بالمهملة والمثلثة والنون وهو الدخان ، والأولى هى الأصح ، اهـ . واختار عكسه الحافظ إذ قال عثان بضم المهملة بعدها مثلثة خفيفة أى دخان ، قال معمر : قلت لأبى عمرو بن العلاء ما العثان ؟ قال الدخان من غير نار ، وفى رواية الكشميهنى غبار والأول أشهر ، وذكر أبو عبيد فى غريبه قال : إنما أراد بالعثان الغبار نفسه شبه غبار قوائمها بالدخان ، وفى رواية موسى ابن عقبة والإسماعيلى واتبعها دخان مثل الغبار ، وزاد فعلمت أنه منع منى ، اهـ . وكتب مولانا محمد حسن المكى اعلم أن فرس سراقة كانت ساخت فى الأرض مرتين ، وكان مرة أخرى غيرهما أصرعته « استاذ » اهـ . يعنى أصرعته فى المرة الثالثة.

(٢) كما هو نص رواية الباب بلفظ وقع فى نفسى حين لقيت مالقيت من الحبس عنهم أن سيظهر أمر رسول الله ﷺ ، قال الحافظ قوله : كتاب أمن بسكون الميم ، وفى رواية الاسماعيلى كتاب موادعة ، وفى رواية اسحاق كتاباً يكون آية بينى وبينك ، وفى رواية ابن اسحاق فكتب لى كتابا فى عظم أو ورقة أو خرقة ، ثم ألقاه إلى فأخذته فجعلته فى كنانتى ، ثم رجعت فسكت فلم أذكر شيئاً مما كان حتى إذا فرغ

قوله (وسمع المسلمون بالمدينة إلخ) ، وذلك[1] لأنهم سمعوا بفقد رسول الله ﷺ يوم افتقد بمكة ، فعلم أنه خارج إلى المدينة غير أنه ﷺ تراخى عن يوم تخمينهم بثلاث ، وهذه الثلاث التي ثوى بها في الغار .

من حنين بعد فتح مكة خرجت لألقاه ومعي الكتاب فلقيته بالجعرانة حتى دنوت منه ، فرفعت يدي بالكتاب فقلت يارسول الله هذا كتابك ، فقال يوم وفاء فأسلمت وذكر ابن سعد أن سراقة عارضهم يوم الثلاثاء بقديد ، اه مختصراً .

ثم قال الكرماني : ومر قصة ابن الدغنة في كتاب الحوالة ومر لفظه قال ابن شهاب إلى قوله بالثمن في البيع باب إذا اشترى متاعاً فوضعه عند البائع وحكاية النطاق في الجهاد في باب حمل الزاد ومن استأجر إلى لفظ السواحل ، في كتاب الإجارة وبعض قصة لسراقة في باب علامات النبوة ، اه .

ثم لايذهب عليك أيضاً أن الوارد في حديث الباب أن الذي كساهم الثياب في الطريق هو الزبير رضي الله تعالى عنه . قال الحافظ : والذي في السير أن الذي كساهم الثياب هو طلحة ، قدم من الشام وهذا إن كان محفوظاً ، احتمل أن يكون كل من طلحة والزبير أهدى لهما من الثياب ، والذي في السير هو الثاني ، ومال الدمياطي إلى ترجيحه على عادته في ترجيح مافي السير على مافي الصحيح والأولى الجمع بينهما وإلا فما في الصحيح أصح إلى آخر مابسطه .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله يقدمون بعد عشرة أيام مثلا من يوم الخروج ، فإنهم حاسبوا المنازل بين مكة والمدينة لكنهم لم يعلموا بقصة الغار ، وإنما عدل النبي ﷺ من طريق المدينة مخافة أن يتعاقبوا بعده ، كما وقع كذلك ، حتى فتشوا في نواحي مكة كلها ، حتى بلغ بعضهم إلى مافوق الغار فعموا ولم يروه ، فلما صاروا ميئوسين عنهما جلسوا وجعلوا فيهما دية مائتي ناقة لمن أخذهما ، فلما تيقن النبي ﷺ أنهم أيسوا خرج من الغار ، فهذا كان حكمة النبي ﷺ

قوله (وهو يصلى[١]) .

قوله (هذا الحمال لاحمال خيبر) وكانوا[٢] يأتون من خيبر بالثمار والتمار فيربحون فيها ، فقال النبي ﷺ هذه اللبنات التى تحملونها هذه هى الحمال المعتبرة الموجبة للربح عند الله لاحمال خيبر .

وكانت القصة أنهم لما تحالفوا على النبي ﷺ ولم يوافقهم بنو المطلب فى طرفه عليه الصلاة والسلام من الذات ، بل صاروا مع بنى هاشم لم يحصل مدعاهم ، فتشاوروا فيما بينهم ، فقال البعض : نحبسه ، وقال البعض : نخرجه من مكة فقال أبو جهل : لوحبسناه يرسله بنو هاشم وبنو المطلب ، ولو أخرجناه يكون عاراً علينا ، فالأولى أن نقتله بأن يخرج من كل فرقة رجل فيضربون بأسيافهم ضربة واحدة حين يخرج لصلاة الصبح ، فلا يتعين لهم منا قاتل واحد حتى يأخذون قصاصاً منه ، وأقاموا على باب النبي ﷺ من الليل الحرسة ، فاطلع النبي ﷺ فخرج على تلك الحرسة بعد العشاء وقال « شاهت الوجوه » فعموا ولم يروه ، وجاء إلى أبى بكر وكان منتظرا إليه فخرجا بعد العشاء إلى غار ثور ، وكان النبي ﷺ أضجع على فراشه علياً فكان تلك الحرسة يظنون أن ذلك المضطجع هو النبي ﷺ فلما قام من الفجر ورأوه أنه على سألوه أين صاحبك ؟ فقال لا أعلم وكان النائم أنا فعلموا أنه خرج ففتشوه فى بيوت مكة ثم حواليها فلم يدركوه كما مر ، اهـ .

(١) لم يتعرض لهذا القول والدى المرحوم وتعرض له مولانا محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال : قوله وهو يصلى أى تلك المحلة التى بركت فيها الناقة يصلى فيها ، والظاهر أن الضمير يرجع إلى المدينة لأن صيغة رجال جمع ونكرة يراد بها التكثير « أستاذ » ، اهـ . ولامانع عند هذا العبد الضعيف من إرجاع الضمير إلى هذا المحل لأنه لامانع من صلاة رجال كثيرين فى هذا المحل أيضاً .

(٢) وفى تقرير المكى قوله هذا الحمال أى اين باركه بركردن من هست بهتر ست أزان باركه مردمان أزخيبر خريد كرده مى آرند ، اهـ . قال الحافظ : قوله

قوله (غير هذه الأبيات) وهى(١) قوله :

اللهم لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا . إلخ .

الحمال - بالمهملة المكسورة وتخفيف الميم - أى هذا المحمول من اللبن أبر عند الله أى أبقى ذخراً وأكثر ثواباً وأدوم منفعة وأشد طهارة من حمال خيبر ، أى التى يحمل منها التمر والزبيب ونحو ذلك ، ووقع فى بعض النسخ هذا الجمال بفتح الجيم ، اه . وقال القسطلانى قال القاضى رواه المستملى جمال بالجيم المفتوحة ، قال : وله وجه والأول أظهر ، اه .

(١) قال الحافظ: قوله فتمثل بشعر رجل قال الكرمانى: يحتمل أن يكون المراد الرجز المذكور ، ويحتمل أن يكون شعراً آخر ، قال الحافظ : الأول هو المعتمد ومناسبة الشعر المذكور للحال المذكور واضحة ، وقوله قال ابن شهاب إلى قوله غير هذه الأبيات زاد ابن عائذ فى آخره التى كان يرتجز بهن وهو ينقل اللبن لبناء المسجد ، قال ابن التين أنكر على الزهرى هذا من وجهين ، أحدهما أنه رجز وليس بشعر ، ولهذا يقال لقائله راجز ، ويقال أنشد رجزاً ، ولا يقال له شاعر ولا أنشد شعراً ، والوجه الثانى أن العلماء اختلفوا هل ينشد النبى ﷺ شعراً أم لا ؟ وعلى الجواز هل ينشد بيتاً واحداً أو يزيد ؟ وقد قيل إن البيت الواحد ليس بشعر ، وفيه نظر ، انتهى . والجواب عن الأول أن الجمهور على أن الرجز من أقسام الشعر إذا كان موزونا ، وقد قيل إنه كان ﷺ إذا قال ذلك لا يطلق القافية بل يقولها متحركة التاء ولا يثبت ذلك ، وسيأتى من حديث سهل بن سعد فى غزوة الخندق بلفظ « فاغفر للمهاجرين والأنصار » وهذا ليس بموزون ، وعن الثانى بأن الممتنع عنه ﷺ إنشاؤه لا انشاده ، ولا دليل على منع إنشاده متمثلا وقول الذهرى لم يبلغنا لا اعتراض عليه فيه ولو ثبت عنه ﷺ أنه أنشد غير مانقله الزهرى لأنه نفى أن يكون بلغه ، ولم يطلق النفى المذكور على أن ابن سعد روى عن عفان عن معتمر بن سليمان عن معمر عن الزهرى قال: لم يقل النبى ﷺ شيئاً من الشعر قبل

قوله (قالها[1]) .

قوله (قال البراء فدخلت) أى يوم ذهبت إليه لانتقاد[2] ثمن الرحل وهو الذى ذكره فى أول الحديث فقال ابتاع أبو بكر من عازب .

قوله (فخلفها بالحناء والكتم) ولا ضير[3] فى الخضاب بهما مالم يورث سوادا[4] :

قبله أو يروى عن غيره إلا هذا كذا قال ، وقد قال غيره : إن الشعر المذكور لعبد الله بن رواحة فكأنه لم يبلغه ، وما فى الصحيح أصح ، وهو قوله شعر رجل من المسلمين ، اه .

(١) لم يتعرض لهذا القول والدى المرحوم فى تقريره ، وتعرض له مولانا محمد حسن المكى فقال : قوله قالها أى قال النبى ﷺ تلك الكلمة ، وهى قوله « ويلكم اتقوا الله » ثلاث مرار ، كما قالوا له قولهم لانعلمه ثلاث مرار ، اه .

(٢) هذا هو الظاهر من القصة المذكورة فى أول الحديث لكن تقدم فى باب علامات النبوة مايدل على أن أباه خرج معه لينتقد ثمنه ، ولفظه : قال فحملته معه وخرج أبى ينتقد ثمنه ، الحديث . قال الحافظ رحمه الله : قوله قال البراء إلخ ، هذا القدر من الحديث لم يذكره المصنف إلا فى هذا الموضع وكان دخول البراء على أهل أبى بكر قبل أن ينزل الحجاب قطعاً ، وأيضاً فكان حينئذ دون البلوغ ، وكذلك عائشة رضى الله تعالى عنها ، اه . قلت : وهذا القدر من الحديث أخرجه أبو داود فى باب قبلة الخد ، وسكت عنه المنذرى .

(٣) قال العينى : قوله والكتم ـ بفتح التاء المثناة من فوق ـ قال الكرمانى : هو الوسمة ، وقيل نبت يخلط بالوسمة يختضب به ، وقيل هو حناء قريش يعنى الذى صبغه أصفر ، وقيل هو النيل وقيل هو غير الوسمة إلى آخر مابسطه .

(٤) وهذا لم يكن مورثا للسواد كما هو نص الحديث الآتى عن أنس بلفظ فغلفها بالحناء والكتم حتى قنأ لونها ، قال صاحب المجمع : قوله قنأ لونها أى شديدة

ولا يلزم وجود المجموع منهما ما لم يغلب الكتم أو يكونان معاقبة يوم هذا ويوم ذلك.
والله تعالى أعلم.

قوله (ما عدوا إلا من مقدمه المدينة) غير أن(١) الابتداء لما كان من المحرم

الحرة، قال الكرماني: حتى قنأ لونها - بفتح قاف ونون وهمزة - أي اشتدت حمرتها، اهـ مختصراً.

(١) اعلم أولا اختلفت نسخ البخاري في الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث، فالنسخ الهندية التي بأيدينا فيها باب بلا ترجمة وهكذا في الكرماني والقسطلاني: وقال باب بالتنوين من غير ترجمة، ولأبي ذر عن الكشميهني باب التاريخ، وهو تعريف الوقت من حيث هو وقت، والإرخ بكسر الهمز الوقت، وفي الاصطلاح: قيل هو توقيت الفعل بالزمان ليعلم مقدار ما بين ابتدائه وبين أي غاية فرضت له، فإذا قلت كتبته في يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا، وقرىء بعد ما كتبته بعد ذلك بسنة مثلا علم أن ما بين الكتابة وبين قراءتها سنة، وقيل هو أول مدة الشهر ليعلم به مقدار ما مضى، وأما اشتقاقه ففيه خلاف، قيل: إنه أعجمي فلا اشتقاق، وقيل عربي واختصت العرب بأنها تؤرخ بالسنة القمرية دون الشمسية، فلهذا تقدم الليالي في التاريخ على الأيام لأن الهلال إنما يظهر في الليل، اهـ. وفي نسخة الفتح (باب التاريخ) من أين أرخوا التاريخ قال الحافظ: قال الجوهري التاريخ تعريف الوقت والتوريخ مثله، تقول: أرخت وورخت، وقيل اشتقاقه من الأرخ وهو الأنثى من بقر الوحش، كأنه شيء حدث كما يحدث الولد، وقيل هو معرب، وقوله من أين أرخوا التاريخ، كأنه يشير إلى اختلاف في ذلك، وقد روى الحاكم في الإكليل عن الزهري أن النبي ﷺ لما قدم المدينة أمر بالتاريخ فكتب في ربيع الأول وهذا معضل، والمشهور خلافه كما سيأتي؛ وأن ذلك كان في خلافة عمر رضي الله عنه، وأفاد السهيلي أن الصحابة أخذوا التاريخ بالهجرة

ابتـــدءوا منه لذلك وإن كانت الهجرة من الربيع الأول .

من قوله تعالى « لمسجد أسس على التقوى من أول يوم » لأنه من المعلوم أنه ليس أول الأيام مطلقا فتعين أنه أضيف إلى شيء مضمر ، وهو أول الزمن الذى عز فيه الإسلام عبد فيه النبي ﷺ ربه آمناً ، وابتدأ بناء المسجد فوافق رأى الصحابة ابتداء التاريخ من ذلك اليوم ، وفهمنا من فعلهم أن قوله تعالى « من أول يوم » أنه أول أيام التاريخ الإسلامى ، كذا قال ، والمتبادر أن معنى قوله من أول يوم أى دخل فيه النبي ﷺ وأصحابه المدينة ، اهـ وقال القسطلانى : قوله من أين أرخوا أى من أى وقت كان ابتداؤه ، وعند ابن الجوزى : أنه لما كثر بنو آدم أرخوا بهبوط آدم عليه السلام ، فكان التاريخ به إلى الطوفان ثم إلى نار الخليل ، ثم إلى زمان يوسف ، ثم إلى خروج موسى من مصر ببنى إسرائيل ، ثم إلى زمن داود ثم إلى زمن سليمان ، ثم إلى زمن عيسى ، ورواه ابن اسحاق عن ابن عباس رضي الله عنهما ، وقيل: أرخت اليهود بخراب بيت المقدس، والنصارى برفع المسيح ، وأما ابتداء التاريخ الإسلامى فروى عن الزهرى فذكر ما تقدم عن الإكليل ، ثم قال : لكن قال فى الفتح إنه معضل والمشهور خلافه ، اهـ . وبسط العلامة العينى فى مبدأ التواريخ عند الأقوام كحمير وغسان وغيرهما ، ثم قال : وأرخت العرب بالأيام المشهورة كحرب البسوس وداحس وغيرهما ، ثم قال الحافظ : قوله من مقدمه أى زمن قدومه ولم يرد شهر قدومه ، لأن التاريخ إنما وقع من أول السنة وقد أبدى بعضهم للبداية بالهجرة مناسبة ، فقال : كانت القضايا التى اتفقت له ويمكن أن يؤرخ بها أربعة : مولده ومبعثه وهجرته ووفاته ، فرجح عندهم جعلها من الهجرة لأن المولد والمبعث لا يخلو واحد منهما من النزاع فى تعيين السنة ، وأما وقت الوفاة فأعرضوا عنه لما توقع بذكره من الأسف عليه فانحصر فى الهجرة ، وإنما نقلوه من الربيع إلى المحرم لأن ابتداء العزم على الهجرة كان فى المحرم إذ البيعة وقعت فى أثناء ذى الحجة وهى مقدمة الهجرة ، فكان أول هلال بعدها والعزم على الهجرة

. . . .

هلال المحرم فناسب أن يجعل مبتدأ ، وهذي أقوى ما وقفت عليه من مناسبة الابتداء بالمحرم ، وذكروا فى سبب عمل عمر رضى الله عنه التاريخ أشياء بسطها الحافظ ، وقال العينى : روى الحافظ ابن عساكر فى تاريخ دمشق عن أنس أنه كان التاريخ من مقدم رسول الله ﷺ المدينة فى ربيع الأول فأرخوا ، وعن ابن عباس قدم النبى ﷺ المدينة وليس لهم تاريخ ، وكانوا يؤرخون بالشهر والشهرين من مقدمه ، فأقاموا على ذلك إلى أن توفى النبى ﷺ ومضت أيام أبى بكر على هذا وأربع سنين من خلافة عمر على هذا ، ووضع التاريخ ، واختلفوا فى سببه فروى ابن السمرقندى أن أبا موسى الأشعرى كتب إلى عمر رضى الله تعالى عنه إنه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ فأرخ لتستقيم الأحوال فأرخ ، وقال أبو اليقظان رفع إلى عمر رضى الله عنه صك محله فى شعبان ، فقال: أى شعبان هذا ؟ الذى نحن فيه أم الماضى أم الذى يأتى ؟ وقال الهيثم بن عدى أول من أرخ يعلى بن أمية كتب إلى عمر رضى الله تعالى عنه من اليمن كتاباً مؤرخاً فاستحسنه وشرع فى التاريخ ، وقال ابن عباس رضى الله عنهما لما عزم عمر على التاريخ جمع الصحابة فاستشارهم ، فقال سعد بن أبى وقاص أرخ لوفاة رسول الله ﷺ ؟ وقال طلحة أرخ لمبعثه ، وقال على بن أبى طالب : لهجرته فإنها فرقت بين الحق والباطل ، وقال آخرون لمولده ، وكان هذا فى سنة سبع عشرة من الهجرة ، وقيل فى سنة ست عشرة ، واتفقوا على قول على رضى الله عنه ثم اختلفوا فى الشهور فقال عبد الرحمن بن عوف : أرخ لرجب فإنه أول الأشهر الحرم ، وقال طلحة : من رمضان لأنه شهر الأمة ، وقال على رضى الله تعالى عنه من المحرم لأنه أول السنة ، اهـ . زاد القسطلانى بعد ذكر اختلافهم قال عمر الهجرة فرقت بين الحق والباطل فأرخوا بها ، وبالمحرم لأنه منصرف الناس من حجهم ، فاتفقوا عليه ، رواه الحاكم وغيره ، والذى تحصل من مجموع الآثار أن الذى أشار بالمحرم عمر وعثمان وعلى ، اهـ . وكتب مولانا محمد حسن المكى

قوله : (ذلك عدو اليهود من الملائكة) الإضافة فيه[1] إلى الفاعل لا المفعول فالمعنى أن جبريل عليه السلام يعاديه اليهود لا أن جبريل عليه السلام يعاديهم ، فلم يكن ذلك بياناً لعقيدته حتى يعترض أن النبي ﷺ كيف لم ينكر على ابن سلام عقيدته ومقالته هذه .

فى تحريره قوله إلا من مقدمه ، وكان فى الربيع الأول لكن عمر عين التاريخ من المحرم ليتم السنة : اهـ . وبسط الكلام على ذلك السيوطى فى التدريب ، وحكى أقوالهم المختلفة فى البداية من الهجرة وغيرها ، وكذا من أى شهر يبدأ السنة ، فقال عثمان رضى الله عنه أرخوا من المحرم أول السنة ، وهو شهر حرام ، وهو أول شهور فى العدة ، وهو منصرف الناس عن الحج فصيروا أول السنة المحرم ، وكان ذلك فى سنة سبع عشرة ، وقد روى سعيد بن منصور فى سننه بسند حسن عن ابن عباس فى قوله تعالى « والفجر » قال : الفجر شهر المحرم ، وهو فجر السنة قال شيخ الإسلام ابن حجر فى أماليه بهذا يحصل الجواب عن الحكمة فى تأخير التاريخ من ربيع الأول إلى المحرم ، وذكر أبو طاهر بن محمش الزيادى فى كتاب الشروط أن رسول الله ﷺ أرخ بالهجرة حين كتب الكتاب لنصارى نجران ، وأمر علياً أن يكتب فيه : إنه كتب لخمس من الهجرة ، فالمؤرخ بها إذن رسول الله ﷺ ، وعمر رضى الله عنه تبعه فى ذلك ، وقد أشبعت الكلام فى ذلك فى مؤلف مستقل يختص بهذه المسألة ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه لطيف وجيـــه ، بل لا بد منه لو ثبت إسلام عبد الله بن سلام قبل هذا القول ، وظاهر سياق الحديث أنه رضى الله عنه لم يسلم إلى الآن بل أسلم بعد الأسئلة والأجوبة ، كما هو نص حديث الباب والحديث أخرجه الإمام البخارى فى تفسير سورة البقرة برواية عبد الله بن بكر عن حميد ، وفيه قال « أخبرنى بهن جبريل » آنفاً قال جبريل ؟ قال نعم ، قال ذاك عدو اليهود من الملائكة ، فقرأ هذه الآية « من كان عدواً لجبريل » الآية ، قال الحافظ

قوله : (لو آمن بى عشرة) يعنى من[1] علماءهم لكان ذلك سبباً لإيمان بقيتهم وإلا فقد آمن منهم أكثر من ذلك العدد .

ظاهر السياق أن النبي ﷺ هو الذى قرأ الآية رداً لقول اليهود ولايستلزم ذلك نزولها حينئذ ، وهذا هو المعتمد ، ثم بسط الحافظ فى الروايات الدالة على أن نزولها كان فى قصة غير عبد الله بن سلام .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت ما وجه صحة هذه الملازمة وقد آمن من اليهود عشرة وأكثر منها أضعافاً مضاعفة ، ولم يؤمن الجميع ؟ قلت : لو للمضى ، معناه لو آمن فى الزمان الماضى كقبل قدوم النبى ﷺ المدينة أو عقيب قدومه مثلا عشرة لتابعهم الكل لكن لم يؤمنوا حينئذ فلم يتابعهم الكل ، اهـ . وقال الحافظ : قوله لآمن بى اليهود ، وفى رواية الإسماعيلى « لم يبق يهودى إلا أسلم » وكذا أخرجه أبو سعيد فى شرف المصطفى ، وزاد فى آخره « قال كعب هم الذين سماهم الله فى سورة المائدة » فعلى هذا فالمراد عشرة مختصة وإلا فقد آمن به أكثر من عشرة ، وقيل المعنى لو آمن بى فى الزمن الماضى كالزمن الذى قبل قدوم النبى ﷺ المدينة أو حال قدومه ، والذى يظهر أنهم الذين كانوا حينئذ رؤساء فى اليهود ومن عداهم كان تبعاً لهم ، فلم يسلم منهم إلا القليل كعبد الله بن سلام وكان من المشهورين بالرياسة فى اليهود وعند قدوم النبى ﷺ ومن بنى النضير أبو ياسر حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف ورافع بن أبى الحقيق ومن بنى قينقاع عبد الله بن حنيف وفنحاص ورفاعة بن زيد ، ومن بنى قريظة الزبير بن باطيا وكعب بن أسد وشمويل بن زيد ، فهولاء لم يثبت إسلام أحد منهم وكان كل منهم رئيساً فى اليهود ، ولو أسلم لاتبعه جماعة منهم ، فيحتمل أن يكونوا المراد ، وقد روى أبو نعيم فى الدلائل من وجه آخر الحديث بلفظ « لو آمن بى الزبير بن باطيا وذووه من رؤساء يهود لأسلموا كلهم » وأخرج يحيى بن سلام فى تفسيره من وجه آخر عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة هذا الحديث ، فقال قال

قوله: (هم أهل الكتاب) يعني به قوله[1] تعالى «الذين جعلوا القرآن عضين».

(باب إسلام سلمان[2] الفارسي رضي الله عنه)

كعب إنما الحديث اثنا عشر لقول الله تعالى «وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً» فسكت أبو هريرة، قال ابن سيرين: أبو هريرة عندنا أولى من كعب، قال يحيى بن سلام: وكعب أيضاً صدوق لأن المعنى عشرة بعد الإثنين، وهما عبد الله بن سلام ومخريق، كذا قاله وهو معنوى، انتهى مختصراً. قلت: ما ذكره الحافظ من رواية الإسماعيلي هو رواية مسلم في صحيحه، ولفظه لو تابعني عشرة من اليهود لم يبق على ظهرها يهودي إلا أسلم، قال النووي قال صاحب التحرير المراد عشرة من أحبارهم، اه، وهذا هو الذي اختاره الشيخ قدس سره في توجيه الحديث، وقد عزاه صاحب الفيض إلى الرواية فقال: وقد روى فيه قيد وهو عشرة من أحبار اليهود، فانحل الإشكال، اه.

(١) وهو كذلك كما سيأتي في التفسير برواية سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما الذين جعلوا القرآن عضين، قال هم أهل الكتاب جزءوه أجزاء فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه، وقال القسطلاني: قوله عضين أي أجزاء جمع عضة وأصلها عضوة فعلة من عضى الشاة إذا جعلها أعضاء، حيث قالوا بعنادهم بعضه حق موافق للتوراة والإنجيل، وبعضه باطل مخالف لهما، فاقتسموه إلى حق وباطل وعضوه، اه.

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول، وزدته أنا لوجوه مناسبة لهذا المقام منها معجزاته صلى الله عليه وسلم في إسلامه، ومنها طول عمره، وغير ذلك، قال الكرماني: باب إسلام سلمان الفارسي رضي الله عنه مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسئل عن نسبه فقال: أنا سلمان بن الإسلام، وقصته أنه كان مجوسياً فهرب من أبيه يطلب الحق فلحق براهب ثم بجماعة رهبانيين واحد بعد واحد يصحبهم إلى وفاتهم، ودله الراهب الأخير على الذهاب إلى الحجاز وأخبره بظهور نبي آخر الزمان، فقصده مع قوم

. . . .

من العرب فغدروا به وباعوه فى وادى القرى ، ثم اشتراه من أهله يهودى من بنى قريظة فقدم به المدينة ، فأقام مدة حتى قدمها رسول الله ﷺ ، فأتاه بصدقة فلم يأكلها ، ثم أتى بهدية فأكل منها ، ثم رأى خاتم النبوة ، وكان الراهب وصف له هذه العلامات الثلاث للنبى ، وأجلسه رسول الله ﷺ بين يديه ، وحدثه بشأنه كله فأسلم ، وصار من علماء الصحابة وزهادهم ، وروى أن رسول الله ﷺ اشتراه على العتق ، والمشهور أن رسول الله ﷺ قال له « يا سلمان ... كاتب عن نفسك » ، فكاتبه على أن يغرس له ثلاثمائة نخلة وأربعين أوقية من ذهب فغرس له رسول الله ﷺ بيده المباركة الكل وقال « أعينوا أخاكم » فأعانوه حتى أدى ذلك كله ، اه . وقال الحافظ فى الفتح ذكر ابن حبان والحاكم من طريق ابن عباس عن سلمان فى قصته أنه كان ابن ملك وأنه خرج فى طلب الدين هارباً وأنه انتقل من عابد إلى عابد إلى أن قدم يثرب ، اه . وأخرج السيوطى فى الدر المنثور تحت قوله تعالى « لتجدن أشد الناس عداوة » الآية ، قصة إسلامه مبسوطة بما لا مزيد عليها ، وأخرج الترمذى فى الشمائل فى باب خاتم النبوة عن بريدة يقول : جاء سلمان الفارسى إلى رسول الله ﷺ حين قدم المدينة بمائدة عليها رطب ، فوضعها بين يدى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، فقال يا سلمان ما هذا ؟ فقال صدقة عليك وعلى أصحابك ، فقال ادفعها فإنا لا نأكل الصدقة ، قال : فرفعها ، فجاء الغد بمثله فوضعه بين يدى رسول الله ﷺ ، فقال ما هذا يا سلمان ؟ فقال : هدية لك ، فقال رسول الله ﷺ لأصحابه : ابسطوا ثم نظر إلى الخاتم على ظهر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فآمن به ، وكان لليهود فاشتراه رسول الله ﷺ بكذا وكذا درهماً على أن يغرس لهم نخيلا فيعمل سلمان فيه حتى تطعم ، فغرس رسول الله ﷺ النخل إلا نخلة واحدة غرسها عمر رضى الله عنه ، فحملت النخل من عامها ولم تحمل نخلة ، فقال رسول الله ﷺ « ما شأن هذه النخلة ؟ فقال عمر يا رسول الله أنا غرستها فنزعها رسول الله ﷺ فغرسها فحملت من عامه ، ثم قال الكرمانى :

قوله : (ستمائة سنة) فيه إتمام[1] الكسر عدداً فإن الأكثر من خمسمائة يعد ستمائة فى العرف ، وكثيراً ما يسقط الكسر أيضاً ، وكلاهما جار والله تعالى أعلم ،

وقال رسول الله ﷺ « سلمان منا أهل البيت » حين تنازع الأنصار والمهاجرون فيه ، إذ قسم رسول الله ﷺ حفر الخندق عليهم ، فقال الأنصار سلمان منا ، وقال المهاجرون سلمان منا ، وولاه عمر رضى الله عنه العراق وكان يعمل الخوص بيده فيأكل منه ، وعاش مائتين وخمسين سنة بلا خلاف ، وقيل ثلاثمائة وخمسين ، وقيل إنه أدرك وصى عيسى ابن مريم على نبينا وعليه الصلاة والسلام ، ومات بالمدائن سنة ست وثلاثين ، اه . وقال الحافظ فى الإصابة : سلمان الفارسى ، ويقال سلمان الخير ، وقال ابن حبان : من زعم أن سلمان الخير آخر فقد وهم ، وكان أول مشاهده الخندق وشهد بقية المشاهد ، وقال ابن عبد البر . يقال إنه شهد بدراً ، رويت قصته من طرق كثيرة ، وفى سياق قصته فى إسلامه اختلاف يتعسر الجمع فيه ، انتهى مختصراً . ثم قال القسطلانى قوله من رام هرمز بفتح ميم رام من غير همز قبلها وضم هاء هرمز وسكون رائها وضم ميمها وبعدها زاى مدينة مشهورة بأرض فارس مركبة تركيب مزج كمعد يكرب فينبغى كتابة رام منفصلة عن لاحقتها ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الحافظ رحمه الله تعالى قال فى مقدمة الفتح فى ذكر مناسبة الترتيب بين الأبواب : أن الإمام البخارى ساق المغازى على ترتيب ما صح عنده ، وبدأ بإسلام ابن سلام تفاؤلا بالسلامة فى المغازى ، اه . كذا أفاد رضى الله تعالى عنه ، والأوجه عندى أن يقال بدأ بإسلام سلمان الفارسى فإن هذا الباب هو المتصل بكتاب المغازى ، ولم يترجم بباب إسلام عبد الله بن سلام ، بل ذكر حديث إسلامه قبل باب إتيان اليهود النبى ﷺ حين قدم المدينة .

(١) قال الحافظ فى الفتح : المراد بالفترة المدة التى لا يبعث فيها رسول من الله ، ولا يمتنع أن ينبأ فيها من يدعو إلى شريعة الرسول الأخير ، ونقل ابن الجوزى

وعلمه أتم وأحكم . تم الجلد الأول[1] من تقريرات على البخارى .

الاتفاق على ما اقتضاه حديث سلمان هذا وتعقب بأن الخلاف فى ذلك منقول ، فعن قتادة خمس مائة وستين سنة أخرجه عبد الرزاق عن معمر عنه ، وعن الكلبي خمسمائة وأربعين ، وقيل أربعمائة سنة ، ووجه تعلق هذه الأحاديث بإسلام سلمان الإشارة إلى أن الأحاديث التى وردت فى سياق قصة ما هى على شرط البخارى فى الصحيح : وان كان إسناد بعضها صالحاً ، وأما أحاديث الباب فحصلها أنه أسلم بعد أن تداوله جماعة بالرق ، وبعد أن هاجر من وطنه وغاب عنه ، وهذه المدة الطويلة حتى من الله تعالى عليه بالإسلام طوعاً ، اه .

(١) هكذا فى الأصل، لكنه ليس من خط والدى المرحوم على الظاهر ، فيحتمل أنه كتبه بخطه الشريف لكنه تغير عن صفة كتابته لكونه مكتوباً بالخط العربى ، ويحتمل أن كتبه غيره بأمره أو بغير أمره لكون هذا المحل اختتام الجزء الأول فى النسخ الهندية المعروفة عندنا ، فإنها كلها طبعت على الجزئين مع اختلاف المطابع فالأول منهما من مبدأ الكتاب إلى ههنا ، والثانى من كتاب المغازى إلى آخر الكتاب، وقال الكرمانى فى آخر باب مناقب عائشة رضى الله تعالى عنها : والمعتنون بهذا الكتاب من الشيوخ رحمة الله عليهم ضبطوا وقالوا ههنا منتصف الكتاب ، ومن مناقب الأنصار هو ابتداء النصف الأخير منه ، اه . وتبعه العينى والقسطلانى فحكيا قول الكرمانى بدون زيادة عليه ، وسكت عن ذلك الحافظ فلم يتعرض لذلك .

هذا وقد وقع الفراغ بحمد الله ونعمه عن النظر إلى ههنا وتسويد هذه الحواشى وبدأ النظر على الجزء الثانى فى التاسع والعشرين من صفر المظفر يوم الأربعاء سنة خمس وثمانين بعد ألف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة

وتحية ، وكان زوج عمتى مولانا الحاج رضى الحسن المرحوم الكاندهلوى شريك الدرس لوالدى المرحوم فى كتب الحديث عند شيخهما القطب الكنكوهى نور الله مراقدهم : فكتب على بدء الجزء الثانى من كتابه صحيح البخارى ما نصه بتاريخ يكم جمادى الأولى سنة ١٣١٣ ﻫ روزدوشنبه شروع كرده است ، اه بخطه . قلت : وقد نبهت فى مقدمة اللامع على بداية درس هذه الكتب وختمها .

كتاب المغازي(١)

ثم إن الغزوة هي(٢) الخروج على قصد الجهاد سواء وقع حرب بينهم أولا ،

---

(١) قال العيني : المغازي جمع مغزى ، والمغزى يصلح أن يكون مصدراً تقول غزا يغزو غزوا ، ومغزى ومغزاة ، ويصلح أن يكون موضع الغزو ، وكونه مصدراً متعين ههنا ، والغزوة من الغزو ويجمع على غزوات إلى آخر ما ذكره ، قلت : والغزوة في الاصطلاح :عامة ماخرج فيها النبي ﷺ بنفسه الشريفة ، والسرية مالم يحضره بنفسه الشريفة ، كما سيأتي في كلام الشيخ ، إلا أن الإمام البخاري لم يفرق بينهما ، ولذا ذكر في كتاب المغازي السرايا والبعوث أيضاً ، قال الحافظ : المراد بالمغازي ههنا ما وقع من قصد النبي ﷺ الكفار بنفسه أو بجيش من قبله ، وقصدهم أعم من أن يكون إلى بلادهم أو إلى الأماكن التي حلوها حتى دخل مثل أحد والخندق ، اهـ .

(٢) قال الحافظ : أصل الغزو القصد ، ومغزى الكلام مقصده ، والمراد بالمغازي ما وقع من قصد النبي ﷺ ، إلى آخر ما تقدم من كلامه قريباً ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله سواء وقع فيه حرب أم لا معروف في الروايات ، والاصطلاح شائع جداً فقد قالوا في أول حديث الباب : قال ابن إسحاق أول ما غزا النبي ﷺ الأبواء ثم بواط ثم العشيراء ، قال العيني ولم يكن في هذه الغزوات الثلاث حرب ، اهـ . وكذا قال القسطلاني وغيره ، وهكذا أطلقوا لفظ الغزوة على الغزوات الأخر التي خرج فيها النبي ﷺ بنفسه الشريفة ، ولم يقع فيها قتال ، وقال ابن الجوزي في التلقيح بعد عد الغزوات : فهذه سبع وعشرون غزاة ، قاتل منها رسول الله ﷺ في تسع ، انتهى مختصراً .

واختصت بما[1] فيها النبى ﷺ بنفسه النفيسة ، والسرية تقابلها ، واختلف فى الأولى منها ورأى[2] البخارى أنها العشيرة كما أيده بقول قتادة غير أن مقالة ابن إسحق كانت بمنزلة عنده، فأورده أيضاً ، ومن دأبه أن لا يبالى بما لم يعتد به من المقالات

---

(١) هذا هو المعروف ، قال الزرقانى على المواهب ، وقد جرت عادة المحدثين وأهل السير واصطلاحاتهم غالباً أن يسموا كل عسكر حضره النبى ﷺ بنفسه الكريمة غزوة ، وما لم يحضره بل أرسل بعضاً من أصحابه إلى العدو سرية وبعثاً ، اه . قلت وهذا معروف مطرد ، ولذا يعدون الغزوات على حدة والسرايا على حدة ، كما سيأتى اختلافهم فى إعدادها مفصلا . قال القسطلانى فى المواهب فى بدأ كتاب المغازى: أذن الله تعالى لرسوله ﷺ بالقتال لا ثنتى عشرة ليلة مضت فى صفر فى السنة الثانية من الهجرة ، قال الزهرى : أول آية نزلت فى الإذن بالقتال « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » الآية ، وأخرجه النسائى بإسناد صحيح عن عائشة رضى الله عنها ، فبعث عليه الصلاة والسلام البعوث والسرايا وغزا بنفسه ، وكان عدد مغازية عليه الصلاة والسلام التى خرج فيها بنفسه كذا ، وكانت سراياه التى بعث فيها كذا ، اه ملخصــــاً بتغير وزيادة من الزرقانى . وسيأتى اختلافهم فى المغازى والسرايا قريباً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الظاهر من تبويب البخارى فإنه بدأ كتاب المغازى بباب غزوة العشيرة ، وذكر فيه حديث زين بن أرقم رضى الله تعالى عنه ، وفيه فأيهم كانت أول ؟ قال العشير ، أو العسيرة ، وأيده بقول قتادة إذ لم ينكر قتادة إلا على اللفظ ، لكن المعروف عند أهل السير هو ما قاله ابن إسحاق فى المجمع : خرج ﷺ غازياً فى ثانى عشر صفر غزوة الأبواء ، ثم قال : وغزا غزوة بواط فى ربيع الأول ، ثم غزا فى جمادى الأولى غزوة العشيرة ، انتهى مختصراً وفى سيرة ابن هشام ذكر هذه الثلاثة بهذا الترتيب ، وقال صاحب المواهب . أول المغازى ودان وهى الأبواء ، وهى أول مغازيه ﷺ كما ذكره ابن إسحاق

. . . .

وغيره ، خرج ﷺ فى صفر لاثنتى عشرة مضت منه على رأس اثنى عشر شهراً من مقدمه المدينة ، ثم غزوة بواط غزاها رسول الله ﷺ فى شهر ربيع الأول ، قاله ابن إسحاق ، وقال أبو عمر وتلميذه ابن حزم فى ربيع الآخر ، ثم غزوةالعشيرة بالعين المهملة المضمومة والشين المعجمة والتصغير آخره هاء لم يختلف أهل المغازى فى ذلك الضبط ، قال فى المشارق هو المعروف ، وقال الحافظ هو الصواب ، خرج إليها ﷺ فى جمادى الأولى ، قاله ابن إسحاق وتبعه ابن حزم وغيره ، وقيل الآخرة قاله ابن سعدعلى رأس ستة عشر شهراً من الهجرة ، انتهى مختصراً ، . وبزيادة من الزرقانى ،هذا هو المعروف عند أهل السير والمحدثين ، وما وقع فى رواية زيد بن أرقم عند البخارى من أن أولها العشيرة ، فقد أولوا قوله بوجوه : منها ما حكاه الحافظ عن ابن التين أن يحمل قول زيد بن أرقم على أن العشيرة أول ما غزا هو أى زيد بن أرقم ، والتقدير : فقلت ما أول غزوة غزاها أى وأنت معه قال العشير ، اه . وقال العينى : فإن قلت قد ذكر أصحاب السير قبل غزوة العشير ثلاث غزوات ، قلت : إما أن يكون زيد بن أرقم لم يكن يومئذ أسلم ، أوكانت ثلاث غزوات صغيرة فإن من عد من الصحابة ذكر أعظمها ، أوكانت قبل أن يشتهر أمر الغزو بالنسبة إلى ما عليه ، اه . وقال ابن الجوزى فى التلقيح : عدد غزواته وسراياه صلى الله تعالى عليه وسلم اختلفوا فى عدد ذلك ، وهذا سياق ما ذكره ابن سعد على ترتيبه سرية حمزة بن عبد المطلب يعترض لعير قريش على رأس سبعة أشهر من مقدم رسول الله ﷺ وهى أول السرايا ، ثم سرية عبيدة بن الحارث إلى بطن رابغ ، ثم سرية سعد بن أبى وقاص إلى الخزار ، ثم غزوة الأبواء يعترض لعير قريش وهى أول غزوة غزاها رسول الله ﷺ بنفسه ، ثم غزوة بواط يعترض لعير قريش ، ثم غزوة طلب كرز بن جابر ، وهى التى تسمى بدر الأولى وكان كرز قد أغار على سرح المدينة ، ثم غزوة ذى العشيرة يعترض لعير

عند الاختلافات ، وقد اختلف في عدد(١) الغزوات ومنشأ الاختلاف

قريش ، اه . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن غرض الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه من ذكر هذه الغزوة ليس كونها أول المغازي ، بل المقصود ذكر هذه الغزوة خاصة ، ولما كان يتوهم من قول زيد بن أرقم كونها أول المغازي دفعها بقول ابن إسحاق ، وأصل غرضه بيان قصة بدر الكبرى ، ولما كان غزوة العشير مقدمة لها ذكرها كالتقدمة لها ، فإن هذه العير التي خرج إليها رسول الله ﷺ في غزوة العشيرة كانت ذاهبة إلى الشام ، ولما رجعت هذه من الشام تعرض لها النبي ﷺ مرة أخرى في الرجوع ووقعت غزوة بدر الكبرى لهذه العير ، قال القسطلاني في المواهب في ذكر غزوة العشيرة : خرج إليها رسول الله ﷺ في خمسين ومائة رجل ، وقيل في مائتين ، يريد عير قريش التي صدرت من مكة إلى الشام بالتجارة ، وكانت قريش جمعت أموالها في تلك العير ، ويقال إن فيها خمسين ألف دينار وألف بعير فخرج إليها ليغنمها فوجدها قد مضت قبل ذلك بأيام ، وهي العير التي خرج إليها حين رجعت من الشام فكان بسببها وقعة بدر الكبرى ، كما في العيون وغيرها ، اه . بزيادة من الزرقاني ، وقال الحافظ : وذكر ابن سعد أن المطلوب في هذه الغزاة هي عير قريش التي صدرت من مكة إلى الشام بالتجارة ففاتهم وكانوا يترقبون رجوعها فخرج النبي ﷺ يتلقاها ليغنمها فبذلك كانت وقعة بدر ، اه .

(١) قال القسطلاني في المواهب : كان عدد مغازيه عليه الصلاة والسلام التي خرج فيها بنفسه سبعاً وعشرين ، كما قاله أئمة المغازي موسى بن عقبة وابن إسحاق وأبو معشر والواقدي وابن سعد ، وجزم به الجوزي (*) والدمياطي والعراقي وغيرهم ، وقال ابن إسحاق في رواية البكائي عنه ستاً وعشرين ، وجزم به في ديباجة

(*) كذا في الأصل والصواب ابن الجوزي فقد جزم بذلك في التلقيح ١٢ ز .

. . . .

الإستيعاب قائلا : وهذا أكثر ما قيل ، وقيل خمساً وعشرين ، ولعبد الرزاق بسند صحيح عن ابن المسيب أربعاً وعشرين ، وعند أبي يعلى بإسناد صحيح عن جابر أنها إحدى وعشرون،وروى الشيخان عن زيد بن أرقم أنها تسع عشرة ، وفى خلاصة السير للمحب الطبرى جملة المشهور منها اثنتان وعشرون ، اه مختصراً بزيادة من الزرقانى ، قلت وحصل من مجموع ذلك أنهم اختلفوا فى ذلك على سبعة أقوال من تسعة عشر إلى سبع وعشرين ، غير العشرين ، وثلاث وعشرين ، ثم قال الزرقانى : وقاتل فى تسع منها بنفسه ، قال ابن تيمية : لا يعلم أنه قاتل فى غزاة إلا فى أحد ، ولم يقتل أحداً إلا أبى بن خلف فيها ، فلا يفهم من قولهم قاتل فى كذا أنه بنفسه كما فهمه بعض الطلبة ممن لا اطلاع له على أحواله عليه الصلاة والسلام، وأجيب بأن المراد قتال أصحابه بحضوره فنسب إليه ، ولم يقع فى باقى الغزوات قتال منه ولا منهم ، قال فى النور : قد يرد على ابن تيمية حديث «كنا إذا لقينا كتيبة وجيشاً أول من يضرب النبى ﷺ» ، ويمكن تأويله وهى بدر وأحد والمريسيع والخندق وقريظة وخيبر وفتح مكة على قول من قال فتحت عنوة ، وحنين والطائف ، وقال ابن عقبة : قاتل فى ثمان ، وأهمل عد قريظة لأنه ضمها للخندق كما سيأتى قريباً ، وكانت سراياه والبعوث التى بعث فيها سبعاً وأربعين سرية كما رواه ابن سعد عمن ذكر فى عد المغازى ، وبه جزم فى أول الاستيعاب ، والذى فى النور قال ابن عبد البر فى ديباجة الاستيعاب: كانت بعوثه وسراياه خمساً وثلاثين ، وقال ابن إسحاق رواية البكائى ثمانياً وثلاثين ، وفى الفتح عن ابن إسحاق ستا وثلاثين ، والواقدى ثمانياً وأربعين ، وابن الجوزى ستا وخمسين ، والمسعودى ستين ، ومحمد بن نصر المروزى سبعين ، والحاكم فى الإكليل أنها فوق المائة ، قال العراقى ولم أجده لغيره ، وقال الحافظ : لعله أراد بضم المغازى إليها ، وقرأت بخط مغلطاى أن مجموع الغزوات والسرايا مائة ، وهو كما قال انتهى .

اعتبارات[١] الرواة، فكم من راو جعل السفرة الواحدة من المدينة غزوة واحدة وإن تضمنت غزوات، فعد على رأيه هذا غزوة الفتح وطائفاً وحنيناً وأوطاس واحدة ولا ضير فيه، وآخر نظر إلى وقوع محاربة ولو قليلا إلى غير ذلك من الاختلاف مع أن مفهوم العدد لا معتبر به عند الثقات.

قوله: (طريقك) إلى الشام[٢] ماراً (على أهل المدينة) وعابراً عليهم.

---

(١) وبذلك جمع عامة الشراح والمشايخ فى اختلاف الأعداد فى ذلك، قال الزرقانى فى شرح المواهب: ويمكن الجمع على نحو ماقال السهيلى بأن من عدها دون سبع وعشرين نظر إلى شدة قرب بعض الغزوات من غيره، فجمع بين غزوتين وعدهما واحدة، فضم للأبواء بواطاً لقربهما جداً إذ الأبواء فى صفر وبواط فى ربيع الأول، وضم حمراء الأسد لأحد لكونها صبيحتها، وقريظة للخندق لكونها ناشئة عنها وتلتها، ووادى القرى لخيبر لوقوعها فى رجوعه من خيبر قبل دخول المدينة، والطائف لحنين لانصرافه منها إليها، فبهذا تصير اثنتين وعشرين، وإلى هذا أشار الحافظ فقال بعد نقل كلام السهيلى المار: وقول جابر إحدى وعشرين فلعل الستة الزائدة من هذا القبيل، وأما من قال تسع عشرة فلعله أسقط الأبواء وبواطاً، وكان ذلك خفى عليه لصغره، ويؤيد ماقلته ماوقع عند مسلم بلفظ: قلت ماأول غزوة غزاها؟ قال: ذات العسير أو العسيرة، والعسيرة هى الثالثة، انتهى. ثم قال: وقاتل فى تسع منها كما تقدم قريباً، وقال ابن عقبة قاتل فى ثمان، وأهمل عد قريظة لأنه ضمها للخندق لكونها إثرها وأفردها غيره لوقوعها مفردة بعد هزيمة الأحزاب، وكذا وقع لغيره عد الطائف وحنين واحدة لكونها فى إثرها، هكذا فى فتح البارى، اهـ مختصراً من الزرقانى.

(٢) قال الحافظ: قوله طريقك على المدينة أى ما يقاربها أو يحاذيها، قال الكرمانى: طريقك بالنصب والرفع، قال الحافظ: النصب أصح لأن عامله لأمنعنك، فهو بدل من قوله ماهو أشد عليك، وأما الرفع فيحتاج إلى تقدير، وفى رواية إسرائيل: متجرك إلى الشام، وهو المراد بقطع طريقه على المدينة، اهـ. قلت: حديث إسرائيل تقدم فى علامات النبوة.

قوله : (إلا عقل) بعيره والعقل(١) دلالة عدم الرجوع إذ لو كان قصده الرجوع لما عقله بل عاد كما هو والحاصل أنه كلما نزل منزلا قصد أن يعود غداً أو بعد غد إلى أن وصل إلى مقتله .

قوله : (وهو يدعوا إلى(٢) المشركين) أى يطلب منهم الخروج إليهم ، وكان

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أقرب من لفظ الحديث ، وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : قوله عقل بعيره بإرادة أن يذهب منزلا آخر ولو أراد الرجوع لم يعقل بعيره ، بل كان رجع من فوره ، اه . ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وقال صاحب الفيض : واحتال أمية لنفسه بأن كان يعقل بعيره قريباً منه ليفر عند الخطر ، اه . وترجم صاحب التيسير ولم أفهمه ، فقال بس هركاه برون آمداميه شرع كردكه فرود نمى آيد منزلى رامكر آنكه مى‌بست شتر خود يعنى همراهى نمى كردواز عقب مى‌رفت ، اه . يعنى لا يمشى معهم بل يمشى خلفهم ، ولا تعلق للفظ الحديث بالمشى خلفه .

ثم لا يذهب عليك أن لفظ الحديث فى النسخ التى بأيدينا لا ينزل منزلا ، وهكذا فى الكرمانى والعينى ، وفى نسخة الفتح : لا يترك منزلا ، قال الحافظ : وفى رواية الكشميهنى - ينزل بنون وزاى ولام - من النزول ، وهى أوجه من رواية غيره يترك بمثناة وراء وكاف ، اه .

(٢) هكذا فى الأصل بلفظ إلى ، والموجود فى جميع نسخ البخارى الموجودة عندنا من المتون والشروح الهندية والمصرية بلفظ يدعوا على المشركين بلفظ على ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وكان الشيخ قدس سره ذكره كالتفسير للفظ الحديث ، وكان المعنى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو ويحرضهم على قتال المشركين ، ويؤيد ذلك مافى التيسير آمد بيغمبر خدارا وحال آنكه آنحضرت مى خواند مردم را برجنك مشركان ، اه .

فى قلبه ﷺ نوع[1] تردد من الأنصار ماذا يعاملون به لأنها أول قتال وقع، فلما تبين المقداد ذلك منه قال : يارسول الله أنتركك ولا نقاتل معك ؟ إلى آخر ما قال والله أعلم .

قوله : (لا يستوى القاعدون) من بدر يعنى[2] بذلك أن حكم عدم استواء القاعدين بالخارجين عام فيشمل البدر أيضاً .

---

(١) قال الحافظ : إن النبى ﷺ بلغه أن قريشاً قصد بدراً ، وأن أبا سفيان نجا بمن معه فاستشار الناس ، فقام أبو بكر فقال فأحسن ، ثم قام عمر رضى الله عنه كذلك ، ثم المقداد فذكر نحو ما فى حديث الباب وزاد فقال : والذى بعثك بالحق لو سلكت بنا برك الغماد لجاهدنا معك من دونه ، قال : فقال أشيروا على ؟ قال: فعرفوا أنه يريد الأنصار ، وكان يتخوف أن لا يوافقوه لأنهم لم يبايعوه إلا على نصرته ممن يقصده لا أن يسير بهم إلى العدو ، إلى آخر ما بسطه .

(٢) كلام الشيخ قدس سره مبنى على أن نزول الآية لم يكن فى غزوة بدر ، وأصرح من ذلك ما فى الكوكب الدرى إذ قال : ليس المعنى أنها نزلت فيهم بل الكلية شاملة على حكم البدر ، أيضاً كما هى شاملة لسائر جزئياتها ، فإن وقعة بدر كانت دفعة،ولم يخبر بذلك أحد حتى تصل التوبة إلى ابن أم مكتوم ، اه .وذكرت فى هامشه تأييد ذلك عن العينى والبحر المحيط ، ويؤيد أيضاً ما حكى الحافظ فى الفتح عن ابن التين أنه قال : القرآن ينزل فى الشىء ويشتمل على ما فى معناه ، اه . وهذا وإن تعقب عليه الحافظ لكن الظاهر منه أن الآية عند ابن التين نزلت فى غير بدر لكن حكمها يشمل أهل بدر ، وعند ابن مقاتل أنها نزلت فى غزوة تبوك ، وهذا ذكره أبو السعود ، وورد عليه إذ قال قال ابن عباس رضى الله عنهما : هم القاعدون عن بدر والخارجون إليها ، وهو الظاهر الموافق لتاريخ النزول ، لا ما روى عن مقاتل من أنهم الخارجون إلى تبوك فإنه مما لا يوافقه التاريخ الخ ، والأوجه عند

قوله : (ولم يجاوز معه إلا مؤمن) فلم يكن أصحاب بدر إلا المؤمنون وليس فيه نفي[1] الإيمان عمن لم يشهدها نعوذ بالله منه .

هذا العبد الضعيف أن مراد ابن عباس رضي الله عنهما من قوله عن بدر أن الآية نزلت في غزوة بدر ، وإليه أشار البخاري عندي بذكر هذا الباب في قصة غزوة بدر ، وقال الحافظ في التفسير :الحديث أخرجه الترمذي من طريق حجاج بن محمد عن ابن جريج بهذا مثله وزاد : لما نزلت غزوة بدر قال عبد الله بن جحش وابن أم مكتوم الأعميان : يارسول الله ﷺ هل لنا رخصة ، فنزلت « لا يستوي القاعدون » الآية .

(١) كما يدل عليه موافقة أهل بدر بأصحاب طالوت ، وقد قال عز اسمه في قصته « إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني » ثم قال « فشربوا منه إلا قليلا منهم » ، وعلم منه أن من شرب فليس بمؤمن لقوله « ومن شرب منه فليس مني » قال صاحب الجلالين : وكانوا ثلاثمائة وبضعة عشر ، قال صاحب الجمل : المشهور أن البضعة تقال للثلاثة إلى التسعة ، والمراد بها ههنا ثلاثة عشر ، كذا في الخازن ،اهـ. وقال صاحب المجمع : وفي السنة الثانية غزاة بدر الكبرى صبيحة سبعة عشر من رمضان ، أو تسعة عشر منه ، وذلك بأنه سمع بأبي سفيان مقبلا من الشام بعير فيها أموالهم ، فندب المسلمين إليها فخف بعض وثقل آخرون ، ظنوا أنه لا يلقى حرباً ، ولما سمع أبو سفيان بخروجه أرسل إلى مكة يستنفر بهم إلى أموالهم ، فخرجوا مسرعين ، ونزل « وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم » ، فخرج يوم السبت لاثني عشر من رمضان واستخلف على المدينة عمرو بن أم مكتوم ، وكان الإبل معه سبعين والخيل فرسين والدروع ستة والسيف ثمانية ، والمسلمون ثلاثمائة، وثلاث عشرة : من المهاجرين سبعة وسبعون ، ومن الأنصار مائتان وستة وثلاثون والمشركون تسعمائة وخمسون مقاتلا وكان خيلهم مائة فدخل النبي ﷺ مع الصديق العريش وانتصر ربه فبشر بالوحي ، فخرج وحرض على القتال ، وأخذ حفنة

قوله : (برد) أى سكن من اضطرابه وبرد[1] من فور حرارته ويكون على قرب انزهاق الروح .

من الحصباء فاستقبل بها قريشاً وقال « شاهت الوجوه » وقال شدوا فانهزموا فقتل منهم سبعون وأسر سبعون ، واستشهد من الأنصار ثمانية ، ومن غيرهم خمسة ، وقسم الغنائم وتنفل صلى الله تعالى عليه وسلم سيفه ذا الفقار ، وغنم جمل أبى جهل ، وأبو لهب تخلف عن البدر فمات بالعدسة بعد سبعة أيام ، انتهى مختصراً. قلت : وبسط الحافظ فى الفتح فى عدد من شهد بدراً ، وذكر اختلاف الروايات فيهم والجمع بينها ، وقال : ولأحمد والبزار والطبرانى من حديث ابن عباس كان أهل بدر ثلاثمائة وثلاثة عشر ، وقال : وهذا هو المشهور عند ابن اسحق وجماعة من أهل المغازى .

(فائدة) نقل الزرقانى على المواهب عن العلامة الدوانى أنه قال : سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم فى البخارى مستجاب وقد جرب ، اه .

(١) أوله الشيخ قدس سره بهذا التفسير لأن المعروف فى معنى قوله بردمات، قال العينى : قوله حتى برد بفتحتين أى حتى مات ، وقال القسطلانى قوله برد أى مات، أوصار فى حال من مات ، ولم يبق فيه سوى حركة المذبوح ، ويؤيد هذا التفسير الأخير قوله : « أأنت أبو جهل الخ » اه. قال الحافظ : قوله حتى برد أى مات هكذا فسروه ، ووقع فى رواية السمرقندى فى مسلم حتى برك بكاف بدل الدال أى سقط ، وكذا هو عند أحمد عن الأنصارى عن التيمى ، قال عياض: وهذه الرواية أولى لأنه قد كلم ابن مسعود رضى الله عنه ، فلو كان مات كيف يكلمه ، قال الحافظ : يحتمل أن يكون المراد صار فى حالة من مات ، ولم يبق فيه سوى حركة المذبوح ، فأطلق عليه باعتبار ماسيئول ، وقيل : معنى قوله برد فتر وسكن ، يقال جد فى الأمر حتى برد أى فتر وبرد النبيذ أى سكن غليانه ، انتهى مختصراً .

قوله : (أول من يجثو بين الخ) وذلك لأن الكفار[1] يدعون على هؤلاء الكرام أنهم قتلوهم ظلماً وهؤلاء يثبتون مقاتلتهم إياهم على الحق .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أقرب إلى ألفاظ الآية ، فإن المخاصمة تقتضى الكلام من الفريقين ، وقريب مما قاله الشيخ ما سيأتى من تفسير ابن عباس ، ولم يتعرض لذلك شراح البخارى ، وفى الجلالين « هذان خصمان » أى المؤمنون خصم والكفار الخمسة(*) خصم اختصموا فى ربهم أى فى دينه، قال صاحب الجمل: قوله : « هـــذان خصمان » نزلت هذه الآية فى الذين تبارزوا يوم بدر ، وقال ابن عباس رضى الله عنهما نزلت فى المسلمين وأهل الكتاب حيث قال أهل الكتاب نحن أولى بالله وأقدم منكم كتاباً ونبينا قبل نبيكم ، وقال المسلمون نحن أحق بالله منكم ، آمنا بنبينا وبنبيكم وبما أنزل الله من كتاب وأنتم تعرفون كتابنا ونبينا وكفرتم حسداً ، وقيل : الخصمان الجنة والنار وهو ضعيف (خازن). وقوله « فالذين كفروا» هذه الجملة تفسير وبيان لفصل الخصومة المعنى بقوله تعالى « إن الله يفصل بينهم يوم القيامة » وعلى هذا فيكون قوله «هذان خصمان» معترضاً ، وقوله فى دينه يعنى أن بعضهم أثبته ، وبعضهم أنكره ، وأشار بذلك إلى أن فى ربهم على حذف مضاف ، قال أبو حيان: والظاهر أن الاختصام هو فى الآخرة بدليل التقسيم بالفاء الدالة على التعقيب فى قوله : « فالذين كفروا » ولذلك قال على كرم الله تعالى وجهه: أنا أول من يجثو يوم القيامة للخصومة بين يدى الله تعالى ، وإن قلنا هذا الحكم والفصل فى الدنيا لا فى يوم القيامة ، فالجواب لما كان تحقيق مضمونه فى ذلك اليوم صح جعل يوم القيامة ظرفاً له بهذا الاعتبار ، انتهى مختصراً . وما حكى صاحب الجمل عن ابن عباس من مخاصمة المسلمين وأهل الكتاب حكاه القسطلانى عن قتادة ، وفيه قال المسلمون كتابنا يقضى على الكتب كلها ونبينا خاتم الأنبياء فنحن أولى بالله تعالى منكم ، فأنزل الله عز وجل الآية ، وعن مجاهد فى هذه الآية مثل المؤمن والكافر

(*) المذكورون فيما قبل فى قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا » الآية ١٢ ز.

قوله (ضرب ثنتين يوم بدر وواحدة يوم اليرموك) وليس المقصود[1] أنه لم يضرب يوم اليرموك إلا واحدة ، لما سيجيء أنه ضرب يوم اليرموك ضربتين بل المراد أنه ضرب يوم اليرموك ضربة بين ضربتى يوم بدر ، وكانت ضربة من ضربتى يوم اليرموك على طرف الضربات ، فالحاصل أن الضربات صارت أربعا لكل يوم ضربتان ، غير أن ضربتى يوم اليرموك وقعتا بحيث صارت ضربة من

اختصما فى البعث ، وهذا يشمل الأقوال كلها وينتظم فيه قصة بدر وغيرها ،فإن المؤمنين يريدون نصرة دين الله والكافرين يريدون إطفاء نور الإيمان ، وهذا اختيار ابن جرير وهو حسن ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكى : قوله أول من يجثوا لأن الناس يخاصمون هناك فيقول : أنا أول مخاصم هناك ، اه .

(١) أراد الشيخ قدس سره الجمع بين روايتى معمر عن هشام بلفظ ضرب ثنتين يوم بدر وواحدة يوم اليرموك ، ورواية عبد الله بن المبارك عن هشام الآتية قريباً بلفظ :ضربتين على عاتقه بينما ضربة ضرب بها يوم بدر ، وهكذا فى تقرير المكى إذ كتب بعد ذكر الروايتين ، والجمع أن الضربات فى الحقيقة كانت أربعة ثنتين يوم بدر وثنتين يوم اليرموك بهذا الترتيب ى ب ى ب ،إلا أن الراوى قد يختصر فى البيان ، فيترك ضربة أحد الجانبين ، ويذكر الضربات الثلاث ، لأنه إذا قصد بيان شجاعته فى البدر يذكر ضربتيه ويكتفى عن ضربتى يرموك بذكر أحدهما ، وإذا قصد بيان شجاعته فى يرموك يفعل عكس ذلك ، اه . قال الحافظ بعد ذكر الروايتين: فإن كان اختلافا على هشام فرواية ابن المبارك أثبت لأن فى حديث معمر عن هشام مقالا وإلا فيحتمل أن يكون فيه غير عاتقه ضربتان أيضاً فيجمع بذلك بين الخبرين ، اه . وهكذا قال العينى : وتبعهما القسطلانى ، وقال الكرمانى : فى حديث ابن المبارك قوله ضربتين على عاتقه ،فإن قلت قال ثمة أحدهن على عاتقه ، فما وجه الجمع بينهما ، قلت : مفهوم العدد لا اعتبار به ، وأيضاً يحتمل أن يكون المراد من العاتق أولا وسط العاتق أى أحدهن فى وسطه والضربتان فى طرفيه ،

ضربتى يوم بدر بينهما هكذا (ا ا ا) وكانت الضربة الثانية من ضربتى يوم بدر
بدر

بدر بدر بدر بدر
على طرف الضربات وصورتها (ا ا ا ا) أوصورتها (ا ا ا ا)
يرموك يرموك يرموك يرموك

وعلى هذا فلا خلاف بين الروايات ، فمن روى ضربة يوم اليرموك بالافراد فمراده منها الضربة المتوسطة بينهما لا مطلقا أو يقال إن مفهوم العدد لا يعتبر فلا ضير لو قصد الإطلاق أيضاً .

قوله (ياعروة هل تعرف إلخ) وإنما سأله(١) ذلك لأنه لم يكن له مخالفة بأولاد الزبير ، وإنما اختص عبدالله من بينهم بالحرب والمقاتلة لادعائه الخلافة .

فإن قلت سبق ثمة أن الضربتين كانتا فى يوم بدر وواحداة فى اليرموك ، والمفهوم ههنا أنه بالعكس ، قلت : لامنافاة لاحتمال أن يكون هاتان الضربتان بغير السيف التى تقدمت مقيدة به ولفظ ضربها مجهول والضمير للمصدر ، ا هـ .

ثم قال الحافظ رحمه الله تعالى : ووقعة اليرموك كانت أول خلافة عمر رضى الله تعالى عنه بين المسلمين والروم بالشام سنة ثلاثة عشر ، وقيل سنة خمسة عشر ، واليرموك - بفتح التحتانية وبضمها أيضاً وسكون الراء - موضع من نواحى فلسطين ، ويقال إنه نهر، والتحرير أنه موضع بين أذرعات ودمشق وكانت به الوقعة المشهورة ، وقتل فى تلك الوقعة من الروم سبعون ألفاً فى مقام واحد لأنهم كانوا سلسلوا أنفسهم لأجل الثبات فلما وقعت عليهم الهزيمة قتل أكثرهم ، وكان اسم أمير الروم من قبل هرقل باهان ، أوله موحدة ويقال ميم ، وكان أبو عبيدة الأمير على المسلمين يومئذ ، ويقال إنه شهدها من أهل بدر مائة نفس ، ا هـ .

(١) كما يستأنس ذلك من مدحه سيف الزبير بقول بهن فلول ، وقال الحافظ : وكان عروة مع أخيه عبد الله بن الزبير لما حاصره الحجاج بمكة فلما قتل عبد الله أخذ الحجاج ماوجده له فأرسل به إلى عبد الملك ، فكان من ذلك سيف الزبير

قوله (ثلاثة آلاف) أى من الدراهم(*) .

قوله (قال قتادة أحياهم الله) وإنما تأول[١] ذلك لما أنه ذهب مذهب عائشة أن الموتى لاتسمع ويمكن التأويل أيضاً بأن الملائكة بلغتهم مقالته .

قوله (النار[٢] يوم بدر) .

قوله (إنما قال رسول‌الله ﷺ إنه ليعذب بخطيئة) الظاهر منه[٣] أنها لم‌تسمع

الذى سأل عبدالملك عروة عنه ، وخرج عروة إلى عبدالملك بن‌مروان بالشام ، اهـ. والظاهر أنه إنما سأله علامة لمعرفته للرد ،وفى تقرير المكى : قوله قال لى عبدالملك أى حين قدم عروة إلى الشام عنده لعطائه ، وكان عنـــده سيف هشام فأراد أن يعطيه عروة ، ا هـ . قلت سيف هشام سبق قلم والصواب سيف الزبير .

(١) وهكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال إنما أول كذلك لأن مذهب قتادة كان كمذهب عائشة رضى الله عنها ، ا هـ . ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه عندى مماقاله الحافظ ، وتبعه غيره من أنه أراد قتادة بهذا التأويل الرد على من أنكر أنهم يسمعون كما جاء عن عائشة ، ا هـ . لأن ظاهر كلام الحافظ أن‌قتادة مخالف لعائشة فى السماع ، ولذا رد عليه فلو كان قتادة قائلا بالسماع لما احتاج إلى التأويل ، فالظاهر أن قتادة موافق لعائشة فى عدم السماع ، ولذا أول قصة أهل بدر بالإحياء كما أولت عائشة هـذه القصة بأن المراد أنهم يعلمون ماأقول فتدبر ، وقد تقدم البحث فى سماع الموتى فى كتاب الجنائز فى باب ماجاء فى عذاب القبر .

(٢) ذكر هذا القول مولانا محمد حسن المكى أيضا فى تقريره ، قوله قال النار أى أحلو أى الكفار قومهم نار جهنم يوم بدر وهو تفسير للدار فافهم ، ا هـ .

(٣) هذا هو الظاهر من سياق الروايات وإنكار عائشة رضى الله تعالى عنها على ابن عمر رضى الله عنهما إنكاراً شديداً ، وقولها فى حديث الباب وهل إنما

(*) وبه جزم صاحب المتيسير ١٢ ز .

لفظ النبي ﷺ الذى سمعه عمر وابنه ، ويمكن أن يقال إن عائشة رضى الله تعالى عنها وإن كانت سمعت تلك الألفاظ بعينها غير أنها أولتها[١] إلى ماذكرته ، فمعنى قولها : قال النبي ﷺ «ليس هو القول اللسانى ، بل المراد به القصد ، فكأنها حملت الباء فى قوله بكاء أهله على الاستصحاب دون السببية ، والمعنى أنها تعذب وأهله يكون عليها لاأن بكاء الأهل سبب لتعذيبها ، وعلى[٢] هذا ففائدة مقالته هذه تعيير قريش وتبكيتهم حين يبلغهم أن النبي ﷺ خاطب أمواتهم بذلك مع ماذكرنا من تبليغ الملائكة .

قال الحديث ، وهذا يدل على أن عائشة رضى الله تعالى عنها ماسمعت هذا الحديث الذى سمعه عمر وابنه ، وماأفاده من التوجيه الآتى مبنى على أنه يبعد أن عائشة رضى الله تعالى عنها لم تسمعه ، وبسط الكلام على عذاب الميت ببكاء الحى بمالامزيد عليه فى الأوجز .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت : كيف جاز تكذيب ابن عمر رضى الله عنهما ؟ قلت : ما كذبه أحد ، بل البحث فى أنه حمل على الحقيقة ، وعائشة رضى الله عنها حملته على المجاز ، فإن قلت : هل وجب تأويل كلامه بما أولته عائشة رضى الله تعالى عنها ، قلت : يحتمل أن يكون معنى الآية إنك لاتسمع بل الله هو المسمع : مع أن، المتأولين قالوا : المراد من الموتى الكفار باعتبار موت قلوبهم وإن كانوا أحياء صورة ، وكذا المراد من الآية الأخرى ، قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى « إنك لاتسمع الموتى » شبهوا بالموتى وهم أحياء ، لأن حالهم كحال الأموات ، وفى قوله تعالى « وماأنت بمسمع من فى القبور » أى الذين هم كالمقبورين ، اه .

(٢) وهذا متعلق من قولها الآتى المتعلق بالقيام على قليب بدر ، ومعنى قوله على هذا يعنى على إرادة الاستصحاب ، وعدم سماع أهل القليب يكون فائدة قوله ﷺ تعيير قريش .

قوله (يقول حين تبوءوا إلخ) إشارة[1] إلى تفسير قوله الآن فالضمير عائد إليه ﷺ والمراد بتبوء المقاعد من النار ابتلاؤهم فى عذاب القبر ومصائب البرزخ وهو تفسير من بعض الرواة ، ومعنى قوله يقول يعنى .

قوله (أوهبلت[2]) لعل المراد بالهبل فقد العقل حيث سألت عن كونه فى الجنة وفى غيرها ، وإنما كان لها أن تجزم بكونه فى الجنة وتسأل فى أى الجنان هو .

---

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره أوجه وأوضح مما قالته الشراح ، ههنا ، ومعنى ماأفاده الشيخ ظاهر ، وهو أن المراد من قوله ﷺ « الآن يعلمون » أى حين كانوا فى قليب بدر وكانوا معذبين بعذاب البرزخ ، وقال الحافظ : قوله حين تبوءوا إلخ القائل يقول هو عروة يريد أن يبين مراد عائشة ، فأشار إلى أن إطلاق النفى فى قوله « إنك لاتسمع الموتى » مقيد باستقرارهم فى النار ، وعلى هذا فلا معارضة بين إنكار عائشة وإثبات ابن عمر : لكن الرواية التى بعد هذا تدل على أن عائشة كانت تنكر ذلك مطلقا لقولها : إن الحديث إنما هو بلفظ إنهم ليعلمون وإن ابن عمر رضى الله عنهما وهم فى قوله إنهم ليسمعون ، اه . وتبعه القسطلانى إذ قال : قوله تقول بالفوقية أى عائشة ولغير أبى ذر يقول بالتحتية أى عروة مبيناً لمراد عائشة من قوله « إنك لاتسمع الموتى » (حين تبوءوا) أى اتخذوا (مقاعدهم من النار) فأشار إلى أن إطلاق النفى فى الآية مقيد بحالة استقرارهم فى النار ، اه . ولم أتحصل بعد ماقالا ، بل الأوجه ماأفاده الشيخ أنه تفسير لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الآن أى حين اطرحوا فى القليب وصاروا مبتلين بعذاب القبر .

(٢) قال القسطلانى : أوهبلت ؟ ـ بفتح الواو ـ للعطف على مقدر والهاء وكسر الموحدة وسكون اللام والهمزة للاستفهام : أبك جنون ؟ أمالك عقل ؟ أو أفقدت عقلك ؟ بما أصابك من الثكل بابنك حتى جهلت صفة الجنة ، اه . وفى الحاشية عن الكرمانى هو من قولهم هبلته أمه أى ثكلته ، اه . وفى تقرير المكى قوله

قوله (ولاتقولوا له إلا خيرا) يعنى به أن[1] لاينسب إلى كفر ونفاق ،

أوهلت ؟ أى أوثكلت ؟ فذهب عقلك ؟ أو المراد بالثكلان ثكلان العقل، اه . وماأفاده الشيخ قدس سره من المعنى ألطف وأوضح ، ووقع فى حديث الباب « وإن تكن الأخرى ترىماأصنع » والمراد منه ماتقدم فى كتاب الجهاد ، فى باب من أتاه سهم غرب ، بلفظ : وإن كان غير ذلك اجتهدت عليه فى البكاء ، وتقدم هناك تقريره ﷺ على الاجتهاد فى البكاء فى هامش اللامع .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بين قوله ﷺ « صدق ولا تقولوا له إلا خيراً » وبين قول عمر ، إنه قد خان الله إلخ ، وسكوته صلى الله تعالى عليه وسلم على قول عمر رضى الله عنه ، وعلى هذا لا يرد ماأورد عليه الشراح من الإشكال والجواب ، قال القسطلانى : قال فى المصابيح : هذا مما استشكله جداً ، وذلك لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم قد شهد له بالصدق ، ونهى أن يقال له إلا الخير فكيف ينسب بعد ذلك إلى خيانة الله ورسوله والمؤمنين ، وهو مناف للإخبار بصدقه والنهى عن إذايته ، ولعل الله عز وجل يوفق للجواب عن ذلك ، قال القسطلانى : وقد أجيب بأن هذا على عادة عمر رضى الله عنه فى القوة فى الدين وبغضه للمنافقين فظن أن فعله هذا موجب لقتله لكن لم يجزم بذلك ، ولذا استأذن فى قتله ، وأطلق عليه النفاق لكونه أبطن خلاف ما أظهر ، والنبى ﷺ عذره لأنه كان متأولا إذ لاضرر فى فعله ، اه . وقدسبق إلى ذلك الجواب الحافظ رحمه الله تعالى وتبعه غيره، وقال السندى: لايخفى أن كلام عمر المذكور بعدقوله ﷺ «صدق» وقوله «ولا تقولوا له إلا خيراً » لايخلو عن إشكال ، ولعل وجهه أنه كان لشدة ماقام عليه من الحال ما التفت إلى المقال ، فما علم ماذا قال ، فإن الإنسان عند شدة الحال عليه كثيراً مايغفل عما يقول له صاحبه ، ويحتمل أن عمر أول كلامه صلى الله تعالى عليه وسلم بحمله على التأليف ، وأنه قال بناء على الظاهر للتأليف ورأى أن مثله لايليق بحالة التأليف فأشار إلى أن الأصلح فى حقه التأديب لاالتأليف ، والله تعالى أعلم .

ولاينافيه نسبته إلى نوع خيانة ، وكان ترخص(١) عمر فى قتله مع علمه بإيمانه لأجل التعزير فلايستشكل ماأشكله المحشى(٢)

---

(١) وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى قوله « أضرب عنق إلخ » ولما أراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعفو عنه مع ماثبت عليه من الجرم أراد عمر رضى الله عنه قتله واستأذن فيه علم أن قتل التعزير فى أمثال هذه الجنايات ممكن والنفاق المذكور فى كلام عمر رضى الله عنه نفاق العمل ، ولذلك لم يرد عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوله هذا ولم ينهه عنه ، اهـ . وذكرت فى هامش الكوكب مايتعلق بقتل التعزير .

(٢) فإن المحشى كتب ماتقدم من كلام القسطلانى من إشكال صاحب المصابيح ، والجواب عنه ، لكن وقع فى عبارة الحاشية سقوط من الناسخ وتحريف منه ، وأصل كلام المحشى ماقدمته عن القسطلانى ، ثم قال الحافظ : غرض البخارى من الحديث ههنا الاستدلال على فضل أهل بدر بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم المذكور ، وهى بشارة عظيمة لم تقع لغيرهم ، ووقع الخبر بألفاظ منها « فقد غفرت لكم » ومنها « فقد وجبت لكم الجنة » ومنها « لعل الله اطلع » لكن قال العلماء : إن الترجى فى كلام الله وكلام رسوله للوقوع ، وعند أحمد وأبى داود وابن أبى شيبة من حديث أبى هريرة بالجزم ، ولفظه « إن الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ماشئتم فقد غفرت لكم » وعند أحمد بإسناد على شرط مسلم من حديث جابر رضى الله عنه مرفوعاً « ان يدخل النار أحد شهد بدرا » وقد استشكل قوله « اعملوا ماشئتم » فإن ظاهره أنه للاباحة وهو خلاف عقد الشرع ، وأجيب بأنه إخبار عن الماضى أى كل عمل كان لكم فهو مغفور ويؤيده أنه لو كان لا يستقبلونه من العمل لم يقع بلفظ الماضى ولقال فسأغفره لكم وتعقب بأنه لو كان للماضى لما حسن الاستدلال به فى قصة حاطب ، لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم خاطب به عمر منكراً عليه ماقال فى أمر حاطب ، وهذه القصة كانت بعد بدر بست سنين ، فدل على أن المراد ماسيأتى ، وأورده

قوله (فدمعت عينا عمر) من شدة[١] الفرح والسرور بتلك البشارة العامة الشاملة لعمر وغيره ، ولا يبعد كون الدموع لما رماه به أى حاطبا من النفاق ، ولو فى العمل فإنه تبين له بكلام النبى ﷺ ذلك الذى قاله إن شأنه أرفع مما قال .

قوله (يوم[٢] بدر) .

فى لفظ الماضى مبالغة فى تحقيقه ، وقيل : إن صيغة الأمر فى قوله «اعملوا» للتشريف والتكريم ، والمراد عدم المؤاخذة بما يصدر منهم بعد ذلك ، وأنهم خصوا بذلك لما حصل لهم من الحال العظيمة التى اقتضت محو ذنوبهم السابقة ، وتأهلوا الآن يغفر الله لهم الذنوب اللاحقة إن وقعت ، أى كلما عملتموه بعد هذه الواقعة من أى عمل كان فهو مغفور ، وقيل : إن المراد ذنوبهم تقع إذا وقعت مغفورة ، وقيل هى بشارة بعدم وقوع الذنوب منهم ، وفيه نظر ظاهر لما سيأتى فى قصة قدامة بن مظعون حين شرب الخمر فى أيام عمر رضى الله عنه ، وحده عمر فهاجر بسبب ذلك ، فرأى عمر فى المنام من يأمره بمصالحته ، وكان قدامة بدريا ، والذى يفهم من سياق القصة الاحتمال الثانى وهو الذى فهمه أبو عبد الرحمن السلمى التابعى الكبير حيث قال لحيان بن عطية : قد علمت الذى جرأ صاحبك على الدماء ، وذكر له هذا الحديث واتفقوا على أن البشارة المذكورة فيما يتعلق بأحكام الآخرة لا بأحكام الدنيا من إقامة الحدود وغيرها والله تعالى أعلم .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الاحتمالين ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح المعروفين ، نعم ذكرهما صاحب التيسير فقال : قوله فدمعت إلخ بس أشك ريخت دو چشم عمر از ذوق اين خبر كه وى از اهل بدرست يا از آنكه درماده[*] جنين مسلمانى اين را انديشه بود ، اهـ .

(٢) كتب مولانا محمد حسن المكى قوله بعد يوم بدر بنصب بعد للإضافة ، والمراد ببدر بدر الكبرى لحصل المناسبة بالترجمة وهى ذكر بدر الكبرى وبعده يوم أحد ثم بدر الصغرى فكان فيهما مثوبات كثيرة للمسلمين أو كلمة بعد بالضم

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله : درباره ١٢ ز .

قوله (وقال كعب بن مالك) قطعة[1] حديث آخر أورده استشهاداً على كون مرارة وهلال بدريين ، ولا علاقة له برواية خبيب المتقدمة .

مقطوعة عن الإضافة أى بعدهذه القصة ، وقوله يوم بالنصب ظرف لآتانا والمراد بدر حينئذ بدر الصغرى وهى كانت بعدأحد ، وعلى هذا لايحصل المناسبة بالترجمة وهى ذكر بدر الكبرى لعدمه فى الحديث . اهـ . وقال المحشى هذا الحديث اختصار من الحديث المذكور فى أواخر باب علامات النبوة ، وأن رسول الله ﷺ رآى فى المنام بقراً تنحروخيراً ، فعبر نحو البقر بإصابة المؤمنين يوم أحد ، والخير بالذى جاء الله به بعد ذلك ، وقيل معناه ماصنع الله بالمقتولين فهو الخير لهم ، وقيل هو ماجاء الله به بعد بدر الثانية من تثبيت قلوب المؤمنين لأن الناس قد جمعوا لهم وخوفوهم فزادهم ذلك إيماناً لك خ ، اهـ مختصراً .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، فإن مقصود البخارى من الترجمة بيان فضل من شهد بدراً ، وقال كعب فى حق هذين: إنهما رجلان صالحان شهدا بدراً ذكره فى موضع المدح والمنقبة ، وقال الحافظ رحمه الله تعالى : قوله قال كعب إلخ هذا طرف من حديث كعب الطويل فى قصة توبته ، وسيأتى موصولا فى غزوة تبوك مطولا ، وكان المصنف عرف أن بعض الناس ينكرأن يكون مرارة وهلال شهدا بدرا وينسب الوهم فى ذلك إلى الزهرى فرد ذلك بنسبة ذلك إلى كعب ابن مالك وهو الظاهر من السياق ، فإن الحديث عنه قد أخذ ، وهوأعرف بمن شهد بدراً ممن لم يشهدها ممن جاء بعده ، والأصل عدم الإدراج ، فلا يثبت إلا بدليل صريح ، ويؤكد كون وصفهما بذلك من كلام كعب أن كعباً ساقه فى مقام التأسى بهما فوصفهما بالصلاح وبشهود بدر التى هى أعظم المشاهد، فلما وقع(*) لهما نظير ماوقع له من القعود عن غزوة تبوك ومن الأمر بهجرهما كما وقع له تأسى(**) بهما ، وأما قول بعض المتأخرين كالدمياطى: لم يذكر أحد مرارة وهلالا فيمن شهد بدراً

(*) شرط ١٢ ز .

(**) جزاء ١٢ .

قوله : (واقتربت الجمعة) فيه دلالة(١) على جواز السفر يوم الجمعة قبل الزوال.

فمردود عليه ، فقد جزم به البخارى ههنا وتبعه جماعة إلى أن قال الحافظ : وقد استقريت أول من أنكر شهودهما بدراً فوجدته الأثرم صاحب الإمام أحمد رحمه الله واسمه أحمد بن محمد بن هانىء ، قال ابن الجوزى : لم أزل متعجباً من هذا الحديث وحريصاً على كشف هذا الموضع وتحقيقه حتى رأيت الأثرم ذكر الزهرى وفضله ، وقال : لا يكاد يحفظ عنه غلط إلا فى هذا الموضع ، فإنه ذكر أن مرارة وهلالا شهداً بدراً ، وهذا لم يقله أحد ، والغلط لايخلو منه إنسان ، قال الحافظ : وهذا يبتنى على أن قوله : شهدا بدرا مدرج فى الخبر من كلام الزهرى ، وفى ثبوت ذلك نظراً لا يخفى كما قدمته ، اه . وقال العينى : قوله قال كعب الخ ، لما كانت هذه الأبواب المذكورة فيما يتعلق بغزوة بدر والترجمة الأولى فى باب عدة أصحاب بدر ذكر أن مرارة وهلالا من أهل بدر لأنهما داخلان فى العدة رداً على من أنكر من الناس أنهما لم يشهدا بدراً ، وممن أنكر ذلك الدمياطى فإنه قال : لم يذكر أحد أن مرارة وهلالا شهدا بدراً إلا ماجاء فى حديث كعب هذا ، وإنما ذكرا فى الطبقة الثانية من الأنصار ممن لم يشهد بدراً ، وشهدا أحداً ورد عليه بجزم البخارى بذلك مع جماعة تبعوه فى ذلك ، على أن المثبت أولى من النافى ، انتهى مختصراً .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : قوله اقتربت الجمعة لكنها لم يدخل وقتها فلذلك جاز له الخروج ، وإن كان الأولى تركه ، أما بعد دخول الوقت فلا يجوز الخروج أصلا وهو المذهب عندنا ، اه . وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب : الأصح فى ذلك جواز السفر قبل الزوال ، وأما إذ زالت الشمس فلا ، إذ سبب الوجوب هو الوقت وقد آن ، ومن منع السفر بعد طلوع فجر يوم الجمعة أجاب عن الحديث بأن غدوتهم كان بأمر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أو يكونوا أخرجوا قبل انبلاج الصبح ، وتسميته غدوة تقريب وتخمين

. . . .

أو مجاز ، اهـ . قلت : وبسط فى هامش الكوكب أقوال الحنفية فى ذلك ، وفيه عن المنية إنه يكره السفر بعد الزوال أن يصليها ولا يكره قبل الزوال ، ثم قال ابن عابدين : ينبغى أن يستثنى ما إذا كانت تفوته رفقته لو صلاها ولا يمكنه الذهاب وحده ، اهـ . قلت : ويؤيد جواز السفر قبل الوقت الإباحة لأهل العوالى أن يرجعوا إلى بيوتهم بعد صلاة العيد قبل صلاة الجمعة ، كما بسط فى الأوجز . وقد ترجم الترمذى فى جامعه « باب ماجاء فى السفر يوم الجمة » وأخرج فيه حديث ابن عباس قال : بعث النبى صلى الله تعالى وسلم عبد الله بن رواحة فى سرية فوافق ذلك يوم الجمة فغدا أصحابه فقال: اتخلف فأصلى مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فألحقهم ، فلما صلى مع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم رآه فقال له « ما منعك أن تغدو مع أصحابك ؟ » قال : أردت أن أصلى معك ثم ألحقهم ، فقال : « لو أنفقت مافى الأرض ما أدركت فضل غدوتهم » قال الترمذى : قد اختلف أهل العلم فى السفر يوم الجمعة ، فلم ير بعضهم بأساً بأن يخرج يوم الجمعة فى السفر مالم تحضر الصلاة ، وقال بعضهم : إذا أصبح فلا يخرج حتى يصلى الجمعة ، اهـ . وقال الموفق : من تجب عليه الجمعة لا يجوز له السفر بعد دخول وقتها ، وبه قال الشافعى وإسحق ، وقال أبو حنيفة يجوز ، وسئل الأوزاعى عن مسافر يسمع أذان الجمعة وقد أسرج دابته ، فقال : ليمض فى سفره لأن عمر رضى الله تعالى عنه قال : الجمعة لا تحبس عن سفره : ولنا ماروى ابن عمر أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «من سافر من دار إقامة يوم الجمعة دعت عليه الملائكة لا يصحب فى سفره ولا يعان على حاجته» رواه الدارقطنى فى الأفراد ، ولأن الجمعة قد وجبت عليه فلم يجز له الاشتغال بما يمنع منها كاللهو والتجارة ، وما روى عن عمر رضى الله عنه فقد روى عن ابنه وعائشة أخبار تدل على كراهية السفر يوم الجمعة فتعارض قوله ، ثم نحمله

. . . .

على السفر قبل الوقت ، وإن سافر قبل الوقت فذكر فيه أبو الخطاب ثلاث روايات ، إحداها المنع لحديث ابن عمر رضى الله عنه ، والثانية الجواز وهوقول الحسن وابن سيرين وأكثر أهل العلم لقول عمر ، ولأن الجمعة لم تجب فلم يحرم السفر كالليل ، والثالثة يباح للجهاد دون غيره لما روى ابن عباس أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وجه زيد بن حارثة وجعفر بن أبى طالب وعبد الله بن رواحة فى جيش مؤتة فتخلف عبد الله فرآه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال «ماخلفك؟» قال الجمعة ، فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لروحة فى سبيل الله - أوقال غدوة - خير من الدنيا وما فيها » قال : فراح منطلقاً ، والأولى الجواز مطلقاً لأن ذمته برية من الجمعة فلم يمنعه إمكان وجوبها عليه كما قبل يومها ، وإن خاف المسافر فوات رفقته جاز له ترك الجمعة لأن ذلك من الأعذار المسقطة للجمعة والجماعة ، وسواء كان فى بلده فأراد إنشاء السفر أو فى غيره ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة ابن القيم فى زاد المعاد وحاصله أنه لا يجوز السفر لمن تلزمه الجمعة بعد دخول وقتها ، وأما قبله فللعلماء ثلاثة أقوال، وهى روايات منصوصات عن أحمد ،. الثالث يجوز للجهاد خاصة ، وأما مذهب الشافعى فيحرم عنده السفر بعد الزوال. ولهم فى سفر الطاعة وجهان : أحدهما تحريمه وهو اختيار النووى ، والثانى جوازه وهو اختيار الرافعى ، وأما قبل الزوال فللشافعى فيه قولان : القديم جوازه ، والجديد أنه كالسفر بعد الزوال ، وأما مذهب مالك فقال صاحب التفريع لايسافر بعد الزوال ، ولا بأس أن يسافر قبله ، والاختيار أن لا يسافر إذا طلع الفجر وهو حاضر حتى يصلى الجمعة ، انتهى مختصراً . وما ذكره الموفق من قول عمر حكاه ابن القيم بسياق آخر فقال : ذكر عبد الرزاق عن الثورى بسنده عن عمر فذكر قصة رجل أراد سفراً ، وفى آخرها قال عمر : إن الجمعة لا تحبس مسافراً فاخرج مالم يجىء الرواح ، وفى قصة أخرى فقال عمر : إن الجمعة لا تمنعك السفر

قوله : (عن يحيى أن يزيد الخ) حاصله[١] أن يزيد بن الهاد أخبر يحيى أنى كنت معك يوم حدثك معاذ بهذا الحديث ، وذكر يزيد أيضاً أن معاذاً كان سمى السائل من هو ونسيه[٢] يحيى فلم يتذكر ، ولعل السؤال هو الذى

مالم يحضر وقتها ، وحكى عن ابن جريج : قلت لعطاء أبلغك أنه كان يقال إذا أمسى فى قرية جامعة من ليلة الجمعة فلا يذهب حتى يجمع ؟ قال : إن ذلك ليكره قلت : فمن يوم الخميس ؟ قال لاذلك النهار فلا يضره ، انتهى مختصراً . فعلم من روايات ابن القيم المفصلة أن مذهب عمر رضى الله عنه موافق للجمهور ، ورواية المغنى مختصرة .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال الحافظ : قوله عن معاذ بن رفاعة أورده عنه من ثلاثة طرق ، فى رواية جرير : معاذ عن أبيه ، وهذه موصولة وفى رواية حماد بن زيد معاذ بن رفاعة ، وكان رفاعة من أهل بدر وهذا صورته مرسل لكن عند التأمل يظهر أن فيه رواية المعاذ ابن رفاعة عن أبيه عن جده ، ورواية يزيد بن هارون وهى الثالثة ، قال فيها معاذ : إن ملكاً سأله وهذا ظاهره الإرسال لكن أفاد التصريح بسماع يحيى للحديث من معاذ ، وقوله فى آخره وعن يحيى أن يزيد بن الهاد حدثه يستفاد منه أن تسمية الملك السائل جبريل إنما تلقاها يحيى من يزيد بن الهاد عن معاذ ، فيقتضى ذلك أن فى رواية جرير الجزم بتسميته فى حديث يحيى إدراجاً ، انتهى مختصراً . وفى تقرير المكى أن يزيد بن الهاد هذا غير يزيد الذى هو تلميذ يحيى فإنه يزيد بن إبراهيم ، اه .

(٢) لأن يحيى لم يذكر اسم الملك فى روايته عن معاذ ، بل ذكره بلفظ إن ملكاً ويزيد بن الهاد كان معه عند رواية الأستاذ ، وهو يخبر أن الأستاذ سمى الملك ، فلا بد أن يحيى نسى الاسم ، ولذا حكم الحافظ على رواية جرير بتصريح التسمية فيها أن فيها إدراجاً كما تقدم .

ذكره[1] المؤلف آنفا ما تعدون أهل بدر فيكم ؟

قوله : (وضعت رجلى عليه) ليمكن[2] نزعه ولا ينجر القتيل بجر الرمح ، وكان انثناء الرمح دلالة على جودتها ، ولوكان غير جيد لا يكسر ، وإنما احتيج إلى إمالته حتى انثنى لأن الراسخ من الرمح فى الأرض وغيرها لا يسهل نزعه وإخراجه ما كان مستقيما ، لأنه لايقبل القوة والمبالغة فىالنزع مالم يمل ، وهومشاهد فى الأوتاد وغيرها إذا ارتسخت فى الأرض أو الجدار .

قوله : (إلا عبيد لأبى) وما أبعد[3] التلطف لتوجيه صحته مع أنه من كلام سكران الذى لم يكن له عقل إذ ذاك .

---

(١) وهو كذلك ، قال الكرمانى : فإن قلت : ما المسئول به ؟ قلت هو شهود بدر ، اه . وفى القسطلانى فى حديث اسحق بن منصور قوله سأل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زاد أبو ذر نحوه أى نحو ماسبق ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره فى توضيح الحديث واضح ، وفى تقرير المكى: قوله إنثنى طرفاها إلى جانب مقبض اليد من شدة النزع والجهد فى النزع ، اه . وقوله وهو مدجج ، قال القسطلانى : بضم الميم وفتح الدال المهملة وفتح الجيم الأولى وكسرها مشددة فيهما أى مغطى بالسلاح ، وفى القاموس : المدجج والمدجج الشاك فى السلاح ، اه . وقال الكرمانى : مدجج بلفظ الفاعل والمفعول من التدجيج بالمهملة والجيمين أى شاكى السلاح . يقال : تدجج فلان إذا دخل فى سلاحه كان يغطى بها ، اه . وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : قوله ذات الكرش أى بيؤ ، اه .

(٣) غرض الشيخ قدس سره أن كلام حمزة رضى الله تعالى عنه كلام مخمور وسكران لا يحتاج إلى توجيه ، فما اختار الشراح فى توجيهه بعيد ، وأشار الشيخ

قوله : (هكذا قالها أنس) يعني أنه[1] ليس وهما من أحد الرواة بل أورده أنس كذلك .

قدس سره بذلك إلى ماذكره الحافظ قيل : أراد أن أباه عبد المطلب جد للنبي ﷺ ولعلي رضي الله عنه أيضاً والجد يدعى سيداً ، وحاصله أن حمزة أراد الافتخار عليهم بأنه أقرب إلى عبد المطلب منهم، اه . وبما أفاده الشيخ جزم صاحب التيسير إذقال واين كفتاراوازمستى وهذيان بوده حاجت نيست بتوجيه مستى كه شارحان كرده اند الخ .

(١) وهذا واضح فإن مقتضى القواعد أبو جهل كما ورد في بعض الروايات ، قال الحافظ في باب قتل أبي جهل : قوله أنت أبا جهل كذا للأكثر وللمستملي وحده أنت أبو جهل ، والأول هو المعتمد في حديث أنس هذا ، فقد صرح إسماعيل بن علية عن سليمان التيمي بأنه هكذا نطق بها أنس ، وقد أخرجه ابن خزيمة عن محمد بن المثنى شيخ البخاري فقال فيه : أنت أبو جهل ، وكأنه من إصلاح بعض الرواة : قال المقدمي ، قد وجهت الرواية المذكورة بالحمل على لغة من يثبت الألف في الأسماء الستة في كل حالة كقوله :

* إن أباها وأبا أباها *

وقيل : هو منصوب بإضمار أعني ، وتعقبه ابن التين بأن شرط هذا الإضمار أن تكثر النعوت ، قال الداودي كان ابن مسعود تعمد اللحن ليغيظ أبا جهل كالمصغر له ، وما أبعد ما قال ، وقيل إن قوله أنت مبتدأ محذوف الخبر وأبا جهل منادى محذوف الأداة والتقدير أنت المقتول يا أبا جهل ، وخاطبه بذلك مقرعا له ومتشفياً منه ، لأنه كان يؤذيه بمكة أشد الأذى ، وفي حديث ابن عباس عند الحاكم: قال ابن مسعود : فوجدته بآخر رمق فوضعت رجلي على عنقه فقلت أخزاك الله يا عدو الله ، قال وبما أخزاني هل أعمد رجل قتلتموه ، قال : وزعم رجال من بني

قوله : (وذلك أول ما وقر الإيمان فى قلبي) وكان[1] وروده المدينة فى فداء أسارى بدر ، وبذلك يصح إيراده ههنا وقوله[2] لو كان مطعم بن عدى .

مخزوم أنه قال له : لقد ارتقيت يا رويع الغنم مرتقاً صعباً ، انتهى مختصراً . وفى حاشية الهندية خرجها القاضى عياض : على منادى أى أنت المقتول الذليل يا أباجهل على جهة التوبيخ والتقريع ، اه . قال الكرمانى : أو تقديره أنت تكون أباجهل، فإن قلت : الأصح أن أنساً لم يشهد بدراً ، قلت : هو من مراسيل الصحابة ، اه .

(١) قال الحافظ : وجه إيراده ههنا ما تقدم فى الجهاد أنه كان قدم فى أسارى بدر ، أى فى طلب فدائهم ، اه . قال الكرمانى : فإن قلت : تقدم فى باب فى الجهاد فداء المشركين أن جبيراً حين سمع قراءته فى المغرب بالطور كان كافراً وجاء إلى المدينة فى أسارى بدر ، وإنما أسلم بعد ذلك يوم الفتح ، قلت : التصريح بالكلمة والتزام أحكام الإسلام كان عند الفتح ، وأما حصول وقار الإيمان فى صدره فكان فى ذلك اليوم ، اه . وتبعه العينى .

(٢) قال الحافظ : حديث جبير بن مطعم هذا موصول بالإسناد الذى قبله ، والمطعم هو والدجبيرالمذكور ، والمراد بالنتنى جمع نتن ، وهو بالنون والمثناة أسارى بدر من المشركين ، وقوله : لتركتهم له أى بغير فداء ، وبين ابن شاهين من وجه آخر السبب فى ذلك ، وأن المراد باليد المذكورة ما وقع منه حين رجع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من الطائف ودخل فى جوار المطعم بن عدى ، وقد ذكر ابن إسحاق القصة فى ذلك مبسوطة ، وكذلك أوردها الفاكهى بإسناد حسن مرسل وفيه أن المطعم أمر أربعة من أولاده فلبسوا السلاح ، وقام كل واحد منهم عند ركن من الكعبة فبلغ ذلك قريشاً فقالوا له : أنت الرجل الذى لا تخفر ذمتك ، وقيل المراد باليد المذكورة أنه كان من أشد من قام فى نقض الصحيفة التى كتبتها قريش على بنى هاشم حين حصروهم فى الشعب ، وروى الطبرانى بسنده عن جبير قال :

تأليف[١] لابنه جبير وهو سبب آخر لإيمانه .

قوله (وقعت الفتنة الأولى) ولم يعد[٢] مقتل عمر رضي الله عنه فتنة لأنه كان قتل رجل لحسب والفتنة ما يلتبس الأمر فيه على المسلمين ويطلخم[٣] الأمر ، ثم إن المراد بقوله (فلم تبق من أصحاب بدر أحداً) ليس(٤) هو استيعاب الفتنة هؤلاء

قال المطعم لقريش : إنكم قد فعلتم بمحمد ما فعلتم فكونوا أكف الناس عنه ، وذلك بعد الهجرة ، ثم مات المطعم قبل وقعة بدر وله بضع وستون سنة ، انتهى مختصراً. قلت : وبذلك الأخير جزم الكرماني واكتفى به إذ قال : لم أقتلهم احتراماً لكلامه وقبولا لشفاعته ، وذلك لأنه في قصة بني هاشم حيث حاصروهم في خيف بني كنانة سعى لهم سعياً جميلا ، انتهى مختصراً .

(١) وفي المرقاة : قال القاضي هو معطم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف وابن عم جد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وكان له يد عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذ جاره حين رجع من الطائف ، ويحتمل أراد به تطييب قلب ابنه جبير وتأليفه على الإسلام ، وفيه تعريض بالتعظيم لشأن الرسول وتحقير حال هؤلاء الكفرة من حيث إنه لا يبالي بهم ، ويتركهم لمشرك كانت له عنده يد ، اهـ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في التوجيه ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ويؤيد كلام الشيخ قدس سره حديث حذيفة المشهور إذ سأله عمر رضي الله تعالى عنه عن الفتنة التي تموج كموج البحر فقال : « ليس عليك منها بأس يا أمير المؤمنين» الحديث فإنه ذكر الفتنة بعد مقتل عمر وقبله عمر رضي الله تعالى عنه .

(٣) عطف تفسير لقوله يلتبس الأمر قال المجد : اطلخم كافعلل اطرخم ، وقال فيه : المطرخم كمشمعل الغضبان والمتكبر ، واطرخم كل بصره والليل اسود ، اهـ .

(٤) قال الحافظ قوله : الفتنة الأولى يعني مقتل عثمان فلم تبق من أصحاب بدر

الصحابة ، بل المراد شروعها فى أفناءهم وإهلاكم حتى انقضوا عن قريب ، وكذلك[1] فى الإثنتين الباقيتين[2] .

أحداً ، أى أنهم ماتوا منذ قامت الفتنة بمقتل عثمان إلى أن قامت الفتنة الأخرى بوقعة الحرة ، وكان آخر من مات من البدريين سعد بن أبى وقاص ، ومات قبل وقعة الحرة ببضع سنين ، وغفل من زعم أن قوله فى الخبر يعنى مقتل عثمان غلط ، مستنداً إلى أن علياً وطلحة والزبير وغيرهم من البدريين عاشوا بعد عثمان زماناً لأنه ظن أن المراد أنهم قتلوا عند مقتل عثمان وليس ذلك مراداً ، وقد أخرج ابن أبى خيثمة هذا الأثر من وجه آخر عن يحيى بن سعيد بلفظ « وقعت فتنة الدار » الحديث وفتنة الدار هى مقتل عثمان ، وزعم الداودى أن المراد بالفتنة الأولى مقتل الحسين بن على وهو خطأ فإن فى زمن مقتل الحسين بن على لم يكن أحد من البدريين موجوداً ، اه . ولفظ القسطلانى استشكل قوله فلم تبق من أصحاب بدر أحداً بأن علياً وطلحة والزبير وسعداً وسعيداً وغيرهم عاشوا بعد ذلك زماناً فقال الداودى : إنه وهم بلا شك ولعله عنى بالفتنة الأولى مقتل الحسين فذكر نحو ما قال الحافظ ، قال الكرمانى : فإن قلت: كيف قال لم يبق أحد من البدريين وكثيراً بقوا وعاشوا طويلا وماتوا حتف أنفهم ، قلت: المراد أن عثمان رضى الله تعالى عنه صار سبباً لهلاك كثير من البدريين كما فى القتال الذى بين على ومعاوية ، انتهى مختصراً . وكتب مولانا محمد حسن المكى قوله : فلم تبق يريد فتواتر وكثر قتل البدريين بعده حتى لم يبق منهم أحد بعد مدة ، اه .

(١) قال الحافظ : ثم وقعت الفتنة الثانية يعنى الحرة وكانت الحرة فى آخر زمن يزيد بن معاوية ، اه . قال العينى : وقعة الحرة هو الموضع الذى قاتل عسكر يزيد بن معاوية فيه أهل المدينة فى سنة اثنين وستين ، والأصح أنها كانت فى سنة ثلاث وستين إلى آخر ما ذكر من تفصيل القصة .

(٢) قال الحافظ قوله : ثم وقعت الثالثة كذا فى الأصول ، ووقع فى رواية

قوله (وهو ملقيهم) وهو من[1] الإفعال أو التفعيل من إلقاء الكلام كقوله تعالى «فتلقى آدم» الآية .

أبى خيثمة ولو قد وقعت الثالثة ، ورجحها الدمياطى بناء على أن يحي بن سعيد قال ذلك قبل أن تقع الثالثة ، ولم يفسر الثالثة كما فسر غيرها ، وزعم الداودى أن المراد بها فتنة الأزارقة ، وفيه نظر لأن الذى يظهر أن يحي بن سعيد أراد الفتن التى وقعت بالمدينة ، دون غيرها ، وقد وقعت فتنة الأزارقة عقب موت يزيد بن معاوية ، واستمرت أكثر من عشرين سنة ، وذكر ابن التين أن مالكا روى عن يحي بن سعيد الانصارى ، قال : لم تترك الصلاة فى مسجد النبى ﷺ إلا يوم قتل عثمان ، ويوم الحرة ، قال مالك : ونسيت الثالثة ، قال ابن عبد الحكيم : هو يوم خروج أبى حمزة الخارجى ، قال الحافظ : كان ذلك فى خلافة مروان بن محمد بن مروان ابن الحكم سنة ثلاثين ومائة ، وكان ذلك قبل موت يحي بن سعيد بمدة ، ثم وجدت ما أخرجه الدارقطنى فى غرائب مالك بإسناد صحيح إليه عن يحي بن سعيد نحو هذا الأثر ، وقال فى آخره وإن وقعت الثالثة لم ترتفع بالناس طباخ ، وأخرجه ابن أبى خيثمة بلفظ ولو وقعت ، وهذا بخلاف الجزم بالثالثة فى حديث الباب ، ويمكن الجمع بأن يكون يحي بن سعيد قال هذا أولا ثم وقعت الفتنة الثالثة المذكورة ، وهو حى فقال ما نقله عنه الليث بن سعد ، وقوله : طباخ بفتح المهملة والموحدة الخفيفة وآخره معجمة أى قوة قال الخليل : أصل الطباخ السمن والقوة ، ويستعمل فى العقل والخير ، قال حسان رضى الله عنه المال يغشى رجالا لا طباخ لهم : كالسيل يغشى أصول الدندن البالى انتهى ، والدندن بكسر المهملتين وسكون النون الأول ما اسود من النبات ، اهـ . وفى تقرير المكى قوله : وللناس طباخ أى راحة والواو للحال والمعنى لم ترتفع تلك الفتنة إلا بعد مشقة الناس .

(١) قال الحافظ قوله : وهو يلقيهم بتشديد القاف المكسورة بعدها تحتانية ساكنة ، وفى رواية المستملى بسكون اللام وتخفيف القاف من الإلقاء ، وفى رواية

قوله (ممن ضرب له بسهمه أحد وثمانون) ، وهو مخالف[1] لما تقدم منه فى الصفحة الرابعة(*) بعد الستين وخمسمائة أن المهاجرين قد كانوا نيفاً على ستين ، فإنه يقتضى أن يكونوا أقل من سبعين وإلا لم يصدق عليه لفظ النيف(**) ، والجواب أن المذكور ثمة عدد الحضار عدد ، وههنا من أسهم له منهم فقد كان بعضهم قد أرسل فى حاجة أو ترك فى المدينة فبلغت السهمان هذا القدر .

الكشميهنى بعين مهملة ونون من اللعن ، وكذا هو فى مغازى موسى بن عقبة ، اه .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : وكان عروة بن الزبير يقول : قال الزبير قسمت سهمانهم فكانوا مائة ، هو بقية كلام موسى بن عقبة عن ابن شهاب وقد استظهر له المصنف بالحديث الذى بعده ، لكن العدد الذى ذكره يغاير حديث البراء الماضى فى أوائل هذه القصة ، وهى قوله : إن المهاجرين كانوا زيادة على ستين فيجمع بينهما بأن حديث البراء أورده فيمن شهدها حساً ، وحديث الباب فيمن شهدها حساً وحكما ، ويحتمل أن يكون المراد بالعدد الأول الأحرار ، والثانى بانضمام مواليهم وأتباعهم ، وقد سرد ابن إسحاق أسماء من شهد بدراً من المهاجرين وذكر معهم حلفاءهم ومواليهم فبلغوا ثلاثة وثمانين رجلا ، وزاد عليه ابن هشام فى تهذيب السيرة ثلاثة وأما الواقدى فسردهم خمسة وثمانين رجلا ، وروى أحمد والبزار والطبرانى من حديث ابن عباس أن المهاجرين ببدر كانوا سبعة وسبعين رجلا ، فلعله لم يذكر من ضرب له بسهم ممن لم يشهدها حساً ، اه . قلت : وجمع الحافظ بين حديثى البراء وعروة ولم يتعرض لقول أحد وثمانين رجلا ، وهذا القول عزاه الحافظ إلى موسى بن عقبة إذ قال : هو من بقية كلام موسى بن عقبة ، وقال القسطلانى قال فى الفتح هو من بقية كلام موسى بن عقبة وبه قال الكرمانى ، لكن فى الفرع وأصله قال أبو عبد الله : وعليه علامة السقوط لأبى ذر وحده ، وهو يدل على أن قوله

(*) فى النسخ الهندية ١٢ ر .

(**) هو حديث البراء ١٢ ز .

(باب تسمية من سمى من أهل بدر الخ)

أشار[1] بذلك إلى تفصيل من ورد عليه فى كتابه هذا تصريح كونه بدرياً كقوله شهد بدراً أو هو بدرى إلى غير ذلك .

لجميع إلى آخره من كلام البخارى ، اه واختار العينى نسخة قال أبو عبد الله ، وذكر الاختلاف الذى ذكره القسطلانى وحكى الزرقانى فى شرح المواهب أقوالا أخر فى عدتهم ، ولعل ذلك مبنى على الاختلاف فى عدهم بدرياً ، فبعضهم عد أناساً من الصحابة من البدريين ، وبعضهم أنكرها .

(١) يعنى المذكور فى هذا الباب أسماء من ذكر فيه البخارى أنه بدرى فى الروايات المتقدمة لا أسماء جميع البدريين ، وهكذا فى التقرير المكى إذ قال : ليس المراد كل من ذكر فى هذا الكتاب ولا كل من روى عنه الحديث فى هذا الكتاب بل المراد به من قيل فى حقه فى هــذه الأبواب هو بدرى أو شهد بدراً أو نحوهما ، اه . قال الحافظ قوله : باب تسمية من سمى من أهل بدر فى الجامع أى دون لم يسم فيه ، ودون من لم يذكر فيه أصلا والمراد بالجامع هذا الكتاب والمراد بمن سمى من جاء ذكره فيه برواية عنه ، أو عن غيره بأنه شهدها ، لا بمجرد ذكره دون التنصيص على أنه شهدها ، وبهذا يجاب عن ترك إيراده مثل أبى عبيدة ابن الجراح فإنه شهدها باتفاق ، وذكر فى الكتاب فى عدة مواضع ، إلا أنه لم يقع فيه التنصيص على أنه شهد بدراً ، اه . وقد تقدم ما قال الزرقانى قال العلامة الدوانى سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم فى البخــارى مستجاب وقد جرب ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن المذكور فى النسخ الهندية التى بأيدينا بعد اسمه الشريف صلى الله تعالى عليه وآله وسلم إياس بن البكير فذكر أسماءهم على ترتيب حروف المعجم ، وهكذا فى متن شرح الكرمانى ، وقال القسطلانى باب تسمية من سمى من

قوله (وكان فى النظارة) أى ممن[1] خرج للتفرج والنظر لا الحرب والقتال ، وهذا هو الذى أتت أمه سائلة عنه كما تقدم قريباً[2] .

أهل بدر فى الجامع الذى وضعه أبو عبدالله البخارى على حروف المعجم إلا رسول الله ﷺ والخلفاء الأربعة فقدمهم لشرفهم ، وفى بعضها تقديمه ﷺ فقط النبى ﷺ أبو بكر الصديق ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على ، ثم إياس بن البكير الخ مختصراً . بدون ذكر ثم بين النبى ﷺ وأبى بكر وهكذا الترتيب فى العينى موافقا للقسطلانى ، وهكذا الترتيب فى الفتح بدون ذكر ثم فى الأسماء كلها ، وهكذا فى شرح الكرمانى ، وهكذا رواه صاحب المشكاة عن الإمام البخارى ، ولعله مبنى على اختلاف نسخ البخارى .

(١) قال الحافظ : أشار إلى ما وقع فى رواية حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس رضى الله عنهما أنه خرج نظاراً ، أخرجه أحمد والنسائى وزاد ماخرج لقتال ، اهـ. وقال القسطلانى قوله : فى النظارة بتشديد الظاء المعجمة الذين لم يخرجوا لقتال ، وكان غلاماً فجاءه سهم غرب فوقع فى ثغرة نحره فقتله ، اهـ . وفى تقرير المكى كان صبياً قائماً فى النظارة تندارجان ، اهـ . هكذا ترجم الشيخ المكى لفظ النظارة فى لسان بشتو لأنه كان أفغانى الأصل قال العينى : وكان حارثة ينظر ماء بدر ، اهـ . وقال القارى فى المرقاة قوله : النظارة بفتح النون وتشديد الظاء المعجمة ، أى من الذين طلبوا مكاناً مرتفعاً ينظرون إلى العدد ويخبرون عن حالهم ، وحكى الحافظ عن النسائى ماخرج لقتال ، أقول لعله كان به عذر يمنعه عن القتال فعين أن يكون عينا للمسلمين ، اهـ مختصراً .

(٢) أى فى أول باب فضل من شهد بدراً ، وذكر فيه الشيخ الكلام على قوله أو هبلت ؟ وتقدم أيضاً فى كتاب الجهاد فى باب من أتاه سهم غرب فقتله .

(باب حديث[1] بنی النضير)

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول ، وكتب مولانا محمد حسن المكی فی تقريره قوله : قبل أحد ، وكذا قبل بئر معونة وهو المذهب للبخاری ، ولذا قدمه عليهما لأنه راعی الترتيب فی ذكر المغازی ، اه . قلت : وزدته للتنبيه علی إشكال قوی ههنا ، وهو أن الإمام البخاری رحمه الله تعالی ذكره بعد بدر وقبل أحد لرواية عروة أنها كانت علی رأس ستة أشهر من وقعة بدر قبل أحد ، وهو مخالف لما عليه عامة المؤرخين من أنها كانت بعد وقعة بئر معونة ، ويزيد الإشكال أن الإمام البخاری رضی الله تعالی عنه ذكر بعد قوله : حديث بنی النضير ومخرج رسول الله ﷺ إليهم فی دية الرجلين ، وهذا الخروج الذی كان فی قصة الدية كان بعد بئر معونة باتفاق المحدثين والمؤرخين ، قال الزرقانی فی شرح المواهب : بعد سرية بئر معونة ثم غزوة بنی النضير بفتح النون وكسر الضاد المعجمة قبيلة كبيرة من اليهود فی ربيع الأول سنة أربع ذكرها ابن إسحق ، إمام أهل المغازی ههنا، أی بعد بئر معونة مجزوماً به فی مغازيه ، وعنه حكاه البخاری فی صحيحه وكان ينبغی أی لصاحب المواهب أن يذكرها بعد بدر لرواية عروة المذكورة فی البخاری ، ورجح الداودی أحمد بن نصر الطرابلسی فی شرح البخاری ما قاله ابن إسحق من أن غزوة بنی النضير بعد بئر معونة ، مستدلا بقوله تعالی « وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب » الآية قال الحافظ ابن حجر : وهو استدلال واه فإن الآية نزلت فی شأن بنی قريظة فإنهم هم الذين ظاهروا الأحزاب ، ومنازعة الحافظ فی الدليل فقط لقوله بعد نحو ورقة : وإذا ثبت أن سبب إجلاء بنی النضير همهم بالفتك به إذ جاء إليهم يستعين فی دية قتيلی عمرو تعين ما قاله ابن إسحق لأن بئر معونة كانت بعد أحد بالاتفاق، وأغرب السهيلی فرجح ماقاله الزهری ، لكن يقويه السبب الآتی صحيحاً مسنداً ، وقد قدم البخاری قول عروة ، وجری عليه وضعاً فذكر بنی

. . . .

النضير عقب بدر ، وأما كون سببها ماذكره ابن إسحق فهو مرسل ، وهو أن عامر بن طفيل أعتق عمرو بن أمية لما قتل أهل بئر معونة عن رقبة كانت على أمه فخرج عمرو إلى المدينة فصادف رجلين من بنى عامر كان معهما عقد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يشعر به عمرو فقتلهما ، وظن أنه ظفر بثار بعض أصحابه ، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك لما قدم عليه ، فقال ﷺ لقد قتلت قتيلين ، لأعطين ديتهما لما بيننا وبينهما من العهد ، قال ابن إسحق والواقدى وابنا سعد وعائذ وجل أهل المغازى فى سبب هذه الغزوة : إنه خرج رسول الله ﷺ إلى بنى النضير ليستعين بهم فى دية ذينك القتيلين ، وكان بين النضير وبنى عامر عقد وحلف ، فلما أتاهم عليه الصلاة والسلام يستعينهم فى ديتهما ، قالوا : نعم يا أبا القاسم اجلس فنتشاور فيما جئتنا به ، ثم خلا بعضهم ببعض ، فقالوا : إنكم لن تجدوه على مثل هذا الحال منفرداً ليس معه من أصحابه إلا نحو العشرة ، فقالوا من رجل يعلو على هذا البيت فيلقى هذه الصخرة عليه فيقتله ويريحنا منه ، وأتى رسول الله ﷺ الخبر من السماء بما أراد القوم فقام عليه الصلاة والسلام ورجع مسرعاً إلى المدينة ، وقال ابن عقبة فى سبب الغزوة ، كانوا قد دسوا إلى قريش فى قتاله ﷺ لحضوهم على القتال ودلوهم على العروة(*) وروى ابن مردويه بسند صحيح عن الزهرى عن عبد الله بن عبد الرحمن ابن كعب عن رجـــل من أصحاب النبى ﷺ قال : كتب كفار قريش إلى عبد الله ابن أبى وغيره ممن يعبد الأوثان قبل بدر يهددونهم بإيوائهم النبى ﷺ وأصحابه ، ويتوعدونهم أن يغزوهم بجميع العرب إلى أن قال : فلما كانت وقعة بدر كتب كفار قريش بعدها إلى اليهود : إنكم أهل الحلقة والحصون يتهددونهم ، فاجتمع بنو النضير على الغدر ، فأرسلوا إليه ﷺ اخرج إلينا فى ثلاثة من أصحابك ويلقاك

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

ثلاثة من علمائنا إلى آخر القصة ، قال : فهذا أقوى مما ذكر ابن إسحق أن سبب غزوة بنى النضير دية الرجلين ، لكن وافقه جل أهـــل المغازى ، اه مختصراً .

قلت : وهذا الحديث الذى حكاه الزرقانى برواية ابن مردويه عن رجل من الصحابة أخرجه أبو داود فى سننه بأتم من هذا ، إلا أن فى حديث ابن مردويه ذكر ثلاثة ثلاثة من الفريقين ، وفى حديث أبى داود ذكر ثلاثين ثلاثين من الفريقين ، والأوجه عندى مافى حديث ابن مردويه من لفظ ثلاثة ، لأن الغدر بثلاثة أهون من الغدر بثلاثين ، ثم رأيت أن السيوطى فى الدر حكى القصة مفصلة برواية أبى داود والبيهقى فى الدلائل وغيرهما ، وفيها : أرسلوا إليه أن اخرج لنا فى ثلاثين رجلا من أصحابك ، وليخرج منا ثلاثون ، فخرج النبى ﷺ فى ثلاثين من أصحابه حتى إذا برزوا فى براز من الأرض قال بعض اليهود لبعض ، كيف تخلصون إليه ، ومعه ثلاثون رجلا من أصحابه كلهم يحب الموت قبله ، ولكن أرسلوا إليه كيف نفهم ؟ ونحن ستون ، أخرج فى ثلاثة من أصحابك ويخرج إليك ثلاثة من علمائنا ، فخرج رسول الله ﷺ فى ثلاثة من أصحابه ، وخرج ثلاثة من اليهود معهم الخناجر ، وأرادوا الفتك برسول الله ﷺ ، اه مختصراً . وعلم من ذلك أن رواية أبى داود فى السنن مختصرة ، والحاصل : أنه وقع الاختلاف فى سبب وقعة بنى النضير ، وهذه القصة الأخيرة لو ثبت كونها سببا للغزوة كان ذكر البخارى إياها بعد غزوة بدر وجيهاً ، لكن بقى الإشكال فى ذكر البخارى خروجه ﷺ فى قصة الدية ، اللهم إلا أن يقال : إن الإمام البخارى أشار بذكر المخرج ههنا إلى السبب الآخر ، وفى المجمع فى السنة الرابعة فى ربيع الأول غزوة بنى النضير وذلك أنهم كانوا صالحوه على أن لا يقاتلوه ولا يقاتلوا معه ، ثم نقضوا وأرسلوا كعب بن الأشرف إلى أهل مكة فى قتاله ، فأتاهم النبى ﷺ يستعتبهم فى دية القتيلين فقالوا : نعم، وشاوروا بأن يطرحوا عليه حجراً من ظهر البيت ، فأوحى إليـه به

قوله (قل سورة النضير) لما فى تسميتها(١) بسورة الحشر من إبهام أن المذكور

لخروج ﷺ ، وأرسل إليهم أن اخرجوا من بلدى فى عشرة أيام وإلا نقتل ، فتجهزوا للخروج فأرسل إليهم ابن أبى لا تخرجوا فإن معى ألفين ، وقريظة وغطفان تمدكم ، فإن قوتلتم قاتلنا معكم ، وإن أخرجتم خرجنا معكم ، فأبوا عن الخروج فذهب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم إليهم فى ربيع الأول ، فقاموا على حصونهم بالنبل والحجارة ، فخفر ابن أبى وغطفان ، واعتزلتهم قريظة ، فحوصروا ستة ليال وقطع نخلهم فرضوا بالخروج إلى الشام وخيبر وخرج سلام بن أبى الحقيق وكنانة ابن الربيع وحيى بن أخطب إلى خيبر ، اهـ . قال الحافظ قوله : وقال الزهرى عن عروة الخ ، وصله عبد الرزاق فى مصنفه عن معمر عن الزهرى أتم من هذا ، ولفظه عن الزهرى وهو فى حديثه عن عروة ، ثم كانت غزوة بنى النضير وهم طائفة من اليهود على رأس ستة أشهر من وقعة بدر ، وكانت منازلهم ونخلهم بناحية المدينة لحاصرهم رسول الله ﷺ حتى نزلوا على الجلاء ، وعلى أن لهم ما أقلت الإبل من الأمتعة والأموال ، لا الحلقة ، يعنى السلاح ، فأنزل الله فيهم « سبح لله » إلى قوله « لأول الحشر » وقاتلهم حتى صالحهم على الجلاء فأجلاهم إلى الشام ، وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء فيما خلا ، وكان الله قد كتب عليهم الجلاء ، ولولا ذلك لعذبهم فى الدنيا بالقتل والسباء ، وقوله « لأول الحشر » فكان جلاؤهم أول حشر حشر فى الدنيا إلى الشام ، اهـ . وفى تقرير المكى قوله « لأول الحشر » هو الإخراج عن المدينة ، والحشر الآخر الإخراج من خيبر ومن جزيرة العرب ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قال الداودى كأن ابن عباس رضى الله عنهما كره تسميتها سورة الحشر ، لئلا يظن أن المراد بالحشر يوم القيامة ، أو لكونه مجملا فكره النسبة إلى غير معلوم ، كذا قال ، وعند ابن مردويه من وجه آخر عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : نزلت سورة الحشر فى بنى النضير ، وذكر الله فيها الذين أصابهم من النقمة ، اهـ . قلت : وبالأول جزم الحافظ فى التفسير إذ قال بعد قول ابن

فيها أحوال البعث والنشور ، غير أن القراء جعلوا لها هذا الإسم لشهرتها[١] به فيما تقدم ، ولأن المعنى اللغوى غير منظور إليه فى الأعلام .

قوله (سراة[٢]) .

عباس رضى الله عنه المذكور : كأنه كره تسميتها بالحشر لئلا يظن أن المراد يوم القيامة ، وإنما المراد به ههنا إخراج بنى النضير ، اه .

(١) على أن أسماء السور توقيفية ، قال السيوطى فى الإتقان : السورة الطائفة المترجمة توقيفاً أى المسماة باسم خاص بتوقيف من النبى ﷺ ، وقد ثبت جميع أسماء السور بالتوقيف من الأحاديث والآثار ، ولولا خشية الإطالة لبينت ذلك ، اه . مع أنه ثبت تسمية هذه السورة بسورة الحشر عن ابن عباس رضى الله عنهما بنفسه وعن النبى ﷺ مرفوعاً ، فقد قال السيوطى فى الدر : أخرج ابن مردويه والبيهقى وغيرهما عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : نزلت سورة الحشر بالمدينة ، وفى الجمل : روى ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال « من قرأ سورة الحشر لم يبق شىء من الجنة والنار » الحديث بطوله « فى صلاة » هذه أشياء واستغفارها لقارىء هذه السورة ، وروى الترمذى عن معقل بن يسار قال : قال رسول الله ﷺ « من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسى » الحديث ، اه . وقال السيوطى فى الدر : أخرج ابن مردويه عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ « من قرأ آخر سورة الحشر ثم مات من يومه وليلته كفر عنه كل خطيئة عمدها » وأخرج السيوطى عدة روايات مرفوعة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى فضل قراءة هذه الآيات والتسمية بسورة الحشر فيها .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله على سراة ، وهم قريش أصحاب رسول الله ﷺ وفيه تعريض

قوله (لم يعطه أحداً غيره) يعني[1] بذلك أنه ليس فيه استحقاق للغانمين .

إلى قريش مكة ، بأنكم أيضا ستصيرون مغلوبين ، فلذلك أجابه أبو سفيان ، وماقيل إنهم وبنى النضير كانوا حلفاء ، فقال الأستاذ : لا أعلم المحالفة بينهما ، مع أنه ينافيه قوله أدام الله ذلك ، اه . قلت : ذكر المحشى أن قريشاً وبنى النضير كانوا معاهدين فعير حسان كفار قريش بأنهم لايستطيعون أن يعينوا بنى النضير ، اه . وفى التقرير الآخر للشيخ المكى قوله : فأجابه أبو سفيان الخ ، يقول : إن استطارة ذلك الحريق لايضرنا لأنه بعيد من مكة ، بل ربما يضركم لأنه لو زاد استطارة لربما يصل إلى مدينتكم فيحرق بيوتكم ، أما نحن فلا يضرنا استطارته لأن مكتنا بعيدة منه ، اه مختصراً .

(١) قال القارى : قوله لم يعطه أحداً غيره ، قال شارح من علمائنا : الضمير المفعول فى لم يعطه يرجع إلى شىء ، وهو عبارة عما اختص به من الفىء وهو أحد وعشرون سهماً من خمسة وعشرين سهماً ، اه . وهو غريب حيث خالف مذهبه مع أنه لا دلالة فى الحديث على الاختصاص المذكور ، بل خص بعموم الفىء بأنه يفعل فيه ويتصرف كيف يشاء من غير تخميس وتقسيم للغانمين ، كما علم من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم وعمل أصحابه بعد ، ثم قرأ « ما أفاء الله » الآية ، وحاصله ما أجريتم على تحصيله وتغنيمه خيلا ولاركاباً ولاتعبتم فى القتال عليه ، وإنما مشيتم إليه على أرجلكم ، لأنه على ميلين من المدينة ، وكان عليه الصلاة والسلام على حمار فحسب ، والمعنى : أن ماخول الله رسوله من أموال بنى النضير شىء لم تحصلوه بالقتال والغلبة ، فالأمر مفوض إليه يضعه حيث يشاء ، ولايقسمه قسمة الغنائم التى قوتل عليها وأخذت عنوة وقهراً ، فقسمها بين المهاجرين ، ولم يعط الأنصار شيئاً إلا ثلاثة منهم لفقرهم ، ذكره فى المدارك وغيره ، قال الطيبى : والآية على هذا مجملة بينتها الآية الثانية وهى « ماأفاء الله على رسوله من أهل القرى » ، اه . والصحيح أن الآية الأولى نزلت فى أموال بنى النضير ، وقد جعلها لرسول الله ﷺ خاصة ،

. . . .

وهذه الآية فى غنائم كل قرية تؤخذ بقوة الغزاة ، وفى الآية بيان مصرف خمسها فهى مبتدأ لابيانية ، اه . مافى المرقاة مختصراً . وقال أيضاً فى موضع آخر ، الآية الأولى نص فى الفىء الذى لايقسم ، اه . قلت ، وعامة المفسرين على ما قاله الطيبى ، والظاهر من سياق الآيتين أن الآية الأولى خاصة لأموال بنى النضير ، كما اختاره القارى ، والآية الثانية فى أموال الفىء المحصلة من جميع القرى ، وهذا هو مختار شيخنا قدس سره فى البذل إذ قال بعد ذكر الآيتين : الأولى : خاصة لرسول الله ﷺ ، والثانية لأصناف شتى معه ﷺ ، قال : فعلم بذلك أن المال الذى جعله لأصناف شتى من خلقه غير المال الذى جعله للنبى ﷺ خاصة ، اه . فالأوجه عندى أن الآية الأولى خاصة فى أموال مملوكة له ﷺ ، والآية الثانية فى بقية أموال الفىء ، وهذا هو الظاهر من سياق الآيتين ، والروايات الواردة فى ذلك ، وإن كان مخالفاً لعامة المفسرين ، وقال الحافظ : قوله إن الله قد خص رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فى هذا الفىء بشىء الخ ، وفى رواية مسلم بخاصة لم يخصص بها غيره وفى رواية عمرو بن دينار فى التفسير : كانت أموال بنى النضير مما أفاء الله على رسوله فكانت له خاصة ، وكان ينفق منها على أهله نفقة سنة ، ثم يجعل مابقى فى السلاح والكراع عدة فى سبيل الله ، وفى رواية معمر الآتية فى النفقات : كان النبى ﷺ يبيع نخل بنى النضير ويحبس لأهله قوت سنتهم ، أى ثمراً لنخل ، وفى رواية أبى داود من طريق أسامة بن زيد عن الزهرى : كانت لرسول الله ﷺ ثلاث صفايا : بنو النضير وخيبر وفدك الحديث ، إلى آخر ماذكر من الروايات فى ذلك ، ثم قال: قوله ما احتازها ، كذا للأكثر بحاء مهملة وزاى معجمة ، وفى رواية بخاء معجمة وراء مهملة ، وهذا ظاهر فى أن ذلك كان مختصا بالنبى ﷺ إلا أنه واسى به أقرباءه وغيرهم بحسب حاجتهم ، ووقع فى رواية عكرمة عن مالك بن أوس عند النسائى مايؤيد ذلك ، اه مختصراً . وفى البذل : قال النووى قال القاضى عياض فى تفسير

قوله (إن أبا بكر فيه كما تقولان) أى جائر [1] خائن والله يعلم الخ .

قوله (فغلبه عليها [2] ثم كان بيد حسن بن على) وهؤلاء قد كانوا ولاة عليها لاملاكا ، وأيضاً فإنهم لم يقسموها مع تصرفهم فيها وتوليهم عليها ، فلو كانت مملوكة

صدقات النبي ﷺ المذكورة فى هذه الأحاديث قال : صارت إليه بثلاثة حقوق ، أحدها : ماوهب له ﷺ ، الثانى : حقه من الفيء من أرض بنى النضير حين أجلاهم كانت له خاصة لأنها لم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب ، الثالث : سهمه من خمس خيبر وما افتتح فيها عنوة ، فكانت هذه كلها ملكاً لرسول الله ﷺ خاصة لاحق فيها لأحد غيره ، لكنه ﷺ كان لايستأثر بها ، بل ينفقها على أهله ، والمسلمين والمصالح العامة ، وكل هذه الصدقات محرمات التملك بعده ﷺ ، اه مختصراً . ولايذهب عليك أن الصواب فى الثالث من خمس خيبر ، فما فى البذل من لفظ ثلث بدل خمس غلط من الكاتب .

(١) هذا هو الأوجه ، بل الصواب فى معناه ويؤيد ذلك ماسيأتى فى البخارى فى كتاب النفقات فى باب حبس الرجل قوت سنة على أهله ، من لفظ « وأنتما حينئذ تزعمان أن أبا بكر كذا وكذا ، والله يعلم أنه فيها صادق بار راشد » الحديث وفى هامش البخارى قوله كذا وكذا ، أى لايعطى ميراثنا (كرمانى عينى خير الجارى) وأوضح من ذلك ما فى حديث مسلم فى هذه القصة من لفظ : قال أبو بكر : قال رسول الله ﷺ « ما نورث ماتركنا صدقة » فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً ! ؟ والله يعلم إنه لصادق بار الحديث ، فما قال الكرمانى ههنا قوله كما تقولان ، إنه صادق بار راشد ، اه . ليس بصواب وسيأتى شيء من الكلام على هذا الحديث فى كتاب الاعتصام .

(٢) أى غلب على عباساً رضى الله عنهما ، قال العينى : والقسطلانى تبعاً للكرمانى

له ﷺ وكان منع أبى بكر رضى الله عنه ظلما منه على أهل بيت الرسالة لكان على رضى الله عنه أولى[1] بالتقسيم حين تمكن منه ، أو كان فعله أحد ممن أتى بعده ، فلما لم يقسموها علم أنها كانت صدقة عند هؤلاء أيضا .

قوله (وهو أخو كعب من الرضاعة) وكان محمد[2] بن مسلمة أيضا أخا كعب من الرضاعة ، فلا ينافيه ماورد فى بعض الروايات أنه قال : وأخى محمد بن مسلمة .

أى غلبه عليها بالتصرف فيها وتحصيل غلاتها لابتخصيص الحاصل بنفسه ، اه .

(١) قال الخطابى : روى أن علياً رضى الله عنه غلب عليها العباس بعد ذلك ، فكان يليها أيام حياته ، ويدل على صحة التأويل الذى ذهب إليه أبو داود أن منازعة على رضى الله عنه عباساً لم تكن من قبل أنه كان يراها ملكاً ميراثاً ، إن الأخبار لم تختلف عن على رضى الله تعالى عنه أنه لما أفضت إليه الخلافة وخلص له الأمر أجراها على الصدقة ، ولم يغير شيئا من سبلها ، اه . وذكر الحافظ فى باب فرض الخمس حديث شعيب هذا ، ثم قال : وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى مثله وزاد فى آخره : قال معمر ثم كانت بيد عبد الله بن حسن حتى ولى هؤلاء — يعنى بنو العباس — فقبضوها ، وزاد إسماعيل القاضى: إن إعراض العباس عنها كان فى خلافة عثمان رضى الله عنه ، اه . وعلى هذا فيكون معنى قوله : فكانت هذه الصدقة بيد على منعها عباساً ، أى بعد إعراض عباس عنها ثم بيد حسن الخ .

(١) قال الحافظ : قوله وكان أخاه من الرضاعة ، يعنى كان أبو نائلة أخا كعب ، وذكروا أنه كان نديمه فى الجاهلية ، فكان يركن إليه ، وقد ذكر الواقدى أن محمد بن مسلمة أيضاً كان أخاه من الرضاعة ، زاد الحميدى فى روايته ، وكانوا أربعة سمى عمرو منهم اثنين ، والاثنان الآخران عباد بن بشر ، والحارث بن أوس ، اه . بزيادة من العينى ، فصاروا خمسة مع محمد بن مسلمة ، وسيأتى البسط ، ذلك قريبا .

قوله (كأنه يقطر[١] منه الدم) ولعلها كانت تكهن ، والكهنة[٢] تقوى قوتهم الخيالية بملابسة الجنات أو غيرها بحيث لايكاد يخطئون فى الظن ، وإن لم تكن كاهنة فالأمر محتمل أيضاً فإن للتفرس مراتب خص إليه ببعضها بعض خليقته فيعلم أحدهم مالايكاد يدركه فهم الآخر ، وقد كان أصحاب الزجر والفأل من العرب من هذا القبيل حيث كانوا يفهمون بمجرد صوت الطائر وغيره مالايدركه غيرهم ممن ليس بمنزلتهم من العلم .

---

(١) قال الحافظ : وفى رواية الكلبي فتعلقت به امرأته ، وقالت : مكانك ، فوالله إنى لأرى حمرة الدم مع الصوت ، وبين الحميدى فى روايته عن سفيان أن الغير الذى أبهمه سفيان فى هذه القصة هو العبسى ، وأنه حدثه بذلك عن عكرمة مرسلا ، وعند ابن إسحاق فهتف به أبو نائلة ، وكان حديث عهد بعرس فوثب فى ملحفته فأخذت امرأته بناحيتها وقالت له : أنت امرؤ محارب لاتنزل فى هذه الساعة فقال : إنه أبو نائلة ، لو وجدنى نائماً ما أيقظنى ، فقالت : والله إنى لأعرف من صوته الشر ، وفى مرسل عكرمة أخذت بثوبه فقالت : أذكرك الله أن لاتنزل إليهم ، فوالله إنى لا أسمع صوتا يقطر منه الدم ، اهـ .

(٢) بسط الحافظ الكلام على الكهانة فى بابها فيما سيأتى من باب الكهانة فى كتاب الطب ، فقال هو بفتح الكاف ويجوز كسرها : ادعاء علم الغيب كالإخبار بما سيقع فى الأرض مع الاستناد إلى سبب ، والأصل فيه استراق الجنى السمع من كلام الملائكة فيلقيه فى أذن الكاهن ، والكاهن لفظ يطلق على العراف والذى يضرب بالحصى والمنجم ، وقال فى المحكم : الكاهن القاضى بالغيب ، وقال فى الجامع : العرب تسمى كل من آذن قبل وقوعه كاهناً ، وهى على أصناف منها مايتلقونه من الجن ، وثانيها مايخبر الجنى به من يواليه بما غاب عن غيره ، ثالثها مايستند إلى ظن وتخمين وحدس ، وهذا قد يجعل الله فيه لبعض الناس قوة مع كثرة الكذب فيه ، رابعها مايستند إلى التجربة والعادة فيستدل على الحادث بما

قوله (إن الكريم لو دعى إلى طعنة الخ) هذا[١] ترق منه فى بيان العذر فى النزول بأن الكريم أحرى بالنزول إذا دعى بليل ولو إلى طعنة ، فكيف أمتنع منه وهما يدعوانى إلى حاجة بهما ، وكان تعيين الليل فيما بينهم لئلا يشعر بهذا الاستقراض أحد ، ولا يمكن ذلك لو كان الإتيان والمناولة نهاراً ، وكان استصحاب الرجال معه ليعينوه فى حمل مايستقرضه من الوسق والوسقين .

قوله : (معه برجلين) ليس فيه نفى[٢] للزيادة .

وقع قبل ذلك ، ومن هذا القسم الأخير مايضاهى السحر ، وقد يعتضد بعضهم فى ذلك بالزجر والطرق والنجوم ، اه . ملخصاً . وقد تقدم الكلام على أنواع السحر فى كتاب الأنبياء فى أحاديث قصة موسى عليه الصلاة والسلام .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف واضح ، ويحتمل أن كعباً أشار بذلك إلى جواب قول امرأته : أسمع صوتا كأنه يقطر منه الدم ، وفى رواية إنى لأرى حمرة الدم مع الصوت ، وغير ذلك من الألفاظ المتقدمة فى كلام الحافظ ، فكأنه أشار بذلك إلى أنه لو كان هناك حرب أو مقاتلة لكنت أنا أحرى بأن آتيه .

(٢) كتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : قوله قال عمرو: جاء معه أى مع أبى نائلة ، أى قاله مقام قوله ويدخل محمد الخ ، فعلم أنه قول غير عمرو ، وقوله وقال غير عمرو : أبو عبس الخ أى قاله بدل قوله رجلين ، فكان ستة رجال فافهم، اه. قلت : لكن المعروف فى كتب السير أنهم كانوا خمسة ، قال الحافظ رحمه الله تعالى: وقع فى رواية الحميدى قال : فأتاه ومعه أبو نائلة وعباد بن بشر وأبو عبس بن جبر والحارث بن معاذ ، إن شاء الله كذا أدرجه ، ورواية على بن المدينى مفصلة ونسب الحارث بن معاذ إلى جده ، ووقعت تسميتهم كذلك فى رواية ابن سعد ، فكانوا خمسة . وهو أولى مما وقع فى رواية محمد بن محمود : وكان مع محمد بن مسلمة أبو عبس ابن جبر وأبو عتيك ولم يذكر غيرهما ، وكذا فى مرسل عكرمة : ومعه رجلان

. . . .

من الانصار ، ويمكن الجمع بأنهم كانوا مرة ثلاثة وفى الأخرى خمسة ، اه مختصراً.
قال القسطلانى فى المواهب ؛ وهؤلاء الخمسة من الأوس ، قال الزرقانى : فتفردت الأوس بقتل كعب كما تفردت الخزرج بقتل سلام بن أبى الحقيق . قاله عبد الغنى الحافظ ، قال الحافظ : كانوا خمسة ، وهو أولى مما وقع فى رواية الحاكم وغيره ، أنهم كانوا ثلاثة فقط ، ويمكن الجمع بأنهم كانوا مرة ثلاثة ، وأخرى خمسة ، واستشكل قتله على هذا الوجه ، وأجاب المازرى بأنه قتله كذلك لأنه إنما نقض عهد النبى ﷺ وهجاه وسبه ، وكان عاهد أن لايعين عليه أحداً ، ثم جاء مع أهل الحرب معيناً عليه ، قال عياض : وقيل لأن محمد بن مسلمة لم يصرح له بالأمان فى شىء من كلامه ، وإنما كلمه فى أمر البيع والشراء ، وليس فى كلامه عهد ولا أمان ولايحل لأحد أن يقول : إن قتله كان غدراً وقد قال ذلك إنسان فى مجلس على فأمر به فضربت عنقه ، وإنما يكون الغدر بعد أمان موجود ، وكان كعب قد نقض عهده ﷺ ولم يؤمنه محمد ورفقته ، وأما ترجمة البخارى رحمه الله تعالى على هذا الحديث « باب الفتك فى الحرب » فليس معناه الغدر ، بل الفتك هو القتل على غرة وغفلة ، وقال السهيلى : فى هذه القصة قتل المعاهد إذا سب الشارع خلافاً لأبى حنيفة ، ونظر فيه الحافظ بأن صنيع البخارى يعطى أن كعباً كان محارباً حيث ترجم الفتك بأهل الحرب ، وترجم أيضاً الكذب فى الحرب ، انتهى مختصراً . قال القسطلانى: كان ذلك لأربع عشرة ليلة أى فى الليلة الرابعة عشر ـ لأن قتله كان ليلا ـ مضت من ربيع الأول على رأس خمسة وعشرين شهراً من الهجرة النبوية ، اه . بزيادة من الزرقانى : وفى المجمع : فى السنة الثالثة من الهجرة ، وفيها قتل محمد بن مسلمة كعب ابن الأشرف لأربع عشرة ربيع الأول ، وكان هجا المسلمين ، وبكى على قتلى بدر ، وحرض المشركين على القتال ، اه . وقال الحافظ : ذكر ابن سعد أن قتله كان فى ربيع الأول من السنة الثالثة ، اه . وقال العينى : كان قتله فى رمضان من سنة

(باب قتل[1] أبي رافع الخ.)

ثلاث ، وقيل فى ربيع الأول ، والأول أشهر ، اه . قلت : وعامة المحدثين والمؤرخين على أن قتله كان فى ربيع الأول .

(١) قال صاحب المجمع: فى السنة السادسة قتل أبى رافع عبدالله بن أبى الحقيق ، اه. وفى المواهب وشرحه للزرقانى سرية عبد الله بن عتيك بفتح العين المهملة وكسر الفوقية وسكون التحتية وبالكاف الخزرجى من بنى سلمة لقتل أبى رافع عبد الله، ويقال سلام بشد اللام ابن أبى الحقيق اليهودى بضم المهملة وقافين بينهما تحتية مصغر ، حكى البخارى القولين فى اسمه ممرضاً الثانى ، وجزم ابن إسحاق بأن اسمه سلام وتبعه اليعمرى ، وهو الذى حزب الأحزاب على محاربته ﷺ يوم الخندق، وكانت هذه السرية فى رمضان سنة ست كما ذكره ابن سعد ههنا ، وذكر فى ترجمة ابن عتيك أمير السرية أنه بعثه فى ذى الحجة إلى أبى رافع سنة خمس بعد وقعة بنى قريظة ، ومشى عليه ابن إسحاق فذكرها بعد قريظة ، وقيل فى جمادى الآخرة سنة ثلاث ، وقيل فى رجب سنة ثلاث ، وقيل فى ذى الحجة سنة أربع ، وفى البخارى : قال الزهرى بعد قتل كعب بن الأشرف وهـــذا يقرب القول أنه فى جمادى الآخرة سنة ثلاث ، قال الحافظ : وبين ابن إسحاق أن الزهرى أخذ ذلك عن ابن كعب فقال لما قتلت الأوس كعب بن الأشرف استأذنت الخزرج فى قتل سلام بن أبى الحقيق وهو بخيبر ، حدث الزهرى عن عبد الله بن كعب بن مالك قال : كان مما صنع الله لرسوله أن الأوس والخزرج كانا يتصاولان مع رسول الله ﷺ تصاول الفحلين لاتضع الأوس شيئاً فيه عنه ﷺ غناء إلا قالت الخزرج والله لايذهبون بهذه فضلا علينا عند رسول الله ﷺ وفى الإسلام وإذا فعلت الخزرج شيئاً قالت الأوس مثل ذلك ، ولما أصابت الأوس كعب بن الأشرف فى عداوته لرسول الله ﷺ قالت الخزرج والله لايذهبون بهذه فضلا علينا أبداً

وكان[١] قبل إجلاء بنى النضير فى حوالى المدينة فلما أجلاهم النبى ﷺ نزل ابن أبى الحقيق[٢] (*) هذا خيبر فلا منافاة بينهما وهما صحيحان إن أريد بالكون مطلقه وإن كان غرض المؤلف بيان كونه عند القتل والاختلاف فيه فلا يمكن جمعهما ،

فتذاكروا من رجل لرسول الله فى العداوة كابن الأشرف فذكروا ابن أبى الحقيق فاستأذنوه ﷺ فى قتله فأذن لهم فخرج إليه من الخزرج من بنى سلمة خمسة ، انتهى مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بين القولين وإن لم يتعرض لذلك الجمع الشراح بل جمعوا بينهما بوجوه أخر كما سيأتى فى كلامهم لكن الوجه هو ما أفاده الشيخ قدس سره فإن أبا رافع كان قبل إجلاء بنى النضير معهم فى حوالى المدينة ، قال الزرقانى فى شرح المواهب فى قصة إجلاء بنى النضير : وولى إخراجهم محمد ابن مسلمة وحملوا النساء والصبيان على الهوادج وعليهن الديباج والحرير وتحملوا أمتعتهم على ستمائة بعير فلحقوا بخيبر أى أكثرهم منهم حيي ، وسلام بن أبى الحقيق ، وفى ابن إسحاق فخرجوا إلى خيبر ومنهم من سار إلى الشام فكان أشرافهم من سار إلى خيبر سلام وحيي ، وفى الخميس ذهب بعضهم إلى الشام ولحق أهل بيتين وهم آل أبى الحقيق وآل حيي بخيبر ، اهـ مختصراً .

(٢) هكذا فى بين سطور الأصل من خط والدى المرحوم نور الله مرقده ، وأشار بذلك إلى ما فى سيرة ابن هشام من رواية ابن إسحاق فى قصة إجلاء بنى النضير سألوا رسول الله ﷺ أن يجليهم ويكف عن دمائهم إلى أن قال : فخرجوا إلى خيبر ومنهم من سار إلى الشام فكان أشرافهم من سار منهم إلى خيبر سلام بن أبى الحقيق وكنانه بن الربيع بن أبى الحقيق وحيي بن أخطب فلما نزلوها دان لهم أهلها ، اهـ مختصراً .

(*) ذكره فى سيرة ابن هشام ١٢ منه .

ولا وجه حينئذ لصحة القول[1] الثانى والله أعلم .

قوله (فغلقتها عليهم من ظاهر) أراد[2] بالظهور كونها ظاهرة بالنسبة إليهم فإنهم لما كانوا خارجين من الأبواب كان الطرف الباطن من الأبواب ظاهراً بالنسبة إليهم ولم يعن ظاهراً بنسبتها إليه ، بل هى بنسبته داخلة وباطنة .

---

(١) يعنى قوله ويقال فى حصن له بأرض الحجاز ، وماأفاده الشيخ قدس سره ظاهر لأن كونه وقت القتل فى خيبر مجمع عليه ، وعلى ماجمع الشيخ بينهما لايحتاج إلى ماقاله الشراح فى ذلك ، قال الحافظ : قوله يقال فى حصن له بأرض الحجاز هو قول وقع فى سياق الحديث الموصول فى الباب ، ويحتمل أن يكون حصنه كان قريباً من خيبر فى طرف أرض الحجاز ، ووقع عند موسى بن عقبة فطرقوا أبارافع بخيبر فقتلوا فى بيته ، اهـ . قلت : وحديث البخارى المذكور فى هذا الباب الذى أشار إليه الحافظ ليس بنص فى أنه كان فى الحجاز عند القتل لأن لفظه : وكان أبو رافع يؤذى رسول الله ﷺ ويعين عليه وكان فى حصن له بأرض الحجاز ، الحديث ، فإن إيذاءه لرسول الله ﷺ كان من الأول فيحتمل أن يكون كونه فى حصن بأرض الحجاز فى هذا الوقت ، وقال الزرقانى فى شرح المواهب بعد ذكر قول الحافظ فى الجمع بين القولين : وقال غيره لامنافاة لأن خيبر من الحجاز أى من قراه وهو واضح فى نفسه لكن المطلوب تعيين المحل الذى كان فيه ، اهـ . وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : قوله ويقال فى حصن له هذا هو الصحيح وجاز أن يكون له دار فى خيبر ودار فى الحجاز فصح القولان ، اهـ .

(٢) ما أدق ماجمع الشيخ قدس سره بين الحديثين وتوضيح ذلك أنه وقع التعارض بين حديثى إسحاق بن نصر بروايته عن ابن أبى زائدة عن أبيه عن أبى إسحاق وحديث أحمد بن عثمان بروايته عن إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبى إسحاق : ففى الأول كلما فتحت بابا أغلقت على من الداخل ، وفى الثانى : عمدت إلى أبواب بيوتهم فغلقتها عليهم من ظاهر ، والعجب من الشراح كلهم لم يتعرضوا

قوله (يوم[1] أحد هذا جبرئيل إلخ .)

لهذا التعارض ، وحاصل ماجمع به الشيخ قدس سره أن مصداق الأبواب فى الحديثين واحد وكان غلقها من داخل وهو باطن باعتبار المغلق وظاهر باعتبار الخارجين عنها ، وبذلك جمع بينهما فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال : قوله من داخل ومن ظاهر والمراد واحد لأن داخل الباب ظاهر بالنسبة إليه وداخل بالنسبة إلى الخارج ، اه . وفيه سبق قلم ، لكن المراد ظاهر وهو الذى كتبه والدى نور الله مرقده ، ومايظهر لهذا العبد الضعيف إن كان حقاً فمن الله ، وإن كان باطلا فمنى ومن الشيطان أن المراد من الابواب فى الحديث الأول غير المراد بالأبواب فى الحديث الثانى ، فالمراد فيه : أبواب بيوت الخدم المقيمين فى الحصن فغلقها عليهم عبد الله أولا من الظاهر لئلا يمكن لهم الخروج من بيوتهم إذا سمعوا الهيشات والأصوات ، ولذا قال غلقتها عليهم من ظاهر ، ثم صعدت إلى أبى رافع والمراد بالابواب فى الحديث الأول الأبواب التى دخل منها إلى علاليه ، ولذا قال فى الأول صعدت إليه فجعلت كلما فتحت باباً اغلقت على من داخل ، وهذا الجمع ظاهر عند هذا العبد الضعيف لامرية فيه لأن غلق الأبواب فى الحديث الثانى كان قبل الصعود ، وفى الأول بعد الصعود .

(١) قال صاحب المجمع : وفى السنة الثالثة غزاة أحد لسابع شوال وذلك أنهم لما رجعوا من البدر إلى مكة جمعوا ربح عير أبى سفيان وجهزوا به الجيش واستنصروا به الأعراب فكتب العباس بخبره إلى النبى ﷺ فخرجوا فى ثلاثة آلاف فيهم سبعمائة دارع ومائتا فرس وثلاثة آلاف بعير ونزلوا ذا الحليفة(*) فأقاموا يوم الأربعاء والخميس فصلى النبى ﷺ العصر يوم الجمعة فعمم ولبس لامته وأظهر الدرع وحزم بمنطقة من أدم وتقلد السيف وألقى الترس فى ظهره وركب

(*) وبذلك جزم ابن سعد ١٢ ز .

. . . .

فرسه و تقلد القوس وأخذ قناة بيده ، وفی المسلمين :مائةدارع و بات بالسحين فصلی الصبح وانخزل ابن أبی فی ثلاثمائة ، وكان رأيه أن لايخرج من المدينة فقال عصانی وأطاع الولدان وجعل علی جبـــل قناة خمسين رماة ، وكان علی ميمنة المشركين خالد بن الوليد ، وعلی ميسرتهم عكرمة بن أبی جهل ، فشد المسلمون فانهزم المشركون ونساؤهم يدعون بالويل ، وتبعهم المسلمون فلما رأی الرماة النصرة والانتهاب تجاوزوا وعصوا ماأمروا به فانقلب الأمر وانهزموا ، وأصيب رباعيته ﷺ ، وطعن بحربة أبی بن خلف فخر صريعاً ، وقتل الوحشی حمزة رضی الله تعالی عنه ، وجميع من قتل من المسلمين سبعون من المهاجرين والأنصار ، ومن المشركين اثنان وعشرون ، وروی أن معاوية أمر بجری الأنهار فی الأحد فجرت علی قبور الشهداء فأخرجوا كأنهم نوم ، اه مختصراً . وفی الزرقانی علی المواهب أحد جبل مشهور بالمدينة علی أقل من فرسخ منها كانت عنده الوقعة المشهورة فی شوال سنة ثلاث باتفاق الجمهور ، وشذ من قال سنة أربع يوم السبت لإحدی عشرة ليلة خلت منه عند ابن إسحاق وغيره ، وقيل: لسبع ليال خلون منه قاله ابن سعد ، وقيل لثمان ، وقيل لتسع ، وسببها أن قريشاً لما رجعوا من بدر وقد أصيب أصحاب القليب ورجع أبو سفيان بعيره ، قال عكرمة فی جماعة ممن أصيب آباؤهم وأبناؤهم يوم بدر : يامعشر قريش إن محمداً قد وتركم وقتل خياركم فأعينونا بهذا المال علی حربه ، يعنون عير أبی سفيان ، فأجابوا لذلك وسار بهم أبو سفيان حتی نزلوا ببطن الوادی من قبل أحد ، قال ابن إسحاق والسـدی : يوم الأربعاء ثانی شوال فأقاموا بها الأربعاء والخميس والجمعة ، ورأی رسول الله ﷺ ليلة الجمعة رؤيا ، فلما أصبح قال : والله إنی قد رأيت خيرا ، ورأيت بقراً تذبح ، الحديث ، فامكثو فإن دخل القوم المدينة قاتلناهم ، فقال الرجال الذين أسفوا علی مافاتهم من مشهد بدر وغالبهم أحداث لم يشهدوا بدراً : يارسول الله إنا كنا نتمنی هذا اليوم اخرج بنا إلی أعدائنا ، لايرون

ولا يجب(١) حمله على يوم بدر كما ذكره المحشى فلعله ﷺ ذكره فيهما مع أن نزول الملائكة ثابت فيهما ، وسيصرح(٢) المؤلف بمقاتلة جبرئيل معه يوم أحد .

إنا جئنا عنهم فصلى عليه الصلاة والسلام بالناس الجمعة ، ثم وعظهم وأمرهم بالجد والاجتهاد ، وبالتهيؤ لعدوهم ، ثم صلى بالناس العصر وقد اجتمعوا ، ودخل عليه الصلاة والسلام بيته ، وصف الناس مابين حجرته إلى منبره ينتظرون خروجه ﷺ فقال لهم سعد بن معاذ وأسيد بن حضير : استكرهتم رسول الله ﷺ على الخروج فردوا الأمر إليه ، فخرج رسول الله وقد لبس لامته وتقلد سيفه فندموا جميعاً على ماصنعوا ، فقالوا : ماكان لنا أن نخالفك فاصنع ماشئت فقال : ماينبغى لنبى إذا لبس لامته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين عدوه ، وأدلج عليه الصلاة والسلام فى السحر ونزل بأحد ، ثم صف المسلمين بأصل أحد ، وصف المشركون بالسجنة ، وجعل ﷺ على الرماة وهم خمسون رجلا عبد الله بن جبير الحديث ، وأنزل الله نصره على المسلمين فحسوا الكفار بالسيوف حتى كشفوهم عن المعسكر ، فقال أصحاب عبدالله بن جبير «الغنيمة أى قوم» الحديث ، فأقبلوا منهزمين عقوبة لمخالفتهم قول رسول الله ﷺ «لاتبرحوا» ، اهـ .

(١) إذ قال قوله يوم أحد ؟ ثبت هذا الحديث لأبى الوقت والأصيلى فقط ، قال ابن حجر : والصواب إسقاطه كما لغيرهما ، فإن المعروف فى لفظ الحديث يوم بدر كما تقدم فى غزوتها لايوم أحد (توشيح) ، اهـ . قال الحافظ فى الفتح : هذا الحديث وهم من وجهين ، أحدهما أن الحديث تقدم بسنده ومتنه فى باب شهود الملائكة بدراً ، ولهذا لم يذكره ههنا أبو ذر : ولاغيره من متقنى رواة البخارى ، ولا استخرجه الإسماعيلى ولا أبو نعيم ، ثانيهما أن المعروف فى هذا المتن يوم بدر كما تقدم ، لايوم أحداً ، اهـ . وهكذا قال العينى والقسطلانى .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى ما سيأتى فى باب قوله تعالى «إذ همت طائفتان منكم» الآية ، عن سعد بن أبى وقاص قال : «رأيت رسول الله ﷺ يوم

. . . .

أحد ومعه رجلان يقاتلان عنه ، عليهما ثياب بيض كأشد القتال ، مارأيتهما قبل ولا بعد ، قال الحافظ : وقع فى مسلم فى آخر الحديث يعنى جبريل وميكائيل ، اه وفى الزرقانى على المواهب : وحضرت الملائكة يومئذ ، ففى حديث سعد بن أبى وقاص عند مسلم فى كتاب المناقب ، فذكر الحديث المذكور ثم قال : وهذا الحديث أخرجه البخارى أيضا ، لكن لم يقع عنده التصريح باسم الملكين ، ولذا اقتصر صاحب المواهب على عزوه لمسلم ، وفيه أن قتال الملائكة معه ﷺ لم يختص بيوم بدر ، لتصريحه بأنهما قاتلا يومئذ ، وأيضاً روى الطبرانى وابن مندة : أنه ﷺ سأل الحارث بن الصمة عن عبد الرحمن بن عوف فقال : هو بجنب الجبل فقال النبى ﷺ ، إن الملائكة تقاتل معه ، قال الحارث : فذهبت إليه فوجدت بين يديه سبعة ، فقلت له : ظفرت يمينك أكل هؤلاء قتلت ، فقال : أما هذا وهذا فأنا قتلتهما ، وأما هؤلاء فقتلهم من لم أره ، فقلت : صدق الله ورسوله ، وروى ابن سعد أن مصعبا لما قتل أخذ اللواء ملك فى صورته ، فجعل ﷺ يقول : تقدم يامصعب فالتفت الملك إليه وقال : لست بمصعب فعرف أنه ملك أيد به ، اه . قال ابن سعد : وقتل مصعب بن عمير فأخذ اللواء ملك فى صورة مصعب ، وحضرت الملائكة يومئذ ولم تقاتل ، اه . وقال الزرقانى فى غزوة بدر : قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كانت سيما الملائكة يوم بدر عمائم بيض ويوم حنين عمائم خضر ثم قال بعد ذكر الروايات المتفرقة فى نزول الملائكة فى الغزوات ، واختلاف العلماء فى أن الملائكة هل قاتلت فى غير بدر أم لا ؟ والقول بأنها لم تقاتل إلا ببدر يرده حديث مسلم عن سعد بن أبى وقاص أى المذكور ، ثم قال : قال النووى : فيه بيان أن قتالهم لم يختص ببدر ، وهذا هو الصواب خلافاً لمن زعم اختصاصه ، أى يوم بدر بقتال الملائكة ، فهذا الحديث صريح فى الرد عليه ، اه مختصراً . قال السندى : قد ثبت قتال الملائكة يوم أحد أيضا كما سيجىء فلا وجه لحمل قوله يوم أحد فى هذا الحديث على السهو ، والقول بأنه سهو من بعض الكاتبين

قوله (فلم يملك عمر نفسه) ولم يكن[1] ذلك عصيانا منه ، لما أنه علم بقرينة المقام وبوجه الكلام أن المقصود هو السكوت مادام يتكلم أبو سفيان وأما بعد فراغه فلا ، وكان السر فى السكوت أن يوقف على سريرته .

قوله (إن عمه غاب عن بدر) لعدم اطلاعه[2] بخروج النبى صلى الله عليه وسلم ،

بعيد جداً ، إذا لمصنف ماذكر هذا الحديث فى هذا الباب إلا لمكان قوله ، يوم أحد فيه ، كما لايخفى والله تعالى أعلم ، اه .

(١) قال القسطلانى : وإنما أجابه به بعد النهى حماية للظن برسول الله ﷺ أنه قتل ، وأن بأصحابه الوهن ، فليس فيه عصيان له فى الحقيقة ، اه . قال الزرقانى : يعنى على ظاهر حديث البخارى فى الجهاد والمغازى ، وإلا ففى فتح البارى فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما عند أحمد والطبرانى والحاكم أن عمر قال : يارسول الله ألا أجيبه قال : بلى، فكأنه نهى عن إجابته فى الأولى ، وأذن فيها فى الثالثة ، اه . قال الزرقانى : ولا منافاة بين الحديثين لأن عمر لم يتمكن من إدامة ترك الجواب فاستأذنه ﷺ فأذن له فأجابه سريعاً ، اه . وفى هامش البخارى لمولانا أحمد على المحدث السهارنفورى قوله : كذبت يا عدو الله ، إنما قال ذلك مع نهى النبى ﷺ لأنه أنكر قول الباطل ولم يرد العصيان ، اه . وقال السندى : كان عمر رضى الله عنه فهم أن نهى النبى ﷺ لمجرد تحقيره فرأى أن مصلحة التحقير تقتضى فى ذلك الوقت الجواب بهذا الوجه ، فأجاب وإلا فلا وجه للتكلم بعد النهى والله تعالى أعلم ، اه .

(٢) فقد كان خروجه ﷺ إلى بدر عن غير ميعاد فقد أخرج البخارى فى حديث كعب « إنما خرج رسول الله ﷺ يريد عير قريش حتى جمع الله بينهم وبين عدوهم على غير ميعاد » الحديث ، وقال الحافظ قوله : يريد عير قريش أى ولم يرد القتال ، وقوله : على غير معياد أى ولا إرادة قتال ، اه . وقد قال عز اسمه « ولو تواعدتم لاختلفتم فى الميعاد » قال الرازى قوله : لو تواعدتم أنتم وأهل مكة للقتال لخالف بعضكم بعضا لقلتكم وكثرتهم ، اه .

والظاهر[1] أنه لم يكن يوم ذاك بالمدينة فلما حضر وسمع القصة قال ذلك .

قوله (إنى أجد ريح الجنة) ظاهره[2] مجاز عن التيقن بورودها ، ولايبعد حمله على الحقيقة فيكون كرامة له .

---

(١) كما يومىء إليه قول أنس رضى الله عنه بن مالك غاب عمى ، وقول أنس بن النضر: يارسول الله غبت عن أول قتال فظاهر اللفظين أنه كان غائباً عن المدينة .

(٢) قال الحافظ : وفى رواية ثابت واهاً لريح الجنة أجدها دون أحد ، قال ابن بطال وغيره : يحتمل أن يكون على الحقيقة ، وأنه وجد ريح الجنة حقيقة ، أو وجد ريحاً طيبة ذكره طيبها طيب ريح الجنة ، ويجوز أن يكون أراد أنه استحضر الجنة التى أعدت للشهيد ، فتصور أنها فى ذلك الموضع الذى يقاتل فيه ، فيكون المعنى إنى لأعلم أن الجنة تكتسب فى هذا الموضع فأشتاق لها ، وقوله : واهاً قاله : إما تعجباً ، وإما تشوقاً إليها ، فكأنه لما ارتاح لها واشتاق إليها صارت له قوة من استنشقها حقيقة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المفتقر إلى رحمته تعالى أنه لاحاجة إلى حمله على المجاز أصلا بل هو محمول على الظاهر والحقيقة ، فإن المعروف فى الروايات أن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته ، فليس شىء أحب إليه مما أمامه فأحب لقاء الله ، وأحب الله لقاءه ، كذا فى المشكاة برواية الشيخين عن عبادة ، وفيه أيضاً برواية ابن ماجة عن أبى هريرة : الميت تحضره الملائكة فإذا كان الرجل صالحا قالوا: « اخرجى أيتها النفس الطيبة وأبشرى بروح وريحان » الحديث ، وفيه أيضاً برواية مسلم عن أبى هريرة مرفوعاً « إذا خرجت روح المؤمن تلقاها ملكان يصعدانها فذكر من طيب ريحها وذكر المسك » الحديث ، وفيه أيضا برواية أحمد عن البراء مرفوعاً « إن العبد المؤمن إذا كان فى انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه معهم كفن من أكفان الجنة وحنوط من حنوط الجنة حتى يجلسوا منه مد البصر ، ثم

قوله (رجع ناس) وهؤلاء[1] غير من فر منهم بعد القتال ، فإن الفرارين

يجيء ملك الموت عليه السلام حتى يجلس عند رأسه « الحديث ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الواردة فى احتضار المؤمن ، وقد قال عز اسمه « فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم » قال السيوطى فى الدر فى تفسيرها : أخرج ابن أبى شيبة وأحمد فى الزهد وغيرهما عن الربيع بن خيثم فى قوله : فروح وريحان قال هذا له عند الموت وجنة نعيم تخبأ له إلى يوم يبعث ، وأخرج برواية سلمان مرفوعاً أول مايبشر به المؤمن عند الوفاة بروح وريحان ، وعن الحسن فى قوله « فروح وريحان » قال إنهم ليسرون بذلك عند الموت ، وعن أبى عمران الجونى قال : بلغنى أن المؤمن إذا نزل به الموت تلقى بضبائر الريحان من الجنة فيجعل روحه فيها ، وعن أبى العالية قال : لم يكن أحد من المقربين يفارق الدنيا حتى يؤتى بغصن من ريحان الجنة فيشمه ثم يقبض ، وعن أبى هريرة أن المؤمن إذا حضرأته الملائكة بحريرة فيها مسك وضبائر ريحان ، الحديث ، وعن إبراهيم النخعى قال : بلغنا أن المؤمن يستقبل عند موته بطيب من طيب الجنة ، وريحان من ريحان الجنة ، فتقبض روحه ، وعن بعض أصحاب النبى ﷺ فروح وريحان هذا فى الدنيا ، وغير ذلك من الروايات ، فالظاهر عند ذلك المبتلى بالسيئات أن ذلك الريح كانت مع الملائكة التى نزلوا عند احتضار أنس وجلسومد بصره إلى أحد لأنه حان وقت وفاته رضى الله تعالى عنه ، ولا غرابة فى ذلك فإن الريح الطيبة طالما يستنشف عند وصال المشايخ العظام .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإن الفرارين كانوا نوعين ، الأول : المنافقون الخالصون أصحاب عبدالله بن أبى وقد كانوا فروا قبل القتال ، ففى المواهب : نزل عليه الصلاة والسلام بأحد ورجع عنه عبد الله بن أبى فى ثلاثمائة ممن تبعه من قومه من أهل النفاق ، قال ابن عقبه : فلما انخزل ابن أبى بمن معه سقط فى أيدى طائفتين من المسلمين وهما بنو حارثة من الخزرج ، وبنو سلمة من الأوس ،

كانوا مسلين ومنافقين وهؤلاء الراجعون(*) منافقون مبين نفاقهم .

وفيهما نزلت « إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا » ، اه مختصراً . قال ابن سعد : وأدلج رسول الله ﷺ فى السحر فانتهى إلى أحد إلى موضع القنطرة اليوم ، لحانت الصلاة وهو يرى المشركين فأمر بلالا وأذن وأقام فصلى بأصحابه الصبح صفوفاً ، وانخزل ابن أبى من ذلك المكان وهو يقول: عصانى وأطاع الولدان ، ومن لا رأى له ، وانخزل معه ثلاثمائة إلى آخر مابسط من القصة ، وفيهم نزلت الآية الواردة فى حديث الباب وبسط الكلام على هذه الآية فى الكوكب وحاشيته ، والنوع الثانى: هم الذين تولوا منهم بعد القتال ، وهم الذين نزل فيهم قوله تعالى « إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهما الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حليم » ، وهؤلاء كانوا مسلمين لقوله تعالى « ولقد عفا الله عنهم » ، وذكر السيوطى فى الدر فى تفسير هذه الآية عن سعيد بن جبير « إن الذين تولوا منكم » يعنى انصرفوا عن القتال منهزمين يوم التقى الجمعان يوم أحد حين التقى الجمعان ، جمع المسلمين وجمع المشركين ، فانهزم المسلمون عن النبى ﷺ وبقى فى ثمانية عشر رجلا « إنما استزلهما الشيطان ببعض ما كسبوا » يعنى حين تركوا المركز ، وعصوا أمر الرسول ﷺ حين قال للرماة : « لا تبرحوا مكانكم » ، فترك بعضهم المركز ، ولقد عفا الله عنهم حين لم يعاقبهم فيستأصلهم جميعاً « إن الله غفور حليم » ، اه . ومافى هذا الحديث من قوله « وبقى فى ثمانية عشر رجلا » تقدم الكلام عليه فى كتاب الجهاد فى باب ما يكره من التنازع والاختلاف فى الحرب الخ ، تحت قوله غير اثنى عشر رجلا ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : إن الفرارين كانوا مسلمين ومنافقين ، أما كونهم مسلمين فظاهر من الآية والروايات الواردة فى ذلك ، وأما كون المنافقين فيهم فيستنبط مما فى الزرقانى على المواهب من رواية

(*) الوارد فى الحديث ١٢ ز .

قوله (فسلم الله البيادر كلها) يعنى[1] بالسلامة عدم فنائها بالكلية ولو انتقص منها شيء فلا ينـــافيه ماورد بعد(*) ذلك ، كأنها لم تنقص تمرة لدلالة لفظ كأن على النقص فى الحقيقة ، وأيضاً فقد ورد فى بعض الروايات الآخر تصريح بالانتقاص .

قوله (ولقد وقع السيف من يد أبى طلحة الخ) يعنى[2] بذلك أن الناعسين

الطبرانى ، قال بعض من فر إلى الجبل : ليت لنا رســـولا ليستأمن لنا من أبى سفيان .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر يدل على ذلك اختلاف الروايات الواردة فى ذلك ، فقد تقدم الحديث فى باب علامات النبوة بلفظ : فأوفاهم الذى لهم وبقى ما أعطاهم ، وبسط الحافظ فى اختلاف ألفاظ هذا الحديث فقال : فى رواية وبقى تمرى كأنه لم ينقص منه شيء ، وفى أخرى : بقى لنا من تمرها بقية ، وفى رواية أوفاه ثلاثين وسقا وفضلت له سبعة عشر وسقاً ، قال : ويجمع بالحمل على تعدد الغرماء فكان أصل الدين كان منه ليهودى ثلاثون وسقاً من صنف واحد ، فأوفاه وفضل من ذلك البيدر سبعة عشر وسقاً ، وكان منه لغير ذلك اليهودى أشياء أخر من أصناف أخرى ، فأوفاهم وفضل من المجموع قدر الذى أوفاه إلى آخر مابسط من الكلام على اختلاف الروايات والجمع بينهما ، وتقدم شيء من الكلام على ذلك فى باب إذا قاص أو جازف الخ .

(٢) لقوله تعالى « ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاساً يغشى طائفة منكم » الآية قال صاحب الجلالين : وهم المؤمنون فكانوا يميدون تحت الحجف وتسقط السيوف منهم ، اهـ . قال الحافظ رحمه الله تعالى قوله : ولقد وقع السيف الخ

(*) أى فى حديث الباب ١٢ ز .

كانو هم المؤمنون ، وكان أبو طلحة منهم .

قوله (بصرت علمت) يعنى بذلك[1] أن قوله : بصرت فى الرواية مجاز ، قوله: ويقال بصرت وأبصرت واحد وعلى هذا فلا مجاز .

زاد مسلم عن الدارمى عن أبى معمر شيخ البخارى فيه بهذا الإسناد من النعـ فأفاد سبب وقوع السيف من يده ، وسيأتى بعد باب من وجه آخر عن أنس عن أبى طلحة كنت فيمن يغشاه النعاس يوم أحد حتى سقط سيفى من يدى مراراً ، اهـ. قلت : وهم الذين وردت فيهم الآية الأخرى فى صورة الانفال « إذ يغشكم النعاس أمنة منه » الآية .

(١) غرض الشيخ قدس سره بذلك واضح ، وهو أن الوارد فى الحديث لفظ بصر حذيفة ، ولفظ بصر على المعروف يكون بمعنى علم ، فيكون مجازاً فى الحديث، وأما على قول من قال : إن بصر وأبصر واحد ، أى بمعنى نظر فلا مجـــاز ، قال القسطلانى تبعاً للعينى قوله : بصرت بضم الصاد وسكون الراء علمت من البصيرة فى الأمر فهو من المعانى القلبية ، وأبصرت بزيادة الهمزة من بصر العين المحسوس ، ويقال بصرت وأبصرت واحد كسرعت وأسرعت ، وهذا ذكره تفسيراً لقوله : فبصر حذيفة وهو ساقط فى رواية أبى ذر وابن عساكر ، اهـ . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لمح بذلك على دأبه المعروف إلى قوله عز اسمه فى سورة طه « فبصرت بما لم يبصروا به » الآية ، ظاهر كلام الشيخ قدس سره العزيز أنه مال إلى أنه يمين ، وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال : فيه جواز مثل هذا القسم عند أثر عبدالله بن عمر لكونه لم ينكر عليه ، اهـ . ولعلهما نور الله مرقدهما مالا إلى ذلك للفظ الحرمة فى الحديث وسكوت ابن عمر وإلا فالحلف بالكعبة لايجوز، ولا ينعقد كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز، وفيه عن الحافظ : من حلف بغير الله مطلقاً لم تنعقد يمينه ، سواء كان المحلوف به يستحق التعظيم لمعنى غير العبادة

قوله (أنشدك بحرمة هذا البيت) وتحريمه من قبيل أمره تعالى فكان يمنيا بإحدى صفات الرب تبارك وتعالى لابغيره ، ولايبعد أن يقال المقسم به هو الله تعالى ولم يذكر فى العبارة ، وهو مراد وذكر حرمة البيت توسل لاتوثيق .

قوله (أصعد وصعد فوق البيت) يعنى به[1] أن اللفظ مشترك بين الذهاب فى

كالأنبياء والملائكة والملوك والكعبة إلى أن قال : واستثنى من ذلك بعض الحنابلة الحلف بنبينا محمد ﷺ ، اه . اللهم إلا أن يقال إن الحلف بالكعبة غير الحلف بحرمتها كما أفاده الشيخ قدس سره ، وفى المجمع فى الحرام كفارة يمين ، هو أن يقول حرام الله لا أفعل كما تقول يمين الله ، اه .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من أن اللفظين مترادفان ، ولافرق بين الثلاثى والرباعى ، ويؤيده ماقال العينى قال المفضل : صعد وأصعد بمعنى ، اه . ويؤيده أيضاً مافى الجمل بعد ذكر اختلاف القراءة بلفظ : تصعدون بضم التاء وكسر العين ، من أصعد فى الأرض إذا ذهب فيها ، وقرأ الحسن والسلمى تصعدون من صعد فى الجبل ، أى رقى ، والجمع بين القراءتين أنهم أولا أصعدوا فى الوادى فلما ضايقهم العد وصعدوا فى الجبل ، وهذا على رأى من يفرق بين أصـــعد وصعد ، اه . ومقتضاه أن من لم يفرق بينهما فعندهما مترادفان ، وفى المجمع أصعد لغة فى صعد ، اه . وعلى تفسير الشيخ قدس سره يكون قول البخارى : أصعد وصعد فوق البيت جملة واحدة ، وقال الحافظ فى شرحه قوله : تصعدون تذهبون ، أصعد وصعد فوق البيت سقط ، هذا التفسير للمستملى كأنه يريد الإشـــارة إلى التفرقة بين الثلاثى والرباعى ، فالثلاثى بمعنى ارتفع ، والرباعى بمعنى ذهب ، اه . وعلى هذا فيكون شرح كلام الإمام البخارى أن قوله تصعدون بمعنى تذهبون من أصعد ، وقوله : وصعد فوق البيت جملة مستأنفة ، والواو للاستئناف ، لا للعطف ، فالمعنى أن صعد بمعنى ارتقى ولاتعلق له بما سبق ، وقال الراغب : الصعود الذهاب فى المكان

الأرض والرقو(*) على الشيء المرتفع ولا فرق فى معناه بين مجرده ومزيده حتى أنه ليقال : أصعدت وصـــعدت بكليهما إذا ذهبت ، وكذلك إذا رقيت والله أعلم .

قوله (فذاك إذ يدعوهم الخ) وذلك لأنهم[1] حين أقبلوا منهزمين بقى الرسول ﷺ خلفهم ، وفى آخرهم فناداهم إلى نفسه .

العالى ، وأما الإصعاد فقد قيل : هو الإبعاد فى الأرض سواء كان ذلك فى صعود أو هبوط ، وأصله من الصعود وهو الذهاب إلى الأمكنة المرتفعة ، ثم استعمل فى الإبعاد ، وإن لم يكن فيه اعتبار الصعود كقولهم : تعال فإنه فى الأصل دعاء إلى العلو ، صار أمرا بالمجيء ، سواء كان إلى أعلى أو إلى أسفل . اه مختصراً . وهكذا يظهر من كلام أكثر أهل اللغة أن صعد مختص بالذهاب إلى العلو ، والإصعاد مشترك بينه وبين الذهاب فى الأرض ، وعلى هذا فيكون شرح كلام البخارى أنه فسر أولا قوله تعالى « تصعدون » بضم التاء وكسر العين بقوله : تذهبون ، ثم قال: أصعد وصعد فوق البيت ، وهذه جملة مستقلة ، ويكون مؤداها أن صعد مختص بفوق البيت ، وأصعد مشترك بينه وبين الذهاب ، وقال صاحب التيسير قوله : أصعد وصعد فوق البيت ، يعنى مجرد ومزيد اين باب هردو بمعنى غـــير متعدى است ، اه . يعنى أن مقتضى الأفعال أن يكون الإصعاد متعديا ، والحال أن كليهما متحدان .

(١) وأخرج السيوطى فى الدر عن ابن عباس فى قوله تعالى « إذ تصعدون » قال : صعدوا فى أحد فراراً ، والرسول يدعوهم فى أخراهم إلى عباد الله ارجعوا ، إلى عباد الله ارجعوا ، اه . قال الحافظ : وحمل المسلمون على المشركين حتى أجهزوهم

(*) كذا فى الأصل والظاهر الرق ١٢ ز .

(باب ليس لك من الأمر شيء الخ)

ولما كان(١) فى نزوله اختلاف أورد بعض الأقوال الآخر أيضا فى تفسيره ، وإن لم يكن من المباحث المتعلقة بأحد تبعا واستطراداً .

ودخل المسلمون عسكر المشركين فانتهبوهم فرأى ذلك الرماة فتركوا مكانهم ، فأبصر ذلك خالد بن الوليد ومن معه فحملوا على المسلمين فى الخيل فمزقوهم ، وصرخ صارخ قتل محمد ، أخراكم فعطف المسلمون يقتل بعضهم بعضاً وهم لايشعرون وتفرق سائرهم ، ووقع فيهم القتل ، وثبت رسول الله ﷺ حين انكشفوا عنه وهو يدعوهم فى أخراهم حتى رجع إليه بعضهم ، اه مختصراً .

(١) غرض الشيخ قدس سره أن الحديث الأول من الباب متعلق بأحد دون الآخرين ، فنبه الشيخ بذلك أن ذكرهما للتنبيه على الاختلاف فى سبب النزول قال العيني : اختلفوا فيه ، فقيل : هو أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كسرت رباعيته يوم أحد ، وشج جبينه حتى سال الدم على وجهه ، قال : كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم إلى ربهم ، أخرجه مسلم فى افراده من حديث أنس رضي الله تعالى عنه ، وقيل : سبب نزولها أنه ﷺ لعن قوماً من المنافقين ، وقيل إنه ﷺ سب الذين انهزموا يوم أحد فنزلت هذه الآية « فكف عنهم » وقيل إن أصحاب الصفة خرجوا إلى قبيلتين من بني سليم عصية ، وذكوان فقتلوا فدعا عليهم أربعين صباحاً ، وقيل لما رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حمزة ممثلا ، قال لأمثلن بكذا وكذا فنزلت هذه الآية ، قال الحافظ : والصواب أنها نزلت فى شأن الذين دعا عليهم بسبب قصة أحد والله أعلم ، ويؤيد هذا ظاهر قوله فى صدر الآية « ليقطع طرفا من الذين كفروا » أى يقتلهم ويكبتهم أى يخزيهم ، ثم قال « أو يتوب عليهم » أى فيسلموا ، أو يعذبهم أى إن ماتوا كفاراً ، اه .

قوله (كأنه حميت) شبه به[١] فى السواد والسمن .

قوله (معتجر[٢] بعمامته) ولعله فعل ذلك للحر أو البرد أو ليمتحن وحشياً هل يعرفه أم لا ؟

قوله (فلكأنى نظرت إلى قدميك) فيه حذف[٣] واختصار ، والمعنى كأنى تذكرت الغلام وقد نظرت إلى قدميك ، أو المعنى كأنى نظرت إلى قدميك حين كنت نظرت إلى قدميه .

قوله (طعيمة بن عدى بن الخيار) وهو وهم[٤] والصحيح طعيمة بن عدى ابن نوفل وإلا لا يصح قوله بعد ذلك أن قتلت حمزة بعمى لأن طعيمة إن كان

---

(١) قال الكرمانى : بفتح المهملة وكسر الميم وهو للسمن ، ويشبه به الرجل السمين الجسم ، اه . وقال الحافظ على وزن رغيف زق كبير ، وأكثر ما يقال ذلك إذا كان مملوءاً ، وفى رواية فوجدناه رجلا سميناً محمرة عيناه ، وفى رواية فإذا شيخ كبير مثل البغاث بفتح الموحدة والمعجمة الخفيفة آخره مثلثة طائر ضعيف الجثة كالرخمة ، ونحوها مما لا يصيد ولا يصاد ، اه مختصراً . قلت : ولا منافاة بين كونه سميناً وضعيفاً فإن السمين الكبير كثيراً ما يكون ضعيفاً كما هو مشاهد .

(٢) قال الكرمانى : الاعتجار لف العمامة على الرأس ، اه . وقال الحافظ : أى لاب عمامته على رأسه من غير تحنيك ، اه .

(٣) قال الحافظ والعينى رحمهما الله فى رواية ابن إسحق : والله ما رأيتك منذ ناولتك أمك السعدية التى أرضعتك بذى طوى فإنى ناولتكها وهى على بعيرها فأخذتك فلمعت لى قدمك حين رفعتك ، فما هو إلا أن وقفت على فعرفتها ، وهذا يوضح قوله فى رواية الباب : فكأنى نظرت إلى قدميك ، يعنى أنه شبه قدميه بقدم الغلام الذى حمله فكان هو هو ، وبين الروايتين قريب من خمسين سنة فدل ذلك على ذكاء مفرط ومعرفة تامة بالقيافة ، اه .

(٤) وهو كذلك كما جزم به عامة الشراح وهو مما انتقده شيخى مولانا الحاج خليل أحمد نور الله مرقده كما تقدم فى مقدمة اللامع مبسوطاً .

ابن عدى بن الخيار كان (١) ابن أخيه لاعمه(*)
فافهم وتدبر .

(*) طعيمة(٢) ١ عدى ٢ خيار ٣ عدى ٤ نوفل ٥ هذا ماأخذه المؤلف
وعلى هذا فطعيمة ابن أخى جبير لاعمه ١٢

جبير ١ بن مطعم ٢ بن عدى ٣ بن نوفل ٤

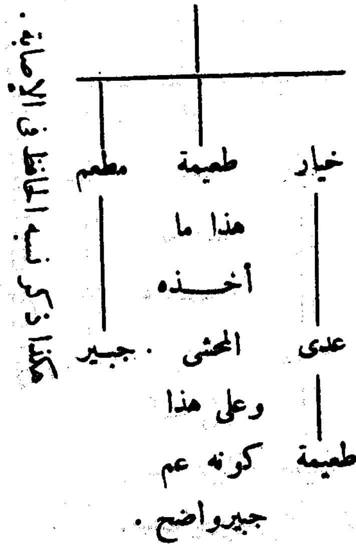
طعيمة ١ بن عدى ٢ بن نوفل ٣ — هذا ما أخذه المحشى ١٢
وهو عم جبير على هذا وهو المراد ١٢

---

(١) كما تقدم فى مقدمة اللامع عن القسطلانى أن عدى بن الخيار هو ابن أخى طعيمة لأنه عدى بن الخيار بن عدى بن نوفل بن عبد مناف، اهـ .

(٢) هكذا فى هامش الأصل بخط والدى المرحوم نور الله مرقده ذكره توضحا ، لما ذكر من اختلاف كلامى المؤلف والمحشى ، وكون طعيمة على قول

المؤلف ابن أخي جبير لا عمه، وتصوير كلام الشيخ قدس سره هكذا .



هذا ما أخذه المؤلف ، وعلى هذا يلزم كون طعيمة ابن أخي جبير لا عمه فيكون مخالفا لما في الرواية من قول جبير ان قتلت حمزة بعمي .

قوله (بفيه وبفيه واد) أى[1] بين أحد وعينين أو بالعكس .

قوله (فهل تستطيع أن تغيب وجهك) وإنما[2] فعل ذلك مع قبوله إسلامه والإسلام يهدم ما كان قبله خوفاً من أن يدركه حمية وحماية ، فيدعوا عليه ويضر ذلك بدينه . ولا كذلك إذا تغيب عنه ، فإنه لا يتذكر .

قوله (ووثب إليه رجل) وذلك[3] لأن مسيلمة سقط خارج البيت حين أثخنته الحربة وكان سقوطه تحت الجدار لما أن القتيل والجريح يضطرب فيثب كما هو مشاهد فى الصيد .

---

(١) قال الحافظ قوله : عينين جبل بحيال أحد ، أى من ناحية أحد يقال : فلان حيال كذا بالمهملة المكسورة بعدها تحتانية خفيفة ، أى مقابله ، وهو تفسير من بعض رواته والسبب فى نسبه وحشى الغلام إليه دون أحد ان قريشاً كانوا نزلوا عنده قال ابن إسحاق : نزلوا بعينين جبل ببطن السبخة من قناة على شفير الوادى مقابل المدينة ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، لأن تذكره ﷺ عمه برؤيته لا مرية فى ذلك ولا حاجة حينئذ إلى الدعاء عليه ، بل تحزن قلبه ﷺ وتكدره عنه رضى الله تعالى عنه ، يكفى لمضرته وهذا مجرب فإن التكدر فى قلوب المشايخ يوصل الناس إلى المهالك .

(٣) ولعل الشيخ قدس سره احتاج إلى هذا التفصيل لدفع إشكال يرد على ظاهر اللفظ أن مسيلمة لما كان قائماً فى ثلمة جدار فكيف ضربه أنصارى بالسيف على هامته ، فأجاب الشيخ بأنه سقط من الجدار فى أصله خارج البيت ، إذ رماه وحشى بحربته ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله : فى ثلمة أى يعلم الناس قتالهم ، اه .

قوله (قتل منهم يوم أحد سبعون) وهذا تغليب[1] وإلا فقد كان بعضهم من المهاجرين كحمزة غير أن العبرة لكثرة والأنصار أكثرهما قتيلا .

قوله (واكشف الثوب عن وجهه) فيه دلالة[2] على جواز ذلك غير أنه خلاف الأولى إذا لم يتضمن فائدة ، لما أنه لا يزيد الحزن إلا كثرة ، ويدل على كونه خلاف الأولى نهى[3] الصحابة رضى الله عنهم عن كشفه مع أن النبي ﷺ لم ينكر عليهم نهيهم .

---

(١) قال الحافظ : ظاهره أن الجميع من الأنصار وهو كذلك إلا القليل ، ثم بسط الحافظ الاختلاف فى عددهم ، وقال الزرقانى على المواهب : روى سعيد بن منصور من مرسل أبى الضحى قتل يوم أحد سبعون أربعة من المهاجرين وسائرهم من الأنصار ، وبهذا جزم ابن إسحاق ، وأخرج ابن حبان والحاكم عن أبى بن كعب قال : أصيب يوم أحد من الأنصار أربعة وستون ، ومن المهاجرين ستة، وذكر المحب الطبرى عن الشافعى أنهم اثنان وسبعون، وعن مالك خمسة وسبعون من الأنصار خاصة أحد وسبعون ، وسرد أبو الفتح اليعمرى أسماءهم فبلغوا ستة وتسعين، من المهاجرين أحد عشر، وسائرهم من الأنصار، قال اليعمرى : ومن الناس من يجعل السبعين من الأنصار خاصة وبه جزم ابن سعد ، انتهى مختصراً .

(٢) وقد أثبت الإمام البخارى جوازه فى كتاب الجنائز بباب الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج فى أكفانه ، قال الحافظ : قال ابن رشيد موقع هذه الترجمة من الفقه أن الموت لما كان سبب تغير محاسن الحى التى عهد عليها ، ولذلك أمر بتغميضه وتغطيته كان ذلك مظنة للذم من كشفه ، حتى قال النخعى : ينبغى أن لا يطلع عليه إلا الغاسل له ، ومن يليه ، فترجم البخارى على جواز ذلك ، اه .

(٣) كما فى حديث الباب وأوضح منه ما تقدم فى كتاب الجنائز فى باب بلا ترجمة بعد باب ما يكره من النياحة على الميت عن جابر رضى الله عنه قال : جىء

قوله (إن إبراهيم حرم مكة) أى أظهر[١] حرمتها وأعلن بها ، وإلا فهو حرام منذ كان آدم بل من قبل والله أعلم .

(باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان)

وفيه خفايا[٢] وخبايا ورزايا كامنة فى الزوايا فيلفحص حقيقة الأمر .

بأبى يوم أحد قد مثل به حتى وضع بين يدى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سجى ثوباً ، فذهبت أريد أن أكشف عنه فنهانى قومى ثم ذهبت أكشف فنهانى قومى ، الحديث .

(١) وهو كذلك ففى المشكاة برواية الشيخين عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة « إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض ، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة » الحديث وفيه أيضاً برواية الشيخين عن أبى شريح العدوى « إن مكة حرمه الله ولم يحرمه الناس » الحديث ، وقال الحافظ فى الفتح بعد حديث ابن عباس المذكور : لا معارضة بينه وبين حديث أنس إن إبراهيم حرم مكة لأن المعنى أن إبراهيم حرم مكة بأمر الله تعالى لا باجتهاده ، أو أن الله قضى يوم خلق السماوات والأرض أن إبراهيم سيحرم مكة ، أو المعنى أن إبراهيم أول من أظهر تحريمها بين الناس وكانت قبل ذلك عند الله حراماً ، أو أول من أظهره بعد الطوفان ، اه .

(٢) وهو كذلك فإن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه دمج فى هذا الباب بين السريتين المختلفتين ، قال الحافظ : سياق هذه الترجمة يوهم أن غزوة الرجيع وبئر معونة شىء واحد ، وليس كذلك ، فغزوة الرجيع كانت سرية عاصم وخبيب فى عشرة أنفس وهى مع عضل والقارة ، وبئر معونة كانت سرية القراء السبعين ، وهى مع رعل وذكوان ، وكان المصنف أدرجها معها لقربها منها ، وذكر الواقدى : أن خبر بئر معونة وخبر أصحاب الرجيع جاء إلى النبى ﷺ فى ليلة واحدة ، قال

. . . .

الحافظ : وقد فصل بينهما ابن إسحاق فذكر غزوة الرجيع فى أواخر سنة ثلاث، وبئر معونة فى أوائل سنة أربع ، انتهى مختصراً. قلت: وهذا الباب من منتقدات مولانا الشيخ خليل أحمد نور الله مرقده كما تقدم فى مقدمة اللامع فى الانتقاد الحادى والعشرين ، وبسطت هناك شيئاً من الكلام على ذلك وأجملت الكلام على السريتين أيضاً، وسأذكر ههنا أيضاً السريتين مختصراً لمناسبة المقام ، ففى المجمع فى السنة الرابعة سرية معونة فى صفر وذلك أن عامر بن مالك قال : لو بعثت معى رجالا لرجوت أن يجيب قومى ، فبعث تسعين (كذا فى الأصل والصواب سبعين) من الأنصار شببة يسمون القراء وكتب إلى عامر بن طفيل فلما بلغوا بئر معونة استصرخ عليهم من سليم عصية ورعلا وذكوان فقتلوهم ، فقالوا : بلغوا عنا قومنا أنا قد لقينا ربنا فدعا عليهم أربعين صباحاً بالقنوت ، اهـ . قال الزرقانى على المواهب : وهم سبعون كما فى البخارى ومسلم من طرق عن أنس ، قال السهيلى : هو الصحيح وقيل أربعون كما فى رواية ابن إسحاق وموسى بن عقبة، قال الحافظ: ويمكن الجمع بأن الأربعين كانوا رؤساء ، وبقية العدة أتباعاً ، وقيل ثلاثون ، قال الحافظ : هو وهم ، اهـ مختصراً . وفى المجمع فى السنة الرابعة بعد ذكر سرية بئر معونة ، وفيها سرية الرجيع ، وذلك أن قوما من المشركين قالوا : إن فينا إسـلاماً فابعث نفراً يفقهوننا فبعث مرثدا وعاصم ابن ثابت وخبيباً وغيرهم ، فلما بلغوا الرجيع غدروا واستصرخوا عليهم هذيلا فقتلوا بعضهم ، وأسروا آخرين وباعوهم من مشركى مكة ليقتلوهم بمقتوليهم فى بدر ، اهـ . وذكر صاحب المواهب بعث الرجيع قبل بئر معونة وقال : سرية عاصم بن ثابت فى صفر على رأس ستة وثلاثين شهراً من الهجرة ، فتكون فى السنة الرابعة إلى الرجيع بفتح الراء وكسر الجيم اسم ماء لهذيل بين مكة وعسفان ، وقصة عضل والقارة كانت فى بعث الرجيع لا فى سرية بئر معونة كما يوهمه ترجمة البخارى وفصل بينهما ابن إسحاق ، فذكر بعث الرجيع فى أواخر سنة ثلاث . وهذا قول

(وهو جد عاصم بن الخ) يعنى[١] أبا أمه .

(ما ان أبالى الخ) ويقال : إن تلك الابيات[٢] له ، والآخرون أنكروا كونها له :

لقد جمع[٣] الاحزاب حولى وألبوا ☆ قبائلهم واستجمعوا كل مجمع

ابن إسحاق ، وما مرأنها فى صفر قول ابن سعد ، وبئر معونة فى أوائل سنة أربع ، وذكر الواقدى: أن خبر بئر معونة وخبر أصحاب الرجيع جاء إلى النبى ﷺ فى ليلة واحدة والجائى بالخبر الوحى، وسياق ترجمة البخارى يوهم أن بعث الرجيع وبئر معونة شىء واحد ، وليس كذلك ، ا ه مختصراً بزيادة من الزرقانى .

(١) كتب فى بين سطور الكتاب عن الكرمانى هكذا عند بعضهم ، أما الأكثر فيقولون هو خالد لاجده ، ا ه . وفى الإصابة عاصم بن ثابت جد عاصم بن عمر لامه من السابقين الأولين ، وقال الحافظ فى الفتح : هو خال عاصم لاجده ، وقد أخذ بظاهر الحديث بعضهم فقال : تزوج عمر جميلة بنت عاصم بن ثابت فولدت له عاصماً ، ا ه .

(٢) فنى سيرة ابن هشام قال ابن إسحاق : وكان مما قيل فى ذلك من الشعر قول خبيب بن عدى يرحمه الله حين بلغه أن القوم قد أجمعوا لصلبه ، قال ابن هشام : وبعض أهل العلم بالشعر ينكرها له ، اه . ثم ذكر القصيدة الآتية . وقال الزرقانى: والمثبت مقدم على النافى : كيف وبيتين منها فى الصحيح ، ا ه .

(٣) أردت أن أترجم هذه الابيات فى الهندية تكميلا للفائدة ، ولأن بعض الناظرين لايفهمون هذه الاشعار حق الفهم لقلة ممارستهم بعلم الأدب مع الكلام على بعض اللغات ، والامور الاخر المتعلقة بهذه الاشعار ، فقوله : جمع متعد لغة إلا أن السياق والمحل يقتضى أن يكون ههنا بمعنى اللازم، فإما أن يقرأ ببناء المجهول، أو يقال : إن جمع ههنا بمعنى اجتمع فى المجمع فى حديث « بهيمة جمعاء »

وكلهم(١) مبدی العداوة جاهد ☆ علی لأنی فی وثاق بمضیع
وقد(٢) جمعوا أبناءهم ونساءهم ☆ وقربت من جذع طويل ممنع

أی مجتمعة الاعضاء ، وفی حديث « أنه سمع أنساً وهو يومئذ جميع » أی مجتمع الخلق ، وفی النهاية بفتح جيم وكسر ميم أی مجتمع القوة ، وفی قوله تعالی « مجمع البحرين » أی ملتقاهما ، اه . ويؤيده ما فی الفتح لقد أجمع الاحزاب حولی إلخ . وقوله : ألبوا من التأليب ، وهو الجمع وألب إليه القوم أتوه من كل جانب (كذا فی القاموس) فالمعنی : ميری كرد بهت سی كروه جمع هو رهی هين اور انهون نی بهت سی قبائل كو جمع كر ركها هی أور زياده سی زياده مجمع اكهتا هو رها هی .

(١) لفظ جاهد بالرفع فی الأصل ، وهكذا فی سيرة ابن هشام والزرقانی ، وفی كلام الملوك بالنصب جاهداً علی الحالية ، وقوله : لأنی هكذا فی الأصل والسيرة والزرقانی ، وهكذا ذكره فی هامش كلام الملوك علی طريق النسخة ، وفی متنه وأنی بلفظ الواو ، وقوله بمضيع بالموحدة الجارة فی أوله وهكذا فی السيرة ، وفی متن كلام الملوك وفی هامشه بطريق النسخة مضيع بغير الجار ، وعلی الاول فيكون المضيع اسم ظرف : خبر بعد خبر ، وعلی الثانی اسم فاعل من التضييع ، صفة لوثاق ، والمآل واحد ، والمعنی : هر ايك ان مين سی دشمنی ظاهر كرنيوالا هی أور ميری خلاف كوشش كرنيوالا هی اس لئی كه مين رسيون مين جكرا هوا هون اور بربادی كی جگه پرا هوا هون .

(٢) قوله قربت ببناء المجهول من التقريب ، وممنع بصيغة المفعول من التمنيع بمعنی الممنوع والمحفوظ ، والمعنی : اور ان لوكون نی (ميرا تما شا ديكهنی كی واسطی) اپنی سب عورتون اور بچون كو جمع كر ركها هی اور مين (سولی دينی كيلیء) قريب لا يا كيا هون إيك بهت بری (درخت كی) تنی كی جو محفوظ هی يا بهت زياده طـــويل هی .

إلى(١) الله أشكو غربتي ثم كربتي ۞ وماأرصدالأحزاب لي عند مصرعي
فذا(٢) العرش صبرني على مايراد بي ۞ فقد بضعوا لحمي وقد ياس(*)مطمعي
وذلك(٣) في ذات الإله وإن يشا ۞ يبارك على أوصال شلو ممزع
وقد(٤)خيروني الكفروالموت دونه ۞ وقد هملت عيناي من غـــير مجزع

(١) قوله أرصد من قولهم أرصده لكذا أعده له ، كذا في مختار الصحاح فالمعنى : الله هي سي شكوه كرتاهون ابنى بيكسى كااورابنى مصيبت كااوراس جيز كاجوان كافرجماعتون ني ميرى قتل كى وقت ميرى لىء طيار كرركهى هى .

(٢) قوله فذا العرش : منادى بحذف حرف النداء ، وقوله : ياس ذكر الشيخ قدس سره في بين سطور كتابه : أي يئس ، وهكذا في حاشية سيرة ابن هشام ، والمعنى : بس أي عرش كى مالك تومجهى صبر عطاء فرمااس جيز برجس كايه لوك ميرى ساته اراده كررهى هين اوران لوكون ني ميرى كوشت كى تكرى تكرى كرديئى هين اورمجهى هراس جيز سى مايوسى هوكئى هى جس كى مجهى خواهش هو (برى خواهش توقيد سى جهوركرحضور كى خدمت مين حاضرى هى اورزندكى كى خواهش بهى اس مين داخل هوسكتى هى) .

(٣) وهذا الشعر في رواية البخاري ، وقوله : أوصال جمع وصل أي عضو ، والشلو بكسر المعجمة وسكون اللام الجسد ، وممزع بزاى مشددة مفتوحة فعين مهملة مقطع ، والمعنى : أوريه سب كجه الله تعالى شأنه كى باك ذات كى سلسله مين هورهاهى اوراكر الله تعالى جاهى توبركت عطاء فرمادى تكرون برميرى اس بدن كى جو تكرى تكرى كرديا كياهى .

(٤) وقوله هملت يقال هملت عينه أي فاضت، وبابه نصر كذا في مختار الصحاح،

(*) أي يئس ١٢ منه .

وما بى(١)حذار الموت : إنى لميت ٭ ولكن حذارى حجم نار ملقع
فوالله(٭) ما (٢) أرجو إذا مت ٭ مسلماً على أى جنب كان فى الله مصرعى

فالمعنى اوران لوكون نى مجهى اختيار دياهى كفركا اوربغيراس كى موت كا(يعنى ياكفر اختيار كرون ورنه موت كو) اورميرى دونون آنكهين آنسوون سى به رهى هين بغير كسى كهبراهت كى (اوركهبراهت نه هونيكى وجه آكى آرهى هو)

(١) قوله الحجم الجسامة فنى المجمع رجل محجوم أى جسيم من الحجم وهو النتو ، ومنه لايصف حجم عظامها أى الناتى والناشز من عظامها ، قوله ملقع هكذا فى الأصل والسيرة والزرقانى ومتن كلام الملوك ، وفى هامشه نسخة مسقع . والملفع الملهب ، فنى المجمع لفعتك النار أى شملتك من نواحيك ، وأصابك لهبها ، اه . أو بمعنى كثير الأكل ، ويؤيد الأول نسخة مسفع فنى المجمع سفع من النار بفتح مهملة أى لفح من النار ، والمعنى : مجهى موت كادرنهين هى اسلئى كه (بهرحال مين ايك دن) ضرور مرنى والاهون ليكن مجهى خوف اس آك كى جسامت كاهى جو بهت شعلون والى هى يا (انسانون كو) كها جانيو الى هو مرادجهنم كى آك هى.

(٢) هكذا فى الأصل والسيرة وكلام الملوك ، وفى الزرقانى بدله ووالله ما أخشى إذا مت مسلماً ، وفى البخارى بدله : « ما إن أبالى حين أقتل مسلماً » قال الحافظ : هكذا للأكثر ، وللكشميهنى فلست أبالى وهو أوزن والأول جائز لكنه محزوم ، ويكمل بزيادة الفاء ، وما نافية ، وإن بعدها بكسر الهمزة نافية أيضاً للتأكيد ، وفى رواية شعيب للكشميهنى وما ان أبالى بزيادة واو ولغيره ولست أبالى ، اه . وفى هامش الأصل نسخة فلست أبالى حين أقتل مسلماً وهكذا بطريق النسخة على هامش السيرة وهو الأوجه معنى لأن معناه بس خدا كى قسم اكرمين بحالت إسلام قتل كرديا جاؤن تو مجهى ذرا پرواه نهين كه مين الله كى بارى مين كس كروت كرا ، وأما على نسخة الأصل فيكون من قولهم رجا الشىء خافه ، ويؤيده

(٭) فلست أبالى حين أقتل مسلماً .

فلست(١) بمبد للعــدو تخشعاً ٭ ولا جزعا إنى إلى الله مرجعى

ذكرها(٢) ابن هشام فى سيرته .

قوله : (من الدبر(٣) لحمته) ثم تركوا ليقطعوه من الليل والغد فبعث الله سيلا ذهب به فلم يدر به أحد .

نسخة الزرقانى كما تقدم بلفظ ووالله ما أخشى، وعلى هذا فيكون المعنى بس خدا كى قسم اگر مين مسلمان مرجاؤن تو مجهى ذرا بهى اسكا خوف نهين كه مين الله كى بارےمين كس كروٹ كرا ، ولا يذهب عليك أن هذا الشعر مقدم فى البخارى على الشعر السادس من قوله وذلك فى ذات الإله إلخ .

(١) قوله مبد اسم فاعل من الإبداء وهو الإظهار ، والمعنى بس نهين هون مين دشمن كى سامنى ظاهر كرنيوالا كسى قسم كى عاجزى كو اور نه كسى قسم كى كهبراهٹ كو اسلئى كه الله كى طرف مجهى لوٹنا هى (كأنه تلميح إلى قوله تعالى « إنا لله وإنا إليه راجعون ») .

(٢) وهكذا ذكر هذه الأشعار الزرقانى فى شرح المواهب ، وهكذا فى كلام الملوك ، وهى رسالة مطبوعة فى الهند ذكر فيها أشعار بعض الصحابة الكرام رضى الله تعالى عنهم مع الترجمة فى الحاشية ، جمعت بأمر حضرة الشيخ مولانا أشرف على التهانوى نور الله مرقده ، وتقدم الكلام على بعض أشعار هذه القصيدة فى كتاب الجهاد فى باب : هل يستأسر الرجل إلخ .

(٣) قال الزرقانى الدبر بفتح الدال المهملة وسكون الموحدة الزنابير ، وقيل ذكور النحل ، ولا واحد له من لفظه ، وفى البخارى فى الجهاد فلم يقدروا أن يقطعوا من لحمه شيئاً ، ولأبى الأسود عن عروة : فبعث الله عليهم الدبر تطير فى وجوههم وتلدغهم ، فحالت بينهم وبين أن يقطعوا ، ولابن اسحق عن عاصم ابن عمر بن قتادة فلما حالت بينهم وبينه قالوا دعوه حتى يمسى فتذهب عنه فنأخذه ،

(حتى كانوا بين معونة إلخ) ولم يكن[1] القاتلون هم الذين أتوا النبي ﷺ يطلبونهم، بل كان القاتلون غيرهم غير أنهم من قبيلة واحدة فنسب الفعل إليهم أجمع وأيضاً فإن أصل طلبهم كان لتعليم الشرائع والأحكام إلا أنهم ذكروا أيضاً أن يجاهدوا معهم الأعداء والكفار، فلا تنافي[2] بين ما ورد أنه أرسلهم إليهم للجهاد، وأنه

فبعث الله الوادي فاحتمل عاصماً فذهب به، وفي معالم التنزيل فاحتمله السيل فذهب به إلى الجنة، وحمل خمسين من المشركين إلى النار، وفي حياة الحيوان: إنهم لما قتلوه أرادوا أن يمثلوا به فحماه الله بالدبر حتى أخذه المسلمون فدفنوه، اهـ. ولا معارضة بين ذهابه إلى الجنة وبين دفن المسلمين كما هو ظاهر.

(١) تقدم بسط الكلام على ذلك في باب القنوت، وما أفاده الشيخ قدس سره من أن القاتلين كانوا غير المستمدين هو كذلك كما تقدم في باب القنوت من قصة بئر معونة. وفي الزرقاني هذه الواقعة كما تعرف بسرية المنذر وبئر معونة تعرف بسرية القراء أيضاً وكان من أمرها أنه قدم أبو براء عامر بن مالك بن جعفر العامري، اختلف في إسلامه، المعروف بملاعب الأسنة على رسول الله ﷺ فعرض عليه الإسلام فلم يسلم، بل قال: يا محمد إني أرى أمرك هذا حسناً شريفاً، وقومي خلفي فلو أنك بعثت معي نفراً من أصحابك لرجوت أن يتبعوا أمرك، فقال ﷺ إني أخشى أهل نجد عليهم، قال أبو البراء أنا لهم جار، فبعث عليه الصلاة والسلام معه القراء فساروا حتى وصلوا إلى بئر معونة بعثوا حرام بن ملحان إلى عدو الله عامر بن الطفيل بن مالك، وهو ابن أخي براء، فلما أتاه لم ينظر في كتابه ﷺ بل عدا على الرجل فقتله ثم استغاث عليهم بني عامر قومه فلم يجيبوه، وقالوا لن نخفر أبا براء، وقد عقدلهم عقداً وجواراً فاستصرخ عليهم قبائل من بني سليم عصية ورعلا وذكوان فأجابوه إلى ذلك حتى غشوا القوم وقاتلوهم حتى قتلوا فبلغ أبابراء فمات عقب ذلك آسفاً على ماصنع ابن أخيه، انتهى ملخصاً.

(٢) قال الحافظ في حديث عبد العزيز عن أنس قال بعث النبي ﷺ سبعين

أرسلهم إليهم للتعليم .

قوله (فطعن عامر بن الطفيل) هذا بيان(١) لموته أين وقع ؟ وكيف وقع ؟ ولاعلاقة له فى ماهو المقصود بالسوق ههنا .

رجلا لحاجة فسر قتادة الحاجة بقوله : إن رعلا وغيرهم استمدوا رسول الله ﷺ على عدو فأمدهم بسبعين من الأنصار ، وقد تقدم فى الجهاد من وجه آخر عن سعيد عن قتادة بلفظ : إن النبي ﷺ أتاه رعل وذكوان وعصية وبنو لحيان ، فزعموا أنهم أسلموا واستمدوا على قومهم ، وفى هذا رد على من قال : رواية قتادة وهم وأنهم لم يستمدوا رسول الله ﷺ ، وإنما الذين استمدهم عامر بن الطفيل ولامانع أن يستمدوا رسول الله ﷺ فى الظاهر ، ويكون قصدهم الغدر بهم ، ويحتمل أن يكون الذين استمدوا غير الذين استمدهم عامر بن الطفيل ، وإن كان الكل من بنى سليم ، ويحتمل أنه لم يكن استمدادهم لقتال عدو ، وإنما هو للدعاء إلى الإسلام، وقد أوضح ذلك ابن إسحاق قال قدم أبو براء المعروف بملاعب الأسنة على رسول الله ﷺ فعرض عليه الإسلام فلم يسلم ولم يبعد، وقال : يا محمد لو بعثت رجالا من أصحابك إلى أهل نجد رجوت أن يستجيبوا لك ، وأنا جارلهم ، اهـ مختصراً . ثم قال الحافظ : وذكر بنى لحيان فى هذه القصة وهم ، وإنما كان بنو لحيان فى قصة خبيب فى غزوة الرجيع ، اهـ .

(١) وهذا ظاهر ، لاتعلق لموت عامر بسرية القراء إلا أن عامراً هذا لما كان غادراً فى هذه السرية ذكر موته تبعاً ، قال الحافظ قوله فى بيت امرأة من آل بنى فلان ، بينها الطبرانى من حديث سهل بن سعد فقال امرأة من آل سلول ، وبين فيه قدوم عامر بن الطفيل على النبي ﷺ وأنه قال فيه لأغزونك بألف أشقر ، وألف شقراء ، وأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أرسل أصحاب بئر معونة بعد أن رجع عامر ، وأنه غدر بهم وأخفر ذمة عمه أبى براء وأن النبي ﷺ دعا عليهم ،

قوله (وهو رجل أعرج) وليس[1] الضمير راجعاً إلى المذكور ، وهو أخو أم سليم لأنه لم يكن أعرج ، بل الضمير مبهم يفسره المذكور بعده وهو قوله رجل

فقال : «اللهم اكفنى عامراً» قال فجاء إلى بيت امرأة من سلول «وسلول امرأة» وهى بنت ذهل بن شيبان وزوجها مرة بن صعصعة أخو عامر بن صعصعة ، فنسب بنوه إليها ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله (خير) أى خير النبى ﷺ وكان هذا من غاية غلطه وزعمه أنه قادر على النبى ﷺ ، فلذلك كتب إليه بهذا التخيير ، وقوله (أهل السهل) أى أهل البوادى (وأهل المدر) أهل البلدان (وخليفتك) أى بعد موتك وقوله (بألف) أى بألف رجل راكب على ألف فرس ، فكان المجموع ألف راكب وقوله (فطعن) أى مرض بمرض الطاعون ، وكان سائراً فى أراضيه (فمات) وكان موته بعد قتل القراء ، اهـ . قلت : ومافسر به قوله بألف وألف لم أتحصله بعد بل الصواب كما فى القسطلانى بألف أحمر وألف أشقر أى بألفين من الأفراس ، فيكون الراكبون أيضاً ألفين ، وقال الحافظ وتبعه العينى فى رواية عثمان بن سعيد بألف أشقر وألف شقراء ، ثم قال الحافظ قوله غدة ، يجوز فيه الرفع بتقدير أصابتنى غدة ، ويجوز النصب على المصدر أى أغده غدة مثل بعيره ، والغدة بضم المعجمة من أمراض الإبل ، وهو طاعونها ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه العبارة احتراماً لرواية البخارى وعلو شأنه وإلا فهو غلط من الناسخ عند الشراح ، قال الحافظ : قوله وهو رجل أعرج كذا ههنا على أنها صفة حرام ، وليس كذلك بل الأعرج غيره ، وقد وقع فى رواية عثمان بن سعيد فانطلق حرام ورجلان معه ، رجل أعرج ورجل من بنى فلان ، فالذى يظهر أن الواو فى قوله وهو قدمت سهواً من الكاتب ، والصواب فانطلق حرام هو ورجل أعرج فأما الأعرج فاسمه كعب بن زيد وأما الآخر فاسمه المنذر ابن محمد ، سماهما ابن هشام فى زيادات السيرة ، ووقع فى بعض النسخ هو رجل

أعرج وإنما[1] جعلها قريباً منه لامعه لأنهم لو قتلوه نجيا وأنجيا أصحابهم وإن أمنوه أتياهم سالمين غير أنهم أى المشركون لم يتركوهما حتى يخبرا أصحابهم فقتلوا من عند آخرهم غير الأعرج فإنه كان ذا فرة[2] وكرة .

أعرج وهو الصواب ، اهـ مختصراً . وعلى سهو الناسخ حمله العينى والقسطلانى ، ثم رأيت الكرمانى قد سبق إلى ما أفاده الشيخ إذ قال : فإن قلت كلمة هو زائدة إذ حرام لم يكن أعرج فالمراد منه رفيقه وحرام قتل والأعرج لم يقتل ، قلت : مثله يسمى بالضمير المبهم ويجب أن يفسر بالمفرد كما أن ضمير الشأن يفسر بالجملة أو كان مقدما على الواو فأخره الناسخ سهوا ، اهـ .

(١) وهو ظاهر من سياق الحديث من قوله فإن آمنونى كنتم وإن قتلونى أتيتم أصحابكم ، قال الحافظ : ولأبى نعيم فى المستخرج فإن آمنونى كنتم قريباً منى فهذه الرواية مفسرة ، اهـ : وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله وهو رجل ليس الضمير راجعاً إلى حرام بل هو مبهم ورجل أعرج تفسيرله ، وقوله كونا خطاب إلى رجل أعرج وإلى رجل من بنى فلان ، فالحاصل أنه أقام أصحابه بعيداً ثم أقام بعدهم رجلا أعرج ثم أقام بعده رجلا من بنى فلان فينجر الرجل الرجل الأعرج ويخبر الأعرج أصحابه ، وقوله فلحق الرجل أى الرجل من بنى فلان ، اهـ .

(٢) كما يومىء إليه صعوده الجبل ، قال الحافظ : قوله غير الأعرج كان فى رأس جبل ، وفى رواية حفص بن عمر عن همام فى كتاب الجهاد فقتلوهم إلا رجلا أعرج صعد الجبل ، قال همام وآخر معه ، اهـ . قال الزرقانى : استصرخ عامر عليهم قبائل من بنى سليم وغيرها فأجابوه إلى ذلك غشوا القوم فأحاطوا بهم فى منازلهم فلما رأوهم أخذوا سيوفهم وقاتلوهم حتى قتلوا من أولهم إلى آخرهم إلا كعب بن زيد فإنهم تركوه لظنهم موته وبه رمق فارتث من بين القتلى فعاش حتى قتل يوم الخندق شهيداً ، وأسر عمرو بن أمية الضمرى كان فى سرح القوم فلما أخبرهم أنه من مضر أخذه عامر بن الطفيل وأعتقه عن رقبة كانت على أمه ، اهـ مختصراً .

قوله (بالدم هكذا) وذلك لأنه[١] علم أن الدم طاهر فى حق الشهداء ولذلك لايغسلون من دمائهم .

قوله : (وهى الجدعاء) وليست[٢] هى بالجدعاء التى هى ناقة رسول الله ﷺ المشهورة بالقصواء .

---

(١) ولعله رضى الله تعالى عنه فعل ذلك لما ورد فى الروايات أن دم الشهيد يفوح ريح المسك ولذا لايغسلون غسل الميت ، قال الحافظ فى الفتح من جابر : أن النبى ﷺ قال فى قتلى أحد لاتغسلوهم فإن كل جرح أو كل دم يفوح مسكا يوم القيامة فبين الحكمة فى ذلك ، اهـ .

(٢) والمسألة خلافية ، قال الحافظ فى الفتح أفاد الواقدى أن التى أخذها رسول الله ﷺ من أبى بكر هى القصواء وأنها كانت من نعم بنى قشير ماتت فى خلافة أبى بكر ، وذكر ابن إسحاق أنها الجدعاء وكانت من إبل بنى الحريش ، وكذا فى رواية ابن حبان عن عائشة رضى الله عنها أنها الجدعاء ، اهـ مختصراً . وقال الشيخ ابن القيم فى الهدى فى ذكر دواب النبى ﷺ : ومن الإبل القصوى ، قيل وهى التى هاجر عليها ، والعضباء والجدعاء ولم يكن بهما عضب ولاجدع وإنما سميت بذلك وقيل كان بأذنها عضب فسميت به ، وهل العضباء والجدعاء واحدة أو اثنتان ؟ فيه خلاف ، والعضباء هى التى لاتسبق ثم جاء أعرابى على قعود فسبقها ، الحديث ، اهـ . وقال ابن الجوزى فى التلقيح فى ذكر مراكبه صلى الله تعالى عليه وسلم : وكانت له الناقة القصواء وهى العضباء وهى الجدعاء ، ذكر ابن سعد أنه كان فى طرف أذنها جدع حكاه ابن المسيب ، وقال شيخنا ابن ناصر لم تكن جدعاء ولامقصودة وإنما هو اسمها ذكره عن ثعلب ، اهـ مختصرا . وفى هامشة عن الطبرى اشتراها رسول الله ﷺ من أبى بكر بأربع مائة درهم فكانت عنده حتى نفقت وهى التى هاجر عليها ، وكانت حين قدم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة رباعية ، اهـ . وذكر ابن سعد فى الطبقات فى قصة الهجرة قال أبو بكر خذ إحدى راحلتى هاتين، وكان أبو بكر اشتراهما بثمانى مائة درهم من نعم بنى قشير

. . . .

فأخذ إحداهما وهى القصواء ، اهـ . وترجم البخارى فى كتاب الجهاد « باب ناقة النبى ﷺ » قال الحافظ : كذا أفرد الناقة فى الترجمة إشارة إلى أن العضباء والقصواء واحدة ، ثم أورد البخارى فى الباب قطعة من حديث المسور فى صلح الحديبية بلفظ ماخلأت القصواء ، وحديث أنس رضى الله عنه كان للنبى ﷺ ناقة تسمى العضباء لاتسبق فجاء أعرابى على قعود فسبقها ، الحديث ، قال الحافظ : اختلف هل العضباء هى القصواء أوغيرها ؟ فجزم الحربى بالأول وقال: تسمى العضباء والقصواء والجدعاء، وروى ذلك ابن سعد عن الواقدى ، وقال غيره بالثانى ، وقال الجدعاء كانت شهباء وكان لايحمله عند نزول الوحى غيرها ، وذكر له عدة نوق غير هذه تتبعها من اعتنى بجمع السيرة ، اهـ . وقال القسطلانى فى شرح البخارى : ويؤيد قول الحربى ماروى فى حديث على حين بعثه عليه الصلاة والسلام ببراءة فروى ابن عباس رضى الله عنهما أنه ركب ناقة رسول الله ﷺ القصواء ، وروى جابر العضباء ، ولغيرهما الجدعاء ، فهذا يصرح أن الثلاثة صفة ناقة واحدة لأن القصة واحدة ، اهـ . وقال أيضاً فى المواهب : كان له ﷺ من اللقاح القصواء والقصو قطع طرف الأذن ، وقد قيل كان طرف أذنها مقطوعاً ، وزعم الداودى شارح البخارى أنها كانت لاتسبق فقيل لها القصواء لأنها بلغت من السبق أقصاه وهى التى هاجر عليها اشتراها من أبى بكر بثمانمائة(*) درهم وعاشت بعده ﷺ وماتت فى خلافة أبى بكر رضى الله تعالى عنه وكانت مرسلة ترعى بالبقيع ، ذكره الواقدى ، وعند ابن إسحاق أن التى هاجر عليها الجدعاء ، وكذا فى رواية البخارى فى غزوة الرجيع ، وابن حبان عن عائشة وهو أقوى إن لم نقل إنهما واحدة ، وكان على القصواء يوم الحديبية ويوم الفتح ، ومنها العضباء والجدعاء ولم يكن بهما عضب ولا جدع وإنما سميتا بذلك ،

(*) كذا فى الزرقانى والصواب أربعمائة كما تقدم وهذه قيمة الناقتين اللتين اشتراهما أبو بكر ١٢ ز .

قوله (فركبا فانطلقا) إما أن يحمل(١) على المجاز أى قصد الركوب أو المعنى فركباها حين خرجا إلى المدينة من الغار لاحين خرجا إلى الغار من مكة ، ففى الرواية تقديم وتأخير ، وقوله انطلقا بيان للمشى إلى الغار .

وقيل كان بأذنها عضب ، وقيل العضباء والجدعاء واحدة ، وقال العراقى (ع) عضباء جدعاء هما القصواء ، لكن روى البزار عن أنس خطبنا النبى ﷺ على العضباء وليست بالجدعاء، قال السهيلى : فهذا من قول أنس إنها غير الجدعاء وهو الصحيح ، والعضباء هى التى كانت لا تسبق لجاء أعرابى على قعود له ، الحديث ، اه مختصراً بزيادة من شرحه الزرقانى .

(١) احتاج الشيخ قدس سره إلى هذا التأويل مع أن لفظ الحديث بلفظ ركبا نص فى الركوب وأوضح منه ما قاله الحافظ : وقع فى رواية هشام بن عروة عند ابن حبان فركبا حتى أتيا الغار وهو ثور فتواريا فيه ، اهـ . لأن الظاهر من أحوالهم فى هذا الوقت أنهما لايمكن لهما الركوب فيراهما الناس ذاهبين ، وأيضاً فإن المشركين أرسلوا قائفين ليعرفوا آثار أقدامهما ، قال الحافظ ذكر أحمد من حديث ابن عباس رضى الله عنهما بإسناد حسن فى قوله تعالى «و إذ يمكر بك الذين كفروا» الآية ، قال : تشاورت قريش بمكة الحديث ، وفى آخره فلما أصبحوا ورأوا علياً رد الله مكرهم فقالوا أين صاحبك ؟ قال لا أدرى فاقتصوا أثره فلما بلغوا الجبل اختلط عليهم فصعدوا الجبل فمرو بالغار فرأوا على بابه نسج العنكبوت فقالوا لودخل ههنا لم يكن نسج العنكبوت ، وذكر الواقدى أن قريشاً بعثوا فى أثرهما قائفين أحدهما كرز بن علقمة فرأى كرز على الغار نسج العنكبوت فقال : ههنا انقطع الأثر ، اه مختصراً . قال الزرقانى فى شرح المواهب : ويروى أنه قعد وبال فى أصل الشجر ثم قال ههنا انقطع الأثر ولا أدرى أخذ يميناً أم شمالا أم صعد الجبل، وفى رواية فقال لهم القائف هذا القدم قدم ابن أبى قحافة وهذا الآخر لاأعرفه إلا أنه يشبه القدم الذى فى المقام يعنى مقام إبراهيم . فقال القريش ماوراء هذا

. . . .

شيء ، ولا يشكل على هذا أنه عليه الصلاة والسلام كان يمشي على أطراف أصابعه لئلا يظهر أثرهما على الأرض ويقول لأبي بكر ضع قدمك موضع قدمي لجواز أنهما لما قربا من الغار مشيا فوضع المصطفى جميع قدمه فلما وصل القائف وجد أثر القدمين فأخبر بما رأى ، اهـ مختصراً . وقال أيضاً بعد ذلك : وروى أن أبا بكر قال نظرت إلى قدمي رسول الله ﷺ في الغار وقد تقطرتا دماً فاستبكيت وعلمت أنه لم يكن تعود الحفي والجفوة ، ويروى أنه عليه الصلاة والسلام خلع نعليه في الطريق ، اهـ . قلت : ويؤيد ما أفاده الشيخ أيضاً ما تقدم في أول كتاب الإجارة من حديث عائشة رضي الله عنها قالت : استأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلا من الديل فدفعا إليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال ، الحديث ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه أوجه مما حكى الزرقاني إذ قال : وعند ابن حبان أنهما ركبا حتى أتيا الغار فتواريا ، ولا ينافي ذلك ما روى من تعب المصطفى وحمل أبي بكر إياه على كاهله لاحتمال أن يكون ذلك في بعض الطريق ، قال في الوفاء : ولا ينافي ركوبهما مواعدتهما الدليل بأن يأتي بالراحلتين بعد ثلاث لاحتمال أنهما ركبا غير الراحلتين أوهما ثم ذهب بهما ابن فهيرة إلى الدليل ليأتي بعد ثلاث ، وفي دلائل النبوة من مرسل ابن سيرين وهو عند أبي القاسم البغوي من مرسل ابن أبي مليكة وابن هشام عن الحسن البصري بلاغاً أن أبا بكر ليلة انطلق معه صلى الله تعالى عليه وسلم إلى الغار كان يمشي بين يديه ساعة ومن خلفه ساعة فسأله فقال أذكر الطلب فأمشي خلفك وأذكر الرصد فأمشي أمامك فقال لو كان شيء أحببت أن تقتل دوني ؟ قال أي والذي بعثك بالحق فلما ، انتهيا إلى الغار قال : مكانك يارسول الله حتى أستبرأ لك الغار فاستبرأه ، اهـ . وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره توجيهاً آخر فقال قوله فركبا فيه مجاز أي ركبا على الطريق راجلين ، اهـ . قلت : وفي الحديث لايزال راكباً ما انتعل

ثقيلا[١] بادناً فأحب ياركاب عامر خلف النبي ﷺ أن يخفف عنه شيئا وقد يعرض للمرء فى السفر من الحوائج مايقع به تبادل وتاوب[٢] بين الركبان والمراكب وهو المراد بالإعقاب ، والله أعلم .

ناقته فكلما لقيه إنسان قال من أنت ؟ قال : باغ أبغى فقال من هذا وراءك ؟ قال : هاد يهدينى ، الحديث ، وأخرج من حديث عبد العزيز عن أنس قال أقبل النبي ﷺ إلى المدينة وهو مردف أبا بكر ، الحديث : وفيه والتفت أبو بكر فإذا هو بفارس ، الحديث ، وأخرج أحمد حديث ثابت وعبد العزيز بهذا اللفظ .

(١) هكذا أفاده الشيخ قدس سره ولم يتعرض لذلك فى تقريرى المكى ولا مولانا حسين على ، وتقدم الإشارة إلى ذلك فى أبواب المناقب تحت قول أبى بكر أحد شق ثوبى يسترخى إذ كتب الشيخ قدس سره هناك،ولا يبعد إرادة القدام لأن عظم البطن يمنع استمساك الإزار فى موضعه، ، اهـ . وكتبت هناك ،عن تقرير المكى أن بطنه كان كبيراً فلا يستمسك به الإزار بل ينزل إلى التحت ، اهـ . وكتبت هناك أن نحافة جسمه معروفة ، وفى الطبرى عن عائشة رجل أبيض نحيف خفيف العارضين أحنى لا يستمسك إزاره يسترخى عن حقويه معروق الوجه غائر العينين ناتىء الجبهة عارى الأشاجع ، وقال على بن محمد إنه كان أبيض يخالطه صفرة حسن القامة نحيفا أحنى رقيقا أقنى معروق الوجه غائر العينين حمش الساقين ممحوص الفخذين ، اهـ .

(٢) وهذا معروف فى السفر بين الرفقاء الأحبة ، وبهذا يحصل الجمع بين الروايات المختلفة المتقدمة قريباً من أنه ﷺ كان مردف أبى بكر ، وفى رواية أنه ﷺ كان رديف أبى بكر ، وفى راوية أخرى أن أبا بكر أردف عامراً كما حكاه الشيخ ابن القيم ، وفى أخرى عن عائشة خرج رسول الله ﷺ ومعه أبو بكر وعامر ابن فهيرة مردفه أبو بكر وخلفه عبد الله بن أريقط ، وغير ذلك من الروايات .

(والعجين قد انكسر[١]) يعنى به الاختلاط والتماثل فيما بين أجزائه ، وذلك لأن الطحين سيما من الشعير لايتشرب أجزاء الماء ولايسرى فيه مالم يمهل ساعة ، ولذلك يكون الخبز بعد ساعة من العجن أنق وأملس منه من غير مهلة .

(فجعل يكسر الخبز) المراد[٢] بالكسر أخـــذه من التنور (بياض[٣] فى الأصل) .

قوله (ثم ينزع) أى يلبث(٤) ويمهل قليلا .

---

(١) قال الحافظ قوله : انكسر أى لان ورطب وتمكن منه الخمير اه . وفى القسطلانى قوله ، أنكسر أى اختمر ، اه . وفى المجمع أى لان واختمر وكل شىء فتر فقد انكسر ، يريد أنه صلح للخبز ، اه . وفى تقرير المكى قوله : أنكسر أى عجن .

(٢) هذا هو الظاهر من السياق ، وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : يكسر الخبز أى من التنور ، وفيه مجاز لأن الكاسر كان غير النبى ﷺ لاهوا ، اه . ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ولا فى تقرير البنجابى ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف فى معناه أنه يفتت الخبز ويضع عليه اللحم فى قصعة ، ويدخل العشرة فيأكلون منها فإذا ذهبوا يدعو العشرة الآخر وهكذا حتى شبعوا كلهم كما فى رواية أبى الزبير عن جابر بلفظ : وعقدهم عشرة عشرة فأكلوا .

(٣) بياض فى الأصل بقدر نصف سطر ، وما أدرى ما أراد الشيخ قدس سره تحريره ولم يتعرض لذلك فى تقارير المكى والبنجابى ، ولايبعد أنه أراد أن يكتب فى معنى يكسر ما اخترته كما تقدم قريباً .

(٤) وقال القسطلانى : بالتحتية المفتوحة والنون الساكنة والزاى المكسورة والعين المهملة ، أى يأخذ اللحم من البرمة ويقرب إلى أصحابه ، اه . وقال الحافظ قوله:

قوله (فلتخبز معى[١]) نقلته المتكلمة من الحضور إلى التكلم عند الحكاية ، فنقله الراوى بعينه ، أو المعنى فلتخبزه مع حضورى أى بين يدى النبى ﷺ ، فالمضاف محذوف .

قوله (ثم يمد صوته بآخرها) وهو قوله أيبنا[٢] كما مر آنفاً .

قوله (ونوساتها) تنطف[٣] فقد كانت اغتسلت .

ينزع أى يأخذ اللحم من البرمة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف ثم ينزع الخبز من التنور ، ويؤيد ذلك ماتقدم قريبا من قوله ﷺ لاتنزع البرمة ولا الخبز من التنور الخ ، وما أفاده الشيخ قدس سره من المعنى يؤيده مافى مختار الصحاح من قوله : نزع عن كذا انتهى عنه ، وبابه جلس ، اه .

(١) وفى تقرير المكى قوله : معى هذا مقولة امرأة جابر تقول فلتخبز معى ، وقال السندى قوله : معى ولعله بمعنى عندى ، أو هو حكاية قولها بتقدير أى قالت نعم فلتخبز معى ، اه . قلت هذا على مافى النسخة الهندية التى بأيدينا بلفظ معى ولم يتعرض لذلك الحافظ ، ولاعجب منه لأن فى نسخته فلتخبز معك ، لكن العجب من الكرمانى والعينى والقسطلانى إذ فى نسخهم بلفظ معى ، ومع ذلك لم يتعرضوا له ، وفى هامش النسخة الهندية فلتخبز معى كذا فى أكثر النسخ ، وفى الاسماعيلى معك ، وفى المشكاة فى الحديث المتفق عليه ثم قال : ادعى خابزة فلتخبز معك وهو ظاهر ، وفى غيره تكلف ، اه .

(٢) أى فى الحديث السابق بلفظ ورفع صوته أيبنا أيبنا .

(٣) اختلفت نسخ المتون والشروح فى هذا اللفظ ، وما ذكره الشيخ من لفظ نوساتها ، هو المذكور فى النسخة الهندية التى بأيدينا ، وهو الذى صوبه الخطابى وغيره كما سيأتى ، وفى نسخة العينى بلفظ نسواتها ، قال هو بفتح النون والسين المهملة

قوله (وأخشى أن يكون فى احتباسك عنهم فرقة) حيث يظنون[1] أنك لم

قال الخطابى: نسواتها ليس بشيء إنما هو نوساتها يعنى بتقديم الواو على السين أى ذوائبها، وقوله: ينطف بضم الطاء وكسرها أى تقطر كأنها كانت قد اغتسلت، ويقال النوسات جمع نوسة واشتقاقها من النوس وهو الاضطراب، وكأن ذوائبها كانت تنوس أى تتحرك، وقال ابن التين: نوساتها بسكون الواو وضبط بفتحها، وأما نسواتها فكأنه على القلب، اه. وقريب منه ما قال الحافظ، وفى نسخة القسطلانى أيضاً نسواتها قال: بفتح النون وسكون السين المهملة، وعند ابن السكن نوساتها بتقديم الواو على السين، قال القاضى عياض: وهو أشبه بالصحة، وقال أبو الوليد الوقشى: إنه الصواب، وقال الماوردى: نوساتها بفتح الواو وسكونها أى ضفائر شعرها، وقوله: تنطف بكسر الطاء المهملة وتضم أى تقطر ولعلها اغتسلت، اه مختصراً. زاد فى تقرير المكى قوله: من أمر الناس وهى المصالحة بين على ومعاوية، والبيعة على يد على رضى الله عنه وجعل معاوية نائباً له، وقوله: من الأمر شيء بأن جعلونى شريكاً فى المشورة، وقوله: ينتظرونك إما حقيقة أو قالت ذلك مصلحة، اه. قال الكرمانى وتبعه القسطلانى وغيره قوله: من الأمر أى من الإمارة والملك، اه.

(١) وفى تقرير المكى قوله فرقة أى بينك وبينهم بأنهم يظنونك أنك لم تجئهم للعداوة وعدم الرضاء بالصلح وبيعة على، وقوله: فلما تفرق الناس أى فرغوا عما كانوا فيه، اه. قال القسطلانى قوله: فلما تفرق الناس بعد قضية التحكيم وحاصلها أنهم اتفقوا على تحكيم أبى موسى الأشعرى من جهة على وعمرو بن العاص من جهة معاوية، فقال عمرو لأبى موسى قم فأعلم الناس بما اتفقنا عليه، فخطب أبو موسى فقال فى خطبته: أيها الناس إنا قد نظرنا فى هذه فلم نر أمرا أصلح لها ولا ألم لشعثها من رأى اتفقت أنا وعمرو عليه، وهو أنا نخلع علياً ومعاوية ونترك الأمر شورى، ونستقبل للأمة هذا الأمر فيولوا عليهم من أحبوه، وإنى قد خلعت علياً

ترض بمصالحتهم وكرهتها حيث لم تحضرهم فيها .

قوله (يوم الأحزاب لنغزوهم) يوم ظرف[1] للقول لا للغزو ، والمعنى أنهم لا يسيرون إلينا بعد اليوم ، ونحن نسير إليهم .

ومعاوية ، ثم تنحى وجاء عمرو فقام مقامه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : إن هذا قد قال ما سمعتم وأنه قد خلع صاحبه وإني قد خلعته كما خلعه ، وأثبت صاحبي معاوية ، فإنه ولي عثمان ، والمطالب بدمه ، وهو أحق الناس ، فلما انفصل الأمر على هذا خطب معاوية ، اهـ . وقال الحافظ قوله : فلما تفرق الناس ، أي بعد أن اختلف الحكمان وهما أبو موسى وعمرو بن العاص ، ووقع في رواية عبد الرزاق عن معمر في هذا الحديث فلما تفرق الحكمان ، وهو يفسر المراد ويعين أن القصة كانت بصفين ، وجوز بعضهم أن يكون المراد الاجتماع الأخير الذي كان بين معاوية والحسن بن علي ، ورواية عبد الرزاق ترده ، وعلى هذا تقدير الكلام فلم تدعه حتى ذهب إليهم في المكان الذي فيه الحكمان ، فحضر معهم فلما تفرقوا خطب معاوية إلى آخره ، وأبعد من ذلك قول ابن الجوزي في كشف المشكل أشار بذلك إلى جعل عمر الخلافة شورى في ستة ، ولم يجعل له من الأمر شيئاً ، فأمرته باللحاق، قال : وهذا حكاية الحال التي جرت قبل ، وأما قوله : فلما تفرق الناس خطب معاوية كان هذا في زمن معاوية لما أراد أن يجعل ابنه يزيد ولي عهده كذا قال ، ولم يأت له بمستند والمعتمد ما صرح به في رواية عبد الرزاق ، اهـ .

(١) وهو واضح ، قال الحافظ : ذكر الواقدي أنه ﷺ قال ذلك بعد أن انصرفوا ، وذلك لسبع بقين من ذي القعدة ، وفيه علم من أعلام النبوة ، فإنه ﷺ اعتمر في السنة المقبلة فصدته قريش عن البيت ، ووقعت الهدنة إلى أن نقضوها فكان ذلك سبب فتح مكة ، فوقع الأمر كما قال ﷺ ، وأخرج البزار بإسناد حسن من حديث جابر شاهداً له ، ولفظه : أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب وقد جمعوا له جموعاً كثيرة : لا يغزونكم بعد هذا أبداً ولكنكم أنتم تغزونهم ، اهـ .

قوله (من يأتينا بخبر القوم) أى[1] بنى قريظة ، ماذا يقصدون بنا وفيم هم .

قوله (فاسأله الذى كانوا أعطوه) فيه دلالة[2] على جواز الرجوع فى الهبة ، وأن[3] الموهوب له إذا وهبه الآخر لم يملك الواهب الأول ردها من الموهوب

---

(١) وقد تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كتاب الجهاد فى باب : هل يبعث الطليعة وحده . وتقدم هناك الجمع بين هذا وبين ماورد أن الذى انتدب له صلى الله عليه وسلم حذيفة .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره فقهاً ودراية ، وهذا كله مبنى على مسلك الحنفية القائلين بجواز الرجوع فى الهبة ، وظاهر السياق يدل على أنه كان هبة كما قرره الشيخ ، والذين لم يقولوا بجواز الرجوع فى الهبة حملوها على أنها كانت عارية ، قال الحافظ : حاصله أن الأنصار كانوا واسوا المهاجرين بنخيلهم لينتفعوا بتمرها ، فلما فتح الله النضير ثم قريظة ، قسم فى المهاجرين من غنائمهم فأكثر وأمرهم برد ما كان للأنصار لاستغنائهم عنه ، ولأنهم لم يكونوا ملكوهم رقاب ذلك ، وامتنعت أم أيمن من رد ذلك ظناً أنها ملكت الرقبة ، فلاطفها النبى ﷺ لما كان لها عليه من حق الحضانة حتى عوضها عن الذى كان بيدها بما أرضاها، اهـ. وفيه أنه لو كان كذلك كان ينبغى للنبى ﷺ أن يبطل ظنها لأن بسكوته ﷺ ابتليت أم أيمن فى أشد من ذلك على مسلكهم ، لأنها علمت أن الرجوع فى الهبة جائز ، وهو لا يجوز عندهم .

(٣) وذلك لأن جواز الرجوع فى الهبة عند أبى حنيفة مشروط بسبع شرائط ذكرت فى الأوجز ، وفى الدر المختار : يمنع الرجوع فيها حروف دمع خزقة يعنى الموانع السبعة ، ثم قال: والخاء خروج الهبة عن ملك الموهوب له ولو بهبة إلا إذا أرجع الثانى فللأول الرجوع سواء كان بقضاء أو رضاً ، اهـ .

له الأول ، ولذلك أمر النبي ﷺ أم أيمن أن تردها إليهم ، ولو ملك[١] ردها بنفسه النفيسة لما افتقر إلى ذلك ، وجواز الرجوع فى الهبة ظاهر برجوع[٢] الأنصار فيما كانوا أعطوه ولايمكن[٣] حمله على أنه كان عارية لاهبة ، لأنه لو كان عارية لما أعطى النبي ﷺ عطية أم أنس لأم أيمن إذ لايجوز هبة العارية .

قوله (خيمة فى المسجد) (بياض(٤)) .

قوله (وهى غزوة محارب خصفة من بنى ثعلبة الخ) وأورد المحشى(٥) ماهو

---

(١) ولايشكل عليه مافى رواية مسلم عن أنس فى هذه القصة من لفظ فرد رسول الله ﷺ إلى أمى عذاقها ، وفى أخرى له فأتيت النبي ﷺ فأعطانيهن لأن هذا الإعطاء كان أمراً منه ﷺ لأم أيمن بالرد ، قال النووى فى شرح قوله : رد المهاجرون إلى الأنصار منائحهم ، وقد جاء فى الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم ذلك ، اه .

(٢) لايقال إن الرجوع فى الهبة وإن كان جائزاً عندنا لكنه مكروه تحريماً وقيل تنزيها كما فى الدر المختار فكيف فعله الأنصار لأن هذا الرد كان بأمر النبي ﷺ لم يكن من عند أنفسهم كما تقدم قريباً عن النووى فلا قبح فيه إذاً .

(٣) وفيه أنه من يحمله على العارية أولا يحمل إعطاءه ﷺ أم أيمن أيضاً على العارية كما تقدم قريباً فى كلام الحافظ من قوله امتنعت أم أيمن ظناً منها أنها ملكت الرقبة ، اه . وقد عرفت مافى كلام الحافظ هذا عندى من الإشكال .

(٤) بياض فى الأصل قريب من سطر ولم يتعرض لذلك فى التقارير الثلاثة للمكى والبنجابى وتقدم الكلام على ذلك فى أبواب المساجد مفصلا فى كلام الشيخ قدس سره وفى هامشه أيضاً .

(٥) إذ قال قوله محارب خصفة بالخاء المعجمة والصاد المهملة والفاء المفتوحات

وارد عليه حقا فلا جواب إلا بالتزام حذف حرف العطف من لفظ بنى ثعلبة ،

بإضافة محارب لتاليه للتمييز عن غيرهم من المحاربين لأن المحارب فى العرب جماعة(*) ثم إن خصفة المذكور من بنى ثعلبة من غطفان بمثلثة وعين فى الأول ، وفتح المعجمة والمهملة والفاء فى الثانى وهو يقتضى أن ثعلبة جد محارب ، قال ابن حجر : وليس كذلك فإنه من ذرية غطفان وغطفان هو ابن سعد بن قيس ، ومحارب هـذا هو ابن خصفة بن قيس فمحارب وغطفان إبنا عم ، فكيف يكون الأعلى منسوباً إلى الأدنى ، والصواب مافى الباب اللاحق ، وهو عند ابن إسحق وغيره ، وبنى ثعلبة بواو العطف ولذا نبه على ذلك أبو على الغسانى فى أوهام الصحيحين ، اهـ . وقال الكرمانى : والصواب محارب خصفة ، وبنى ثعلبة بن غطفان بالواو العاطفة ،اهـ. قال العينى : غزوة ذات الرقاع بكسر الراء وبالقاف وبالعين المهملة سميت بذلك لأنهم رقعوا فيها راياتهم ، وقيل لأن أقدامهم نقبت ، فكانوا يلفون عليها الخرق، وقيل : سميت بذلك لشجرة هناك تسمى ذات الرقاع ، وقال الواقدى : سميت بذلك لجبل فيه بقع حمر وبيض وسود ، وقال ابن إسحاق : ثم أقام رسول الله ﷺ بالمدينة بعد غزوة بنى النضير شهرى ربيع وبعض جمادى، ثم غزا نجداً يريد بنى محارب وبنى ثعلبة من غطفان ، ثم سار حتى نزل نجداً ، وهى غزوة ذات الرقاع ، فلقى بها جمعاً من غطفان فتقارب الناس ، ولم يكن بينهم حرب ، وقد أخاف الله الناس بعضهم بعضاً حتى صلى رسول الله ﷺ صلاة الخوف ، والحاصل أن غزوة ذات الرقاع عند ابن إسحق كانت بعد بنى النضير ، وقبل الخندق سنة أربع ، وعند ابن سعد وابن حبان أنها كانت فى المحرم سنة خمس ، ومال البخارى إلى أنها كانت بعد خيبر كما سيأتى ، ومع هذا ذكرها قبل خيبر ، والظاهر أن ذلك من الرواة ، اهـ مختصراً .

(*) كأنه قال محارب : الذين ينسبون إلى خصفة بن قيس لا الذين ينسبون إلى فهر وإلى غيرهم ، اهـ .

فالتقدير محارب خصفة ، وغزاءه من بنى ثعلبة ، والله تعالى أعلم ، والمقصود[1] من إيراد الآثار المختلفة فى الترجمة بيان مافى صلاة الخوف من الاختلاف : أين صلاها أولا ؟ والجمع بينهما أن تحمل على الصلاة المطلقة عن قيد الأولية ، فإنه ﷺ صلى فى جملة تلك الغزوات .

قوله (وهو يريبنى فى وجعى) الضمير للشأن[2] .

وقال الزرقانى على المواهب : اختلف فيها متى كانت ، ثم قال بعد ذكر اختلاف المؤرخين فى ذلك ، وقد جنح البخارى إلى أنها كانت بعد خيبر ، ومع ذلك ذكرها قبل خيبر ، فلا أدرى هل تعمد ذلك تسليما لأصحاب المغازى أنها كانت قبلها ، أو أن ذلك من الرواة عنه أو إشارة إلى احتمال أن تكون ذات الرقاع اسما لغزوتين مختلفتين ، واحدة بعد خيبر ، وأخرى قبلها ، كما أشار إليه البيهقى على أن أصحاب المغازى مع جزمهم بأنها كانت قبل خيبر مختلفون فى زمنها ، اه مختصراً .

(١) أراد الشيخ بذلك دفع مايرد من ذكر الغزوات المختلفة فى باب غزوة ذات الرقاع ، من ذى قرد ، وغزوة أنمار وغيرهما ، واختلفوا فى بدأ شرعية صلاة الخوف كما تقدمت الإشارة إليه فى اللامع وبسط الكلام عليه فى الأوجز ، وفيه إن الجمهور قالوا إن أول ماصليت فى غزوة ذات الرقاع ، واختلفوا فى أى سنة كانت هى ؟ فقيل سنة أربع ، وقيل خمس ، وقيل ست ، وقيل سبع ، وقال ابن إسحق : كانت أول ماصليت قبل بدر الموعد ، وهى كانت فى شعبان سنة أربع إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

(٢) وهو كذلك ، وقال القسطلانى : قوله يريبنى بفتح التحتية الأولى وسكون الثانية ، بينهما راء مكسورة يوهمنى ، اه . وقال الكرمانى : قوله يريبنى بفتح أوله وضمه ، يقال رابه وأرابه ، إذا أوهمه وشككه ، اه .

قوله (ما كشفت من كنف أنثى قط) يعنى[1] فى حرام .

قوله (مسلما[2]) .

---

(١) ولفظ الكوكب أى فى الحرام لا فى الجاهلية ولا فى الإسلام ، وبسط فى هامشه عليه الكلام ، وقال الكرمانى : الكنف بفتح الكاف والنون : الثوب الذى يسترها ، وهو كناية عن عدم الجماع ، ويروى أنه كان حصوراً ، وأن معه مثل الهدبة ، اهـ . ويشكل على ذلك مافى أبى داود من حديث أبى سعيد الخدرى من قصة امرأة صفوان بن معطل إذ شكت أن زوجها يفطرها إذا صامت ، وأجاب عنه صفوان بأنى رجل شاب لا أصبر ، قال البزار : هذا الحديث كلامه منكر ، ولعل الأعمش أخذه من غير ثقة فدلسه ، فصار ظاهر سنده الصحة ، وليس للحديث عندى أصل ، قال الحافظ : وما أعله به ليس بقادح لأن ابن سعد صرح فى روايته بالتحديث بين الأعمش وأبى صالح ، وأما رجاله فرجال الصحيح ، ولما أخرجه أبو داود قال بعده رواه حماد بن سلمة عن حميد عن ثابت عن أبى المتوكل عن النبى ﷺ ، وهذه متابعة جيدة تؤذن بأن للحديث أصلا ، وغفل من جعل هذه الطريقة الثانية علة للطريق الأولى ، وأما استنكار البزار فمراده أنه مخالف لحديث عائشة فى قصة الإفك ، إذ قال فيه : والله ما كشفت كنف امرأة قط ، أى ما جامعتها ، والجمع بينه وبين حديث أبى سعيد على ما ذكره القرطبى : أن مراده بقوله ما كشفت أى بزنا ، قال الحافظ : وفيه نظر لأن فى رواية سعيد بن هلال عن هشام فى قصة الإفك قال : والله ما أصبت امرأة قط حلالا ولا حراماً ، فالذى يظهر أن مراده بالنفى المذكور ما قبل هذه القصة ، ولا مانع أن يتزوج بعد ذلك ، فهذا الجمع لا اعتراض عليه إلا بما جاء عن ابن إسحق أنه كان حصوراً ، لكنه لم يثبت ، فلا يعارض الحديث الصحيح ، اهـ مختصراً .

(٢) زاد هذا القول فى تقرير المكى ، ولم يتعرض له والدى المرحوم فى تقريره

قوله : (وما ذاك قالت : كذا وكذا) وكان ذلك أول بلوغ الخبر إلى أم رومان وفى بقية[1] الحديث اختصار كثير ، فقوله : قالت عائشة سمع إلخ ، مترتب على

فقال : قوله مسلماً بالفتح أى سالم كرده شده ، وبالكسر أى ساكتاً ، وفى بعض النسخ : مسيئاً أى بد كان ، ومآل الكل واحد ، وهو أن علياً لم يكن قذف ، وإن كان يسيء الظن أو يسلم إلى من قذفها ، ولا يقول له ولا يغير القاذف شيئا ،اه. قال الكرمانى : قوله مسلماً بكسر اللام من تسليم الأمر بمعنى السكوت ، وبفتحها من السلامة من الخوض فيه ، وفى بعضها مسيئاً ضد محسناً ، وهو رضى الله تعالى عنه منزه أن يقول بمقالة أهل الإفك ، فغرضها بالإساءة قوله والنساء سواها كثيرا ، اه ، وهكذا فى القسطلانى ، وقال الحافظ : وفى ترجمة الزهرى عن حلية أبى نعيم قال : كنت عند الوليد بن عبد الملك فتلا هذه الآية « والذى تولى كبره» فقال : نزلت فى على ، قال الزهرى : أصلح الله الأمير ليس الأمر كذلك أخبرنى عروة عن عائشة قال : وكيف أخبرك ؟ قلت : أخبرنى عن عائشة أنها نزلت فى عبد الله بن أبى بن سلول ، ولابن مردويه من وجه آخر عن الزهرى ، كنت عند الوليد بن عبد الملك ليلة من الليالى وهو يقرأ سورة النور مستلقياً ، فلما بلغ هذه الآية « والذى تولى كبره » جلس ، ثم قال : يا أبا بكر من تولى كبره منهم ، أليس على بن أبى طالب ؟ فقلت فى نفسى : ماذا أقول ؟ لئن قلت لا ، لقد خشيت أن ألقى منه شراً ، ولئن قلت نعم لقد جئت بأمر عظيم ، فقلت ـ فى نفسى ـ لقد عودنى الله على الصدق خيراً ، قلت : لا قال : فضرب بقضيبه على السرير ، ثم قال: فمن ؟ فمن ؟ حتى ردد ذلك مراراً ، قلت : لكن عبدالله بن أبى ، قال ابن التين قوله: مسلما بكسر اللام وضبط أيضا بفتحها والمعنى متقارب ، قال الحافظ : فيه نظر فرواية الفتح تقتضى سلامته من ذلك ورواية الكسر تقتضى تسليمه لذلك ، انتهى مختصراً .

(١) وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى اللامع وهامشه فى كتاب الأنبياء

كثير مما لم يذكر ههنا إلى غير ذلك مما لا يخفى .

قوله : (لأنه نزل فيها) وأنت[1] تعلم أن نزولها فيها لا يستلزم مزية فى علمها بها

قوله : (لكنك لست إلخ) قصدت[2] بذلك أن ممدوحتك التى مدحتها كذلك ، ولكنك لم تتصف بتلك الصفات .

فى باب قوله تعالى « لقد كان فى يوسف وإخوته إلخ » .

(١) وهو كما أفاده الشيخ قدس سره ، وأيضاً فإن نزول الآيات وإن كان فى قصة عائشة رضى الله تعالى عنها ، لكن المخاطبين بذلك الذين جاءوا بالإفك ، ثم قال الحافظ قوله : تلقون بكسر اللام وضم القاف مخففاً ، وقد فسر فى الخبر حيث قال : وتقول : الولق الكذب ، والولق بفتح الواو واللام بعدها قاف ، وقال الخطابى : هو الإسراع فى الكذب ، والقراءة المشهورة بفتح اللام وتشديد القاف من التلقى وإحدى التائين فيه محذوف ،اه . وسيأتى فى البخارى فى التفسير قال مجاهد: تلقونه يرويه بعضكم عن بعض ، قال الحافظ : وصله الفريابى وقال : معناه التلقى للشىء وهو أخذه وقبوله ، وهو على القراءة المشهورة بحذف إحدى التائين ، وقرأ ابن مسعود بإثباتها ، وقراءة عائشة ويحيى بن يعمر تلقونه بكسر اللام وتخفيف القاف ، قال الفراء : الولق الاستمرار فى السير والكذب ، انتهى مختصراً .

(٢) وفى تقرير المكى قوله : لكنك لست إلخ أى لست على صفة ممدوحك وهى حصان إلخ، يعنى ممدوحى حصان الخ ، لأنه كان من أهل الإفك على عائشة ،اه. وقال القسطلانى قوله: لكنك الخ ، أى بل اغتبت وخضت فى قول أهل الإفك ،اه. وسيأتى فى كتاب التفسير بلفظ قالت: لكن أنت ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنك أنت وإن وصفتنى بهذه الصفات بلسانك ، لكن لست تظن بى كذلك ، ويؤيد ما اخترته ما سيأتى فى التفسير من قول الشيخ قدس سره إنما قالت ليكون سبب مبالغته فى التوبة الخ ، وفى التيسير بس كفت أورا عائشة ليكن نيستى تو اين چنين

قوله : (وأى عذاب أشد من إلخ) وهذا [1] الجواب تسليم منها لما ادعاه مسروق من أنه داخل فى جملة من أريد بقوله : « له عذاب عظيم » وإلا فالجواب فى الحقيقة أنه غفر ذنبه بتوبته ، والعمى وإن لم يكن عذاباً مطلقاً لكل من ابتلى به، لكنه لا يخلو منه فيمن ابتلى به لجريرة

يعنى توغيبت ووشنام ميكنى وكوشت مردم مى خورى يا آنكه من أين جنين أم ليكن تو نيستى إن جنانكه نمائى خودرا ازصدق وراستى درين كلام ، اهـ . قلت : هذا المعنى الثانى هو الذى اخترته والفرق بين المعنيين ظاهر .

(١) ظاهر ما أفاده الشيخ ههنا أن عائشة رضى الله تعالى عنها سلمت وقبلت ماقاله مسروق : وسيأتى فى التفسير من قوله نور الله مرقده هذا الجواب تسليمى منها أى أن سلم الخ ، وهو أوجه ، وفى تقرير المكى قوله أى عذاب يعنى أنه عذبه مرة بالعمى فلعله لا يعذبه أخرى به ، وفى تقرير اللاهورى قد تقدم فى الحديث السابق أن الذى تولى كبره عبد الله فيقال لعلها أرادت أنهما مرادان ، والمراد من العذاب أعم : من الدنيوى والأخروى ، اهـ . وقال السندى : كأنه قالت على تقدير فرض شمول الآية لحسان وإلا فهى فى ابن أبى ، اهـ . قلت : وهـــذا هو الاوجه عندى كما سيأتى ، وقال الحافظ رحمه الله قوله : قلت أتأذنين الخ ، وهذا مشكل لأن ظاهره أن المراد بقوله والذى تولى كبره هو حسان بن ثابت . وقد تقدم قبل هذا أنه عبد الله بن أبى وهو المعتمد ، ووقع فى رواية أبى حذيفة عن سفيان الثورى عند أبى نعيم فى المستخرج لن وهو ممن تولى كبره ، فهذه الرواية أخف إشكالا ، اهـ . وقال القسطلانى : قال مسروق الخ ، وفى التنقيح أنكر ذلك عليه ، وإنما الذى تولى كبره عبد الله بن أبى ، وإنما كان حسان من الجملة ، وتعقبه فى المصابيح بأن هذا فى الحقيقة إنكار على عائشة وأنها سلمت لمسروق ماقال بقوله وأى عذاب أشد من العمى ، اهـ . قلت : والأوجه عندى أنها قالت ذلك على سبيل الفرض والتسليم لقول المعترض ، وإلا فقد صرحت هى بنفسها أن الذى تولى الإفك هو عبد الله بن أبى كما تقدم فى حديث الإفك فى كتاب الشهادة ، وسيأتى

قوله : (ونحن نعد الفتح بيعة الرضوان) لكونه سبب[1] الفتح فإن صلح الحديبية كان سبباً لكثير من الفوائد من شيوع أمور الإسلام وخصال المسلمين وغـــير ذلك .

أيضاً فى كتاب التفسير فى باب قوله عز وجل « إن الذين جاءوا بالإفك » .

(١) وهو كذلك ، قال السيوطى فى الدر : أخرج أحمد وأبو داود والحاكم وصححه وغيرهم عن مجمع ابن جارية الأنصارى قال : شهدنا الحديبية فلما انصرفنا إلى كراع الغميم إذا الناس يوجفون الأباعر ، فقال الناس بعضهم لبعض : ماللناس قالوا : أوحى إلى رسول الله ﷺ فخرجنا مع الناس نوجف ، فإذا رسول الله ﷺ على راحلته على كراع الغميم ، فاجتمع الناس عليه فقرأ عليهم « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » فقال رجل : يارسول الله أوفتح هو؟ قال : والذى بيده نفس محمد ﷺ إنه لفتح ، وقد تقدم فى كتاب الجهاد فى باب بلا ترجمة بعد باب إثم من عاهد ثم غدر فى حديث الحديبية من رواية سهل بن حنيف من لفظ لن ، فانطلق عمر إلى أبى بكر فقال له مثل ماقال للنبى ﷺ فنزلت سورة الفتح فقرأها رسول الله ﷺ على عمر إلى آخرها فقال عمر يارسول الله أو فتح هو ؟ قال : نعم ، وقال الحافظ قوله : ونحن نعد الفتح إلخ ، يعنى قوله تعالى : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » وهذا موضع وقع فيه اختلاف قديم ، والتحقيق أنه يختلف ذلك باختلاف المراد من الآيات ، وقوله تعالى « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » المراد بالفتح ههنا الحديبية ، لأنها كانت مبدأ الفتح المبين على المسلمين ، لما ترتب على الصلح الذى وقع منه الأمن ورفع الحرب ، وتمكن من يخشى الدخول فى الإسلام والوصول إلى المدينة ، من ذلك كما وقع لخالد ابن الوليد وعمرو بن العاص وغيرهما ، ثم تبعت الأسباب بعضها بعضاً إلى أن كمل الفتح ، وقد ذكر ابن إسحاق فى المغازى عن الزهرى قال : لم يكن فى الإسلام فتح قبل فتح الحديبية أعظم منه ، إنما كان الكفر حيث القتال ، فلما آمن الناس كلهم ، كلم بعضهم بعضاً وتفاوضوا فى الحديث ، والمنازعة ، ولم يكن أحد فى الإسلام

قوله : (ولوكنت أبصرت اليوم لاريتكم إلخ) وهذا ظن[1] منه لشدة وثوقه ، وإلا فقد علم أنه قد جهل .

يعقل شيئاً إلا بادر إلى الدخول فيه ، فلقد دخل فى تلك السنتين مثل من كان دخل فى الإسـلام قبل ذلك أو أكثر ، قال ابن هشام : ويدل عليه أنه ﷺ خرج فى الحديبية فى ألف وأربعمائة ، ثم خرج بعد سنتين إلى فتح مكة فى عشرة آلاف، وهذه الآية نزلت منصرفه ﷺ من الحديبية كما فى هذا الباب من حديث عمر ، وأما قوله تعالى فى هذه السورة « وأثابهم فتحاً قريباً » فالمراد بهـا فتح خيبر على الصحيح ، لأنها هى التى وقعت فيهـا المغانم الكثيرة للسلمين ، وقد روى أحمد وأبو داود من حديث مجمع بن جارية فذكر الحديث المذكور قبل عن السيوطى إلى قوله أى « والذى نفسى بيده إنه لفتح » ، ثم قال : ثم قسمت خيبر على أهل الحديبية ، وروى سعيدبن منصور بإسناد صحيح عن الشعبى فى قوله تعالى « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » قال : صلح الحديبية وغفر له « ماتقدم وما تأخر » ، وتبايعوا بيعة الرضوان ، وأما قوله تعالى : « فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً » فالمراد الحديبية، وأما قوله تعالى « إذا جاء نصر الله والفتح » وقوله ﷺ « لاهجرة بعد الفتح » فالمراد به فتح مكة باتفاق ، فبهذا يرتفع الإشكال ، وتجتمع الأقـوال بعون الله تعالى ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما سيأتى من رأى الحافظ رحمه الله ، وما أفاده من قوله : قد علم أنه قد جهل ، يدل عليه ما سيأتى عن سعيد بن المسيب عن أبيه أنه قال : فلما خرجنا من العـام المقبل نسيناها فلم نقدر عليها قال سعيد : إن أصحاب محمد ﷺ لم يعلموها وعلمتموها أنتم ! ؟ وفى أخرى عن سعيد عن أبيه فرجعنا إليها العام المقبل فعميت علينا ، وتقدم فى كتاب الجهاد فى باب البيعة فى الحرب على أن لايفروا ، عن ابن عمر رجعنا من العام المقبل، فما اجتمع منا اثنان على الشجرة

قوله : (ألفا وثلاثمائة) ثم تلاحق[1] بهم آخرون فصاروا أربعمائة ، ثم آخرون فصاروا خمسمائة .

التى بايعنا تحتها ، وقال الحافظ : لكن إنكار سعيد بن المسيب على من زعم أنه عرفها معتمداً على قول أبيه إنهم لم يعرفوها فى العام المقبل لايدل على رفع معرفتها أصلا لحديث جابر : لوكنت أبصر اليوم لأريتكم مكان الشجرة ، فهذا يدل على أنه كان يضبط مكانها بعينه ، وإذا كان فى آخر عمره بعد الزمان الطويل يضبط موضعها ، ففيه دلالة على أنه كان يعرفها بعينه ، لأن الظاهر أنها حين مقالته تلك كانت هلكت ، إما بجفاف أو بغيره ، واستمر هو يعرف موضعها بعينه ، ثم وجدت عند ابن سعد بإسناد صحيح عن نافع أن عمر بلغه أن قوماً يأتون الشجرة فيصلون عندها فتوعدهم ثم أمر بقطعها فقطعت ، اهـ . قلت : وقطع عمر رضى الله تعالى عنه الشجرة ، لايدل على أنها كانت هى الشجرة بعينها ، بل الظاهر أنها الشجرة التى ذكرها طارق ابن عبد الرحمن ، أن قوماً يصلون ويقولون : هــذه الشجرة حيث بايع رسول الله ﷺ ، وفى الخميس روى أن عمر بن الخطاب مر بذلك المكان بعد ذهاب الشجرة ، فقال : أين كانت؟ فجعل بعضهم يقول: ههنا ، وبعضهم يقول : ههنا فلما كثر اختلافهم قال : سيروا قد ذهبت الشجرة ، اهـ . ثم قال القسطلانى : وقال فى شفاء الغرام يقال : إن موضع الحديبية ، هو الذى فيه البئر المعروفة ببئر شمس بطريق حدة ، والشجرة والحديبية لايعرفان الآن ، وليست بالموضع الذى يقال له الحدية ، فى طريق حدة لقرب هذا الموضع من حدة وبعده من مكة والحديبية دونه بكثير إلى مكة ، وهل الحديبية فى الحرم كما قال مالك : أو فى طرف الحل كما قال الماوردى: أو بعضها فى الحل وبعضها فى الحرم كما قال الشافعى ، اهـ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجمع بين مختلف ماورد فى الروايات من عدد أصحاب الحديبية ، وذكر الحافظ فى الفتح الروايات المختلفة فى عددهم ، من أربع

قوله : (حتى سمعته يقول : لا أحفظ إلخ) الظاهر [1] أنه أنكر ما كان يحدثه

عشرة مائة ، وفى أخرى ألفا وأربعمائة ، أو أكثر ، وفى رواية خمس عشر مائة ، وفى أخرى ألفاً وثلاثمائة ، ثم قال : والجمع بين هذا الاختلاف أنهم كانوا أكثر من ألف وأربعمائة، فمن قال ألفا وخمسمائة جبر الكسر، ومن قال ألفاً وأربعمائة ألغاه ، ويؤيده ما فى رواية البراء ألفا وأربعمائة أو أكثر ، واعتمد على هذا الجمع النووى ، وأما البيهقى فمال إلى الترجيح، وقال : إن رواية من قال ألف وأربعمائة أصح، ووقع عند ابن سعد عن معقل بن يسار زهاء ألف وأربعمائة ، وهو ظاهر فى عدم التحديد ، وأما قول عبد الله بن أبى أوفى ألفاً وثلاثمائة فيمكن حمله على ما اطلع هو عليه واطلع غيره على زيادة ، والزيادة من الثقة مقبولة ، أو العدد الذى ذكره جملة من ابتـــدأ الخروج من المدينة والزيادة تلاحقوا بهم بعد ذلك أو العدد الذى ذكره هو عدد المقاتلة والزيادة عليها من الاتباع من الخدم والنساء والصبيان الذين لم يبلغوا الحلم ، وأما قول ابن إسحاق، إنهم كانوا سبعمائة فلم يوافق عليه لأنه قاله استنباطاً من قول جابر رضى الله عنه نحرنا البدنة عن عشرة وكانوا نحروا سبعين بدنة، وهذا لا يدل على أنهم لم ينحروا غير البدن، مع أن بعضهم لم يكن أحرم أصلا ، وجزم موسى بن عقبة بأنهم كانوا ألفاً وستمائة وفى حديث سلمة بن الأكوع عند ابن أبى شيبة ألفاً وسبعمائة ، وحكى ابن سعد أنهم كانوا ألفاً وخمسمائة وخمسة وعشرين وهذا إن ثبت تحرير بالغ ، ثم وجدته موصولا عن ابن عباس عند ابن مردويه ، وفيه رد على ابن دحية حيث زعم أن سبب الاختلاف فى عددهم أن الذى ذكر عددهم لم يقصد التحديد ، وإنما ذكره بالحدس والتخمين ، انتهى مختصراً . وقال الكرمانى : لعل بعضهم اعتبر الأكابر وبعضهم الأصاغر أيضاً ، اه .

(1) فى تقرير المكى قوله : موضع إشعار ، أى مكانه وكيفيته ، أو الحديث أى حديث الإشعار وهو قوله : قلد الهدى ، الخ ، وفى تقرير الآخر أو الحديث كله لأنه يحتمل أن يكون المراد بقوله الإشعار والتقليد حديث الإشعار والتقليد ، اه . وقال الحافظ : قوله لا أحصى كم سمعته ، الخ ، هذا كلام على بن المدينى ، وسيأتى

قبل لعروض النسيان(١) له :فالمعنى، لا أدرى هل أنكر الاشعار والتقليد،أو الحديث

هذا الحديث فى هذا الباب من رواية عبد الله بن محمد الجعفى عن سفيان بن عيينة ، أتم من رواية على،ولكن قال فيه حفظت بعضه وثبتنى معمر ، وأغرب الكرمانى لحمل قول على بن المدينى:لا أحصى كم سمعته من سفيان،على أنه شك فى العدد الذى سمعه منه ، هل قال ألف وخمسمائة ، أو ألف وأربعمائة،أو ألف وثلاثمائة ؟ ويكفى فى التعقيب عليه أن فى حديث سفيان هذا ليس فيه تعرض للتردد فى عددهم بل الطرق كلها جازمة بأن الزهرى قال فى روايته كانوا بضع عشر مائة ، وكذلك كل من رواه عن سفيان،وإنما وقع الاختلاف فى حديث جابر والبراء ، اه . والحديث الذى أشار إليه الحافظ سيأتى قريباً فى البخارى من حديث عبد الله عن سفيان : وقال فيه الحافظ بين أبو نعيم فى مستخرجه القدر الذى حفظه سفيان عن الزهرى، والقدر الذى ثبته فيه معمر فساقه من طريق حامد بن يحي عن سفيان إلى قوله فأحرم منها بعمرة ، ومن قوله بعث عيناً له من خزاعة الخ ، مما ثبته فيه معمر ، وقد تقدم فى هذا الباب من رواية على ابن المدينى عن سفيان ، لا أحفظ الإشعار والتقليد فيه وأن علياً قال : ما أدرى ما أراد سفيان بذلك ، بل أراد أنه لا يحفظ الإشعار والتقليد فيه خاصة ، أو أراد أنه لا يحفظ بقية الحديث ، وقد أزالت هذه الرواية الإشكال والتردد الذى وقع لعلى بن المدينى ، اه . وظاهر كلام الحافظ أن القدر الذى حفظه سفيان عن الزهرى غير القدر الذى ثبته معمر إذ فرق بينهما ، وهذا مخالف لما فسره الكرمانى : قوله ثبتنى معمر وتبعه العينى والقسطلانى فقد قال الكرمانى قوله : ثبتنى أى جعلنى معمر ثبتاً فيما سمعته من الزهرى فى هذا الحديث ، اه. وقال العينى : أى جعلنى معمر ثابتاً فيما سمعته من الزهرى ههنا ، اه . وقال القسطلانى ثبتنى فيما سمعته من الزهرى معمر ، ثم قال بعد قوله قلد الهدى وأشعره وأحرم منها بعمرة ، وهذا القدر مما ثبته فيه معمر كما بينه أبو نعيم فى مستخرجه ، اه .

(١) قال صاحب التيسير : تا آنكه شنيدم سفيان راى كفت ياد نميدارم از

كله ؟ فالموضع فى قوله موضع الإشعار بمعنى موضع هذا اللفظ ، ويمكن أن يراد بالموضع موضع الإشعار من الهدى ، والمعنى أنه أنكر علم تعين الموضع أنى هو فى اليمين أو اليسار ، والإنكار[١] على هذا إنكار لما يذكره أولا ، والمعنى إنى لا أتذكر فى هـــذا الحديث إلا ما رويتكم إياه ، وأما تعيين موضعه فلم أروِ حتى أرويه .

قوله : (ثم أصبحنا نستفىء[٢] سهمانهما) ، تنبيه على استحقاقها لتلك المزية والإكثار الذى أنكر عليها الرجل .

قوله : (هنيأ مرياً لك يعنى)[٣] قوله «ليغفر لك الله» لا قوله «إنا فتحنا» فإنهم مشتركون فى فوائد الفتح .

زهرى إشعار وتقليد را يا آنكه تمام حديث را يعنى بارها أزوى شنيده بودم بعد زال شنيدم أزوى مى كفت فراموش كردم اين را ، اهـ . كذا فى الأصل ، وفيه سقوط من الكلام .

(١) هكذا فى الأصل ، والأوجه عندى أن فيه سقوطاً من الكلام والصواب والإنكار على هذا ليس إنكاراً لما يذكره أولا ، وعلى هذا لم يحتج إلى عروض النسيان لسفيان .

(٢) قال الحافظ : بالمهملة وبالفاء وبالهمز أى نسترجع ، يقول هـــذا المال أخذته فيئاً ، وفى رواية الحموى بالقاف بغير همز ، وقوله سهماننا أى أنصباءنا من الغنيمة ، اهـ . فيه سقوط فى كلام الحافظ ، وفى العينى بالفاء وبالهمزة فى آخره من استفأت هذا المال أى أخذته فيئاً أى نطلب الفىء من سهمانهما ، وسمى فيئاً لأنه مال استرجع المسلمون من أيدى الكفار ، اهـ .

(٣) قال القسطلانى : قوله هنيئاً لا إثم فيه ، ومريئاً لا داء فيه ، ونصباً على

قوله : (إلى عيالهم وذرارى هؤلاء) يعنى بذلك الكفار الذين ذهبوا إلى مكة انصر قريش وبقى أهلهم خلوفاً ، ومعنى قوله قطع عنا عيناً أى[1] جماعة من المشركين فإن الكفار لم(*) رجعوا إلى أهليهم لم يبق مع أهل مكة منهم أحد ، فتقل جماعتهم

المفعول ، أو الحال أو صفة لمصدر محذوف أى صادفت ، أو عيشاً هنيئاً مريئاً يا رسول الله : غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره رفع لما يتوهم من ظاهر اللفظ أن قولهم هـــذا مرتب على الفتح ، ولا ريب أنه مشترك فيهم كلهم ، وإن كان الخطاب فيه أيضاً للنبي ﷺ ، قال السيوطى فى الدر : أخرج ابن أبى شيبة والبخارى ومسلم والترمذى وغيرهم عن أنس قال : أنزلت على النبى ﷺ « ليغفر لك الله ما تقـــدم من ذنبك وما تأخر » مرجعه من الحديبية ، فقال:لقد أنزل على آية هى أحب على مما على الارض ، ثم قرأها عليهم فقالوا هنيئاً مريئاً يا رسول الله قد بين الله لك ماذا يفعل بك ، فماذا يفعل بنا فنزلت عليه « ليدخل المؤمنين والمؤمنات » حتى بلغ « فوزاً عظيما » ، اه .

(١) اختلفت الشراح فى شرح هذا اللفظ على معان عديدة تأتى قريباً بعضها أبعد من بعض ، وهذا الذى اختاره الشيخ من قوله عيناً أى جماعة هو الأوجه بل هو المتعين عند هذا العبد الضعيف،لان لفظ العين يأتى فى معنى الجماعة أيضاً كما فى القاموس ، ويؤيد هذا المعنى ما وقع فى بعض الروايات لفظ عنقاً بدل عيناً . قال الحافظ فى الفتح : وفى رواية أحمد أترون أن أميل إلى ذرارى هؤلاء الذين أعانوهم فنصيبهم ، فإن قعدوا قعدوا موتورين محروبين ، وإن يجيئوا تكن عنقاً قطعها الله ، ونحوه لابن إسحاق فى روايته فى المغازى عن الزهرى ، والمراد أنه ﷺ استشار أصحابه : هل يخالف الذين نصروا قريشاً إلى مواضعهم فيسبى أهلهم فإن جاءوا إلى نصرهم اشتغلوا بهم ، وانفرد هو وأصحابه بقريش ، وذلك المراد

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله لما ١٢ ز.

ويمكن(١) أن يكون المعنى أنهم إذا رجعوا إليهم لم نحتج إلى بعث جاسوس إلى مكة ليطلع لنا على من اجتمع فيها من الكفار، إذ لا يبقى هناك غير قريش فلا يحتاج

بقوله تكن عنقاً قطعها الله، اه. وفى المجمع وفى حديث الحديبية وإن نجوا يكن عنق قطعها الله أى جماعة من الناس، وفى حديث يخرج عنق من النار بضم عين أى شخص أو طائفة، اه. وفى الكرمانى عن الخطابى المحفوظ منه كان الله قد قطع عنقاً بالقاف أى جماعة من أهل الكفر فيقل عددهم وتهن بذلك قوتهم، اه. واختار ابن القيم فى الهدى أيضاً لفظ عنقاً، وزاد العينى بعد ذكر قول الخطابى، وقال الخليل جاء القوم عنقاً أى طوائف، والأعناق الرؤساء، اه.

(١) ذكر هذا المعنى مولانا محمد حسن المكى فى تقريره، لكن بنوع آخر فقال: قوله بعث عيناً وكان بعث العين حين خروجه عن المدينة لأنه أخبر بالمدينة أن المشركين اجتمعوا له والأحابيش الأشطاط القبائل المتفرقة، والأشطاط الذى أضيف إليه الغدير اسم موضع وليس بمعنى المتفرقة، وقوله: أن أميل يعنى أترك قريش مكة وأميل إلى بلدان الأحابيش أولا فأغار على بلدانهم فنسبى عيالهم وذراريهم لأنى إذا أغار على بلدانهم فحينئذ إما يأتوننا طائعين أم لا، فعلى الأول لا نحتاج إلى أن نبعث جاسوساً إلى مكة فيطلعنا على أحوالهم، لأن الأحابيش تكفينا فى أخبارهم، وعلى الثانى تركنا الأحابيش محروبين ثم نتوجه إلى مكة، اه. وأنت ترى ما فى اللامع أوجه من ذلك وقال الكرمانى: قوله من المشركين متعلق بقوله قطع أى أن يأتونا كأن الله قد قطع منهم جاسوساً يعنى الذى بعثه رسول الله ﷺ أى غايته إنا كنا كمن لم يبعث الجاسوس ولم يعبر الطريق وواجههم بالقتال وإن لم يأتونا نهبنا عيالهم وأموالهم وتركناهم محروبين بالمهملة والراء أى مسلوبين منهوبين، يقال حربه إذا أخذ ماله وتركه بلا شىء، وقد حرب ماله أى سلبه فهو محروب، ثم ذكر الكرمانى فى قول الخطابى المذكور قبل: إن المحفوظ منه قد قطع عنقاً، الخ، وحكى السندى قول الكرمانى بلفظ آخر فقال: قال الكرمانى من المشركين متعلق بقطع فالمعنى قطع

إلى بعث جاسوس، لحصول العلم بأنه ليس فيها أحد ممن سواهم ، غير أن[١] أبا بكر لم يوافق هذا الرأى لما فيه من رفض العمرة ، وقد خرجوا لها واشتهر فيما بينهم أنه خرج لها ، فلو اشتغل بالقتال لكان فيه نوع تغرير .

قوله : (عند رجل من الأنصار) ، وكان فى ناحية من العسكر هناك ، وطلب منه عمر فرســـه للقتال إذ كانوا يظنون أن القتال كائن لا محالة ، ولا ينافيه[٢] ما فى الحديث الآتى أن عمر أرسل ابنه لينظر ما شأن الناس أحدقوا برسول الله ﷺ ، وذلك لأنه يمكن أن يكون أمر بهما ، فقال له اذهب وائتنى بخبر القوم وبفرسه فذكر كل من الرواة أمراً ولم يذكرهما .

منهم الجاسوس الذى بعثناه إليهم على معنى ما ظهرت له فائدة وأثر فيهم ، بل صار كأنا ما بعثنا إليهم ، اه .

(١) قال الحافظ : أشار أبو بكر رضى الله تعالى عنه بترك القتال والاستمرار على ماخرج له من العمرة حتى يكون بدء القتال منهم ، فرجع إلى رأيه ، وزاد أحمد فى روايته فقال أبو بكر : الله ورسوله أعلم ، يا نبى الله إنما جئنا معتمرين ، الخ . والأحابيش بالحاء المملة والموحدة آخره معجمة واحدها أحبوش بضمتين وهم بنو الهون بن خزيمة وبنو الحارث بن عبد مناة وبنو المصطلق بن خزاعة ، كانوا تحالفوا مع قريش تحت جبل يقال له الحبشى أسفل مكة ، وقيل سموا بذلك لتحبشهم أى تجمعهم والتحبش التجمع ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بين الحديثين وجيه ، وإليه مال الحافظ إذ قال فى الحديث الآتى قوله : قد أحدقوا ، وهذا السبب الذى ههنا فى أن ابن عمر بايع قبل أبيه غير السبب الذى قبله ، ويمكن الجمع بينهما بأنه بعثه يحضر له الفرس ورأى الناس مجتمعين فقال له : أنظر ما شأنه ؟ فبدأ يكشف حاله فوجدهم يبايعون ، فبايع وتوجه إلى الفرس ، فأحضرها وعاد حينئـــذ الجواب على أبيه

. . . .

وأما ابن التين فلم يظهر له وجه الجمع بينهما، فقال : هذا اختلاف ولم يسند نافع إلى ابن عمر ذلك فى شىء من الروايتين ، كذا قال ، والثانية ظاهرة فى الرد عليه ، فإن فيها عن ابن عمر : ثم زعم أن المبايعة المذكورة إنما كانت حين قدموا إلى المدينة مهاجرين ، وأن النبى ﷺ بايع الناس فمر به ابن عمر وهو يبايع ، الحديث قال الحافظ : وبمثل ذلك لاترد الروايات الصحيحة ، فقد صرح فى الرواية الأولى بأن ذلك كان يوم الحديبية ، والقصة التى أشار إليها تقدمت من وجه آخر فى الهجرة وليس فيما نقل فيها مايمنع التعدد بل يتعين ذلك لصحة الطريقين ، والله المستعان .اه. وتبعه القسطلانى فى ذلك ولم يزد شيئاً ، وقال العينى : فإن قلت : النسبب الذى ههنا غير السبب الذى قبله ، قلت : هذا السؤال فيه تعسف ، فلا يرد أصلا ، وذلك أن ابن عمر تكررت منه المبايعة وتوحدت فى الحديث السابق ، وقد تكلف الشارحون ههنا بما ليس بطائل ، وقال الكرمانى قوله : محدقون أى محيطون به ، فإن قلت : المستفاد مما تقدم فى آخر هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة أن هذه القصة كانت عند قدوم عمر رضى الله عنه ، وعبد الله المدينة ، ومن ههنا أنه فى الحديبية ، قلت: هذه غيرها ، وهذه البيعة المكررة وقعت فيهما ، وذلك التحديث كان فى الهجرة ، وهذا فى الإسلام ، ولهذا قال : ثمة إذا قيل له إنه هاجر قبل أبيه يغضب ، وههنا قال : يتحدثون أن ابن عمر أسلم قبل عمر ، اه ، قلت : وحديث الهجرة الذى ذكره الكرمانى وتقدمت الإشارة إليه فى كلام الحافظ هو ماتقدم فى الباب المذكور ، عن أبى عثمان النهدى قال : سمعت ابن عمر إذا قيل له هاجر قبل أبيه يغضب ، قال : وقدمت أنا وعمر على رسول الله ﷺ فوجدناه قائلا فرجعنا إلى المنزل ، فأرسلنى عمر وقال : اذهب فانظر هل استيقظ ؟ فأتيته فدخلت عليه فبايعته ثم انطلقت إلى عمر فأخبرته أنه قد استيقظ ، فانطلقنا إليه نهرول هرولة حتى دخل عليه فبايعه ثم بايعته ، وقال الحافظ : فى الحديث المذكور قوله : قدمت أنا وعمر يعنى عند

قوله (فهى التى يتحدث الناس الخ) ووجه ذلك أن المتبادر من البيعة كانت هى البيعة الإسلام ، فمن سمع ـ ممن لم يعلم بإسلام عمر ـ أنه أسلم بمدينة[١] ، لفظ البيعة أن ابن عمر بايع قبل أبيه حملها على الإسلام ، وأما من كان يعرف القضية ، وإسلام عمر وابنه فقد عرف ما كان واقعا .

البيعة ولعلها بيعة الرضوان ، وزعم الداودى أنها بيعة صدرت حين قدم النبى ﷺ المدينة ، وعندى فى ذلك بعد ، لأن ابن عمر لم يكن فى سن من يبايع ، وقد عرض على النبى ﷺ بعد ذلك بثلاث سنين يوم أحد فلم يجزه ، فيحتمل أن تكون البيعة حينئذ على غير القتال ، وإنما ذكرها ابن عمر ليبين سبب وهم من قال : إنه هاجر قبل أبيه ، وإنما الذى وقع له أنه بايع قبل أبيه ، فلما كانت بيعته قبل بيعة أبيه ، توهم بعض الناس أن هجرته قبل هجرة أبيه ، وليس كذلك وإنما بادر إلى البيعة حرصاً على تحصيل الخير ، ولأن تأخيره لذلك لاينفع عمر ، أشار إلى ذلك الداودى ، وعارضه ابن التين بأن مثله يرد فى الهجرة التى أنكر كونها كانت سابقة والجواب أنه أنكر وقوع ذلك لاكراهيته لو وقع ، أو الفرق أن زمن البيعة يسير جداً بخلاف زمن الهجرة ، وأيضا فلعل البيعة لم تكن عامة بخلاف الهجرة ، فإن ابن عمر خشى أن تفوته البيعة فبادر إلى تحصيلها ثم أسرع إلى أبيه فأخبره ، فسارع إلى البيعة فبايع ، ثم أعاد ابن عمر البيعة ثانى مرة ، اه . وقد عرفت مما سبق ان الروايات فى ذلك ثلاثة : الأولى ما تقدم فى الهجرة ، والاثنتان فى هذا الباب من إرساله ليأتى الفرس ومن إرساله ليرى الناس محدقين .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر أنه سبق قلم . والصواب بدله أنه أسلم بمكة ، والمعنى أن من لم يعلم أن إسلام عمر كان بمكة ، وسمع أن ابن عمر بايع قبل أبيه حملها على أنه أسلم قبل أبيه ، وفى تقرير المكى قوله فهى التى يتحدث الناس ، يعنى ظن الناس أن تلك البيعة كانت بيعة الإسلام ، اه .

قوله (أتيناه نستخبره فقال اتهموا الخ) فيه اختصار [1] والتقدير أتيناه نستخبره

---

(١) وهو كذلك فإن الحديث أخرجه الإمام أحمد فی مسنده مفصلا من حديث حبيب بن أبی ثابت قال : أتيت أبا وائل فی مسجد أهله عن هؤلاء القوم الذين قتلهم علی بالنهروان فيما استجابوا له ، وفيما فارقوه ، وفيما استحل قتالهم ، قال : كنا بصفين فلما استحر القتل بأهل الشام اعتصموا بتل ، فقال عمرو بن العاص لمعاوية أرسل إلی علی بمصحف وادعه إلی كتاب الله فإنه لن يأبی عليك ، فجاء رجل فقال : بيننا وبينكم كتاب الله « ألم تر إلی الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون إلی كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولی فريق منهم وهم معرضون » قال علی : نعم أنا أولی بذلك بيننا وبينكم كتاب الله قال : فجاءته الخوارج ونحن ندعوهم يومئذ القراء وسيوفهم علی عواتقهم ، فقالوا : يا أمير المؤمنين ماننتظر بهؤلاء القوم الذين علی التل ألا نمشی إليهم بسيوفنا حتی يحكم الله بيننا وبينهم ، فتكلم سهل بن حنيف فقال : يا أيها الناس : اتهموا أنفسكم فلقد رأيتنا يوم الحديبية ، فذكر الحديث بنحو ماتقدم فی البخاری فی كتاب الجهاد فی باب إثم من عاهد ثم غدر إلی قوله : فقال عمر يا رسول الله : أو فتح هو ؟ قال : نعم .

ثم لايذهب عليك أن مافی حديث الباب من قوله : قال أبو وائل لما قدم سهل بن حنيف من صفين أتيناه نستخبره مشكل جداً عند هذا المفتقر إلی رحمته تعالی ، لأن أبا وائل رضی الله تعالی عنه كان موجودا بنفسه فی صفين والناس يسألونه عن أحواله ، فقد تقدم قريباً من حديث أحمد أن حبيباً سأل أبا وائل ، وتقدم فی البخاری فی كتاب الجهاد فی باب إثم من عاهد إلخ ، عن الأعمش قال : سألت أبا وائل : شهدت صفين؟ قال : نعم ، فسمعت سهل بن حنيف يقول: اتهموا رأيكم ، الحديث وعن حبيب بن أبی ثابت قال : حدثنی أبو وائل قال : كنا بصفين فقام سهل بن حنيف، فقال: أيها الناس: اتهموا أنفسكم ، الحديث ، وسيأتی فی التفسير فی باب قوله « إذ يبايعونك تحت الشجرة » عن حبيب بن أبی ثابت قال أتيت

فبين لنا ما جرى له ولأصحابه هناك ، وكان من جملة ما ذكر أنه قال لأصحاب على الذين كانوا يأبون الصلح ويحبون القتال ويحضون عليه: اتهموا الرأى، وقد[1] تقدم.

قوله (إنا كنا أهل ضرع[2]) اعتذار عن سبب الوخامة وعدم الموافقة ، فإنهم لما لم يعتادوا إلا اللبن والضرع ، كان توخمهم عن الخبز والشعير وغيرهما حتماً.

قوله (ماتقولون فى هذه القسامة) وسيطوله المصنف فى محله فى باب القسامة فانتظره.

أبا وائل أسأله فقال : كنا بصفين قال سهل بن حنيف: اتهموا رأيكم ، قال الحافظ : قوله أسأله لم يذكر المسئول عنه ، وبينه أحمد فى روايته فذكر رواية أحمد المذكورة مختصراً . وسيأتى فى البخارى فى كتاب الاعتصام فى باب مايذكر من ذم الرأى ، عن الأعمش سألت أبا وائل ، شهدت صفين ؟ قال نعم ، فسمعت سهل بن حنيف يقول (ح) بطريق آخر عن الأعمش عن أبى وائل قال : قال سهل بن حنيف وفى آخره قال أبو وائل: شهدت صفين وبئس الصفون ، والحديث : أخرجه مسلم فى صحيحه برواية أبى أسامة عن مالك بن مغول عن أبى حصين عن أبى وائل قال : « سمعت سهل بن حنيف بصفين يقول : اتهموا رأيكم » الحديث ، وفى تقرير مولانا البنجابى قوله : فقال أى أخبرنا أنه كان قال فى صفين : اتهموا الرأى الخ ، اه . وبهذا أيضا لا يندفع الإشكال الذى أوردته من سؤال أبى وائل من سهل ، فإن أبا وائل لما كان موجوداً فى صفين بنفسه فأية حاجة له أن يسأل عن سهل حاله .

(١) تقدم الحديث فى باب بلا ترجمة بعد باب إثم من عاهد ثم غدر . وتقدم هناك الكلام على قوله أتهموا رأيكم مبسوطاً .

(٢) قال العينى قوله : ضرع بسكون الراء هى الماشية من كل ذى ظلف وخف

قوله (ألا تسمعنا من هنياتك[1]) وقد تكلفوا[2] فى إضافة الهنيهات إليه مع أن الأشعار التى أنشدها كانت لعبد الله بن رواحة ، والجواب أن الإضافة لاتتوقف على كون الأشعار من مناشيدها ومنشآتها ، بل يكفى للإضافة أدنى ملابسة له بها ، وهو: تذكره إياها ، والمعنى أنشدنا شيئا مما تتذكره وتحفظه ، ولاينافيه قول الراوى : كان عامر رجلا شاعراً ، لأن الشاعر كثيراً مايرتجز بشعر غيره .

قوله (رآنى) ورآى[3] على حزنا (وهو آخذ إلخ) .

وريف : بكسر الراء وسكون الياء أرض فيها خصب وزرع ، وقوله : واستوخموا من قولهم أرض وخيمة إذا لم توافق ساكنها ، اهـ .

(١) قال الحافظ : جمع هنيهة وهى تصغير هنة كما قالوا فى تصغير سنة سنيهة ،اهـ. وقال الكرمانى : هن على وزن أخ كلمة كناية عن الشىء وأصله: هنو، ويقال: للمؤنث هنة وتصغيرها هنية ، وقد تبدل من الياء الثانية هاء فيقال : هنيهة فالجمع هنيات وهنيهات ، والمراد بها الأراجيز جمع الأرجوزة ، اهـ . وفى المجمع قوله من هناتك أى من كلماتك، أومن أراجيزك ، أوأشياء تظهر منه بما يستطرف ويستحسن ، اهـ.

(٢) فقد قال الحافظ : قد تقدم فى الجهاد من حديث جابر أنه من شعر عبدالله ابن رواحة ، فيحتمل أن يكون هو وعامر تواردا على ماتواردا منه ، بدليل ماوقع لكل منهما مما ليس عند الآخر ، أو استعان عامر ببعض ما سبقه إليه ابن رواحة ، اهـ .

(٣) كما يدل عليه سؤاله ﷺ مالك وسيأتى فى كتاب الأدب فى باب مايجوز من الشعر ، رآنى رسول الله ﷺ شاحباً ، وقال الحافظ : وفى رواية قتيبة رآنى رسول الله ﷺ شاحبا بمعجمة ثم مهملة وموحدة أى متغير اللون ، وفى رواية

قوله (أما إنه من أهل النار) أى أول مايدخـــل ، ولاحاجة(١) إلى القول بنفاقه .

قوله (فقال المسلمون إحدى أمهات المؤمنين إلخ) وكان(٢) هـذا التردد ممن لم

إياس فأتيت النبى ﷺ وأنا أبكى ، وقوله : زعموا وفى رواية إياس بطل عمل عامر قتل نفسه ، وفى رواية قتيبة الآتية فى الأدب، وعند ابن إسحق فكأن المسلمون شكوا فيه ، وقالوا إنما قتله سلاحه ونحوه عند مسلم من وجه آخر عن سلمة ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر وهذا مبنى على تعيين الرجل ، فإن كان نفاقه معلوماً فالحديث على ظاهره ، وقد تقدم الحديث فى كتاب الجهاد فى باب لايقول فلان شهيد ، وفى حاشيته لمولانا أحمد على المحدث السهارنفورى نور الله مرقده قوله : رجل اسمه قزمان هذا فى أعداد المنافقين ، وكان قد غاب يوم أحد فعيره النساء ، فخرج فقاتل وبالغ ، وقال الكرمانى : فإن قلت القتل معصية والعبد لا يكفر بالمعصية ، قلت : لعل رسول الله ﷺ علم بالوحى أنه ليس مؤمناً أو أنه سيرتد حيث يستحل قتل نفسه ، أو المراد من كونه من أهل النار أنه من العصاة الذين يدخلون النار ، ثم يخرجون منها ، اه مختصراً . قلت : واختلفت الروايات فى أن القصة وقعت بأحد أو بخيبر وقد وقع التصريح فى حديث أبى هريرة بأنهما كانت فى خيبر ، وجزم ابن الجوزى فى مشكله بأن القصة التى حكاها سهل بن سعد وقعت بأحد ، إلا أن الإمام البخارى ذكر حديث سهل فى غزوة خيبر ، وقال الحافظ : لم أقف على تعيين كونها خيبر لكنه مبنى على أن القصة التى فى حديث سهل متحدة مع القصة التى فى حـــديث أبى هريرة ، ثم ذكر الحافظ اختلاف سياق روايتهما .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك مايشكل على ظاهر الحديث أنهم إذا أكلوا طعام الوليمة فكيف ترددوا فى ذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين

يحضر النكاح والوليمة ، وأما من حضرهما أو أحدهما فقد عرف الأمر ، ويمكن أن يكون هذا التردد قبل الوليمة والنكاح ، فى العبارة تقديم وتأخير .

قوله (لأنها لم تخمس) وكان الخمس لم يؤخذ منها بعد غير أن الأكل قبل الخمس جائز عند الحاجة ، فظن الظان منهم أن حرمتها لما أنها لم تخمس بعد مع أنها[1] لم تكن كذلك .

واضح ، وقد مال إليهما الحافظ أيضاً فقد ذكر البخارى هذا الحديث فى كتاب النكاح فى باب اتخاذ السرارى ، فذكر فيه بحثاً أن التردد إنما كان فى أول الحال ، ثم ظهر بعد ذلك أنها زوجة، واستدل به على صحة النكاح بغير شهود لأنه لو حضر فى تزويج صفية شهود لما خفى عن الصحابة حتى يترددوا ، ولا دلالة فيه لاحتمال أن الذين حضروا التزويج غير الذين ترددوا ، وعلى تسليم أن يكون الجميع ترددوا فذلك مذكور من خصائصه ﷺ أنه يتزوج بلا ولى ولا شهود ، كما وقع فى قصة زينب بنت جحش ، اھ مختصراً . وكتب مولانا محمد حسن المكى فى كتاب النكاح : قوله فقال المسلمون الفاء للتعقيب البيانى لأن هذا التردد منهم كان قبل الوليمة ، أما بعد الوليمة فلم يبق التردد لأن الوليمة لا تكون إلا على الحرة ، اھ . قلت : ويمكن الجواب عن أصل الإشكال بعد أكل الوليمة أن المترددين لم يطلعوا على أنه طعام وليمة ، بل ظنوا أنها دعوة مستأنفة من النبى ﷺ .

(١) بل كان المنع لحرمة أكل لحوم الحمر الأهلية كما يدل عليه الروايات التى ذكرها الإمام البخارى فى هذا الباب منها ما سيأتى عن البراء أمرنا النبى ﷺ فى غزوة خيبر أن نلقى الحمر الأهلية نيئة ونضيجة ، ثم لم يأمرنا بأكله بعد ، قال الحافظ : فيه إشارة إلى استمرار تحريمه ، اھ . وأما مسألة الأكل قبل الخمس فقد تقدم فى كتاب الجهاد فى باب مايكره من ذبح الإبل والغنم فى المغانم .

قوله (فسره نافع) لما كانت العبارة المتقدمة تحتمل محملين أن يكون للفارس سهمان سهم له وسهم لفرسه دفعه بتعيين الاحتمال[1] الثانى .

قوله (سبقناكم[2] بالهجرة) والظاهر أن كلامهما الخبر إلى تلك المقالة اتفاقا ولايبعد[3] أن يكون عمر قال ذلك لها تحديثاً بنعمة الرب تعالى عليه ، وكثيراً مايتفق فى الرفقة والأصحاب وفيما بين الأحباب مثل ذلك .

قوله (ليس بأحق منكم) فلله دره من خاطب على منابر فصل الخطاب حيث أرضاها ، ولم[4] يلزم فيه مزية فى الثواب ، وإنما ذكر أنهم ليسوا بأحق منكم ، ومن الظاهر أن المسلمين سواسية فى كثير من الاستحقاقات .

---

(١) وتقدم فى باب سهام الفرس من كتاب الجهاد بيان المذاهب فى ذلك والبسط فى الأوجز .

(٢) وهذا ظاهر ، لأن هجرة عمر رضى الله عنه إلى المدينة كانت قبل هجرة النبي ﷺ ، وهجرة أسماء ومن معها كانت بعد هجرة النبي ﷺ بست سنين لأنهم قدموا زمن فتح خيبر .

(٣) والأوجه عند هذا العبد الضعيف هو هذا الاحتمال الثانى ، كما يدل عليه بقية الحديث لاسيما قوله : نحن أحق برسول الله ﷺ منكم ، ولم يكن هذا القول من عمر رضى الله تعالى عنه وحده ، بل تقدم : كان أناس من الناس يقولون سبقناكم بالهجرة ، وقال الحافظ : ولابن سعد بإسناد صحيح عن الشعبي قال : قالت أسماء بنت عميس : يارسول الله إن رجالا يفخرون علينا ويزعمون أنا لسنا من المهاجرين الأولين فقال « بل لكم هجرتان » ومن وجه آخر عن الشعبي نحوه وقال : فيه كذب من يقول ذلك ، اهـ .

(٤) وهو كذلك ، قال الحافظ : ظاهره تفضيلهم على غيرهم من المهاجرين ، لكن لايلزم منه تفضيلهم على الإطلاق بل من الحيثية المذكورة ، اهـ . قال الكرمانى : فإن قلت اللازم منه أن يكونوا أفضل من عمر وهو خلاف الإجماع ، قلت : لايلزم من تفضيلهم من هذا الوجه تفضيلهم مطلقاً أو هو معدول عن ظاهره لمصادمة الإجماع ، اهـ .

قوله (إنى لأعرف أصوات رفقه إلخ) فيه مدح لهم حيث يتغنون بالقرآن ويجهرون به فى الليل حين يأخذ النوم مضاجعهم جهراً غير بالغ حد الكراهة .

قوله (ومنهم حكيم إذا لقى الخيل[1] إلخ) فى كلامه هذا منقبة ظاهرة لحكيم حيث يقبل على العدو قبل أصحابه ويبادرهم إليه ثم يحثهم على المقاتلة .

قوله (بلى والذى نفسى بيده إلخ) كلمة بلى[2] ههنا بمعنى لا ، ولعله استعمل ههنا

---

(١) قال الحافظ : قوله لقى الخيل أوالعدو شك من الراوى،وقوله : تنظروهم، أى تنتظروهم من الانتظار، ومعناه أنه لفرط شجاعته كان لايفر من العدو بل يواجههم ويقول لهم إذا أرادوا الانصراف مثلا :انتظروا الفرسان حتى يأتوكم، ليثبتهم على القتال، هذا بالنسبة إلى الشق الثانى وهو قوله العدو، وأما على الشق الأول وهو قوله الخيل فيحتمل أن يريد بها خيل المسلمين ، ويشير بذلك إلى أن أصحابه كانوا رجالة فكان هو يأمر الفرسان أن ينتظروهم ليسيروا إلى العدو جميعاً ، وهذا أشبه بالصواب ، اهـ . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن المراد بالخيل أيضاً خيل العدو ، والمعنى أنه يهدد خيل المشركين ولايخاف منهم مع كونه منفرداً ، وهذا من كمال شجاعته ، وسيأتى فى باب غزوة أوطاس من قول أبى عامر إذ قال لقاتل دريد فلحقته فلما رآنى ولى فاتبعته وجعلت أقول له: ألا تستحي ، ألا تثبت، الحديث .

(٢) أشكل لفظ بلى ههنا وحمله الشراح على التصحيف ، وفى نسخة الفتح والعينى بدله بل، وقال الحافظ : وفى رواية الكشميهنى بلى وهو تصحيف ، وفى رواية مسلم كلا وهو رواية الموطأ ، اهـ . وهكذا فى العينى ، وفى نسخة الكرمانى وكذا فى النسخة المصرية التى عليها حاشية السندى لفظ : بلى ، ولم يتعرضا له ، وهكذا فى نسخة القسطلانى بلفظ : بلى وقال : ولأبى ذر عن الحموى والمستملى «بل» بسكون اللام ، وهى الصواب والأولى تصحيف ، اهـ . وفى الأوجز قوله : كلا حرف ردع أى ليس الأمر كما تظنون ، قال النووى : زجر ورد لقولهم فى هذا الرجل إنه شهيد ومحكوم له بالجنة أول وهلة بل هو فى النار بسبب غلوله ، اهـ .

استعمال أصحاب الهند كلمة هان[١] بمد الصوت وتغير اللهجة .

(باب غزوة زيد بن حارثة)

وهذه[٢] الغزوة غير الغزوة التي اشتهرت بغزوة مؤتة لتصريحه بها فيما بعد باسم على حدة .

---

(١) وهو كذلك فإن المعروف فى عرف أهل الهند أنه إذا قال رجل كلاماً باطلا ويريد الآخر أن يرد عليه أشد الإنكار ، فيقول راداً عليه : جى هان مثلا زيد كو مرى هوئى آته دن هوكئى اور كوئى شخص يون كهى كه زيدنى مجهسى كل يه كهاتها تو اسپر شـــديد انكار اس طرح بهى كياجا تاهى جى هان ضرور كها هوكا والله اس كو مرى هوئى تو آته دن هو كئى ، ولا يبعد عندى أن يقال إن لفظ بلى على معناه الأصلي، وهو تقرير منه ﷺ على شهادته فإن المعصية لاتنافى الشهادة، فإنه ﷺ قرر أولا شهادته ثم بين عقوبة معصيته أيضا، قال ابن عابدين: ذكر الأجهوري قال فى العارضة : من غرق فى قطع الطريق فهو شهيد وعليه إثم معصيته ، وكل من مات بسبب معصية فليس بشهيد ، وإن مات فى معصية بسبب من أسباب الشهادة فله أجر شهادته وعليه إثم معصيته ، وكذلك لو قاتل على فرس مغصوب أو كان قوم فى معصية فوقع عليهم البيت فلهم الشهادة وعليهم إثم المعصية ،اه. قلت: ويؤيد ذلك ماتقدم قريباً عن الأوجزعن النووى أنه رد لقولهم إنه محكوم له بالجنة أول وهلة ، وفى الأوجز أيضاً فى حديث تكفير الشهادة الخطايا إلا الدين ، قال الحافظ : يستفاد منه أن الشهادة لاتكفر التبعات وهى لاتمنع درجة الشهادة ، إلى آخر مابسط فيه .

(٢) لعل الشيخ قدس سره احتاج إلى هـــذا التنبيه لأن غزوة مؤتة الآتية قريباً كان أميرها الأول أيضا زيد بن حارثة ، وقد روى أحمد والنسائى وصححه

قوله (قال أربعا) وكان[1] فى مقالته إحداهن فى رجب ، وكان الاعتراض عليه لاعلى تسميتها إياها أربعاً .

قوله (ليرى المشركين قوته) وقد يكون[2] للشىء الواحد أسباب شتى ،

ابن حبان من حديث أبى قتادة قال : بعث رسول الله ﷺ جيش الأمراء وقال « عليكم زيد بن حارثة فإن أصيب زيد فجعفر » فذكر الحديث ، وفيه فوثب جعفر فقال : بأبى أنت وأمى يارسول الله ما كنت أرهب أن تستعمل على زيداً ، قال « امض فإنك لاتدرى أى ذلك خير » اه . كذا فى الفتح .

(١) وهو كذلك لأن إنكار عائشة رضى الله تعالى عنها لم يكن على قوله أربعاً بل على قوله إحداهن فى رجب ، وما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على النسخ الهندية إذ ليس فيها قوله إحداهن فى رجب وهكذا فى نسخة الكرمانى ليس فيها هذا اللفظ ، وأما فى نسخة الفتح والعينى والقسطلانى والنسخة المصرية التى عليها حاشية السندى ففى كلها قال : أربعاً إحداهن فى رجب وهكذا فيما تقدم فى أبواب العمرة من حديث عثمان بن أبى شيبة عن جرير بلفظ قال أربع إحداهن فى رجب فالظاهر أنه سقط هذا اللفظ فى بعض النسخ من سهو الكاتب .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مافى الحديث من قوله إنما سعى النبى ﷺ بالبيت وبين الصفا والمروة ليرى المشركين قوته ، وإنما كانت الإراءة فى الرمل لا فى السعى بين الصفا والمروة ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وتقدم الحديث بهذا اللفظ فى كتاب الحج فى باب ماجاء فى السعى بين الصفا والمروة ، قال العينى : قوله ليرى المشركين قوته فيه حصر السبب فيما ذكره على ماهو المشهور فى إنما من إفادة الحصر ، وقد جاء عن ابن عباس سبب آخر وهو سعى أبينا إبراهيم ، فيجوز أن يكون هو المقتضى لمشروعية الإسراع على مارواه أحمد فى مسنده من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قوله : إن إبراهيم عليه السلام لما أمر بالمناسك

فلا ينافى كون ذلك سنة قديمة من هاجرة[1] حين سعت بين الجبلين .

(إلا قيل لى أنت كذاك)وكان هذا[2] القول منهم لعلمهم أنه يخبر بذلك أهله فيمتنعون من النياحة وغيرها من المنكرات ولو لم يعلموا ذلك لما فعلوا ذلك معه لأنه كان بريئاً من فعل أهله ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، ولم يكن ذلك بأمره أورضاه حتى يؤاخذ عليه .

عرض له الشيطان عند السعى فسبقه فسابقه إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وقد ورد أيضاسبب آخر وهوسعى هاجرعليها السلام على ماصرح به البخارى عن ابن عباس قال : فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت الوادى رفعت طرف درعها وسعت سعى إنسان مجهود حتى جاوزت الوادى :الحديث، وفيه: ففعلت ذلك سبع مرات، قال ابن عباس : قال النبى ﷺ « فلذلك سعى الناس بينهما، فإن كان المراد بقوله فلذلك سعى الناس الإسراع فى المشى فهذه العلة من نص الشارع فهى أولى ما يعلل به السعى، وإن أراد بالسعى مطلق الذهاب فلا ، ويدل عليه رواية الأزرقى فلذلك طاف الناس بين الصفا والمروة ، اه .

(١) وهذا الذى أشار إليه الشيخ ، وتقدم قريباً فى كلام العينى أيضاً هو ما أخرجه البخارى فى كتاب الأنبياء فى قصة إبراهيم .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه الكلام فهو جدير بشأن عبد الله ابن رواحة فإن شأنه أرفع من أن يرضى بذلك ، وقال الحافظ قوله : واكذا واكذا ، وفى رواية هشيم عن حصين عند أبى نعيم فى المستخرج : واعضداه ، وفى مرسل الحسن عند ابن سعد: واعزاه ، وفى مرسل أبى عمران الجونى عنده واظهراه ، وزاد فيه فوجد خفة فقال كان ملك قد رفع مرزبة من حديد يقول آنت كذا فلو قلت نعم لقمعنى بها ، وقوله آنت كذلك استفهام إنكار ، وفى مرسل الحسن آنت جبلها آنت عزها ، انتهى مختصراً .

قوله : (حتى تمنيت أنى لم أكن إلخ) وكثيراً[1] ما ينظر إلى أمور هى مقاصد بالذات ولا ينظر إلى ما يلزم فيها من المفاسد[2] فكأن أسامة تمنى إذ ذاك براءته من هذه الجناية مع عظم أمرها وهول مايعقبها كيف حصلت ولم ينظر إلى مالزم فيه من التلبث بالكفر مدة كذا .

قوله : (كذب سعد إلخ) كأن[3] النبى ﷺ قصد بذلك أن الذى فهمه سعد أنه تحليل واستحلال بل هو عين تحريمها حيث تطهر من أدناس الكفر والشرك

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه ألطف من أقوال الشراح فى ذلك، قال الكرمانى: فإن قلت كيف جاز تمنى عدم سبق الإسلام قلت: كان يتمنى إسلاما لا ذنب فيه . اه . وقال العينى هو للمبالغة لا للحقيقة ، ويقال معناه أنه كان يتمنى إسلاماً لاذنب فيه ، اه . وقال الحافظ قوله حتى تمنيت ، إلخ . أى أن إسلامى كان ذلك اليوم لأن الإسلام يجب ماقبله فتمنى أن يكون ذلك الوقت أول دخوله فى الإسلام ، ليأمن من جريرة تلك الفعلة ، ولم يرد أنه تمنى أن لا يكون مسلماً قبل ذلك ، وقال القرطبى فيه إشعار بأنه كان استصغر ماسبق له قبل ذلك من عمل صالح فى مقابلة هذه الفعلة لما سمع من الإنكار الشديد ، وإنما أورد ذلك على سبيل المبالغة ، ويبين ذلك أن فى بعض طرقه حتى تمنيت أنى أسلمت يومئذ ، اه .

(٢) قلت : ونظير ذلك التمنى الدعاء بالشهادة فإنه يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم كما تقدم تقريره مفصلا فى كتاب الجهاد فإنهم قالوا إن القصد الأصلى فيه حصول الدرجة العليا من حصـــول الشهادة ، وليس طلب نصر الكافر مقصوداً لذاته .

(٣) هكذا فى تقرير مولانا محمد حسن المكى إذ قال: قوله حبذا يوم الذمار أى خوش روزست هلاكت را يعظم الله بقتل المشركين وإكسار أصنامهم ، وإقامة شعائر الإسلام فيها . وهذا هو المراد لسعد بن عبادة بقوله : تستحل الكعبة فمعنى

ولقد عرفت مافيه فإن مؤدى كلامهما واحد وذلك كما يقال إن ملكا من الملوك رأى فى المنام رؤيا هالته أنه سقط أسنانه كلها فاستعبرها فعبرها أحد الزهاد أنه يموت ولده وأحفاده فى حياته وعبرها عالم أنه سيطول عمره وكان المؤدى واحدا والفرق فى التعبير .

كلام سعد وكلام النبى ﷺ واحد لكن أبا سفيان لم يطلع بهذه النكتة ، اه .
قلت : وهذا لطيف جداً جدير لشأن سعد لكن الظاهر من سياق الروايات أن مراد سعد المقتلة العظمى كما مال إليه الحافظ إذ قال مراد سعد بقوله يوم الملحمة يوم المقتلة العظمى، ومراد أبى سفيان بقوله : يوم الذمار بكسر المعجمة، وتخفيف الميم أى الهلاك ، قال الخطابى تمنى أبو سفيان أن يكون له يد فيحمى قومه ويدفع عنهم، وقيل المراد هذا يوم الغضب للحريم والأهل ، والانتصار لهم لمن قدر عليه، قال ابن إسحاق : زعم بعض أهل العلم أن سعداً لما قال اليوم يوم الملحمة اليوم تستحل الحرمة، فسمع رجل من المهاجرين فقال : يارسول الله ماآمن أن يكون لسعد فى قريش صولة ، فقال لعلى «أدركه فخذ الراية منه فكن أنت تدخل بها» قال ابن هشام: الرجل المذكور هو عمر، قال الحافظ: فيه بعد لأن عمر كان معروفاً بشدة البأس عليهم ، وقد روى الأموى فى المغازى أن أبا سفيان قال للنبى ﷺ لما حاذاه : أمرت بقتل قومك؟ قال لا : فذكر له ماقال سعد بن عبادة، ثم ناشده الله والرحم، فقال «يا أبا سفيان اليوم يوم المرحمة اليوم يعز الله قريشاً» وأرسل إلى سعد فأخذ الراية منه فدفعها إلى ابنه قيس ، وجزم موسى بن عقبة فى المغازى عن الزهرى أنه دفعها إلى الزبير بن العوام ، فهذه ثلاثة أقوال فيمن دفعت إليه الراية التى نزعت من سعد ، والذى يظهر فى الجمع أن علياً أرسل بنزعها وأن يدخل بها ، ثم خشى تغير خاطر سعد فأمر بدفعها لابنه قيس ، ثم إن سعداً خشى أن يقع من ابنه شىء ينكره النبى ﷺ فسأل النبى ﷺ أن يأخذها منه فحينئذ أخذها الزبير، وهذه القصة الأخيرة قد ذكرها البزار من حديث أنس بإسناد على شرط البخارى،

قوله : (حين أراد حنيناً منزلنا غداً إلخ) يعنى[1] بذلك سفره بفتح مكة فإنه كان قصد أن يسير إلى حنين بعد أن يفتحها .

قوله : (لم يكن فيما نرى والله أعلم إلخ) لاحتمال[2] أن يكون قد أحرم ، ولكنه لبس السلاح لضرورة الحفظ وكفر لذلك

ولفظه كان قيس فى مقدمة النبى ﷺ لما قدم مكة فكلم سعد النبى ﷺ أن يصرفه عن الموضع الذى فيه مخافة أن يقدم على شىء فصرفه عن ذلك ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى قوله : هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة أى بإظهار الإسلام ، وأذان بلال على ظهرها ، وإزالة ما كان فيها من الأصنام ، ومحو الصور التى كانت فيها وغير ذلك ، اهـ .

(١) وهو كذلك، قال الحافظ قوله: أراد حنيناً أى فى غزوة الفتح لأن غزوة حنين عقب غزوة الفتح ، اهـ . ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات فى أن قوله ﷺ هذا كان فى غزوة الفتح أو فى حجة الوداع ، وقال ويحتمل التعدد .

(٢) يعنى أن قوله فيما نرى فيه احتمالان أحدهما ما فى الكتاب والثانى ما أظهره الشيخ ، وليس هذا اللفظ فى الموطأ بل لفظه : قال مالك قال ابن شهاب ولم يكن رسول الله ﷺ يومئذ محرما، وزيادة ابن شهاب فى النسخ الهندية لا فى المصرية ، ورجح فى الأوجز حذفها لأن المعروف أنه من كلام الإمام مالك ، وفيه أيضاً قال الباجى : دخوله ﷺ مكة وعلى رأسه المغفر يقتضى أحد أمرين إما أن يكون غير محرم ، وهو الأظهر لأنه لم يرو أحد أنه تحلل من إحرام ، وقد روى عنه ﷺ أنه قال « إنما أحلت لى ساعة من نهار » فيكون خاصاً بالنبى ﷺ ، ولذا قال مالك لم يكن يومئذ محرماً ، وقد كان يحتمل أن يكون غطى رأسه لأذى اضطره إلى ذلك ، وافتدى لو ثبت أنه دخل مكة محرماً ، انتهى مختصراً . وقال الزرقانى فى شرح المواهب: وقول مالك هذا رواه عبد الرحمن بن مهدى عن مالك

قوله : (أقبل يوم الفتح من أعلى مكة) هذا الدخول[1] كان بعد فراغه من أمر الفتح حيث دخل ليدخل البيت والذى تقدم فى آخر الصفحة المتقدمة كان أول مادخل فيها فلا خلاف بين الروايتين والله ولى التوفيق .

جازما به فأسقط قوله فيما نرى، أخرجه الدارقطنى فى الغرائب، ويشهد له مارواه مسلم وأحمد وأصحاب السنن الأربعة عن جابر : دخل ﷺ يوم فتح مكة ، وعليه عمامة سوداء بغير إحرام فصرح بما جزم به مالك أوظنه ، وروى ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عن طاوس قال : لم يدخل النبى ﷺ مكة إلا محرماً إلا يوم فتح مكة ، وقول ابن دقيق العيد يحتمل أنه محرم غطاه لعذر تعقب بتصريح جابر وغيره بأنه لم يكن محرماً ، انتهى مختصراً .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجمع بين الروايتين وبذلك جزم فى تقرير المكى إذ كتب فى الحديث المذكور أولا بلفظ أمر خالد بن الوليد أن يدخل من أعلى مكة من كداء ، ودخل النبى ﷺ من كدى فقال : وسيجىء أن النبى ﷺ دخل مكة من كداء ، والجمع أنه دخل أولا من كدى ، ثم دخل ثانياً من كداء تصويره أن النبى ﷺ لما جاء من المدينة وكان كدى فى طريق المدينة لأن المار به إلى مكة يدخل منه مستوياً فدخل النبى ﷺ منه إلى مكة ، ثم ذهب مستوياً على وجهه حتى خرج من مكة إلى كداء فأنزل خيمته ومتاعه فى كداء ، واتخذه منزلا ، ثم ركب على راحلته مرادفاً أسامة فدخل مكة من كداء فطاف بالبيت وفعل فيه مافعل من الدخول إليه وغيره ، فهذا الدخول الثانى للطواف بعد اتخاذ الكداء منزلا كان من كداء ، ا ه . وما أفاده الشيخ قدس سره مخالف لما عليه الشراح كلهم وإلى قولهم ميل البخارى إذ ترجم باب دخول النبى ﷺ من أعلى مكة ، قال الحافظ : أى حين فتحها ، وقال أيضاً فى الحديث المتقدم أمر خالداً أن يدخل مكة من أعلى مكة من كداء بالمد ودخل النبى ﷺ من كدى أى بالقصر ، وهذا مخالف للأحاديث

قوله : (أقمنا مع النبى ﷺ عشراً) أورده[1] فى الفتح مع أن الأكثر على كونه

الصحيحة الآتية أن خالداً دخل من أسفل مكة، والنبى ﷺ من أعلاها، وكذا جزم ابن إسحاق أن خالداً دخل من أسفل ، ودخل النبى ﷺ من أعلاها ، وضربت له هناك قبة ، وقد ساق ذلك موسى بن عقبة سياقاً واضحاً فقال وبعث رسول الله ﷺ الزبير بن العوام على المهاجرين وأمره أن يدخل من كداء من أعلا مكة ، وأمره أن يغرز رايته بالحجون ولا يبرح حتى يأتيه، وبعث خالد بن الوليد فى قبائل قزاعة وغيرهم ، وأمره أن يدخل من أسفل مكة ، وأن يغرز رايته عند أدنى البيوت ، اه مختصراً . قلت وما أفاده مولانا الشيخ المكى فى تقريره إن الكدى بالقصر أقرب من طريق المدينة لم أتحصله بعد بل الوجه أن كداء بالمد أقرب من طريق المدينة ، ولذا قالت عائشة فى المحصب إنما كان منزلا نزله النبى ﷺ ليكون أسمح لخروجه .

(١) قال الحافظ باب مقام النبى ﷺ بمكة زمن الفتح ذكر فيه حديث أنس : أقمنا مع النبى ﷺ عشراً، وحديث ابن عباس أقام النبى ﷺ بمكة تسعة عشر يوماً ظاهر هذين الحديثين التعارض ، والذى أعتقده أن حديث أنس إنما هو فى حجة الوداع فإنها هى السفرة التى أقام فيها بمكة عشراً لأنه دخل يوم الرابع وخرج يوم الرابع عشر ، وأما حديث ابن عباس فهو فى الفتح وقد قدمت ذلك بأدلة فى باب قصر الصلاة، وأوردت هناك التصريح بأن حديث أنس إنما هو فى حجة الوداع ، ولعل البخارى أدخله فى هذا الباب إشارة إلى ماذكرت ولم يفصح بذلك تشحيذاً للأذهان ، ووقع فى رواية الإسماعيلى من طريق وكيع عن سفيان فأقام بها عشراً يقصر الصلاة حتى رجع إلى المدينة وكذا هو فى باب قصر الصلاة من وجه آخر ، عن يحيى بن أبى إسحاق عند المصنف ويؤيد ماذكرته فإن مدة إقامتهم فى سفرة الفتح حتى رجعوا إلى المدينة أكثر من ثمانين يوماً ، اهـ . وفى هامش

فى حجة الوداع لأنه ورد مثل ذلك فى الفتح[1] أيضاً وهو ظاهر صنيع المؤلف أيضاً. ومعنى لفظ المقام فى الترجمة مدة الإقامة إما على كونه اسم ظرف للزمان أو على حذف المضاف إن كان مصدراً ميمياً .

البخارى لعل البخارى أدخله فى هذا الباب إشارة إلى أنه لاتعارض بين حديث أنس وحديث ابن عباس رضى الله عنهما لأن الإقامتين مختلفتان فى سفرتين ، اه.

(١) لم أجده فى رواية لكن يومىء إليه كلام العينى إذ قال بعد حديث أنس : فيه بيان مدة إقامته ﷺ بمكة مع مطابقته للترجمة ، ا ه . وظاهر أن المطابقة بالترجمة لاتكون بدون حمله على الإقامة فى فتح مكة ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله وهو ظاهر صنيع المؤلف ، وبه جزم فى تقرير المكى إذ قال قوله أقمنا مع النبى ﷺ أى فى فتح مكة كما هو رأى البخارى يدل عليه إيراده فى هذا الباب ، اه . واختلفت الروايات فى إقامته ﷺ بمكة زمن الفتح فروى تسعة عشر يوماً كما فى حديث ابن عباس المذكور فى الباب، وسبعة عشر كما أخرجه أبوداود، وثمانى عشر ليلة كما فى حديث أبى داود أيضاً من رواية عمران بن الحصين وله أيضاً من طريق آخر عن ابن عباس خمس عشرة كما ذكرها الحافظ، ثم قال : وجمع البيهقى بين هذا الاختلاف بأن من قال تسعة عشر عد يومى الدخول والخروج ، ومن قال سبع عشرة حذفهما ، ومن قال ثمانى عشر عد أحدهما ، وأما رواية خمسة عشر فضعفها النووى فى الخلاصة ، وليس بجيد لأن رواتها ثقات، وإذا ثبت أنها صحيحة فليحمل على أن الراوى ظن أن الأصل رواية سبع عشرة فحذف منها يومى للدخول والخروج ، فذكر أنها خمس عشرة واقتضى ذلك أن رواية تسع عشرة أرجح الروايات ، وبهذا أخذ إسحاق بن راهويه ، ويرجحها أيضاً أنها أكثر ماوردت به الروايات الصحيحة ، وأخذ الثورى وأهل الكوفة برواية خمس عشرة لكونها أقل ماورد ، ا ه . مختصراً . قلت : وميل البخارى أيضاً إلى قيامه ﷺ تسعة عشر يوماً كما يدل عليه ماذكر من الروايات فى هذا الباب .

قوله (شهدت حنينا قال قبل ذلك إلخ) الظاهر[١] أن السائل إنما سأله أول مشهد شهده أوسأله[٢] عن الشهود للإسلام متى كان وبذلك يصح الجواب بما أجاب.

قوله (لما قفلنا من حنين) ولعله[٣] أخر اعتكافه إلى هذه المدة لعدم الأمن قبل الفتح .

قوله (أمر الله) أى غالب بالآخرة .

---

(١) هذا هو الظاهر قال الحافظ فى الفتح قوله: قال قبل ذلك، وفى رواية أحمد قال : نعم وقبل ذلك، ومراده بما قبل ذلك ماقبل حنين من المشاهد، وأول مشاهده الحديبية فيما ذكره من صنف فى الرجال ، ووقفت فى بعض حديثه على مايدل أنه شهد الخندق وهو صحابى ابن صحابى ، اهـ . وقال العينى : قوله قبل ذلك وأراد به الحديبية ، وهو ممن بايع تحت الشجرة ، وهو آخر الصحابة موتاً بالكوفة سنة ست وثمانين ، وكان عمره حينئذ ست سنين ، وعلى قول من قال : إن مولده سنة سبعين ، يكون عمره حينئذ ست عشرة سنة ومحال عادة أن يكون عبد الله هذا فى الكوفة ، ولا يراه من يكون عمره ست عشرة سنة ، اهـ .

(٢) يعنى يكون منشأ السائل من قوله شهدت حنينا ، أى أسلمت إذ ذاك وجئت للإسلام حينئذ فأجاب بأنه أسلم قبل ذلك ، والاحتمال الأول أظهر وعليه عامة الشراح ، ويدل عليه ماتقدم من رواية أحمد من قوله : قال نعم وقبل ذلك ، فقوله : نعم صريح فى أن السؤال والجواب كان فى شهود الغزوة لافى الحضور للإسلام .

(٣) وهذا ظاهر لأن القيام بمكة قبل الفتح لاسيما لمثل عمر كان مشكلا، ولا يبعد عندى أن النبى ﷺ لما اعتمر من الجعرانة تذكر عمر رضى الله تعالى عنه نذره فسأل عنه النبى ﷺ فقد قال الحافظ : أورد الاسماعيلى عن نافع أن عمر رضى الله عنه كان عليه اعتكاف ليلة فى الجاهلية ، فلما نزل النبى ﷺ بالجعرانة سأله عنه فأمره أن يعتكف ، اهـ .

قوله (أصيبغ من قريش) والظاهر أنه أراد بالاصيبغ الثعلب[1] أو (بياض) بحسب معناه الوصفي الصادق عليه ولو بنوع مجاز وإن لم [2] اسما له وعلما فيه.

قوله (فأشار إلى أبي موسى) لا لأنه[3] قاتله بل ليقتله، فإن القاتل كان آخر، فأشار إلى أبي موسى ليدركه فيأخذ بثأره.

قوله (فنزا(٤) منه الماء)

---

(١) لم أجد في اللغة معنى الأصيبغ الثعلب، ووقع في الأصل بعد قوله : أو قبل قوله بحسب بياض قليل بقدر كلمة واحدة، وفي حاشية البخاري لمولانا أحمد على المحدث السهارنفوري ملتقطا من الكرماني والمجمع والقسطلاني قوله أصيبغ بإهمال الصاد وإعجام الغين وبالعكس، وعلى الأول تصغير وتحقير له بوصفه باللون الردى، وقيل مذمة بسواد اللون وتغيره، وقيل هو وصف له بالمهانة والضعف والحقارة، تشبيه بالأصبغ وهو نوع من الطيور، ويجوز أن يكون شبهه بنبات ضعيف يقال له : الصبغاء، وعلى الثاني: تصغير الضبع على غير قياس شبهه بالضبع في ضعف افتراسه كتشبيه أبي قتادة بالأسد، وقال المالكي : الأضيبع تصغير الأضبع وهو القصير الضبع أي العضد ويكنى به عن الضعف، اه.

(٢) هكذا في الأصل والظاهر فيه سقوط، والصواب وإن لم يكن اسماً له، والمعنى أن إطلاق الأصيبغ عليه باعتبار معناه اللغوي وهذا هو الأوجه عندي، ومعناه عندي (رنكيلا)

(٣) وهو كذلك يعني أشار إلى أبي موسى بالجشمي القاتل، وقال القسطلاني قوله : فأشار إلى أبي موسى هو التفات، وكان الأصل أن يقول فأشار إلى، اه. ولفظ مسلم فأشار أبو عامر إلى أبي موسى فقال : إن ذاك قاتلي تراه ذاك الذي رماني، الحديث.

(٤) قال القسطلاني : نزا بالنون والزاي من غير همز، أي انصب، اه.

وذلك علم[1] الإثخان والموت .

قوله (وعليه ثوب قد أظل) به من الشمس (ومعه) ﷺ (فيه) أى فى ظل[2] هذا الثوب ، أو فى هذا الثوب (ناس) الخ .

وقال العينى: أى انصب من موضع السهم، وقال الكرمانى: فنزا أى وثب، قلت: ليس كذلك والصواب ماذكرناه ، اه . وفى المجمع نزا دمه ونزف إذا جرى ولم ينقطع، اه.

(١) وهذا معلوم ولذا يحسم يد السارق بعد القطع ، قال صاحب الهداية : والحسم لقوله عليه الصلاة والسلام «فاقطعوه واحسموه» ولأنه لولم يحسم يفضى إلى التلف » ، ا ه . وفى هامشه قوله يحسم من حسم العرق وكواه بحديدة محماة لئلا يسيل دمه ، ا ه . ولذا لم يحسم النبى ﷺ العرنيين ، وسيأتى فى البخارى باب لم يحسم النبى ﷺ المحاربين من أهل الردة حتى هلكوا ، قال الحافظ : قال ابن بطال إنما ترك حسمهم لأنه أراد إهلاكهم ، فأما من قطع فى سرقة مثلا فإنه يجب حسمه لأنه لايؤمن معه التلف غالباً بنزف الدم ، ا ه .

(٢) ماأفاده الشيخ قدس سره فى شرح الحديث موجه ، لكن الظاهر عند هذا العبد الضعيف أن الضمير فى قوله : فيه إلى المحل لا إلى الثوب ، والنبى ﷺ كان مغطى بهذا الثوب ، وكان يعلى أدخل رأسه فى هذا الثوب ، ويدل عليه ماتقدم فى باب غسل الخلوق بلفظ : فبينما النبى ﷺ بالجعرانة ومعه نفر من أصحابه . الحديث ، وفيه فجاء يعلى وعلى رسول الله ﷺ ثوب قد أظل به فأدخل رأسه ، ولفظ الحديث فى باب يفعل بالعمرة مايفعل بالحج ، فأنزل الله على النبى ﷺ فستر بثوب. الحديث ، وفيه فرفع أى عمر طرف الثوب فنظرت إليه، وسيأتى فى باب نزل القرآن بلسان قريش بلفظ : فلما كان النبى ﷺ بالجعرانة وعليه ثوب قد أظل عليه ومعه ناس من أصحابه ، الحديث ، وفيه فجاء يعلى فأدخل رأسه ، ولفظ أحمد فى مسنده وعلى رسول الله ﷺ ثوب قد أظل به معه ناس من أصحابه ، الحديث،

قوله (أو كأنهم وجدوا) والفرق[1] أن الأول بزيادة الفاء على أول الكلام

وفيه فأدخل رأسه ، وفى أخرى له : وعليه ستر مستور من الشمس ، الحديث ، وفيه فأدخلت رأسى معهم فى الستر ، وفى رواية لمسلم وكان عمر يستره إذا أنزل عليه يظله فقلت لعمر : إنى أحب إذا أنزل عليه أن أدخل رأسى معه فى الثوب فلما أنزل عليه خمره عمر بالثوب فجئته فأدخلت رأسى معه فى الثوب، الحديث، وقال الحافظ رحمه الله فى الفتح : وكان سبب إدخال يعلى رأسه عليه فى تلك الحال أنه كان يحب لو رآه فى حالة نزول الوحى ، وكأنه أى عمر علم أن ذلك لايشق على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، اهـ . قال العينى : فى الحديث جواز نظر الرجل إلى غيره وهو مغطى بشىء ، وإدخال رأسه فى غطائه إذا علم أنه لايكره ذلك منه ، اهـ.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على النسخ الهندية إذ فيها هـذا اللفظ بالتكرار ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه وافقه فى ذلك مولانا حسين على البنجابى فى تقريره إذ قال: قوله «فكأنهم وجدوا إلخ» الحاصل أنه شك الراوى: هل هو؟ فكأنهم بالفاء: أو هو؟ كأنهم بدون الفاء ، اهـ. ولم يتعرض لذلك فى تقريرى المكى وليس فى النسخ المصرية من المتون والشروح إلا مرة واحده بلفظ : فكأنهم وجدوا إذ لم يصبهم ، قال الحافظ : كذا للأكثر مرة واحدة ، وفى رواية أبى ذر فكأنهم وجد إذ لم يصبهم ما أصاب الناس ، أو كأنهم وجدوا إذ لم يصبهم ما أصاب الناس ، أورده على الشك : هل قال وجد بضمتين جمع واجد ، أو وجدوا على أنه فعل ماض ، ووقع له عن الكشميهنى وحده وجدوا فى الموضعين فصار تكراراً بغير فائدة ، وكذا رأيته فى أصل النسفى ، ووقع فى رواية مسلم كذلك، قال عياض: وقع فى نسخة فى الثانى أن لم يصبهم ، يعنى بفتح الهمزة وبالنون ، قال : وعلى هذا تظهر فائدة التكرار ، وجوز الكرمانى أن يكون الأول من الغضب ، والثانى من الحزن، ويقال: وجد فى نفسه إذا غضب، ويقال أيضاً وجد إذا حزن، ويظهر الفرق بينهما بمصادرهما ، ففى الغضب موجدة ، وفى الحزن وجداً بالفتح ، اهـ مختصراً .

دون الثانى ، وهذا الفرق غير يسير فى مذهب[١] أهل الحديث فكان مما يجب التنبيه عليه وتعيين الفرق بحسب المعنى ، كما وقع من الشراح تعسف فإن الفرق المعنوى لا يكون موجباً للترديد وإعادة الكلام كما هو مشاهد فى كثير من التأويلات المختلفة فى معنى الحديث .

قوله : (شئتم قلتم) وإنما[٢] قال ذلك لئلا يتوهم أحد بعد ذلك أنهم كان لهم منة عليه لكنهم لم يذكروا فلما ذكرهم هذه الأمور وأمرهم أن يذكروها ثم لم يذكروا كان ذلك تنصيصاً منهم وتسليما لأن منتهم هذه ليست مما يعتد بها أو تذكر

---

(١) وهذا مما لا ينكره من مارس كتب الحديث ، فقد أخرج أبو داود فى باب الاستنثار من حديث عائشة رضى الله عنها بلفظ أتينا بقناء ، ولم يقل قتيبة القناء على القول بأن الفرق بينهما بالتعريف والتنكير، وأخرج أيضاً فى باب غسل الجنابة فى حديث المنديل : كانوا لا يرون بالمنديل بأساً ، ولكن كانوا يكرهون العادة ، قال أبو داود : قال مسدد: قلت لعبد الله بن داود كانوا يكرهونه للعادة؟ فقال هكذا هو، ولكن وجدته فى كتابى هكذا، وأنت ترى أن الفرق بينهما بذكر اللام وتركه، وأخرج أيضاً فى باب من سقى رجلا سما بلفظ « ما كان الله ليسلطك على ذلك أو قال على» الحديث ذكر شك الراوى مع أن المؤدى واحد، وسيأتى فى البخارى فى باب قتال الخوارج فى حديث أبى سعيد سمعت النبى ﷺ يقول: «ليخرج فى هذه الأمة ولم يقل منها قوم تحقرون » الحديث ففيه نبه على ذكر لفظ منها مع أن المعنى لا يتبدل بذكره وتركه وكذا سيأتى فى باب رجم الحبلى فى حديث عمر رضى الله عنه الطويل: « فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم أو إن كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم » الحديث وله نظائر كثيرة حتى قال النووى فى التقريب : الظاهر أنه لا يجوز تغيير قال النبى ﷺ إلى قال رسول الله ﷺ ولا عكسه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى سبب قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولم يتعرض لذلك فى التقارير الثلاثة للشيخ البنجابى والمكى ولا فى الشروح ، ويستنبط

فى جنبة منة الله تعالى التى منها عليهم بالنبى ﷺ فلم يكن لأحـــد من بعدهم أن يذكرها منة لهم عليه ، إذ لو كانت مما تعد تعدوها ولم يسلموا المنة على أنفسهم .

قوله : (ما يمنعكم أن تجيبوا رسول الله كلما قال شيئاً) (بياض[1] فى الأصل) .

ذلك مما ذكره الحافظ من حديث أبى سعيد، إذ قال قوله: أمن بفتح الهمزة والميم والتشديد : أفعل تفضيل من المن ، وفى حديث أبى سعيد فقالوا : ماذا نجيبك يا رسول الله ولرسوله المن والفضل ، ويؤيد ذلك ما فى حديث الباب من لفظ كلما قال شيئاً قالوا : الله ورسوله أمن .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وقال الحافظ قوله : قال لو شئتم قلتم جئتنا كذا وكذا فى رواية إسماعيل بن جعفر: لو شئتم أن تقولوا جئتنا كذا وكذا ، وكان من الأمر كذا وكذا ، الأشياء ، زعم عمرو بن أبى يحيى المازنى راوى الحديث أنه لا يحفظها ، وفى هذا رد على من قال : إن الراوى كنى عن ذلك عمداً على طريق التأدب ، وقد جوز بعضهم أن يكون المراد جئتنا ونحن على ضلالة فهدينا بك ، وما أشبه ذلك ، وفيه بعد ، فقد فسر ذلك فى حديث أبى سعيد ، ولفظه : فقال : أما والله لو شئتم لقلتم فصدقتم وصدقتم أتيتنا مكذباً فصدقناك ، ومخزولا فنصرناك ، وطريداً فآويناك ، وعائلا فواصيناك ، وفى مغازى سليمان التيمى : أنهم قالوا فى جواب ذلك رضينا عن الله ورسوله ، وأخرجه أحمد عن ابن أبى عدى عن حميد عن أنس بلفظ : أفلا تقولون جئتنا خائفاً فأمناك ، وطريداً فآويناك ، ومخذولا فنصرناك ، فقالوا : « بل المن علينا لله ورسوله » وإسناده صحيح ، وإنما قال ﷺ ذلك تواضعاً منه وإنصافاً ، وإلا ففى الحقيقة الحجة البالغة والمنة الظاهرة فى جميع ذلك له عليهم ، فإنه لولا هجرته إليهم وسكناه عندهم لما كان بينهم وبين غيرهم فرق ، وقد نبه على ذلك بقوله ﷺ ألا ترضون إلى آخره ، فنبههم على ما غفلوا عنه من عظيم ما اختصوا به منة بالنسبة إلى ما حصل عليه غيرهم من عرض الدنيا الفانية انتهى مختصراً .

قوله : (فأعطى الطلقاء والمهاجرين الخ) (بياض[١]) .

قوله : (عشرة آلاف من الطلقاء) وليست كلمة من[٢] بياناً للعشرة المتقدمة حتى يلزم مخالفة الواقع بل الراوى أتم الكلام على الآلاف ، ثم أشار بأصبعيه إلى النىء الطلقاء وتكلم فيه من فيه بلفظ من الطلقاء فلم يذكر الراوى الإشارة ، واكتفى بذكر اللفظ فقط فاختلط الأمر لأجل ذلك فافهم .

---

(١) بياض فى الأصل قريباً من سطر ، ولم يتعرض لذلك فى تقارير الشيخين : المكى والبنجابى ، وقال القسطلانى : الطلقاء بضم الطاء وفتح اللام والقاف ممدوداً جمع طليق فعيل بمعنى مفعول ، وهم الذين من عليهم النبى ﷺ يوم فتح مكة فلم يأسرهم ولم يقتلهم ، اه . وقال الكرمانى : الطليق هو الأسير الذى أطلق عنه أسره وخلى سبيله ، ويراد بهم أهل مكة فإنه ﷺ أطلق عنهم ، وقال لهم : أقول لكم ما قال يوسف « لا تثريب عليكم اليوم » ، اه . وقال الحافظ : المراد بالطلقاء من حصل من النبى ﷺ المن عليه يوم فتح مكة من قريش وأتباعهم ، والمراد بالمهاجرين من أسلم قبل فتح مكة وهاجر إلى المدينة ، اه . وقال الزرقانى على المواهب : كأنه جعلهم أسرى مع أنه لم يأسر أحداً منهم بالفعل تنزيلا لهم منزلة الأسرى لقدرته عليهم ومنه ، اه . زاد القسطلانى فى شرح البخارى منهم أبو سفيان ابن حرب وابنه معاوية وحكيم بن حزام فأعطى الطلقاء بما بقى فيهم من الطمع البشرى فى محبة المال ، فأعطاهم لتطمئن قلوبهم ، وتجتمع على محبته ، لأن القلوب جبلت على حب من أحسن إليها ، اه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه الرواية ، ولم تبق الحاجة على هذا إلى تغليطها كما فعله الشراح ، لكنه موقوف على أن يكون الطلقاء ألفين ، وهو مخالف لما سيأتى من الحافظ وغيره ، أن الطلقاء لم يبلغوا هذا القدر ، ولا عشر عشيره ، والصواب ما أفاده الشيخ أنهم كانوا ألفين كما سيأتى قريباً ، قال العينى : عشرة آلاف من الطلقاء ليس بصواب ، لأن الطلقاء لم يبلغوا هذا القدر ولا عشر عشره ، وقد

قوله : (لا يقتل رجل منا أسيره) لأنهم أظهروا[1] الإسلام .

تكلف بعضهم بأن الواو فيه مقدر عند من جوز تقدير حرف العطف ، وفيه نظر لا يخفى ، اه . وأشار بقوله بعضهم إلى الحافظ : إذ قال فى رواية معاذ عشرة آلاف من الطلقاء ، وفى رواية الكشميهنى عشرة آلاف والطلقاء ، وهو أولى ، فإن الطلقاء لم يبلغوا هذا القدر ولا عشر عشرة ، وقيل: إن الواو مقدرة عند من جوز تقدير حرف العطف ، وسياق القسطلانى: عشرة آلاف ومن الطلقاء ، قال: وسقطت الواو لأبى ذر ، ولأبى ذر عن الكشميهنى والطلقاء بحرف العطف وإسقاط حرف الجر وهى الصواب ، لأن الطلقاء لم يبلغوا ذلك بل ولا عشر عشرة ، وقال الحافظ ابن حجر: كالكرمانى والبرماوى ، وقيل: إن الواو مقدرة عند من جوز تقدير حرف العطف ، اه . وما قالوا من أنهم لم تكن عشر عشرها لم أتحصله بعد ، لأن المعروف عند أهل السير أنهم كانوا ألفين ، قال الزرقانى فى شرح المواهب : خرج إليهم رسول الله ﷺ من مكة يوم السبت ، لست خلون من شوال فى اثنى عشر ألفاً من المسلمين ، عشرة آلاف من أهل المدينة ، وألفان ممن أسلم من أهل مكة ، وهم الطلقاء ، وعلى قول عروة والزهرى وغيرهما يكون جميع الجيش الذين سار بهم أربعة عشر ألفاً لأنهم قالوا : قدم مكة باثنى عشر ألفاً ، وأضيف إليهم ألفان من الطلقاء ، قال شيخنا : ولا يتعين ، بل يجوز أن يكون الألفين الذين لحقوه بعد خروجه من المدينة رجعوا إلى أماكنهم بعد الفتح ، وبقى من خرج معه من المدينة خاصة وانضم إليهم الطلقاء ، اه . وفى المجمع : خرج إلى حنين فى اثنى عشر ألفاً من أهل المدينة ، وألفين من الطلقاء ، اه .

(١) ولذا قال النبى ﷺ : اللهم إنى أبرأ إليك مما صنع خالد ، وفى الحاشية عن الكرمانى وغيره قال الخطابى : إنما نقم ﷺ على استعجاله فى شأنهم وترك التثبت فى أمرهم قبل أن يعلم المراد من قولهم صبأنا ، لكن لم يرد عليه قوداً ، لأنه تأول أنه كان مأموراً بقتالهم إلى أن يسلموا ، وفيه أيضاً قولهم صبأنا كلام يحتمل أن يكون

قوله : (فغضب) لأمر رآه[١] منهم .

قوله : (فهموا) أى[٢] بعضهم وجعل بعضهم الآخر يمسك بعضاً ليمنع عن الدخول فيها .

قوله : (أتفوقه تفوقاً) يعنى[٣] به أنه يبيت ليلته يقرأ القرآن شيئاً فشيئاً وساعة بعد ساعة ولا ينام فيها ، نعم يستريح استراحة ثم يأخذ فى القراءة .

معناه خرجنا من دين إلى دين آخر ، وهو أعم من الإسلام ، فلما لم يكن هذا القول صريحاً فى الانتقال إلى دين الإسلام نفذ خالد الأمر الأول بقتالهم إذ لم يوجد شريطة حقن الدم بتصريح الاسم ، ويحتمل أنه إنما لم يكف عنهم بهذا القول من قبل انه ظن أنهم عدلوا عن اسم الإسلام إليه أنفة من الاستسلام والانقياد فلم ير ذلك القول إقراراً بالدين ، اه .

(١) قال الحافظ فى الفتح : وفى رواية حفص بن غيــاث عن الأعمش فى الأحكام : فغضب عليهم ، وفى رواية مسلم فأغضبوه فى شىء ، اه .

(٢) كما سيأتى فى كتاب أخبار الآحاد ، وفى باب ما جاء فى إجازة خبر الواحد الخ ، بلفظ فأوقدوا ناراً فقال : ادخلوها فأرادوا أن يدخلوها ، وقال آخرون : إنما فررنا منها ، الحديث ، قال الحافظ : وفى رواية حفص فلما هموا بالدخول فيها فقاموا ينظر بعضها إلى بعض ، وفى رواية أخرى عن الأعمش فقال لهم شاب : لا تعجلوا بالدخول فيها ، اه .

(٣) قال الحافظ قوله: أتفوقه ، بالفاء ثم القاف ، أى لازم قراءته ليلا ونهاراً شيئاً بعد شىء وحيناً بعد حين ، مأخوذ من فواق الناقة ، وهو أن تحلب ثم تترك ساعة حتى تدر ، ثم تحلب هكذا دائماً ، اه . وفى تقرير المكى قوله أتفوقه يعنى [illegible] القراءتين ، وقفة قليلة ثم أقرأ ، اه .

قوله : (لقد[١] قرت عين الخ) .

قوله : (وكنت أبغض علياً) لما فعله[٢] من الوقوع على الجارية .

---

(١) لم يتعرض لذلك الشيخ فى تقريره وتعرض له مولانا الشيخ المكى فى تقريره فقال: وبمثل هذا لاتفسد الصلاة، لأنه داخل فى الذكر، لأنه ثناء على المسلم لكنه يكره عندنا ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره مخالف لما عليه الشراح ، قال الحافظ قوله : قرت عين الخ . أى حصل له السرور ، وكنى عنه بقرت عينها أى بردت دمعتها لأن دمعة السرور باردة ، بخلاف دمعة الحـــزن فإنها حارة ، وقد استشكل تقرير معاذ لهذا القائل فى الصلاة وترك أمره بالإعادة ، وأجيب عن ذلك إما بأن الجاهل بالحكم يعذر، وإما أن يكون أمره بالإعادة ، ولم ينقل أو كان القائل خلفهم، لكن لم يدخل معهم فى الصلاة ، اه . وأجاب عنه العينى بقوله : إما أن معاذاً لم يكن يعلم حينئذ وجوب الإعادة بذلك ، وإما أنه أمره بالإعادة ولم ينقل ، اه . واكتفى القسطلانى بالأول والثالث من أجوبة الحافظ، وعليهما اقتصر صاحب التيسير، ويؤيد كلام الشيخ قدس سره ما قالت الفقهاء من جواز الدعاء فى الصلاة لمعين ، ففى الدر المختار ودعا لنفسه وأبويه وأستاذه المؤمنين بالأدعيـــة المذكورة فى القرآن والسنة، لا بما يشبه كلام الناس، فلا تفسد بسؤال المغفرة مطلقاً ولو لعمى أو لعمرو ، انتهى مختصراً . لكن فيه أن هذا الكلام وقع جواباً وفيه فروعات كثيرة مختلف فيها خلافية بين الطرفين وأبى يوسف قال ابن عابدين : لو أجاب عن خبر سار بالتحميد أو معجب بالتسبيح أو التهليل لا تفسد عنده لأنه ثناء وإن لم يكن قرآناً ، انتهى مختصراً .

(٢) قال الحافظ قوله : وكنت أبغض علياً الخ . هكذا وقع عنده مختصراً ، وقد أورده الإسماعيلى من طرق إلى روح الذى أخرجه البخارى من طريقه ، فقال فى سياقه بعث علياً إلى خالد ليقسم الخمس ، فاصطفى على انفسه سبيئة أى جارية من

. . . .

السبي، وفى رواية له: فأخذ منه جارية، ثم أصبح يقطر رأسه فقال خالد لبريدة: ألا ترى ما صنع هذا؟ قال بريدة: وكنت أبغض علياً، ولأحمد من طريق آخر أبغضت علياً بغضاً لم أبغضه أحداً، وأحببت رجلا من قريش لم أحبه إلا على بغضه علياً، قال: فأصبنا سبياً فكتب أى الرجل إلى النبي ﷺ ابعث إلينا من يخمسه، قال فبعث إلينا علياً، وفى السبي وصيفة، هى أفضل السبي، قال: فخمس وقسم فخرج ورأسه يقطر، فقلت: يا أبا الحسن: ما هذا فقال: ألم تر إلى الوصيفة، فإنها صارت فى الخمس، ثم صارت فى آل محمد، ثم صارت فى آل على فوقعت بها، وقوله ﷺ «لا تبغض» الخ، وفى رواية «فو الذى نفس محمد بيده لنصيب آل على فى الخمس أفضل من وصيفة»، قال فما كان أحد من الناس أحب إلى من على، وأخرج أحمد بهذا الحديث من طريق أجلح الكندى عن عبد الله بن بريدة بطوله، وزاد فى آخره «لا تقع فى على، فإنه منى وأنا منه، وهو وليكم بعدى» قال أبو ذر الهروى إنما أبغض الصحابى علياً لأنه رآه أخذ من المغنم فظن أنه غل، فلما أعلمه النبي ﷺ أنه أخذ أقل من حقه أحبه، وهو تأويل حسن، لكن يباعده صدر الحديث الذى أخرجه أحمد، فلعل سبب البغض كان لمعنى آخر، وزال بنهى النبي ﷺ عن بغضه، وقد استشكل وقوع على على الجارية بغير استبراء، وكذلك قسمته لنفسه، فأما الأول. فمحمول على أنها كانت بكراً غير بالغ، ورأى أن مثلها لا يستبرأ كما صار إليه غيره من الصحابة، ويجوز أن تكون حاضت عقب صيرورتها له، ثم طهرت بعد يوم وليلة، ثم وقع عليها، وليس فى السياق ما يدفعه، وأما القسمة فجائزة فى مثل ذلك ممن هو شريك فى ما يقسمه، كالإمام إذا قسم بين الرعية وهو منهم، فكذلك من نصبه الإمام قام مقامه، انتهى مختصراً. وفى العينى: قال الخطابى فيه إشكالان أحدهما أنه قسم لنفسه، والثانى: أنه أصابها قبل الاستبراء، والجواب: أن للإمام أن يقسم الغنائم بين أهلها وهو شريكهم، فكذا من يقوم مقامه فيه، وأما

قوله (لأقتلنهم قتل عاد[١]) لظهور[٢] ما يجوز قتلهم من الخروج على الإمام والمجوز وإن كان موجوداً ههنا أى فى ذو الخويصرة أيضاً حيث تكلم بما يجوز قتله عليه تعزيراً إلا أنه ﷺ نهى عن قتله لأجل[٣] المصلحة لئلا يتنفر الناس عن صحبته فيختل بذلك أمر إشاعة الدين ، ولا كذلك فيما ذكر أنه يقتلهم قتل عاد لشيوع الإسلام حينئذ ، فأغنى الله أهله عن التأليف فلا ضير فى القتل إذاً .

الاستبراء فيحتمل أن تكون غير بالغة أو كانت عذراء وأدى اجتهاده إلى عدم الاجتهاد إليه ، اه . وفى تقرير البنجابى : وليس فى الحديث أنه اغتسل بغير استبراء ولعله جامعها بعد أيام ، اه .

(١) هكذا فى الأصل ، وهو سبق قلم لأن الوارد ههنا فى رواية البخارى قتل ثمود ، ولكن لما كان المعروف فى الروايات لفظ قتل عاد سبق إليه قلم الشيخ الوالد رحمه الله تعالى ، قال الحافظ : قوله قتل ثمود ، وفى رواية سعيد بن مسروق « لأقتلنهم قتل عاد » ولم يتردد فيه وهو الراجح ، اه .

(٢) قال الحافظ : قد استشكل قوله « لئن أدركتهم لأقتلنهم » مع أنه نهى خالداً عن قطع أصلهم ، وأجيب بأنه أراد إدراك خروجهم واعتراضهم المسلمين بالسيف ولم يكن ظهر ذلك فى زمانه ، وأول ما ظهر فى زمان على كما هو مشهور ، اه .

(٣) وإليه ميل البخارى فقد ترجم فى كتاب استتابة المعاندين والمرتدين من باب من ترك قتال الخوارج للتأليف ، وأن لا ينفر الناس عنه ، وقال الحافظ فى حديث الباب ، قال المازرى : يحتمل أن يكون النبى ﷺ لم يفهم من الرجل الطعن فى النبوة وإنما نسبه إلى ترك العدل فى القسمة ، وليس ذلك كبيرة ، والأنبياء معصومون من الكبائر بالإجماع ، واختلف فى جواز وقوع الصغائر أو لعله لم يعاقب هذا الرجل لأنه لم يثبت ذلك عنه بل نقله عنه واحد ، وخبر الواحد لا يراق به الدم ، وأبطله عياض بقوله اعدل يا محمد ، فخاطبه فى الملأ بذلك حتى استأذنوه فى قتله ، فالصواب ما تقدم ، اه .

قوله : (إنا قد جئنا) ولكنا رجعنا لما سمعنا رحلة النبي ﷺ لا لارتداد[١] ورغبة عن الإسلام ، العياذ بالله ، بل لأن لنا حاجات كنا أخرناها شوقاً إلى زيارة النبي ﷺ ، فلما سمعنا ما سمعنا عن لنا أن نقضيها (ولعلنا سنعود) بعد قضاءها (إن شاء الله تعالى الخ) .

(قال سفيان مرة) وفرق ما بين[٢] العبارتين ظاهر ، فإن في الأولى ذكر الأطول رجل دون الأخرى .

---

(١) وهذا ظاهر كما يدل عليه لفظ الحديث : وأخبر صاحبك أنا قد جئنا ولعلنا سنعود إن شاء الله وقد ذكر الحافظ في الإصابة في ترجمة ذي عمرو روى الواقدي في الردة بأسانيد له متعددة ، وقالوا بعث : النبي ﷺ جريراً إلى ذي الكلاع وذي عمرو فأسلما ، وذكر في ترجمة ذي الكلاع بعث إليه النبي ﷺ جريراً فأسلم وأعتق لذلك أربعة آلاف ، وقال أبو عمرو : لا أعلم له صحبة إلا أنه أسلم واتبع في حياة النبي ﷺ ، وقدم في زمن عمر فروى عنه وشهد صفين مع معاوية وقتل بها .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الفرق ظاهر ، وقد بين الحافظ الفرق بوجه آخر ، فقال : قوله ضلعاً من أضلاعه كذا للأكثر ، وللمستملي من أعضائه والأول أصوب لأن في السياق قال سفيان مرة ضلعاً من أعضائه ، فدل على أن الرواية الأولى من أضلاعه ، اه . واختلفت نسخ البخاري في ذكر هذين اللفظين ، ففي نسخة الفتح في الأول من أضلاعه ، وفي الثاني من أعضائه وعليه بنى شرحه ، وهكذا في نسخة العيني ، وقال مثل قول الحافظ ، وفي النسخ الهندية عكس ذلك ، في الأولى من أعضائه ، وفي الثانية من أضلاعه ، وفي نسخة الكرماني كلا الموضعين من أضلاعه ، وقال : قال سفيان مرة مكان أضلاعه أعضائه . وهكذا في نسخة القسطلاني: إلا أنه قال في الأول: ولأبي ذر عن المستملي من أعضائه ، وقال في الثاني وللمستملي من أعضائه ، اه . وأنت خبير بأنه لا بد من الفرق بين اللفظين على

قوله : (ثم إن أبا عبيدة نهاه) لأنه كان[1] يتجر من مال أبيه من غير إذن منه صريح ، وإن كان له إذن منه دلالة .

ما جرى عليه الشراح ، وأما على مختار الشيخ قدس سره من الفرق بينهما بذكر الأطول فلا مانع ولا حرج فى اتحاد اللفظين .

(١) ويؤيد ذلك ماقاله الحافظ فى الفتح ، وذكر الواقدى بإسناد له أن قيس ابن سعد لما رأى ما بالناس ، قال : من يشترى منى تمراً بالمدينة بجزور ههنا ، فقال له رجل من جهينة، من أنت ؟ فانتسب له : فقال عرفت نسبك ، فابتاع منه خمس جزائر بخمسة وسق ، وأشهدله نفراً من الصحابة ، فامتنع عمر رضى الله عنه لكون قيس لا مال له ، فقال الأعرابى ماكان سعد ليجنى بابنه فى أوسق تمر ، فبلغ ذلك سعداً فغضب ووهب لقيس أربع حوائط ، أقلها يجذ خمسين وسقاً ، وزاد ابن خزيمة فى حديثه : لما قدموا ذكروا شأن قيس ، فقال النبى ﷺ « إن الجود من شيمة أهل ذلك البيت» وفى حديث الواقدى: إن أهل المدينة بلغهم الجهد الذى قدأصاب القوم ، فقال سعد بن عبادة : إن يك قيس كما أعرف فسينحر للقوم ، وقد اختلفوا فى سبب نهى أبى عبيدة قيساً فقيل خشية أن تفنى حمولته ، وفيه نظر لأن القصة أنه اشترى من غير العسكر ، وقيل : لأنه كان يستدين على ذمته وليس له مال فأريد الرفق به ، وهذا أظهر ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى: الأول إذ قال نهاه عن ذلك لأجل قلة الظهر ، اهـ . وتبعه صاحب التيسير ولم يتعرض لذلك الكرمانى ولاالعينى ، والأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره من أنه كان يستدين على أبيه، والقصة بطولها مذكورة فى الأوجز، وفيه أن عمر رضى الله عنه كان فى هذه السرية فأصابهم جوع شديد ، فقال قيس : من يشترى منى تمراً بجزور ، يوفينى الجزور ههنا وأوفيه التمر بالمدينة فجعل عمر يقول: واعجبا لهذا الغلام لا مال له يدين فى مال غيره فوجد رجلا من جهينة فقال له قيس بعنى جزوراً أو فيكه وسقاً من تمر المدينة ، فابتاع [illegible] سق، قال: فاشهد لى، قال: فأشهد له نفراً وكان

(قال انحر الخ) ليس المعنى الأمر بإيجاد الفعل، فإن الزمان قد انقضى ولم يبق وقت الحكاية عسكر ولاجوع ، بل المعنى الحث على ما كان يفعله ، والإغراء عليه والمعنى : هلا دمت تنحر كما سبق فى قوله[1] ﷺ « اقرأ فلان ، اقرأ فلان » .

فيمن أشهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقال عمر: ما أشهد على هذا يدين ولا مال له ، وإنما المال لأبيه، حتى أغلظ عمر لقيس إلى آخر القصة بطولها ، وفيها لما أخبر الخبر أباه ، وقال فيه : ثم نهيت ، قال : ومن نهاك ؟ قال أميرى أبو عبيدة ، قال ولم ؟ قال : زعم أنه لا مال ، لى وإنما المال للأب ، فقلت : إن أبى يقضى عن الأباعد ، ويحمل الكل ، الحديث . وفى تقرير المكى رحمه الله تعالى قوله نهاه أى مخافة أنه لا مال له ولعل أباه لا يؤدى عنه ثمنها ، وما قيل : إن النهى لأجل أن لا يفنى الإبل فليس بشىء لأن الإبل ما كانت للمجاهدين بل كانت لأهل الساحل ، ولا بأس فى إفناء إبلهم ، وقوله: أنحر؟ أى ذبح ، «كئى هوتى»، أنحر أى أور ذبح كئى هوتى ، أنحر أى أور ذبح كئى هوتى ، اه .

ثم فى حديث الباب أنه نحر ثلاثة أيام ، كل يوم ثلاث جزائر ، وتقدم فى كلام الحافظ أنه اشترى من الجهنى خمس جزائر ، وفى الأوجز لم يذكر الحافظ فى الفتح الجمع بين مختلف ما روى فى الجزائر التى نحرت ، قال الزرقانى : ويمكن الجمع بأنه نحر أولا ستاً مما معه ، ثم اشترى خمساً من الجهنى فنحر منها ثلاثاً ثم نهى، فاقتصر من قال ثلاثاً على ما نحره مما اشتراه، ومن قال تسعاً ذكر جملة ما نحره فإن ساغ هذا ، وإلا فما فى الصحيح أصح ، قلت : وأخرج أحمد فى مسنده برواية عمرو عن جابر : نحر الثلاث أربع مرات .

(١) فى باب علامات النبوة من حديث البراء فى قراءة رجل الكهف : وفيه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « اقرأ فلان » ، وسيأتى قوله ﷺ « اقرأ يا ابن حضير اقرأ يا ابن حضير » فى فضائل القرآن فى باب نزول السكينة الخ ، قال فيه الحافظ

قوله : (قدم وفد عبد القيس) وغرض[1] ابن عباس من هذا الاستدلال أن النهى عن الانتباذ فى تلك الاوانى ، لما كان لأجل أن فى النبذ فيها مظنة شرب المسكر، لإسراع الاشتداد فيها لم يجز لك أن تنبذ فيها ، لأنها تسرع الاشتداد ولا تفطن به ، فعلة النهى موجودة فلا يجوز .

أى كان ينبغى أن تستمر على قراءتك وليس أمرا له بالقراءة فى حالة التحديث وكأنه استحضر سورة الحال فصار كأنه حاضر عنده لما رأى ما رأى فكأنه يقول: استمر على قراءتك لتستمر لك البركة ، ونزول الملائكة ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن المعروف عند المؤرخين أن هذه الغزوة وقعت سنة ثمان ، وإليه يظهر ميل الإمام البخارى ، إذ ذكره قبل حجة أبى بكر ، لكن الظاهر عند هذا العبد الضعيف أن هذه الغزوة وقعت فى أوائل سنى الهجرة ، ومال الحافظ فى الفتح إلى كونها فى السنة الثانية ، كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى التقريب ، وهو لطيف جداً ، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا لذلك إلا ما فى هامش البخارى عن الخير الجارى، حاصل جواب ابن عباس على ما هو المتبادر منه أنه نهى عن ذلك ، وأنه أشار إلى أن المنبوذ إذا بلغ حد السكر فهو منهى عنه ، فإن النهى عن اتخاذ الأوانى المذكورة إنما هو لأجل النهى عما شربوا من الخمور التى كانت فيها ، اه . وأنت خبير بأن وجه استدلال الشيخ أوجه مما ذكره المحشى ، لأن منبوذ أبى جمرة لم يبلغ حد السكر ، وقد أخرج البخارى الحديث فى كتاب الإيمان بدون ذكر قول أبى جمرة فى الجرة ولفظه عن أبى جمرة : كنت أقعد عند ابن عباس يجلسنى على سريره ، ثم قال إن وفد عبد القيس، الحديث . قال الحافظ: بين مسلم السبب فى تحديث ابن عباس لأبى جمرة بهذا الحديث ، فقال : فأتته امرأة تسأله عن نبيذ الجرة فنهى عنه ، فقلت : يا ابن عباس إنى أنتبذ فى جرة خضراء نبيذاً حلواً فأشرب منه فتقرقر بطنى ، قال : لا تشرب منه ، وإن كان أحلى من العسل ، وللمصنف فى أواخر المغازى فذكر حديث الباب ، ثم قال : فلما كان أبو جمرة من عبد القيس وكان حديثهم

قوله : (وكان فى موضع آخر اسمه عبد الله الخ) يعنى[1] أنه وإن لم يبين فى هذه

يشتمل علي النهى من الانتباذ فى الجرار ناسب أن يذكره له ، وفى هذا دليل على أن ابن عباس لم يبلغه نسخ تحريم الانتباذ فى الجرار ، وهو ثابت من حديث بريدة ابن الحصيب عند مسلم وغيره، قال القرطبي :فيه دليل على أن للمفتى أن يذكر الدليل مستغنياً به عن التنصيص على جواب الفتيا إذا كان السائل بصيراً بموضع الحجة ، اه . وأنت خبير بأن فى تقرير الشيخ قدس سره لا يحتاج إلى أن ابن عباس لم يبلغه النسخ ، وفى تقرير المكى قوله : إن أكثرت الخ . يعنى أن ذلك النبيذ لا يكون مسكراً بالفعل ، وإن شربت منه كثيراً ، لكنه لو شربت منه الكثير ثم جالست القوم فأطلت الجلوس بينهم فبسبب مجموع هذين الأمرين ، يعنى شرب الكثير منه ، وإطالة الجلوس ، خشيت أن يسكرنى فيفضحنى بين القوم ، فمثل هذا النبيذ هل يحل شربه أم لا ؟ فقال ابن عباس فى جوابه : وحاصل الجواب لا يحل شرب ذلك النبيذ ، وإن كان سكره يظهر بعد إطالة الجلوس ، لأن نبيذ الجرة قد نهى عنه مطلقاً ، مع أن نبيذك مسكر وإن كان سكره يظهر بعد زمان كثير ، لأن كل مسكر حرام ، اه .

ثم لايذهب عليك أن ما فى بين سطور البخارى عن القسطلانى تحت قوله : قدم وفد عبد القيس ، أى القدمة الثانية ، اه . ليس بصحيح لأن كفار مضر لم يكونوا حائلين فى القدمة الثانية التى كانت فى سنة الوفود ، بل المراد القدمة الأولى التى كانت قبل الفتح ، وذكر البخارى رحمه الله تعالى القدمتين فى الباب لتعلقهما بوفد عبد القيس ، تقدم الكلام مبسوطاً على الوفادتين فى هامش اللامع فى أوائل الجمعة .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال الحافظ : أراد بهذا أن ينبه على أن المبهم هو عبد الله بن عبيدة لا أخوه موسى ، وموسى ضعيف جداً ، وأخوه

الرواية وترك مبهماً بلفظ الإبن ، إلا أنه معلوم بالسند الآخر أنه عبد الله لا أخوه موسى .

قوله : (أكرم هذا الحي من جرم) أي[1] بنزوله عليهم قصد به زهدم قبيلته.

قوله : (أتى بنهب إبل) ولا ينافيه ما ورد[2] في بعض الروايات أنه ﷺ كان اشتراها ، لأنه يمكن أن يكون قد اشتراها ممن وقع في سهمه من أصحاب هذا النهب .

عبد الله ثقة ، وكان عبد الله أكبر من موسى بثمانين سنة ، اه .

(١) وهكذا في تقرير المكي إذ قال : أي نزل في هذا الحي وأكرم بنزوله فيه ، اه . وقال الحافظ : قوله لما قدم أبو موسى أي إلى الكوفة أميراً عليها في زمن عثمان ، ووهم من قال : أراد قدم اليمن لأن زهدماً لم يكن من أهل اليمن ، وقوله هذا الحي من جرم بفتح الجيم وسكون الراء قبيلة شهيرة ، اه . وقال العيني: قوله لما قدم أبو موسى ، قال الكرماني : حين قدم اليمن ، ونسبه بعضهم إلى الوهم فقال: فذكر كلام الحافظ المذكور ، وفي القسطلاني بعد ذكر قول الحافظ : الظاهر أنه أراد بالواهم الكرماني ومن تبعه ، اه . هكذا قالوا لكن الموجود في نسخة الكرماني الموجودة عندنا حين قدم المدينة ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره في شرح قوله : أكرم أي بنزوله وجيه ، ومعنى قوله قبيلته أن زهدماً جرمي ، قال العيني : زهدم بفتح الزاي وسكون الهاء وفتح الدال المهملة ابن مضرب الجرمي الأزدي ، اه . وسيأتي في كتاب الأيمان والنذور عن زهدم قال : كنا عند أبي موسى وكان بيننا وبين هذا الحي من جرم إخاء ومعروف ، قال الحافظ : قال الكرماني: كان حق العبارة أن يقول بيننا وبينه أي أبي موسى ، يعني لأن زهدماً من جرم ، فلو كان من الأشعريين لاستقام الكلام إلى آخر ما بسطه .

(٢) كما سيأتي قريباً في غزوة تبوك بلفظ : وفلما أتيته ، قال : خذ هذين القرينين

. . . .
.

وهذين القرينين لستة أبعرة ابتاعهن حينئذ من سعد ، قال الحافظ فى الأيمان : فى الجمع بينهما عسر ، لكن يحتمل أن تكون الغنيمة لما حصلت حصل لسعد منه القدر المذكور ، فابتاع النبى ﷺ منه نصيبه لحملهم عليه ، اه . ثم اختلفت الروايات فى مقدار الإبل التى أعطاهن الأشعريين ، ففى رواية الباب بخمس ذود ، وسيأتى فى باب الاستثناء فى للأيمان ، فأمر لنا بثلاث ذود ، قال الحافظ : تقدم فى المغازى بلفظ خمس ذود ، قال ابن التين : الله أعلم أيهما يصح ، قال الحافظ : لعل الجمع بينهما يحصل من الرواية التى تقدمت فى غزوة تبوك ، بلفظ « خذ هذين القرينين » فلعل رواية الثلاث باعتبار ثلاثة أزواج ، ورواية الخمس باعتبار أن أحد الأزواج كان قرينه تبعاً ، فاعتد به تارة ولم يعتد به أخرى ، ويمكن أنه أمر لهم أولا بثلاثة ذود ، ثم زادهم اثنين فإن لفظ زهدم : ثم أتى بنهب ذود غر الذرى ، فأعطانى خمس ذود فوقعت فى رواية زهدم جملة ما أعطاهم ، وفى رواية غيلان عن أبى بردة مبدأ ما أمر لهم به ، ولم يذكر الزيادة ، وأما رواية « خذ هذين القرينين » ثلاث مرار ، وقد مضى فى المغازى بلفظ أصرح منها ، وهو قوله « ستة أبعرة » فعلى ما تقدم أن تكون السادسة كانت تبعاً ، ولم تكن ذروتها موصوفة بذلك ، اه .
وأشار الحافظ بقوله ما تقدم إلى ما ذكره فى غزوة تبوك إذ وقع فيها « خذ هذين القرينين وهذين القرينين » لستة أبعرة أى الجملين المشدودين أحدهما إلى الآخر ، وقيل النظيرين المتساويين ، وفى رواية أبى ذر عن المستملى « هاتين القرينتين » أى الناقتين ، وتقدم فى قدوم الأشعريين أنه ﷺ أمر لهم بخمس ذود ، وقال : هذا بستة أبعرة فإما تعددت القصة أوزادهم على الخمس واحداً ، وأما قوله « هاتين القرينتين » فيحتمل أن يكون اختصاراً من الراوى أو كانت الأولى اثنتين ، والثانية أربعة لأن القرين يصدق على الواحد وعلى الأكثر ، وأما الرواية التى فيها « هذين القرينين » فذكر ، ثم أنث ، فالأول على إرادة البعير ، والثانية على إرادة الاختصاص

قوله : (أيستطيع هؤلاء الشباب) إشارة[1] إلى من حضر ههنا ممن كان يتلمذ على ابن مسعود .

فقال : (زيد بن حدير) وكان من جملتهم وأخذه الغبطة عليه .

لا على الوصفية ، اه . وفى القسطلانى : لعله قال « هذين القرينين » ثلاثاً فذكر الراوى مرتين اختصاراً ، لكن قوله فى الرواية الأخرى بخمس ذود مخالف لما ههنا فيحمل على التعدد أو يكون زادهم واحداً على الخمس والعدد لا ينفى الزائد ، اه . وقال الكرمانى فى غزوة تبوك : القرين البعير المقرون بآخر يقال : قرنت البعيرين إذا جمعتهما فى حبل واحد ، فإن قلت : تقدم فى باب قدوم الأشعريين أنه أمر لهم بخمس ذود من إبل نهب ، قلت : هما قضيتان إحداهما عند قدومهم والأخرى فى غزوة تبوك ، وعقد الترجمتين مشعر بذلك أو اشتراها من سعد من سهمانه من ذلك النهب ، فإن قلت: قال : ثمة بخمس ، وههنا بستة ، قلت : التخصيص بالعدد لا ينفى الزائد ، فإن قلت ظاهره يقتضى أن يذكر لفظ القرينين ثلاث مرات ، ليكون ستة وإلا فهو أربعة ، قلت : القرين يصدق على الإثنين ، وعلى الأكثر ، فيحتمل أن يكون كل قرين ثلاثة ، فالقرينات ستة ، وذكر المرة الثانية للتأكيد ، فإن قلت القياس هاتين إذ القرينة مؤنثة ، قلت : المراد به البعير وهو مذكر ، وأشار أولا بلفظ هذين ، ثم قال : أعنى القرينين فهو منصوب على الاختصاص لا على الوصفية ، فإن قلت : بماذا تتعلق اللام ؟ قلت : بقال أو اللام للتبيين نحو هيت لك ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى توضيح الحديث واضح، وزاد فى تقرير المكى: قوله فى قومك وهم بنو أسد، وقومه أى قوم علقمة وهم بنو تميم، وما قال النبى ﷺ فيهما ما مر من أن بنى تميم لو كانوا خيراً من بنى أسد، ثم قال فهم خير منهم فغرض ابن مسعود رضى الله عنه: أن كليكما من أصحابى لكن كان معدنه خيراً من معدنك فلم تغير عليه ، اه . وقال الحافظ قوله: إن شئت أخبرتك، الخ . كأنه يشير إلى ثناء

قوله : (ما أقرأ شيئاً إلا وهو يقرأ) يعني به[1] مساواته له .

قوله : (فلا أبالي) إذا عرفت[2] بحالي أن تؤخرني في المسألة وتفتيش الأحوال .

النبي ﷺ على النخع لأن علقمة نخعي ، وإلى ذم بني أسد وزياد بن حدير أسدي فأما ثناؤه على النخع فقيما أخرجه أحمد والبزار بإسناد حسن عن ابن مسعود قال : شهدت رسول الله ﷺ يدعو لهذا الحي من النخع أو يثني عليهم حتى تمنيت أني رجل منهم ، وأما ذمه لبني أسد فتقدم في المناقب حديث أبي هريرة وغيره : أن جهينة وغيرها خير من بني أسد وغطفان ، وفي رواية شعبة عن الأعمش عند أبي نعيم في المستخرج لتسكتن أو لأحدثنك بما قيل في قومك وقومه ، انتهى مختصراً . قال الكرماني : أراد أي ابن مسعود بذلك مدح رسول الله ﷺ لأهل اليمن وذمه لبني أسد ، اهـ .

(١) قال العيني رحمه الله تعالى : فيه منقبة عظيمة لعلقمة حيث شهد ابن مسعود أنه مثله في القراءة ، اهـ . وهكذا في الفتح ، وعلقمة من أشهر أصحاب ابن مسعود ، قال الحافظ في تهذيبه : قال أبو المثنى إذا رأيت علقمة فلا يضرك أن لا ترى عبد الله : أشبه الناس به سمتاً وهدياً ، وإذا رأيت إبراهيم فلا يضرك أن لا ترى علقمة ، وعن عمارة قال لنا أبو معمر : قوموا بنا إلى أشبه الناس سمتاً وهدياً ودلا بابن مسعود ، فقمنا معه حتى جلس إلى علقمة ، وقال داود بن أبي هند : قلت لشعبة أخبرني عن أصحاب عبد الله ، قال : كان علقمة أنظر القوم به ، وقال أبو إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد قال عبد الله ما أقرأ شيئاً ولا أعلمه إلا علقمة يقرؤه ويعلمه ، انتهى مختصراً .

(٢) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله جعل يدعو رجلا يسميهم ، أي قبل أن يدعوهم ، وقوله أسلمت إذ كفروا الخ ، يشير بذلك إلى وفاء عدي بالإسلام والصدقة بعد موت النبي ﷺ ، وأنه منع من أطاعه من الردة ، وذلك مشهور

قوله: (إذا طاف بالبيت فقد حل) ذهب الشراح بكلامه هذا إلى ما هو مخالف لرأى الجمهور، فقالوا: إنه ذهب إلى أنه يحل بالطواف فقط ولا يفتقر إلى أمر آخر بعده وأنت تعلم أنه يمكن توجيه(١) كلامه بحيث لا يخالف آراء القوم، وهو أنه أراد

عند أهل العلم بالفتوح، وقوله: فلا أبالى إذا، أى إذا كنت تعرف قدرى فلا أبالى إذا قدمت على غيرى، اهـ. وقال القسطلانى: قوله يدعوا رجلا رجلا ويسميهم بأسمائهم قبل أن يدعوه بل قدمهم عليه، وفى رواية أحمد: «أتيت عمر فى أناس من قومى فجعل يعرض عنى فاستقبلته فقلت أما» الحديث، اهـ. وفى العينى قال الكرمانى: أى حين عرفتنى بهذه المرتبة يكفينى سعادة، وقيل: معناه إذا كنت تعرف قدرى فلا أبالى إذا قدمت على غيرى، اهـ.

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيهات قول ابن عباس رضى الله عنه ليوافق قوله قول الجمهور، لكن المعروف عند العلماء قاطبة أن مذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مخالف لقول الجمهور، ففى حاشية مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى على البخارى عن القسطلانى والكرمانى: قوله فقد حل أى من إحرامه قبل السعى والحلق، وهذا مذهب مشهور لابن عباس رضى الله عنهما، ثم قال: قوله يراه قبل وبعد، أى قبل الوقوف بعرفة وبعده، هـــذا مذهب ابن عباس رضى الله عنهما، وهو خلاف مذهب الجمهور من السلف والخلف، فإن الذى عليه العلماء كافة سوى ابن عباس رضى الله عنهما أن الحاج لا يتحلل بمجرد طواف القدوم إلى آخر ما حكاه عن النووى، قلت: وتقدم فى كتاب الحج فى باب من طاف بالبيت إذا قدم مكة قبل أن يرجع إلى بيته الخ. قال الحافظ: قال ابن بطال: غرضه بهذه الترجمة الرد على من زعم أن المعتمر إذا طاف حل قبل أن يسعى بين الصفا والمروة، فأراد أن يبين أن قول عروة «فلما مسحوا الركن حلوا» محمول على أن المراد لما استلموا الحجر الأسود وطافوا وسعوا حلوا، بدليل حديث ابن عمر الذى أردفه به فى هذا الباب، ثم ذكر الحافظ الروايات العديدة عن ابن عباس فى هذه المسألة، منها ما ذكره برواية مسلم عن ابن جريج بلفظ كان ابن عباس

بقوله : حل الدخول فى وقت الحل وتمكنه منه لاحله بالفعل، وهذا كقوله ﷺ: « إذا وجبت الشمس فقد أفطر الصائم » أى دخل فى وقته وتمكن منه لا أنه حصل له الفطر بالفعل ، ولا يفتقر إلى ذواق ، ثم إذا كان مراده ذلك ، فإما أن يحمل كلامه هذا على المعتمر أو على الحاج ، فإن كان الأول فهو ظاهر ، فإن المعتمر ليس عليه شىء بعدالطواف ، وأما [1] السعى فلما كان من توابع الطواف لم يعد شيئاً برأسه على حدة ، وإن كان الثانى فالمراد [2] بالطواف طواف الزيارة لاطواف القدوم ، والمعنى أن الحاج إذا طاف للقدوم ، ثم أدى سائر أركان الحج ، ثم طاف

يقول : لا يطوف بالبيت حاج ولا غيره إلا حل ، ولمسلم من طريق قتادة قال رجل لابن عباس : ما هذه الفتيا إن من طاف بالبيت حل ، قال : سنة نبيكم وإن رغمتم ، ثم قال الحافظ : عرف من هذا أن هذا مذهب لابن عباس ، خالفه فيه الجمهور ، ووافقه فيه ناس قليل منهم إسحاق بن راهويه . وقال القسطلانى فى شرح حديث الباب (عن ابن عباس) أنه قال : (إذا طاف) المعتمر مطلقاً قارناً كان أو متمتعاً (بالبيت) ولم يسع بين الصفا والمروة ولم يحلق ولم يتصر (فقد حل) من إحرامه ، وهذا مذهب مشهور لابن عباس ، اهـ .

(١) وتقدم نظيره قريباً فى كلام ابن بطال فى غرض ترجمة البخارى ، وقال الحافظ: قال النووى : لابد من تأويل قوله فلما مسحوا الركن حلوا ، لأن المراد به الحجر الأسود ، ومسحه يكون فى أول الطواف ، ولا يحصل التحلل بمجرد مسحه بالإجماع ، فتقديره فلما مسحوا الركن وأتموا طوافهم وسعيهم وحلقوا حلوا ، وحذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها ، وقد أجمعوا على أنه لا يتحلل قبل تمام الطواف ، ويحتمل أن يكون المعنى فلما فرغوا من الطواف ومايتبعه حلوا ، اهـ . وقد تقدم شىء من الكلام على ذلك فى الحج فى باب الطواف على وضوء .

(٢) ويشكل عليه مافى حديث الباب من لفظ : فقلت : إنما كان ذلك بعد

للزيارة أى طواف الركن فإنه يحـل ، والمسألة متفق عليها ، ويمكن أن يقال : معناه أن ابن عباس قصد بكلامه هذا أن للحاج أن يفسخ حجته إلى عمرة ، وهذه[1] المسألة وإن كانت مخالفة لجمهور الأئمة ، إلا أن له أصلا من الكتاب والسنة ، وهو فعل النبي ﷺ حيث أمر أصحابه بفسخ الحجة ، فلم يكن كلامه هـذا مخالفاً كل المخالفة، غاية ما فى الباب أنه لم يبلغه نسخ هذا الحكم، وأنه كان مختصاً بهذا العام وبتلك الطائفة، فالحاصل أن لكلام ابن عباس هذا محامل ثلاثة ، نعم لاينطبق على شيء من الوجوه استدلال عطاء بالآية[2] ولا الرواية إلا أن يقال على بعد: إن الحرم لما كان محلا للهدى يكون هو السبب لحل المحرم أيضاً .

المعرف قال : كان ابن عباس يراه قبل وبعد ، وقد تقدم أن المشهور عن ابن عباس أنه يحل بعد الطواف مطلقاً، اللهم إلا أن يقال إن الشيخ أشار بذلك إلى ماروى عن ابن عباس أن أحداً لايطوف بالبيت قبل المعرف ، فقد أخرج مسلم عن وبرة قال : كنت جالساً عند ابن عمر فجاءه رجل فقال : أيصلح لى أن أطوف بالبيت قبل أن آتى الموقف ؟ فقال نعم فقال : فإن ابن عباس يقول : لاتطف حتى تأتى الموقف فقال ابن عمر: فقد حج رسول الله ﷺ فطاف بالبيت قبل أن يأتى الموقف، فبقول رسول الله ﷺ أحق أن نأخذ ، أو بقول ابن عباس: إن كنت صادقاً ، اه.

(١) وهذه المسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، فقالت الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأبو حنيفة وجماهير العلماء من السلف والخلف : إن فسخ الحج إلى العمرة كان مختصا بهذه السنة التى أمر فيها النبى ﷺ بذلك ، وقال الإمام أحمد وطائفة من أهل الظاهر منهم داود ببقاء هذا الحكم ، وذهب ابن عباس رضى الله عنهما أيضاً إلى ذلك كما فى الأوجز ، فلما كان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قائلا بجواز فسخ الحج فلا مانع من تأويل قول ابن عباس إلى فسخ الحج إلى العمرة .

(٢) لم يتعرض لذلك فى تقريرى المكى ، وكتب فى تقرير مولانا البنجابى قوله «محلها إلى البيت» الضمير إلى البدنة ، ويلزم على ذلك أن يجوز عند ابن عباس

قوله (إنما كان ذلك بعد المعرف) أورد ابن جريج على استدلاله بالآية أن المراد فى الآية بالمحل هو بعد الوقوف بعرفة، إذ النحر بعد الوقوف بعرفة، فأجاب بأن المراد فى الآية وإن كان هو الذى بعد الوقوف، إلا أن ابن عباس عمم الحكم، والظاهر أن تعميمه مبنى على عموم اللفظ حيث لم يقيد بكون الحل قبل الوقوف أو بعده، وإن كان الواقع هو الثانى، والظاهر أنه لم يقل بجواز الحل بمجرد دخوله فى الحرم أو الوصول إلى البيت، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضى جواز ذلك أيضاً بناء على استدلال ابن عباس، لأنه لو ذهب إليه لبقى إحرام الرجل خالياً من الفائدة مع أن الإحرام فى باب الحجة بمنزلة الوضوء فى باب الصلاة: فكما أن الوضوء لايعتد به مالم يؤت به طاعة، فكذلك الإحرام ما لم يؤت به نسك كان لاحاصلا فلا أقل من إقامة طواف، وإنما لم يورد ابن جريج إيراداً على العطاء باستدلاله

النحر قبل المعرف، ولعله يكون عنده مافى الخازن محل الناس من إحرامهم إلى البيت يطوفون به طواف الزيارة، اهـ. قلت: قال الخازن تبعاً لصاحب المعالم: قوله «ثم محلها إلى البيت العتيق» أى منحرها عند البيت العتيق يريد به جميع أرض الحرم، ومن قال: قال الشعائر المناسك قال: معنى، ثم محلها يعنى محل الناس من إحرامهم إلى البيت العتيق يطوفون به طواف الزيارة، اهـ. قلت المعروف عند المفسرين المعنى الأول، وقال السيوطى فى الدر: أخرج ابن أبى شيبة وابن جرير وغيرهما عن محمد بن موسى فى قوله تعالى «ومن يعظم شعائر الله» قال الوقوف بعرفة من شعائر الله وبجمع من شعائر الله، والبدن من شعائر الله، ورمى الجمار من شعائر الله، والحلق من شعائر الله، وقوله «لكم فيها منافع إلى أجل مسمى» قال لكم فى كل مشعر منها منافع إلى أن تخرجوا منه إلى غيره، «ثم محلها إلى البيت العتيق» قال محل هذه الشعائر كلها الطواف بالبيت العتيق، قال الرازى فى تفسيره: قوله تعالى «لكم فيها منافع إلى أجل مسمى» لايليق إلا بأن تحمل الشعائر على الهدى الذى فيه منافع إلى وقت النحر ومن يحمل ذلك على سائر الواجبات يقول لكم فيها أى فى التمسك بها منافع

بالرواية لعله بأن الرواية منسوخة العمل، فلا يصح الاستدلال بها لما ثبت أنه[1] ﷺ قصر جواز الفسخ بهذه المرة فقط، فلا فائدة فى إيراد الإيراد على الاستدلال بالرواية لأنه غير صحيح رأساً، وإنما يورد النقض وغيره على الاستدلال حيث كان الاستدلال صحيحاً ، وإلا فقد كان يرد على استدلاله بالرواية أيضاً أنكم جعلتم حلالا بمجرد وصوله إلى البيت وطوافه به ، والذين حلو من أصحاب النبى ﷺ إنما حلوا بالحلق أو القصر لا بمجرد الطواف ، وهذا التعليل يؤيد ماذكرنا من أحد الوجوه الثلاثة فإن الظاهر من هذا التعليل أن ابن عباس كان يرى[2] بجواز فسخ الحجة إلى العمرة ويستدل بما فعلته الصحابة لعدم علمه بنسخ هذا الحكم، وبالجملة فلا يخلو هذا المقام من الشبه والأوهام ، وعلى الله التوكل وبه الاعتصام .

قوله (ففتح له الباب فدخل) واستشكل إيراد هذا الحديث فى حجة الوداع ، وهو مصرح بأنه كان يوم الفتح ، والجواب أنه إثبات لما اختلفوا فيه من دخوله فى البيت يوم حجة الوداع فمن مثبت لذلك ونافٍ له، فأورد هذا الحديث تنبيها على

إلى أجل ينقطع التكليف عنده ، والأول هو قول جمهور المفسرين ، ولا شك أنه أقرب ، اهـ .

(١) ففى الأوجز : ومما يستدل به للجماهير حديث أبى ذر رضى الله عنه عند مسلم كانت المتعة فى الحج لأصحاب محمد خاصة يعنى فسخ الحج إلى العمرة ، وفى كتاب النسائى عن الحارث بن بلال عن أبيه قلت يارسول الله ﷺ فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ فقال : بل لنا خاصة وفى رواية عن أبى ذر ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج، ثم يفسخه فى عمرة ، اهـ . مختصراً. وتقدم الكلام على ذلك فى كتاب الحج فى باب من أهل فى زمن النبى ﷺ كاهلال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم تحت قول عمر رضى الله عنه أن نأخذ بكتاب الله فإنه يأمرنا ، الحديث .

(٢) وتقدم قريباً أن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ممن يرى جواز فسخ الحج إلى العمرة .

أنه إذا دخل البيت يوم الفتح ولم يكن سفره هذا لقصد زيارة البيت، بل للجهاد والغزو فأولى أن يكون دخله في الحج لوقوع سفره هذا للبيت خاصة، وقد وقعت رواية تصرح بدخوله فيه في حجته ، وهو ماروته[1] أنه ﷺ دخل عليها يعرف فيه

---

(١) بياض في الأصل لنسيان اسم الصحابية وهي عائشة رضي الله تعالى عنها كما أخرج الرواية عنها أبو داود في سننه بلفظ إن النبي ﷺ خرج من عندها وهو مسرور ثم رجع إلى وهو كئيب فقال « إني دخلت البيت ولو استقبلت من أمري ما استدبرت مادخلتها إني أخاف أن أكون قد شققت على أمتي»، وتصريح هذا الدخول في الحجة ليس في الحديث لكن حقق الشيخ في البذل كونه في الحجة إذ قال : قال الشوكاني فيه دليل على أن رسول الله ﷺ دخل الكعبة في غير عام الفتح ، لأن عائشة لم تكن معه فيه ، وقد جزم جمع أهل العلم أنه لم يدخل إلا عام الفتح ، وهذا الحديث يرد عليهم ، وقد تقرر أن النبي ﷺ لم يدخل البيت في عمرته كما في حديث ابن أبي أوفى من حديث اسماعيل بن أبي خالد قال : قلت لعبد الله بن أبي أوفى أدخل النبي ﷺ البيت في عمرته؟ قال لا ، فتعين أن يكون دخله في حجته ، وبذلك جزم البيهقي ، وقد أجاب البعض بأنه يحتمل أن يكون ﷺ قال ذلك بالمدينة بعد رجوعه من غزوة الفتح ، وهو بعيد جداً ، اه . قلت وهو كذلك لأن قوله خرج من عندها وهو مسرور ثم رجع وهو كئيب يأبى عن ذلك كما سيأتي ، وحديث ابن أبي أوفى أخرجه مسلم في صحيحه وبمعناه تقدم في البخاري في باب من لم يدخل الكعبة، وقد تقدم في هامش اللامع في الباب المذكور الكلام على ذلك وفيه إن حديث عائشة هذا أخرجه أبو داود والترمذي وصححه هو وابن خزيمة والحاكم ، وقال ابن حبان : الأشبه عندي أن يجعل خبر إن في وقتين ، فيقال : لما دخل الكعبة في الفتح صلى فيها ، ويحمل نفي الصلاة في الكعبة في حجته ، وبذلك جمع بينهما مولانا محمد حسن المكي في تقريره ، وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه استدل المحب الطبري بحديث ابن أبي أوفى أنه ﷺ دخل الكعبة في حجته وفي فتح مكة ، وذهب السهيلي إلى أن

الحزن والهم ، وقد كان خرج من عندها فرحا مسروراً فسألته فقال « إنى دخلت البيت ورأيت أنى أتعبت أمتى » الحديث .

الدخولين فى حجة الوداع دخلها يوم النحر ولم يصل فيه ، ودخلها من الغد وصلى فيه ، رواه الدارقطنى بإسناد حسن عن ابن عمر رضى الله عنهما ، وكذا حسن الزيلعى هذا الحديث، وماقيل فى حديث عائشة من الاحتمال البعيد إنها سألته ﷺ بعد رجوعه إلى المدينة بعيد جداً لأن كآبة دخول البيت ليست بهذه المثابة التى تستمر وتمتد إلى وصوله ﷺ بالمدينة المنورة ، بعد الفراغ من فتح مكة وغيرها من الفتوحات ، حتى غلبت على هذه المسرات التى هى أعلى الفتوحات فرجع إلى المدينة المنورة كئيباً حزيناً حتى استفسرت عن ذلك عائشة وفهمت بمجرد الروية ، كما يشير إليه لفظ ابن ماجة «قلت: يارسول الله خرجت من عندى وأنت قرير العين، ورجعت وأنت حزين؟ » الحديث، وأوضح منه ماحكى القارى بلفظ «صنعت اليوم شيئاً لو كنت استقبلت » الحديث ، وبهذا اللفظ أخرجه ابن سعد فى طبقاته فهذا كالنص على أن هذا الرجوع كان من دخول البيت عند عائشة فى مكة المكرمة ، اه مختصراً . وزادفى تقرير المكى ههنا قوله كم صلى؟ وماورد فى بعض الروايات أنه صلى ركعتين فهو من تفسير أحد الرواة ، لقوله صلى بما هو متيقن لأن صلى لايحتمل أن يكون أقل من ركعتين، وقوله: وعند المكان هذا مصلى آخر للنبى ﷺ صلى فيه حين خرج من البيت وهو أمام الباب محاذ به « استاذ » ، ا ه . وبسط الكلام على ذلك الزرقانى فى شرح المواهب تبعاً للحافظ فى الفتح مع زيادة عليه ، وقال الحافظ فى الفتح : فى حديث مجاهد عن ابن عمر سألت بلالا فقلت : أصلى النبى ﷺ فى الكعبة؟ قال: نعم ركعتين. الحديث، قد استشكل الاسماعيلى وغيره هذا مع أن المشهور عن ابن عمر من طريق نافع وغيره أنه قال: نسيت أن أسأله أنه كم صلى؟ والجواب عنه أن يقال: يحتمل أن ابن عمر اعتمد فى قوله ركعتين فى هذه الرواية على القـــدر المتحقق له وذلك أن بلالا أثبت له أنه صلى ، ولم ينقل أن

قوله (ولا ندرى[1] ما حجة الوداع).

النبي ﷺ تنفل بالنهار بأقل من ركعتين فكانت الركعتان متحققاً وقوعهما لما عرف بالاستقراء من عادته، فعلى هذا فقوله ركعتين من كلام ابن عمر رضى الله تعالى عنهما لا من كلام بلال، إلى آخر ما بسط من الكلام، والجمع بينهما، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز، وقد أخرج البخارى فى حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما المذكور: ثم خرج فصلى، وقد أخرج من حديث ابن عباس أنه ﷺ دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه، فلما خرج ركع ركعتين فى قبل الكعبة وقال: هذه القبلة، وظاهر كلام الحافظ فى الفتح أن هذا بيان لمصلى النبى ﷺ فى البيت، إذ قال: فى باب إغلاق البيت إلخ فى كتاب الحج، وفى رواية فليح الآتية فى المغازى بين ذلك العمودين المقدمين، الحديث، وفى آخره: وعند المكان الذى صلى فيه مرمرة حمراء، وكل هذا إخبار عما كان عليه البيت قبل أن يهدم ويبنى فى زمن ابن الزبير، اهـ.

(١) وفى تقرير المكى: قوله لا ندرى، أى لا ندرى وجه تسميتها لحجة الوداع إذ لا يخطر ببالنا أن النبى ﷺ يموت من غاية المحبة، اهـ. وقال الحافظ قوله: لا ندرى ما حجة الوداع، كأنه شىء ذكره النبى ﷺ فتحدثوا به وما فهموا أن المراد بالوداع وداع النبى ﷺ حتى وقعت وفاته ﷺ بعده بقليل، فعرفوا المراد وعرفوا أنه ودع الناس بالوصية التى أوصاهم بها أن لا يرجعوا بعده كفاراً، وأكد التوديع بإشهاد الله عليهم بأنهم شهدوا أنه قد بلغ ما أرسل إليهم به، فعرفوا حينئذ المراد بقوله حجة الوداع، وقد وقع فى الحج فى باب الخطبة بمنى من رواية عاصم عن أبيه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فى هذا الحديث فودع الناس. وقد وقع عند البيهقى أن سورة «إذا جاء نصر الله والفتح» نزلت فى وسط أيام التشريق فعرف النبى ﷺ أنه الوداع، فركب واجتمع الناس فذكر

والظاهر[١] أن أولى الفضل منهم كالشيخين وغيرهما قد كانوا عرفوا وجه تسميته بها إلا أن عامة من كان يسميها بها كان مقلداً لغيره فى التسمية ، إذ لا يبعد[٢] أن لا يكون أحد يعرف وجه التسمية ، ومع ذلك فيسمونها بذاك الاسم ، ولا يبعد أن يكون ابتداء التسمية لقوله[٣] ﷺ « لعلى لا أراكم بعد عامى هذا »

الخطبة : اه . وسيأتى الكلام على ذكرها قبل غزوة تبوك فى بابها قريبا .

(١) وهذا ظاهر من الروايات الكثيرة فسيأتى قريباً فى باب مرض النبى ﷺ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه سأله عمر رضى الله عنه عن هذه الآية « إذا جاء نصر الله » فقال: أجل رسول الله ﷺ أعلمه إياه ، فقال عمر ما أعلم منها إلا ما تعلم ، وأخرج البخارى فى تفسير هذه السورة عدة روايات بمعناه ، وأخرج السيوطى فى الدر روايات كثيرة فى الباب منها ما أخرجه أحمد وابن جرير وغيرهما عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : لما نزلت « إذا جاء نصر الله والفتح » قال رسول الله ﷺ « نعيت إلى نفسى ، إنى مقبوض فى تلك السنة » وأخرج عن سهل ابن سعد عن أبى بكر رضى الله تعالى عنه فى هذه السورة أن نفسه نعيت إليه ، وأخرج عدة روايات فى هذا المعنى .

(٢) هكذا فى الأصل: والأوضح أن لفظ « لا » زائد ، وهذا دليل أن بعض الناس يعلمه ، إذ يبعد أن لا يعلمه أحد من الناس ، ومع ذلك يسمونها به ، ويمكن أن يوجه على صحة لفظ « لا » ههنا بأنه يتعلق بعامة الناس ، فيكون المعنى لا يبعد أن رجلا لا يعرف وجه التسمية ويسميه تقليداً للآخرين .

(٣) وأوضح منه ما فى مسلم برواية جابر قوله ﷺ « لتأخذوا مناسككم فإنى لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه » وفى المشكاة : برواية الترمذى عن جابر بلفظ « لعلى لا أراكم بعد عامى هذا » وقال الشيخ ابن القيم فى الهدى فى خطبة منى : وودع حينئذ الناس فقالوا حجة الوداع ، اه . وقال الزرقانى على المواهب من رواية مسلم وأبى داود عن جابر (لا أدرى) ما يفعل بى (لعلى) مستأنف أى

لحمله الناس على أنه لا يحج بعد العام بهذا الاجتماع ، فسموه حجة الوداع لأجل ذلك . فلما قبض النبي ﷺ من عامه هذا علموا أن التوديع لم يكن مختصا بطائفة دون الأخرى ، وأنه رخص الخاصة والعامة ، لا العامة فقط الذين كانوا قد اجتمعوا للحج .

قوله (السنة اثنا عشر الخ) اعلم أن[1] المحرم منصرف ، وصفر[2] إن

أظن أنى (لا أحج بعد حجتى هذه) ويحتمل أن لعل للتحقيق كما يقع فى كلامه تعالى كثيراً ، وقال النووى : فيه إشـــارة إلى توديعهم وإعلامهم بقرب وفاته وحثهم على الاعتناء بالأخذ عنه ، وبهذا سميت حجة الوداع ، اه مختصراً . قال القسطلانى : سميت بحجة الوداع لأنه ﷺ ودع الناس فيها وبعدها ، وسميت أيضاً بحجة الإسلام ، لأنه لم يحج من المدينة بعد فرض الحج غيرها ، وحجة البلاغ لأنه بلغ الناس فيها الشرع فى الحج قولا وفعلا ، وحجة التمام والكمال ، اه . وزاد فى حاشية البخارى الهندية: لأن قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى » الآية نزل فيه ، اه. وزاد العينى وحجة الوداع أشهر ، اه. وقال القارى : سميت بها إما لوداعه الناس ، أو الحرم فى تلك الحجة ، اه . وفى الخميس وكره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن يقال حجة الوداع ، اه . وفى نيل المآرب من فروع الحنابلة : يكره أن يقال حجة الوداع ، اه . وأجمل الكلام على ذلك فى رسالتى جزء حجة الوداع ، والأوجز ، وفيه عن العينى وغلط من كره تسميتها بذلك ، أى حجة الوداع .

(١) وهو كذلك ، قال صاحب الإكليل : ولا يستعمل بغير الألف واللام لكونه علماً بالغلبة ، ولا يجوز فى الأعلام التصرف والتغير ، اه . وقال النووى فى تهذيب اللغات : وأدخلت الألف واللام فى المحرم دون غيره ، اه .

(٢) قال المجد : وصفر ، الشهر بعد المحرم وقد يمنع ، اه . وفى العينى فى

أردت به شهرا معينا لم ينصرف، وإن غير معين انصرف، والربيعان[١] منصرفان، والجماديان[٢] . لا ينصرفان ورجب[٣] كصفر

حديث: يجعلون المحرم صفرا هو الصحيح، لأنه مصروف بلا خلاف ، ووقع فى مسلم صفر بغير ألف ، قال النووى : كان ينبغى أن يكتب بالألف ، لكن على تقدير حذفها لابد من قراءته منصـوباً لأنه منصرف ، وقال الكرمانى : اللغة الربيعية أنهم يكتبون المنصوب بغير ألف ، وفى المحكم كان أبو عبيدة لا يصرفه فقيل له لم لم تصرفه لأن النحويين قد أجمعوا على صرفه ؟ وقالوا لا يمنع من الصرف إلا العلتان ، فأخبرنا بالعلتين فيه ، فقال : نعم العلتان المعرفة والساعة ، وقال أبو عمر المطرزى : الأزمنة كلها ساعات ، والساعة مؤنثة ، اه مختصراً . وما أفاده الشيخ قدس سره من الفرق بين كونه معيناً وغير معين سيأتى فى بيان رجب.

(١) فى المصباح المنير : الربيع عند العرب ربيعان ، ربيع شهور ، وربيع زمان ، فربيع الشهور اثنان ، قالوا : لا يقال فيهما إلا شهر ربيع الأول ، وشهر ربيع الآخر بزيادة شهر وتنوين ربيع ، وجعل الأول والآخر وصفاً تابعاً فى الإعراب، اه .

(٢) وفى المصباح المنير : جمادى من الشهور مؤنثة ، قال ابن الأنبارى : أسماء الشهور كلها مذكرة ، إلا جماديين فهما مؤنثتان ، وهى غير مصروفة للتأنيث والعلمية ، اه . وفى مختار الصحاح : جمادى الأولى وجمادى الآخرة بفتح الدال فيهما ، اه .

(٣) فى نور الأنوار : فيما إذا قال لله على صوم رجب ، ينبغى أن يقرأ رجب غير منون ، ليكون المراد رجب هذه السنة ، لتظهر ثمرته فى الفوات ،

ورمضان وشعبان[1] لا ينصرفان ، وشوال (بياض[2] فى الأصل) وذو الحجة وذو القعدة منصرفان .

بخلاف ما إذا كان رجباً من العمر ، فإنه لا تظهر ثمرته إلا عند الموت ، اه . وفى قمر الأقمار ، قوله : غير منون فيكون غير منصرف لاجتماع العلمية والعدل ، لأن المراد الرجب بعينـــه الذى يأتى عقب اليمين ، وقوله رجباً ، أى بتنوين الانصراف لعدم اجتماع السببين فإنه لا علمية لأن المراد ليس الرجب المعين ، اه. وفى القسطلانى فى حديث « يعتكف فى كل رمضان . . . » بالتنوين : لأنه نكر فزالت العلمية منه فصرف ، ا ه . وفى المصباح المنير : رجب من الشهور منصرف ، اه .

(١) قال العينى : قال الزمخشرى : الرمضان مصدر رمض ، إذا احترق من الرمضاء ، فأضيف إليه الشهر وجعل علماً ، ومنع الصرف للتعريف والألف والنون ، اه . وفى المصباح المنير : شعبان من الشهور غير منصرف ، اه.

(٢) بياض فى الأصل بقدر كلمة ، وما أدرى ما أراد الشيخ كتابته . وفإن كون شوال منصرفاً أشهر من أن يذكر ، وهكذا ذو الحجة وذو القعدة ، وقال القسطلانى : قال بعضهم إذا رأيت العرب السادات قد تركوا العادات وحرموا الغارات ، قالوا : محرم ، وإذا ضعفت أبدانهم واصفرت ألوانهم قالوا : صفر ، وإذا ذهبت البساتين وظهرت الرياحين قالوا : ربيعان ، وإذا قلت الثمار وجمد الماء قالوا : جماديان ، وإذا هاجت الرياح وجرت الأنهار وترجبت الأشجار قالوا : رجب ، وإذا بانت الفصائل وتشعبت القبائل قالوا : شعبان ، وإذا حمى الفضا وطفى جمر الغضى قالوا : رمضان ، وإذا قل السحاب وكثر الذباب وشالت الأذناب قالوا : شوال ، وإذا قعد التجار عن الأسفار قالوا ذو القعدة ، وإذا قصدوا الحج من كل فج وأظهروا العج والثج ، قالوا ذو الحجة ، اه .

قوله : (إذ هم معه فى جيش العسرة) إذ هذه[1] ظرفية أو تعليلية .

قوله : (كان من خبرى) وهــذا[2] ابتداء خبر تخلفه عن غزوة تبوك ، ولا تعلق له بما سبق .

(١) وهذا ظاهر، وقال الزرقانى على المواهب : غزوة تبوك بفتح الفوقية ، وضم الموحدة لا ينصرف على المشهور ، وذكر الاختلاف فى صرفه ومنعه ، ثم قال : وتصرف على إرادة الموضع ، وهى غزوة العسرة ، كما قاله البخارى وغيره ، وقال الحافظ : بمهملتين الأولى مضمومة بعدها سكون مأخوذ من قوله تعالى « الذين اتبعوه فى ساعة العسرة » وعند ابن خزيمة عن ابن عباس: قيل لعمر حدثنا عن شأن العسرة ، قال : خرجنا إلى تبوك فى قيظ شديد ، فأصابنا عطش الحديث ، وتعرف بالفاضحة لافتضاح المنافقين فيها، كانت يوم الخميس سنة تسع من الهجرة بلا خلاف، وقال فى موضع آخر : قوله « فى ساعة العسرة » أى وقت الشــدة والضيق كان الرجلان يقتسمان تمرة ، والعشرة يعتقبون البعير الواحد ، واشتد الحر حتى شربوا الفرث ، اهـ. قال الزرقانى أيضاً وذكرها البخارى بعد حجة الوداع ، قال الحافظ: خطأ ولعله خطأ من النساخ ، وهى آخر مغازيه ﷺ كما رواه أحمد فى حديث كعب ويونس فى زيادات المغازى ، فلعل البخارى تعمد تأخيرها إشارة إلى ذلك ولم يفصح به لكونه ليس على شرطه كما هو دأبه ، نختم بها كتاب المغازى الذى ترجم به أولا فاتكل على المعلوم من أنها قبلها مع أنه لم يلتزم ترتيباً هذا ما ظهر لى ، انتهى مختصراً. قلت: هكذا قالت الشراح قاطبة إنه خطأ من البخارى أو من النساخ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى تعمد ذلك إشارة إلى أن سلسلة الوفود التى كانت بداءتها من غزوة الفتح تكاثرت وتسلسلت إلى حجة الوداع ، فعقد باب حجة الوداع لبيان الانتهاء ، وأما كونها بعد غزوة تبوك فكان معروفاً وما كان من البعوث قبل الفتح أو بعد الحجة كان نادراً .

(٢) وهذا ظاهر فإن ما تقدم متعلق بالتفضيل بين البدر وليلة العقبة ومن ههنا شرع قصة تخلفه عن غزوه تبوك .

قوله : (راحلتان) والراحلة[١] لا تكاد توجد إلا فى قلة ، فمن كانت عنده راحلة كان أيسر الناس ، فكيف بمن عنده راحلتان ؟ ويدل عليه قوله[٢] ﷺ « الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة » .

قوله : (حتى اشتد بالناس الجد) يعنى[٣] بذلك دنوا الرحيل .

قوله : (وتفارط الغزو(٤)) أى أهله .

---

(١) قال العينى : الراحلة هى النجيبة المختارة الكاملة الأوصاف الحسنة المنظر، وقيل الراحلة الجمل النجيب، والهاء للمبالغة ، اه . وقال الحافظ : الراحلة فاعلة بمعنى مفعولة أى كلها حمولة تصلح للحمل ولا تصلح للرحل والركوب عليها ، ونقل عن ابن قتيبة :أن الراحلة هى النجيبة المختارة من الإبل للركوب ، فإذا كانت فى إبل عرفت، وقال الأزهرى : الراحلة عند العرب الذكر النجيب والأنثى النجيبة والهاء للمبالغة ، اه .

(٢) سيأتى الحديث فى البخارى فى باب رفع الأمانة من كتاب الرقاق ، واختلفوا فى معنى الحديث على أقوال بسطت فى الشروح فى محله ، وقال الحافظ : أورد البيهقى هذا الحديث فى كتاب القضاء فى تسوية القاضى بين الخصمين ، اه .

(٣) قال القسطلانى : الجد بكسر الجيم والرفع فاعل ، وهو الجهد فى الشيء والمبالغة فيه ، وفى نسخة حتى اشتد الناس بالرفع على الفاعلية ، الجد بالنصب على نزع الخافض أو نعت لمصدر محذوف أى اشتد الناس الاشتداد الجد ، اه . زاد الحافظ : وعند ابن مردويه حتى شمر الناس الجد ، اه .

(٤) قال النووى : أى تقدم الغزاة وسبقوا وفاتوا ، اه . وقال الحافظ : بالفاء والطاء والراء المهملتين أى فات وسبق ، والفرط السابق ، وفى رواية ابن أبى شيبه حتى أمعن القوم وأسرعوا فطفقت أغدوا للتجهيز ، وتصغرنى الرجال فأجمعت

قوله : (ما علمنا عليه إلا خيرا) يعنى[1] به أنه قد حبسه عذر .

قوله (عن كلامنا أيتها الثلاثة) فيه دلالة[2] على جواز متاركة الفاسق والمذنب فى الكلام وغيره ، وإنما لم يؤمروا بالانتهاء عن كلام المنافقين الذين بينوا الأعذار الباردة لأنهم لم يكونوا مجربين حيث دخلوا[3] فى جملة المعذورين سواء كانت أعذارهم هذه قابلة للقبول أو لا ، وفيه دلالة أيضاً على أنه لا يجب متاركة من كان

القعود حين سبقنى القوم ، وفى رواية أحمد أيهات سار الناس ثلاثاً فأقمت ، اه . بزيادة القسطلانى .

(١) وهذا ظاهر ويؤيده ما قال له قومه : والله ما علمناك كنت أذنبت ذنباً قبل هذا ، وفى التيسير كفت معاذ بخدا سوكنداى رسول خدانمى دانيم ما بركعب مكرنكوئى يعنى سبب تخلف امرى نابسند نخواهد بود ، اه . قلت: وهذه الكلمة من ألفاظ التعديل كما تقدم فى كتاب الشهادة فى باب إذا عدل رجل أحداً فقال لانعلم إلا خيراً ، الخ. وفيه قوله ﷺ « لقد ذكروا رجلا ما علمت عليه إلا خيراً» ثم قال الحافظ : قوله النظر فى عطفه بكسر العين المهملة ، وكنى بذلك عن حسنه وبهجته ، والعرب تصف الرداء بصفة الحسن وتسميه عطفاً لوقوعه على عطفى الرجل ، اه . قال القسطلانى : قوله عطفيه بكسر العين المهملة والتثنية أى جانبيه كناية عن كونه معجباً بنفسه ، ذا زهو وتكبر ، أو لباسه أو كنى به عن حسنه وبهجته والعرب تصف الرداء بصفة الحسن ، اه . وقال الكرمانى : هو إشارة إلى إعجابه بنفسه ولباسه ، اه .

(٢) وبذلك استدل البخارى كما سيأتى فى كتاب الأدب من قوله: باب ما يجوز من الهجران لمن عصى ، وقال كعب بن مالك حين تخلف عن النبى ﷺ : ونهى النبى ﷺ المسلمين عن كلامنا ، وذكر خمسين ليلة ، اه .

(٣) كما هو نص حديث الباب من لفظ فقبل منهم رسول الله ﷺ علانيتهم ،

باطنه خبيثاً إذا كان ظاهره[1] موافقاً صالحاً ، بل ولا يجوز ذلك .

قوله : (وهذا أيضاً من البلاء) حيث[2] رغبت فى الكفار فدل على أنى

ووكل سرائرهم إلى الله وعرض إلى كذبهم بقوله « أما هذا فقد صدق » قال السندى ثم لا يخفى أن ما قرره العلماء فى تحقيق معنى التوبة وكذا ما يقتضيه كثير من الآثار هو أنها تتحقق بأدنى ندامة ، وأنها إذا تحققت بشرائط لا ترد عند الله ، وقد قال تعالى « إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء » الآية ، وهذا ما يوافق مقتضى هذا الحديث فى حال هؤلاء الثلاثة ويمكن أن يقال ذاك حال العوام على العموم ، وهذا المذكور حال الخواص فلا إشكال إذ لا يقاس حال الخواص فى أمثال هذه الأشياء بحال العوام، أو يقال كانت توبة مقبولة عند الله حين وجدت منهم بشرائطها لكن التوقف كان فى أمرهم من حيث نزول الوحى بقبول توبتهم ، وهو أمر زائد على نفس التوبة ، اه . قلت : وتقدم الكلام على التوبة مبسوطاً فى كتاب الشهادة فى باب شهادة القاذف تحت قول البخارى : وكيف تعرف توبته .

(١) وقد تقدم فى كتاب الشهادة من قول عمر رضى الله تعالى عنه من أظهر لنا خيراً أمناه وقربناه وليس إلينا من سريرته شىء ، الله محاسبه فى سريرته ، ومن أظهر لنا سوءاً لم نأمنه ولم نصدقه ، وإن قال إن سريرته حسنة ، وتقدم قريباً فى باب بعث على رضى الله عنه إلى اليمن من قوله ﷺ « إنى لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم » .

(٢) كما يدل عليه ما حكى الحافظ من قول كعب إذ قال : وعند ابن عائذ أنه شكى حاله إلى رسول الله ﷺ ، وقال ما زال إعراضك عنى حتى رغب فى أهل الشرك ، قال وزاد فى رواية ابن أبى شيبة: فقلت: إنا لله، قد طمع فى أهل الكفر، ونحوه لابن مردويه ، اه .

وجدت[١] فى نسبة بهم وأيضاً فإنه[٢] قد دعاه إلى الكفر والارتداد وكونه بلاء ظاهر .

---

(١) وجدت ببناء المجهول ، ونسبة بهم نائب فاعل له ، وقوله « فى » بالجار الداخلة على ياء المتكلم ، والمعنى ظاهر ، فإن الجنس يميل إلى الجنس . وقد قال النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم : «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف» الحديث ، قال القارى فى شرحه : إن الأرواح البشرية التى هى النفوس الناطقة مجبولة على مراتب مختلفة وشواكل متباينة وكل ما شاكل منها فى عالم الأمر فى شاكلته تعارفت فى عالم الخلق ، وائتلفت واجتمعت ، إلى أن قال : ولا يدفعه بعد الدار ولا يجمعه قرب المزار .

مناسبة الأرواح بينى وبينها ... وإلا فأين الترك من ساكنى نجد ؟

(٢) قال الحافظ : قوله فتيممت أى قصدت ، والتنور ما يخبز فيه ، ودل صنيع كعب هذا على قوة إيمانه ومحبته لله ولرسوله ، وإلا فمن صار بمثل حاله من الهجرة والإعراض قد يضعف عن احتمال ذلك وتحمله الرغبة فى الجاه والمال على هجران من هجره ، ولا سيما مع أمنه من الملك الذى استدعاه إليه أنه لا يكرهه على فراق دينه . لكن لما احتمل عنده أنه لا يأمن من الافتتان حسم المادة وأحرق الكتاب ومنع الجواب ، هذا مع كونه من الشعراء الذين طبعت نفوسهم على الرغبة ولاسيما بعد الاستدعاء والحث على الوصول إلى المقصود من الجاه والمال ، ولا سيما والذى استدعاه قريبه ونسيبه ، ومع ذلك فغلب عليه دينه وقوى عنده يقينه ، ورجح ما هو فيه من النكد والتعذيب على ما دعى إليه من الراحة والنعيم ، حباً فى الله ورسوله ، كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « وأن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما » ، اه .

قوله : (والله لا أملك غيرهما يومئذ) والظاهر[١] أنه لم يكن عنده إذ ذاك شيء من دينار ولا درهم ، وإن كان فى ملكه .

قوله : (أمن عندك) أى لسعيك[٢] وشفاعتك ودعائك .

قوله (وليس للذى ذكر الله) إلخ يعنى بذلك[٣] أن إطلاق المخلفين فى قوله

---

(١) وقال الحافظ : يريد من جنس الثياب ، وإلا فقد تقدم أنه كان عنده راحلتان ، وسيأتى أنه استأذن أن يخرج من ماله صدقة ، ثم وجدت فى رواية ابن أبى شيبة ففيها : والله لا أملك يومئذ ثوبين غيرهما ، اه . قلت: ويؤيده أيضاً ما تقدم من قوله : إنى لم أكن قط أقوى ولا أيسر حين تخلفت ، وقال الحافظ تحت قوله حين طابت الثمار ، وفى رواية أحمد وأنا أقدر شيء فى نفسى على الجهاد وخفة الحاذ ، وأنا فى ذلك أصغو إلى الظلال والثمار ، اه . وسيأتى أنه لما استأذن أن يخرج من ماله صدقة قال رسول الله ﷺ « أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك » فقال إنى أمسك سهمى الذى بخيبر .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه لطيف دقيق ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أنه لما لم يخبر بعد بنزول الآية بل قال له ﷺ « أبشر بخير يوم مر عليك » فالتبس الأمر عليه بأن هذا العفو من عنده صلى الله عليه وسلم أم عند الله ، فإن كونه من عند الله تبارك وتعالى موجب للافتخار والإكرام، فإن ابن عباس رضى الله عنه ذكر من جملة مناقب عائشة رضى الله تعالى عنها : ونزل عذرك من السماء ، وأيضاً لما قال صلى الله عليه وسلم لأبى بن كعب « إن الله أمرنى أن أقرأ عليك القرآن » قال أبى: آلله سمانى لك؟ قال « الله سماك » فجعل أبى يبكى ، وأيضاً فكانت زينب رضى الله تعالى عنها تفخر على أزواج النبى صلى الله عليه وسلم تقول : زوجكن أهاليكن ، وزوجنى الله من فوق سبع سماوات .

(٣) قال الحافظ رحمه الله تعالى فى الفتح: حاصله أن كعباً فسر قوله تعالى « وعلى

تعالى « وعلى الثلاثة الذين خلفوا » ليس لأنا خلفنا عن الغزو بل لأنا خلفنا عن التوبة ، وقبلت توبة الآخرين قبلنا ، إذ لو كان المدار هو التخلف عن الغزو ولم يكن للثلاثة تخصيص ، ثم إن قوله: وليس[1] للذى ، غير ظاهر بحسب التركيب ، والظاهر إنما هو قوله وليس الذى كما ذكره فى النسخة إلا أن يقال معناه وليس الوجه للذى ذكره الله تخليفنا عن الغزو ، على أن تكون كلمة « من » زائدة ، ولا يبعد أن يقال، أصل العبارة وليس مما خلفنا عن الغزو، إلا أنه لما لم يظهر إسم ليس ماهو بينه أحد الرواة أنه يريد بذلك ويقوله للذى ذكره الله بقوله « وعلى الثلاثة الذين خلفوا » والله أعلم .

قوله (فهذا أوان[2] وجدت انقطاع أبهرى) وكان السم إلى الآن كامنا مغلوباً ثم غلب على الطبع إذ ضعفت قوته عن مقاومة المنافى .

الثلاثة الذين خلفوا » أى أخروا حتى تاب الله عليهم لا أن المراد أنهم خلفوا عن الغزو ، وفى تفسير عبدالرزاق عن عكرمة فى قوله تعالى «وعلى الثلاثة الذين خلفوا» أى عن التوبة ، قال ابن جرير : فمعنى الكلام لقد تاب الله على الذين أخرت توبتهم ، اﻫ مختصراً . والمعنى أن المراد بالتخلف فى الآية التخلف عن التوبة لا التخلف عن الغزو ، فإن المتخلفين عن الغزو كانوا كثيرين .

(١) هكذا فى متن النسخة الهندية ، ونسخة الحاشية : ليس الذى ، وكذلك فى الشروح الأربعة ، ولم يتعرضوا للفظ للذى بشىء وهكذا بلفظ الذى فى رواية مسلم ، وسياقه أوضح ، ولفظه : وليس الذى ذكر مما خلفنا تخلفنا عن الغزو وإنما هو تخليفه إيانا وإرجائه أمرنا عمن حلف له واعتذر إليه فقبل منه .

(٢) قال القسطلانى : أوان رفع على الخبرية وبالفتح لإضافته إلى مبنى وهو الماضى لأن المضاف والمضاف إليه كالشىء الواحد وهو فى موضع رفع خبر المبتدأ ،اﻫ. وفى المرقاة قال الطيبى : يجوز فى أوان الضم والفتح فالضم لأنه خبر المبتدأ والفتح على البناء لإضافته إلى المبنى قال القارى : هذا هو المختار على ماسبق فى يوم ولدته

قوله (لن تضلوا بعده) ولا يقتضي[1] ذلك وجود الضلال عند عدم الكتابة لأن غاية ما يثبت عند عدم الكتابة هو احتمال الضلال مع أن الضلال متفاوت في درجاته ،

وليلة أسرى به ، والمعنى : وهذا زمان صادفت (فيه انقطاع أبهري) بفتح الهمزة والهاء بينهما موحدة ، وهو عرق يتعلق به القلب ، فإذا انقطع مات صاحبه ، وفي النهاية : الأبهر عرق في الظهر ، وهما أبهران ، وقيل هما الأكحلان اللذان في الذراعين ، وقيل هو عرق مستبطن القلب فإذا انقطع لم يبق معه حياة ، وقيل الأبهر عرق منشأه من الرأس ويمتد إلى القدم وله شرايين تتصل بأكثر الأطراف والبدن ، فالذي في الرأس منه يسمى النامة ، ومنه قوله : أسكت الله نامته ، أي أماته ، ويمتد إلى الحلق فيسمى الوريد ، ويمتد إلى الصدر فيسمى الأبهر ، ويمتد إلى الساق فيسمى الصافن والهمزة في الأبهر زائدة ، اهـ . قلت : ويؤيده أن المجد ذكره في باب الراء فصل الباء : وقال الحافظ قوله وقال يونس هو ابن يزيد الأيلي ، وهذا قد وصله البزار والحاكم من طريق عنبسة بن خالد عن يونس بهذا الإسناد ، وللحاكم موصولا من حديث أم بشر قالت : قلت يارسول الله ما تتهم بنفسك ، فإني لا أتهم بابني إلا الطعام الذي أكل بخيبر ، وكان ابنها بشر بن البراء بن معرور مات ، فقال « وأنا لا أتهم غيرها ، وهذا أوان انقطاع أبهري » وروى ابن سعد عن شيخه الواقدي بأسانيد متعددة في قصة الشاة التي سمت له بخيبر ، فقال في آخر ذلك : وعاش بعد ذلك ثلاث سنين حتى كان وجعه الذي قبض فيه ، وجعل يقول : « مازلت أجد ألم الأكلة التي أكلتها بخيبر عداداً حتى كان هذا أوان انقطاع أبهري » عرق في الظهر وتوفي شهيداً ، اهـ . وقوله عرق في الظهر من كلام الراوي وكذا قوله وتوفي شهيداً ، وقوله « ما أزال أجد ألم الطعام » أي أحس الألم في جوفي بسبب الطعام ، وقال الداودي المراد أنه نقص من لذة ذوقه وتعقبه ابن التين ، انتهى كلام الحافظ .

(١) أجاد الشيخ قدس في شرح قوله « لن تضلوا » ، وقد تقدم الكلام على

فكان اختلاف الأنصار والمهاجرين وخلاف سعد بن عبادة نوعا من الضلال ، فلو كتب الخلافة لم يقع هـذا الضلال أيضاً ، وإن لم يدوموا عليه سوى سعد ابن عبادة ، وكذلك خلاف على رضى الله عنه مدة كذا كان نوعاً منه غير أنه لم يدم عليه ، وراجع إلى المعروف ، فلو كتب الكتاب لم يقع مثل هاتيك الشبهات لمن وقع له

قوله (ثم يحي أو يخير) شك[1] من الراوى والمدعى واحد ، فإن تحية ملك الموت استئذان منه فكان تخييراً إذ لاحاجة إلى الاستئذان فى أداء ما أمر به حتما لا محالة .

ما أراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كتابته فى كتاب العلم فى باب كتابة العلم، وعلى قوله أهجر فى كتاب الجهاد فى باب جوائز الوفد .

ثم قال الحافظ : قوله وسكت عن الثالثة إلخ ، يحتمل أن يكون القائل هوسعيد ابن جبير ، ثم وجدت عند الإسماعيلى التصريح أن قائل ذلك هو ابن عيينة ، وفى مسند الحميدى ومن طريقه أبو نعيم فى المستخرج قال سفيان قال سليمان أى ابن أبى مسلم : لاأدرى أذكر سعيد بن جبير الثالثة فنسيتها أو سكت عنها ، وهـذا هو الأرجح ، اهـ، قلت: وقد تقدم فى كتاب الجهاد فى باب إخراج اليهود من جزيرة العرب ، والثالثة إما أن سكت عنها ، وإما أن قالها فنسيتها، قال سفيان هذا من قول سليمان ، اهـ . ثم قال الحافظ : قال الداودى الثالثة الوصية بالقرآن ، وبه جزم ابن التين ، وقال المهلب: بل هو تجهيز جيش أسامة ، وقومه ابن بطال بأن الصحابة لما اختلفوا على أبى بكر فى تنفيذ جيش أسامة ، قال لهم أبو بكر إن النبى ﷺ عهد بذلك عند موته ، وقال عياض : يحتمل أن تكون هى قوله « ولاتتخذوا قبرى وثناً » فإنها ثبتت فى الموطأ مقرونة بالأمر بإخراج اليهود ، ويحتمل أن يكون ماوقع فى حديث أنس أنها قوله « الصلاة وما ملكت أيمانكم » اهـ .

(١) وبالشك جزم الشراح ابن حجر والعينى وتبعهما القسطلانى ، وفى تقرير المكى : قوله يحي يقال التحية عليه وهو السلام عليكم ثم يخير ، « أو يخير » شك من

. . . .

الراوى وكلاهما متحد فى المراد ، اهـ . وقال العينى قوله أو يخير شك من الراوى ويحي بضم الياء آخر الحروف وفتح الحاء المهملة وتشديد الياء الأخيرة أى ثم يسلم إليه الأمر أو يملك فى أمره أو يسلم عيه تسليم الوداع ، اهـ . وقال الحافظ : قوله: أويخير شك من الراوى هل قال يحي - بضم أوله وفتح المهملة وتشديد التحتانية بعدها أخرى - أو يخير كما فى رواية سعد بن إبراهيم ، وعند أحمد من طريق مطلب ابن عبد الله عن عائشة أن النبى ﷺ كان يقول مامن نبى يقبض إلا يرى الثواب ثم يخير ، ولأحمد أيضاً من حديث أبى مويهبة ، قال قال رسول الله ﷺ « إنى أوتيت مفاتيح خزائن الأرض والخلد ثم الجنة ، فخيرت بين ذلك وبين لقاء ربى والجنة فاخترت لقاء ربى والجنة » ، وعند عبد الرزاق من مرسل طاوس رفعه «خيرت بين أن أبقى حتى أرى ما يفتح على أمتى وبين التعجيل فاخترت التعجيل » اهـ . وفى المشكاة برواية البيهقى فى الدلائل عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رجلا من قريش دخل على أبيه على بن الحسين ، فقال : ألا أحدثك عن رسول الله ﷺ ؟ قال بلى ، قال : لما مرض رسول الله ﷺ أتاه جبريل فقال : يامحمد إن الله أرسلنى إليك تكريماً لك وتشريفاً لك : خاصة لك ، يسألك عما هو أعلم به منك ، يقول كيف تجدك ؟ قال أجدنى ياجبريل مغموماً وأجدنى ياجبريل مكروباً ، ثم جاءه اليوم الثانى فقال له ذلك ، فرد عليه النبى ﷺ كما رد أول يوم ، ثم جاءه اليوم الثالث فقال له كما قال أول يوم ورد عليه ، وجاء معه ملك يقال له إسماعيل على مائة ألف ملك كل ملك على مائة ألف ، فاستأذن عليه فسأله(*) عنه ثم قال جبريل: هذا ملك الموت يستأذن عليك مااستأذن على آدمى قبلك ولايستأذن على آدمى بعدك ، قال

(*) وفى الحاشية عن اللمعات : تقدير الكلام سأل النبى صلى الله عليه وسلم جبريل عن إسماعيل من هو ؟ فقال جبريل: هو ملك كذا وكذا ، ثم قال جبريل : هذا ملك الموت يستأذن عليك ، اهـ . فكأنه أشار الى ملك آخر بعد إسماعيل ١٢ ز .

قوله (مارأيته استن استناناً قط أحسن منه) تعني[1] بذلك إتيانه على وجه بجودة وقوة بآدابه المعلومة .

قوله (وأمسح بيد النبي ﷺ عنه) أي عن[2] المنفوث المقروء .

فقال ائذن له ، فأذن له فسلم عليه ، ثم قال : يامحمد إن الله أرسلني إليك فإن أمرتني أن أقبض روحك قبضت ، وإن أمرتني أن أتركه تركته فقال: وتفعل ياملك الموت؟ قال نعم بذلك أمرت ، وأمرت أن أطيعك قال فنظر النبي ﷺ إلى جبريل ، فقال جبريل يامحمد إن الله قد اشتاق إلى لقائك ، فقال النبي ﷺ لملك الموت : امض لما أمرت به ، فقبض روحه الحديث . وتكلم القاري على إسناده ، ويشكل عليه مافي الأحاديث الصحيحة ما من نبي إلا يخير ، اللهم إلا أن يقال إن استيذان الدخول غير التخيير ، وتقدم البسط في حديث صك موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام ملك الموت في كتاب الجنائز في باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة .

(١) وفي تقرير مولانا المكي قوله فأبده أي ديرتك ديكهتي رهي ، وقوله فاستن به هذا استنان أخير عند الموت ومامر فهو استنان آخر قبل هذا فلا تنافي ، اهـ . قلت: لم أجد ذكر السواكين فليفتش ، وقال القسطلاني : قوله فأبده بالموحدة المخففة والدال المهملة المشددة ، وفي رواية فأمده بالميم بدل الموحدة وهما بمعنى أي مد رسول الله ﷺ بصره الشريف إليه ، وقال الحافظ قوله : فأبده أي مد نظره إليه يقال أبددت فلاناً النظر إذا طولته إليه ، اهـ . ثم قال القسطلاني : وقوله فقصمته بالصاد المهملة المفتوحة أي كسرته أو قطعته ، وفي رواية فقضمته بكسر الضاد المعجمة أي مضغته ، وقال المحب الطبري فيما قاله في الفتح إن كان بالضاد المعجمة فيكون قولها فطيبته تكراراً ، وإن كان بالمهملة فلا ، لأنه يصير المعنى كسرته لطوله أو لإزالته المكان الذي تسوك به عبد الرحمن ، اهـ مختصراً .

(٢) وهذا ظاهر وسيأتي في باب فضل المعوذات عن عائشة رضي الله تعالى عنها

قوله : (فلنسأله فيمن هذا الأمر) وليس(١) فيه دلالة على أنهم لم يكونوا

أن رسول الله ﷺ كان إذا اشتكى يقرأ على نفسه بالمعوذات وينفث ، فلما اشتد وجعه كنت أقرأ عليه وأمسح بيده رجاء بركتها ، وفى أخرى عنها : أن النبي ﷺ كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة جمع كفيه ثم نفث فيهما فقرأ فيهما قل هو الله أحد قل أعوذ برب الفلق ، وقل أعوذ برب الناس ، الحديث . وفى هامشه قال المظهرى فى شرح المصابيح ظاهر الحديث أنه نفث فى كفيه أولا ثم قرأ وهذا لم يقل به أحد ولا فائدة فيه ، ولعله سهو من الراوى لأن النفث ينبغى أن يكون بعد التلاوة ليوصله بركة القراءة إلى بشرة القارى أو المقروء له ، فأجاب الطيبى عنه بأن الطعن فيما صح روايته لا يجوز كيف والفاء فيه مثل ما فى قوله تعالى « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله » الآية ، اه . قلت : وأخرج البخارى فى الطب عن عائشة كان رسول الله ﷺ إذا أوى إلى فراشه نفث فى كفيه بقل هو الله أحد وبالمعوذتين جميعاً ، ثم يمسح بهما وجهه وما بلغت يداه ، قالت : فلما اشتكى كان يأمرنى أن يفعل ذلك به ، الحديث ، قال الحافظ : قوله نفث الخ ، أى يقرأها وينفث حالة القراءة ، اه .

(١) وهذا ظاهر ، فقد تقدم فى البخارى فى مناقب أبى بكر رضى الله عنه عن محمد بن الحنفية قال قلت لأبى : أى الناس خير بعد النبى ﷺ ؟ قال أبو بكر ، قال قلت : ثم من ؟ قال عمر ، الحديث ، وعن ابن عباس قال : إنى لواقف فى قوم فدعوا الله لعمر بن الخطاب إذا رجل من خلفى يقول : يرحمك الله لأرجو أن يجعلك الله مع صاحبيك لأنى كثيراً ما سمعت رسول الله ﷺ يقول : كنت وأبو بكر وعمر . وفعلت وأبو بكر وعمر ، وانطلقت وأبو بكر وعمر ، فالتفت فإذا على بن أبى طالب ، انتهى مختصراً . وقد تقدم فى باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ قول على رضى الله عنه إنا قد عرفنا فضيلتك يا أبا بكر ، وتقدم فى باب غزوة

مذعنين لأبي بكر فضلا وكمالا إلا أنهم عن لهم أن الخلافة لا تتبع الأفضلية[1] فلعل أن تكون الخلافة ههنا كما تكون في غيرنا من الملوك وغيرهم، حيث ينوب من الرجل ولده وعند عدمه بنو أعمامه، فليس في قولهم هذا خرق للاجماع المستقر على أفضلية الصديق رضي الله تعالى عنه .

خيبر قول علي لأبي بكر إنا قد عرفنا فضلك وما أعطاك الله ولم ننفس عليك خيراً ساقه الله إليك ، إلى أن قال : في خطبته بعد أن عظم حق أبي بكر إنه لم يحمله على الذي صنع نفاسة على أبي بكر ولا إنكار للذي فضله الله به ، الحديث وقال السيوطي في الدر : أخرج ابن عساكر وغيره عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال : إن الله ذم الناس كلهم ومدح أبا بكر رضي الله عنه ، فقال : « إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين» الآية، وقد أخرج الإمام أحمد في مسند عباس عدة روايات في أمره ﷺ لأبي بكر في مرضه الذي توفي فيه أن يصلي بالناس ، وفي الإشاعة وقد صح عن علي رضي الله عنه أنه قال : أبوبكر خير من مؤمن آل فرعون إنه كان يكتم إيمانه ، وأبو بكر كان يظهر إيمانه ، ويدفع عن النبي ﷺ ويقول : « أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله» ، وقال : سبق رسول الله ﷺ وصلى أبو بكر وثلث عمر ثم غشيتنا فتن فلا حول ولا قوة إلا بالله ، وقوله: صلى معناه أنه تلا رسول الله ﷺ في الإمامة أوفي الفضل ، من قولهم فرس مصل إذا كان ثانياً في ميدان السبق ، انتهى مختصراً .

(١) فقد تقدم في غزوة ذات السلاسل أن رسول الله ﷺ بعث عمرو بن العاص على جيش السلاسل فقلت : « أي الناس أحب إليك قال : عائشة » قلت : من الرجال ، قال أبوها » الحديث، قال الحافظ : وعند البيهقي في هذه القصة قال عمرو: « فحدثت نفسي أنه لم يبعثني على قوم فيهم أبو بكر وعمر إلا لمنزلة لي عنده » ، فأتيته حتى قعدت بين يديه ، فقلت يارسول الله من أحب الناس إليك ، الحديث، وفي رواية قال : قلت في نفسي لا أعود لمثلها أسأل عن هذا ، انتهى مختصراً .

قوله : (لا يعطيناها الناس بعده) فيه[1] دلالة على أن عليا رضى الله عنه كان راغباً فيها اليوم، وقد قال[2] النبى ﷺ أحق الناس بهذا الأمر أشدهم به كراهية،

قوله : (فى يومى) أى لوكان[3] ثمة نوبة بحسب عادته لكان اليوم يوم نوبتى

(١) وهكذا فى تقرير المكى ولفظه قوله : لا يعطينا أما إذا كان مبهماً فيحتمل أن يعطيها الناس لنا بعده ، فعلم أن فى قلب على كان تمنى الخلافة ، اه . وتقدم الكلام عليه مبسوطاً فى كتاب المناقب فى باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان ، وقال الحافظ : فى حديث الباب قوله : بعد ثلاث عبد العصا هو كناية عمن يصير تابعاً لغيره، والمعنى أنه يموت بعد ثلاث، وتصير أنت مأموراً عليك، وقوله : هذا الأمر أى الخلافة ، وفى مرسل الشعبي عند ابن سعد فنسأله من يستخلف فإن استخلف منا فذاك وإلا أوصى بنا فحفظنا من بعده، وله من طريق أخرى فقال على: وهل يطمع فى هذا الأمر غيرنا ، قال : أظن والله سيكون ، وقوله : لا أسألها رسول الله ﷺ ، أى لا أطلبها منه ، وزاد ابن سعد فى مرسل الشعبي فى آخره فلما قبض النبى ﷺ قال العباس لعلى : ابسط يدك أبايعك تبايعك الناس فلم يفعل ، وزاد عبدالرزاق قال الشعبي : لو أن علياً سأله عنها كان خيراً له من ماله وولده ، ورويناه فى فوائد أبى الطاهر الذهلى بسند جيد عن ابن أبى ليلى قال : سمعت علياً يقول لقينى العباس فذكر نحو القصة التى فى هذا الحديث باختصار ، وفى آخرها قال : سمعت علياً يقول بعد ذلك: ياليتنى أطعت عباساً ياليتنى أطعت عباساً، وقال عبد الرزاق : كان معمر يقول لنا أيهما كان أصوب رأيا ؟ فنقول : العباس فيأبى ويقول : لو كان أعطاها علياً فمنعه الناس لكفروا ، انتهى مختصراً .

(٢) تقدم فى أول المناقب قوله : ﷺ تجدون من خير الناس أشد الناس كراهية لهذا الشأن حتى يقع فيه .

(٣) كما هو نص الرواية المتقدمة قريباً قالت عائشة : فمات فى اليوم الذى كان يدور على فيه فى بيتى ، وفى هامش النسخة الهندية فى يومى أى يوم نوبتى بحساب

. . . .

الدور المتقدم المعهود ، قال فى جامع الأصول كان ابتداء مرض النبى ﷺ من صداع عرض له وهو فى بيت عائشة ، ثم اشتد به وهو فى بيت ميمونة ، ثم استأذن نساءه أن يمرض فى بيت عائشة فأذن له ، وكان مدة مرضه اثنى عشر يوماً ، ومات يوم الإثنين ، ضحى من ربيع الأول فقيل لليلتين خلتا منه ، وقيل لاثنتى عشرة خلت منه وهو الأكثر هكذا فى المرقاة ، اه . وهكذا حكى القارى كلام جامع الأصول فى جمع الوسائل ولم يتعرض فيهما عن إشكال قوى ، وهو أن مدة مرضه ﷺ لما كانت اثنى عشر يوماً ، وكان بدء المرض فى بيت عائشة فكيف رجعت النوبة إليها بعد اثنى عشر يوماً ، لأنه ﷺ توفى عن تسع نسوة ، منها يومان لعائشة ، ولم يتعرض لذلك الإشكال أحد من الشراح فيما رأيته ، ويمكن التفصى عنه بقول آخر فإن الروايات فى مدة مرضه ووفاته ﷺ مختلفة ، وقال القارى فى جمع الوسائل : لم يختلف أهل السير فى أنه ﷺ توفى فى شهر ربيع الأول ، ولا فى أنه توفى يوم الإثنين ، وإنما اختلفوا فى أى يوم كان من الشهر ، فجزم ابن إسحاق وابن سعد وابن حبان وابن عبد البر بأنه كان لاثنتى عشرة ليلة خلت منه ، وبه جزم ابن الصلاح والنووى فى شرح مسلم وغيره ، والذهبى فى العبر وصححه ابن الجوزى ، وقال موسى بن عقبة : فى مستهل الشهر ، وبه جزم ابن زبير فى الوفيات ، ورواه أبو الشيخ ابن حبان فى تاريخه عن الليث بن سعد ، وقال سليمان التيمى : لليلتين خلتا منه ، ورواه أبو معشر عن محمد بن قيس أيضاً ، قد روى البيهقى فى دلائل النبوة بإسناد صحيح إلى سليمان التيمى أن رسول الله ﷺ مرض لاثنتين وعشرين ليلة من صفر ، وكان أول يوم مرض فيه يوم السبت ، وكانت وفاته اليوم العاشر ، يوم الإثنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الأول ، اه . وإذا كانت مدة مرضه ﷺ عشرة أيام فترجع النوبة إلى عائشة رضى الله تعالى عنها بلا مرية فتدبر ، ويمكن التفصى عنه بما أفاده بعض أصدقائى من فضلاء مظاهر علوم

قوله : (من كان منكم يعبد محمداً) وإنما[1] لم يقل رسول الله لأن النظر فيه إلى وصف الرسالة ، والمقصود ههنا تعرض ذاته لامن حيث وصفه ، هذا فإن وصف الرسالة يشعر بتعلق بالمرسل ، والعلاقة بالمرسل تبارك وتعالى باقية لم تنقطع، وإن انقطعت الرسالة فلم يناسب ذكره بهذا الوصف .

قوله : (فكيف أوصى إلى على) وقد سبق قول عباس له إنك بعد الثلاث عبد العصا ، ولم ينكر عليه[2] على ، ولا ذكر له شيء من ذلك ، ومن المعلوم

بأن نوبتى عائشة وسودة لم تكن متوالية . بل كانت متفرقتين ، قلت : وعلى هذا فيمكن أن يقال : إن بدء مرضه ﷺ كان فى بيت عائشة فى نوبة سودة ، وكان الثالث منها يوم عائشة ، أى يوم نوبتها الأصلية ، وعلى هذا فيكون الثانى عشر يوم عائشة بلا مراء ، وهذا كله مبنى على ماقيل إن بداية المرض كان فى بيت عائشة كما تقدم قريباً ، وأما على ما قيل إن بدايته كان فى بيت ميمونة كما تقدم فى هامش اللامع فى باب حد المريض أن يشهد الجماعة فلا إشكال ، ويؤيد ذلك مافى طبقات ابن سعد [illegible] روايات عديدة إن بدء المرض كان فى بيت ميمونة منها ماقالت عائشة: بدىء رسول الله ﷺ شكواه الذى توفى فيه ، وهو فى بيت ميمونة ، فخرج فى يومه ذلك حتى دخل على ، قالت [illegible] رأساه فقال . وددت أن ذلك يكون وأنا حى الحديث ، وفى آخره فقال رسول الله ﷺ بل أنا وا رأساه ثم رجع رسول الله ﷺ إلى بيت ميمونة فاشتد وجعه ، الحديث .

(١) أبدع الشيخ قدس سره النكتة فى التعبير بمحمد ﷺ ، وكان هذا جديراً بشأنه أعلى الله مراتبه ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وما كان هــذا من ديدنهم .

(٢) وهو كذلك بل أصرح منه ماقال على رضى الله تعالى عنه فى جواب عباس، ائن سألناها رسول الله ﷺ فمنعناها لايعطيناها الناس بعده ، وإنى والله لا أسألها رسول الله ﷺ ، وقد تقدم فى البخارى فى باب كتابة العلم ، عن أبى حجيفة

أن النبي ﷺ بعد ذلك إلا يسيراً فلم يبق إمكان الوصية إلا فى آخر حياته ، ولذلك أنكرت عائشة وصيه[1] إليه فى آخر وقته مع أنه لو أوصى إليه فى خروجه[2] الذى خرج إلى الناس وخطبهم لسمعه أحد من الصحابة وحكاه ، ولم يروه .

قلت لعلى : « هل عندكم كتاب قال لا ؟ إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو مافى هذه الصحيفة » الحديث وتقدم فى الجهاد . «والذى فلق الحبة وبرء النسمة ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا فى القرآن » الحديث ، قال الحافظ وفى مسند إسحاق بن راهويه بلفظ : هل علمت شيئاً من الوحى ؟ وإنما سأله أبو جحيفة عن ذلك ، لأن جماعة من الشيعة كانوا يزعمون أن عند أهل البيت لاسيما علياً أشياء من الوحى خصهم النبي ﷺ بها لم يطلع غيرهم عليها ، وقد سأل علياً عن هذه المسألة أيضاً قيس بن عبادة والأشتر النخعى ، وحديثهما فى مسند النسائى ، ولمسلم عن أبى الطفيل عن على « ماخصنا رسول الله ﷺ بشىء لم يعم بها الناس كافة إلا ما فى قراب سيفى هذا وأخرج صحيفة مكتوبة فيها «لعن الله من ذبح لغير الله تعالى» الحديث ، اه مختصراً .

(١) كذا فى الأصل ، والظاهر أن سياق العبارة أن النبي ﷺ لم يعش بعد ذلك الخ . قلت : وهو كذلك فقد قال الحافظ تحت قول عباس : وإنى والله لأرى رسول الله ﷺ ، قوله لأرى بفتح الهمزة من الاعتقاد وبضمها بمعنى الظن وهذا قاله العباس مستنداً إلى التجربة لقوله بعد ذلك : إنى لأعرف وجوه بنى عبد المطلب عند الموت ، وذكر ابن إسحاق عن الزهرى أن ذلك كان يوم قبض النبي ﷺ ، اه .

(٢) أشار بذلك إلى حديث أنس المذكور فى البخارى مراراً ، منها ما تقدم فى مناقب الأنصار عن أنس يقول : مر أبو بكر والعباس بمجلس من مجالس الأنصار وهم يبكون ، قال : ما يبكيكم ؟ قالوا ذكرنا مجلس النبي صلى الله عليه وسلم منا ، فدخل على النبي ﷺ فأخبره بذلك ، قال : فخرج النبي ﷺ وقد عصب على رأسه حاشية برد ، قال فصعد المنبر — ولم يصعده بعد ذلك اليوم — فحمد الله

أحد، ولا أقل من أنه لو تكلم مع على[1] ولو خفية أو فى خلوة لرواه أحد منهم وإن لم يرو عين كلامه وكل ذلك منتف .

قوله (إلى جبرئيل ننعاه) وفائدته[2] التحسر أو إظهار كون المتكلم عالماً ، فالأول كقولها : رب إنى وضعتها أنثى ، والثانى كقولك لمن حفظ القرآن «حفظت القرآن»

وأثنى عليه ، ثم قال «أوصيكم بالأنصار» الحديث ، والأوجه عندى أن ذلك كان عند صلاة الظهر يوم السبت ، وقد تقدم فى باب كتابة العلم .

(١) ولا يشكل عليه ما أخرجه البخارى فى الأدب المفرد وأحمد فى مسنده وغيرهما من أن النبى ﷺ أمر علياً بإحضار القرطاس والدواة فخاف على فوته بعد أن يذهب فقال : يا رسول الله «أسمع وأعى» فبين له رسول الله ﷺ من أحكام الصدقات وإخراج الكفار من جزيرة العرب ، إلى آخر ما تقدم فى هامش اللامع فى باب كتابة العلم ، لأن المذكور فيها أحكام الصدقات وغيرها كما تقدم ، وليس فيه ذكر الخلافة ، بخلاف ما قال لعائشة : ادعى لى أباك حتى أكتب كتاباً ، فإنى أخاف أن يتمنى متمن ، ثم قال : ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر ، فإنه كالنص على أنه ﷺ أراد كتابة الخلافة ، وتركها لقوله : ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى جواب ما يرد على ظاهر الحديث ، أن النعى هو إخبار الموت ، وجبريل عليه الصلاة والسلام كان أعلم بموت النبى ﷺ من فاطمة رضى الله تعالى عنها ، ففى مختار الصحاح : النعى خبر الموت ، والناعى هو الذى يأتى بخبر الموت ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من الجواب معروف ، ففى تلخيص المفتاح : لا شك أن قصد المخبر بخبره إفادة المخاطب إما الحكم أو كونه عالماً به قال العلامة التفتازانى : قوله قصد المخبر أى من يكون بصدد الإخبار والإعلام ، وإلا فالجملة الخبرية كثيراً ما تورد لأغراض أخر مثل

. . . .

التحزن والتحسر في قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران « رب إني وضعتها أنثى » إلى آخر ما بسطه ، ومثل للثاني بقوله : كما في قولنا لمن حفظ التوراة . قد حفظت التوراة ، انتهى مختصراً .

ثم الوارد في حديث الباب : إلى جبريل ننعاه ، قال القسطلاني : بإلى الجارة ، وننعاه بنونين: الأولى مفتوحة ، والثانية ساكنة ، اهـ . وقال الحافظ : قيل الصواب إلى جبريل نعاه ، جزم بذلك سبط ابن الجوزي في المرآة . فالأول موجه ، فلا معنى لتغليط الرواة بالظن ، اهـ . وتعقبه العيني بقوله : من نص على أن الرواة رووه بصيغة المضارع ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك من النساخ ؟ ، اهـ . قلت: ويمكن توجيه لفظ نعاه : أن الضمير راجع إلى قوله : ربا دعاه ، وعلى هذا فلا يرد الإيراد الذي دفعه الشيخ قدس سره .

ثم قال الكرماني : فإن قلت هذا نوع من النياحة ، قلت : هو ندبة مباحة ، ليس فيها ما يشبه نوح الجاهلية من الكذب ونحوه ، اهـ . وقال الحافظ يستفاد من الحديث جواز التوجع للميت عند احتضاره بمثل قول فاطمة عليها السلام : واكرب أباه ، وأنه ليس من النياحة ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم أقرها على ذلك ، وأما قولها بعد أن قبض وا أبتاه ، الخ . فيؤخذ منه أن تلك الألفاظ إذا كان الميت متصفاً بها لا يمنع ذكره لها بعد موته ، بخلاف ما إذا كانت فيه ظاهراً وهو في الباطن بخلافه ، أو لا يتحقق اتصافه بها ، فيدخل في المنع ، اهـ . ولم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، لأنه أجمل الكلام على النعي والنوح في الكوكب ، ثم قال الحافظ : قال الخطابي زعم بعض من لا يعد في أهل العلم : إن المراد بقوله عليه الصلاة والسلام « لا كرب على أبيك بعد اليوم » أن كربه كان شفقة على أمته لما علم من وقوع الفتن والاختلاف ، وهذا ليس بشيء ، لأنه كان يلزم أن تنقطع

. . . .

شفقته على أمته بموته ، والواقع أنها باقية إلى يوم القيامة . لأنه مبعوث إلى من جاء بعده ، وأعمالهم تعرض عليه ، وإنما الكلام على ظاهره ، وأن المراد بالكرب ما كان يجده من شدة الموت ، وكان فيما يصيب جسده من الآلام كالبشر ليتضاعف له الأجر ، اه . قلت : وقد تقدم عن عائشه قريباً : فلا أكره شدة الموت لأحد أبداً بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وسيأتى فى باب سكرات الموت : قوله صلى الله عليه وسلم لا إله إلا الله . إن للموت سكرات ، وسيأتى فى باب شدة المرض قول عائشة : ما رأيت أحداً الوجع عليه أشد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفى المشكاة برواية الترمذى والنسائى عنها : قالت ما أغبط أحداً بهون موت بعد الذى رأيت من شدة موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبرواية الترمذى وابن ماجة عنها رأيت النبى صلى الله عليه وسلم وهو بالموت ، وعنده قدح فيه ماء ، وهو يدخل يده فى القدح ثم يمسح وجهه ثم يقول اللهم أعنى على منكرات الموت ، أو سكرات الموت ، وغير ذلك من الروايات الدالة على أن ذلك كان من شدة الموت .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الثامن من لامع الدرارى على جامع البخارى ويتلوه الجزء التاسع وأوله (كتاب التفسير) إن شاء الله تعالى .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التفسير (1)

---

(1) قال الحافظ : التفسير تفعيل من الفسر وهو البيان ، تقول فسرت الشيء بالتخفيف أفسره فسراً ، وفسرته بالتشديد تفسيراً إذا بينته ، وقيل هو مقلوب من سفر كجذب وجبذ تقول سفر إذا كشف وجهه ، ومنه أسفر الصبح إذا أضاء ، واختلفوا في التفسير والتأويل قال أبو عبيدة وطائفة : هما بمعنى، وقيل التفسير هو بيان المراد باللفظ، والتأويل هو بيان المراد بالمعنى، وقيل في الفرق بينهما غير ذلك اهـ . وزاد القسطلاني على قول الحافظ: قال أبو العباس الأزدي : النظر في القرآن من وجهين ، الأول من حيث هو منقول ، وهي جملة التفسير وطريقه الرواية والنقل ، والثاني من حيث هو معقول، وهي جملة التأويل وطريقه الدراية والعقل . قال الله تعالى «إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» فلابد من معرفة اللسان العربي في فهم القرآن العربي اهـ . وقال العيني : تبعاً للكرماني : ومعناه الاصطلاحي هو التكشيف عن مدلولات نظم القرآن اهـ . قلت ومما يجب التنبيه عليه أن مسلك الإمام البخاري في ذلك أعم مما ذكر كما سينبه

قوله : (الرحمن الرحيم الح) . يعنى(١) أن أصل معناهما ومادة اشتقاقهما واحد ،

عليه الشيخ أيضاً فى كلامه، وقال صاحب الفيض: اعلم أن أول من خدم القرآن أئمة النحو، فللفراء تفسير فى معانى القرآن ، وكذا للزجاج، وقد أخذ ابن جرير الطبرى فى تفسيره عن أئمة النحو كثيراً، ولذا جاء تفسيره عديم النظير، ولو كان البخارى أيضاً سار سيره لكان أحسن، لكنه كان عنده مجاز القرآن لأبى عبيدة معمر بن المثنى فأخذ منه تفسير المفردات، وذلك أيضاً بدون ترتيب وتهذيب، فصار كتابه أيضاً على وزان كتاب أبى عبيدة فى سوء الترتيب والإتيان بالأقوال المرجوحة والانتقال من مادة إلى مادة، ومن سورة إلى سورة فصعب على الطالبين فهمه، ومن لا يدرى حقيقة الحال يظن أن المصنف أتى بها إشارة إلى اختياره تلك الأقوال المرجوحة ، مع أنه رتب كتاب التفسير كله من كلام أبى عبيدة، ولم يعرج إلى لنقد أصلا، ثم إن المجاز فى مصطلح القدماء ليس هو المجاز المعروف عندنا، بل هو عبارة عن موارد استعمالات اللفظ ، ومن هاهنا سمى أبو عبيدة تفسيره مجاز القرآن ، اهـ مختصراً .

(١) قال القسطلانى : قوله « الرحمن الرحيم » اسمان مشتقان من الرحمة وزعم بعضهم أنه غير مشتق لقولهم: وما الرحمن ؟ وأجيب بأنهم جهلوا الصفة لا الموصوف ، ولذا لم يقولوا، ومن الرحمن؟ وقول المبرد : الرحمن اسم عبرانى قول مرغوب عنه ، والدليل على اشتقاقه ما صححه الترمذى من حديث عبد الرحمن بن عوف أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول : قال الله تعالى : « أنا الرحمن: خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمى » الحديث . قال القرطبى: هذا نص فى الاشتقاق ، فلا معنى للمخالفة والشقاق ، والرحمن فعلان من رحم كغضبان من غضب ، والرحيم فعيل منه ، كمريض من مرض ، والرحمة فى اللغة رقة فى القلب وانعطاف يقتضى التفضل والإحسان ، ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها ، وتجوز باسم السبب عن المسبب، ويستعمل فى حقه تعالى تجوزاً

وإن كان الغالب[1] فى الفاعل استعماله من حيث الحدوث دون فعيل ، ثم قد تستعمل كل منهما موضع الآخر بتجريده عن المعنى الزائد على أصل معنى قيام الفعل به ، وإنما استعمل لفظ الفعيل فى الصفات الخلقية لخلوها عن الحدوث بحسب أحوال المتصف به ، إذ لم يخل زمان من أزمانه إلا وهى قائمة به .

قوله : (مدينين محاسبين) وهو من إطلاق[2] أحد المساوقين على الآخر ، فإن الحساب لا يكون إلا للجزاء ، والجزاء لا يمكن بدون المحاسبة .

عن إنعامه أو عن إرادة الخير لخلقه ، إذ المعنى الحقيق يستحيل فى حقه تعالى ، اهـ مختصراً .

(١) هذا متعلق بقول البخارى : الرحيم والراحم بمعنى، قال القسطلانى : هذا بالنظر إلى أصل المعنى، وإلا فصيغة فعيل من صنع المبالغة فمعناها زائد على معنى الفاعل، وقد ترد صيغة فعيل بمعنى الصفة المشبهة ، وفيها أيضاً زيادة لدلالتها على الثبوت بخلاف مجرد الفاعل، فإنه يدل على الحدوث ، ويحتمل أن يكون المراد أن فعيلا بمعنى فاعل، لا بمعنى مفعول، لأنه قد يرد بمعنى مفعول فحترز عنه ، اهـ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر . والغرض أن أصل معنى الدين الجزاء، وإطلاق الحساب عليه لكونه مساوقاً وملازماً له فإن أصل معنى الدين الجزاء كما قاله أولا . قال صاحب الجلالين : « غير مدينين» غير مجزيين ، قال صاحب الجمل : أى فمدينين من الدين بمعنى الجزاء ، اهـ . قال الراغب : الدين يقال للطاعة والجزاء واستعير للشريعة ، اهـ . وقال الحافظ : قوله وقال مجاهد الخ وصله عبد بن حميد فى التفسير عن مجاهد فى قوله تعالى : « كلا بل تكذبون بالدين » قال بالحساب . وعنه فى قوله تعالى : « فلولا إن كنتم غير مدينين » غير محاسبين. والأثر الأول جاء موقوفاً عن ناس من الصحابة، أخرجه الحاكم عن ابن مسعود وناس من الصحابة فى قوله تعالى « مالك يوم الدين » قال مالك : يوم الحساب ويوم الجزاء ، وللدين معان أخرى منها: العادة، والعمل، والحكم.

(باب غير المغضوب عليهم ولا الضالين)

ثم الذى[1] ينبغى التنبه له أن التفسير عند هؤلاء الكرام أعم من أن يكون شرح كلمة أو تفصيل قصة مما يتعلق بالكلام أو بيان فضيلة أو بيان ما يقرأ بعد تمام سورة، ولا أقل من أن يكون لفظ القرآن وارداً فى الحديث. وكون الأمور المتقدمة من التفسير ظاهر وإنما ... حفاء فى هذا الأخير والنكتة فيه أن لفظ الحديث يفسر

والخ... والخلق، والطاعة، والقهر، والملة، والشريعة، والورع، والسياسة، وشواهد ذ... يطول ذكرها اهـ مختصراً. ولا يذهب عليك أن من دأب الإمام البخارى المعروف لا سيما فى التفسير أنه يذكر الآيات المتفرقة الواقعة فى السور المختلفة لأدنى مناسبة، فلما كان فى سورة الفاتحة «مالك يوم الدين» ذكر لمناسبته آية سورة الانفطار، وآية سورة الواقعة.

(١) وهذا معروف فى البخارى، قال الحافظ «باب ما جاء فى فاتحة الكتاب» أى من الفضل أو من التفسير أو أعم من ذلك مع التقييد بشرطه فى كل وجه اهـ. وهكذا فى العينى والقسطلانى، وفى الفيض: ثم اعلم أن تفسير المصنف ليس على شاكلة تفسير المتأخرين فى كشف المغلقات وتقرير المسائل، بل قصد فيه إخراج حديث مناسب متعلق به ولو بوجه اهـ. والتفسير عند مسلم أقل قليل، وأكثر منه عند الترمذى، وليس عند غيرهم من الصحاح الست اهـ. قلت: لكن فى سنن أبى داود «كتاب الحروف»، وهو أيضاً داخل فى كتاب التفسير على دأب البخارى، ثم العجب عن العلامة العينى أنه ذكر دأب الإمام البخارى فى «باب فاتحة الكتاب» كما تقدم ثم أورد على البخارى فى «باب غير المغضوب عليهم» فقال لا وجه لذكر لفظ باب ههنا. ولا ذكره حديث الباب ههنا مناسباً لأنه لا يتعلق بالتفسير وإنما محله أن يذكر فى باب فضل القرآن اهـ وأنت خبير بأنه لا إيراد على البخارى بعد تسليم الأصل المذكور قبل.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى ذلك فإنه يزول منه كثير من الإيرادات

لفظ القرآن بحيث يعلم منه أن المراد في الموضعين واحد، وكثيرا ما ينكشف معنى اللفظ بوقوعه في قصة وكلام، ولا يتضح مراده لو وقع هذا اللفظ في غير تلك القصة، فإذا لاحظ الرجل الآية والرواية معاً كانت له مكنة على تحصيل المعنى، والله تعالى أعلم.

قوله: (فإذا رأيت ربي مثله) أي باقي[1] الكلام مثل ما تقدم.

قوله: (وما خلفها) يعني[2] أن لفظ الخلف قد يطلق على من سبق وليس بمراد ههنا.

الواردة على البخاري في ذكر الروايات الكثيرة التي لا تعلق لها بتفسير الآية.

(١) قال القسطلاني: «أي أفعل مثل ما سبق من السجود ورفع الرأس وغيره» اهـ. قلت: وفي المشكاة برواية الشيخين: «فيأتوني فأستاذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه، فإذا رأيته وقعت ساجداً، فيدعني ما شاء الله أن يدعني، فيقول: ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه، قال: فأرفع رأسي فأثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه، ثم أشفع فيحد لي حداً، فأخرج فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة، ثم أعود الثانية، فأستاذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فإذا رأيته وقعت ساجداً فيدعني ما شاء الله أن يدعني، ثم يقول: ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه، قال فأرفع رأسي، فأثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه، ثم أشفع فيحد لي حداً، فأخرج فأخرجهم من النار وأدخلهم الجنة، ثم أعود الثالثة الحديث بطوله.

(٢) لعل الشيخ قدس سره نبه بذلك على أن الخلف قد يجيء بمعنى سبق وتقدم، ففي لسان العرب الخلف ضد قدام، تكون اسماً وظرفاً، وقوله تعالى: «يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم» قال الزجاج: خلفهم ما قد وقع من أعمالهم وما بين أيديهم من أمر الآخرة اهـ. وفي الجلالين: «يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم» أي من أمر الدنيا والآخرة، قال صاحب الجمل: أي ما هو حاضر وهو الدنيا، وما خلفهم أي قدامهم وأمامهم وهو الآخرة، فقوله من أمر الدنيا والآخرة من قبيل اللف والنشر المرتب، ويصح أن يكون مشوشاً وهو أن يكون ما بين أيديهم أمر الآخرة، وما خلفهم أمر الدنيا، لأن الشخص مستقبل

قوله : (يولونكم) يعني بذلك أن في كل من تلك الألفاظ معنى القرب[١] وإن خص الاستعمال مكسور الواو بالإمارة ومفتوحه بالربوبية إلى غير ذلك .

قوله : (المن صمغة) أي شبيهة [٢] بها في انجمادها على أغصان الشجر، وإن لم

الآخرة مستدبر للدنيا اهـ . وفي تهذيب اللغات للنووي: قال الإمام الواحدي في تفسير أول سورة الحجر: سبق إذا كان واقعاً على شخص فمعناه جاز وخلف اهـ . فنبه الشيخ قدس سره بكلامه أن الخلف ههنا ليس بمعنى السبق ، بل بمعنى من بقي ، قال الحافظ : قوله وما خلفها عبرة لمن بقي ، وصله ابن أبي حاتم عن أبي العالية في قوله تعالى : « فجعلناها نكالا لما بين يديها » أي عقوبة لما خلا من ذنوبهم ، « وما خلفها » أي عبرة لمن بقي بعدهم من الناس اهـ .

(١) في مختار الصحاح الولي بسكون اللام : القرب والدنو اهـ . قال الحافظ : قوله قال غيره «يسومونكم» يولونكم هو بضم أوله وسكون الواو ،والغير المذكور هو أبو عبيد القاسم بن سلام ، وكذا قال أبو عبيدة معمر بن المثنى في المجاز ، وقوله الولاية مفتوحة الواو مصدر الولاء الخ هو معنى كلام أبي عبيدة ،قال في قوله قوله تعالى : « هنالك الولاية لله الحق » ، وذكر البخاري هذه الكلمة وإن كانت في الكهف لا في البقرة ليقوي تفسير «يسومونكم» يولونكم، اهـ مختصراً . قال العيني : هذا كلام أبي عبيدة حيث قال في قوله تعالى : « هنالك الولاية » الولاية بالفتح مصدر الولي وبالكسر مصدر وليت العمل والأمر تليه اهـ . قلت الفتح والكسر قراءتان كما في البيضاوي .

(٢) وهو ظاهر ،فإن الصمغ ليس بمثابة أن يؤكل إلا بالمعالجة ،واختلفوا في تفسير المن على أقوال ،قال الحافظ : قوله .وقال مجاهد الخ وروى عن ابن عباس قال كان المن ينزل على الشجر فيأكلون منه ماشاءوا ،ومن طريق عكرمة قال كان مثل الرب الغليظ بضم الراء بعدها الموحدة ، ومن طريق السدي قال كان مثل الترنجبين ،وعن قتادة قال: كان المن يسقط عليهم سقوط الثلج أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل وهذه

يـكن عين الصمغة ، فإن الصمغةما تخرج من نفس الشجر وليس الترنجبين بهذه المثابة ، فإنه شيء يحصل بانجماد ما ينزل من الطل على شجرة مخصوصة لا توجد فى ديارنا هذه .

الأقوال كلها لا تنافى فيها اهـ مختصراً . وحكى العينى قول السدى بلفظ الترنجبين وزاد قال ربيع بن أنس: المن شراب كان ينزل عليهم مثل العسل فيمزجونه بالماء ثم يشربونه، وقال وهب بن منبه: هو خبز الرقاق مثل الذرة أو مثل النقى، وروى ابن جرير عن الشعبى قال: عسلكم هذا جزء من سبعين جزءاً من المن، وكذا قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: إنه العسل اهـ مختصراً . ثم قال الحافظ : ثم ذكر المصنف حديث سعيد بن زيد فى الكمأة ووقع فى رواية ابن عيينة بلفظ « من المن الذى أنزل على بنى إسرائيل» وبه تظهر مناسبة ذكره فى التفسير والرد على الخطابى حيث قال: لا وجه لإدخال هذا الحديث هنا قال: لأنه ليس المراد فى الحديث أنها نوع من المن المنزل على بنى إسرائيل . فإن ذلك شىء كان يسقط عليهم كالترنجبين، والمراد أنها شجرة تنبت بنفسها من غير استنبات ولا مؤنة، وقد عرف وجه إدخاله هنا، ولو كان المراد ما ذكره الخطابى والله أعلم اهـ . وقال الكرمانى: قوله الكمأة بفتح الكاف وإسكان الميم وفتح الهمزة واحدها كما عكس تمرة وتمر وهو من النوادر، قال الخطابى: لم يرد بها أنها نوع من المن الذى أنزل على بنى إسرائيل، فإن المروى أنه كان شىء يسقط عليهم كالترنجبين، وإنما معناه أن الكمأة شىء ينبت بنفسه من غير استنبات وتكلف فهو بمنزلة المن الساقط عليهم بلا كلفة، وإنما نالت الكمأة هذا الثناء لأنها من الحلال الذى ليس فى اكتسابه شبهة، وقوله ماؤها شفاء إنما هو بأن يربى به الكحل والتوتيا ونحوهما مما يكتحل به فينتفع بذلك، وليس بأن يؤخذ بحتاً فيكتحل به، لأن ذلك يؤذى العين ويفسدها، قال النووى : قال كثيرون شبهها بالمن الذى كان ينزل على بنى إسرائيل لأنه كان يحصل لهم بلا علاج وكلفة ، وقيل هى من المن المنزل عليهم حقيقة

قوله : (وقالوا حطة حبة الخ)أى[1] قالوا موضع حطة حبة فى شعرة وأما على ما فى بعض النسخ « حنطة حبة » الخ فلعلهم جمعوا بين اللفظين، أو يكون بعضهم قال حنطة ، والبعض الآخرون حبة فى شعيرة ، ولا يخفى ما فى تلك الكلمة من أثر الإهمال .

قوله : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه الخ) يعنى[2] أنهم عرفوا محمداً

عملا بظاهر اللفظ ، وأما ماؤها فقيل معناه أن يخلط بالدواء فيعالج به ، وقيل : إن كان لبرودة ما فى العين من الحرارة فماؤها مجرداً شفاء ، وإلا فبالتركيب . قال والصواب ماؤها مجرداً شفاء مطلقا لها ، قال : وقد رأينا فى زمننا من كان عمى وذهب بصره فكحل عينه بمائها المجرد فشفى وعاد إليه بصره ، وهو الشيخ «صالح المحدث ابن عبد» «*» ضد الحر الدمشقى ،أقول:ويحتمل أن يكون معناه الكمأة مما من الله على عباده بها بإنعامه ذلك لهم ، وأما الماء فيكفى ما فيه من الشفاء فى الجملة اهـ .

(١) قال الحافظ قوله «حبة فى شعرة» كذا للأكثر، وكذا فى رواية الحسن وفى رواية « فى شعيرة » بكسر المهملة وزيادة التحتانية بعدها ، والحاصل أنهم خالفوا ما أمروا به من الفعل والقول ، فإنهم أمروا بالسجود عند انتهائهم شكراً لله تعالى ، وبقولهم « حطة » فبدلوا السجود بالزحف وقالوا «حنطة» بدل « حطة » أو قالوا حطة وزادوا فيها « حبة فى شعيرة » اهـ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه إيراد رواية تحويل القبلة فى هذا الباب، وقد تقدم فى كتاب الأنبياء باب قول الله تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبنائهم » وتقدم الكلام عليه هناك بوجه آخر، وقال القسطلانى : روى أن عمر

(*) كذا فى الأصل ، وفى شرح مسلم : وهو الشيخ العدل الأمين الكمال بن عبد الله الدمشقى صاحب صلاح ورواية الحديث .

صلى الله عليه وسلم أنه النبي الموعود المنعوت في التوراة، وقد كان في نعته أنه يصلي إلى القبلة آخراً ويصلي إلى بيت المقدس أول قدومه مدة كذا، فمن هذه الحيثية كان عرفانهم بمحمد صلى الله عليه وسلم عرفاناً بأمر التحويل، ولا حاجة في تصحيح إيراد هذه الرواية في هذا الباب إلى إرجاع ضمير يعرفونه إلى التحويل[1] فإن المرام حاصل بدونه أيضا، فإن عرفان محمد صلى الله عليه وسلم نبعته عرفان لجميع ما هو من أحواله المختصة، سيما أمر التحويلة، فإنه كان علامة مكتوبة

سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أنا أعلم به مني بابني، قال ولم؟ قال: لأني لم أشك في محمد أنه نبي؟ فأما ولدي فلعل والدته خانت، زاد السمرقندي في روايته: «أقر الله عينك يا عبد الله» وقيل الضمير في يعرفونه للقرآن، وقيل لتحويل القبلة، وظاهر سياق الآية ثم يقتضي اختياره اهـ. ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري رضي الله عنه بوب ههنا بعدة أبواب، وذكر فيها عدة آيات من هذا الركوع، وذكر في كل باب حديثاً واحداً، وهو حديث تحويل القبلة ولم يتعرض لوجه ذلك أحد من الشراح، وصنع البخاري مثل هذا الصنيع في تفسير سورة المنافقين أيضاً، وأجاد الشيخ قدس سره في تقريره هناك كما حكاه الشيخ المكي في تقريره إذ قال: اعلم أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة في قصة ابن أبي، فغرض البخاري من تعداد آياتها وتكرار تلك القصة فيها انقطاع احتمال نزول واحدة منها في غيرها اهـ. وهذا التوجيه يمشي ههنا أيضا فلعل الإمام البخاري أشار ههنا أيضا بأن هذه الآيات كلها نزلت في قصة تحويل القبلة.

(١) كما تقدم قريبا في كلام القسطلاني، وأشار بقوله ظاهر سياق الاية ثم يقتضي اختياره إلى أن الإمام البخاري كأنه اختار هذا القول، ولا يذهب عليك أنه وقع التحريف في حواشي بعض النسخ الهندية الجديدة، إذ كتب فيه

قوله: (الصفوان) الحجر الظاهر[1] أنه أراد بالحجر الجنس، فلا خلاف بين التفسيرين فى هذا القدر ، وأما قيد الملاسة فلعل ابن عباس رضى الله عنه قصد بالتفسير تعيين الجنس لا النوع، فلا يكون الخلاف فيه أيضا، ويرد على تفسيره بالجمع أن العائد[2] إليه فى الآية ضمير المفرد حيث قال: «كمثل صفوان عليه تراب» والجواب أنه اسم جنس يطلق على المفرد والجمع، نعم يتقيد بالمفرد بزيادة التاء فيه، فلا يخالف قول ابن عباس وقول الآخر فيما بينهما، ولا للآية، فحاصل كلامهما أنه يطلق على المفرد والجمع كليهما، ويتخصص بالمفرد بزيادة التاء، ثم قوله بمعنى الصفا متعلق بالصفوان[3] لا الصفوانة، لأنه مصرح بكونه جمعا وليس الصفوانة جمعا

بدل ، «ثم يقتضى» لم يقتضى، بلفظ اللام بدل الثاء فتغير المعنى، وقال العينى: قوله يكتمون أى صفة النبى صلى الله عليه وسلم واستقبال الكعبة ، اهـ .

(١) مال الشيخ قدس سره إلى أنه لا اختلاف بين القولين، وإلا فالظاهر أن قول ابن عباس أن الصفوان: الحجر المطلق ، وقول غيره الحجارة الملس. وفى تقرير المكى قوله: ويقال الحجارة الملس، يعنى ليس هو اسما لمطلق الحجارة كما قال ابن عباس بل بشرط الإملاس ، وقوله : للجميع المراد بالجمع الجنس فالصفوان والصفا كلاهما جنس لا جمع، ولا فرق بينهما. اهـ . وقال الحافظ: قوله الحجارة الملس الخ هو كلام أبى عبيدة، قال الصفوان: إجماع ويقال الواحدة صفوانة فى معنى الصفا، والصفا للجميع، وهى للحجارة الملس التى لا تنبت شيئاً أبدا من الأرضين والرءوس، وواحد الصفا صفاة وقيل الصفا اسم جنس يفرق بينه وبين مفرده بالتاء، وقيل مفرد يجمع على فعول وأفعال، كقفا وأقفى فيقال فيه صفا وأصفى، اهـ .

(٢) أى فى قوله تعالى : «كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا» فالضمائر فى هذه الآية كلها مفردة، قال صاحب الجمل : صفوان اسم جنس ، واحده صفوانة ، اهـ .

(٣) وهذا ظاهر لأنه تقدم قريبا أن صفوانة مفرد ، والصفا للجميع

حتى يكون الصفا بمعناه ، فيكون بمعنى الصفوان،لأنه بمعنى الجمع فى صحة إطلاقه على المفرد والجمع كالصفا ، فإنه اسم جنس أيضا يتقيد بالمفرد بزيادة تاء الوحدة.

قوله:(قلت أنا من مات الخ) وليس هذا قولا بمفهوم المخالفة [بياض (١) فى الأصل]

قوله: (كان فى بنى إسرائيل القصاص) ولا ينافيه (٢) ما ثبت أن يهود

وقال العينى :الصفوان بفتح الصاد وسكون الفاء ،وهو جمع، وواحده صفوانة ، وقال ابن الأثير: الصفوان الحجر الأملس والجمع صفى ، وقيل جمع واحده هو صفوانة ، قلت هذا بعينه قول ابن عباس المذكور ، اهـ.

(١) بياض فى الأصل قريبا من نصف سطر ، وقد تقدم فى أول كتاب الجنائز هذا القول . وكتب الشيخ قدس سره هناك: وليس ذلك مبنياً على اعتبار مفهوم المخالفة ، بل بيان للازم معنى الحديث ، فإن دخول المشرك النار يستلزم عدم دخول المؤمن إياها، ولا دار سوى الجنة أو النار. فيلزمه أن يدخل الجنة ولكنه غير متضح بعد ، اهـ .

(٢) ففى الخازن قوله تعالى : «وكتبنا عليهم» الآية يعنى وفرضنا على بنى إسرائيل فى التوارة أن نفس القاتل بنفس المقتول ، وفاقا فيقتل به ،وذلك أن الله تعالى حكم فى التوراة: «أن على الزانى المحصن الرجم» وأخبر أن اليهود بدلوه وغيروه،وأخبر أيضا أن فى التوارة: «أن النفس بالنفس» وأن هؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم وبدلوه، ففضلوا بنى النضير على بنى قريظة، فكان بنو النضير إذا قتلوا من قريظة أدوا إليهم نصف الدية، وإذا قتل بنو قريظة من بنى النضير أدوا إليهم الدية كاملة،فغيروا حكم الله الذى أنزله فى التوراة، إلى آخر ما بسطه، قلت : وما ذكر من تفضيل بنى النضير على قريظة أخرجه أبو داود بلفظ آخر فقد أخرج عن ابن عباس قال: «كان النضير أشرف من قريظة فكان إذا قتل

كانت الدية شائعة بينهم لأن ذلك كان منهم تغييراً لحكم الكتاب .

قوله : (يفطر من المرض كله) فإن[١] حمل قول عطاء هذا على أنه لا يتوقف جواز الفطر على خوف الهلاك أو المشقة الشديدة ؛ بل يجوز الإفطار فى كل مرض أضر به الصوم أعم من أن يؤدى إلى الهلاك ، وكانت المشقة فيه شديدة

رجل من قريظة رجلا من النضير قتل به، وإذا قتل رجل من النضير رجلا من قريظة فودى بمائة وسق من تمر» الحديث، وفى الدر المنثور أخرج ابن جرير والطبرانى وغيرهما عن ابن عباس أن الآيات من المائدة التى قال الله فيها : «فاحكم بينهم ، وأعرض عنهم» إلى قوله «المقسطين» إنما نزلت فى الدية من بنى النضير وقريظة وذلك أن قتلى بنى النضير كان لهم شرف يريدون الدية كاملة وأن بنى قريظة ، كانوا يريدون نصف الدية، فتحاكموا فى ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله ذلك فيهم ، فحملهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحق فجعل الدية سواء ، اهـ .

(١) ظاهر كلام البخارى والشراح عامة أنهم فرقوا بين قول عطاء وغيره لكن ما حكى الحافظ من رواية عبد الرزاق من قول ابن جريج يشير إلى ما أفاده الشيخ، فقد قال الحافظ : قوله وقال عطاء إلخ وصله عبد الرزاق عن ابن جريج قال: قلت لعطاء من أى وجع أفطر فى رمضان؟ قال من المرض كله، قلت: يصوم فإذا غلب عليه أفطر؟ قال: نعم، وللبخارى فى هذا الأثر قصة مع شيخه إسحق ابن راهويه ذكرتها فى ترجمة البخارى من تعليق التعليق ، وقد اختلف السلف فى الحد الذى إذا وجده المكلف جاز له الفطر، والذى عليه الجمهور أنه المرض الذى يبيح له التيمم مع وجود الماء ، وهو ما إذا خاف على نفسه لو تمادى على الصوم أو على عضو من أعضائه أو زيادة فى المرض الذى بدأ به أو تماديه

أم لا؟ كان غير مستبعد ، ولا يخالف قوله قول الجمهور حينئذ .

وعن ابن سيرين متى حصل الإنسان حال استحق بها اسم المرض فله الفطر وهو نحو قول عطاء ، وعن الحسن والنخعى إذا لم يقدر على الصلاة قائماً يفطر ، اهـ . والقصة التى أحالها الحافظ على تعليق التعليق ذكرها فى مقدمة الفتح فقال: قال أبو حسان مهيب بن سليم: سمعت البخارى يقول اعتللت بنيسابور علة خفيفة ، وذلك فى شهر رمضان فعادنى إسحق بن رهويه فى نفر من أصحابه فقال لى: أفطرت يا أبا عبد الله ؟ فقلت: نعم، فقال يعنى تعجلت فى قبول الرخصة فقلت: أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال: قلت لعطاء من أى المرض أفطر ؟ قال من أى مرض كان كما قال الله تعالى: « فمن كان منكم مريضاً » الآية . قال البخارى : « لم يكن هذا عند إسحق » ، اهـ . وقال الرازي : واختلفوا فى المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال، أحدها : أن أى مريض كان وأى مسافر كان فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على أقل أحواله ، وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين فى رمضان ، وهو يأكل فاعتل بوجع أصبعه ، وثانيها: أن هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع فى مشقة وجهد ، وبالمسافر الذى يكون كذلك وهذا قول الأصم ، تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الأحوال ، وثالثها : وهو قول أكثر الفقهاء أن المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى إلى ضرر فى النفس أو زيادة فى العلة إذ لا فرق فى الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدى إلى ما يخاف منه ، كالمحموم إذا خاف أنه لو صام تشتد حماه ، وصاحب وجع العين يخاف إن صام أن يشتد وجع عينه ، اهـ . ونسب الخازن القول الأول إلى الظاهرية أيضاً . وفى الدر المختار : أو مريض خاف الزيادة لمرضه وصحيح خاف المرض، قال ابن عابدين: قوله خاف الزيادة أو إبطاء البرء أو فساد عضو

(قال ابن عباس ليست بمنسوخة[1]) والمدار على اختلاف التأويل، فمن ذهب في تفسير الآية إلى أن معناها الاستطاعة ذهب إلى النسخ والذي فسرها

أو وجع العين ، اهـ مختصراً . وبسط الكلام على أنواع المرض المبيحة للفطر في الأوجز .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ففي نور الأنوار في كون الفدية نظيراً للقضاء بمثل غير معقول تحت قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه » الآية على أن تكون كلمة لا مقدرة أي لا يطيقونه ، أو تكون الهمزة فيه للسلب أي يسلبون الطاقة، وأما إذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل :إن في بدء الإسلام كان المطيق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدي ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الأحمدي ، اهـ مختصراً . وفي هامشه عن التفسير الأحمدي قال الإمام الزاهد : قد كان فرض الصوم في السنة في يوم واحد وهو يوم عاشوراء ، ثم نسخ فرضيته بصوم ثلاثة أيام البيض في كل شهر ثم نسخت فرضيته بصوم شهر رمضان، لكن مع اختيار الصائم إن شاء صام وإن شاء أفطر ، وأعطى لكل يوم نصف صاع من حنطة مسكيناً كما قال الله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه » أي يطيقون الصيام ولا يصومون فدية ، ثم أخبر أن الصوم خير من الإطعام كما قال الله تعالى : « وأن تصوموا خير لكم » ، ثم نسخ الاختيار ، وشرع صوم النهار مع صوم الليل ، وكان الرجل يفطر بعد غروب الشمس إلى أن يصلي العشاء ، ثم حرم عليه الأكل والشرب والجماع إلى ما بعد غروب الشمس من الغد ، ثم نسخ صوم الليل بقوله : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » الآية وصار الصوم من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس فرضاً واستقر الأمر على هذا ، فهذا يدل على أن صوم رمضان لم يفرض بمرة

بعدم الاستطاعة ذهب إلى بقائها على حكمها . ومعنى قوله : يطوقونه(١) كيذثرون أن الصوم يكون لهم كالطوق فى المشقة ومشارفة الهلاك ، ولا خلاف فى أصل المسألة .

واحدة، بل فرض درجة بعد درجة ، اهـ مختصراً. وقد ترجم الإمام ابو داود فى سننه على هذه الآية بترجمتين : الأولى باب نسخ قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه » الآية ، وأورد فيه حديث سلمة قال: لما نزلت هذه الآية «وعلى الذين يطيقونه » الآية كان من أراد منا أن يفطر ويفتدى فعل حتى نزلت الآية التى بعدها فنسختها، ثم قال « باب من قال هى مثبتة للشيخ والحبلى» وذكر فيه عن ابن عباس قال أثبتت للحبلى والمرضع ، وكتب الشيخ فى تقرير أبى داود قوله: وهما يطيقان الصيام أى لا يطيقانه، والحاصل أن الآية مثبتة على تفسير، ومنسوخة على تفسير ، والفدية فى حق الكبير على الوجوب لعدم القضاء عليه ، وفى حق الحبلى والمرضعة استحباب للزوم القضاء عليهما ، غير أنه ينافى ما قرره المحشى حيث قال : فلا حاجة فى بناء هذا الإثبات إلى تقدير لا ، اهـ . ولعل بناء كلامه على أنه أخذ من الإطاقة والإمكان أقصى درجاته البالغ إلى حد لو تنزل عنه لدخل فى حد العجز ، ففيه تحمل ضرر زائد وتعب لا يكاد يتحمله إلا واحد بعد واحد، وأنت تعلم أن المرء غير مكلف بأداء الواجبات فى تلك المرتبة بل داخل فى عداد المعذورين الضعفاء ، ولو أنه أتى بالواجب وأجهد نفسه فله فى ذلك فضل ، اهـ .

(١) وفى تقرير المكى قوله : يطوقون من الطوق لا من الطاقة ، أى يجعل الصوم طوقاً فى عنقه ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : يطيقونه الهمزة للسلب ، فالاختلاف فى القراءة لا فى المعنى ، فالمراد بيطيقونه ويطوقونه واحد ، اهـ .

قوله : (مات بكير قبل يزيد)فهو[1] من قبيل رواية الأكابر عن الأصاغر .

قوله : (كانوا لا يقربون النساء رمضان كله) أى بعد[2] النوم وكان[3] فى تشديد هذا الحكم عليهم بمرة واحدة إظهار امتثالهم لمن خلفهم فإن افتقارهم

---

(١) قال الحافظ : « أى مات بكير قبل شيخه وكانت وفاته سنة عشرين ومائة، وقيل قبلها أو بعدها، ومات يزيد سنة ست أو سبع وأربعين ومائة، اهـ مختصراً. وما أفاده الشيخ قدس سره كونه من قبيل رواية الأكابر عن الأصاغر ظاهر من تقدم موته ، لكن لا يتم التقريب إلا بعد تحقق عمرهما ، وهو موقوف على تحقيق ولادتهما ، وهو لم أتحصله بعد .

(٢) كما تقدم فى كتاب الصيام من حديث البراء ، قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم : إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسى، وأن قيس بن سلمة « كان صائماً » الحديث بطوله وفى آخره فنزلت هذه الآية : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث » قال الحافظ فى حديث الباب : قد تقدم فى كتاب الصيام من حديث البراء : « أنهم كانوا لا يأكلون ولا يشربون إذا ناموا » وظاهر سياق حديث الباب أن الجماع كان ممنوع فى جميع الليل والنهار بخلاف الأكل والشرب ، فكان مأذوناً فيه ما لم يحصل النوم لكن بقية الأحاديث الواردة فى هذا المعنى تدل على عدم الفرق ، فقد روى أحمد وأبو داود والحاكم من طريق عبد الرحمن بن أبى ليلى عن معاذ قال : أحيل الصيام ثلاثة أحوال، فذكر الحديث إلى أن قال : وكانوا يأكلون ويشربون ويأتون النساء ما لم يناموا ، فإذا ناموا امتنعوا ، اهـ مختصراً .

(٣) أبدع الشيخ قدس سره فى بيان حكمة هذا الطريق فإن الصحابة رضى الله عنهم أمروا أولا بمنع الأكل والشرب والجماع مطلقاً ، وهو المراد بقوله : « بمرة واحدة » وكان الغرض منه إظهار شرفهم وبيان امتثالهم لمن خلفهم فإن افتقار الصحابة إلى النساء وقوتهم وغلبة شبقهم معروفة فى الروايات فقد تقدم

إلى النساء وشدة مشقتهم كان قد أخرجهم عن حيطة الاختيار ومع ذلك فقالوا سمعنا وأطعنا وسلموا أمره تعالى .

قوله : (إن أبصرت الخيطين) أى تحت[١] وسادتك فإنه لا يلزم كونها

فى البخارى فى رواية مالك بن الحويرث قال : أتينا النبى صلى الله عليه وسلم ونحن شبيبة متقاربون فأقمنا عنده عشرين يوماً فلما ظن أنا قد اشتهينا أهلنا أو اشتقنا، الحديث. وسؤال أبى هريرة عن الاختصاء ، وسؤال أبى سعيد الخدرى عن العزل وغير ذلك من الروايات الكثيرة وقضاء عبد الله بن زبير فى عهده فى شكوى امرأة ادعت على زوجها أنه يتعبها بسبع مرات فى كل يوم وليلة معروفة ، وقول الشيخ وشدة مشقتهم إشارة إلى شدة افتقارهم إلى الأكل والشرب كما وقع لقيس بن صرمة قد أخرجهم عن حيطة الاختيار المشار إليه فى قوله تعالى : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » ومع ذلك قالوا سمعنا وأطعنا ولم يقولوا مثل قول اليهود سمعنا وعصينا .

(١) وهذا ظاهر ، وتقدم فى الحديث السابق فى حديث عدى قوله صلى الله عليه وسلم « إن وسادك إذاً لعريض إن كان الخيط الأبيض والأسود تحت وسادك» الحديث قال الحافظ: قال الخطابى فى المعالم فى قوله إن وسادك لعريض قولان ، أحدهما : يريد أن نومك لكثير ، وكنى بالوسادة عن النوم ، والقول الآخر : أنه كنى بالوسادة عن الموضع الذى يضعه من رأسه وعنقه على الوسادة إذا نام ، والعرب تقول فلان عريض القفا إذا كان فيه غباوة وغفلة، وجزم الزمخشرى بالتأويل الثانى، وأنكر ذلك كثير منهم القرطبى فقال حمله بعض الناس على الذم له على ذلك الفهم وليس الأمر على ما قالوا لأن من حمل اللفظ على حقيقته اللسانية إن لم يتبين له دليل التجوز لم يستحق ذماً ولا ينسب إلى جهل وإنما عنى والله أعلم أن وسادك إن كان يغطى الخيطين اللذين أراد

عريضاً بمطلق الإبصار ما لم يقيد بهذا القيد.

قوله: (وكان رجال إذا أرادوا الخ) فيه[1] دلالة على أن كلهم لم يكن[2] فهم منها هذا المعنى بل كان ذلك شأن بعضهم والآخرون قد فهموا منه ما أريد.

قوله: (إن تخرج فتقاتل أقواماً بغوا وعتوا) وإنما لم يخرج ابن عمر لأنه لم ير[3]

الله فهو إذاً عريض واسع، ولهذا قال فى أثر ذلك: «إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار» فكأنه قال: فكيف يدخلان تحت وسادتك؟ وقوله إنك لعريض القفا أى أن الوساد الذى يغطى الليل والنهار لا يرقد عليه إلا قفا عريض للمناسبة، انتهى مختصراً.

(١) وهذا ظاهر كما يدل عليه لفظ رجال، وقال الحافظ: قوله كان رجال لم أقف على تسمية أحد منهم ولا يحسن أن يفسر بعضهم بعدى بن حاتم لأن قصة عدى متأخرة عن ذلك، وفى رواية فضيل بن سليمان عن أبى حازم عند مسلم لما نزلت هذه الآية جعل الرجل يأخذ خيطاً أبيض وخيطاً أسود فيضعهما تحت وسادته، ولا منافاة بينهما لاحتمال أن يكون بعضهم فعل هذا وبعضهم فعل هذا، أو يكونوا يجعلونهما تحت الوسادة إلى السحر فيربطونهما حينئذ فى أرجلهم ليشاهدوهما، اه.

(٢) قال الحافظ: «قال ابن بزيزة فى شرح الأحكام ليس هذا من باب تأخير بيان المجملات لأن الصحابة عملوا أولا على ما سبق إلى أفهامهم بمقتضى اللسان فعلى هذا فهو من باب تأخير ما له ظاهر أريد به خلاف ظاهره، قال الحافظ: وكلامه يقتضى أن جميع الصحابة فعلوا ما نقله سهل بن سعد وفيه نظر، اه.

(٣) كذا فى الأصل ولم يقرأ هذا اللفظ والمعنى ظاهر أن ابن عمر رضى الله تعالى عنه لم ير القتال فى أمثال ذلك ولا يبعد أن يكون هذا اللفظ «طيقه

. . . .

أى لم ير ابن عمر نفسه متحملا لذلك ومطيقاً له، ويؤيد ذلك ما سيأتى فى تفسير سورة الأنفال فى نحو هذا الحديث فى تقرير المكى أن الأمر بالقتال إنما هو بشرط الشوكة والقدرة وليست لنا، قال الحافظ: والحاصل أن السائل كان يرى قتال من خالف الإمام الذى يعتقد طاعته، وكان ابن عمر رضى الله تعالى عنه يرى ترك القتال فيما يتعلق بالملك، وسيأتى مزيد لذلك فى الفتن، اهـ.

وقد أخرج البخارى فى الفتن برواية سعيد بن جبير عن ابن عمر قال له رجل يا أبا عبد الرحمن حدثنا عن القتال فى الفتنة والله يقول: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة»، فقال: «هل تدرى ما الفتنة؟» الحديث، قال الحافظ فى شرحه: قوله والله يقول يريد أن يحتج بالآية على مشروعية القتال فى الفتنة وأن فيه الرد على من ترك ذلك كابن عمر، وحاصل جواب ابن عمر له أن الضمير فى قوله تعالى: «وقاتلوهم» للكفار فأمر المؤمنين بقتال الكفار حتى لا يبقى أحد يفتن عن دين الإسلام ويرتد إلى الكفر، وقد تقدم فى سورة الأنفال من رواية زهير بن معاوية عن بيان بزيادة فقال بدل قوله وكان الدخول فى دينهم فتنة فكان الرجل يفتن عن دينه إما يقتلونه وإما يوثقونه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة أى لم يبق فتنة أى من أحد من الكفار لأحد من المؤمنين، وقوله وليس كقتالكم على الملك، أى فى طلب الملك، يشير إلى ما وقع بين مروان ثم عبد الملك ابنه، وبين ابن الزبير وما أشبه ذلك، وكان رأى ابن عمر رضى الله تعالى عنه ترك القتال فى الفتنة ولو ظهر أن إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلة، وقيل الفتنة مختصة بما إذا وقع القتال بسبب التغالب فى طلب الملك وأما إذا علمت الباغية فلا تسمى فتنة وتجب مقاتلتها حتى ترجع إلى الطاعة، وهذا قول الجمهور، انتهى مختصراً.

مطعة والفتنة في الآية أريد بها(١) الشرك وفي كلام(٢) ابن عمر أريد بها ما يشابهها من مقاتلة المسلمين وإفساد ذات بينهم، وقوله «فأصلحوا بينهما» ولكنه لم(٣) ير للمصالحة سبيلا فلم يقع بينهما وأما قوله قاتلوا التي تبغي فكانت المقاتلة لا تتيسر إلا بعدة وعدد ولم يكن لهم شيء من ذلك حتى يقاتلوا فلم يبق إلا السكوت والاستسلام.

قوله : (يأتيها في) ولم يذكر المجرور(٤) استهاناً وصوناً للسانه من أن يجري

---

(١) قال الرازي في المراد بالفتنة : ههنا وجوه أحدها أنها الشرك والكفر فإنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفاراً فأنزل الله هذه الآية، والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنونكم عن دينكم، وثانيها معنى الفتنة ههنا الجرم، وأما قوله تعالى : «ويكون الدين لله» فهو يدل على حمل الفتنة على الشرك، اهـ . وسيأتي شيء من الكلام على ذلك في تفسير سورة الأنفال في باب «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» الآية.

(٢) أي في قوله وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة، قال الحافظ: قوله في فتنة ابن الزبير، وفي رواية سعيد بن منصور أن ذلك عام نزول الحجاج بابن الزبير فيكون المراد بفتنة ابن الزبير ما وقع في آخر أمره، وكان نزول الحجاج من قبل عبد الملك بن مروان جهزه لقتال عبد الله بن الزبير وهو بمكة في آخر سنة ثلاث وسبعين وقتل عبد الله بن الزبير في أواخر تلك السنة، ومات عبد الله بن عمر في أول سنة أربع وسبعين، اهـ .

(٣) وكان ابن عمر رضي الله تعالى عنه من الساكتين في المشاجرات ولذا لم يحضر في قصة التحكيم حتى أمرته حفصة كما تقدم في غزوة الخندق.

(٤) قال الحافظ هكذا وقع في جميع النسخ لم يذكر ما بعد الظرف وهو

عليه شيء من هذا القبيل ونسبه العلماء إلى ما هو خلاف الجمهور فقالوا إنه جوز الإتيان فى الدبر، والظاهر على ذلك أنه أراد بالحرث المرأة مطلقاً لا موضع الوطء خاصاً كما اختاره الآخرون فقالوا ليس الدبر موضع الحرث فلم يجز إتيانها منه، فإذا أريدت بالحرث هى بتمامها لكونها محل نشوة الولد ومنبتها كان المعنى وأتوا نسوتكم من أين شئتم هذا والصواب إرجاع كلامه إلى ما يوافق رأى الجمهور، فيقال كلمة «فى» ههنا بمعنى «من» أو يقال المضاف المجرور هو الجانب أى ائتوها فى أى جهاتها [1] شئتم لا فى أى صماخها شئتم.

المجرور ووقع فى الجمع بين الصحيحين للحميدى يأتيها فى الفرج وهو من عنده وبحسب ما فهمه ثم وقفت على سلفه فيه وهو البرقانى فرأيت فى نسخة الصغانى زاد البرقانى يعنى الفرج وليس مطابقا لما فى نفس الرواية عن ابن عمر رضى الله عنه لما سأذكره، وقد قال أبو بكر بن العربى فى سراج المريدين: أورد البخارى هذا الحديث فى التفسير فقال يأتيها فى وترك بياضاً والمسألة مشهورة صنف فيها محمد بن سحنون جزء وصنف فيها محمد بن شعبان كتابا وبين أن حديث ابن عمر فى إتيان المرأة فى دبرها اهـ. ثم ذكر الحافظ عدة روايات عن ابن عمر بطرق مختلفة فيه التصريح بأن الآية نزلت فى إتيان النساء فى أدبارهن. وذكر فى رواية عن نافع عنه بلفظ نزلت فى رجل من الأنصار أصاب امرأته فى دبرها فأعظم الناس ذلك فنزلت، قال: فقلت له من دبرها فى قبلها؟ فقال لا إلا فى دبرها، تابع نافعاً على ذلك زيد بن أسلم عن ابن عمر وروايته عند النسائى بإسناد صحيح اهـ.

(١) فقد قال الحافظ روى أبو داود عن ابن عباس رضى الله عنه قال إن ابن عمر رضى الله عنه وهم والله يغفر له إنما كان هذا الحى من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحى من يهود وهم أهل كتاب فكانوا يأخذون بكثير من فعلهم، وكان أهل الكتاب لا يأتون النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة

قوله : (إذا جامعها من ورائها الخ) فكان(١) الرد على حسب المردود فلذا تعرض له بموضع الفرث حتى يكون المراد إباحتها فافهم .

قوله : (نسختها) الآية(٢) الأخرى هي التي عقد لها الباب وبذلك يصح إيراد الرواية فيه .

فأخذ ذلك الأنصار عنهم، وكان هذا الحي من قريش يتلذذون بنسائهم مقبلات ومدبرات ومستلقيات فتزوج رجل من المهاجرين امرأة من الأنصار فذهب يفعل فيها ذلك فامتنعت فسرى أمرهما حتى بلغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأنزل الله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» مقبلات ومدبرات ومستقبلات في الفرج، وأخرجه أحمد والترمذي من وجه آخر صحيح من ابن عباس قال جاء عمر رضي الله عنه فقال يارسول الله :هلكت ، حولت رحلي البارحة، فأنزلت هذه الآية «فأتوا حرثكم» الآية أقبل وأدبر واتق الدبر والحيضة وهذا الذي حمل عليه الآية موافق لحديث جابر المذكور في الباب في سبب نزول الآية اهـ .

(١) وهذا ظاهر لأن الرد كان على ماتوهمه اليهود من كون الولد أصول والولد لا يولد من الدبر ، وقال الحافظ هذا السياق قد يوهم أنه مطابق لحديث ابن عمر رضي الله عنه وليس كذلك فقد أخرجه الإسماعيلي من طريق يحيى بن أبي زائدة عن سفيان الثوري بلفظ باركة مدبرة في فرجها من ورائها، وكذا أخرجه مسلم بلفظ إذا أتيت امرأة من دبرها في قبلها ، وفي لفظ إذا أتيت المرأة من دبرها فحملت ، وقوله فحملت يدل على أن مراده أن الإتيان في الفرج لا في الدبر وهذا كله يؤيد تأويل ابن عباس الذي رد به على ابن عمر رضي الله عنه ، اهـ مختصراً .

(٢) يعني قوله تعالى «يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا» وهي التي عقد لها الباب وحاصل سؤال ابن الزبير أن قوله تعالى «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج» لما صارت منسوخة بالآية المتقدمة التي عقد لها الباب فلم كتبتها في القرآن ، وحاصل جواب عثمان رضي الله

قوله : (كانت هذه العدة تعتد عند الخ) حاصل كلامه(١) هذا أنه لا نسخ في شيء من الآيتين ، وأن الأولى متقدمة في النزول على المتأخرة ، وحاصله

تعالى عنه أن الآية وإن كانت منسوخة لكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بإخراجها من القرآن ،قال ابن كثير معنى هذا الإشكال الذي قاله ابن الزبير لعثمان رضي الله عنه إذا كان حكمها قد نسخ بالأربعة الأشهر فما الحكمة في إبقاء اسمها مع زوال حكمها وبقاء اسمها بعد التي نسختها يوهم بقاء حكمها،فأجابه أمير المؤمنين بأن هذا أمر توقيفي وأنا وجدتها مثبتة في المصحف كذلك بعدها فأثبتها حيث وجدتها اهـ . وقال الحافظ : في جواب عثمان هذا دليل على أن ترتيب الآي توقيفي وكان عبد الله بن الزبير ظن أن الذي ينسخ حكمه لا يكتب فأجابه عثمان بأن ذلك ليس بلازم والمتبع فيه التوقف وله فوائد منها ثواب التلاوة والامتثال على أن من السلف من ذهب إلى أنها ليست بمنسوخة وإنما خص من الحول بعضه وبقي البعض وصية لها إن شاءت أقامت كما في الباب عن مجاهد لكن الجمهور على خلافه،وهذا الموضع مما وقع فيه الناسخ مقدماً في ترتيب التلاوة على المنسوخ اهـ .

(١) هذا البحث من مزال الأقدام وبسط الكلام على ذلك مولانا محمد حسن المكي أيضاً في تقريريه فكتب في أحد تقريريه قوله نسختها الخ بأن العدة في الجاهلية كانت حولا تعتد في حفشها فنزلت الوصية بذلك الحول فوجبت العدد في الإسلام أيضاً حولا ثم نزلت آية التربص فكانت العدة أربعة أشهر وعشراً ونسخ ما سواها من الحول، وأما معنى قوله عند ابن الزبير فإن خرجن بعد مضي مدة العدة وهي الحول قبل النسخ وأربعة أشهر وعشرا بعده فإنه لا تخيير لها في مدة العدة في الخروج،قوله واجب أي بالآية المذكورة لأن التربص هو الاستقرار في البيت الذي كانت فيه عند موت الزوج،قوله لقوله تعالى «غير إخراج فإن خرجن» فإن المثبت للمشية المجموع،قوله كما هي واجب عليها أي واجب عليها عند أهل زوجها كما مر، قوله قال عطاء إن شاءت الخ فالحاصل

أنه يجب على المرأة أن تعتد أربعة أشهر وعشراً ويجب على الورثة تمتيعهن إلى تمام الحول ، فإن قصدت المرأة أن تخرج فى تلك المدة الزائد على أربعة أشهر وعشر كان لها ذلك ، والظاهر أن ذلك بيان منه لما كانت عليه النساء قبل نزول

أن عطاء يقول إن قوله «غير إخراج فإن خرجن» الخ ناظر إلى وجوب العدة عند أهلها وأهل السكونة فى الوصية كليهما ، ومجاهد يقول إنه ناظر إلى السكونة فى الوصية فقط ، أما وجوب العدة عند أهلها فهو ثابت بحالة ليس فى الآية تعرض إليه. قوله فنسخ السكنى أى السكنى مطلقا يعنى نسخها فى مدة العدة وفى مدة الوصية كليهما بل لم تبق الوصية لها جائزة لها أصلا فحاصل كلام عطاء أنه نسخ أولا وجوب العدة عند أهلها بثبوت التخيير لها فى مدة العدة وفى مدة الوصية ثم نسخ وجوب الوصية لها على الزوج ووجوب السكنى لها على أولياء الزوج فى مدة العدة اهـ . وفى تقريره الآخر اعلم أن ههنا أمور ثلاثة : وجوب العدة عليها وهو تربص أربعة أشهر وعشراً ، ووجوب سكونتها فى بيت زوجها فى مدة العدة التى هى أربعة أشهر وعشراً ، ووجوب الوصية على الزوج لها بالمتاع والسكنى بعد مدة العدة إلى تمام الحول وهى سبعة أشهر وعشرين ليلة . وإذا عرفت هذا فاعلم أن حاصل كلام مجاهد أن قوله تعالى «فإن خرجن» إلى آخره ليس بناسخ للأمر الأول يعنى وجوب التربص أربعة أشهر وعشراً بل هو تخيير لها فى السكونة فى مدة الوصية التى هى سبعة أشهر وعشرين ليلة. وحاصل كلام عطاء أن هذا ناسخ للأمر الثانى يعنى وجوب السكونة عليها فى مدة العدة التى هى أربعة أشهر وعشراً وفى مدة الوصية أيضاً فلها خيار فى السكونة فى مدة العدة وفى مدة الوصية كليهما ، ولا معارضة بين كلام مجاهد وكلام عطاء لأن مجاهد يقول إنه أى قوله تعالى «فإن خرجن» الخ تخيير لها فى سكونتها فى مدة العدة أما كونه تخييراً لها فى السكونة فى مدة الوصية أيضا فمجاهد ساكت عنه بل الظاهر أنه يقول بكونه تخييراً لها فى تلك السكونة وناسخاً لوجوبها أيضا لكنه لم يصرح به ههنا فحصل التوافق بين كلاميهما فى بيان مذهب شيخهما ابن عباس ،

الميراث ، وإذا نزلت آية الميراث لم يبق لها وجوب الإيصاء على الأزواج فسقط التمتع وعلى هذا فلا يكون بين كلام عطاء ومجاهد خلاف فلا يلزم تناف وتضاد بين كلام ابن عباس لأنهما يأخذان منه وينقلان منه، وعلى هذا فمعنى قوله فالعدة

وأما قول عطاء. ثم جاء الميراث الخ فلبيان أن الأمر الثالث وهو الوصية الواجبة بقوله «وصية لأزواجهم» الخ قد نسخ بآية الميراث ، ثم اعلم أن وجوب السكونة عليها في مدة العدة لم يثبت بآية التربص بل كان ثابتا قبل نزول آية الوصية بعادة الناس وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم إياهم عليها فنسخ بها، قوله في وصيتها أي في مدة وصيتها وهي سبعة أشهر وعشرين ليلة ، قوله فالعدة أي تربص أربعة أشهر وعشراً ليست بمنسوخة بهذه الآية، قوله وقال عطاء يعني أما مجاهد فقال عن ابن عباس كما عرفت ، وأما عطاء فقال قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند أهلها الخ النسخ راجع إلى قوله عند أهلها لا إلى قوله عدتها كما يدل عليه قوله فتعتد حيث شاءت ، قوله لقول الله «غير إخراج» استدلال على قوله حيث شاءت لأنه لما نهى عن إخراجها ثبت لها السكونة في بيت الزوج مع أن لها الإذن بالخروج أيضا بحكم قوله فإن خرجن فثبت لها المشية ،قوله قال عطاء أي في تفسير قول ابن عباس نسخت الخ.حاصله أن نسخت تلك الآية وجوب سكونتها في مدة العدة وفي مدة الوصية كليهما، فإن قلت إن وجوب السكونة في مدة الوصية لم يثبت بعد فكيف ينسخ؟ قلت : النسخ في مدة العدة فقط أما مدة الوصية ففيها إن شاء الحكم دون النسخ فافهم ، اعلم أن قول ابن عباس نسخت يتوجه إلى القيد وهو قوله عند أهلها لا إلى المقيد وهو عدتها لأن عدتها لم تنسخ أصلا إنما المنسوخ هو وجوب سكونتها عند أهل زوجها ، هذا قوله فنسخ السكنى أي السكنى الواجبة على الزوج بقوله تعالى «غير إخراج»، قوله بهذا أي بما مر من رواية مجاهد . قوله نحوه أي نحو رواة مجاهد كما مر متقدما على رواية عطاء اهـ .

كما هى واجب عليها أن المرأة تتربص هذه المدة ولا تتزوج وإن كان لها أن تذهب حيث شاءت ، وأما حاصل كلام عطاء فإن المرأة كانت مأمورة بالاعتداد فى بيته فإذا نزلت الآية « وصية لأزواجهم الخ » أبيح لهن الخروج قبل انقضاء

قلت: والجملة أن عطاء ومجاهداً متفقان على أن آية الحول ليست بمنسوخة بآية أربعة أشهر ، قال القسطلانى : قال ابن كثير فهذا القول الذى عول عليه مجاهد وعطاء من أن هذه الآية لم تدل على وجوب الاعتداد سنة كما زعمه الجمهور حتى يكون ذلك منسوخاً بالأربعة الأشهر والعشر وإنما دلت على أن ذلك كان من باب الوصية بالزوجات أن يمكن من السكنى فى بيوت أزواجهن بعد وفاتهم حولا كاملا إن اخترن ذلك ، ولهذا قال « وصية لأزواجهم » أى يوصيكم الله بهن وصية كقوله تعالى « يوصيكم الله فى أولادكم » الآية اهـ . قلت: والروايات فى ذلك عن ابن عباس مختلفة فقد قال السيوطى فى الدر أخرج ابن جرير والنحاس فى ناسخه والبيهقى فى سننه وغيرهم عن ابن عباس فى قوله تعالى : « والذين يتوفون » الآية قال : كان الرجل إذا مات وترك امرأته اعتدت سنة فى بيته ينفق عليها من ماله ثم أنزل الله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » فهذه عدة المتوفى عنها إلا أن تكون حاملا فعدتها أن تضع ما فى بطنها ، وقال فى ميراثها « ولهن الربع مما تركتم » الحديث ، وقال أيضا أخرج أبو داود والنسائى والبيهقى من طريق عكرمة عن ابن عباس فى قوله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج » قال نسخ الله ذلك بآية الميراث بما فرض الله لهن من الربع والثمن ونسخ أجل الحول بأن جعل أجلها أربعة أشهر وعشراً اهـ . فهذان الحديثان عن ابن عباس يدلان على أن ابن عباس أيضاً موافق للجمهور فى أن عدة الحول منسوخة بأربعة أشهر . وقال أيضاً أخرج عبد الرزاق وعبد

مدة العدة وأمر الأزواج بالإيصاء وورثتهم بعدم الإخراج، ثم لما نزلت آية الميراث سقط عنهن ذلك فلم يبق إلا التربص حيثما كان مدة أربعة أشهر وعشراً وهذا مخالف لما ذهب إليه الجمهور[1] من أن الآية الأولى ناسخة للثانية .

ابن حميد وابن جرير وابن المنذر والحاكم وغيرهم عن ابن عباس أنه كره للمتوفى عنها زوجها الطيب والزينة وقال إنما قال الله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » ولم يقل فى بيوتكن تعتد حيث شاءت .

(١) قال الحافظ : قال ابن بطال : ذهب مجاهد إلى أن الآية أربعة أشهر وعشراً نزلت قبل الآية التى فيها وصية الحول غير إخراج كما هى قبلها فى التلاوة وكان الحامل له على ذلك استشكال أن يكون الناسخ قبل المنسوخ، فرأى أن استعمالهما ممكن بحكم غير متدافع لجواز أن يوجب الله على المعتدة تربص أربعة أشهر وعشر ويوجب على أهلها أن تبقى عندهم سبعة أشهر وعشرين ليلة تمام الحول إن أقامت عندهم ، قال : وهو قول لم يقله أحد من المفسرين غيره ولا تابعه عليه من الفقهاء أحد بل أطبقوا على أن آية الحول منسوخة وأن السكنى تبع للعدة فلما نسخ الحول فى العدة بالأربعة أشهر وعشر نسخت السكنى أيضاً ، وقال ابن عبد البر : لم يختلف العلماء أن العدة بالحول نسخت إلى أربعة أشهر وعشر وإنما اختلفوا فى قوله غير إخراج فالجمهور على أنه نسخ أيضاً، وروى ابن ابى نجيح عن مجاهد فذكر حديث الباب قال : ولم يتابع على ذلك ، ولا قال أحد من علماء المسلمين من الصحابة والتابعين به فى مدة العدة، بل روى ابن جريج عن مجاهد فى قدرها مثل ما عليه الناس فارتفع

قوله : (ولكن عمه كان لا يقول ذلك) وكان [1] عبد الله بن عتبة تلميذاً لابن مسعود فما لم يقله ابن مسعود لا يقوله تلميذه فكان نسبته إليه كذبا ، وبذلك يصح رده عليه بقوله إنى لجرىء إن كذبت الخ فافهم .

الخلاف واختص ما نقل عن مجاهد وغيره بمدة السكنى على أنه أيضاً شاذ لا يعول عليه والله أعلم اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن ههنا ثلاث مسائل كلها خلافية ، وطالما تلتبس إحداها بالأخرى على نقلة المذاهب ، الأولى وجوب سكنى المتوفى عنها على الزوج يعنى فى ماله ، والثانية جواز خروجها عن بيت العدة ليلا أو نهاراً لحوائجها ، والثالثة الاعتداد فى بيتها الذى بلغها فيه نعيه سواء كانت السكنى عليها أو على زوجها ، وبسط الكلام على تلك المسائل كلها فى الأوجز ، أما مسألة المتوفى عنها زوجها فى النفقة والسكنى التى هى مسألة الباب ففى الأوجز قال النووى : المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها بالإجماع والأصح عندنا وجوب السكنى ولو كانت حاملا فالمشهور أنه لا نفقة لها كما لو كانت حائلا ، وقال بعض أصحابنا تجب وهو غلط ، وقال الباجى : المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها وإن كانت حاملا ، وقال الموفق : المعتدة من الوفاة إن كانت حائلا فلا نفقة لها ولا سكنى وإن كانت حاملا ففيها روايتان إحداهما هذه والثانية لها السكنى والنفقة وللشافعى فى سكنى المتوفى عنها قولان ، وفى البدائع المعتدة عن وفاة لا نفقة لها ولا سكنى فى مال الزوج سواء كانت حائلا أو حاملا إلى أن قال: إذا مات الزوج انتقل ملك أمواله إلى الورثة فلا يجوز أن تجب النفقة والسكنى فى مال الورثة ، اهـ ملخصاً من الأوجز .

(١) وهو كذلك فقد عده الحافظ فى تهذيبه فى تلامذة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ، وما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن

(فلقيت مالك بن عامر الخ) وكلاهما (١) من أصحاب ابن مسعود .

قوله إنى لجرىء إن كذبت متعلق بما فهم ابن سيرين من بعض أهل المجلس من الإشارة إلى الكذب فإن الحديث سيأتى فى تفسير سورة الطلاق برواية أيوب عن محمد قال : كنت فى حلقة فيها عبد الرحمن بن أبى ليلى وكان أصحابه يعظمونه فذكر آخر الأجلين فحدثت بحديث سبيعة بنت الحارث عن عبد الله بن عتبة قال فضمز لى بعض أصحابه قال محمد ففطنت له فقلت إنى إذاً لجرىء إن كذبت على عبد الله بن عتبة وهو فى ناحية الكوفة ، فاستحيا وقال : لكن عمه لم يقل ذلك الحديث ، قال الحافظ : قوله فضمز بضاد معجمة وميم ثقيلة وزاى : معناه أشار إليه أن اسكت ، يقال : ضمز الرجل إذا عض على شفته ، ونقل عن عبد الملك أنها بالراء المهملة أى انقبض ، وفى رواية ابن السكن فغمض لى أى أشار بتغميض عينيه أن اسكت ، قال الحافظ : والذى يفهم من سياق الكلام أنه أنكر عليه مقالته من غير أن يواجهه بذلك بدليل قوله ففطنت له ، وقوله : فاستحيا فلعلها فغمز بغين معجمة بدل الضاد ، وقوله : وهو فى ناحية الكوفة يشعر بأن هذه القصة وقعت وعبد الله بن عتبة حى ، وقوله لكن عمه أى ابن مسعود لم يقل ذاك ، كذا نقل عبد الرحمن بن ليلى عنه ، والمشهور عن ابن مسعود أنه كان يقول خلاف ما نقله عنه ابن أبى ليلى فلعله كان يقول ذلك ثم رجع أو وهم الناقل عنه ، ا هـ مختصراً .

(١) كما سيأتى التصريح بذلك قريباً ، قال الحافظ : قوله فلقيت أبا عطية كأنه استغرب ما نقله ابن أبى ليلى عن ابن مسعود فاستثبت فيه من غيره ، ووقع فى رواية هشام عن ابن سيرين فلم أدر ما قول ابن مسعود فى ذلك فسكت فلما قمت لقيت أبا عطية وأراد استخراج ما عنده فى ذلك عن ابن مسعود لما وقع عنده من التوقف فيما أخبره به ابن أبى ليلى ، ا هـ مختصراً .

قوله : (أتجعلون عليها التغليظ) رد على[1] زعم أن عدتها أبعد الأجلين .

(باب وقوموا لله قانتين أى مطيعين[2])

وغاية الإطاعة أن ينتهى عن كل شىء مما يخالف الحضور ومنه الكلام نصح إيراد الرواية الدالة على وجوب السكوت فى هذا الباب

(١) قال الحافظ : وفى رواية أبى نعيم فقال أبو عطية ذكر ذلك عند ابن مسعود فقال أرأيتم لو مضت أربعة أشهر وعشر ولم تضع حملها كانت قد حلت قالوا لا ، قال : فتجعلون عليها التغليظ الحديث اه . قال الكرمانى: قوله التغليظ أى طول العدة بالحمل إذا زادت مدته على مدة الأشهر وقد يمتد ذلك يجاوز تسعة أشهر إلى أربع سنين أى إذا جعلتم التغليظ عليها فاجعلوا لها الرخصة إذا وضعت لأقل من أربعة أشهر اه . قلت : وقوله إلى أربع سنين مبنى على مسلك الشافعية . والمسألة اختلافية بسطت فى الأوجز ففيه عن الموفق وغيره أن الأئمة الأربعة متفقون على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، واختلفوا فقال الشافعى أكثرها أربع سنين ،وهو المشهور عن مالك وظاهر مذهب أحمد ،وعنه رواية أخرى أن أكثرها سنتان وهو مذهب الحنفية والثورى وغيرهم كما بسط فى الأوجز .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان مناسبة الحديث بالترجمة إذ فسر فى الترجمة القانتين بقوله أى مطيعين ، وقال الحافظ قوله مطيعين وهو تفسير ابن مسعود أخرجه ابن حاتم بإسناد صحيح ، ونقله أيضا عن ابن عباس وجماعة من التابعين وذكر من وجه آخر عن ابن عباس قال : قانتين أى مصلين ، وعن مجاهد قال : من القنوت الركوع والخشوع وطول القيام وغض البصر وخفض الجناح والرهبة لله ، وأصح ما دل عليه حديث الباب وهو حديث زيد ابن أرقم فى أن المراد بالقنوت فى الآية السكوت والمراد به السكوت عن كلام الناس لا مطلق الصمت ، لأن الصلاة لا صمت فيها بل جميعها قرآن

قوله : (كرسيه علمه) فسره[1] به لأن المقصود فى الآية بيان وسعة علمه تبارك وتعالى ، وإحاطة كرسيه بمعنى موضع الجلوس لا يقتضى إحاطة علمه بما أحاط به كرسيه فبين أنه مجاز، وأن المراد به علمه، والوجه فى ذلك أن الجالس على شىء أقدر ما يكون عليه وأعلم بحاله من غيره ، فيكون قادراً على ما أحاط به كرسيه عالماً به أيضاً

قوله : (فبهت الخ) يعنى[2] أن المبهوت هنا ليس بمعناه المشهور

وذكر ا هـ . وقال الراغب القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع وفسر بكل واحد منهما فى قوله تعالى « وقوموا لله قانتين » وقوله تعالى « كل له قانتون » قيل خاضعون ، وقيل طائعون ، وقيل ساكتون ا هـ .

(١) قال القسطلانى تفسير ابن جريج هذا فيه إشارة إلى أنه لا كرسى فى الحقيقة ولا قاعد وإنما هو مجاز عن علمه ا هـ . وفى الجلالين قوله وسع كرسيه قيل أحاط علمه بها، وقيل ملكه ، وقيل الكرسى نفسه مشتمل عليهما لعظمته لحديث «ما فى السماوات السبع فى الكرسى إلا كدراهم سبعة ألقيت فى ترس» قال صاحب الجمل أصل الكرسى فى اللغة مأخوذ من تركيب الشىء بعضه على بعض ، ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض ، وفى المغرب ما يجلس عليه سمى به لتركب خشبه بعضه على بعض ا هـ . قال السندى ولعل وجه الإطلاق على العلم هو أن العالم يقعد فى العادة على الكرسىّ عند نشر العلم فصار كأنه محل العلم فأطلق عليه كإطلاق اسم المحل على الحال ، ويحتمل أن وجهه أن العالم يعتمد على العلم ويتمكن به فى الكلام ، والجواب كما يتمكن صاحب الكرسى بالقعود عليه فشبه أحدهما بالآخر وأطلق الاسم ا هـ .

(٢) قال الحافظ : قوله ذهبت حجته هو كلام أبى عبيدة قاله فى بهت الذى كفر ، قال انقطع وذهبت حجته ا هـ . وما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على أن المبهوت يقال لمن بلغ فى الحيرة أعلى درجته كأنه ذهب عقله ، قال تعالى : «بل

وهو الذاهب عقله .

قوله : (عروشها أبنيتها) يعنى [١] أنه من تسمية الكل باسم جزئه لأن العريش هو السقف ، ولا يستلزم سقوط السقوف خراب الدور بأسرها فإذا أريدت بها الدور بأسرها صح إرادة الخراب بسقوط العروش .

قوله : (الطل الندى وهذا مثل الخ) فإنه يكفيه [٢] القليل من عمله أيضاً لإيمانه بخلاف الكفار فإنهم ضل سعيهم كائنا مّا كان .

(باب والذين يتوفون منكم الخ)

وهذا [٣] الباب معقود لتفسير الآية المنسوخة ، والذى تقدم لتفسير الناسخة فلا تكرار .

تأتيهم بغتة فتبهتهم » لكن المراد به ههنا الذى ذهب حجته ، وفى الجلالين قوله «فبهت الذى كفر» تحير ودهش ، وقال الجمل : هذا الفعل من جملة الأفعال التى جاءت على صورة المبنى للمفعول والمعنى فيها على البناء للفاعل ، فلذلك فسره الشارح بقوله أى تحير ودهش ، فالذى كفر فاعل لا نائب فاعل اه .

(١) يعنى أن الأصل فى معنى العرش السقف ، قال فى المجمع معلق بالعرش أى السقف ، وهو والعريش كل يستظل به اه . وفى الجلالين «خاوية على عروشها» أى سقوفها ، وفى الجمل عن البيضاوى بأن سقطت السقوف أولا ثم الأبنية اه .

(٢) فنى الجلالين قوله « فطل » مطر خفيف يصيبها ويكفيها لارتفاعها ، والمعنى تثمر وتزكو كثر المطر أم قل ، فكذلك نفقات من ذكر تزكو عند الله كثرت أم قلت اه .

(٣) وهذا واضح ، نبه الشيخ بذلك أنه لا تكرار فى الترجمتين لأن هذه الترجمة تقدمت قريباً ولكن المقصود من الترجمتين مختلف فإن المقصود من الأولى كان بيان أربعة أشهر ، والمقصود من هذه بيان الحول ، وهو منسوخ عند الجمهور كما تقدم .

قوله:(والله أعلم)والفرق بين عمر والنبي صلى الله عليه وسلم حيث كان لا يغضب حين كانوا يذكرون له هذه[١] الكلمة أنه صلى الله عليه وسلم كان معلماً بعث للتعليم ، ولا شك أن الله ورسوله أعلم كما قالوا فكان لا يضر ذلك فى التعليم الذى هو مبعوث له بخلاف مقالتهم هذه لعمر فإنه كان يمتحنهم ، والتبس[٢] الأمر حين أجابوا بذلك فإنه يصح من العالم والجاهل كليهما فلم يتبين من علم منهم بمن لم يعلم .

---

(١) وهذه الكلمة معروفة فى أجوبة الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، إذ سألهم النبي صلى الله عليه وسلم قد وردت فى روايات عديدة، منها ما فى البخارى عن أبى بكرة قال: خطبنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر فقال: أتدرون أى يوم هذا؟ فقلنا الله ورسوله أعلم ،قال أى شهر هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، قال: أى بلد هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم .قال القسطلانى فى شرحه: فيه مراعاة الأدب وتحرز عن التقدم بين يد الله ورسوله ، وتوقف فيما لا يعلم الغرض من السؤال عنه، قال الطيبي : فيه إشارة إلى تفويض الأمور بالكلية إلى الشارع ، وعول لما ألفوه من المتعارف المشهور ا هـ .

(٢) قال القسطلانى: فإن قلت ما وجه غضبه مع كونهم وكلوا العلم إلى الله تعالى بأنه سألهم عن تعيين ما عندهم فى نزول الآية ظناً أو علماً على اختلاف الروايتين ،فأجابوا بجواب يصلح صدوره من العالم بالشىء والجاهل به فلم يحصل المقصود ا هـ . وقال السيوطى أخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن ابن عباس قال: قال عمر رضى الله تعالى عنهما قرأت الليلة آية أسرتنى أيود أحدكم، فقرأها كلها فقال ماعنى بها؟ فقال بعض القوم الله أعلم ، فقال إنى أعلم أن الله أعلم ولكن إنما سألت إن كان أحد منكم علم وسمع فيها شيئا أن يخبر بما سمع فسكتوا فرآنى وأنا أهمس قال: قل يا ابن أخى ولا تحقر نفسك . قلت: عنى بها العمل ، قال وماعنى بها العمل؟ قلت شىء ألقى فى روعى فقلته، فتركنى وأقبل وهو يفسرها

قوله: (قال ابن عباس لعمل) بتنوين التنكير أي لعمل أية كان[١] ولا أدرى ما هو.

قوله: (يذهبه) أراد[٢] بذلك أن المراد بالحق أعلى مراتبه.

(باب وإن كان ذو عسرة)

مناسبته[٣] بالرواية الواردة فيه من حيث أن المأمور به هو الإنظار والتصدق فكيف بمن يأخذ زيادة على أصل ماله.

صدقت يا ابن أخى عنى بها العمل، ابن آدم أفقر ما يكون إلى جنة إذا كبرت سنه وكثر عياله، وابن آدم أفقر ما يكون إلى عمله يوم القيامة صدقت يا ابن أخى.

(١) كما هو ظاهر سياق الحديث، يعنى أن ابن عباس رضى الله تعالى عنه لم يعين عملا خاصاً فقال: أى عمل كان، ويدل عليه ما تقدم آنفاً من حديث عبد بن حميد من قوله: قلت عنى به العمل، قال وما عنى بها العمل؟ قلت شىء ألقى فى روعى فقلته، فتركنى وأقبل، وفى آخره صدقت يا ابن أخى.

(٢) نبه الشيخ قدس سره بذلك إلى أن أصل معنى المحق النقص كما فى اللغة، فتفسيره بيذهبه للإشارة إلى كماله، فإن الشىء إذا كان لا يزال يتناقص فيكون منتهاه ذهابه كله، قال تعالى: «وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين» قال صاحب الجلالين: أى يهلكهم، وفى الجمل عن البيضاوى: يمحق الكافرين أى يهلكهم، والمحق نقص الشىء قليلا قليلا، اهـ. وقال السيوطى فى الدر أخرج ابن المنذر عن الضحاك فى الآية: أما يمحق الله الربا فإن الربا يزيد فى الدنيا ويكثر ويمحقه الله فى الآخرة ولا يبقى منه لأهله شىء، اهـ.

(٣) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان مناسبة الحديث بالترجمة، وقال القسطلانى: اقتضى صنيع المؤلف فى هذه التراجم أن المراد بالآيات آيات الربا كلها إلى آية الدين، اهـ. وقال العينى: وقال الإسماعيلى لا وجه لدخول هذه الآية فى هذا الباب، وأجيب بأن هذه الآية متعلقة بآيات الربا فلذلك

قوله : (قد نسخت أن تبدو الخ) (١) أراد بالنسخ التخفيف فإن النسخ إنما هو فى الأحكام ، وههنا ليس كذلك ، فالمراد أنه خفف عن الأمة .

ذكرها معها ، اهـ . وقال الحافظ : قوله « وإن كان ذو عسرة » الآية هى خبر بمعنى الأمر ، أى إن كان الذى عليه دين الربا معسراً فأنظروه إلى ميسرة ، انتهى.

(١) قال الحافظ : المراد بقوله نسختها أى أزالت ما تضمنته من الشدة ، وبينت أنه وإن وقعت المحاسبة به لكنها لا تقع المؤاخذة به أشار إلى ذلك الطبرى فراراً من إثبات دخول النسخ فى الأخبار، وأجيب بأنه وإن كان خبراً لكنه يتضمن حكماً ، ومهما كان من الأخبار يتضمن الأحكام أمكن دخول النسخ فيه كسائر الأحكام ، وإنما الذى لا يدخله النسخ من الأخبار ما كان خبراً محضاً لا يتضمن حكما كالإخبار عما مضى من أحاديث الأمم ونحو ذلك ، ويحتمل أن يكون المراد بالنسخ فى الحديث التخصيص ، فإن المتقدمين يطلقون لفظ النسخ عليه كثيراً ، والمراد بالمحاسبة بما يخفى الإنسان ما يصمم عليه ويشرع فيه دون ما يخطر له ولا يستمر عليه ، والله أعلم ، انتهى . قال الكرمانى قوله : الآية التى بعدها وهى قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وفى الكشاف عن عبد الله بن عمر أنه تلاها فقال : لئن أخذنا الله تعالى بهذا لنهلكن ثم بكى حتى سمع نشيجه فذكر لابن عباس فقال يغفر الله لأبى عبد الرحمن قد وجد المسلمون مثل ما وجد فأنزل الله تعالى « لا يكلف » قال الخطابى اختلف فى نسخ الأخبار فذهب كثير إلى المنع وآخرون إلى الجواز ما لم يكن كذباً ، والصحيح أنه لا يجرى فيما أخبر الله تعالى عنه أنه كان لأنه يؤدى إلى الكذب ، وأما ما يتعلق بالأخبار من الأمر والنهى فالنسخ فيه جائز، وفرق بعضهم بين ما أخبر أنه فعله وما أخبر أنه يفعله ، قالوا وما يفعله يجوز أن يعلقه بشرط ، وما فعله لا يدخل الشرط فيه ، وعليه تأول ابن عمر الآية ، ويجرى ذلك مجرى العفو وهو كرم لا خلف ، وقد يجرى اسم النسخ

(والمسومة الذى له سيما بعلامة الخ) ولا تكون العلامة بحسب العادة إلا للحسان المطهمة فلا فصل بين التفسيرين[١] .

قوله : (سنكتب سنحفظ) يعنى[٢] أن الكتابة ليست على حقيقتها بل هى مجاز عن الحفظ .

قوله : (ويخرج منها الحى) والخروج ههنا[٣] عبارة عن كون بعد كون ،

على ما وضع على الأمة التعبد به انتهى . وزاد القسطلانى على أن النسخ قد جوزه جماعة فى الخبر المستقبل لجواز المحو فيما يقدره قال الله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » والأخبار تتبعه ، وعلى هذا القول البيضاوى ، وقيل يجوز على الماضى أيضا لجواز أن يقول الله : لبث نوح فى قومه ألف سنة ثم يقول لبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً وعلى هذا القول الإمام الرازى والآمدى ، وقال البيهقى النسخ ههنا بمعنى التخصيص أو التبيين فإن الآية الأولى وردت مورد العموم ، وبينت التى بعدها أن مما يخفى شيئا لا يؤاخذ به ، وهو حديث النفس الذى لا يستطاع دفعه اه .

(١) يعنى لا فرق بين التفسيرين باعتبار المصداق ، قال الكرمانى : المسومة المعلمة من السومة وهى العلامة ، أو المطهمة أى تامة الحسن اه . وهى إشارة إلى قوله تعالى : « والخيل المسومة والأنعام والحرث » .

(٢) يعنى فى قوله تبارك وتعالى « لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا » الآية ، قال الحافظ : وتفسير الكتابة بالحفظ تفسير باللازم ، وقد كثر ذلك فى كلامهم كما مضى ويأتى اه .

(٣) إشارة إلى قوله تعالى : « تخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب » الآية ، قال الحافظ: قوله قال مجاهد يخرج الحى من الميت الخ وصله عبد بن حميد من طريق ابن أبى نجيح عن مجاهد فى قوله تعالى :

فإن نشأة الخلق فى المضغة والسقط والجنين وراء نشأة النطفة مع كونها أصلا لتلك الأطوار المختلفة فكأنها هى المخرج .

قوله : (وأخر متشابهات يصدق(١) بعضه(٢)) بعضاً والضمير عائد إلى المتشابهات باعتبار كونها قرآناً ثم التقابل بين المتشابهات والمحكمات بحسب هذا

« يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى » قال: الناس الأحياء من النطف الميتة، والنطف الميتة من الناس الأحياء اهـ . وذكر السيوطى فى الدر المنثور أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن مجاهد : يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى قال: الناس الأحياء من النطف والنطف ميتة تخرج من الناس الأحياء اهـ . ذكره فى تفسير آل عمران ، والآية التى أشار إليها الحافظ فى قول مجاهد هى آية سورة الروم ،وذكره الإمام البخارى فى سورة آل عمران لاتحاد المعنى، ولذا ذكره السيوطى فى الدر فى تفسير سورة آل عمران.

(١) وفى تقرير المكى : قوله يصدق يعنى المراد بالمتشابهات ما يتشابه بعضها بعضاً فى المضمون، وقوله: الحلال يعنى المحكمات ما بين فيها الحرام والحلال ولم ينسخ بعد اهـ . وفى تقريره الآخر: قوله يصدق الخ ، والمتشابه بهذا المعنى قد يجتمع المحكم ، وقوله الراسخون يعلمون غرضه أن الراسخون عطف على الله فيدخل تحت يعلم، وقوله يقولون جملة مستقلة، وقوله ما تشابه المراد به المتشابه الاصطلاحى لا المتشابه بالمعنى المذكور اهـ . والحاصل أن المتشابهات فى قوله يصدق بعضه بعضاً غير المراد فى قوله ابتغاء الفتنة المشتبهات .

(٢) هذا على ما فى النسخ الهندية من لفظ بعضه بتذكير الضمير ، وأما على ما فى نسخة الفتح وغيره من الشروح بلفظ بعضها فلا حاجة إلى التأويل ، ثم قال الحافظ : قوله قال مجاهد الحلال الخ ، هكذا وقع فيه، وفيه تغيير وبتحريره يستقيم الكلام،وقد أخرجه عبد بن حميد عن مجاهد قال فى قوله تعالى : «منه آيات

التفسير [١] غير ظاهر لأن المحكمات نفسها تصدق بعضها بعضاً فدخلت فى المتشابهات، وقد كانت مقابلة لها إلا أن يقال أريد بها ههنا بقرينة المقابلة ما لا تصدق بعضها بعضاً فاللفظ وإن كان عاماً لكن المراد بها خاص، وصار المعنى منه آيات هى متفردة فى بيان معانيها لا تصدقها الآيات الأخر، ومنها ماهى متصادقة فالأولى المحكمات والثانية المتشابهات، بقى ههنا شىء وهو أنه قال الله تعالى «فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله»، والتقرير المتقدم يقتضى علم كل[٢] من أهل

محكمات» قال ما فيه من الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضاً هو مثل قوله: «وما يضل به إلا الفاسقين» إلى آخر ما ذكره اه.

(١) قال السندى حاصل ما ذكره فى تفسيره أنها متناسبات يشبه بعضها بعضاً فى المعنى بحيث يصير كل منها كالمصدق لصاحبه ولا يخفى أن هذا المعنى غير مناسب لما بعده، وإنما المناسب به أن يفسر بالمشتبهات التى يشتبه ويلتبس معانيها بحيث لا تكاد تفهم اه.

(٢) قال الحافظ: قوله «والراسخون فى العلم يعلمون» الخ وصله عبد بن حميد عن مجاهد فى قوله «والراسخون فى العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به»، من طريق قتادة قال: قال الراسخون كما يسمعون آمنا به كل من عند ربنا المتشابه والمحكم، فآمنوا بمتشابهه وعملوا بمحكمه فأصابوا، وهذا الذى ذهب إليه مجاهد من تفسير الآية يقتضى أن تكون الواو فى الراسخون عاطفة على معمول الاستثناء، وقد روى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عباس أنه كان يقرأ «وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون فى العلم آمنا به» فهذا يدل على أن الواو للاستئناف لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة لكن أقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن فيقدم كلامه فى ذلك على من دونه، ويؤيد

العلم بالمتشابه ، لأنه داخل فى جملة المحكمات ، بحسب هذا التفسير ، والجواب أن المراد بما تشابه غير المراد بالمتشابهات ، واختصاص الرب تبارك وتعالى بالعلم دون العلماء فى الأول دون الثانى ، فالمتشابهات بهذا المعنى يعلمها العلماء والذى تشابه منه لا يعلمه إلا الله .

قوله : (ابتغاء الفتنة المشتبهات) فسر الفتنة بالمشتبهات بمعنى الأمور الملتبسة[1] الغير الظاهرة ، والمعنى أن أصحاب الزيغ يتبعون ما تشابه من

ذلك أن الآية دلت على ذم متبعى المتشابه لوصفهم بالزيغ وابتغاء الفتنة ، وصرح بوفق ذلك حديث الباب ، ودلت الآية على مدح الذين فوضوا العلم إلى الله وسلموا إليه ، كما مدح الله المؤمنين بالغيب ، وحكى الفراء أن قراءة أبى ابن كعب مثل ذلك ، أعنى « ويقول الراسخون فى العلم آمنا به » اهـ .

(١) قال الكرمانى: قال الخطابى: المحكم هو الذى يعرف بظاهر بيانه تأويله وبواضح أدلته باطن معناه ، والمتشابه ما اشتبه منها فلم يتعلق معناه من لفظه ولم يدرك حكمه من تلاوته ، وهو على ضربين : أحدهما ما إذا رد إلى المحكم واعتبر به علم معناه ، والآخر ما لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته، وهو الذى يتبعه أهل الزيغ فيطلبون تأويله ولا يبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون به ، وذلك كالإيمان بالقدر ونحوه اهـ . قلت : وبسط السيوطى فى الإتقان الكلام على المحكم والمتشابه أشد البسط ، وقال القسطلانى بعدما بسط الكلام الطويل على معانى المحكم والمتشابه : قوله « ابتغاء الفتنة » مصدر مضاف لمفعوله منصوب على المفعول له . أى لأجل طلب المشتبهات - بضم الميم وسكون المعجمة وفتح الفوقية وكسر الموحدة - ليفتنوا الناس عن دينهم لتمكنهم من تحريفها إلى مقاصدهم الفاسدة ، كاحتجاج النصارى بأن القرآن نطق بأن عيسى روح الله وكلمته وتركوا الاحتجاج بقوله : « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه » وهذا بخلاف المحكم

القرآن ليبتغوا بذلك طريقاً إلى إثارة الفتنة فى اعتقادات العوام ، وإظهار الشبهات الزائفة للأنام .

قوله : (فيجعلها فى حسان وأبي) وأنا[١] أقرب إليه أى باعتبار التربية ، وكانا أقرب إليه بحسب النسب وليس فيه شكاية على إيثاره إياهما عليه بل بيان لوجه[٢] إيثاره إياهما عليه ، والمعنى إنى وإن كنت أقرب إليه بحسب وجوب التربية والمعاشرة إلا أنهما لما كانا أقرب إليه منى نسباً آثرهما عليّ.

قوله : (خير الناس للناس) فيه[٣] إشارة إلى أن للناس متعلق بقوله خير

فلا نصيب لهم فيه لأنه دافع لهم وحجة عليهم ، اهـ مختصراً .

(١) وهذا واضح لأن أنساً رضى الله عنه كان فى تربية أبى طلحة رضى الله عنه ، لأن أم أنس تزوجت بأبى طلحة فكان أنس ربيباً لأبى طلحة، وما أفاده الشيخ قدس سره : كانا أقرب إليه الخ أشار به إلى ما تقدم فى كتاب الوصايا من قول أنس فجعلها لحسان وأبى بن كعب وكانا أقرب إليه منى الحديث ، وتقدم هناك فى هامش اللامع البسط فى أنساب هؤلاء الأربعة : أبى ، وأبى طلحة ، وحسان ، وأنس رضى الله تعالى عنهم .

(٢) ويدل عليه ما قال الحافظ فى الفتح ، وقد أخرج الحديث ابن خزيمة والطحاوى جميعاً عن ابن مرزوق وأبو نعيم فى المستخرج من طريقه، والبيهقى من طريق أبى حاتم الرازى كلاهما عن الأنصارى بتمام الحديث، وفى آخره قال أنس فجعلها لحسان ولأبى ولم يجعل لى منها شيئا لأنهما كانا أقرب إليه منى اهـ .

(٣) وفى تقرير المكى قوله : خير الناس للناس يريد أن قوله للناس متعلق بخير لا بقوله أخرجت فافهم فإنه جيد اهـ . وهكذا فى تقرير البنجابى ولفظه خير الناس للناس يريد أن اللام فى قوله تعالى «أخرجت للناس» متعلق بخير اهـ .

لا بقوله أخرجت ، والمعنى أنتم خير الأمم فى حق الناس لا أنكم خير من أخرجت للناس من الأمم .

(وقال ابن عباس : إحدى الحسنيين فتحاً وشهادة) إيراده[١] ههنا تنظير على ما ذكره من أن الأخرى تأنيث الآخر بالكسر لا الآخر بالفتح حتى

واختلف أهل التفسير فى قوله تعالى « كنتم خير أمة » الآية قال البغوى: وقال قوم قوله للناس صلة قوله خير أمة أى أنتم خير أمة للناس ، قال أبو هريرة : معناه كنتم خير الناس للناس تجيئون بهم فى السلاسل فتدخلونهم فى الإسلام ، وقيل: قوله للناس صلة أخرجت ، معناه ما أخرج الله للناس أمة خيراً من أمة محمد صلى الله عليه وسلم اه . قال الرازى أما قوله : « أخرجت للناس » ففيه قولان : الأول أن المعنى كنتم خير الأمم المخرجة للناس فى جميع الأعصار ، فقوله « أخرجت للناس » أى أظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها ، والثانى أن قوله للناس من تمام قوله كنتم ، والتقدير كنتم للناس خير أمة ، ومنهم من قال أخرجت صلة ، والتقدير كنتم خير أمة للناس اه . وقال الحافظ : قوله خير الناس أى خير بعض الناس لبعضهم ، أى أنفعهم لهم ، وإنما كان ذلك لكونهم كانوا سبباً فى إسلامهم ، وهذا التقرير يدفع تعقب من زعم بأن التفسير المذكور ليس بصحيح ، وروى الطبرى وغيره من طريق السدى قال : قال عمر رضى الله عنه لو شاء الله لقال أنتم خير أمة فكنا كلنا ولكن قال كنتم فهى خاصة لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ومن صنع مثل صنيعهم ، وجاء فى سبب هذا الحديث ما أخرجه الطبرى وغيره من طريق عكرمة قال كان من قبلكم لا يأمن هذا فى بلاد هذا ولا هذا فى بلاد هذا فلما كنتم أنتم أمن فيكم الأحمر والأسود اه .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك دفع ما أورده الشراح على الإمام البخارى

يكون اسم تفضيل[1] والوجه فى ذلك أن كونه اسم تفضيل يقتضى أن يكون له مفضل عليه مع أنه ليس تفضيله على شىء آخر مقصوداً ، أما فى قوله : أخراكم فلأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن فى آخر الآخر حتى يصدق عليه اسم التفضيل ، وأما فى الحسنى فلأن المقصود بيان حسن الشهادة والفتح فى نفسهما لا باعتبار فضيلتهما على غيرهما ، وعلى هذا فليس ذكر إحدى الحسنيين

أن محل قول ابن عباس تفسير سورة براءة لأن الآية وقعت فيها فى قوله تعالى : « قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم » الآية ، فدفع الشيخ بقوله هذا أن إيراد الإمام البخارى هذه الآية ليس للتفسير بل لبيان أن هذا نظير لقوله وهو تأنيث آخر ، وسيأتى شىء من الكلام على ذلك فى آخر قول الشيخ قدس سره ، ووجهه الحافظ بقوله كذا وقع هذا التعليق بهذه السورة ومحله فى سورة براءة ، ولعله أورده هنها للإشارة إلى أن إحدى الحسنيين وقعت فى أحد وهى الشهادة اهـ .

(١) قال القسطلانى : قوله وهو تأنيث آخركم بكسر الخاء المعجمة . قال فى الفتح والعمدة والتنقيح : فيه نظر ، لأن أخرى تأنيث آخر بفتح الخاء لا كسرها ، وزاد فى التنقيح أفعل تفضيل كفضلى وأفضل وتعقبه فى المصابيح فقال: نظر البخارى أدق من هذا ، وذلك أنه لو جعل أخرى ههنا تأنيثاً لآخر بفتح الخاء لم يكن فيه دلالة على التأخر الوجودى ، وذلك لأنه امتنت دلالته على هذا المعنى بحسب العرف ، وصار إنما يدل على الوجهين بالمغايرة فقط تقول : مررت برجل حسن ورجل آخر ، أى مغاير للأول وليس المراد تأخره فى الوجود عن السابق ، وكذا مررت بامرأة جميلة وامرأة أخرى ، والمراد فى الآية الدلالة على التأخر . فلذلك قال تأنيث آخركم بكسر الخاء لتصير أخرى دالة على التأخر كما فى : «قالت أولاهم لأخراهم» أى المقدمة للمتأخرة واستعماله

فى غير موضعه(١) .

قوله (استجابوا أجابوا) يعنى(٢) أن السين ليست للطلب وإنما عدل إليه

فى هذا المعنى موجود فى كلامهم بل هو الأصل اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله تأنيث آخركم بالكسر ، وفيه نظر ، لأن أخرى مؤنث آخر اسم التفضيل لا مؤنث آخر اسم الفاعل ، والجواب أنه ليس مراده أنه مؤنث آخر بالكسر حقيقة بل مراده أنه مؤنث لم يقصد منه معنى التفضيل فكأنه مؤنث آخر اسم الفاعل الذى ليس فيه معنى التفضيل فلأجل إفادة هذا المعنى قال إنه مؤنث آخر بالكسر لا أنه مؤنثه حقيقة ، وإنما لم يقصد منه معنى التفضيل لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن أشد التأخر منهم ، بل كان متأخراً منهم فى الجملة . هكذا حفظته ، لكن الظاهر ما فى الحاشية من نكتة اختيار المجاز اهـ . وتقدم ما فى الحاشية عن القسطلانى .

(١) كما أورد الشراح على البخارى من أن موضعه سورة براءة فقد قال العينى : ليس لذكر هذا ههنا وجه ، ومحله فى سورة براءة ، وقال بعضهم : ولعله أورده ههنا للإشارة إلى أن إحدى الحسنيين وقعت فى أحد ، قلت : هذا اعتذار فيه بعد لا يخفى اهـ . قال القسطلانى : ومحل ذكر هذا فى سورة براءة على ما لا يخفى ، واحتمال وقوع إحدى الحسنيين : وهى الشهادة وقعت فى أحد ، استبعده فى العمدة اهـ . وفى تقرير المكى : قوله إحدى الحسنيين أورده هذا نظيراً لأخراكم ، فإن الحسنى هذا اسم التفضيل ولم يقصد منه معنى التفضيل فكذلك أخرى اسم التفضيل لم يقصد منه معنى التفضيل اهـ .

(٢) أبدع الشيخ قدس سره فى بيان النكتة فى العدول من أجابوا إلى استجابوا ، وعامة الشراح سكتوا عن ذلك ، بل قالوا إن استجاب بمعنى أجاب ، قال الحافظ : قوله استجابوا أجابوا هو قول أبى عبيدة قال فى قوله تعالى : «فاستجاب لهم» أى أجابهم ، تقول العرب استجبتك أى أجبتك ، وقال فى قوله

ليكون أدل على المبادرة[١] إلى امتثال ما أمروا فكأنهم طلبوا ذلك من نفوسهم ، وكان ذلك ناشىء من قلوبهم لا دخل فيه لقوله أحد .

قوله (فقال ابن عباس مالكم ولهذه الخ) حاصل كلامه[٢] أن هذا ليس على عمومه الظاهر كما توهمه السائل بل الذى تناولته الآية هو الذى يكون على حسبه لا أزيد منه ولا أنقص ، وليس فرح المسلم بما عمله من الخير وكذلك حبه الحمد على ما لم يفعله مساوياً لما فعلته اليهود من حب الحمد على ما ارتكبوه من الكتمان ، وهو حرام عليهم ، وكذلك فرح المسلم بما أتاه ليس مماثلا لفرح اليهود بما أتوا به من الأخبار بغير ما كان فى كتابهم، ثم فرحوا بذلك فإن أتى آت من المسلمين بمثل ما أتوا به فارتكب حراماً ثم ود أن يحمد عليه أو افترى

تعالى : « يستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات » أى يجيبوا الذين آمنوا ، وهذه فى سورة الشورى ، وإنما أورده المصنف استشهاداً للآية الأخرى ا هـ .
وقال الرازى : استجاب بمعنى أجاب ومنه قوله « فليستجيبوا لى » ، وقيل أجاب فعل الإجابة واستجاب طلب أن يفعل الإجابة لأن الأصل فى الاستفعال طلب الفعل ، والمعنى أجابوا وأطاعوا الله فى أوامره وأطاعوا الرسول ا هـ .

(١) قال القارى فى قوله صلى الله عليه وسلم « فقد استكمل الإيمان» بالنصب أى أكمله وعدى إليه للمبالغة لزيادة السين المستدعية لتجريده من نفسه شخصا آخر يطلب منه إكمال الإيمان ، ونظيره « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » أى يطلبون من أنفسهم الفتح عليهم ، ا هـ .

(٢) قال ابن كثير : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب » الآية ، هذا توبيخ من الله وتهديد لأهل الكتاب الذين أخذ الله عليهم العهد على ألسنة الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأن ينوهوا بذكره فى الناس

افتراء ثم فرح بفعلته فإنه يؤاخذ على ذلك من غير ريبة ، وحاصل كلامه

فيكونوا على أهبة من أمره ، فإذا أرسله الله تابعوه فكتموا ذلك ، وتعوضوا عما وعدوا عليه من الخير فى الدنيا والآخرة بالدون الطفيف والحظ الدنيوى السخيف ، وفى هذا تحذير للعلماء أن يسلكوا مسلكهم فيصيبهم ما أصابهم ويسلك بهم مسلكهم ، فعلى العلماء أن يبذلوا ما بأيديهم من العلم النافع ولا يكتموا منه شيئاً ، فقد ورد فى الحديث المروى من طرق متعددة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار » وقوله تعالى : « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا » الآية ، يعنى بذلك المرائين المتكثرين بما لم يعطوا ، كما جاء فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم « من ادعى دعوى كاذبة ليتكثر بها لم تزده من الله إلا قلة » ثم ذكر حديث مروان هذا برواية الإمام أحمد عن الحجاج عن ابن جريج بلفظ : أن مروان قال : اذهب يا رافع لبوابه إلى ابن عباس فقل لئن كان كل امرىء منا فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذبن أجمعين ، فقال ابن عباس : مالكم وهذه إنما نزلت هذه فى أهل الكتاب ، ثم تلا ابن عباس « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب » الآية ، وقال ابن عباس : سألهم النبى صلى الله عليه وسلم عن شىء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فخرجوا قد أروه أن قد أخبروه بما سألهم عنه ، واستحمدوا بذلك إليه ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ما سألهم عنه ، ثم بسط ابن كثير فى تخريج هذا الحديث واختلاف رواته فى البخارى ومسلم ثم ذكر حديث سعيد بن أبى مريم الذى أخرجه البخارى ثم قال : وقد رواه ابن مردويه فى تفسيره من حديث الليث بن سعد عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم قال :قال * أبو سعيد ورافع بن خديج وزيد ابن ثابت عند مروان فقال يا أبا سعيد رأيت قوله تعالى : « لا تحسبن الذين

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله قال كان كما فى الفتح ، ١٢ ز

أن مصداق الآية من فعل(١) مثل فعلهم وبين الفعلين الذى ذكره السائل والذى نزلت فيه الآية بون بعيد فلا يلزم تخصيص النص بمورده ولا مؤاخذة كل امرىء كما توهمه مروان .

قوله (واضطجع إلى فى طولها) فيه(٢) دلالة على جواز النوم مع أهله

يفرحون، الآية ونحن نفرح بما أتينا ونحب أن نحمد بما لم نفعل، فقال أبو سعيد: إن هذا ليس من ذاك إنما ذاك أن ناساً من المنافقين يتخلفون إذا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثاً فإن كان فيه نكبة فرحوا بتخلفهم وإن كان لهم نصر من الله وفتح حلفوا لهم ليرضوهم ويحمدوهم على سرورهم بالنصر والفتح فقال مروان :أين هذا من هذا ؟ فقال أبو سعيد: وهذا يعلم هذا، فقال مروان: أكذاك يا زيد؟ قال نعم صدق أبو سعيد ، ثم قال أبو سعيد :وهذا يعلم ذاك يعنى رافع بن خديج ولكنه يخشى أن أخبرك أن تنزع قلائصه فى الصدقة إلى آخر ما بسطه . قلت وذكر الحافظ فى الفتح حديث ابن مردويه مختصراً وجمع بين ما اختلف على ابن جريج فى شيخ شيخه .

(١) كما تقدم فى كلام ابن كثير مفصلا، وقال الحافظ : قوله ثم قرأ ابن عباس رضى الله عنه « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب » فيه إشارة إلى أن الذين أخبر الله عنهم فى الآية المسئول عنها هم المذكورون فى الآية التى قبلها وأن الله تعالى ذمهم بكتمان العلم الذى أمرهم أن لا يكتموه وتوعدهم بالعذاب على ذلك، ووقع فى رواية محمد بن ثور : فقال ابن عباس قال الله جل ثناؤه فى التوراة : إن الإسلام دين الله تعالى الذى افترضه على عباده وأن محمداً رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اه .قلت:وقد تقدم الكلام على هذا الحديث فى الكوكب الدرى مبسوطاً .

(٢) قال الق[illegible]ى فى شرح الشمائل : وفيه دليل لحل نوم الرجل وأهله من غير

بحضرة مراهق أو ذى شعور ، نعم لا ينبغى أن يقع عليها وبين يديهما نائم ذو شعور ، والله أعلم .

مباشرة بحضرة محرم لها مميز ، قال القاضى : وقد جاء فى بعض روايات الحديث بت عند خالتى فى ليلة كانت فيها حائضاً قال وهذه اللفظة وإن لم يصح طريقها فهى حسنة المعنى جداً إذ لم يكن ابن عباس رضى الله عنه يطلب المبيت فى ليلة له صلى الله عليه وسلم فيها حاجة إلى أهله سيما وهو كان فى تلك الليلة مراقباً لأفعاله صلى الله عليه وسلم ، ولعله لم ينم أو نام قليلا جداً كذا فى شرح مسلم. ونومه صلى الله عليه وسلم مع أهله فى فراش واحد من عادته السنية وحسن معاشرته البهية واعتزالها فى النوم كما هو عادة بعض الأعاجم والمتكبرين مذموم إلا إذا اختارت المرأة أو أراد الرجل هجرانها تأديباً اهـ . وفى الأوجز لا يشكل على الحديث بما يظهر من كلام الباجى أن سن ابن عباس إذ ذاك أكثر من عشرة أعوام وهو سن يمنع من أن يرقد من بلغه من أحد من الأجانب أو ذوى المحارم دون حائل بينهما اهـ فإنه كله متفرع على ما بناه أولا من أن المراد بالوسادة الفراش . واضطجع كلهم على فراش واحد ولو سلم هذا أيضاً فلا يخطر فى البال فيه مانع ، لأن الاضطجاع عند الأرجل أو عند الرءوس لا يدخل فى المنع أصلا ، انتهى ما فى الأوجز . وتقدم فيه أيضاً البحث فى المراد بالوسادة هل هو الفراش الذى ينام عليها كما مال إليه الباجى والأصيلى وغيرهما من شراح الحديث أو الوسادة المعروفة التى تكون تحت الرءوس كما اختاره الداودى والنووى وغيرهما ، وهو مختار مشائخى . وهو الراجح عندى لرواية أبى زرعة الرازى فى العلل عن ابن عباس : أتيت خالتى ميمونة فقلت إنى أريد أن أبيت عندكم فقالت: كيف تبيت وإنما الفراش واحد فقلت : لا حاجة لى بفراشكم أفرش نصف إزارى وأما الوسادة فإنى أضع رأسى مع رأسكما من وراء الوسادة ، الحديث ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

(قوامكم من معائشكم) وهـذا تفسير لقوله قواماً الوارد فى سورة الفرقان[١] ، فإن معناه القصد من العيش وما يتعيش به وإيراده[٢] ههنا دون تفسير قياماً الوارد ههنا إشارة[٣] إلى أن المراد بهما واحد .

وقال المناوى فى شرح الشمائل: الوسادة المعروفة تحت الرأس وزعم أن المراد ههنا الفراش ضعيف أو باطل إلى آخر ما بسطه .

(١) أشار إلى قوله تعالى : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » وفى الجلالين أى وسطاً ا ﻫ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ولكن الظاهر من كلام الشراح أنه متعلق بآية سورة النساء، قال الحافظ قوله قواماً الخ هكذا وصله ابن أبى حاتم عن ابن عباس ، ووصله الطبرى بلفظ « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما » يعنى قوامكم من معائشكم يقول لا تعمد إلى مالك الذى جعله الله لك معيشة فتعطيه امرأتك ونحوها ، وقوله قياماً القراءة المشهورة بالتحتانية بدل الواو لكنهما بمعنى، قال أبو عبيدة يقال قيام أمركم وقوام أمركم والأصل بالواو فأبدلوها ياء لكسرة القاف ، قال بعض الشراح : فأورده المصنف على الأصل قال الحافظ ولا حاجة لذلك لأنه ناقل لها عن ابن عباس رضى الله عنهما وقد ورد عنه كلا الأمرين ،وقيل إنها أيضاً قراءة ابن عمر رضى الله عنهما أعنى بالواو ، وقال أبو ذر الهروى قوله قوامكم إنما قاله تفسيراً لقوله قياماً على القراءة الأخرى، قال الحافظ من كلام أبى عبيدة يحصل جوابه ا ﻫ مختصراً. وقال الراغب القيام والقوام اسم لما يقوم به الشىء أى يثبت كالعماد والسناد لما يعمد ويسند به كقوله تعالى: « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم فيها قياماً » اى جعلها مما يمسككم ا ﻫ .

(٣) كما تقدم قريباً فى كلام الحافظ والراغب ، وقال القسطلانى : قوله قوامكم الخ بكسر القاف وبعدها واو، والتلاوة بالياء التحتية إذ مراده « ولا تؤتوا السفهاء » الآية قيل لم يقصد المؤلف بها التلاوة بل حذف الكلمة القرآنية

قوله : (هى محكمة) وليست[١] بمنسوخة إذا أريد أمر استحباب .

قوله : (فنزلت يوصيكم الله) يعنى[٢] به آية الميراث ليشمل آية الكلالة

وأشار إلى تفسيرها، وقد قال أبو عبيدة قياماً وقواماً بمنزلة واحدة، تقول هذا قوام أمرك وقيامه أى ما يقوم به أمرك ، اه مختصراً .

(١) تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى كتاب الوصايا فى باب قوله تعالى : «وإذا حضر القسمة أولو القربى» الآية .

(٢) دفع به الشيخ قدس سره ما يورد على هذا الحديث قال الحافظ: هكذا وقع فى رواية ابن جريج، وقيل إنه وهم فى ذلك وأن الصواب أن الآية التى نزلت فى قصة جابر هذه الآية الأخيرة من النساء وهى «يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة» لأن جابراً يومئذ لم يكن له ولد ولا والد، والكلالة من لا ولد له ولا والد، وقد أخرجه مسلم والنسائى عن ابن المنكدر حتى نزلت عليه آية الميراث «يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة» إلى آخر ما بسطه الحافظ إلى أن قال: والحاصل أن المحفوظ عن ابن المنكدر أنه قال: آية الميراث أو آية الفرائض، والظاهر أنها يوصيكم الله كما صرح به فى رواية ابن جريج ومن تابعه وأما من قال إنها «يستفتونك» فعمدته أن جابراً لم يكن له حينئذ ولد وإنما كان يورث كلالة ، فكان المناسب لقصة نزول «يستفتونك» لكن ليس ذلك بلازم لأن الكلالة اختلف فى تفسيرها فقيل: هى اسم المال الموروث ، وقيل: اسم الميت ، وقيل اسم الإرث ، فلما لم يتعين تفسيرها بمن لا ولد له ولا والد لم يصح الاستدلال لأن «يستفتونك» نزلت فى آخر الأمر ، وآية المواريث نزلت قبل ذلك بمدة فى ورثة سعد بن الربيع ، وكان قتل يوم أحد ، وخلف ابنتين وأمهما وأخاه ، فأخذ الأخ المال فنزلت، وبه احتج من قال إنها لم تنزل فى قصة جابر ، وإنما نزلت فى قصة ابنتى سعد بن

الواقعة فى آخر المائدة[١] .

قوله : (أولياء ورثة) يعنى[٢] أن للمولى معان شتى منهـا الوارث ، ومنها مولى اليمين .

(باب قوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة)

دلالة[٣] الرواية عليه فى قوله « بر وفاجر » فإنه لو لم يعتبر من الإيمان قليله لزم الظلم ، وأيضاً فإن البر واقع منكراً وأدنى المؤمنين بار أيضاً فلزم اعتباره من جملة الأبرار ، إذ لو لم يدخل فيهم لزم أن يكون بعض أفراد البر غير مجزىء على ما عمله ، والحال « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » .

الربيع وليس ذلك بلازم إذ لا مانع أن تنزل فى الأمرين معاً ، فقد ظهر أن ابن جريج لم يهم اه ما فى القسطلانى تبعاً للفتح . وسيأتى الكلام على الكلالة قريباً أيضاً .

(١) كذا فى الأصل وفيه سبق قلم والصواب قبيل المائدة فإن المراد منه آخر آية النساء وهى « يستفتونك قل الله يفتيكم » الآية كما تقدم .

(٢) وهو كما أفاده الشيخ أن للمولى معان كثيرة، منهاما ذكره الإمام البخارى من المعانى العديدة، قال الحافظ: ومما لم يذكره أى البخارى وذكره غيره من أهل اللغة : المولى المحب والجار والناصر والصهر والتابع والولى والموازى، وذكروا أيضا العم والعبد وابن الأخ والشريك والنديم ، ويلتحق بهم معلم القرآن جاء فيه حديث مرفوع «من علم عبداً آية من كتاب الله فهو مولاه» الحديث. أخرجه الطبرانى من حديث أبى أمامة، ونحوه قول شعبة من كتبت عنه حديثاً فأنا له عبد ، وقال أبو إسحق الزجاج كل من يليك ووالاك فهو مولى، اه مختصرا .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره فى مناسبة الحديث بالترجمة ، وقال العينى:

قوله : (يعنى ذرة) دفع بذلك التوهم[1] الناشيء من اشتراك لفظ المثقال بين معنى مطلق الوزن والمقدار ، ووزن مقدار مخصوص .

مطابقته للترجمة من حيث أن المفهوم من معناه أن الله تعالى يحكم يوم القيامة بين عباده المؤمنين والكافرين بعدله العظيم ولا يظلم أحداً منهم مثقال ذرة، ولم أر أحداً من الشراح ذكر وجه المطابقة ولا أنصف فى شرح هذا الحديث اه . ثم ذكر شيئاً من شرح ألفاظ الحديث ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن تكون المناسبة فيما تقدم فى كتاب الإيمان فى «باب تفاضل أهل الإيمان فى الأعمال» من قوله تعالى : « أخرجوا من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان » وسيأتى فى التوحيد « مثقال ذرة من إيمان » الحديث .

(١) وهو كذلك ، ففى المجمع قوله: «مثقال ذرة» هو فى الأصل مقدار من الوزن أى شيء كان من قليل أو كثير والناس يطلقونه فى العرف على الدينار خاصة وليس كذلك اه . وفى مختار الصحاح: المثقال واحد مثاقيل الذهب ، ومثقال الشيء ميزانه من مثله اه . قلت: والمعروف فى عرف الفقهاء هو المعنى الثانى فى كلام الشيخ، ففى البداية ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة ، والمثقال: ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف ثم قال: وكل مثقال عشرون قيراطاً اه . وفيه أيضاً أن النبى صلى الله عليه وسلم كتب إلى معاذ أن خذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال اه . وفى العينى: وقال أبو منصور الجواليقى: يظن الناس أن المثقال وزن الدينار لا غير وليس كذلك، إنما مثقال كل شيء وزنه وكل وزن يسمى مثقالا ، اه . واختلفوا فى مقدار الذرة قال القسطلانى : الذرة فى الأصل أصغر النمل التى لا وزن لها ، وقيل : ما يرفعه الريح من التراب ، وقيل : كل جزء من

قوله : (وغبرات[١] أهل الكتاب) وإنما يبقون[٢] هؤلاء مع إشراكهم بالله كالكفرة الأخر للادعاء الظاهر منهم بعلاقة بالله فإنهم لم يعبدوا عيسى أو عزيراً إلا لاعتقادهم أنه ابن الله فكانت عبادتهم لهما عبادة الله فی زعمهم الفاسد.

أجزاء الهباء فی الكوة ذر ، ويقال زنتها ربع ورقة نخالة، وورقة النخالة وزن ربع خردلة ، ووزن الخردلة ربع سمسة ، ويقال لا وزن لها اه .

(١) قال الحافظ : قوله وغبرات الخ بضم الغين المعجمة وتشديد الموحدة، وفی رواية مسلم: وغبر وكلاهما جمع غابر، أو الغبرات جمع غبر، وغبر جمع غابر، ويجمع أيضاً على أغبار، وغبر الشیء بقيته وجاء بسكون الموحدة، والمراد ههنا من كان يوحد الله منهم، وصحفه بعضهم فی مسلم بالتحتانية بلفظ التی للاستثناء، وجزم عياض وغيره بأنه وهم اه .

(٢) قال الحافظ : قال ابن أبی جمرة : لم يذكر فی الخبر مآل المذكورين لكن لما كان من المعلوم أن استقرار الطواغيت فی النار علم بذلك أنهم معهم فی النار كما قال تعالى : «فأوردهم النار» ثم قال بعد تخريج الروايات : وكان اليهود وكذا النصارى ممن كان لا يعبد الصلبان لما كانوا يدعون أنهم يعبدون الله تعالى تأخروا مع المسلمين ، فلما حققوا على عبادة من ذكر من الأنبياء ألحقوا بأصحاب الأوثان ، ويؤيده قوله تعالى : «إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين فی نار جهنم خالدين فيها» الآية . فأما من كان متمسكا بدينه الأصلی فخرج بمفهوم قوله « الذين كفروا » ، وعلى ما ذكر من حديث أبی سعيد يبقى أيضاً من كان يظهر الإيمان من مخلص ومنافق اه . وقال السندی: قوله فلا يبقى من كان يعبد غير الله أی بخلاف من كان يعبد نحو عزير وعيسى على نبينا وعليهما الصلاة والسلام ضرورة أن نحو الأصنام فی النار فمن كانوا يعبدونها عند اتباعهم يلحقون بهم فی النار بخلاف نحو عزير وعيسى عليهما السلام ، اه .

قوله : (وكانت الطواغيت) وهؤلاء كهان لا أصنام[١] إذ لا يمكن التحاكم إلى الطواغيت .

قوله : (وقال عمر[٢] الجبت الخ) ولا فرق بين القولين إلا في التعبير والبيان، وإلا فالمدعى واحد إذ يصح إطلاق كل من اللفظين على كل من السحر والشيطان.

---

(١) قال الحافظ : الطواغيت جمع طاغوت وهو الشيطان والصنم، ويكون جمعاً ومفرداً ومذكراً ومؤنثاً ، وقال الطبري : الصواب عندي أنه كل طاغ طغى على الله يعبد من دونه إما بالقهر منه لمن عبد وإما بطاعة ممن عبد إنسانا كان أو شيطاناً أو حيواناً أو جماداً ، قال : فاتباعهم لهم حينئذ باستمرارهم على الاعتقاد فيهم ، ويحتمل أن يتبعوهم بأن يساقوا إلى النار قهراً اهـ . وقال أيضاً في موضع آخر روى الطبري عن ابن عباس : الجبت الأصنام، والطواغيت الذين كانوا يعبرون عن الأصنام بالكذب قال وزعم رجال أن الجبت الكاهن ، والطاغوت رجل من اليهود يدعى كعب بن الأشرف ، واختار الطبري أن المراد بالجبت والطاغوت جنس من كان يعبد من دون الله سواء كان صنما أو شيطاناً جنياً أو آدمياً فيدخل فيه الساحر والكاهن ، اهـ مختصراً .

(٢) قال الحافظ : روى الطبري عن مجاهد مثل قول عمر رضي الله عنه وزاد : والطاغوت الشيطان في صورة إنسان يتحاكمون إليه ، ومن طريق سعيد ابن جبير وأبي العالية قال الجبت الساحر، والطاغوت الكاهن، وهذا يمكن رده بالتأويل إلى الذي قبله اهـ . وفي الجلالين : «يؤمنون بالجبت والطاغوت» صنمان لقريش ،وفي الجمل: اختلف العلماء فيهما فقيل الجبت والطاغوت كل معبود دون الله عز وجل ،وقيل هما صنمان كانا لقريش وهما اللذان سجد اليهود لهما لمرضاة قريش ، وقيل: الجبت اسم للأصنام ، والطاغوت شياطين الأصنام، ولكل صنم

(وأولى الأمر منكم ذو الأمر) دفع[١] به توهم الاشتراك فإن كلمة أولى كما هى بمعنى الجمع للفظة ذو فكذلك هى مستعملة لجمع الذى قال ألست ابن الألى سعدوا وسادوا ؟ .

قوله : (إلا إناثاً) يعنى[٢] الموات إطلاق الإناث على الأحجار تشبيه فى عدم الغناء وكثرة العناء مع ملاحظة التأنيث فى الأسماء .

شيطان يعبر فيه ويكلم الناس فيغتروا بذلك ، وقيل الجبت الكاهن ، والطاغوت الساحر ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جيد ، والمعنى أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى احتاج إلى تفسير قوله «أولى» بقوله «ذوى» لكون لفظ أولى مشتركا بين المعنيين أحدهما بمعنى جمع ذو ، والثانى بمعنى جمع الذى الموصول واستشهد عليه بقول الشاعر بأن أولى فى كلامه بمعنى الذين ، وسعدوا وسادوا صيغتا الماضى من السعادة والسيادة ، وفى المتن المتين الذى واللذان ، وللمؤنث التى واللتان ، ولجمعهما الألى واللائى اه . وفى الرضى على الكافية وجمع الذى من غير لفظه الأولى بوزن العلى اه . وهذا كتابة الأولى فى الرضى بالواو .

(٢) قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : «إن يدعون من دونه إلا إناثا» إلا الموات حجراً ومدراً أو ما أشبه ذلك . والمراد بالموات ضد الحيوان ، وقال غيره قيل لها إناث لأنهم سموها مناة واللات والعزى وأساف ونائلة ونحو ذلك ، وعن الحسن البصرى لم يكن حى من أحياء العرب إلا ولهم صنم يعبدونه يسمى أنثى بنى فلان ، اه . قال القسطلانى : قال الحسن كل شىء لا روح فيه كالحجر والخشبة هى إناث ، وقد كانوا يسمون أصنامهم بأسماء الإناث فيقولون اللات والعزى ومناة ، اه . وفى تقرير المكى : الموات يعنى المراد بالإناث : الإناث الموات وهى اللات ومناة والعزى وأمثالها ، اه .

قوله : (طبع[١] الله ختم) دفع لما يتوهم من اشتراكه بين المعانى .

قوله : (فجزاؤه جهنم[٢]) ولعله ذهب إلى نوع تخفيف فى عذابه فرقا بينه وبين الكافر فإن الكفر أعظم الجنايات ، وعلى هذا فالعظمة فى قوله : «وأعد لهم عذابا عظيما» عظمة فى نفسه لا بنسبة من سواه من الكفرة ، أو يكون العظم بحسب اعتبار من دخلها من فساق المؤمنين أول مرة وإن لم يكونوا خالدين وهو خالد فيها .

قوله : (قال ابن عباس أسفل النار) دفع[٣] بذلك ما يتوهم بكلمة من أن

---

(١) هكذا فى الأصل والموجود فى النسخ الموجودة عندنا من الهندية والمصرية طبع بدون لفظ الجلالة ، وضبطه القسطلانى ببناء المجهول ، وكلهم قالوا إشارة إلى تفسير قوله تعالى: «طبع الله على قلوبهم» وليت شعرى أى حاجة لضبطه، وذكره ببناء المجهول إذا كانت الآية ببناء المعلوم، وما أفاده الشيخ من كثرة المعانى معلوم من كتب اللغة، قال المجد طبع عليه كمنع ختم والسيف والدرهم عملها والدلو ملأها وقفاه مكن اليد منها ضربا ، إلى غير ذلك من المعانى الكثيرة .

(٢) نبه الشيخ قدس سره على ذلك لما أن آخر الآية وهو قوله تعالى : «وأعد له عذابا عظيما» يوهم أن جزاءه يزيد على الكفرة أيضاً لأن الخلود وهو جزاء الكفرة علم من قوله : «خالداً» ثم بعد ذلك قوله تعالى : «وأعد لهم عذاباً عظيما» يشعر إلى عظم جزائه مع الخلود فوجه الشيخ قوله بتوجيهين ، الأول أن العظمة فى قوله تعالى : «عظيما» العظمة بنفسه ، والثانى أن يكون العظمة باعتبار الفسقة من المؤمنين ، ثم لا يذهب عليك أنه تقدم الكلام على قول ابن عباس هذا فى «باب ما لقى النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه من المشركين» من كتاب الأنبياء .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره فى منشأ التفسير قال القسطلانى : وللنار

مقامهم خارج من النار كقولك هذا أسفل منه فبين بهذا التفسير أن كلمة من ليست صلة لاسم التفضيل بل هى بيانية فلا يلزم كون الدرك الأسفل سوى النار وأدون منه ، وفى الآية إشارة إليه حيث أورد الأسفل معرفاً واسم التفضيل بعد تعريفه باللام[١] لا يحتاج إلى صلة فلا يكون مقام المنافقين أدون[٢] من النار خارجاً منها .

سبع دركات والمنافق فى أسفلها ، قال أبو هريرة فيما رواه ابن أبى حاتم : الدرك الأسفل بيوت لها أبواب تطبق عليها وتوقد من فوقهم ومن تحتهم ، ولعل ذلك لأجل أنه فى أسفل السافلين من درجات الإنسانية وكيف لا وقد ضم إلى الكفر السخرية بالإسلام وأهله والمنافق هو المظهر للإسلام المبطن للكفر فلذا كان عذابه أشد من الكفار ، وتسمية غيره بالمنافق كما فى الحديث الصحيح « ثلاث من كن فيه كان منافقاً خالصاً » فللتغليظ ، اهـ .

(١) بل لا يجوز ، فقد قال ابن الحاجب: ويستعمل اسم التفضيل على أحد ثلاثة أوجه ، إما مضافاً أو بمن أو معرفاً باللام فلا يجوز الجمع بين اثنين منها نحو زيد الأفضل من عمرو ، اهـ بزيادة من الشرح للجامى .

(٢) بل هو أشد دركاتها ، ففى الجلالين « إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار » وهو قعرها ، وفى الجمل فى المختار : ودركات النار منازل أهلها والنار دركات ، والجنة درجات ، والقعر الأخير درك ، اهـ . وقوله وهو قعرها أى لأنها سبع طبقات وأسفلها يقال له دركة بالكاف فالدرك ما كان إلى أسفل والدرج ما كان إلى أعلى ، والنار طبقات ودركات ، فالطبقة العليا لعصاة المؤمنين وهى جهنم ، والثانية لظى للنصارى ، والثالثة الحطمة لليهود ، والرابعة السعير للصابئين ، والخامسة سقر للمجوس ، والسادسة الجحيم لأهل الشرك ، والسابعة الهاوية للمنافقين ، اهـ .

قوله : (نفقا سربا) أشار[١] بذلك إلى وجه اشتقاقه منه والجامع تنفيق الأمر فإن المنافق يروج أمره بإظهار ما أبطن خلافه وكذلك النفق ظاهره مستو من الأرض وباطنه غير ذلك وأيضاً فإن فيه منفقاً أي مذهباً[٢] ومسلكا .

قوله : (عجبت من ضحكه) حيث[٣] اكتفى بالضحك ولم يبين لكم ما أردته بكلامي مع أنه قد فهمه وكان مراده بذلك تحذيرهم من أن يأمنوا من النفاق بأن

---

(١) قال الكرماني: فإن قلت النفق في سورة الأنعام ولا تعلق له أيضاً بقصة المنافقين قال تعالى: «إن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض» قلت غرضه بيان اشتقاق المنافقين منه، اه . قلت وتمام الآية «إن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فتأتيهم بآية» الآية، قال الحافظ: وهذه الكلمة ليست من سورة النساء وإنما هي من سورة الأنعام ، ولعل مناسبة ذكرها ههنا للاشارة إلى اشتقاق النفاق، لأن النفاق إظهار غير ما يبطن كذا وجهه الكرماني وليس ببعيد ما قالوه في اشتقاق النفاق إنه من النافقاء وهو جحر اليربوع ، وقيل هو من النفق وهو السرب حكاه في النهاية ، اه .

(٢) قال العيني : المنافق من النفاق وزعم ابن سيدة أنه الدخول في الإسلام من وجه والخروج منه من آخر، مشتق من نافقاء اليربوع فإن إحدى جحريه يقال لها النافقاء ، وهو موضع يرققه بحيث إذا ضرب رأسه عليها ينشق وهو يكتمها ويظهر غيرها، فإذا أتى الصائد إليه من قبل القاصعاء وهو جحره الظاهر الذي يقصع فيه أي يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق أي خرج فكما أن اليربوع يكتم النافقاء ويظهر القاصعاء ، كذلك المنافق يكتم الكفر ويظهر الإيمان ، أو يدخل في الشرع من باب ويخرج من آخر ، ويناسبه وجه آخر وهو أن النافقاء ظاهره يرى كالأرض وباطنه الحفرة فيها فكذا المنافق ، اه .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال الحافظ : قوله عجبت من

النفاق قد نزل على قوم كانوا فى قرن هو خير من قرنكم وإن لم يكونوا خياراً مدة نفاقهم ، فإذا وقع النفاق فى خير القرون ففى قرنكم هذا هو أولى بالوقوع فلتكونوا منه على حذر ولا تأمنوا ولتشتغلوا بتوبة واستغفار .

ضحكه ،أى من اقتصاره على ذلك، وقد عرف ما قلت أى فهم مرادى وعرف أنه الحق ، وقوله لقد أنزل النفاق على قوم الخ أم ابتلوا به لأنهم كانوا من طبقة الصحابة فهم خير من طبقة التابعين لكن الله ابتلاهم فارتدوا ونافقوا فذهبت الخيرية منهم ، ومنهم من أناب فعادت له الخيرية فكان حذيفة حذر الذين خاطبهم وأشار لهم ألا يغتروا فإن القلوب تتقلب لحذرهم من الخروج من الإيمان لأن الأعمال بالخاتمة، وبين لهم أنهم وإن كانوا فى غاية الوثوق بإيمانهم فلا ينبغى لهم أن يأمنوا مكر الله فإن الطبقة الذين من قبلهم وهم الصحابة كانوا خيراً منهم ومع ذلك وجد بينهم من ارتد ونافق ، فالطبقة التى هى من بعدهم أمكن من الوقوع فى مثل ذلك ، اه . وفى تقرير المكى قوله على قوم وهم الصحابة والمراد بالنفاق، النفاق العملى، وقوله سبحان الله ظن الأسود أن حذيفة قال لنا أنتم منافقون فلذا قال ذلك ولم يكن مراد حذيفة ذلك بل كان مراد حذيفة أنه عليكم أن تخافوا وتجتنبوا النفاق فى العمل ، وهو أن تغتروا إلى أنفسكم فتقولوا إنا نأخذ العلم من هذا الأعلم فكيف يكون غيرنا مثلنا فى العلم وهذا نفاق فى العمل فاجتنبوا منه فإنه قلما يسلم الإنسان من النفاق العملى ، ألا ترى أن الصحابة الذين هم خير منكم قد نزل النفاق العملى عليهم ، لكن الله تاب عليهم فتبسم عبد الله من حال حذيفة حيث قام متحيراً لما فهم الأسود من كلامه خلاف ما أراده وقال سبحان الله عجبت يعنى إنى لا أتعجب من خطئك فى فهم مرادى لكن أتعجب من ضحك عبد الله وعدم إفهامه لك بمرادى مع أنه كان أعلم بمرادى ثم بين له حذيفة مراده فقال لقد أنزل الخ ، اه .

قوله : (من تكلله النسب) أى أعياه[1] وأعجزه حيث لم يبق له ولد ولا والد[2] .

---

(١) وقال القسطلانى بعد ذكر قول الصحاح : وقال غيره والكلالة فى الأصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب القوة من الإعياء ، اه . وقال الحافظ: قوله هو مصدر من تكلله النسب هو قول أبىعبيدة قال فى قوله تعالى : « وإن كان رجل يورث كلالة » قال هو مصدر من تكلله النسب أى تعطف النسب عليه ، وزاد غيره كأنه أخذ طرفيه من جهة الولد والوالد وليس له منهما أحد وهو قول البصريين قالوا : هو مأخوذ من الإكليل كان الورثة أحاطوا به وليس له أب ولا ابن ، وقيل هو من كل يكل ويقال كلت الرحم إذا تباعدت وطال انتسابها ، وقيل الكلالة من سوى الولد ، وزاد الداودى : وولد الولد ، وقيل من سوى الوالد ، وقيل هم الإخوة ، وقيل من الأم ، وقال الأزهرى : سمى الميت الذى لا والد له ولا ولد كلالة ، وسمى الوارث كلالة ، وسمى الإرث كلالة ، وعن عطاء :الكلالة هى المال ، وقيل الفريضة ، وقيل الورثة والمال ، وقيل بنوا العم ونحوهم ، وقيل العصبات وإن بعدوا ، وقيل غير ذلك ، ولكثرة الاختلاف فيها صح عن عمر رضى الله عنه أنه قال : لم أقل فى الكلالة شيئاً ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله الكلالة من لمن يرثه أب ولا ابن هو قول أبىبكر الصديق رضى الله عنه ، أخرجه ابن أبى شيبة عنه وجمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وروى عبد الرزاق عنعمرو بن شرحبيل قال ما رأيتهم لا تواطؤا على ذلك ، اه . وتقدم الكلام على الكلالة قريباً أيضاً .

قوله : (حرم واحدها[١] حرام) لا حرمة[٢] .

(جعل الله لكم) يعني أن كتب[٣] ليس ههنا بمعنى فرض بل بمعنى التقدير والتعيين .

قوله : (تبوء تحمل) يعني أن تبوء (٤) ههنا ليست بمعنى جعل الشيء وطناً

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى : « غير محلي الصيد وأنتم حرم » ، قال صاحب الجلالين: أي محرمون، وفي الجمل : قوله «وأنتم حرم» جمع حرام صفة مشبهة بمعنى اسم الفاعل كما أشار له الشارح بقوله أي محرمين ، وفي المختار ورجل حرام أي محرم والجمع حرم مثل قذال وقذل ، وفي المصباح : رجل حرام وامرأة حرام بمعنى محرم ومحرمة والجمع حرم كعناق وعنق ، اه مختصراً .

(٢) نبه بذلك على دفع توهم أنها جمع حرمة ففي المجمع في حديث أشهر الحج وحرم الحج بضم حاء وراء كأنها تريد الأوقات والمواضع ، وعند الأصيلي بفتح راء جمع حرمة أي ممنوعات الشرع ومحرماته ، اه .

(٣) قال الحافظ : قال أبو عبيدة في قوله تعالى : « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم » ، أي جعل الله لكم وقضى ، وعن ابن اسحق : « كتب لكم» أي وهب لكم أخرجه الطبري ، وأخرج من طريق السدى أن معناه أمر ، قال الطبري : والمراد أنه قدرها لسكنى بني إسرائيل في الجملة فلا يرد كون المخاطبين بذلك لم يسكنوها لأن المراد جنسهم ، ولقد سكنها بعض أولئك كيوشع وهو ممن خوطب بذلك قطعاً ، اه .

(٤) قال الحافظ : قال أبو عبيدة في قوله تعالى : « إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك» ، أي تحمل إثمي وإثمك ، قال وله تفسير آخر تبوء أي تقر ، وليس مراداً ههنا ، اه . قال الراغب : أصل البواء مساواة الأجزاء في المكان خلاف النبوة التي هو منافاة الأجزاء ، يقال مكان بواء إذا لم يكن نابياً بنازله ، ثم قال

كما فى قوله: «تبؤوا الدار والإيمان» بل بمعنى الحمل والنكتة(١) فى تعبيره بلفظه دون لفظ آخر مما فيه معنى الحمل إشارة إلى أنه باجترام هذه الكبيرة يقحم فيها فكأنه محاط بها إحاطة المكان بالمتمكن.

قوله: (أجورهن مهورهن) فسره(٢) به لما فى حمله على ظاهره من

بعد تفصيل الكلام على اللغة «وباء بغضب من الله» أى حل مبوأ ومعه غضب الله أى عقوبته، «وبغضب» فى موضع حال واستعمال باء تنبيهاً على أن مكانه الموافق يلزمه فيه غضب الله فكيف غيره من الأمكنة، وذلك على حد ما ذكر فى قوله: «فبشرهم بعذاب أليم» وقوله: «إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك» أى تقيم بهذه الحالة، اهـ.

(١) كما تقدمت الإشارة إليه فى كلام الراغب، وفى الجمع أصل البوء اللزوم اهـ. وفى الجمل فى قوله تعالى: «باءوا بغضب من الله» وفى الشهاب قال أبو عبيدة والزجاج باءوا بغضب احتملوه، وقيل استحقوه، وقيل أقروا به، وقيل لازموه وهو الأوجه يقال بوأته منزلا أى ألزمته فلزمه، اهـ.

(٢) إشارة إلى قوله تبارك وتعالى «إذا آتيتموهن أجورهن غير مسافحين» الآية، ولله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره فى بيان النكات التى خلت عنها الشروح، ثم قال الراغب الأجر والأجرة ما يعود من ثواب العمل دنيوياً كان أو أخروياً نحو قوله تعالى: «آتيناه أجره فى الدنيا» الآية «ولأجر الآخرة خير للذين آمنوا» وقوله تعالى «آتوهن أجورهن» كناية عن المهور، والأجر والأجرة فيما كان عن عقد وما يجرى مجرى العقد ولا يقال إلا فى النفع دون الضر والجزاء، يقال فيما كان عن عقد وغير عقد، ويقال فى النافع والضار، اهـ مختصراً. وفى الخازن قال ابن الجوزى فى تفسيره: وقد تكلم قوم من مفسرى

توهم(١) جواز المتعة، ولعل الوجه فى تعبير المهر بالأجر التحضيض على أدائها لأنه عوض عن البضعة فكان حبسها كحبس أجرة الأجير ولا شك فى كونه معيوباً.

قوله: (من أحياها) لما كان الإحياء(٢) صفة خاصة بالرب تبارك وتعالى وجب حمله على المجاز فاحتاج إلى بيان معناه.

القرآن فقالوا المراد بهذه الآية نكاح المتعة ثم نسخت بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن متعة النساء، وهذا تكلف لا يحتاج إليه لأن النبى صلى الله عليه وسلم أجاز المتعة ثم منع منها فحرمها فكان قوله منسوخاً بقوله وأما الآية فإنها لم تتضمن جواز المتعة لأنه تعالى قال فيها: «أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين» فدل ذلك على النكاح الصحيح، قال الزجاج: ومعنى قوله «فما استمتعتم به منهن» فما نكحتموه على الشرائط التى جرت وهو قوله «محصنين غير مسافحين» وقال ابن جرير الطبرى: أولى التأويلين فى ذلك بالصواب تأويل من تأوله فما نكحتموه منهن فجامعتموهن فآتوهن أجورهن لقيام الحجة بتحريم الله تعالى متعة النساء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله تعالى: «فآتوهن أجورهن» يعنى مهورهن، اه.

(١) وفى الخازن قال أبو عبيد: المسلمون اليوم مجمعون على أن متعة النساء قد نسخت بالتحريم نسخها الكتاب والسنة، هذا قول أهل العلم جميعاً من أهل الحجاز والشام والعراق من أصحاب الأثر والرأى وأنه لا رخصة فيها لمضطر ولا غيره، اه. وفى الجمل قال ابن العربى: وأما متعة النساء فهى من غرائب الشريعة لأنها أبيحت فى أول الإسلام، ثم حرمت يوم خيبر، ثم أبيحت فى غزوة أوطاس ثم حرمت بعد ذلك واستقر الأمر على التحريم، اه. وسيأتى الكلام على ذلك مبسوطاً فى كتاب النكاح فى «باب نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً».

(٢) قال الخازن: قال أهل المعانى قوله أحياها على المجاز، لأن المحى هو

قوله: (ما تقول يا أبا قلابة) حاصله[1] أن أبا قلابة حصر الأسباب المجوزة للقتل فى ثلاثة وليست القسامة منها ، فلم يجز القتل فيها ثم أورد عنبسة على حصره ذلك حديث العرنيين حيث قتلوا ولم يكن فيهم شىء من هذه الثلاثة

الله تبارك وتعالى فى الحقيقة فيكون المعنى ومن نجاها من الهلاك فكأنما نجى جميع الناس منه، سئل الحسن عن هذه الآية أهى لنا كما كانت لبنى اسرائيل فقال إى والذى لا إله غيره ما كانت دماء بنى إسرائيل أكرم على الله من دمائنا اه . ووجه الرازى فى التفسير الكبير نسبة فعل الواحد إلى الناس جميعاً بثلاثة وجوه ، وبسط ابن كثير فى معانيها ، وحكى عن ابن عباس أنه قال وإحياؤها أن لا يقتل نفسا حرمها الله فذلك الذى أحيا الناس جميعاً يعنى أنه من حرم قتلها إلا بحق حيي الناس منه، وهكذا قال مجاهد: ومن أحياها أى كف عن قتلها، وقال سعيد بن جبير: من استحل دم مسلم فكأنما استحل دماء الناس جميعا، ومن حرم دم مسلم فكأنما حرم دماء الناس جميعا وقال ابن كثير: هذا قول وهو الأظهر، اه . وسيأتى شىء من الكلام على قوله تعالى : «أحيي الناس» فى «كتاب الديات» .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح معنى الحديث ، وفى تقرير المكى قوله : قادت بها قلنا لم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم أو أحد من الخلفاء قاد بالقسامة إلا أن عبد الملك كان قاد بالقسامة فلذلك احتاج عمر بن عبد العزيز إلى المشورة فيه،وقوله : حدثنا أنس يعنى فلا يصح الحصر فى الثلاثة، وحاصل الجواب أن قتل العرنيين مندرج فى الثلاثة اه . قلت : وحديث أبى قلابة هذا تقدم مراراً مختصراً ، وسيأتى الحديث بطوله فى «باب القسامة» من كتاب الديات ، ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ فى حديث الباب قوله : هذه نعم لنا مغاير لقوله بالطريق المتقدمة ، أخرجوا إلى إبل الصدقة ، ويجمع بأن فى قوله لنا تجوزا سوغه أنه كان يحكم عليها أو كانت له نعم ترعى مع إبل الصدقة وفى

فأراد عنبسة بذلك إثبات أنه ليس جواز القتل مقصوراً على هذه الثلاثة كما يدل عليه حديث العرنيين، فأجاب عنه أبو قلابة بأنهم ليسوا خارجين من هذه الثلاثة فلا إيراد بالحديث على الحصر، ثم إن قول عنبسة سبحان الله[1] كان تعجباً منه وتصديقاً لكلامه ولكن هذه الكلمة قد تستعمل فى الإنكار، فلذلك سأل عنه أبو قلابة هل تتهمنى؟ فقال لا، فكان ذلك تسليما منه لما ادعاه أبو قلابة من ترك القتل بالقسامة وهو المذهب[2].

سياق بعض طرقه ما يؤيد هذا الأخير حيث قال فيه: هذه نعم لنا تخرج فاخرجوا فيها، وكان نعمه فى ذلك الوقت كان يريد إرسالها إلى الموضع الذى ترعى فيه إبل الصدقة فخرجوا صحبة النعم اهـ. قلت: وظاهر ميل البخارى إلى الاحتمال الأول فإنه ترجم على هذا الحديث فى كتاب الزكاة «باب استعمال إبل الصدقة وألبانها لأبناء السبيل» وذكر الحديث فيه بلفظ فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأتوا إبل الصدقة، الحديث.

(١) وما أفاده الشيخ واضح ويؤيده لفظ حديث الباب وأوضح منه ما يأتى فى القسامة من لفظ: فقال عنبسة بن سعيد: والله إن سمعت كاليوم قط فقلت: أترد على حديثى يا عنبسة؟ فقال لا ولكن جئت بالحديث على وجهه والله لا يزال هذا الجند بخير ما عاش هذا الشيخ بين أظهرهم، الحديث.

(٢) أى مذهب الحنفية وهو المشهور من مذهب الشافعية بخلاف الإمامين مالك وأحمد فإنهما قائلان بالقود فى بعض الصور، كما بسط المذاهب والبحث فى أحاديث القسامة فى الأوجز، ولا يذهب عليك أن المعروف عند شراح الحديث أن أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى لم يكن قائلا بالقسامة، قالوا: وإليه ميل البخارى وليس بصحيح عند هذا العبد الضعيف

قوله : (أنزلت هذه الآية لا يؤاخذكم الله) وهذا اجتهاد[1] منها لا أنه حديث مرفوع .

قوله : (ثم قرأ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا الخ) ولا يبعد[2] إرجاع الآية إلى النهي عن الاختصاء .

بل الصواب عند ذلك المبتلي بالسيئات المعترف بالتقصيرات أنهما أنكرا القود بالقسامة لا الحكم بالقسامة أصلا كما هو مذهب الحنفية فارجع لتفاصيل الخلافيات في ذلك إلى الأوجز ، وسيأتي البسط في ذلك في كتاب الديات في باب القسامة .

(١) ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ مؤيداً لمذهبه إذ قال : وتمسك الشافعي فيه بحديث عائشة المذكور في الباب لكونها شهدت التنزيل فهي أعلم من غيرها بالمراد ، وقد جزمت بأنها نزلت في قوله : لا والله وبلى والله ، اه . لا يقال : إن الحديث مرفوع في سنن أبي داود لأن الإمام أبا داود أشار إلى ترجيح الوقف لأنه أخرجه عن حسان عن إبراهيم الصائغ عن عطاء مرفوعا ثم قال : قال أبو داود : روى هذا الحديث داود بن أبي الفرات عن إبراهيم الصائغ موقوفا على عائشة ، وكذلك رواه الزهري وعبد الملك بن أبي سلمة ومالك بن مغول كلهم عن عطاء عن عائشة موقوفا ، اه . وهذا يشعر إلى ترجيح الوقف ومع هذا فقد يحتمل حديث عائشة معان عديدة بسطت في الأوجز .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، وما ذكره ههنا بلفظ لا يبعد إرجاع الآية الخ جزم به في كتاب النكاح إذ قال: دلالة الآية على حرمة التبتل والاختصاء ظاهرة ، وإليه يظهر ميل أكثر المفسرين ، وإن كان يحتمل إرجاع

. . . .

الضمير إلى المتعة لقربها فى الحديث كما سيأتى ، ففى الجلالين : نزل لما هم قوم من الصحابة أن يلازموا الصوم والقيام ولا يقربوا النساء والطيب ولا يأكلوا اللحم ولا يناموا على الفراش « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا » الآية ، اه . وقال البغوى فى المعالم قال أهل التفسير : ذكر النبى صلى الله عليه وسلم الناس يوماً ووصف القيامة فرق له الناس وبكوا ، فاجتمع عشرة من أصحابه ، الحديث ، وفيه وتشاوروا واتفقوا على أن يترهبوا ويجبوا مذاكيرهم الحديث بطوله ، وفى آخره : فأنزل الله عز وجل هذه الآية ، وقال الخازن فى قوله تعالى : « ولا تعتدوا » يعنى لا تجاوزوا الحلال إلى الحرام ، وقيل معناه : لا تجبوا أنفسكم فسمى جب المذاكير اعتداءاً ، اه . وفى تفسير ابن كثير عن ابن عباس: نزلت هذه الآية فى رهط من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قالوا: نقطع مذاكيرنا ونترك شهواتنا الحديث ، وفى الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن أبى حاتم وابن مردويه عن ابن عباس فى قوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » قال: نزلت هذه الآية فى رهط من الصحابة قالوا نقطع مذاكيرنا ونترك شهواتنا الحديث ، وأخرج عبد بن حميد وأبو داود فى مراسليه وابن جرير عن أبى مالك قال : نزلت فى عثمان بن مظعون وأصحابه ، كانوا حرموا على أنفسهم كثيراً من الشهوات والنساء ، وهم بعضهم أن يقطع ذكره فنزلت هذه الآية ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة الدالة على إرادتهم ترك النساء وترك الشهوات ، منها ما قال أخرج ابن جرير وغيره أن عثمان بن مظعون وابن مسعود وغيرهم تبتلوا وهموا بالاختصاء ، فنزلت : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا » الآية الحديث بطوله ، وفى هذه الرواية تصريح بأن ابن مسعود من الذين نزلت فيهم الآية وقد أرادوا التبتل والاختصاء ، وقد أخرج البخارى هذا الحديث

قوله : (فما سألوا عنها) فيه دلالة[1] على غاية امتثالهم لأوامر الشرع وانتهائهم عن نواهيه رضى الله تعالى عنهم أجمعين .

فى النكاح برواية جرير عن إسماعيل، قال الحافظ : فيه قوله ألا نستخصى؟ أى ألا نستدعى من يفعل بنا الخصاء أو نعالج ذلك بأنفسنا ، وقوله : فنهانا عن ذلك هو نهى تحريم بلا خلاف فى بنى آدم ، وفيه من المفاسد تعذيب النفس والتشويه مع إدخال الضرر الذى قد يفضى إلى الهلاك ، وفيه إبطال معنى الرجولية وتغيير خلق الله وكفر النعمة لأن خلق الشخص رجلا من النعم العظيمة ، فإذا أزال ذلك فقد تشبه بالمرأة واختار النقص على الكمال، قال القرطبى : الخصاء فى غير بنى آدم ممنوع فى الحيوان إلا لمنفعة حاصلة فى ذلك كتطييب اللحم أو قطع ضرر عنه ، وقال النووى : يحرم خصاء الحيوان غير المأكول مطلقاً، وأما المأكول فيجوز فى صغيره دون كبيره ، قوله : ثم قرأ فى رواية مسلم ثم قرأ علينا عبد الله ، وظاهر إستشهاد ابن مسعود بهذه الآية هنا يشعر بأنه كان يرى بجواز المتعة ، فقال القرطبى لعله لم يكن حينئذ بلغه الناسخ ثم بلغه فرجع بعد ، قال الحافظ يؤيده ما ذكره الإسماعيلى أنه وقع فى رواية أبى معاوية عن إسماعيل بن أبى خالد ففعله ثم ترك ذلك، قال وفى رواية لابن عيينة عن إسماعيل ثم جاء تحريمها بعد ، وفى رواية معمر عن إسماعيل ثم نسخ ، اه .

(١) وهذا أمر معروف ومستفيض من دأب الصحابة رضى الله تعالى عنهم أجمعين ، فقد تقدم فى كتاب الشروط قول عروة : وجعل يرمق أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بعينيه قال : فوالله ما تنخم رسول الله صلى الله عليه وسلم نخامة إلا وقعت فى كف رجل منهم فدلك بها وجهه وجلده ، وإذا أمرهم ابتدروا أمره وإذا تكلم خفضوا أصواتهم عنده، وما يحدون إليه النظر تعظيما له ، فقال : أى قوم والله لقد وفدت على الملوك ووفدت على قيصر وكسرى

. . . .

والنجاشى والله إن رأيت ملكا قط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمداً صلى الله عليه وسلم الحديث ، وفى المشكاة برواية مسلم عن أنس رضى الله تعالى عنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغنا إقبال أبى سفيان وقام سعد بن عبادة فقال : يا رسول الله والذى نفسى بيده لو أمرتنا أن نخيضها البحر لخضناها ، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادها إلى برك الغماد لفعلنا الحديث ، وفى الشفاء : روى أن أبا بكر رضى الله عنه لما نزلت الآية أى قوله عز اسمه: «ياأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى ولا تجهروا له بالقول» الآية قال: والله يارسول الله لا أكلمك بعدها أبداً إلا كأخى السرار ، وأن عمر إذا حدثه :حدثه كأخى السرار ما كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية حتى يستفهمه، اهـ . قلت : وقد ذكرت فى رسالتى حكايات الصحابة فى الهندية عدة روايات فى امتثال الصحابة لأمره صلى الله عليه وسلم ، ومنها ما أخرجه أبوداود عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ثوب مصبوغ بعصفر مورداً فقال : ما هذا ؟ فانطلقت فأحرقته الحديث، ومنها ما أخرجه عن أنس رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فرأى قبة مشرفة فقال : ما هذه؟ قال له أصحابه هذه لفلان رجل من الأنصار، قال : فسكت وحملها فى نفسه حتى إذا جاء صاحبها رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم عليه فى الناس أعرض عنه، صنع ذلك مراراً حتى عرف الرجل الغضب فيه والإعراض عنه فشكى ذلك إلى أصحابه فقال : والله إنى لأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا :خرج فرأى قبتك ،فرجع الرجل إلى قبته فهدمها حتى سواها بالأرض ، وغير ذلك من الوقائع العديدة المذكورة فى حكايات الصحابة .

قوله : (فقطى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) لهم حنين خوفاً من يسخط الله عليهم لسخط[١] رسوله .

قوله : (كان قوم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم استهزاء) وكان سببه[٢] ما كان النبي صلى الله عليه وسلم من حسن الخلق ولين الجانب ، وكان ذلك أول أمرهم فلا ينافيه ما ورد[٣] من كونهم فى مجلسه كأن على رءوسهم الطير .

قوله : (يسيبونها[٤] الخ) .

---

(١) وقد قال عمر رضى الله تعالى عنه لابنته حفصة: أفتأمنى أن يغضب الله لغضب رسوله؟ وسيأتى فى الاعتصام من قول الملائكة: من عصى محمداً صلى الله عليه وسلم فقد عصى الله .

(٢) وهذا معروف من أخلاقه صلى الله عليه وسلم . وفى الباب روايات كثيرة ، وفى تقرير المكى قوله : استهزاء ليس المراد به الاستهزاء حقيقة ، بل المراد به الذى كان استهزاء فى حق النبى صلى الله عليه وسلم بأن يقولون أخبرنى يا رسول الله من مكاشفة أنى ما أكلت اليوم وما يطبخ فى بيتى أو من أبى مع كونه عالماً بأبيه ، وهذا كان من غاية تحمل النبى صلى الله عليه وسلم واختلاطهم معه لا من أجل سخريتهم به انتهى .

(٣) وهذا أيضاً معروف فى الروايات، فى المشكاة برواية أحمد عن البراء ابن عازب رضى الله تعالى عنه قال: خرجنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى جنازة الحديث ، وفيه: فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلسنا حوله كأن على رءوسنا الطير الحديث ، وفى الشفاء : روى أسامة بن شريك قال : أتيت النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه حوله كأنما على رءوسهم الطير ، وفى حديث صفته صلى الله تعالى عليه وسلم : إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رءوسهم الطير .

(٤) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول وزدته لأن الشيخ المكى بسط

. . . .

فى تقريره على هذا القول وأجاد فقال : قوله يسيبونها الخ ، اعلم أن السائبة بل كل مال تقرب به إلى غير الله تعالى ما لم يقبضه أحد لا يخرج عن ملك صاحبه وإن كان هو يقول : إنى أخرجته عن ملكى فإذا قبضه أحد بإجازته خرج عن ملكه ودخل فى ملك القابض، فإن كان المالك أعطاه إليه بتلك النية الفاسدة صار قبضه مخلوطاً بالمعصية فتأكدت به الحرمة فى ذلك المقبوض وصارت مؤبدة بحيث لا ترتفع أصلا وإن تداول فيه الأيدى أو غير المالك الأول نيته إلى الصلاحية لأنه لما تم على هذه الحرمة العقد فصارت هى كأنها ذاتية لذلك المقبوض فلا يؤثر فى رفعها شىء ، نعم لو كان المالك غير نيته قبل قبض القابض له لرفعت حرمته لكن إذا طرأ العقد عليها ولم يغير نيته فحينئذ لا ترتفع الحرمة أصلا ونظيره المغصوب فإنه إذا قبضه الغاصب نشأت فيه الحرمة وصار قبضه مخلوطاً بالمعصية، فتلك الحرمة لا ترتفع أصلا وإن تداول فيه الأيدى فلو بيع عشر بيعات تكون البيعات فاسدة كلها ولا ترتفع بها الحرمة، نعم لو أجاز المالك ترتفع الحرمة ويصح البيع الأول فقط، فإن قلت: ما الفرق أن الحرمة فى المقبوض بالغصب ترتفع بإجازة المالك والحرمة فى المعطى بالشرك لا ترتفع بتبديل النية من المالك ؟ قلت : الحرمة فى المغصوب كان لحق المالك ولم يزل بالغصب ملكه فإذا أسقط حقه بالإجازة رفعت الحرمة ، أما الحرمة فى المعطى بالشرك فكانت لحق الله تعالى وقد زال ملكه عنه بقبض المعطى له سواء كان هو أصيلا بأن كان هو من تقرب إليه أو كان نائباً عنه ولا تأثير لتبديل نيته فى الحرمة التى هى فى ملك الغير لحق الغير وهو الله تعالى، نعم لو غير نيته حين كان هو فى ملكه أو كان المعطى له قبضه لكنه أنقض قبضه بأن رجع المعطى فيه فرده المعطى له إليه فبعد هذه الإقالة لو غير نيته ترتفع الحرمة ولو رده إليه بالبيع أو بالهبة

قوله : (وإذ قال الله يقول قال الله) يعني(١)أن المراد بقوله إذ قال الله قال الله ،فلا يراد بقوله إذ ههنا معنى وهو المراد بقوله: وإذ ههنا صلة(٢)أى متعلقة بما لم يذكر ههنا وهى مزيدة بحسب هذا الكلام وإن لم تكن مزيدة فى أصل

ثم غير نيته لا ترتفع الحرمة لعدم نقض القبض الأول وإقالته ، ثم ذلك المال الذى تقرب به إلى غير الله تعالى شأنه لو كان حيوانا فذبحه القابض فإن كان القابض ذبحه باسم الله وتعظيم الله فهو طاهر من أجل الذبح، لكنه يحرم أكله للحرمة السابقة وصار هو كمال الربا ومال الرشوة ، وإن كان ذبحه لتعظيم غير الله فهو نجس لعدم الاعتبار لذبحه وحرام للحرمة السابقة فهو ميتة حقيقة اهـ

(١) وفى تقرير المكى قوله : يقول يعنى إن قال بمعنى يقول ، وتكرار قال للتنبيه على أنه بمعنى يقول ، قوله: صلة ليس المراد أنه لا فائدة فيه إذ هو لإفادة التذكر بل المراد أنه لم يرد به معناه الأصلى وهو الماضى اهـ وفى تقريره الآخر قوله «قال الله» هذا إعادة للآية بدون إذ لينبه عليه بأنه صلة اهـ . قال الكرمانى :قوله «وإذ قال الله» يقول غرضه إن هذا القول وهو «ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس؟» هو فى يوم القيامة فقال بمعنى يقول، وإذ صلة زائدة لأن إذ للماضى وههنا المراد به المستقبل اهـ . وقال الحافظ: «قوله وإذ قال الخ» هذا الكلام ذكره أبو عبيدة فى قوله تعالى: «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم» قال مجازه يقول الله ، وإذ من حروف الزوائد اهـ . وقال السندى : اعلم أن قوله يقول تفسير قال لبيان أن الماضى بمعنى المضارع ، وقوله قال الله لبيان أن إذ زائدة ثم صرح بذلك بقوله : وإذ ههنا صلة كأنه قال : قال فى «إذ قال الله» بمعنى يقول ، وأصله قال الله ، وإذ زائدة اهـ .

(٢) ففى المتن المتين حروف الزيادة ،وتسمى حروف الصلة أيضاً ، لأنها يتوصل بها إلى زيادة الفصاحة أو إلى إقامة وزن أو سجع أو غير ذلك ولا يراد

الكلام فإنها زائدة من جملة يقول الله لأنها ظرف للفعل المحذوف(١).

قوله: (تطليقة بائنة) فإن(٢) التطليقة ليست بائنة وإنما هي مبانة بها فكانت

بالزيادة عدم الإفادة لأنها مؤكدات أو محسنات ، بل عدم فوت المعنى بفوتها اه باختصار وزيادة من الحاشية عن الرضى .

(١) ففي الجلالين : « اذكر إذ قال » أي يقول الله لعيسى في القيامة توبيخاً لقومه: «ياعيسى ابن مريم أأنت قلت» الآية، وفي الجمل قوله :إذ قال الله معطوف على إذ قال الحواريون منصوب بما نصبه من المضمر المخاطب به النبي صلى الله عليه وسلم أو بمضمر مستقل معطوف على ذلك أي اذكر للناس وقت قوله عز وجل في الآخرة توبيخاً للكفرة بإقراره عليه السلام على رءوس الأشهاد بالعبودية، وصيغة الماضي للدلالة على التحقيق والوقوع، وقوله: في الآخرة هو أحد قولين وهو الصحيح ، وفي السمين: هل هذا القول وقع أو سيقع؟ قولان للناس، فقال بعضهم لما رفعه الله إليه قال له ذلك، وعلى هذا فإذ وقال على موضوعهما من المضي ، وقال بعضهم سيقول له ذلك يوم القيامة على هذا فإذ بمعنى إذا ، وقال بمعنى يقول، وكونها بمعنى إذا أهون من قول أبي عبيد إنها زائدة لأن زيادة الأسماء ليست بالسهلة اه مختصراً . وبسط في هامش الفيض الكلام على إذا الصلة .

(٢) قال الكرماني: قوله تطليقة بائنة، أي مطلقة مبانة أي الفاعلة بمعنى المفعولة اه وقال الحافظ: قال ابن التين وقوله تطليقة بائنة غير واضح إلا أن يريد أن الزوج أبان المرأة بها وإلا فالظاهر أنها فرقت بين الزوجين فهي فاعلة على بابها، اه . وقال العيني: وتمثيله بقوله وتطليقة بائنة غير صحيح لأن لفظ بائنة ههنا على أصله بمعنى قاطعة، لأن التطليقة البائنة تقطع حكم العقد، اه . وتبعهما القسطلاني إذ قال: التمثيل بهذه غير واضح لأن لفظ بائنة ههنا على أصله بمعنى قاطعة اه . وأنت خبير بأن الإيراد ساقط لأن لفظ بائنة ليس بمعنى قاطعة ، بل بمعنى منقطعة إذ

صيغة الفاعل بمعنى المفعول فالتطليقة مبانة[1] بها كما أن المائدة مميدة[2] بها صاحبها .

الفعل لازم ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره وقريب منه ما تقدم عن الكرمانى وسيأتى عن البحر .

(١) فى البحر الرائق قوله : هى بائن من باب بان الشيء إذا انفصل فهو بائن وأبنته بالألف فصلته ،وبانت المرأة بالطلاق فهى بائن بغير هاء، وأبانها زوجها بالألف فهى مبانة ، قال ابن السكيت فى كتاب التوسعة: تطليقة بائنة والمعنى مبانة، قال الصغانى رحمه الله : فاعلة بمعنى المفعولة كذا فى المصباح اه . فعلم أن تمثيل البخارى صحيح بل واضح .

(٢) وفى تقرير المكى أى معنى المائدة على تقرير كونها مفعولة ميد بها صاحبها من خير يعنى كشيده شده است بسبب آل مائده (دسترخوان) صاحب أورا أزخير اه . وفى الجمل : اختلف اللغويون فى اشتقاقها فقال الزجاج : هى من ماد يميد من باب باع إذا تحرك،ومنه قوله تعالى : «رواسى أن تميد بكم » فكأنها تميد بما عليها من الطعام ، قال وهى فاعلة على الأصل ، وقال أبو عبيد: هى فاعلة بمعنى مفعولة مشتقة من ماده بمعنى أعطاه وامتاده بمعنى استعطاه فهى بمعنى مفعولة كعيشة راضية، وأصلها أنها ميد بها صاحبها أى أعطيها، والعرب تقول: ما دنى فلان يميدنى إذا أحسن إلى وأعطانى اه . وفى الجمل أيضاً : المائدة الخوان عليه طعام فإن لم يكن عليه طعام فليس بمائدة هذا هو المشهور ، إلا أن الراغب قال : المائدة الطبق الذى عليه الطعام ، ويقال أيضاً للطعام إلا أن هذا مخالف لما عليه المعظم،وهذه المسألة لها نظائر فى اللغة لا يقال للخوان مائدة إلا وعليه الطعام وإلا فهو خوان ، ولا يقال كأس إلا وفيها خمر، وإلا فهى قدح ، ولا يقال ذنوب وسجل إلا وفيه ماء وإلا فهو دلو ، ولا يقال جراب إلا وهو مدبوغ وإلا فهو إهاب ، ولا يقال قلم إلا وهو مبرى وإلا فهو أنبوب اه .

قوله : (متوفيك[١] مميتك) وهذا[٢] بيان لأجله متى يكون ولا ذكر فيه للتوفى قبل الرفع حتى يلزم خلاف المشهور من أنه رفع حياً ، والأصل أن عيسى عليه صلاة الله وسلامه لما اشتد عليه أذى الأعداء وضاق به صدره أوحى الله إلى

---

(١) قال الحافظ : هكذا ثبت هذا ههنا وهذه اللفظة إنما هي في سورة آل عمران فكأن بعض الرواة ظنها من سورة المائدة فكتبها أو ذكرها المصنف ههنا لمناسبة قوله في هذه السورة فلما توفيتني اه . زاد القسطلاني تبعاً للكرماني وكلاهما في قصة عيسى اه . وقال العيني: ما قال الكرماني بعيد لا يخفى بعده والذي قاله بعضهم أبعد منه فليتأمل اه . لكن لم يذكر له توجيهاً إلا أنه قال : كان المناسب أن يذكر في سورة آل عمران .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في تفسير الآية ، وفي الجلالين قوله : «متوفيك» قابضك ورافعك إلى من الدنيا من غير موت ، قال الجمل : قوله « إني متوفيك ورافعك» فيه وجهان، أظهرهما أن الكلام على حاله من غير ادعاء تقديم وتأخير فيه بمعنى إني متوفي أجلك ومؤخرك وعاصمك من أن يقتلك الكفار إلى أن تموت حتف أنفك من غير أن تقتل بأيدي الكفار ورافعك إلى سمائي، والثاني أن في الكلام تقديماً وتأخيراً ، والأصل رافعك إلى ومتوفيك لأنه رفع إلى السماء ثم يتوفى بعد ذلك ، والواو لمطلق الجمع فلا فرق بين التقديم والتأخير قاله أبو البقاء وبدأ به ولا حاجة إلى ذلك مع إمكان إقرار كل واحد في مكانه بما تقدم من المعنى، إلا أن أبا البقاء حمل التوفي على الموت ،وذلك إنما هو بعد رفعه ونزوله إلى الأرض وحكمه بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم اه «سمين»،وعبارة البيضاوي : « يا عيسى إني متوفيك » أي مستوفي أجلك ومؤخرك إلى أجلك المسمى عاصماً إياك من قتلهم، أو قابضك من الأرض من توفيت مالي أو متوفيك

مميتك، فكن على صبر حتى يحل أجلك، ثم أتبعه بمزيد منة فقال: ورافعك إلى
ليكون أبلغ فى تحمل المشاق لقرب زمان الخلاص نسبة زمان الموت ثم أتبعه

نائماً، إذ روى أنه رفع نائماً، أو مميتك عن الشهوات العائقة عن العروج إلى عالم الملكوت، وقيل: أماته الله سبع ساعات ثم رفعه إلى السماء اه. وبسط مولانا الشاه أنور الكشميرى فى تقريره المعروف باسم فيض البارى راداً على القاديانى الكلام على هذه الجملة فى أول كتاب التفسير: وههنا أيضاً وقال: قوله وقال ابن عباس «متوفيك» مميتك، واعلم أنه ليس فى نقل اسلامى أن عيسى عليه الصلاة والسلام أميت ثم رفع، غير أنه يروى عن وهب بن منبه فعلم أنهم أخذوه من النقول القديمة، نعم قاله تابعى من المسلمين أيضاً، وقد ثبت عنه بأسانيد أصح منه تفسير متوفيك برافعك إلى السماء، ولئن سلمناه ففيه تقديم وتأخير، فالمذكور مقدماً ذكراً مؤخر صدقاً كما قرره الزمخشرى فى قوله تعالى: «يامريم اقنتى لربك واسجدى واركعى» حيث ذكر فيه السجود مقدماً على الركوع إلى آخر ما بسط فى الفيض، وفى رسالته عقيدة الإسلام: وإذا تواترت الأحاديث بنزوله وتواترت الآثار وهو المتبادر من نظم الآية «وإنه لعلم للساعة» فلا يجوز تفسير غيره واعلم أنه كما تواتر النقل بالنزول كذلك انعقد الإجماع عليه من الأمة وما نسب إلى المعتزلة من الخلاف فلا أصل لهم عندهم، وإنما خالفه الملاحدة والمتفلسفة كما فى عقيدة السفارينى وما نقله فى مجمع البحار عن مالك ثم أوله فقد قصر فى النقل، وقد نقل الأبى وغيره فى شرح مسلم عن مالك فى العتبية نصه بما يوافق التواتر والإجماع، وكذا من نسبه إلى ابن حزم فإنه مصرح بنزوله فى كتابه الملل، وقد ادعى ذلك الشقى أن موت عيسى عليه السلام هو مذهب مالك وابن حزم فى مكتوبه العربى والسر الخلافة اه. ثم لا يذهب عليك أيضاً ما فى عقيدة الإسلام أن المعروف فى كتب الحديث لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعى كما بسط طرقه الحافظ

بأخرى « ومطهرك[١] من الذين كفروا » حتى لا تصل إليك أدناسهم ، فإن في الأول من التأخير في الخلاص ما ليس في الثاني ، وكذلك في الثاني من تعجيل النصرة ما ليس في الثالث ، ففي المراتب الثلاث ترق بعد ترق وقد تمت عليها وعدته المتعلقة بنفسه فأتبعه[٢] رابعاً تدل على إنعامه على من اتبعه لئلا تأخذ إياه شفقة عليهم فقال : « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » .

قوله : (فلما توفيتني كنت أنت الرقيب) والتوفي ههنا[٣] أعم من المذكور قبله ، والأولى فيه الحمل على الرفع دون الموت .

في الفتح في كتاب الاعتصام في باب قوله تعالى : « لا تسألوا أهل الكتاب » الخ فما وقع في تفسير ابن كثير تحت قوله تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين » الآية ، من زيادة عيسى في هذا الحديث غلط من الناسخ .

(١) وفي الجمل : قوله «ورافعك إلي» أي إلى محل كرامتي ومقر ملائكتي اهـ .

(٢) قال صاحب الجلالين : « ومطهرك » مبعدك . وفي الجمل قوله : مبعدك أي مخرجك من بينهم لأن كونه في جملتهم بمنزلة التنجيس له بهم اهـ .

(٣) وفي الجلالين : « وجاعل الذين اتبعوك » صدقوا بنبوتك من المسلمين والنصارى ، وفي الجمل: فيه قولان أظهرهما أنه خطاب لعيسى عليه السلام، والثاني أنه خطاب لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون الوقف على قوله « من الذي كفروا » تاماً اهـ . قلت : وما ذكره الشيخ قدس سره من المراتب ذكر نحوها مولانا أنور الكشميري في رسالته عقيدة الإسلام عن البحر المحيط فقال: وهذه الأخبار الأربعة ترتيبها في غاية الفصاحة، بدأ أولا بإخباره تعالى لعيسى أنه متوفيه فليس للماكرين به تسلط عليه ولا توصل إليه ، ثم بشره ثانيا برفعه

قوله: (فتنتهم معذرتهم) بحذف[1] المضاف أى معذرة فتنتهم[2] أى جريرتهم التى ارتكبوها فى الدنيا .

إلى سمائه وسكناه مع ملائكته وعبادته فيها وطول عمره فى عبادة ربه، ثم ثالثا برفعه إلى سمائه بتطهيره من الكفار فعم بذلك جميع زمانه حين رفعه وحين ينزله فى آخر الدنيا، فهى بشارة عظيمة له أنه مطهر من الكفار أولا وآخراً، ولما كان التوفى والرفع كل منهما خاصاً بزمان بدىء بها، ولما كان التطهير عاماً يشمل سائر الأزمان أخر عنهما ، ولما بشره بهذه البشائر الثلاث وهى أوصاف له فى نفسه بشره برفعة اتباعه فوق كل كافر لتقر بذلك عينه ويسر قلبه ، ولما كان هذا الوصف من اعتلاء تابعيه على الكفار من أوصاف تابعيه تأخر عن الأوصاف الثلاثة التى لنفسه ، إذ البداءة بالأوصاف التى للنفس أهم ، ثم اتبع بهذا الوصف الرابع على سبيل التبشير بحال تابعيه فى الدنيا ليكمل بذلك سروره بما أوتيه وأوتى تابعوه من الخير اه .

(١) قال القسطلانى : قوله فلما توفيتنى أى بالرفع إلى السماء لقوله تعالى : « إنى متوفيك ورافعك » ، والتوفى أخذ الشىء وافيا، والموت نوع منه اه . وفى الجلالين قوله : «فلما توفيتنى» قبضتنى بالرفع إلى السماء ، قال صاحب الجمل : أى أخذتنى وافياً بالرفع إلى السماء ، والتوفى يستعمل فى أخذ الشىء وافياً أى كاملا والموت نوع منه قال تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها » الآية ، وهذا جواب عن سؤال هو أن عيسى حى فى السماء فكيف قال « فلما توفيتنى » مع أن السؤال إنما يتوجه على قول من يقول إن السؤال والجواب وجدا يوم رفعه إلى السماء ، وأما من قال إنهما يكونان يوم القيامة ؟ وعليه جرى الشيخ المصنف كالجمهور فلا إشكال اه . قلت وإليه ميل البخارى كما تقدم قريباً .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه التفسير ، وأشار به البخارى إلى بيان

قوله : (للبسنا لشبهنا) أو لو أنزلنا ملكا لأنزلناه بصورة إنسان إذ(١) لا طاقة

تفسير قوله عز وجل فتنتهم في قوله عز اسمه «ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ، ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين» ويشير إلى المعذرة قولهم: «والله ربنا ما كنا مشركين» قال القسطلاني : قوله معذرتهم ، أي التي يتوهمون أنهم يتخلصون بها اه . ويؤيد كلام الشيخ ما قال الرازي ، قال الزجاج : تأويل هذه الآية حسن في اللغة ، لا يعرفه إلا من عرف معاني الكلام ، وتصرف العرب في ذلك ، وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم وإقامتهم عليه إلا أن تبرأوا منه لحلفوا أنهم ما كانوا مشركين فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالأوثان ، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : ثم لم تكن فتنتهم ، معناه شركهم في الدنيا ، وهذا القول راجع إلى حذف المضاف لأن المعنى : ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة ، اه مختصراً . وفي الجلالين : قوله « فتنتهم » أي معذرتهم ، قال صاحب الجمل : أي جوابهم ، وسماه فتنة لأنه كذب ، وبسط الراغب في معنى الفتنة واستعمالها كلاماً طويلا .

(١) وفي الجلالين: «ولو جعلناه» أي المنزل «ملكاً لجعلناه رجلا» أي على صورته ليتمكنوا من رؤيته إذ لا قوة للبشر على رؤية الملك ، وفي الجمل عن أبي السعود: المعنى لو جعلنا النذير الذي اقترحوه ملكاً لمثلنا ذلك الملك رجلا لعدم استطاعة الآحاد لمعاينة الملك على هيكله، وقال الخازن: وذلك أن البشر لا يستطيعون أن ينظروا إلى الملائكة في صورهم التي خلقوا عليها ولو نظر إلى الملك ناظر لصعق عند رؤيته ولذلك كانت الملائكة تأتي الأنبياء في صور الإنس كما جاء جبريل إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في صورة دحية الكلبي ، وكما جاء

لهم برؤيته، مع أنه لو أنزل على هيئته وصورته لم يتأت(١) الخلط والتباسط المتوقف عليه التعليم والتعلم ، فإذا لم ينزل فى صورته ونزل فى صورة إنس عاد المحظور كما كان وصار السؤال وارداً كما ورد على إرسال الإنس نفسه .

قوله : (البسط الضرب) يعنى(٢) أن المراد بالبسط ههنا الضرب .

الملكان إلى داود عليه السلام فى صورة رجلين ، وكذلك أتت الملائكة إلى إبراهيم ولوط عليهما السلام اه .

(١) قال ابن كثير : أى لو بعثنا إلى البشر رسولا ملكياً لكان على هيئة الرجل ليمكنهم مخاطبته والانتفاع بالأخذ عنه ، ولو كان كذلك لالتبس عليهم الأمر اه .

(٢) قال الحافظ :قوله «باسطوا أيديهم» الخ وصله ابن أبى حاتم عن ابن عباس فى قوله تعالى : «والملائكة باسطوا أيديهم» قال هذا عند الموت اه . وقال العينى: أشار به إلى قوله تعالى: «والملائكة باسطوا أيديهم» وقبله: «ولو ترى إذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم» وجواب لو محذوف تقديره لرأيت عجيباً قوله: «باسطوا أيديهم» أى بالضرب، وقيل بالعذاب، وقيل بقبض الأرواح من الأجساد ، ويكون هذا وقت الموت، وقيل يوم القيامة، وقيل فى النار، وقال الزمخشرى: «باسطوا أيديهم» يبسطون إليهم أيديهم يقولون أخرجوا أرواحكم إلينا من أجسادكم، وهذا عبارة عن العنف والإلحاح فى الإزهاق، وتفسير الضرب بالبسط غير موجه لأن المعنى البسط بالضرب ، يعنى الملائكة يبسطون أيديهم بالضرب، اه مختصراً . وفى التفسير الكبير قال ابن عباس ملائكة العذاب باسطوا أيديهم يضربونهم ويعذبونهم كما يقال بسط إليه يده بالمكروه اه . وقال الراغب: بسط الشىء نشره وتوسعه، ثم قال بعد الكلام على اللغات : بسط اليد مدها قال تعالى : «وكلبهم باسط ذراعيه» وبسط الكف تارة يستعمل للطلب نحو «باسط

قوله : (سرمداً دائما) الظاهر أن[1] المصنف قصد بذلك دفع ما يرد على ظاهر آيتى الأنعام والقصص من توهم معارضة حيث قال فى الأولى : « وجعل الليل سكناً » وهو يقتضى اتصاف الليل بالسكون والقرار ، وأيضاً فالليل كثيراً ما تتصف بالسرمد فيقال ليل سرمد ، وصرح فى الثانية بتقضيها وعدم قرارها حيث قال : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً » الآية، وحاصل الدفع أن سرمداً ههنا وإن كان للدوام إلا أن السرمد فى صفة الليل ليس بمعنى الدوام

كفيه إلى الماء ، وتارة لأخذ ، نحو « والملائكة باسطوا أيديهم » وتارة للصولة وللضرب قال تعالى : « ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء » ، وتارة للبذل والإعطاء، نحو: « بل يداه مبسوطتان » اه مختصراً. وفى الجلالين: « باسطوا أيديهم » إليهم بالضرب والتعذيب قال صاحب الجمل : وفى الحديث أن أرواح الكفار تأبى الخروج فتضربهم الملائكة حتى تخرج فيفيد أن أرواح الكفار لا تخرج بغيره اه .

(١) قال الحافظ : كذا وقع ههنا وليس هذا فى الأنعام وإنما هو فى سورة القصص ، قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً » الآية، أى دائما قال: وكل شىء لا ينقطع فهو سرمد ، وقال الكرمانى: كأنه ذكرها ههنا لمناسبة قوله تعالى فى هذه السورة « وجاعل الليل سكناً » اه . وقال العينى : لا مناسبة لذكر هذا ههنا لأنه لم يقع هذا إلا فى سورة القصص ، ثم قال بعد ذكر قول الكرمانى: قلت لم يذكر وجه أكثر هذه الألفاظ المذكورة ولا تعرض إلى تفسيرها، وإنما ذكر هذا مع بيان مناسبة بعيدة على ما لا يخفى اه . قلت : الظاهر ما قاله الكرمانى وتبعه الحافظ والقسطلانى أنه ذكره ههنا لمناسبة آية سورة الأنعام وإلا فلا وجه لذكره ههنا ، وأجاد الشيخ قدس سره

وإنما هو مجاز عن الطول ، وكذلك السكن صفة لليل[١] باعتبارها فيه لا بحسب نفسه لأن كل ما فيه من الأناسى والدواب يسكن فيه فلو كان الليل ساكناً بنفسه لسرمد الليل ٠ لم يتقض وليس كذلك ، والله أعلم .

قوله : (رهبوت[٢] خير من رحموت) وكذلك قوله : ترهب الخ حاصله أن

فى توجيه ذكره ههنا بأنه أشار إلى دفع التعارض فى الآيتين بأن السكون والقرار فى الآية ليس بمعنى الدوام كما يتوهم من قولهم ليل سرمد ، بل هو مجاز عن الطول .

(١) قال الرازى : قال صاحب الكشاف : السكن ما يسكن إليه الرجل ويطمئن إليه استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب، ومنه قيل للنار سكن لأنه يستأنس بها ، ثم إن الليل يطمئن إليه الإنسان لأنه أتعب نفسه بالنهار واحتاج إلى زمان يستريح فيه وذلك هو الليل اه . وقال أيضاً فى قوله تعالى : «قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً » الآية: نبه عز وجل على أن الوجه فى كون الليل والنهار نعمتان يتعاقبان على الزمان لأن المرء فى الدنيا وفى حال التكليف مدفوع إلى أن يتعقب لتحصيل ما يحتاج إليه ، ولا يتم له ذلك لولا ضوء النهار ، ولأجله يحصل الاجتماع فيمكن المعاملات ، ومعلوم أن ذلك لا يتم لولا الراحة والسكون بالليل فلابد منهما اه .

(٢) قال الحافظ : فسر معنى ملكوت بملك ، وأشار إلى أن وزنه رهبوت ورحموت، ويوضحه كلام أبى عبيدة فإنه قال فى قوله تعالى : «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » أى ملك السماوات ،خرج مخرج قولهم فى المثل: رهبوت خير من رحموت أى رهبة خير من رحمة اه . وقال العينى: فسر ملكوت بقوله ملك، وقال الجوهرى: الملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة، ويقال: الواو والتاء فيها زائدتان، وقال المفسرون: ملكوت كل شىء معناه ملك كل شىء،

مقام الخشية(١) أعلى وأفضل من مقام الرجاء، فإن الخاشى يتكلف من الأعمال والمشاق ما لا يتحمله الراجى فأنذر أكثر من الإبشار.

أى هو مالك كل شىء والمتصرف فيه على حسب مشيئته ومقتضى إرادته، وقيل: الملكوت الملك بأبلغ الألفاظ، وقيل الملكوت عالم الغيب كما أن الملك عالم الشهادة اه. وفى تقرير المكى رحمه الله: قوله الملك: يريد أن الواو والتاء مزيدتان للمبالغة كما فى رهبوت ورحموت، ثم أورد ما كان ههنا من المثل المشهور فقال: رهبوت خير من رحموت، ثم فسر هذا المثل بقوله: وتقول ترهب الخ يريد أن الرهبوت والرحموت مصدران مجهولان، وحاصل معناه أنك إن ترهب وتؤدب فى أمر خير كتعلم الدين مثلا أولى لك من أن ترحم فتترك عنه اه.

(١) بسط الكلام على ذلك الإمام الغزالى فى الإحياء وشارحه صاحب الإتحاف بما لا مزيد عليه، فقال: أولا الرجاء والخوف جناحان بهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود، ومطيتان بهما يقطع من طرق الآخرة كل عقبة كؤود، فلا يقود إلى قرب الرحمن، روح الجنان، مع كونه بعيد الأرجاء، ثقيل الأعباء، إلا أزمة الرجاء. ولا يصد عن نار الجحيم، والعذاب الأليم، مع كونه محفوظاً بلطائف الشهوات وعجائب اللذات، إلا سياط التخويف وسطوات التعنيف، فلابد به إذن من بيان حقيقتهما وفضيلتهما وسبيل التوصل الجمع بينهما مع تضادهما وتعاندهما، ونحن نجمع ذكرهما فى كتاب واحد يشتمل على شطرين: الشطر الأول فى الرجاء، والشطر الثانى فى الخوف، ثم قال بعد بسط الكلام الطويل عليهما فى بيان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما: اعلم أن الأخبار فى فضل الخوف والرجاء قد كثرت وربما ينظر الناظر إليهما ويعتريه شك فى أن الأفضل أيهما؟ وقول القائل الخوف أفضل أم الرجاء؟ سؤال فاسد يضاهى قول القائل الخبز أفضل أم الماء؟ وجوابه أن يقال: الخبز أفضل للجائع. والماء أفضل للعطشان فإن اجتمعا نظر إلى الأغلب، فإن كان الجوع أغلب، فالخبز أفضل

. . . .

وإن كان العطش أغلب فالماء أفضل، وإن استويا فهما متساويان، وهذا لأن كل ما يراد لمقصود ففضله يظهر بالإضافة إلى مقصوده لا إلى نفسه، والخوف والرجاء دواءان يداوى بهما القلوب، ففضلهما بحسب الداء الموجود، فإن كان الغالب على القلب داء الأمن من مكر الله تعالى والاغترار به فالخوف أفضل، وإن كان الأغلب هو اليأس والقنوط من رحمة الله، فالرجاء أفضل، ويجوز أن يقال مطلقاً: الخوف أفضل لأن المعاصي والاغترار على الخلق أغلب. إلى أن قال بعد الكلام الطويل: فالخلق الموجودون فى هذا الزمان كلهم الأصلح لهم غلبة الخوف بشرط أن لا يخرجهم إلى اليأس وترك العمل، وقطع الطمع من المغفرة، فيكون ذلك سبباً للتكاسل عن العمل، وداعياً إلى الانهماك فى المعاصى، فإن ذلك قنوط وليس بخوف، إنما الخوف هو الذى يحث على العمل ويكدر جميع الشهوات، ويزعج القلب عن الركون إلى الدنيا ويدعوه إلى التجافى عن دار الغرور فهو الخوف المحمود دون حديث النفس إلى آخر ما بسطه. وقال النووى فى شرح المهذب: اتفق أصحابنا وغيرهم على أنه يستحب للمريض ومن حضرته أسباب الموت ومعاناته أن يكون حسن الظن بالله راجياً رحمته، وأما فى حال الصحة ففيه وجهان لأصحابنا حكاهما القاضى حسين وصاحبه المتولى وغيرهما، أحدهما: يكون خوفه ورجاؤه سواء والثانى يكون خوفه أرجح، قال القاضى: هذا الثانى هو الصحيح، هذا قول القاضى، والأظهر أن الأول أصح ودليله ظواهر القرآن العزيز، فإن الغالب فيه ذكر الترغيب والترهيب مقرونين كقوله تعالى: «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه»، ثم قال بعد ذكر الآيات العديدة فيهما: وقد تتبعت الأحاديث الصحيحة الواردة فى الخوف والرجاء، وجمعتها فى كتاب رياض الصالحين، فوجدت أحاديث الرجاء أضعاف أحاديث الخوف مع ظهور الرجاء فيها، اه مختصراً.

قوله : (وكيل حفيظ محيط) يعنى[1] أن الوكالة ههنا ليست بمعناه ، بل المراد بها الحفظ والإحاطة، وهما وصفان لازمان للوكيل عادة لتمكنه من التصرف فى ما وكل عليه .

قوله : (إنه ضروب للعذاب) يعنى[2] أن العذاب أصناف وضروب .

---

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « والله على كل شيء وكيل، أى حفيظ محيط اه . وزاد العينى: وفى بعض الشروح قوله: «وكيل» يريد «لست عليكم بوكيل، ونزلت هذه الآية قبل الأمر بالقتال اه . وفى الجلالين فى قوله تعالى «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل» حفيظ .قال صاحب الجمل : قوله وكيل أى متولى جميع أمور خلقه الذين أنتم من جملتهم ففوضوا أموركم إليه، واقصروا عبادتكم عليه اه . وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، يعنى أنه ليس من التوكيل الشرعى .

(٢) بسط الشراح فى معنى قوله قبلا وفى ضبط هذا اللفظ ،وقال الحافظ بعدما بسط الكلام على الأقاويل فيه: ولم أر من فسره بأصناف العذاب فليحرر اه . وحكى القسطلانى قول الحافظ هذا ولم يزد عليه بشيء، وقال العينى: قوله ضروب للعذاب أشار به إلى قوله تعالى: «وحشرنا عليهم كل شيء قبلا، ثم قال: قبلا جمع قبيل والمعنى أشار به إلى أن معنى قبيل ضروب يعنى أنواع للعذاب ، كل ضرب أى كل نوع من تلك الضروب، قبيل أى نوع اه . وهذا التفسير من منتقدات الشيخ قدس سره كما تقدم فى مقدمة هذا التعليق، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المقر بالتقصيرات أن ذكر هذا التفسير ههنا ليس فى محله بل هو تفسير لما سيأتى فى سورة الكهف فى قوله عز اسمه : «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا، قال صاحب الجلالين : قوله «قبلا» مقابلة وعياناً ، وهو القتل يوم بدر، وفى قراءة

قوله : (سنستدرجهم تأتيهم من مأمنهم) هذا المعنى[١] مستنبط بملاحظة ما بعده وهو قوله : «من حيث لا يعلمون» فإن الآخذ لمن لم يعلمه المأخوذ من حيث كان آمناً وهو المراد كقوله تعالى : « فآتاهم الله من حيث لم » الخ أورده[٢] لبيان اتحادهما من حيث المعنى .

بضمتين جمع قبيل أى أنواعاً ، اه . لكن فيه أن الإمام البخارى فسر قبلا الذى فى سورة الكهف بقوله استئنافا ، نعم أخرج السيوطى فى الدر عن مجاهد أنه قرأ « أو يأتيهم العذاب قبلا » أى قبائل ، اه . قال العينى فى الكهف : من قرأ بضمتين أراد أصناف العذاب ، اه . قال البغوى فى المعالم : قرأ أبو جعفر وأهل الكوفة قبلا بضم القاف والباء جمع قبيل أى أصناف العذاب نوعاً نوعاً ، اه . فالظاهر عندى أن هذا التفسير كان لقبلا الذى فى الكهف نقل ههنا من سهو الكاتب .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : «والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون» وفسر قوله: « سنستدرجهم » بقوله: «نأتيهم من مأمنهم» أى من موضع أمنهم ، اه . قال القسطلانى : وأصل الاستدراج الاستصعاد أو الاستنزال درجة بعد درجة، أى نأخذهم قليلا قليلا إلى أن تدركهم العقوبة وذلك أنهم كلما جددوا خطيئة جددت لهم نعمة فظنوا ذلك تقريباً من الله تعالى وأنساهم الاستغفار اه . قال الحافظ: قال أبوعبيدة فى قوله تعالى «سنستدرجهم» الاستدراج أن يأتيه من حيث لا يعلم، ومن حيث يتلطف به حتى يغيره ، اه . وأصل الاستدراج التقريب منزلة منزلة من الدرج ، لأن الصاعد يرقى درجة بعد درجة . اه ما فى الفتح .

(٢) قال العينى : قوله كقوله تعالى « فآتاهم الله من حيث لم يحتسبوا »

قوله : (يمدونهم يزينون) أفاد[1] بذلك طريق مدهم أياهم الغى .
قوله : (خيفة خوفا) وإيراد[2] خفية تبنيه على فرق بينهما .

وجه التشبيه فيه هو أخذ الله إياهم بغتة كما قال فى آية أخرى: «حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة » اه .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « وإخوانهم يمدونهم فى الغى ثم لا يقصرون» وفسر « يمدونهم » بقوله: يزينون، وقال أبو عبيدة : أى يزينون لهم الغى والكفر اه . قلت : وتمام الآية « إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون، وإخوانهم يمدونهم فى الغى ثم لا يقصرون» قال صاحب الجلالين: «وإخوانهم» أى إخوان الشياطين من الكفار يمدونهم الشياطين فى الغى ثم لا يقصرون. أى يكفون عنه بالتبصر كما تبصر المتقون اه . وبسط صاحب الجمل فى وجوه تفسير الآية على أقوال فقال : فى هذه الآية أوجه : أحدها أن الضمير فى إخوانهم يعود على الشياطين لدلالة لفظ الشيطان عليهم ، أو على الشيطان نفسه لأنه لا يراد به الواحد بل الجنس ، والضمير المنصوب فى يمدونهم يعود على الكفار ، والمرفوع يعود على الشياطين أو الشيطان كما تقدم، والتقدير: وإخوان الشياطين تمدهم الشياطين، وعلى هذا الوجه فالخبر جار على غير من هو له فى المعنى، ألا ترى أن الإمداد مسند إلى الشياطين وهو فى اللفظ خبر عن إخوانهم، وهذا التأويل الذى ذكرته هو قول الجمهور وعليه عامة المفسرين ، قال الزمخشرى : هو أوجه لأن إخوانهم فى مقابلة الذين اتقوا اه . ثم ذكر وجوهاً أخر .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وتوضيحه أن الإمام البخارى أشار بهاتين الكلمتين إلى الآيتين المختلفتين من سورة الأعراف ، فأشار بقوله « خيفة» إلى ما فى آخر سورة الأعراف من قوله تعالى : «واذكر ربك فى نفسك تضرعاً

. . . .

وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال، وأشار بقوله «خفية» إلى ما في أول الأعراف في الركوع السابع من قوله تعالى: «أدعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين» قال الحافظ: قال أبو عبيدة في قوله «واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفةً» أي خوفاً وذهبت الواو لكسرة الخاء، وقال ابن جريج: في قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» أي سراً، وقوله: من الإخفاء فيه تجوز، والمعروف في عرف أهل الصرف عن الخفاء لأن المزيد مشتق من الثلاثي، ويوجه الذي ههنا بأنه أراد انتظام الصفتين من معنى واحد، اه. وهكذا في العيني لكن فيه: أراد به أن الخفية مأخوذ من الإخفاء وفيه تأمل لأن القاعدة أن المزيد فيه يكون مشتقاً من الثلاثي دون العكس، ولكن يمكن أن يوجه كلامه باعتبار انتظام الصيغتين في معنى واحد اه. وهكذا في القسطلاني بلفظ الصيغتين بدل الصفتين، ثم بسط صاحب الجمل تحت قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» الكلام على الدعاء هل هو في معناه أو معنى العبادة؟ وحكى عن الخازن وفرع بعض أصحاب الطريقة على قوله تعالى: «ادعوا ربكم تضرعاً وخفية» فقال هل الأفضل إظهار العبادات أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أن إخفاء الطاعات والعبادات أفضل من إظهارها لهذه الآية ولكونه أبعد عن الرياء، وذهب بعضهم إلى أن إظهارها أفضل ليقتدى به غيره فيعمل مثل عمله، وتوسط الحكيم الترمذي فقال: إن كان خائفاً على نفسه من الرياء فالأولى إخفاء العبادات صوناً لعمله عن البطلان، وإن كان قد بلغ في الصفاء وقوة اليقين إلى التمكين بحيث صار مبايناً لشائبة الرياء كان الأولى في حقه الإظهار لتحصل فائدة الاقتداء به، وذهب بعضهم إلى أن إظهار العبادات المفروضات أفضل من إخفائها، فصلاته المكتوبة في المسجد أفضل من صلاته في بيته، وصلاة النفل في البيت أفضل من صلاته في

قوله : (أرنى أعطنى) فسره[١] به لعدم ذكر المفعول ، وقلما يحذف مفعول مثل تلك الأفعال بخلاف الإعطاء فإن مفعوله يقدر كثيراً .

قوله : (غامر سابق بالخير) ليس[٢] المعنى أنه وارد فى الرواية بهذا المعنى

المسجد وكذا إظهار الزكاة أفضل من إخفائها، ويقاس على هذا سائر العبادات اهـ. وقد تقدم الكلام على التفاضل بين إخفاء الصدقة وإظهارها فى كتاب الزكاة ، وكذا على الذكر بالجهر فى باب ما يكره من رفع الصوت من كتاب الجهاد .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى وجه التفسير بالإعطاء، ولذا احتاج المفسرون إلى تقدير المفعول الثانى، فى الجلالين : قال رب أرنى نفسك أنظر إليك، انتهى. قال صاحب الجمل : قوله أرنى فعل أمر مبني على حذف الياء، وياء المتكلم مفعول أول ، والثانى محذوف قدره الشارح بقوله نفسك ، والمعنى مكنى من رؤيتك وهيئنى لها، فإن فعلت بى ذلك أنظر إليك فتغاير الشرط والجزاء ، انتهى . وقال القسطلانى : أى أرنى نفسك أنظر إليك، فثانى مفعولى أرنى محذوف ، والرؤية عين النظر ، لكن المعنى اجعلنى متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لى فأنظر إليك وأراك، انتهى . وفى الخازن :قال الزجاج :فيه اختصار تقديره أرنى نفسك أنظر إليك، وقال ابن عباس : معناه أعطنى، انتهى. قلت : وإنما احتاجوا إلى تفسير قوله أرنى بقولهم اعطنى أو مكنى لدفع إيراد اتحاد الشرط والجزاء ، وفى تقرير المكى قوله : أعطنى يريد أن المراد بالرؤية رؤية البصر لا رؤية القلب ، فالمعنى أعطنى رؤيتك بالبصر ، انتهى .

(٢) أراد الشيخ قدس سره بذلك دفع ما يرد على الإمام البخارى على تفسيره بذلك أنه مستغرب كما قاله الحافظ، وهو من منتقدات الشيخ قدس سره كما تقدم فى مقدمة اللامع مبسوطاً ، فدفعه الشيخ بأن الإمام البخارى ذكر معناه الآخر.

بل الغرض منه أنه قد يأتي بهذا(١) المعنى أيضاً ولا يبعد(٢) حمله فى الرواية على هذا المعنى .

قوله : (أدخلوا الباب سجداً) والمراد(٣) بالباب باب المسجد الذى كان معهم من الثوب فأمروا أن يدخل كل واحد منهم هذا المسجد بعد السجود على بابه

---

(١) كما يظهر من كلام الكرمانى والعينى إذ قالا : غامر بالغين المعجمة من باب المفاعلة، أى سبق بالخير أو وقع فى أمر أو زاحم وخاصم إلى آخر ما بسط فى معانيه، وقال الراغب : أصل الغمر إزالة أثر الشيء ، ومنه قيل للماء الكثير الذى يزيل أثر سيله غمر، وبه شبه الرجل السخى، والفرس الشديد العدو، فقيل لها غمر اه . وقال المجد: الغمر الماء الكثير، والكريم الواسع الخلق، ومن الخيل الجواد، ومن الثياب السابغ، ومن الناس جماعتهم ولفيفهم ، وغمر الخلق كثير المعروف سخى بين الغمورة اه .

(٢) ففى تقرير المكى قوله : «سابق بالخير» فسر به لأن معنى غامر دخل فى غمرة الخصومة ومعظمها ، ومعلوم أن خصومة أبى بكر لا يكون بالخير «*» ، فلذا قال : إن المراد بغامر أى سابق الخير اه .

(٣) ففى المدارك : «وادخلوا الباب » باب القرية أو باب القبة التى كانوا يصلون إليها، وهم لم يدخلوا بيت المقدس فى حياة موسى عليه الصلاة والسلام، وإنما دخلوا الباب فى حياته ودخلوا بيت المقدس بعده اه . قال صاحب الإكليل : قوله « باب القرية» الخ يعنى أن الباب للعهد والمعهود ،أما باب القرية التى أمروا بدخولها أو باب القبة المضروبة فى التيه التى كانوا يصلون إليها ويصلى فيها موسى وهارون على نبينا وعليهما الصلاة والسلام. فى النهاية: القبة من الخيام بيت صغير مستدير ، ولعلها كانت منزلة المحراب للمسجد ، فإن صلاتهم لم تكن

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر : لا تكون إلا بخير ١٢ ز .

ليدل ذلك على الانحناء[١] والانقياد لأمر الله تعالى .

قوله : (الأنفال المغانم) احتاج[٢] إلى تفسيره لما اشتهر استعمال النفل فيما يعطيه الإمام زيادة على السهم وهو غير مراد ههنا ، وذكر[٣] العطية فى ترجمة النافلة استطراد وتنبيه على المعنى اللغوى .

قوله : (وتصدية الصفير) فالفرق[٤] بين المكاء والتصدية بحسب هذا

صحيحة إلا فى بيعهم وكنائسهم على ما صرح به الطيبي فى شرح المشكاة فى باب فضائل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام وقوله: وهم لم يدخلوا الخ هذا دليل على أن المراد باب القبة لا باب بيت المقدس اه . وقال العينى قوله : « ادخلوا الباب » أى باب القرية وقيل باب القبة التى كانوا يصلون إليها اه . قلت : لكن المعروف عند المفسرين أن المراد بالباب باب بيت المقدس أو باب أريحاء .

(١) وفى الجلالين قوله : «سجداً» أى منحنين اه . وفى الجمل: أشار إلى أن «سجداً» نصبه على الحال أى متواضعين ، وعبارة الخازن: سجداً منحنين متواضعين كالراكع ، ولم يرد به نفس السجود اه .

(٢) وهو ظاهر ، فنى المجمع عن النهاية : النفل بالفتح ، وقد تسكن زيادة يخص بها بعض الغزاة ، وهو أيضاً الغنيمة اه .

(٣) قال العينى: إنما ذكر هذا استطراداً ، لأن فى معنى الأنفال التى هى المغانم معنى العطية ، قال الجوهرى : النفل والنافلة عطية التطوع من حيث لا تجب ومنه نافلة الصلاة اه .

(٤) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان الفرق بينهما ، ونبه بقوله على هذا التفسير أن ذلك بيان لما اختاره البخارى ، وإلا فالمفسرون مختلفون فى ذلك كما سيأتى قريباً ، وفى تقرير المكى : الصفير يعنى بدون إدخال الأصابع فى الفم ،

التفسير أن المكاء هو الصفير بإدخال الأصبعة فى الفم والتصدية بدونه .

فالفرق بين المكاء والتصدية بإدخال الأصابع فى الفم فى الأول وعدمه فى الثانى وكلاهما صوت الفم، وعامة المفسرين على أن التصدية ضرب الأكف اه . وفى تقريره الآخر : تصدية سيء اه . قلت : وكلام الراغب يؤيد تفسير البخارى إذ قال فى مكاء : مكا الطير يمكو مكاء صفر ، قال تعالى « وما كان صلاتهم عند البيت » الآية تنبيهاً أن ذلك منهم جار مجرى مكاء الطير فى قلة الغناء اه وقال فى التصدية : الصدى صوت يرجع إليك من كل مكان صقيل، والتصدية كل صوت يجرى مجرى الصدى فى أن لا غناء فيه ، وقوله تعالى : « وما كان صلاتهم » الآية ، أى غناء ما يرددونه غناء الصدى ، ومكاء الطير . والتصدى أن يقابل الشيء مقابلة الصدى ، أى الصوت الراجع من الجبل اه . وفى الجلالين: إلا مكاء صفيراً ،وتصدية تصفيقاً . وفى الجمل: المكاءمصدر مكا يمكو مكواً من باب عدا ومكاء أيضاً صفر ،والمكاء بالضم كالبكاء ،والتصديةفيهاقولان: أحدهما أنها من الصدى وهو ما يسمع من رجع الصوت فى الأمكنة الخالية الصلبة ، يقال منه صدى يصدى تصدية ، والمراد بها ههنا ما يسمع من صوت التصفيق بإحدى اليدين على الأخرى ، وفى التفاسير : إن المشركين كانوا إذا سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى ويتلو القرآن صفقوا بأيديهم وصفروا بأفواهم ، والثانى أنها من الصد وهو المنع ، والأصل تصددة بدالين فأبدلت ثانيتهما ياء تخفيفاً اه مختصراً . وفى الخازن : المكاء فى اللغة الصفير ، والتصدية التصفيق ، وفى اشتقاقه قولان، أحدهما أنه من الصدى، وهو الصوت الذى يرجع من الجبل كالمجيب للمتكلم ولا يرجع إلى شيء، والثانى قال أبو عبيدة أصله تصددة فأبدلت الياء من الدال، اه ملخصا . وفى المدارك قوله تعالى : « إلا مكاء » صفيراً ، وتصدية تصفيقاً ، اه مختصراً .

قوله : (لما يحييكم يصلحكم) ولما[١] لم يجبر إرادة المعنى الحقيق صير إلى المجاز ، وهو ما يفيد فى الحياة الأخروية من الأمور والأحكام .

قوله : (اغتر بهذه الخ) اغتر[٢] أول واصرفها عن الظاهر ، وهذا تسليم منه لما أعاده الرجل ، وحاصل جوابه أن القتل إن كان جائزاً كما زعمت ، فذاك وإن لم يكن جائزاً كان دوام العذاب لازماً ، فدرء المفسدة أولى من جلب المصلحة فإن الأمر إذا دار بين حرمة وجوب كان الترك هو الواجب لا الإقدام عليه .

---

(١) وهذا ظاهر فإن الحياة الدنيوية لا تعلق لها بالاستجابة ، وفى الجلالين قوله : « لما يحييكم » من أمر الدين ، لأنه سبب الحياة الأبدية ، وفى الجمل : « لما يحييكم » أى لما فيه حياتكم قال السدى : هو الإيمان ، لأن الكافر ميت فيحيا بالإيمان ، وقال قتادة : هو القرآن ، لأنه حياة القلوب وفيه النجاة والعصمة فى الدارين ، وقال مجاهد : هو الحق ، وقال محمد بن اسحق : هو الجهاد لأن الله تعالى أعز به بعد الذل ، وقيل : هو الشهادة لأن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون اهـ . عن الخازن .

(٢) هكذا فى تقرير المكى ولفظه قوله : اغتر (مغرور شدن من) بان أول فى الآية السابقة واترك العمل بظاهرها بأن أقول أن الأمر بقتالهم إنما هو بشرط الشوكة والقدرة على الدفع ، وليست الشوكة لنا فلا قتال علينا ، بل قتالنا ازدياد الفتنة اهـ . وقال العينى تبعاً للكرمانى : قوله اغتر من الاغترار بالمعجمة والراء المكررة ، أى تأويل هذه الآية أحب إلى من تأويل الآية الأخرى التى فيها تغليظ شديد وتهديد عظيم اهـ . وتقدم شىء من الكلام على ذلك فى تفسير سورة البقرة فى باب قوله تعالى : (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الخ) ولا يذهب عليك أن قوله اغتر بالغين المعجمة ، هو المعروف فى

قوله : (حتى لا تكون فتنة) وليس هذا تخصيصاً للآية بموردها حتى يتوهم[1] أن العبرة لعموم اللفظ ، فكيف خصص ابن عمر تلك الآية بقتال المشركين فقط ، بل المقصود أن مورد الآية ما لم يلتبس فيه وجه القتال فهو واضح لا خفاء فيه فلا يقاس عليه ما هو ملتبس الحقيقة ، فإن قتال ابن الزبير ومن قاتله لم يدر أيهما على الحق ، وإن كانت القرينة ترجح حقيقة ابن الزبير فلا يقاس مظنون الخيرية على متيقنها .

متون النسخ الهندية ، وعليه بنى الكرماني والعيني شرحيهما وهكذا في نسخة القسطلاني ، لكنه قال : اغتر في هذين الموضعين بالغين المعجمة والفوقية من الاغترار ، أي تأويل هذه الآية « وإن طائفتان » أحب من تأويل الأخرى « ومن يقتل مؤمناً » التي فيها تغليظ شديد وتهديد عظيم ولأبي ذر عن الكشميهني : أعير بضم الهمزة وفتح العين المهملة وتشديد التحتية في الموضعين اه‍ . قلت : وعلى الثاني بنى الحافظ شرحه ، وقال هكذا للكشميهني في الموضعين ، ولغيره بفتح الهمزة فذكر الرواية الثانية .

(١) والمسألة خلافية شهيرة ، والعبرة عندنا الحنفية لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، كما هو معروف في كتب الفقه والأصول ، وبسط الكلام على ذلك السيوطي في الإتقان ، إذ قال : اختلف أهل الأصول هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب ؟ والأصح عندنا الأول ، وقد نزلت آيات في أسباب واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها كنزول آية الظهار في سلمة بن صخر ، وآية اللعان في هلال وحد القذف في رماة عائشة ، ثم تعدى إلى غيرهم ، ومن لم يعتبر عموم اللفظ قال : خرجت هذه الآية ونحوها لدليل آخر ، كما قصرت آيات على أسبابها اتفاقاً لدليل قام على ذلك ، ثم قال بعد ذكر الدلائل على

(دارى الأمر بالمعروف الخ) أى[1] إذا كان الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر نصف المخالفين أو أكثر منه وجب الأمر والنهى، وإن أقل منه لم يجب، وإن كان الأفضل[2] هو الإتيان بهما .

اعتبار العموم ، قال ابن تيمية : قد يجىء كثير من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت فى كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصا ، كقولهم إن آية الظهار نزلت فى امرأة ثابت ، وإن آية الكلالة نزلت فى جابر بن عبد الله ، ونظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل فى قوم من المشركين بمكة ،أو فى قوم من اليهود والنصارى ، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم ، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق ، والناس وإن تنازعوا فى اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه ؟ فلم يقل أحد أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين ، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه ، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ ، والآية التى لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهيا فهى متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته ، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهى متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته ، اه مختصراً .

(١) قال الكرمانى : قوله مثل هذا أى مثله فى أن لا يضر الواحد من الإثنين ، ولا المائة من المائتين عند الأمر والنهى اه . قال صاحب التيسير : يعنى يك كس بازندارد خودرا از أمركردن بمعروف دوكس را ومنع كردن يكى از منكرات شرعيه دوكس را واكرنه كندكنا هكارميكرد دبكناه كبيره اه .

(٢) وفيه تفاصيل بسطت فى محلها ، وبسط الكلام على ذلك الغزالى فى

قوله : (أهوى ألقاه فى هوة) وليس[1] هذا اللفظ ههنا فى هذه السورة ، فإيراده تأييد لما ترجم به قوله : «والمؤتفكات» حيث كان المراد هو السقوط والانقلاب كما هو مصرح فى قوله تعالى : « والمؤتفكة أهوى » .

الإحياء إذ قال فى جملة الشروط : الخامس كونه قادراً ولا يخفى أن العاجز ليس عليه حسبة إلا بقلبه إذ كل من أحب الله يكره معاصيه وينكرها ، وقال ابن مسعود رضى الله عنه : جاهدوا الكفار بأيديكم، فإن لم تستطيعوا إلا أن تكفهروا فى وجوههم فافعلوا ، واعلم أنه لا يقف سقوط الوجوب على العجز الحسى، بل يلتحق به ما يخاف عليه مكروهاً يناله فذلك فى معنى العجز ، وكذلك إذا لم يخف مكروهاً ، ولكن علم أن إنكاره لا ينفع فليلتفت إلى معنيين أحدهما عدم إفادة الإنكار والآخر خوف مكروه ، ويحصل من اعتبار المعنيين أربعة أحوال ، أحدها أن يجتمع المعنيان بأن يعلم أنه لا ينفع كلامه ويضرب إن تكلم فلا تجب عليه الحسبة ، بل ربما تحرم فى بعض المواضع . نعم يلزمه أن لا يحضر فى مواضع المنكر ويعتزل فى بيته ، الحالة الثانية أن ينتفى المعنيان جميعاً ، بأن يعلم أن المنكر يزول بقوله وفعله ، ولا يقدر له على مكروه ، فيجب عليه الإنكار وهذه هى القدرة المطلقة ، الحالة الثالثة أن يعلم أنه لا يفيد إنكاره لكنه لا يخاف مكروهاً فلا تجب عليه الحسبة لعدم فائدتها ، ولكن تستحب لإظهار شعائر الإسلام وتذكير الناس بأمر الدين ، الحالة الرابعة عكس هذه وهو أن يعلم أنه يصاب بمكروه ، ولكن يبطل المنكر بفعله وهذا ليس بواجب وليس بحرام ، بل هو مستحب ، ويدل عليه الخبر فى فضل كلمة حق عند إمام جائر اه مختصراً . ثم بسط الكلام على فروعها وتفاصيلها .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ذكر هذه اللفظة التى فى سورة النجم فى تفسير سورة براءة ، وما أفاده أوجه مما قاله الشراح ، وتوضيح ذلك أن الإمام

(وإن كان جمع الذكور الخ) أشار(١) بذلك إلى أن الخوالف على هذا التقدير شاذ.

البخاري قال: أولا والمؤتفكات ائتفكت انقلبت به الأرض، والمؤتفكات وارد في سورة براءة، ثم ذكر بعده متصلا قوله أهوى ألقاه في هوة، قال الحافظ تبعاً للكرماني: قوله أهوى ألقاه، هذه اللفظة لم تقع في سورة براءة، وإنما هي في سورة النجم، ذكرها المصنف هنا استطراداً من قوله والمؤتفكة أهوى اهـ. وحاصل ما أفاده الشيخ أن الإمام البخاري ذكر أولا قوله والمؤتفكات وهو وارد في سورة براءة في قوله: «ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وأصحاب مدين والمؤتفكات الآية، قال صاحب الجمل: أي المنقلبات التي جعل الله عاليها سافلها ويقال: أفك إذا قلبه وبابه ضرب اهـ وقال العيني: فسر البخاري المؤتفكات بقوله ائتفكت: انقلبت به الأرض وهم قوم لوط، وأصله من أفكه يأفكه إذا صرفه عن الشيء وقلبه، والافكة العذاب الذي أرسله الله إلى قوم لوط فقلب بها ديارهم، والبلدة مؤتفكة وتجمع على مؤتفكات اهـ مختصراً. ولما كان ذكر قوم لوط في النجم بلفظ أوضح منه ذكرها توضيحاً لقوله الأول، وفي الجلالين قوله: «والمؤتفكة» وهي قرى قوم لوط أهوى، أسقطها بعد رفعها إلى السماء مقلوبة إلى الأرض اهـ. وهكذا فسر عامة المفسرين لفظة أهوى بالإسقاط بعد الرفع، وقال الراغب: الهوى سقوط من علو إلى سفل، وأهواه أي رفعه في الهواء ثم أسقطه قال تعالى «والمؤتفكة أهوى» اهـ. وفسره البخاري بقوله: ألقاه في هوة، وقال العيني: الهوة بضم الهاء وتشديد الواو وهو المكان العميق اهـ. وقال المجد: الهوة كقوة ما انهبط من الأرض أو الوهدة الغامضة منها اهـ. وتفسير البخاري بإلقائها إلى الهوة ظاهر لأن الأرض لما رفعت صار محلها هوة، ثم إذا أسقطت في هذا المحل أسقطت في هوة وغار.

(١) وتوضيح ذلك أن الإمام البخاري رحمه الله تعالى ذكر قوله: الخوالف

. . . .

وأشار بذلك إلى قوله تعالى « رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم » الآية، ثم ذكر معنى الخالف المفرد، وفسره بقوله : الذى خلفنى فقعد بعدى ، قال العينى : إشارة إلى تفسير الخالف ، وهو الذى يقعد بعد الشخص فى رحله، ويجمع على خالفين كما فى قوله تعالى « فاقعدوا مع الخالفين » انتهى . ثم استشهد على هذا المعنى البخارى بقوله : ومنه يخلفه فى الغابرين، قال العينى : قوله ومنه يخلفه الخ أى من هذا لفظ يخلفه فى الغابرين، وهذا دعاء لمن مات له ميت اللهم اخلفه فى الغابرين ، أى فى الباقين من عقبه ، وفى مسلم من حديث أم سلمة: اللهم اغفر لأبى سلمة واخلفه فى عقبه فى الغابرين ، قال النووى : أى الباقين، انتهى مختصراً. قال الحافظ : أشار بقوله ومنه يخلفه فى الغابرين إلى حديث عوف بن مالك فى الصلاة على الجنازة انتهى . ثم رجع الإمام البخارى إلى أصل القول وهو الخوالف، فقال : يجوز أن يكون النساء من الخالفة ، والمعنى أن الخوالف جمع خالفة، ولا ضير فى ذلك فإن النساء أيضاً كانت من المتخلفين، وعليه بنى صاحب الجلالين تفسيره إذ قال فى قوله تعالى : « رضوا بأن يكونوا مع الخوالف » جمع خالفة أى النساء اللاتى يتخلفن فى البيوت انتهى . ثم قال الإمام : البخارى وإن كان جمع الذكور فإنه لم يوجد الخ ، يعنى أن فواعل لا يكون جمعاً لفاعل إلا فى حرفين ، قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله : « رضوا بأن يكونوا مع الخوالف » يجوز أن يكون الخوالف هنا النساء ولا يكادون يجمعون الرجال على فواعل، غير أنهم قد قالوا فارس وفوارس ، وهالك وهوالك ، وقد استدرك عليه ابن مالك شاهق وشواهق وناكس ونواكس وداجن ودواجن، إلى آخر ما بسط من الاستدراك على اللفظين، وهكذا استدرك عليه غيره وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله: إن الخوالف

قوله : (إن أحدهم رفع قدمه) أراد[١] بالرفع رؤيته إلى قدمه لما أن العادة أن القدم لا ترفع إلا بعد النظر إلى موضعه الذی يرفع منه و يوضع فيه،

على هذا التقدير شاذ ،قال صاحب الجمل : الخوالف جمع خالفة من صفة النساء، وقال النحاس : يجوز أن يكون من صفة الرجال بمعنى أنها جمع خالفة، يقال رجل خالفة ، أی لا خير فيه ، فعلى هذا يكون جمعاً للذكور باعتبار لفظه ، وقال بعضهم : إنه جمع خالف يقال رجل خالف أی لا خير فيه ، وهذا مردود ، فإن فواعل لا يكون جمعاً لفاعل وصفاً لعاقل إلا ما شذ ،من نحو فوارس ونواكس وهوالك انتهى . قال الحافظ : المراد بالخوالف فی الآية النساء والرجال العاجزون والصبيان فجمع جمع المؤنث لكونهن أكثر فی ذلك من غيرهن انتهى .

(١) ولفظ الحديث فی مناقب أبی بكر : لو أن أحدهم نظر تحت قدميه لأبصرنا ، قال الحافظ : فی رواية موسى لو أن بعضهم طأطأ بصره ، وفی رواية حبان رفع قدميه ، ووقع مثله فی حديث حبشی بن جنادة أخرجه ابن عساكر وهی مشكلة ، فإن ظاهرها أن باب الغار استتر بأقدامهم وليس كذلك، إلا أن يحمل على أن المراد أنه استتر بثيابهم ، وقد أخرجه مسلم من رواية حبان المذكورة بلفظ: لو أن أحدهم نظر إلى قدميه أبصرنا تحت قدميه، وكذا أخرجه أحمد عن عفان عن همام، ووقع فی مغازی عروة بن الزبير فی قصة الهجرة قال: وأتى المشركون على الجبل الذی فيه النبی صلى الله عليه وسلم حتى طلعوا فوقه وسمع أبو بكر رضی الله تعالى عنه أصواتهم فأقبل عليه الهم والخوف ، فعند ذلك يقول له النبی صلى الله عليه وسلم :«لا تحزن إن الله معنا » ، وفی ذلك يقول الله عز وجل : «إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا » الآية ، وهذا يقوی أنه قال: ما فی حديث الباب حينئذ ، ولذلك أجابه بقوله لا تحزن اه مختصراً .

سيما فى مثـل تلك الجبـال

قدر(١) لرجلك قبل الخطو موضعه فمن علا زلقا عن غرة ألجا

قوله : (قلت أبوه الزبير) أى كنت أقول ذلك لنفسى(٢) ، وأعده أهلا للخلافة ، وهذه(٣) مقولة ابن عباس .

وأنت خبير بأن توجيه الشيخ قدس سره أوجه مما وجه به الحافظ من الاستتار بالثياب ، ويؤيد توجيه الشيخ ما فى مناقب أبى بكر من لفظ نظر تحت قدميه ، وما فى رواية أخرى بلفظ طأطأ بصره .

(١) قوله : قدر بصيغة أمر من التقدير ،والرجل بكسر الراء القدم، والخطو بفتح المعجمة المشى ، ورفع القـدم والزلق بالتحريك الوحل ، وهو الطين المخلوط بالماء ، وقال الراغب : الزلق والزلل متقاربان ، انتهى . ومعنى قوله : ألجا دخل اللجة ، ولجة الماء بالضم معظمه يقال: لججت السفينة تلجيجاً خاضت اللجة .

(٢) وهو كذلك كما سيأتى قريباً فى حديث محمد بن عبيد عن ابن أبى مليكة دخلنا على ابن عباس فقال ألا تعجبون لابن الزبير قام فى أمره هذا، فقلت : لأحاسبن نفسى له ما حسبتها لأبى بكر ولا لعمر ، وفى تقرير المكى قوله : فقلت أى فقلت فى نفسى لأحاسبن أى لأطلبن نفسى حسن المعاملة له مطالبة لم أطالبها منها لأبى بكر ولا لعمر مع أنهما كانا خيراً منه، وإنما قصدت بذلك أن لا أتهم بمخالفتى عنه، ولم يكن احتمال هذه التهمة مع أبى بكر وعمر ، وقلت : أى فى نفسى فى عد شرافته إنه ابن عمة النبي صلى الله عليه وسلم الخ .

(٣) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الرد على القسطلانى إذ قال : قال ابن أبى مليكة قلت أى لابن عباس كالمنكر عليه امتناعه من مبايعة ابن الزبير

قوله : (إسناده) إنما سأله[1] إسناده لأنه كان أورده بالعنعنة .

معدداً شرفه واستحقاقه للخلافة: أبوه الزبير الحديث،وهذا الكلام وإن أخذه القسطلانى عن العينى إذ قال قوله : قلت أبوه الزبير ، القائل هو ابن أبى مليكة يعدد بهذا إلى آخره شرف ابن الزبير واستحقاقه الخلافة الخ . لكنه غير صحيح أصلا ، والعجب منهما أنهما جزما فى المناقب بكونه مقولة ابن عباس، فقد تقدم فى كتاب المناقب فى مناقب الزبير تعليقاً ، قال ابن عباس : هو حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،قال فيه الحافظ : هو طرف من حديث سيأتى فى تفسير براءة من طريق ابن أبى مليكة عن ابن عباس ، وهكذا قال العينى ، هذه قطعة من حديث سيأتى فى تفسير براءة من طريق ابن أبى مليكة، اه . وقال القسطلانى : هناك قوله قال ابن عباس مما وصله فى سورة براءة ، اه . فهؤلاء كلهم جازمون بأنه مقولة ابن عباس لا ابن أبى مليكة، وهو نص لفظ البخارى فى المناقب ،وقال الحافظ فى الإصابة: فى ترجمة الزبير ، وفى البخارى عن ابن عباس أنه وصف ابن الزبير فقال : عفيف الإسلام ، قارىء القرآن ، أبوه حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،وأمه بنت الصديق، وجدته صفية عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم،وعمة أبيه خديجة بنت خويلد ، اه . فلا أدرى كيف توهم الذين قالوا ههنا : إنه مقولة ابن أبى مليكة، قاله راداً ومنكراً على ابن عباس معدداً فضائل الزبير .

(١) وبه جزم الكرمانى إذ قال : فإن قلت قد ذكر الإسناد أولا، فما معنى السؤال عنه ؟ قلت: السؤال عن كيفية العنعنة بأنها بالواسطة أو بدونها ، اه . ثم قال الحافظ: قوله فشغله إنسان ظاهر هذا أنه صرح له بالتحديث، لكن لما لم يقل ابن جريج احتمل أن يكون أراد أن يدخل بينهما واسطة، واحتمل عدم الواسطة ، ولذلك استظهر البخارى بإخراج الحديث من وجه آخر عن ابن جريج ،ثم من وجه آخر عن شيخه ، اه .

قوله : (فاختلط به نبات الأرض فنبت) لما كان ظاهر قوله فاختلط(١) إلى الآية ، يقتضي وجود النبات قبل ذلك حتى يوجد الاختلاط ، افتقر إلى تفسيره فقال : المراد به النبت إلا أنه لما كان أسرع كان كأنه نبت حين نزل الماء فاختلط الماء بالنبات .

قوله : (يقال تلك آيات) يعني هذه يعني أن(٢) لفظه تلك موضوعة للإشارة

---

(١) أى إلى آخر الآية، وتوضيح ذلك أنه عز اسمه قال فى سورة يونس: «إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام» الآية ، ولما كان الأصل فى الباء الإلصاق ، فظاهر لفظ الآية أنه اختلط بالماء النبات الذى كان موجودا قبل ذلك، ففسره ابن عباس بأن معنى قوله اختلط نبت ، فأجاد الشيخ قدس سره فى توجيه تعبيره بالاختلاط وهو إسراع النبت ، قال الحافظ : وصله ابن جرير من طريق آخر عن ابن عباس فى قوله : «إنما مثل الحياة الدنيا» الآية، قال: اختلط فنبت بالماء كل لون مما يأكل الناس كالحنطة والشعير وسائر حبوب الأرض ، انتهى . والمعروف عند المفسرين أن الباء للسببية ففى الجلالين: «فاختلط به» أى بسببه نبات الأرض واشتبك بعضه ببعض، اه . وقال الرازى فى تفسيره : قوله «فاختلط به نبات الأرض» الآية . هذا الكلام يحتمل وجهين ، أحدهما أن يكون المعنى فاختلط به نبات الأرض بسبب هذا الماء النازل من السماء وذلك لأنه إذا نزل المطر ينبت بسببه أنواع كثيرة من النبات وتكون تلك الأنواع مختلطة، وهذا فيما لم يكن نابتاً قبل نزول المطر ، والثانى أن يكون المراد منه الذى نبت ولكنه لم يترعرع ولم يهتز، وإنما هو فى أول بروزه من الأرض ومبدأ حدوثه، فإذا نزل المطر عليه واختلط بذلك المطر أى اتصل كل واحد منهما بالآخر اهتز ذلك النبات ، اه .

(٢) قال العينى : قوله يقال الخ ، أشار به إلى قوله تعالى : «آلـر تلك

إلى البعيد، وليس كذلك ههنا إذ الإشارة إلى نفس هذه الآيات القرآنية لا آيات الكتب السماوية الأخر حتى يتحقق معنى البعد، ومثله فى وضع اللفظة موضع أخرى قوله تعالى: حتى إذا كنتم فالتشبيه إنما هو فى وضع الكلمة مقام أخرى.

قوله: (أحسنوا الحسنى الخ) لما كانت[1] الزيادة تتوقف على تعيين مقدار نفس الأجر المترتب على الإحسان احتيج إلى تعيين ما فى جزاء الحسنى لتصح الزيادة عليه، فقال مثلها حسنى أى للمحسنين أجر الحسنى مثل الحسنى

آيات الكتاب الحكيم، وأراد أن تلك ههنا بمعنى هذه، على أن معنى تلك آيات الكتاب هذه أعلام القرآن، وعلم من هذا أن اسم الإشارة للغائب قد تستعمل للحاضر لنكتة يعرفها من له يد فى العربية، وقال الزمخشرى: تلك إشارة إلى ما تضمنته السورة من الآيات، والكتاب السورة وقوله: مثله أى مثل المذكور ووجه المماثلة بينهما هو أن تلك بمعنى هذه، فكذلك قوله بهم بمعنى بكم حيث صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة، كما أن فى الأول صرف اسم الإشارة عن الغائب إلى الحاضر، والنكتة فى الثانى المبالغة كأنه بذكرها لهم لغيرهم ولم أر أحداً من الشراح خرج من حق هذا الموضع، بل منهم من لم يذكره أصلا كما أن أبا ذر لم يذكره فى روايته، اه.

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى شرح هذا الكلام، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح حق التعرض، وحاصل ما أفاده الشيخ أن معنى قوله: مثلها حسنى أى مثل الحسنة جزاؤها، فالمراد بالحسنى الجزاء، قال الرازى فى تفسيره: يحتاج إلى تفسير هذه الألفاظ الثلاثة أما اللفظ الأول وهو قوله تعالى: «للذين أحسنوا» فقال ابن عباس: معناه للذين ذكروا كلمة لا إله

وزيادة عليه ، فقوله : حسنى بعد قوله مثلها[1] حسنى إما بيان للضمير المجرور أو تمييز عن نسبة المثل إلى ضميره .

قوله : (يثنون صدورهم شك وامتراء فى الحق) ولا يريد[2] بذلك تفسير الثنى ، بل المراد التنبيه على علة فعلهم هذا حيث كانت باعثة لهم على ارتكابه فإنهم لما ارتابوا فى علمه[3] تعالى وشكوا فيه كان شكهم ذلك سبباً لثنيهم صدورهم ليستخفوا منه ، فالمراد بالحق علمه الثابت المحيط لكل شىء ثم إن الظاهر من

إلا الله ، وقال الأصم : الذين أحسنوا فى كل ما تعبدوا به ، وأما اللفظ الثانى وهو الحسنى فقال ابن الأنبارى تأنيث الأحسن ، والعرب توقعها على كل حالة محبوبة ، وقال الزمخشرى : المراد المثوبة الحسنى ، وأما اللفظ الثالث وهو الزيادة فاختلف الناس فى تفسيرها ، انتهى .

(١) هكذا فى الأصل والمراد بقوله : بعد قوله مثلها حسنى ، أى فى آخر قوله مثلها حسنى فإن لفظ حسنى ليس بمكرر بعد قوله مثلها حسنى .

(٢) قال الكرمانى : قوله يثنون من الثنى وهو الشك فى الحق والازورار عنه انتهى . قال العينى : ثنى عنه صدره ، طوى عنه كشحه انتهى . قال صاحب الجمل : قوله يثنون أصله يثنيون لأنه من باب رمى فالمصدر الثنى نقلت ضمة الياء إلى النون قبلها ثم حذفت لالتقاء الساكنين فوزنه يفعون لأن الياء المحذوفة هى لام الكلمة ، وقوله : « ليستخفوا منه » متعلق بيثنون ، والمعنى أنهم يفعلون ثنى الصدر لهذه العلة ، وقال الحافظ : قوله شك وامتراء هو قول مجاهد أيضاً فى قوله تعالى : « ألا إنهم يثنون صدورهم » قال شك وامتراء فى الحق انتهى .

(٣) وفى تقرير المكى : كان المنافقون يسرون بكلام النفاق فيما بينهم فيقرب صدره إلى صدر الآخر لئلا يطلع الله تعالى بكلامهما فيخبر نبيه

الروايتين أن نزول الآية فى المؤمنين والكافرين كليهما[1] ولا يخفى أن الباعث للمؤمنين على ماذكر فى الرواية هو شدة الخشية ، فلا يرد أنهم كيف جهلوا من صفات الله تعالى ما يجهله المؤمن ، وأيضاً فإن ذلك كان شأن بعضهم لا كلهم

فنزلت « ألا إنهم » انتهى . واختلف المفسرون فى سبب نزول هذه الآية فنى الخازن قال ابن عباس : نزلت فى أخنس بن شريق وكان رجلا حلو الكلام حلو المنظر ، وكان يلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يحب، وينطوى بقلبه على ما يكره فنزلت : « ألا إنهم يثنون صدورهم » يعنى يخفون ما فى صدورهم من الشحناء والعداوة ، من ثنيت الثوب إذا طويته ، وقال عبد الله بن شداد : نزلت فى بعض المنافقين كان إذا مر برسول الله صلى الله عليه وسلم ثنى صدره وظهره وطأطأ رأسه وغطى وجهه كى لا يراه رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال قتادة : كانوا يحنون صدورهم كى‌لا يسمعوا كتاب الله ، وقيل كان الرجل من الكفار يدخل بيته ويرخى ستره ويحنى ظهره ويتغشى بثوبه ويقول : هل يعلم الله ما فى قلبى ، ومعنى الآية على ما قاله الأزهرى إن الذين أضمروا عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخفى علينا حالهم فى كل حال ، وقد نقل عن ابن عباس غير هذا التفسير ، وهو ما أخرجه البخارى فى أفراده عن محمد بن عياش بن جعفر ، فذكر حديث الباب من أناس يستحيون أن يتخلوا اهـ .

(١) فى الجلالين : نزل كما رواه البخارى عن ابن عباس فيمن كان يستحيى أن يتخلى أو يجامع فيفضى إلى السماء ، وقيل فى المنافقين : « ألا إنهم يثنون صدورهم » الآية ، قال صاحب الجمل بعد ترجيح نزوله فى المنافقين : ويمكن أن يوجه تنزيلها على القول الأول بجعلها مسوقة للمدح فى حق هؤلاء المسلمين فقوله : « ألا إنهم » أى المسلمين يثنون صدورهم الخ استحياء من كشف عوراتهم وأبدانهم ، وأما على القول الآخر فيكون القصد منه اللوم والذم اهـ.

قوله : (هو تأكيد التجبر) يعنى (١) أن إيراد المترادفين لإفادة التوكيد
قوله : (حميد مجيد الخ) بياض (٢) فى الأصل

---

(١) أشار بذلك إلى قوله تعالى : « واتبعوا أمر كل جبار عنيد » وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الشراح فقد قال العينى : أشار بأن هذه الألفاظ الثلاثة معناها واحد، وهو تأكيد التجبر، انتهى . ووجه الأوجهية أنه لم يبق فى كلامه فائدة التكرار وعلى ما أفاده الشيخ تظهر فائدته وهو التأكيد، قال صاحب الجمل : العنيد الطاغى المتجاوز فى الظلم من قولهم عند يعند إذا جاء من جانب إلى جانب ، وعند أبى عبيد : العنيد والعنود والعاند والمعاند كله بمعنى المعارض والمخالف ، انتهى .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر واحد ، قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد » أى إن الله هو الذى يستحق الحمد والمجد والمجد الشرف، وقوله كأنه فعيل ليس هذا على الشك حتى قال كأنه فعيل، بل هو على وزن فعيل من صيغة ماجد وحميد بمعنى محمود من حمد على صيغة المجهول ، وقال الطيبى: المجيد مبالغة الماجد من المجد وهو سعة الكرم، وقيل المجيد بمعنى العظيم الرفيع القدر اه . وقال القسطلانى والتعبير بكأن فيه شىء فإنه بوزن فعيل من غير شك ، وقال القشيرى : فهو بمعنى العظيم الرفيع القدر، فهو فعيل بمعنى مفعول ، وقيل معناه الجزيل العطاء فهو فعيل بمعنى فاعل، انتهى . قلت : ولا يبعد أن الإمام البخارى أشار بلفظ كان إلى الاختلاف فى أنه بمعنى فاعل أو مفعول ، وقال الحافظ قوله : «حميد مجيد» الخ كذا وقع هنا والذى فى كلام أبى عبيدة حميد مجيد أى محمود ماجد، وهذا هو الصواب ، والحميد فعيل من حمد فهو حامد أى يحمد من يطيعه أو هو حميد بمعنى محمود ، والمجيد فعيل من مجد بضم الجيم يمجد كشرف يشرف وأصله الرفعة انتهى .

قوله : (والظهرى ههنا) أى حيث (١) يستعمل فى معنى العون والمدد وليس إشارة إلى ما فى الآية لأنه ليس فيها بالمعنى الذى ذكره بعد قوله ههنا .

قوله : (مجريها الخ) الظاهر (٢) أن ههنا نسختين وقع بينهما خلط من

---

(١) وتوضيح ذلك أن الإمام البخارى أشار بذلك اللفظ إلى ما فى سورة هود فى قصة شعيب عليه السلام لما قال قومه « ولولا رهطك لرجمناك » « يا قوم أرهطى أعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهرياً » أى يقول : لم تلتفتوا إليه ، وما أفاده البخارى فى معناه ظاهر ، وتقدم هذا الكلام فى كتاب الأنبياء فى قصة شعيب ، وتقدم هناك ما أفاده الشيخ قدس سره فى شرح هذا الكلام ، ولفظ البخارى فيما تقدم الظهرى أن تاخذ معك دابة أو وعاء تستظهر به ، وليس فيما تقدم لفظة ههنا كما ترى ، ولذا أورد الشراح على لفظة ههنا على البخارى ، قال العينى : إن أراد بقوله ههنا تفسير الظهرى الذى فى القرآن فلا يصح ذلك ، لأن تفسير الظهرى هو الذى ذكره أولا انتهى . وقال القسطلانى حذف ههنا كما لأبى ذر أوجه انتهى . وفى التيسير لفظ ههنا موهم است كه ظهرى در تفسير آية باين معنى است واين باتفاق أهل علم باطل و نادرست ، انتهى . قلت : وما أفاده الشيخ قدس سره غاية توجيه الكلام لتصحيح كلام البخارى ، وفى تقرير المكى : والظهرى ههنا أى فى كلامنا لا فى الآية المذكورة ، وقوله دابة أو وعاء وإنما تكون ظهرياً لأن الوعاء تضمها فى حقيبتك خلفك ، والدابة تعلقها وتربطها بعجز راحلتك فكأن كل واحد منهما خلف ظهرك فكانا ظهرياً انتهى .

(٢) اعلم أولا أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى تفسير قوله تعالى : « وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها »(الله هى كى نام كى ساتهوهى اسكا چلنا اوراس كاتهيرنا .واختلط كلام الشراح فى شرح هذا الكلام ، وما أفاده الشيخ

النساخ أحدهما «مجريها ومرسيها» من فعل به ، والثانية «مجراها ومرساها» من فعل به ، فكتب الناسخ متعلق الأول بالثانى وهذا هو الظاهر من بعض حواشى الكتاب ، ولا يبعد أن يقال فى توجيه العبارة المكتوبة ههنا أن المراد بقوله فعل به على زنة المجهول هو الفعل المتعدى لا المجهول ، ولما كان الأصل فى الأفعال هو التعدية صح إرادته بإطلاق المتعدى ، ودلالة المجهول على المتعدى ظاهرة ، فكان المعنى أن قرأ أيضا «مجريها ومرسيها» على زنة الفاعل من الفعل المتعدى وهو الأفعال ، ولا يخفى ما فيه التكلف المستغنى عنه غير أنه أيسر من التغليط .

قدس سره من تصحيح العبارة واضح جداً ، وقال الكرمانى: قوله مجراها بضم الميم مسيرها ،ومرساها موقفها ومحبسها مصدران بمعنى الإجراء والإرساء ، وقرأ: مجراها ومرساها بفتح الميم من الجرى والرسوء ، ومجريها ومرسيها بلفظ الفاعل وهو المراد بقوله من فعل بها بصيغة المعروف وبلفظ المفعول أى مجرى بها انتهى. وقال العينى : فسر قوله مجراها بضم الميم الذى هو قراءة الجمهور بقوله مدفعها وأراد به مسيرها ، وعن ابن عباس مجراها حيث تجرى ، ومرساها حيث ترسو ، وقوله هو مصدر أجريت ، أراد به المصدر الميمى والمصدر على بابه من أجريت إجراء ، قوله :أرسيت حبست اى معنى أرسيت حبست ، وقوله : يقرأ مرساها يعنى بفتح الميم وهى قراءة الكوفيين ، قوله : من رست يعنى أن مرساها بفتح الميم مأخوذ من رست أى السفينة إذا ركدت واستقرت وكذلك مجراها بفتح الميم من جرت ، وقوله : ومجريها ومرسيها يعنى تقرأ بضم الميم فيهما والمعنى الله مجريها ومرسيها فالأول من الإجراء ، والثانى من الإرساء ، قوله : من فعل بها بصيغة المعلوم والمجهول يرجع إلى القراءتين ، فى قراءة بفتح الميم بصيغة المعلوم

قوله : (قال قتادة لذو علم عامل بما علم) إنما فسره[١] بذلك لأن غاية العلم

وفى قراءة بلفظ الفاعل بصيغة المجهول انتهى . وقال القسطلانى فى الكلام الأخير : ويقرأ أيضاً (مجريها ومرسيها) بضم الميم وياء ساكنة فيهما بدل الألف مع كسر الراء والسين ، والمعنى الله مجريها ومرسيها وهى مأخوذة (من فعل بها) بكسر ميم من وضم فا فعل مبنياً للمفعول انتهى . ثم لا يذهب عليك أن الموجود فى النسخ الهندية : مجراها موقفها ، وفى الشروح الأربعة : مجراها مدفعها ، قال الحافظ : وقع فى بعض الشروح مجراها موقفها بواو وقاف وفاء ، وهو تصحيف لم أره فى شىء من النسخ ، ثم وجدت ابن التين حكاها عن رواية الشيخ أبى الحسن القابسى قال : وليس بصحيح لأنه فاسد المعنى ، والصواب ما فى الأصل بدال ثم فاء ثم عين انتهى . وقال القسطلانى :قوله مدفعها وفى بعض الأصول موقفها بالواو والقاف ، وعزى لرواية القابسى قال الحافظ ابن حجر : وهو تصحيف لم أره فى شىء من النسخ وهو فاسد المعنى انتهى .

(١) أشار بذلك إلى ما فى سورة يوسف من قوله تعالى : « وإنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون » ولم يتعرض الشراح لوجه تفسير قتاده بشىء ، وأجاد الشيخ قدس سره فى توجيهه ويؤيده ما سيأتى قريباً من أثر قتادة عن الدر المنثور قال الرازى فى تفسيره : وقوله « وإنه لذو علم لما علمناه » قال الواحدى : يحتمل أن تكون ما مصدرية والهاء عائدة إلى يعقوب وتقدير لذو علم من أجل تعليمنا إياه ، ويمكن ما بمعنى الذى والهاء عائدة إليها والتأويل إنه لذو علم للشىء الذى علمناه يعنى أنه لما علمناه شيئاً حصل له العلم بذلك الشىء ، وفى الآية قولان آخران : الأول أن المراد بالعلم الحفظ أى أنه لذو حفظ لما علمناه ، والثانى لذو علم لفوائد ما علمناه وحسن آثاره ، وهو إشارة إلى كونه عاملا بما علمه اه .

هو العمل ولأن العلم الخالى عن العمل بمقتضى علمه كلاعم[1] والمقام مقام تمدح فلا يكون إلا معه ، ولأن المذكور بعد قوله: لذو علم هو قوله لما علمنا فلو لم يحمل أحد اللفظين على غير ماحمل عليه الآخر لزم[2] التكرار

قوله : (الذى يلتقى طرفاه) يعنى[3] بهما الجانبين الذين على رأسه وهو

---

(١) هكذا فى الأصل، والصواب على الظاهر كلا علم ، وقال السيوطى فى الدر: أخرجه ابن جريج وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن قتادة فى قوله : «وإنه لذو علم لما علمناه » قال إنه لعامل بما علم ومن لا يعمل لا يكون عالماً اهـ.

(٢) ولذا احتاج المفسرون إلى تأويله كما تقدم من كلام الرازى. وفى الجلالين: قوله «لما علمناه» أى لتعليمنا إياه، قال صاحب الجمل: أشار به إلى أن ما مصدرية ويصح أن تكون موصولة والمعنى إنه لذو علم للشىء الذى علمناه ، والمعنى أنه لما علمناه هذه الأشياء حصل له العلم بتلك الأشياء اهـ «خازن»، وأنت خبير بأن مجرد حصول العلم بشىء بعد تعليمه تعالى عز اسمه ليس فيه كثير مدح فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره .

(٣) قال الكرمانى : المكوك بفتح الميم وشدة للكاف الأولى هو مكيال فيه ثلاث كيلات ، وقال العينى : أى قال سعيد بن جبير فى قوله تعالى : « قالوا نفقد صواع الملك » الآية، وروى عن ابن عباس فى قوله صواع الملك قال : كان كهيأة المكوك من فضة يشربون فيه ، وقد كان للعباس مثله فى الجاهلية ، وقال زيد بن زيد: كان كأساً من ذهب، وقال ابن اسحق كان من فضة مرصعة بالجواهر جعلها يوسف عليه السلام مكيالا لا يكال بغيرها وكان يشرب فيها وهو بفتح الميم وتشديد الكاف المضمومة وسكون الواو فى آخره كاف أخرى مكيال معروف لأهل العراق فيه ثلاث كيلجات ، وقال ابن الأثير : اسم

متصور(١) إذا أخذ الصواع طويلا ، مثل كاسة بعض الفقراء السائلين على الأبواب .

قوله : (وليس فى كلام العرب) الأترنج أى (٢) المتكأ بمعنى الأترج لأن الكلام فيه لا فى الأترنج

للكيال ويختلف فى مقداره باختلاف اصطلاح الناس عليه فى البلاد ، اه مختصراً .

(١) يعنى يظهر صورته بملاحظة الكاسة التى يأخذها الفقراء لاسيما الفقراء الهنود السائلون على الأبواب يعلقونها على أكتافهم جاعليها تحت آباطهم ، وفى تقرير البنجابى قوله: يلتقى طرفاه أى أطرافه، يعنى الذى يكون جوفه والجانب السفلى متسعاً ، والناحية العليا ضيقاً اه .

(٢) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى دفع مايتوهم من ظاهر كلام البخارى أن الأترنج لا يكون فى كلام العرب ، فنبه الشيخ أن المراد أن تفسير المتكأ بأترنج لا يكون فى كلام العرب ، قال الحافظ : قوله ليس فى كلام العرب يريد أنه ليس فى كلام العرب تفسير المتكأ بالأترج ، وتعقب الشراح على هذا قال الحافظ : ما نفاه المؤلف تبعاً لأبى عبيدة قد أثبته غيره انتهى . وقال القسطلانى : وتعقب بما فى المحكم حيث قال : المتكأ الأترنج ، ونقله الجوهرى فى صحاحه عن الأخفش، وقال أبوحنيفة الدينورى: بالضم الأترنج وبالفتح السوسن ، وعن أبى على القالى وابن فارس فى مجمله نحوه وعند عبد بن حميد أن ابن عباس كان يقرأ متكا مخففة ويقول هو الأترج انتهى . وفى تقرير المكى قوله المتكأ ،اعلم أن القراءة المتواترة هو المتكأ، وأما المتك بإسكان التاء وعدم الهمزة كما مر عن مجاهد فهى قراءة شاذة، وفسر بالأترنج فقال البخارى :إن هذه

قوله : (فإن كان ثم أترنج فإنه بعد المتكأ) جواب على تقدير تسليم أن يكون المتكأ من كلمات العرب بمعنى الأترنج وحاصله (١) أنا إن سلمنا أن المتكأ معناه الإترنج فإنا نقول لا مخلص من موضع الإتكاء إذ لو كان المعنى

القراءة الشاذة غلط إذ لا معنى للمتك فهو لفظ مهمل ، وتفسيره بالأترنج غلط إذ لم يجيء المتك فى كلام العرب بمعنى الأترنج على أنه لم يكن طعام من ثمة الأترنج بل كان شيئاً آخر مما يقطع بالسكين كاللحم ونحوه ، ولو سلم أنه كان الأترنج فأقول الأترنج يكون بعد المتكأ ، يعنى يتخذ المتكأ أولا ، ثم يقعد الإنسان عليه ثم بعده يأخذ الأترنج بيديه فيقطعه ، وإذا كان الأترنج بعد المتكأ فكان المتكأ سابقا أصلا فما الباعث على تغيير اللفظ إلى المتك الذى يراد به الأترنج الذى هو متأخر عن المتكأ وفرع له مع أنه موهوم لا علم بوجوده ثمة كما مر قوله ، فلما احتج يعنى فلما صاروا محجوجين، وثبت عليهم أنه المتكأ الذى يكون من النمارق لا الأترنج فروا إلى شر من الأول فقالوا: المتك ههنا بمعنى طرف البظر وقد وجد المتك بمعنى طرف البظر فى كلام العرب ، قال قدس سره : ويمكن إصلاح هذا بأن يقال المراد بالمتك ما يستقر عليه المتك يعنى طرف البظر وهو المتكأ بعينه ، فكان مجازاً من قبيل ذكر الحال إرادة المحل، وكان مآل القراءتين إلى معنى واحد وهذا جيد اه .

(١) قلت : وحاصله على ما نقله الحافظ عن الكرمانى إذ قال : قال الكرمانى أراد البخارى أن المتكأ فى قوله «وأعدت لهن متكأ» اسم مفعول من الاتكاء وليس هو متكأ بمعنى الأترج ولا بمعنى طرف البظر، فجاء فيها بعبارات معجرفة كذا قال فوقع فى أشد مما نكره فإنها إساءة على مثل هذا الإمام الذى لا يليق لمن يتصدى لشرح كلامه اه .

أن امرأة العزيز آتتهن أترجاً، فإنما آتتهن بعد(١) الاتكاء، فلا ينبغى أن يعدل عن لفظ الاتكاء إذ لا محيص عنه لكونه لازماً على تقدير، فينبغى أن يقال إنه متكأ مشددة التاء بمعنى موضع الاتكاء، ومما ينبغى أن يعلم أنهم أرادوا بقوله إنما هو المتك ساكنة التاء بإرادة معنى البظر هو الذى أراده المؤلف بلفظ المتكأ، وإنما الفرق فى اللفظ فإن المؤلف أخذ اللفظ على وزن المفعول من التفعيل، وهؤلاء على حذف المضاف يعنى موضع وضع البظر وهو المجلس والوسادة وأياً ما كان (٢) أو على أنه من إطلاق الحال وإرادة المحل .

---

(١) قال القسطلانى : قوله فإن كان ثم أترج فإنه بعد اتكاء قيل المتكأ طعام يحز حزاً، وقال ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن وقتادة ومجاهد: متكأ طعاماً سماه متكأ لأن أهل الطعام إذا جلسوا يتكئون على الوسائد فسمى الطعام متكأ على الاستعارة، وقيل المتكأ طعام يحتاج إلى أن يقطع بالسكين، لأنه متى كان كذلك احتاج الإنسان إلى أن يتكأ عليه عند القطع وقد علم مما مر أن المتك المخفف يكون بمعنى الأترج وطرف البظر ، وأن المشدد ما يتكأ عليه من وسادة وحينئذ فلا تعارض بين النقلين اه . قال الحافظ : المتكأ بضم أوله وسكون ثانيه وبالتنوين على المفعولية هو الذى فسره مجاهد وغيره بالأترنج، وهى قراءة ، وأما القراءة المشهورة فهو مايتكأ عليه من وسادة وغيرها كما جرت به عادة الأكابر عند الضيافة، وبهذا التقرير لا يكون بين النقلين تعارض، وقد روى عن مجاهد أنه قال: من قرأها مثقلة قال الطعام ، ومن قرأ مخففة قال الأترج ثم لا مانع أن يكون المتكأ مشتركا بين الأترج وطرف البظر والبظر بفتح الموحدة وسكون الظاء المشالة موضع الختان من المرأة انتهى .

(٢) قوله أياما كان عطف على المجلس أى المجلس كان، أو الوسادة أو غيرهما، وقوله:

قوله: (تفتؤ لا تزال) يعني[١] أن كلمة لا ههنا مقدرة.

قوله: (قالت هيت لك) قرأه[٢] ابن مسعود رضي الله عنه بضم التاء، والآخرون بفتحها وعليه مدار اعتراض أبي وائل، وكذلك اختلف ابن مسعود

أو على أنه عطف على قوله: على حذف المضاف، فلا سقوط في الكلام على الظاهر كما يتوهم، ثم قول البخاري وأبطل الذي قال الخ فسره القسطلاني بقوله: (وأبطل) قول (الذي قال) إن المتكأ هو الأترج الخ وهذا أخذه من كلام أبي عبيدة ولفظه: وزعم قوم أنه الترنج وهذا أبطل باطل في الأرض انتهى. وزاد الحافظ في كلام أبي عبيدة إذ قال: زعم قوم أنه أترنج وهذا البطل باطل في الأرض، ولكن عسى أن يكون مع المتكأ ترنج يأكلونه، ويقال: ألق له متكأ يجلس عليه انتهى.

(١) أشار البخاري بذلك إلى ما في سورة يوسف «قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً» الآية، قال أبو عبيدة في قوله تعالى: «تفتؤ تذكر يوسف» أي لا تزال تذكره، وروى الطبري عن مجاهد تفتؤ أي لا تفتر عن حبه وقيل معنى تفتأ تزال لحذف حرف النفي اه‍، وهكذا قال الكرماني والعيني: حذف حرف النفي، وهكذا في الجلالين: قالوا تالله لا تفتؤ تزال، قال صاحب الجمل: إنما قدر الشارح أداة النفي لأن القسم المثبت لا يجاب إلا بفعل مؤكد بالنون أو اللام أو بهما، فلما رأينا الجواب ههنا خاليا منهما علمنا أن القسم على النفي: أي أن جوابه منفي لا مثبت، فلذلك قدر النفي إلى آخر ما بسطه.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، واختلفت الروايات عن ابن مسعود في قراءته بالضم أو الفتح كما ذكرها الحافظان: ابن حجر والعيني، وما سيأتي عن الكرماني في قوله: «بل عجبت» يؤيد قول الشيخ، وقد بسط القسطلاني الكلام

مع الجمهور فى قوله : بل عجبت(١) ولذلك أورده المؤلف ههنا تنظيراً للاختلاف .

فى قراءات لفظ «هيت»، فذكر تسع قراءات، أربعة منها شاذة، وخمسة معروفة، وهى: هيت ، هيت ، هلت ، هئت ، هيت ، وفى الجلالين : «وقالت هيت لك» واللام للتبيين، قال صاحب الجمل بعد ذكر اختلاف القراءات فى هذا اللفظ : فالقراءات السبعية سبعة، وهذه كلها لغات فى هذه الكلمة وهى فى كلها اسم فعل بمعنى هلم أى أقبل وتعال، وقوله اللام للتبيين أى تبيين المفعول أى المخاطب ، فكأنها تقول الكلام معك والخطاب لك ، وفى السمين : ولك متعلق بمحذوف كأنها قالت : أقول لك أو الخطاب لك ، انتهى .

(١) قال الكرمانى : قوله بل عجبت بالضم كان شريح القاضى يقرأ بالفتح ويقول: إن الله تعالى لا يعجب من شىء وإنما يعجب من لا يعلم، فقال إبراهيم النخعى إن شريحاً يعجبه علمه، وإن عبد الله بن مسعود كان يقرأ بالضم ، فإن قلت هذه فى سورة الصافات فلم ذكرها ههنا؟ قلت: لبيان أن ابن مسعود يقرأه مضموماً كما يقرأ هيت مضموماً انتهى . ولا يذهب عليك أنه يشكل مناسبة الحديث الوارد فى هذا الباب ، وقال القسطلانى تبعاً للعينى : ووجه المناسبة بين الحديث والترجمة فى قوله : فجاء أبو سفيان فقال: يا محمد جئت تأمر بصلة الرحم ، وإن قومك قد هلكوا فادع الله فدعا ففيه أنه عفا عن قومه كما عفا يوسف عليه السلام عن امرأة العزيز ، انتهى. وحكى الحافظ فى الفتح عن أبى الأصبغ عيسى بن سهل مناسبة نادرة بعيدة بين القصتين ، قصة يوسف عليه السلام مع إخوته ، وقصة النبى صلى الله عليه وسلم مع قومه ، فللمناسبة بين القصتين ذكر قصته صلى الله عليه وسلم مع قومه فى باب قصة يوسف مع قومه .

(فكذلك يميز الحق من الباطل) فيكون للباطل [١] غوغاء كغليان القدر ثم ينفى كأنه لم يكن شيئا مذكوراً

قوله : (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) فيه تقديم وتأخير يعنى [٢] بحسب الظاهر ، وليس ترتيب القراءة والاستعاذة على حسب ما ذكر فى الآية ،

---

(١) اعلم أولا أن الإمام البخارى أشار بهذه اللغات إلى ما فى سورة الرعد من قوله تعالى : «ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل ،فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض كذلك يضرب الله الأمثال» الآية،قال العينى: قوله فكذلك يميز الحق من الباطل فى الحقيقة إشارة إلى قوله تعالى فى أثناء الآيات المذكورة: «كذلك يضرب الله الحق والباطل» وأوضح ذلك بقوله: «فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض» ومعنى قول البخارى : فكذلك أى فكما ميز الله الزبد الذى يبقى من الذى لا يبقى،ميز الحق الذى يبقى ويستمر من الباطل الذى لا أصل له ولا يبقى انتهى . قال :وذلك أن هذا الكلام ضربه للحق وأهله الشامل للقرآن وغيره ، والباطل وحزبه فقوله : «أنزل من السماء ماء» مثل للقرآن والأودية مثل للقلوب ، أى أنزل القرآن فاحتملت منه القلوب على قدر اليقين ، فالقلب الذى يأخذ منه ما ينتفع به فيحفظه ويتدبره، تظهر عليه ثمرته ولا يخفى أن بين القلوب فى ذلك تفاوتاً عظيماً، وقوله : «وأما الزبد» فهو مثل الباطل فى قلة نفعه وسرعة زواله انتهى. وما مثل الشيخ قدس سره زبد المتاع الموقد على النار بغوغاء الباطل تشبيه لطيف فى تصوتهما أولا وفنائهما آخراً .

(٢) أراد الشيخ قدس سره الجمع بين قول الإمام البخارى وبين الجمهور إذ قالوا: إن معنى قوله إذا قرأت أردت القراءة قال الحافظ: قوله وقال غيره، المراد بالغير أبو عبيدة فإن هذا كلامه بعينه،وقرره غيره فقال: «إذا» وصلة بين الكلامين

بل الاستعاذة مقدمة على القراءة، وعلى هذا فلا تنافى بين تأويله وتأويل الجمهور أن المراد بالقراءة إرادتها، بل معناهما واحد، لأن كلام المؤلف غير آب عنه .

قوله : (شاكلته نيته) وليس[1] هذا للفظ من تلك السورة، ولعل الوجه فى إيراده ههنا التنبيه على أن قصده فى القراءة لا ينبغى أن يكون إلا الله وعلى

والتقدير فإذا أخذت فى القراءة فاستعذ ، وقيل هو على أصله، لكن فيه إضمار، أى إذا أردت القراءة لأن الفعل يوجد عند القصد من غير فاصل ، وقد أخذ بظاهر الآية ابن سيرين ، ونقل عن أبى هريرة وعن مالك، وهو مذهب حمزة الزيات ، فكانوا يستعيذون بعد القراءة وبه قال داود الظاهرى انتهى . وفى الجلالين : قوله إذا قرأت القرآن أى أردت قراءته، وفى الجمل: هذا على مذهب الأكثرين من الفقهاء والمحدثين من أن الاستعاذة تطلب قبل القراءة ، وذهب جماعة من الصحابة والتابعين، وعليه مالك وجماعة وداود الظاهرى إلى الاستعاذة بعد القراءة تمسكا بظاهر الآية ، ووجه ما قاله الجمهور أن تقديم الاستعاذة على على القراءة لتذهب الوسوسة عنه أولى من تأخيرها عن وقت الحاجة إليها ووجه مقابله أن القارىء يستحق ثواباً عظيماً ، وربما حصلت الوسوسة فى قلبه فالاستعاذة بعد القراءة تدفع الوساوس انتهى مختصراً .

(١) بل هذا اللفظ وارد فى سورة بنى اسرائيل فى قوله عز اسمه : « وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر كان يؤساً. قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » وذكره الإمام البخارى فى باب قوله تعالى « ولقد كرمنا بنى آدم » وذكر فيه قوله شاكلته ناحيته، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله: وفيما سيأتى الناحية ، ولم يذكر هذا اللفظ الكرمانى فى سورة النحل ، نعم ذكره فى سورة بنى اسرائيل بلفظ «شاكلته» ناحيته وهى من شكله ، وتبعه العينى فى عدم ذكره ههنا ، وذكره فى بنى إسرائيل ، إلا أنه

هذا فالمناسب فى ترجمة الشاكلة ههنا هى النية وفيما سيأتى(١) الناحية ليفيد فائدة بعد فائدة ، والمناسب على هذا الوجه ههنا نسخة نيته لا ناحيته ، فافهم .

قال شاكلته ناحيته وهى من شكلته ، أى الشاكلة مشتقة من شكلته إذا قيدته ، ويروى من شكلته بالفتح بمعنى المثل ، وبالكسر بمعنى الدن انتهى . وذكره الحافظ فى الموضعين ، وذكره فى سورة النحل بلفظ شاكلته ناحيته ، وقال : كذا وقع ههنا وإنما هو فى السورة التى تليها ، وقد أعاده فيها ، ووقع فى رواية أبى ذر عن الحموى نيته بدل ناحيته وسيأتى الكلام عليها هناك ، وقال فى سورة بنى إسرائيل شاكلته ناحيته ، وهى من شكلته ، وصله الطبرى عن ابن عباس وعن مجاهد قال على طبيعته وعلى حدته ، وعن قتادة قال على ناحيته وعلى ما ينوى ، وقال أبو عبيدة على ناحيته وخلقته ، ومنها قولهم هذا من شكل هذا ، انتهى مختصراً . وتبعه القسطلانى فذكره ههنا فقال (شاكلته) فى سورة الإسراء أى على (ناحيته) ولأبى ذر عن الحموى نيته بدل ناحيته أى التى تشاكل حاله فى الهدى والضلال وذكر هذا ههنا لعله من ناسخ انتهى . وقال فى سورة الإسراء شاكلته قال ابن عباس أى على ناحيته ، وزاد أبو عبيدة وخليقته وهى مشتقة من شكله بفتح الشين وهو المثل ولأبى ذر من شكلته إذا قيدته ، قال فى الدر : والشاكلة أحسن ما قيل فيها ما قاله فى الكشاف ، إنها مذهبه الذى يشاكل حاله فى الهدى والضلالة ، قال الراغب : على شاكلته أى سجيته التى قيدته ، من شكلت الدابة وذلك أن سلطان السجية على الإنسان قاهر انتهى . قلت وأصل كلام الراغب : المشاكلة فى الهيئة والصورة والند فى الجنسية ، والشبه فى الكيفية ، قال تعالى : « وآخر من شكله أزواج » أى مثله فى الهيئة وتعاطى الفعل ، وأصل المشاكلة من الشكل أى تقييد الدابة ، يقال : شكلت الدابة ، والشكال ما يقيد به ، وقوله تعالى : « قل كل يعمل على شاكلته » فذكر ما ذكره القسطلانى .

(١) أى فى سورة بنى إسرائيل كما تقدم قريباً أن هذا اللفظ من سورة

قوله : (السكر ما حرم من ثمرتها) ولا يبعد[1] أن يقال : إن الامتنان بما لم يسكر منها، ولا شك فی جواز القدر الذی لا يسكر منها، فصح للامتنان، أو يقال إن الآية مكية[2] وتحريم المحرمات منها مدنی، فصح الامتنان وقت إنزال الآية

بنی إسرائيل، وذكره البخاری فی محله أيضاً وفسره هناك بقوله ناحيته ولم يوجد هناك نسخة أخرى بخلاف ما ههنا من النسختين : ناحيته ونيته .

(١) أشار الإمام البخاری رحمه الله تعالى بقوله: السكر الخ إلى ما فی سورة النحل من قوله عز وجل : « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً » ، قال الحافظ :قوله السكر ما حرم الخ وصله الطبری بأسانيد من طريق عمرو بن سيفان عن ابن عباس مثله وإسناده صحيح ومن طريق سعيد بن جبير عنه قال : الرزق الحسن الحلال ، والسكر الحرام ، ومن طريق سعيد بن جبير ومجاهد مثله. وزاد أن ذلك كان قبل تحريم الخمر، وهو كذلك ،لأن سورة النحل مكية، ومن طريق قتادة السكر خمر الأعاجم، ومن طريق الشعبی، وقيل له فی قوله: «تتخذون منه سكراً» هو هذا الذی تصنع النبط قال :لا ،هذا خمر، وإنما السكر نقيع الزبيب ، والرزق الحسن التمر والعنب ، واختار الطبری هذا القول وانتصر له انتهى مختصراً. وإلى هذين القولين أشار الشيخ قدس سره فی تقريره وهذا أوجه مما قاله القسطلانی : الآية ،إن كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها، وإلا فجامعة بين العتاب والمنة، انتهى وفی الجلالين: وهذا قبل تحريمها، وفی الجمل قوله: وهذا أی الامتنان بأخذ السكر منها المقتضی لحله إذ الامتنان بالشیء يقتضی حله ، وفی الكرخی: وهذا قبل تحريمها جزم به اعتماداً على قولهم فی السورة إنها مكية إلا ثلاث آيات من آخرها ، والمائدة مدنية وتحريم الخمر فيها ، وهی آخر القرآن نزولا كما ثبت فی الحديث .

(٢) كما تقدم قريباً فی كلام الحافظ والجمل ، وقال صاحب الجمل فی سورة

قوله : (ما علوا) مفعول[1] لقوله يدمروا .

البقرة ، وجملة القول فى الخمر : أن الله عز وجل أنزل فى الخمر أربع آيات نزل بمكة « ومن ثمرات النخيل والأعناب » الآية، فكان المسلمون يشربونها ثم نزل بالمدينة فى جواب عمر ومعاذ « يسألونك عن الخمر والميسر » الآية، فتركها قوم لقوله : « فيهما إثم كبير » وشربها قوم لقوله : « ومنافع للناس » ثم إن عبد الرحمن بن عوف صنع طعاماً ودعا إليه ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأطعمهم وسقاهم الخمر ، وحضرت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلى بهم فقرأ « قل يا أيها الكافرون. أعبد ما تعبدون بحذف حرف «لا» إلى آخر السورة فأنزل الله عز وجل : «يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة» الآية . فحرم الله السكر فى أوقات الصلاة ، ثم إن عتبان بن مالك صنع طعاماً ودعا جماعة ، فلما سكروا منها تخاصموا وتضاربوا وأنشد بعضهم قصيدة فيها فخر قومه وهجاء الأنصار ، فأخذ رجل من الأنصار لحى بعير فضرب به رأس سعد فشجه موضحة، فشكى سعد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الأنصارى ، فقال عمر رضى الله عنه اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً فأنزل الله تعالى الآية التى فى المائدة « إنما الخمر والميسر » إلى قوله : « فهل أنتم منتهون !!؟ » فقال عمر رضى الله عنه : انتهينا يا رب ، وذلك بعد غزوة الأحزاب بأيام اه مختصراً بتغير .

(١) أشار الإمام البخارى إلى ما فى سورة بنى إسرائيل من قوله عز اسمه : « فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا » وفسر البخارى قوله ليتبروا بقوله: يدمروا فنبه الشيخ بأن قوله ما علوا مفعول لقوله يتبروا المفسر بقوله يدمروا ، وفى الجلالين قوله : (وليتبروا) يهلكوا (ما علوا) غلبوا عليه (يدمروا) هلاكاً ، وفى الجمل: قوله ما علوا مفعول به لقوله يتبروا ، «وما» عبارة عن البلاد أى ليتبروا

قوله : (وقيل القابلة) وليس[1] المراد أنه قيل ذلك فى تفسير الآية، بل المعنى أنه يقال لأجل هذا المعنى للقابلة قابلة أيضاً .

البلاد التى علوا عليها ، اه . وقال العينى : فسر قوله : « وليتبروا » بقوله : يدمروا من التدمير وهو الإهلاك من الدمار وهو : الهلاك وقوله : ما علوا أى ما غلبوا عليه من بلادكم ، والجملة فى محل النصب ، لأنها مفعول ليتبروا قال الزجاج : كل شىء كسرته فقد تبرته ، وقال الراغب : التدمير إدخال الهلاك على الشىء اه .

(١) قال الله عز اسمه فى سورة بنى إسرائيل : « ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفوراً . وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض » إلى قوله « أو تأتى بالله والملائكة قبيلا » وفى الجلالين : أى مقابلة وعياناً حراتهم اه . وفسره البخارى بقوله معاينة ومقابلة، قال الحافظ: قال أبو عبيدة : مجازة مقابلة اه . ثم قال البخارى وقيل القابلة ويتوهم منه أن هذا أيضاً قول فى تفسير الآية فدفعه الشيخ قدس سره أنه ليس كذلك ، بل ذكره لمناسبة المقابلة . لأنها تسمى بالقابلة لكونها مقابلة الفرج عند الولادة ، قال العينى: قوله وقيل القابلة أراد أنه قيل للمرأة التى تتلقى الولد عند الولادة قابلة لأنها مقابلتها ، أى مقابلة المرأة التى تولدها ، وقوله : تقبل ولدها أى تتلقاه عند الولادة ، يقال قبلت القابلة المرأة تقبلها قبالة بالكسر أى تلقته عند الولادة ، وقال ابن التين: ضبطه بعضهم بتقبل ولدها بضم الموحدة، وليس يبين، قلت: تقبل بالفتح هو البين، لأنه من باب علم، وقد يظن أن تقبل ولدها من التقبيل، وليس بظاهر اه . ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم كله مبنى على ما هو المصحح الموجود الآن فى التقرير من لفظ ، لأجل هذا يقال للقابلة قابلة أيضاً وهو مؤدى كلام العينى كما تقدم مفصلا ، ومعناه ظاهر وهو أن القبيل بمعنى المعاينة ، والمقابلة ولهذا المعنى يقال للقابلة أيضاً قابلة، لكن كان فى أصل مسودة التقرير لأجل هذا

قوله : (ثمر ذهب وفضة) لأن الحجرين(١) حاصل الثمار .

المعنى للقابلة القبيل أيضاً ، فضبب والدى المرحوم نور الله مرقده على لفظ القبيل وكتب بدله بخطه لفظ القابلة ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن ما كان فى الأصل من لفظ القبيل هو أيضاً صحيح ؛ بل وجيه ، وعلى هذا يكون مراد البخارى أن القبيل فى الآية بمعنى المقابلة ، لكن لفظ القبيل يأتى بمعنى القابلة أيضاً وإن لم يكن مراداً ههنا ، ويؤيد هذا المعنى ما ذكره الحافظ وتبعه القسطلانى من قول الأعشى ع :

* كصرخة حبلى بشرتها قبيلها *

أى قابلتها انتهى . وقال المجد فى معانى القابلة : المرأة التى تأخذ الولد عند الولادة ، كالقبول والقبيل انتهى . وفى لسان العرب القبيل والقبول القابلة قال الأعشى :

أصالحكم حتى تبوء بمثلها كصرخة حبلى أسلمتها قبيلها اه .

وعلى هذا فيكون معنى قول البخارى : إن قبيلا معناه معاينة ومقابلة ، ويطلق على القابلة أيضاً لأنها مقابلتها .

(١) وهو مؤدى كلام الراغب إذ قال : الثمر هو الثمار . وقيل هو جمعه ويكنى به عن المال المستفاد ، وعلى ذلك حمل ابن عباس : «وكان له ثمر» ويقال ثمر الله ماله اه . وقال أيضاً : الثمر اسم لكل ما يتطعم من أحمال الشجر ، الواحدة ثمرة والجمع ثمار وثمرات ثم بسط الآيات الدالة على هذا المعنى ، وحكى الحافظ فى الفتح عن مجاهد قال : ما كان فى القرآن ثمر بالضم فهو المال ، وما كان بالفتح فهو النبات اه . والحاصل أنه قال عز اسمه فى سورة الكهف « وفجرنا خلالهما نهراً وكان له ثمر » قال صاحب الجلالين : بفتح الثاء والميم وبضمهما وبضم الأول وسكون الثانى وهو جمع ثمرة ، كشجرة وشجر وخشبة وخشب وبدنة وبدن اه . وفى الجمل : القراءات الثلاثة السبعية ، وقوله وهو جمع ثمرة

قوله : (بعثناهم أحييناهم) يعنى[1] بذلك أن البعث ههنا ليس هو البعث بعد الموت ، بل المراد إحياءهم من منامهم الذى كانوا فيه .

قوله : (سرادقها) مثل السرادق يعنى[2] بذلك أن إطلاق السرادق ههنا

أى على كل واحد من الأوجه الثلاثة ، فالمفرد لا يختلف حاله ا ه . وحاصل كلام الشراح الاختلاف فى المعنيين ، قال الكرمانى قوله : (وكان له ثمر) أى ذهب وفضة ، وقيل هو جمع الثمر أى الذى للشجر اه . وفى المدارك : (وكان له) أى لصاحب الجنتين ثمر : أنواع من المال من ثمر ماله إذ أكثره ، أى كانت له إلى الجنتين الموصوفتين الأموال الكثيرة من الذهب والفضة وغيرهما اه .

(١) أشار الإمام البخارى إلى ما فى قصة أصحاب الكهف « فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا . ثم بعثناهم لنعلم» الآية وفسر الإمام البخارى قوله: « بعثناهم » بقوله أحييناهم ، قال الحافظ : قوله أحييناهم هو قول أبى عبيدة ، وروى عبد الرزاق من طريق عكرمة قال : كان أصحاب الكهف أولاد ملوك اعتزلوا قومهم فى الكهف ، فاختلفوا فى بعث الروح والجسد، فقال قائل : تبعث الروح فقط وأما الجسد فتأكله الأرض ، فأماتهم الله فأحياهم اه . وقال العينى: أشار به إلى قوله تعالى : « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين» الآية ، وإلى قوله تعالى أيضاً « وكذلك بعثناهم ليتساءلوا » الآية ، وفى التفسير قوله ثم بعثناهم: يعنى من نومهم اه . وقال القسطلانى : أحييناهم والمراد أيقظناهم من نومهم إذ النوم أخو الموت اه . وفسره المفسرون فى كلا الموضعين بقولهم أيقظناهم ، وهو الظاهر لقوله تعالى « وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود» وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله المراد إحياؤهم من منامهم .

(٢) أشار بذلك إلى ما فى سورة الكهف من قوله عز وجل « إنا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها» الآية . قال صاحب الجلالين : قوله «سرادقها»

مجاز عن السور والجدار لجامع الإحاطة ، لأن السرادق إذا حمل على حقيقته لم يمنع عن أن ينفذ الحر منه ، وأيضاً فإن الروايات مصرحة[١] بأن عرض أسوار الجحيم وسائر طبقاتها أكثر أن يعبر عنها بالسرادق .

قال : (ذكر الناس يوما) فاعل قال هو النبي صلى الله عليه وسلم أو الراوى ، ثم [٢] المراد بقول موسى فى جواب السائل: هل فى الأرض أحد أعلم؟ لا ، هو نفى وجود الأعلم فى ظنه لا بحسب نفس الأمر ، فلا يكون ذلك مخالفاً لما

ما أحاط بها، وفى الجمل : السرادق قيل ما أحاط بشىء كالمضرب والخباء ، قيل للحائط المشتمل على شىء سرادق، وقيل هو الحجرة تكون حول الفسطاط ، وقيل: هو ما يمد على صحن الدار، وقيل: كل بيت من كرسف فهو سرادق ، قال الراغب: السرادق فارسى معرب اهـ . وقال الحافظ : قوله «سرادقها» الخ هو قول أبى عبيدة ، لكنه تصرف فيه ، قال أبو عبيدة فى قوله تعالى : «أحاط بهم سرادقها» كسرادق الفسطاط وهى الحجرة التى تطوف بالفسطاط ، وروى عن ابن عباس قال : سرادقها حائط من نار اهـ . وقال الراغب : بيت مسردق مجعول على هيئة السرادق اهـ .

(١) قال العينى : وفى التفسير عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « سرادق النار أربع جدر كثف كل واحدة مسيرة أربعين سنة » وعن ابن عباس : السرادق حائط من نار . انتهى قلت : عزا السيوطى فى الدر حديث أبى سعيد الخدرى إلى أحمد والترمذى وابن حبان والحاكم وغيرهم .

(٢) تقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كتاب العلم فى باب ما يستحب للعالم إذا سئل أى الناس أعلم؟ الخ وفى كتاب الأنبياء فى باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام وميل الشيخ قدس سره فى المواضع الثلاثة يعنى ههنا ، وفى

ورد فى سائر الروايات أنه سأله: هل تعلم أحداً أعلم؟ فإن السؤال والجواب كليهما بحسب اعتقاد المجيب وعلمه سواء صرح بعلمه أو لا، فلا فرق بين قوله: هل تعلم أحداً أعلم منك؟ وبين قوله: هل أحداً أعلم علم منك؟ وكذلك بين جوابيهما .

(ثم ذبحه بالسكين) ولايخالف[1] هذا سائر الروايات الأخر التى صرح فيها بأنه اقتلعه ، إذ يمكن أن يكون قطعه قليلا ثم اقتلعه ليتفصم ما بقى منه متعلقاً بجسده .

الموضعين المتقدمين إلى نفى الوجود برأسه لا نفى وجود العلم كما يظهر من التأمل فى كلامه فى المواضع الثلاثة . وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين فى مرجع ضمير ، قال محتملان ، والظاهر من سياق الروايات هو الأول ، وفيه احتمال ثالث، وهو أن يكون مرجع الضمير موسى عليه السلام، وقوله: ذكر الناس جملة حالية بحذف الواو ومقولة قال ما سيأتى من قوله «لا» ويؤيده ما تقدم من السياق فى كتاب الشروط بلفظ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قال « موسى رسول الله » فذكر الحديث .

ثم لا يذهب عليك أن الظاهر من سياق الروايات كلها أن قوله موسى رسول الله موصوف وصفة ، وجزم القسطلانى فى كتاب الشروط بأنه مبتدأ وخبر .

(١) وبذلك جمع عامة الشراح بين تلك الروايات المختلفة ، فقد قال العينى قوله : ثم ذبحه بالسكين ، فإن قلت : قال أولا فقتله ، ثم قال فذبحه ، وفى رواية سفيان فاقتلعه بيده ، قلت :لا منافاة بينها، لأنه لعله قطع بعضه بالسكين ، ثم قلع الباقى والقتل يشملها اه . وزاد الكرمانى : أو نزع أعصابه وعروقه من مكانها ثم ذبحه قطعاً اه . وزاد الحافظ برواية الطبرى : فأخذ صخرة فثلغ

قوله : (لو شئت لاتخذت الخ) ولا يتوهم(١) أن موسى كيف قصد أخذ الأجر على هذا الفعل القليل؟ وهو إشارة باليد ، وأنه لو أخذ منهم شيئاً عليه لما أغنام،فكانوا ثلاثةلقلته،لأنا(٢) نقول:إنه عليه الصلاة والسلام قصد بذلك

رأسه، ثم قال: والأول أصح ويمكن أن يكون ضرب رأسه بالصخرة ثم ذبحه وقطع رأسه انتهى . وأشار بقوله الأول إلى رواية الذبح بالسكين ، وقال صاحب الجلالين : فقتله بأن ذبحه بالسكين مضطجعاً ، أو اقتلع رأسه بيده ، أو ضرب رأسه بالجدار أقوال انتهى . ولم يتكلم صاحب الجمل على ذلك بشيء ، وقال ابن كثير : روى أنه احتز رأسه، وقيل رضخه بحجر،وفى رواية اقتلعه بيده ، والله اعلم ، انتهى ولم يرجح شيئاً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره الكلام فى هذا المقام وكان حقه نور الله مرقده أن يتكلم فى أمثال هذه المواضع، ولم يتعرض لتلك الأمور الشراح،لأن هذه الأمور المتعلقة بكلام شيوخ الصوفية ، جديرة بأحوالهم ، والقطب الكنكوهى قدس الله سره لما كان إماماً ومقداماً فى هذا الأمر الجليل تكلم فى هذا الأمر الجليل بما هو جدير بشأنه المنيع ، وما أفاده أن موسى كيف قصد أخذ الأجر الخ ظاهر عرفاً وعادة ، فإن العادة جارية بالأجر القليل فى مثل هذا العمل اليسير ، والعبرة بالعرف والعادة معروفة عند الفقهاء ، ففى عقود رسم المفتى لابن عابدين :

والعرف فى الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

وقد ذكره صاحب البدائع فى عدة فروع من الإجارة .

(٢) ففى حاشية النسخة الهندية فى باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائطاً إلخ ، قال المهلب : إنما جاز الاستئجار عليه بقول موسى عليه

أنك لو شئت لكلمت بهم فى إجارة إقامة الجدار وتسويتها ، ولاشك أنهم إذا استأجروه لإقامته لجعلوا له على عمله هذا قدراً معلوماً من الأجر معتداً به ، فإذا استقر الأمر أقام(١) بالإشارة لحسب ليكون ذلك سبباً لغدائهم وطعامهم، لا يقال: إن موسى لم يصبر على الجوع وتبادر إلى الأسباب واستغنى عنه الخضر وكان موسى أفضل منه من غير شك ، لأنا نقول التوكل هو ترك الاعتماد لا ترك(٢) الأسباب ، فإن موسى وإن نظر إلى الأسباب إلا أنه لم يعتمد عليه ،

السلام « لو شئت لاتخذت عليه أجراً » والأجر لا يؤخذ إلا على عمل معلوم وإنما يكون له الأجر لو عامله عليه قبل عمله ، وأما بعد أن أقامه بغير إذن صاحبه ، فلا يجبر صاحبه على غرم شيء هكذا فى العينى ، انتهى .

(١) كما هو المعروف فى الروايات ، وقال البغوى فى المعالم : قوله فأقامه أى سواه ، وروى عن أبى بن كعب عن النبى صلى الله عليه وسلم فقال : « ... » الخضر بيده فأقامه وقال سعيد بن جبير : مسح الجدار بيده فاستقام ، وروى عن ابن عباس هدمه ثم قعد يبنيه ، وقال السدى بل طيناً وجعل يبنى الحائط انتهى والروايات الصحيحة تؤيد الأول فقد تقدم فى باب إذا استاجر أجيراً على أن يقيم الخ ولفظه قال سعيد بيده هكذا ورفع يده فاستقام ، وفى كتاب الأنبياء فى باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام فأقامه مائلا « وأوما بيده هكذا ، وأشار سفيان كأنه يمسح شيئاً إلى فوق .

(٢) وهذا معروف عند مشايخ السلوك ، وقد بسط الكلام فى باب التوكل الإمام الغزالى كما هو دأبه ، وقال قد يظن أن معنى التوكل ترك الكسب بالبدن وترك التدبير بالقلب والسقوط على الأرض كالخرقة الملقاة ، وهذا ظن الجهال، فإن ذلك حرام فى الشرع، ثم بسط الكلام على الأسباب المقطوعة

فكان توكل موسى أكثر من توكل خضر، لتركه الأسباب أصلا، وكان توكل

والمظنونة والموهونة دبسط الكلام على درجاتها وقال فى بحث توكل المكتسب : إن كان هذا المكتسب مكتسباً لعياله أو ليفرق على المساكين ، فهو ببدنه مكتسب ، وهو بقلبه عنه منقطع ، فحالى هذا أشرف من حال القاعد فى بيته ، والدليل على أن الكسب لا ينافى حال التوكل إذا روعيت فيه الشروط وإنضاف إليه الحال ، والمعرفة أن الصديق رضى الله تعالى عنه لما بويع بالخلافة أصبح آخذاً لأثواب تحت حضنه ودخل السوق ينادى، حتى كره المسلمون فذكر من قصته فى تقرر الوظيفة إلى أن قال : ويستحيل ان يقال: لم يكن الصديق فى مقام التوكل، فمن أولى بهذا المقام منه؟ فدل على أنه كان متوكلا لا باعتبار ترك الكسب والسعى ، بل باعتبار قطع الإلتفات إلى قوته وكفايته والعلم بأن الله هو ميسر الاكتساب ومدبر الأسباب وبشروط كان يراعيها فى طريق الكسب من الاكتفاء بقدر الحاجة من غير استكثار وتفاخر وادخار ومن غير أن يكون درهمه أحب إليه من درهم غيره، فمن دخل السوق ودرهمه أحب إليه من درهم غيره فهو حريص على الدنيا ومحب لها، ولا يصح التوكل إلا مع الزهد فى الدنيا، نعم يصح الزهد دون التوكل ،فإن التوكل مقام وراء الزهد، وقال أبو جعفر الحداد وهو شيخ الجنيد رحمهما الله ـ وكان من المتوكلين ـ أخفيت التوكل عشرين سنة وما فارقت السوق ،كنت أكتسب فى كل يوم ديناراً ولا أبيت منه دانقاً ، ولا أستريح منه إلى قيراط أدخل به الحمام، بل أخرجه قبل الليل انتهى . وكتب شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى رسالته الدر الثمين التى ذكر فيها المنامات النبوية صلى الله عليه وسلم فقال : سألته صلى الله عليه وسلم عن التسبب وتركه أيهما أحسن لى ؟ ففاض منه على روحى فيض برد بسببه قلبى عن الأسباب والأولاد ، ثم انكشف الأمر بعد ساعة فرأيت

موسى مع مباشرة الأسباب، وهذا على مراتبه، وأيضاً فإن(١) الخضر لكشفه كان ينظر إلى مطعمه وموضع غدائه أين هو؟ فلم يفزع إليه، وكان موسى نبي الله لا ينظر إليه فكان أمره خفياً عليه، فأمره بمباشرة الأسباب لتحصيله اعتماداً على الله تعالى ذلك كله

الطبيعة تركن إلى الأسباب، ورأيت الروح تركن إلى التفويض. انتهى. وبه جزم الشيخ قدس سره فى الكوكب فقال تحت حديث «اعقلها وتوكل» فأعلى مراتب التوكل: أن يباشر الأسباب ولا يعتمد عليها، ثم أن لا يباشر الأسباب، ثم لا شيء بعد ذلك، وهو: أن يباشر الأسباب ويتوكل عليها انتهى.

(١) قال الرازى فى تفسيره: فى الآية مسائل الأولى: اعلم أن هذه المسائل الثلاثة (*) مشتركة فى شيء واحد وهو أن أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم والسلام مبنية على الظواهر كما قال عليه الصلاة والسلام «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» وهذا العالم ما كانت أحكامه مبنية على ظواهر الأمور، بل كانت مبنية على الأسباب الحقيقية الواقعة فى نفس الأمر، وذلك لأن الظاهر أنه يحرم التصرف فى أموال الناس وفى أرواحهم، فى المسألة الأولى، وفى الثانية من غير سبب ظاهر يبيح ذلك التصرف، لأن تخريق السفينة تنقيص لملك لإنسان من غير سبب ظاهر، وقتل الغلام تفويت لنفس معصومة من غير سبب ظاهر، والإقدام على إقامة ذلك الجدار المائل فى المسألة الثالثة تحمل التعب والمشقة من غير سبب ظاهر، وفى هذه المسائل الثلاثة ليس حكم ذلك العالم فيها مبنياً على الأسباب الظاهرة المعلومة، بل كان ذلك الحكم مبنيا على أسباب معتبرة فى نفس الأمر وهذا يدل على أن ذلك العالم كان قد آتاه

(*) من أمر السفينة والقتل والجدار ١٢ ز.

قوله : (رحما من الرحم) توجيهان[١] نبه على أولهما بقوله من الرحم الخ ، وعلى الثاني بقوله نظن الخ ، وحاصل الأول أن الرّحم مشتق من الرّحم ككتف[٢]

الله قوة عقلية قدر بها أن يشرف على بواطن الأمور ويطلع بها على حقائق الأشياء ، فكانت مرتبة موسى عليه السلام فى معرفة الشرائع والأحكام بناء الأمر على الظواهر ، وهذا العالم كانت مرتبته الوقوف على بواطن الأشياء وحقائق الأمور والاطلاع على أسرارها الكامنة فبهذا الطريق ظهر أن مرتبته فى العلم كانت فوق مرتبة موسى عليه السلام إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك ، وتقدم فى باب ما يستحب للعالم إذا سئل : أى الناس أعلم؟ أن أعلمية خضر عليه السلام كان باعتبار بعض العلوم ، وكان الخضر على حق فيما صنعه كما تقدم مبسوطاً .

(١) وهو كذلك كما هو نص سياق البخارى والنسخ كلها متفقة على كتابة لفظ التوحيد الأول ، وإن اختلفوا فى ضبطه ومختلفة فى لفظ الثانى كما سيأتى ، وأشار الإمام البخارى بذلك إلى ما فى سورة الكهف من قوله تعالى : « فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً » .

(٢) وبذلك جزم الكرمانى والعينى إذ قالا : من الرحم بكسر الحاء ، وخالفهما القسطلانى إذ قال من الرحم بضم فسكون وهو الرحمة ، وفى نسخة من الرحم بفتح فكسر انتهى . ثم قال الكرمانى : قوله من الرحم بكسر الحاء بمعنى القرابة . وهى أشد مبالغة من الرحمة التى هى رقة القلب والتعطف لاستلزام القرابة الرقة غالباً من غير عكس انتهى . وقال الحافظ : قوله رحماً من الرحم الخ هو من كلام أبى عبيدة ، وحاصل كلامه أن رحماً من الرحم التى هى القرابة ، وهى أبلغ من الرحمة التى هى رقة القلب لأنها تستلزمها غالباً من غير عكس انتهى .

وهى أبلغ من الرحمة ، والثانى (١) أن الرحيم مشتق من الرحمة والرحم(٢) من الرحيم ،فلما كان بناء الرحيم دالا على نوع مبالغة،والرّحم دال على المبالغة أيضاً ناسب اشتقاق الرحم من الرحيم لا من الرحمة لخلو الرحمة عن الدلالة على المبالغة ، وتضمن الرحم ذلك ولا يضر لزوم الاشتقاق من المشتق لأن الاشتقاق(٣) أن تجد بين اللفظين تناسباً فى الحروف الأصلية ، إلى آخر ما قالوا .

---

(١) واختلاف النسخ فى ذكر هذا اللفظ ففى النسخ الهندية يظن أنه من من الرحيم ، وهكذا فى الكرمانى والقسطلانى ، وفى نسخة العينى : ويظن أنه من الرحمة ، وفى نسخة الحافظ : ويظن أنه من الرحيم ، وقال فى شرحه قوله : ويظن مبنى للمجهول، وقوله مشتق من الرحمة أى التى اشتق منها الرحيم انتهى . ولا يذهب عليك أن كلامه هذا يدل على أنه بنى شرحه على لفظ يظن أنه من الرحمة الذى هو لفظ العينى ، ولا يذهب عليك أيضاً اختلاف كلام الحافظ والقسطلانى كما سيأتى كلامه قريباً .

(٢) وبذلك جزم القسطلانى إذ قال: قوله ونظن بالنون المفتوحة وضم الظاء المعجمة ، وفى نسخة ويظن بالتحتية المضمومة وفتح المعجمة مبنياً للمفعول أنه أى رحماً مشتق من الرحيم المشتق من الرحمة اه .

(٣) قال المجد : والاشتقاق أخذ الكلمة من الكلمة اه . وقال البيضاوى : إن معنى الاشتقاق، هو كون أحد اللفظين مشاركا للآخر فى المعنى والتركيب اه . وقال القنوى فى موضع آخر فى هذا البحث ذهب صاحب الكشاف إلى أن كلا من أله وتأله واستأله مشتق من الإله ، ولما لزم اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله،كما قيل استنوق واستحجر فى الاشتقاق من الحجر والناقة اه وفى

(الله بقوله فى الآخرة[1]) وهم اليوم فى الدنيا لايسمعون ولايبصرون

حاشية الشرح للجامى على قول الماتن اسم الفاعل ما اشتق من فعل ، مذهب السيرافى أن اسم الفاعل والمفعول مشتقان من الفعل ، والفعل من المصدر اه . وتقدم فى كتاب الأنبياء فى باب قوله تعالى : « وإلى ثمود أخاهم صالحا » قول البخارى : سمى حطيم البيت حجرا كأنه مشتق من محطوم ، مثل قتيل من مقتول اه. قلت وتقدم فى كتاب بدأ الخلق فى باب صفة النار الخ قول البخارى ، والحصب مشتق من الحصباء ، وتقدم فى هامش اللامع هناك الكلام على اشتقاق المجرد من المزيد .

(١) أراد الإمام البخارى رحمه الله تعالى تفسير الآية التى فى سورة مريم « أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا ، لكن الظالمون اليوم فى ضلال مبين » وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره أن قولهم « أسمع بهم وأبصر » يقوله الله عز وجل : « يوم القيامة » كما عبره بقوله « يوم يأتوننا » والمراد بقوله تعالى : « لكن الظالمون اليوم » أى فى الدنيا ، وقوله تعالى : « فى ضلال مبين » معناه لا يسمعون ولا يبصرون ههنا ، فقوله لا يسمعون ولا يبصرون تفسير لقوله : « فى ضلال مبين » ومعنى قول الشيخ ثم فسره أى عبره فى كلامه تعالى بقوله « فى ضلال مبين » قال الحافظ : قوله وقال ابن عباس : « أسمع بهم وأبصر » الخ ، وصله ابن أبى حاتم وعند عبد الرزاق عن قتادة أسمع بهم وأبصر يعنى يوم القيامة اه . ثم لا يذهب عليك أن المذكور فى نسخنا من البخارى أبصر بهم وأسمع ، وفى نسخ الشروح أسمع بهم وأبصر ، قال القسطلانى قال ابن عباس : مما وصله ابن أبى حاتم فى قوله تعالى « أسمع بهم وأبصر » ولأبى ذر أبصر بهم وأسمع على التقديم والتأخير ، والأول هو الموافق للفظ التنزيل اه .

ثم فسره بقوله «فى ضلال مبين» ثم أراد[١] تفسير قوله: «أسمع بهم وأبصر» فقال الكفار يومئذ أى يوم القيامة .

قوله : (عتياً بكياً جماعة[٢] باك) أى دعات[٣] لكنه تركه لأنه علم بالمقايسة[٤] على البكى .

---

(١) أى أراد البخارى بقوله يعنى قوله: «أسمع بهم وأبصر» الخ يوم القيامة فيكونون يوم القيامة أسمع شىء وأبصره .

(٢) اعلم أولا أن الإمام البخارى أشار بهذين اللفظين «عتياً وبكياً» إلى الآيتين من سورة مريم أشار بقوله عتياً إلى قوله عز وجل : «ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتياً» وبقوله بكياً إلى قوله تعالى : «إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكياً» وثانيا أن قوله «عتيا لا يوجد إلا فى النسخ الهندية ولا ذكر له فى الشروح الأربعة ولا يوجد فى متونها .

(٣) احتاج الشيخ قدس سره إلى ذلك لأنه إن لم يقل إنه جمع عات يبق قول البخارى عتيا حشواً بغير تفسير ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله جمع عات يؤيده ما قال الراغب فى قوله تعالى : «أيهم أشد على الرحمن عتيا» قيل العتى ههنا مصدر، وقيل هو جمع عات انتهى . لكن المعروف عند المفسرين هو الأول ، ففى الجلالين: «أشد على الرحمن عتياً» جراءة ، وفى الجمل : قوله جراءة أى معصية، أى ننزع الأعصى فالأعصى فيطرح فيها لأن عذاب الضال المضل يجب أن يكون فوق عذاب من يضل تبعاً لغيره ، وليس عذاب من يتمرد ويتجبر كعذاب المقلد ، انتهى . ولا يبعد عندى أنه كان البياض بعد قوله عتياً فغلطه النساخ، وهذا النوع مطرد كثير الوقوع فى البخارى .

(٤) ونظيره الأصل المعروف فى قوله تعالى : «سرابيل تقيكم الحر»

(ألقى صنع) إنما عبر[١] عنه بالإلقاء لأن الصائغ يلقى الذهب والفضة بعد إذابته فى المصيغة .

قوله : (عوجاً وادياً) فسره[٢] به لأن الوادى وهو مسيل الماء لا يخلو عن العوج .

---

(١) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله عز وجل : « فكذلك ألقى السامرى ـ فأخرج لهم عجلا جسداً له خوار » وتقدم هذا اللفظ بهذا التفسير فى كتاب الأنبياء فى « باب ذكر موسى » وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيه وجيه لأن قوله عز وجل « فأخرج لهم عجلا » مرتب على إلقاء السامرى ، وفى المدارك فى تفسير قوله تعالى : « أوزاراً من زينة القوم » أى أثقالا من حلى القبط ، أو أرادوا بالأوزار أنها آثام وتبعات ، لأنهم قد استعاروها ليلة الخروج من مصر بعلة : إن لنا غداً عيداً ، فقال السامرى : إنما حبس موسى لشؤم حرمتها ، لأنهم كانوا معهم فى حكم المستأمنين فى دار الحرب ، وليس للمستأمن أن يأخذ مال الحربى ، على أن الغنائم لم تكن تحل حينئذ فأحرقوها نخباً فى حفرة النار قالب عجل فانصاغت عجلا مجوفا ، نخار بدخول الريح فى مجار منه أشباه العروق ، وقيل نفخ فيه تراباً من موضع قوائم فرس جبريل عليه السلام يوم الغرق ، وهو فرس حياة فحي فخار ومالت طباعهم إلى الذهب فعبدوه انتهى .

(٢) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله عز وجل « ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربى نسفاً . فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً » وفى الجلالين قاعاً : منبسطا ، صفصفاً : مستوياً ، عوجاً : انخفاضاً ، ولا أمتاً :

(ومنكم واحد) خطاب لجماعة الصحابة والمقصود تسليتهم فلا يلزم[1] كون يأجوج ومأجوج أكثر من كل أمة النبي صلى الله عليه وسلم حتى يتوهم أنهم مع وسعتهم وكثرتهم بتلك المنزلة كيف وسعتهم أرضهم .

ارتفاعاً ، وأنت ترى أن الموضع المنخفض فى الأرض هو الوادى ، ويؤيده مقابلته بقوله «أمتاً» ، وهو الرابية ، وفى الفتح قال أبو عبيدة: العوج بكسر أوله ما اعوج من المسائل والأودية انتهى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر فى بادى النظر ، فإنه كما أفاده الشيخ يستلزم منه أن أرضهم أضعاف مضاعف أراضى الدنيا ، ولكن الظاهر من روايات الحديث كونهم أضعاف مضاعف أمة النبي صلى الله عليه وسلم بل أكثر من جميع الأمم ، ففى الإشاعة أخرج ابن حبان فى صحيحه عن ابن مسعود رضى الله عنه رفعه قال : إن يأجوج ومأجوج أقل ما يترك أحد من صلبه ألفاً من الذرية ، وأخرج الحاكم وابن مردويه من طريق عبد الله بن عمر : إن يأجوج ومأجوج من ذرية آدم ووراءهم ثلاث أمم ، ولن يموت منهم رجل إلا ترك من ذريته ألفاً فصاعداً ، وزاد فى رواية الطبرانى وغيره فسمى الأمم الثلاث : تاويل ، وتاريس ، ومنسك ، وأخرج ابن أبى حاتم عن عبد الله بن عمر : وقال الجن والإنس عشرة أجزاء : فتسعة أجزاء يأجوج ومأجوج وجزء سائر الناس انتهى مختصرا . زاد الحافظ فى رواية عن قتادة قال : يأجوج ومأجوج ثنتان وعشرون قبيلة ، بنى ذو القرنين السد على إحدى وعشرين وكانت منهم قبيلة غائبة فى الغزو وهم الأتراك فبقوا دون السد انتهى . وقال الرازى فى تفسيره تحت قوله تعالى : «وهم من كل حدب ينسلون» ، أن الأوجه أنه كناية عن يأجوج ومأجوج ، فإنهم إذا كثروا على ما روى فى الخبر ، فلابد من أن ينشروا فيظهر إقبالهم على الناس من كل موضع مرتفع انتهى .

(فقيل ابن عم الخ) إنما قيل ذلك لما علم [1] أنهالم تأذن له فى الدخول وقصدت رده .

قوله : (ولم ينكح بكراً غيرك) والمراد بذلك أنه كان [2] يحبك إلا أنه أقام

---

(١) كما يشعر إليه لفظ الحديث إذ قالت أخشى أن يثنى على ، وفى تقرير المكى قوله : أخشى الخ ، فلا آذن له فقيل لها هو ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووجيه بين المسلمين ، فلا ينبغى لك أن لا تأذنى له ، قالت فأذنوا له فدخل عليها وقال كيف الخ انتهى قال الحافظ كأن القائل فهم عنها أنها تمنعه من الدخول للمعنى الذى ذكرته فذكرها بمنزلته ، والذى راجع عائشة فى ذلك هو ابن أخيها عبد الله بن عبد الرحمن ، والذى استأذن لابن عباس على عائشة حينئذ هو ذكوان مولاها ، وقد بين ذلك كله أحمد وابن سعد من طريق ابن أبى مليكة عن ذكوان (أنه استأذن لابن عباس) الحديث ، وفيه: فقال لها عبد الله : يا أمتاه إن ابن عباس من صالح بنيك يسلم عليك ويودعك ، قالت ائذن له إن شئت ، وادعى بعض الشراح أن هذا يدل على أن رواية البخارى مرسلة ، قال لأن ابن أبى مليكة لم يشهد ذلك ولا سمعه من ابن عباس حال قوله لعائشة لعدم حضوره انتهى ، وما أدرى من أين له الجزم بعدم حضوره وسماعه !؟ وما المانع من ذلك !؟ ولعله حضره جميع ذلك وطال عهده به فذكره به ذكوان ، أو أن ذكوان ضبط منه ما لم يضبطه هو ، ولهذا وقع فى رواية ذكوان ما لم يقع فى رواية ابن أبى مليكة انتهى. وتعقب العينى على كلام الحافظ فإنه بين أولا مصداق بعض الشراح إذ قال : قال صاحب التوضيح هذه الرواية تدل على إرسال رواية البخارى ، ثم قال بعد ذكر كلام الحافظ : ما قلت هو ما ادعى الجزم بذلك بل له احتمال قريب ، وكيف يشنع عليه وقد رد كلام نفسه بكلمة الترجى اه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الاستنباط ، وقد قال الحافظ فى رواية

السبب[1] مقام المسبب، ولاشك أن محبته صلى الله عليه وسلم موجبة للكرامة والنجاة كيفما كانت .

قوله : (لكن أنت) وإنما قالته[2] ليكون سبب مبالغته فى التوبة والاستغفار والانتهاء عن ارتكاب مثله . فيكون ذلك سبباً لمزيد كرامته عند الله تعالى .

قوله : (وأى عذاب أشد من العمى) وهذا الجواب تسليمى[3] منها، أى إن سلم أنه هو المتولى لكبر فإنه طهر عن ذنبه باحتمال مشقة ما أوعد به .

(فى طاعة الله) يعنى[4] أن المراد بالقرة فى الآية هى القرة الحاصلة بطاعة الله ، ثم استدل عليه بقوله : وما شىء الخ .

ذكوان : كنت أحب نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن يحب إلا طيباً اه .

(١) ففى المشكاة برواية ابن ماجه عن عبد الرحمن بن سالم بن عتبة عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواها وأنتق أرحاماً وأرضى باليسير » وسيأتى فى البخارى فى كتاب النكاح من حديث جابر من قوله صلى الله عليه وسلم : «مالك وللعذارى ولعابها» .

(٢) وتقدم الكلام على هذا الحديث فى كتاب المغازى قبيل غزوة الحديبية ، وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا يؤيد ما اخترته فى المغازى فى معنى قول عائشة .

(٣) وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا أوجه مما تقدم فى المغازى من قوله هذا الجواب تسليم منها ، وقد تقدم الكلام على ذلك فيما تقدم من المغازى .

(٤) أشار الإمام البخارى بذلك إلى ما فى آخر سورة الفرقان من قوله تعالى :

(هضيم يتفتت) يعنى أن[1] إطلاق الهضيم عليه باعتبار صلاحه للتفتت والهضم، لأنه هضيم بالفعل.

قوله: (الليكة والأيكة) قرأ بهما[2] والليكة هى الأيكة إلا أنها خففت الهمزة، وإطلاق الجمع على المعرف باللام من حيث أن اللام إما أن تكون

«والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين» الآية، قال الحافظ قوله قال الحسن هو البصرى، وصله سعيد بن منصور حدثنا جرير بن حازم سمعت الحسن وسأله رجل عن قوله هب لنا ما القرة أفى الدنيا أم فى الآخرة؟ قال بل فى الدنيا هى والله أن يرى العبد من ولده طاعة الله إلى آخره، وقوله وما من شىء أقر الخ، وفى رواية سعيد بن منصور أن يرى حميمه، وفى العينى قرة أعين بأن نراهم مؤمنين صالحين مطيعين لك اه. وفى الجلالين: قوله تعالى: «قرة أعين» لنا بأن نراهم مطيعين لك اه.

(١) إشارة إلى قوله عز اسمه «أتتركون فيما هنها آمنين فى جنت وعيون وزروع ونخل طلعها هضيم» قال الحافظ: روى ابن أبى حاتم من وجه آخر عن مجاهد: الطلعة إذا مسستها تناثرت، ومن طريق عكرمة قال الهضيم: الرطب اللين اه. وقال الراغب: شدخ ما فيه رخاوة، قال ونخل طلعها هضيم، أى داخل بعضه فى بعض كأنما شدخ اه. فى والجلالين: هضيم لطيف لين اه.

(٢) وهو كذلك، ففى الجلالين فى قوله تعالى «كذب أصحاب الأيكة المرسلين» وفى قراءة بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام وفتح الهاء اه. وبسط علماء التفسير فى هذه الكلمة وإعرابها، وقال صاحب الجمل. قد وقع لفظ الأيكة فى القرآن أربع مرات: فى الحجر وفى قاف وما ههنا أى فى الشعراء وفى صاد والأولان بأل والجر لا غير، والآخران يقرءان بأل وبالجر، وبالتصرف الذى قاله الشارح هنا مع فتح التاء مع أن الكل مجرورات بإضافة لفظ أصحاب إليها اه.

للعبد، والمعبود: هى أشجارهم التى كانوا سكنوها، أو اللام للاستغراق.[١] فكأنها لاجتماعها والتفافها كأنها هى الشجر لا غير.

قوله: (وهى جميع شجر) ترجمة[٢] المفرد لا الجميع ومعنى الجميع المجموع.

قوله: (واحد الريعة) بإضافة[٣] الواحد إلى الريعة، فالياء فى الريعة متحركة وهو بيان للريع المذكور من قبل، إلا أن فيه تكراراً فيمكن أن يكون بالإضافة، والريعة ساكنة الياء وهذا إذا لم يتخلل بينهما ضمير فإن تخلل بينهما ضمير وكان سوق

(١) وفى تقرير البنجابى: الأيكة جمع أيكة يعنى أدخل على أيكة لام الاستغراق اه. وفى الجمل فى شرح قول الجلال وإلقاء حركتها على اللام: وهذا الصنيع يقتضى أن اللام الموجودة لام التعريف، وحينئذ لا يصح قوله: وفتح الهاء إذ الإسم المقرون بأل سواء كانت معرفة أو غيرها يجر بالكسرة سواء وقع فيه نقل أو لا، وبعضهم وجه فتح الهاء بأن الإسم بوزن ليلة، فاللام من بنية الكلمة ولا نقل بل حركة اللام أصلية فجره بالفتحة حينئذ ظاهر اه.

(٢) هذا غاية توجيه من الشيخ لكلام البخارى وإلا فكلام البخارى هذا منتقد عند جميع الشراح كما تقدم البسط فى ذلك فى مقدمة هذا التعليق، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله: جمع أيكة أى جماعة أشجار، فأيكة بمعنى مطلق الأشجار والجمع بمعنى الجماعة، وقوله: وهى أى الأيكة بمعناه الحقيق (*) وفيه تكلف والظاهر أنه أراد أن الليكة والأيكة أى معرفين بلام الاستغراق، جمع أيكة نكرة باعتبار المعنى، وإن كان هذا المعنى غير مراد ههنا لأن أصحاب الأيكة لقب لهم اه.

(٣) إشارة إلى قوله عز اسمه: «أتبنون بكل ريع آية تعبثون»، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله بإضافة الواحد إلى الريعة مبنى على نسخته، ونسخ

(*) أى «سبن» ١٢ منه.

العبارة واحده الريعة ، فالأمر أظهر من أن يخفى ، إلا أنه على هذا التقدير لا يكون إلا بسكون الياء ، ومراده بذلك التنبيه على الفرق بين الريع ، وهو اسم جنس ، والريعة وهو نص فى الوحدة لالتحاق تاء الوحدة .

قوله : (مسلمين طائعين) إنما فسره[1] به لئلا يلزم أنه أجبرها أولا على

البخارى مختلفة فى ذلك، وما ذكره الشيخ قدس سره هو كذلك فى النسخ الهندية القديمة ،وهكذا فى نسخة القسطلانى وما عليها بنى شرحه إذ قال : وأرياع هو واحد الريعة بكسر الراء وفتح التحتية كالأول ، وأشار بقوله كالأول إلى ما ذكره قبل ذلك من قوله : وجمعه أى الريع ريعة بكسر الراء وفتح التحتية كقردة ، ثم قال : ولأبى ذر والأصيلى واحده ريعة بسكون التحتية ، وضبطه الحافظ ابن حجر بالسكون ، والأول بالفتح وتبعه العينى ، وقال البرماوى كالكرمانى : وأما الأرياع فمفرده ريعة بالكسر والسكون اه . قلت : وهكذا فى نسخة الكرمانى بلفظ أرياع واحد الريعة، وفى النسخ الهندية الجديدة أرياع واحده الريعة بالضمير ، وهكذا فى نسخة الفتح، ولفظه قوله الريع الارتفاع من الأرض وجمعه ريعة ، وأرياع واحده ريعة كذا فيه ، وريعة الأول بفتح التحتانية والثانى بسكونها ، وعند جماعة من المفسرين ريع واحد جمعه أرياع ريعة بالتحريك وريع أيضاً واحده ريعة بالسكون كعهن وعهنة اه . وقال الراغب: الريع المكان المرتفع الذى يبدو من بعيد والواحدة ريعة اه وفى الجلالين: « أتبنون بكل ريع » مكان مرتفع « آية تعبثون » . قال صاحب الجمل الريع بكسر الراء وفتحها جمع ريعة وهو فى اللغة المكان المرتفع ، وفى القاموس : الريع بالكسر والفتح المرتفع من الأرض أو كل فج أو كل طريق الواحدة بهاء اه مختصراً .

(١) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله تعالى :«أيكم يأتينى بعرشها قبل أن

الإسلام مع أن الحكم أنه يقبل منهم إذا بذلوا الجزية، فإذا فسر الإسلام بالانقياد شمل الأمرين كليهما .

قوله : (أوتينا العلم) يقوله سليمان هذا على ما ذهب[1] إليه المفسرون ظاهر من أنه قول سليمان ، وأما إذا كان هذه مقولة بلقيس لا غير أمكن إرجاع

يأتونى مسلمين ، قال العينى : فسره بقوله طائعين ، وهكذا رواه الطبرى عن ابن عباس ، وقيل: معنى طائعين منقادين لأمر سليمان عليه السلام اه . وقال الحافظ قوله : مسلمين طائعين ، وصله الطبرى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس ومن طريق ابن جريج أى مقرين بدين الإسلام ، ورجح الطبرى الأول واستدل له اه وفى الجلالين قوله : مسلمين أى منقادين طائعين فلى أخذه قبل ذلك لا بعده ، قال صاحب الجمل : قوله فلى أخذه أى قبل إتيانهم مسلمين لأنهم حينئذ حربيون، وقوله : لا بعده أى لأن إسلامهم يعصم مالهم اه مختصراً. وما أفاده الشيخ من وجه تفسير قوله « مسلمين » بقوله طائعين واضح.

(١) إشارة إلى قوله عز اسمه : « فلما جاءت قيل أهكذا عرشك قالت كأنه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين » وفى الجمل قوله « وأوتينا العلم » فيه وجهان: أحدهما أنه من كلام بلقيس ، فالضمير فى قبلها راجع للمعجزة والحالة الدال عليهما السياق ، والمعنى وأوتينا العلم بنبوة سليمان من قبل ظهور هذه المعجزة أو من قبل هذه الحالة ، وذلك لما رأت قبل ذلك من أمر الهدهد ورد الهدية ، والثانى أنه من كلام سليمان وأتباعه ، فالضمير فى قبلها عائد على بلقيس ، وعبارة أبى السعود أى قال سليمان ماذكر إلى قوله كافرين ، أى قاله هو وقومه كأنهم لما سمعوا قولها كأنه هو ، قالوا أصابت فى الجواب وعلمت قدرة الله تعالى وصحة النبوة بما سمعت من الآيات المتقدمة وبما عاينت من هذه المعجزة الباهرة من أمر عرشها ورزقت الإسلام ، فعطفوا على ذلك قولهم « وأوتينا

هـذا التفسير إلى قوله : « وأوتينا [١] من كل شيء » فاكتفى بالتفسير ولم يذكر المفسر .

قوله : (ردءاً يصدقني) بياض [٢]

العلم الخ ، أي وأوتينا نحن العلم بالله والإسلام قبلها وصدها عن التقدم إلى الإسلام عبادة الشمس ونشوؤها بين أظهر الكفرة اه .

(١) هكذا في الأصل ، والظاهر بدله وأوتيت من كل شيء لأن قوله : «وأوتينا من كل شيء» مقول سليمان لا غير ، وأما قوله : «وأوتيت من كل شيء» فقول هدهد متعلق ببلقيس ، وتقدم قريباً من كلام صاحب الجمل معنى هذا الكلام على كونه مقولة بلقيس ، وبه قال صاحب المدارك إذ قال من كلام بلقيس أي وأوتينا العلم بقدرة الله تعالى وبصحة نبوتك بالآيات المتقدمة من أمر الهدهد والرسل من قبل هذه المعجزة أي إحضار العرش أو من قبل هـذه الحالة انتهى . قلت : وأفاد عزيزي المولوي محمد يونس سلمه الله مدرس الحديث في هذه المدرسة في توضيح مراد الشيخ قدس سره أن قول البخاري « وأوتينا العلم » يقوله سليمان يحتمل أمرين الأول أنه من مقولة سليمان كما ذهب إليه غير واحد من المفسرين ، وإذن الأمر ظاهر ، والأمر الثاني : أنه من مقولة بلقيس وهي التي قالت وأوتينا العلم وعلى هذا أيضاً يمكن إرجاعه إلى قول سليمان بأنه داخل في جملة ما أوتي سليمان وأخبر عنه بقوله وأوتينا من كل شيء فأشار البخاري إلى قوله وأوتينا من كل شيء الذي هو مفسر (بالفتح) بقوله وأوتينا العلم يقوله سليمان ، واكتفى بالتفسير وهو قوله : أوتينا العلم يقوله سليمان ولم يذكر المفسر وهو قوله : وأتينا من كل شيء .

(٢) بياض في الأصل بقدر ربع سطر ، وتقدم في كتاب الأنبياء في قصة

قوله : (أم القرى مكة وما حولها) فإن أم القرى[1] يطلق على قرية جامعة كبيرة واقعة بين قرى صغار واقعة حولها، إلا أن مكة لما كانت كبيرة ما بين القرى

موسى قول البخارى : (ردءاً كى يصدقنى) ويقال : مغيثاً أو معيناً الخ ، وذكر هناك الشيخ فى تقريره : قوله ردءاً كى يصدقنى هذا بيان للغرض من طلب الردء ، وقوله : ردءاً عوناً ترجمة اللفظ وتفسيره ، فلا تكرار انتهى . وفى تقرير المكى ههنا قوله : يصدقنى يعنى المراد الإعانة بالتصديق اه . وقال العينى قوله : ردءاً :معيناً فسره به ، يقال فلان ردء فلان إذا كان ينصره ويشد ظهره، ويقال أردأت الرجل: أعنته اه . قال القسطلانى قوله : ردءاً : معيناً وهو فى الأصل اسم ما يعان به ، كالدفء بمعنى المدفوء به ، فهو فعل بمعنى مفعول ، ونصبه على الحال اه .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا » الآية، وذكر أن المراد بأم القرى مكة وما حولها سميت بذلك لأن الأرض دحيت من تحتها اه وقال القسطلانى : مراده أن الضمير فى أمها للقرى ، ومكة وما حولها تفسير الأم ، لكن فى إدخال ما حولها فى ذلك نظر على ما لا يخفى اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : يطلق على قرية جامعة الخ ، يؤيده ما فى « معجم البلدان » ن جملة وجوه تسمية مكة بأم القرى قال ابن جريج : سميت مكة بأم القرى لأنها توسطت الأرض ، وقال غيره : لأن مجمع القرى إليها ، وقيل بل لأنها وسط الدنيا فإن القرى مجتمعة عليها ، وقال الليث : كل مدينة هى أم ما حولها من القرى اه . وفى الجلالين فى قوله تعالى : « وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها » أى فى أعظمها وقال صاحب الجمل قوله : أعظمها وهى المدن بالنسبة لما حواليها فعادة الله أن يبعث الرسل فى المدائن لأن أهلها أعقل وأنبل وأفطن ، وغيرهم يتبعهم فإن

الواقعة حولها أطلق عليها ذلك الاسم، ثم غلب استعماله عليه لوروده[1] هذه الصفة لها فى القرآن .

قوله : (ويك أن الله) كتبهما منفردين[2] ليطابق بينه وتفسيره حيث قال مثل « ألم تر أن الله » أى فى كونهما لفظين فويك كلمة وأن كلمة أخرى .

الرسل إنما تبعث غالباً إلى الأشراف وهم غالباً يسكنون المدن ، والمواضع التى هى أمهات ما حواليها من القرى اه مختصرا .

(١) كما فى قوله تعالى فى سورة الأنعام : «وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها » قال صاحب الجلالين : أى أهل مكة وسائر الناس وكذلك فى سورة الشورى : « وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها» الآية ، وفى الجلالين : أى أهل مكة وسائر الناس وقال صاحب المعجم: أم القرى من أسماء مكة سميت بذلك لأنها أصل الأرض ومنها دحيت ، وقيل لأنها أقدم القرى التى فى جزيرة العرب ، إلى آخر ما بسطه فى وجوه تسمية مكة بذلك ، وقال أيضاً فى بيان مكة : سماها الله تعالى أم القرى فقال : « لتنذر أم القرى ومن حولها» اه . وقال الرازى فى تفسيره : واتفقوا على أن أم القرى هى مكة ، واختلفوا فى السبب الذى لأجله سميت مكة بهذا الإسم إلى آخر ما بسطه .

(٢) وهو كذلك منفردين فى النسخ الهندية ، وما فى نسخ المصرية من المتون والشروح كتبه متصلة ويكأن وهكذا تقدم فى كتاب الأنبياء متصلة ، فالظاهر أن ما ههنا من الانفراد من تصرف النساخ ، وفى الجمل: ولم يرسم فى إلا ويكأن، وويكأنه متصلة فى الموضعين ، فعامة القراء اتبعوا الرسم ، والكسائى وقف على وى ، وأبو عمرو على ويك ، كذا فى السمين ، وفى الخطب : هذه الكلمة والتى

قوله : (علم الله ذلك) يعنى (١) أن الدلالة على الاستقبال غير مقصودة .

قوله : (وكان متكئاً فغضب وجلس) وإنما أنكر(٢) ابن مسعود على القاص

بعدها متصلة بإجماع المصاحف ، واختلف القراء فى الوقف اه . وتقدم الكلام على هذا اللفظ ومعناه فى كتاب الأنبياء فى باب قوله « إن قارون كان من قوم موسى » .

(١) قال العينى : أشار بذلك إلى قوله تعالى أيضاً : « فليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين » وفى التفسير أى حال الفريقين ظاهرة عند الله الذى يملك الجزاء، وقال الله تعالى أيضاً :«فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين» اه . وما أفاده الشيخ قدس سره واضح من أن زمان الاستقبال كما يظهر من صيغة المضارع غير مقصود ، وفى الجلالين فى قوله تعالى فليعلمن الله الذين صدقوا ، علم مشاهدة ، قال صاحب الجمل : قوله « علم مشاهدة أى ظهور وهذا جواب ما يقال ، ظاهر الآية يدل على تجدد علم الله تعالى مع أن الله تعالى عالم بهم قبل الاختبار ، وحاصل الجواب أن معنى الآية فليظهرن الله الصادقين من الكاذبين حتى يوجد معلومه اه . قلت : وإليه أشار البخارى بقوله إنما هى بمنزلة قوله : « فليميز الله » الخ، قال الكرمانى قوله . « فليعلمن الله » يعنى ظاهره مشعر بأنه لايعلمه فى الماضى ، وليس ذلك لأنه علمه أزلى فمعناه فليميزن الله وذلك لما بين العلم والتمييز من الملازمة اه . وفى تقرير المكى قوله : « فليميز الله » والتمييز يكون ظاهراً فى الدنيا ، فأشار به إلى أن المراد بالعلم علم الظهور ، لا نفى العلم فى الماضى اه . قال الحافظ : قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « فليعلمن الله الذين آمنوا » أى فليميزن الله لأن الله قد علم ذلك من قبل اه .

(٢) ما أفاد الشيخ قدس سره جدير بجلالة شأن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه

بيان هذا الدخان فى تفسير الآية لأن المذكور فى الآية غير المذكور فيما ذكره الراوى من الرواية ، وهو وإن كان صحيحاً فى نفسه إلا أنه لم يصح ذكره فى تفسير الآية لا أن ابن مسعود لم يبلغه الرواية أصلا فأنكر ذلك لأنه أرفع شأنا من أن يظن به خفاء الرواية عليه

ويؤيده ما سيأتى من الروايات عن ابن مسعود فى تفسير سورة الدخان لكن الظاهر من سياق حديث الباب الرد من ابن مسعود على القاص مطلقاً ، فإن القاص لم يذكره فى تفسير الآية بل ذكره فى علامات القيامة ، وقد أشبع الشيخ قدس سره الكلام على هذا الحديث فى الكوكب الدرى ، وعلقت عليه بعض الحواشى المتعلقة به، فقال الشيخ قدس سره فى الكوكب فى تفسير سورة الدخان قد ورد ذلك فى الروايات وعد من أشراط الساعة ، واختلف فى تفسير الآية « يوم تأتى السماء بدخان مبين » وتعيين المراد بالدخان فيها ، فالصحيح الذى لا يحول حماه ريب ، ويكون مطابقاً للسياق والسباق من غير رجم غيب هو الذى أراد ابن مسعود وإن كان يصح حمل الآية على ما ذكره القاص ، وأيضا فإنه يبقى أربعين يوماً ثم يكشف بعد ذلك ، والقول الثالث الذى قيل إنه يكون بعد الحشر ، قال أصحابه : إنه على التقدير أى لو كشفنا عنهم العذاب لعادوا ، وإنما رد ابن مسعود على القاص قوله ذلك ظناً منه أنه إنما ذكر ماذكر من غير أن يستند ذلك إلى نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فظاهر أن وقائع نزول الآيات لا دخل فيها للعقل وإنما هى منوطة بالرواية والنقل ، ولم يكن قصد ابن مسعود رد الرواية التى ذكرها القاص فإنها مسلمة. بل المقصود الرد على كون ذلك الدخان الذى هو من أشراط الساعة مراد الآية فإن مساق الكلام آب عنه انتهى .

قوله : (من بله ما اطلعتم عليه) كلمة من زائدة[١] ، وبله معناه[٢] حسب أي حسبكم ما ذكر في القرآن في تصديق ما قلته .

---

(١) هكذا في تقرير المكي إذ قال: كلمة «من» زائدة اه . وهو غير موجود في عدة من النسخ، وقال الحافظ: قال الصغاني اتفقت نسخ الصحيح على «من بله» والصواب إسقاط كلمة من وهكذا حكى الكرماني قول الصغاني ولم يتعقب عليه، لكن تعقبه الحافظ بقوله: وتعقب بأنه لا يتعين إسقاطها إلا إذا فسرت بمعنى دع ، وأما إذا فسرت بمعنى من أجل أو من غير أو سوى فلا، وقد ثبت في عدة مصنفات خارج الصحيح بإثبات ، اه .

(٢) اختلفوا في معناه ، قال الكرماني : قوله بله بفتح الباء وسكون اللام وفتح الهاء ، معناه دع ، ويقال معناه سوى ، أي غير ما ذكر لكم في القرآن ، قال الخطابي : كأنه يريد : دع ما اطلعتم عليه فإنه سهل يسير في جنب ما ادخرته لكم، ويقال أيضاً بمعنى أجل، وحكى الليث: أنه يقال بمعنى فضل كأنه يقول هذا الذي غيبته عن علمكم فضل ما اطلعتم عليه منها اه. وقال الحافظ بعد نقل كلام الخطابي: وهذا لائق بشرح بله بغير تقدم من عليها ، وأما إذا تقدمت من عليها فقد قيل هي بمعنى كيف ، ويقال بمعنى أجل ، ويقال بمعنى غير أو سوى ، وقيل بمعنى فضل اه . وقال المجد في القاموس : بله ككيف اسم لدع ومصدر بمعنى الترك ، واسم مرادف لكيف وما بعدها منصوب على الأول مخفوض على الثاني مرفوع على الثالث، وفتحها بناء على الأول والثالث، وإعراب على الثاني، وفي تفسير سورة السجدة من البخاري « ولا خطر على قلب بشر » ذخراً من بله ما اطلعتم عليه فاستعمل معربة مجرورة بمن خارجة عن المعاني الثلاثة ، وفسرت بغير وهو موافق لقول من يعدها من ألفاظ الاستثناء وبمعناها انتهى .

قوله : (ما أرى ربك إلا يسارع فى هواك) حيث [1] أطلق لك كل ما أحببته فكان كل امرأة لك كالإماء والمملوكات، وفيه يظهر المناسبة بقولها: كنت أغار على اللاتى الخ ، فإن الآية إذا نزلت علم أن الواهبة نفسها لم ترتكب بأساً حيث وهبت نفسها لمالك رقها بتصديق الآية ، وحكمها بذلك والله أعلم .

---

(١) قال الحافظ : قوله ما أرى ربك إلا يسارع فى هواك أى ما أرى الله إلا موجداً لما تريد بلا تأخير منزلا لما تريد وتختار ، ثم بسط الحافظ فى معنى قوله « ترجى من تشاء » ثم قال بعد ذلك : وحاصل ما نقل فى تأويل ترجى أقوال، أحدها تطلق وتمسك، وثانيها يعتزل من شئت منهن بغير طلاق ،وتقسم لغيرها ، وثالثها تقبل من شئت من الواهبات وترد من شئت ، وحديث الباب يؤيد هذا والذى قبله ، واللفظ محتمل للأقوال الثلاثة انتهى . وفى الجلالين قوله تعالى : « ترجى » تؤخر من تشاء منهن أى أزواجك . «وتؤوى» : تضم، قال صاحب الجمل : قوله « ترجى من تشاء » الآية ، شروع فى بيان حكم معاشرته لنسائه بعد بيان حلهن له واختلف العلماء فى تأويل هذه الآية ، وأصح ما قيل فيه التوسعة على النبى صلى الله عليه وسلم فى ترك القسم . فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته وهذا القول هو الذى ثبت معناه فى الصحيح عن عائشة رضى الله عنها فذكر حديث الباب ، قال ابن العربى : هذا الذى ثبت فى الصحيح هو الذى ينبغى أن يعول ،والمعنى المراد هو أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان مخيراً فى أزواجه إن شاء أن يقسم قسم وإن شاء أن يترك القسم ترك فخص النبى صلى الله عليه وسلم بأن جعل الأمر إليه لكنه كان يقسم من قبل نفسه دون فرض عليه تطييباً لنفوسهن ، وقيل كان القسم واجباً على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فنسخ الوجوب عنه بهذه الآية اه مختصراً . وفى حاشية أبى داود والمذهب عند الحنفية أنه لم يكن القسم واجباً على رسول الله عليه وسلم

(ماء أحمر) وهذا ليس بياناً للسد[1] بل هو بيان لما أرسلنا في قوله تعالى :

بقوله تعالى : « ترجي من تشاء » ، الآية، وبذلك صرح الشامي أن القسم لم يكن واجباً عليه اه . وكذا حكى ابن كثير مذهب طائفة من الفقهاء الشافعية ، وبسط البجيرمي الشافعي في حاشية « شرح الإقناع » الاختلاف بين الشافعية في ذلك، وهكذا صرح الدردير المالكي بعدم وجوب القسم وهو الراجح في مذهبهم كما صرح به الزرقاني في شرح المواهب ، وقال في موضع آخر : وبه جزم الاصطخري من الشافعية ، وصححه الغزالي في الخلاصة واقتصر عليه في الوجيز، قال البلقيني والسيوطي : وهو المختار للأدلة الصريحة الصحيحة اه .

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم » الآية . وفي تقرير المكي قوله : «سيل العرم» العرم بمعنى الشدة والفساد، وقوله السد ليس تفسيراً للعرم بل هو تمهيد إلى القصة ، وهي ما بينه بقوله ماء أحمر الخ اه . وفي تقريره الآخر قوله : « سيل العرم » المراد بالعرم السد ، المراد بالسد الحيطان المحيطة بالجنتين ليأمنا عن المواشي والسيول المفسدة لهما ، والمراد بالسيل :السيل الذي كان الله أرسله من الوادي الذي كان سقي الجنتين منه على تلك الحيطان ، يعني على أحد أركانها فشق ذلك الركن وهدمه وجرى بجنبتي الجنتين مكان الحائطين فحفر مكان الحائطين حتى صار الماء غوراً ، وبقيت الجنتان مرتفعتين بحيث لا يمكن أن يصعد إليهما الماء لارتفاعهما وغور الماء بجنبتيهما فيبستا لفقد الماء ، قوله : « وحفر الوادي» أي وحفر الواديين مكان الحائطين حتى انقلبت الحائطان واديين ، قوله : « عن الجنبتين » لأن جنبتيهما وهو مكان الحائطين انقلبتا واديين غائرين كما عرفت ، قوله : ولم يكن الماء الخ . غرضه أنه ليس إضافة السيل إلى العرم باعتبار أن السيل نبع من أصل العرم ، بل باعتبار أن السيل لقي منه فشقه ، قوله : المسناة وهي الحيطان

«وأرسلنا عليهم سيل العرم» ، ثم التفاسير[1] الثلاثة للعرم متقاربة. والاختلاف بينها غير كثير .

المذكورة سابقاً، إلا أن المسناة يكون أصغر من الحائط، والحائط يكون أرفع منه اه . وفى الجلالين : « فأرسلنا عليهم سيل العرم » جمع عرمة وهو ما يمسك الماء من بناء وغيره إلى وقت حاجته أى سيل واديهم الممسوك ، قال صاحب الجمل : قوله جمع عرمة بوزن كلم جمع كلمة ، والعرم فيما يروى عن ابن عباس : السد، فالتقدير سيل السد العرم، وقال عطاء : العرم اسم الوادى ، وقال قتادة : العرم اسم وادى سبأ كان يجتمع إليه مسائل من الأودية إلى آخر ما قاله، وقال الخازن تبعاً للبغوى : العرم الذى لا يطاق ، قيل كان ماء أحمر أرسله الله تعالى عليهم من حيث شاء اه .

(١) وهى التى ذكرها الإمام البخارى الأول بقوله العرم السد ، والثانى بقوله العرم المسناة ، والثالث بقوله الوادى ، قال العينى: قوله المسناة بضم الميم وفتح السين المهملة وتشديد النون كذا هو مضبوط فى أكثر الروايات ، وكذا هو أكثر كتب أهل اللغة ، وضبط فى رواية الأصيلى بفتح الميم وسكون السين وتخفيف النون، قال ابن التين : معنى المسناة ما يبنى فى عرض الوادى ليرتفع السيل ويفيض على الأرض ، قال : إنها عند أهل العراق كالزربية تبنى على سيف البحر ليمنع الماء اه . وقال الراغب : العرامة شراسة وصعوبة فى الخلق ، وقوله : سيل العرم قيل : أراد سيل الأمر العرم ، وقيل العرم المسناة . وقيل العرم الجرذ الذكر ، ونسب إليه السيل من حيث أنه نقب المسناة اه . وقال الحافظ : قال الفراء العرم المسناة وهى مسناة كانت تحبس الماء على ثلاثة أبواب منها فيسيبون من ذلك الماء من الباب الأول ثم الثانى ثم الآخر ، وقال

قوله : (فحرفها) أى أشار[1] بها محرفة لا يجعل اليد مستقيمة فيفعلها هكذا / بل[2] فعلها هكذا / .

قوله : (إن تدرك القمر الخ) يعنى أن أحدا[3] منهما ليس له إدراك

عطاء : العرم اسم الوادى ، وقيل العرم اسم الجرذ الذى خرب السد ، وقيل هو صفة السيل مأخوذ من العرامة ، وقيل اسم المطر الكثير اه مختصراً .

(١) قال الحافظ : قوله وصفه سفيان أى ابن عيينة ، وقوله : بدو بين أصابعه أى فرق ، وفى رواية على : ووصف سفيان بيده ففرج بين أصابع يده اليمنى نصبها بعضها فوق البعض اه قلت : وحديث على الذى أشار إليه الحافظ تقدم فى البخارى فى تفسير سورة الحجر ، قال القسطلانى قوله : فحرفها بحاء المهملة وراء مشددة ثم فاء اه . وفى المجمع : ووصف سفيان بكفه فحرفها أى أمالها اه .

(٢) صور الشيخ قدس سره قول الراوى أشار بها محرفة ، يعنى أشار سفيان ابن عيينة بيده محرفة لا مستقيمة ، ففسر الشيخ قدس سره أولا بالألف المستقيمة المنقبة ، أى لم يفعل هكذا مستوية ، ثم صور بقوله : بل فعل هكذا بالخط المعوج كما سترى فإن اليد إذا كانت مستوية لم تكن الأصابع إلا مستقيمة فلا تكون بعضها فوق بعض ، وغرض سفيان بيان أن الشياطين يكون بعضهما فوق بعض فحرف اليد وعوجها لتكون الأصابع بعضها فوق بعض حتى تنتهى السلسلة إلى السماء ولم يتعرض أحد من الشراح لذلك .

(٣) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : «لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار» الآية ، وفسر أن تدرك القمر بقوله لا يستر ضوء أحدهما ضوء الآخر ، قوله : ولا ينبغى لهما ذلك أى ستر أحدهما الآخر لأن لكل

الآخر فيما هو مقدر له من مقدار[1] الزمان

قوله : (من كل مكان) يعنى بذلك[2] أن تنوين مكان للتنكير ليعم كل مكان على سبيل البدلية فيحصل العموم بهذا الوجه .

منهما حداً لا يعدوه ولا يقصر دونه فإذا اجتمعتا وأدرك كل واحد منهما صاحبه قامت القيامة وذلك قوله تعالى : « وجمع الشمس والقمر » اه .

(١) وفى الجمل : أى لا يدخل النهار على الليل قبل انقضائه ، ولا يدخل الليل على النهار قبل انقضائه بل يتعاقبان ، لا يجىء أحدهما قبل وقته ، وقيل لا يدخل أحدهما فى سلطان الآخر فلا تطلع الشمس بالليل ،ولا يطلع القمر بالنهار وله ضوء اه .

(٢) اعلم أولا أن الإمام البخارى قال : والصافات وقال مجاهد : ويقذفون بالغيب من مكان بعيد ن كل مكان اه . وليس هذا القول فى الكرمانى والعينى وذكره فى الفتح والقسطلانى ولم يتعرضا لذلك القول بشىء من الكلام ، والعجب أن صاحب التيسير ذكره ولم يترجم له بشىء ، وثانيا أن هذه الآية ليست من الصافات بل من سورة سبأ كما سيأتى ولم ينبه على ذلك أحد من الشراح ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى رحمه الله ذكره لمناسبة قوله : « ويقذفون من كل جانب دحوراً » وهو من الصافات ومن دأب الإمام البخارى المعروف أنه يذكر بعض الألفاظ المناسبة بعض ألفاظ أخر ،وثالثا أن ما أفاده الشيخ قدس سره من أن تفسير البخارى بقوله : من كل مكان مستفاد من التنوين واضح لكن يشكل على تفسير البخارى أن قوله من كل مكان لا يناسب آية سورة سبأ فإن سياقها « وقد كفروا به من قبل ويقذفون بالغيب من مكان بعيد» فإن لفظ من مكان فى هذه الآية لا يقتضى

قوله : (تأتوننا عن اليمين) وإتيان[1] اليمين كناية عن كون المقالة حقاً ، والمعنى تظهرون لنا أن الذى تقولون لنا حق وصواب .

التعميم ، ففى الجلالين « وقد كفروا به من قبل » فى الدنيا « ويقذفون » يرمون بالغيب « من مكان بعيد » أى بما غاب علمه عنهم غيبة بعيدة ، حيث قالوا فى النبى صلى الله عليه وسلم ساحر ،شاعر ، كاهن ،وفى الجمل : «من مكان بعيد» المكان البعيد وهمهم الفاسد وظنهم الخاطىء ،وهو بعيد عن رتبة العلم ورتبة الصدق والتحقق اه . وليس فى هذا شىء يحتاج إلى التعميم مع أنى لم أجد قول مجاهد هذا فى الدر المنثور فى تفسير آية سبأ ، بل وجدت فيه فى تفسير والصافات ، أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن مجاهد فى قوله : «ويقذفون من كل جانب» قال يرمون من كل مكان دحوراً قال مطرودين اه . فما يظهر لهذا العبد الضعيف أنه وقع السهو لأحد من الرواة فى نقل الآية لتشابههما فى اللفظ ، فذكر موضع قوله : « ويقذفون من كل جانب » من كل مكان قوله « ويقذفون بالغيب من مكان بعيد » من كل مكان .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين» وفسره بقوله : يعنى الجن بالجيم والنون المشددة ، قال عياض : هذا قول الأكثرين ، ويروى يعنى الحق بالحاء المهملة والقاف المشددة ، فعلى هذا يكون لفظ الحق تفسيراً لليمين ، أى كنتم تأتوننا من جهة الحق ، وقوله : الكفار مبتدأ ، وتقول خبره أى تقول الكفار هذا القول للشياطين ، وأما رواية الجن بالجيم والنون ، فالمعنى الجن الكفار تقوله : للشياطين فيكون لفظ الكفار صفة للجن فافهم ، فإنه موضع فيه دقة اه . وقال الحافظ : ولكل من الروايتين وجه ، من قال يعنى الجن أراد بيان المقول له وهم الشياطين ، ومن قال الحق بالمهملة والقاف أراد تفسير لفظ اليمين ، أى كنتم تأتوننا من جهة الحق فتلبسوه

قوله : (لا تذهب عقولهم) تفسير للنفى[1] لا المنفى فقط وإن لم يذكر

علينا ، ويؤيده تفسير قتادة قال : يقول الإنس للجن كنتم تأتوننا عن اليمين ، أى من طريق الجنة تصدوننا عنها اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من كون إتيان اليمين كناية عن الحق معروف، وقد بسط الكلام على ذلك الرازى فى تفسيره وذكر معان كثيرة فى تفسير الآية ، ومن جملتها قال فى تفسير اليمين وجوه ، الأول أن لفظ اليمين ههنا استعارة عن الخيرات والسعادات ، وبيان كيفية هذه الاستعارة أن الجانب الأيمن أفضل من الجانب الأيسر لوجوه ، أحدها اتفاق الكل على أن أشرف الجانبين هو اليمين ، والثانى لا يباشرون الأعمال الشريفة إلا باليمين مثل المصافحة والأكل وغيرهما وما على العكس منه فباليسرى ، الثالث أنهم كانوا يتفاءلون بالجانب الأيمن ، الرابع أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن فى كل شىء ، والخامس أن الجانب الأيمن لكاتب الحسنات ، والأيسر لكاتب السيئات ، السادس أن المحسن يؤتى كتابه بيمينه فثبت أن الجانب الأيمن أفضل من الأيسر ، وإذا كان كذلك لا جرم استعير لفظ اليمين للخيرات والحسنات فقوله « إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين » يعنى أنكم كنتم تخدعوننا وتوهمون لنا أن مقصودكم من الدعوة إلى تلك الأديان نصرة الحق وتقوية الصدق اه مختصراً .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « ولا هم عنها ينزفون » وفسره بقوله لا تذهب عقولهم هذا على قراءة كسر الزاى ، ومن قرأها بفتحها فمعناه لا ينفذ شرابهم ، وفى التفسير لا يغلبهم على عقولهم ولا يسكرون بها ، يقال : نزف الرجل فهو منزوف ونزيف إذا سكر وزال عقله ، وأنزف الرجل إذا فنيت خمره اه . وفى الجلالين : « ولا هم عنها ينزفون » بفتح الزاى وكسرها ، من نزف الشارب وأنزف أى يسكرون ، بخلاف خمر الدنيا اه . قال القسطلانى: « ينزفون » بضم أوله وفتح الزاى ، من نزف الرجل ثلاثياً مبنياً للمفعول بمعنى

حرف [1] النفى ههنا .

قوله: (الملة الآخرة) قريش [2] لكونها آخر الملل فى زعمهم الباطل ، لأنهم لم يكونوا مؤمنين باليهودية ولا بالنصرانية فلم يبق إلا الحنيفية آخرا .

سكر وذهب عقله ، وقرأ حمزة والكسائى : بكسر الزاى من أنزف الرجل إذا ذهب عقله من السكر اه . قال الرازى : قال تعالى : « ولا هم عنها ينزفون » وقرىء بكسر الزاى ، قال الفراء : من كسر الزاى فله معنيان ، يقال أنزف الرجل إذا نفدت خمرته ، وأنزف إذا ذهب عقله من السكر ، ومن فتح الزاى فمعناه لا تذهب عقولهم أى لا يسكرون ، يقال : نزف الرجل فهو منزوف ونزيف ، والمعنى ليس فيها قط نوع من أنواع الفساد التى تكون فى شراب الخمر من صداع أو خمار أو عربدة ، ولاهم يسكرون أيضاً ، وخصه بالذكر لأنه أعظم المفاسد فى شرب الخمر اه .

(١) نبه الشيخ قدس سره على ذلك لأن ظاهر سياق البخارى من قوله : « ينزفون » لا تذهب عقولهم يوهم أن قوله لا تذهب عقولهم تفسير لقوله : « ينزفون » المثبت .

(٢) قال العينى أشار به إلى قوله تعالى : «ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة » وفسر الملة الآخرة بملة قريش اه . قلت ذهب المفسرون أى فى تفسيرها إلى قولين أحدهما النصرانية وكونها آخر الملل ظاهر ، والثانى ملة قريش كما فسره به الإمام البخارى : وما وجهه به الشيخ قدس سره فى توجيه إطلاق آخر الملة عليه لطيف جداً ، ولم يتعرض لذلك الشراح ولا المفسرون، قال الرازى: والملة الآخرة هى ملة النصارى فقالوا إن هذا التوحيد الذى أتى به محمد صلى الله عليه وسلم ما سمعناه فى دين النصارى أو يكون المراد بالملة الآخرة

قوله : (اتخذناهم سخريا أحطنا بهم) فسر السخرية[1] بالإحاطة لأن الإحاطة لازمة لها عادة فإنهم إذا أرادوا الاستهزاء بأحد جعلوه وسطهم ليتمكن كل منهم على الاستهزاء كل التمكن .

ملة قريش التى أدركوا آباءهم عليها اه . وفى الخازن قال ابن عباس : يعنون النصرانية لأنها آخر الملل وأنهم لا يوحدون الله تعالى بل يقولون ثالث ثلاثة، وقيل يعنون ملة قريش إلى آخر ما قال .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى وجه تفسير اتخذناهم بالإحاطة ، وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : أحطنا بهم تفسير باللازم لأن الساخر يحيط بمن يسخر به حين السخرية اه . وما أفاده الشيخ أقرب من سياق البخارى ، وقال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « اتخذناهم سخرياً أم زاغت عنهم الأبصار » وفسره بقوله أحطنا بهم كذا فى الأصول ، وبخط الدمياطى لعله أحطناهم ، وقد سبقه بهذا عياض فإنه قال قوله : أحطنا بهم لعله أحطناهم ، وحذف مع ذلك القول الذى هذا تفسيره وهو « أم زاغت عنهم الأبصار » ويتضح المعنى بالآية التى قبلها وهى قوله تعالى : « وقالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الأشرار » اه . والظاهر أن فى كلام العينى تحريفاً ، فقد قال القسطلانى : قوله أحطنا بهم من الإحاطة ، وقال الدمياطى فى حواشيه : لعله أخطأناهم وحذف مع ذلك القول الذى هذا تفسيره وهو « أم زاغت عنهم الأبصار » وعند ابن أبى حاتم من طريق مجاهد أخطأناهم أم هم فى النار لا يعلم مكانهم ، اه . وما يظهر من التدبر فى أقوال هذه المشايخ الكبار إن قول البخارى أحطنا بهم إن كان من الإحاطة فهو تفسير لقوله « اتخذناهم سخرياً » ، ووجه تفسير السخرية بالإحاطة هو ما أفاده الشيخ قدس سره وهو لطيف ، وعلى هذا يكون معنى الآية ما لنا لا نرى فى جهنم رجالا كنا نعدهم فى الدنيا من الأشرار وكنا نحيط

قوله : (ورجلا سلما لرجل) ويقال سالماً[١] صالحا ، وتفسير السالم بالصالح مبنى على أن العبد المشترك بين اثنين لا يبقى صالحا لكل من الشركاء ، ولا يبعد أن يقال صلاح الغلام كناية عن صلاح الموالى ، فإن الناس على دين ملوكهم ، والرجل على سيرة صاحبه ، فيؤثر صلاح الموالى فى صلاح العبد ، وكذلك عدمه فى عدمه ، فصار المعنى أن العبد إما أن يكون مشتركا بين اثنين متشاكسين أولا فإما أن لا يكون مشتركا أصلا أو يكون مشتركا بين اثنين صالحين فشقا الترديد الآخران (*) داخلان فى قوله : ورجلا سالما لرجل : يعنى أنه يكون صالحا ، ثم بعد ذلك تحصل له فاصلة وهى كونه لواحد لا مشتركا فيه بين كثيرين .

(ائتيا أعطيا) فسره[٢] به لأنهما لم يكونا موجودين حين أمرا بذلك فلا

بهم فى الدنيا بالسخرية أم هم موجودن فى جهنم ولا نراهم ؟ وأما على قول الدمياطى وغيره إن كان أخطأنا بالخاء المعجمة فيكون تفسيراً لقوله أم زاغت عنهم الأبصار ؟ وظاهر سياق البخارى الأول .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سالما لرجل هل يستويان مثلا؟» اهـ . وفى الجلالين : ضرب الله للمشرك والموحد مثلا رجلا بدل من مثلا فيه شركاء متشاكسون متنازعون سيئة أخلاقهم ، ورجلا سلماً خالصا لرجل هل يستويان مثلا ؟ أى لا يستوى العبد لجماعة والعبد لواحد ، فإن الأول إذا طلب منه كل من مالكيه خدمته فى وقت واحد تحير فيمن يخدمه منهم ، وهذا مثل للمشرك ، والثانى مثل للموحد .

(٢) أشار الإمام البخارى بذلك إلى قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء

(*) صفة لشقا ١٢ ز .

يصح إرادة الإتيان منهما ، نعم طلب منهما الوجود والتكون فأعطياه وصارا موجودين .

وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » وأجاد الشيخ قدس سره فى وجه تفسير الإتيان بالإعطاء ، وعلى هذا لا يرد ما أورده الشراح ، قال القسطلانى : استشكل هذا التفسير لأن ائتيا وأتينا بالقصر من المجىء فكيف يفسر بالإعطاء . فإنما يفسر به نحو قولك آتيت زيداً مالا بمد همزة القطع وهمزة ائتيا همزة وصل ، وأجيب بأن ابن عباس ومجاهدا وابن جبير قرءوا آتيا قالتا آتينا بالمد فيهما ، وفيه وجهان : أحدهما أنه من المواتاة وهى الموافقة أى لتوافق كل منكما الأخرى كما يليق بها ، وإليه ذهب الرازى والزمخشرى فوزن آتيا فاعلا كقاتلا ، وآتينا فاعلنا كقاتلنا ، والثانى أنه من الإيتاء بمعنى الإعطاء فوزن أتيا أفعلا كأكرما ، ووزن آتينا أفعلنا كأكرمنا ، فعلى الأول يكون قد حذف مفعولا ، وعلى الثانى مفعولين ، إذ التقدير أعطيا الطاعة من أنفسكما من أمركما قالتا آتينا الطاعة اه . قال الحافظ : قال عياض ليس أتى هنا بمعنى أعطى وإنما هو من الإتيان وهو المجىء بمعنى الانفعال للوجود بدليل الآية نفسها . وبهذا فسره المفسرون أن معناه جيئا بما خلقت فيكما وأظهراه قالتا أجبنا ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : وقد روى عن سعيد بن جبير نحو ما ذكره المصنف ولكنه يخرج على تقريب المعنى أنهما لما أمرتا بإخراج ما فيهما من شمس وقمر ونهر ونبات وغير ذلك ، وأجابتا إلى ذلك كان كالإعطاء ، فعبر بالإعطاء عن المجىء بما أودعتاه ، قال الحافظ : فإذا كان موجهاً وثبتت به الرواية فأى معنى لإنكاره عن ابن عباس رضى الله عنهما اه . وفى الجمل عن القرطبى فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً أى جيئا بما خلقت فيكما من

قوله : (والهدى الذى هو الإرشاد) حاصله[1] أن الهداية قدتكون بمعنى الدلالة كما سبق ، وقد تكون بمعنى الإيصال وهو الإصعاد أى جعله صاعداً على

المنافع والمصالح وأخرجها للخلق، قال ابن عباس رضى الله عنهما: قال الله تعالى للسماء اطلعى شمسك وقمرك وكواكبك وأجرى رياحك وسحابك ، وقال للأرض شق أنهارك وأخرجى شجرك وثمارك طائعتين أو كارهتين « قالتا أتينا طائعين» وفى الكلام حذف أى أتينا أمرك طائعين ، وقيل معنى هذا الأمر التسخير أى كونا فكانتا ، كما قال تعالى: « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فعلى هذا قال ذلك قبل خلقهما ، وعلى القول الأول قال ذلك بعد خلقهما ، وهو قول الجمهور اه . وفى تقرير المكى قوله: أعطيا دأبه أنه كلما يجيء لفظ الإتيان يفسره بالإعطاء وإنما فسر ههنا بالإعطاء لأن الإتيان يقتضى سبق وجود المأمور فى مكان بعيد عن الآمر ، فلدفع توهم هذا المعنى فسره بقوله أعطيا يعنى أعطيا ما اقتضى منكما من وجودكما وخروجكما من كتم العدم إلى الوجود ، وهذا معنى لطيف ، والخطاب لما فى علمه تعالى اه .

(١) قال العينى : أشار بقوله فهديناهم إلى قوله عز وجل: « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » وفسر فهديناهم بقوله دللناهم على الخير والشر أراد أن الهداية بمعنى الدلالة المطلقة فيه وفى أمثاله كقوله : « إنا هديناه السبيل» الآية، وقوله : والهدى الذى هو الإرشاد الخ، والمعنى هنا الدلالة الموصلة إلى البغية وعبر عنه البخارى بالإرشاد والإسعاد فهو فى قوله تعالى : «أولئك الذين هدى الله » ونحوه، وغرضه أن الهداية فى بعض الآيات بمعنى الدلالة ، وفى بعضها بمعنى الدلالة الموصلة إلى المقصود اه . وهذان المعنيان للهداية أى الدلالة الموصلة إلى المطلوب أو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب المعبرة بإراءة الطريق معروفان.

المراد ، ونسخة[1] الإسعاد أظهر .

(فيظللن رواكد على ظهره يتحركن) إنما[2] فسره بذلك لئلا يستبعد

---

(١) اختلف نسخ البخارى فى هذا اللفظ ، ففى متون النسخ الهندية الإصعاد بالصاد ، وهكذا فى نسخة الكرمانى والقسطلانى ، وفى هامش النسخ الهندية الإسعاد بالسين ، وهكذا بالسين فى نسخ الفتح والعينى ، قال الحافظ بعد ذكر كلام السهيلى الآتى قريباً والذى عند البخارى إنما هو بالسين كما وقع عند أكثر الرواة عنه وهو منقول من معانى القرآن اه. وقال القسطلانى : قوله أصعدناه بالصاد فى الفرع ، ولأبوى ذر والوقت بالسين بدل الصاد ، قال السهيلى فيما نقله عنه ابن حجر وغيره هو بالصاد أقرب إلى تفسير أرشدناه من أسعدناه بالسين لأنه إذا كان بالسين كان من السعد والسعادة ضد الشقاوة ، وأرشدت الرجل إلى الطريق وهديته السبيل بعيد من هذا التفسير ، فإذا قلت أصعدناهم بالصاد خرج اللفظ إلى معنى الصعدات فى قوله : إياكم والقعود على الصعدات فإن كان البخارى قصد هذا وكتبها فى نسخته بالصاد التفاتاً إلى حديث الصعدات فليس بمنكر . وقال الشيخ بدر الدين الدمامينى: لا أدرى ما الذى أبعد هذا التفسير مع قرب ظهوره فإن الهداية إلى السبيل والإرشاد إلى الطريق إسعاد لذلك الشخص المهدى إذ سلوكه فى الطريق منفض إلى السعادة ومجانبته لها مما يؤدى إلى ضلاله وهلاكه ، وأما قوله فإذا قلت أصعدناه بالصاد الخ ففيه تكلف لا داعى له ، وما فى النسخ صحيح بدونه ، اه مختصراً . قلت : وتقدم قريباً ما قال الحافظ ، والذى عند البخارى إنما هو بالسين الخ وهو الذى اختاره الشيخ قدس سره ، وفى تقرير المكى قوله أصعدناه أى رقيناه على المطلوب انتهى .

(٢) قال العينى : قوله وقال غيره الخ أى قال غير مجاهد لأن ما قبله

الركود على ظهر الماء بحيث يستقر ولا يتحرك أصلا فإنه وإن كان ممكنا إلا أنه مستبعد عادة فلا حاجة إليه إذ لا يتوقف معنى الآية عليه ، فإن المراد عدم الجرى لا عدم الحركة أصلا ، فافهم فإنه مفيد .

(باب قوله[1] إلا المودة فى القربى)

تفسير مجاهد فى قوله تعالى : « ومن آياته الجوار فى البحر كالأعلام إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره » الآية ، وفسره بقوله يتحركن ولا يجرين فى البحر أى يضطربن بالأمواج، ولا يجرين فى البحر لسكون الريح انتهى. وقال الحافظ : قوله يتحركن أى يضربن بالأمواج ولا يجرين فى البحر بسكون الريح ، وبهذا التقرير يندفع اعتراض من زعم أن « لا » سقطت فى قوله يتحركن قال لأنهم فسروا رواكد بسواكن، وتفسير رواكد بسواكن قول أبى عبيدة ولكن السكون والحركة فى هذا أمر نسبى انتهى . قلت : وما أشار إليه الحافظ بقوله يندفع اعتراض من زعم بينه القسطلانى بقوله وقول صاحب المصابيح : كأنه سقط منه « لا » الخ ، وفى تقرير المكى قوله يتحركن يعنى المراد بالركود على ظهر البحر الإمساك عن الجرى لا الإمساك عن الحركة فى مكانها من جنب إلى جنب فإن الإمساك عن هذه الحركة بمنزلة المحال انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول وزدته تنبيهاً على أنه قدس سره قد أشبع الكلام على ذلك فى اللامع فى أوائل المناقب وقبل ذلك فى كتاب التفسير من الكوكب الدرى فى تفسير سورة الشورى ، وفى تقرير المكى قوله : قربى آل محمد يريد أن اللام فى القربى عوض عن المضاف إليه والمضاف إليه هو آل محمد ، والاستثناء على هذا التقدير متصل، قوله: إلا أن تصلوا الخ

قوله : (لو لا أن أجعل) أى [1] لو لا كراهية ذلك .

يريد أن المراد بالمودة رعاية الصلة ، واللام فى القربى عوض عن المضاف إليه لكن المضاف إليه هو النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لا إله ، والاستثناء على هذا التقدير منقطع فافهم انتهى . وفى تقرير اللاهورى حاصل قول سعيد ما أطلب منكم أيها الناس إلا أن تؤدوا أقربائى فقال ابن عباس : غلطت لأنه أيضاً أجرة وبهذا التقرير يكون الاستثناء متصلا. إن أريد من الأجر أعم ، وأما توجيه ابن عباس حاصله ما أطلب أجراً منكم أيها العرب ، لكن أطلب منكم أن تصلوا القرابة كما هو دأبكم ولا تضرونى انتهى .

(١) قال العينى : أى قال ابن عباس فى قوله تعالى: « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة » الآية وقد فسرها ابن عباس بقوله : لولا أن أجعل ، وفى التفسير لولا أن يكون الناس مجتمعين على الكفر فيصير كلهم كفاراً ، قاله أكثر المفسرين ، وعن ابن زيد: يعنى لولا أن يكون الناس أمة واحدة فى طلب الدنيا واختيارها على العقبى اه مختصراً. وفى الجلالين : المعنى لولا خوف الكفر على المؤمن من إعطاء ما ذكر لأعطيناه ذلك لقلة حظ الدنيا عندنا وعدم حظه فى الآخرة فى النعيم، وقال صاحب الجمل: فى الكلام حذف المضاف أى ولولا خوف أن يكون الناس الخ ، لكن فى تقدير هذا المضاف شيء لأن الله تعالى لا يخاف من شيء، فالأولى فى تقرير الآية ما سلكه البيضاوى ونصه :أى لولا أن يرغبوا فى الكفر إذا رأوا الكفار فى سعة وتنعم لحبهم الدنيا فيجتمعوا عليه ، وقدر الزمخشرى فيه مضافاً فقال: لولا كراهة أن يجتمعوا على الكفر الخ .والغرض من تقديره أن كراهة الاجتماع هى المانعة من تمتيع الكفار اه مختصراً .

قوله : (أفنضرب عنكم الذكر صفحا) بياض[1] فى الأصل .

---

(١) بياض فى الأصل بقدر نصف سطر وقد ذكره البخارى ههنا فى موضعين فقال أولا وقال مجاهد « أفنضرب عنكم الذكر » أى تكذبون بالقرآن ثم لا تعاقبون عليه قال العينى فى شرحه : قال مجاهد فى قوله عز وجل : « أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين » وفسره بقوله : أى تكذبون بالقرآن ثم لا تعاقبون يعنى أفنعرض عن المكذبين بالقرآن ولا نعاقبهم عليه ، وقيل معناه : أفنضرب عنكم العذاب ونمسك ونعرض عنكم ونترككم فلا نعاقبكم على كفركم؟ اه . وقال القسطلانى فى شرح هذا الموضع وقال الكلبى : أفنترككم سدى لا نأمركم ولا ننهاكم اه . وقال الكرمانى ههنا قوله : أفنضرب أى أفنعرض عن المكذبين بالقرآن ولا نعاقبهم عليه انتهى . وفى تقرير المكى : أفنضرب عنكم الذكر؟ أى نزول القرآن ، وقوله : « ثم لا تعاقبون » أى بنزول القرآن كلا بل يتعاقبون بإفشاء أحوالهم وأسرارهم ، وكتب أيضاً فى موضع آخر : ثم لا تعاقبون بالأمر والنهى والتكذيب لكم وهو من العقاب كما قال أستاذ ، أو من العقب ونزول القرآن عقاب لأن فيه إفشاء أحوالهم اه . هكذا فى الأصل وفيه بعض زلات الكتابة ، ثم قال البخارى بعد ذلك : «أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين » مشركين والله لو أن هذا القرآن رفع حيث رده أوائل هذه الأمة لهلكوا انتهى . قال الكرمانى : ههنا قوله « مسرفين » أى مشركين وعلى هذا التفسير معنى ضرب الذكر عنهم رفع القرآن من بينهم إلى السماء بخلاف ما تقدم من تفسير مجاهد انتهى . وقال العينى : ههنا مر الكلام فيه عن قريب قوله : « إن كنتم » على معنى المضى ، وقيل معناه : إذ كنتم كما فى قوله تعالى « وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين » : قوله «مسرفين» أى مشركين بجاوزين الحد وأمر الله تعالى ، وقال قتادة : والله لو كان هذا القرآن رفع حين

قوله : (إن صح ما تدعون[١]) الخ بياض .

قوله : (لا يبقى إلا مسلم الخ) بياض[٢] .

رده أوائل هذه الأمة لهلكوا ولكن الله عز وجل عاد بعبادته (*) ورحمته فكرره عليهم ودعاهم إليه عشرين سنة ، أو ما شاء الله من ذلك انتهى .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وأشار البخارى بذلك إلى ما فى سورة الأحقاف من قوله تعالى « قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد » الآية قال العينى قوله : أرأيتم ، معناه أخبرونى كذلك قاله المفسرون وفى تفسير النسفى : قل يا محمد لهؤلاء الكفار أرأيتم أخبرونى إن كان أى القرآن من عند الله ، وقيل : إن كان محمد من عند الله وكفرتم به ، وشهد شاهد من بنى إسرائيل على مثله ، وجواب الشرط محذوف تقديره إن كان هذا القرآن من عند الله وكفرتم به ألستم ظالمين ؟ ويدل على هذا الحذف قوله : « إن الله لا يهدى القوم الظالمين » ، وقوله هذه الألف أشار به إلى أن الهمزة التى فى أول أرأيتم إنما هى توعد لكفار مكة حيث ادعوا صحة ما عبدوه من دون الله وإن صح ما يدعون فى زعمهم ذلك فلا يستحق أن يعبد لأنه مخلوق فلا يستحق أن يعبد إلا الله الذى خلق كل شىء .

(٢) بياض فى الأصل ههنا أيضا بقدر سطر ، وأشار الإمام البخارى رحمه الله إلى قوله : « فشدوا الوثاق فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » وفى الجلالين : أثقالها من السلاح وغيره ، بأن يسلم الكفار أو يدخلوا فى العهد ، وهذه غاية للقتل والأسر ، وفى الجمل : قوله هذه غاية للقتل أى المذكور فى قوله « فضرب الرقاب » ، وقوله : والأسر أى المذكور فى قوله « فشدوا الوثاق » أى كل منهما يستمر إلى الإسلام أو عقد الأمان انتهى . وفى تقرير المكى

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله بعائدته ١٢ ز

قوله : (فقال على نعم الخ) بياض[1]

قوله : (أفعيينا ؟ أفاعي علينا) بياض [2]

قوله : (ما لى لا يدخلنى إلا ضعفاء الناس) ولم تذكر[3] المحاجة على وجهها

قوله إلا مسلم أى ومن تبعه من أهل الذمة انتهى . وقال القسطلانى قوله : لا يبقى إلا مسلم أو مسالم ، والمعنى حتى يضع أهل الحرب شركهم ومعاصيهم ، وهو غاية للضرب أو الشد أو للمن والفداء أو للمجموع ، يعنى أن هذه الأحكام جارية فيهم حتى لا يكون حرب مع المشركين بزوال شوكتهم ، وقيل بنزول عيسى عليه السلام انتهى .

(١) بياض فى الأصل ههنا أيضاً بقدر سطر ، وقال الحافظان ابن حجر والعينى : زاد أحمد والنسائى أنا أولى بذلك أى بالإجابة إذا دعيت إلى العمل بكتاب الله لأنى واثق بأن الحق بيدى انتهى . وفى هامش البخارى عن الخير الجارى قوله : فقال على نعم أى أنا أولى بالإجابة إذا دعيت إلى العمل بكتاب الله ، وقيل كان هذا فى وقت التحكيم وكراهية بعض الناس ذلك ، وفهم من كتاب الله بعض الشراح أن سهلا أيضاً كان من الذين كرهوا التحكيم وهو بعيد من سياق الحديث ، نعم الرجل المذكور ومن معه كرهوا التحكيم لأن كتاب الله يأمر بالقتال مع البغاة بقوله : « قاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » ولعل علياً أشار إلى أن التحكيم أيضاً مأخوذ من كتاب الله بحسب ما أدى إليه اجتهادى انتهى . قلت : وتقدم الكلام على هذا الحديث مفصلا فى موضعين ، الأول فى الجهاد فى باب بعد باب إثم من عاهد ثم غدر ، والثانى فى المغازى فى غزوة الحديبية

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وقد تقدم الكلام على ذلك فى كلام الشيخ قدس سره وهامشه فى أول بدء الخلق فارجع إليه لو شئت .

(٣) وهو كذلك فإن قولها ما لى لا يدخلنى إلا الخ ، اعتراف منها بعجزها

فإن ماذكر من مقالة الجنة لا تؤذن بالمحاجة لأنها إذ عنت بالخضوع،والصحيح أنها ذكرت مقالتها هذه للاستدلال على علو مكانتها، حتى أنها تجعل الضعفاء الغرباء ملوكا وجبابرة .

وغلبة الأخرى ، وهذا ليس من شأن المحاجة ، وأفاده الشيخ قدس سره بقوله: الصحيح هو أيضاً واضح ، وعلى هذا تصح المحاجة بينهما فإن فى هذه الصورة ادعى كل واحد منهما غلبته على الآخر ، وبهذا جزم الشيخ قدس سره فى كتاب الرد على الجهمية فى باب قوله تعالى : «إن رحمة الله قريب من المحسنين» بقوله حاصل الاختصام الخ ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن يقال إن جهنم لما كانت مثوى المتكبرين ، عبرت كلامها بكلام المتكبرين فقالت : أنا كذا وكذا،ولما كانت الجنه مثوى المتواضعين، عبرت كلامها بكلام المتواضعين. وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب قوله : احتجت الجنة والنار ، أى بين كل واحد منهما أن لى فضلا عليك وعظمة منك ، فقالت الجنة : إن الضعفاء يكبرون بالدخول فى فكنت مسلمة الكبر ، وقالت النار : إنى كبرى إنى آخذ الكبراء وأذلهم فكنت كبيرة فقضى الله بينهما أن لكل منكما فضيلة جزئية انتهى. قال الحافظ : قال ابن بطال عن المهلب يجوز أن يكون هذا الخصام حقيقة بأن يخلق الله فيهما حياة ، وفهماً وكلاماً والله قادر على كل شىء ، ويجوز أن يكون هذا مجازاً كقولهم: امتلأ الحوض. وقال قطنى : والحوض لا يتكلم وإنما ذلك عبارة عن امتلائه وأنه لو كان ممن ينطق لقال ذلك ، وكذا فى قول النار هل من مزيد قال: وحاصل اختصامهما افتخار إحداهما على الأخرى بمن يسكنها فتظن النار أنها بمن ألقى فيها من عظماء الدنيا أبر عند الله من الجنة وتظن الجنة أنها بمن أسكنها من أولياء الله تعالى أبر عند الله ، فأجيبتا بأنه لا فضل لإحداهما على الأخرى من طريق من يسكنهما. وفى كلامهما شائبة شكاية إلى ربهما إذ لم تذكر كل واحدة منهما إلا ما اختصت به. وقد رد الله الأمر فى ذلك إلى مشيئته انتهى .

قوله : (إلا ليعبدون ما خلقت[1] أهل السعادة) ، والفرق بين التأويلين أن المراد بالجن والإنس فى التوجيه الأول صلحاؤهما فقط ، وفى الثانى أعم منهم ، غير أن الطلحاء لم يأتوا ما أريد منهم .

قوله : (وليس فيه حجة لأهل القدر) القائلين[2] بوقوع الشر من غير إرادته تعالى . وأن الشر غير مخلوق له ، وعدم حجيته لهم ظاهر فإن عدم كونه مراد لا يقتضى أنه ليس مخلوقاً له .

---

(١) أشار به إلى قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » قال الحافظ قوله : « إلا ليعبدون » فى رواية أبى ذر « ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ما خلقت أهل السعادة من أهل الفريقين إلا ليوحدون ، هو قول الفراء ونصره ابن قتيبة فى مشكل القرآن له وسبب الحمل على التخصيص وجود من لا يعبده ، فلو حمل على ظاهره لوقع التنافى بين العلة والمعلول ، وحاصل التأويلين أن الأول محمول على أن اللفظ العام مراد به الخصوص ، وأن المراد أهل السعادة من الجن والإنس ، والثانى باق على عمومه لكن بمعنى الاستعداد أى خلقهم معدين لذلك ، لكن منهم من أطاع ومنهم من عصى ، وهو كقولهم الإبل مخلوقة للحرث أى قابلة لذلك لأنه قد يكون فيها ما لا يحرث انتهى .

(٢) قال الحافظ أما قوله وليس فيه حجة لأهل القدر فيريد المعتزلة لأن محصل الجواب أن المراد بالخلق خلق التكليف لا خلق الجبلة ، فمن وفقه عمل لما خلق له ومن خذله خالف ، والمعتزلة احتجوا بالآية المذكورة على أن إرادة الله تعالى لا تتعلق به ، والجواب أنه لا يلزم من كون الشىء معللا بشىء أن يكون ذلك الشىء مراد ، أو أن لا يكون غيره مراد ، أو يحتمل أن يكون مراده بقوله وليس فيه حجة الخ أنهم يحتجون بها على أن أفعال الله تعالى لا بد

قوله : (فكان (١) قاب قوسين الخ) .

وأن تكون معلولة ، فقال :لا يلزم من وقوع التعليل في موضع وجوب التعليل في كل موضع ونحن نقول بجواز التعليل لا بوجوبه أو لأنهم احتجوا بها على أن أفعال العباد مخلوقة لهم لإسناد العبادة إليهم ،فقال لا حجة لهم في ذلك لأن الإسناد من جهة الكسب، وفي الآية تأويلات أخرى يطول ذكرها انتهى . وفي تقرير المكي قوله أهل السعادة : فسر العام بالخاص لدفع شبهة المعتزلة ، وهو أن الله تعالى خلق الكل للتوحيد مع أن بعضهم يشركون وهو خلاف غرض الله تعالى شأنه فعلم أن العباد خالقة لأفعالهم الاختيارية لا دخل لله تعالى فيه تعالى الله عنه علواً كبيراً ، فأجاب بأن هذه الآية في أهل السعادة وهم لا يمكن لهم التخلف عن التوحيد انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لتفسير هذه السورة لأنه قد أشبع الكلام على تفسير هذه السورة في الكوكب الدري لا سيما في رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم ربه عز وجل وذكرته تذكيراً لغريبة وقعت لهذا العاجز ، وهي أن هذا الفقير لما حضر عتبة سيد الكونين عليه ألف ألف صلاة وتحية في آخر ذي الحجة سنة ست وثمانين صليت وسلمت عليه صلى الله عليه وآله وسلم على حسب عادتي عند مثولي عند رجليه صلى الله عليه وسلم بذكر أوصافه الجليلة الواردة في القرآن والحديث مثلا الصلاة والسلام عليك يا من قال ربي الأعلى مخاطباً له : « ولسوف يعطيك ربك فترضى » الصلاة والسلام عليك يا من ورد في حقه في القرآن المجيد «عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » الصلاة والسلام عليك يا من بيده لواء الحمد يوم القيامة، الصلاة والسلام عليك يا أول من يدخل الجنة بأمته، وغير ذلك من الأوصاف الرفيعة الواردة في القرآن والحديث ، وكان ذلك الطريق ألذ لي وأطرب لقلبي في الصلاة

. . . .

والسلام ، فمن جملة ذلك إذا قلت : الصلاة والسلام عليك يا من دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، فعند ذلك أخوض فى مناظرة علمية مع النفس ، وهو أن المشهور من تفسير هذه الآية أن المراد منه جبريل عليه الصلاة والسلام فأقول: « إن جبريل عليه الصلاة والسلام مع كونه أفضل الملائكة ، ليس بأفضل من سيد الكونين عليه الصلاة والسلام فكيف بمن يدنو الأفضل من المفضول ، وكلما دفعته بأن رؤيته تعالى لا تمكن فى هذه الدنيا يناظر فى قلبى بأنه صلى الله عليه وسلم دخل بجسمه الشريف الجنة ليلة المعراج ، ورؤيته تعالى فى الجنة مجمع عليها عند أهل السنة والجماعة ، وهكذا تطول المناظرة فى قلبى ، ويستمر بين أخذ ورد ،ونقض وإبرام، حتى الجأنى ذلك إلى أن اكتب إلى العزيز الفاضل المولوى عاقل سلمه الله الذى هو مشتغل بكتابة حاشية اللامع ، فى هذا الزمان لأنى لا أباشر الكتابة لنزول الماء فى عينى فأنا أملى عليه ،فأردت أن أكتب إليه أن يضيفه فى المسودة ، وملكتنى هذه الفكرة وأردت أن أبادر إلى الكتابة إليه خشية أن أموت،وكلما حضرت عتبته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وجلست عند رجليه، وصليت بهذه الصفة المباركة حدثتنى نفسى بالإسراع فى هذا الأمر، ولكن أهملت ذلك لكونه خلاف قول الجمهور ، فلما رجعت عن المدينة المنورة على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ، رأيت أن الشيخ قدس سره أجمل الكلام على المسألة فى الكوكب الدرى فى موضعين : فى تفسير سورة الأنعام، وفى تفسير سورة النجم ، وبسط الاختلاف فى هامش الكوكب فى موضعين، ونقل عن الجمل عن الخطيب :حاصل المسألة أن الصحيح ثبوت الرؤية،وهو ما جرى عليه ابن عباس رضى الله عنه اه . وهو نص رواية شريك فى البخارى بلفظ ودنى الجبار رب العزة فتدلى إلا أنهم تكلموا على حديث شريك كثيرا،وأولوا

(كفر له الخ) الظاهر(١) أن قوله له متعلق بقوله جزاء يعنى أن ذلك الذى فعلنا بهم كان جزاء لمن كفروه ولم يؤمنوا به .

هذا اللفظ بتوجيهات عديدة ، وتقدم ما قالوا فى حديث :إنى لأراكم من خلف ظهرى إن رؤيته صلى الله عليه وسلم لا تختص بجهة واحدة انخرقت له العادة ، فكان يرى بها من غير مقابلة اه وإذاً يمكن له صلى الله عليه وسلم هذا فى الدنيا ، فى ليلة المعراج بالأولى،لظهور الخوارق فيها ثم رأيت أن القطب الكنكوهى قدس سره ذكره فى رسالته إمداد السلوك مترجماً للرسالة المكية ، وحقق أن مصداق قوله تعالى :« فكان قاب قوسين » قربه صلى الله عليه وسلم إلى ربه عز وجل دون جبريل ، وإليه يظهر ميل القارى فى المرقاة تحت حديث سؤال جبريل عن الإيمان إذ قال هذا محل استقامته فى مشهد التمكين الذى أخبر الله عنه بقوله : « فكان قاب قوسين أو أدنى » وليس هناك مقام جبريل ، وجميع الكروبيين ولا مقام الصفى والخليل ومن دونهم من الأنبياء اه . فتدبر ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

(١) إشارة إلى قوله تعالى : « وحملناه على ذات ألواح ودسر تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر» الآية ، وفى تقرير المكى قوله : كفر له يعنى المراد بمن كفر له وهو نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام وسيجىء تفسير هذا فى السطر الثالث بقوله كفر الخ اه . وقال الكرمانى : أى فعلنا بنوح وبهم من فتح أبواب السماء وما بعده من التفجير ونحوه جزاء من الله بما صنعوا بنوح وأصحابه اه . وفى الجلالين : قوله جزاء منصوب بفعل مقدر انتصاراً لمن كان كفر وهو نوح عليه السلام ، وفى الجمل : قوله منصوب الخ ، أى على أنه مفعول لأجله،وقوله : أى أغرقوا انتصارا،تفسيراً للمعنى وإلا يقال أغرقوا جزاء اه . وقال الحافظ قوله : فعلنا بهم الخ هو كلام الفراء بلفظه وزاد يقول أغرقوا

(يريد لسان الميزان) لأنها[١] إذا أقيمت كان الوزن غير بخس ولا زائد .

قوله : (العصف [٢] ورق الحنطة) خاصا (وقال الضحاك العصف التبن مطلقاً) .

لنوح أى لأجل نوح ، ومحصل الكلام أن الذى وقع بهم من الغرق كان جزاء لنوح وهو الذى كفر أى جحد وكذب فجوزى بذلك لصبره عليهم اه .

(١) قال العينى : أى فى تفسير قوله تعالى : « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » يريد لسان الميزان اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أن إقامة اللسان موجب لتسوية الوزن ظاهر ، وفى تقرير المكى : لسان الميزان هو المسمار الذى يكون على ظهر خشبة الميزان يلق فى أصله سلكا حتى يكون هو فى وسطه فإذا أخرج منه إلى أحد رأسى الخشبة يميل الميزان ، وإذا قام فى وسطه استوى الميزان اه .

(٢) أشار البخارى بهذا إلى قوله تبارك وتعالى : « والحب ذوا العصف والريحان » وذكر البخارى فى تفسير هذين اللفظين أقوالا عديدة منها ما قال بعضهم : العصف ورق الحنطة، وفى تقرير المكى :قوله ورقة يعنى العصف مجموع البقل المقطوع من الساق والورق ، والريحان هو ورقة فقط ، والحب ما كان فيه من الحبوب الخامة ، قوله: الرزق أى مطلقاً للانسان أو للدواب ،قوله: يريد المأكول أى ما صار صالحاً لأن يؤكل من الحب فى البقل ، ويكون خاماً غير نضيج ،قوله : لم يؤكل يعنى بخته شده هست لكن تاهنوز خورده نشده هست وقال العينى : قوله العصف بقل الزرع الخ . كذا نقل عن الفراء ، وعن ابن كيسان العصف ورق كل شىء خرج منه الحب يبدو أولا ورقا ثم يكون سوقا ثم يحدث الله تعالى فيه أكماماً ، ثم يحدث فى الأكمام الحب ، وعن ابن عباس رضى الله عنه ورق الزرع الأخضر إذا قطعت رءوسه ويبس هو العصف اه .

(المنشآت ما رفع قلعه الخ) يعني[١] أن المنشآت ما كانت قلاعها مرفوعة ، فقوله من [٢] كما في نسخة المتن ليس بياناً لما بل هي زائدة .

قوله : (وقال بعضهم[٣] ليس الرمان الخ) ولم يقل هذا البعض غير صواب

---

(١) أشار الإمام البخاري إلى قوله تعالى : « وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام » ، قال الحافظ قوله : المنشآت ما رفع قلعه من السفن ، فأما ما لم يرفع قلعه فليس بمنشآت اه . وفي تقرير المكي : قوله من قلعه يعني آنكه بباد بان ميرود آنرا منشآت مي كويند وآنكه بكشيدن آب بهيزم ميرود آنرا غير منشآمي كويند اه . وقال الكرماني قوله : قلعة بكسر القاف وسكون اللام وبالمهملة أي الشراع أي المرفوعات الشرع اه . وفي الجلالين: المنشآت المحدثات ، وفي الجمل : المنشآت قرأ حمزة وأبو بكر بكسر الشين بمعنى أنها تنشىء الريح بجريها ، أو تنشىء السير إقبالا وإدباراً ،والتي رفعت شراعها أي قلوعها والشراع بكسر الشين القلع والجمع شرع بضمتين ككتب . وعن مجاهد: كل ما رفعت قلعها فهي من المنشآت ، وإلا فليست منها، ونسبة الرفع إليها مجاز كما يقال : أنشأت السحابة المطر ، وقرأ الباقون بالفتح وهو اسم مفعول أي أنشأها الله أو الناس ، أو رفعوا شراعها ، وقرأ ابن أبي عبلة بتشديد الشين مبالغة ، وقوله المحدثات المصنوعات اه مختصرا .

(٢) كما هو موجود في متون النسخ الهندية وعليه علامة النسخة المشيرة إلى أنه لا يوجد في بعض النسخ ، وهو كذلك فإنه لا يوجد في النسخ المصرية من الكرماني والفتح والعيني والقسطلاني ، ولا في النسخة المصرية التي عليها حاشية السندي ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، فالظاهر أنها سهو من الكاتب .

(٣) أشار البخاري بهذا القول إلى قوله تعالى : «فيهما فاكهة ونخل ورمان»

. . . .

ثم قال البخارى : وقال بعضهم قال العينى قال صاحب التوضيح يعنى به أبا حنيفة، وقال الكرمانى قيل أراد به أبا حنيفة ، قال العينى :لا يلزم تخصيص هذا القول بأبى حنيفة وحده ، فإن جماعة من المفسرين ذهبوا إلى هذا القول قاله الفراء فإنهم قالوا ليس الرمان والنخل بالفاكهة ، لأن النخل ثمرة فاكهة وطعام ، والرمان فاكهة وطعام ، والرمان فاكهة ودواء فلم يخلصا للتفكه ، ومنه قالوا : إذا حلف لا يأكل فاكهة فأكل رماناً أو رطبا لم يحنث ، وقوله : وأما العرب فإنها تعدها فاكهة، هذا جواب البخارى عما قال بعضهم ، ولهم أن يقولوا نحن ما ننكر إطلاق الفاكهة عليهما ولكنهما غير متمحضين فى التفكه ، فمن هذه الحيثية لا يدخلان فى قول من حلف لا يأكل فاكهة اه . وفى تقرير اللاهورى قال الحنفية : إن مبنى الأيمان على العرف ، والعرب وإن كانوا يطلقون الفاكهة عليها لكن ترك فى العرف ، ونكتة الترك أن الفاكهة من التفكه والتلذذ من دون الغذائية ، وليس وجه قولهم إن العطف يقتضى التغاير اه . قال الحافظ بعد ذكر قول الكرمانى وغيره : إن البعض المذكور هو أبو حنيفة ، بل نقل البخارى هذا الكلام من كلام الفراء ملخصاً ، ولفظه قوله تعالى : «فيهما فاكهة ونخل» قال بعض المفسرين : ليس الرمان ولا النخل من الفاكهة، قال : وقد ذهبوا فى ذلك مذهباً فنسبة الفراء لبعض المفسرين، وأشار إلى توجيهه ثم قال: ولكن العرب تجعل ذلك فاكهة، وإنما ذكرا بعد الفاكهة كقوله تعالى: «حافظوا على الصلوات والصلاة» الخ والحاصل أنه من عطف الخاص على العام ، واعترض بأن قوله هنا فاكهة نكرة فى سياق الإثبات فلا عموم ، وأجيب بأنها سيقت فى مقام الامتنان فتعم ، أو المراد بالعام ههنا ما كان شاملا لما ذكر بعده وقد وهم بعض من تكلم على البخارى فنسب البخارى للوهم ، وما علم أنه تبع فى ذلك

فإن مبنى الأيمان[1] العرف فلم تكن الرمان والنخل فاكهة عندهم[2] فكيف

كلام إمام من أئمة اللسان العربي وقد وقع لصاحب الكشاف نحو ما وقع للفراء وهو من أئمة الفن البلاغي فقال : فإن قلت لم عطف النخل والرمان على الفاكهة وهما منها؟ قلت : اختصاصاً وبياناً لفضلهما كأنهما لما كان لهما من المزيد جنسان آخران ، كقوله : جبريل وميكال بعد الملائكة اه .

(١) هذا هو المعروف عندنا الحنفية مصرحة فى كتبنا الأصول والفقه ، لكن المسألة خلافية بين الأئمة ، ففى الدر المختار عن فتح القدير : الأصل أن الأيمان مبنية عند الشافعى على الحقيقة اللغوية . وعند مالك على الاستعمال القرآنى ، وعند أحمد على النية ، وعندنا على العرف مالم ينو ما يحتمله اللفظ اه . قلت: لكن الحافظ ذكر فى الفتح فى مواضع أن مبنى الأيمان على العرف منها ما ذكر فى باب الصلاة على الحصير أن مبنى الأيمان على العرف اه . قلت : وفى المسألة تفاصيل كثيرة وتفاريع مختلفة من العرف اللغوى والشرعى وغيرهما ، كما بسط فى شرح الأشباه .

(٢) فى الهداية : وإن حلف لا يأكل فاكهة فأكل رماناً أو رطباً لم يحنث عند أبى حنيفة ، ويحنث عند صاحبيه ، والأصل أن الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده أى يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد أن يكون التفكه به معتاداً حتى لا يحنث بيابس البطيخ ، وأما الرطب والرمان فهما يقولان : إن معنى التفكه موجود فيهما فإنهما أعز الفواكه والتنعم بهما يفوق التنعم بغيرهما ، وأبو حنيفة يقول : إنهما مما يتغذى بهما ويتداوى بهما فأوجب قصوراً فى معنى التفكه للاستعمال فى حاجة البقاء ، ولهذا كان اليابس منهما من التوابل أو من الأقوات اه ملخصاً .

يدخل فيها ، نعم[١] هى فاكهة فى عرفنا أهل الهند ولم ينكر هذا البعض كونهما فاكهة عند العرب حتى يعترض عليه ، وأما الآية[٢] فإنهم لم يستدلوا بها حتى ليفتقر إلى الجواب عنها ، ومع ذلك فإن لهم أن يقولوا إن تخصيصهما بالذكر بعد التعميم ليس إلا لمزيد[٣] فيهما أو منقصة كما فى قوله : « الصلوات والصلاة الوسطى » وهو المراد .

---

(١) وباختلاف الزمان يختلف العرف وعليه حملوا اختلاف أبى حنيفة وصاحبيه ، فنى الإكليل على المدارك فى بيان هذا البحث عن فتح القدير والمشايخ قالوا : هذا اختلاف زمان ، فنى زمانه لم يعدوها من الفواكه فأفتى على حسب ذلك ، وفى زمانهما عدت منهما فأفتيا به اه . وفى تقرير المكى : قوله بالفاكهة أى فى عرف أهل الكوفة ، وإن كان فاكهة فى الأصل لأنهم كانوا يأكلونهما بطريق الغذاء لا بطريق التفكه ، فصار معنى التفكه مغلوباً فيهما فلم يبقيا فاكهة فى عرفهم ، وهذا لا تتوجه الخدشة عليه اه .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر وبسط الكلام على ذلك صاحب الإكليل بما لا مزيد عليه ، ونقل فيه أقوال أهل العلم فى ذلك من الكتب المختلفة من اللغة والفقه وغيرهما فارجع إليه لو شئت .

(٣) فنى نور الأنوار : الحقيقة تترك بدلالة اللفظ فى نفسه، بأن كان اللفظ مثلا موضوعاً لمعنى فيه قوة ، فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً أو المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً ، وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الأفراد فيه زائداً أو ناقصاً ، فالأول كما إذا حلف لا يأكل لحماً فلا يتناول لحم السمك فإن لفظ اللحم لا يتناول السمك ، إذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولاشدة بدون الدم، والسمك لا دم فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وإن كان أطلق عليه فى القرآن فى قوله تعالى:

قوله : (وألقيت أن وهو معناها) أى وهو [1] مراد .

قوله : (إن رفعت [2] السلام) فهو من الدعاء ، عدل إلى الرفع لدلالة الدوام .

« لتأكلوا منه لحماً طرياً » ، وبه تمسك مالك فى أنه يحنث بأكل لحم السمك ، ونحن نقول :لا يحنث به لأجل مأخذ اللفظ ، ولأن بائعه لا يسمى فى العرف بائع اللحم ، والثانى ما ذكره بقوله وعكسه الحلف بأكل الفاكهة أى إذا حلف لا يأكل الفاكهة فلا يتناول العنب لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائداً على ما يقع به قوام البدن ، فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والرمان فيهما كمال ليس فى الفاكهة ، وهو أن يكون به قوام البدن ويكفى بها فى بعض الأمصار للغذاء فلا يدخل فى الناقص اهـ مختصرا .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين » وأشار إلى أن كلمة أن فيه محذوفة وهو قوله : « أنك من أصحاب اليمين » وقوله ألغيت ان بالغين المعجمة من الإلغاء ، ويروى وألقيت بالقاف وهو بمعناه ، وقوله وهو معناها أراد به أن كلمة أن وإن حذفت فمعناها مراد قوله كما تقول إلى قوله عن قليل تمثيل لما ذكره ، أى كقولك لمن قال إنى مسافر عن قريب أنت مصدق مسافر عن قليل ، أى أنت مصدق أنك مسافر عن قليل ، فحذف لفظ أن ههنا أيضاً ولكن معناه مراد اهـ .

(٢) قال العينى : قوله وقد يكون أى لفظ سلام كالدعاء له أى لمن خاطبه من أصحاب اليمين ، يعنى الدعاء له منهم كقولك فسقياً لك من أصحاب اليمين ، وانتصاب سقيا على أنه مصدر لفعل محذوف تقديره : سقاك الله سقيا ، وأما رفع السلام فعلى الابتداء وإن كان نكرة لأنه دعاء وهو من المخصصات ومعناه سلمت سلاما ، ثم حذف الفعل ورفع المصدر ، وقيل تعريف المصدر وتنكيره سواء لشموله فهو راجع إلى معنى العموم ، وقال الزمخشرى : معناه سلام لك

(قال سفيان هذا[1]) فى (حديث الناس) يعنى أن إدخال هذه الكلمة فى الحديث صدر من آخرين، وأما أنا فلم يذكر لى عمرو أنها فى الحديث، أو المعنى أن إدخال تلك الكلمة فى الحديث من غير عمرو، وأما هو فلم يصرح بذلك

يا صاحب اليمين من إخوانك أصحاب اليمين، أى يسلمون عليك إلى آخر ما قاله، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله عدل إلى الرفع الخ، معروف فقد قال البيضاوى فى قوله تعالى: «الحمد لله» رفعه بالابتداء وخبره لله، وأصله النصب وقد قرىء، وإنما عدل عنه إلى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته دون تجدده وحدوثه اه.

(١) قال العينى: قال سفيان بن عيينة هذا فى حديث الناس ورواياتهم وأما الذى حفظته من عمرو بن دينار فهو الذى رويته منه من غير ذكر النزول وما تركت عنه حرفاً ولم أظن أحداً حفظ هذا الحديث من عمرو غيرى، ملخص ما قاله سفيان لا أدرى أن حكاية نزول الآية من تتمة الحديث الذى رواه على ابن أبى طالب رضى الله تعا عنه، أو قول عمرو بن دينار موقوفاً عليه أدرجه هو من عنده، وسفيان لم يجزم بهذه الزيادة، وقد روى النسائى عن محمد بن منصور ما يدل على أن هذه الزيادة مدرجة اه. وقد اختلف أئمة الحديث فى أن هذه الزيادة مدرجة من عمرو أو من غيره كما بسطه الحافظ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الثانى من أن إدخال هذه الكلمة من غير عمرو يدل عليه ما ذكره الحافظ إذ قال: وقع عند الطبرى من طريق أخرى عن على الجزم بذلك، لكنه من أحد رواة الحديث حبيب بن أبى ثابت الكوفى أحد التابعين وبه جزم اسحق فى روايته عن محمد بن جعفر عن عروة فى هذه القصة إلى آخر ما قاله.

قوله : (فانطلقت ورجعت) ولم تساعدها[1] فى النوحة .

---

(١) ما أفاد الشيخ قدس سره أحد الأقاويل التى ذكرت فى توجيه هذا الحديث كما سيأتى فى كلام الحافظ ، وما ذكره الشيخ قدس سره ههنا مختصرا . وذكر فى تقرير المكى بأتم منه إذ قال قوله : فانطلقت أى بايعت واستثنت الإسعاد من بيعتها ثم انطلقت ثم رجعت فبايعت بالإسعاد أيضاً وكانت لم تسعد أصلا حين انطلقت اهـ . قال الحافظ : الإسعاد قيام المرأة مع الأخرى فى النياحة تراسلها ، وهو خاص بهذا المعنى ، ولا يستعمل إلا فى البكاء والمساعدة عليه ويقال : إن أصل المساعدة وضع الرجل يده على ساعد الرجل عند التعاون على ذلك ، وقوله : فانطلقت ورجعت ، وفى رواية النسائى قال فاذهبى وأسعديها قالت : فذهبت فساعدتها ثم جئت فبايعت ، قال النووى : هذا محمول على أن الترخيص لأم عطية فى آل فلان خاصة ولا تحل النياحة لها ولا لغيرها فى آل فلان كما هو ظاهر الحديث ، وللشارع أن يخص من العموم من شاء بما شاء ، فهذا صواب الحكم فى هذا الحديث كذا قال ، وفيه نظر إلا إن ادعى أن الذين ساعدتهم لم يكونوا أسلموا ، وفيه بعد ، وإلا فليدع مشاركتهم لها فى الخصوصية ، ثم قال واستشكل القاضى عياض وغيره هذا الحديث وقالوا فيه أقوالا عجيبة ، ومقصودى التحذير من الاغترار بها فإن بعض المالكية قال : النياحة ليست بحرام لهذا الحديث ، وإنما المحرم ما كان معه شيء من أفعال الجاهلية من شق جيب وخمش خد ونحو ذلك ، قال : والصواب ما ذكرنا أولا أن النياحة حرام مطلقاً ، وهو مذهب العلماء كافة ، هذا وقد نقل عن غير هذا المالكى أيضاً أن النياحة ليست بحرام ، وهو شاذ مردود ، وقد بدأه القرطبى احتمالا ، ورده بالأحاديث الواردة فى الوعيد على النياحة ، وهو دال على شدة التحريم ، لكن لا يمتنع أن يكون النهى أولا ورد بكراهة التنزيه ،

(هو الذى يقوله الخ) ومناسبته[1] بالسورة ظاهرة فإن مقالته صلى الله عليه وسلم هذه كانت فى الغزوة التى ذكرت فى السورة .

ثم لما تمت مبايعة النساء وقع التحريم ، فيكون الإذن لمن ذكر وقع فى الحالة الأولى لبيان الجواز ، ثم وقع التحريم فورد حينئذ الوعيد الشديد ، وقد لخص القرطبى بقية الأقاويل التى أشار إليها النووى ، منها الدعوى إن ذلك قبل تحريم النياحة ، قال : وهو فاسد لمساق حديث أم عطية هذا ، ولولا أن أم عطية فهمت التحريم لما استثنت ، ومنها قوله إلا آل فلان ، ليس فيه نص على أنها تساعدهم بالنياحة فيمكن أنها تساعدهم باللقاء والبكاء الذى لا نياحة معه ، قال وهذا أشبه مما قبله ، قال الحافظ : ويرد عليه ورود التصريح بالنياحة ، وأيضاً أن اللقاء والبكاء المجرد لم يدخل فى النهى ؛ فلو وقع الاقتصار عليه لم يحتج إلى تأخير المبايعة ، إلى آخر ما ذكر الحافظ من الأجوبة المختلفة ، ثم قال : وقد ظهر من هذا كله أن أقرب الأجوبة أنها كانت مباحة ثم كرهت كراهة تنزيه ، ثم تحريم ، والله أعلم اهـ مختصراً .

(١) وهو كما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، قال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من آخر الحديث ، وهو قوله : هذا الذى أوفى الله له بإذنه ، وذلك أن زيد بن أرقم لما حكى لرسول الله صلى الله عليه وسلم قول عبد الله بن أبى سلول قال له صلى الله عليه وسلم لعله أخطأ سمعك؟! قال : لا ، فلما نزلت الآية التى هى الترجمة لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم زيداً من خلفه فعرك أذنه ، فقال وفت أذنك يا غلام ، وهو معنى قوله : هذا الذى أوفى الله له بأذنه بضم الهمزة أى صدق الله له بأذنه أى بسمعه وكأنه جعل أذنه كالضامنة بتصديق ما سمعت فلما نزل القرآن به صارت كأنها وافية بضمانها اهـ وزاد فى تقرير المكى . اعلم أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة فى قصة ابن أبى فغرض البخارى من

(فما أتممت كلامى) ولا ينافيه(١) ما ذكر فى الروايات أنه سر ، والحديث بأسره إذ يحتمل أنه سماهما أولا تشفية للسائل عن كد الانتظار ، ثم ذكر له القصة بتمامها .

تعداد آياتها وتكرار تلك القصة فيها انقطاع احتمال نزول واحدة منها فى غيرها اه . قلت : وصنع الإمام البخارى مثل ذلك فى تفسير سورة البقرة فى باب قوله تعالى : « سيقول السفهاء » وفى أبواب أخر بعده ، وهذا التوجيه يتمشى فيه أيضا .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، والمعنى أن الوارد فى حديث الباب أن عمر رضى الله تعالى عنه سمى المرأتين قبل تمام كلامه ولم يزد على ذلك كما فى حديث الباب ، فإنه اكتفى فيه بقوله فما أتممت كلامى حتى قال : عائشة وحفصة ، ولم يزد على ذلك والوارد فى الروايات المتقدمة أن عمر رضى الله تعالى عنه ذكر القصة بطولها فجمع بينهما الشيخ بأن عمر رضى الله تعالى عنه ذكر أولا جواب السؤال بقول عائشة وحفصة ، وتم جواب السائل لكنه رضى الله تعالى عنه سر ، والقصة بطولها تكميلا للفائدة وتكميلا للقصة ، وذكر فى تقرير المكى ههنا قولا آخر فقال : قوله وإذا سر إلى عائشة تحريم العسل ، وإلى حفصة تحريم مارية وقد نزلت الآية فى كلتا القصتين لقربهما وقوعاً اه وقال الحافظ : واختلف فى المراد بتحريمه ، ففى حديث عائشة ثانى حديثى الباب أن ذلك بسبب شربه صلى الله عليه وسلم العسل عند زينب بنت جحش فإن فى آخره ولن أعود له وقد حلفت فوقع عند سعيد بن منصور بإسناد صحيح إلى مسروق قال حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لحفصة لا يقرب أمته ، وقال هى على حرام ، ثم قال الحافظ بعد ذكر عدة روايات فى تأييد هذه القصة : فيحتمل أن تكون الآية نزلت فى السببين معا انتهى مختصراً .

قوله : (فى الغيرة عليه) لفظ الغيرة[1] يطلق على كل مايراد تغييره لأنفة أو غيرها .

قوله : (كالصريم كالصبح انصرم الخ) والتشبيه [2] فى بقاء الأشجار كأنها لم تكن عليها ثمار كالصبح إذا انفصلت الليلة عنها آل الأمر كأنها لم تكن .

قلت ويذكر ههنا سبب ثالث أيضا وهو أن الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم تكون لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، كما ذكر الروايات الواردة فى ذلك السيوطى فى « الدر المنثور » وفى الجمل وفى البيضاوى قوله : حديثا وهو تحريم مارية أو العسل . أو أن الخلافة بعده لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما اه. وتقدم الحديث مفصلا فى المظالم فى باب الغرفة والعلية الخ ، وتقدم هناك شىء من الكلام على الحديث .

(١) قال الحافظ : الغيرة بفتح المعجمة وسكون التحتانية بعدها راء ، وقال عياض وغيره : هى مشتقة من تغير القلب وهيجان الغضب بسبب المشاركة فيما به الاختصاص ، وأشد ما يكون ذلك بين الزوجين ، وقيل الغيرة فى الأصل الحمية والأنفة ، وهو تفسير يلازم التغير فيرجع إلى الغضب اه . وبسط العينى فى اشتقاقه .

(٢) أشار الإمام البخارى إلى مافى سورة القلم من قوله تعالى : «فأصبحت كالصريم» قال القسطلانى قوله : « كالصريم » أى كالصبح انصرم انقطع من الليل والليل انصرم انقطع من النهار ، فالصريم يطلق على الليل لسواده وعلى النهار وعلى الصبح فهو من الأضداد ، وقال شمر : الصريم الليل والنهار لانصرام هذا عن ذلك ، وذاك عن هذا انتهى . وفى الجمل عن البيضاوى : كالصريم أى كالبستان الذى صرم ثماره بحيث لم يبق فيه شىء ، فعيل بمعنى مفعول ، أو كالليل باحتراقها واسودادها

قوله : (لم أحي بعدها) زاد[1] ذلك لأن مطلق القضاء من غير هذه الزيادة غير مطلوب لأنها قد وجدت ، وإنما المطلوب استمرار هذا الموت حتى لا يوجد بعده حياة فافهم .

قوله : (أحد يكون للجميع) لوقوعه[2] فى حيز النفى .

أو كالنهار بابيضاضها من فرطء اليبس سميا بالصريم لأن كلا منهما ينصرم عن صاحبه انتهى .

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « يا ليتها كانت القاضية ، ما أغنى عنى ماليه » أى ليت الموتة الأولى كانت القاطعة لأمرى لن أحيي بعدها ، ولا يكون بعث ولا جزاء ، وقال قتادة : تمنى الموت ولم يكن عنده فى الدنيا شيء أكره من الموت ، وقوله : ثم أحيي ، وفى رواية أبى ذر لم أحيي بعدها ، وهذه هى الأصح ، والظاهر أن الناسخ صحف لم بثم انتهى . وفى الجلالين: (ياليتها) أى الموتة فى الدنيا (كانت القاضية) القاطعة لحياتى بأن لا أبعث انتهى .

(٢) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى : « فما منكم من أحد عنه حاجزين » الضمير فى عنه يرجع إلى القتل ، وقيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يحجزون عن القاتل قاله النسفى فى تفسيره ، وغرض البخارى بيان أن لفظ أحد يصلح للجمع وللواحد ، وذلك لأنه نكرة وقع فى سياق النفى انتهى . وهكذا قال القسطلانى إذ قال : ومراده أن أحداً فى سياق النفى بمعنى الجمع ، فلذا قال حاجزين بصيغة الجمع انتهى . وقال الحافظ : قوله أحد يكون للجميع الخ هو قول الفراء ، قال أبو عبيدة فى قوله : من أحد عنه حاجزين ، جمع صفة على صفة الجميع لأن أحدا يقع على الواحد والاثنين والجمع من الذكر والأنثى انتهى .

قوله : (وما كان غير مقتل) فهو[١] شوى تمميم بعد بيان المراد فى الآية .

قوله : (ولكنه فيعال) إذ[٢] لو كان فعال لكان دوارا .

قوله : (كانت فى قوم النح) حين[٣] شاع فيهم الكفر وإنما دل الباقين بعد الطوفان على الأصنام وغيرها الشيطان .

---

(١) قال العينى : أشار به إلى قوله تعالى « كلا إنها لظى ، نزاعة للشوى » وفى التفسير نزاعة للشوى أى نزاعة لجلد الرأس ، وقيل محاسن الوجه، وقيل للعصب والعقب ، وقيل للأطراف : اليدين والرجلين والرأس ، وقيل اللحم دون العظم واحده شواة أى لا تترك النار لهم لحماً ولا جلداً إلا أحرقته انتهى. وفى الجمل : الشوى الأطراف جمع شواة كنوى ونواة ، وقيل الشوى الأعضاء التى ليست بمقتل ، ومنه يقال للرامى إذا رمى الصيد ولم يصب مقتله: رماه فأشواه أى أصاب الشوى ، وقيل هو جلد الإنسان ، وقيل جلد رأسه انتهى . وفى تقرير المكى : يقال لها أى للجلدة شواة وهى المرادة فى الآية ، والفرق بين شوى وشواة كالفرق بين تمر وتمرة . قوله غير مقتل أى لا يقتل منه صاحبه كاليدين على ما مر انتهى .

(٢) قال العينى أشار به إلى قوله تعالى : « رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا » واشتقاقه من دور ، ووزنه فيعال لأن أصله ديوار ، فأبدلت الواو ياء فأدغمت الياء فى الياء ، ولا يقال وزنه فعال لأنه لو قيل دوار كان يقال فعال انتهى . وذكر فى تقرير المكى قبل ذلك قوله : وكباراً الكبير يعنى الكُبَّار والكُبار كلاهما بمعنى الكبير لكن مع المبالغة ، ومع هذا الكُبَّار أشد من الكبار فى المبالغة، قوله القيام مقام قيوم وهو فيعال أيضا اه .

(٣) قال العينى عن محمد بن كعب : كان لآدم عليه الصلاة والسلام خمس

قوله : (ونسرا) كثيراً[1] ما يذكر اللفظ بعد بيانه سابقاً مزيداً للتأكيد.

(أى القران نزل أول) وكان السؤال[2] عما نزل أولا بعد الفترة كما يدل

بنين ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر ، فمات رجل منهم فحزنوا عليه فقال الشيطان أنا أصور لكم مثله إذا نظرتم إليه ذكرتموه قالوا افعل ، فصوره فى المسجد من صفر ورصاص ثم مات آخر وصوره حتى ماتوا كلهم وتنغصت الأشياء إلى أن تركوا عبادة الله تعالى بعد حين ، فقال الشيطان للناس ما لكم لا تعبدون إلهكم وإله آبائكم ألا ترونها فى مصلاكم فعبدوها من دون الله حتى بعث الله عز وجل نوحاً عليه الصلاة والسلام إلى آخر ما بسط العينى فى تفاصيل هذه الأصنام ، وابتداء عبادتهم ، وقال القسطلانى : قوله فى العرب بعد أى يعبدونها فعبدوها وكانت غرقت فى الطوفان فلما نضب الماء عنهما أخرجها إبليس فبثها فى الأرض اه .

(١) قال العينى قوله : أسماء رجال أى هذه الخمسة أسماء رجال صالحين ، قاله الكرمانى ، وقدر مبتدأ محذوفاً ، وهو قوله هذه الخمسة ، ويكون لارتفاع أسماء رجال على الخبرية ، قال ويروى ونسرا إسما (*) ثم قال : والمراد نسراً وأخواته أسماء رجال صالحين ، وقيل وسقط لفظ ونسر لغير أبى ذر انتهى . وحاصل ما أفاده الشيخ قدس سره دفع ما يرد على البخارى أنه ذكر نسراً وغيره أولا ثم ذكر نسراً ثانيا ، قال الشيخ إنه للتأكيد أى فى بيان مزيد أحوالهم ، فما ذكره أولا من كونهم آلهة ، هو بيان آخر حالهم إذ جعلوا أصناماً ، وما ذكره آخراً من قوله ونسراً أسماء رجال الخ ، هو بيان ابتداء أحوالهم كما تقدم مفصلا فكأنه أشار بقوله نسراً إلى تمام الآية بذكر آخرها .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح من سياق الرواية التى ستأتى

(*) كذا فى العينى ١٢ ز .

عليه قول جابر نفسه إذ الملك الذى جاءنى بحراء فإن هذا القول يشعر أنه كان يعلم أن نزوله هذا لم يكن أولا حقيقياً فافهم وتفكر .

قريبا ، فى باب « وثيابك فطهر » برواية أبى سلمة عن جابر ففيها تصريح بأن النبى صلى الله عليه وسلم يحدث عن فترة الوحى ، وفيها أيضا قوله عليه السلام : « فإذا الملك الذى جاءنى بحراء قاعد على كرسى » الحديث وبهذا استدل الحافظ ابن كثير فى تفسيره فقال : وهذا السياق هو المحفوظ وهو يقتضى أنه قد نزل الوحى قبل هذا لقوله فإذا الملك الذى جاءنى بحراء ، ثم قال ووجه الجمع أن أول شىء نزل بعد فترة الوحى هذه السورة كما قال الإمام أحمد بسنده إلى جابر رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ثم فتر الوحى عنى فترة فبينا أنا أمشى » الحديث أخرجاه من حديث الزهرى به اهـ مختصرا . وبسط السيوطى فى الإتقان الكلام على أول ما نزل ، فقال : النوع السابع معرفة أول ما نزل ، واختلف فيه على أقوال أحدها وهو الصحيح « اقرأ باسم ربك » روى الشيخان وغيرهما عن عائشة قالت : « أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصادقة » الحديث بطوله المذكور فى أول البخارى ، ثم قال : وأخرج الحاكم فى المستدرك والبيهقى فى الدلائل وصححاه عن عائشة قالت « أول سورة نزلت من القرآن : « اقرأ باسم ربك » وأخرج الطبرانى فى الكبير بسند على شرط الصحيح عن أبى رجاء قال كان أبو موسى يقرؤنا فيجلسنا حلقا فإذا تلا هذه السورة اقرأ قال هذه أول سورة أنزلت على محمد صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الروايات التى ذكرها، ثم قال: القول الثانى « يا أيها المدثر » روى الشيخان عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال سألت جابر ابن عبد الله أى القرآن أنزل قبل يا أيها المدثر؟ فذكر حديث الباب ، ثم قال : وأجاب الأولون عن هذا بأجوبة . أحدها أن السؤال كان عن نزول سورة

. . . .

كاملة ، فبين أن سورة المدثر نزلت بكمالها قبل نزول تمام سورة اقرأ ، فإنها أول ما نزل منها صدرها ، ويؤيد هذا ما فى الصحيحين أيضا عن جابر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحدث عن فترة الوحى ، وفيه « فإذا الملك الذى جاءنى بحراء جالس على كرسى » الحديث ، وهذا يدل على أن هذه القصة متأخرة عن قصة حراء التى نزل فيها اقرأ ، وثانيها أن مراد جابر بالأولية مخصوصة بما بعد الفترة لا أولية مطلقة ، ثالثها أن المراد أولية مخصوصة بالأمر بالإنذار ، وعبر بعضهم عن هذا بقوله أول ما نزل للنبوة اقرأ ، وأول ما نزل للرسالة « يا أيها المدثر » ورابعها أن المراد أول ما نزل بسبب متقدم وهو ما وقع من التدثر الناشىء عن الرعب وأما اقرأ فنزلت ابتداء بغير سبب متقدم ذكره ابن حجر ، وقال لا يخفى بعد هذا الاحتمال ، خامسها أن جابراً استخرج ذلك باجتهاده وليس هو من روايته ، فيتقدم عليه ما روته عائشة ، قاله الكرمانى ، وأحسن هذه الأجوبة الأول والأخير ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف هو الأول ، القول الثالث سورة الفاتحة قال فى الكشاف : ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنه ومجاهد إلى أن أول سورة نزلت اقرأ وأكثر المفسرين إلى أن أول سورة نزلت فاتحة الكتاب ، وقال ابن حجر والذى ذهب إليه أكثر الأئمة هو الأول وأما الذى نسبه إلى أكثر فلم يقل به إلا عدد أقل من القليل بالنسبة إلى من قال بالأول ، وحجته ما أخرجه البيهقى فى الدلائل ، والواحدى بسندهما إلى عمرو بن شرحبيل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخديجة إنى إذا خلوت وحدى سمعت نداء فذكر الحديث بطوله ، بنحو ما تقدم فى قول البخارى من قصة خديجة وورقة ، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم إذا سمعت نداء أنطلق هارباً فقال

(فلم يكن مذكوراً) فالنفى ليس[1] واردا على الشيئية لأنه كان شيئاً إذ ذاك ، وإنما المنفى كونه مذكوراً .

قوله : (الدم والعلقة) أشار[2] بذلك إلى أن جملة الأطوار واردة على النطفة نفسها فكل منها كأنها نطفة تغيرت إلى صورة وراء الصورة التى كانت قبل .

ورقة لا تفعل إذا أتاك فاثبت حتى تسمع ما يقول ثم ائتنى فأخبرنى فلما خلا ناداه يا محمد : قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين ، الحديث هذا مرسل رجاله ثقات، قال البيهقى : إن كان محفوظاً فيحتمل أن يكون خبراً عن نزولها بعد ما نزلت عليه اقرأ والمدثر ، القول الرابع بسم الله الرحمن الرحيم حكاه ابن النقيب فى مقدمة تفسيره ، ثم ذكر السيوطى بعض الآثار الدالة عليه ثم قال : وعندى أن هذا لا يعد قولا برأسه فإنه من ضرورة نزول السورة نزول البسملة معها اه باختصار وزيادة .قال السندى قوله قال « يا أيها المدثر » أى فإنه أول ما نزل حين تتابع الوحى وحمى والذين كانوا يقولون هو اقرأ ذكروا ذلك بناء على أنها الأول مطلقاً،ويحتمل أن بعض الناس ظن اقرأ أول سورة حين تتابع الوحى ، بناء على ظن نزولها مرتين مثلا ، فهذا رد عليهم اه .

(١) أشار به الإمام البخارى إلى قوله تعالى «هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » قال الكرمانى : ومعنى لم يكن شيئاً مذكوراً أنه كان شيئاً لكنه لم يكن مذكوراً يعنى انتفاء هذا المجموع بانتفاء صفته لا بانتفاء الموصوف انتهى . قال الحافظ : حاصله انتفاء الموصوف بانتفاء صفته ، ولا حجة فيه للمعتزلة فى دعواهم أن المعدوم شىء انتهى .

(٢) اعلم أولا أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى قوله تعالى « إنا خلقنا

قوله : (كأوساط الرجال) جمع(١) وسط ما بين خاصرتيه .

الإنسان من نطفة أمشاج، الآية، قال العيني : فسر الأمشاج بقوله : الأخلاط، والأمشاج جمع مشج بفتح الميم وكسرها ، وقال الثعلبي الأمشاج بناء جمع ، وهو في معنى الواحد لأنه نعت للنطفة وهذا كما يقال برمة أعشار وثوب أخلاق، قوله ماء المرأة وماء الرجل تفسير الأخلاط يختلط الماءان في الرحم فيكون منهما جميعاً الولد ، وماء الرجل أبيض غليظ ، وماء المرأة أصفر رقيق فأيهما علا صاحبه كان الشبه له ، كذا روى عن ابن عباس، قوله: الدم والعلقة تقديره ثم الدم، ثم العلقة، ثم المضغة، ثم اللحم، ثم العظم، ثم ينشئه الله تعالى خلقا آخر ،قلت: وهو المذكور في قوله عز اسمه في سورة المؤمنون : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة » الآية ،وإليها أشار الشيخ بقوله أشار بذلك فإن في الآية أيضاً جعل النطفة أساس الأطوار، ثم قال العيني قوله : ويقال إذا خلط يعني إذا خلط شيء بشيء يقال له مشيج على وزن فعيل بمعنى ممشوج، أي مخلوط يقال مشجت هذا بهذا أي خلطته انتهى. وفي الجلالين : من نطفة أمشاج اختلاط أي من ماء الرجل وماء المرأة المختلطين الممتزجين ، وفي الجمل قوله أمشاج نعت لنطفة ، ووقع الجمع صفة لمفرد ، لأنه في معنى الجمع ، أو جعل كل جزء من النطفة نطفة فاعتبر ذلك فوصف بالجمع ، والأمشاج الأخلاط واحدها مشيج بفتحتين أو مشج كعدل واعدال، أو مشيج كشريف وأشراف إلى آخر ما بسط من آثار اختلاطهما وأوصافهما ، وفي تقرير المكي : قوله الدم لما كان الأمشاج جمعاً وجهه بأن المشج الأول مشج الماء ، ثم مشج الدم ثم مشج العلقة فصح الجمع باعتبار تعدد مراتب المشج انتهى.

(١) قال العيني : أشار به إلى قوله تعالى : « إنها ترمي بشرر كالقصر، كأنها جمالات صفر » وفسر الجمالات بالحبال وهي الحبال التي تشد بها السفن ، هذا

(لا يقع عليها التطهير) يعنى[١] أن التطهير الواقع بعد قابلية التنجس غير واقع على الصحف لتطهرها ذاتاً فلم يكن إطلاق المطهر عليها إلا مجازاً والحاصل أن المطهر إما أن يكون صفة الصحف حقيقة والملائكة مجازاً أو بالعكس ، وعلى الأول فالصحيح نسخه يقع بالإثبات ، وعلى الثانى فلكل منهما وجه نفياً كان أو إثباتا وأيضاً فالتطهير على التوجيه الأول يعنى إذا كان صفة للصحف ما لم يتقدمه صلاح التنجس وقابليته ، وعلى الثانى : ما كان قبله ذلك ، وإذا علمت هذا فنقول معنى قوله مطهرة الخ إن الصحف مطهرة بذواتها كما ذكرهنا فى السورة ، وإطلاق المطهر فى قوله تعالى : « لا يمسه إلا المطهرون » مجاز من قبيل وصف الحامل بصفة محموله ، كما فى قوله تعالى « فالمدبرات أمراً » حيث وقع المدبر صفة للخيل ، وكانت لراكبيه . وذلك لأن الملائكة ليست متصفة بهذا النوع من

إذا قرىء بضم الجيم ، وأما إذا قرىء بالكسر ، فهو جمع جمالة ، وجمالة جمع جمل زوج الناقة ، وقال ابن التين: ينبغى أن يقرأ فى الأصل بالضم ، لأنه فسرها بالحبال ، وقد قال مجاهد فى قوله تعالى: «حتى يلج الجمل فى سم الخياط» هو حبل السفينة ، وعن ابن عباس وسعيد بن جبير « جمالات صفر » هى حبال السفن ، يجمع بعضها إلى بعض حتى تكون كأوساط الرجال انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : ما بين خاصرتيه دفع لما يتوهم من أن المراد الرجال المتوسطون القامة ، وقال الكرمانى : قوله تجمع أى يضم بعضها إلى بعض ، حتى تصير قوية غليظة كوسط الرجل انتهى . وفى تقرير المكى: يعنى ما نندكرهائى رجال انتهى .

(١) قال العينى: أشار به إلى قوله تعالى « فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة كرام بررة » وفسر المطهرة بقوله لا يمسها إلا المطهرون ، وهم الملائكة

الطهر ، وأما على الثانى فمعنى قوله مطهرة الخ أن إطلاق المطهرة على الصحف مجاز ، وأما الحقيقة فما هو فى قوله تعالى «لا يمسه إلا المطهرون»فإن المطهر صفة للملك ، لأنه الذى طهر عن المآثم وسائر الأنجاس حدثاً كان أو خبثاً . وأما الصحف فلا يقع عليها التطهير لأنها لا تقبل التنجس ، ولا تصلح له حتى يصح ورود التطهير عليها فليس ذلك لا وصفا للشىء بما يلابسه ، كما وصفت الخيول بصفة الراكبين ، وإن كان الوصف فى الخيول للركب ، وههنا بالعكس ، وعلى هذا فقوله فجعل التطهير لمن حملها أيضاً لا يخلو إرجاعه إلى هذا التقرير عن تكلف لأن ظاهره لا يفيد هذا المدعى ، وغاية توجيهه أن يقال (فجعل التطهير) صفة للصحف (لأجل) من (حملها) أى بواسطة ولتوصله ، (أيضاً) أى كما كان صفة للصحف إصالة .

يعنى لما كانت الصحف تتصف بالتطهير ، وصف أيضاً حاملها أى الملائكة فقيل لا يمسها إلا المطهرون ، وهذا كما فى المدبرات أمراً فإن التدبير لمحمول خيول الغزاة ، فوصف الحامل يعنى الخيول به فقيل فالمدبرات ، وقال الكرمانى : وفى بعض النسخ لا يقع بزيادة لا وفى توجيهه تكلف. قلت وجهه أن الصحف لا يقع عليها التطهير الذى هو خلاف التنجيس حقيقة ، وإنما المراد أنها مطهرة عن أن ينالها أيدى الكفار ، وقيل مطهرة عما ليس بكلام الله فهو الوحى الخالص والحق المحض انتهى . وفى تقرير المكى قوله لا يمسها يعنى أن المطهرة صفة الملائكة بالذات جعلت صفة للصحف مجازاً بعلاقة المجاورة كما أن المدبرات صفة للراكب بالذات جعلت صفة للمركوب بعلاقة المجاورة ، قوله جعل الملائكة والصحف مطهرة لكن الملائكة مطهرة حقيقة والصحف مطهرة مجازاً لأن التطهير يقتضى سبق التلوث ، ولم يوجد فيها ولا يقع عليها التطهير حقيقة ، وفى

قوله : (فعدلك بالتخفيف الخ) بياض(١)

بعض النسخ يقع عليها التطهير بدون لا فالمراد حينئذ يقع عليها التطهير مجازاً، قوله لحمل يعنى فلما كانت الصحف طاهرة فى نفسها جعل التطهير لمن حملها أيضاً، فإن قلت : التلوث لم يوجد فى الملائكة أيضاً فكيف يقع عليها التطهير ، قلت معنى تطهيرهم أنهم خلقت مطهرة ، ولا يقال هذا للصحف رعاية للأدب ولهذا لا يقال لها الحادثة رعاية للأدب وإن كانت حادثة فى الحقيقة انتهى . وفى تقريره الآخر التطهير لمن حملها ، وهم الملائكة أيضاً بالعرض لأن حامل المطهر يكون مطهراً ، ثم المراد بالصحف صحف القرآن المكتوبة فى اللوح المحفوظ تمسها الملائكة هنهاك انتهى .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ،وأشار البخارى رحمه الله بذلك إلى قوله تعالى : « ما غرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك . فى أى صورة ماشاء ركبك » وفى تقرير المكى قوله : ومن خفف يعنى أن من خفف أراد أن معنى فعدلك وفى أى صورة ماشاء واحد ، قال قدس سره معنى المخفف ، أعطى لك العدل والإنصاف بأن خلقك فى صورة مناسبة لك ، ومعنى المشدد التعديل فى الخلق . ومآل القراءتين إلى معنى واحد انتهى . وهو الظاهر من الجلالين كما سيأتى ،وقال العينى تبعاً للكرمانى : قوله ومن خفف يحتمل أن يكون عطفاً على فاعل أراد أى ومن خفف أراد أيضاً معتدل الخلق ، ولفظ فى أى صورة لا يكون متعلقاً به ، بل هو كلام مستأنف تفسير لقوله تعالى « فى أى صورة ما شاء ركبك » والباقى ظاهر انتهى . وقال الحافظ : وحاصل القراءتين أن التى بالتثقيل من التعديل ، والمراد التناسب ، وبالتخفيف من العدل وهو الصرف إلى أى صفة أراد انتهى . وفى الجلالين فعدلك بالتخفيف والتشديد جعلك معتدل الخلق متناسب الأعضاء ليست يد أو رجل أطول

قوله : (يعنى القديمة) تفسيره[1] لما لم يذكر هنا وهو قوله «ألم تر كيف فعل ربك بعاد؟» والعاد عادان: أول وثان فبين المؤلف أن المراد فى الآية القديمة منها.

قوله : (سوط عذاب) الذى عذبوا به، وهذا ظاهر، وأما[2] قوله فى تفسيره الذين عذبوا به ، ففيه خفاء لأنه إذا كان بلفظ الجمع لم يمكن أن يكون صفة

من الأخرى، وفى الجمل قرأ الكوفيون عدلك مخففاً والباقون مثقلا ، فالتثقيل بمعنى جعلك متناسب الأعضاء ، فلم يجعل إحدى يديك أو رجليك أطول ، ولا إحدى عينيك أوسع ، فهو من التعديل، وقراءة التخفيف يحتمل هذا أى عدل بعض أعضائك ببعض ، ويحتمل أن يكون من العدول أى صرفك إلى ما شاء من الهيئات والأشكال والأشباه انتهى .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهكذا فى تقرير المكى : إذ قال قوله القديمة يعنى المراد بالعاد العاد الأولى انتهى . وقال العينى : أشار به إلى قوله تعالى « ألم تركيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد » وارم عطف بيان لعاد ، وكانت عاد قبيلتين عاد الأولى وعاد الأخيرة، وأشير إلى عاد الأولى بقوله: القديمة إلى آخر ما بسطه، وقال الكرمانى قال تعالى «إرم ذات العماد» أى القديمة لما كانت عماد قبيلتين عاد الأولى ، وعاد الأخيرة ، جعل إرم عطف بيان لعاد إيذاناً بأنهم عاد الأولى القديمة، وهى اسم أرضهم التى كانوا فيها انتهى. وبسط الحافظ فى تحقيق لفظ إرم وفى معنى « ذات العماد » وذكر فيها أقوالا عديدة .

(٢) كما فى نسخ الهندية ، وأما فى النسخ المصرية من المتون والشروح كلها بلفظ الذى ، ومعناه ظاهر ، كما أفاده الشيخ ويؤيده ما حكى الحافظ عن مجاهد بلفظ ما عذبوا به انتهى ، ولم يتعرضوا لنسخة الذين إلا ما قال القسطلانى، قوله الذى ولأبى ذر الذين ، انتهى ولم يتعرض لمعناه بشىء .

للسوط والمقصود بيانه ، بياض[١] .

قوله : (والذكر والأنثى) وكان قد[٢] نزل كذلك أولا ، ثم نزل قوله : وما خلق ، ولعل ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لم يقف عليه ، أو يكون يرى

---

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، ولعل الشيخ قدس سره أراد توجيه تصحيح الذين ، كما هو دأبه الشريف أنه يجتهد غاية الجهد فى تصحيح ألفاظ البخارى الموجودة فى النسخ كما تقدم نظائره مراراً ، ويمكن توجيهه بأن يقال إن قوله الذين عذبوا ليس بتفسير للفظ السوط ، بل هو بيان للضمير المجرور فى عليهم ، والمعنى أن العذاب لم يكن على عاد أو ثمود وغيرهما على كلهم ، بل كان على العصاة والطغاة منهم ، بخلاف المطيعين والمؤمنين منهم ، فكأنه دفع ما يتوهم من عموم لفظ « عليهم » عموم العذاب على كلهم ، فقيده البخارى بلفظ الذين عذبوا ، إشارة إلى أن المراد المعذبين منهم بالسوط فتأمل ، ويمكن أيضاً أن يقال : إن الذين بلفظ الجمع صفة لسوط كما أجاز أبو البقاء أن قوله تعالى قبل ذلك « الذين طغوا فى البلاد » صفة « لفرعون ذى الأوتاد » وأشار بلفظ الجمع فى الذين إلى أنواع العذاب ، ولا يشكل على هذا بضمير الإفراد فى قوله : به لأنه أفرد باعتبار لفظ السوط ، ففى الجلالين : قوله « سوط عذاب » نوع عذاب ، قال صاحب الجمل : فأهلكت عاد بالريح ، وثمود بالصيحة ، وفرعون بالغرق ، فكلا أخذنا بذنبه ، انتهى . وحكى الحافظ عن قتادة كل شىء عذاب الله به فهو سوط عذاب ، وسيأتى فى البخارى قريباً سوط عذاب كلمة تقولها العرب لكل نوع من العذاب ، يدخل فيه السوط انتهى . وقد قالوا فى قوله تعالى : « من نطفة أمشاج » أن قوله أمشاج صفة لنطفة ، ولهذا نظائر كثيرة فى النصوص أن يكون الجمع صفة لمفرد .

(٢) قال العينى : وإنما قال لا أتابعهم مع كون قراءتهم متواترة لكون

القراءتين جائزة ، غير أنه أحب أن يقرأ ما أقرأه النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فعل أبو الدرداء .

(هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين) وهذا بيان[1] لما كان الكفار يظنون

طريقه طريقاً يقينياً ، وهو سماعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإن قلت: فعلى هذا كان ينبغي أن لا يخالفوه ، قلت لهم طريق يقيني أيضاً ، وهو ثبوت قراءتهم بالتواتر ، وقال المازري : يجب أن يعتقد في هذا وما في معناه أنه كان قرآناً ثم نسخ ، ولم يعلم من خالف النسخ ، فبقي على النسخ ، قال : أو لعله وقع من بعضهم قبل أن يبلغ مصحف عثمان المجمع عليه ، المحذوف منه كل منسوخ ، وأما بعد ظهور مصحف عثمان فلا يظن واحد منهم أنه خالف فيه انتهى. وقال الحافظ :قوله (وهؤلاء) أي أهل الشام (يريدونني على أن أقرأ وما خلق الذكر والأنثى والله لا أتابعهم) هذا أبين من الرواية التي قبلها حيث قال: وهؤلاء يأبون علي ثم هذه القراءة لم تنقل إلا عمن ذكر هنا . ومن عداهم قرؤا وما خلق الذكر والأنثى، وعليها استقر الأمر مع قوة إسناد ذلك إلى أبي الدرداء ومن ذكر معه، ولعل هذا ممن (*) نسخت تلاوته ولم يبلغ النسخ أبا الدرداء ومن ذكر معه ، والعجب من نقل الحفاظ الكوفيين هذه القراءة عن علقمة وعن ابن مسعود ، وإليهما تنتهي القراءة بالكوفة ، ثم لم يقرأ بها أحد منهم ، وكذا أهل الشام حملوا القراءة عن أبي الدرداء ولم يقرأ أحد منهم بهذا فهذا مما يقوي أن التلاوة بها نسخت انتهى. قلت : لعلك قد دريت من هذا كله أن مآل كلام الشيخ وكلام الشراح واحد ، فالذي عبره الشيخ بتعدد النزول عبر عنه الشراح بالنسخ والمؤدى واحد .

(١) وهذا ظاهر لأن الكفار لا يظنون الأجر والشهادة حسنى ، بل يعدون الغنيمة الحسنى فقط ، وأما عند المؤمنين فالأجر والشهادة أعلى مراتب

(*) كذا في الأصل ١٢ ز .

بالمسلمين ، وأما المسلمون فلا يخلون من الحسنيين كلتيهما: الأجر والمغنم، وهذا عين المدعى من وصول يسرين بعسر واحد .

الحسنى ، وقال الحافظ قوله قال ابن عيينة إلى آخره ، وهذا مصير منه إلى اتباع النحاة فى قولهم : إن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى ، وموقع التشبيه أنه كما ثبت للمؤمنين تعدد الحسنى ، كذا ثبت لهم تعدد اليسر أو أنه ذهب إلى أن المراد بإحدى اليسرين : الظفر وبالآخر الثواب ، فلابد للمؤمن من أحدهما انتهى . قال الكرمانى فإن قلت : ما وجه تعليله بالآية ؟ قلت : إشعارها بأن للمؤمنين حسنتين فى مقابلة مشقتهم ، وهو حسن الظفر ، وحسن الثواب انتهى . قال الرازى فى تفسيره : اعلم أن هذا هو الجواب الثانى عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين، وذلك لأن المسلم إذا ذهب إلى الغزو فإن صار مغلوباً مقتولا فاز بالاسم الحسن فى الدنيا، والثواب العظيم الذى أعده الله للشهداء فى الآخرة ، وإن صار غالباً فاز فى الدنيا بالمال الحلال والاسم الجميل ، وهى الرجولية والشوكة والقوة ، وفى الآخرة بالثواب العظيم ، وأما المنافق إذا قعد فى بيته فهو فى الحال قعد فى بيته مذموماً منسوباً إلى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالأمور الخسيسة من الدنيا على وجه يشاركه فيها النساء والصبيان ، ثم يكونون أبداً خائفين على أنفسهم وأولادهم وأموالهم ، وفى الآخرة إن ماتوا فقد انتقلوا إلى العذاب الدائم فى القيامة ، وإن أذن الله فى قتلهم وقعوا فى القتل والأسر والنهب ، وانتقلوا من الدنيا إلى عذاب النار ، فالمنافق لا يتربص بالمؤمن إلا إحدى الحالتين المذكورتين ، وكل واحد منهما فى غاية الجلالة والرفعة والشرف ، والمسلم يتربص بالمنافق إحدى الحالتين المذكورتين : أعنى البقاء فى الدنيا مع الخزى والذل والوقوع فى القتل والنهب ثم الانتقال إلى عذاب القيامة ، وكل واحدة من هاتين الحالتين فى غاية الخساسة

قوله : (الذى يأكل الناس) رد بذلك[١] ما زعم بعضهم أن المراد بهما جبلان.

والدناءة انتهى . قلت : وقد تقدم فى كتاب الجهاد « باب قوله تعالى : «هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين » وأورد فيه البخارى طرفاً من حديث هرقل ، واختلفوا فى مناسبة الحديث بالباب ، قال ابن المنير : هناك التحقيق أنه ما ساق حديث هرقل إلا لقوله : وكذلك الرسل تبتلى ، ثم تكون لهم العاقبة ، قال فبذلك يتحقق أن لهم إحدى الحسنيين : إن انتصروا فلهم العاجلة والعاقبة وإن انتصر عدوهم فللرسل العاقبة انتهى .

(١) أشار به إلى قوله عز وجل : « والتين والزيتون » وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، فقد قال العينى : روى عن مجاهد قال « التين والزيتون » التى يأكل الناس ، وعن قتادة : التين الجبل الذى عليه دمشق ، والزيتون الجبل الذى عليه بيت المقدس انتهى . وزاد الحافظ من طريق العوفى عن ابن عباس قال: التين مسجد نوح الذى بنى على الجودى ، ومن طريق الربيع بن انس : التين جبل عليه التين والزيتون جبل عليه زيتون، ومن طريق قتادة :الجبل الذى عليه دمشق، ومن طريق محمد بن كعب قال مسجد أصحاب الكهف ، والزيتون مسجد إيلياء، ومن طريق قتادة : جبل عليه بيت المقدس ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى خصهما بالقسم لأن التين فاكهة طيبة لا فضل لها وغذاء لطيف سريع الهضم، ودواء كثير النفع لأنه يلين الطبع ، ويحلل البلغم ويطهر الكليتين ، ويزيل رمل المثانة ، ويفتح سدة الكبد والطحال ، ويسمن البدن ، ويقطع البواسير ، وينفع من النقرس ويشبه فواكه الجنة لأنه بلا عجم ، ولا يمكث فى المعدة ، ويخرج بطريق الرشح ، وأما الزيتون ففاكهة وإدام ودواء ، وله دهن لطيف كثير المنافع ، وينبت فى الجبال التى ليست فيها مادة دهنية ، فلما كان فيهما هذه المنافع الدالة على قدرة خالقهما لا جرم أقسم الله بهما انتهى .

قوله : (واجعل بين السورتين خطاً) فيه[1] دلالة على أنه سلك مسلك الحنفية

---

(١) قال الكرمانى : قوله فى أول الامام أى أول القرآن ، أى اكتب فى أوله البسملة فقط ، ثم اجعل بين كل سورتين خطاً علامة صلة بينهما ، وهو مذهب حمزة فى القراء السبعة انتهى . كذا فى الكرمانى ، وفى القسطلانى علامة فاصلة بينهما من غير بسملة ، وهو مذهب حمزة حيث قرأ بالبسملة أول الفاتحة فقط انتهى . وقال العينى : قال الداودى إن أراد خطا فقط بغير البسملة فليس بصواب لاتفاق الصحابة على كتابة البسملة بين كل صورتين إلا براءة ، وإن أراد بالإمام إمام كل سورة فيجعل الخط مع البسملة فحسن ، ورد عليه بأن مذهب الحسن أن البسملة تكتب فى أول الفاتحة فقط ، ويكتفى فى الباقية بين كل سورتين بالعلامة ، فإذا كان هذا مذهبه كيف يقول الداودى إن أراد خطاً بغير البسملة فليس بصواب ، وإن أراد بالإمام بكسر الهمزة الذى هو الفاتحة فكيف يقول : وإن أراد بالإمام أمام كل سورة بفتح الهمزة ، يعنى فكيف يصح ذكر الإمام بالكسر ، ويراد به الأمام بالفتح ، وقال السهيلى : هذا المذكور عن مصحف الحسن شذوذ ، قال : وهى على هذا من القرآن إذ لا يكتب فى المصحف ما ليس بقرآن ، وليس يلزم قول الشافعى : إنها آية من كل سورة ، ولا إنها آية من الفاتحة، بل يقول : إنها آية من كتاب الله تعالى ، مقترنة مع السورة ، وهو قول أبى حنيفة وداود وهو قول بين القوة لمن أنصف ، وقال صاحب التوضيح : لا نسلم له ذلك ، بل من تأمل الأدلة ظهر له أنها من الفاتحة ومن كل سورة ، قلت : مجرد المنع بغير إقامة البرهان ممنوع ، وما قاله بالعكس ، بل من تأمل الأدلة ظهر له أنها ليست من الفاتحة ، ولا من أول كل سورة بل هى آية مستقلة أنزلت للفصل بين السورتين ، ولهذا استدل ابن القصار المالكى على أن بسم الله الرحمن الرحيم ليست بقرآن فى أوائل السور من قوله

فى كون البسملة آية واحدة من القرآن أنزلت للفصل بين السور ، فاستغنى عنها إذا اكتتبت مرة واحدة ولا يفتقر إلى كتابتها فى أول كل سورة .

« اقرأ باسم ربك » لم تذكر البسملة انتهى . وقال الزيلعى على الهداية : قال النووى فى شرح مسلم فى حديث بدء الوحى فى قوله «اقرأ باسم ربك» استدل بهذا الحديث من يقول : إن البسملة ليست آية فى أوائل السور لكونها لم تذكر هنا ، قال : وأجيب عنه بأن البسملة أنزلت فى وقت آخر كما نزل باقى السورة فى وقت آخر ، وبسطه الزيلعى الكلام على ذلك أشد البسط ، وقال بعد سرد الروايات الكثيرة فى ذلك والمذاهب فى كون البسملة من القرآن ثلاثة : طرفان ووسط ، فالطرف الأول قول من يقول إنها ليست من القرآن إلا فى سورة النمل ، كما قاله مالك وطائفة من الحنفية ، وقاله بعض أصحاب أحمد مدعياً أنه مذهبه أو ناقلا لذلك رواية عنه ، والطرف الثانى المقابل له قول من يقول : إنها آية من كل سورة أو بعض آية كما هو المشهور عن الشافعى ، ومن وافقه فقد نقل عن الشافعى أنها ليست من أوائل السور غير الفاتحة ، وإنما يستفتح بها فى السور تبركا بها ، والقول الوسط أنها من القرآن حيث كتبت ، وأنها مع ذلك ليست من السور ، بل كتبت آية فى كل سورة ، وكذلك تتلى آية مفردة فى أول كل سورة كما تلاها النبى صلى الله عليه وسلم حين أنزلت عليه «إنا أعطيناك الكوثر» رواه مسلم من حديث المختار بن فلفل عن أنس أنه عليه السلام أغفا إغفاءة ثم استيقظ فقال نزلت على سورة آنفاً ثم قرأ «بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر» إلى آخرها ، وكما فى قوله : إن سورة من القرآن هى ثلاثون آية شفعت لرجل حتى غفر له ، وهى «تبارك الذى بيده الملك» وهذا قول ابن المبارك وداود وأتباعه ، وهو المنصوص عن أحمد بن حنبل ، وبه قال جماعة من الحنفية ، وذكر أبو بكر الرازى أنه مقتضى مذهب أبى حنيفة ، وهذا قول

. . . .

المحققين من أهل العلم فإن فى هذا القول الجمع بين الأدلة وكتابتها سطراً منفصلا عن السورة يؤيد ذلك ، وعن ابن عباس كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه «بسم الله الرحمن الرحيم» وفى رواية لا يعرف انقضاء السورة ، رواه أبو داود والحاكم ، وقال إنه صحيح على شرط الشيخين ، ثم لأصحاب هذا القول فى الفاتحة قولان هما روايتان عن أحمد أحدهما أنها من الفاتحة دون غيرها تجب قراءتها حيث تجب قراءة الفاتحة ، والثانى وهو الأصح أنه لا فرق بين الفاتحة وغيرها فى ذلك ، وأن قراءتها فى أول الفاتحة كقراءتها فى أول السور ، الأحاديث الصحيحة توافق هذا القول وحينئذ الأقوال فى قراءتها فى الصلاة أيضاً ثلاثة ، أحدها أنها واجبة وجوب الفاتحة كمذهب الشافعى ، وإحدى الروايتين عن أحمد وطائفة من أهل الحديث بناء على أنها من الفاتحة ، والثانى أنها مكروهة سراً وجهراً وهو المشهور عن مالك ، والثالث أنها جائزة بل مستحبة ، وهو مذهب أبى حنيفة والمشهور عن أحمد وأكثر أهل الحديث ، ثم مع قراءتها هل يسن الجهر بها أولا ، فيه ثلاثة أقوال أحدها يسن الجهر وبه قال الشافعى ومن وافقه ، والثانى لا يسن وبه قال أبو حنيفة وجمهور أهل الحديث والرأى وفقهاء الأمصار وجماعة من أصحاب الشافعى ، وقيل يخير بينهما وهو قول اسحق بن راهوية وابن حزم ، وكان بعض العلماء يقول بالجهر سداً للذريعة ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الشيخ ابن القيم رحمه الله فى الهدى : وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة ويخفيها أكثر مما يجهر بها ولا ريب أنه لم يكن يجهر بها دائماً فى كل يوم وليلة خمس مرات أبداً حضراً وسفراً ويخفى ذلك على خلفائه الراشدين وعلى جمهور أصحابه وأهل بلده فى الأعصار الفاضلة ، هذا من أمحل المحال حتى يحتاج إلى

قوله : (اقرأ) ومفعول القراءة[١] ما أقرأه جبريل بعد ذلك من الآيات فى أوقاتها وأيضا فالمقروء هو نفس هذه الآيات التى صدرها بقوله اقرأ(بياض[٢])

التشبث فيه بألفاظ مجملة وأحاديث واهية ، فصحيح تلك الأحاديث غير صريح وصريحها غير صحيح ، وهذا موضع يستدعى مجلدا ضخما اه .

(١) قال القسطلانى : قال السهيلى قال بعض المفسرين : إن قوله تعالى : « الم ذلك الكتاب لا ريب فيه » إشارة إلى الكتاب الذى جاء جبريل عليه السلام حين قال له اقرأ اه . قال صاحب الجمل : وفى أبى السعود اقرأ ما يوحى إليك ،فإن الأمر بالقراءة يقتضى المقروء قطعا ،وحيث لم يعين وجب أن يكون ذلك ما يتصل بالأمر حتما سواء كانت السورة أول ما نزل أولا اه . وقال الحافظ: قوله اقرأ يحتمل أن يكون هذا الأمر لمجرد التنبيه والتيقظ لما سيلقى إليه ، ويحتمل أن يكون على بابه من الطلب فيستدل به على تكليف ما لا يطاق فى الحال، وإن قدر عليه بعد ذلك ، ويحتمل أن تكون صيغة الأمر محذوفة أى قل : اقرأ ، وإن كان الجواب ما أنا بقارىء فعلى ما فهم من ظاهر اللفظ ، وكان السر فى حذفها لئلا يتوهم أن لفظ قل من القرآن اه .

(٢) بياض فى الأصل أكثر من ثلاثة أوراق من ههنا إلى كتاب فضائل القرآن ، ولم أدر ما سبب ذلك ، ولا يكون سببه عدم حضور الوالد فى الدرس ، فإنه نور الله مرقده قال مراراً لم يفتنى ولا حديث واحد بحمد الله تعالى من حضور الدرس عند شيخى وأستاذى نور الله مرقده ، ولا يكون سبب ذلك أيضاً أن القطب الكنكوهى قدس سره لم يقرر بشىء من الكلام على هذه المواضع ، لأنه لوكان كذلك لما ترك الشيخ الوالد رحمه الله وأعلى الله مراتبه البياض فى الأصل ، فالظاهر أنه ترك الكتابة لحدوث عارض من المرض وغيره ،وأراد أن يكتبه بعد ذلك ،لكنه لم يتفق له ذلك لعارض فأردت أن أضيف

من ههنا إلى كتاب فضائل القرآن ما أجد فى تقريرى مولانا الشيخ محمد حسن المكى ، ولم أجد فى تقرير مولانا حسين على البنجابى إلا بعض التصحيحات المتعلقة بالنسخة المطبوعة الهندية . وأضفت من عند نفسى بعض ما سنح لى من مطالعة الشروح كما فعلت مثل ذلك فى الجزء الثانى فى كتاب البيوع .

قوله : (حتى بلغ من الجهد) .

تقدم الكلام على ذلك وعلى أكثر مباحث الحديث فى أول الكتاب فى باب كيف كان بدء الوحى .

ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم فى سورة اقرأ بأربعة أبواب ، وذكر فيها قطعا من حديث بدء الوحى ، وذكر فى الباب الخامس حديثاً آخر ، فلعله أشار بذلك إلى أن الآيات الأول من سورة اقرأ نزلت فى بدء الوحى إلى قوله تعالى : « كلا لئن لم ينته » ثم ترجم بعد ذلك باب قوله : « كلا لئن لم ينته » وذكر فيه حديثاً آخر غير الأول إشارة إلى أنها نزلت بعد ذلك فى قصة أبى جهل ، وقد صرح المفسرون به ، ففى الجلالين سورة اقرأ مكية تسع عشر آية صدرها إلى « ما لم يعلم » أول ما نزل من القرآن ، وذلك بغار حراء رواه البخارى اﻫ . وفى الجمل : وهى خمس آيات اﻫ .

قوله : (ثم لم ينشب ورقة أن توفى) قال القسطلانى فى بدء الوحى قوله أن توفى بفتح الهمزة وتخفيف النون ، وهو بدل اشتمال من ورقة أى لم تتأخر وفاته عن هذه القصة . واختلف فى وقت موت ورقة ، فقال الواقدى : إنه خرج إلى الشام ، فلما بلغه أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بالقتال بعد الهجرة أقبل يريده حتى إذا كان ببلاد لخم وجذام قتلوه وأخذوا ما معه ،

وهذا غلط بين فإنه مات بمكة بعد المبعث بقليل جدا، ودفن بمكة كما نقله البلاذرى وغيره ويعضده قوله ههنا . وكذا فى مسلم ، ثم لم ينشب ورقة أن توفى اه .
قال الحافظ : قوله ثم لم ينشب بفتح الشين المعجمة أى لم يلبث ، وأصل النشوب التعلق أى لم يتعلق بشىء من الأمور حتى مات ، وهذا الخلاف ما فى السيرة لابن إسحق أن ورقة كان يمر ببلال وهو يعذب ، وذلك يقتضى أنه تأخر إلى زمان الدعوة إلى أن دخل بعض الناس فى الإسلام ، فإن تمسكنا بالترجيح فما فى الصحيح أصح ، وإن لحظنا الجمع أمكن أن يقال الواو فى قوله : وفتر الوحى ليست للترتيب . فلعل الراوى لم يحفظ لورقة ذكراً بعد ذلك فى أمر من الأمور ، فجعل هذه القصة انتهاء أمره بالنسبة إلى علمه لا إلى ما هو الواقع اه . قلت : واختلف فى إسلام ورقة ، وفى كونه صحابياً ، وذكره الحافظ فى الإصابة فى القسم الأول ، وذكر الاختلاف فى ذلك .

(باب قوله تعالى خلق الإنسان من علق)

قال العينى : وهو جمع علقة ، وهو الدم الجامد ، وهو أول ما تتحول إليه النطفة فى الرحم ، وإنما جمع لأن الإنسان فى معنى الجمع ، وقيل أراد بالإنسان آدم عليه الصلاة والسلام وأراد بقوله من علق من طين يعلق بالكف اه .
وقال الحافظ : ذكر فيه طرفا من الحديث الذى قبله برواية عقيل عن ابن شهاب واختصره جداً قال أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة ، وفى رواية الكشميهنى الصادقة ، قال فجاءه الملك فقال : « اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم » وهذا فى غاية الإجحاف ، ولا أظن يحيى بن بكير حدث البخارى به هكذا ، ولا كان

له هذا التصرف ، وإنما هذا صنيع البخارى ، وهو دال على أنه كان يجيز الاختصار من الحديث إلى هذه الغاية اه . وفى الجمل : قوله « خلق الإنسان من علق» يجوز أن يكون خلق الثانى تفسيراً لخلق الأول ، يعنى أنه أبهمه أولا ثم فسره ثانياً بخلق الإنسان تفخيماً لخلق الإنسان ، ويجوز أن يكون حذف المفعول من الأول تقديره خلق كل شىء ، لأنه مطلق يتناول كل مخلوق ، وقوله خلق الإنسان تخصيص له بالذكر من بين ما يتناوله الخلق لأن التنزيل إليه ، ويجوز أن يكون تأكيداً لفظياً ، فيكون قد أكد الصلة وحدها كقولك الذى قام قام زيد ، والمراد بالإنسان الجنس ، ولذلك قال من علق جمع علقة ، لأن كل واحد مخلوق من علقة اه . فى الجلالين : قوله من علق جمع علقة ، وهى القطعة اليسيرة من الدم الغليظ ، قال الجمل : أى الذى أصله المنى فى المصباح ما نصه : والعلقة المنى ، فينتقل طوراً بعد طور ، فيصير دماً غليظاً متجمداً ، ثم ينتقل طوراً آخر فيصير لحما وهو المضغة اه .

قوله : (أنزلناه مخرج الجمع) قال الحافظ : قوله أثبت وأوكد قال ابن التين النحاة يقولون إنه للتعظيم يقوله المعظم عن نفسه ويقال عنه . قال الحافظ : وهذا هو المشهور أن هذا جمع التعظيم اه . يعنى ليس للتأكيد كما حكاه البخارى ، بل يكون للتعظيم ، وقال صاحب الفيض تبعاً للعينى : قوله : والعرب تؤكد الخ وليس هذا إلا فى كتاب أبى عبيدة ولم يذهب أحد من النحاة إلى أن صيغة جمع المتكلم للتأكد ، والمفسرون عامة سلكوا فيه مسلك التأويل اه . ويظهر ميل القسطلانى إلى عدم الاختلاف بين القولين ، إذ قال : قوله أثبت وأوكد ، والنحاة يعبرون بقولهم المعظم نفسه ، كما نبه عليه الصفاقسى اه . ويظهر منه أن الفرق بينهما فى التعبير فقط ، وقال السندى : قوله مخرج الجمع أى خرج

مخرج صيغة الجمع وإن كان المنزل هو الله الواحد الأحد ، تعظيماً له ليتوصل به إلى تحقيق الأمر وأنه نازل من عظيم لا يكتنه كنهه جل ذكره وثناؤه اه . ومؤداه أيضا إلى الجمع بين القولين بأن مقصد الذكر بالتعظيم التوكيد .

قوله : (أضاف الدين إلى المؤنث) قال العيني تبعا للكرمانى : أشار به إلى قوله تعالى : وذلك دين القيمة ، وفسرها بقوله القائمة أى دين الملة القائمة المستقيمة فالدين مضاف إلى مؤنث ، وهى الملة والقيمة صفة ، فحذف الموصوف اه . وقال القسطلانى أضاف الدين إلى المؤنث على تأويل الدين بالملة أو التاء تاء المبالغة كعلامة ا ه . وفى تقرير المكى : قوله أضاف الدين غرضه أن القيمة وإن كان مضافا إليه لكنه فى الحقيقة صفة للدين كما جاء فى موضع آخر بالتركيب التوصيفى ، وذلك صحيح لأن الدين هو الملة فكان مؤنثا اه . وفى الجلالين : (وذلك دين) الملة (القيمة) المستقيمة ، قال صاحب الجمل : قوله وذلك أى الذى أمروا به من العبادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وإنما أضاف الدين إلى القيمة وهى نعته لاختلاف اللفظين ، فأنث القيمة رداً إلى الملة ، وقيل الهاء فى القيمة للمبالغة كعلامة كذا فى الخازن ، وفى الكرخى قوله الملة القيمة أشار إلى أن القيمة صفة قامت مقام الموصوف . وهى بمعنى المستقيمة ، وهو ما قاله الزجاج ، قال صاحب الكشف : ولا بد من هذا التقدير لأنه إذا لم يحمل على هذا كان من إضافة الشىء إلى صفته ، وهى بمنزلة إضافة الشىء إلى نفسه ، وقال الفراء : أضاف الدين إلى القيمة وهى نعته لاختلاف اللفظين ، أو هو من باب إضافة الشىء إلى نفسه ، ودخلت الهاء للمدح والمبالغة ، وما فى الإشارة من معنى البعد للإشعار بعلو رتبته وبعد منزلته اه .

ثم لا يذهب عليك أن الشراح قاطبة لم يفصلوا فى كلام البخارى ، والأوجه

عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار فى كلامه إلى الآيتين من سورة لم يكن أشار بقوله قيمة إلى قوله تعالى : « فيها كتب قيمة » وفسرها البخارى بقوله القائمة ، وأشار بقوله : « دين القيمة » إلى قوله تعالى : « فذلك دين القيمة » فى الجلالين فيها كتب أحكام مكتوبة قيمة مستقيمة اه . قال الرازى فى تفسير قوله تعالى : « فيها كتب قيمة » أما القيمة ففيها قولان ، الأول : قال الزجاج مستقيمة لا عوج فيها تبين الحق من الباطل ، الثانى : أن تكون القيمة بمعنى القائمة . أى هى قائمة مستقلة بالحجة والدلالة من قولهم قام فلان بالأمر يقوم به إذا أجراه على وجهه ، ومنه يقال للقائم بأمر القوم القيم اه .

قوله : (أمرنى أن اقرأ عليك لم يكن) فيه ثلاثة مسائل الأولى تخصيص أبى بالقراءة عليه والثانية تخصيص هذه السورة والثالثة بكاء أبى رضى الله تعالى عنه. أجاد الشيخ قدس سره فى الكوكب الكلام على اثنتين منها بعبارة وجيزة إذ قال والمناسبة ما فيها من ذكر أهل الكتاب وقوله : فبكى شوقا وتلذذاً بأمر الله اه. وتوضيح ذلك أن المسألة الأولى وهى تخصيص أبى بالقراءة عليه فقد قال الحافظ فى المناقب قال أبو عبيدة المراد بالعرض على أبى ليتعلم أبى رضى الله عنه تعالى منه القراءة ويتثبت فيها وليكون عرض القرآن سنة وللتنبيه على فضيلة أبى وتقدمه فى حفظ القرآن وليس المراد أن يستذكر منه النبى صلى الله عليه وسلم شيئاً بذلك العرض اه . وقال العينى : والحكمة فى أمره بالقراءة عليه هى أن يتعلم أبى ألفاظه وكيفية أدائه ومواضع الوقوف فكانت القراءة عليه لتعليمه لا ليتعلم منه، وأنه يسن عرض القرآن على حفاظه المجودين لأدائه وإن كانوا دونه فى النسب والدين والفضيلة ونحو ذلك أو أن ينبه الناس على فضيلة أبى ويحثهم على الأخذ منه وتقديمه فى ذلك وكان كذلك

وصار بعد النبي صلى الله عليه وسلم رأساً وإماماً مشهوراً فيه اه . وفى الإصابة وهو سيد القراء ، وكان عمر يسميه سيد المسلمين ، ويقول اقرأ (*) يا أبى ، ويروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم اه . وقال القارى ووجه تخصيصه بذلك أنه بذل جهده فى حفظ القرآن وما ينبغي له حتى قال صلى الله عليه وسلم « أقرأكم أبى » ولما فيض له من الإمامة فى هذا الشأن أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقرأ عليه ليأخذ عنه رسم التلاوة ، كما أخذه نبى الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل ثم يأخذه على هذا النمط الآخر عن الأول والخلف عن السلف وقد أخذ عن أبيّ بشر كثيرون من التابعين ثم عنهم من بعدهم وهكذا فسرى فيه سر تلك القراءة عليه حتى سرى سره فى الأمة إلى الساعة اه .

وأما المسألة الثانية وهى تخصيص هذه السورة فقد قال القارى أيضا قيل لأن فيه قصة أهل الكتاب وكان أبى رضى الله تعالى عنه من أحبار اليهود فأراد صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلمه حالهم وخطاب الله إياهم فيتقرر إيمانه بالله تعالى ونبوته صلى الله عليه وسلم أشد تقرراً ، وحكى عن النووى فى وجه التخصيص أنها وجيزة جامعة لقواعد كثيرة من أصول الدين ومهمات فى الوعد والوعيد والإخلاص وتطهير القلوب وكان الوقت يقتضى الاختصار اه .

وذكر فى حاشية الكوكب كلام الحافظ وغيره المتعلق بتخصيص السورة ، وأما المسألة الثالثة وهى وجه بكائه رضى الله تعالى عنه فقد قال القارى فى شرح قوله سمانى قال الطيبى والمقصود التعجب إما هضماً أى أنى لى هذه المرتبة ، وإما استلذاذاً بهذه المرتبة الرفيعة ، وقوله فذرفت عيناه أى جرى دمع عينيه أى سروراً وفرحاً بتسمية الله تعالى إياه فى أمر القراءة أو خوفاً

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر بدله اقرأنا

من العجز عن قيام شكر تلك النعمة اه وهى التى أشار إليها الشيخ قدس سره بقوله شوقاً وتلذذاً بأمر الله كما تقدم فى كلامه عن الكوكب قريبا ، وههنا مسألة أخرى وهى الرابعة ذكرها الشيخ فى الكوكب بقوله وكانت أطول من هذا بكثير فنسخت ، وذكر فى حاشية الكوكب الروايات فى ذلك وفيها مؤيدات لتخصيص هذه السورة بالقراءة على أبى ، منها ما فى رواية الحاكم عن أبى بن كعب قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله أمرنى أن أقرأ عليك القرآن » فقرأ « لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين » ومن بقيتها « لو أن ابن آدم سأل واديا » الحديث وفيه « وإن ذات الدين عند الله الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية ولا المجوسية » الحديث .

قوله : (يقال أوحى لها وأوحى إليها الخ)،قال العينى: أشار به إلى قوله تعالى « يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها » قال أبو عبيدة : أوحى لها أى أوحى إليها، غرضه أن هذه الألفاظ الأربعة بمعنى واحد وجاء استعمالها بكلمة إلى وباللام، ومعناه أمرها بالكلام وأذن لها فيه ، وقال الثعلبى : مجازه يوحى الله إليها انتهى . قال الحافظ : قال العجاج أوحى لها القرار فاستقرت وقيل اللام بمعنى من أجل والموحى إليه محذوف أى أوحى إلى الملائكة من أجل الأرض ، والأول أصوب انتهى . وقال القسطلانى قوله واحد أى فى المعنى ؛ فاللام بمعنى إلى وإنما أوثرت على «إلى» لموافقة الفواصل . وقيل اللام بمعنى من أجل إلى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ، والصواب:أن الأمر بالكلام للأرض نفسها، وأذن لها أن تخبر عما عمل عليها ، قيل : إن الله تعالى يخلق الحياة والنطق حتى تخبر بما أمرها الله ، وهذا مذهب أهل السنة انتهى . وفى الجلالين : تحدث أخبارها تخبر بما عمل عليها من خير وشر بسبب أن ربك أوحى لها أمرها بذلك

وفى الحديث « تشهد على كل عبد أو أمة بكل ما عمل على ظهرها » قال صاحب الجمل : الظاهر أنه تحديث وكلام حقيقى بأن يخلق الله فيها حياة وإدراكاً ، فتشهد بما عمل عليها ، وقيل : التحديث مجاز عن إحداث الله فيها من الأحوال مايقوم مقام التحديث باللسان ، وعدى الإيحاء باللام لا بإلى لمراعاة الفواصل ، والوحى إليها إما بإلهام وإما برسول من الملائكة ، وفى هذه اللام أوجه أحدها أنها بمعنى إلى ، والثانى أنها على أصلها ، وأوحى يتعدى باللام تارة وبإلى أخرى ، والثالث : أن اللام على بابها من العلة ، والموحى إليه محذوف انتهى مختصراً .

قوله : (لشديد بخيل) وفى الجلالين : لشديد أى لشديد الحب فيبخل به قال صاحب الجمل : المعنى إنه لقوى مطيق لحب الخير ، يقال هو شديد لهذا الأمر أى مطيق له ، وقيل اللام للتعليل ، أى وإنه لأجل حب المال لشديد أى لبخيل ، وقد أشار الجلال إلى الثانى ، قال فى البحر : لشديد قوى حبه ، وقيل لبخيل بالمال ، إذ يقال لبخيل شديد ، انتهى مختصراً . وقال الراغب : الشد العقد القوى والشديد والمتشدد البخيل ، قال : « وإنه لحب الخير لشديد » فالشديد يجوز أن يكون بمعنى مفعول كأنه شد كما يقال غل عن الانفصال وإلى نحو هذا « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم » ويجوز أن يكون بمعنى فاعل فالمتشدد كأنه شد صرته اهـ .

قوله (كالفراش المبثوث) كغوغاء الجراد إشارة إلى قوله تعالى « يوم يكون الناس كالفراش المبثوث » قال العينى : فسر الفراش المبثوث ، بقوله كغوغاء الجراد الخ ، وعن أبى عبيدة الفراش طير لا ذباب ولا بعوض ، والمبثوث المتفرق وقيل الطير التى تساقط فى النار ، والغوغاء الصوت والجلبة ، وفى الأصل الغوغاء الجراد حين تخف للطيران انتهى . وفى الجلالين « كالفراش المبثوث » كغوغاء الجراد المنتشر يموج بعضهم فى بعض للحيرة إلى أن يدعوا للحساب اهـ . وقال

صاحب الجمل : أى يحشرون حال كونهم مشبهين بالفراش ، وفى تشبيه الناس بالفراش مبالغات شتى ، منها الطيش الذى يلحقهم ، وانتشارهم فى الأرض ، وركوب بعضهم بعضا ، والكثرة والضعف والتذلل ، وإجابة الداعى من كل جهة ، والتطاير إلى النار ، قوله :كغوغاء الجراد الغوغاء الجراد بعد أن ينبت شعره ، وقال فى القاموس : الغوغاء الجراد بعد أن ينبت جناحه أو إذا انسلخ من الألوان وصار إلى الحمرة ، وشىء شبه البعوض ولا يعض بضعفه إلى آخر ما بسط من معانى الغوغاء ، وزاد المجد بعد قوله لضعفه ، وبه سمى الغوغاء من الناس ، وفى الجمل عن المصباح الدبّاوزان عصا الجراد يتحرك قبل أن تنبت أجنحته اه . وفى هامش المصرية عن شيخ الإسلام قوله كغوغاء الجراد الخ تفسير للفراش المبثوث وإنما شبه الناس بذلك عند البعث لأن الفراش إذا ثار لم يتجه لجهة واحدة بل كل واحدة تذهب إلى غير جهة الأخرى ، وغوغاء الجراد جولانه، وظاهر كلام القاموس وغيره أن الغوغاء نفس الجراد ، وعليه فالإضافة للبيان اه . قال الرازى فى الكبير فإن قيل الجراد بالنسبة إلى الفراش كبار فكيف شبه الشىء الواحد بالصغير والكبير معاً يعنى ههنا وفى قوله : «كأنهم جراد منتشر » قلنا شبهوه بهما لكن فى وصفين إما التشبيه بالفراش فبذهاب كل واحدة إلى غير جهة الأخرى، وبالجراد فبالكثرة والتتابع ويحتمل أن يقال إنها تكون كباراً أولا كالجراد ثم تصير صغاراً كالفراش بسبب احتراقهم بحر الشمس،وذكروا فى التشبيه بالفراش وجوهاً أخرى اه مختصراً.

قوله : (كالعهن كألوان العهن الخ) قال الرازى فى التفسير الكبير : العهن الصوف ذو الألوان ، والنفش فك الصوف حتى ينتفش بعضه عن بعض ، وفى قراءة ابن مسعود كالصوف المنفوش ،واعلم أن الله تعالى أخبر أن الجبال

مختلفة الألوان على ما قال، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود، ثم إنه سبحانه يفرق أجزاءها ويزيل التأليف والترتيب عنها، فيصير ذلك مشابهاً بالصوف الملون بالألوان المختلفة انتهى .

(يقال الدهر أقسم به) ذكره الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه لأنهم اختلفوا فى تفسير العصر على أقوال فى الجلالين قوله : العصر الدهر، أو ما بعد الزوال إلى الغروب ، أو صلاة العصر اه . زاد الرازى قولا رابعاً إنه قسم بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم « مثلكم ومثل من كان قبلكم مثل رجل استأجر أجيراً » الحديث فهذا الخبر دال على أن العصر هو الزمان المختص به وبأمته الخ ، وهكذا بسط الرازى فى وجوه الأقوال الثلاثة المذكورة قبل، وذكر دلائلها ، وفى الجمل قوله « والعصر » قسم من الله تعالى وجوابه «إن الإنسان» وفى الرازى أقسم تعالى بالدهر لما فيه من الأعاجيب لأنه يحصل فيه السراء والضراء والصحة والسقم والغنى والفقر ، ولأن بقية عمر المرء لا قيمة له، فلو ضيعت ألف سنة فيما لا يعنى ثم ثبتت السعادة فى اللمحة الأخيرة من العمر بقيت فى الجنة أبد الآباد ، فعلمت أن أشرف الأشياء حياتك فى تلك اللمحة فكان الدهر والزمان من جملة أصول النعم انتهى مختصراً . ثم قال البخارى : أقسم به نبه بذلك على أن الواو للقسم وأشار إشارة لطيفة إلى حلفه تعالى بمخلوقه ، وفى الجمل تحت قوله تعالى « فلا أقسم بمواقع النجوم » الآية ، قال الماوردى : ويكون قوله فلا أقسم بمواقع النجوم مستعملا فى حقيقة من نفى القسم ، وقال القشيرى هو قسم، ولله أن يقسم بما يريد ، وليس لنا أن نقسم بغير الله تعالى وصفاته القديمة ، قلت : يدل على هذا قراءة الحسن فلا

قسم، انتهى . وأجمل الكلام على ذلك فى الأوجز ففيه: قال الباجى فإن اعترض معترض بما جاء من ذلك فى القرآن من قوله «والسماء والطارق» وغير ذلك ففيه قولان، أحدهما: إن تقدير ذلك ، ورب السماء والطارق، والثانى: إنه تعالى يختص بذلك لأن له أن يقسم بما شاء لأنه معبود ، وقد أعلمنا النبى صلى الله عليه وسلم أن ذلك محظور علينا ، فلا يجوز لنا القسم بشىء من ذلك ، وبهما أجاب غير واحد من العلماء ، قال الموفق لله تعالى أن يقسم بما شاء من خلقه ولا وجه للقياس على إقسامه، وقد قيل: إن فى إقسامه إضمار القسم برب هذه المخلوقات اهـ . قلت: وما أقسم به عز اسمه من مخلوقاته فهو للدلالة على كثرة مصالحها ومنافعها ليتأمل المكلف فيها ويشكر عليها لأن ما أقسم الله به يحصل به وقع فى القلب، ولا يتوهم من قسمه تعالى بهذه الأشياء تعظيمه تعالى إياها فإنها من مخلوقاته بخلاف حلف الإنسان بمخلوقه فإنه يتوهم منه تعظيم هذه الأشياء كتعظيم الله تعالى فيلزم التساوى بين الخالق والمخلوق فى التعظيم ، ويمكن أن يقال: إن قسمه تعالى بهذه الأشياء ليس باعتبار ذواتها، بل باعتبار ما فى تلك الأشياء من العجائب والفوائد الدالة على كمال قدرته تعالى ، كما بسطها المفسرون فى كل موضع أقسم به تعالى فى القرآن المجيد، فالحلف حينئذ فى الحقيقة بكمال قدرته ، وعجيب تخليقه، فالحلف حينئذ راجع إلى صفته تعالى لا إلى غيره كما أجاب به الشيخ التهانوى فى تفسير سورة الحجر من بيان القرآن .

قوله : (أبابيل متتابعة مجتمعة) قال العينى: أشار به إلى قوله تعالى : «وأرسل عليهم طيرا أبابيل » وفسر « الأبابيل » بقوله : متتابعة مجتمعة ، روى هذا عن مجاهد، وقال الثعلبى: أبابيل كثيرة متفرقة يتبع بعضها بعضا، وعن عبدالرحمن

ابن أبزى كالإبل المؤبلة اه . وفى الجلالين : جماعات جماعات ، قيل لا واحد له كأساطين، وقيل واحده أبول أو أبال أو أبيل ، كعجول ومفتاح وسكين ، وفى الجمل : قوله قيل لا واحد له أى من لفظه فيكون اسم جمع اه . قال العينى عن ابن عباس : لها خراطيم كخراطيم الطير ، وأكف كأكف الكلاب، وعن عكرمة لها رؤس كرؤس السباع لم تر قبل ذلك وبعده ، وعن ربيع لها أنياب كأنياب السباع اه . وفى الدر عن ابن عباس لها أكف كأكف الرجل ، وأنياب كأنياب السباع ، وفى أخرى عنه لها خراطيم كخراطيم الإبل وأنف كأنف الكلاب اه .

قوله (سجيل من سنك وكل) إشارة إلى قوله تعالى : « ترميهم بحجارة من سجيل » قال العينى : سنك فى لغة الفارسية بفتح السين المهملة وسكون النون وبالكاف المكسورة: الحجر،وكل بكسر الكاف وسكون اللام: هو الطين، روى الطبرى من طريق السدى عن عكرمة عن ابن عباس التفسير المذكور والله تعالى أعلم اه . زاد القسطلانى وقيل : السجيل الديوان الذى كتب فيه عذاب الكفار ، والمعنى ترميهم بحجارة من جملة العذاب المكتوب المدون مما كتب الله فى ذلك الكتاب اه . وفى الجلالين « من سجيل » طين مطبوخ . وفى الجمل أى محرق كالآجر ، وكان طبخته بنار جهنم ، وهى من الحجارة التى أرسلت على قوم لوط ، قال ابن عباس : كان الحجر إذا وقع على أحدهم لفظ جلده ، وكان ذلك أول الجدرى ولم يكن الجدرى موجودا قبل ذلك اليوم ، وعن ابن عباس أنه رآى من تلك الحجارة عند أم هانىء نحو قفيز مخططة بحمرة كالجزع الظفارى اه . وزاد الرازى على القولين المذكورين : ثالثها قال أبو عبيدة السجيل الشديد ، ورابعها السجيل اسم لسماء الدنيا، وخامسها السجيل

حجارة من جهنم اه . وفى الدر برواية ابن مردويه وأبى نعيم عن أبى صالح أنه رأى عند أم هانىء من تلك الحجاره نحوا من قفيز مخططة بحمرة كأنها جزع ظفار ، مكتوب فى الحجر اسمه واسم أبيه اه . وفى الجلالين: أهلكهم الله كل واحد بحجره المكتوب عليه اسمه ، وهو أكبر من العدسة وأصغر من الحمصة يخرق البيضة والرجل والفيل ويصل إلى الأرض ، قال صاحب الجمل : يتأمل سر هذه الكتابة، وهل كان الطائر الذى يحمله يدرك ويفهم أن هذا لفلان بخصوصه حتى لا يرميه إلا فوقه، وإذا كان كذلك فهل كان إدراكه لهذا المعنى من الكتابة المذكورة أو بمجرد إلهام؟، يحرر ، وقوله يخرق البيضة أى بيضة الحديد الذى على رأس الرجل ويخرق الرجل ، بأن ينزل من دماغه ويخرج من دبره ويخرق الفيل الذى هو راكبه ، ولذا هلكت جميع الفيلة التى كانت معه إلا كبيرها وهو محمود فإنه نجا لما وقع منه من الفعل الجميل اه . من شرح المواهب اه وفى الجلالين وكان هذا عام مولد النبى صلى الله عليه وسلم قال الجمل : أى قبل مولده بخمسين يوماً وهذا هو القول الأصح ، فإنهم يقولون ولد عام الفيل ويجعلونه تاريخا لمولده ، وقيل كان عام الفيل قبل ولادته صلى الله عليه وسلم بأربعين سنة ، وقيل بثلاث وعشرين سنة وقيل غير ذلك اه مختصراً . وقال الكرمانى: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن فى زمن الفيل إلا طفلا صغيرا ولم يره اه .

قوله:(لإيلاف الخ) قال القسطلانى تبعا للحافظ: وفى متعلق هذا اللام أوجه فقيل اللام متعلقة بالقصة التى فى السورة لأن الله تعالى ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم فيما صنع بالحبشة فجعلهم كعصف مأكول ، لإيلاف قريش أى أهلك أصحاب الفيل لتبقى قريش وما ألفوا ، ويؤيده أنهما فى مصحف أبى سورة

واحدة ، وقيل متعلقة بمقدر ، أى أعجب لنعمتى على قريش ، وقيل فليعبدوا ، وإنما دخلت الفاء لما فى الكلام من معنى الشرط ، أى فإن لم يعبدوه لسائر نعمه فليعبدوه لإيلافهم ،فإنها أظهر نعمته عليهم انتهى . وأما قول البخارى قال ابن عيينة لنعمتى على قريش ، كان الإمام البخارى فسر قوله : «لإيلاف» بتفسيرين الأول بقوله ألفوا ذلك كما تقدم ، والثانى ما حكاه عن ابن عيينة ، وفى هامش المصرية عن شيخ الإسلام : الوجه ذكره فى سورة قريش ، وقوله لإيلاف لنعمتى على قريش ، أى معناه لنعمتى على قريش ، وهو مبنى على القول بأن هذه السورة متصلة بما قبلها ، أى أهلكنا أصحاب الفيل الذين أرادوا تخريب الكعبة ، لإيلاف قريش أى لنعمتى على قريش الذين لم يتعرضوا لها ، وما قبله مبنى على القول بأنها منفصلة عن السورة التى قبلها أى ألفوا ذلك فلا يشق عليهم ، وعليه فالعامل فى اللام يعبدوا ، ولا يمنع منه فصل الفاء كما فى قوله : «فأما اليتيم فلا تقهر» انتهى . ومن اللطائف ما فى الجمل : أجمع الكل على إثبات الياء فى الثانى وهو إيلافهم ، ومن غريب ما اتفق فى هذين الحرفين أن القراء اختلفوا فى سقوط الياء وثبوتها فى الأول ، مع اتفاق المصاحف على إثباتها خطاً ؛ واتفقوا على إثبات الياء فى الثانى، أى قراءة مع اتفاق المصاحف على سقوطها منه خطاً فهو أدل دليل على أن القراء متبعون الأثر والرواية لا مجرد الخط والرسم، قوله (الماعون :المعروف كله) إشارة إلى قوله تعالى «ويمنعون الماعون» قال العينى : ذكر البخارى فى تفسير الماعون ثلاثة أقوال : الأول: المعروف كله وهو الذى يتعاطاه الناس بينهم كالدلو والفأس والقدر ، وهو قول الكلبى ومحمد بن كعب ، الثانى : الماعون الماء وهو قول سعيد بن المسيب والزهرى

ومقاتل قالوا : الماعون الماء بلغة قريش ، الثالث : قول عكرمة وهو أعلاها الزكاة إلى آخره ، وهو قول ابن عمر والحسن وقتادة ، وقوله عارية المتاع ، أى الماعون اسم جامع لمتاع البيت ، كالمنخل والغربال ونحو ذلك مما يستعمل فى البيوت ، وقيل الماعون : ما لا يحل منعه مثل الماء والملح والنار وغير ذلك اه .

قال الحافظ رحمه الله تعالى : أخرج الطبرى عن أبى المغيرة سأل رجل ابن عمر عن الماعون قال : المال الذى لا يؤدى حقه قال : قلت إن ابن مسعود يقول : هو المتاع الذى يتعاطاه الناس بينهم ، قال : هو ما أقول لك ، وأخرجه الحاكم أيضاً ، وزاد فى رواية أخرى عن ابن مسعود . هو الدلو والقدر والفأس ، وكذا أخرجه أبو داود والنسائى عن ابن مسعود بلفظ كنا نعد الماعون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عارية : الدلو والقدر ، وإسناده صحيح إلى ابن مسعود ، وأخرجه البزار والطبرانى من حديث ابن مسعود مرفوعاً صريحاً ، وأخرج الطبرانى من حديث أم عطية قالت : ما يتعاطاه الناس بينهم انتهى .

وفى الجمل : قيل أصل الماعون من القلة فسميت الزكاة والمعروف والصدقة ماعوناً لأنه قليل من كثير ، وقيل الماعون ما لا يحل منعه مثل الماء والملح والنار ، ويلتحق بذلك البئر والتنور فى البيوت فلا يمنع جيرانه من الانتفاع به ، ومعنى الآية الزجر عن البخل بهذه الأشياء القليلة الحقيرة ، فإن البخل بها فى نهاية البخل ، قال العلماء : يستحب أن يستكثر الرجل فى بيته مما يحتاج إليه الجيران فيعيرهم ويتفضل عليهم ولا يقتصر على الواجب كذا فى الخازن ؛ وفى السمين الماعون فيه وجهان : أحدهما إنه فاعول من المعن ، وهو الشىء القليل يقال مال معن أى قليل ، والثانى إنه اسم مفعول من أعانه يعينه ، والأصل معوون ،

وكان من حقه على هذا أن يقال معون كمصون ومقول اسمى مفعول من صان وقال ، ولكنه قلبت الكلمة بأن قدمت عينها قبل فائها فصار موعون ثم قلبت الواو الأولى ألفاً فوزنه الآن مفعول انتهى قوله (فإن ناساً يزعمون) ، قال الحافظ حاصل ما قاله سعيد بن جبير : إن قول ابن عباس إنه الخير الكثير لا يخالف قول غيره أن المراد به نهر فى الجنة لأن النهر فرد من أفراد الخير الكثير ، ولعل سعيداً أومأ إلى أن تأويل ابن عباس أولى لعمومه ، لكن ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فلا معدل عنه ، وقد نقل المفسرون فى الكوثر أقوالا أخرى غير هذين تزيد على العشرة ، منها قول عكرمة الكوثر: النبوة ، وقول الحسن الكوثر: القرآن، وقيل: تفسيره الإسلام، وقيل إنه التوحيد، وقيل: كثرة الأتباع، وقيل: الإيثار، وقيل: رفعة الذكر، وقيل: نور القلب ، وقيل: الشفاعة، وقيل: المعجزات ، وقيل: إجابة الدعاء، وقيل: الفقه فى الدين ، وقيل الصلوات الخمس انتهى . قلت وما قال الحافظ ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم هو كذلك ، فقد ذكر السيوطى فى الدر روايات عديدة فى ذلك منها ما قال : أخرج مسلم وأبو داود والنسائى وغيرهم عن أنس بن مالك قال : أغفى رسول الله صلى الله عليه وسلم إغفاءة فرفع رأسه متبسما فقال : « إنه نزلت على آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم «إنا أعطيناك الكوثر» حتى ختمها ، قال هل تدرون ما الكوثر؟ هو نهر أعطانيه ربى » الحديث ، وأخرج أحمد وغيره عن أنس أنه قرأ «إنا أعطيناك الكوثر» قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطيت الكوثر فإذا هو نهر فى الجنة » الحديث ، وأخرج البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وغيرهم عن أنس رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم «دخلت الجنة فإذا أنا بنهر» الحديث، وفيه: قلت ما هذا يا جبرئيل؟ قال: هذا الكوثر الذی أعطاك الله، وأخرج أحمد والترمذی والحاكم وغيرهم عن أنس رضی الله عنه أن رجلا قال: يا رسول الله ما الكوثر؟ قال: «نهر فی الجنة أعطانيه ربی» الحديث، وأخرج ابن أبی شيبة وأحمد والترمذی وغيرهم فی حديث طويل عن ابن عمر رضی الله عنهما قال: نزلت «إنا أعطيناك الكوثر» فقال رسول الله صلی الله عليه وسلم: «الكوثر نهر فی الجنة» الحديث، وأخرج ابن أبی شيبة والبخاری وغيرهما عن عائشة رضی الله عنها أنها سئلت عن قوله تعالی: «إنا أعطيناك الكوثر» قالت هو نهر أعطيه نبيكم صلی الله عليه وسلم الحديث، وأخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد فی قوله: «إنا أعطيناك الكوثر» قال: الخير الكثير، وقال أنس رضی الله عنه: نهر فی الجنة، وقالت عائشة: هو نهر فی الجنة ليس أحد يدخل أصبعيه فی أذنيه إلا سمع خرير ذلك النهر، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضی الله عنه فی قوله: «إنا أعطيناك الكوثر» قال: نهر أعطاه الله محمداً فی الجنة، وغير ذلك من الروايات التی ذكرها السيوطی فی الدر.

قوله: (لا أعبد ما تعبدون الخ) قال الحافظ: كأنهم دعوه إلی أن يعبد آلهتهم ويعبدون إلهه، فقال: لا أعبد ما تعبدون فی الجاهلية، ولا أنتم عابدون ما أعبد فی الجاهلية والإسلام: «ولا أنا عابد ما عبدتم» الآن أی لا أعبد الآن ما تعبدون، ولا أجيبكم فيما بقی أن أعبد ما تعبدون وتعبدون ما أعبد، وأخرج ابن أبی حاتم من حديث ابن عباس رضی الله عنه قال: قالت قريش للنبی صلی الله عليه وسلم: كف عن آلهتنا فلا تذكرها بالسوء، فإن لم تفعل فاعبد آلهتنا سنة ونعبد إلهك سنة، فنزلت، وفی إسناده أبو خلف عبد الله ابن عيسی وهو ضعيف اهـ. قال العينی: قوله: وهم الذين، أی المخاطبون

بقوله : « أنتم » هم الذين قال الله في حقهم : « وليزيدن كثيراً منهم » إلى آخره ، وفي الجلالين: لا أعبد في الحال ما تعبدون من الأصنام . ولا أنتم عابدون في الحال ما أعبد، وهو الله تعالى وحده ، ولا أنا عابد في الاستقبال ما عبدتم، ولا أنتم عابدون في الاستقبال ما أعبد ، علم الله منهم أنهم لا يؤمنون ، وإطلاق ما على الله على وجه المقابلة اه وفي الجمل : قوله علم الله أي فأخبر نبيه بذلك وأمره بأن يخبرهم به ، وهذا جواب عما يقال : كيف يقول لهم « ولا أنتم عابدون ما أعبد » الذي هو نفي لإسلامهم ، مع أنه مبعوث لهدايتهم ، والجواب أن هذا في حق قوم علم الله أنهم لا يؤمنون أبداً ، فأخبر نبيه بأن يخبرهم بحالهم لتظهر لهم شقاوتهم كل الظهور اه . قلت : وإليهم أشار البخاري بقوله : وهم الذين قال : « وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً » اه . واختلفوا في الآيتين هل فيهما تكرار التأكيد وغيره كما ذهب إليه جماعة من المفسرين كما بسط في كتب التفسير ، أو هما محمولان على الزمانين : الحال والاستقبال ، كما حمل عليه صاحب الجلالين ، وإليه يظهر ميل البخاري إذ قال : لا أعبد ما تعبدون الآن ، ولا أجيبكم فيما بقي من عمري .

قوله : (قال أجل أو مثل الخ) ولعل استنباط ابن عباس أجله صلى الله عليه وسلم من هذه السورة هو دخول الناس في الإسلام أفواجاً ، أو أمره تعالى إياه صلى الله عليه وسلم بالتوبة والاستغفار ، وعند هذا العبد الضعيف إلى هذين الاستنباطين أشار الإمام البخاري بالترجمتين ، قال الحافظ في الفتح: قال ابن القيم في الهدى كأنه أخذه من قوله تعالى : « واستغفره » ، لأنه كان يجعل الاستغفار في خواتم الأمور فيقول إذا سلم من الصلاة استغفر الله ثلاثاً ، وإذا خرج من الخلاء قال : غفرانك ، وورد الأمر بالاستغفار عند انقضاء

المناسك ، «ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله » الآية ، قال الحافظ: ويؤخذ أيضاً من قوله تعالى «إنه كان تواباً» فقد كان يقول عند انقضاء الوضوء : اللهم اجعلني من التوابين اه . وقال القارى فى شرح المشكاة فى حديث ابن عباس قال : لما نزل « إذا جاء نصر الله والفتح » دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة الحديث ، قوله : « إذا جاء نصر الله » إلى آخر السورة المشيرة إلى حصول الكمال المستعقب للزوال فكأنه قال : إذا صحت نصرتك فاشتغل بخدمتك من تنزيه ربك وشكر نعمتك ، فقد تم المقصود من بعثتك اه . قلت : ولذا استنبط رسول الله صلى الله عليه وسلم منه نعى موته، كما فى الحديث المذكور نعيت إلى نفسى الحديث ، وأفاده الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى هذا الاستنباط تقريراً أنيقا ، فقال لأن أمر التبليغ لما كمل وحصل ما كان أرسل له وأخذ الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فاشرع يا محمد — صلى الله عليه وآله وسلم — فى التأهب إلينا واستغفار ما لعله فرط منك، والتسبيح لله الحى القيوم الذى: «كل شيء هالك إلا وجهه، له الحكم وإليه ترجعون » فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما وطنه الأصلى هى الدار العالية ، وإنما كان فينا غريباً أتى يقضى حاجة كما أشار إليه بقوله : «أنا كراكب استظل تحت شجرة ، ثم راح» فلما أدى صلى الله عليه وآله وسلم ما عليه ، وقضى ودعى رفقاء طريقه ، ومضى وقال : « اللهم الحقنى بالرفيق الأعلى » اه . قلت : وبسط ذلك المعنى شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى نور الله مرقده وأعلى الله درجاته فى تفسيره فى اللسان الفارسية ما حاصله معربا : إن مسكن الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام هو الدار الآخرة ، وإنما تشرفوا فى هذه الدنيا التى هى محل الكدرات والكدورات لضرورة خاصة،

فلما انقضت الضرورة رجعوا إلى مسكنهم الشريف، والضرورة الداعية لإرساله صلى الله عليه وسلم إلى هذه الدار أربعة أمور هي مخلات لشيوع الدين الحقاني: النفس، والشيطان، وشوكة الكفار، وغلبة المنافقين الذين مضرتهم أشد من الكفار، والأنبياء السابقون صلوات الله عليهم أجمعين بعثوا للمصلحتين الأوليين لأنهما أصل المضرات كلها، وعليها يترتب غلبة الكفار والمنافقين، ولكن نبينا سيد الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم بعث للأمور الأربعة إصالة؛ ولذا أمر بالجهاد وبقتل البغاة وقطاع الطريق وإقامة الحدود والتعزيرات فلما تمت هذه الأمور الأربعة بوصول الأمر إلى الخلافة الكبرى، أي خلافة الخلفاء الراشدين، وشرع بهم أساس الأمور كلها طلب الله تبارك وتعالى حبيبه الكريم صلى الله عليه وآله وسلم إلى المقام الأعلى، واشتاق النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى، فأشار الله تبارك وتعالى إلى ذلك في تلك السورة ولذلك تسمي: «سورة التوديع» أيضا اهـ مختصراً معرباً.

قوله: (تباب، خسران الخ) هكذا في النسخ الهندية، وزاد في نسخة الحاشية قوله: تب: خسر، واختلفت النسخ المصرية ههنا، فلسخة القسطلاني والتي عليها الكرماني موافقتان للنسخة الهندية، قال القسطلاني: وسقط قوله: وتب لأبي ذر اهـ. ونسخة العيني والفتح موافقتان لنسخة الحاشية، وهو الأوجه لأن لفظ: تب، هو الواقع في هذه السورة، وأما لفظ تباب والتتبيب، فليسا من هذه السورة، بل ذكرهما البخاري حسب عادته إشارة إلى الآيات الأخر فقد أشار بقوله تباب: إلى قوله تعالى: «وما كيد فرعون إلا في تباب» الواقع في سورة المؤمن، وأشار بقوله تتبيب، إلى قوله تعالى: «وما زادوهم غير تتبيب» في سورة هود، قال القسطلاني: وأسند الفعل لليدين

فى قوله : « تبت يدا أبى لهب » مجازاً لأن أكثر الأفعال تزاول بهما ، وإن كان المراد جملة المدعو عليه ، وقوله : تبت : دعاء ، وتب إخبار أى وقد وقع ما دعى عليه به أو كلاهما دعاء ، ويكون فى هذا شبه من مجىء العام بعد الخاص ، لأن اليدين بعض ، وإن كان حقيقة اليدين غير مرادة ، وقال الإمام : يجوز أن يراد بالأول هلاك عمله ، وبالثانى هلاك نفسه ، ووجهه أن المرء إنما يسعى لمصلحة نفسه وعمله ، فأخبر الله تعالى أنه محروم من الأمرين ، ويوضحه أن قوله : «ما أغنى عنه ماله وما كسب» ، إشارة إلى هلاك عمله ، وقوله :«سيصلى ناراً ذات لهب» إشارة إلى هلاك نفسه اه .

قوله : (هكذا قرأها الأعمش) يعنى قرأ الأعمش بلفظ « وقد تب » موضع « وتب » قال الكرمانى : قوله هكذا أى بزيادة كلمة «قد» اه . وفى المعالم وقرأ عبد الله : « وقد تب اه . وفى الجلالين : قوله « وتب » خسر . وهذه خبر كقولهم أهلكه الله . وقد هلك ، قال صاحب الجمل : أى إخبار بحصول التباب له الذى دعى به عليه فى الجملة الأولى فهى على تقدير « قد » بدليل التصريح بها فى قراءة ابن مسعود ، أى وقد وقع ما دعى به عليه ، والظاهر أن كلا الجملتين دعاء ، ويكون فى هذه شبه من مجىء العام بعد الخاص ، لأن اليدين بعض ، وإن كانت حقيقة اليدين غير مرادة ، وصرح بكنيته بفتح اسمه ، فإن اسمه عبد العزى فعدل عنه إلى الكنية ، وأتى بها وإن كانت تقتضى التكريم لشهرته بها أو بقبح اسمه ، أو لأن مآله إلى لهب جهنم ، وفى القرطبى أو لأن الله تعالى أراد أن يحقق نسبته بأن يدخله النار ، فيكوى باللهب تحقيقا للنسب وإمضاء للفأل والطيرة التى اختارها لنفسه ، وقيل اسمه كنيته اه .

قوله : (حمالة الحطب الخ) قال العينى قال مجاهد فى تفسير قوله تعالى :

« وامرأته حمالة الحطب » كانت تمشى بالنميمة وكانت تنم على النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه إلى المشركين ، وقال الفراء : كانت تنم فتحرش ، فتوقد بينهم العداوة ، فكنى عن ذلك بحمالة الحطب . وكانت امرأته أم جميل، بنت حرب ، أخت أبى سفيان ، قال الضحاك : كانت تنشر السعدان على طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيطؤه كما يطأ أحدكم الحرير ، وعن مرة الهمدانى: كانت أم جميل تأتى كل يوم بحزمة من الحسك والشوك والسعدان فتطرحها على طريق المسلمين ، فبينما هى ذات يوم بحملة أعيت ، فقعدت على حجر تستريح ، فأتى ملك فجذبها من خلفها فأهلكها، اه مختصرا بتقديم وتأخير . وفى تقرير المكى : قوله تمشى بالنميمة ، يعنى عبر عن النميمة بالحطب استعارة ، وقوله : وهى الحبل يعنى المراد بالحبل السلسلة التى تكون فى جيدها فى جهنم جزاء لتلك النميمة التى مشت بها فى الدنيا اه . وفى الجلالين : حمالة الحطب : الشوك والسعدان الخ . وفى الجمل عن الخازن : فإن قلت إنها كانت من بيت العز والشرف ، فكيف يليق بها حمل الحطب ؟ قلت : يحتمل أنها كانت مع كثرة مالها وشرفها فى نهاية البخل والخسة ، فكان يحملها بخلها على حمل الحطب بنفسها، ويحتمل أنها كانت تفعل ذلك لشدة عداوتها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا ترى أنها تستعين فى ذلك بأحد ، بل تفعله هى بنفسها ، وقيل كانت تمشى بالنميمة ، وتلقى العداوة بين الناس ، وتوقد نارها كما توقد نار الحطب ، يقال : فلان يحطب على فلان إذا كان يغرى به ، وقيل حمالة الحطب أى الخطايا والآثام التى حملتها فى عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنها كانت كالحطب فى مصيرها إلى النار ، وقوله «فى جيدها حبل من مسد» قال الضحاك وغيره : هذا

فى الدنيا ، فكانت تعير النبى صلى الله عليه وسلم بالفقر ، وهى تحتطب فى حبل تحمله فى جيدها من ليف فخنقها الله عز وجل به فأهلكها ، وقيل هذا فى الآخرة قال ابن عباس رضى الله عنه هو سلسلة من حديد : « ذرعها سبعون ذراعاً » تدخل من فيها وتخرج من دبرها ويكون سائرها فى عنقها انتهى مختصراً .

قوله : (لا ينون أحد الخ) قال الكرمانى وتبعه العينى : يعنى قد يحذف التنوين من « أحد » فى حال الوصل ، ويقال « هو الله أحد الله » كما قال الشاعر ولا ذاكر الله إلا قليلا انتهى .

وقال القسطلانى: قوله «لا ينون أحد» فى الوصل فيقال « أحد الله » بحذف التنوين لالتقاء الساكنين، ورويت قراءة عن زيد بن على وأبان بن عثمان والحسن وأبى عمرو فى رواية عنه انتهى . وقوله واحد قال العينى تفسير قوله أحد وقال الحافظ قوله : «لا ينون أحد» أى واحد كذا اختصره ، والذى قاله أبو عبيدة « الله أحد » لا ينون « كفواً أحد » أى واحد انتهى . قال العينى : قوله أى واحد : أراد أنه لا فرق بينهما ، وهذا قول قاله بعضهم ، والصحيح الفرق بينهما فقيل الواحد بالصفات ، والأحد بالذات ؛ وقيل الواحد يدل على أزليته وأوليته ،لأن الواحد فى الأعداد ركنها وأصلها ومبدؤها ، والأحد يدل على تميزه من خلقه فى جميع صفاته ونفى أبواب الشرك عنه فالأحد لنفى ما يذكر معه من العدد، والواحد اسم لمفتتح العدد فأحد يصلح فى الكلام فى موضع الجحود ، والواحد فى موضع الإثبات انتهى . وبسط الراغب فى معانى واحد وأحد واستعمالاتهما ، وقال فى واحد بعد بسط الكلام عليه وذكر ستة أوجه فى استعماله : وإذا وصف الله تعالى بالواحد ، فمعناه هو الذى لا يصح عليه التجزى ولا التكثر ، والوَحَدُ المفرد، ويوصف به غير الله ، وأحد مطلقاً

لا يوصف به غير الله تعالى ، وقال فى أحد يستعمل فى النفى والإثبات ، وبسط الكلام على الاستعمالين ، إلى أن قال : الثالث أن يستعمل مطلقاً وصفاً ، وليس ذلك إلا فى وصف الله تعالى بقوله «قل هو الله أحد» ، وأصله وحد لكن وحد يستعمل فى غيره انتهى مختصراً .

قوله : (الله الصمد الخ) قال العينى: أشار بهذا إلى أن معنى الصمد عند العرب الشرف ولهذا يسمون رءوسهم الأشراف بالصمد ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هو السيد الذى قد كمل أنواع الشرف والسؤدد ، وقيل هو السيد المقصود فى الحوائج اه .

قوله : (من فرق الصبح الخ) وفى تقرير المكى : يعنى أن فرق وفلق كلاهما يستعمل بمعنى فى محاوراتهم اه . وفى القسطلانى قوله : من فرق وفلق الصبح الأول بالراء والثانى باللام اه . قال الراغب : الفلق شق الشىء ، وإبانة بعضه عن بعض ، قال تعالى «فالق الإصباح» ، وقوله تعالى «قل أعوذ برب الفلق» أى الصبح ، وقيل الأنهار المذكورة فى قوله : «أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهارا» ، وقيل هو الكلمة التى علم الله تعالى موسى ففلق البحر ، والفلق المفلوق اه . وذكر صاحب الجمل فى تفسير الفلق أقوالا كثيرة .

قوله : (سألت أبى بن كعب الخ) سؤاله أبيا عن كون المعوذتين قرآنا ، وهذا مما لا ريب فيه كما يدل عليه سائر الروايات الواردة فى ذلك ، منها ما فى البخارى ، فإن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا الحديث ، وفى الدر المنثور برواية أحمد والبزار وغيرهما عن ابن مسعود أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ، ويقول لا تخلطوا القرآن بما ليس منه ، إنهما ليستا من كتاب الله ، إنما أمر النبى صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما ، وكان ابن مسعود لا يقرأهما ، قال

البزار لم يتابع ابن مسعود أحد من الصحابة ، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأ بهما فى الصلاة ، وأثبتتا فى المصحف لكن ظاهر سياق الحديث المرفوع أن السؤال عن لفظ قل إذ لفظه فقال لى : قيل لى « قل » فقلت لكن لم يقل به أحد من الشراح ، وفى تقرير المكى رحمه الله تعالى قال قدس سره : ما كان ابن مسعود منكرا عن كون المعوذتين قرآنا ، إنما كان منكرا عن كتابتهما فى المصحف وإن كانا من القرآن ، ويقول : ما وجدت الإجازة عن النبي صلى الله عليه وسلم بكتابتهما فى المصحف كما وجدت الإجازة بكتابة سائر السور فيه اه . وسبق إلى ذلك التوجيه القاضى أبو بكر وغيره ، فقد قال الحافظ : وقد تأول القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتاب الانتصار ، وتبعه عياض وغيره ما حكى عن ابن مسعود ، فقال : لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن ، وأنكر إثباتهما فى المصحف ، فإنه كان يرى أن لا يكتب فى المصحف شيأ إلا ان كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن فى كتابته فيه ، وكأنه لم يبلغه الإذن فى ذلك اه . وهذا تأويل معروف لإنكار ابن مسعود رضى الله عنه والمعروف عنه أنه رضى الله تعالى عنه أنكر كونهما من القرآن، ففى الإتقان قال الحافظ ابن حجر : قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك، ثم قال بعد ذكر الروايات المروية عن ابن مسعود أن أسانيدها صحيحة، فقول من قال إنه كذب على ابن مسعود مردود، والطعن فى الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الروايات صحيحة، والتأويل محتمل ، وقد أوله القاضى وغيره على إنكار الكتابة كما سبق وهو تأويل حسن ، إلا أن الرواية الصريحة التى جاء فيها ، ويقول : إنهما ليستا من كتاب الله تدفع ذلك ، ويمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف ، فيتم التأويل المذكور ، وذكر الإمام فخر الدين الرازى رحمه الله نقل فى بعض الكتب

القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن ، وهو فى غاية الصعوبة لأنا إن قلنا إن النقل المتواتر كان حاصلا فى عصر الصحابة بكون ذلك من القرآن ، فإنكاره يوجب الكفر ، وإن قلنا : لم يكن حاصلا فى ذلك الزمان فيلزم أن القرآن ليس بمتواتر فى الأصل قال : والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود رضى الله عنه نقل باطل ، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وكذا قال القاضى أبو بكر : لم يصح عنه أنها ليست من القرآن ولا حفظ عنه ، إنما حكها وأسقطها من مصحفه إنكاراً لكتابتها لا جحداً لكونها قرآناً لأنه كانت السنة عنده أن لا يكتب فى المصحف إلا ما أمر النبى صلى الله عليه وسلم بإثباته فيه ولم يجده كتب ذلك ولا سمعه أمر به، وقال النووى فى شرح المهذب أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد منها شيئا كفر، وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح وقال ابن حزم فى كتاب القدح المعلى تتميم المجلى: هذا كذب على ابن مسعود وموضوع وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وفيه المعوذتان والفاتحة اه مختصراً بالتقديم والتأخير . وقال صاحب الفيض اعلم أنه نسب إلى ابن مسعود أن المعوذتين لم تكونا عنده من القرآن ، وكان يقول : إنهما نزلتا للحوائج الوقتية كالتعوذ ، فهما وظيفتان وقتيان على شاكلة سائر الوظائف والأدعية فلا يجوز إدخالهما فى القرآن ، وكان يتمسك له من قوله قل : فإنه يدل على تعليمه إياه على طريق سائر الأدعية ، فأجاب عنه زر بن حبيش ، وهو تلميذ ابن مسعود وحاصله أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له جبريل عليه السلام: قل فقال كما أمره ، فنحن أيضاً نقول كما قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم على أن « قل » فى سورة الإخلاص « أيضاً » . وبالجملة كان الخلاف كالخلاف فى الرمل فى الحج زعمه بعضهم سنة وقتية ، والجمهور على أنه سنة مستمرة ،

فهكذا كان ابن مسعود رضى الله عنه يراهما وظيفة وقتية لا أنه كان ينكر
كونهما منزلتين من السماء ، وبحث فيه الحافظ ، وآل إلى أنه لم يكن ينكر
قرآنيته ولكنه كان ينكر كتابته فى المصحف ومر عليه بحر العلوم فى شرح
مسلم الثبوت تحت تعريف القرآن وقال إن سلسة القراءة التى تبلغ اليوم إلى
ابن مسعود رضى الله عنه نجد فيها المعوذتين بالاتفاق وحينئذ ينبغى أن يأول
فى النقل المذكور اه . قلت بسط بحر العلوم الكلام على ذلك أشد البسط وقال
بعد نقل كلام الإتقان والنووى وابن حزم فما قال الشيخ ابن حجر فى شرح
صحيح البخارى إنه قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك باطل لا يلتفت إليه
والذى صح عنه ما روى أحمد وابن حبان أنه كان لا يكتب المعوذتين فى
مصحفه وإنما صح خلو مصحفه عنها، قيل يرده أنه روى عبد الله بن أحمد أنه
كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول إنهما ليستا من كتاب الله ، قال
ابن حجر صحيح إسناده وهذا ليس بشىء فإنه قد تقدم النقل عن الأئمة
بعدم صحته والراوى عسى وهم فى نسبة النفى وانقطاع الباطن أيضاً يؤيده ثم إنه
كان يقتدى فى كل شهر رمضان فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صلاة
التراويح والإمام يقرأهما ولم ينكر عليه قط فنسبة الإنكار غلط وهذا شاهد قوى
على عدم الصحة، وقول ابن حجر قول من قال إنه كذب لا يقبل بغير مستند لا يقبل
مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم هكذا أنه قرأ
على أبى عبد الرحمن عبد الله بن حبيب وقرأ على أبى مريم زر بن حبيش الأسدى وعلى
سعيد بن عياش الشيبانى وقرأ هؤلاء على عبد الله بن مسعود وقرأ هو على رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولعاصم سند آخر أيضاً هو أنه قرأ سعيد وزر
على أمير المؤمنين عثمان وعلى أمير المؤمنين على وعلى أبى بن كعب وهم قرؤا

على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذى اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحابه المذكورين قراءة عاصم وفيها المعوذتان والفاتحة ، ثم اعلم أن سند حمزة أيضاً ينتهى إلى ابن مسعود وفى قراءته أيضاً المعوذتان والفاتحة وسنده أنه قرىء على الأعمش، وأخذ الأعمش عن يحيي بن وثاب وأخذ يحيي عن عقلمة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعى وزر بن حبيش وأبى عبد الرحمن السلمى وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم سند آخر، قرأ حمزة على أبى اسحق السبيعى وعلى محمد ابن عبد الرحمن بن أبى ليلى، وعلى الإمام جعفر الصادق، وهؤلاء قرؤا على علقمة ابن قيس وعلى زر بن حبيش، وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق، وهم قرؤا على المنهال وغيره وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين على كرم الله وجهه واعلم أيضاً أن سند الكسائى ينتهى إلى ابن مسعود لأنه قرأ على حمزة ، ومثله ينتهى سند خلف الذى من العشرة إلى ابن مسعود ، فإنه قرأ على سليم وهو على حمزة وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة، وتلق الأمة له بقبولها وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائى وقراءة خلف كلها تنتهى إلى ابن مسعود ، وفى هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام، بل والأمة كلها كافة فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود باطل ، إلى آخر ما بسطه .

قوله : (الوسواس إذا ولد النج) قال مولانا محمد حسن المكى فى تقريره : أى منشأ الوسواس من وقت الولادة فإن الشيطان ينخس الولد حين الولادة فمن

ذلك الوقت يبدأ وسواسه وقوله خنسه الشيطان الخ كلام مستأنف فى تفسير الخناس لا تعلق له بما قبله، معناه أن الشيطان ينخس قلب الرجل، فلو ذكر الله ذهب الوسواس عنه وإلا ثبت عليه، انتهى. هكذا أفاده الشيخ قدس سره وما أفاده لطيف جداً، ولا ريب أنهما كلامان مستقلان، لكن الظاهر عند هذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن قوله فإذا ذكر الله عز وجل كلام مستأنف، وأما قوله إذا ولد خنسه الشيطان فكلام مستقل كما يدل عليه الروايات الواردة فى هذا المعنى، فقد تقدم فى كتاب الأنبياء من حديث أبى هريرة مرفوعا ما من بنى آدم مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد الحديث، قال الحافظ وتقدم فى باب صفة إبليس بيان المس المذكور، ولفظه كل بنى آدم يطعن الشيطان فى جنبيه بأصبعه حين يولد غير عيسى ابن مريم وذريتها ذهب يطعن فطعن فى الحجاب، أى فى المشيمة التى فيها الولد؛ قال القرطبى: هذا الطعن من الشيطان، هو ابتداء التسليط فحفظ الله مريم وابنها منه ببركة دعوة أمها، حيث قالت: «إنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم»، ووقع فى رواية معمر عن الزهرى عند مسلم إلا نخسه الشيطان، بنون وخاء معجمة ثم مهملة، ولفظ البخارى فيستهل صارخاً من مس الشيطان، وفى رواية معمر المذكورة من نخسة الشيطان، أى سبب صراخ الصبى أول ما يولد الألم من مس الشيطان إياه. وقد رواه خلاس عن أبى هريرة بلفظ كل بنى آدم قد طعن الشيطان فيه حين ولد غير عيسى وأمه انتهى مختصراً. وأما قول البخارى فإذا ذكر الله ذهب فكلام مستأنف، فقد روى عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «الشيطان جاثم على قلب ابن آدم فإذا ذكر الله خنس، وإذا غفل وسوس» رواه البخارى تعليقا

كذا فى المشكاة وقال القارى : وذكر الجزرى فى الحصن بلفظ « ما من آدمى إلا ولقلبه بيتان فى أحدهما الملك ، وفى الآخر الشيطان، فإذا ذكر الله خنس ، وإذا لم يذكر الله وضع الشيطان منقاره فى قلبه ووسوس له» ، وله شاهد من حديث أنس مرفوعاً بلفظ «إن الشيطان واضع خرطومه على قلب ابن آدم فإن ذكر الله خنس وإن نسى التقم قلبه » أخرجه ابن أبى الدنيا وأبو يعلى والبيهقى اه. وفى الدر المنثور أخرج ابن أبى داود فى كتاب ذم الوسوسة عن معاوية فى قوله : وسواس الخناس ، قال : مثل الشيطان كمثل ابن عرس واضع فمه على فم القلب فيوسوس إليه فإذا ذكر الله خنس، وإن سكت عاد إليه فهو الوسواس الخناس، وأخرج ابن شاهين عن أنس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إن للوسواس خطماً كخطم الطائر، فإذا غفل ابن آدم وضع ذلك المنقار فى أذن القلب يوسوس ، فإن ابن آدم ذكر الله نكس وخنس «فلذلك سمى الوسواس الخناس» وذكر فى ذلك عدة روايات ثم بسط الحافظ الكلام على قول ابن عباس إلا خنسه الشيطان، وقال قال ابن التين ينظر فى قوله خنسه فإن المعروف فى اللغة: خنس إذا رجع وانقبض، وقال عياض : كذا فى جميع الروايات وهو تصحيف وتغيير، ولعله كان فيه نخسه ، أى بنون ثم خاء معجمة ثم سين مهملة مفتوحات إلى آخر ما بسط، وقال الكرمانى وتبعه العينى والقسطلانى، قال الصغانى الأولى نخسه الشيطان مكان خنسه الشيطان وإن سلمت اللفظة من الانقلاب والتصحيف، فالمعنى والله أعلم أخره وأزاله عن مكانه بشدة نخسه وطعنه بأصبعه فى خاصرته انتهى . ثم قول ابن عباس رضى الله عنه إذا ذكر الله ، الظاهر أنه ببناء المعلوم كما هو مستفاد من

الروايات المتقدمة ، لكن ضبطه القسطلانى ببناء المجهول ، ومشى عليه صاحب التيسير ، وقال: واتضح بذلك مشروعية الأذان فى أذن المولود ، فإن الشيطان لا يستطيع استماع صوت الأذان كما ورد فى الروايات العديدة الصحيحة انتهى معرباً . يعنى يكون المراد حينئذ بذكر الله الأذان فى أذن المولود ، وعلى هذا فيكون الكلام كله جملة واحدة لا جملتين ، وإلى ههنا انتهى البياض الواقع فى التقرير .

كتاب فضائل (١) القرآن

---

(١) أى كتاب فضائل القرآن عموماً، وبعض سوره وآياته خصوصاً ، قال القارى : الفضيلة ما يفضل به الشيء على غيره، يقال لفلان فضيلة أى خصلة حميدة، قال الطيبي : أكثر ما يستعمل فى الخصال المحمودة، كما أن الفضول أكثر استعماله فى المذموم اه . وقد تستعمل الفضيلة فى الصفة القاصرة، والفاضلة فى المتعدية كالكرم، وقد تستعمل الفضيلة فى العلوم والفاضلة فى الأخلاق قال السيوطى فى الاتقان: اختلف الناس هل فى القرآن شيء أفضل من شيء، فذهب الأشعرى والباقلانى وابن حبان إلى المنع، لأن الجميع كلام الله عز وجل ، ولئلا يوهم التفضيل نقص المفضل عليه ، وروى هذا عن مالك ، وذهب الجمهور إلى التفضيل لظواهر الأحاديث قال القرطبي : إنه الحق ، وقال ابن الحصار : العجب ممن يذكر الاختلاف فى ذلك مع النصوص الواردة فى التفضيل ، وقال الغزالى : فى جواهر القرآن لعلك أن تقول قد أشرت إلى تفضيل بعض القرآن على بعض ، والكلام كلام الله عز وجل ، فكيف يكون بعضها أشرف من البعض، فاعلم أن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسى وآية المداينة ، وبين سورة

قوله : (أمين) أراد به المصدق[1] فإن الأمين يصدق مالك الأمانة فى دعواه ولا يكذبه ، فكذلك القرآن يصدق ما بين يديه من الكتب والرسل .

الإخلاص وسورة تبت ، وترتاع على اعتقاد الفرق نفسك الخوارة المستغرقة بالتقليد ، فقد صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله وسلم فهو الذى أنزل عليه القرآن، وقال «يس قلب القرآن» و «فاتحة الكتاب أفضل سور القرآن»، «وآية الكرسى سيدة آى القرآن»، و«قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن»،وغير ذلك مما لا يحصى ، إلى آخر ما بسطه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم ههنا بقوله باب كيف نزل الوحى الخ، وتقدم فى أول الكتاب: باب كيف كان بدء الوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الحافظ : ههنا التعبير بأول ما نزل أخص من التعبير بأول ما بدء ،لأن النزول يقتضى وجود من ينزل به،وأول ذلك مجىء الملك له عياناً مبلغاً عن الله بما شاء من الوحى ، وإيحاء الوحى أعم من أن يكون بإنزال أو بإلهام ، سواء وقع ذلك فى النوم أو فى اليقظة، انتهى. قلت:ما أفاده الحافظ نور الله مرقده متعلق بالجزء الثانى من الترجمة ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن بين الترجمتين ـ بين قوله كيف كان بدء الوحى ، وبين قوله كيف نزل الوحى ـ عموماً وخصوصاً من وجه ، فإن المنظور فى الأول بدء الوحى أعم من أن يكون قرآناً أو غيره ، والمنظور ههنا كيفية نزول القرآن كما يدل عليه ذكره فى كتاب فضائل القرآن أعم من أن يكون بدءاً أولا كما يظهر من ملاحظة الروايات الواردة فى الباب فتدبر .

(١) قال العينى : أى قال ابن عباس فى قوله تعالى « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه» وفسر المهيمن بالأمين ومن

قوله : (ما مثله آمن عليه البشر) أى من[1] شأنه وشأن جنسه أن يصدقه المتحدى به فيكون معجزة له .

أسماء الله تعالى المهيمن، قيل أصله مؤيمن فقلبت هاء كما قلبت فى أرقت هرقت، ومعناه : الأمين الصادق وعده اه . قال الحافظ : وتوجيه كلام ابن عباس أن القرآن تضمن تصديق جميع ما أنزل قبله ، لأن الأحكام التى فيه إما مقررة لما سبق وإما ناسخة ، وذلك يستدعى إثبات المنسوخ، وإما مجددة وكل ذلك دال على تفضيل المجد اه .

(١) قال الحافظ قوله : ما من الأنبياء نبى الخ هذا دال على أن النبى عليه الصلاة والسلام لا بد له من معجزة تقتضى إيمان من شاهدها تصدقه ، ولا يضره من أصر على المعاندة ، قوله من الآيات أى المعجزات الخوارق ، قوله :ما مثله آمن عليه البشر، ما موصولة وقعت مفعولا ثانياً لأعطى ، ومثله مبتدأ وآمن خبره ، والمثل يطلق ويراد به عين الشىء وما يساويه ، والمعنى أن كل نبى أعطى آية أو أكثر من شان من يشاهدها من البشر أن يؤمن به لأجلها ، وعليه بمعنى اللام أو الباء الموحدة والنكتة فى التعبير بها تضمنها معنى الغلبة ، أى يؤمن بذلك مغلوباً عليه بحيث لا يستطيع دفعه عن نفسه لكن قد يجحد فيعاند كما قال الله تعالى « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً» وقال الطيبى: الراجع إلى الموصول ضمير المجرور فى عليه، وهو حال أى مغلوباً عليه فى التحدى انتهى . وفى الكرمانى قال النووى : اختلف فى معناه على أقوال : أحدها أن كل نبى أعطى من المعجزات ما كان مثله لمن كان قبله من الأنبياء فآمن به البشر، وأما معجزتى العظيمة الظاهرة ، فهى القرآن الذى لم يعط أحد مثله ، فلهذا أنا أكثرهم تبعاً ، والثانى أن الذى أوتيته لا يتطرق إليه تخييل بسحر أو شبهه ، بخلاف معجزة غيرى فإنه قد يخيل الساحر بشىء مما يقارب صورتها كما خيلت السحرة

. . . .

فی صورة عصا موسی علیه الصلاة والسلام ، والخیال قد یروج علی بعض العوام ، والفرق بین المعجزة والسحر والتخییل یحتاج إلی فکر ونظر ، وقد یخطیء الناظر فیعتقدها سواء ، والثالث أن معجزات الأنبیاء انقرضت بانقراض أعصارهم ولم یشاهدها إلا من حضرها بحضرتهم . ومعجزة نبینا صلی الله تعالی علیه وسلم القرآن المستمر إلی یوم القیامة اه وذکر الحافظ فی معنی الحدیث وجوهاً أخر ، وقال بعد ذکر هذا الوجه : الثالث المذکور وهذا أقوی المحتملات ، وقال : وقیل المعنی إن المعجزات الماضیة کانت حسیة تشاهد بالأبصار کناقة صالح وعصا موسی علیه السلام ، ومعجزة القرآن تشاهد بالبصیرة . فیکون من یتبعه لأجلها أکثر لأن الشاهد یشاهد بعین الرأس ینقرض بانقراض مشاهده والذی یشاهد بعین العقل باق یشاهده کل من جاء بعد الأول مستمراً . قال الحافظ : ویمکن أن تضم هذه الأقوال کلها فی کلام واحد ، فإن محصلها لا ینافی بعضه بعضاً اه . قال الکرمانی : قال الطیبی لفظ علیه هو حال أی مغلوباً علیه فی التحدی والمباراة أی لیس نبی إلا قد أعطاه الله تعالی من المعجزات الشیء الذی صفته أنه إذا شوهد اضطر الشاهد إلی الإیمان به ، وتحریره أن کل نبی اختص بما یثبت دعواه من خارق العادات بحسب زمانه ، کقلب العصا ثعباناً لأن الغلبة فی زمن موسی علیه الصلاة والسلام للسحر فأتاهم بما فوق السحر فاضطرهم إلی الإیمان به ، وفی زمان عیسی علی نبینا وعلیه السلام الطب فجاء بما هو أعلی من الطب . وهو إحیاء الموتی ، وفی زمان رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم البلاغة فجاء بالقرآن ، ویحتمل وجهاً خامساً وهو أن القرآن لیس له مثل صورة ولا حقیقة ، قال الله تعالی « فأتوا بسورة من مثله » بخلاف معجزات غیره فإنها وإن لم یکن لها مثل حقیقة یحتمل لها صورة اه . وقال السندی : ولا یخفی أن الحدیث مسوق للفرق بین معجزات

. . . .

الأنبياء من قبل ومعجزته العظمى التي هي القرآن ، والشراح قد تعرضوا للفرق بوجوه لكن ما أتوا بها على وجه يؤديه لفظ الحديث ويخرج منه ، والأقرب عندي في بيان الفرق أن يقال إن قوله آمن عليه البشر إما لبيان ظهور معجزات غيره أي أن معجزات غيره من الظهور كانت بحيث أن البشر مع كمال ما جبلوا عليه من الجدال والخصام كما يشهد بذلك قوله تعالى « وكان الإنسان أكثر شيء جدلا » وقوله تعالى « فإذا هو خصيم مبين » آمن بها أي يمكن إيمانه بها بسبب الظهور ، أي أنها كانت من الظهور بحيث تجلب القلوب إلى التصديق بها ، كالعصا وانفلاق البحر وشق الجبل وإحياء الموتى وخروج الناقة من حجر ، وأما معجزتي فوحي متلو لا يدرك إعجازه إلا بكمال العقل . وحدة النظر ، ولا يظهر لكل أحد فإعطاؤه لأمتي دليل على أنهم خلقوا على كمال العقل وحدة النظر ، فرجاء الإيمان منهم أكثر وأغلب ، والمعنى أما معجزتي فكلام مبارك يجلب القلوب إلى الإيمان ببركاته ، أو هي معجزة خفية الإعجاز فالإيمان به تكرمة من الله تعالى وتبارك فرجاء الإيمان من أمتي بسبب بركة القرآن أو بتكرمه الله تعالى أكثر ، وإلى الوجه الثاني يشير كلام الأبي رحمه الله تعالى في شرح مسلم ، والوجه الأول أقرب ، أو يقال إن قوله آمن عليه البشر ، بيان لاقتصار معجزاتهم على قدر الحاجة والكفاية ، أي أن معجزاتهم كانت مما يكفي لإيمان البشر ومعجزتي أظهر وأوفر وأزيد على قدر الحاجة لأنه ليس من جنس ما يقال إنه سحر وإنه دائم فهو أزيد على قدر الحاجة ، وكلام الشراح يشير إلى الوجه الأخير اه . ثم قال العيني قوله : وإنما كان الذي أوتيته وحيا كلمة إنما للحصر ومعجزة الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لم تكن منحصرة في القرآن ، وإنما المراد أعظم معجزاته وأفيدها اه . وقال الحافظ : وليس المراد حصر معجزاته فيه ، ولا أنه

قوله : (تابع على رسوله قبل وفاته) لأن[1] نزول الوحي على حسب الحاجة إليه فكلما تكون الحاجة أوفر كان النزول أكثر .

قوله : (مع أهل العراق) متعلق[2] بأهل الشام فهم من جملة الغازين أيضاً

لم يؤت من المعجزات ما أوتى من تقدمه ، بل المراد أنه المعجزة العظمى التي اختص بها دون غيره لأن كل نبي أعطى معجزة خاصة به لم يعطها بعينها غيره تحدى بها قومه اه .

(١) قال العيني قوله : تابع أي أنزل الله تعالى الوحي متتابعاً متواتراً وأكثر مما كان ذلك قرب وفاته اه . قال الحافظ : أي أكثر إنزاله قرب وفاته صلى الله عليه وسلم ، والسر في ذلك أن الوفود بعد فتح مكة كثروا ، وكثر سؤالهم عن الأحكام ، فكثر النزول بسبب ذلك ، ووقع لي سبب تحديث أنس بذلك برواية آخر عن الزهري قال : « سألت أنس بن مالك هل فتر الوحي عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يموت؟ قال أكثر ما كان ، وأجمه » ، وقوله ثم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه إظهار ما تضمنته الغاية في قوله حتى توفاه الله ، وهذا الذي وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولا ، فإن الوحي في أول البعثة فتر فترة ثم كثر وفي أثناء النزول بمكة لم ينزل من السور الطوال إلا القليلة ، ثم بعد الهجرة نزلت السور الطوال المشتملة على غالب الأحكام ، إلا أنه كان الزمن الأخير من الحياة النبوية أكثر الأزمنة نزولا بالسبب المتقدم ، وبهذا تظهر مناسبة هذا الحديث للترجمة لتضمنه الإشارة إلى كيفية النزول اه مختصراً . وما قال الحافظ من قوله : وقع أخيراً على خلاف ما وقع أولا ، أشار بذلك إلى فترة الوحي في زمان بداية الوحي كما تقدم مفصلا في أول الكتاب في باب كيف كان بدء الوحي .

(٢) دفع الشيخ قدس سره بذلك ظاهر ما يتوهم أن الغزوة كانت مع أهل

. . . .

العراق ، يعنى أن أهل العراق كانوا كفاراً، وأيضاً ظاهر قوله كان يغازى أهل الشام أيضاً يوهم ذلك فدفعهما الشيخ بقوله: إن أهل الشام وأهل العراق كلاهما كانوا غزاة ، قال القسطلانى قوله : وكان عثمان يغازى أهل الشام ، أى يجهز أهل الشام ، وأمر أهل الشام أن يجتمعوا مع أهل العراق فى غزو أرمينية وأذربيجان وفتحهما اه مختصراً . قال الحافظ : والمراد أن أرمينية فتحت فى خلافة عثمان ، وكان أمير العسكر من أهل العراق سلمان بن ربيعة الباهلى ، وكان عثمان أمر أهل الشام وأهل العراق أن يجتمعوا على ذلك ، وكان أمير أهل الشام على ذلك العسكر حبيب بن مسلمة الفهرى ، وكان حذيفة من جملة من غزا معهم ، وكان هو على أهل المدائن ، وهى من جملة أعمال العراق ، وفى رواية يونس بن يزيد اجتمع لغزو أذربيجان وأرمينية أهل الشام وأهل العراق ، واتفق غزوهما فى سنة واحدة ، واجتمع فى غزوة كل منهما أهل الشام وأهل العراق وكانت فى سنة خمس وعشرين فى السنة الثالثة أو الثانية من خلافة عثمان اه مختصرا . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب بقوله : باب جمع القرآن ، وقد وقع ذلك ثلاث مرات كما فى هامش النسخة الهندية، ولفظه قال الخطابى : إنما لم يجمع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته فلما انقضى نزوله بفوته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك ، وفاء بوعده الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة، وكان ابتداء ذلك على يد الصديق بمشورة عمر رضى الله عنهما وقد كان القرآن كله كتب فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن غير مجموع فى موضع واحد ، ولا مرتب السور ، ولهذا قال الحاكم : جمع القرآن ثلاث مرات ، أحدها بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم وأخرج بسند على شرط

. . . .

لشيخين عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال : «كنا جلوساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن فى الرقاع » الحديث . قال البيهقى يشبه أن يكون المراد تأليف ما نزل من الآيات المقروءة فى سورها وجمعها فيها بإشارة النبى صلى الله عليه وسلم . والثانية بحضرة أبى بكر رضى الله عنه المذكورة فى حديث الباب ، الثالث جمع عثمان جمع الصحابة رضى الله عنهم فنسخوها فى المصاحف وكتبوها بلغة قريش ، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا ، وكان ذلك فى سنة خمس وعشرين ، أما ترتيب السور والآيات فالإجماع والنصوص مترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفى ،ولا خلاف فيه بين المسلمين انتهى لمعات مختصرا . قال السيوطى فى الإتقان : الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفى لا شبهة فى ذلك ، أما الإجماع فنقله غير واحد منهم الزركشى وأبو جعفر بن الزبير وعبارته ترتيب الآيات فى سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وسلم وأمره من غير خلاف فى هذا بين المسلمين ، ثم بسط السيوطى فى النصوص الدالة على ذلك ، منها ما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذى والنسائى وابن حبان والحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما قلت لعثمان : «ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال » الحديث ، وفيه قول عثمان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه الشىء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات فى السورة التى يذكر فيها كذا وكذا » الحديث منها ما أخرجه أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبى العاص قال: «كنت جالساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ شخص ببصره ثم صوبه ثم قال : «أتانى جبريل فأمرنى أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة » الحديث ، وقال القاضى أبو بكر فى الانتصار : ترتيب الآيات أمر واجب ، وحكم لازم ، فقد كان جبريل يقول : ضعوا آية كذا فى موضع كذا إلى غير

قوله : (وليجيء باللوح والدواة والكتف الخ) وإنما[1] طلب اللوح والكتف معاً ليكتب على اللوح إن لم يسمه الكتف ، والأظهر أنه طلبهما ليأتي بما شاء منهما تخييراً .

ذلك من الروايات ونصوص العلماء التي بسطها السيوطي في الإتقان وبهذا يظهر الفرق بين هذا الباب والباب الآتي من باب تأليف القرآن .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أدق نظره ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ويؤيد ما أفاده أولا ما في الدر المنثور أخرج ابن سعد والبخاري والترمذي وغيرهم عن البراء قال : لما نزلت «لا يستوي القاعدون من المؤمنين» قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ادع فلانا وفي لفظ ادع زيداً فجاء ومعه الدواة واللوح والكتف، الحديث وتقدم الحديث بهذا اللفظ في تفسير سورة النساء على اختلاف النسخ فيه، وما أفاده ثانيا يؤيده ما في مسند أحمد من طريق سفيان عن أبي إسحق عن البراء بلفظ فقال : النبي صلى الله عليه وسلم « ليأتوني بالكتف والدواة أو اللوح والدواة » ومن طريق زهير عن أبي إسحق بلفظ فقال : « ادع لي زيدا يجيء» أو «يأتي بالكتف والدواة أو اللوح والدواة » الحديث ، وتقدم الحديث بلفظ « أو » في البخاري في تفسير سورة النساء على اختلاف النسخ فيه، وعلى لفظ «أو» بنى العيني والقسطلاني شرحيهما، وحملاه على شك الراوي وهو متعين في سياق البخاري المتقدم لأن فيه هذا فعل زيد ، وأما في حديث الباب ففيه أمره صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ الواو ، فالواو ههنا بمعنى أو ، والأوجه فيه التخيير .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب : باب كاتب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فيه غير زيد بن ثابت ، ولا إشكال فيه على النسخ التي بأيدينا ، لكن وقع في بعض النسخ باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم

قوله : (حتى انتهى إلى سبعة أحرف) والأقرب[١] أنه نزل على لغة

بلفظ الجمع كما حكاه العينى . وبه جزم ابن كثير إذ قال : ترجم كتاب النبى صلى الله عليه وسلم ولم يذكر سوى حديث زيد بن ثابت، وهذا عجيب، فكأنه لم يقع له على شرطه غير هذا . قال الحافظ : لم أقف فى شىء من النسخ إلا بلفظ كاتب بالإفراد وهو مطابق لحديث الباب ، نعم قد كتب الوحى لرسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة غير زيد بن ثابت اه . قال القسطلانى لم يذكر من الكتاب سوى زيد بن ثابت ، وقد كتب الوحى غيره ، ولم يكتب زيد إلا بالمدينة لأنه إنما أسلم بعد الهجرة ، ولكثرة كتابة الوحى أطلق عليه الكاتب ، وكان ربما غاب فيكتب غيره . وقد كتب الوحى قبله أبى بن كعب ، وهو أول من كتب الوحى بالمدينة، وأول من كتبه بمكة من قريش عبد الله بن سعد بن أبى سرح ، لكنه ارتد ثم عاد إلى الإسلام يوم الفتح، وممن كتب له صلى الله عليه وسلم فى الجملة الخلفاء الأربعة والزبير بن العوام، وخالد وأبان ابنا سعيد بن العاص بن أمية، وحنظلة بن الربيع الأسدى، ومعيقيب بن أبى فاطمة ، وعبد الله بن الأرقم الزهرى، وشرحبيل بن حسنة ، وعبد الله بن رواحة فى آخرين اه .

(١) هذا الحديث من مشكلات الأحاديث وبسط الكلام عليه فى الأوجز أشد البسط ، وإجمال المباحث فيه ما فى هامش الكوكب الدرى ولفظه أن هذا الحديث من اسم الأحاديث بحثا وتحقيقا وتنقيحا ، وأطال الشراح فى تنقيره قديما وحديثا ، وأجمل الكلام على ذلك فى الأوجز فى عشرة أبحاث لطيفة ، هى زبدة أقوالهم ومطرازهارهم الأول فى المراد بالأحرف السبعة ، وفيه أقوال كثيرة حتى بلغها القارى إلى أحد وأربعين قولا ، والثانى فى أن لفظ السبعة للاحتراز أو لمجرد التكثير ، والثالث فى

واحدة لغة قريش[1] ، ولكنه استزاد فزيد له ورخص فى القراءة فى أيتها أمكن ، ونسبة النزول إلى السبعة بأسرها مجاز باعتبار أنها صارت فى حكم اللغة النازلة فى جواز القراءة فى الصلاة ، وحرمة القراءة فى الجنابة والحيض ، إلى غير ذلك ، وليس[2] المراد بالسبعة هٰهنا هى القراءات السبعة المتواترة الشائعة فى القراء ، لأنها بأسرها لغة واحدة ، ولا تيسير فى اختلاف ألفاظ اللغة الواحدة ، فإن من الظاهر أن المالك والملك والملاك وغيرها كلهم سواسية فى سهولتها

المرجح من الأقوال المذكورة ، والرابع : فى أن اللغات المذكورة لجميع العرب ، أو لقبائل خاصة ، والخامس : أن التغيير بين هذه السبعة كان مقصوراً على السماع ، أو كان الخيار لهم على حسب ما شاءوا ، والسادس : متى ورد التخفيف والتيسير بهذه السبعة ، والسابع : هل هى السبعة باقية إلى الآن أو ذهبت ، والثامن : ذهاب السبعة واستقرار الأمر كان فى زمنه صلى الله عليه وسلم أو بعده ، والتاسع : القراءات السبع المتعارفة المتداولة فى هذا الزمان ، هل يمكن أن يفسر بها الحديث أم لا ؟ والعاشر : أن الأحرف السبعة المنزل بها القرآن ، هل هى مجموعة فى المصحف الذى بأيدينا أو ليس فيها إلا حرف واحد ، فهذه عشرة أبحاث بسطت فى الأوجز ، فلو كان لك فراغ من التنزه فى البساتين والتمشى بين الدكاكين فارجع إليه اهـ .

(١) كما هو نص الحديث الذى تقدم قريباً فى باب نزل القرآن بلسان قريش ، وفيه قول عثمان « إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فى عربية من عربية القرآن فاكتبوها بلسان قريش ، فإن القرآن أنزل بلسانهم ففعلوا » الحديث .

(٢) وهذا أيضاً من المباحث المختلفة فى هذا الحديث ، ففى الأوجز : البحث التاسع : أن القراءات السبع المتعارفة ، هل يمكن أن يفسر بها الحديث أم لا ؟ قال أبو شامة : ظن قوم أن المراد القراءات السبع الموجودة الآن ، وهو خلاف

على اللسان وعسرها فالمراد ههنا هى اللغات المختلفة ، وأما قصة[1] هشام المذكورة فى الرواية الثانية فيحتمل أن يكون المراد ههنا هو الاختلاف بحسب اللغات، أو هذا الاختلاف الواقع بين السبعة المتواترة، فإن الاختلاف الثانى أيضاً كاف لمساورة عمر فإن التغير لا يجوز فى ألفاظ القرآن ولو يسيراً،

إجماع العلماء ، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل ، وقال مكى بن أبى طالب : من ظن أن قراءة هؤلاء كعاصم ونافع هى الأحرف السبعة التى فى الحديث فقد غلط غلطاً عظيماً ، ويلزم منه أن ما خرج عن قراءتهم مما ثبت عن الأئمة غيرهم، ووافق خط المصحف أن لا يكون قرآناً، هذا غلط عظيم، قاله الزرقانى تبعاً للحافظ ، وبسطه الحافظ فى الفتح أشد البسط ، وقال : قال ابن عمار: لقد فعل مسبع هذه السبعة ما لا ينبغى له ، وأشكل الأمر على العامة بإيهامه كل من قل نظره أن هذه القراءات هى المذكورة فى الخبر ، وليته إذا اقتصر نقص عن السبعة أو زاد ليزيل الشبهة ، ووقع له أيضاً فى اقتصاره عن كل إمام على راويين أنه صار من سمع قراءة راوٍ ثالث غيرهما أبطلها، وقد تكون هى أشهر وأصح وأظهر ، وربما بالغ من لا يفهم فخطأ وكفر اه . وقال الأبى : ظاهر قول الباقلانى : إن الأحرف السبعة التى يقرأ الناس بها اليوم هذه الأحرف المذكورة فى الحديث ، والأظهر فى المسألة مختار أبى عبد الله بن عرفة ، أن المراد بالأحرف المذكورة فى الحديث أحرف قراءة السبع اليوم إلى آخر ما بسط .

(١) قال القسطلانى : لم يقف الحافظ ابن حجر على تعيين الأحرف التى اختلف فيها عمر وهشام من سورة الفرقان ، نعم جمع ما اختلف فيه من المتواتر والشاذ من هذه السورة ، وسبقه إلى ذلك ابن عبد البر مع فوت ، ثم قال: والله أعلم بما أنكر منها عمر على هشام، وما قرأ به عمر رضى الله عنه اه .

والسبعة المذكورة ههنا يمكن حملها على اللغات السبعة ، وعلى القراءات السبعة على حسب الاختلاف فى أصل وجه المساورة ، ويمكن أن يقال المساورة وإن كانت لاختلافه فى الإعراب وغيره من الاختلاف الواقع فى القراءات السبعة،إلا أن النبى صلى الله عليه وسلم قصد فى كلامه الاختلاف بحسب اللغات وأثبت المدعى بطريق الأولوية فإن نزول القرآن لما كان على سبع لغات فأولى أن لا ينكر على من اختلف فى إعراب أو ما شابهه ، وعلى هذا يكون معنى قوله أنزل القرآن على سبعة أحرف واحداً فى الموضعين والله تعالى أعلم .

(آخرهن من الحواميم) والمراد كونها[1] فى أواخر تلك السور، ولا يلزم كونها آخراً حقيقياً .

قوله : (لا تحدثوا شيئاً) من التصرف[2] فى الغنم بتقسيم أو هبة .

قوله : (وخشيت أن ينزل فى القرآن) وإنما تقدم[3] وتباعد مع علمه أن

---

(١) تقدم البسط على ذلك فى كتاب الصلاة ، فى باب الجمع بين السورتين فى ركعة ، وسيأتى أيضاً فى باب ترتيل القرآن ، وما أفاده الشيخ قدس سره من المراد ظاهر ، ودفع بذلك ما فى حديث الباب من قوله : و « حم ـ الدخان » و « عم يتساءلون » وظاهره أن آخره « عم يتساءلون » فدفعه الشيخ قدس سره بقوله ولا يلزم الخ .

(٢) وهو كذلك فقد تقدم الحديث فى كتاب الإجارة ، ولفظه « فأوفوهم جعلهم الذى صالحوهم عليه ، فقال بعضهم : أقسموا، فقال الذى رقى لا تفعلوا حتى نأتى النبى صلى الله عليه وسلم، فنذكر له الذى كان،فننظر ما يأمرنا الحديث وتقدم هناك الكلام على مسألة الرقية وغيرها من مسائل الحديث .

(٣) هذه القصة قصة الرجوع من الحديبية ، قال الحافظ فى الفتح :

الفرار لا ينجيه من الوحى لو كان نازلا، لأنه علم أنى كنت السبب فى تصديعه صلى الله عليه وسلم ، فإذا بعدت سكن ما نابه منى ، وإذا سكن سخطه لم ينزل الوحى ، والله تعالى أعلم .

قوله : كان فى سفر جاء فى رواية الطبرانى من طريق عبد الرحمن بن علقمة عن ابن مسعود أن السفر المذكور هو عمرة الحديبية ، وكذا فى رواية معتمر عن أبيه عن قتادة عن أنس قال : لما رجعنا من الحديبية ، وقد حيل بيننا وبين نسكنا ، فنحن بين الحزن والكآبة فنزلت ، واختلف فى المكان الذى نزلت فيه، فوقع عند محمد بن سعد بضجنان ، وعند الحاكم فى الإكليل بكراع الغميم ، وعن أبى معشر بالجحفة والأماكن الثلاثة متقاربة ، قوله : فسأله عمر بن الخطاب عن شىء فلم يجبه ، يستفاد منه أنه ليس لكل كلام جواب ، بل السكوت قد يكون جواباً لبعض الكلام ، وتكرير عمر السؤال: إما لكونه خشى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يسمعه ، أو لأن الأمر الذى كان يسأل عنه كان مهماً عنده ، ولعل النبى صلى الله عليه وسلم أجابه بعد ذلك ، وإنما ترك إجابته أولا لشغله بما كان فيه من نزول الوحى ، قوله : نزرت بزاى ثم راء بالتخفيف والتثقيل ، والتخفيف أشهر أى ألححت عليه، قاله ابن فارس والخطابى . وقال الداودى معنى المثقل أقللت كلامه إذ سألته ما لا يجب أن يجيب عنه ، وأبعد من فسر نزرت براجعت اه . ولله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى دفع ما يرد على تقدمه من توهم الفرار عن الوحى ، ويؤيده لفظ الترمذى « فحركت راحلتى فتنحيت » فقلت : ثكلتك أمك يا ابن الخطاب نزرت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات ، كل ذلك لا يكلمك ما أخلقك بأن ينزل فيك قرآن الحديث ، وفى التيسير قوله : قال عمر فحركت بعيرى الخ گفت عمر از ملاحظه انكه درين سؤال سوء أدبى واقع شده جنبا نيدم

قوله : (لأصبحت تنظر الناس إليها) ولو[1] وقع ذلك لكان كرامة لابن حضير ، وإلا فالملائكة لا تبصر عادة وإن كانت فينا .

قوله : (أكثر عملا وأقل عطاء) فيه [2] دلالة على أن الموازنة بين الأمتين

شتر خودراتا انكه بودم بيش همه مردم وترسيدم اينكه نازل شود درشان من قرآنی اه .

(١) قال السندى: قوله لأصبحت ينظر الناس إليها كأنه علم صلى الله عليه وسلم فى خصوص تلك القراءة تقديراً معلقاً أنه لو مضى عليها لظهرت الملائكة للناس، وإلا فلا يلزم من حضور الملائكة ظهورهم للناس كما لا يخفى اه . وقال الحافظ : قال النووى فى هذا الحديث جواز رؤية آحاد الأمة للملائكة ، كذا أطلق، وهو صحيح، لكن الذى يظهر التقييد بالصالح مثلا والحسن الصوت قال: وفيه فضيلة القراءة وأنها سبب نزول الرحمة وحضور الملائكة ، قال الحافظ الحكم المذكور أعم من الدليل، فالذى فى الرواية إنما نشأ عن قراءة خاصة من سورة خاصة بصفة خاصة ، ويحتمل من الخصوصية ما لم يذكر ، وإلا لو كان على الإطلاق لحصل ذلك لكل قارىء ، وقد أشار فى آخر الحديث بقوله: ما يتوارى منهم إلى أن الملائكة لاستغراقهم فى الاستماع كانوا يستمرون على عدم الاختفاء الذى هو من شأنهم، وفيه منقبة لأسيدبن حضير، وفضل قراءة سورة البقرة فى صلاة الليل ، وفضل الخشوع فى الصلاة . وأن التشاغل بشىء من أمور الدنيا ولو كان من المباح قد يفوت الخير الكثير، فكيف لو كان بغير الأمر المباح اه .

(٢) هذا أحد الأجوبة التى أجاب به العلماء عن الإشكال الوارد على قولهم : نحن أكثر عملا وأقل أجراً، قال الحافظ : لا يلزم من التمثيل والتشبيه

ليست بحسب الوقت بل بحسب[1] المشقة اللاحقة فى أداء العبادات ، فأمة محمد صلى الله عليه وسلم أقل عملا وأكثر جزاء كما هو مشاهد فى ليلة القدر ، وصوم العشر ، وعرفة وغيرها من الطاعات اليسيرة فى الأجزية الكثيرة ، وكذلك القرآن، فإنه مع سهولته وصغر حجمه يعود على القارى بثواب ما له من مزيد ، فإن كل حرف منه يوجب عشر حسنات إن قرأه[2] خارج الصلاة من غير

التسوية من كل جهة ، وبأنه ليس فى الخبر نص على أن كلا من الطائفتين أكثر عملا وبأنه لا يلزم من كونهم أكثر عملا أن يكونوا أكثر زمانا لاحتمال كون العمل فى زمنهم كان أشق، ويؤيده قوله تعالى : «ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا » اهـ .

(١) تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى كتاب الإجارة فى باب الإجارة إلى نصف النهار .

(٢) فى المشكاة برواية الترمذى والدارمى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها » الحديث وفى الإحياء قال على كرم الله وجهه : من قرأ القرآن وهو قائم فى الصلاة كان له بكل حرف مائة حسنة ، ومن قرأه وهو جالس فى الصلاة فله بكل حرف خمسون حسنة ، ومن قرأه فى غير صلاة وهو على وضوء فخمس وعشرون حسنة ، ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنات ، وما كان من القيام بالليل فهو أفضل لأنه أفرغ للقلب، وفى شرحه تحت قوله ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنات،وهذا قد أخرجه الديلمى من حديث أنس مرفوعاً ، وفيه من قرأه قاعداً كان له بكل حرف خمسون حسنة ومن قرأه فى غير صلاة كان له بكل حرف عشر حسنات ، ومن استمع إلى كتاب الله كان له بكل حرف حسنة .

طهر فما بالها إذا قرأه فى الصلاة ، وكذلك كرامة القارى مبسوطة[١] فى الروايات وبذلك يظهر[٢] مطابقة الرواية بالترجمة .

قوله : (أقرأنى[٣] الخ) .

---

(١) ذكرت عدة روايات منها فى الأربعينية التى ألفتها فى فضائل القرآن فى لسان أردو .

(٢) وقال العينى: مطابقته للترجمة ما قيل مع إصلاح الفقير إياه من أن ثبوت فضل هذه الأمة على غيرها من الأمم بالقرآن الذى أمروا بالعمل به فإذا ثبت الفضل لهم بالقرآن كان للقرآن فضل لا فضل فوقه ،وتأتى المطابقة من هذه الجهة ، وإن كان فيه بعض تعسف اه . قلت : وأخذ العينى هذه المطابقة من كلام الكرمانى إذ قال : فإن قلت: الترجمة لفضل القرآن ، وفى الحديث الأول فضل القارى، وأما الحديث الثانى فلا دلالة على الترجمة فيه أصلا، قلت : فضل القارى بقراءة القرآن ، وكذلك فضل هذه الأمة على الأمم إنما هو بسبب القرآن اه. وبنحو ذلك قال الحافظ والقسطلانى .

(٣) ليس هذا فى كلام الشيخ قدس سره وزدته اهتماماً لهذا الكلام ، ولأن والدى المرحوم محا من كتابه لفظ من أقرأنى ، وفى تقرير المكى قوله : أقرأ أبو عبد الرحمن وكتابة «نى» غلط ، والمعنى خوانا نيدكود كان را اه . وهكذا فى تقرير مولانا حسين على البنجابى إذ قال : أقرأنى غلط والصحيح أقرأ اه . واتفقت نسخ البخارى المصرية على حذف هذا اللفظ ، وقال الكرمانى : وفى بعض النسخ أقرأنى بذكر المفعول،وهذا أنسب لقوله «وذلك» أى إقراؤه إياى «هو الذى أقعدنى هذا المقعد الرفيع والمنصب الجليل» اه . وقال الحافظ : بين أول خلافة عثمان وآخر ولاية الحجاج اثنتان وسبعون سنة إلا ثلاثة أشهر ، وبين آخر خلافة عثمان وأول ولاية الحجاج العراق ثمان وثلاثون سنة ، ولم

. . . .

أقف على تعيين ابتداء إقراء أبى عبد الرحمن وآخره ، والله أعلم بمقدار ذلك ، ويعرف من الذى ذكرته أقصى المدة وأدناها والقائل: واقرأ إلخ هو سعد بن عبيدة فإنى لم أر هذه الزيادة إلا من رواية شعبة عن علقمة، وقائل وذاك الذى أقعدنى مقعدى هذا هو أبو عبد الرحمن ، وحكى الكرمانى أنه وقع فى بعض النسخ إلى آخر ما تقدم من قوله المنصب الجليل ،والذى فى معظم النسخ واقرأ بحذف المفعول وهو الصواب ، وكان الكرمانى ظن أن قائل «وذاك» الذى أقعدنى هو سعد بن عبيدة ، وليس كذلك، بل قائله أبو عبد الرحمن ، ولو كان كما ظن للزم أن تكون المدة الطويلة سيقت لبيان زمان إقراء أبى عبد الرحمن لسعد بن عبيدة وليس كذلك ، بل وإنما سيقت لبيان طول مدته لإقراء الناس القرآن ، وأيضاً فكان يلزم أن يكون سعد بن عبيدة قرأ على أبى عبد الرحمن من زمن عثمان ، وسعد لم يدرك زمان عثمان ، فإن أكبر شيخ له المغيرة بن شعبة ،وقد عاش بعد عثمان خمس عشرة سنة، وكان يلزم أيضاً أن تكون الإشارة بقوله، وذلك إلى صنيع أبى عبد الرحمن ، وليس كذلك ، بل الإشارة بقوله : ذلك إلى الحديث المرفوع، أى أن الحديث الذى حدث به عثمان فى أفضلية من تعلم القرآن وعلمه، حمل أبا عبد الرحمن إن قعد يعلم الناس القرآن ، لتحصيل تلك الفضيلة ، ويؤيد ما ذكرنا صريحا ما رواه أحمد عن محمد بن جعفر وحجاج بن محمد جميعا عن شعبة عن علقمة بن مرثد عن سعد بن عبيدة قال: قال أبو عبد الرحمن فذاك الذى أقعدنى هذا المقعد، وكذا أخرجه الترمذى من رواية أبى داود الطيالسى عن شعبة وقال فيه. مقعدى هذا، والإشارة بذاك إلى الحديث كما قررته، وإسناده إليه إسناد مجازى ويحتمل أن تكون الإشارة به إلى عثمان ، وقد وقع فى رواية أبى عوانة أيضاً عن حجاج بن محمد بلفظ قال : أبو عبد الرحمن وهو الذى أجلسنى هذا المجلس

قوله : (بل نسى) يعنى بذلك [1] أنه لا ينبغى له التغافل ، وعليه أن يتعاهد القرآن فإذا ذهب عنه مع تعاهده فهو تنسية من الله وليس بنسيان ،ولا مؤاخذة فيه ، ولا ينبغى له أن يغفل عنه حتى يلزم النوبة أن يقول نسيته .

وهو محتمل أيضا اه مختصراً . وقال العينى قوله : وذاك الذى الخ ، وذاك إشارة إلى الحديث المرفوع: أى هذا الحديث حملنى على أن أقعدنى مقعدى هذا، وأشار به إلى مقعده الذى كان يقرأ الناس فيه ، وفى الحقيقة مراده من المقعد الذى أقعد فيه منزلته التى حصلت له مع طول المدة ببركة تعليمه القرآن الكريم للناس ، ثم قال العينى بعد ذكر كلام الكرمانى ، وتعقب الحافظ عليه مختصراً قلت : ما قاله هو الصواب وقد تاه الكرمانى فى هذا ، وما اكتفى بنقله رواية أقرأنى التى ما صحت حتى بنى عليها كلامه الذى صدر من غير روية اه . قلت : ويؤيد حذف المفعول رواية الترمذى بلفظ : قال أبو عبد الرحمن ،فذاك الذى أقعدنى مقعدى هذا ، وعلم القرآن فى زمان عثمان حتى بلغ الحجاج بن يوسف .

(١) بسط الحافظ الكلام على ذلك أشد البسط، والمختصر ما فى القسطلانى إذ قال: وسبب الذم ما فى ذلك من الإشعار بعدم الاعتناء بالقرآن ، إذ لا يقع النسيان إلا بترك التعاهد وكثرة الغفلة ، فلو تعاهده بتلاوته والقيام به فى الصلاة لدام حفظه وتذكره ، فكانه إذ قال : نسيت الآية الفلانية فكأنه شهد على نفسه بالتفريط ، فيكون متعلق الذم ترك الاستذكار والتعاهد، لأنه يورث النسيان، قوله : بل نسى بضم النون وتشديد السين المكسورة فى جميع الروايات فى البخارى ، وأكثر الروايات فى غيره ، وبل إضراب عن القول بنسبة النسيان إلى النفس المسبب من عدم التعاهد إلى القول بالإنساء الذى لا صنع له فيه،فإذا نسبه إلى نفسه أوهم أنه نفر وبفعله فالذى ينبغى أن يقول:أنسيت أو نسيت مبنيا للمفعول فيهما أى أن الله هو الذى أنسانى فينسب الأفعال إلى خالقها لما فيه من

(باب نسيان القرآن)

بذلك(١) أنه لا كراهة فى إطلاق هذا اللفظ ونسبته إليه ، وإنما المنهى ... وترك التعاهد المفضى إلى النسيان .

قوله : (وسورتين من آل حم) وهاتان(٢) غير داخلتين فى ثمان عشرة سورة ، ومفهوم العدد غير معتبر فلا ينافيه ما تقدم .

... بالعبودية والاستسلام لقدرة الربوبية ، معنى نسى عوقب بالنسيان ... له فى تعاهده واستذكاره ، وقيل إن فاعل نسيت النبى صلى الله عليه وسلم ... لا يقل أحد عنى إنى نسيت آية كذا ، فإن الله هو الذى أنسانى لذلك ... نسخه ورفع تلاوته ، ليس لى فى ذلك صنع اه .

قال الحافظ : قوله باب نسيان القرآن الخ ، كأنه يريد أن النهى عن ... ت آية كذا وكذا ليس للزجر عن هذا اللفظ بل للزجر عن تعاطى النسيان المقتضية لقول هذا اللفظ ، ويحتمل أن ينزل المنع والإباحة على ... فن نشأ نسيانه عن اشتغاله بأمر دينى كالجهاد لم يمتنع عليه قول ذلك ، لأن لم ينشأ عن إهمال دينى ، وعلى ذلك يحمل ما ورد من ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم من نسبة النسيان إلى نفسه ، ومن نشأ نسيانه عن اشتغاله بأمر دنيوى ، لا سيما إن كان محظوراً امتنع عليه لتعاطيه أسباب النسيان اه . قال العينى : قوله ... يقول إلى آخره صورة الاستفهام الإنكارى لكن ليس للإنكار عن الإنسان بقوله نسيت آية كذا وكذا على ما يجىء الآن ، ولكن الإنكار على ارتكاب أسبابه الداعية إلى ذلك اه .

(٢) قال الكرمانى : فإن قلت تقدم قريبا أنه عشرون سورة ، وههنا قال ثمانى عشر ، وعد ثم حم من المفصل وههنا قد أخرجه منه ، قلت : مراده من ثمنه (*)

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله من ثمه ١٢ ز .

قوله : (وقال غندر عن شعبة) والحاصل[1] أنهم اختلفوا فى رفعه ووقفه وأنه موقوف على عمر أو جندب فتفكر .

أن معظم العشرين منه، وقال النووى: ومن آل حم، يعنى بها من السور التى أولها حم، كقولك فلان من آل فلان، وقيل يجوز أن يكون المراد حم نفسها هنا كما قال : من مزامير آل داود، يريد به داود نفسه ، قال الكرمانى : ولو لا أنه فى الكتابة منفصل لحسن أن يقال إنه الألف واللام التى لتعريف الجنس ، يعنى وسورتين من جنس الحواميم اهـ . وفى القسطلانى واستشكل بما سبق فى باب تأليف القرآن حيث قال: هناك عشرون من أول المفصل على تأليف ابن مسعود وآخرهن من الحواميم حم الدخان ، وعم يتساءلون فعد حم من المفصل، وهنا أخرجها ، وأجيب بأن الثمان عشرة غير سورة الدخان والتى معها ، وإطلاق المفصل على الجميع تغليب ، وإلا فالدخان ليست من المفصل على الراجح ، لكن يحتمل أن يكون تأليف مصحف ابن مسعود على خلاف تأليف مصحف غيره ، فيكون أول المفصل عند ابن مسعود أول الجاثية ، والدخان متأخرة فى ترتيبه عن الجاثية، وأجاب النووى على طريق التنزل بأن المراد بقوله عشرون من المفصل أى معظم العشرين ، وهذا الحديث قد سبق فى باب الجمع بين السورتين فى ركعة ، من كتاب الصلاة اهـ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح فإن الرواية المتقدمة كانت مرفوعة ، ثم ذكر البخارى برواية شعبة عن أبى عمران: سمعت جندباً . قوله قال القسطلانى: أى من قوله موقوفاً عليه ولم يرفعه ، ثم قال البخارى وقال ابن عون : إلى قوله عن عمر ، قوله أى لم يرفعه ، وجندب أصح وأكثر طرقاً فى هذا الحديث ، وأما رواية ابن عون فشاذة لم يتابع عليها قاله القسطلانى ، قال الحافظ : قوله جندب أصح وأكثر أى أصح إسناداً وأكثر طرقاً ، وهو كما قال ، فإن الجم الغفير

. . . .

رووه عن أبى عمران عن جندب إلا أنهم اختلفوا عليه فى رفعه ووقفه، والذين رفعوه ثقات حفاظ ، فالحكم لهم ، وأما رواية ابن عون فشاذة لم يتابع عليها ، قال أبو بكر بن أبى داود لم يخطىء ابن عون قط إلا فى هذا ، والصواب عن جندب إلى آخر ما بسطه .

كتاب (١) النكاح

(١) اختلف فى معناه لغة وشرعا، وفى حكمه عند الفقهاء كما بسط فى الأوجز وفيه : اختلف فيه لغة وشرعاً ، أما الأول فقيل أصله الضم والتداخل ، وقيل لزوم شىء بشىء مستعليا عليه ، وقال الأزهرى : أصل النكاح فى كلام العرب الوطء ، وقيل للتزويج نكاح لأنه سببه ، وقال الزجاجى هو فى كلام العرب الوطء والعقد جميعاً ، وحقيقته عند الفقهاء على ثلاثة أوجه حكاها القاضى حسين ، أصحها أنه حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء : وهو الذى صححه أبو الطيب وبه قطع المتولى وغيره ، والثانى أنه حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، وبه قالت الحنفية ، وهو وجه للشافعية ، والثالث : أنه حقيقة فيهما بالاشتراك ، وبه جزم الزجاجى ، قال الحافظ : وهذه يترجح فى نظرى ، وقال الموفق : النكاح فى الشرع عقد التزويج ، وقال القاضى : الأشبه فى أصلنا أنه حقيقة فى العقد والوطء جميعا وفى الدر المختار : هو عند الفقهاء عقد يفيد ملك المتعة ، وعند أهل الأصول واللغة حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، وليس لنا عبادة شرعت من عهد آدم إلى الآن ثم تستمر فى الجنة إلا النكاح والإيمان ، واختلف فى حكم النكاح فهو فرض عين كالصوم والصلاة مطلقا عند داود وغيره من الظاهرية ، وأما عند الأئمة الأربعة فواجب عند التوقان كما هو المعروف ، لكن المنصوص فى كتب

قوله : (كأنهم تقالوها) أي في نفسها[١] وإن زعموا أنها كثيرة للنبي صلى الله عليه وسلم لأن الطاعة على حسب الحاجة وقد اغتفرت ذنوبه ، فقلت الحاجة فكفى للقليل أيضا .

قوله : (إني لأخشاكم الخ) حاصل[٢] جوابه هذا أن المدار ليست هي

الشافعية أنه مستحب عند التوقان أيضا ففي الإقناع والنكاح مستحب لتائق له بتوقانه للوطء إن وجد أهبته من مهر وكسوة فصل التمكين ونفقة يومه تحصيناً لدينه ، سواء كان مشتغلا بالعبادة أم لا ، فإن فقد أهبته فتركه أولى ، وكسر إرشاداً توقانه بصوم اه . وهكذا مذهب الشافعية في النووي والفتح والقسطلاني ، وأما في غير حال التوقان فمندوب عند الأئمة الثلاثة ، ومباح عند الشافعية ، وحكى عن الحنفية الوجوب عيناً أو كفاية ، وحكى أيضاً أنه فرض كفاية ، وفي الدر المختار أنه سنة مؤكدة اه ملخصاً .

(١) قال الحافظ : قوله تقالوها بتشديد اللام المضمومة أي استقلوها ، وأصل تقالوها تقاللوها أي رأى كل منهم أنها قليلة ، فقالوا وأين نحن الخ ، والمعنى أن من لم يعلم بحصول ذلك له يحتاج إلى المبالغة في العبادة ، عسى أن يحصل بخلاف من حصل له ، لكن قد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك ليس بلازم ، فأشار إلى هذا بأنه أشدهم خشية ، وذلك بالنسبة لمقام العبودية في جانب الربوبية ، وأشار في حديث عائشة والمغيرة كما تقدم في صلاة الليل إلى معنى آخر بقوله : « أفلا أكون عبداً شكوراً » اه .

(٢) قال الحافظ : قوله إني لأخشاكم لله الخ ، فيه إشارة إلى رد ما بنوا عليه أمرهم من أن المغفور له لا يحتاج إلى مزيد في العبادة ، بخلاف غيره ، فأعلمهم أنه مع كونه يبالغ في التشديد في العبادة أخشى لله وأتقى من الذين

الحاجة إلى المغفرة فقط ، بل المناط هى الخشية ، فأخشاهم منه أحوجهم إلى الطاعة ، مع أن الذنوب فى كل مرتبة[1] بحسبها .

يشددون ، وإنما كان كذلك لأن المشدد لا يامن من الملل بخلاف المقتصد ، فإنه أمكن لاستمراره ، وخير العمل ماداوم عليه صاحبه ، وقد أرشد إلى ذلك قوله فى الحديث الآخر « المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » اه .

(١) فإن من المعروف أن حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وقد أخرج أبو داود فى باب الانتصار حديثى أبى بكر وعائشة فى انتصارهما ، وذكر الشيخ فى البذل عن والدى المرحوم عن القطب الكنكوهى : الانتصار جائز على قدر الظلم ، والأحسن العفو ، ولذلك لم يرض بانتصار أبى بكر رضى الله عنه ، وإن كان بعد الموات ، وأمر عائشة رضى الله تعالى عنها بالانتصار ، لأن أبا بكر أفضل ، فكره منه تركه لما هو أولى ، ولا كذلك فى عائشة رضى الله تعالى عنها ، لأنها ليست بمنزلة أبى بكر اه . وذكر صاحب روح المعانى تحت قوله تعالى « ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور » حديث أبى بكر المذكور ، ثم قال : واستشكل هذا الخبر بأنه يشعر بعتب أبى بكر رضى الله عنه ، وهو نوع من السبيل المنفى فى قوله تعالى : « ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » وأجيب بأنا لا نسلم ذلك ، وليس فيه أكثر من تنبيهه رضى الله عنه على ترك الأولى ، وهو شىء والعتب شىء آخر ، وكذا الايعد لوما كما لا يخفى ، ومن الناس من خص السبيل فى الآية بالإثم والعتاب ، فلا إشكال عليه أصلا ، وقيل هو باق على العموم إلا أن الآية فى عوام المؤمنين ، ومن لم يبلغ مبلغ أبى بكر رضى الله عنه ، وأن مثله يلام بالشتم وإن كان بحق بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأذن له به ، قالا : أو حالا ، بل لاح عليه صلى الله عليه وسلم ما يشعر باستحسان السكوت عنه ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين اه ، وقد

قوله : (ثم قرأ «ياأيها الذين آمنوا لا تحرموا» الخ) دلالة(١) الآية على حرمة التبتل والاختصاء ظاهرة لما فيهما من تحريم الطيبات .

قال صاحب الجمل فى تفسير قوله تعالى : « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » أنه من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين ، قاله شيخ الإسلام زكريا الأنصارى فى شرحه على الطوالع اهـ . وقال الرازى فى جملة الأجوبة عن الإشكال الوارد على ظاهر الآية . وثانيها : المراد ترك الأفضل اهـ . وبسط الرازى الكلام على هذا المعنى تحت قوله تعالى : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى » الآية وقال فى آخره : والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإذا طردوهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلماً ، إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل ، لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر الوجوه ، فإنا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأكمل والأولى والأحرى اهـ .

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد وما أدق نظره ، وعلى هذا لا يرد على ابن مسعود أنه لم يبلغه نسخ المتعة كما سيأتى فى كلام الشراح ، وحاصل كلام الشيخ أن استشهاد ابن مسعود بالآية على النهى عن الاختصاء ، فإن فيه تحريم الطيبات ، أى الأزواج إلى الأبد ، وأما قوله ثم رخص لنا ، جملة معترضة لا تعلق لها بالاستشهاد الآتى ، وتقدم الحديث بهذا اللفظ فى تفسير سورة المائدة وفيه قال الشيخ : ولا يبعد إرجاع الآية إلى النهى عن الاختصاء ، وبسط فى هامشه الكلام على ذلك بسطاً كثيراً وذكر فيه ما يؤيد نزولها فى الاختصاء ، وتقدم أيضا الكلام على الاختصاء شرعاً ، وعلى هذا لا يرد على ابن مسعود ما أورده الشراح من أن ابن مسعود لم يبلغه نسخ المتعة ، قال الحافظ وتبعه غيره : وظاهر استشهاد ابن مسعود بهذه الآية هنا يشعر بأنه كان يرى بجواز المتعة ، فقال

قوله : (فهلا جارية تلاعبها إلخ) ودلالة[1] الحديث على الترجمة فيما لم يذكر ههنا ، وهو أنه ﷺ حسّن[2] فعله .

القرطبي لعله لم يكن حينئذ بلغه الناسخ ، ثم بلغه فرجع بعد ، قال الحافظ : يؤيده ما ذكره الإسماعيلي أنه وقع في رواية أبي معاوية عن إسماعيل بن أبي خالد ففعله، ثم ترك ذلك ، قال: وفي رواية لابن عيينة عن إسماعيل: ثم جاء تحريمها بعد ، وفي رواية معمر عن إسماعيل ثم نسخ ، اه . وترك ابن مسعود بعد إباحته ليس بمستلزم للاستشهاد ههنا على جواز المتعة .

(١) لم يتعرض الشراح قاطبة عن غرض الإمام البخاري بالترجمة إلا ما في التيسير ، إذ قال :أي في بيان جواز نكاح الثيب ،انتهى معرباً ، وإليه يظهر ميل العيني إذ قال : مطابقته للترجمة في قوله ثيباً ، اه . وظاهر ألفاظ الترجمة والحديث الوارد فيها أن غرض المصنف بيان إباحة نكاح الثيب مع التنبيه على ترجيح نكاح البكر ، فإن الإمام البخاري أورد في الباب حديث جابر مقتصراً فيه على قوله « هلا بكراً » الحديث ، ولم يذكر الزيادة التي أشار إليها الشيخ كما سيأتي ، والظاهر عند هذا العبد الضعيف ، بعد ملاحظة كلام الشيخ قدس سره أن غرض الإمام البخاري بالترجمة ترجيح نكاح الثيب لمصلحة دينية ، فإنه ﷺ رد عليه أولا بقوله « هلا بكراً » فلما ذكر جابر مصلحة مهمة حسن رسول الله ﷺ فعله كما سيأتي .

(٢) فقد تقدم الحديث في كتاب الوكالة في باب: إذا وكل رجلا أن يعطي شيئاً إلخ ، وفيه قول جابر «فأردت أن أنكح امرأة قد جربت وخلا منها » ، قال: فذلك ، وفي هامشه عن الكرماني قوله : فذلك مبتدأ خبره محذوف أي فذلك مبارك ونحوه ، اه . وتقدم أيضاً في التفسير في باب قوله «إذ همت

قوله : (وهو الذى خلق من الماء بشراً) إيراد الرواية[1] فى هذا الباب مع إيراد الآية قبلها إشارة منه إلى أن المناكحة جائزة فيما بين من

طائفتان ، الآية قال : أى ﷺ أصبت ، وسيأتى فى باب عون المرأة زوجها ، فقال بارك الله ، أو قال خيراً لك ، وسيأتى أيضاً فى باب الدعاء للمتزوج ، قال: فبارك الله عليك، فهذه الروايات تشعر بأنه ﷺ استحسن فعله بعد بيان مصلحته .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان وجه ذكر الآية . ولم يتعرضوا لوجه ذكر الآية فى الباب إلا ما قال العينى وتبعه القسطلانى إذ قال : وغرضه من إيراد هذه الآية الإشارة إلى النسب والصهر مما يتعلق بهما حكم الكفاءة، اه. قال القسطلانى قوله « فجعله نسباً وصهراً » يريد فقسم البشر قسمين ذوى نسب : أى ذكوراً ينسب إليهم فيقال فلان بن فلان ، وفلانة بنت فلان ، وذوات صهر ، أى إناثا يصاهر بهن ، وقيل جعله نسباً أى قرابة ، وصهراً أى مصاهرة ، يعنى الوصلة بالنكاح من الأنساب ، لأن التوصل يقع بها بالمصاهرة، لأن التوالد بها يكون، اه. وقال الشيخ ابن القيم: وقد تنازع الفقهاء فى أوصاف الكفاءة ، فقال مالك فى ظاهر مذهبه : إنها الدين ، وفى رواية عنه: إنها ثلاثة : الدين ، والحرية ، والسلامة من العيوب ، وقال أبو حنيفة : هى: النسب والدين ، وقال أحمد فى رواية عنه هى : الدين والنسب خاصة ، وفى رواية أخرى هى خمسة: الدين، والنسب، والحرية، والصناعة، والمال، وإذا اعتبر فيها النسب فعنه فيها روايتان: إحداهما أن العرب بعضهم لبعض أكفاء ، الثانية أن قريشاً لا يكافئهم إلا قرشى ، وبنو هاشم لا يكافئهم إلا هاشمى ، وقال أصحاب الشافعى: يعتبر فيها الدين والنسب ، والحرية والصناعة

. . . .

والسلامة من العيوب المنفرة، ولهم في اليسار ثلاثة أوجه : اعتباره فيها، وإلغاؤه، واعتباره في أهل المدن دون أهل البوادي ، فالعجمي ليس عندهم كفوءاً للعربي ، ولا غير القرشي للقرشية، ولا غير الهاشمي للهاشمية، ولا العبد كفوءاً للحرة ، ولا من به عيب مثبت للفسخ كفوءاً للسليمة عنه، ثم قال بعد ذكر الفروع: ولكن الكفاءة عند الجمهور هي حق للمرأة والأولياء ، ثم اختلفوا فقال أصحاب الشافعي رحمه الله : هي لمن له دلالة في الحال، وقال أحمد رحمه الله تعالى في رواية : حق لجميع الأولياء قريبهم وبعيدهم ، فمن لم يرض منهم فله الفسخ . وقال أحمد في رواية ثالثة : إنها حق الله فلا يصح رضاهم بإسقاطه . ولكن على هذه الرواية لا تعتبر الحرية ولا اليسار . ولا الصناعة ولا النسب . إنما يعتبر الدين فقط . فإنه لم يقل أحد ولا أحد من العلماء : إن نكاح الفقير للموسرة باطل وإن رضيت ،أو نكاح الهاشمية لغير الهاشمي . والقرشية لغير القرشي باطل، وإنما نبهنا على هذا الآن كثيراً من أصحابنا يحكون الخلاف في الكفاءة. هل هي حق لله أو الآدمي ويطلقون مع قولهم إن الكفاءة هي الخصال المذكورة . وفي هذا من التساهل وعدم التحقيق ما فيه . انتهى مختصراً .

وفي البذل : ومذهب الحنفية أن الكفاءة تعتبر نسباً ،فقريش أكفاء بعضهم بعضاً ، وباقي العرب أكفاء بعضهم بعضاً وحرية وإسلاماً وديانة ومالا ، وتعتبر للنساء لا للرجال لأن النصوص وردت بالاعتبار في جانب الرجال خاصة ، وكذا المعنى الذي شرعت به الكفاءة يوجب اختصاص اعتبارها بجانبهم ، لأن المرأة هي التي تستنكح لا الرجل ، لأنها هي المستفرشة ، وأما الزوج فهو المستفرش ، فلا تلحق الأنفة من قبلها ، انتهى مختصراً .

ليسوا أكفاء[1] ، إلا أن اعتبار الكفؤ والنسب أفضل ، لأن الله تعالى مدح بالنسب، فلا يخلو اعتباره عن مصالح وفوائد ، وإن لم يكن أمراً لا بد

وقال القسطلانى : الكفاءة معتبرة فى النكاح لما روى جابر أنه ﷺ ، قال: «ألا لايزوج النساء إلا الأولياء، ولايزوجن من غير الأكفاء» ولأن النكاح يعقد للعمر، ويشتمل على أغراض ومقاصد كالازدواج والصحبة والألفة وتأسيس القرابات ، ولا ينتظم ذلك عادة إلا بين الأكفاء ، وقد جزم مالك رحمه الله تعالى : بأن اعتبار الكفاءة مختص بالدين لقوله عليه الصلاة والسلام: «الناس سواء، لافضل العربى على عجمى إنما الفضل بالتقوى» وقال تعالى: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» وأجيب بأن المراد به فى حكم الآخرة ، وكلامنا فى الدنيا ، اه . وقال العينى : قالوا فى اعتبار الكفاءة أحاديث لا تقوم بأكثرها الحجة . وأمثلها حديث على بن أبى طالب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال له : «يا على، ثلاث لا تؤخرها : الصلاة إذا أتت والجنازة إذا حضرت والأيم إذا وجدت كفوآ» ، وقال الترمذى غريب. وما أرى إسناده متصلا . وأخرجه الحاكم كذلك وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه . اه . وذكر أصحاب التخاريج الروايات فى ذلك مع الكلام عليها.

(١) قال الموفق اختلفت الرواية عن أحمد فى اشتراط الكفاءة لصحة النكاح . فروى عنه أنها شرط له . قال إذا تزوج المولى العربية فرق بينهما وهذا قول سفيان . وقال أحمد فى الرجل يشرب الشراب : ما هو بكفؤ لها يفرق بينهما . وقال : لو كان المتزوج حائكا فرقت بينهما . لقول عمر رضى الله عنه : «لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء» ، رواه الخلال بإسناده وعن أبى إسحق الهمدانى قال خرج سلمان وجرير فى سفر

. . . .

فأقيمت الصلاة ، فقال جرير لسلمان تقدم أنت، قال سلمان : بل أنت تقدم، فإنكم معشر العرب لا يتقدم عليكم فى صلاتكم ، ولا تنكح نساؤكم إن الله فضلكم علينا بمحمد ﷺ وجعله فيكم، ولأن التزويج مع فقد الكفاءة تصرف فى حق من يحدث من(*) الأولياء بغير إذنه ، فلم يصح كما لو زوجها بغير إذنها، وقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : «لا تنكحوا النساء إلا من الأكفاء» الحديث ، رواه الدارقطنى إلا أن ابن عبد البر قال : هذا ضعيف لا أصل له ولا يحتج بمثله ، والرواية الثانية عن أحمد أنها ليست شرطاً فى النكاح ، وهذا قول أكثر أهل العلم ، روى نحو هذا عن عمر وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز وغيرهم ، ومالك والشافعى وأصحاب الرأى لقوله تعالى: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» ، ولأن الكفاءة لا تخرج عن كونها حقاً للمرأة أو الأولياء أو لهما ، فلم يشترط وجودها كالسلامة من العيوب، انتهى مختصراً. وقال الحافظ فى الدراية : وقال الشافعى رحمه الله: الكفاءة تستنبط من قصة بريرة وتخييرها لما عتقت ، واستدل ابن الجوزى بحديث عائشة رضى الله عنها مرفوعاً «تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء» ، اه . وقال فى الفتح : واعتبر الكفاءة فى النسب الجمهور ، وقال أبو حنيفة : قريش أكفاء بعضهم بعضاً، وليس أحد من العرب كفؤاً لقريش ، كما ليس أحد من غير العرب كفؤاً للعرب ، وهو وجه للشافعية ، وقال الثورى : إذا نكح المولى العربية يفسخ النكاح ، وبه قال أحمد فى رواية ، وتوسط الشافعى فقال: ليس نكاح غير الأكفاء حراما فأراد به النكاح ، وإنما هو تقصير بالمرأة والأولياء،

(*) وفى الشرح الكبير بدله : فى حق من يحدث فى الأولياء

له منه ، كيف وقد أنكح(١) أبو حذيفة سالماً ، وكان مولاه ، بنت أخيه هند ، وكذلك ضباعة كانت(٢) تحت المقداد ، وكذلك

فإذا رضوا صح ويكون حقاً لهم تركوه ، فلو رضوا إلا واحداً فله فسخه ، وذكر أن المعنى فى اشتراط الولاية فى النكاح كيلا تضيع المرأة نفسها فى غير كفء ، اه . وبسط الكلام على مسألة الكفاءة فى الأوجز .

(١) كما ذكره الإمام البخارى فى حديث الباب قال الحافظ: قوله « وأنكحه هنداً » كذا فى هذه الرواية ، ووقع عند مالك « فاطمة » فلعل لها اسمين ، والوليد ابن عتبة أحد من قتل ببدر كافراً ، وقوله : بنت أخيه بفتح الهمزة ، وكسر المعجمة ثم تحتانية هو الصحيح ، وحكى ابن التين: أن فى بعض الروايات بضم الهمزة وسكون الخاء ، ثم مثناة ، وهو غلط ، اه . قال العينى : هند يجوز فيه الصرف ومنعه ، أما منعه فللعلمية و التأنيث ، وأما صرفه ، فلأن سكون أوسطه يقاوم أحد السببين ، اه . قال القسطلانى : مطابقة الحديث للترجمة من تزويج أبى حذيفة سالماً الذى تبناه ، وهو مولى لامرأة من الأنصار بنت أخيه هند ، ولم يعتبر فيه الكفاءة إلا فى الدين ، اه . قلت : وسيأتى فى الحديث الآتى كلام الحافظ فى توجيه ذكر هذه الأحاديث .

(٢) قال الحافظ : قوله وكانت تحت المقداد ، ظاهر سياقه أنه من كلام عائشة . ويحتمل أنه من كلام عروة ، وهذا القدر هو المقصود من هذا الحديث فى هذا الباب ، فإن المقداد ، وهو ابن عمر الكندى نسب إلى الأسود ابن عبد يغوث الزهرى ، لكونه تبناه ، فكان من حلفاء قريش وتزوج ضباعة ، وهى هاشمية ، فلولا أن الكفاءة لا تعتبر بالنسب لما جاز له أن يتزوجها لأنها فوقه فى النسب ، وللذى يعتبر الكفاءة فى النسب أن يجيب بأنها رضيت

الأمر[1] فى قوله فاظفر بذات الدين ، يرجح اعتبار الدين على النسب ،

هى وأولياؤها ، فسقط حقهم من الكفاءة وهو جواب صحيح إن ثبت أصل اعتبار الكفاءة فى النسب ، اه .

(١) قال الحافظ قوله : فاظفر بذات الدين ، المعنى أن اللائق بذى الدين والمروءة أن يكون الدين مطمح نظره فى كل شىء ، لاسيما فيما تطول صحبته ، فأمره النبى ﷺ بتحصيل صاحبة الدين الذى هو غاية البغية ، وقد وقع فى حديث عبد الله بن عمر ، وعند ابن ماجه رفعه : « لا تزوجوا النساء لحسنهن، فعسى حسنهن أن يهلكهن ولا تزوجوهن، لأموالهن، فعسى أموالهن أن تطغيهن ، ولكن تزوجوهن على الدين ، ولأمة سوداء ذات دين أفضل » ، قال القرطبى : معنى الحديث أن هذه الخصال الأربعة هى التى يرغب فى نكاح المرأة لأجلها فهو خبر عما فى الوجود من ذلك ، لا أنه وقع الأمر بذلك ، بل ظاهره إباحة النكاح لقصد كل من ذلك ، لكن قصد الدين أولى ، قال : ولا يظن من هذا الحديث أن هذه الأربعة تؤخذ منها الكفاءة : أى تنحصر فيها ، فإن ذلك لم يقل به أحد فيما علمت ، وإن كانوا اختلفوا فى الكفاءة ، ماهى ؟ ، اه . قال الكرمانى : الحسب مايعده الإنسان من مفاخر آبائه ، قال القاضى البيضاوى : من عادة الناس أن يرغبوا فى النساء لإحدى الأربع ، واللائق بأرباب الديانات ، وذوى المروءات أن يكون الدين مطمح نظرهم فى كل شىء ، لاسيما فيما يدوم أمره ، وذلك اختاره الرسول ﷺ بآكد وجه وأبلغه ، فأمر بالظفر الذى هو غاية البغية ، وقوله «فاظفر» جزاء شرط محذوف أى إذا تحققت بفضيلتها ، فاظفر أيها المسترشد بها ، فإنها تكسب منافع الدارين ، اه .

وكذلك قوله[1] ﷺ : « هذا خير من ملء الأرض مثل هذا » أشار إلى أن الدين هو المرجح القابل لمزيد الاعتناء ، فالمتدين أفضل من غيره ، وإن كان أدون منه فى النسب والمال، وإذا كان خيراً منه كان الإنكاح منه أفضل،فعلم بذلك أن الأحق بالاعتناء فى الكفاءة هو الدين .

---

(١) قال الكرمانى : قوله « هذا خير إلخ » إن كان الأول كافراً فوجهه ظاهر ، وإلا فيكون ذلك معلوماً لرسول الله ﷺ بالوحى ، اهـ . قال الحافظ بعد نقل كلام الكرمانى: هذا يعرف المراد من الطريق الأخرى التى ستأتى فى كتاب الرقاق بلفظ : قال رجل من أشراف الناس : هذا والله حرى إلخ ، فحاصل الجواب أنه أطلق تفضيل الفقير المذكور على الغنى المذكور ، اهـ . قال العينى بعد نقل كلاميهما : فى كل كلاميهما نظر : أما كلام الكرمانى فقوله بالوحى ليس كذلك ، لأنه قال مر رجل على رسول الله ﷺ ، وقد شاهده وعرفه أنه مسلم أو كافر ، والظاهر أنه مسلم كان شريفاً بين قومه ، ولكن المار الثانى إن كان كما قيل إنه جعيل بن سراقة ، وهو من أصحابه من خيار عباد الله الصالحين ، وأما قول بعضهم فأنزل من كلام الكرمانى على ما لا يخفى على المتأمل ، اهـ . ثم قال العينى : ومطابقة الحديث للترجمة تؤخذ من قوله « هذا خير إلخ » لأن فيه تفضيل الفقير على الغنى مطلقاً فى الدين ، فيكون كفؤاً لمن يريدها من النساء مطلقاً ، اهـ . قال القسطلانى : وإطلاق الحديث التفضيل على الغنى المذكور لا يلزم منه تفضيل كل فقير على كل غنى كما لا يخفى ، نعم فيه تفضيله مطلقاً فى الدين فيطابق الترجمة .

قوله (فنهوا عن نكاحهن إلا أن تقسطوا إلخ) ودلالته[1] على الترجمة باعتبار أنه لم يقيد جواز النكاح بهن بالموسرين، وقد تبين كونهن موسرات فعلم جواز نكاح المقل المثرية .

---

(١) قال العيني : مطابقته للحديث من حيث أن الرجل إذا كان ولى اليتيمة الغنية وفقير يجوز له أن يتزوجها إذا أقسط فى صداقها وعدل فصح أن الكفاءة(*) معتبرة فى المال ، اه ، وقال الحافظ بعد ذكر الاختلاف فى الكفاءة فى المال : وأما المثرية هى التى لها ثراء وهو الغنى ، ويؤخذ ذلك أى عدم الاشتراط من حديث عائشة الذى فى الباب من عموم التقسيم فيه لاشتماله على المثرى والمقل من الرجال ، والمثرية والمقلة من النساء ، فدل على جواز ذلك ، ولكنه لا يرد على من يشترط لاحتمال إضمار رضا المرأة ورضا الأولياء ، اه . وفى تقرير المكى قوله « فجعله نسباً » فعلم أن الكفاءة باعتبار النسب لا اعتبار له ، فإن الكل مخلوق من الماء عباد الله بينهم صهر وأنساب من غير تخصيص صهر بعض لبعض دون بعض ، فلا يصح تقييده بل المعتبر الكفاءة فى الدين ، أما الكفاءة فى النسب فإنما تعتبر لدفع الفتنة والفساد للحوق الشين والعار فى عادة الناس ، ولهذا إذا رضى الأولياء بغير الكفؤ سقط الكفاءة فالحاصل أن المعتبر عند الله الكفاءة فى الدين دون النسب، إنما اعتبارها لدفع الفساد وقوله « باب الأكفاء فى المال » يريد أن المال تعتبر فيه الكفاءة أيضاً ، فالمقل إن كان بحيث لا يطيق مهر المثرية لا يتزوجها لأنه ليس كفؤاً لها فى المال، وإن تزوجها كان للأولياء حق الفسخ

(*) كذا فى الأصل والظاهر غير معتبرة إلا أن يقال إن شرط العدل فى المهر يكفى للكفاءة فى المال ١٢ ز .

(باب مايتقى من شؤم المرأة)

أشار بذلك(١) إلى توجيه الجمع بين روايتى إثبات الشؤم للمرأة ونفيه عنها

كما هو حكم الكفاءة فى النسب ، وإن كان بحيث يطيق مهرها لكنها كانت أكثر مالا منه فهو كفء لها فى المال ولا اعتبار لهذه القلة ، فإن تزوجها لاحق للأولياء فى الفسخ ، قوله « فنهوا عن نكاحهن » فعلم أن المقل إذا لم يكمل صداقها إما لقلة المال أو للبخل ليس له أن ينكحها ، فإذا أقسط وأكمل صداقها له أن ينكحها وإن كانت هى أكثر مالا منه ، اه . وفى الأوجز عن الهداية فى بيان كفاءة المال هو أن يكون مالكاً للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر فى ظاهر الراوية ، وعن أبى يوسف أنه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر ، وأما الكفاءة فى الغنى فمعتبرة عند أبى حنيفة ومحمد حتى أن الفائقة فى اليسار لا يكافئها القادر على المهر والنفقة لأن الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقراء ، اه . وفى المغنى : واليسار المعتبر مايقدر به على الإنفاق عليها حسب مايجب لها ويمكنه أداء مهرها ، اه ، وفى الإقناع من فروع الشافعية فى شروط تزويج الأب البكر بغير إذنها ، الثالث أن يزوجها بمهر مثلها ، والخامس أن لايكون الزوج معسراً بالمهر ، قال البجيرمى : هو شرط للصحة ، وقوله « معسراً بالمهر » أى بالحال منه دون ما اعتيد تأجيله ، وظاهره أنه لابد أن يكون موسراً بالحال منه ولو زاد على مهر المثل ، قال (م ر) فى شرحه : ويساره بحال صداقها فلو زوجها من معسر به لم يصح لأنه بخسها حقها وليس مفرعاً على أن اليسار معتبر فى الكفاءة خلافاً لبعض المتأخرين .

(١) بسط الكلام على الحديث فى الأوجز بمالا مزيد عليه ، وفيه قال

بأن الشؤم المنفي هو الشؤم بمعنى النحوسة ، والمثبت هو بمعنى الإضرار والمخالفة والعداوة ظاهرة كانت أو باطنة .

الحافظ : هو الشؤم بضم الشين المعجمة بعدها واو ساكنة ، وقد تهمز ضد اليمن، يقال تشاءمت بكذا وتيمنت بكذا ، وقال في موضع آخر بضم المعجمة وسكون الهمزة وقد تسهل فتصير واواً ، وقال الطيبي : واوه همزة خففت فصارت واواً ثم غلب عليها التخفيف حتى لم ينطق بها مهموزة ، واختلفوا فيه هل هو موجود أم لا ؟ وعلى الأول : هل هو على عمومه أو مخصوص ببعض أنواع الخيل وغيرها ؟ وظاهر الحديث أن الشؤم في هذه الثلاثة ،ومال مالك وابن قتيبة وغيرهما إلى ظاهره ، وقال آخرون : إن المراد على شرط وجوده كما ورد في الروايات ، قال الحافظ : وقع في رواية الباب في البخاري عن ابن عمر بلفظ إن كان في شيء ، وهكذا في الروايات الأخر التي ذكرت في الأوجز ، وهذه الروايات تقتضي عدم الجزم بذلك . وأخرج الطحاوي عن سعيد بن المسيب قال : سألت سعد بن مالك عن الطيرة فانتهرني فقال : من حدثك ؟ فكرهت أن أحدثه فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « لا طيرة ، وإن كانت الطيرة في شيء ففي المرأة » الحديث ، قال الطحاوي : ففي هذه الروايات إن تكن في شيء ، أي لو كانت تكون في شيء لكانت في هؤلاء ، فإذا لم تكن في هؤلاء الثلاث فليست في شيء ، وقال : كان ذلك في أول الأمر ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب » الآية ، حكاه ابن عبد البر ، قال الحافظ : والنسخ لا يثبت بالاحتمال لا سيما مع إمكان الجمع ، ولا سيما وقد ورد في نفس هذا الحديث نفي التطير ، ثم إثباته في الثلاثة المذكورة في بعض طرقه عند الشيخين بلفظ : لا عدوى ولا طيرة

. . . .

إنما الشؤم فى ثلاثة فذكرها ، وقال آخرون : يحمل الشؤم على قلة الموافقة وسوء الطباع وهو كحديث سعد بن أبى وقاص رفعه : « من سعادة المرء : المرأة الصالحة، والمسكن الصالح ، والمركب الهنيء ، ومن شقاوة المرء : المرأة السوء، والمسكن السوء، والمركب السوء» أخرجه أحمد، وهذا يختص ببعض أنواع الأجناس المذكورة دون بعض ، وبه صرح ابن عبد البر فقال : يكون لقوم دون قوم وذلك كله بقدر الله تعالى ، قلت : وأوجه الأقوال عندى فى ذلك ما أفاده شيخ مشايخنا الكنكوهى قدس سره فى الكوكب الدرى إذ قال : وأصح التأويلات فيه أن الشوم يراد به معنيان : النحوسة المطلقة ، والثانى اشتماله على ما يكرهه الطبيعة ويجتذب منه المشاق وكونه سبباً لما يتنفر منه الطبيعة ، فحيث نفى الشؤم أصلا أو قال : لو كان الشؤم لكان فى هذه الثلاثة ، فالمراد هو المعنى الأول ، وحيث أثبته أراد الثانى ، وقال العينى: إنما قلنا : إن الحديث متروك الظاهر لأجل قوله ﷺ « لا طيرة » وهى نكرة فى سياق النفى فتعم الأشياء التى يتطير بها ، ولو خلينا الكلام لكانت هذه الأحاديث ينفى بعضها بعضاً ، ومحال أن يظن بالنبى ﷺ مثل هذا الاختلاف فى النفى والإثبات فى شىء واحد ووقت واحد ، اه مختصراً ملخصاً من الأوجز . وفيه بعد ذلك فى ذكر المرأة وشؤمها كونها غير صالحة تراها فتسوءك وتحمل لسانها عليك وسوء خلقها وعقم رحمها، وفى رواية ضعيفة: إذا حنت إلى زوجها الأول فهى مشئومة ، وقال الزرقانى : أو غلاء مهرها أو عدم قنعها ، اه .

(باب الحرة تحت العبد)

وهذا[1] لا يثبت

(١) أجمل الشيخ قدس سره الكلام ههنا لأنه قد أشبع الكلام على ذلك فى تقريرى الترمذى وأبى داود ، وتوضيح المسألة كما بسط فى الأوجز أنهم اختلفوا فى مسألة خيار العتق وهى أن الأمة إذا عتقت وكان زوجها عبداً فللأمة المعتقة الخيار إجماعا ، لكن إذا كان زوجها حراً فالمسألة خلافية لاخيار لها عند الأئمة الثلاثة وغيرهم ، وذهبت جماعة منهم الشعبى والثورى والنخعى والحنفية إلى ثبوت الخيار لها ، ومبنى الاختلاف بينهم اختلافهم فى علة الخيار فعلتها عندهم عدم الكفاءة ، ولذا قالوا : إن الزوج إذا كان حراً فالكفاءة ثابتة وإذا كان عبداً فلم تبق الكفاءة لصيرورة الزوجة حرة . وعندنا الحنفية : علة الخيار ملكها بضعها فإن الأمة قبل ذلك كانت محلا للطلاقين فقط وبعد العتق صارت محلا للثلاث ، وهذه المسألة أولى لكونها مستفادة من قوله ﷺ « ملكت بضعك فاختارى » ولاريب فى أن النبى ﷺ جعل الخيار لبريرة حين عتقت ، واختلفت الروايات فى زوجها حين عتقت ، هل كان حراً أو عبداً ؟ ورجح الأئمة الثلاثة رواية كونه عبداً لكونها موافقاً لأصلهم ، ورجحت الحنفية رواية كونه حراً لموافقة علتهم المستنبطة من الحديث ، وفى البذل قال الشيخ ابن القيم فى الهدى : إن حديث عائشة رضى الله عنها رواه ثلاثة : الأسود وعروة والقاسم ، فأما الأسود فلم يختلف عنه أنه كان حراً ، وأما عروة فعنه روايتان صحيحتان متعارضتان ، إحداهما أنه كان حراً ، والثانية أنه كان عبداً ، وأما عبد الرحمن بن القاسم فعنه روايتان صحيحتان ، إحداهما أنه كان حراً ، والثانية الشك ، اه . قلت : والجزم قاض ولا ترجيح لإحدى روايتى عروة للتعارض ، فبقيت رواية الأسود سالمة ومعها رواية

بالرواية المورد[1] فيه إلا إذا سلم ماذهبت إليه الشافعية من أن زوجها كان

الجزم لابن القاسم ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب: اختلفت الروايات فى ذلك فأخذ الإمام برواية الأسود لئلا يخالف قوله عليه الصلاة والسلام «طلاق الأمة ثنتان» ، من غير تفريق فى أن يكون زوجها حراً أو عبداً مع أن قولها كان عبداً يحتمل المجاز فإنه كان عبداً لاشك فيه ، ولو عمل بقولها وكان عبداً لزم ترك العمل بقوله عليه السلام «طلاق الأمة ثنتان» ، وذلك لأنا لو لم نخيرها بالعتق لزم القول باعتبار الطلقات بالرجال ، والرواية ناطقة بخلافه ، وأصل الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله اعتبار الطلاق بالنساء فإنا لما اعتبرناه بها لزم القول بزيادة الملك عليها بإعتاقها ، وهو لما لم يعتبره بها بل اعتبره بالرجال لم يقل بثبوت الخيار لها ، إذ هى على ما كانت لم يتغير شىء من صفاتها ، وإنما خيرها إذا كانت تحت عبد لئلا يلزمها عار بالاستفراش تحته ، ثم قوله «ولو كان حراً لم يخيرها» اجتهاد محض من الصحابية أو من الرواة وليس علينا تسليمه ، سيما وقد يعارضه الحديث المرفوع وهو الذى ذكرنا من قوله عليه السلام «طلاق الأمة تطليقتان» ، مع أن العمل على حديث العبدية يفوت العمل بالحديث الآخر ، ولا عكس ، اهـ. وبسط فى هامشه أنه قول من دون عائشة رضى الله عنها .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر لأن الإمام البخارى رحمه الله تعالى أورد الرواية فى الباب مختصرة ليس فيها ذكر زوجها : هل كان حراً أو عبداً ؟ وقالت الشراح كما اختاره الشيخ قدس سره أيضاً من أن ترجمة البخارى مبنية على كون زوجها عبداً عند البخارى ، والروايات فى ذلك مختلفة كما تقدم الكلام عليه قريباً ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ : وليس فى

حين عتقها عبداً [(١) بياض] .

هذا الحديث التصريح بكون زوج بريرة عبداً ولا حراً ، لكن صنيع البخارى يدل على أنه كان حين عتقت عبداً ، اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة من حيث أن زوج بريرة كان عبداً ، وفى التلويح : وليس فيه تصريح بكون زوجها عبداً أولا غيره ، وقد تجاذبت فيه الروايات ، فقائل كان حراً وقائل كان عبداً ، فلا يتمحض للبخارى استدلاله ، ولم يأت فى حديثه بشىء من ذلك ، ولا يقال ترجح عنده كونه عبداً لأن أباحنيفة رضى الله تعالى عنه فى الجانب الآخر ، وليس كون أحدهما بأولى من الآخر إلا بترجيح نقلى من خارج ، قال العينى : هذا الذى ذكره لا يدفع وجه المطابقة لأنه وضع هذه الترجمة وساق له الحديث المذكور بناء على ما ترجح عنده ، وأما ترجيح أحد القولين على الآخر بالنقل من خارج فلادخل له ههنا فى وجه المطابقة فافهم ، اه . قلت: وماقالوا من صنيع البخارى يستنبط من لفظه فى الترجمة : الحرة تحت العبد .

(١) وكتب الشيخ قدس سره بعد هذا الكلام: ولا يبعد أن يقال: المدعى ثابت على كل من المذهبين ، ثم ضرب عليه ، وترك بعد ذلك بياضاً قريباً من نصف سطر ، وما أفاده من قوله المدعى ثابت ظاهر، لأن الحرة إذا كانت تحت العبد فخيارها ثابت على المذهبين ، أما عندهم فلعدم الكفاءة ، وأما عندنا فلملكها البضع ، ولعله ضبب عليه لأنه لم يبق حينئذ فائدة لترجمة البخارى لكون المسألة إجماعية إلا أن يقال : إن البخارى أشار بذلك إلى اختلاف العلتين مع اتحاد المذهبين ، أو يقال : إن مراد الشيخ من قوله المدعى ثابت

قوله : (وأشار إسماعيل) بأصبعيه بأن ضمهما[1] أولا ثم فرقهما إشارة إلى التفريق ، أى كونا كذلك .

على المذهبين أن الإمام البخارى لم يفصح فى الترجمة بشىء ولا الرواية الواردة فى الباب تصريح بكونه عبداً أو حراً ، والروايات فى ذلك مختلفة فى البخارى أيضاً ، فإن أريد بالرواية رواية الحرية على مذهب الحنفية أو رواية كونه عبداً على مذهب غيرهم فالترجمة ثابتة على كلا المذهبين لكن لفظ الترجمة « الحرة تحت العبد » ينفى هذا الاحتمال ، ويؤيد الأول فتدبر وتشكر .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى المراد بالإشارة أوجه مما قاله الشراح فى المراد بها ، وبه جزم فى تقرير المكى إذ قال : قوله « وأشار إلخ » يعنى فرق بين السبابة والوسطى وقال فرقها عنك هكذا ، اه . وقال العلامة العينى تبعاً للكرمانى ، قوله « بأصبعيه » يعنى أشار بهما حكاية عن أيوب السختيانى فى إشارته بهما إلى الزوجين ، اه . قال الحافظ : يعنى يحكى إشارة أيوب ، والقائل على والحاكى إسماعيل ، والمراد حكاية فعل النبى ﷺ حيث أشار بيده وقال بلسانه « دعها عنك » فحكى ذلك كل راو لمن دونه ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب شهادة المرضعة، وقال الترمذى بعد ذكر حديث الباب: والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ وغيرهم أجازوا شهادة المرأة الواحدة فى الرضاع، وقال ابن عباس رضى الله عنهما : تجوز شهادة امرأة واحدة فى الرضاع وتؤخذ يمينها ، وبه يقول أحمد وإسحاق ، وقال بعض أهل العلم: لا تجوز شهادة امرأة واحدة فى الرضاع حتى يكون أكثر وهو قول الشافعى وعبد الله ابن أبى مليكة ، وقال ابن جريج عن ابن أبى مليكة ، أدركت ثلاثين من أصحاب النبى

. . . .

صلى الله عليه وآله وسلم سمعت جارود بن معاذ يقول : سمعت وكيعاً يقول : لا تجوز شهادة امرأة واحدة فى الرضاع فى الحكم ويفارقها فى الورع ، اه .
وفى حاشية البخارى لمولانا أحمد على المحدث السهارنفورى قوله « دعها عنك » هذا محمول عند الأكثر على الأخذ بالاحتياط ، إذ ليس منها إلا إخبار امرأة عن فعلها فى غير مجلس الحكم ، والزوج مكذب لها فلا تقبل لأن شهادة المرء على فعل نفسه غير مقبول شرعاً ، وعند بعض الفقهاء محمول على فساد النكاح بمجرد شهادة النساء ، فقال مالك وابن أبى ليلى : تثبت الرضاع بشهادة امرأتين وقيل بشهادة أربع ، وقال ابن عباس بشهادة المرضعة وحدها بيمينها ، وبه قال أحمد وإسحق ، وعند الحنفية : لا يثبت ما لم يشهد به رجلان أو رجل وامرأتان ، هذا ملتقط من المرقاة والطيبى والكرمانى ، اه . وقال فى موضع آخر : وهذا محمول عند الأكثر على الأخذ بالاحتياط والحث على التورع من مظان الشبه لا الحكم بثبوت الرضاع وفساد النكاح بمجرد شهادة المرضعة إذ لم يكن بحضرته صلى الله عليه وسلم ترافع وأداء شهادة ، بل كان ذلك مجرد إخبار واستفسار ، وإنما هو كسائر ما يقبل فيه شهادة النساء الخلص إلى آخر ما ذكر من المذاهب ، وفيه أيضاً عن العينى : قال أصحابنا يثبت الرضاع بما يثبت به المال ، وهو شهادة الرجلين أو رجل وامرأتين ، وعند الشافعى تثبت بشهادة أربع نسوة ، اه . مختصراً . قلت : والظاهر عندى أن ميل الإمام البخارى فى هذه المسألة إلى قول الإمام أحمد ، ولذا لم يذكر فى الباب إلا هذا الحديث الواحد ، وهكذا فى كتاب الشهادات ، ولذا ذكر الحديث فى كتاب البيوع فى « باب تفسير المشبهات » .

قوله «لا يرى باساً أن ينزع إلخ» ذهب(١) في تفسير الآية إلى أن المراد

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبني على ظاهر ألفاظ البخاري فإن ظاهر سياقه أن المسألة في نكاح عبده جاريته ، وما يظهر من كلام الشراح كما سيأتي قريباً أن المسألة من « باب شرى الأمة المزوجة » وما أفاده الشيخ قدس سره وافقه مولانا محمد حسن المكي في تقريريه إذ قال : قوله « أن ينزع » أي بدون أن يطلقها العبد ، غرضه أن الطلاق في اختيار المولى دونه ، اهـ . وفي تقريره الآخر قوله « لا يرى — أي أنس — باساً إلخ » لإطلاق ما ملكت ، وقلنا قال عليه الصلاة والسلام : « الطلاق لمن أخذ ساقها » ، اهـ . ويؤيد قول الشيخ ما قال الكرماني ، يعني قال أنس : معنى الآية حرمت المزوجات إلا الأمة المزوجة بعبده فإن لسيده أن ينزعها من تحت نكاح عبده ، اهـ . فإن ثبت أن مذهب أنس رضي الله تعالى عنه موافق لقول جابر وابن عباس إن الطلاق بيد السيد فالمعنى واضح ، ففي الأوجز في حديث الموطأ عن ابن عمر كان يقول : « من أذن لعبده أن ينكح فالطلاق بيد العبد » ، الحديث ، قال الباجي : يريد أن السيد لا يملك أن يفرق بينه وبين زوجته ولا يوقع عليها طلاقاً ولا يمنع العبد من إيقاع ذلك وإن كان له منعه من النكاح ، وبهذا قال جمهور الصحابة عمر وعلي وعبد الرحمن بن عوف ، وبه أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعي وسائر فقهاء الحجاز والعراق ، وروى عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس أن الطلاق بيد السيد ، وقال غيرهما : إن كان السيد زوّجه فالطلاق بيد العبد ، وإن كان اشتراه مزوجاً فله أن يفرق بينهما ، اهـ . وقال الحافظ في الفتح : قوله : « وقال أنس إلخ » وصله اسماعيل القاضي في كتاب أحكام القرآن

«بما ملكت أيمانكم» أن الرجل إذا أنكح جاريته عبده، فله أن ينزعها منه ويطلقها، والجمهور[١] على أنه لا يملك المولى تطليق أمته لقوله «الطلاق[٢] لمن أخذ بالساق»، ويحمل الآية السبايا اللاتي لهن أزواج فيطأهن بعد الاستبراء.

بإسناد صحيح من طريق سليمان التيمي عن أبي مجلز عن أنس بن مالك أنه قال في قوله تعالى «والمحصنات» ذوات الأزواج الحرائر «إلا ما ملكت أيمانكم» فإذا هو لا يرى بما ملك اليمين بأساً أن ينزع الرجل الجارية من عبده فيطأها، وأخرجه ابن أبي شيبة من طريق أخرى عن التيمي بلفظ «ذوات البعول» وكان يقول بيعها طلاقها، والأكثر على أن المراد بالمحصنات ذوات الأزواج يعني أنهن حرام وأن المراد بالاستثناء في قوله «إلا ما ملكت أيمانكم» المسبيات إذا كن متزوجات فإنهن حلال لمن سباهن، اهـ.

(١) كما تقدم قريباً عن الأوجز والفتح، وقال القسطلاني تبعاً للكرماني: والأكثرون على أن المراد بما ملكت أيمانهم اللاتي سبين ولهن أزواج في دار الكفر فهن حلال لغزاة المسلمين وإن كن محصنات، اهـ.

(٢) وهو من الأحاديث المشهورة على ألسنة الفقهاء، ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة، وفي الأوجز: ويشهد للجمهور من المرفوع ما رواه ابن ماجه والدارقطني عن ابن عباس قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله سيدي زوجني أمته وهو يريد أن يفرق بيني وبينها، فصعد النبي ﷺ المنبر فقال: يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده أمته ثم يريد أن يفرق بينه وبينها، إنما الطلاق بيد من أخذ بالساق»، اهـ.

قوله (ومن الصهر سبع ثم قرأ إلخ) ومفهوم العدد لا يعتبر[١] به فلا ضير لو ثبت حرمة الزيادة على السبع فى النسب أو الصهر ، ثم الاستشهاد[٢] بالآية إما أن يكون على الجملة الأولى فقط أو يقال أراد بها إثبات المدعى أعم من أن يكون مفهوماً صريحاً بالنص فهو تبعاً له[٣] أو أعم من أن يكون التحريم مؤبداً أو مؤقتاً ، ولا شك بعد ذلك فى دلالة الآية على تحريم سبع من النسوة

---

(١) وهذا أصل مطرد معروف متفق عليه بين الفقهاء والمحدثين .

(٢) وهذا ظاهر سياق الآية ، فإن المذكور فى الآية سبع من النسب نصاً ولا ذكر للصهر فيها إلا فى قوله « وأمهات نسائكم وربائبكم » وقال الحافظ : قوله « ثم قرأ حرمت عليكم » وفى رواية يزيد بن هارون عن سفيان عند الإسماعيلى قرأ الآيتين ، وإلى هذه الرواية أشار المصنف بقوله فى الترجمة إلى « عليما حكيما » فإنها آخر الآيتين ، ووقع عند الطبرانى عن ابن عباس فى آخر الحديث ثم قرأ « حرمت عليكم أمهاتكم » حتى بلغ « وبنات الأخ وبنات الأخت » ، ثم قال: هذا النسب ثم قرأ « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم » حتى بلغ « وأن تجمعوا بين الأختين » ، وقرأ « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » فقال هذا الصهر فإذا جمع بين الروايتين كانت الجملة خمس عشرة امرأة وفى تسمية ما هو بالرضاع صهراً تجوز ، وكذلك امرأة الغير إلى آخر ما بسطه الحافظ .

(٣) قال الكرمانى: قال الجوهرى الأصهار: أهل بيت المرأة ، ومن العرب من يجعل الصهر من الأحماء والأختان جميعاً ، فإن قلت الآية لا تدل على السبع الصهرى، قلت : اقتصر على ذكر الأمهات والبنات لأنهما كالأساس

وهي السبع الحاصلة بوضع لفظ الزوجة موضع ضمير الخطاب ، أي حرمت عليكم أمهات زوجاتكم وبناتهن ، وأخواتهن وعماتهن وخالاتهن وبنات إخوتهن وبنات أخواتهن ، والله أعلم .

قوله (بين ابنتي عمٍّ) أي بين[1] ابنتين كل منهما بنت عم لآخره .

منهن وبنى أخوات الزوجة وعماتها وخالاتها وبنات أخي الزوجة وبنات أختها وهذا بترتيب ما في القرآن من النسب ، اهـ . وفي المرقاة : قال النووي : المحرم على التأبيد من الصهر : أمّ الزوجة وزوجة الابن وابن الابن والإبنة وإن سفل ، وزوجة الأب والجد وإن علا ، وبنت الزوجة المدخول بها ، ولا على التأبيد : أخت الزوجة وعمتها وخالتها ، قال القاري : وفيه أن عمتها وخالتها غير مفهومتين من الآية ، وكذا زوجة الأب منها ، بل من قوله تعالى « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » فلا يحسن الاستشهاد بها بقوله : ثم قرأ « حرمت عليكم أمهاتكم » الآية ، فالظاهر أنه مراد من النسب سبع لكن ذكر بلفظ الصهر تغليباً ، ولذا قال صاحب المدارك : في الآية ذكر المحرمات الباقيات وهن سبع من النسب ، وسبع من السبب ، فعلى هذا كل من الأربعة عشر مفهوم من الآية إلى قوله « ما ملكت أيمانكم » والسبع السببي هي الأم والأخت الرضاعيتان وأم الزوجة وبنتها وامرأة الابن وأخت الزوجة والمرأة المزوجة ، اهـ . وتقدم قريبا في كلام الحافظ في تسمية ما هو بالرضاع صهراً تجوز .

(١) قال الحافظ : وصله عبد الرزاق وأبو عبيد وزاد في ليلة واحدة بنت محمد بن علي وبنت عمر بن علي ، اهـ. فإن كل واحدة منهما بنت عم للأخرى

قوله : (ومن قال بنات ولدها إلخ) يعنى[1] بذلك أن التحريم غير مقتصر على الربائب اللاتى فى حجوره ، بل تحرم بنت ولد زوجته وإن سفلت .

وزاد العينى: قال ابن بطال وكرهه مالك وليس بحرام إنما هو لأجل القطيعة ، قال: وهو قول عطاء وجابر بن زيد ، اه . وقال الحافظ تحت قول البخارى: وليس فيه تحريم إلخ ، هذا من تفقه المصنف وقد صرح به قتادة قبله كما ترى، وقد قال ابن المنذر: لا أعلم أحداً أبطل هذا النكاح قال: وكان يلزم من يقول بدخول القياس فى مثل هذا أن يحرمه ، وقد أشار جابر بن زيد إلى العلة بقوله للقطيعة ، أى لأجل وقوع القطيعة بينهما لما يوجبه التنافس بين الضرتين فى العادة ، وسيأتى التصريح بهذه العلة فى حديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها، بل جاء ذلك منصوصاً فى جميع القرابات، فأخرج أبو داود وابن أبى شيبة من من مرسل عيسى بن طلحة : نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة ، وقد نقل العمل بذلك عن ابن أبى ليلى، وعن زفر أيضاً، ولكن انعقد الإجماع على خلافه ، اه .

(١) لا يذهب عليك أن ههنا مسألتين : الأولى التى أشار إليها فى المتن بقوله : ومن قال بنات ولدها إلخ. والثانية التى ذكرها البخارى بقوله : وهل تسمى الربيبة وإن لم تكن فى حجره ؟ أما المسألة الأولى ـ يعنى كون بنات الأولاد فى حكم البنات ـ ففى الهداية فى بيان المحرمات : ولا ببنت ولده وإن سفلت للإجماع، وفى هامشه: سواء كانت بنت ابن أو بنت بنت وذلك للإجماع، اه. وقال ابن عابد تحت قوله : حرم أصله وفرعه علا أو نزل ، لكن اختلف فى توجيه حرمة الجدات وبنات البنات ، فقيل بوضع اللفظ وحقيقته، لأن الأم

. . . .

فى اللغة الأصل والبنت الفرع ، فيكون الاسم حينئذ من قبيل المشكك ، وقيل بعموم المجاز ، وقيل بدلالة النص ، والكل صحيح وتمامه فى البحر ، اه . وفى البحر : وقيل بمجازه لا أنه جمع بين الحقيقة والمجاز بل بعموم المجاز ، فيراد بالأم الأصل أيضاً وبالبنت الفرع ، فيدخلان فى عمومه ، والمعروف لإرادة ذلك فى النص الإجماع على حرمتهن ، اه . وأما المسألة الثانية ففى البحر عن الكشاف : ذكر الحجر فى الآية خرج مخرج العادة أو ذكر للتشنيع عليهم لا لتعلق الحكم به نحو «أضعافاً مضاعفة» فى قوله تعالى « لاتأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » ، وتفسير الحجر أن تزف البنت مع الأم إلى بيت زوج الأم ، وأما إذا كانت البنت مع الأب لم تكن فى حجر زوج الأم ، وأما بنات الربيبة وبنات أبنائها وإن سفلن فثبتت حرمتهن بالإجماع ، وبما ذكرنا أولا ، وفى التبيين : ويدخل فى قوله « وربائبكم » بنات الربيبة والربيب لأن الاسم يشملهن بخلاف حلائل الأبناء والآباء لأن الاسم خاص بهن ، فلا يتناول غيرهن ، يعنى فلا تحرم بنت زوجة الابن ولا بنت ابن زوجة الابن ولا بنت زوجة الأب ولا بنت ابن زوجة الأب ، اه . مافى البحر ملخصاً . وقال ابن كثير : وأما قوله تعالى « وربائبكم اللاتى فى حجوركم » فالجمهور على أن الربيبة حرام سواء كانت فى حجر الرجل أو لم تكن فى حجره ، قالوا : هذا الخطاب خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له ، وفى الصحيحين : أن أم حبيبة ، فذكر حديث الباب ، وقال : فجعل المناط فى التحريم مجرد تزوجه أم سلمة وحكم بالتحريم بذلك ، وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة والفقهاء السبعة وجمهور السلف والخلف ، وقد قيل : بأنه لا تحرم الربيبة إلا إذا كانت فى حجر

. . . .

الرجل ، فإذا لم يكن كذلك فلا تحرم ، فقد روى من طريق إبراهيم بن عبيد عن مالك بن أوس بن الحدثان قال : كانت عندى امرأة فتوفيت فوجدت عليها ، فلقينى علي بن أبي طالب ، فقال : مالك ؟ فقلت : توفيت المرأة ، فقال علي : لها ابنة ؟ قلت: نعم ، وهى بالطائف . قال : كانت فى حجرك ؟ قلت: لا ، هى بالطائف ، قال فانكحها، قلت فأين قول الله تعالى «وربائبكم اللاتى فى حجوركم » قال إنها لم تكن فى حجرك إنما ذلك إذا كانت فى حجرك ، إسناده قوى ثابت إلى علي على شرط مسلم ، وهو قول غريب جداً ، وإلى هذا ذهب داود الظاهرى وأصحابه ، وحكاه الرافعى عن مالك ، واختاره ابن حزم وحكى لى الحافظ الذهبي : أنه عرض هذا على الشيخ الإمام ابن تيمية فاستشكله ، وتوقف فى ذلك ، انتهى مختصراً . وقال العينى : قال ابن المنذر والطحاوى إنه(*) غير ثابت عنه فيه إبراهيم بن عبيد بن رفاعة لا يعرف وأكثر أهل العلم تلقوه بالدفع والخلاف ، واحتجوا فى دفعه بقوله لأم حبيبة «فلا تعرضن على بناتكن ولا أخواتكن» فدل ذلك على انتفائه ، ووهاه أبو عبيد أيضاً ، اه . وتعقب عليه الحافظ فى الفتح فقال : وقد دفع بعض المتأخرين هذا الأثر وادعى نفى ثبوته بأن إبراهيم بن عبيد لا يعرف وهو عجيب ، فإن إبراهيم ثقة تابعى معروف ، وأبوه وجده صحابيان والأثر صحيح عن على رضى الله عنه ، وكذا صح عن عمر رضى الله عنه أنه أفتى من سأله إذ تزوج بنت رجل كانت تحته جدتها ، ولم تكن البنت فى حجره ، أخرجه أبو عبيد ، وهذا

(*) أى الأثر المذكور عن على وقد وقع ههنا سقوط فى نسخه العينى فتنبه ١٢ ز .

قوله : (فنرى خالة أبيها بتلك المنزلة) أراد[1] بالخالة أعم من أن تكون متعلقة بأبيها رضاعا أو نسباً ، وكذلك الأب عام من أن يكون أباً رضاعياً لها أو نسبياً ، ويتفرع منه شقوق شتى ، وبحسبه يصح الاستدلال[2] بقوله حرموا من الرضاع .

وإن كان الجمهور على خلافه ، فقد احتج أبو عبيد للجمهور بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم « فلا تعرضن على بناتكن » قال فعم ولم يقيد بالحجر ، وهذا فيه نظر لأن المطلق محمول على المقيد ، ولولا الإجماع الحادث فى المسألة وندرة المخالف لكان الأخذ به أولى لأن التحريم جاء مشروطاً بأمرين: أن تكون فى الحجر وأن يكون الذى يريد التزويج قد دخل بالأم فلا تحرم بوجود أحد الشرطين إلى آخر ماقال .

(١) وفى تقرير المكى قوله «فنرى إلخ» أى أبيها من الرضاعة بتلك المنزلة ، أى بمنزلة خالة أبيها من النسب المذكورة ضمناً فى قوله وخالتها لأن الخالة وأخواتها (*) كالعمة مثلا كما تطلق على خالة نفسه كذلك تطلق على خالة أبيها وإن علت على مامر أن الابن والبنت يطلق على ابن الابن وبنت البنت بحسب اللغة، فلما كانت خالة أبيها من النسب مذكورة ضمناً ، وكذا حكمها كان مذكوراً ضمناً فى قوله وخالتها ، وهو عدم جواز جمعها معها قاس عليها حكم خالة أبيها من الرضاعة هذا ، اه .

(٢) قال العينى: قوله فنرى إلخ من كلام الزهرى وهو بفتح النون وضمها فبالفتح بمعنى نعتقد وبالضم بمعنى نظن خالة أبيها مثل خالتها فى الحرمة ،

(*) أشباه ١٢ .

(باب هل للمرأة(١) أن تهب نفسها إلخ)

ويروى فيرى بالياء آخر الحروف ، قاله الكرمانی، وقال صاحب التوضيح: استدلال الزهری غير صحيح لأنه استدل على تحريم من حرمت بالنسب فلا حاجة إلى تشبيهها من الرضاع ، اه . وقال الحافظ : فی أخذ هذا الحكم من هذا الحديث نظر ، وكأنه أراد إلحاق ما يحرم بالصهر بما يحرم بالنسب ، كما يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب، ولما كانت خالة الأب من الرضاع لا يحل نكاحها فكذلك خالة الأب لا يجمع بينها و بين بنت ابن أخيها، قال النووی: احتج الجمهور بهذه الأحاديث وخصوا بها عموم القرآن فی قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وقد ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد ، وانفصل صاحب الهداية من الحنفية عن ذلك بأن هذا من الأحاديث المشهورة التی تجوز الزيادة على الكتاب بمثلها ، اه .

(١) اعلم أولا أن فی الترجمة والحديث عدة مباحث ، الأول : أن هبة المرأة نفسها خاصة للنبی ﷺ ، أو يعم غيره أيضاً وإليه أشار الإمام البخاری رحمه الله بقوله «هل» ويتفرع على التقدير الثانی اختلافهم فی أن النكاح بلفظ الهبة جائز أم لا ؟ وهو المبحث الثانی ، والثالث هل يجوز النكاح بغير صداق كما يدل عليه لفظ الهبة ، ويتضمن هذا مسألتين : الأولى : هل يصح النكاح بغير ذكر الصداق ، والثانية : هل يصح بنفی الصداق أم لا؟ وكان المناسب لهاتين المسألتين ما سيأتی من تبويب الإمام البخاری «باب التزويج على القرآن و بغير صداق» لكن الشيخ قدس سره لما لم يتعرض لهذا الباب فی التقرير أردت أن أنبه على هاتين المسألتين فی هذا الباب لمناسبة ما لهما لهذا الباب ، والبحث الخامس : ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله فی كلام عائشة رضی الله عنها نوع

. . . .

اختصار ، أما المبحث الأول فني الأوجز عن الباجي : لاخلاف أنه لايجوز نكاح بدون صداق لغير النبي ﷺ والأصل في ذلك قوله تعالى : « وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها » الآية ، فأخبر تعالى أن ذلك خاص للنبي ﷺ دون سائر المؤمنين ، فلا يحل ذلك لغيره ، ومن جهة السنة حديث الباب ، فإن المرأة لما قالت : وهبت نفسي لك لم ينكر ذلك عليها فلو كان منكراً لأنكره عليها ، ثم لما سأل القائم نكاحها لم يجعل له إلى ذلك سبيلا دون صداق مع حاجته القائم وفقره وعدم ما يصدقها إياه حتى أنكحه بما معه من القرآن ، ولو جاز أن يخلو نكاح غير النبي ﷺ من عوض لما منعه النبي ﷺ ذلك مع شدة الفقر والحاجة ، وقال النووي : في انعقاد نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة وجهان ، أصحهما ينعقد لظاهر الآية والحديث ، والثاني لا ينعقد إلا بلفظ التزويج أو النكاح كغيره من الأمة ، فإنه لا ينعقد إلا بأحد هذين اللفظين عندنا بلا خلاف ، انتهى ما في الأوجز ، وقال الحافظ : قوله باب هل للمرأة أن تهب إلخ ، أي فيحل له نكاحها بذلك وهذا يتناول صورتين إحداهما بمجرد الهبة من غير ذكر مهر ، والثاني العقد بلفظ الهبة ، فالصورة الأولى ذهب الجمهور إلى بطلان النكاح ، وأجازه الحنفية والأوزاعي ولكن قالوا : يجب مهر المثل ، وحجة الجمهور قوله تعالى « خالصة لك من دون المؤمنين » ، فعدوا ذلك من خصائصه ﷺ ، وأنه يتزوج بلفظ الهبة بغير مهر في الحال ولا في المآل ، اه . وقال القسطلاني : قوله هل للمرأة أن تهب نفسها لأحد من الرجال على أن ينكحها من غير ذكر صداق أو مع ذكره ، أجازه الحنفية ، لكن قالوا : يجب مهر المثل لقوله تعالى « وامرأة

. . . .

مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى ، عطفا على المحللات فى قوله « إنا أحللنا لك ازواجك اللاتى آتيت أجورهن » وقالوا : لا يقال الانعقاد بلفظ الهبة خاص به ﷺ بدليل قوله « خالصة لك » لأنا نقول الاختصاص والخلوص فى سقوط المهر بدليل أنها مقابلة بمن آتى مهرها فى قوله تعالى « إنا أحللنالك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن » إلى قوله « وامرأة مؤمنة » وبدليل قوله تعالى « لكيلا يكون عليك حرج » والحرج بلزوم المهردون لفظ التزويج ، فصار الحاصل أحللنا لك الأزواج المؤتى مهورهن والتى وهبت نفسها لك فلم تأخذ مهراً خالصة ، هذه الخلصة لك من دون المؤمنين ، أماهم فقد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم من المهر وغيره ، اه .

المبحث الثانى : فى جواز النكاح بلفظ الهبة ، وهو مختلف بين الأئمة ففى الأوجز ، قال الموفق : ينعقد النكاح بلفظ الإنكاح والتزويج إجماعاً ولا ينعقد بغيرهما ، وبهذا قال ابن المسيب وعطاء والزهرى والشافعى ، وقال الثورى والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور وأبو عبيد وداود ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والتمليك ، وقال مالك ينعقد بذلك إذا ذكر المهر واحتجوا بحديث الباب لما فى رواية البخارى « قد ملكتكها بما معك من القرآن » قال الحافظ : استدل بذلك على جواز العقد بدون لفظ النكاح والتزويج ، وخالف ذلك الشافعى ومن المالكية ابن دينار وغيره ، والمشهور عن المالكية جوازه بكل لفظ دل على معناه إذا قرن بذكر الصداق أو قصد النكاح كالهبة والصدقة والبيع ، ولا يصح عندهم بلفظ العارية والإجارة

. . . .

والوصية ، واختلف عندهم فى الإحلال والإباحة وأجازه الحنفية بكل لفظ يقتضى التأبيد مع القصد ، وقال أيضاً فى موضع آخر ، ذهب الجمهور إلى أنه ينعقد بكل لفظ يدل عليه ، وهو قول الحنفية والمالكية ، وإحدى الروايتين عن أحمد ، واختلف الترجيح فى مذهبه فأكثر نصوصه تدل على موافقة الجمهور ، وفى المنتقى للباجى فى حكم النكاح بلفظ الهبة مع ذكر العوض ، حكى القاضى أبو محمد فى إشرافه أن النكاح ينعقد بكل لفظ يقتضى التمليك المؤبد كالهبة والبيع دون ما يقتضى التوقيت ، وزاد القاضى أبو الحسن : ولفظ الصدقة وقال : سواء عندى ذكر المهر أو لم يذكر ، وقال الدسوقى بعد نقل كلام الدردير : تحصل من كلامه أن الأقسام أربعة : الأول : ما ينعقد به النكاح مطلقاً سواء سمى صداق أولا ، وهو أنكحت وزوجت ، والثانى ، ما ينعقد به إن سمى صداقاً وإلا فلا ، وهو وهبت فقط ، والثالث ، ما فيه التردد وهو كل لفظ لا يقتضى البقاء مدّة الحياة قيل ينعقد به إن سمى صداقاً وقيل لا ينعقد به مطلقاً ، والرابع ، مالا ينعقد به مطلقاً اتفاقاً وهو كل لفظ لا يقتضى البقاء مدة الحياة ، اه .

المبحث الثالث : فى جواز النكاح بدون ذكر المهر ، وهو جائز بالإجماع ففى البحر : ذكر الأكمل والكمال أنه لا خلاف لأحد فى صحته بلا ذكر المهر ، اه . وفى الأوجز عن شرح الإقناع إن لم يسم صداقاً صح العقد بالإجماع ، اه . زاد فى شرح الإقناع ، لكن مع الكراهة كما صرح به الماوردى وغيره ، قال الموفق : ويستحب أن لا يعرى النكاح عن تسمية

. . . .

الصداق ، لأن النبي ﷺ كان يزوج بناته وغيرهن ، ويتزوج فلم يكن يخلى ذلك من صداق ، وقال للذى زوجه الموهوبة هل من شيء تصدقها ، فالتمس ولم يجد قال ، التمس ولو خاتما من حديد ، فلم يجد شيئا وزوجه إياها بما معه من القرآن ، ولأنه أقطع للنزاع وللخلاف فيه وليس ذكره شرطاً بدليل قوله سبحانه وتعالى ، لاجناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، وروى أن رسول الله ﷺ زوج رجلا امرأة ولم يسم مهراً ، اه . وفى الهداية : ويصح النكاح وإن لم يسم فيه مهراً لأن النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ، ثم المهر واجب شرعاً إبانة لشرف المحل فلا يحتاج إلى ذكره لصحة النكاح . اه ، وقال الحافظ فى شرح حديث النكاح على سورة من القرآن ، وفيه أن النكاح لا بد فيه من صداق لقوله : ، هل عندك من شيء تصدقها ؟ ، وقد أجمعوا على أنه لا يجوز لأحد أن يطأ فرجاً وهب له دون الرقبة بغير صداق ، وفيه أن الأولى أن يذكر الصداق فى العقد لأنه أقطع للنزاع وأنفع للمرأة ، فلو عقد بغير ذكر الصداق صح ، ووجب لها مهر المثل بالدخول على الصحيح وقيل بالعقد ، اه. قلت : ويدل على صحة النكاح بدون ذكر المهر ما روى عن ابن مسعود فى رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها . ولم يفرض لها ، فقال : لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث ، قال معقل بن سنان : سمعت رسول الله ﷺ قضى به فى بروع بنت واشق ، وفى رواية قام ناس من أشجع فيهم الجراح وأبو سنان ، وقالوا يا ابن مسعود ، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا فى بروع بنت واشق . الحديث أخرجه أبو داود وغيره .

. . . .

المبحث الرابع : فى جواز النكاح بنفى المهر ، قال الموفق بعد ذكر صحة النكاح بدون التسمية ، والاستدلال عليه بقوله تعالى « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء » الآية، وحديث ابن مسعود المذكور قريباً أخرجه أبو داود والترمذى ، وقال حديث حسن صحيح ، ولأن القصد من النكاح الوصلة والاستمتاع دون الصداق فصح من غير ذكره كالنفقة ، وسواء تركا ذكر المهر أو شرطا نفيه ، مثل أن يقول : زوجتك بغير مهر فيقبله كذلك ، ولو قال زوجتك بغير مهر فى الحال ولا فى الثانى صح أيضاً ، وقال بعض الشافعية لا يصح فى هذه الصورة، لأنها تكون كالموهوبة وليس بصحيح، لأنه قد صح فيما إذا قال بغير مهر فيصح ههنا لأن معناهما واحد ، وما صح فى إحدى الصورتين المتساويتين صح فى الأخرى وليست كالموهوبة لأن الشرط يفسد ويجب المهر ، اهـ . وفى الهداية بعد ذكر صحة النكاح بغير تسمية المهر كما تقدم من كلامه قريباً فى المبحث الثالث ، وكذا إذا تزوجها بشرط أن لا مهر لها ، وفيه خلاف مالك ، اهـ . وفى هامشها عن النهاية قوله : وفيه خلاف مالك أى فيما إذا تزوجها بشرط أن لا مهر لها فإن هذا النكاح لا يجوز عنده ، فقال لأنه عقد معاوضة : ملك متعة بملك مهر ، فيفسد بشرط نفى عوضه كالبيع بشرط أن لا ثمن، إلا أنا نقول : إن النكاح بغير تسمية المهر صحيح بالإجماع ، وما كان عوضاً شرط ذكره فى العقد لا يختلف بين ترك ذكره وبين نفى ذكره كالبيع ، ألا ترى أن البيع بلا ثمن مطلقا عن ذكر الثمن سواء فى عدم الجواز ، وقال ابن الهمام : قوله فيه خلاف مالك ، وجه قوله : إن النكاح عقد معاوضة كالبيع ، والمهر كالثمن ، والبيع بشرط أن لا ثمن لا يصح ، فكذا

. . . .

النكاح بشرط أن لامهر، وكان مقتضى هذا أن يفسد بترك التسمية أيضاً ، إلا أنا تركناه بالنص السابق ثم بحديث ابن مسعود ، قلنا : حديث ابن مسعود دل على أن المهر اعتبر حكما شرعاً وإلا لما تم بدون التنصيص عليه إذ لا وجود للشيء بلا ركنه وشرطه ، فحيث كان واجباً ولم يتوقف عليه الوجود كان حكما ، وإذا ثبت كونه حكما كان شرط عدمه شرطا فاسداً ، وبه لا يفسد النكاح بخلاف البيع ، لأن الثمن ركنه فلا يتم دون ركنه ، اه . قلت : وما حكى صاحب الهداية من خلاف مالك وسكت عليه شرحه يشكل عليه أن الموفق لم يذكر فيه خلاف مالك ، بل حكى خلاف بعض الشافعية كما تقدم ، وقال الدردير : وفسد النكاح إن نقص صداقه عن ربع دينار أو ثلاثة دراهم ، أو وقع العقد بإسقاطه أى على شرط إسقاطه فيفسخ ، قيل وفيه بعده صداق المثل ، اه . وقال أيضا فى موضع آخر : وتقرر جميع الصداق الشرعى المسمى أو صداق المثل فى التفويض بوطء لأنه قد استوفى صلتها بالوطء فاستحقت جميعه ، انتهى مختصراً ، وقال الدسوقى : الركن الرابع الصداق، ومعنى كونه ركنا أنه لا يصح اشتراط إسقاطه لا أنه يشترط التسمية عند العقد فلا يرد أنه يصح نكاح التفويض ولم تقع فيه التسمية ، اه . وفى الأنوار من فروع الشافعية : إن زوجها الولى أو الوكيل مطلقاً صح ولزم مهر المثل وإن زوج ونفى المهر بطل النكاح ، وفى هامشه : قوله بطل النكاح وقد مر فى الحاشية أن المعتمد أنه يصح النكاح بمهر المثل ، اه . والذى أشار إليه بقوله قد مر ما قاله قبل ذلك تحت قول صاحب الأنوار ، لو قالت للولى أو لوكيله زوجنى ، ولم تتعرض للمهر فزوجها بدون مهر المثل ،

وفى كلام(١) عائشة نوع اختصار من الراوى والأصل أنها قطعت أول الكلام ثم أخذت فى الكلام وهو أنه ﷺ رخص فى نسائه ولم يبق القسم واجباً عليه ، ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة ، وأما إذا أريد الاحتجاج على جواز هبة المرأة نفسها على أن يكون هذا هو المراد بقولها فى هواك . فهو فى قوله تعالى « وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها » الآية ، وهو وإن لم يكن مذكوراً لكنه على هذا التقرير الثانى مراد ، وكفت الإشارة بذكر بعض الآية .

أو بلا مهر ، فسد النكاح ، قال فى هامشه: هذا من المسائل المرجوحة ، وقد علمت أنه يصح بمهر المثل ، اه . وقد علمت من هذا كله أن الجمهور على صحة هذا النكاح وأوجبوا فيه مهر المثل ، ولا خلاف فى ذلك إلا لمالك ، كما حكاه صاحب الهداية ، وما حكى الموفق من خلاف بعض الشافعية هو قول مرجوح عندهم ، والراجح صحة النكاح بإيجاب مهر المثل .

المبحث الخامس : ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله فى كلام عائشة إلخ وسيأتى الكلام عليه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين وجيه ، وهذا مبنى على أن قوله تعالى « ترجى من تشاء » فى مسألة القسم ؛ وههنا أقوال أخر فى سبب نزول الآية ، منها : أنها نزلت فى الواهبات أنفسهن ، فعلى هذا لا يحتاج إلى توجيه بل ترتبط الآية بالواهبات ، قال صاحب الجمل : اختلف العلماء فى تأويل هذه الآية ، وأصح ماقيل فيها التوسعة على النبى ﷺ فى ترك القسم فكان لا يجب عليه القسم بين زوجاته ، وقيل المراد الواهبات ، روى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة فى قوله تعالى « ترجى من تشاء منهن »

قوله: (إن علياً قال لابن عباس إلخ) فظاهر كلام علي[١] أنه حمل متعة الأوطاس على أنها كانت للاضطرار ورخصة ثابتة على غير القياس إذ لو لم تكن كذلك لما أفاد التقييد بيوم خيبر معنى ، بل كان مضراً له في إثبات مدعاه ، لأن الفعل الأخير يكون ناسخاً للأول ، فإذا انتسخت الحرمة بمتعة الأوطاس لم يبق له دليل على ما أراد الاحتجاج به على ابن عباس ، وأما ابن عباس فلعله لم يقتنع بكلام عليّ هذا حيث أفتى بجواز المتعة .

قالت هذا في الواهبات أنفسهن ، قال الشعبي من الواهبات أنفسهن تزوج النبي ﷺ منهن وترك منهن ، اه . وقال ابن كثير تحت قوله تعالى : « ترجي من تشاء منهن » الآية ، بعد ذكر حديث عائشة المذكور في الباب ، فدل هذا على أن المراد بقوله « ترجي » أي « تؤخر من تشاء » أي من الواهبات « وتؤدي إليك من تشاء » أي من شئت قبلتها ومن شئت رددتها ، ومن رددتها أنت فيها أيضاً بالخيار بعد ذلك إن شئت عدت فيها فآويتها ، ولهذا قال « ومن ابتغيت ممن عزلت فلا جناح عليك » قال عامر الشعبي : في قوله تعالى « ترجي من تشاء منهن » الآية ، كن نساء أوهبن أنفسهن للنبي ﷺ فدخل ببعضهن ، وأرجأ بعضهن لم ينكحن بعده ، منهن أم شريك ، اه .

(١) بسط الكلام في نكاح المتعة الحافظ في الفتح بما لا مزيد عليه ، ولخص كلامه وكلام غيره في الأوجز وهو مبسوط أيضا ، واختلفت الروايات في زمن النهي عنه ، قال الحافظ بعد ما ذكر عن السهيلي : اختلاف الروايات في ذلك : فتحصل مما أشار إليه ستة مواطن : خيبر ، ثم عمرة القضاء ، ثم الفتح ، ثم أوطاس ، ثم تبوك ، ثم حجة الوداع ، وبقي حنين ،

قوله : (فقال ابن عباس نعم) فيه دلالة[1] أيضاً على أنه لم يجوزها على الإطلاق .

فإما أن يكون ذهل عنها أو تركها عمداً لخطأ راويها ، أو لكون غزوة أوطاس وحنين واحداً ثم ذكر الحافظ روايات هذه المواضع وتكلم عليها ثم قال : فلم يبق من المواطن صحيحاً صريحاً سوى غزوة خيبر ، وغزوة الفتح ، وفى غزوة خيبر من كلام أهل العلم ما تقدم كذا فى الأوجز ، وفيه أيضا : وقال النووى : الصواب أن تحريمها وإباحتها وقعتا مرتين ، فكانت مباحة قبل خيبر ثم حرمت فيها ، ثم أبيحت عام الفتح ، وهو عام أوطاس ، ثم حرمت تحريماً مؤبداً ، قال : ولا مانع من تكرير الإباحة ، انتهى مختصراً. وقال الحافظ فى التلخيص : حكى العبادى فى طبقاته عن الشافعى رحمه الله قال : ليس فى الإسلام شىء أحل ثم حرم ثم أحل ثم حرم إلا المتعة ، وقال بعضهم : نسخت ثلاث مرات ، وقيل أكثر ، ويدل على ذلك اختلاف الروايات فى وقت تحريمها ، وإذا صحت كلها فطريق الجمع بينها الحمل على التعدد ، والأجود فى الجمع ما ذهب إليه جمع من المحققين أنها لم تحل قط فى حال الحضر والرفاهية ، بل فى حال السفر والحاجة ، والأحاديث ظاهرة فى ذلك : ويبين ذلك حديث ابن مسعود « كنا نغزو وليس لنا نساء ، فرخص لنا أن ننكح » ، فعلى هذا كل ما ورد من التحريم فى المواطن المتعددة يحمل على أن المراد بتحريمها فى ذلك الوقت أن الحاجة انقضت ووقع العزم على الرجوع إلى الوطن فلا يكون فى ذلك تحريم أبداً إلا الذى وقع آخراً ، اه .

(١) وفى تقرير المكى : قوله « إنما ذلك » يعنى إنما كان رخصة النبى

قوله : (لا تواعدوهن سراً الزنا) [بياض(١) فى الأصل] .

ﷺ فى حالة الاضطرار ، فقال ابن عباس نعم ، وسكت ولم يجب للمولى فكأنه مال إلى الرجوع عن فتواه ، فالظاهر أنه رجع عن حكمه بعد هذه القصة ، اه . وقال الحافظ : وفى رواية الإسماعيلى صدق ، وعند مسلم بسنده : قال رجل يعنى لابن عباس ، وصرح به البيهقى فى روايته : إنما كانت - يعنى المتعة - رخصة فى أول الإسلام لمن اضطر إليها كالميتة والدم ولحم الخنزير ، ويؤيده ما أخرجه الخطابى والفاكهى من طريق سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس لقد سارت بفتياك الركبان ، وقال فيها الشعراء يعنى فى المتعة فقال : والله مابهذا أفتيت ، وما هى إلا كالميتة لاتحل إلا للمضطر ، وقال بعد ذكر عدة روايات عن ابن عباس : فهذه أخبار تقوى بعضها ببعض ، وحاصلها أن المتعة إنما رخص فيها بسبب العزبة فى حال السفر ، وهو يوافق حديث ابن مسعود الماضى فى أوائل النكاح ، وأخرج البيهقى من حديث أبى ذر بإسناد حسن ، إنما كانت المتعة لحربنا وخوفنا ، وأما ما أخرجه الترمذى عن ابن عباس قال : إنما كانت المتعة فى أول الإسلام ، كان الرجل يقدم البلد ليس له فيها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يقيم فتحفظ له متاعه ، فإسناده ضعيف ، وهو شاذ مخالف لما تقدم من علة إباحتها ، انتهى مختصراً .

(١) بياض فى الأصل ، وفى تقرير المكى : قوله « لا تواعدوهن » أى لا تزنوهن سراً ، اه . ولعل الشيخ قدس سره ترك البياض لما فى تفسير الإمام البخارى الآية بالزنا بعد ، لأن ظاهر سياق الآية أن المراد بالمواعدة الوعد بالنكاح ، فى الجلالين : قوله « ولكن لا تواعدوهن سراً » أى نكاحا ، وقال

. . . .

صاحب الجمل : قوله «ولكن لا تواعدوهن» استدراك على محذوف دل عليه «ستذكرونهن» أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سراً أى نكاحاً أى عقداً، وسماه سراً لأن مسببه الذى هو الوطء مما يسر، والمراد بالمواعدة بالسر أى النكاح، (التصريح به) أى ذكره بالتصريح، فكأنه قال : ولكن لا تصرحوا بالخطبة بأن تذكروا صريح النكاح، اهـ. قال الحافظ: قوله: وقال الحسن إلخ، وصله عبد بن حميد بلفظه، وأخرجه عبد الرزاق عن قتادة عن الحسن، قال: هو الفاحشة، قال قتادة: قوله «سراً» أى لا تأخذ عهدها فى عدتها أن لا تتزوج غيره، وأخرجه إسماعيل القاضى وقال: هذا أحسن من قول من فسره بالزنا، لأن ما قبل الكلام وما بعده لا يدل عليه، ويجوز فى اللغة أن يسمى الجماع سراً فلذلك يجوز إطلاقه على العقد، ولا شك أن المواعدة على ذلك تزيد على التعريض المأذون فيه، اهـ. وقال العينى: فإن قلت أين المستدرك بقوله: «ولكن لا تواعدوهن؟» قلت: هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه، تقديره علم الله أنكم ستذكرونهن، فاذكروهن، ولكن لا تواعدوهن سراً، والسر وقع كناية عن النكاح الذى هو الوطء لأنه مما يسر، قاله الزمخشرى، وقال الشعبى: هو أن يأخذ عليها عهداً أن لا تتزوج غيره، وقال مجاهد: سراً يخطبها فى عدتها، وقال ابن سيرين: يلقى الولى فيذكر عنه رغبة وحرصاً، وقال الشافعى هو الجماع، وهو التصريح بما لا يحل له فى حالته، وقد قال ابراهيم النخعى وأبو الشعثاء مثل ما قال الحسن، ولكن فيه تأمل لأن الزنا لا يجوز المواعدة به سراً ولا جهراً، اهـ.

قوله : (فكشفت عن وجهك الثوب) فيه(١) الترجمة حيث رآها بعد العلم

(١) فقد ترجم البخارى على حديث الباب بلفظ باب النظر إلى المرأة قبل التزويج ، قال الحافظ : استنبط البخارى جواز ذلك من حديثى الباب لكون التصريح الوارد فى ذلك ليس على شرطه ، وقد ورد ذلك فى أحاديث أصحها حديث أبى هريرة رضى الله عنه : « قال رجل إنه تزوج امرأة من الأنصار ، فقال رسول الله ﷺ : أنظرت إليها ؟ قال لا ، قال : فاذهب فانظر إليها فإن فى أعين الأنصار شيئاً » أخرجه مسلم والنسائى ، وأخرج أبو داود والحاكم من حديث جابر مرفوعاً : « إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل » وسنده حسن ، انتهى . مختصراً . أجاد الشيخ قدس سره الكلام فى مصلحة النظر إليها فى « باب النظر إلى المخطوبة » من الكوكب الدرى فارجع إليه لو شئت ، وكتبت فى هامشه وإلى جواز النظر ذهب الجمهور ، وحكى القاضى عياض كراهته ، وهو خطأ واختلف فى الموضع الذى يجوز النظر إليه ، فذهب الأكثر إلى أنه يجوز إلى الوجه والكفين فقط ، وقال داود : يجوز النظر إلى جميع البدن ، وظاهر الحديث يجوز النظر سواء كان بإذنها أم لا ، وروى عن مالك اعتبار الإذن كذا فى البذل ، قلت : وصرح ابن عابدين ، بجواز النظر مع الشهوة أيضاً هذا عند الحنفية ، وعند المالكية يحرم النظر بالشهوة كما فى الدردير ، اهـ . وكذا لا ينظر إليها بشهوة عند أحمد كما فى المغنى ، وقال لا خلاف بين أهل العلم فى جواز النظر إلى وجهها ، وقال الحافظ : نقل الطحاوى عن قوم أنه لا يجوز النظر إلى المخطوبة قبل العقد بحال لأنها حينئذ أجنبية ، ورد عليهم بالأحاديث ، اهـ . ثم قال الحافظ : ذكر المصنف فى الباب حديثين : الأول

بأنها زوجته ، ورؤيا الأنبياء وحى فلا يتوهم أن النبى ﷺ فعل فى منامه ما لم يكن يجوز له أن يفعله فى اليقظة، ثم إن(١) هذا الاستدلال مبنى على أن التصوير لها حكم المصور فى حرمة النظر إليه لحكايته عنه فتحققت الفتنة،

حديث عائشة رضى الله عنها ، قال ابن المنير : يحتمل أن يكون رأى منها مايجوز للخاطب أن يراه ويكون الضمير فى « اكشفها » للسرقة ، أى اكشفها عن الوجه ، وكأنه حمله على ذلك أن رؤيا الأنبياء وحى ، وأن عصمتهم فى المنام كاليقظة ، وقال أيضاً فى الاحتجاج بهذا الحديث : للترجمة نظر ، لأن عائشة رضى الله تعالى عنها كانت إذ ذاك فى سن الطفولية فلا عورة فيها ألبتة ، ولكن يستأنس به فى الجملة فى أن النظر إلى المرأة قبل العقد فيه مصلحة ترجع إلى العقد ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على ما يظهر من بعض ألفاظ الرواية أن جبريل عليه السلام أتى بصورتها ، وإلا فظاهر حديث الباب أن جبريل أتى بعائشة رضى الله تعالى عنها ، لقوله فى الحديث « يجىء بك الملك » قال الحافظ : وفى رواية أبى أسامة « إذا رجل يحملك » فكأن الملك تمثل له حينئذ رجلا ، ووقع فى رواية ابن حبان من طريق أخرى عن عائشة رضى الله تعالى عنها « جاء بى جبريل إلى رسول الله ﷺ » ، اه . وظاهر سياق هذه الروايات أن جبريل أتى بعائشة نفسها ، ويؤيده أيضاً أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب فى كتاب الرؤيا « باب كشف المرأة فى المنام » قال الحافظ : وفى رواية حماد بن سلمة بلفظ « أتيت بجارية فى سرقة من حرير بعد وفاة خديجة فكشفتها فإذا هى أنت » الحديث ، اه . ويؤيد

(باب من قال لا نكاح إلا بولي)

وجملة(١) ما أورده فيه

الثاني ما قال الحافظ أيضاً ، وعند الآجري من وجه آخر عن عائشة رضي الله عنها « لقد نزل جبريل بصورتي في راحته حين أمر رسول الله ﷺ أن يتزوجني » ويجمع بين هذا وبين ماقبله بأن المراد أن صورتها كانت في الخرقة والخرقة في راحته ، ويحتمل أن يكون نزل بالكيفيتين لقولها في نفس الخبر نزل مرتين ، اه . ويؤيده أيضاً ما في المشكاة عن عائشة برواية الترمذي « أن جبريل جاء بصورتها في خرقة حرير خضراء » الحديث ، وفي الكوكب : قوله « بصورتها » وليس النهي عن التصوير إلا لنا فلا يحتاج إلى الجواب بأن ذلك قبل النهي ، اه . وقال القسطلاني : وفي خبر عائشة رضي الله عنها الذي ترجم به البخاري الرؤيا قبل الخطبة « أريتك ثلاث ليال » وقال ابن المنير : الاستشهاد بنظره عليه الصلاة والسلام إلى عائشة رضي الله تعالى عنها قبل تزوجها لا يستتبت لوجهين : أحدهما أن عائشة رضي الله عنها ، كانت حين الخطبة ممن ينظر إليها لطفوليتها إذ كانت بنت خمس سنين وشيء ، ومثل هذا السن لا عورة فيه ألبتة ، والثاني أن رؤيته لها كانت مناماً أتاه بها جبريل عليه السلام في سرقة من حرير أي تمثالها ، وحكم المنام غير حكم اليقظة ، اه . وتعقبه في المصابيح فقال فيه نظر فتأمل انتهى . ووجه النظر أن رؤيته ﷺ في النوم كاليقظة فإن رؤيا الأنبياء وحي ، انتهى .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره للمسألة الفقهية في ذلك لأنه قدس

. . . .

سره أجمل الكلام عليها فى الكوكب الدرى على الترمذى والدر المنضود على سنن أبى داود ، وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً ، قال الشيخ فى الكوكب : قال الشافعى بظاهر الحديث أى حديث الترمذى « أن لا نكاح إلا بولى » وعندنا : إما أن يكون المراد بالنكاح هو الذى لا يستغنى فيه عن الولى كنكاح الصغيرة والأمة ، أو المراد به نفى نفاذه وتمامه بحيث لا يتيسر للولى إبطاله إذا كان فيه إبطال حق له ، كما إذا تزوجت فى غير كفؤ ، أو بأقل من مهر مثلها جمعاً بين الروايات وبينها وبين الآيات ، أو يراد نفى حسنه ، فإن النكاح الذى لم يرض به الأولياء غير مستحسن شرعاً وعرفاً ، اه. وفى هامش الكوكب : وبقول الشافعى قال أحمد ، وقال مالك : إن كانت المرأة دنية يجوز لها أن تزوج نفسها أو توكل من يزوجها ، وإن كانت شريفة لابد من وليها ، وقال الإمام الأعظم : ولا يعتبر الولى فى البالغة ، وقال ابن الهمام : حاصل ما فى الولى عن علمائنا سبع روايات روايتان عن أبى حنيفة ، وحديث « لا نكاح إلا بولى » معارض لقوله ﷺ : « الأيم أحق بنفسها من وليها » رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى ومالك فى الموطأ فإما أن يجرى بين هذا وما رواه حكم المعارضة والترجيح أو طريقة الجمع ، فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف فى صحته بخلاف الحديثين ، فإنهما ضعيفان ، فحديث « لا نكاح إلا بولى » مضطرب فى إسناده كما حققه الترمذى ، وحديث عائشة رضى الله تعالى عنها : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » الحديث ،

. . . .

أنكره الزهرى ، وعلى الثانى وهو إعمال طريق الجمع فبأن يحمل عمومه على الخصوص ، ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما ، اه . وأشار الشيخ قدس سره فى كلامه إلى الخصوص بقوله : وعندنا إما أن يكون المراد بالنكاح إلخ ، وفى الأوجز : وأما ما احتج به من لم يشترط الولاية من الكتاب والسنة فقوله تعالى : « فلا جناح عليكم فيما فعلن بالمعروف » قالوا : هذا دليل على جواز تصرفها فى العقد على نفسها ، قالوا : وقد أضاف إليهن فى غير ما آية من الكتاب فقال « أن ينكحن أزواجهن » وقال « حتى تنكح زوجاً غيره » وأما من السنة فاحتجوا بحديث ابن عباس المتفق على صحته وهو قوله ﷺ « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر » وبهذا احتج داود ، فى الفرق عنده بين الثيب والبكر فى هذا المعنى ، اه . وقال الحافظ : « باب من قال لا نكاح إلا بولى » استنبط المصنف هذا الحكم من الآيات والأحاديث التى ساقها لكون الحديث الوارد بلفظ الترجمة على غير شرطه ، ثم قال بعد ما بسط الكلام على الروايات الواردة فى هذا المعنى : إن فى الاستدلال بهذه الصيغة فى منع النكاح بغير ولى نظراً ، لأنها تحتاج إلى تقدير ، فمن قدره نفى الصحة استقام له ، ومن قدره نفى الكمال عكر عليه فيحتاج إلى تأييد الاحتمال الأول بالدلالة المذكورة فى الباب وما بعده ، اه . وقال القسطلانى : واستدل لذلك بقوله تعالى : « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن » وقوله « فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » وقوله « حتى تنكح زوجاً غيره » فهذه الآيات تصرح بأن النكاح ينعقد بعبارة النساء

لا تثبت أن جواز (١) النكاح متوقف على إجازته فلا حاجة إلى الجواب أصلا .

لأن النكاح المذكور منسوب إلى المرأة من قوله « أن ينكحن » « وحتى تنكح » وهذا صريح بأن النكاح صادر منها ، وكذا قوله « فيما فعلن » « وأن يتراجعا » ، صرح بأنها هي التي تفعل وهي التي ترجع ، ومن قال لا ينعقد بعبارة النساء فقد رد النص ، وقوله ﷺ « الأيم أحق بنفسها من وليها » متفق على صحته ، واستدلالهم بالنهي عن العضل لا يستقيم لأنه نهى عن المنع عن مباشرتها العقد فليس له أن يمنعها المباشرة بعد ما نهى عنه ، وقد قال البخاري لم يصح في باب النكاح حديث دل على اشتراط الولي في جوازه ، ولئن سلم يكون محمولا على الأمة والصغيرة ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، فإن الإمام البخاري ذكر في الباب أربعة أحاديث ليس في واحد منها توقف النكاح على الولي ، غاية ما في تلك الأحاديث : إنكاح الرجل وليته ولا ينكره أحد ، ففي هامش البخاري عن الخير الجاري على الحديث الأول قوله « وليته » أو « بنته » هذا مناسب للترجمة لكن الاستدلال به عليهما يحتاج إلى تأمل . قلت : وقال الحافظ احتج بهذا على اشتراط الولي ، وتعقب بأن عائشة وهي التي روت هذا الحديث كانت تجيز النكاح بغير ولي ، كما روى مالك أنها زوجت بنت عبد الرحمن أخيها وهو غائب ، فلما قدم قال : مثلي يفتات عليه في بناتي ، اهـ . وما أجاب عنه الحافظ بناء على مسلك الشافعية بعيد جداً ، وقال صاحب الخير الجاري في الحديث الثالث : هذا الحديث يفيد قصد عمر بإنكاح حفصة ، ولا يفيد أنه لا نكاح لها بنفسها إلا بتكلف ، وقال في الحديث

قوله : (ليشهد أني نكحتها إلخ) يعني[١] أن الولي وإن كانت له ولاية التزويج من نفسه إلا أنه لابد له من الشاهدين ، ثم إن شاء نكحها بنفسه أو يأمر أحداً ينكحها منه ، وتقييد كونه من عشيرتها اتفاقي لا احترازي .

الرابع : هـــذا الحديث مثل الأحاديث السابقة دلالتها على الترجمة خفية محتاجة إلى ارتكاب التكلف ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله « قال عطاء ليشهد إلخ » وصله عبد الرزاق عن ابن جريج ، قال : قلت لعطاء : امرأة خطبها ابن عمها لارجل لها غيره قال : فتشهد أن فلاناً خطبها ، وإني أشهدكم أني قد نكحته ، أو لتأمر رجلا من عشيرتها ، اه . وقال العيني : قال الكرماني قوله « عشيرتها » يعني تفوض الأمر إلى الولي الأبعد ، أو تحكم رجلا من أقربائها أو يكتفى بالإشهاد ، وللمجتهدين في مثله مذاهب ، وليس قول بعضهم حجة على الآخر ، اه وفي الهداية : وإذا أذنت المرأة للرجل أن يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز ، وقال زفر والشافعي : لا يجوز لهما ، إن الواحد لا يتصور أن يكون مملكا ومتملكا كما في البيع ، إلا أن الشافعي رحمه الله يقول : في الولي ضرورة لأنه لا يتولاه سواه ولا ضرورة في الوكيل ، ولنا أن الوكيل في النكاح معبر وسفير والتمانع في الحقوق دون التعبير ، ولا ترجع الحقوق إليه بخلاف البيع لأنه مباشر حتى رجعت الحقوق إليه ، وإذا تولى طرفيه فقوله « زوجت » يتضمن الشطرين ولايحتاج إلى القبول ، اه . قال الموفق إن ولي المرأة التي يحل له نكاحها وهو ابن العم أو المولى أو الحاكم

. . . .

أو السلطان إذا أذنت له أن يتزوجها فله ذلك، وهل له أن يتولى طرفى العقد بنفسه؟ فيه روايتان: إحداهما له ذلك، وهو قول الثورى ومالك وأبى حنيفة وإسحاق وغيرهم ، لما روى البخارى قال : قال عبد الرحمن بن عوف لأم حكيم فذكر حديث الباب ولأنه يملك الإيجاب والقبول فجاز أن يتولاهما كما لو زوج أمته عبده الصغير ، ولأنه عقد وجد فيه الإيجاب من ولى ثابت الولاية والقبول من زوج هو أهل للقبول فصح كما لو وجدا من رجلين ، وقد روى عن النبى ﷺ « أنه أعتق صفية وجعل عتقها صداقها » فإن قيل قد روى أن النبى ﷺ قال « كل نكاح لم يحضره أربعة فهو سفاح ، زوج وولى وشاهدان » قلنا هذا لا نعلم صحته ، وإن صح فهو مخصوص بمن زوج أمته عبده الصغير فيخص منه محل النزاع أيضاً ، وهل يفتقر إلى ذكر الإيجاب والقبول أم يكتفى بمجرد الإيجاب؟ فيه وجهان ، أحدهما : يحتاج أن يقول : زوجت نفسى فلانة وقبلت هذا النكاح ، لأن ما يفتقر إلى الإيجاب يفتقر إلى القبول كسائر العقود ، والثانى يكفيه أن يقول : زوجت نفسى فلانة أو تزوجت فلانة ، وهو قول مالك وأبى حنيفة لحديث عبد الرحمن بن عوف ولأن إيجابه يتضمن القبول فأشبه إذا تقدم الاستدعاء ، ولهذا قلنا : إذا قال لأمته قد أعتقتك وجعلت عتقك صداقك ينعقد النكاح بمجرد هذا القول ، والرواية الثانية لا يجوز أن يتولى طرفى العقد ، ولكن يوكل رجلا يزوجه إياها بإذنها ، قال أحمد رحمه الله تعالى فى رواية ابن منصور لا يزوج نفسه حتى يولى رجلا ، على حديث المغيرة بن شعبة ، وهو ما روى أبو داود بإسناده عن عبد الملك بن عمير أن المغيرة بن شعبة أمر رجلا زوجه امرأة

قوله : (أهب لك نفسى) ودلالته(١) على الترجمة من حيث أن النبي ﷺ لو تزوجها لـكان الولى هو الخاطب وولايته ﷺ عامة فلا يتوهم أنه لم يكن ولياً ، ولا يبعد أن يقال غرض المؤلف من هذا الباب أن الخاطب كما يجوز أن يكون غير المتناكحين كما هو المعتاد ، فـكذلك يجوز أن يطلب ذلك أحد منهما أعم من أن يكون الطالب الخاطب هو الرجل أو المرأة ، فذكر الواهبة إثبات لأن المرأة جاز لها الطلب والإقدام عليه والله أعلم .

المغيرة أولى بها منه ، ولأنه عقد ملـكه بالإذن فلم يجز أن يتولى طرفيه كالبيع ، وبهذا فارق ما إذا زوج أمته عبده الصغير ، وعلى هذه الرواية إن وكل من يقبل له العقد وتولى هو الإيجاب جاز ، وقال الشافعى فى ابن العم والمولى : لايزوجها إلا الحاكم ، ولا يجوز أن يتولى طرفيه كالبيع ، ولا أن يوكل من يزوجه لأن وكيله بمنزلته ، وهذا عقد ملـكه بالإذن فلا يتولى طرفيه كالبيع ، ولا يجوز أن يزوجه من هو أبعد منه من الأولياء لأنه لا ولاية لهم مع وجوده ، ولنا ما ذكرناه من فعل الصحابة ولم يظهر خلافه ، اه .

(١) مطابقة هذا الحديث بالترجمة خفية ، ولذا احتاجوا إلى توجيهه ، وما أفاده الشيخ قدس سره من التوجيهين واضح ، وقال العينى : وجه دخوله فى هذا الباب من حيث أن النبي ﷺ لما طلب الرجل وقال له ما قال ثم زوجها منه كأنه خطبها له ، والحال أنه وليها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم ولى كل من لا ولى له ، اه . قلت : وفيه بعد ، لأن الترجمة كانت إذا كان الولى هو الخاطب ــ أى لنفسه ــ كما يدل عليه آثار الترجمة ، وقال الحافظ : بعد ذكر حديث عائشة فى قوله تعالى : « ويستفتونك فى النساء » : وجه الدلالة منه أن قوله فرغب عنها أن يتزوجها أعم أن يتولى ذلك بنفسه أو يأمر غيره

قوله : (إذا قال للولي زوجني فلانة فمكث ساعة) يعني[1] بذلك أن الإيجاب لا يبطل بالمكث والسكوت مالم يشتغل بأمر آخر يدل على الإعراض ، وفيه رد على أصحاب مالك[2] حيث ذهبوا إلى بطلان الإيجاب إذا لم يقارنه القبول من غير تلبث وتريث ؛

فيزوجه ، ثم ذكر حديث سهل وقال: وجه الأخذ منه الإطلاق أيضاً ، لكن انفصل من منع ذلك بأنه معدود من خصائصه ﷺ أن يزوج نفسه، وبغير ولي ولا شهود ولا استئذان ، وبلفظ الهبة ، اه .

(١) وفي تقرير مولانا حسين علي البنجابي قوله : « زوجني فلانة فمكث إلخ » يعني يجوز قبول الوكالة دلالة ، وأيضاً يجوز بعد مكث ساعة ، ثم اعلم أنه ليس ههنا إيجاب وقبول ، بل قول الولي زوجتكها يكفي للإيجاب والقبول انتهى . قال ابن نجيم في البحر : لم يذكر المصنف شرائط الإيجاب والقبول فمنها اتحاد المجلس إذا كان الشخصان حاضرين ، فلو اختلف المجلس لم ينعقد فلو أوجب أحدهما فقام الآخر واشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب، لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعاً تيسيراً ، وأما الفور فليس من شرطه فلو عقدا وهما يمشيان ويسيران على الدابة لا يجوز، وإن كانا على سفينة سائرة جاز، اه . وقال الموفق: إذا تراخى القبول عن الإيجاب صح ماداما في المجلس ولم يتشاغلا عنه بغيره، لأن حكم المجلس حكم حالة العقد ، بدليل القبض فيما يشترط القبض فيه وثبوت الخيار في عقود المعاوضات ، فإن تفرقا قبل القبول بطل الإيجاب فإنه لا يوجد معناه فإن الإعراض قد وجد من جهته بالتفرق، فلا يكون قبولا ، وكذلك إن تشاغلا عنه بما يقطعه لأنه معرض عن العقد أيضاً بالاشتغال عن قبوله ، اه . وسيأتي خلاف مالك والشافعي في ذلك قريباً .

(٢) كما هو المعروف عند المالكية ، قال الدردير: وانعقد بقول الزوج

قوله : (فقد ملكتكها بما معك من القرآن) ودلالته(١) على المدعى ظاهرة

للولى زوجنى ، فيفعل الولى : قال الدسوقى : قوله «فيفعل» أشعر إتيانه بالفاء باشتراط الفور بين القبول والإيجاب وصرح به فى القوانين فقال : والنكاح عقد لازم لايجوز فيه الخيار ، ويلزم فيه الفور من الطرفين ، فإن تأخر القبول يسيراً جاز ، ولكن الذى فى المعيار عن الباجى مايقتضى الاتفاق على صحة النكاح مع تأخر القبول عن الإيجاب ، وبذلك أفتى العبدوسى والقورى، اه. وقال الدردير أيضاً فى موضع آخر : الفصل بين الإيجاب والقبول بالخطبة غير مضر ، قال الدسوقى : ذكر بعض الأكابر أن يقول : الحمدلله والصلاة والسلام على رسوله ، أما بعد : فقد زوجتك بنتى مثلا بكذا ، ويقول الزوج أو وكيله بعد مامر من الحمد والصلاة ، أما بعد : فقد قبلت نكاحها لنفسى أو لموكلى ، اه. وبنحو قول المالكية قال الشافعى : قال الشلبى على هامش الزيلعى على الكنز وفى البدائع : الفور فى القبول ليس بشرط عندنا خلافاً للشافعى ، وفى التجريد قبول النكاح فى المجلس قول أصحابنا ، وقال الشافعى على الفور ، اه . قال القسطلانى : ومذهب الشافعية اشتراط القبول فوراً فلايضر فصل يسير فلو حمدالله الولى وصلى على النبى ﷺ وأوصى بتقوى الله تعالى ثم قال : زوجتك فلانة ، فقال الزوج : الحمدلله ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وأوصى بتقوى الله تعالى ثم قبل النكاح صح ، ولا يضر هذا الفصل، لأن المتخلل مقدمة القبول فلا يقطع الموالاة بينهما ، فإن طال الذكر الفاصل بين الإيجاب والقبول أو تخلل بينهما كلام يسير أجنبى عن العقد لم يتعلق به ، ولم يستحب ، بطل العقد لإشعاره بالإعراض ، اه .

(١) قال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لمسألة هل يقوم الالتماس مقام القبول ،

حيث لم يثبت فى شيء من الروايات ذكر قبوله بعد ذلك ، وفيه تعريض بالحنفية القائلين(١) بعدم الاكتفاء بما تقدم من كلامه لكونه توكيلا ، والجواب [بياض(٢)] .

فيصير كما لو تقدم القبول على الإيجاب ؟ كأن يقول تزوجت فلانة على كذا ، فيقول الولى زوجتكها بذلك ، أولا بد من إعادة القبول ؟ فاستنبط المصنف من قصة الواهبة أنه لم ينقل بعد قول النبي ﷺ : زوجتكها بما معك من القرآن أن الرجل قال: قد قبلت ، لكن اعترضه المهلب فقال: بساط الكلام فى هذه القصة أغنى عن توقيف الخاطب على القبول لما تقدم من المراوضة والطلب والمعاودة فى ذلك ، فمن كان فى مثل حال هذا الرجل الراغب لم يحتج إلى تصريح منه بالقبول لسبق العلم برغبته بخلاف غـــيره ممن لم تقم القرائن على رضاه انتهى، ثم قال الحافظ : وغايته أنه يسلم الاستدال ، لكن يخصه بخاطب دون خاطب ، وقد قدمت فى الذى قبله وجه الخدش فى أصل الاستدلال ، اهـ . وقال قبل ذلك: وفى أخذه من هذا الحديث نظر ، لأنها واقعة عين ، يطرقها احتمال أن يكون قبل عقب الإيجاب ، اهـ .

(١) هذا مشكل. فإن الظاهر من كتب الفقه أن الحنفية قائلون بالاكتفاء بما تقدم ، وبه جزم فى تقرير المكى إذ قال : قوله جاز النكاح ولا حاجة إلى القبول وهو المذهب ، فإن الواحد يتولى طرفى النكاح ، اهـ . وفى الهداية: وينعقد بلفظين يعبر بأحدهما عن الماضى وبالآخر بالمستقبل ، مثل أن يقول: زوجنى، فيقول : زوجتك، لأن هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفى النكاح ، اهـ .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ولعل الشيخ قدس سره أراد بيان

. . . .

اختلافهم فى أن قوله « زوجنى » إيجاب أو توكيل ، وما أفاده الشيخ من قوله المتقدم من عدم الاكتفاء مبنى على كونه توكيلا ، وأراد بقوله « الجواب » أن فى النكاح يتولى الرجل الواحد طرفى النكاح بخلاف البيع، قال شارح الوقاية : اعلم أن قوله : زوجنى ليس فى الحقيقة إيجابا بل هو توكيل ، ثم قوله زوجت إيجاب وقبول ، فإن الواحد يتولى طرفى النكاح بخلاف البيع ، اهـ. قال مولانا عبد الحى فى هامشه : اختلف فى أن لفظ الأمر من أحد العاقدين : هل هو إيجاب وقول الآخر فى جوابه قبول أو هو توكيل؟ وقول الآخر فى جوابه قائم مقام الإيجاب والقبول بناء على أن الواحد يتولى طرفى النكاح ، والأول رجحه فى البحر وغيره ، وقول الشارح : ليس فى الحقيقة إيجابا ، هذا هو الذى اختاره فى الهداية والمجمع وغيرهما ، ونسبه فى الفتح إلى المحققين ، وصرح فى الخانية : والخلاصة أن الأمر فى النكاح إيجاب ، قال فى الفتح وهو أحسن لأن الإيجاب ليس إلا اللفظ المفيد قصد تحقق المعنى أولا ، وهو صادق على لفظ الأمر والظاهر أنه لابد من اعتبار كونه توكيلا وإلا بقى طلب الفرق بينه وبين البيع ، حيث لا يتم بقوله « بعنيه بكذا » فيقول « بعت » بلا جواب ، ووجه الفرق صاحب البحر بأن النكاح لا يكون إلا بعد مقدمات ومراجعات فكان للتحقيق بخلاف البيع ، اهـ. زاد ابن عابدين: وأورد فى البحر على كونه إيجابا ما فى الخلاصة: لو قال الوكيل بالنكاح : هب ابنتك لفلان ، فقال الأب وهبت ، لا ينعقد النكاح مالم يقل الوكيل بعده قبلت ، لأن الوكيل لا يملك التوكيل إلى آخر ما بسط من البحث فى ذلك ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على هذا الاختلاف بقوله « والجواب » والله تعالى أعلم .

(باب ضرب الدف فى النكاح والوليمة)

عطف على النكاح ، ودلالة [1] الحديث على الجزء الثانى ظاهرة لقولها غداة بنى بى ، وإذا جاز فى الوليمة وهى من متعلقات النكاح جاز فيه أيضاً .

---

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى إثبات الجزئين من الترجمة ، قال الحافظ: قوله: «والوليمة» معطوف على النكاح أى ضرب الدف فى الوليمة وهو من العام بعد الخاص ، ويحتمل أن يريد وليمة النكاح خاصة وأن ضرب الدف يشرع فى النكاح عند العقد وعند الدخول مثلا وعند الوليمة كذلك والأول أشبه وكأنه أشار بذلك إلى ما فى بعض طرقه على ما سأبينه ، اه ، قلت: ولعله أشار بذلك إلى ما ذكره بعد ذلك إذ قال: وأخرج الطبرانى فى الأوسط بإسناد حسن من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها « أن النبى ﷺ مر بنساء من الأنصار فى عرس لهن وهن يغنين » الحديث ، قال المهلب: فى هذا الحديث إعلان النكاح بالدف وبالغناء المباح : اه . قلت : وأوضح ذلك ما فى العينى برواية الترمذى عن محمد بن حاطب الجمحى قال: قال رسول الله ﷺ « فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت » ، وصححه ابن حبان والحاكم ، وبسط العينى الكلام على سند هذا الحديث ثم قال : وروى الترمذى أيضاً من حديث عائشة قالت : قال رسول الله ﷺ « أعلنوا هذا النكاح واجعلوه فى المساجد ، واضربوا عليه بالدفوف » وقال: حديث حسن غريب ، وأخرجه ابن ماجه وليس فى لفظه واجعلوه فى المساجد ، وقال : « واضربوا عليه بالغربال » وغير ذلك من الروايات المؤيدة لذلك .

قوله (بشاشة العرس) ولا بد من أن يكون معها شيء من الإمارات الأخر كما تقدم من وضر[١] الصفرة فإن الطلاقة الصرفة لا تكفى للدلالة على التزويج ، ويمكن أن يقال إن الطلاقة المحضة وإن لم يكن كافية فى تعيين أن هذه مسرة نكاح لا غير إلا أنها كافية فى الدلالة على مطلق جدة أيما كانت ، ومنها السؤال حيث قال له «مهيم» وليس فى السؤال تعيين النكاح حتى يحتاج إلى ضم قرينة أخرى مع الطلاقة للدلالة عليه والله أعلم .

---

(١) كما تقدم فى أول كتاب البيوع بلفظ « عليه وضر من صفرة » وفى رواية بلفظ « عليه أثر صفرة » وفى هامشه عن العينى أى من الطيب الذى يستعمل عند الزفاف ، اهـ . وبسط الكلام على هذا الحديث فى الأوجز وذكر فيه فى الأجوبة عن الإيراد الوارد على عبد الرحمن فى استعمال الخلوق ، سابعها أن العروس يستثنى من ذلك ، ولا سيما إذا كان شاباً ، ذكر ذلك أبو عبيد قال: وكانوا يرخصون للشاب فى ذلك أيام عرسه ، قال: وقيل كان فى أول الإسلام من تزوج لبس ثوباً مصبوغاً علامة لزواجه ليعان على وليمة عرسه، قال: وهذا غير معروف ، هكذا فى الفتح ، وقال الزرقانى: قيل كان من ينكح أول الإسلام يلبس ثوباً مصبوغاً بصفرة علامة للسرور وهذا غير معروف ، على أن بعضهم جعله أولى ما قيل ، اهـ . قال الحافظ : وفى استفهام النبى ﷺ له عن ذلك دلالة على أنه لا يختص بالتزويج ، لكن وقع فى بعض طرقه عند أبى عوانة بلفظ : فأتيت النبى ﷺ فرأى علىّ بشاشة العرس ، فقال : أتزوجت؟ قلت: تزوجت امرأة من الأنصار ، فقد يتمسك بهذا السياق للمدعى ولكن القصة واحدة ، وفى أكثر الروايات أنه قال له : مهيم ، أو ما هذا ؟ فهو المعتمد ، وبشاشة العرس حسنه أو فرحه وسروره ، اهـ . ولعله ظهر له ﷺ بأثر الصفرة المذكورة .

قوله : (مقاطع الحقوق عند الشروط) يعنى أن(١) حق صاحب الحق

---

(١) قال الحافظ : وصله ابن أبى شيبة وسعيد بن منصور عن عبد الرحمن ابن غنم قال : كنت مع عمر رضى الله عنه حيث تمس ركبتى ركبته فجاءه رجل فقال : يا أمير المؤمنين تزوجت هذه وشرطت لها دارها وإنى أجمع لأمرى أو لشأنى أن أنتقل إلى أرض كذا وكذا ، فقال : لها شرطها ، فقال الرجل هلك الرجال إذ لا تشاء امرأة أن تطلق زوجها إلا طلقت ، فقال عمر رضى الله عنه : المؤمنون على شروطهم عند مقاطع حقوقهم ، وتقدم فى الشروط من وجه آخر قال عمر : إن مقاطع الحقوق ولها ما اشترطت ، انتهى مختصراً . قلت : بسط الكلام على ذلك فى الأوجز وفيه : قال الموفق الشروط فى النكاح تنقسم أقساماً ثلاثة أحدها ما يلزم الوفاء به وهو ما يعود إليها نفعه مثل أن يشترط أن لا يخرجها من دارها أو بلدها أو لا يسافر بها أو لا يتزوج عليها ولا يتسرى عليها فهذا يلزم الوفاء لها به ، فإن لم يفعل فلها فسخ النكاح ، يروى هذا عن عمر رضى الله عنه وغيره من الصحابة وبه قال الأوزاعى وإسحق وغيرهما ، وأبطل هذه الشروط مالك والشافعى وأصحاب الرأى وغيرهم ، قال أبو حنيفة والشافعى : يفسد المهر دون العقد ولها مهر المثل واحتجوا بقول النبى ﷺ « كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط » وهذا ليس فى كتاب الله ، وقال النبى ﷺ : « المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً » وهذا يحرم الحلال وهو التزويج والتسرى ، ولنا قول النبى ﷺ « إن أحق الشروط أن توفوا ما استحللتم به الفروج » متفق عليه ، ولأنه قول من سمينا من الصحابة رضى الله عنهم ولا نعلم لهم مخالفا فى عصرهم فكان إجماعاً فإن شرطت عليه أن يطلق ضرتها لم يصح الشرط

. . . .

لنهيه صلى الله عليه وسلم أن تشترط المرأة طلاق أختها ، والنوع الثاني ما يبطل الشروط ويصح العقد مثل أن يشترط أن لا مهر لها ، أو أن لا ينفق عليها ، أو أن لا يطأها ، أو يقسم لها أقل من قسمها أو أكثر أو لا يكون عندها في الجمعة إلا ليلة ، فهذه الشروط كلها باطلة والعقد صحيح ، وقد نقل عن أحمد كلام في بعض هذه الشروط يحتمل إبطال العقد ، والقسم الثالث ما يبطل النكاح بأصله مثل أن يشترط تأقيت النكاح ، انتهى مختصراً . وما حكى الترمذي بعد حديث عقبة بن عامر من موافقة الشافعي أحمد تعقبه الحافظ في الفتح فقال : النقل في هذا عن الشافعي غريب ، بل الحديث عندهم محمول على الشروط التي لا تنافي مقتضى النكاح بل يكون من مقتضياته كاشتراط العشرة بالمعروف والإنفاق والكسوة والسكنى ، اه . وما حكى الموفق من اتفاق الصحابة رضي الله تعالى عنهم مشكل فقد روي عن علي رضي الله عنه خلاف ذلك ، أخرجه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق عن عباد بن عبد الله قال : رفع إلى علي رضي الله عنه رجل تزوج امرأة وشرط لها دارها فقال علي رضي الله عنه شرط الله قبل شرطها أو قبل شرطه ولم ير لها شيئاً ، وشرط الله تعالى قوله عز اسمه « أسكنوهن من حيث سكنتم » الآية ، وقد اختلفت الروايات عن عمر رضي الله تعالى عنه ، فأخرج البخاري عنه تعليقاً : مقاطع الحقوق عند الشروط كما تقدم ، وروى ابن وهب بإسناد جيد عن عبيد بن صباغ أن رجلا تزوج امرأة فشرط لها أن لا يخرجها من دارها فارتفعوا إلى عمر رضي الله عنه فوضع الشرط وقال : المرأة مع زوجها ، قال أبو عبيدة تضادت الروايات عن عمر رضي الله عنه في هذا ، وقد قال بالقول الأول

ينقطع باشتراط عدمه فإن المسلمين على شروطهم ، وفيه خلاف[١] مشهور، وهذا مع اتفاق العلماء على أن الشروط المخالفة لمقتضى الشريعة باطلة ، فالاختلاف فيما بينهم حينئذ إلى مخالفة الشروط للشرع فكم من شرط يخالف أصول الشرع عند أحدهم دون الآخر ، ومن جملتها اشتراط الزوج أن لا يخرجها من بيت أهلها فإنه يبطل عندنا[٢] لمخالفته قوله تعالى: « اسكنوهن من حيث سكنتم » وقوله « الرجال قوامون على النساء » .

قوله : (الوليمة حق)[٣] أى ثابت على سنيتها غير منسوخة أو هو من الأمور الثابتة شرعاً لا من رسوم الجاهلية .

عمرو بن العاص ، وقال الثورى والجمهور بقول على رضى الله عنهم إلى آخر ما بسط من البحث فى ذلك ، والجملة أن الإمام أحمد أباح اشتراط الدار خلافا للأئمة الثلاثة ، فإن لم يف به فلها فسخ نكاحها عند أحمد كما تقدم مفصلا ، وفى الهداية : وإذا تزوجها على ألف على أن لا يخرجها من البلدة أو على أن لا يتزوج عليها أخرى ، فإن وفى بالشرط فلها المسمى لأنه صلح مهراً وقد تم رضاها به ، وإن تزوج عليها أخرى أو أخرجها فلها مهر مثلها .

(١) كما تقدم البسط فيه من أنواع الشروط المختلفة فيما بينهم .
(٢) وبه قالت الشافعية والمالكية كما تقدم مفصلا آنفا .
(٣) قال الحافظ : قال ابن بطال قوله « الوليمة حق » أى ليست بباطل بل يندب إليها وهى سنة فضيلة وليس المراد بالحق الوجوب ، ثم قال ولا أعلم أحداً أوجبها ، كذا قال ، وغفل عن رواية فى مذهبه بوجوبها ، نقلها القرطبى وقال : إن مشهور المذهب أنها مندوبة ، وابن التين عن أحمد ، لكن الذى فى المغنى

(باب من أولم على بعض نسائه أكثر من بعض)

يعنى أن(١) ذلك لا ينافى العدل فى القسمة حتى يكون منهيا عنه، وكذلك

أنها سنة، بل وافق ابن بطال فى نفى الخلاف بين أهل العلم فى ذلك، قال: وقال بعض الشافعية هى واجبة لأن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بها عبد الرحمن بن عوف، ولأن الإجابة إليها واجبة فكانت واجبة، وأجاب بأنه طعام لسرور حادث فأشبه سائر الأطعمة، والأمر محمول على الاستحباب بدليل ما ذكرناه ولكونه أمره بشاة وهى غير واجبة اتفاقاً، وفى الأوجز قال الموفق: لا خلاف بين أهل العلم أن الوليمة سنة فى العرس لرواية عبد الرحمن بن عوف وغيره، وليست واجبة فى قول أكثر أهل العلم، انتهى مختصراً. وفى العينى: الأمر للاستحباب وعند الظاهرية للوجوب، وبه قال بعض الشافعية لظاهر الأمر، وفى التوضيح للشافعى قول آخر أنها واجبة، وكذا روى عن أحمد وهو مشهور مذهب مالك قاله القرطبى، اهـ. قلت: وما حكى العينى عن القرطبى من مشهور مذهب مالك مخالف لما تقدم فى كلام الحافظ ووافق القسطلانى كلام الحافظ، ويؤيد كلاهما ما فى الأوجز عن الدردير إذ قال: قال الدردير: الوليمة وهى طعام العرس خاصة مندوبة بعد البناء فإن وقعت قبله لم تكن وليمة شرعاً، والمعتمد أن كونها بعد البناء مندوب ثان، فإن فعلت قبل أجزأت، اهـ.

(١) قال السندى: أى التفاوت فى الوليمة بالقلة والكثرة لا يخل فى العدل الواجب بين النساء، لأن الوليمة ليست من الحقوق المختصة بالنساء التى يجب فيها العدل حتى يخل التفاوت فيها قلة وكثرة فى العدل الواجب، اهـ. وقال

إذا أولم الرجل فى نكاح بعض[1] ولده أكثر من بعض إلى غير ذلك لأنه مستبد بالتصرف فى ماله .

قوله : (أماتته له فسقته) وكانت خصيصة للنبي[2] ﷺ ، وفيه أن الداعى له أن يخصص بعض المدعوين بكرامة لم يشركه فيها غيره ، إلا أنه لا بد له

الحافظ : أشار ابن بطال إلى أن ذلك لم يقع قصداً لتفضيل بعض النساء على بعض بل باعتبارها وما اتفق ، وأنه لو وجد الشاة فى كل منهن لأولم بها لأنه أجود الناس ولكن كان لا يبالغ فيما يتعلق بأمور الدنيا فى التأنق ، وجوز غيره أن يكون فعل ذلك لبيان الجواز ، وقال الكرمانى : لعل السبب فى تفضيل زينب فى الوليمة على غيرها كان الشكر لله على ما أنعم به عليه من تزويجه إياها بالوحى ، اهـ . وتقدم الكلام مبسوطاً على ذلك فى « باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى بعض نسائه إلخ » من كتاب الهبة .

(١) ومسألة العدل بين الأولاد خلافية شهيرة تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى « باب الهبة للولد وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجز إلخ » من كتاب الهبة ، وأبسط منه فى الأوجز فى « باب مالا يجوز من النحل » فى حديث النعمان بن بشير ، وقال القارى : فلو وهب بعضهم دون بعض فمذهب الشافعى ومالك وأبى حنيفة رحمهم الله تعالى أنه مكروه وليس بحرام ، والهبة صحيحة ، وقال أحمد والثورى وإسحق وغيرهم هو حرام ، واحتجوا بقوله « لا أشهد على جور » واحتج الأولون بقوله « فأشهد على هذا غيرى » ، فلو كان حراماً أو باطلا لما قال هذا ، اهـ .

(٢) كما فى رواية ابن السكن بلفظ « فسقته تخصه بذلك » بضم الخاء المعجمة وتشديد الصاد المهملة ، كذا فى العينى ، وعزاه الحافظ إلى مسلم أيضاً وقالا :

أن يفعل ذلك بحيث يتضمن أذى الآخرين ، كما[1] إذا كان المخصص مخصصاً بنوع مزية كما في الحديث .

قوله : (كنا نتقي الكلام والانبساط) وذلك لاستلزامه شيئا من الضرب والتأديب ، فإن الرجل إذا انبسط إلى أهله أدى ذلك إلى دل وقلة مبالاة بأمر الزوج فيقع العصيان ويؤدى ذلك إلى ضرب وتأديب ، وقد كانوا نهوا عن ذلك وبذلك يطابق[2] الحديث بالترجمة .

في الحديث جواز إيثار كبير القوم في الوليمة بشيء دون من معه ، اهـ ، وقال النووي : قوله «تخصه» كذا في صحيح مسلم ، تخصه من التخصيص وكذا روى في صحيح البخاري ، ورواه بعض رواة البخاري تتحفه من الإتحاف وهو بمعناه ، يقال أتحفته به إذا خصصته وأطرفته به ، وفي هذا جواز تخصيص صاحب الطعام بعض الحاضرين بفاخر من الطعام والشراب إذا لم يتأذ الباقون لإيثارهم المخصص لعلمه أو صلاحه أو شرفه أو غير ذلك ، كما كان الحاضرون هناك يؤثرون رسول الله ﷺ ويسرون بإكرامه ويفرحون بما جرى ، وإنما شربه النبي ﷺ لمانين : إحداهما إكرام صاحب الشراب وإجابته التي لا مفسدة فيها وفي تركها كسر قلبه ، والثانية بيان الجواز والله أعلم .

(١) تمثيل لعدم تضمن الأذى .

(٢) فإن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب بقوله « باب الوصاة بالنساء» ومطابقة الحديث الأول بالترجمة ظاهرة ، ومطابقة الحديث الثاني خفية ، قال العيني : قيل لا مطابقة بين الترجمة وبين هذا الحديث لأن فيه الإخبار بأنهم كانوا يتقون الخوض في الكلام إلى النساء في عهد النبي ﷺ وليس فيه ما يتعلق بالترجمة ، قال العيني : يمكن أن تؤخذ المطابقة من قوله

قوله : (عن عائشة) والظاهر(١) أنه مرفوع .

« وانبسطنا » لأن الانبساط إليهن من جملة الوصاية بهن ، اهـ . وقال الحافظ : قوله « فلما توفى » يشعر بأن الذى كانوا يتركونه كان من المباح لكن الذى يدخل تحت البراءة الأصلية فكانوا يخافون أن ينزل فى ذلك منع أو تحريم ، وبعد الوفاة النبوية أمنوا ذلك ففعلوه تمسكا بالبراءة الأصلية ، اهـ. وأنت خبير بأن المطابقة التى ذكرها الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما ذكره الشراح ، وفى القسطلانى تحت قوله ﷺ «استوصوا بالنساء خيراً» قال الغزالى : وللمرأة على زوجها أن يعاشرها بالمعروف وأن يحسن خلقه معها ، وقال : وليس حسن الخلق معها كف الأذى عنها بل احتمال الأذى منها والحلم عن طيشها وغضبها اقتداء برسول الله ﷺ ، فقد كان أزواجه يراجعنه الكلام وتهجره إحداهن إلى الليل ، قال : وأعلى من ذلك أن الرجل يزيد على احتمال الأذى بالمداعبة وهى التى تطيب قلوب النساء فقد كان رسول الله ﷺ يمزح معهن وينزل إلى درجات عقولهن فى الأعمال والأخلاق ، حتى روى أنه كان يسابق عائشة رضى الله تعالى عنها فى العدو فسبقته يوما فقال لها هذه بتلك ، اهـ. وما فى قوله « فسبقته » ليس بسهو من الناسخ كما قيل بل أشار إلى أول الحديث وآخره : فإن الحديث أخرجه أبو داود «فى باب السبق على الرجل» عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت مع النبى ﷺ فى سفر « فسابقته فسبقته على رجلى ، فلما حملت اللحم سابقته فسبقنى فقال : هذه بتلك السبقة » .

(١) اختلف فى رفع هذا الحديث ووقفه وبسط الحافظ فى الفتح فى تخريج من رفعه ووقفه قال المناوى فى شرح الشمائل : قال الحافظ ابن حجر : روى من أوجه بعضها موقوف وبعضها مرفوع ، ويقوى رفعه أن

قوله : (زوجى لحم جمل غث) تشبيه له به فى قـلة[1] إغاثته مع كثرة بلائه .

قوله : (إنى أخاف أن لا أذره) يعنى إذا[2] أخذت فى تعداد مقابحه ومعائبه أدى ذلك إلى أن أتنفر عنه كل تنافر حتى أحتال إلى خلاصى منه كيفما ما أمكن . وذلك لأن الشكوى إذا ثبتت كانت أهيج للحزن ولا كذلك إذا كمنت فى القلب وكانت مخزونة ، أو المعنى إن ذكرته ولا يمكننى أن أذكر

قوله فى آخره « كنت لك كأبى زرع » متفق على رفعه ، وذلك يقتضى أن يكون سمع القضية وعرفها فاقرها فيكون كله مرفوعاً من هذه الحيثية ، اه .

(١) وهو ظاهر ، وقال المناوى : قوله « غث » بفتح المعجمة وتشديد المثلثة أى شديد الهزال بالجر صفة جمل وبالرفع صفة لحم ، ويرجح الأول كمال قربه من المنعوت والمقصود منه المبالغة فى قلة نفعه والرغبة عنه ونفار الطبع منه ، وقوله « على رأس جبل وعر » بفتح وسكون أى صعب الوصول إليه فلا يشبع زوجته فى عشرة ولا غيرها فهو قليل الخير من وجوه منها كونه لحم جمل لا ضأن ومع ذلك مهزول ردىء صعب التناول لا يوصل إليه إلا بغاية المشقة ، فقد جمع بين فساد النفع وسوء الخلق ، فهو مع كونه مكروها متمرد متكبر غير ملائم ، ثم بينت وجه الشبه فى قولها : لحم جمل إلخ بقولها « لا سهل » إلخ ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله « إنى أخاف أن لا أذر » أى أخاف أن لا أترك من خبره شيئاً ، فالضمير للخبر أى أنه لطوله وكثرته إن بدأته لم تقدر على تكميله

إلا تفصيلا لأن القصة تجر إلى قصة أخرى بطول الكلام فيؤدى ذلك إلى أن يطلقنى لأن مثل تلك القصة الطويلة لا تبقى خفية .

قوله : (زوجى العشنق) تعنى(١) بذلك أنه مذموم الطول مقبوح

فاكتفت بالإشارة إلى معائبه خشية أن يطول الخطب بإيراد جميعها وهذا تفسير ابن السكيت ، وقال غيره : الضمير لزوجها وعليه يعود ضمير عجره وبجره بلا شك ، كأنها خشيت إذا ذكرت ما فيه أن يبلغه فيفارقها فكأنها قالت : أخاف أن لا أقدر على تركه لعلاقتى به وأولادى منه ، وأذره بمعنى أفارقه ، فاكتفت بالإشارة إلى أن له معائب وفاء بما التزمته من الصدق وسكتت عن تفسيرها للمعنى الذى اعتذرت به ، اه . وقال المناوى : قوله « أن لا أذره » الضمير إما للخبر فالمعنى خبره طويل إن نقلته لم أتمه ، فأذر بمعنى أتم ، وإما للزوج فـ « لا » زائدة على حد « ما منعك أن لا تسجد » ، وهذه المرأة قد وفت بما تعاهدن وتحالفن عليه من عدم كتمان شىء من ذلك وشرحت ذلك على أدق وجه وأكمله بلاغة لا تخفى على أولئك الفصحاء البلغاء وإن خفى على غيرهم ، اه . قال السندى : قوله « أن لا أذره » أى لا أترك الخبر بل أذكره بتمامه فيفضى ذلك إلى التطويل الممل ، وهذا منها بيان لحال الزوج بالإجماع . وكان التعاقد كان على ما يعم الإجمال والتفصيل فلا يرد أن هذا مخالف لمقتضى التعاقد ، اه .

(١) قال المناوى : العشنق بمهملة فمعجمة مفتوحتين فنون مشددة فقاف الطويل المستكره ، فإن أرادت سوء الخلق فما بعده بيان له ، وإن أرادت الطول فلأنه فى الغالب دليل على السفه وما ذكرته فعل السفهاء

الخصال لايمكننى(١) التكلم بين يديه ، ولو أتكلم بين يديه ولو بخير بت طلاق ، وإذالم أتكلم كنت كمعلقة حيث لا يجرى بيننا شىء مما يجرى بين الزوجين .

ومن لاتماسك عنده ، وقد جمعت العيوب، جميع العيوب، فى هذه اللفظة ، انتهى مختصراً .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره أجود مما قالت الشراح عامة ، قال الحافظ وتبعه غيره : أى إن ذكرت عيوبه فيبلغه طلقنى ، اه . لأن هـــذا المعنى لايناسب قوله ، وإن أسكت أعلق ، فالأوجه ما أفاده الشيخ قدس سره من أنى لايمكن لى التكلم بحضرته ولو بشىء ولو لم أتكلم بشىء أصير كالمعلقة ، ويستأنس هذا من كلام الحافظ إذ قال : والذى يظهر لى أيضاً أنها أرادت وصف سوء حالها عنده فأشارت إلى سوء خلقه وعدم احتماله لكلامها إن شكت له حالها ، وأنها متى ذكرت له شيئاً من ذلك بادر إلى طلاقها وهى لا تؤثر تطليقه لمحبتها فيه ، ثم عبرت بالجملة الثانية إشارة إلى أنها إن سكتت صابرة على تلك الحال كانت عنده كالمعلقة التى لاذات زوج ولا أيم ، اه . والظاهر من سياق كلامها أنها ذمت زوجها ، قال الحافظ : قال الأصمعى : أرادت أنه ليس عنده أكثر من طوله بغير نفع ، وقال غيره : هو المستكره الطول ، وقيل: ذمته بالطول لأن الطول فى الغالب دليل السفه ، وعلل ببعد الدماغ عن القلب ، وأغرب من قال مدحته بالطول ، لأن العرب تتمدح بذلك ، وتعقب بأن سياقها يقتضى أنها ذمته وأجاب عنه ابن الأنبارى باحتمال أن تكون أرادت مدح خلقه وذم خلقه، فكأنها قالت: له منظر بلامخبر ، وهو محتمل ، وقال أبو سعيد الضرير : الصحيح أن العشنق الطويل النجيب

(قالت الخامسة زوجي إلخ) ونوم الفهد[1] يضرب به المثل ، والمعنى

الذي يملك أمر نفسه ولا تحكم النساء فيه بل يحكم فيهن بما شاء ، فزوجته تهابه أن تنطق بحضرته فهي تسكت على مضض ، قال الزمخشري : وهي من الشكاية البليغة ، ويؤيده ما وقع في رواية يعقوب بن السكيت من الزيادة في آخره: وهو على حد السنان المذلق - بفتح المعجمة وتشديد اللام - أي المجرد وبوزنه ومعناه ، تشير إلى أنها منه على حذر ، ويحتمل أن تكون أرادت بهذا أنه أهوج لا يستقر على حال كالسنان الشديد الحدة ، اهـ .

(١) اختلفوا في أن هذه المرأة مدحت زوجها أو ذمته وكلام الشيخ قدس سره مبني على الأول ، قال الحافظ: أكثر الشراح شرحوه على المدح، قال عياض: حمله الأكثر على الاشتقاق من خلق الفهد إما من جهة قوة وثوبه وإما من كثرة نومه ، ولهذا ضربوا المثل به فقالوا : أنوم من فهد ، وقال المناوي: فهد - بفتح فكسر ففتح - أي أنه إذا دخل وثب عليها وثوب الفهد بإرادة جماعها أو ضربها، أو نام وتغافل عما يجب تعهده، أو أشبه الفهد في تمرده ونومه ، فإن كان القصد المدح فالمراد التغافل عما أضاعته المرأة مما يجب عليها تعهده كرماً وحلماً، أو الذم فالمراد النوم والتكاسل وعدم المبالاة بضبط أهل بيته ، وفهد فعل مشتق من الفهد لاتصافه بوصفه وكذا ما بعده ، وقوله «أسد» - بفتح فكسر ففتح - أي إن صار بين الناس وخالط الحرب فعل فعل الأسد فكان في فضل قوته وشجاعته كالأسد ، فكلامها يحتمل المدح بإرادة شجاعته ومهابته ، والذم بإرادة غضبه وسفهه ، والأول إلى سياقها أقرب ، اهـ، قال الحافظ : وقولها «ولا يسأل عما عهد» يحتمل المدح والذم أيضاً ، فالمدح بمعنى أنه شديد الكرم كثير التغاضي لا يتفقد ما ذهب من ماله

إذا دخل البيت كان كالفهد النائم فى عدم الإيذاء ولين اللمس[1] وغيره ، وإذا خرج كان سيداً شجاعا مطاعاً .

وإذا جاء بشىء لبيته لا يسأل عنه بعد ذلك ، أو لا يلتفت إلى ما يرى فى البيت من المعائب بل يسامح ويغضى ، ويحتمل الذم بمعنى أنه غير مبال بحالها حتى لو عرف أنها مريضة أو معوزة وغاب ثم جاء لا يسأل عن شىء من ذلك ولا يتفقد حال أهله ولا بيته ، بل إن عرضت له بشىء من ذلك وثب عليها بالبطش والضرب ، وزاد فى رواية الزبير بن بكار فى آخره : ولا يرفع اليوم لغد ، يعنى لا يدخر ما حصل عنده اليوم من أجل الغد فكنت بذلك عن غاية جوده ، ويحتمل أن يكون المراد أنه يأخذ بالجزم فى جميع أموره فلا يؤخر ما يجب عمله اليوم إلى غده ، انتهى مختصراً. قلت: وإن حمل كلامها على الذم فيكون فيه إشارة إلى كمال حرصه أى لا يترك شيئاً للغد وإن أفضى ذلك إلى فاقة فى الغد .

(١) قال الحافظ : قال ابن حبيب : شبهته فى لينه وغفلته بالفهد ، لأنه يوصف بالحياء وقلة الشر وكثرة النوم ، وقوله أسد مشتق من الأسد أى يصير بين الناس مثل الأسد ، وقال ابن السكيت: تصفه بالنشاط فى الغزو ، وقال ابن أبى أويس : معناه إن دخل البيت وثب على وثوب الفهد ، وهو يحتمل المدح والذم ، فالأول تشير إلى كثرة جماعه لها فينطوى تحت ذلك تمدحها بأنها محبوبة لديه بحيث لا يصبر عنها إذا رآها ، والذم إما من جهة أنه غليظ الطبع ليست عنده مداعبة ولا ملاعبة قبل المواقعة بل يثب وثوبا كالوحش ، أو من جهة أنه كان سيىء الخلق يبطش بها ويضربها ، انتهى مختصراً .

قوله : (شجك أو فلك أو جمع إلخ) فى زيادة(١) كاف الخطاب لطيفة من المبالغة فى غيه وانهماكه فى الضلال حتى أنه لا يمنعه من أن يضربك وأنت أجنبية فكيف بى وأنا زوجته ؟

---

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه التعبير بلفظ الخطاب ، ولم يتعرض لذلك الشراح إلا ما قال القارى فى جمع الوسائل : الخطاب لنفسها أو المراد به خطاب العام ، اهـ . وقال المناوى : قوله « عياياء » بمهملة وتحتيتين ممدود ، وهو من الإبل والناس الذى عى بالضراب ، ذكره الزمخشرى ، ومرادها أنه عنين ، وقال القارى : ورجل « عياياء » إذا عي بالأمر أو النطق ، وقيل هو العنين ، وقوله « أو غياياء » قال القسطلانى : بالغين المعجمة وتحتيتين مفتوحتين بينهما ألف مهموز ممدود مخفف مأخوذ من الغى بفتح المعجمة الذى هو الخيبة ، أو من الغياية بتحتيتين بينهما ألف وهو كل شىء أظل الشخص فوق رأسه فكأنه مغطى عليه من جهله فلا يهتدى إلى مسلك ، اهـ . وقال القارى : قيل أو للشك ، وقال الشارح : فى أكثر الروايات بالمعجمة وأنكر أبو عبيدة وغيره المعجمة وقالوا الصواب المهملة ، لكن صوب المعجمة القاضى وغيره ، فالأظهر أنه للتنويع أو للتخيير أو بمعنى بل ، اهـ . وقوله طباقاء بفتح أوله ممدوداً الذى تنطبق عليه أموره حمقاً ، وقيل هو العاجز الثقيل الصدر عند الجماع يطبق صدره على صدر المرأة عند الجماع فيرتفع أسفله عنها ، يقال : جمل طباق للذى لا يضرب ، وقيل : هو الذى يعجز عن الكلام فتنطبق شفتاه ، اهـ . وقال المناوى : أو يطبق على المرأة إذا علاها بصدره فليس لها منه إلا الإيذاء والتعذيب ، اهـ . قال الحافظ : وعن الجاحظ الثقيل الصدر عند الجماع ينطبق صدره على صدر المرأة فيرتفع

قوله : (قريب البيت من الناد) اسم فاعل[1] ففيه إشارة إلى مبادرته إلى نصرة المظلوم أوهو النادى بمعنى المجلس فقرب البيت منـــه إشارة إلى أنه لاينفصل فى الحى أمر دون حضوره ، أو المعنى أينما كان فى الحى اجتماع لأمر طلبوه ، وإن كانوا على بعد فكأنه قريب من الناد .

سفله عنها ، وقد ذمت امرأة امرؤ القيس فقالت له : ثقيل الصدر خفيف العجز سريع الإراقة بطىء الإفاقة، اه . قلت: وإذا ينطبق بصدره على صدرها يضيق نفس المرأة وبارتفاع أسفله لايمكن الإيلاج بتمامه فلا تلتذ المرأة بذلك ، وقد أرشد النبى ﷺ إلى أحسن صور الجماع بقوله : « إذا جلس بين شعبها الأربع » الحديث ، وقال الحافظ : وقولها « كل داء له داء » أى أن كل شى تفرق فى الناس من المعائب موجود فيه ، وقال الزمخشرى يحتمل أن يكون قولها « له داء » خبراً لكل أى أن كل داء تفرق فى الناس فهو فيه، ويحتمل أن يكون له صفة لداء ، وداء خبر لكل ، أى كل داء فيه فى غاية التناهى ، كما يقال : إن زيداً لزيد ، وإن هـذا الفرس لفرس ، قال عياض : وفيه من لطيف الوحى والإشارة الغاية لأنه انطوى تحت هذه الكلمة كلام كثير ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى معانى هذا الكلام ، وجملة ماذكره الشيخ ثلاثة معان الأول : أنه اسم فاعل بمعنى المنادى ولم يذكر هذا اللفظ فى هذا المعنى أحد من الشراح ، والمعروف فى ذلك المعنى المنادى من النداء لكنه يستنبط فى حديث الأذان من قوله ﷺ « ألقه على بلال فإنه أندى صوتاً منك » أو كما قال ﷺ ، وفى مختار الصحاح الندا بعد ذهاب الصوت ، يقال : فلان أندى صوتاً من فلان إذا كان بعيـــد الصوت ، اه . وقال

قوله : (ودائس ومنق) يعنى[1] أنهم مع ما ذكر من الأموال أصحاب زرع .

الراغب : يقال صوت ندى رفيع ، اه . وإلى هذا المعنى أشار الشيخ المكى فى تقريره إذ قال : قوله « من الناد » أى من المغيث أو من المجلس ، اه . والشراح حملوه على النادى بمعنى المجلس ، قال المناوى : قوله « الناد » أى الموضع الذى يجتمع فيه وجوه القوم للتشاور والتحدث، أصله النادى حذفت الياء للسجع، وهذا شأن الكرام فإنهم يجعلون منازلهم قريباً من النادى تعرضاً لمن يضيفهم من أهله ، ويحتمل أن يكون وصفاً له بالحكومة لأن الحاكم لايكون المجمع والنادى إلا قريباً منه ، اه . وقال القارى : وإنما قرب بيته من النادى ليعلم الناس مكانه ومكانته ، اه . وقال الحافظ : النادى والندى مجلس القوم ، وصفته بالشرف فى قومه ، فهم إذا تفاوضوا واشتوروا فى أمر أتوا فجلسوا قريباً من بيته فاعتمدوا على رأيه وامتثلوا أمره ، أو أنه وضع بيته فى وسط الناس ليسهل لقاءه ويكون أقرب إلى الوارد وطالب القرى ، اه .

(١) وهو كذلك فقد قال المناوى : دائس اسم فاعل من الدوس وهو البقر تدوس الزرع فى بيدره ، من داس الطعام يدوسه ، أى دقه ليخرج الحب من السنبل ، وقوله « منق » بضم الميم وفتح النون على الأشهر اسم فاعل من التنقية وهو الذى ينق الحب ، أى أنه صاحب زرع يدوسه إذا حصد وينقيه مما خالطه، قال الزمخشرى روى منق من تنقية الطعام ومنق بكسر(*) النون من التنقيق كأنها أرادت من يطرد الدجاج والطير عن الحب فتنق فجعلته منقاً أى صاحب نقيق ، يقال نقت الدجاج ونقفت ، وعن الجاحظ : نقت

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

قوله : (كمسل شطبة) هو فصل ما بين [بياض][1] المروحة .

الرخمة ، والنقيق مشترك ، اه . وقال القارى: الصحيح أنه من التنقية ، وهذا المعنى هو المناسب لإقترانه بالدائس ، والمعنى أنه جعلنى أيضاً فى أصحاب زرع فتصفه بكثرة أمواله وتعدد نعمه ، قال ابن حجر: قيل يجوز كسر نونه، وأنكره أبو عبيدة ورد بأنه من الانفاق المأخوذ من النقيق وهو صوت الدجاج والرخمة ، أى جعلنى فى الطاردين للطيور ، وسمى هذا منق لأنه إذا طرد الطير نق أى صوت فيصير الطارد ذا نقيق أى صوت ، وقيل : الأولى تفسير المنق بذابح الطير لأنه عند ذبحه ينق فيصير هو ذا نقيق أى جعلنى من أهل ذابحى الطير وطاعمى لحومها فهو كناية عن كونه ربّاها بلحم الطير الوحشى ، انتهى مختصراً .

(١) بياض فى الأصل قدر كلمة ولا يبعد عندى أنه أراد ما بين المروحة ومقبضها وهو جريدها التى تنسج فيها سعف المروحة ، قال المناوى: كمسل بفتح أوله وثانيه المهمل وتشديد اللام مصدر بمعنى المسلول من قشره وشطبة بشين معجمة مفتوحة فمهملة ساكنة فموحدة فهاء ماشطب أى شق من جريد النخل وهو السعف ، أى خفيف اللحم كمسلول الشطبة تريد ما سل من قشره وهو مما يمدح به الرجل ، أو الشطبة السيف أى أنه كسيف سل من غمده ، وقيل غير ذلك، اه. وقال العينى: المسل مصدر ميمى بمعنى المسلول أو اسم مكان ومعناه كمسلول الشطبة ، وقال ابن الأعرابى : أرادت بمسل الشطبة سيفاً سل من غمده فمضجعه الذى ينام فيه فى الصغر كقدر مسل شطبة واحدة، وقال أبو عبيد : وأصل الشطبة ما يشطب من جريد النخل فيشق منه قضبان رقاق تنسج منها الحصر ، أخبرت أنه مهفهف ضرب اللحم شبهته بتلك الشطبة ،

قوله : (وغيظ جارتها) حيث تراها جمعت المحاسن كلها ، والجارة[1] ههنا ليست هى الضرة .

وقال أبو سعيد النيسابورى: تريد كأنه سيف مسلول من غمده ، وسيوف اليمن كلها ذات شطب وهى الطريق التى فى متن السيف ، وقد شبهت العرب الرجال بالسيوف إما لخشونة الجانب وشدة المهابة ، وإما لجمال الرونق وكمال اللألاء ، وإما لكمال صورتها فى اعتدالها واستوائها ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى المراد بالجارة ، وهو وجيه يناسب المقام وفيه مبالغة فى حسنها وكمالها ما ليس فى الضرة ، لأن غيظ الضرة يكون بغير الكمال أيضاً ، وإليه مال صاحب التيسير إذ ترجم بقوله : « وسبب خشم همسايه واقران است بخوبى كه دارد يعنى بواسطه كمال حسن وكمال عفت أو همسايه اورشك اوى بردوخشم اوميكند » ، اهـ . وعامة الشراح فسروها بالضرة ، بل بالغ القارى فى شرح الشمائل فأنكر المعنى الأول إذ قال : الجارة : الضرة ، لا تأنيث الجار ، إذ لا وجه لتأنيث الجار لأنه اسم جامد ، ذكره ميرك وقالوا : المراد بجارتها ضرتها للمجاورة بينهما غالباً ، اهـ . ويؤيد الشيخ قدس سره ما قال الحافظ : المراد بجارتها ضرتها أو هو على حقيقته ، لأن الجارات من شأنهن ذلك ، اهـ . وتقدم فى كتاب الهبة قوله ﷺ « لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة » قال العينى : الجارة مؤنث الجار ، ويقال للزوجة جار لأنها تجاور زوجها فى محل واحد ، وقيل : العرب تكنى عن الضرة بالجارة تطيراً من الضرر ، اهـ . وبه ترجم صاحب مظاهر حق حديث الهداية إذ قال : أورنه حقير جانى همسانى واسطى همسانى ابنى كى ، اهـ .

قوله : (يلعبان من تحت خصرها برمانتين) وإذا كانت(١) الرمانة هى الثدية كان المراد بقوله « من تحت خصرها » أنهما جالسان من تحت خصرها لا أن الرمانتين كائنتان تحتها .

---

(١) قال القارى قوله : « خصرها » بفتح أوله المعجم وسكون ثانيه المهمل أى وسطها ، وفى رواية من تحت صدرها ، قال أبو عبيدة : تعنى أنها ذات كفل عظيم إذا استلقت على قفاها ارتفع الكفل بها من الأرض حتى يصير تحتها فجوة يجرى تحتها الرمان ، وقيل ذات ثديين حسنين صغيرين كالرمانتين . قال القاضى فى شرح مسلم : هذا أرجح لاسيما وقد روى من تحت صدرها ، ولأن العادة لم تجر برمى الصبيان الرمان تحت ظهور أمهاتهم ولا جرت العادة باستلقاء النساء كذلك حتى يشاهد منهن الرجال ، انتهى بزيادة من المناوى . وبسط الكلام على ذلك الحافظ فى الفتح وقال : يؤيد قول أبى عبيـــد ما وقع فى رواية أبى معاوية وهى مستلقية على قفاها ومعها رمانة يرميان بها من تحتها فتخرج من الجانب الآخر من عظم أليتيها ، ورجح عياض تأويل رمانتين بالنهدين من جهة أن سياق أبى معاوية هذا لا يشبه كلام أم زرع ، قال بل الأشبه أن يكون قوله « يلعبان من تحت خصرها » أى أن ذلك مكان الولدين منها ، وأنهما كانا فى حضنها أو جنبيها ، وفى تشبيه النهدين بالرمانتين إشارة إلى صغر سنها وأنها لم تترهل حتى تنكسر ثدياها وتتدلى ، انتهى مختصراً . قلت : وأغرب الكرمانى فقال : أى أنها ذات كفلين عظيمين وثديان صغيران كالرمانتين ، كلما تحركت كان كل كفل منهما كطفل يلعب من كثرة تحركه بالرمانتين ، لأن تحرك الكفل مستلزم لتحرك الثدى ، اهـ . وهذا بعيد جداً .

(باب قوله : الرجال قوامون)

دلالة (١) الرواية عليه من حيث أن الزوج كان له الإيلاء والامتناع عن قربانها ولا يمكن ذلك المرأة إن قصدت .

ثم قال الحافظ بعد قوله ﷺ « كنت لك كأبي زرع لأم زرع » زاد رواية الهيثم بن عدى فى الألفة والوفاء لا فى الفرقة والجلاء ، وزاد الزبير فى آخره « إلا أنه طلقها وإنى لا أطلقك » ومثله فى رواية للطبرانى ، وزاد النسائى فى رواية له والطبرانى : قالت عائشة رضى الله تعالى عنها يارسول الله « بل أنت خير من أبى زرع » وفى أول رواية الزبير « بأبى وأمى لأنت خير لى من أبى زرع لأم زرع » وكأنه ﷺ قال ذلك تطييباً لها وطمأنينة لقلبها ودفعاً لإيهام عموم التشبيه بجملة أحوال أبى زرع إذ لم يكن فيه ما تذمه النساء سوى ذلك ، وقد وقع الإفصاح بذلك فأجابت هى عن ذلك جواب مثلها فى فضلها وعلمها ، اهـ . وقال الزبيدى : قال العراقى الحديث متفق عليه من حديث عائشة دون الاستثناء ، ورواه بهذه الزيادة الزبير بن بكار والخطيب ، قال الزبيدى : ورواه بهذه الزيادة أيضاً إسماعيل بن أبى أويس ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى مناسبة الحديث بالترجمة وقد اختلف الشراح فى ذلك جداً ، قال الحافظ فى الفتح : وذكر الترجمة بقوله « الرجال قوامون على النساء » فقال : إلى ههنا عند أبى ذر زاد غيره « بما فضل الله بعضهم على بعض » إلى قوله « علياً كبيراً » وبسياق الآية تظهر مطابقة الترجمة ، لأن المراد منها قوله تعالى « فعظوهن واهجروهن فى المضاجع » فهو الذى يطابق قوله « آلى النبى ﷺ من نسائه شهراً » لأن مقتضاه أنه هجرهن ،

. . . .

وخفى ذلك على الإسماعيلى فقال : لم يتضح لى دخول هذا الحديث فى هذا الباب ولا تفسير الآية التى ذكرها ، اهـ . قلت : وتمام الآية « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع » الآية ، وبما قال الحافظ جزم العينى فى المناسبة إذ قال : مطابقته للترجمة من حيث أن فى الآية « واهجروهن فى المضاجع » وقد هجرهن ﷺ شهراً على ما يذكر الآن ، وبهذا يرد على الإسماعيلى قوله « لم يتضح لى دخول الحديث فى ترجمة الباب » اهـ . ذكر صاحب التيسير : المطابقة بوجهين ، الأول أن إيلاءه ﷺ كان للتنبيه والتهديد لنسائه ليتعظن ويمتنعن ويتبن عما لا يليق بشأنهن ، وقد وقع ما أراده ﷺ فناسب الحديث قوله تعالى « فعظوهن » والوجه الثانى : ما ذكره الحافظ وغيره من المناسبة بقوله « واهجروهن » وعلى ما أفاده الشيخ قدس سره لا يحتاج للمناسبة إلى ذكر تمام الآية التى لم يذكرها البخارى بل الحديث مطابق لما ذكره البخارى من جزء الآية من قوله « الرجال قوامون » بأن الزوج لما كان له الإيلاء والامتناع وليس ذلك للمرأة فكون الرجال قوامين ظاهره أيضاً جدير بشأن البخارى أن يثبت بما أفاده الشيخ لدقته ، وأما المناسبة بقوله « واهجروهن » فظاهر لا يليق بدقة شأن البخارى .

قوله : (إنه قد لعن الموصلات) لا يقال(١) لو كان النهى مقيداً بما إذا كان الوصل بشعر الإنسان لما أورده النبي ﷺ مطلقاً ، لأنا نقول النهى عنه بصورة الإطلاق سد للباب ، ويمكن أن يكون السؤال عن شعر الإنسان فقط فلذلك أطلق الجواب .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جيد وجيه صحيح . وهذا مبنى على مذهب الحنفية والجمهور من أن المراد بالنهى : النهى عن وصل الشعر بالشعر وبه جزم الإمام أبوداود فى سننه إذ قال : قال أبوداود : وتفسير الواصلة التى تصل الشعر بشعر النساء ، وبه جزم الإمام محمد فى موطأه إذ ترجم على حديث معاوية فى القصة « باب المرأة تصل شعرها بشعر غيرها » ثم قال بعد ذكر حديث معاوية قال محمد : وبهذا نأخذ ، يكره للمرأة أن تصل شعراً إلى شعرها ، أو تتخذ قصة شعر ، ولا بأس بالوصل فى الرأس إذا كان صوفاً ، فأما الشعر من شعور الناس فلا ينبغى وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، اه . وبهذا قال الإمام أحمد رحمه الله كما فى أبى داود كان أحمد يقول : القرامل ليس به بأس ، ثم أخرج أبو داود كما فى نسخة بسنده عن سعيد بن جبير قال : لا بأس بالقرامل ، قال أبو داود : كأنه يذهب إلى أن المنهى عنه شعور النساء ، وقال الحافظ فى الفتح : أخرجه أبو داود بسند صحيح عن سعيد بن جبير : والقرامل جمع قرمل بفتح القاف وسكون الراء نبات طويل الفروع لين ، والمراد به ههنا خيوط من حرير أو صوف يعمل ضفائر تصل به المرأة شعرها ، اه . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وذكر فيه مسالك الأئمة عن الشروح وكتب فروعهم كما هو دبدنه ، وذكر فيه بعد البحث الطويل وعلم مما سبق أنهم اختلفوا فى ذلك على أقوال :-

قوله [illegible] و [illegible] عائشة رضى الله عنها إلخ) لأن[1] بعير عائشة عقل على قرب [illegible] ﷺ وكانت عليها حفصة فباتت قريباً منه ﷺ (*) وبعير حفصة عقل حيث كان يعقل، وكانت عليها عائشة فصارت بعيداً منه فكانت

الأول: الإباحة مطلقاً، وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها وتعقبه النووى بأنه لا يصح عنها وحكاه الحافظ قولا لبعضهم وقال: أحاديث الباب حجة عليه.

والثانى: مقابلة المنع مطلقاً لا بشعر ولا بغيره وهو مذهب الإمام مالك والطبرى ورواية عن أحمد، وقال النووى هو الظاهر المختار وعزاه القاضى عياض إلى الأكثر.

الثالث: مذهب الإمام الشافعى أن الوصل بشعر الآدمى حرام مطلقاً وفيما سوى ذلك فيجوز للمزوجة أو الأمة لها سيد بأمرهما بالشعر الطاهر، وأما غير ذلك فبكل الصور ممنوع.

والرابع: مختار الموفق من الحنابلة أن الممنوع وصل الشعر بالشعر مطلقاً، وأما غير الشعر فلا بأس.

والخامس: مذهب الحنفية أن الوصل بشعر الآدمى حرام وبغيره يجوز وهو مذهب ابن عباس والليث وحكاه أبو عبيدة عن كثير من الفقهاء وهو مؤدى ما رواه أبو داود عن سعيد بن جبير وأحمد، اه.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح من ألفاظ الرواية إلا ما أفاده من قوله « كانت عائشة تود ليلتها أجمع » كما سيأتى، قال الحافظ: قوله

(*) كذا فى الأصل وهو تكرار عض ١٢.

عائشة تود[١] ليلتها أجمع أن يلسعها شيء من الهوام لتنجو من ألم الفراق بالموت أو بإتيان[٢] النبي ﷺ إليها حين يسمع ما نابها .

قوله : (فقالت : بلى) وإنما قالت[٣] لأنها ظنت أن مراده تنظرين إلى النبي ﷺ وأنظر إليه .

« ألا تركبين الليلة بعيرى » كان عائشة رضى الله تعالى عنها أجابت إلى ذلك لما شوقتها إليه من النظر إلى ما لم تكن هى تنظر . وهذا مشعر بأنهما لم تكونا حال السير متقاربتين ، بل كانت كل واحدة منهما من جهة كما جرت العادة من السير قطارين وإلا فلو كانتا معاً لم تختص إحداهما بنظر ما لم تنظره الأخرى ، ويحتمل أن تريد بالنظر وطأة البعير وجودة سيره : اه . وعلى هذا فلا مانع من أن تكونا فى قطار واحد .

(١) يشكل عليه ظاهر لفظ الحديث من قوله : « فلما نزلوا جعلت رجليها بين الإذخر وتقول : رب سلط على عقرباً أو حية » الحديث ، اللهم إلا إن يقال أن مودتها كانت طول الليلة ودعاءها وجعل رجليها بين الإذخر كان بعد النزول .

(٢) ويستأنس ذلك بما ذكر الحافظ من رواية الإسماعيلى عن أبى نعيم شيخ البخارى بعد قوله « تلدغنى » ورسول الله ﷺ ينظر ولا أستطيع أن أقول له شيئاً .

(٣) وتقدم قريباً ما قال الحافظ : كان عائشة أجابت إلى ذلك لما شوقتها إليه من النظر إلخ ، وفى تقرير المكى قوله « ألا تركبين » كان النبى ﷺ يركب نهاراً على بعير حفصة ويردفها خلفه ، ويركب ليلا على بعير عائشة

(باب حب الرجل بعض نسائه أفضل)

ودلالة(١) الرواية عليه فى اعتراف عمر بذلك فى تقرير النبى ﷺ حين ذكر له عمر ذلك فلم يرد عليه .

ويردفها ، فقالت لها حفصة : ألا تركبين الليلة بعيرى وأركب بعيرك ، تنظرين إلى النبى ﷺ وأنظر أنا أيضاً إليه ؟ فقالت إلخ . وقوله « افتقدته » أى وتفارقت عائشة رضى الله تعالى عنها عنهما فنزلت فى مكان على حدة عنهما لكثرة الجيش ، اهـ . كذا أفاد ولم أتحصله بعد لأن قوله « يركب نهاراً على بعير حفصة » خلاف المعروف من عادات سيرهم ، فإن المعروف السفر فى الليل والنزول والاستراحة فى النهار كما يدل عليه روايات ليلة التعريس ، وروايات الجمع بين الظهر والعصر فى البخارى وغيره ، وكذلك ما أفاده فى معنى « افتقدته » لا يناسبه ظاهر لفظ الحديث من قوله « افتقدته عائشة فلما نزلوا جعلت رجليها » الحديث ، فظاهره أن الافتقاد كان قبل النزول لقوله بعده « فلما نزلوا » ولذا قال الحافظ : قوله « افتقدته » أى حالة المسايرة ، لأن قطع المألوف صعب ، وكذا قال العينى وتبعهما القسطلانى ومع ذلك حكيت كلام الشيخ المكى قدس سره لجلالة شأنه وشأن شيخه نور الله مرقدهما ، وقلة فهمى وقصور نظرى فلعلى لم أتحصل كلامه لمراده .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وبذلك جزم الشراح لكن كلام الشيخ أوضح مما قالوا ، فقد قال الحافظ : ذكر البخارى فيه حديث ابن عباس عن ابن عمر وهو ظاهر فيما ترجم له ، اهـ . وقال العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله « حب رسول الله ﷺ إياها » يعنى عائشة رضى الله تعالى عنها ، فإنه ﷺ كان يحبها أكثر من سائر نسائه ، اهـ .

(باب ذب الرجل عن ابنته فى الغيرة والإنصاف لها)

معنى الإنصاف (١) القيام لاستيفاء نصيب صاحبها ، ولا ريب فى أن عائشة (٢) لو أخذتها الغيرة فى أمر ما ، وأدى ذلك إلى افتتان فى دينها وكان فيه فوات حقها فافهم وتفكر .

---

(١) اختلفوا فى شرح ألفاظ الترجمة ، قال الحافظ : قوله « باب ذب الرجل إلخ » أى فى دفع الغيرة عنها وطلب الإنصاف لها ، اه ، وتبعه القسطلانى إذ قال : أى دفعه عن ابنته فى الغيرة وطلب الإنصاف لها ، اه . وقال العينى : أى هذا باب فى بيان ذب الرجل بالذال المعجمة ، أى دفعه عن ابنته الغيرة وفى بيان الإنصاف لها ، والإنصاف من النصف إذا عدل ، اه . وفى التيسير « باب ذب الرجل إلخ » بازداشتن مرداز دختر خود غيرت را اين چنين شرح كرده عينى اين ترجمه را وكويا كلمه فى زائد داشته وحاصل معنى آنكه دور كردن آنچه دختر او را در غيرت وخشم آرد ومى توان گفت كه فى بمعنى لام است از جهت غيرت ، وقوله : « والإنصاف » أى در بيان عدالت است چنانكه از آخر حديث معلوم شود ، اه .

(٢) هكذا فى الأصل وهو سبق قلم والصواب بدله فاطمة ، وكذا قوله « وأدى ذلك » ، وقوله « وكان فيه فوات إلخ » بزيادة الواو فى الموضعين غير ظاهر ، لأنه لم يبق على هذا للشرط جزاء ، والصواب حذفها من أحد الموضعين ليكون جزاء للشرط ، والأوجه حذفها من الأول ، ويكون قوله « وكان فيه » عطفاً على قوله « أدى ذلك » فتأمل ، ثم قال الحافظ : قال ابن التين : أصح ما تحمل عليه هذه القصة أن النبى ﷺ حرم على على رضى الله تعالى عنه أن يجمع بين ابنته وبين ابنة أبى جهل ، لأنه علل بأن ذلك يؤذيه وأذيته حرام بالاتفاق ، ومعنى قوله « لا أحرم حلالا » أى هى له حلال

. . . .

لو لم تكن عنده فاطمة . فأما الجمع بينهما الذي يستلزم تأذي النبي ﷺ لتأذي فاطمة به فلا ، وزعم غيره أن السياق يشعر بأن ذلك مباح لعلي رضي الله عنا لكنه منعه النبي ﷺ رعاية لخاطر فاطمة رضي الله تعالى عنها وقبل هو ذلك امتثالا لأمر النبي ﷺ ، قال الحافظ : والذي يظهر لي أنه لا يبعد أن يعد في خصائص النبي ﷺ أن لا يتزوج على بناته ، ويحتمل أن يكون ذلك خاصاً بفاطمة رضي الله تعالى عنها ، ويؤخذ من ذلك أن فاطمة لو رضيت بذلك لم يمنع علي من التزويج بها أو بغيرها ، وفي الحديث تحريم أذى من يتأذى النبي ﷺ بتأذيه ، لأن أذى النبي ﷺ حرام اتفاقاً قليله وكثيره ، وقد جزم بأنه يؤذيه ما يؤذي فاطمة رضي الله تعالى عنها فكل من وقع منه في حق فاطمة رضي الله تعالى عنها شيء فتأذت به فهو يؤذي النبي ﷺ بشهادة هذا الخبر الصحيح ، ولا شيء أعظم في إدخال الأذى عليها من قتل ولدها ، ولهذا عرف بالاستقراء معاجلة من تعاطى ذلك بالعقوبة في الدنيا ولعذاب الآخرة أشد . وفي الحديث أيضاً أن الغيراء إذا خشي عليها أن تفتن في دينها كان لوليها أن يسعى في إزالة ذلك كما في حكم الناشز ، كذا قيل وفيه نظر ، ويمكن أن يزاد فيه شرط أن لا يكون عندها من تتسلى به ويخفف عنها الحملة ، ومن ههنا يؤخذ جواب من استشكل اختصاص فاطمة رضي الله تعالى عنها بذلك مع أن الغيرة على النبي ﷺ أقرب إلى خشية الافتتان في الدين ومع ذلك فكان ﷺ يستكثر من الزوجات وتوجد منهن الغيرة كما في هذه الأحاديث ، ومع ذلك ما راعى ذلك ﷺ في حقهن كما راعاه في حق فاطمة رضي الله عنها ، ومحصل الجواب أن فاطمة رضي الله عنها كانت إذ ذاك كما تقدم فاقدة من تركن إليه ممن يؤنسها ويزيل وحشتها من أم أو أخت بخلاف أمهات المؤمنين فإن كل واحدة منهن كانت ترجع إلى ما يحصل لها معه

قوله : (يا سودة ما تخفين علينا) ناداها بذلك لتتأذى بذلك فيذكر ذلك له ﷺ فيفاد ويحرز الحجاب(١).

ذلك وزيادة عليه وهو زوجهن ﷺ لما كان عنده من الملاطفة وتطييب القلوب وجـــبر الخواطر ، بحيث أن كل واحدة منهن ترضى منه لحسن خلقه وجميل خلقه بجميع مايصدرمنه بحيث لو وجد مايخشى وجوده من الغيرة لزال عن قرب ، اهـ .

(١) وهو نص الرواية المتقدمة فى كتاب الطهارة فى « باب خروج النساء للبراز » بلفظ فناداها عمر : « ألا قد عرفناك ياسودة » حرصاً على أن ينزل الحجاب ، فأنزل الله الحجاب ، ولكن يشكل عليه ما فى تفسير سورة الأحزاب من حديث عائشة قالت : « خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب لحاجتها وكانت امرأة جسيمة لاتخفى فرآها عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فقال يا سودة » الحديث ، قال الحافظ : وقد تقدم فى كتاب الطهارة ما يخالف ظاهره هذه الرواية ، قال الكرمانى : فإن قلت : وقع ههنا أنه كان بعد ما ضرب الحجاب وتقدم فى الوضوء أنه كان قبل الحجاب فالجواب لعله وقع مرتين ، قال الحافظ : بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثانى ، والحاصل أن عمر رضى الله تعالى عنه وقع فى قلبه نفرة من اطلاع الأجانب على الحريم النبوى حتى صرح بقوله له عليه الصلاة والسلام : « احجب نساءك » وأكد ذلك إلى أن نزلت آية الحجاب ، ثم قصد بعد ذلك أن لا يبدين أشخاصهن أصلا ولو كن مستترات ، فبالغ فى ذلك فمنع منه ، وأذن لهن فى الخروج لحاجتهن دفعاً للمشقة ورفعاً للحرج ، وتعقبه القسطلانى إذ قال بعد حديث عائشة فى التفسير : فيه تنبيه على أن المراد بالحجاب الثانى حتى لا يبدو من جسدهن شىء ، لا حجب أشخاصهن

. . . .

في البيوت ، والمراد بالحاجة البراز ، ثم ذكر القسطلاني : قول الكرماني المذكور وقال : تبعه البرماوي وقال بعد ذكر قوله ومراده أن خروج سودة للبراز وقول عمر لها ما ذكر وقع مرتين نوعي نزول الحجاب ، وقول الحافظ ابن حجر عقب جواب الكرماني ، قلت : بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني . وذكره العيني وأقره فيه نظر ، إذ ليس في الحديث ما يدل لذلك بل ولا أعلم أحداً قال بتعدد الحجاب ، نعم يحتمل أن يكون مراده الحجاب الثاني بالنظر لإرادة عمر رضي الله تعالى عنه أن يحتجبن في البيوت فلا يبدين أشخاصهن فوقع الإذن لهن في الخروج لحاجتهن دفعاً للمشقة كما صرح هو به في الفتح ، وليس المراد نزول الحجاب مرتين على نوعين ، اه . قلت : ما قال القسطلاني في المراد بكلام الحافظ أنه ليس المراد نزول الحجاب مرتين على نوعين ، يأباه ما تقدم قريباً من كلام الحافظ أن المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني ، وجمع الحافظ بذلك بين الروايتين المختلفتين قبل الحجاب وبعد الحجاب ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن يراد بالحجاب في الحديث الذي وقع فيه بعد الحجاب آية الحجاب المعروفة من قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي » الآية ، وهي المعروفة بآية الحجاب ، ولذا ترجم عليها البخاري في كتاب الاستئذان بباب آية الحجاب ، والمراد بالحجاب في الحديث الذي ورد فيه فأنزل الله الحجاب قوله تعالى « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » ولما كان ظاهر الآية أن لا يخرجن أصلا وكان فيه حرج شديد ، أذن لهن في الخروج للحاجة كما في حديث هشام عن أبيه عن عائشة بلفظ « قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن » ويستأنس ذلك بما تقدم قريباً من كلام الحافظ من قوله :

قوله : (لاتباشر المرأة المرأة إلخ) والمباشرة (١) مادون العورة محرمة

والحاصل أن عمر رضى الله عنه وقع فى قلبه إلخ ، وفى آخره : ثم قصد بعد ذلك أن لا يبدين أشخاصهن أصلا إلخ ، وهذا أوجه عندى للجمع بين الروايتين المتضادتين فى لفظ قبل الحجاب وبعد الحجاب ، وهذا كله مبنى على الجمع بين الروايتين ، ومال الحافظ ابن كثير إلى ترجيح رواية بعد الحجاب ، فقال بعد ذكر الحديث الذى أخرجه البخارى فى الوضوء : هكذا وقع فى هذه الرواية ، والمشهور أن هذا كان بعد نزول الحجاب كما رواه الإمام أحمد والبخارى ومسلم من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح معنى الحديث . وحاصله أن المباشرة المنهى عنها المقيدة بنعت الزوج هى مباشرة مادون العورة ، أما مباشرة العورة فتحرم مطلقاً غير مقيدة بالنعت ، قال القارى : قوله «لاتباشر المرأة» قيل : لا نافية بمعنى الناهية ، وقيل ناهية ، والمباشرة بمعنى المخالطة والملامسة ، وأصله من لمس البشرة البشرة . والبشرة ظاهر جلد الإنسان أى لا تمس بشرة امرأة بشرة أخرى (فتنعتها) بالرفع والنصب أى فتصف نعومة بدنها ولينة جسدها (لزوجها كأنه ينظر إليها) فيتعلق قلبه بها ويقع بذلك فتنة والمنهى فى الحقيقة هو الوصف المذكور ، قال الطيبى رحمه الله تعالى المعنى به فى الحديث النظر مع المس فتنظر إلى ظاهرها من الوجه والكفين وتجس باطنها باللمس وتقف على نعومتها وسمنها ، فتنعتها عطف على تباشر فالنفى منصب عليهما فتجوز المباشرة بغير التوصيف ، اه . قال الحافظ : قال القابسى : هذا أصل لمالك فى سد الذرائع ، فإن الحكمة فى هذا النهى خشية أن يعجب الزوج الوصف المذكور فيفضى ذلك إلى تطليق الواصفة أو الافتتان بالموصوفة ، وعند مسلم وأصحاب السنن من حديث أبى سعيد بأبسط من هذا ، ولفظه «لا ينظر الرجل

إذا تقيدت بالنعت الأجنبي ، وأما (١) مباشرة العورة بالعورة من غير حائل فلا تتوقف حرمتها على النعت والوصف فإن(٢) ماحرم النظر إليه حرم مسه .

(باب قول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟)

أراد(٣) إثبات ذلك قياساً على ماذكر فى الحديث أن أبا بكر دخل عليهما

إلى عورة الرجل » الحديث ، اه . وظاهر كلام الحافظ أن حديث الباب وحديث أبى سعيد واحد ، وليس كذلك فإنهما حديثان مختلفان والنهى فى حديث أبى سعيد مطلق ليس بمقيد بالنعت للزوج ، وهو الذى أشار إليه الشيخ بقوله « وأما مباشرة العورة بالعورة إلخ » فهو منهى عنه بدون النعت للزوج أيضاً ، فالمراد بالمباشرة فى أحدهما غير المراد فى الآخر

(١) وهذا هو المذكور فى حديث أبى سعيد ، قال الحافظ : وعند مسلم وأصحاب السنن من حديث أبى سعيد : لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة ، ولا يفضى الرجل إلى الرجل فى الثوب الواحد ، ولا تفضى المرأة إلى المرأة فى الثوب الواحد » ، اه .

(٢) وهذا ظاهر لأن المس أغلظ من النظر ، فى الدر المختار (وماحل نظره حل لمسه) إذا أمن الشهوة على نفسه وعليها ، لأنه عليه الصلاة والسلام كان يقبل رأس فاطمة ، وقال عليه السلام : « من قبل رجل أمه فكأنما قبل عتبة الجنة » وإن لم يأمن ذلك أو شك فلا يحل له النظر والمس (إلا من أجنبية) فلا يحل مس وجهها وكفها وإن أمن الشهوة لأنه أغلظ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود من توجيه الشراح وبهذا وجه فى تقرير المكى إذ قال قوله ورأسه على فخذى فيه الترجمة لأنه لما جاز أن يرى أحد هذه الحالة بين المرء وزوجته ، جاز أن يقول له : هل أعرستم الليلة ؟

والنبي ﷺ واضع رأسه على فخذها ، فلما لم يمنعه ذلك علم جواز سؤاله عن الإعراس بالطريق الأولى لأنه أدون من وذلك أيسر .

لعدم الفرق بينهما . اه . وليست هذه الترجمة فى نسخة الفتح ، بل فيها « باب طعن الرجل ابنته فى الخاصرة عند العتاب » قال الحافظ : زاد ابن بطال فى شرحه ههنا: وقول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟ قال ابن المنير: ذكر فيه حديث عائشة رضى الله تعالى عنها فى قصة أبى بكر معها وهو مطابق للركن الأول من الترجمة ، قال: ويستفاد الركن الثانى منهما من جهة أن الجامع بينهما أن كلا الأمرين مستثنى فى بعض الحالات، فإمساك الرجل خاصرة ابنته ممنوع فى غير حالة التأديب ، وسؤال الرجل عما جرى له مع أهله ممنوع فى غير حالة المباسطة أو التسلية أو البشارة ، قال الحافظ : وجدت هذه الزيادة فى نسخة الصغانى مقدمة ولفظه « باب قول الرجل إلى آخره ، وبعده وطعن الرجل إلى آخره ، والذى يظهر لى أن المصنف أخلى بياضاً ليكتب فيه الحديث الذى أشار إليه وهو هل أعرستم ، أو شيئاً مما يدل عليه ، وسيأتى هذا الحديث فى أوائل كتاب العقيقة بلفظ « هل أعرستم الليلة ؟ » فى قصة أم سليم مع زوجها فى موت ابنها ، انتهى مختصراً . وهذه الترجمة موجودة فى نسخة العينى، وقال وهذا المقدار زاده ابن بطال فى شرحه ولم يذكره غيره إلا باب طعن الرجل ابنته فى الخاصرة عند العتاب ، ثم قال ابن بطال : لم يخرج البخارى فيه حديثاً، وأخرج فى أول كتاب العقيقة رواية أنس فذكر الحديث المذكور فى كلام الحافظ ، اه . وقال الكرمانى: فإن قلت : الحديث كيف يدل على الجزء الأول من الترجمة ، وهو قول الرجل لصاحبه : هل أعرستم الليلة ؟ قلت : هذا مفقود فى أكثر النسخ ، وعلى تقدير وجودها فوجهه أن

. . . .

البخاري كثيراً يترجم ولا يذكر حديثاً يناسبه إشعاراً بأنه لم يوجد حديث بشرط يدل عليه ، قال شارح التراجم أما الترجمة الأولى فحقها أن يذكر لها مايطابقها ، وهو حديث أبي طلحة أي الآتي في العقيقة ، وقد يجاب بأنه لما كانت كل واحدة من الجانبين ممنوعة في غير الحالة التي ورد فيها كان ذلك جامعاً بينهما ، فإن طعن الخاصرة لا يجوز إلا مخصوصاً بحالة العتاب ، وكذلك سؤال الرجل عن الجماع لا يجوز إلا في مثل حال أبي طلحة في تسليته عن مصيبته وبشارته بغير ذلك ، اه . وقال صاحب التيسير : پوشيده نه ماندكه حديثى كه درين باب آورده دلالتى برجزء أول ترجمه ندارد ودر امثال آن عذريكه كرده اند كه مؤلف أول ترجمة نوشته ودر مرويات خود حديثى ديكر موافق شرط خود نيافته ترجمه بى حديث مانده است چنانكه كرمانى درين جاى كويد اينجا اين عذر درست نيست ازانكه حديث أبى طلحه كه مكرر در مواضع كتاب إيراديافته مطابق اين ترجمه است پس اين ترجمه ساختن وتغافل زدن ازين حديثى كه تمام مطابقت داشت وجهى ظاهر نيست صاحب شرح تراجم دست وپائى زده وشيخ ابن حجر نيزمقيد شده كه توجيه كند ونتوانست كرد ، اه . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات ، وهو المعروف عندي في أمثال هذه المواضع أن الإمام البخاري رضي الله عنه كثيراً مايخلي الأبواب عن الروايات تشحيذاً للأذهان إشارة إلى أنه يثبت بحديث مما وارد في صحيحه فينبغي أن يجهد في التتبع والتدبر بسهر الليالي .

كتاب[1] الطلاق

قوله: (فى بيت فى نخل فى بيت) لما كان[2] المقصود ذكر نزولها فى بيت واقع فى نخل ولم يكن لفظ فى بيت كافياً، لذلك زاد لفظ فى نخل فتوهم أن يكون بدلا غلطاً عنه أو يكون المعنى أنزلها فى نخل، إلا أن ذكر البيت تشبيه أو مجازاً أعاد لفظ البيت ثانياً لدفع هذه الاحتمالات .

---

(١) بسط الكلام عليه لغة وشرعاً فى الأوجز ، وفيه أنه اسم بمعنى المصدر الذى هو التطليق كالسلام ، وهو فى اللغة : حل الوثاق ، وفى الدر المختار : هو لغة رفع القيد لكن جعلوه فى المرأة طلاقاً ، وفى غيرها إطلاقاً ، فلذا كان أنت مطلقة بالسكون كناية ، وفى البحر : إنه يستعمل فى النكاح بالتطليق ، وفى غيره بالإطلاق ، حتى كان الأول صريحاً والثانى كناية ، قال إمام الحرمين : هو لفظ جاهلى ورد الشرع بتقريره ثم الطلاق قد يكون حراماً أو مكروهاً أو واجباً أو مندوباً أو جائزاً ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

(٢) قال الحافظ : قوله « فى بيت فى نخل ، فى بيت » هو بالتنوين فى الكل ، وأميمة بالرفع إما بدلا عن الجونية وإما عطف بيان ، وظن بعض الشراح أنه بالإضافة فقال فى الكلام على الرواية التى بعدها: تزوج رسول الله ﷺ أميمة بنت شراحيل ، ولعل التى نزلت فى بيتها بنت أخيها ، وهو مردود ، فإن مخرج الطريقين واحد وإنما جاء الوهم من إعادة لفظ « فى

. . . .

بيت ، اهـ . ثم ذكر الحافظ اختلاف الروايات فى اسمها وجمع بينها بقوله لعل اسمها ولقبها أميمة ، وقال العينى : قوله « فى بيت فى نخل فى بيت » كلها بالتنوين ، وقوله « أميمة » بالرفع بدل من الجونية أو عطف بيان لها ، اهـ . وقال القسطلانى : قوله « فى بيت أميمة إلخ » بإضافة بيت لأميمة ، وكذا فى الفرع وأصله وغيرهما مما رأيته فى الأصول ، قال الحافظ ابن حجر وتبعه العينى كالكرمانى بالتنوين فى الكل ، وأميمة بالرفع إما بدلا من الجونية وإما عطف بيان ، وزاد فى الفتح فقال : وظن بعض الشراح أنه بالإضافة فقال إلى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ، ثم قال القسطلانى فليتأمل .

ثم لا يذهب عليك أن بعض الجهلة أوردوا على النبى ﷺ بأنه كيف بسط يده الشريفة إلى الأجنبية ، والبعض الآخر أوردوا على الإمام البخارى فى تخريجه هذه القصة فى كتابه ، وهذا كله نشأ من الجهالة ، فقد قال الحافظ : واعترض بعضهم بأنه لم يتزوجها إذ لم يجر ذكر صورة العقد وامتنعت أن تهب له نفسها فكيف يطلقها ؟ والجواب أنه ﷺ كان له أن يزوج من نفسه بغير إذن المرأة وبغير إذن وليها فكان مجرد إرساله إليها وإحضارها ورغبته فيها كافياً فى ذلك . ويكون قوله « هى لى نفسك » تطييباً لخاطرها واستمالة لقلبها ، ويؤيده قوله فى رواية لابن سعد أنه اتفق مع أبيها على مقدار صداقها وأن أباها قال له إنها رغبت فيك وخطبت إليك ، اهـ . وسبق إلى ذلك الجواب الكرمانى ، فإن قلت : كيف دل الحديث على الترجمة إذ لا طلاق إذ لم يكن ثمة عقد نكاح إذ ما وهبت نفسها ولم يكن أيضاً بالمواجهة إذ قال بعد الخروج الحقها أهلها ، قلت : له ﷺ أن

. . . .

يتزوج من نفسه بلا إذن المرأة ووليها ، وكان صدور قول « هبي نفسك لي » منه لاستمالة خاطرها ، وأما حكاية المواجهة فقد ثبت في الحديث السابق أنه خاطبها بقوله « الحقي بأهلك » وأمره أبا أسيد بالإلحاق بعد الخروج لا ينافيه بل يعضده ، اه . وبهذا الجواب جزم صاحب التيسير ، إذ أورد أولا بعدم المناسبة بالترجمة بأن النكاح لم ينعقد لأن المرأة ما وهبت نفسها ، ثم أجاب عنه بأنه ﷺ كان له التزوج بدون إذن المرأة ووليها ، وقوله ﷺ « هبي نفسك » كان استمالة لخاطرها ، انتهى ملخصاً معربا . والأوجه عندي في الجواب أنه ﷺ قد تزوجها قبل ذلك ، وبذلك جزم الشيخ المكي في تقريره إذ قال : قوله « هبي نفسك » أي سلمي ، أما نفس النكاح فقد وجد قبل هذه القصة كما سيصرح به في السطر الرابع ، اه . أي في الرواية المعلقة الآتية عن الحسين ، قال الحافظ : وصله أبو نعيم في المستخرج ، اه . وفيه التصريح بتزوجه ﷺ إياها ، وأيضا يدل عليه تطليقه ﷺ إياها كما في حديث الباب من قوله ﷺ « الحقي بأهلك » وذكر الحافظ من رواية ابن سعد عن الزهري بلفظ : فاستعاذت منه فطلقها « فكانت تلقط البعر وتقول أنا الشقية ، وفي تقرير البنجابي قوله : « فقالت أعوذ » هذا القول منها لعدم علمها بأنه رسول الله ﷺ لما جاء في الروايات ، ثم أخبرت أنه الرسول ﷺ ، اه . قلت : قال الحافظ في الفتح : قيل يحتمل أنها لم تعرفه ﷺ فخاطبته بذلك ، وسياق القصة من مجموع طرقها يأبى هذا الاحتمال ، نعم سيأتي في آخر الأشربة من حديث سهل قال : ذكر النبي ﷺ الحديث ، وفيه « فلما كلمها قالت أعوذ بالله منك ، قال : لقد أعذتك مني ، فقالوا لها : أتدرين من هذا ؟ هذا رسول الله ﷺ

(قوله باب (١) من أجاز طلاق الثلاث)

جاء ليخطبك ، قالت كنت أنا أشقى من ذلك ، إلى آخر ما قال . يؤيد ذلك أن كانت القصة متحدة ، قال الحافظ : قال ابن عبد البر أجمعوا على أن النبى صلى الله عليه وسلم تزوج الجونية ، واختلفوا فى سبب فراقه ، فقال قتادة : لما دخل عليها دعاها فقالت: تعال أنت . فطلقها ، وقيل كان بها وضح كالعامرية ، قال وزعم بعضهم أنها قالت: « أعوذ بالله منك فقال قد عذت بمعاذ ، وقد أعاذك الله منى » فطلقها ، قال وهذا باطل إنما قال له هذا امرأة من بنى العنبر وكانت جميلة فخاف نساؤه أن تغلبهن عليه فقلن لها إنه يعجبه أن يقال له نعوذ بالله منك ، ففعلت فطلقها ، كذا قال، وما أدرى لم حكم ببطلان ذلك مع كثرة الروايات الواردة فيه وثبوته فى حديث عائشة رضى الله تعالى عنها فى صحيح البخارى والقول الذى نسبه بقتادة: ذكر أبو سعيد النيسابورى عن شرقى بن قطامى ، وفى رواية لابن سعد عن أبى أسيد قال: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة من بنى الجون فأمرنى أن آتيه بها فأتيته بها فأنزلتها بالشوط ، ثم أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فأخبرته ، فخرج يمشى ونحن معه . وفى رواية لابن سعد أن النعمان بن الجون الكندى أتى النبى صلى الله عليه وسلم مسلماً فقال: ألا أزوجك أجمل أيم فى العرب فتزوجها: وبعث معه أبا أسيد الساعدى ، فقال أبو أسيد : فأنزلتها فى بنى ساعدة ، فدخل عليها نساء الحى فرحبن بها وخرجن فذكرن من جمالها ، اهـ . وسيأتى شىء من الكلام على ذلك فى كلام الشيخ قدس سره فى آخر كتاب الأشربة .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه قد أشبع الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه فى الدر المنضود على سنن أبى داود ، وقد عرفت فى

، . . . .

مقدمة اللامع أن الشيخ الكنكوهى قدس سره قد ابتلى ببدء نزول الماء فى العين فى هذا الزمان ، وكان جهد الشيخ والتلامذة كلهم تتميم الدورة كما تقدم فى المقدمة من كلام والدى المرحوم: كان همنا تتميم الدورة عند حضرة الشيخ قدس سره أكثر وأكبر من التقرير واستيضاح الأبحاث إلخ ، ولذا ترى غاية الاختصار فى الأبواب الآتية ، ومسألة الباب شهيرة ، وفى حاشية البخارى لشيخ مشايخنا مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى: وضع البخارى هذه الترجمة إشارة إلى أن من السلف من لم يجز وقوع الطلاق الثلاث فيه خلاف فذهبت الظاهرية وغيرهم إلى أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً معاً فقد وقعت عليها واحدة ، واحتجوا على ذلك بما رواه مسلم من حديث أبى الصهباء قال لابن عباس: أتعلم أنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبى ﷺ ، الحديث ، وقيل: لا يقع شىء ، وذهب جماهير العلماء من التابعين ومن بعدهم ، منهم الثورى وأبو حنيفة وأصحاب مالك والشافعى وأصحابه وأحمد وأصحابه وإسحق وأبو ثور وآخرون كثيرون على أن من طلق امرأته ثلاثا وقعن ولكنه يأثم ، وقالوا : من خالف فيه فهو شاذ مخالف لأهل السنة ، اه .

قال الموفق : إن الرجل إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثا فهى ثلاث وإن نوى واحدة لا نعلم خلافاً لأن اللفظ صريح فى الثلاث والنية لا تعارض الصريح إلى آخر ما بسطه ، قلت: وأجاب الشيخ قدس سره فى الدر المنضود عن حديث ابن عباس المذكور ، والأحاديث الأخر الموهمة لجعلها واحدة ، وبسط الكلام على هذه المسألة فى الأوجز أيضاً ، ثم قول البخارى قال ابن الزبير: لا أرى أن ترث مبتوتة إلخ ، كتب الشيخ المكى فى تقريره : قوله

(باب من قال لامرأته أنت على حرام)

ومذهب[1] الحنفية أنه إن نوى بذلك يميناً كان يميناً، وإن ثلاثاً فثلاث، وإن واحدة بائنة فذلك .

«لا أرى أن ترث» أى وإن مات الزوج فى عدتها ، وقال الشعبي ترثه وإن كان الزوج مات بعد انقضاء عدتها فاعترض عليه ابن شبرمة وقال له أتتزوج هى إذا انقضت عدتها ؟ قال الشعبي نعم، فقال ابن شبرمة : فلو مات الزوج الثانى فهى ترث منه أيضاً فحينئذ جمع لها الميراثان ، والميراث فرع النكاح ، فعلم أنها منكوحة للاثنين على قولك فما تقول ؟ فتحير الشعبي ورجع عن قوله المذكور، اه . قلت : وبسط الكلام على طلاق المريض أيضاً فى الأوجز، وفيه حكى صاحب التعليق الممجد عن البناية فيه ثنتى عشرة مذهب للعلماء ، منها أنه لا يقع طلاقه حكاه ابن حزم عن عثمان ، ومذاهب الأئمة الأربعة على ماحكاه هو وصاحب المحلى أربعة أقوال ، الأول: أنها ترثه مالم تتزوج زوجا غيره وإن انقضت عدتها ، وهو قول أحمد . الثانى : أنها ترثه وإن تزوجت بعشرة أزواج وهو مذهب مالك . الثالث : لا ترثه أصلا لا قبل الدخول ولا بعده ، وهو قول الظاهرية والجديد للشافعى . وفى القديم ثلاثة أقوال: مثل أقوال الأئمة الثلاث . الرابع من مذاهب الأئمة: ترثه مادامت فى العدة ، وهو مذهب الحنفية وجماعة ، ذكرت فى الأوجز مع البسط فى فروع المسألة .

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه قال الحافظ : فى المسألة اختلاف كثير عن السلف بلغها القرطبى إلى ثمانية عشر قولا وزاد غيره

. . . .

عليها،قال القرطبي : قال بعض علمائنا سبب الاختلاف أنه لم يقع فى القرآن صريحا ولا فى السنة نص ظاهر صحيح يعتمد عليه فى حكم هذه المسألة فتجاذبها العلماء ، فمن تمسك بالبراءة الأصلية قال : لا يلزمه شيء ، ومن قال إنه يمين أخذ بظاهر قوله تعالى: « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » بعد قوله تعالى «يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك » ، ومن قال تجب الكفارة وليست بيمين ، بناه على أن معنى اليمين التحريم فوقعت الكفارة على المعنى ، ومن قال:تقع به رجعية حمل على أقل وجوهه الظاهرة، ومن قال بائنة فلاستمرار التحريم مالم يجدد العقد ، ومن قال ثلاثاً حمل اللفظ على منتهى وجوهه ، ومن قال ظهار نظر إلى معنى التحريم ، اه مختصراً .وذكر ابن القيم فى الهدى ثلاثة عشر مذهبا أصولا تفرعت إلى عشرين مذهباً،وذكر فى إعلام الموقعين خمسة عشر مذهبا ، وبسط تفصيل المذاهب الخمسة عشر فى الأوجز ، وفيه أيضاً : واختلفت الروايات عن الأئمة فى ذلك ، والمرجح عندهم مافى فروعهم ، قال الموفق : إذا قال لزوجته أنت على حرام وأطلق فهو ظهار، وأما إن نوى غير الظهار فالمنصوص عن أحمد أنه ظهار نوى الطلاق أولم ينو، وفى الروض المربع : هو ظهار وإن نوى به الطلاق ، وعده فى شرح الإقناع للشافعية من ألفاظ الكناية ، قال البجيرمى : كناية إن قصد به الطلاق وقع وإلا فلا ، ومع عدم النية يلزمه كفارة يمين ، وعده صاحب الهداية من فروع الحنفية فى الكنايات التى إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وإن نوى ثلاثا كانت ثلاثا ، ثم قال فى الإيلاء : إن قال أردت التحريم أولم أرد شيئا فهو يمين يصير به موليا ، وقال الباجى : الذى ذهب إليه مالك

. . . .

أنها فى المدخول بها ثلاث نوى واحدة أوثلاثا ، وإن زعم أنه لم ينو طلاقا لم يصدق ، وأما غير المدخول بها فإن مالكا ينويه. انتهى مافى الأوجز ملخصاً .
والظاهر عند هذا العبد الضعيف أن البخارى مال فى هذه المسألة إلى مذهب الإمام مالك كما تدل علية الروايات الواردة فى ذلك ، ولا يقال إن المعروف من دأبه أن ميله يظهر من الآثار الواردة فى الباب ، وذكر أولا أثر الحسن وهو يشعر إلى أنه مال إلى مذهب الشافعى ، فإن مسلك الشافعى موافق لأثر الحسن لأن الإمام البخارى ذكر ههنا أقوال العلماء المختلفة منها قول الحسن أيضا ، وهو الذى اختاره مولانا الشيخ محمد حسن المكى إذ قال : غرض البخارى أن الحرام طلقات ثلاثة ألبتة ، ولا اعتبار فيه للنية لأن الحرام فى عرف أهل العلم لا يقال إلا على مطلقة الثلاث ، فلو قال لامرأته : أنت على حرام يقع الثلاث لا محالة ، ولا يصح فيه نية الواحد والاثنين ، كما هو مذهب مالك ، وقوله «لأنه لا يقال» أى فى عرف أهل العلم، اه . وفى تقريره الآخر قوله « قال أهل العلم» تأييد لقول الحسن ، وقوله «سموه حراماً» فثبت أن الطلاق يطلق عليه حرام ، فلو نواه به يكون طلاقا ، قوله وليس هذا إلخ ، دفع ما يقال إن تحريم الطعام لا يجعل الطعام حراماً أصلا ، وإن كان نواه به بل هو يمين قطعا فلذلك تحريم المرأة ينبغى أن لايجعلها حراماً ومطلقة بل لو نواه ينبغى أن يكون يمينا كما فى الطعام، وحاصل الدفع أن تحريم الطعام ليس فى اختياره ، بل هو فى اختيار الله تعالى ، أما تحريم المرأة فهو فى اختياره لأنه يملك الطلاق ، ولهذا تحريم الأمة يكون يمينا ولا يكون طلاقا لعدم قدرته على الطلاق فيها ، اه .

قوله : (قال أهل العلم) استدلال(١) على وقوع الثلاث بلفظ الحرام إذا نوى به الطلاق ، ويستنبط منه الحكم فى غير الثلاث .

(١) وتقدم قريباً ما قال الشيخ المكى فى شرح هذا الكلام ، وقال الحافظ : قوله « وقال أهل العلم » إلخ ، أى فلابد أن يصرح القائل بالطلاق أو يقصد إليه فلو أطلق أو نوى غير الطلاق فهو محل النظر ، اه . وقال العينى : لما وضع الترجمة بقوله « من قال لامرأته أنت على حرام » ولم يذكر الجواب أشار بقوله « قال أهل العلم إلخ » إلى أن تحريم الحلال ليس على إطلاقه فإن من طلق امرأته ثلاثا تحرم عليه ، ومعنى قوله فقد حرمت عليه ، قوله « فسموه » أى فسموه العلماء حراماً بالطلاق ، أى بقول الرجل طلقت امرأتى ثلاثا ، اه وقال القسطلانى : قوله « قال الحسن نيته » أى فإن نوى طلاقا وإن تعدد أو ظهاراً وقع المنوى لأن كلا منهما يقتضى التحريم فجاز أن يكنى عنه بالحرام ، أو نواهما معا أو مرتبا تخير وثبت ما اختاره منهما ، ولا يثبتان جميعاً لأن الطلاق يزيل النكاح ، والظاهر يستدعى بقاؤه ، هذا مذهب الشافعية . وقوله « قال أهل العلم إلخ » أى سموه حراما بالتصريح بالطلاق والفراق بأن يتلفظ بأحدهما أو يقصده ، فلو أطلق أو نوى غير الطلاق فهو محل النظر ، وقال صاحب المصابيح من المالكية : يعنى فإذا كانت الثلاث تحريما كان التحريم ثلاثا ، وهذا غير ظاهر لجواز أن يكون بينهما عموم وخصوص كالحيوان والإنسان ، وحاول ابن المنير الجواب عن البخارى بأن الشرع عبر عن الغاية القصوى بالتحريم وأما(*) تسمية الشىء بما هو أوضح منه فدل ذلك على أن الذين كانوا لا يعلمون أن الثلاث محرمة ولا أنها الغاية يعلمون أن التحريم هو الغاية ، ولهذا بين لهم أن الثلاث تحرم فالمستدل به فى

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

الحقيقة إنما هو الإطلاق مع السياق ، وما من شأن العرب أن تعبر بالعام عن الخاص ، ولو قال القائل لإنسان بين يديه يعرف بشأنه وينبه على قدره هذا حيوان ، لكان متهكماً مستخفاً ، فإذا عبر الشرع عن الثلاث بأنها محرمة فلا يحمل على التعبير عن الخاص بالعام لئلا يكون ركيكا ، والشرع منزه عن ذلك فإذن هما سواء لا عموم بينهما ، ويدل هذا على أن التحريم كان أشهر عندهم بالغلظ والشدة من الثلاث ، ولهذا فسره لهم به، قال : وهذا من لطيف الكلام، وأما كون التحريم قد يقصر عن الثلاث فذلك تحريم مقيد ، وأما المطلق منه فللثلاث ، وفرق بين مايفهم لدى الإطلاق وبين مالا يفهم إلا بقيد . اهـ.
وتعقبه البدر فقال : قوله وما من شأن العرب أن تعبر بالعام عن الخاص مشكل ، اللهم إلا أن يريد فى بعض المقامات الخاصة فيمكن ، وسياق كلامه يفهم ذلك عند التأمل ، اهـ . وقول ابن بطال إن البخارى يرى أن التحريم ينزل منزلة الطلاق الثلاث للإجماع على أن من طلق امرأته ثلاثاً تحرم عليه ، فلما كانت الثلاثة تحرمها كان التحريم ثلاثا ، ومن ثم أورد حديث رفاعة محتجا به لذلك تعقبه فى الفتح فقال الذى يظهر من مذهب البخارى أن الحرام ينصرف إلى نية القائل ، ولذا صدر الباب بقول الحسن وهذه عادته فى موضع الاختلاف مهما صدر به من النقل عن صحابى أو تابعى فهو اختياره ، وحاشا البخارى أن يستدل بكون الثلاث تحرم أن كل تحريم له حكم الثلاث مع ظهور منع الحصر لأن الطلقة الواحدة تحرم غير المدخول بها مطلقاً والبائن تحرم المدخول بها إلا بعقد جديد وكذا الرجعية إذا انقضت عدتها فلم ينحصر التحريم فى الثلاث ، وأيضا فالتحريم أعم من

قوله : (لأنه لا يقال للطعام الحل حرام) فلم يحتمل إلا[1] اليمين بخلاف المرأة فإنها تصير حراما بتحريمه إياها عليه فاحتمل طلاقا ويميناً والمصير فى مثله النية .

التطليق ثلاثا ، فكيف يستدل بالأعم على الأخص ، انتهى ما فى القسطلانى ملخصاً من الفتح . قلت : وكان رأيى أولا فى ذلك ما ذهب إليه الحافظ من أن ميل البخارى إلى قول الحسن كما هو الظاهر من صنيعه لكن النظر الدقيق يشعر إلى أنه مال إلى قول مالك للروايات المرفوعة الواردة فى الباب ، ولم يقتصر البخارى على قول الحسن فقط بل ذكر فى الترجمة أقوالا أخر أيضاً .

(١) قال الحافظ : قال المهلب من نعم الله تعالى على هذه الأمة فيما خفف عنهم أن من قبلهم كانوا إذا حرموا على أنفسهم شيئاً حرم كما وقع ليعقوب عليه السلام فخفف الله ذلك عن هذه الأمة ونهاهم أن يحرموا على أنفسهم شيئاً مما أحل لهم فقال تعالى « يا أيها الذين آمنو لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » ، وأظن البخارى أشار إلى قول أصبغ وغيره ممن سوى بين الزوجة وبين الطعام والشراب ، وبين أن الشيئين وإن استويا من جهة قد يفترقان من جهة أخرى . فالزوجة إذا حرمها الرجل على نفسه وأراد بذلك تطليقها حرمت ، والطعام والشراب إذا حرمه على نفسه لم يحرم ، وقد اختلف العلماء فيمن حرم على نفسه شيئاً ، فقال الشافعى : إن حرم زوجته أو أمته ولم يقصد الطلاق ولا الظهار ولا العتق فعليه كفارة يمين ، وإن حرم طعاماً أو شراباً فلغو ، وقال أحمد : عليه فى الجميع كفارة يمين ، انتهى مختصراً . وفى الإكليل شرح مدارك التنزيل عن كتاب « رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة » : اختلفوا فى الرجل إذا حرم طعامه أو شرابه أو أمته ، فقال

قوله: (إذا حرم امرأته ليس بشيء) إذا لم ينو[1] الطلاق واستدل عليه بتحريم النبي ﷺ العسل والمارية فلم يحرما عليه، فأما إذا نوى الطلاق يحرم عليه المرأة لنصوص أخر دالة على وقوع الطلاق بألفاظ دائرة بين الطلاق وغيره.

(باب لا طلاق قبل النكاح)

وأنت تعلم[2] أنا لم نقل

أبو حنيفة وأحمد: هو حالف وعليه كفارة يمين بالحنث. وقال الشافعي: إن حرم الطعام أو الشراب أو الملبوس فليس بشيء ولا كفارة عليه، وإن حرم الأمة فقولان: أحدهما لا شيء عليه، والثانية لا يحرم ولكن عليه كفارة يمين، وهو الراجح، وقال مالك: لا يحرم عليه شيء من ذلك على الإطلاق ولا كفارة، انتهى مختصراً.

(١) قال الحافظ: قوله ليس بشيء يحتمل أن يريد بالنفي التطليق، ويحتمل أن يريد به ما هو أعم من ذلك، والأول أقرب، ويؤيده ما تقدم في التفسير، موضعها في الحرام يكفر، وأخرجه الإسماعيلي من طريق آخر بلفظ إذا حرم الرجل امرأته فإنما هي يمين يكفرها فعرف أن المراد بقوله ليس بشيء أي ليس بطلاق، انتهى مختصراً.

(٢) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز، وفيه: أن العلماء كافة أجمعوا على أن تنجيز الطلاق على الأجنبية لا يصح مثل أن يقول أحد زوج فلان طالق أو هذه المرأة طالق. وإن تزوجها بعد لا يقع أيضاً عليها الطلاق ولا خلاف بينهم في ذلك أصلا، أما تعليق الطلاق فالخلاف فيه شهير معروف

بوقوعه (١) قبل النكاح حتى يجرى علينا شيء

فى الفقه والأصول ، ومذهب الحنفية فى ذلك أن الرجل إذا علق الطلاق أو العتق على الملك أو سبب الملك فيصح التعليق وينفذ فى الطلاق والعتق معاً مثل أن يقول الرجل إذا زوجت فلانة فهى طالق ، أو كل امرأة أتزوجها فهى طالق ، أو إن ملكت هذا العبد فهو حر ، أو كل عبد ملكته فهو حر ، فينفذ الطلاق والعتق فى الصور كلها ، قول واحد لاخلاف بين الحنفية فى ذلك ، ولا يصح الطلاق ولا العتق عند الشافعية لا تنجيزاً ولا تعليقاً ولا تخصيصاً ، والإمام أحمد فى ذلك ثلاث روايات : الأولى مثل الحنفية ، والثانية مثل الشافعية والثالثة التفريق بين الطلاق والعتق ، ففى الطلاق مثل الشافعية ، وفى العتق مثل الحنفية ، واختلفت الحنابلة فى الترجيح فمنهم من رجح الرواية الثانية كالموفق ، ومنهم من اختار الثالثة كالخرقى ، وللإمام مالك فى ذلك ثلاث روايات : الأولى المرجوحة عدم الوقوع مطلقاً وهى رواية ابن وهب والمخزومى عنه . والثانية التوقف فى ذلك . والثالثة الراجحة فى المذهب وهو المشهور المعروف من مذهبه ، والمختار عند المالكية أنه إن عين امرأة أو عبداً مثل أن يقول إن تزوجت هذه المرأة أو ملكت هذا العبد أو نسبهما إلى قبيلة أو مكان أو زمان لزمه الطلاق والعتق ، وإن أطلق وعمم مثل أن يقول كل امرأة أتزوجها أو كل عبد ملكته فلا ينفذ الطلاق ولا العتق ، إلى آخر ما بسطه فى الأوجز .

(١) قال العينى : قال الكرمانى مذهب الحنفية صحة الطلاق قبل النكاح فأراد البخارى الرد عليهم ، قال العينى : لم تقل الحنفية إن الطلاق يقع قبل وجود النكاح ، وليس هذا بمذهب لأحد ، فالعجب من الكرمانى ومن وافقه فى كلامه هذا كيف يصدر منهم مثل هذا الكلام ثم يردون به عليهم

من احتجاجاته(١) التى ساقها .

من غير وجه ، وإنما تشبثهم فى هذا بمسألة التعليق يقع فيه الطلاق عندنا خلافا للشافعية ، ويحتجون فى ذلك بقول ابن عباس على ما يجىء الآن وبما رواه أحمد وابن ماجة من قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لا نذر لابن آدم فى ما لا يملك ، ولا طلاق لابن آدم فى ما لا يملك ، ولا بيع فى ما لا يملك ، والحنفية يقولون هذا تعليق بالشرط وهو يمين فلا توقف صحته على وجود ملك المحل كاليمين بالله ، وعند وجود الشرط يقع الطلاق وهو طلاق بعد وجود النكاح ، فكيف يقال إنه طلاق قبل النكاح ، والطلاق قبل النكاح فيما إذا قال لأجنبية أنت طالق فهذا كلام لغو ، وفى مثل هذا يقال لا طلاق قبل النكاح ، والحديث المذكور لم يصح ، قاله أحمد ، وقال أبو الفرج : روى بطريق مخية(*) بمرة ، وقال ابن العربى أخبارهم ليس لها أصل فى الصحة فلا تشتغل بها ولئن صح فهو محمول على التنجيز ، انتهى مختصراً .

(١) وفى حاشية مولانا أحمد على المحدث السهارنفورى : قوله ويروى فى ذلك إلخ ، صيغة التمريض تومىء إلى أنه ليس عنده خبر مرفوع صحيح فيه كذا فى العينى ، لكن عبارة الترجمة تشعر بأن المختار عنده ذلك (خير جارى) قال الكرمانى : مقصوده من تعداد هؤلاء الجماعة الثلاثة والعشرين من الفقهاء الأفاضل الإشعار بأنه يكاد أن يكون إجماعا على أنه لا تطلق قبل النكاح واعلم أنهم كلهم تابعيون إلا أولهم ـ يعنى علياً رضى الله عنه ـ فإنه صحابى ، وإلا ابن هرم فإنه من تبع التابعين ، قال فى الفتح : وقد تجوز البخارى فى نسبة جميع من ذكر عنهم إلى القول لعدم الوقوع مطلقاً مع أن بعضهم

(*) كذا فى الأصل

. . . .

يفصل وبعضهم يختلف عليه ، ولعل ذلك هو النكتة بتصديره النقل عنهم بصيغة التمريض ، والمسألة من الخلافيات الشهيرة ، والجواب عن الأحاديث المذكورة فيها أنها محمولة على نفي التنجيز لأنه هو الطلاق ، أما المعلق به فليس به بل غرضه أن يصير طلاقا ، وذلك عند الشرط والحمل مأثور عن السلف كالشعبي والزهري . انتهى ما في الحاشية مختصراً . قلت : وما قال الكرماني من قوله ثلاث وعشرين من الفقهاء وتبعه القسطلاني وغيره يخالف تعداد المذكورين في النسخ فإنهم أربعة وعشرون في نسخة الكرماني والقسطلاني وغيرهما من النسخ ، وقد تقدم ما قال الحافظ : قد تجوز البخاري في نسبة الجميع إلى القول بعدم الوقوع مطلقاً . قلت : هو كذلك كما في الآثار المذكورة المفصلة في الفتح فقد قال الحافظ في الفتح : أخرج ابن أبي شيبة عن سالم والقاسم وقوعه في المعينة ، ففي ابن أبي شيبة عن حنظلة قال : سئل القاسم وسالم عن رجل قال : يوم أتزوج فلانة فهي طالق ، قالا : هي كما قال، قال الحافظ : وأما الشعبي فروى وكيع عنه قال : إن قال كل امرأة أتزوج فهي طالق فليس بشيء ، وإذا وقت لزمه ، قال الحافظ : وممن رأى وقوعه في المعينة دون التعميم غير من تقدم إبراهيم النخعي : أخرجه ابن أبي شيبة عن منصور عنه ، قال إذا وقت وقع ، وبإسناده إذا قال كل فليس بشيء ، ومن طريق حماد بن أبي سليمان مثل قول إبراهيم . وأخرجه من طريق الأسود عن ابن مسعود ، وإلى ذلك أشار ابن عباس فإنه أقدم من أفتى بالوقوع وتبعه من أخذ بمذهبه كالنخعي ثم حماد إلى آخر ما بسط الحافظ من الكلام على الآثار في ذلك ، قلت : وقد أخرج مالك في الموطأ أنه بلغه أن عمر

قوله : (إذا بدأ بالطلاق فله شرطه) أشار[1] بذلك إلى أن لفظ الطلاق لا يكون سبباً لوقوعه ما لم يجامعه النية فإن من قال أنت طالق ، وكان من نيته تقييده بشرط حتى عقبه بالشرط فقال : إن دخلت الدار لم يقع طلاقه هذا ما لم تدخل الدار فلو كان الطلاق واقعاً بمجرد اللفظ لما أفاد تقييده هذا بالشرط لتقدم الطـــلاق ووقوعه ، وإن كانت نيته أن يقيده

ابن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وسالم بن عبد الله والقاسم ابن محمد وابن شهاب وسليمان بن يسار كانوا يقولون إذا حلف الرجل بطلاق المرأة قبل أن ينكحها ثم أثم أن ذلك لازم له إذا نكحها . وفى الأوجز عن الزيلعى أخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه عن سالم والقاسم وعمر ابن عبد العزيز والشعبى والنخعى والزهرى والأسود وأبى بكر بن عبد الرحمن وأبى بكر بن عمرو بن حزم قالوا: هو كما قال ، وفى لفظ يجوز ذلك عليه، اه. فعلم من ذلك أن الأحناف ليسوا بمتفردين فى ذلك بل لهم أسلاف فى ذلك من الصحابة وغيرهم ، وفيه أيضا عن أبى سلمة بن عبد الرحمن أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال فى رجل قال : كل امرأة أتزوجها فهى طالق، قال هو كما قال، اه. وهو نص فى التعميم وهو مؤيد أيضاً بقوله عز اسمه « ومنهم من عاهد الله لئن أتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به » الآية ، ذم الله تبارك وتعالى عدم إنفاقهم بعد إتيان المال عندهم وأعقب عليهم النفاق فى ذلك وهو وعيد شديد .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى مناسبة الأثر بالترجمة ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وكأن الشيخ أشار بذلك إلى أن الترجمة من الأصل الثامن عشر من الأصول المذكورة المتقدمة فى المقدمة وهو إرادة العام بالترجمة

وكذلك قوله[1] طلق رجل امرأته إن خرجت .

قوله : (يسئل عما قد عقد قلبه) فإنه[2] أطلق النفي ظاهراً ، والمصير إليه في تعيين المدة فإن قصد الانتهاء مدة معلومة كان هو المراد ، وفيه دلالة

الخاصة ، وهو نص كلام الشيخ المكي في تقريره إذ قال : غرض البخاري أن طلاق هؤلاء لا يقع أصلا لا قضاء ولا ديانة لعدم النية لهم ، وكذلك لا يقع عندنا أيضاً ، إلا أن القاضي يقضي بالوقوع لمكان التهمة ، لا أنه يقع ، اه . قال القسطلاني (وقال عطاء) ابن أبي رباح مما سبق في الشروط في الطلاق (إذا) أراد أن يطلق (وبدأ) بالطلاق قبل الشروط بأن قال: أنت طالق إن دخلت الدار ، فله شرطه كما في العكس ، بأن يقول إن دخلت الدار فأنت طالق فلا يلزم تقديم الشرط على الطلاق ، بل يصح سابقاً ولاحقاً ، وإن قال ابتداء من غير ذكر شرط مقتصراً عليه فأنت طالق وقال : أردت الشرط فسبق لساني إلى الجزاء لم يقبل منه ظاهراً ، لأنه متهم وقد خاطبها بصريح الطلاق والفاء تزاد في غير الشرط ، وإن قال : إن دخلت الدار أنت طالق بحذف الفاء فهو تعليق ، اه .

(١) أشار بذلك إلى قول نافع ففيه أيضاً بدأ الطلاق وأخر الشرط .

(٢) هكذا في تقرير المكي قوله يسئل عما قال، أي يسئل عن أجل شرطه بأن أجل شرطه إلى أين، اه . قال الخرقي : إذا قال . إن لم أطلقك فأنت طالق ولم ينو وقتا ولم يطلقها حتى مات أو ماتت وقع الطلاق بها في آخر أوقات الإمكان ، قال الموفق : وجملة ذلك أن حرف إن موضوع الشرط لا يقتضي زمناً ولا يدل عليه إلا من حيث الفعل المعلق به من ضرورته الزمان وما حصل

على اعتبار النية ، وكذلك قوله الطلاق عن (١) وطر ، أورده ههنا لدلالته على اشتراط النية فإن الطلاق لما كانت الحاجة مداره كان مداره على النية أيضاً ، إذ لو وقع من غير نية لزم وقوعه من غير حاجة، وقد صرح (٢) على بخلافه

ضرورة لا يتقيد بزمن معين ولا يقتضى تعجيلا، فما علق عليه كان على التراخى سواء فى ذلك الإثبات والنفى ، فعلى هذا إذا قال : إن لم أطلقك فأنت طالق ولم ينو وقتاً ولم يطلقها كان ذلك على التراخى ولم يحنث بتأخيره ، لأن كل وقت يمكن أن يفعل ماحلف عليه، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى، ولا نعلم فيه بين أهل العلم خلافا ، وأما إن عين وقتاً بلفظه أو بنيته تعين وتعلقت يمينه به ، قال أحمد : إذا قال إن لم أضرب فلانا فأنت طالق ثلاثا ، فهو على ما أراد من ذلك ، وذلك لأن الزمان المحلوف على ترك الفعل فيه تعين بنيته وإرادته، فصار كالمصرح به فى لفظه، فإن مبنى الإيمان على النية. انتهى مختصراً.

(١) قال الحافظ : أى أنه لا ينبغى للرجل أن يطلق امرأته إلا عند الحاجة كالنشوز بخلاف العتق، فإنه مطلوب دائماً ، والوطر بفتحتين: الحاجة قال أهل اللغة : ولا يبنى منها فعل ، اه .

(٢) حيث قال كما سيأتى : « كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه » قال الحافظ وصله البغوى فى الجعديات، والمراد بالمعتوه وهو - بفتح الميم وسكون المهملة وضم المثناة وسكون الواو بعدها هاء - الناقص العقل ، فيدخل فيه الطفل والمجنون والسكران ، والجمهور على عدم اعتبار مايصدر منه ، وفيه خلاف قديم، انتهى مختصراً. ولعل الشيخ قدس سره حمل قول ابن عباس الطلاق عن وطر أنه لا يقع الطلاق بدون النية ، ولذا قال إن علياً رضى الله تعالى عنه

ثم إن كل (١) ما أورده في تلك الترجمة من أثر أو حديث فإنما يعني به إثبات اشتراط النية فليتنبه له .

صرح بخلافه . والظاهر أن مراد ابن عباس بقوله المذكور أنه لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته بدون الحاجة إليه .

(١) فإن الإمام البخاري رضي الله تبارك وتعالى عنه جمع في الترجمة أنواع الطلاق المختلفة وأدارها على النية، كما لا يخفى من الآثار المذكورة الدالة على ذلك، وإلى ذلك أشار الشيخ المكي في تقريره إذ قال: قوله « في الإغلاق » اعلم أن الإغلاق مشترك قد يجيء بمعنى الإكراه ، وقد يجيء بمعنى ذهاب العقل سواء كان من السكر أو من كثرة ضرب أحد له أو من الآفة السماوية .فقلنا : الإغلاق بمعنى ذهاب العقل(*) لا يقع فيه الطلاق عندنا أيضاً إلا إذا كان السكر من الحرام ، لأنه يقع الطلاق حينئذ زجراً له ، وقوله « الكره » قلنا : لو كان الكره بحيث أذهب عقله ، وذلك بأن يشدد ضربه فيذهب عقله ففيه لا يقع الطلاق عندنا ، وقوله « لقول النبي ﷺ »غرض البخاري أن طلاق هؤلاء لا يقع أصلا، لا قضاء ولا ديانة ، لعدم النية لهم ، وكذلك لا يتحقق الشرك مع الغلط والنسيان لعدم النية ، قوله « من إقرار الموسوس »أي من إقرار المجنون بالطلاق ، قوله « وقال علي رضي الله عنه إلخ» غرضه أن الشرك من السكران لا يعتبر ، لأن قول حمزة رضي الله تعالى عنه للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم: هل أنتم إلا عبيد لأبي ،كلمة الشرك ، لكنه لما كان سكراناً لم يعتبرها النبي ﷺ منه، قوله « وقال نافع » هذا بمنزلة الدليل لقول عقبة ، لأن نافعاً أخر الشرط

(*) أي بيهوشي .

. . . .

وهو قوله « إن خرجت » ، قوله « يسئل عما قال » أى يسئل عن أجل شرطه بأن أجل شرطه إلى أين ؟ ، اه . ونجمل الكلام على تلك الآثار اختصاراً وبياناً للاختلاف فيها تكميلا للفائدة ، فقال الإمام البخارى « باب الطلاق فى الإغلاق » إلخ ، قال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على أحكام يجمعها أن الحكم إنما يتوجه على العاقل المختار العامد الذاكر ، وشمل ذلك الاستدلال بالحديث ، لأن غير العاقل المختار لا نية له فيما يقول أو يفعل ، وكذلك الغالط والناسى ، والذى يكره على الشىء ، اه . وقوله « الإغلاق » اختلفوا فى تفسيره على أقوال ، قال الحافظ : الإغلاق بكسر الهمزة وسكون المعجمة الإكراه على المشهور ، وقيل : هو العمل فى الغضب ، وبالأول جزم أبو عبيد وجماعة ، وإلى الثانى أشار أبو داود ، فإنه أخرج حديث عائشة « لا طلاق ولا عتاق فى غلاق » قال أبو داود : الغلاق أظنه الغضب ، وترجم على الحديث « الطلاق على غيظ » ووقع عنده بغير ألف ، وحكى البيهقى أنه روى على الوجهين ، ووقع عند ابن ماجة فى هذا الحديث الإغلاق بالألف وترجم عليه طلاق المكره ، فإن كانت الرواية بغير ألف هى الراجحة فهو غير الإغلاق ، قال المطرزى قولهم « إياك والغلق » أى الفخر والغضب ، وروى الفارسى فى مجمع الغرائب على من قال : الإغلاق الغضب ، وغلطه فى ذلك وقال : طلاق الناس غالباً إنما هو فى حالة الغضب ، وقيل : معناه النهى عن إيقاع الطلاق البدعى مطلقاً ، والمراد النهى عن فعله لا النهى عن حكمه كأنه يقول : بل يطلق للسنة ، انتهى مختصراً . وفى البذل عن المجمع : أو معناه لا تغلق التطليقات دفعة واحدة حتى لا يبقى فيه شىء ، لكن يطلق طلاق

. . . .

السنة، وعن الشوكانى قيل الجنون واستبعده المطرزى انتهى مختصراً، أما غلق التطليقات بأن يطلق ثلاثاً بلفظ واحد فقد تقدم الكلام عليه قريباً فى « باب من أجاز طلاق الثلاث » أما طلاق المكره والمجنون فسيأتى قريباً ، وأما الطلاق فى الغضب فقد تقدم قريباً أن الإمام أبا داود مال إلى عدم وقوع الطلاق فى الغضب ، وقال الحافظ : رد الفارسى فى مجمع الغرائب على من قال : الإغلاق الغضب ، وغلطه فى ذلك وقال : إن طلاق الناس غالباً إنما هو فى حال الغضب ، وقال ابن المرابط : الإغلاق حرج النفس، وليس كل من وقع له فارق عقله ،ولو جاز عدم وقوع طلاق الغضبان لكان لكل أحد أن يقول فيما جناه كنت غضباناً ، اه . وأراد بذلك الرد على من ذهب إلى أن الطلاق فى الغضب لا يقع ، وهو مروى عن بعض متأخرى الحنابلة ولم يوجد عن أحد من متقدميهم إلا ما أشار إليه أبو داود ، انتهى مافى الفتح . وقال القسطلانى فى جملة الأقوال فى الإغلاق قيل العمل فى الغضب ، وتمسك بهذا التفسير بعض متأخرى الحنابلة القائلين بأن الطلاق فى الغضب لا يقع ، اه . وقال العينى : أما حكم الطلاق فى الغضب فإنه يقع، وفى رواية عن الحنابلة أنه لا يقع ، قيل : وأراد البخارى بذلك الرد على مذهب من يرى أن الطلاق فى الغضب لا يقع . اه قلت : مذهب الحنابلة كما فى فروعهم أن الطلاق فى حالة الغضب يقع بالكنايات أيضاً بدون النية ، فكيف بالصريح، ففى نيل المآرب:لا تشترط النية للطلاق فى حال الخصومة أو الغضب وإذا سألته طلاقها فيقع الطلاق فى هذه الأحوال فى الكناية بدون نيته، اه. وفسر صاحب الروض المربع الإغلاق بالإكراه ، وقال : يقع الطلاق

. . . .

من الغضبان مالم يغم عليه كغيره ، اه . وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن من عزا إلى الحنابلة فنى الطلاق فى حال الغضب توهم بمسألة أخرى ، وهى ماقال الخرقى: إذا قال لها فى الغضب أنت حرة ؟ أو لطمها فقال هذا طلاقك فقد وقع الطلاق ، قال الموفق : إن هذا اللفظ كناية فى الطلاق إذا نواه به وقع، ولا يقع من غير نية ولا دلالة حال ، ولا نعلم خلافاً فى أنت حرة أنه كناية ، فأما إذا لطمها وقال : هذا طلاقك ، فإن كثيراً من الفقهاء قالوا : ليس هذا كناية ولا يقع به طلاق وإن نوى،لأن هذا لا يؤدى معنى الطلاق ولا هو سبب له ولا حكم فلم يصح التعبير به عنه ، وقال ابن حامد : يقع به الطلاق من غير نية لأن تقديره أوقعت عليك طلاقا هذا الضرب من أجله فعلى قوله يكون هذا صريحاً إلى آخر ما بسطه ، ثم رأيت ابن عابدين قال للحافظ ابن القيم الحنبلى رسالة فى طلاق الغضبان قال فيها إنه على ثلاثة أقسام أحدها أن يحصل له مبادىء الغضب بحيث لا يتغير عقله ويعلم مايقول ويقصده وهذا لا إشكال فيه . الثانى : أن يبلغ النهاية فلا يعلم ما يقول وهذا لاريب أنه لا ينفذ شىء من أقواله . الثالث : من توسط بين المرتبتين بحيث لم يصر كالمجنون وهذا محل النظر ، والأدلة تدل على عدم نفوذ أقواله ، انتهى ملخصاً من شرح الغاية الحنبلية . لكن أشار فى الغاية إلى مخالفته فى الثالث حيث قال : ويقع طلاق من غضب خلافا لابن القيم ، انتهى ما فى الشامى .

وأما قول البخارى رحمه الله «والكره» فقد قال الحافظ قوله : «والكره» فى عطفه على الإغلاق نظر ، إلا إن كان يذهب إلى أن الإغلاق الغضب ، ويحتمل أن يكون قبل الكاف ميم لأنه عطف على السكران فيكون التقدير

. . . .

باب حكم الطلاق فى الإغلاق ، وحكم المكره والسكران والمجنون إلخ ، وقد اختلف السلف فى طلاق المكره فعن النخعى أنه يقع ، قال: لأنه شيء افتدى به نفسه ، وبه قال أهل الرأى ، وقال الشعبي : إن أكرهه اللصوص وقع وإن أكرهه السلطان فلا ، ووجه بأن اللصوص من شأنهم أن يقتلوا من يخالفهم غالباً بخلاف السلطان ، وذهب الجمهور إلى عدم اعتبار ما يقع فيه ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه عن المغنى لاتختلف الرواية عن أحمد رحمه الله تعالى أن طلاق المكره لا يقع ، وروى ذلك عن عمر وعلى وجماعة نقلت فى الأوجز منهم مالك والشافعى وإسحق ، وأجازه ابن عمر رضى الله عنهما والشعبي والنخعى والزهرى والثورى وأبو حنيفة وصاحباه وجماعة ، لأنه طلاق من مكلف فى محل يملكه، فينفذ كطلاق غير المكره ، ولنا قول النبي ﷺ «إن الله تعالى وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، قلت : وقد اختلف فى ذلك عن عمر رضى الله عنه فقد روى البيهقى عنه ما يدل على أنه أبان المرأة فى طلاق الإكراه ، قلت : وأما الاستدلال بحديث التجاوز على رفع الحكم مشكل فإن المرفوع الإثم فقط ، ألا ترى أنهم أجمعوا على وجوب الدية فى قتل الخطأ ، انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد جمع ابن الهمام جميع ما يثبت مع الإكراه فى بيان طلاق المكره وهى أحد عشر أشياء كما سيأتى فى أول كتاب الإكراه .

ولا يذهب عليك أنه وقع التحريف من الكاتب فى حاشية النسخة الهندية للبخارى فى نقل المذاهب فى طلاق المكره إذ نقل فيه : قال الحنفية لا يصح طلاق المكره ، وقالت الأئمة الثلاثة يصح وعليه الجمهور ، اهـ .

. . . .

فانعكست المذاهب ، فإن مذهب الحنفية أنه يصح طلاق المكره ، بخلاف الأئمة الثلاث فتنبه له .

ثم قال البخارى رحمه الله تعالى: ولا السكران ، قال الراغب : السكر حالة تعرض بين المرء وعقله وأكثر ما يستعمل ذلك فى الشراب وقد يعترى من الغضب والعشق ، اهـ . قال الحافظ : وقد يأتى السكران فى كلامه وفعله بما لا يأتى به وهو صاح لقوله تعالى: «حتى تعلموا ما تقولون» فإن فيها دلالة على أن من علم مايقول لا يكون سكراناً ، وذهب إلى عدم وقوع طلاق سكران عطاء وربيعة والمزنى واختاره الطحاوى ، وقال بوقوعه طائفة من التابعين سعيد بن المسيب وجماعة ، وبه قال الثورى ومالك وأبو حنيفة ، وعن الشافعى قولان ،المصحح منهما وقوعه والخلاف عند الحنابلة لكن الترجيح بالعكس ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المذاهب فى الأوجز وفيه عن الإمام أحمد فيه ثلاث روايات : الأولى يقع الطلاق ، والثانية لا ، والثالثة التوقف عن الجواب ، والرواية الأولى اختارها أبو بكر الخلال والقاضى وهو مذهب مالك والشافعى فى أحد قوليه وأبى حنيفة وصاحبيه . والرواية الثانية عن أحمد اختارها أبو بكر عبد العزيز ، وهو قول عثمان رضى الله عنه ومذهب عمر بن عبد العزيز والليث وإسحق واختاره الطحاوى. انتهى مختصراً. قال ابن القيم فى الهدى: وهى التى استقر عليه مذهبه يعنى أحمد،وصرح برجوعه إليها واختاره من الحنفية الطحاوى والكرخى ، وقال القسطلانى فى مسألة السكران خلاف عال بين التابعين ومن بعدهم، فقال بوقوعه ابن المسيب والحسن البصرى والنخعى وغيرهم ، بل قال: ومن الصحابة عثمان وابن عباس ،

. . . .

وبه قال الشافعي ومالك وأحمد فى رواية مشهورة عنه والحنفية ، فيصح منه تغليظاً عليه ، والمراد بالسكران الذى يصح طلاقه : من زال عقله بما أثم به من شرب مسكر ، وقال ابن الهمام : وكون زوال عقله بسبب هو معصية لا أثر له، وإلا صحت ردته ولا تصح ، قلنا : لما خاطبه الشرع فى حال سكره بالأمر والنهى بحكم شرعى عرفنا أنه اعتبره كقائم العقل تشديداً عليه فى الأحكام الفرعية ، وعقلنا أن ذلك يناسب كونه تسبب فى زوال عقله بسبب محظور ، وهو مختار فيه إلى آخر ما بسط فيه .

وأما المجنون فقد قال الموفق: أجمع أهل العلم على أن الزائل العقل بغير سكر أو ما فى معناه لا يقع طلاقه ، كذلك قال عثمان وعلى وجماعة من التابعين وغيرهم سماهم الموفق ، منهم مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وأجمعوا على أن الرجل إذا طلق فى حال نومه لا طلاق له ، وقد ثبت أن النبى ﷺ قال : « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبى حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق » إلى آخر ما بسط ، وفى الهداية : لا يقع طلاق الصبى والمجنون لقوله عليه الصلاة والسلام « كل طلاق جائز إلا طلاق الصبى والمجنون » إلخ ، وهكذا قال غير واحد من نقلة المذاهب ، فما فى العينى من قوله: الإجماع واقع على أن طلاق المجنون والمعتوه واقع، اه . فيه سقوط من الناسخ ، والصواب غير واقع ، سقط لفظ «غير» من الكاتب فتنبه له ، يدل على ذلك كلام العينى فى عدة مواضع من هذا الباب المشعر بعدم وقوعه.

ثم قال البخارى: والغلط والنسيان إلخ، قال الحافظ: قوله: الغلط والنسيان فى الطلاق والشرك وغيره ، أى إذا وقع من المكلف ما يقتضى الشرك

. . . .

غلطاً أو نسياناً، هل يحكم عليه به ؟ وإذا كان لايحكم عليه به، فليكن الطلاق كذلك ، وقوله « وغيره » أى وغير الشرك مما هو دونه ، ثم بسط الحافظ الكلام على مافى بعض النسخ من لفظ الشك بدل الشرك ، وقال : إن ثبت فهو عطف على النسيان لا على الطلاق ، ثم قال: واختلف السلف فى طلاق الناسى فكان الحسن يراه كالعمد إلا إن اشترط فقال إلا إن أنسى، وعن عطاء أنه كان لا يراه شيئاً وهو قول الجمهور ، وكذلك اختلف فى طلاق المخطىء إلخ ، وسيأتى الكلام على طلاق المخطىء ، قال العينى : أما حكم طلاق الغالط والناسى فإنه واقع ، وهو قول عطاء والشافعى فى قول وإسحق ومالك والكوفيين ، انتهى مختصراً .

وأما المخطىء فقد قال الحافظ : اختلف فى طلاق المخطىء فذهب الجمهور إلى أنه لا يقع ، وعن الحنفية فيمن أراد أن يقول لامرأته شيئاً، فسبق لسانه فقال أنت طالق يلزمه الطلاق، اهـ . وهكذا فى العينى، قال الموفق لا خلاف عن أبى عبد الله (الإمام أحمد رحمه الله) أنه إذا أراد أن يقول لزوجته اسقينى ماء فسبق لسانه فقال : أنت طالق أو أنت حرة أنه لا طلاق فيه ، ونقل ابن منصور عنه أنه سئل عن رجل حلف فجرى على لسانه غير ما فى قلبه فقال: أرجو أن يكون الامر فيه واسعا، وهل تقبل دعواه فى الحكم، ينظر فإن كان فى حال الغضب أو سؤالها الطلاق لم يقبل فى الحكم ، لأن لفظه ظاهر فى الطلاق وقرينة حاله تدل عليه فكانت دعواه مخالفة للظاهر من وجهين فلا تقبل اهـ . وفى البحر لم يشترط أن يكون جاداً فيقع طلاق الهازل به واللاعب

. . . .

للحديث المعروف : «ثلاث جدهن جد» الحديث، ولا أن يكون عامداً فيقع طلاق المخطىء وهو الذى يريد أن يتكلم بغير الطلاق فيسبق على لسانه الطلاق ، اه . وفى الدر المختار : يقع طلاق كل زوج بالغ عاقل ولو عبداً أو مكرهاً أو هازلا أو مخطئاً بأن أراد التكلم بغير الطلاق فجرى على لسانه الطلاق ، أو غافلا أو ساهياً ، قال ابن عابدين : الغفلة غيبة الشيء عن بال الإنسان وعدم تذكره له ، وفرقوا بين الساهى والناسى بأن الناسى إذا ذكر تذكر والساهى بخلافه، والظاهر أن المراد ههنا بالغافل الناسى بقرينة عطف الساهى عليه،وصورته أن يعلق طلاقها على دخول الدار مثلا فدخلها ناسياً التعليق ، اه . وفى الفيض : استشكلت على بعضهم صورة النسيان وذكر له فى البحر صوراً نحو أن يقول:إن أجزت لك أن تذهبى إلى بيت فلان فأنت طالق فنسى وأجاز ، اه .

ولا يذهب عليك أنه حكى فى البذل عن الشوكانى اختلاف الأئمة فى طلاق الهازل ،وليس بصحيح، ولذا عقبه الشيخ قدس سره فى البذل بحكاية الإجماع عن القارى على وقوع طلاق الهازل ، وكذا حكى الإجماع عليه الموفق وصاحب الشرح الكبير والزرقانى كما نبه على ذلك فى الأوجز .

ثم قال البخارى رحمه الله تعالى : وما لا يجوز من إقرار الموسوس ، ثم حكى عن عقبة : لا يجوز طلاق الموسوس ، قال الحافظ : بمهملتين والواو الأولى مفتوحة والثانية مكسورة ، أى لا يقع طلاقه، لأن الوسوسة حديث النفس، ولا مؤاخذة بما يقع فى النفس ،اه. وهكذا فى الكرمانى والعينى والقسطلانى، ثم قال الحافظ فى أثر قتادة : إذا طلق فى نفسه فليس بشىء ، وصله عبدالرزاق

. . . .

عن قتادة والحسن قالا : من طلق سراً فى نفسه فليس طلاقه ذلك بشىء وهذا قول الجمهور ، وخالفهم ابن سيرين وابن شهاب فقالا : تطلق ، وهى رواية عن مالك رحمه الله ، اهـ . وفى الأوجز عن المغنى: الطلاق لا يقع إلا بلفظ ، فلو نواه بقلبه من غير لفظ لم يقع فى قول عامة أهل العلم ، وقال الزهرى إذا عزم على ذلك طلقت ، وقال ابن سيرين فيمن طلق فى نفسه : أليس قد علمه الله ؟ ولنا قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم « إن الله تعالى تجاوز لأمتى عما حدثت به أنفسها مالم تتكلم به أو تعمل» رواه الترمذى وقال صحيح ، اهـ . وفى تقرير المكى قوله : من إقرار الموسوس ، أى من إقرار المجنون بالطلاق ، اهـ . وفى تقرير البنجابى الموسوس المجنون، اهـ . وتقدم الكلام على طلاق المجنون ، ثم قال العينى فى حديث الباب : قوله مالم تعمل أو تتكلم والمراد بالكلام كلام اللسان لأنه الكلام حقيقة،وقول ابن العربى المراد به الكلام النفسى ، وأن القول الحقيقى هو الموجود بالقلب الموافق للعلم مردود عليه ، وإنما قاله تعصباً لما حكى عن مذهبه من وقوع الطلاق بالعزم وإن لم يتلفظ ، وليس لأحد خلاف أنه إذا نوى الطلاق بقلبه ولم يتلفظ به أنه لا شىء عليه إلا ما حكاه الخطابى عن الزهرى ومالك أنه يقع بالعزم، وحكاه ابن العربى عن رواية أشهب عن مالك فى الطلاق والعتق والنذر أنه يكفى فيه عزمه وجزمه فى قلبه بكلامه النفسى وهذا فى غاية البعد، ونقضه الخطابى على قائله بالظهار وغيره فإنهم أجمعوا على أنه لو عزم على الظهار لم يلزمه حتى يتلفظ به ، ولو حدث نفسه بالقذف لم يكن قذفاً إلى أن قال : وممن قال: إن طلاق النفس لا يؤثر الثورى وابن سيرين وأبو حنيفة وأصحابه والشافعى

. . . .

وأحمد وإسحق وجماعة ، انتهى مختصراً. ثم ذكر الإمام البخارى عدة ألفاظ من الكنايات، وأجمع العلماء على أن ألفاظ الصريح لاتحتاج إلى النية، والكنايات تحتاج إلى النية أو دلالة الحال، لكنهم اختلفوا فى ألفاظ الصريح والكنايات أيها صريحة وأيها كناية كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز فى «باب ماجاء فى الخلية والبرية»، ثم قال البخارى (وطلاق كل قوم بلسانهم) قال الحافظ: وصله ابن أبى شيبة بسنديه عن مطرف والمغيرة كلاهما عن إبراهيم قال: طلاق العجمى بلسانه جائز ، ومن طريق سعيد بن جبير قال : إذا طلق الرجل بالفارسية يلزمه، اه وقال العينى قال صاحب المحيط: الطلاق بالفارسية المتعارفه أربعة، ثم ذكرها وذكر الاختلاف فى كونها صريحة لاتحتاج إلى النية أو كناية تحتاج إليها ، وقال القسطلانى : قال فى الروضة : ترجمة لفظ الطلاق بالعجمية وسائر اللغات صريح على المذهب لشهرة استعمالها فى معناها عند أهل تلك اللغات كشهرة العربية عند أهلها ، وقيل : وجهان ثانيهما أنها كناية اه . وفى الدر المختار صريحة مالم يستعمل إلا فيه « ولو بالفارسية » قال ابن عابدين قوله ولو بالفارسية فما لا يستعمل فيها إلا فى الطلاق فهو صريح يقع بلا نية ، وما استعمل فيها استعمال الطلاق وغيره فحكمه حكم كنايات العربية إلى آخر ما بسط فيه من الألفاظ التركية وغيرها ، اه . وفى البحر عن المعراج: الأصل الذى عليه الفتوى فى الطلاق بالفارسية أنه إن كان فيه لفظ لا يستعمل إلا فى الطلاق فذلك اللفظ صريح يقع بلا نية إذا أضيف إلى المرأة، لأن الصريح لايختلف باختلاف اللغات وما كان بالفارسية يستعمل فى الطلاق وغيره فهو من كنايات الفارسية فحكمه حكم كنايات العربية فى جميع الأحكام ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : صريح الطلاق بالعجمية «بهشتم»

قوله : (ولكنى أكره الكفر فى الإسلام) يعنى أنى أكرهه[1] طبعاً لدمامة صورته ، ويؤدى ذلك إلى شقاق ونفاق وهذا يخالف مقتضى

فإذا أتى بها العجمى وقع الطلاق منه بغير نية ، وقال أبو حنيفة هو كناية لا يطلق به إلا بنية ، لأن معناه خليتك وهذه اللفظة كناية ، ولنا أن هذه اللفظة بلسانهم موضوعة للطلاق يستعملونها فيه فأشبهت لفظ الطلاق بالعربية ، ولو لم تكن هذه صريحة لم يكن فى العجمية صريح للطلاق وهذا بعيد ، ولا خلاف فى أنه إذا نوى بها الطلاق كانت طلاقاً ، كذلك قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وغيرهم ، انتهى مختصراً .

ثم قال البخارى (إذا قال : إذا حملت إلخ) قال الحافظ : وصله ابن أبى شيبة بسنده عن قتادة مثله لكن قال : عند كل طهر مرة ثم يمسك حتى تطهر ، وذكر بقيته نحوه ، ومن طريق أشعث عن الحسن : يغشاها إذا طهرت من الحيض ثم يمسك عنها إلى مثل ذلك ، وقال ابن سيرين : يغشاها حتى تحمل ، وبهذا قال الجمهور ، واختلفت الرواية عن مالك ، فنى رواية ابن القاسم : إن وطئها مرة بعد التعليق طلقت سواء استبان بها حملها أم لا ، وإن وطئها فى الطهر الذى قال لها ذلك بعد الوطء طلقت مكانها . وتعقبه الطحاوى بالاتفاق على أن مثل ذلك إذا وقع فى تعليق العتق لا يقع إلا إذا وجد الشرط ، قال : فكذلك الطلاق فليكن ، اهـ . وهكذا حكى القسطلانى قول ابن القاسم وقال : لأن الحمل موقوف على سبب ، والسبب بيد الحالف إن شاء أوقعه وإن شاء لم يوقعه وهو الوطء ، ثم ذكر أقوال المالكية الأخر ووجوهها .

(١) وفى تقرير المكى قوله « أكره الكفر إلخ » لكن طبعى يكرهه

. . . .

ولايخالط معه ، إما بسبب عدم إغنائه لها أو بسبب قباحة المنظر أى وجهه، فإنى أخاف على نفسى أن لا يصدر منها ما هو ينافى مقتضى الإسلام ، اه .
قال الحافظ : قوله « فى خلق ولا دين » بضم الخاء المعجمة واللام ويجوز إسكانها ، أى لا أريد مفارقته لسوء خلقه ولا لنقصان دينه، زاد فى رواية أيوب : ولكنى لا أطيقه كذا فيه لم يذكر مميز عدم الطاقة ، وبينه الإسماعيلى فى روايته ثم البيهقى بلفظ : لا أطيقه بغضاً ، وهذا ظاهره أنه لم يصنع بها شيئاً يقتضى الشكوى منه بسببه لكن فى رواية النسائى أنه كسر يدها فيحمل على أنها أرادت أنه سيء الخلق لكنها ما تعيبه بذلك بل بشيء آخر ، وكذا وقع فى قصة حبيبة بنت سهل عند أبى داود أنه ضربها فكسر بعضها ، لكن لم تشكه واحدة منهما بسبب ذلك بل وقع التصريح بسبب آخر وهو أنه كان دميم الخلقة ، ففى حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عند ابن ماجه : كانت حبيبة بنت سهل عند ثابت بن قيس ، وكان رجلا دميما فقالت والله لولا مخافة الله إذا دخل على لبصقت فى وجهه . وأخرج عبد الرزاق عن معمر قال : بلغنى أنها قالت يارسول الله بى من الجمال ما ترى وثابت رجل دميم ، وفى رواية لابن عباس: أول خلع كان فى الإسلام امرأة ثابت بن قيس، أتت النبى ﷺ فقالت : يارسول الله لا يجتمع رأسى ورأس ثابت أبداً ، إنى رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل فى عدة فإذا هو أشدهم سواداً وأقصرهم قامة وأقبحهم وجهاً فقال أتردين عليه حديقته ؟ قالت : نعم ، وإن شاء زدته ، ففرق بينهما ، اه . وبسط الحافظ رحمه الله تعالى الكلام فى اسم امرأة ثابت هذه : هل هى جميلة أو زينب ، أو مريم أو حبيبة ؟ وفى نسبها أيضاً قال ابن عبد البر : اختلف فى امرأة ثابت بن قيس فذكر البصريون

الإسلام[١] أن تكون المرأة تعاشر زوجها وهى تكرهه ، ويؤدى ذلك إلى مفاسد أخرى .

قوله : (اقبل الحديقة وطلقها) ولا يتوهم[٢] أنه يدل على أن الخلع لا يكون طلاقا ، إذ لو كان كذلك لما احتيج إلى ذكر الطلاق ، لأنا نقول

أنها جميلة بنت أبى ، وذكر المدنيون أنها حبيبة بنت سهل . قال الحافظ : والذى يظهر أنهما قصتان وقعتا لامرأتين لشهرة الخبرين وصحة الطريقين واختلاف السياقين ، اه . وبسط الكلام على اسمها فى الأوجز أيضاً .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : ولكنى أكره الكفر فى الإسلام أى أكره إن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضى الكفر ، وانتفى أنها أرادت أن يحملها على الكفر ويأمرها به نفاقا بقولها : لا أعتب عليه فى دين فتعين الحمل على ما قلناه ، ورواية جرير بن حازم فى أواخر الباب تؤيد ذلك حيث جاء فيها إلا أنى أخاف الكفر . وكأنها أشارت إلى أنها قد تحملها شدة كراهتها له على إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه ، وهى كانت تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه ، ويحتمل أن تريد بالكفر كفران العشير إذ هو تقصير المرأة فى حق الزوج ، وقال الطيبى : المعنى أخاف على نفسى فى الإسلام ماينافى حكمه من نشوز وفرك وغيره مما يتوقع من الشابة الجميلة المبغضة لزوجها إذا كان بالضد منها ، فأطلقت على ما ينافى مقتضى الإسلام الكفر ، ويحتمل أن يكون فى كلامها إضمار ، أى أكره لوازم الكفر من المعاداة والشقاق والخصومة ، اه .

(٢) بسط الكلام على الخلع وفروعه فى الأوجز ، وفيه قال الحافظ :

كان ذلك طلاقا على مال فاحتيج إلى ذكره ، إذ لو كان خلعاً لكان لفظه[١] مذكوراً ، وإذا كان الخلع والطلاق على مال فى حكم واحد[٢] لم يحتج فى إثبات أنه طلاق لا فسخ إلى علة أو حجة أخرى فإن فى

وللعلماء فيما إذا وقع الخلع مجرداً عن الطلاق لفظاً ونية ثلاثة آراء وهى أقوال للشافعى ، أحدها : ما نص عليه فى أكثر كتبه الجديدة أن الخلع طلاق وهو قول الجمهور . فإذا وقع بلفظ الخلع نقص العدد الثانى ، وهو قول الشافعى فى القديم وذكره فى أحكام القرآن من الجديد أنه فسخ وليس بطلاق ، وهو مشهور مذهب أحمد . والثالث : إذا لم ينو الطلاق لا يقع به فرقة أصلا ونص عليه فى « الأم » وقواه السبكى . وذكر محمد بن نصر : هو آخر قولى الشافعى ، وقال الموفق : اختلفت الرواية عن أحمد فى الخلع ، ففى إحداهما أنه فسخ وهو أحد قولى الشافعى ، والرواية الثانية أنه طلقة بائنة ، روى ذلك عن مالك وأصحاب الرأى وغيرهم ، وهذا الخلاف فيما إذا خالعها بغير لفظ الطلاق ولم ينوه ، فأما إن بذلت له العوض على فراقها فهو طلاق لا اختلاف فيه ، انتهى مختصراً .

(١) فى الدر المختار : هو إزالة ملك النكاح بلفظ الخلع أو ما فى معناه ليدخل لفظ المبارأة إلى آخر ما بسط فيه ، وقال الموفق : وألفاظ الخلع تنقسم إلى صريح وإلى كناية ، فالصريح ثلاثة ألفاظ : خالعتك لأنه ثبت له العرف ، والمفاداة لأنه ورد به القرآن ، وفسخت نكاحك لأنه حقيقة فيه ، فإذا أتى بأحد هذه الألفاظ وقع من غير نية ، وما عدا هذه مثل بارأتك وأبرأتك وأبنتك فهو كناية ، وهذا قول الشافعى إلا أن له فى لفظ الفسخ وجهين ، انتهى مختصراً .

(٢) فى الأوجز قال الباجى : الخلع طلاق وليس بفسخ ، وفى الهداية :

هذه الرواية كفاية ، فلو كان الخلع فسخاً كما قالته الشافعية[(١)] لم يمكن إيقاع الطلاق .

قوله : (ألا إني أخاف الكفر) تعني به كفران[(٢)] العشير والسخط عليه بكل قليل وكثير .

قوله : (إنما أنا أشفع) وإنما[(٣)] لم تعمل بشفاعته وأمره الاستحبابي خوفاً من أن تقع في حرام من معاصاة الزوج وكفرانه وتحقيره في كل شأنه

وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال، قال ابن الهمام : هذا حكم الخلع عند جماهير الأئمة من السلف والخلف ، وقالت الحنابلة : لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق ، اهـ . وفي الدر المختار : وحكمه أن الواقع به ولو بلا مال وبالطلاق الصريح على مال طلاق بائن ، والخلع من الكنايات فيعتبر فيه ما يعتبر فيها من قرائن الطلاق ، اهـ .

(١) أي على أحد الأقوال له وإلا فهو مشهور مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى .

(٢) هذا هو الظاهر ويحتمل حقيقة الكفر كما تقدم مفصلاً في كلام الحافظ.

(٣) قال القاري : قوله « تأمرني » بحذف الاستفهام أي أتأمرني بمراجعته وجوباً ،قال : إنما أشفع أي آمرك استحباباً ، قالت : لا حاجة ، أي لا غرض ولا صلاح لي فيه أي في مراجعته ، وفيه إيماء إلى عذرها في عدم قبول شفاعته ﷺ حيث قال تعالى : « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً » قال ابن الملك : فيه دلالة على أن بريرة فرقت بين أمر النبي ﷺ وشفاعته وعلمت أنه للوجوب دونها ، اهـ . وتقدم

قوله : (ولا أعلم من الاشتراك شيئاً إلخ) المشهور أن مذهبه[1] يخالف مذهب الجمهور ، فلم يجز عنده نكاح الكتابيات أصلا ، وهو ظاهر المذكور ههنا ، ولكنه يمكن تأويله بحيث توافق رأى الجمهور فلا يخالفه وإن لم ينقل ذلك أحد منهم فيقال إنه لم يبين الفتوى فى ذلك وما هو حلال أو حرام ، وإنما عنى بذلك تمبير المسلم أن ينكحها وهى مشركة فأراد أنهما متى يتفقان[2] فى العادات وكيف يحصل ائتلاف بينهما ، فقوله ولا أعلم منه

الكلام على خيار العتق قريباً فى « باب الحرة تحت العبد » .

(١) هذا هو المعروف عند نقلة المذاهب ، ففى الأوجز قال الجصاص : لا خلاف بين السلف وفقهاء الأمصار فى نكاح الحرائر من الكتابيات إذا كن ذميات إلا شيئاً يروى عن ابن عمر أنه كرهه ، اه . قلت : وهكذا حكى خلاف ابن عمر فى ذلك غير واحد من العلماء ، وقال الجصاص أيضاً : قد اختلف فى نكاح الكتابيات من وجه آخر فقال ابن عباس : لاتحل نساء أهل الكتاب إذا كانوا حربا ولم يفرق غيره من الصحابة بين الحربيات والذميات ، اه . وقال ابن الهمام : تكره الكتابية الحربية إجماعاً لانفتاح باب الفتنة من إمكان التعلق المستدعى للمقام معها فى دار الحرب وتعريض الولد على التخلق بأخلاق أهل الكفر إلى آخر ما بسط فيه من مسالك الأئمة من كتب فروعهم ، وفى العينى قال أبو عبيد : وبه جاءت الآثار ، وعن الصحابة والتابعين وأهل العلم بعدهم أن نكاح الكتابيات حلال ، وبه قال مالك والشافعى والكوفيون وغيرهم ، وقال غيره : ولا يروى خلاف ذلك إلا عن ابن عمر فإنه شذ عن جماعة الصحابة والتابعين ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : والأئمة الأربعة على حل الكتابية الحرة ، اه .

(٢) يعنى لا يمكن اتفاقهما وهو ظاهر ، وأجاد الشيخ قدس سره فى

الإشراك شيئاً معناه أن الله وإن لم يحرم نكاح الكتابيات إلا أنه حرم نكاح المشركات وأى إشراك أعظم من إشراك أهل الكتاب ؟ فلا ينبغي أن يعامل معهم إلا معاملة المشركين فلا تنكح نساءهم .

قوله : (باب[1] نكاح من أسلم إلخ) .

توجيه كلام ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وصرفه إلى موافقة الجمهور كما هو ديدنه فى أمثال هذه المواضع ، فإنه قدس سره يتحاشى عن نسبة الشذوذ إلى أحد من الصحابة .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب ، وزدته تنبيهاً على أنه قدس سره قد أجمل الكلام على هذه المسألة فى الكوكب الدرى فقال « باب فى الزوجين المشركين يسلم أحدهما ، هذا يشمل ما إذا بقى بعد الإسلام فى دار الكفر ولم ينتقل إلى دار الإسلام وما إذا هاجر أحد الزوجين بعد الإسلام ، فعندنا لا يفرق بينهما من غير تباين الدارين وهو الثابت بالحديث ؛ وأما إذا أسلم وبقى هناك فلا يقع التفريق بنفس الإسلام ما لم يصدر أمر ينسب إليه التفريق كالآباء ، فإن الإسلام جامع لا مفرق إلى آخر ما بسط فيه من قصة زينب وغيرها ، وفى هامشه قال ابن عباس رضى الله عنه إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه ، وبذلك قال عطاء والثورى وفقهاء الكوفة ووافقهم أبو ثور واختاره ابن المنذر ، وإليه جنح البخارى ، وشرط أهل الكوفة ومن وافقهم أن يعرض على زوجها الإسلام فيمتنع إن كانا معاً فى دار الإسلام ، وقال مجاهد : إذا أسلم فى العدة يتزوجها ، وبه قال الشافعى ومالك وأحمد وإسحق وأبو عبيد قاله الحافظ ، قلت : أى بدون تجديد العقد فى العدة كما صرحوا به ، اه . وقد أشبع

قوله : (أيعاوض زوجها) وهذا كله[١] منسوخ .

قوله : (واثنى عشر رجلا إلخ) وأنت[٢] تعلم أن الباقى منهم بعد اثنى عشر آلاف .

الكلام على ذلك فى الأوجز وذكر فيه عدة مسائل فى هذا الباب وفاقية وخلافية ، منها : إذا أسلما معاً ، وإذا أسلم أحد الزوجين المشركين ، وإذا أسلم زوج الكتابية ، وإذا أسلم أحد المشركين بعد الدخول ، وإذا تخلف الآخر حتى انقضت العدة ، واختلاف الدارين ، وفيه أيضاً فروع من أن الفرقة الواقعة باختلاف الدارين فسخ للنكاح كما هو مسلك الأئمة الثلاثة وأبى يوسف ، وعند أبى حنيفة ومحمد : فيه تفصيل بسط فى الأوجز .

(١) فى الجلالين : ثم ارتفع هذا الحكم ، قال صاحب الجمل : أى نسخ بشقيه فلا يجب دفع مهر من جاءت مسلمة للكفار ، ولا مهر من ارتدت لزوجها سواء كانت الردة قبل الدخول أو بعده ، وإنما التفصيل فى رجوعه هو عليها ، فإن كان قبل الدخول يرجع عليها بالجمع ، أو بعده لا يرجع عليها بشىء ، اه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جداً ، فإن المسألة خلافية بين الصحابة رضى الله تعالى عنهم كما بسط فى الأوجز وفيه : قال محمد فى موطأه : بلغنا عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت أنهم قالوا : إذا آلى الرجل من امرأته أربعة أشهر قبل أن يفىء فقد بانت بتطليقة بائنة وهو خاطب من الخطاب ، وكانوا لا يرون أن يوقف بعد الأربعة ، وقال ابن عباس فى تفسير الآية : الفىء الجماع فى الأربعة الأشهر ، وعزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر ، فإذا مضت بانت بتطليقة ولا يوقف

قوله : (قال سفيان فلقيت ربيعة) [بياض[1] فى الأصل]

بعدها ، وكان عبد الله بن عباس أعلم بتفسير القرآن من غيره ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، وفى التعليق الممجد : هذا البلاغ أسنده عبدالرزاق وابن جرير وابن أبى حاتم والبيهقى عن عمر وعثمان وعلى وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم قالوا : الإيلاء طلقة بائنة إذا مرت أربعة أشهر قبل أن يفىء فهى أحق بنفسها وبسط فيه، وفى الدر المنثور : وتنسيق النظام الآثار فى ذلك ، اه . ولم يتكلم الشيخ فى الفقه على ذلك ههنا لأنه قد أجمل الكلام على ذلك فى الكوكب إذ قال : على قول الترمذى فهى تطليقة بائنة ، وفسروا قوله تعالى فيه: « للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر، فإن فاؤوا، فى أيام التربص فكذا، «وإن عزموا الطلاق،فلم يفيئوا فكذا،وهو أوفق بقوله تعالى «فإن الله غفور رحيم» إلخ، لما فيه من نقض ماحلفوا عليه من عدم القربان أربعة أشهر بخلاف ما فسروه، وفى هامشه على قوله « تطليقة بائنة » تكون بنفس مضى المدة ، وعند الأئمة الثلاثة لا ، بل يوقف حتى يطلق أو يفىء ، اه .

(١) بياض فى الأصل ، وقال الحافظ قوله : عن يزيد مولى المنبعث أن النبى ﷺ سئل فى رواية الحميدى : سمعت يزيد مولى المنبعث قال : جاء رجل إلى النبى ﷺ فذكر حديث اللقطة وهذا صورته الإرسال ، ولهذا قال بعد فراغ المتن : قال سفيان : فلقيت ربيعة بن أبى عبد الرحمن ، قال سفيان : ولم أحفظ عنه شيئاً غير هذا ، فقلت : أرأيت حديث يزيد مولى المنبعث فى أمر الضالة هو عن زيد بن خالد ؟ قال : نعم ، قال سفيان : قال يحى — يعنى ابن سعيد — الذى حدثه به مرسلا ، ويقول ربيعة عن يزيد

قوله (فإذا قذف الأخرس امرأته) بحثه عن [١] الإشارة بعد باب

مولى المنبعث عن زيد بن خالد قال سفيان : فلقيت ربيعة فقلت له أى قلت له الكلام الذى تقدم وهو قوله أرأيت حديث يزيد إلى آخره، وحاصل ذلك أن يحيى بن سعيد حدث به عن يزيد مولى المنبعث مرسلا ثم ذكر لسفيان أن ربيعة يحدث به عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد فيوصله فحمل ذلك سفيان على أن لقى ربيعة فسأله عن ذلك فاعترف له به ، ثم قال الحافظ بعد ذكر تخريجه عن الإسماعيلى وغيره واقتضى قول سفيان بن عيينة هذا أن يحيى بن سعيد ما سمعه من شيخه يزيد موصولا وإنما وصله له ربيعة ولكن تقدم الحديث فى اللقطة من طريق سليمان بن بلال عن يحيى بن سعيد عن يزيد عن زيد موصولا فلعل يحيى بن سعيد لما حدث به ابن عيينة ما كان يتذكر وصله أو دلسه لسليمان بن بلال حين حدثه به موصولا وإنما سمع وصله من ربيعة فأسقط ربيعة ، وقد أخرجه مسلم من رواية سليمان بن بلال موصولا أيضاً . انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ : باب الإشارة فى الطلاق والأمور قال ابن بطال ذهب الجمهور إلى أن الإشارة إذا كانت مفهمة تتنزل منزلة النطق، وخالفه الحنفية فى بعض ذلك ، ولعل البخارى رد عليهم بهذه الأحاديث التى جعل فيها النبى ﷺ الإشارة قائمة مقام النطق وإذا جازت الإشارة فى أحكام مختلفة فى الديانة فهى لمن لا يمكنه النطق أجوز، وقال ابن المنير أراد البخارى أن الإشارة بالطلاق وغيره من الأخرس وغيره التى يفهم منها الأصل والعدد نافذ كاللفظ ، قال الحافظ : ويظهر لى أن البخارى أورد هذه الترجمة وأحاديثها

اللعان إشارة إلى أن الإشارة معتبرة فى جملة هذه الأبواب لعاناً[1] كان

توطئة لما يذكره من البحث فى الباب الذى يليه مع من فرق بين لعان الأخرس وطلاقه والله تعالى أعلم، وقد اختلف العلماء فى الإشارة المفهمة فأما فى حقوق الله تعالى فقالوا : يكفى ولو من القادر على النطق ، وأما فى حقوق الآدميين كالعقود والإقرار والوصية ونحو ذلك فاختلف العلماء فيمن اعتقل لسانه . ثالثها عن أبى حنيفة إن كان ميئوساً من نطقه ، وعن بعض الحنابلة إن اتصل بالموت ورجحه الطحاوى، وعن الأوزاعى إن سبقه كلام، ونقل عن مكحول إن قال فلان حر ثم أصمت فقيل له وفلان فأومأ صح ، وأما القادر على النطق فلا تقوم إشارته مقام نطقه عند الأكثرين ، اهـ . وتقدم شىء من الكلام على الإشارة فى كتاب الوصايا فى « باب إذا أومأ المريض برأسه » .

(١) قال الموفق : فأما الأخرس والخرساء فإن كانا غير معلومى الإشارة والكتابة فهما كالمجنونين لأنه لا يتصور منهما لعان ، وإن كانا معلومى الإشارة والكتابة فقد قال أحمد إذا كانت المرأة خرساء لم تلاعن لأنه لا تعلم مطالبتها، وحكاه ابن المنذر عن أحمد وأصحاب الرأى وكذلك ينبغى أن يكون فى الأخرس ، وقال القاضى وأبو الخطاب : هو كالناطق فى قذفه ولعانه وهو مذهب الشافعى ، اهـ مختصراً . وقال الدردير : شهد بالله أربعاً لرأيتها تزنى، وأشار الأخرس ذكراً كان أو أنثى أو كتب ما يدل عليه، اهـ . وفى الهداية وقذف الأخرس لا يتعلق به اللعان لأنه يتعلق بالصريح كحد القذف ، وفيه خلاف الشافعى رحمه الله وهذا لأنه لا يعرى عن الشبهة والحدود تندرىء بالشبهات ، اهـ .

أو طلاقا(١) أو غير ذلك، ولذلك عمم في ترجمة الباب الأول لفظ الأمور ليشمل كل باب، وأنت تعلم أن اندراء الحدود عندنا مبني على قوله ﷺ « ادرؤوا الحدود بالشبهات » فلا يضرنا ما ساقه من الروايات والآثار وغيرها لأنا لم ننكر ثبوت الحكم بالإشارة حتى يفتقر إلى ثبوته ، وإنما قلنا إن الإشارة

---

(١) وفي العيني قال مالك : الأخرس إذا أشار بالطلاق يلزمه ، وقال الشافعي رحمه الله في الرجل يمرض فيختل لسانه فهو كالأخرس في الطلاق والرجعة، وقال أبو حنيفة وأصحابه كانت إشارته تعرف في طلاقه ونكاحه وبيعه فهو جائز عليه ، وإن كان يشك فيه فهو باطل ، وقال : وليس ذلك بقياس وإنما هو استحسان ، اه وفي الهداية : وطلاق الأخرس واقع بالإشارة لأنها صارت معهودة فأقيمت مقام العبارة دفعاً للحاجة وقال الدردير : ولزم الطلاق بالإشارة المفهمة بأن احتف بها من القرائن ما يقطع من عاينها بدلالتها على الطلاق ، وسواء وقعت من أخرس أو متكلم، وأما غير المفهمة فلا يقع بها طلاق ، اه مختصراً . قال الموفق : ولا يقع الطلاق بغير لفظ الطلاق إلا في موضعين أحدهما من لا يقدر على الكلام كالأخرس إذا طلق بالإشارة طلقت زوجته ، وبهذا قال مالك والشافعي وأصحاب الرأي ولا نعلم عن غيرهم خلافهم لأنه لا طريق إلى الطلاق إلا بالإشارة فقامت إشارته مقام الكلام من غير نية كالنكاح ، فأما القادر فلا يصح طلاقه بالإشارة كما لا يصح نكاحه بها ، والموضع الثاني إذا كتب الطلاق فإن نواه طلقت زوجته، وبهذا قال الشعبي والنخعي والزهري وأبو حنيفة ومالك وهو المنصوص عن الشافعي ، وذكر بعض أصحابه أن له قولا آخر أنه لا يقع به طلاق وإن نواه ، انتهى مختصراً .

غير صريحة فى المراد ولا شك فيه فنشأت شبهة درأت[1] الحد فى القاذف وكذلك فى غيره من الحدود وإنما سقط (٢) اللعان لقيامه مقام الحد .

---

(١) فى المشكاة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : قال رسول الله ﷺ « ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطىء فى العفو خير من أن يخطىء فى العقوبة » رواه الترمذى وقال : وقد روى عنها ولم يرفع وهو أصح ، وبسط القارى فى تخريجه رفعاً ووقفاً وقال : إن الموقوف فى هذا له حكم المرفوع ، ولا شك أن هذا الحكم وهو درء الحد مجمع عليه وهو أقوى ، وكان ذكر هذه الأحاديث ذكراً لمستند الإجماع ، وفى مسند أبى حنيفة عن مقسم عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ « ادرؤوا الحدود بالشبهات » وأسند ابن أبى شيبة عن إبراهيم : هو النخعى قال : قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلى من أقيمها بالشبهات ، وقال أيضاً فى إجماع فقهاء الأمصار على أن الحدود تدرأ بالشبهات كفاية ، ولذا قال بعض الفقهاء هذا الحديث متفق عليه وأيضاً تلقته الأمة بالقبول ، وفى تتبع المروى عن النبى ﷺ والصحابة ما يقطع فى المسألة فقد علمنا أنه عليه الصلاة والسلام قال لماعز : لعلك قبلت ، لعلك غمزت ، لعلك لمست ، كل ذلك يلقنه أن يقول نعم بعد إقراره بالزنا وليس لذلك فائدة إلا كونه إذا قالها تركه وإلا فلا فائدة ، ولم يقل لمن اعترف عنده بدين لعله كان وديعة عندك فضاعت ونحوه ، وكذا قال للسارق الذى جىء به إليه أسرقت ؟ ما أخاله سرق . وللغامدية نحو ذلك إلى آخر ما بسط الكلام فى ذلك .

(٢) فقد تقدم قريباً فى كلام صاحب الهداية: وقذف الأخرس لا يتعلق به

(باب إحلاف[1] الملاعن)

اللعان لأنه يتعلق بالصريح كحد القذف ، وفى هامشه عن العناية قوله « لأنه إلخ » أى لأنه قائم مقام حد القذف وحد القذف لا يثبت إلا بالصريح فكذلك اللعان ، اه .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته تنبيهاً على غرض الإمام البخارى بهذه الترجمة وهو أنه أشار إلى مسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز: وهى أن اللعان شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة باللعن كما هو مذهبنا الحنفية ، وهو وجه للشافعية كما فى الفتح ، أو كما قال الشافعى هى أيمان مؤكدات بلفظ الشهادة ، فيشترط أهلية اليمين عنده فيجرى بين المسلم وامرأته الكافرة ، وبين الكافر والكافرة ، وبين العبد وامرأته ، وبه قال مالك وأحمد ، وعندنا يشترط أهلية الشهادة فلا يجرى إلا بين المسلمين الحرين العاقلين البالغين غير محدودين فى قذف إلى آخر ما بسط فى الأوجز فى تفاريع هذه المسألة . وأشار الإمام البخارى بترجمته إلى أنه مال إلى قول الجمهور .

ثم ترجم البخارى بباب « يبدأ بالرجل » وأشار بذلك أيضاً إلى مسألة خلافية شهيرة بسطت أيضاً فى الأوجز ، وفيه أنه استدل بالآية وبحديث ابن عباس فى قصة هلال على أن الرجل يقدم قبل المرأة فى الملاعنة ، وبه قال الشافعى ومن تبعه وأشهب من المالكية ورجحه ابن العربى ، وقال ابن القاسم : لو ابتدأت به المرأة تصح واعتد به ، وهو قول أبى حنيفة ، واحتجوا بأن الله عطفه بالواو وهى لا تقتضى الترتيب ، وفى الدر المختار :

. . . .

فإن لاعن لاعنت بعده لأنه المدعي ، فلو بدأ بلعانها أعادت ، فلو فرق قبل الإعادة صح لحصول المقصود ، قال ابن عابدين : قوله « أعادت » ليكون على الترتيب المشروع وظاهره الوجوب، لكن فى الغاية لا تجب الإعادة ، وقد أخطأ السنة ، ورجحه فى الفتح بأنه الوجه وهو قول مالك ، اه . قلت: ومقتضى كلام البدائع الوجوب كما فى الأوجز ، وقال الموفق : يشترط فى صحة اللعان شروط ستة ، الخامس : الترتيب ، فإن قدم لفظة اللعنة على شيء من الألفاظ الأربعة أو قدمت المرأة لعانها على لعان الرجل لم يعتد به ، اه .

ثم ترجم البخاري بقوله « باب اللعان ومن طلق بعد اللعان » وأشار بذلك أيضاً إلى مسألة خلافية شهيرة ومال فى ذلك إلى مسلك الحنفية وهى أن الفرقة هل تقع بنفس اللعان ، أو بإيقاع الحاكم بعد الفراغ، أو بإيقاع الزوج ؟ بسط الكلام على ذلك أيضاً فى الأوجز وفيه : ذهب مالك والشافعي ومن تبعهما إلى أن الفرقة تقع بنفس اللعان ، قال مالك وغالب أصحابه : بعد فراغ المرأة ، وقال الشافعي وأتباعه : بعد فراغ الزوج ، وقال الثوري وأبو حنيفة وأتباعهما : لا تقع الفرقة حتى يوقعها عليها الحاكم ، وعن أحمد روايتان : إحداهما مع الحنفية ، والثانية مع المالكية ، وذهب عثمان البتي أنه لا تقع الفرقة حتى يوقعها الزوج ، ويقال إن عثمان تفرد بذلك لكن نقل الطبري عن أبي الشعثاء جابر بن زيد البصري نحوه ، ومقابله قول أبي عبيد إن الفرقة تقع بنفس القذف ولو لم يقع اللعان ، انتهى مختصراً .
وأجمل الشيخ قدس سره الكلام على تلك المسألة فى الكوكب فى اللعان وفى التفسير وفى الدر المنضود على سنن أبي داود وقوله : « فطلقها عويمر »

قوله : (وإن لم تعلموا يحضن أو لا يحضن) أى اشتبه [1] عليكم عله بانجرار الدم من الاستحاضة وغيره .

فيه تصريح بأن نفس اللعان لا يكون تفريقاً ما لم يطلق أو يفرق القاضى ، اهـ .

ثم ترجم البخارى بقوله « باب التلاعن فى المسجد » ، وتقدم فى أبواب المساجد « باب القضاء واللعان فى المسجد » وتقدم الكلام عليه .

(١) قال الحافظ : قوله «قال مجاهد إلخ» أى فسر قوله تعالى «إن ارتبتم» أى لم تعلموا ، اهـ . وقال ابن كثير : وقوله تعالى « إن ارتبتم » فيه قولان ، أحدهما: وهو قول طائفة من السلف كمجاهد والزهرى ، أى إن رأين دماً وشككتم فى كونه حيضاً أو استحاضة وارتبتم فيه ، والقول الثانى : إن ارتبتم فى حكم عدتهن ولم تعرفوه فهو ثلاثة أشهر ، وهذا مروى عن سعيد ابن جبير وهو اختيار ابن جرير وهو أظهر فى المعنى ، اهـ . وفى التفسير الكبير فى جملة الأقوال المختلفة فى تفسير الآية : وقيل إن ارتبتم فى دم البالغات مبلغ الإياس ، وقد قدروه بستين سنة وبخمس وخمسين ، أهو دم حيض أم استحاضة ؟ فعدتهن ثلاثة أشهر ، اهـ . هذا ما يتعلق بقول مجاهد ، واختلفت الأئمة فى عدة المستحاضة كما بسط فى الأوجز ، فعن مالك فيه روايتان : إحداهما سنة مطلقاً ، والثانية إن كانت مميزة فعدتها بالأقراء وإلا فبالسنة ، وفى مسلك أحمد تفاصيل كثيرة بسطت فى الأوجز جملتها أنها إن كانت مميزة أو معتادة فتعتد بالأقراء ، وإن كانت مبتدأة أو ناسية فعن أحمد فيها روايتان : إحداهما أن عدتها ثلاثة أشهر ، والثانية تعتد سنة ،

قوله : (قال إبراهيم[١] فيمن تزوج فى العدة إلخ) .

قوله : (أن تقرب الصبية المتوفى عنها) يعنى[٢] بذلك أنها وإن لم تكن

وأما عندنا الحنفية فقال محمد فى موطاه : المعروف عندنا أن عدتها على أقرائها التى كانت تجلس فيما مضى ، وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، انتهى مختصراً من الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذه المسألة ولعله لشهرتها،قال العينى : هذه مسألة اجتماع العدتين ، فنقول أولا إن العلماء مجمعون على أن الناكح فى العدة يفسخ نكاحه ويفرق بينهما ، فإذا تزوج فى العدة لحاضت عنده ثلاث حيض بانت من الأول لأنها عدتها منه ، وقوله « لا تحتسب به » أى لاتحتسب هذه المرأة بهذا الحيض لمن بعده أى بعد الزوج الأول ، بل تعتد عدة أخرى للزوج الثانى ، هذا قول إبراهيم ، وروى المدنيون عن مالك : إن كانت حاضت حيضة أو حيضتين من الأول أنها تتم بقية عدتها منه ثم تستأنف عدة أخرى من الآخر على ما روى عن عمر بن الخطاب وعلى رضى الله عنهما ، وهو قول الشافعى وأحمد ، وروى ابن القاسم عن مالك أن عدة واحدة تكون لهما جميعاً ، وهو قول الأوزاعى والثورى وأبى حنيفة انتهى مختصراً . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ،وفيه عن الباجى رواية ابن القاسم هى الأظهر عندى ، وعن المبسوط للسرخسى بعد ذكر مذهب الحنفية وهو قول معاذ بن جبل رضى الله عنه ، وقال الجصاص وهو قول إبراهيم النخعى .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى تأويل قول الزهرى إلى قول الحنفية

مكلفة بذلك ، إلا أن الأولياء ليس لهم التلبس بما يحرم على المعتدة فلا يجوز لهم إلباسها مزعفراً ولا معصفراً وغير ذلك مما نهى عنه ، فإن لبست هى بنفسها أو تطيبت كانت غير مأخوذة ، وعلى هذا التقرير لا يخالف مذهبه مذهب الأحناف .

(باب حبس[1] الرجل قوت سنة إلخ)

والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز كما سيأتى ، وقال الحافظ : قوله « لأن عليها العدة » أظنه من تصرف المصنف ، فإن أثر الزهرى وصله ابن وهب فى موطاه عن يونس عنه بدونها ، وفى العينى : إنما ذكر الصبية لأن فيه خلافاً فعند أبى حنيفة لا حداد عليها ، وقال مالك والشافعى وأحمد عليها الحداد ، انتهى مختصراً . وفى الأوجز : واستدل الحنفية بقوله ﷺ « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » الحديث ، والصبية لا تسمى امرأة ، وفى الهداية : لا حداد على الصغيرة لأن الخطاب موضوع عنها ، قال ابن الهمام لا حداد عندنا على كافرة ولا صغيرة ولا مجنونة خلافاً للشافعى ومالك لأنه يجب لموت الزوج فيعم النساء كالعدة ، قلنا : يجب الحداد عند موت الزوج حقاً من حقوق الشرع ، ولذا لو أمرها الزوج بتركه لا يجوز لها تركه فلا يخاطب هؤلاء به إلى آخر ما بحث فيه ، اه .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، وزدته تنبيهاً على ما يتوهم من التكرار فى هذا الباب والباب الآتى فى الأطعمة من « باب ما كان السلف يدخرون إلخ » والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من هذا الباب ندب نفقة العيال لسنة ، لكونه فعله ﷺ ولمداومته عليه ، والغرض من

(باب عمل(١) المرأة في بيت زوجها)

الباب الآتي الرد على من زعم من الصوفية أنه لا يجوز ادخار طعام لغد ، وأنه ينافي التوكل ، وما ورد في الترمذي من حديث أنس من أنه ﷺ كان لا يدخر شيئاً لغد لا ينافي الجواز أو مخصوص بذاته الشريفة ، فإنه ﷺ كان يذكر شيئاً من التبر في الصلاة فيتخطى الناس حتى يأمر بقسمته كما ورد بمواضع من البخاري ، وهذا هو الجدير بدأبه الرفيع صلى الله تعالى عليه وسلم كما هو أهله .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا لشهرة المسألة ، والظاهر عندي أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، فقد قال ابن رسلان في حديث عائشة كان نبي الله ﷺ يعطيني السواك لأغسله ، قد يستدل به على أن على الزوجة خدمة زوجها لا سيما إذا طلب منها ، واختلف العلماء فيه ، فذهب الشافعي ليس عليها الخدمة لأن العقد يتناول الاستمتاع لا الخدمة ، وقال بعض المالكية عليها خدمة مثلها ، إن كانت شريفة المحل فعليها التدبير للمنزل ، وإن كانت متوسطة فعليها أن تفرش الفراش وتناول الشراب وإن كانت دون ذلك فعليها التكنس والتطبخ ، قال تعالى « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » ، اهـ. قال الموفق : وليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والخبز والطبخ وأشباهه ، نص عليه أحمد ، وقال أبو بكر بن أبي شيبة وأبو إسحاق الجوزجاني : عليها ذلك ، واحتجا بقصة علي وفاطمة ، فإن النبي ﷺ قضى على ابنته فاطمة بخدمة البيت وعلى علي رضي الله عنه ما كان خارجاً من البيت من عمل ، رواه الجوزجاني من طرق ، ولنا أن المعقود عليه

(باب قوله (١) وعلى الوارث مثل ذلك)

من جهتها الاستمتاع فلا يلزمها غيره كسقى دوابه وحصاد زرعه ، فأما قسم النبي ﷺ بين على وفاطمة فعلى ما تليق به الأخلاق المرضية ومجرى العادة لا على سبيل الإيجاب ، انتهى مختصراً . وقال الدردير : ويجب عليه إخدام أهله أى أهل الإخدام ، بأن يكون الزوج ذا سعة وهى ذات قدر ليس شأنها الخدمة فيجب عليه أن يأتى لها بخادم وقضى لها بخادمها إن أحبت إلا لريبة فى خادمها وإلا بأن لم تكن أهلا للإخدام أو كانت أهلا والزوج فقير ، فعليها الخدمة الباطنة ولو غنية ذات قدر من عجن وكنس وفرش وطبخ له لا لضيوفه انتهى . وفى الدر المختار : امتنعت المرأة من الطحن والخبز إن كانت ممن لا تخدم أو كان بها علة فعليه أن يأتيها بطعام مهيأ ، وإن لا بأن كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب عليه ، ولا يجوز لها أخذ الأجرة على ذلك لوجوبه عليها ديانة ولو شريفة ، لأنه عليه الصلاة والسلام قسم الأعمال بين على وفاطمة ، فجعل أعمال الخارج على على رضى الله تعالى عنه والداخل على فاطمة رضى الله تعالى عنها مع أنها سيدة نساء العالمين ، قال ابن عابدين : قال السرخسى : لا تجبر ، ولكن إذا لم تطبخ لا يعطيها الإدام وهو الصحيح كذا فى الفتح ، انتهى مختصراً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وتعرض له فى تقريرى المكى رحمه الله تعالى كما سيأتى ، قال الحافظ : قال ابن بطال ما ملخصه : اختلف السلف فى المراد بقوله « وعلى الوارث مثل ذلك » ، فقال ابن عباس : عليه أن لا يضار ، وبه قال الشعبي ومجاهد ، والجمهور قالوا : ولا غرم على أحد

. . . .

من الورثة ولا يلزمه نفقة ولد الموروث ، وقال آخرون : على من يرث الأب مثل ما كان على الأب من أجر الرضاع إذا كان الولد لا مال له ، ثم اختلفوا فى المراد بالوارث فقال الحسن والنخعى : هو كل من يرث الأب من الرجال والنساء وهو قول أحمد وإسحق ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : هو من كان ذا رحم محرم للمولود دون غيره . وقال زيد بن ثابت إذا خلف أماً وعماً فعلى كل منهما إرضاع الولد بقدر ما يرث ، وبه قال الثورى . قال ابن بطال : وإلى هذا القول أشار البخارى رحمه الله بقوله : وهـــل على المرأة منه شىء ، ثم أشار إلى رده بقوله تعالى : « وضرب الله مثلا الرجلين أحدهما أبكم » فنزل المرأة من الوارث منزلة الأبكم من المتكلم ، انتهى مختصراً . وفى حاشية البخارى عن البيضاوى : والمراد بالوارث وارث الأب وهو الصبى ، أى مؤن المرضعة من ماله إذا مات الأب ، وقيل الباقى من الأبوين من قوله عليه الصلاة والسلام : واجعله الوارث منا ، وكلا القولين يوافق مذهب الشافعى ، إذ لا نفقة عنده فيما عدا الولادة ، اه . وفى الجلالين قوله « وعلى الوارث » أى وارث الأب وهو الصبى ، أى على وليه فى ماله ، وقال الصاوى : قوله « فى ماله » أى وهو مقدم ، ثم مال الأب . ثم مال الأم عند مالك رحمه الله ، اه . وفى تقرير المكى قوله : « وهل على المرأة » يعنى هل يجب على المرأة من مالها شىء لرضاع صبيها جوابه محذوف ، أى لا يجب لأن المرأة كل والكل لا وجوب عليه ، بل الوجوب له كما نطق به النص ، اه . وفى تقريره الآخر قوله « على مولاه » والمولى للصبى الوارث لكونه قائماً مقام المورث فيجب عليه مثل ذلك ، اه .

قوله: (قال وحدث أبو عثمان أيضاً) (١).

ثم قال الحافظ: أورد البخارى حديث أم سلمة فى سؤالها: هل لها أجر فى الإنفاق على أولادها من أبى سلمة ولم يكن لهم مال؟ فأخبرها أن لها أجراً، فدل على أن نفقة بنيها لا تجب عليها، إذ لو وجبت عليها لبين لها النبى ﷺ ذلك، وكذا قصة هند بنت عتبة فإنه أذن لها فى أخذ نفقة بنيها مال الأب فدل على أنها تجب عليه دونها، فأراد البخارى أنه لما لم يلزم من الأمهات نفقة الأولاد فى حياة الآباء فالحكم بذلك مستمر بعد الآباء، ويقويه قوله تعالى «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن» أى رزق الأمهات وكسوتهن من أجل الرضاع للأبناء، فكيف يجب لهن فى أول الآية وتجب عليهن نفقة الأبناء فى آخرها إلى آخر ما بسطه، وفى الكرمانى قال شارح التراجم: مقصود البخارى الرد على من أوجب النفقة والإرضاع على الأم بعد الأب، وذلك لأن الأم كل على الأب ومن تجب النفقة عليه(*) كيف تجب عليه لغيره؟ وحمل حديث أم سلمة على التطوع لقوله «لك أجر» وحديث هند إذا باح لها أخذها من ماله، دل عليه سقوطها عنه فكذلك بعد وفاته، قال: وفى استدلاله نظر إلى آخر ما بسطه.

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا وزدته تكميلا للفائدة، ولم يتعرض له أيضاً فى تقارير الشيخ المكى والبنجابى أيضاً قال الكرمانى: فإن قلت ما فائدة لفظ أيضاً، قلت ظاهره الإشعار بأن سليمان قال: حدثنى غير أبى عثمان وحدثنى أبو عثمان أيضاً، اهـ. وتعقب عليه الحافظ: ليس ذلك المراد

(*) كذا فى الأصل والصواب له ١٢ ز.

(باب[1] قوله تعالى «ليس على الأعمى حرج») الآية

وإنما أراد أن أبا عثمان حدثه بحديث سابق على هذا ثم حدثه بهذا ، فلذلك قال أيضاً أى حدث بحديث بعد حديث ، اه . وتعقب عليه العينى فقال بعد ذكر كلام الحافظ : ومن تأمل وجه ما قاله الكرمانى علم أنه هو الوجه ، اه. قلت : والأوجه عندى أن كل المعنيين محتمل لا وجه لرد أحدهما .

(١) لم يتعرض له الشيخ وقد تعرض له الشيخ المكى فى تقريره كما سيأتى ، والظاهر عندى أن غرض الامام البخارى بهذه الترجمة الإشارة إلى اختلاف أقوال العلماء فى سبب نزول الآية كما بسطه المفسرون ، والإشارة إلى ترجيح قول عطاء بن يزيد الليثى كما يدل عليه ما قاله الشراح فى مناسبة الحديث بالآية . قال الحافظ رحمه الله تعالى : وحكى ابن بطال عن المهلب قال : مناسبة الآية لحديث سويد ما ذكره أهل التفسير أنهم كانوا إذا اجتمعوا أكل عزل الأعمى على حدة ، والأعرج على حدة ، والمريض على حدة ، لتقصيرهم عن أكل الأصحاء ، فكانوا يتحرجون أن يتفضلوا عليهم ، وهذا عن ابن الكلبى ، وقال عطاء بن يزيد : كان الأعمى يتحرج أن يأكل طعام غيره لجعله يده فى غير موضعها ، والأعرج كذلك لاتساعه فى موضع الأكل ، والمريض لرائحته فنزلت هذه الآية فأباح لهم الأكل مع غيرهم ، وفى حديث سويد : معنى الآية لأنهم جعلوا أيديهم فيما حضر من الزاد سواء ، مع أنه لا يمكن أن يكون أكلهم بالسواء لاختلاف أحوال الناس فى ذلك . وقد سوغ لهم الشارع ذلك مع ما فيه من الزيادة والنقصان فكان مباحاً ، اه . وفى تقرير الشيخ المكى قوله و « النهد » وجوازه من الآية المذكورة قوله « فما أتى إلخ » يعنى فجاء القوم كل واحد منهم بما عنده من السويق فجمعنا السويق

(باب المؤمن[1] يأكل فى معى واحدة)

وأكلناه مع أن بعضنا كان أقل السويق من البعض وبعضهم لم يكن عنده شيء فثبت النهد ، اه . وعلى ما أفاده الشيخ لا يرد ما أورده الحافظ إذ قال : ليس حديث سويد ظاهراً فى المراد من النهد لاحتمال أن يكون ماجيء بالسويق إلا من جهة واحدة ، لكن مناسبته لأصل الترجمة ظاهرة فى اجتماعهم على لوك السويق من غير تمييز بين أعمى وبصير وبين صحيح ومريض ، اه. وتعقب العينى على كلام الحافظ فقال بعد ذكر كلام الحافظ : هذا الاحتمال بعيد لا يترتب عليه شيء ، بل الظاهر أن من كان عنده شيء من السويق أحضره ، لأن قوله « دعا رسول الله ﷺ بطعام » لم يكن من شخص معين بل كان عاماً ، والحال يدل على أن كل من كان عنده شيء من ذلك أحضره . وفى الكرمانى قال شارح التراجم : المقصود من الحديث قوله تعالى : « أو صديقكم » وقوله « أن تأكلوا جميعا أو أشتاتاً » ووجه الدلالة من الحديث لموافقة الآية جمع الأزواد وخلطها واجتماعهم عليها ، وقوله « بدأ وعوداً » أى مبتدأ وعائداً أى أولا وآخراً ، اه .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول لأنه يظهر بأدنى تأمل ، وهذه الترجمة مكررة فى جميع النسخ الهندية والمصرية من المتون والشروح غير الكرمانى ففيها لم تتكرر هذه الترجمة ، قال القسطلانى : كذا ثبت لأبى ذر وثبت ذلك للباقين وهو أولى ، إذ لا فائدة فى إعادته ، اه . قال الحافظان ابن حجر والعينى كذا ثبت هذا الكلام فى رواية أبى ذر عن السرخسى وحده وليس هو فى رواية أبى الوقت عن الداودى عن السرخسى ، ووقع

(الخزيرة من النخالة) يعني[١] بها الدقيق من غير أن ينخل وينقى ،

في رواية النسفي ضم الحديث الذي قبله إلى ترجمة : طعام الواحد يكفي الاثنين ، وإيراد هذه الترجمة لحديث ابن عمر رضي الله عنهما بطرقه ، وحديث أبي هريرة بطريقيه ولم يذكر فيها التعليق وهذا أوجه فإنه ليس لإعادة الترجمة بلفظها معنى ، وكذا ذكر حديث أبي هريرة في الترجمة ثم إيراده فيها موصولا من وجهين ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لما ثبتت الترجمة مكررة في جميع النسخ غير الكرماني كما تقدم فإنه من الأصل الثاني والعشرين من أصول التراجم المتقدمة في المقدمة ، والغرض من الترجمة الأولى التحريض على تقليل الطعام للمؤمن ، والغرض من الترجمة الثانية التنبيه على أن المؤمن ليس من شأنه إلا أن يأكل لسد الجوع ، فإنه اختلف في معنى الحديث على عشرة أقوال بسطت في الأوجز ، السابع منها ما قال القرطبي : شهوات الطعام سبع : شهوة الطبع ، والنفس ، والعين ، والفم ، والأذن ، والأنف ، وشهوة الجوع وهي الضرورية يأكل بها المؤمن ، وأما الكافر فيأكل بالجميع ، اهـ . ولا يبعد أيضاً أن تكون الترجمة من الأصل الرابع والخمسين كما نبهت عليه في المقدمة في هذا الأصل .

(١) ما أفاده الشيخ وجيه، واختلفت الشراح في تفاسير الخزيرة والحريرة قال العيني : الخزيرة بفتح الخاء المعجمة والزاي المكسورة والياء آخر الحروف الساكنة ثم الراء المفتوحة ، وهو ما يتخذ من الدقيق على هيئة العصيدة لكنه أرق منها، قاله الطبري، وقال ابن فارس: دقيق يخلط بشحم، وقال الجوهري : الخزيرة أن يؤخذ اللحم فيقطع صغاراً ويصب عليه ماء

لا أنها النخالة خالصة ، وقوله الحريرة[1] من اللبن ، يقال إنه يلقى فيها اللبن حقيقة ، وقيل : المراد باللبن هو الدقيق نفسه ، لأن رقيقه يشبه صورته صورة اللبن .

(باب النهش[2] إلخ)

كثيراً ، فإذا نضج ذر عليه الدقيق، وإن لم يكن فيها لحم فهى عصيدة ، وقيل الخزيرة مرقة تصفى من بلالة النخالة ثم تطبخ ، وقيل هى حساء من دقيق ودسم ، اه . وفى تقرير المكى : قوله « الخزيرة من النخالة » أى من النخالة واللحم القديد ، اه .

(١) وفى تقرير المكى : قوله «الحريرة من اللبن» أى من اللبن والنخالة أى الدقيق مع اللبن ، اه . قال الحافظ : قوله « الحريرة » يعنى بالإهمال من اللبن ، وهذا الذى قاله النضر وافقه عليه أبو الهيثم لكن قال من الدقيق بدل اللبن وهذا هو المعروف ، ويحتمل أن يكون معنى اللبن أنها تشبه اللبن فى البياض لشدة تصفيتها ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب ، وزدته تنبيهاً على أن الشراح قد اختلط كلامهم فى الغرض من هذا الباب ومن الباب الآتى من « باب قطع اللحم بالسكين » والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من هذا الباب ندب النهش إشارة إلى رواية الترمذى « انهشوا اللحم نهشاً فإنه أهنأ وأمرأ» والغرض من الباب الآتى الرد على رواية النهى عن قطع اللحم بالسكين كما قاله بعض الشراح ، ويمكن الجمع بينهما بأن قطع اللحم بالسكين يحتمل وجهين :

قوله : (فضحكت) وكان[1] سبب ضحكها أن ذلك كان للاحتياج .

(باب ذكر[2] الطعام إلخ)

قوله: (ولا ألبس) الحرير أراد[3] بالحرير ما فيه نعومة مثل الحرير ، ولا يبعد أن يراد به ما سداه حرير ، إطلاقاً لاسم الجزء على الكل .

الأول يقطع فيؤكل باليد كما هو ظاهر حديث المغيرة عند أصحاب السنن الثلاثة « من أنه ﷺ كان يحز له من جنب » الحديث ، ويحمل النهي قطع اللحم بالسكين مع الأكل به كما يشير إليه قوله ﷺ فإنه من صنيع الأعاجم .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ويدل عليه قولها الآتي « قالت ما شبع » الحديث ، قال العيني وتبعه القسطلاني : قوله « فضحكت » أي عائشة رضي الله تعالى عنها ، وضحكها كان للتعجب من سؤال عابس عن ذلك مع علمه أنهم كانوا في التقليل وضيق العيش ، وبينت عائشة رضي الله عنها ذلك بقولها « ما شبع آل محمد إلخ » اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك ، وزدته للتنبيه على أن ما أفاده الشراح في غرض الترجمة ليس بوجيه عندي إذ قالوا : إن الغرض من هذه الترجمة إباحة أكل الطعام الطيب وأن الزهد ليس في خلاف ذلك والأوجه عندي أن ذكر الأطعمة المختلفة ليس بداخل في الحرص والشره .

(٣) أجاد الشيخ قدس سره في دفع ما يرد على لفظ ظاهر الحديث من ن لبس الحرير لا يجوز فكيف قال لا ألبس الحرير ، وفي تقرير المكي :

قوله: (ليس فيها شيء فيشقها (١)) وربما يتوهم (٢) أن ذلك كان إضاعة

أى الحرير الحلال ، اه . وهو مقتضى التوجيه الثانى فى كلام الشيخ ، وقال الحافظ رحمه الله : قوله «الحرير» كذا هنا للجميع ، وتقدم فى المناقب بلفظ «الحبير» بالموحدة بدل الراء الأولى ، وتقدم أنه للكشميهنى برائين ، وقال عياض: هو بالموحدة فى رواية القابسى، ثم قال بعد ذكر اختلاف الرواة: ورجح عياض الرواية بالموحدة وقال : هو الثوب المحبر وهو المزين الملون وقيل : الحبير ثوب وشيء مخطط ، وقيل : هو الجديد ، وإنما كانت رواية الحرير مرجوحة لأن السياق يشعر بأن أباهريرة كان يفعل ذلك بعد أن كان لا يفعله وهو كان لا يلبس الحرير لا أولا ولا آخراً ، بخلاف أكله الخمير ولبسه الحبير ، فإنه صار يفعله بعد أن كان لا يجده ، اه .

(١) اختلفت النسخ فى ضبط هذا اللفظ كما بسطه الشراح، قال القسطلانى: قوله «فنشتقها» بنون مفتوحة فمعجمة ساكنة ففوقية مفتوحة فقاف مشددة مفتوحة ، وللأصيلى وأبى ذر عن الحموى والمستملى «فنستفها» بسين مهملة بدل المعجمة وفاء بدل القاف ، وضبطه القاضى عياض بالشين المعجمة والفاء ، قال ابن قرقول : قال فى المطالع كذا لهم أى بالمعجمة والفاء ، أى نتقصى ما فيها من بقية ، قال : ورواه المروزى والبلخى بالشين والقاف وهو أوجه مع قولهم فنلعق ما فيها ولذا رجحها السفاقسى ، ولأن المراد أنهم لعقوا ما فيها بعد أن قطعوها ليتمكنوا من ذلك ، اه .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى دفع إيراد يرد على ظاهر الحديث [كشنداز برائى كلي خارها . برنداز برائى دلى بارها] .

حيث شقها من غير أن يستطعم منه شيء ، والجواب أنه لا إضاعة فيه لتضمنه تطييب قلب مسلم وتسليته ، فإن فيما حصل منه كان كفاية لهم ، وأيضاً فإن الشق لا يستلزم أن يكون بحيث تخرج العكة عن الانتفاع بها ، فلا تضيع إن كان الشق بحيث يمكن قلبها ولعق ما فيها ، ثم يحاص[1] شقه بعد اللعق .

(باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه)

ودلالة [2] الرواية عليه من حيث أنه جعل فى طعامهم اللحم وهو غاية فى التكلف .

---

(١) من الحوص وهو الخياطة ، ومنه المثل أن دواء الشق أن تحوصه ، كذا فى القاموس .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، فإن من الأحاديث المشتهرة « سيد طعام أهل الدنيا والآخرة اللحم » ذكره السخاوى فى المقاصد الحسنة من رواية ابن ماجه وغيره وبسط طرقه ، وما ذكره الشيخ أوجه مما قاله الشراح ، قال الحافظ : قال الكرمانى وجه التكلف من حديث الباب أنه حصر العدد بقوله « خامس خمسة » ولولا تكلفه لما حصر ، وسبق إلى نحو ذلك ابن التين ، اه . وهكذا قاله العينى وتبعه القسطلانى ، ولا يبعد أن يقال إن تكلفه يظهر من صنيعه إذ قال : اصنع لى طعاماً أدعو رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإنه يشير إلى أنه أراد أطيب اللحم ، وفى التيسير بعد ذكر كلام الكرمانى والعينى : مى توان كفت كه اين مرد دراذن ششم كس تكلف كرده اكرجه كفته اند ، طعام الواحد يكفى الاثنين ، ليكن خالى از تكلف نيست ، اه . فتأمل فإنه بعيد فى بادى الرأى ، فإنه يدل أنه اذن السادس

قوله (ولا يناول من هذه المائدة إلى مائدة) أى إذا[١] لم يأذن بذلك صاحب الطعام صراحة ولادلالة، ودلالة الإذن موجودة فيما إذا كان طعامان على مائدتين واحداً من غير فرق ، وتكفل صاحب الطعام بإشباعهم جملة ، فإنه لا بأس حينئذ فى المناولة .

بالتكلف وهو ليس بتكلف فى الطعام ، قلت : ولا بأس فى التكلف للضيوف والإخوان لرواية البخارى ومسلم « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته يوم وليلة » الحديث ، وفى الأوجز فى حديث أبى الهيثم إذ ذبح لرسول الله ﷺ شاة لايدخل ذلك فى التكلف المكروه ، بل هو داخل فى إكرام الضيف المأمور به ، قال النووى : قد كره جماعة من السلف التكلف للضيف ، وهو محمول على ما يشق على صاحب البيت مشقة ظاهرة لأن ذلك يمنعه من الإخلاص وإكمال السرور بالضيف ، وأما فعل الأنصارى فليس مما يشق عليه ، بل لو ذبح أغناماً بل جمالا فى ضيافة رسول الله ﷺ وصاحبيه كان مسروراً بذلك مغبوطاً فيه ، انتهى مختصراً . وسيأتى شىء من الكلام على ذلك فى كتاب الأدب فى « باب صنع الطعام والتكلف للضيف » .

(١) ماأفاده الشيخ ظاهر ، قال القسطلانى قوله قال ابن المبارك فيما وصله عنه فى كتاب البر والصلة له لا بأس أن يناول بعضهم بعضاً من الطعام المحضر بين أيديهم إذ هم فيه كالشركاء ، ولا يناول أحد من هذه المائدة إلى من على مائدة أخرى لأنه وإن كان للمناول حق فيما بين يديه لكنه لاحق للآخر فى تناوله منه إذ لاشركة له فيه ، نعم إن علم رضى المضيف جاز ، اه .

ولا يذهب عليك أن هذا الكلام ذكره الحافظ فى الفتح فى « باب الرجل

(باب الحشف)

أراد بذلك إثبات[1] ما توهم من باب التكلف[2] أنه لعله لا بد له منه ، فأراد رده بإثبات أن النبي ﷺ اكتفى بالحاضر[3] عنده ولو حشفاً ، فعلم أن التكلف ليس أمراً لابد[4] له منه .

يتكلف إلخ ، من كلام البخارى وهو فى هذا الباب فى جميع نسخ البخارى من الفتح وغيره من كلام ابن المبارك .

(١) هكذا فى الأصل والظاهر أنه سبق قلم ، والصواب بدله دفع توهم ، إلخ .

(٢) كما تقدم قريباً من قوله « باب الرجل يتكلف إلخ » وأوضح منه فى الدلالة ماورد فى الرواية « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه » الحديث .

(٣) فإنه معروف من دأبه ﷺ ، فإنه إذا أتى عنده ضيف أرسل إلى نسائه ، وإذا لم يجد عندهن شيئاً يقول : ألا رجل يضيف ، هذا كما هو معروف من قصة أبى طلحة ، وفى البخارى من حديث عبدالرحمن بن أبى بكر أن أصحاب الصفة كانوا أناساً فقراء ، وأن النبى ﷺ قال « من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث » الحديث ، وفى الباب عدة روايات .

(٤) بل كان النبى ﷺ ربما يدفع توهم التكلف كما فى أبى داود فى « باب الاستنثار » من حديث لقيط بن صبرة إذ أمر النبى ﷺ بذبح شاة ثم قال له لا تحسبن أنا من أجلك ذبحناها ، الحديث .

قوله : (فدعى إلى الصلاة) فألقاها ، أشار بتقديم[١] هذه الرواية تخصيص الترجمة وما دل عليها من الروايات بما إذا كانت له فاقة إلى الطعام .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً في « باب إذا حضر الطعام وأقيمت الصلاة » من كتاب الصلاة وذكر في تقرير المكي قوله « فألقاها » فعلم أنه لم يكن مضطراً إلى الأكل ، وما سيجيء من قوله : فابدءوا بالعشاء في حق المضطر ، اه .

كتاب العقيقة[1]

---

(١) بسط الكلام على هذا الباب فى الأوجز أشد البسط ، ذكر فيه فى مبدأ كتاب العقيقة أن فيها عشرة أبحاث لطيفة الأول فى لغتها ، والثانى فى حكمها ، والثالث فى وقتها ، وفيه أنه إذا فات الوقت هل تقضى أم لا ؟ الرابع : هل تختص بالذكر أو تسن للأنثى أيضاً ، والخامس : هل يفرق بين الذكر والأنثى بالشاة والشاتين ، أو شاة شاة لكل منهما ، والسادس : هل تختص بالشاة أو تكون من البقر والإبل أو الشركة فيهما أيضاً ، والسابع : يشترط فيها ما يشترط فى الضحايا ، والثامن من المكلف بها ، أو الوالد خاصة أو غيره أيضاً ، ويدخل فيه أنه إذا لم يعق عن الصغير هل يعق عن نفسه بعد البلوغ ؟ التاسع : هل يكسر عظامها فى الطبخ أم لا ؟ العاشر: هل يلطخ رأس الصبى بدم العقيقة أم لا ؟ هذه عشرة أبحاث بسط الكلام عليها فى الأوجز مفصلا ونذكر ههنا الأولين منها فقط رداً للاختصار أما الأول منهما فقد قال الحافظ : العقيقة بفتح العين المهملة اسم لما يذبح عن المولود ، واختلف فى اشتقاقها فقال أبو عبيد والأصمعى : أصلها الشعر الذى يخرج على رأس المولود ، وتبعه الزمخشرى وغيره وسميت الشاة التى تذبح عنه فى تلك الحالة عقيقة لأنه يحلق عنه ذلك الشعر عند الذبح ، وعن أحمد أنها مأخوذ من العق وهو الشق والقطع ، ورجحه ابن عبد البر وطائفة قال الخطابى : العقيقة اسم الشاة المذبوحة عن الولد سميت بذلك لأنها تعق مذابحها أى تشق وتقطع ، وقال ابن الفارس : الشاة التى تذبح والشعر كل

(باب تسمية [1] المولود إلخ)

منها يسمى عقيقة ، وبسطه النووى فى تهذيب اللغات وقال بعدما حكى قول أبى عبيد والأصمعى وغيرهما : وهذا لأنهم ربما سموا الشىء باسم غيره إذا كان معه أو من شبهه فسميت الشاة عقيقة لعقيقة الشعر ، قال أبو عبيد : وكذلك كل مولود من البهائم ، فإن الشعر الذى يكون عليه حين يولد عقيقة وعقة إلى آخر ما بسط فيه ، أما البحث الثانى فقد اختلف أهل العلم فى حكمها ثم بسط الكلام على ذلك وقال بعد ذلك : فتحصلت فى العقيقة عدة مذاهب أولها أنها واجبة ، وهو مذهب الليث وداود وأبى الزناد ، وهو رواية عن أحمد واختارها بعض أصحابه ، وروى عن الحسن وأهل الظاهر وقال ابن حزم : هى فرض واجب يجبر الإنسان عليه إذا فضل من قوته مقدارها ، الثانى : أنها سنة مؤكدة ، حكاها شارح الإقناع من فروع الشافعية وهو مقتضى كلام صاحب الروض المربع من فروع الحنابلة وبه جزم صاحب نيل المآرب منهم ، وحكاه ابن عابدين عن الشافعى وأحمد ، الثالث الندب ، جزم به الدردير وهو نص الإمام مالك فى الموطأ ، واختلفت الروايات عن الحنفية ، والمعروف فى فروعهم مندوبة وهو الصواب والثانية أنها مباحة ، والثالثة أنها بدعة ، وأنكرها العينى وبسط الكلام على رد هذا القول وأثبت الاستحباب فى الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك وزدته تكميلا للفائدة ، قال الحافظ : كذا فى رواية أبى ذر عن الكشميهنى وسقط لفظة «عن» للجمهور ، وللنسفى «وإن لم يعق عنه» بدل «لمن لم يعق عنه» ، ورواية الفربرى أولى لأن قضية رواية النسفى تعين التسمية غداة الولادة سواء حصلت العقيقة عن

قوله : (أعرستم الليلة) وفى تقرير[١] النبى ﷺ وعدم إنكاره على ما فعلا دلالة على جواز الأكل والميت لم يدفن بعد وإذ أجله ذلك لأهل بيت الميت كان جوازه لأهل المحلة أظهر ، نعم لاينبغى الاشتغال بمثل هذه

ذلك المولود ، أم لا ، وهذا يعارضه الأخبار الواردة فى التسمية يوم السابع كما سأذكرها قريباً ، وقضية رواية الفربرى أن من لم يرد أن يعق عنه لا يؤخر تسميته إلى السابع كما وقع فى قصة إبراهيم بن أبى موسى وإبراهيم ابن النبى ﷺ وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن أبى طلحة ، فإنه لم ينقل أنه عق عن أحد منهم ، ومن أريد أن يعق عنه تؤخر تسميته إلى السابع كما سيأتى فى الأحاديث الأخرى وهو جمع لطيف لم أره لغير البخارى ، اه . ثم ذكر الحافظ الروايات الواردة فى تسمية المولود يوم السابع من السنن وغيرها منها ما رواه أصحاب السنن الثلاثة من حديث الحسن عن سمرة فى حديث العقيقة تذبح عنه يوم السابع ويسمى ، وفى البزار وصحيحى ابن حبان والحاكم بسند صحيح عن عائشة قالت : « عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين يوم السابع وسماهما ، قال القسطلانى : قال النووى فى الأذكار : تسن تسميته يوم السابع أو يوم الولادة ، ولكل من القولين أحاديث صحيحة ، فحمل البخارى أحاديث يوم الولادة على من لم يرد العتق ، وأحاديث يوم السابع على من أراده كما ترى ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى إثبات المسألة من الحديث ، فما اشتهر فيما بين عوام الناس من أنه لا يجوز الأكل إذا كان الميت فى البيت أو فى جواره حتى يخرج من البيت ليس بصحيح ، نبه على ذلك الشيخ التهانوى فى رسالته « أغلاط العوام » ونبه على ذلك أيضاً صاحب المدخل إذ قال :

الأمور عن تجهيزه وتكفينه للنصوص (١) الواردة فى المبادرة بانصرام أموره .

(وساق (٢) الحديث)

وكذا يحذر مما أحدثه بعضهم ، وهو أن الميت إذا مات لا يأكل أهله حتى يفرغوا من دفنه ، اه .

(١) كما هو معروف فى الروايات وإليه أشار عندى البخارى فى مبدأ كتاب الجنائز بباب الأمر باتباع الجنائز كما حققته فى محله وذكرته هناك من سنن أبى داود فى « باب تعجيل الجنازة » أن طلحة بن البراء مرض فأتاه النبى ﷺ يعوده فقال إنى لا أرى طلحة إلا قد حدث فيه الموت فآذنونى به وعجلوا فإنه لا ينبغى لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهرانى أهله وغير ذلك من الروايات المذكورة هناك .

(٢) لم يتعرض له الشيخ وزدته تكميلا للفائدة قال الحافظ : قوله « وساق الحديث » هذا يوهم أنه يريد الحديث الذى قبله وليس كذلك لأن لفظهما مختلف وهما حديثان عند ابن عون أحدهما عنده عن أنس بن سيرين وهو المذكور ههنا ، والثانى عنده عن محمد بن سيرين عن أنس وقد ساقه المصنف فى اللباس بهذه الإسناد ، ولفظه أن أم سليم قالت لى : يا أنس انظر هذا الغلام فلا تصيبن شيئاً حتى تغدو به إلى النبى ﷺ ،فغدوت به فإذا هو فى حائط له وعليه خميصة وهو يسم الظهر الذى قدم عليه فى الفتح ، ثم وجدت فى نسخة الصغانى بعد قوله « وساق الحديث » قال أبو عبد الله اختلفا فى أنس ابن سيرين ومحمد بن سيرين ، أى أن ابن أبى عدى ويزيد بن هارون اختلفا

(باب إماطة[1] الأذى)

في شيخ عبد الله بن عون ، وهذا يتعين أنهما عنده صحيح اختلفت ألفاظه ، وذكر المزى أن حماد بن مسعدة وافق ابن أبى عدى ، أخرجه مسلم من طريقه لكنى لم أره في كتاب مسلم مسمى بل قال عن ابن سيرين ، ويؤيد رواية ابن أبى عدى أن أحمد أخرج الحديث مطولا من طريق همام عن محمد بن سيرين ، اه . وقال العينى : قوله « ساق الحديث » أشار به إلى أن الحديث المذكور دائر بين الأخوين ، فالذى مضى عن أنس بن سيرين ، وهذا عن أخيه محمد بن سيرين ، كلاهما رويا عن أنس بن مالك ، فروى البخارى هذا عن محمد بن المثنى عن محمد بن أبى عدى عن عبد الله بن عون عن محمد ابن سيرين عن أنس بن مالك ، قوله : ساق الحديث أى الذى رواه محمد ابن المثنى وساقه البخارى في كتاب اللباس في باب الخميصة السوداء ، قال : حدثنى محمد بن المثنى قال : حدثنى ابن أبى عدى عن ابن عون عن محمد بن سيرين عن أنس قال : « لما ولدت أم سليم » الحديث ،

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته للاختلاف الوسيع في مصداق الأذى قال الكرمانى: قوله « الأذى » قيل هو إما الشعر ، وإما الدم ، وإما الختان ، قال الخطابى : قال محمد بن سيرين : لما سمعنا هذا الحديث طلبنا من يعرف إماطة الأذى عنه فلم نجد ، وقيل : المراد بالأذى هو شعره الذى علق به دم الرحم فيماط عنه بالحلق ، وقيل إنهم كانوا يلطخون رأس الصبى بدم العقيقة وهو أذى فنهى عن ذلك ، أقول : يحتمل أن يراد به آثار دم الرحم فقط ، اه . وقال الحافظ : وقع عند أبى داود عن ابن سيرين : إن لم يكن الأذى حلق الرأس فلا أدرى ما هو ؟ وأخرج عنه الطحاوى قال : لم أجد من

. . . .

يخبرني عن تفسير الأذى وقد جزم الأصمعي بأنه حلق الرأس ، وأخرجه أبو داود بسند صحيح عن الحسن كذلك ، ووقع في حديث عائشة عند الحاكم أمر أن يماط عن رءوسهما الأذى ولكن لا يتعين ذلك في حلق الرأس ، فقد وقع في حديث ابن عباس عند الطبراني : يماط عنه الأذى ويحلق رأسه فعطفه عليه ، فالأولى حمل الأذى على ما هو أعم من حلق الرأس ، ويؤيد ذلك أن في بعض طرق حديث عمرو بن شعيب « ويماط عنه أقذاره » رواه أبو الشيخ . انتهى مختصراً . والأوجه عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه أن المراد بالأذى البلايا المتعلقة بالمولود ، ويستنبط ذلك بما اختاره القاري في شرح قوله ﷺ « الغلام مرتهن بعقيقته » يعني أنه محبوس سلامته عن الآفات بها ، اه . وفي هامش الكوكب في شرح قوله مرتهن أي لا يتم الانتفاع به دون فكه بالعقيقة أو سلامته ونشوءه على النعت المحمود رهينة بها إلى آخر ما بسط فيه .

كتاب الذبائح(1) والصيد والتسمية

قوله : (فما أدركته يتحرك بذنبه إلخ) يعني(2) إذا علمت فيه شيئاً من

---

(1) قال العيني : أي هذا كتاب في بيان أحكام الذبائح وأحكام الصيد وبيان التسمية عند إرسال الكلب على الصيد ، ثم قال بعد ذكر الحديث : مطابقته للترجمة ظاهرة على تقدير وجود قوله « باب التسمية على الصيد » وإلا فلقوله كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد أظهر ، لأن في الحديث ثلاث أشياء : مشروعية الصيد ، ووجوب ذكاته حقيقة أو حكماً ، ووجوب التسمية ، وللترجمة ثلاثة أجزاء يطابق كل واحد من الثلاثة المذكورة لكل واحد من أجزاء الترجمة ، اه . وماذكره من قوله « على تقدير وجود إلخ » مبني على نسخة العيني ، فإنه ذكر فيها بعد الكتاب « باب التسمية على الصيد » وهكذا في نسخة الكرماني والفتح ، وذكروا اختلاف النسخ في ذكر هذا الباب ، وليس هذا الباب في متن النسخ الهندية من البخاري التي بأيدينا ، ولكن ذكرها في الحاشية ، ويمكن أن يقال إن المذكور ههنا هو بيان الكتاب وسيأتي باب التسمية مستقلا في ذيل الكتاب .

(2) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، يعني أن حركة الذنب ليست بمقصود ، بل المقصود منه تيقن حياته بأي شيء يحصل ، قال الكرماني : قوله « ما أدركته إلخ » يعني ما أدركته من هذه الأربعة بعد الخنق والوقذ والتردي والنطاح ومن غيرها فيها حياة مستقرة بأن يتحرك بذنبه مثلا أو بعينه فاذبحه وكله ولا يكون حراماً ، وهو

أمارات الحياة ثم ذبحته حل لك أكله سواء[1] كانت حياته مما أمكن بقاؤه

معنى قوله تعالى «إلا ماذكيتم» ، اهـ . وبسط الحافظ فى تخريج أثر ابن عباس وقال: قوله «المنخنقة» إلخ ، وصله البيهقى بتمامه وقال فى آخره : فما أدركته من هذا يتحرك له ذنب أو تطرف له عين فاذبح واذكروا اسم الله عليه فهو حلال ، وأخرجه الطبرى من هـــذا الوجه وفى آخره «إلا ما ذكيتم» إلا ما أدركتم ذكاته من هذا كله يتحرك له ذنب أو تطرف له عين فاذبح واذكر اسم الله عليه ، ومن وجه آخر من طريق قتادة كل ماذكر غير الخنزير إذا أدركت منه عيناً تطرف أو ذنباً يتحرك أو قائمة ترتكض فذكيته فقد أحل لك ، انتهى مختصراً .

(١) هذا هو مذهب الجمهور كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز فى «باب مايجوز من الذكاة على حال الضرورة» ، وفيه فى الحديث مسألة أخرى سكت عنها عامة الشراح ، وهى ماقال ابن رشد : اختلفوا فى تأثير الذكاة فى المشرفة على الموت من شدة المرض ، فالجمهور على أن الذكاة تعمل فيها وهو المشهور عن مالك ، وقال الموفق : المنخنقة وغيرها التى ماتت محرمة لا أن تدرك ذكاتها لقوله تعالى «إلا ماذكيتم» فإن كانت لم يبق من حياتها إلا مثل حركة المذبوح لم تبح بالذكاة ، وإن أدركها وفيها حياة مستقرة بحيث يمكن ذبحها حلت لعموم الآية ، وسواء كانت قد انتهت إلى حال يعلم أنها لاتعيش معه أو تعيش لعموم الآية ، وفى الهداية : الذى بقر الذئب بطنه وفيه حياة خفية أو بينة إذا ذكاه حل عند أبى حنيفة وعليه الفتوى لقوله تعالى «إلا ماذكيتم» استثناء مطلقاً من غير فصل ، ثم ذكر اختلاف أبى يوسف ومحمد ، انتهى ملتقطاً من الأوجز .

معها أولا ، ولاتقاس[1] المذكورات ههنا من المتردية والنطيحة والموقوذة على الصيد لما بينهما من بون بعيد ، فإن الصيد انتقلت ذكاتها من الاختيارية إلى الاضطرارية انفاره ، بخلاف ما ههنا لأنه لم يذك أصلا فلابد من ذكاته ولو لم يبق فيه من الحياة إلا ما استحال بقاؤه معها .

قوله : (باب[2] ما أصاب المعراض بعرضه)

---

(١) نبه الشيخ بذلك على الفرق بين هذه المذكورات الأربعة إذ لابد فيها من الذبح ، وبين الصيد إذ يكفى فيه الجرح فى أى موضع كان ولايحتاج فيها إلى الذبح لأن الصيد انتقلت ذكاتها من الاختيارية إلى الاضطرارية ، ففى الأوجز : الذكاة نوعان : اختيارية واضطرارية ، قال صاحب الهداية : هى اختيارية كالجرح فيما بين اللبة واللحيين ، واضطرارية وهى الجرح فى أى موضع كان من البدن ، والثانى كالبدل عن الأول لأنه لايصار إليه إلا عند العجز عن الأولى .

ولا يذهب عليك أن الإمام أبا داود ذكر فى حديث أبى العشراء عن بيه أنه قال يا رسول الله أما تكون الذكاة إلا من اللبة أو الحلق ؟ قال : فقال رسول الله ﷺ ، لو طعنت فى فخذها لأجزأ عنك ، قال أبو داود : لايصلح هذا إلا فى المتردية والمتوحش ، وظاهر هذا الكلام أنه يجزىء فى المتردية الذكاة الاضطرارية ، وبسط الشيخ قدس سره فى البذل الكلام على قول أبى داود ، قال فى آخره : لا يفيد تأويل أبى داود فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا القول، وزدته للتنبيه على الإشكال

قوله : (إذا ضربت عنقه أو وسطه فكله) لأنه لا يمكن[1] بقاؤه دون العنق ، وكذلك إذا تقطع قطعتين فلم يبق مبانا من الحى بل هو مبان من المذكى فلا يكون حراما وهذا هو المذهب .

الوارد ههنا على الظاهر ، فإن الظاهر أن هذا الباب مكرر لأنه تقدم قريباً « باب صيد المعراض » ، وازداد الإشكال بشرح القسطلانى إذ ذكر لفظ الحكم فى شرح البابين ، فقال فى الأول « باب حكم صيد المعراض » ، وقال فى الثانى « باب حكم ما أصاب المعراض إلخ » ، وعلى هذا فالتكرار ظاهر ، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا لذلك ، بل أشار صاحب التيسير إلى عدم الحاجة إلى التكرار إذ قال تحت حديث الباب : اين حديث غير حديث سابق است ليكن اين را بابى ديكر ساختن ضرورنه بوده است ، اهـ . وما أفاده الشيخ من أن هذا حديث غير الأول غير ظاهر إلا أن يوجه باختلاف السند ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من البابين مختلف ، ومن الأصول أن اللفظ وإن كان متحداً لا يعد الباب مكرراً إذا اختلف الغرض من البابين كما تقدم مفصلا فى الأصل الثانى والعشرين من الأصول المذكورة فى المقدمة ، فالغرض عندى من الباب الأول بيان مصداق صيد المعراض وهو ما يصاد بالعرض ولذا ذكر فيه صيد البندقة ، والغرض من الباب الثانى بيان حكم صيد المعراض أنه لا يجوز إذا صيد بعرضه فوضح الفرق بينهما .

(١) قال الحافظ : قال ابن التين : إذا قطع من الصيد مالا يتوهم حياته بعد فكأنه أنفذه بتلك الضربة فقامت مقام التذكية وهذا مشهور مذهب مالك وغيره ، اهـ . قال العينى فى التمهيد عن مالك : إن قطع عضوه لا يؤكل وأكل

قوله : (باب الخذف[1] والبندقة)

قوله : (باب[2] ما جاء فى التصيد)

الباقى ، وقال الشافعى : إن قطع قطعتين أكله ، وإن كانت إحداهما أقل من الأخرى إذا مات من تلك الضربة ، وقال أبو حنيفة والثورى : إذا قطعه نصفين أكلا جميعاً ، وإن قطع الثلث فإن كان مما يلى الرأس أكله جميعه ، وإن كان الذى يلى العجز أكل الثلثين مما يلى الرأس ولا يأكل الثلث الذى يلى العجز ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على أن هذا الباب سيأتى فى أواخر كتاب الأدب بلفظ باب الخذف وهو محله ، فإن المقصود من الحديث النهى عن هذا الفعل ، ولذا ترجم عليه هناك فى بعض النسخ « باب النهى عن الخذف » وهو من الآداب ومحله كتاب الأدب ، والمقصود من ذكره ههنا بيان حكم مصيده كما أشار إليه النبى ﷺ بقوله ولا يصاد به صيد .

(٢) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على الغرض من الترجمة وهو عند هذا العبد الضعيف بيان مشروعيته دفعاً لما يتوهم من حديث السنن عن ابن عباس « من اتبع الصيد فقد غفل » فإنه يوهم كراهية التصيد فدفعه الإمام البخارى بهذا الباب ، وقد اختلف العلماء فى ذلك ، قال الحافظ : تحت حديث عدى وفيه إباحة الاصطياد للانتفاع بالصيد للأكل والبيع وكذا اللهو بشرط التذكية والانتفاع ، وكرهه مالك وخالفه الجمهور ، وقال الليث : لا أعلم حقاً أشبه بباطل منه فلو لم يقصد الانتفاع حرم به إلى آخر ما بسط .

قوله : (الطافى حلال) وأنت(١) تعلم أن الترجيح عند اجتماع المحرم والمبيح للمحرم لا غير .

قوله : (أما الطير فأرى إلخ) أى(٢) مانى المعاش غير مانى المولد .

---

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى اختلاف الروايات فيه وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، والمسألة خلافية شهيرة مباح عند الأئمة الثلاثة ولا يجوز عندنا الحنفية ، وبقولهم قال جماعة من الصحابة والتابعين ، كما بسط أسماءهم فى الأوجز وفيه : ولنا حديث جابر قال : « قال رسول الله ﷺ : « ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه ، وما مات فيه فطفا فلا تأكلوه » رواه أبو داود ، وما تكلموا عليه أجاب عنه الزيلعى ولخصه الشيخ فى البذل وأكثر ما أوردوا عليه أنه موقوف ، قال القارى فى المرقاة : لا يضر وقفه فإن الموقوف فى هذا كالمرفوع كما هو المعروف ، وقال السرخسى فى المبسوط : وحجتنا فى ذلك حديث جابر ، ولا يقال هذا نهى إشفاق لما قيل إن الطافى يورث البرص لأن الاستكثار من السمك يورث البرص الطافى وغيره سواء ، وإنما بعث رسول الله ﷺ مبيناً للأحكام دون الطب ، والموجب للحرمة من الآثار يترجح على الموجب للحل لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك » انتهى مختصراً من الأوجز .

(٢) قال الحافظ : وصله المصنف فى التاريخ من رواية عمرو بن دينار وأبى الزبير أنهما سمعا شريحاً صاحب النبى ﷺ يقول : كل شىء فى البحر مذبوح ، قال : فذكرت ذلك لعطاء فقال : أما الطير فأرى أن تذبحه ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره معناه أن المراد من الطير الذى يذبح هو الطير

قوله : (أصيد بحر ؟ قال نعم) ، وكان منشأ (١) سؤاله اختصاص البحر بالمعظم منه المحيط بأقطار العالم وهو مالح ، ولذلك استدل على دفع توهمه بقوله تعالى « هذا (٢) عذب فرات » ليظهر أن الحكم فيهما سواء ، وإذا ثبت الحكم فى البحر العذب ثبت فى الأنهار والقلات وغير ذلك قياساً .

قوله : (قال أبو الدرداء فى المرى إلخ) (٣) يعنى أنه استفتى فى المرى ،

الذى يكون مأوى المعاش غير مأوى المولد كالبط والأوز ، وأما الطير الذى يكون مأوى المولد فلا حاجة إلى ذبحه فإنهم قالوا إن بعض أنواع السمك أيضا يطير ، ففى « حياة الحيوان » عن الغزالى : ومن السمك نوع يطير على وجه البحر مسافة طويلة ثم ينزل ، انتهى . ثم قال : والسمك بجميع أنواعه حلال بغير ذبح ، وعلى هذا لا يرد ما أورده صاحب التيسير إذ قال تحت قول عطاء : اين قول درين باب مناسب نمى نمايد مكر آنكه در بحرهم طيور باشند ، اه .

(١) ففى الجمل تحت قوله تعالى : « ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر » الآية ، قوله « البحر » أى المحيط ، لأنه المتبادر من التعريف إذ هو الفرد الكامل ، اه .

(٢) إشارة إلى قوله عز اسمه : « وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحماً طرياً » الآية ، وفى الأوجز عن الإمام الرازى المراد بالبحر جميع المياه والأنهار .

(٣) قال الحافظ : والمرى بضم الميم وسكون الراء بعدها تحتانية وضبط فى النهاية تبعاً للصحاح تشديد الراء نسبة إلى المر وهو الطعم المشهور ، وجزم الشيخ محيى الدين بالأول ، ونقل الجواليقى فى لحن العامة أنهم يحركون الراء والأصل بسكونها ، انتهى . زاد القسطلانى : والذى فى القاموس التشديد

ماذا حكمه ؟ فقال إنه حلال أحله الحيتان ذوات الملح إلا أنه عبر عن الحل بالذكاة لما أنها سببه .

وعبارته والمرى كدرى إدام كالكامخ ، انتهى . قال الحافظ : قال الحربى هذا مرى يعمل بالشام يؤخذ الخمر فيجعل فيه الملح والسمك ويوضع فى الشمس فيتغير عن طعم الخمر ، اه .

ثم قال الحافظ : وكان أبو الدرداء وجماعة من الصحابة يأكلون هذا المرى المعمول بالخمر ، وأدخله البخارى فى طهارة صيد البحر ، يريد أن السمك طاهر حلال وأن طهارته وحله يتعدى إلى غيره كالملح ، حتى يصير الحرام النجس بإضافتها إليه طاهراً حلالا ، وهذا على رأى من يجوز تخليل الخمر ، وهو قول أبى الدرداء وجماعة ، انتهى . قال العينى : إن أبا الدرداء ممن يرى جواز تخليل الخمر وهو مذهب الحنفية ، انتهى . والمسألة خلافية شهيرة ، قال النووى تحت حديث : إن النبى ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا فقال : لا ، هذا دليل الشافعى ، والجمهور أنه لا يجوز تخليل الخمر ولا تطهر بالتخليل هذا إذا خللها بخبز أو بصل أو خميرة أو غير ذلك مما يلقى فيها فهى باقية على نجاستها وينجس ما ألقى فيها ، ولا يطهر هذا الخل بعده أبداً لا بغسل ولا بغيره ، أما إذا نقلت من الشمس إلى الظل أو من الظل إلى الشمس ففى طهارتها وجهان لأصحابنا ، أصحهما تطهر هذا الذى ذكرناه من أنها لا تطهر إذا خللت بإلقاء شىء فيهـــا هو مذهب الشافعى وأحمد والجمهور ، وقال الأوزاعى والليث وأبو حنيفة تطهر ، وعن مالك ثلاث روايات أصحها عنه : أن التخليل حرام ، فلو خللها عصى وطهرت ، والثانية حرام ولا تطهر ،

(باب[1] ذبيحة الأعراب)

والثالثة حلال وتطهر ، وأجمعوا أنها إذا انقلبت بنفسها خلا طهرت ، وقد تحكى عن سحنون المالكى أنها لا تطهر ، فإن صح عنه فهو محجوج بإجماع من قبله ، اه . وأجاب الشيخ فى البذل عن حديث تخليل خمر أيتام بأن الخمر كانت نفوسهم ألفت بالخمر ، وكل مألوف تميل إليه النفس ، فخشى النبي ﷺ من دواخل الشيطان فنهاهم عن اقترانها بالكلية نهى تنزيه لئلا يتخذ التخليل وسيلة إليها ، وأما بعد طول عهد التحريم فما بقى السبب ولا يخشى هذه الدواخل . ويؤيده خبر نعم الإدام الخل ، اه . قلت : ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره نهى النبي ﷺ عن الأوعية الأربعة الحنتم وغيره .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لأن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بذلك إشارة إلى جوازه دفعاً لما يتوهم من ظاهر حديث أبى داود عن ابن عباس قال : نهى رسول الله ﷺ عن معاقرة الأعراب وبسط الكلام على حديث الباب فى الأوجز ، وفيه قال الباجى : يحتمل أن يريد به الأمر بالتسمية عند الأكل لأن ذلك مما بقى عليه من التكليف ، وأما التسمية على ذبح تولاه غيره من غير علمهم فلا تكليف عليهم فيه وإنما يحمل على الصحة حتى يتبين خلافها ، ويحتمل أن يريد به أن سموا الله أنتم الآن فستبيحون به أكل ما لم تعرفوا أذكر اسم الله عليه أم لا ، إذا كان الذابح ممن تصح ذبيحته ، اه . وقال السندى : كأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أرشدهم بذلك إلى حمل حال المؤمن على الصلاح وإن كان

. . . .

جاهلا ، وأن الشك بلا دليل لا يضر ، وأن الوسوسة الخالية عن دليل يكفى فى دفعها تسمية الآكل والله تعالى أعلم ، فلا يرد أن التسمية عند الذبح إن لم تكن واجبة يجوز لهم الأكل وإن لم يسموا ، وإن وجبت فلا ينفع تسمية الآكل ولا تنوب عن تسمية الذابح ، فالحديث مشكل على الوجهين ، وبهذا ظهر أن الاستدلال بهذا الحديث على عدم وجوب التسمية عند الذبح لا يخلو عن ضعف لظهور أن الحديث بظاهره يفيد أن التسمية واجبة لكن تنوب تسمية الآكل عن تسمية الذابح ولم يقل به أحد ، وعند التأويل لا يبقى دليلا فتأمل والله تعالى أعلم ، قال الزرقانى : ليس المراد أن تسميتهم على الأكل قائمة مقام التسمية على الذبح ، بل طلب الإتيان بالتسمية على الأكل قال الطيبى : هـذا من أسلوب الحكيم كأنه قيل لهم : لا تهتموا بذلك ولا تسألوا عنها ، والذى يهمكم الآن أن تذكروا اسم الله عليه ، اهـ . قال ابن تيمية فى المنتقى : الحديث دليل على أن التصرفات والأفعال تحمل على حال الصحة والسلامة إلى أن يقوم دليل الفساد ، اهـ . قال المهلب : هـذا الحديث أصل فى أن التسمية على الذبيحة لا تجب ، إذ لو كانت واجبة لاشترطت على كل حال ، وقد أجمعوا على أن التسمية على الأكل ليست فرضاً فلما نابت عن التسمية على الذبيحة دل على أنها سنة ، لأن السنة لا تنوب عن الفرض إلى آخر ما بسط فيه ، وقول المهلب مبنى على مسلكه ، فإن مسألة التسمية على الذبيحة خلافية شهيرة بسط الكلام عليها أيضاً فى الأوجز وفيه قال العينى : اختلف العلماء فى التسمية على الصيد والذبيحة فروى عن ابن سيرين وغيره أنها فريضة فمن تركها عامداً أو ساهياً لم يؤكل وهو قول

(نهى عن النخع إلخ يقول) [بياض[1]] .

الظاهرية ، وذهب مالك والثورى وأبو حنيفة وأصحابهم إلى أنه إن تركها عامداً لم تؤكل ، وإن تركها ساهياً أكلت ، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين بسطت أسماؤهم فى الأوجز ، وقال الشافعى يؤكل للصيد والذبيحة فى الوجهين جميعاً تعمد ذلك أو نسيه ، قال الحافظ : اختلفوا فى كونها شرطاً فى حل الأكل فذهب الشافعى وطائفة وهى رواية عن مالك وأحمد أنها سنة، من تركها عمداً أو سهواً لم يقدح فى حل الأكل ، وذهب أحمد فى الراجح عنه وطائفة إلى أنها واجبة لجعلها شرطاً فى حديث عدى ، وذهب أبو حنيفة والثورى ومالك وجماهير العلماء إلى الجواز لمن تركها ساهياً لا عامداً ، والمشهور عن أحمد التفرقة بين الصيد والذبيحة ، قال الخرقى : من ترك التسمية على الصيد عامداً أو ساهياً لم يؤكل ، وإن تركها على الذبيحة عامداً لم تؤكل ، وإن تركها ساهياً أكلت ، انتهى مختصراً من الأوجز إلى آخر ما بسط فيه . واختلافهم فى مصداق التسمية .

(١) بياض فى الأصل زائداً من سطر واحد ، وكتب فى تقرير المكى قوله « فتخلف الأوداج » معناه فتترك الأوداج خلف السكين بأن يتجاوز السكين عن الأوداج حتى يصل إلى النخاع ويبقى الأوداج وراء ظهر مقطوعة ، أهو جائز أم لا ؟ فقال : لا ، بل يكره ، اهـ . وقال الكرمانى تحت قوله « حتى يقطع النخاع » بفتح النون وضمها وكسرها خيط أبيض يكون داخل عظم الرقبة ويكون ممتداً إلى الصلب حتى يبلغ عجب الذنب ، اهـ وقال الحافظ : وقوله « النخع » بفتح النون وسكون الخاء المعجمة فسره فى الخبر بأنه قطع ما دون العظم ، والنخاع عرق أبيض فى فقار الظهر إلى القلب يقال له خيط

. . . .

الرقبة ، وقال الشافعي : النخع أن تذبح الشاة ثم يكسر قفاها من موضع المذبح أو تضرب ليعجل قطع حركتها ، وأخرج أبو عبيد فى الغريب عن عمر أنه نهى عن الفرس فى الذبيحة ثم حكى عن أبى عبيدة أن الفرس هو النخع يقال : فرست الشاة ونخعتها ، وذلك أن ينتهى بالذبح إلى النخاع وهو عظم فى الرقبة ، قال: ويقال أيضاً هو الذى يكون فى فقار الصلب شبيه بالمخ وهو متصل بالقفا ، نهى أن ينتهى بالذبح إلى ذلك ، قال أبو عبيد : أما النخع فهو على ماقال ، وأما الفرس فيقال هو الكسر وإنما نهى أن تكسر رقبة الذبيحة قبل أن تبرد ، ويبين ذلك أن فى الحديث « ولا تعجلوا الأنفس قبل أن تزهق » قال الحافظ : يعنى فى حديث عمر المذكور ، وكذا ذكره الشافعي عن عمر ، اهـ. وفى العينى قال صاحب الهداية: ومن بلغ بالسكين النخاع أو قطع الرأس كره له ذلك وتؤكل ذبيحته ، أما الكراهة فلما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى أن تنخع الشاة إذا ذبح ، قلت : هذا رواه محمد بن الحسن فى كتاب الصيد من الأصل عن سعيد بن المسيب عن رسول الله ﷺ وهو مرسل ، اهـ.

ثم لايذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على ذلك « باب النحر والذبح » ولعله أشار بذلك إلى جواز كليهما ، لأن الوارد فى الحديثين نحر الفرس وذبحه ، وقال الحافظ : النحر فى الإبل خاصة ، وأما غير الإبل فيذبح ، وقد جاءت أحاديث فى ذبح الإبل وفى نحر غيرها ، وقال ابن التين : الأصل فى الإبل النحر وفى الشاة ونحوها الذبح ، وأما البقر فجاء فى القرآن ذكر ذبحها وفى السنة ذكر نحرها ، واختلف فى ذبح ماينحر ونحر مايذبح ، فأجازه الجمهور

قوله : (هذا الحي من جرم) والوجه(١) في رفع الحي على ما كتبه المعرب ما كتبه في الحاشية نسخة مبينة ثم بين الضمير المجرور بقوله الحي ، ولا يبعد أن يقال مثل ذلك على تقدير نسخة المتن أيضاً فيقال إن الحي بيان هذا على حذف المشار إليه .

ومنع ابن القاسم ، اه . قال الكرماني تحت قول عطاء : لاذبح ولانحر إلا في المذبح ، والمنحر لف ونشر على الترتيب ، والذبح في الحلق والنحر في اللبة ، وما يذبح أي ما من شأنه أن يذبح كالشاة يجوز نحرها ، واحتج عليه بقوله تعالى : « إن الله يأمركم » الآية ، إذ البقر مذبوح ، إذ الأصل الحقيقة وجاز نحره اتفاقاً وبأن ذبح المنحور جائز إجماعاً فكذلك نحر المذبوح، قال النووي: ما أنهر الدم فكل فيه دليل على جواز ذبح المنحور والعكس ، وجوزه العلماء إلا داود ، وقال مالك في بعض الروايات بإباحة ذبح المنحور دون نحر المذبوح، وأجمعوا أن السنة في الإبل النحر وفي الغنم الذبح والبقر كالغنم عند الجمهور، وقيل : تنحر بين نحرها وذبحها ، اه .

(١) قلت أعرب في النسخ الهندية على لفظ الحي في قوله « بيننا وبين هذا الحي » بالرفع فبين الشيخ قدس سره وجه الرفع لأن المتبادر الخفض ، وفي حاشية الهندية قوله « كان بيننا وبينه » لأبي ذر عن الحموي والمستملي « بيننا وبينه هذا الحي » بالرفع ، وقال السفاقسي بالخفض بدل من الضمير في بينه ، ورد بأنه يصير تقدير الكلام أن زهدم الجرمي قال : « كان بيننا وبين هذا الحي من جرم إخاء » وليس المراد وإنما المراد أن أبا موسى وقومه الأشعريين كانوا أهل مودة وإخاء لقوم زهدم وهم بنو جرم ، ورواية الكشميهني « وبيننا وبين هذا الحي » تؤيد ما قال السفاقسي إلا أن المعنى غير

(باب إذا وقعت الفأرة فى السمن الجامد أو الذائب)

دلالة[١] الرواية على جزئى الترجمة ظاهرة ، فإن الحولية لاتتحقق إلا فى الجامد ، فعلم أن الذائب لا يبقى طاهراً .

صحيح ، اه . وقال الحافظ : قوله « كان بيننا وبينه هذا الحى » بالخفض بدلا من الضمير فى بينه ، كذا قال ابن التين، وليس بجيد لأنه يصير تقدير الكلام أن زهدماً الجرمى قال « كان بيننا وبين هذا الحى من جرم إخاء » وليس ذلك المراد ، وإنما المراد أن أبا موسى وقومه الأشعريين كانوا أهل مودة وإخاء لقوم زهدم وهم بنو جرم، وقد وقع هنا فى رواية الكشميهنى: وكان بيننا وبين هذا الحى ، وكذا وقع فى رواية إسماعيل عن أيوب عن القاسم وأبى قلابة كما سيأتى فى كفارة الأيمان ، وهو يؤيد ما قال ابن التين إلا أن المعنى لا يصح ، وقد أخرجه فى أواخر كتاب التوحيد من طريق عبد الوهاب الثقفى عن أيوب عن أبى قلابة والقاسم، كلاهما عن زهدم قال: كان بين هذا الحى من جرم وبين الأشعريين ود وإخاء ، وهذه الرواية هى المعتمدة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن قوله هذا الحى بيان لضمير المتكلم فى قوله بيننا ، لأن كون أبى موسى رضى الله عنه أشعرياً كان واضحاً لوروده فى الرواية بلفظ عن أبى موسى الأشعرى فنبه زهدم بقوله « هذا الحى من جرم» على بيان قبيلته ، وعلى هذا فلا إشكال، لا فى الخفض ولا فى الرفع ، كما لا يخفى فتدبر .

(١) وجه الشيخ قدس سره كلام البخارى بذلك ليكون كلامه موافقا لقول الجمهور ، وقد سبق إلى ذلك التوجيه الكرمانى إذ قال: فإن قلت: كيف دل على

. . . .
.

الترجمة إذ لا يتصور إلقاء ما حوله إلا فى الجامد إذ الذائب لا حول له ، أو الكل حوله قلت : علم منه منطوقاً أنه إذا كان جامداً يلقى ما حوله ويؤكل الباقى ومفهوماً أنه إذا كان ذئباً لا يكون كذلك بل يتنجس الكل ، اه . وأنت خبير بأن المعروف من مذهب البخارى تبعاً للزهرى أنهما لا يفرقان بين الذائب والجامد، وقد تقدم فى كتاب الطهارة فى « باب ما يقع من النجاسات فى السمن » وكتب الشيخ هناك : ظاهر كلامه أنه ذاهب إلى ما ذهب إليه مالك من أن الماء لا ينجسه اختلاط نجس ما لم يغير أحد أوصافه ، قال القسطلانى واستدل بهذا الحديث لإحدى الروايتين عن أحمد أن المائع إذا حلت فيه النجاسة لا ينجس إلا بالتغير وهو اختيار البخارى ، وقول ابن نافع من المالكية ، وفرق الجمهور بين الجامد والمائع، اه . قلت: ومستدل الجمهور ما أخرجه أبو داود عن أبى هريرة قال: « قال رسول الله ﷺ : إذا وقعت الفأرة فى السمن فإن كان جامداً فألقوها وما حولها وإن كان مائعاً فلا تقربوه » وبسط الكلام على هذا الحديث والفروع المتعلقة به فى الأوجز أشد البسط . وفيه: ونقل ابن عبد البر الاتفاق على أن الجامد إذا وقعت فيه ميتة طرحت وما حولها منه إذا تحقق أن شيئاً من أجزائها لم يصل إلى غير ذلك ، وأما المائع فاختلفوا فيه ، فذهب الجمهور إلى أنه ينجس كله بملاقاة النجاسة ، وخالف فريق منهم الزهرى والأوزاعى ، اه . قلت : وإليه ميل البخارى، وفى الأوجز أيضاً تحت قوله « انزعوها وما حولها » قال الباجى : هذا يقتضى أنه سئل عن سمن جامد ولو كان ذائباً لم يتميز ما حولها من غيره ، وبه تمسك ابن العربى إذ قال : وما حولهـــا يدل على أنه كان جامداً ، قال : لأنه لو كان مائعاً لم يكن له حول لأنه لو نقل من أى جانب

قوله : (فى آذانها) وكان(١) ذلك لعذر هناك .

مهما نقل لخلفه غيره فى الحال فيصير مما حولها فيحتاج إلى إلقائه كله كذا قال ، اه .

(١) أوله الشيخ قدس سره لكون ظاهر الحديث مخالفاً لمسلك الحنفية قال الكرمانى : قال النووى والضرب فى الوجه منهى عنه فى كل حيوان محرم ، لكنه فى الآدمى أشد لأنه مجمع المحاسن وربما شانه أوآذى بعض الحواس وأما الوسم فى الوجه فنى الآدمى حرام وفى غيره مكروه والوسم هو أثر الكى والسمة العلامة والوسم فى نحو نعم الصدقة فى غير الوجه مستحب ، وقال أبو حنيفة مكروه لأنه تعذيب ومثلة ، وقد نهى عنهما . وأوجب عنه بأن ذلك النهى عام وحديث الوسم خاص فوجب تقديمه ، اه . قال الحافظ وفيه حجة للجمهور فى جواز وسم البهائم بالكى ، وخالف فيه الحنفية تمسكا بعموم النهى عن التعذيب بالنار ، ومنهم من ادعى نسخ وسم البهائم وجعله الجمهور مخصوصا بعموم النهى ، اه . وأجاب عنه العينى بأنه إذا علم تقارنهما يقضى الخاص على العام وإلا فلا ، اه . وأجاب عنه صاحب التيسير بأنه يحتمل أن حديث الباب لم يثبت أولم يصح عند الحنفية ، اه . قلت : ويجوز الوسم عندنا الحنفية كما صرح ابن عابدين إذ قال لابأس بكى البهائم للعلامة وثقب أذن الطفل من البنات لأنهم كانوا يفعلونه فى زمن رسول الله ﷺ من غير إنكار ولا بأس بكى الصبيان لداء (لاتقانى) وفى البذل فى قوله ﷺ « أما بلغكم أنى لعنت من وسم البهيمة فى وجهها » الحديث ، كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله عنه الوسم لاضير فيه إذا اشتمل على فائدة بعد أن لا يكون فى الوجه لأنه فى الوجه يقبح الوجه ويعود على بعض الحواس بالإبطال أو بالإفساد كالباصرة ، اه .

كتاب الأضاحى [1]

(سنة ومعروف) أى ثابت[2] بالسنة وأمر معروف بين المسلمين .

---

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه حكى الشيخ فى البذل عن فتح الودود: فيه أربع لغات أضحية بضم الهمزة وبكسرها ، وجمعها الأضاحى بتشديد الياء وتخفيفها ، واللغة الثالثة ضحية وجمعها ضحايا كعطية وعطايا ، والرابعة أضحاة بفتح الهمزة والجمع أضحى كأرطاة وأرطى وبها سمى يوم الأضحى، وحكى فيه عن ابن عابدين ثمان لغات ، قال الكرمانى: وهى مايذبح يوم العيد تقربا إلى الله تعالى وسميت بذلك لأنها تفعل فى الضحى ، اه . ثم ذكر فى الأوجز قال الموفق : الأصل فى مشروعيتها الكتاب والسنة والإجماع ، أما الكتاب فقوله تعالى : « فصل لربك وانحر » قال بعض أهل التفسير : المراد بالأضحية بعد صلاة العيد ، وأما السنة فما روى عن أنس رضى الله عنه أنه ﷺ ضحى بكبشين أملحين ، الحديث متفق عليه ، وأجمع المسلمون على مشروعيتها ، وأكثر أهل العلم يرونها سنة مؤكدة غير واجبة وهو مذهب جماعة من الصحابة والتابعين ، وقال مالك والثورى وأبو حنيفة وغيرهم هى واجبة لرواية أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا » إلى آخر ما بسط فى الأوجز، وما حكى الموفق عن مالك وجوبها رواية عنه ، وإلا فمعروف مذهبه سنيتها ، انتهى مختصراً .

(٢) أوله الشيخ قدس سره لكون ظاهر الأثر مخالفاً للحنفية وما أفاده

قوله : (عن أزواجه بالبقر) وكان (١) ذلك دم متعة وقران ، لا دم التضحية .

الشيخ وجيه ، وقال العيني : المعروف اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله عز وجل والتقرب إليه والإحسان إلى الناس ولكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات وهو من الصفات الغالبة ، أى أمر معروف بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه ، اهـ .

(١) كما هو الراجح وترجم عليه البخارى فى كتاب الحج « باب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن » والعجب أن الحافظ رجح فى الباب المذكور فى كتاب الحج كونه هدياً إذ قال : قد رواه المصنف فى الأضاحى ومسلم أيضا من طريق ابن عيينة عن عبد الرحمن بن القاسم بلفظ : ضحى رسول الله ﷺ عن نسائه البقر ، وأخرجه مسلم أيضاً من طريق عبد العزيز الماجشون عن عبد الرحمن لكن بلفظ أهدى بدل ضحى ، والظاهر أن التصرف من الرواة لأنه ثبت فى الحديث ذكر النحر وحمله بعضهم على الأضحية ، فإن رواية أبى هريرة صريحة فى أن ذلك كان عمن اعتمر من نسائه فقويت رواية من رواه بلفظ أهدى ، وتبين أنه هدى التمتع فليس فيه حجة على مالك فى قوله لا ضحايا على أهل منى ، انتهى . وذكر الحافظ ههنا فى كتاب الأضاحى قوله : « ضحى عن أزواجه بالبقر » ظاهر فى أن الذبح المذكور كان على سبيل الأضحية ، وحاول ابن التين تأويله ليوافق مذهبه فقال المراد أنه ذبحها وقت ذبح الأضحية وهو ضحى يوم النحر ، قال : وإن حمل على ظاهره فيكون تطوعاً لا على أنها سنة الأضحية كذا قال ، ولا يخفى بعده واستدل به الجمهور على أن أضحية الرجل تجزىء عنه وعن أهل بيته إلى آخر ما ذكر

. . . .

من الكلام على الإجزاء عنه وعن أهل بيته ، وترجم عليه أبو داود فى سننه فى كتاب الحج « باب فى هدى البقر » وقد جزم ابن القيم وابن حزم أيضا بكونها هدياً كما تقدم فى هامش اللامع فى كتاب الحج ، ولا يشكل على ما أفاده الشيخ قدس سره ما تقدم من كلامه فى كتاب الحج لمن الدم الذى أراقه النبى ﷺ كانت دم رفض لا دم قران ، لأنه نور الله مرقده قال ذلك فى مسألة عائشة خاصة كما تقدم فى هامشه ، ولا يشكل على الإمام البخارى تبويب الترجمة بالأضحية على حديث الهدى لأن من دأب المصنف الاستدلال بظاهر اللفظ وحديث الباب بلفظ ضحى يكفى لاستدلال المصنف ، وترجم عليه الإمام البخارى « باب الأضحية للمسافر والنساء » قال الحافظ : فيه إشارة إلى خلاف من قال إن المسافر لا أضحية عليه وإشارة إلى خلاف من قال إن النساء لا أضحية عليهن ، ويحتمل أن يشير إلى خلاف من منع من مباشرتهن التضحية . انتهى . وتعقب على كلامه العينى ، قال العينى : الكلام ههنا فى فصلين الأول : هل يجب على المسافر أضحية ؟ اختلفوا فيه ، فقال الشافعى : هى سنة على جميع الناس وعلى الحاج بمنى ، وقال مالك : لا أضحية عليه ولا يؤمر بتركها إلا الحاج بمنى ، وقال أبو حنيفة : ولا تجب على المسافر أضحية ، الفصل الثانى أن من أوجب الأضحية أوجبها على النساء ، ومن لم يوجبها لم يوجبها عليهن واستحبها فى حقهن ، انتهى مختصراً . وفى الأوجز عن ابن رشد : اختلفوا هل هى واجبة أم سنة ؟ فذهب مالك والشافعى إلى أنه من السنن المؤكدة ، ورخص مالك للحاج فى تركها بمنى ، ولم يفرق الشافعى فى ذلك بين الحاج وغيره ، وقال أبو حنيفة : هى واجبة على المقيمين الموسرين ،

(بعدك) أى [1] بعد علك ما علمته أو بعد ذهابك ، وهذا الآخير إذا كان ذلك فى حياته ﷺ .

وروى عن مالك مثل قول أبى حنيفة ، انتهى مختصراً إلى آخر مابسط فيه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى تفسير قوله « بعدك » وإلا فعامة الشراح كالكرمانى وغيره فسروه بقولهم « لغيرك » ولا يبعد أن الشيخ قدس سره أراد بذلك دفع مايرد على حديث الباب أنه ورد مثل ذلك اللفظ عند البيهقى فى حديث عقبة بن عامر المذكور قريباً ، فقد قال الحافظ فى قصة أبى بردة قوله « لا تصلح لغيرك » وفى رواية « ثم لاتجزىء عن أحد بعدك » وفى رواية « ليست فيها رخصة لأحد بعدك » وفى هذا الحديث تخصيص أبى بردة بإجزاء الجذع من المعز فى الأضحية لكن وقع فى عدة أحاديث التصريح بنظير ذلك لغير أبى بردة ، ففى حديث عقبة بن عامر « ولا رخصة فيها لأحد بعدك » قال البيهقى : إن كانت هذه الزيادة محفوظة كان هذا رخصة لعقبة كما رخص لأبى بردة ، قال الحافظ : وفى هذا الجمع نظر ، لأن فى كل منهما صيغة عموم فأيهما تقدم على الآخر اقتضى انتفاء الوقوع للثانى ، وأقرب ما يقال فيه إن ذلك صدر لكل منهما فى وقت واحد أو تكون خصوصية الأول نسخت بثبوت الخصوصية للثانى ، ولا مانع من ذلك لأنه لم يقع فى السياق استمرار المنع لغيره صريحاً ، وقد انفصل ابن التين وتبعه القرطبى عن هذا الإشكال باحتمال أن يكون العتود بحيث يجزىء ، لكنه قال ذلك بناء على أن الزيادة التى فى آخره لم تقع له ولا يتم مراده مع وجودها مع مصادمته لقول أهل اللغة فى العتود ، وتمسك بعض المتأخرين بكلام ابن التين

. . . .

فضعف الزيادة وليس بجيد فإنها خارجة من مخرج الصحيح ، فإنها عندالبيهقى من طريق أبى عبد الله البوشنجى أحد الأئمة الكبار فى الحفظ والفقه رواها عن يحيى بن بكير عن الليث بالسند الذى ساقه البخارى ، ولكننى رأيت الحديث فى المتفق للجوزقى من طريق عبيد بن عبد الواحد وأحمد بن إبراهيم كلاهما عن يحيى بن بكير وليست الزيادة فيه ، فهذا هو السر فى قول البيهقى إن كانت محفوظة ، فكأنه لما رأى التفرد خشى أن يكون دخل على راويها حديث فى حديث ، وقد وقع فى كلام بعضهم أن الذين ثبتت لهم الرخصة أربعة أو خمسة واستشكل الجمع وليس بمشكل ، فإن الأحاديث التى وردت فى ذلك ليس فيها التصريح بالنفى إلا فى قصة أبى بردة فى الصحيحين وفى قصة عقبة بن عامر عند البيهقى ، ثم ذكر الحافظ الروايات التى وردت فيها الرخصة لغيرهما وقد بسطت أيضا فى الأوجز ، ثم قال الحافظ : الحق أنه لا منافاة بين هذه الأحاديث وبين حديثى أبى بردة وعقبة لاحتمال أن يكون ذلك فى ابتداء الأمر ثم تقرر الشرع بأن الجذع من المعز لا يجزىء ، واختص أبو بردة وعقبة بالرخصة فى ذلك، وإنما قلت ذلك لأن بعض الناس زعم أن هؤلاء شاركوا عقبة وأبا بردة فى ذلك والمشاركة إنما وقعت فى مطلق الإجزاء لا فى خصوص منع الغير ، وإن تعذر الجمع الذى قدمته فحديث أبى بردة أصح مخرجا ، انتهى مختصرا .

ثم بسط الحافظ الكلام على المذاهب فى إجزاء الجذع وأجمل عليه الكلام فى الأوجز ، وفيه إنهم أجمعوا على أن الثنى من كل نوع من أنواع الضحايا يجوز ، ولا خلاف بينهم فى ذلك إلا أنهم اختلفوا فى سن الجذع

(باب من[1] ذبح إلخ)

والثنى كما بسط فيه ، واختلفوا فى إجزاء الجذع على ثلاثة أقوال : قال الموفق : لا يجزىء إلا الجذع من الضأن والثنى من غيره ، وبهذا قال مالك والشافعى وأصحاب الرأى، وقال ابن عمر والزهرى : لايجزىء الجذع لأنه لا يجزىء من غير الضأن فلا يجزىء منه ، وعن عطاء والأوزاعى : يجزىء الجذع من جميع الأجناس، انتهى مختصراً . وقال الحافظ فى الفتح بعد قول ابن عمر : وبه قال ابن حزم وعزاه لجماعة من السلف، وأطنب فى الرد على من أجازه وما صح فى حديث جابر رفعه : « لا تذبحوا إلا مسنة إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن » أخرجه مسلم وأبوداود والنسائى وغيرهم، فقد نقل النووى عن الجمهور أنهم حملوه على الأفضل والتقدير يستحب لكم أن لا تذبحوا إلا مسنة فإن عجزتم فاذبحوا جذعة من الضأن ، قال : وليس فيه تصريح بمنع الجذعة من الضأن وأنها لاتجزىء، وقد أجمعت الأمة على أن الحديث ليس على ظاهره لأن الجمهور يجوزون الجذع من الضأن مع وجود غيره وعدمه ، وابن عمر والزهرى يمنعانه مع وجود غـــيره وعدمه فتعين تأويله ، انتهى مختصراً . ثم ذكر البخارى اختلاف الرواة فى لفظ عناق وجذع وغيرهما ، قال الكرمانى : فإن قلت : تارة قال عناق ، وتارة قال جذعة ، وتارة جمع بينهما والقصة واحدة ، قلت : لا منافاة بينهما إذ المراد بالجذعة ما هو من المعز ، والعناق أيضا ولد المعز ، ويشترط فيهما عدم بلوغهما إلى حد النزوان ، فإن قلت : قال مرة جذع مذكراً وأخرى جذعة مؤنثاً ، قلت : تاء الجذعة للوحدة أو أراد بالجذع الجنس ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا وزدته تنبيهاً على أنه يتوهم فى بادى

. . . .

الرأى أن لا فرق بين هذه الترجمة والترجمة السابقة فإن ألفاظهما وإن كانت مختلفة إلا أن المؤدى واحد . بهذا لا يخرج عن التكرار كما تقدم مبسوطاً فى الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجم ، وما يظهر من كلام العينى رحمه الله تعالى من الفرق بينهما حيث قال فى الباب الأول : أى هذا باب فى بيان وقت ذبح الأضحى بعد صلاة العيد ، وقال فى الثانية : هذا باب فى بيان أن من ذبح نسكه قبل صلاة العيد أعاده ، انتهى . ليس بوجيه إذ مؤدى كليهما أن وقته بعد الصلاة ، فلو ذبح قبله لا بد أن يعيدها ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن ههنا مسألتين . إحداهما وقت الذبح وهو بعد الصلاة فلو ذبح قبله لا يجزؤه ، والثانية أن بعد الصلاة يجوز الذبح مطلقاً ولا يحتاج إلى شىء آخر ، خلافا لمن قال لا يجوز الذبح بعد الصلاة أيضا حتى يذبح الإمام ، فقد قال الحافظ : نقل الطحاوى عن مالك والأوزاعى والشافعى : لا تجوز أضحية قبل أن يذبح الإمام ، وهو معروف عن مالك والأوزاعى لا الشافعى ، قال القرطبي : ظواهر الأحاديث تدل على تعليق الذبح بالصلاة ، لكن لما رأى الشافعى أن من لا صلاة عيد عليه مخاطب بالتضحية حمل الصلاة على وقتها ، وقال أبو حنيفة والليث : لا ذبح قبل الصلاة ويجوز بعدها ولو لم يذبح الإمام ، وهو خاص بأهل المصر ، فأما أهل القرى والبوادى فيدخل وقت الأضحية فى حقهم إذا طلع الفجر الثانى ، وقال مالك : يذبحون إذا نحر أقرب أئمة القرى إليهم فإن نحروا قبل أجزأهم ، وقال أحمد وإسحق إذا فرغ الإمام من الصلاة جازت الأضحية ، وهو وجه للشافعية قوى من

(حتى أتى (١) أخى أبا قتادة)

حيث الدليل وإن ضعفه بعضهم إلى آخر ما بسطه . وقال القسطلانى : اختلف فى وقت الأضحية . فعند الشافعية بعد مضى قدر صلاة العيد وخطبتها من طلوع الشمس يوم النحر سواء صلى أم لا ، مقيما بالأمصار أم لا ، لقوله ﷺ : « من ذبح بعد الصلاة » وهو أعم من صلاة الإمام وغيره ، ولا يشترط فعل الصلاة اتفاقاً لصحة التضحية ، فدل على أن المراد بها وقتها ، وعند الحنفية وقتها فى حق أهل الأمصار بعد صلاة الإمام وخطبته وفى حق غيرهم بعد طلوع الفجر ، وعند المالكية بعد فراغ الإمام من الصلاة والخطبة والذبح ، وعند الحنابلة لا يجوز قبل صلاة الإمام ، ويجوز بعدها قبل ذبحه ، اهـ . ولا يبعد أن يقال إن الترجمة الأولى رد على المالكية ، إذ شرطوا بعد صلاة الإمام ذبحه أيضاً ، والترجمة الثانية رد على الشافعية إذ أباحوا الذبح بعد مضى وقت الصلاة قبل صلاة الإمام .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره ، وزدته تكميلا للفائدة ، فإن لفظ « أبا » وهم من الراوى أو سهو من الناسخ ، كما جزم به الشراح . قال الحافظ كذا لأبى ذر ووافقه الأصيلى والقابسى فى روايتهما عن أبى زيد المروزى وأبى أحمد الجرجانى وهو وهم ، وقال الباقون حتى أخى قتادة وهو الصواب ، وقد تقدم فى رواية الليث : فانطلق إلى أخيه لأمه قتادة بن النعمان ، وزعم بعض من لم يمعن النظر فى ذلك أنه وقع فى كل النسخ أبا قتادة وليس كما زعم ، اهـ . قلت : وحديث الليث الذى أشار إليه الحافظ تقدم فى غزوة بدر فى باب بعد باب شهود الملائكة بدراً .

قوله : (وكان عبد الله يأكل بالزيت) إما [١] لأنه لم يبلغه النسخ ، أو لأنه علم أنه وإن كان وجوبه منسوخاً إلا أنه لا يعروعن فضيلة واستحباب لما فيه من إيثار الفقراء على نفسه .

قوله : (من أجل لحوم الهدى) أى كان [٢] سببه تركه إياها .

---

(١) قال الحافظ : قوله حين ينفر هذا هو الصواب ووقع فى رواية الكشميهنى وحده « حتى » بدل « حين » وهو تصحيف يفسد المعنى فإن المراد أن ابن عمر كان لا يأكل من لحم الأضحية بعد ثلاث ، فكان إذا انقضت ثلاث منى ائتدم بالزيت ولا يأكل اللحم تمسكاً بالأمر المذكور ، ويدل عليه قوله فى آخر الحديث من أجل لحوم الهدى وكأنه لم يبلغه الإذن بعد المنع . وعلى رواية الكشميهنى ينعكس الأمر ويصير المعنى كان يأكل بالزيت إلى أن ينفر فإذا نفر أكل بغير الزيت فيدخل فيه لحم الأضحية ، اه .

(٢) كما تقدم قريباً فى كلام الحافظ أن ابن عمر كان لا يأكل من لحم الأضحية بعد ثلاث تمسكا بالأمر المذكور ، ويدل عليه قوله : من أجل لحوم الهدى ، قال الكرمانى : فإن قلت الهدى أخص من الأضحية ولا يلزم منه أنه كان محترزاً من لحوم الضحايا ، لكن الترجمة منعقدة عليها وفيها البحث ، قلت : ذكر الهدى لمناسبة السفر من منى ، اه . وقال الحافظ : أما تعبيره فى الحديث بالهدى فيحتمل أن يكون ابن عمر كان يسوى بين لحم الهدى ولحم الأضحية فى الحكم ، ويحتمل أن يكون أطلق على لحم الأضحية لحم الهدى لمناسبة أنه كان بمنى ، اه . وأجاب عنه صاحب التيسير بأن من يحترز عن لحوم الهدى يحترز عن لحوم الأضحية أيضاً ، فإن كليهما مذبوحان تقرباً إلى الله تعالى ، انتهى

. . . .

معرباً . وهذا هو الأوجه فإنهما مشتركان فى أكثر الأحكام غير ما ثبت تخصيصه بأحدهما ، ثم قال الحافظ : وفى الحديث من الفوائد نسخ الأثقل بالأخف لأن النهى عن الادخار بعد ثلاث مما يثقل على المضحين والإذن فيه أخف منه، وفيه رد على من يقول: إن النسخ لا يكون نسخاً وعلى تقدير أن يكون نسخاً ففيه نسخ الكتاب بالسنة لأن فى الكتاب الإذن فى أكلها من غير تقييد لقوله تعالى : « فكلوا منها وأطعموا » ، ويمكن أن يقال إنه تخصيص لا نسخ وهو الأظهر، اه . قلت: إنما جعل الحافظ دعوى التخصيص أظهر لأن نسخ الكتاب بالسنة يخالف مذهبه فقد منعه الشافعى وجماعة، وجوزه الأكثرون كما قال النووى ، وذكر ابن عبد البر فى جامع العلم عن مالك وأحمد روايتين، وقال العينى بعد أثر على المذكور قبل ذلك : اختلف فى أول الثلاث التى كان الادخار فيها جائزاً فقيل : أولها يوم النحر فمن ضحى فيه جاز له أن يمسك يومين بعده ومن ضحى بعده أمسك ما بقى له من الثلاث ، وقيل : أولها يوم يضحى فيه ، فلو ضحى فى آخر أيام النحر جاز له أن يمسك ثلاثاً بعدها ، ويحتمل أن يؤخذ من قوله « فوق ثلاث » أن لا يحسب اليوم الذى يقع فيه النحر من الثلاث وتعتبر الليلة التى تليه وما بعدها ، والجواب عن أثر على أنه محمول على أن السنة التى خطب فيها على كان بالناس فيها جهد، كما وقع فى عهد النبى ﷺ ، وبذلك أجاب ابن حزم فقال : إنما خطب على بالمدينة فى الوقت الذى كان عثمان حوصر فيه وكان أهل البوادى قد ألجأتهم الفتنة إلى المدينة فأصابهم الجهد فلذلك قال على ما قال ، ويؤيد صحته أن الطحاوى

. . . .

أخرج هذا الحديث بلفظ :صليت مع على العيد وعثمان محصور ، وعن الشافعى : لعل علياً لم يبلغه الفسخ والنهى منسوخ فى كل حال ، وقال أبو عمر لا خلاف فيما علمته بين العلماء فى أن النهى عن ذلك منسوخ ، وأخرج الطحاوى أحاديث عن جماعة من الصحابة منهم على بن أبى طالب ، أخرج الروايات عنه بطرق وبسط الكلام على نسخ الادخار والروايات فى ذلك فى الأوجز .

كتاب[1] الأشربة

---

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز وفيه : الأشربة جمع شراب كأطعمة وطعام اسم لما يشرب ، وفى الدر المختار : الشراب لغة كل مائع يشرب واصطلاحاً يسكر ، اه . قلت : لكن الإمام البخارى ذكر فى الكتاب الشراب الحرام والحلال كلها باعتبار أصل اللغة ، قال الحافظ : ذكر الإمام البخارى الآية وأربعة أحاديث تتعلق بتحريم الخمر وذلك أن الأشربة ما يحل وما يحرم وينظر فى حكم كل منهما ثم بالآداب المتعلقة بالشرب ، فبدأ بتبيين المحرم منه لقلته بالنسبة إلى الحلال ، فإذا عرف ما يحرم كان ما عداه حلالا وقد بينت فى تفسير المائدة الوقت الذى نزلت فيه الآية المذكورة وأنه كان فى عام الفتح ، اه . وأجمل الكلام على الأشربة فى هامش الكوكب الثانى وبسط الكلام عليها فى الأوجز وفيه : اعلم أن الأشربة المسكرة كلها حرام عند الأئمة الثلاثة والإمام محمد رضى الله عنهم أجمعين ، فإنهم جعلوا كلها خمراً وحرموا كل أنواعها بلا تفصيل وتفريق ، والحنفية أهل الرأى الثاقب لما أمعنوا النظر فى الروايات المختلفة فى هذا الباب رأوا عمل جمهور الصحابة لا سيما أكابر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فرقوا فى أنواع الأشربة وجعلوها ثلاثة أنواع إلى آخر ما بسط فيه ، وفى هامش الكوكب عن الهداية أن الأشربة المحرمة أربعة : الخمر وهى عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ، والعصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه وهو

. . . .

الطلا، ونقيع التمر وهو السكر، ونقيع الزبيب إذا اشتد وغلا، أما الخمر فالكلام فيها فى عشرة مواضع : الأول فى ماهيتها وهى النیء من ماء العنب إذا صار مسكراً وهذا عندنا وهو المشهور عند أهل اللغة وأهل العلم ، وقال بعض الناس هو اسم لكل مسكر ، والثانى فى حد ثبوت هذا الحكم . والثالث أن عينها حرام غير معلول بالسكر . والرابع أنهـا نجاسة غليظة كالبول . والخامس أنه يكفر مستحلها . والسادس سقوط تقومها فى حق المسلم ، والسابع حرمة الانتفاع بها ، والثامن أن يحد شاربها وإن لم يسكر . والتاسع أن الطبخ لا يؤثر فيها ، العاشر جواز تخليلها هذا هو الكلام فى الخمر، وأما العصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه وهو المطبوخ أدنى طبخة ويسمى الباذق ، والمنصف هو ما ذهب نصفه بالطبخ فكل ذلك حرام عندنا إذا اشتد وقذف ،وقال الأوزاعى إنه مباح ، وأما نقيع التمر وهو السكر فهو حرام مكروه . وقال شريك بن عبد الله أنه مباح ، وأما نقيع الزبيب فهو حرام إذا اشتد وغلا ، وفيه خلاف الأوزاعى إلا أن حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الخمر لأن حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية ، ولا يجب الحد بشربها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر ، انتهى ما فى حاشية الكوكب عن الهداية ملخصاً . فحاصل مذهبنا فى الأشربة أنها ثلاثة أنواع أحدها الخمر وتقدم حكمها ، والثانى الأشربة الثلاثة المذكورة يحرم قليلها وكثيرها لكن لا يحد بها ما لم يسكر ولا يكفر مستحلها ، والثالث ما سوى ذلك من الأشربة المسكرة يجوز شربها للتقوى لا للتلهى ما لم يبلغ حد السكر ، فإن بلغ مقدار الشرب إلى حد أسكر يحرم

(الشراب الحلال الطيب) يعنى (١) أن شراب المسلم ما كان حلالا طيباً ، وما لم يحل لإضراره أو لنجاسة فليس شرابا لهم .

هذه الجرعة الأخيرة، ومع ذلك لا يحد شاربها وإن سكر منه على قول ، قالوا : والأصح أنه يحد .كذا فى الفروع ، وهذا القسم الثالث مختلف عند أئمتنا ، ففى الدر المختار : الحلال منها أربعة : الأول نبيذ التمر والزبيب وإن طبخ أدنى طبخة إذا شرب بلا لهو ما لم يسكر ، فإن السكر حرام فى كل شراب ، والثانى الخليطان من الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة ، والثالث نبيذ العسل والتين والبر والشعير والذرة سواء طبخ أو لا . والرابع المثلث العنبى ، وحرم محمد هذه الأربعة التى هى حلال عند الشيخين وبه يفتى ، انتهى ملخصاً من هامش الكوكب .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى اكتفى بذكر آية واحدة من الآيات الواردة فى الخمر إشارة إلى أنها آخر آية نزلت فى ذلك ، ولذا قال عمر رضى الله تعالى عنه لما سمعها : انتهينا انتهينا ، وقد تقدم فى البسط فى هامش اللامع فى ترتيب نزول آيات الخمر فى كتاب التفسير فى أول سورة النحل .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى معنى الحديث وهو وجيه ويؤيده ما سيأتى فى كلام الحافظ من جزم الاسماعيلى وبنحو ما قال الشيخ ، قال فى تقرير المكى إن شراب المسلم هو الحلال الطيب ، وأما ما سواه فهو الحرام الخبيث ليس بشراب المسلم ، ومعنى قوله « سبق محمد » يعنى لم يكن الباذق فى زمنه عليه الصلاة والسلام لم يبين النبى ﷺ حكمه بشخصه لكن الكلية أن ما أسكر فهو حرام . اه . واختلف الشراح فى شرح هذا الكلام ، قال

. . . .

الكرمانى : قوله « سبق محمد ﷺ » أى سبق حكم محمد بتحريمه حيث قال: كل ما أسكر فهو حرام ، ثم قال أبو الجويرية : الباذق هو الشراب الطيب الحلال ، لأنه عصير العنب الحلال الطيب مثلا ، فقال ابن عباس : كان شراباً حلالا طيباً ، لكن صار بعد ذلك خبيثاً حراماً حيث تغير عن حاله ، قال ابن بطال : أى سبق محمد ﷺ بالتحريم للخمر قبل تسميتهم لها بالباذق، وهو من شراب العسل، وليس تسميتهم لها بغير اسمها بنافع إذا أسكرت، ورأى ابن عباس أن سائله أراد استحلال الشراب المحرم بهذا الاسم فمنعه بقوله ما أسكر فهو حرام ، وأما معنى ليس بعد الحلال الطيب إلا الحرام الخبيث فهو أن المشبهات تقع فى حيز الحرام وهى الخبائث ، انتهى . وهكذا حكاه العينى عن ابن بطال ، وقال الحافظ : قال المهلب أى سبق محمد بتحريم الخمر تسميتهم لها بالباذق ، قال ابن بطال : يعنى بقوله كل مسكر حرام ، ويحتمل أن يكون المعنى سبق حكم محمد بتحريم الخمر تسميتهم لها بغير اسمها وليس تغييرهم للاسم بمحلل له إذا كان يسكر ، قال : وكان ابن عباس فهم من السائل أنه يرى أن الباذق حلال فحسم مادته وقطع رجاءه وباعد منه أصله وأخبره أن المسكر حرام ولا عبرة بالتسمية ، وقال ابن التين : يعنى أن الباذق لم يكن فى زمن رسول الله ﷺ ، قال الحافظ : وسياق قصة عمر الأولى يؤيد ذلك ، انتهى . قال الحافظ : قوله « قال الشراب الحلال الطيب إلخ » هكذا فى جميع نسخ الصحيح ، ولم يعين القائل : هل هو ابن عباس أو من بعده ؟ والظاهر أنه من قول ابن عباس ، وبذلك جزم القاضى إسماعيل فى أحكامه فى رواية عبد الرزاق ، وأخرج البيهقى الحديث من طريق محمد

قوله : (لشدة تنزل) أراد بالشدة (١) ما دون الاضطرار فلا يخالف قوله قول الجمهور .

ابن أيوب عن محمد بن كثير شيخ البخاري قال: الشراب الحلال الطيب لا الحرام الخبيث ، وأخرجه أيضاً من طريق زهير بن معاوية عن أبي الجويرية قال : قلت لابن عباس : افتني عن الباذق ، فذكر الحديث وفي آخره « فقال رجل من القوم : إنا نعمد إلى العنب فنعصره ثم نطبخه حتى يكون حلالا طيبا ، فقال : سبحان الله ، سبحان الله اشرب الحلال الطيب ، فإنه ليس بعد الحلال الطيب إلا الحرام الخبيث ومعنى هذا أن المشبهات تقع في حيز الحرام وهو الخبيث ومالا شبهة فيه حلال طيب إلى آخر ما بسطه .

(١) وهكذا في تقرير اللاهوري إذ قال : قوله « لشدة إلخ » أي لم يبلغ حد الاضطرار من العطش مثلا ، انتهى . قال الكرماني : قوله « لشدة » أي لضرورة ، وهذا خلاف ما عليه الجمهور ، ولم يختلفوا في جواز أكل الميتة عند الضرورة ، فكذلك البول ، انتهى. قال الحافظ قوله « قال الزهري إلخ » وجهه ابن التين أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمى البول رجساً ، وقال الله تعالى « ويحرم عليهم الخبائث » ، والرجس من جملة الخبائث ، ويرد على استدلال الزهري جواز أكل الميتة عند الشدة ، وهي رجس أيضاً ، ولهذا قال ابن بطال : الفقهاء على خلاف قول الزهري ، وأشد حال البول أن يكون في النجاسة والتحريم مثل الميتة والدم ولحم الخنزير ، ولم يختلفوا في جواز تناولها عند الضرورة ، وأجاب بعض العلماء عن الزهري باحتمال أنه كان يرى أن القياس لا يدخل الرخص ، والرخصة وردت في الميتة لا في البول ، قال الحافظ : وليس هذا بعيداً من مذهب الزهري ، فقد أخرج البيهقي في الشعب

قوله : (إن ناساً يكره أحدهم) كراهة [١] بالغة حد التحريم .

قوله : (جاء ليخطبك) قالت : كنت [٢] أشق من ذلك وهذا ينافى ما سبق أنه ﷺ كان قد تزوجها وقد وقع فيه التصريح بأنها علمت أنه رسول الله ﷺ حيث قالت : هل تأتى الملكة إلى السوقة ، والجواب أما عن قوله جاء ليخطبك فبأن الخطبة ههنا مجاز عن المقاربة والوقاع ، لأنها سبب له أو يكون ذلك صفة له لا خبراً عنه ، أى أنه الذى قدكان جاء ليخطبك لا أنه

من رواية ابن أخى الزهرى قال : كان الزهرى يصوم يوم عاشوراء فى السفر ، فقيل له : أنت تفطر رمضان إذا كنت مسافراً ؟ فقال إن الله تعالى قال فى رمضان « فعدة من أيام أخر » وليس ذلك لعاشوراء ، قال ابن التين : وقد يقال إن الميتة لسد الرمق ، والبول لا يدفع العطش ، فإن صح هذا صح ما قال الزهرى إذ لا فائدة فيه ، انتهى . وقال العينى قوله « لشدة إلخ » وهذا خلاف ما عليه الجمهور ، وتعليله بقوله لأنه رجس ، أى لأن البول نجس غير ظاهر لأن الميتة والدم ولحم الخنزير رجس أيضاً مع أنه يجوز التناول منها عند الضرورة ، وقالت الشافعية يجوز التداوى بالبول ونحوه من النجاسات خلا الخمر والمسكرات ، وقال مالك : لا يشربها لأنها لا تزيده إلا عطشاً وجوعاً ، وأجاز أبو حنيفة أن يشرب منها مقدار ما يمسك به رمقه ، اه .

(١) تقدم الكلام على ذلك مبسوطا فى كتاب الحج فى « باب ما جاء فى زمزم » وبسط الكلام عليه فى الأوجز أيضا .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه ما يظهر من ظاهر الحديث أنه ﷺ جاء للخطبة ولم يتزوج بعد ، وقد تقدم مبسوطاً فى أول كتاب الطلاق

أتى إتيانه هذا للخطبة ، نعم بقى الجواب عن قوله : أتدرين من هذا ؟ قالت : لا ، فإنها أنكرت التعرف مطلقاً ، وقد تقدم أنها كانت قد عرفته ، والجواب ممكن بأن يقال كلمة « من » ههنا ليست بمعناها ، بل هى بمعنى ما كأنهم أنكروا عليها ما فعلت فقالوا : هل تدرين ما هذا الذى فعلت حيث أتاك رسول الله ﷺ الذى كان قد خطبك ؟ فقالت : لا أدرى ماذا فعلته ، وذلك لأنها لم تكن فعلت ما فعلت على قصد ما وقع ، بل كانت قصدت بذلك خيراً كما سبق ، فالمنفى هو العلم بالقصة لا بالنبى ﷺ ، ولا يبعد أيضاً أن يقال إن

أن الصواب تقدم النكاح على ذلك ، وفى تقرير المكى قوله « ليخطبك » أى ليطلب منك تسليم نفسك إليه ، وإنما قلنا هذا لأن النكاح قد وجد قبل هذا ، انتهى . وفى تقرير اللاهورى أى كان جاء للخطبة فنكحك وهو الذى جاء عندك ، قالت : كنت إلخ ، انتهى . وهذان التوجيهان مذكوران فى كلام الشيخ قدس سره ، ولم يتعرض الشراح الأربعة بشرح هذا الحديث إحالة على ما تقدم فى مبدأ كتاب الطلاق ، وما أفاده الشيخ قدس سره من توجيه الخطبة بالوطء لا مانع منه ، فإنه من إقامة السبب مقام المسبب .

ثم لا يذهب عليك أن فى مطابقة الحديث بالترجمة خفاء ، وقال العلامة العينى : مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله « فخرجت لهم بهذا القدح فأسقيتهم فيه » ووجه المطابقة أن الترجمة فى شربهم من قدح النبى ﷺ ، فلو لم يكن القدح فى الأصل للنبى ﷺ لم توجد المطابقة ، ومما يدل عليه استيهاب عمر بن عبد العزيز هذا القدح من سهل ، لأنه إنما استوهبه منه لكونه فى الأصل للنبى ﷺ لأجل التبرك به ، وهذا شىء ظاهر لا يخفى ، ولم أر أحداً من الشراح

السؤال كان متضمناً لجزئين ترك الراوى أحدهما ، وكانوا قد قالوا لها : هل تدرين ماذا صنعت ومن كان هـذا ؟ فقالت : لا ، إرجاعا لنفيها إلى إدراك كنه القصة ، ولم تصرح بعلمها النبى صلى الله عليه وسلم ،لأن ذلك

ولا ممن يعتنى ببيان التراجم ومطابقة الأحاديث لها ذكر شيئاً هنا ، انتهى . والأوجه عندى فى مطابقة الحديث ما يظهر من كلام الحافظ إذ قال: ومناسبته للترجمة ظاهرة من جهة رغبة الذين سألوا سهلا أن يخرج لهم القدح المذكور ليشربوا فيه تبركا به ، انتهى . فإن الظاهر من سياق الحديث أن القدح كان لسهل وشربوا منه استبراكا بالقدح الذى شرب منه ﷺ ، وقال ابن المنير فى غرض الترجمة : كأن البخارى أراد بهذه الترجمة دفع توهم من يقع فى خياله أن الشرب فى قدح النبى ﷺ بعد وفاته تصرف فى ملك الغير بغير إذن ، فبين أن السلف كانوا يفعلون ذلك لأن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا يورث وما تركه فهو صدقة ، ولا يقال: إن الأغنياء كانوا يفعلون ذلك والصدقة لا تحل للغنى ، لأن الجواب أن الممتنع على الأغنياء من الصدقة هو المفروض منها وهذا ليس من الصدقة المفروضة ، قال الحافظ : وهذا الجواب غير مقنع والذى يظهر أن الصدقة المذكورة من جنس الأوقاف المطلقة ينتفع بها من يحتاج إليها وتقر تحت يد من يؤتمن عليه ، ولهذا كان عند سهل قدح ، وعند عبد الله بن سلام آخر ، والجبة عند أسماء بنت أبى بكر ، وغير ذلك ، انتهى كلام الحافظ ، قلت : وهذا البحث كله مبنى على أن القدح المذكور كان فى ملكه ﷺ وهو خلاف ظاهر سياق الحديث ، فإن الظاهر منه أن القدح

لم يكن محط الفـــائدة فى السؤال وإن كان السائل قد أدخله فى سؤاله والله تعالى أعلم .

المذكور كان لسهل سقى فيه النبى ﷺ حين جلس فى ثقيفة بنى ساعدة، وقال له : اسقنا ياسهل ، ولعل الشراح قدس الله أسرارهم بحثوا ذلك بلفظ قدح النبى ﷺ فى الترجمة ، بإضافة القدح إليه ﷺ والإضافة بأدنى ملابسة لشربه ﷺ منه ، ولو سلم أن الإضافة فى الترجمة للملك فإثبات الترجمة بالأولوية بأنهم لما استبركوا بالقدح الذى شرب منه ﷺ مرة فالاستبراك بالقدح الذى يكون فى ملكه أولى وأكثر بركة .

كتاب(1) المرضى

(باب وجوب(2) عيادة المريض)

---

(1) قال الحافظ: كتاب المرضى « باب ماجاء فى كفارة المرض » كذالهم وخالفهم النسفى، فلم يفرد كتاب المرضى من كتاب الطب، بل صدر بكتاب الطب ثم بسمل ثم ذكر « باب ماجاء » واستمر على ذلك إلى آخر كتاب الطب، ولكل وجه، اه. قال العينى: المرضى جمع مريض، والمرض خروج الجسم عن المجرى الطبيعى، ويعبر عنه بأنه حالة أو ملكة تصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة، اه. قال الحافظ: المراد بالمرض ههنا مرض البدن، وقد يطلق المرض على مرض القلب إما للشبهة كقوله تعالى « فى قلوبهم مرض » وإما للشهوة كقوله تعالى: « فيطمع الذى فى قلبه مرض » ووقع ذكر مرض البدن فى القرآن فى الوضوء والصوم والحج، اه.

(2) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تكميلا للفائدة، ولأن ظاهر تبويب البخارى الوجوب مطلقاً، وهو خلاف ماعليه الجمهور، قال الحافظ: كذا جزم بالوجوب على ظاهر الأمر بالعيادة، قال ابن بطال: يحتمل أن يكون الأمر على الوجوب بمعنى الكفاية كإطعام الجائع وفك الأسير ويحتمل أن يكون للندب، وجزم الداودى بالأول فقال: هى فرض يحمله بعض الناس عن بعض، وقال الجمهور: هى فى الأصل ندب وقد تصل إلى الوجوب فى حق بعض دون بعض، وعن الطبرى تتأكد فى حق من ترجى بركته وتسن فى من

(باب عيادة المغمى عليه)

دفع(١) بذلك ما عسى أن يتوهم من أن عيادته لغو ، لأنها لم يتحصل بها تطييب قلبه لعدم عقله ، وكان الأهم هو هذا .

يراعى حاله وتباح فيما عدا ذلك ، وفى الكافر خلاف ، ونقل النووى الإجماع على عدم الوجوب يعنى على الأعيان ، ويؤخذ من إطلاق الحديث عدم التقييد بزمان يمضى من ابتداء مرضه وهو قول الجمهور ، وجزم الغزالى فى الإحياء بأنه لا يعاد إلا بعد ثلاث مستنداً إلى حديث ضعيف أخرجه ابن ماجة من حديث أنس « كان النبى ﷺ لا يعود مريضاً إلا بعد ثلاث » انتهى مختصراً. وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً ، وهذا الحديث ذكره ابن الجوزى فى الموضوعات وهكذا ذكره الحافظ أبو الفضل بن طاهر المقدسى فى تذكرة الموضوعات ، وسئل عنه أبو حاتم الرازى فقال باطل ، وأقره الذهبى فى الميزان ، وذكر السخاوى له شواهد فى المقاصد الحسنة ، وقال السندى : لعله إن صح يحمل على أنه لتحقق مرضه أى يؤخر حتى يتحقق عنده أنه مريض ، اهـ . وأطال الزرقانى الكلام عليه فى شرح المواهب .

(١) قال الحافظ : قوله : « المغمى عليه » أى الذى يصيبه غشى تتعطل معه قوته الحساسة ، اهـ . وفى هامش المصرية عن شيخ الإسلام : قوله « المغمى عليه » ، وهو من قام به الإغماء وهو الغشى وهو تعطل جل القوى الحساسة ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن المنير : فائدة الترجمة أن لا يعتقد أن عيادة المغمى عليه ساقطة الفائدة لكونه لا يعلم بعائده ولكن ليس فى حديث جابر التصريح بأنهما علما أنه مغمى عليه قبل عيادته فلعله وفق حضورهما ، قال الحافظ : بل الظاهر من السياق وقوع ذلك حال مجيئهما وقبل دخولهما

(باب فضل[1] من يصرع من الريح)

عليه ، ومجرد علم المريض بعائده لا تتوقف مشروعية العيادة عليه لأن وراء ذلك جبر خاطر أهله وما يرجى من بركة دعاء العائد كوضع يده على المريض والمسح على جسده والنفث عليه عند التعويذ إلى غير ذلك ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ لظهوره وزدته للفائدة فإنهم اختلفوا فى المراد من الريح على قولين : فالأكثرون على أن المراد منه مرض يحدث من حبس الرياح ، وقال بعضهم: إن المراد منه مايحدث من أثر الجن ، وفى المجمع عن النووى فى شرح مسلم « يرقى من هذه الريح » أراد به الجنون ومس الجن ، وروى من الأرواح أى الجن لأنهم كالريح والروح فى عدم إبصارهم ، اهـ . قال العينى: قوله « من الريح » كلمة « من » تعليلية أى بسبب الريح ، اهـ . قال الحافظ: انحباس الريح قد يكون سبباً للصرع وهى علة تمنع الأعضاء الرئيسية عن انفعالها منعاً غير تام ، وسببه ريح غليظة تنحبس فى منافذ الدماغ ، أو بخار ردىء يرتفع إليه من بعض الأعضاء ، وقد يتبعه تشنج فى الأعضاء فلا يبقى الشخص معه منتصباً بل يسقط ويقذف بالزبد لغلظ الرطوبة ، وقد يكون الصرع من الجن ولا يقع إلا من النفوس الخبيثة منهم إما لاستحسان بعض الصور الإنسية وإما لإيقاع الأذية به ، والأول هو الذى يثبته جميع الأطباء ويذكرون علاجه ، والثانى(*) يجحده كثير منهم وبعضهم يثبته ولا يعرف له علاجاً إلا بمقاومة الأرواح الخيرة العلوية ليندفع آثار الأرواح الشريرة السفلية ، وممن نص منهم على ذلك بقراط فقال: لما ذكر علاج المصروع هذا

(*) أى ما يكون بسبب الجن .

. . . .

إنما ينفع فى الذى سببه أخلاط ، وأما الذى يكون من الأرياح فلا ، انتهى مختصراً . قال العينى : وقد يكون الصرع من الجن ولا يقع إلا من النفوس الخبيثة منهم ، وقال الشيخ أبو العباس : صرع الجن للإنس قد يكون عن شهوة وهوى وعشق كما يتفق للإنس مع الإنس ، وقد يتناكح الإنس والجن ويولد بينهما ولد ، وقد يكون عن بغض ومجازاة مثل أن يؤذيهم بعض الناس أو يبول على بعضهم أو يصب ماء حاراً ويقتل بعضهم ، وإن كان الإنس لا يعرف ذلك ، وأنكر طائفة من المعتزلة كالجبائى وأبى بكر الرازى ومحمد بن زكريا الطبيب وآخرون دخول الجن فى بدن المصروع وأحالوا وجود روحين فى جسد مع إقرارهم بوجود الجن وهذا خطأ ، وذكر أبو الحسن الأشعرى فى مقالات أهل السنة والجماعة أنهم يقولون إن الجن يدخل فى بدن المصروع كما قال الله عز وجل « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس » وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل : قلت لأبى إن قوما يقولون إن الجن لا تدخل فى بدن الإنس ، فقال : يا بنى يكذبون ، هو داء يتكلم على لسانه ، وفى حديث أم أبان الذى رواه أبو داود وغيره قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « أخرج عدو الله فإنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم » وقال القاضى عبد الجبار : أجسامهم كالهواء فلا يمتنع دخولهم فى أبدان الإنس كما يدخل الريح والنفس المتردد والله أعلم ، اه . قلت : ويؤيده ما فى المشكاة من رواية الشيخين عن أنس : إن الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم ، وما تقدم فى كلام العينى من قوله « وقد يولد بينهما ولد » يؤيده ما فى المشكاة برواية أبى داود عن عائشة قالت:

(باب عيادة[1] المشرك)

(باب ما يقال للمريض وما يجيب)

يعنى[2] بذلك أنه ينبغى للعائد أن يقول خيراً وللمريض أن يحسن الظن

قال رسول الله ﷺ : هل رئى فيكم المغربون ؟ قلت : وما المغربون ؟ قال: الذين يشترك فيهم الجن .

(١) لم يتعرض له الشيخ لظهوره وزدته تتميما للفائدة ، قال الكرمانى : قالوا إنما يعاد المشرك ليدعى إلى الإسلام إذا رجى إجابته إليه ، وأما إذا لم يطمع فى إسلامه فلا يعاد ، اه . وحكى الحافظ هذا القول عن ابن بطال ثم قال : والذى يظهر أن ذلك يختلف باختلاف المقاصد فقد يقع بعبادته مصلحة أخرى ، قال الماوردى : عيادة الذمى جائزة والقربة موقوفة على نوع حرمة تقترن بها من جوار أو قرابة ، اه . قلت : ذكر فى الشرح الكبير للحنابلة عن أحمد فيه روايتان ، وفى الدرالمختار : وجاز عيادته بالإجماع ، وفى عيادة المجوسى قولان ، قال ابن عابدين قوله « عيادته » أى عيادة مسلم ذمياً نصرانياً أو يهوديا لأنه نوع بر فى حقهم ومانهينا عن ذلك ، وصح أن النبي ﷺ عاد يهوديا ، وقوله « فى عيادة المجوسى إلخ » قال فى العناية : فيه اختلاف المشايخ ، فمنهم من قال به لأنهم أهل الذمة وهو المروى عن محمد، ومنهم من قال هم أبعد عن الإسلام من اليهود والنصارى ، ألا ترى أنه لاتباح ذبيحة المجوس ونكاحهم ، اه . وظاهر المتن كالمنتقى وغيره اختيار الأول انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وأشار بقوله « أن يقول للمريض

بربه فلا يتكلم بشر وأيضاً ففي الحديث دلالة على أنه لا بأس لو تكلم بشيء مما يجد إذا لم يكن على سبيل الشكوى .

قوله : (فسددوا وقاربوا) يعني[1] إذا لم يكن العمل كافيا في إدخال الجنة

خيراً ، إلى قوله ﷺ «لا بأس طهور إن شاء الله تعالى » وبقوله « أن يحسن الظن بربه » ، إلى رد النبي ﷺ على الأعرابي إذ قال : « كلا بل هي حمى الخ ، وبقوله « لا بأس لو تكلم بشيء » ، إلى قول ابن مسعود « إنك لتوعك وعكا شديداً » وإقراره ﷺ بقوله « نعم » ، وقال الحافظ : فيه بيان ما ينبغي أن يقال عند المريض وفائدة ذلك ، وأخرج ابن ماجة والترمذي من حديث أبي سعيد رفعه : « إذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل ، فإن ذلك لا يرد شيئاً وهو يطيب نفس المريض » ، وقوله « نفسوا » أي أطمعوه في الحياة ففي ذلك تنفيس لما هو فيه من الكرب وطمأنينة لقلبه ، قال النووي : وهو معنى قوله في حديث ابن عباس الأعرابي « لا بأس » ، وأخرج ابن ماجة عن عمر رفعه : « إذا دخلت على مريض فمره يدعو لك فإن دعاءه كدعاء الملائكة » اه .
والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار بالترجمة على عادته المستمرة إلى حديث الترمذي المذكور والتنفيس في الحديث الثاني ظاهر في قوله ﷺ « لا بأس » وأما في الأول ففي حديث ابن مسعود « إنك لتوعك وعكاً شديداً » يعني هذه عادة مستمرة لك ، ليس بأمر جديد يخاف منه .

(١) وسيأتي في الرقاق في « باب القصد والمداومة على العمل » لن ينجي أحداً منكم عمله ، وبسط الحافظ ألفاظ الروايات الواردة في هذا المعنى فقال في رواية الطيالسي بلفظ « ما منكم من أحد ينجيه عمله » ، ولمسلم من حديث جابر

. . . .

« لا يدخل أحداً منكم عمله الجنة ولا يجيره من النار » قال : ومعنى قوله « ينجى » يخلص ، والنجاة من الشيء التخلص منه ، قال ابن بطال فى الجمع بين هذا الحديث وقوله تعالى « وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون » ماحصله أن تحمل الآية على أن الجنة تنال المنازل فيها بالأعمال فإن درجات الجنة متفاوتة بحسب تفاوت الأعمال ، وأن يحمل الحديث على دخول الجنة والخلود فيها ، ثم أورد على هذا الجواب قوله تعالى : « سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » فصرح بأن دخول الجنة أيضاً بالأعمال ، وأجاب بأنه لفظ مجمل بينه الحديث ، والتقدير : ادخلوا منازل الجنة وقصورها بما كنتم تعملون ، وليس المراد بذلك أصل الدخول ، ثم قال : ويجوز أن يكون الحديث مفسراً للآية والتقدير: ادخلوها بما كنتم تعملون مع رحمة الله لكم وتفضله عليكم إلى آخر مابسطه ، حتى قال : قال ابن الجوزى: يتحصل عن ذلك أربعة أجوبة : الأول : أن التوفيق للعمل من رحمة الله ولولا رحمة الله السابقة ماحصل الإيمان ولا الطاعات ، الثانى : أن منافع العبد لسيده فعمله مستحق لمولاه فهما أنعم من الجزاء فهو من فضله ، الثالث : جاء فى بعض الأحاديث أن نفس دخول الجنة برحمة الله واقتسام الدرجات بالأعمال ، الرابع: أن أعمال الطاعات كانت فى زمن يسير والثواب لاينفد ، فالإنعام الذى لاينفد فى جزاء ماينفد بالفضل لا بمقابلة الأعمال ،

ثم قال الحافظ بعد مابسط الكلام : ويظهر فى الجمع بين الآية والحديث جواب آخر وهو أن يحمل الحديث على أن العمل من حيث هو عمل لايستفيد

. . . .

به العامل دخول الجنة ما لم يكن مقبولا ، وإذا كان كذلك فأمر القبول إلى الله تعالى ، وإنما يحصل برحمة الله لمن يقبل منه ، وعلى هذا فمعنى قوله « ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » أي تعملونه من العمل المقبول ، ثم رأيت النووي جزم بأن ظاهر الآيات أن دخول الجنة بسبب الأعمال ، والجمع بينها وبين الحديث أن التوفيق للأعمال والهداية للإخلاص فيها وقبولها إنما هو برحمة الله وفضله فيصح أنه لم يدخل بمجرد العمل وهو مراد الحديث . ويصح أنه دخل بسبب العمل وهو من رحمة الله تعالى انتهى مختصراً . قال القاري في المرقاة في حديث وفد عبد القيس : ودخول الجنة إنما هو بفضل الله لكن العمل الصالح سببه كما أن الأكل سبب الشبع والمشبع هو الله تعالى بفضله إذ لا يجب على الله سبحانه ، ثم قال بعد بسط الكلام والتحقيق : إن المراد بالحديث انتفاء دخولها بالعمل على وجه العدل وإثباته على طريق الفضل ، انتهى. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لا تعارض بينهما ، فإن دخول الجنة وترتب الدرجات كليهما من فضل الله تعالى ومن رحمته ولكن فضله عز اسمه غالباً يترتب على الأعمال ، فالعلة القريبة رحمته تعالى والعلة البعيدة الأعمال ، فيصح النسبة إلى كليهما ، وقال السندي قوله « لن يدخل أحداً إلخ » أي لا يستحق بعمله دخول الجنة من غير فضل منه تعالى فإن عمله أقل قليل بالنظر إلى الجنة فكيف وهو ما عمل هذا العمل إلا بعد أن أسبغ عليه مولاه نعمه ظاهرة وباطنة وأنعم عليه بما لا يحصى قبل العمل وبعده ، بل التوفيق للعمل والتيسير له من نعمه ، فلو فرض لعمله جزاء فقد استوفاه قبل العمل وبعده بوجوه فهل يستحق الجزاء بعد ذلك على هذا العمل فضلا عن أن يجزيه

فلا يجوز لـكم أن تتركوا العمل بالـكلية بل سددوا [1] أعمالـكم وأصلحوا أفعالـكم وقاربوا الخير إن لم يمـكن أن تدركوه كله .

بالجنة ؟ فإدخال الله تعالى إياه الجنة فى مقابلة هذا العمل أو بسببه تفضل منه وإحسان لايستحقه العبد بعمله ، فلا ينافى الحديث نحو قوله تعالى : « وتلك الجنة التى » الآية ، سواء جعل الباء للمقابلة أو للسببية ، أما المقابلة فلأنها لاتقتضى المساواة بل قد يكون إحساناً محضاً كما ههنا ، وأما السببية فلأنها سببية جعلية فجعل ذلك العمل سبباً لدخول الجنة عين الإحسان كما لا يخفى ، وإلى هذا يشير قوله « إلا أن يتغمدنى الله » إلى آخر ما قال ، ثم قال : قوله « فسددوا » فمعناه فتوسطوا فى الأعمال ولا تفرطوا فيها ، إذ ليس المدار عليها بل على الفضل ، والله تعالى أعلم ، اه .

(١) تقدم نحو ذلك فى كتاب الإيمان فى « باب الدين يسر إلخ » وتقدم فى هامشه هناك شىء من البسط فى ذلك ، وفى هامش البخارى هناك عن مجمع البحار : قوله « فسددوا » أى اطلبوا السداد أى الصواب بين الإفراط والتفريط ، وإن عجزتم عنـه فقاربوا أى اقربوا عنه أو قاربوا تأكيد للتسديد ، اه .

كتاب(١) الطب

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف النسخ فى ذلك ، قال الحافظ : كذا لهم إلا النسفى فترجم كتاب الطب أول كفارة المرض ، ولم يفرد كتاب الطب ، وزاد فى نسخة الصغانى : والأدوية والطب بكسر المهملة ، وحكى ابن السيد تثليثها ، والطبيب هو الحاذق بالطب ، ونقل أهل اللغة أن الطب بالكسر ، يقال بالاشتراك للمداوى وللتداوى وللداء أيضاً ، فهو من الأضداد إلى آخر ما بسط فى معناه ، قال الكرمانى وهو علم يعرف به أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول لتحفظ الصحة حاصلة وتسترد زائلة ، وقال القسطلانى : الطب بتثليث الطاء المهملة ، قال فى القاموس : علاج الجسم والنفس والرفق والسحر ، وبالكسر الشهوة والإرادة والشأن والعادة ، وبالفتح الماهر الحاذق بعمله كالطبيب والطبيب الحاذق فى كل شىء ، وخص به المعالج فى العرف لكن كره تسميته بذلك لقوله ﷺ « أنت رفيق والله الطبيب »أى أنت ترفق بالمريض والله الذى يبرئه ويعافيه ، وترجم له أبو نعيم كراهية أن يسمى الطبيب الله، والطب نوعان : طب القلوب ومعالجتها بما جاء به النبى ﷺ عن الله تعالى ، وطب الأبدان وهو المراد به ههنا ، ومنه ما جاء عن الشارع صلوات الله وسلامه عليه ، ومنه ما جاء عن غيره وأكثره عن التجربة ، وهو قسمان : ما لا يحتاج إلى نظر وفكر كدفع الجوع والعطش ، وما يحتاج إليهما كدفع

(باب هل يداوى[1] الرجل المرأة إلخ)

ما يحدث فى البدن مما يخرجه عن الاعتدال مما تفصيله فى كتب القوم فلا نطيل بذكره ، وفى كتابى المواهب اللدنية جملة منه ، انتهى مختصراً. قلت : وبسط الشيخ ابن القيم فى زاد المعاد فى هديه ﷺ فى الطب الذى تطبب به ﷺ ، وبين ما فيه من الحكمة التى يعجز عقول أكثر الأطباء عن الوصول إليها وقال: كان من هديه ﷺ فعل التداوى فى نفسه ، والأمر به لمن أصابه مرض من أهله وأصحابه ، ولكن لم يكن من هديه ولا هدى أصحابه استعمال هذه الأدوية المركبة التى تسمى إقراباذين ، بل كان غالب أدويتهم بالمفردات ، وربما أضافوا إلى المفرد ما يعاونه أو يكسر سورته ، وهذا غالب طب الأمم على اختلاف أجناسها من العرب والترك وأهل البوادى قاطبة ، وإنما عنى بالمركبات الروم واليونانيون ، وأكثر طب الهند بالمفردات ، وقد اتفق الأطباء على أنه متى أمكن التداوى بالغذاء لا يعدل إلى الدواء ، ومتى أمكن بالبسيط لا يعدل إلى المركب ، ثم بسط الشيخ ابن القيم فى بيان طبه ﷺ للأمراض الخاصة .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره وزدته تكميلا للفائدة لأن فيه ثلاث إشكالات : الأول أنه ليس فى الحديث ذكر المداواة ، والثانى لو سلم فلا يثبت بالحديث إلا أحد الجزئين من الترجمة ، والثالث وجه زيادة هل فى الترجمة ، قال الحافظ : ذكر فيه حديث الربيع وليس فى هذا السياق تعرض للمداواة إلا إن كان يدخل فى عموم قولها نخدمهم ، نعم ورد الحديث المذكور بلفظ : ونداوى الجرحى فى باب مداوة النساء الجرحى ، من كتاب

(ورواه القمي إلخ) وهذا القمي[1] غير القمي المعتبر في الروافض ، فلا يغرن أحداً قول الرفضة إن القمي معتبر حتى أنه من رواة البخاري .

الجهاد ، فجرى البخاري على عادته في الإشارة إلى ما ورد في بعض ألفاظ الحديث ويؤخذ حكم مداواة الرجل المرأة منه بالقياس وإنما لم يجزم بالحكم لاحتمال أن يكون ذلك قبل الحجاب ، أو كانت المرأة تصنع ذلك بمن يكون زوجاً لها أو محرماً ، وأما حكم المسألة فيجوز مداواة الأجانب عند الضرورة وتقدر بقدرها فيما يتعلق بالنظر والجس باليد وغير ذلك ، اهـ . وقال في الجهاد وفيه جواز معالجة المرأة الأجنبية الرجل الأجنبي للضرورة ، وقال ابن بطال : ويختص ذلك بذوات المحارم ثم بالمتجالات منهن لأن موضع الجرح لا يلتذ بلمسه بل يقشعر منه الجلد . فإن دعت الضرورة لغير المتجالات فليكن بغير مباشرة ولا مس ، ويدل على ذلك اتفاقهم على أن المرأة إذا ماتت ولم توجد امرأة تغسلها أن الرجل لا يباشر غسلها بالمس بل يغسلها من وراء حائل في قول بعضهم كالزهري ، وفي قول الأكثر تيمم ، وقال الأوزاعي تدفن كما هي ، قال ابن المنير : الفرق بين حال المداواة وتغسيل الميت أن الغسل عبادة والمداواة ضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات انتهى مختصراً . والجزء الأول من الترجمة أثبته الشراح كلهم بالقياس .

(١) قال الكرماني : القمي بضم القاف وشدة الميم يعقوب بن عبد الله ابن سعد منسوباً إلى قم بلد بعراق العجم ، اهـ . وقال الحافظ : وهو من أهل قم ونزل الري ، قواه النسائي ، وقال الدارقطني ليس بالقوي ، وماله في البخاري سوى هذا الموضع ، اهـ . وقال العيني : قم مدينة عظيمة حصينة

(وكذب بطن أخيك فيه)(١) مجاز والجامع الدلالة والمقصود أنه ينتفع ويخبرك أنه يستضر فكان كذباً حيث أظهر ما أبطن خلافه وأراك خلاف الواقع .

وعليها سور وأهلها شيعة ، اه . وبسط الكلام على موضع قم فى معجم البلدان ، وبين حدودها وأحوالها ، وقال : لا يوجد فيها سنى ، ثم قال : وقد نسبوا إليها جماعة من أهل العلم منهم أبو الحسن يعقوب بن عبد الله ، ومنهم أبو الحسن على بن موسى بن داود ، وقيل ابن يزيد القمى صاحب أحكام القرآن وإمام الحنفية فى عصره ، اه . ورقم عليه الحافظ فى التهذيب خت والأربعة ، وقال : قال أبو القاسم الطبرانى كان ثقة ، وقال أبو نعيم الأصبهانى: كان جرير بن عبدالحميد إذا رآه قال : هذا مؤمن آل فرعون، انتهى مختصراً . وما أفاده الشيخ من أنه ليس من الروافض به جزم شيخنا فى البذل إذ قال: ليس هو بابن بابويه القمى الرافضى كما زعمه بعض المتأخرين ، اه . وهذا ظاهر فإن الرافضى هو ابن بابويه ، وراوى البخارى ابن عبدالله بن سعد وقد ذكره الحافظ فى مقدمة الفتح فى سياق أسماء من طعن فيه من رجال البخارى فى المعلقات .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصراً . وأوضح منه ما قاله فى الكوكب إذ قال : قوله « كذب بطن إلخ » فيما أراك من أن يستضر به مع أنه لا يستضر بل ينتفع فى الحقيقة ، وكان يفيده الاستطلاق إلا أن الظاهر للرائى كان هو الضرر فكأن الذى قاله البطن بلسان حاله من الاستضرار كان كذباً ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الكرمانى إذ قال : قوله « صدق الله » أى حيث قال تعالى « فيه شفاء للناس » والعرب تستعمل

. . . .

الكذب بمعنى الخطأ والفساد ، ويقال كذب سمعى أى زل ، ولم يدرك ماسمعه فكذب بطنه حيث ما صلح لقبول الشفاء وزل عن ذلك ، اه . وهكذا حكاه الحافظ عن الخطابى وغيره ، ثم قال : وقد اعترض بعض الملاحدة فقال العسل مسهل فكيف يوصف لمن وقع به الإسهال ؟ والجواب أن ذلك جهل من قائله ، هذ هو كقوله تعالى « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه » فقد اتفق الأطباء على أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن والعادة والزمان والغذاء المألوف والتدبير وقوة الطبيعة ، وعلى أن الإسهال يحدث من أنواع منها الهيضة التى تنشأ عن تخمة ، واتفقوا على أن علاجها بترك الطبيعة وفعلها ، فإن احتاجت إلى مسهل معين أعينت ما دام بالعليل قوة ، فكأن هذا الرجل كان استطلاق بطنه عن تخمة أصابته فوصف له النبى ﷺ العسل لدفع الفضول المجتمعة فى نواحى المعدة والأمعاء ، لما فى العسل من الجلاء ودفع الفضول التى تصيب المعدة من أخلاط لزجة تمنع استقرار الغذاء فيها وللمعدة خمل كخمل المنشفة فإذا علقت بها الأخلاط اللزجة أفسدتها وأفسدت الغذاء الواصل إليها فكان دواؤها باستعمال مايجلو تلك الأخلاط ولا شىء فى ذلك مثل العسل ، لاسيما إن مزج بالماء الحار ، وإنما لم يفده فى أول مرة لأن الدواء يجب أن يكون له مقدار وكمية بحسب الداء إن قصر عنه لم يدفعه بالكلية وإن جاوزه أوهى القوة وأحدث ضرراً آخر فكأنه شرب منه أولا مقداراً لا يفى بمقاومة الداء فأمره بمعاودة سقيه فلما تكررت الشربات بحسب مادة الداء برأ بإذن الله تعالى ، وفى قوله ﷺ : « وكذب بطن أخيك » إشارة إلى أن هذا الدواء نافع ، وأن بقاء الداء ليس لقصور

قوله : (سبقك بها عكاشة) وإنما(١) قال ذلك لعلمه بأنه ليس فيه من الخصال ما يجعله مستحقاً لتلك المنزلة غير أنه صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك بحيث لا يؤدي إلى كسر قلبه .

(باب(٢) الجذام)

الدواء في نفسه ولكن لكثرة المادة الفاسدة ، فمن ثم أمره بمعاودة شرب العسل لاستفراغها فكان كذلك وبرأ بإذن الله ، إلى آخر ما بسطه .

(١) هكذا أفاده الشيخ قدس سره في الكوكب إذ قال : ليس المراد ما فهمه الشراح ههنا بل المراد : إنك لست بهذه المثابة في الصفات المذكورة حتى أخبرك بأنك منهم ، وأما عكاشة فقد كان ، اه . وأجمل في هامشه الكلام على أقوال الشراح في ذلك ، فقال : قيل كأنه ﷺ لم يؤذن له في ذلك المجلس بالدعاء إلا لواحد ، ومعنى الحديث على مختار الشيخ سبقك عكاشة ، أي بهذه الصفات التي أدير الأمر عليها ، وقيل إنه كان منافقا ، وقيل سأل عكاشة بصدق القلب فأجيب بخلاف الثاني ، يعني سأل حرصاً على عكاشة ، وقيل أنكر ﷺ حسما للتسلسل ، وقيل علم بالوحي الإجابة في عكاشة دون غيره ، وقيل كان في وقت سؤال الأول ساعة الإجابة وانقرضت في وقت الثاني ، انتهى مختصراً من الفتح وزيادة عليه . فالمذكور ههنا سبعة أجوبة مع مختار الشيخ ، وسيأتي شيء من الكلام على هذا الحديث في باب « يدخل الجنة سبعون ألفا بغير حساب » من كتاب الرقاق .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيها على إشكال يرد على الترجمة أن حقها أن تذكر في كتاب المرضى السابق دون كتاب الطب ،

. . . .

ولم يتعرض لذلك الإشكال أحد من الشراح ، ويمكن التفصى عنه أن الإمام البخارى ذكره لقوله ﷺ فى الحديث « فر من المجذوم » وهى من الحمية التى تناسب كتاب الطب ، ولا يرد أنه سيأتى فى الكتاب بعض الأبواب المتعلقة بالأمراض ، لأن للتوجيه فيهما مساغاً كما لايخفى ، ويشكل على الحديث أن ظاهره مخالف لقوله ﷺ « لاعدوى » قال الكرمانى : قال ابن بطال : قيل هو مناقض لقوله « لاعدوى » قلنا إنه عام مخصوص أى لاعدوى إلا من الجذام ، وقال أيضا إن أمره به لم يكن للإلزام . وقد صح أن النبى صلى الله عليه وسلم أكل مع المجذوم ، وقال بعضهم لاعدوى بطبعه ولكن قد يكون بقضاء الله وإجرائه العادة فى التعدى من المجذوم ، قال الخطابى : المجذوم تشتد رائحته حتى يتضرر به من أطال مجالسته ، وربما نزع ولده إليه ولذلك جعل للمرأة الخيار إذا وجد الزوج مجذوماً ، وقيل إنما أمره بالفرار لأنه إذا رآه (*) صحيح البدن سليما من الآفة التى به عزمت حسرته واشتد أسفه على ما ابتلى به ونسى سائر ما أنعم الله به عليه ، فيكون سبباً لمحنة أخيه وبلائه ، اه . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط فى الطيرة وفى حديث « لايحل الممرض على المصح » وفى لفظ للبخارى « لايوردن ممرض على مصح » وقد اختلفوا فى ذلك على أقوال عديدة : الأول والثانى الترجيح ، وقد سلكه فريقان أحدهما سلك ترجيح الأخبار الدالة على نفى العدوى وتزييف الأخبار الدالة على عكس ذلك ، والفريق الثانى سلكوا فى الترجيح عكس هذا فردوا حديث لاعدوى بأن أبا هريرة رجع عنه ، ورد بأن الحديث ثبت من غير طريق أبى هريرة ، فالصواب الذى عليه

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

الجمهور الجمع بينهما ، فإن طريق الترجيح لا يصار إليها لا مع تعذر الجمع وهو ممكن ، فهو أولى ، وفى طريق الجمع عدة مسالك أحدها نفى العدوى جملة ، والأمر بالفرار لرعاية خاطر المجذوم كما تقدم قريباً فى كلام الكرمانى، الثانى: حمل الخطاب بالنفى والإثبات على حالتين مختلفتين ، فحيث جاء « لاعدوى » كان المخاطب بذلك من قوى يقينه وصح توكله بحيث يستطيع أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى ، وعلى هذا يحمل حديث جابر فى الأكل مع المجذوم ، وسائر ماورد من جنسه ، وحيث جاء « فر من المجذوم » كان المخاطب بذلك من ضعف يقينه فلا يكون له قوة على دفع اعتقاد العدوى ، فأريد بذلك سد باب اعتقاد العدوى ، وقد فعل ﷺ كلا الأمرين ليتأسى به كل من الطائفتين، الثالث: أن إثبات العدوى فى الجذام ونحوه مخصوص من عموم النفى، الرابع: أن المجذوم تشتد رائحته حتى يسقم من أطال مجالسته ومضاجعته ، ولذا يأمر الأطباء بترك مخالطة المجذوم لا على طريق العدوى بل على طريق التأثر بالرائحة ، ولأن الجرب الرطب قد يكون بالبعير فإذا خالط الإبل أو حككها وصل إليها بالماء الذى يسيل منه ، الخامس: أن المراد بالنفى أن شيئاً لا يعدى بطبعه نفياً لما كانت الجاهلية تعتقده بل بإجراء الله تعالى العادة فى التعدى ، السادس: العمل بنفى العدوى أصلا ورأساً ، وحمل الأمر بالمجانبة على سد الذريعة لئلا يحدث للمخالط شىء فيظن أنه بسبب المخالطة ، واختار الطحاوى فى معانى الآثار هذا المسلك ، انتهى ملخصاً من الأوجز ، فهذه ستة مسالك فى الجمع بين الأحاديث والإثنان فى الترجيح فصار المجموع ثمانية أقوال .

قوله (لم يحفظ إلخ) يعني[1] بذلك أنه لم يذكر لفظ عليه وإنما ذكر لفظة

---

(١) اعلم أولا أن هذا المحل مشكل لاختلاف نسخ البخارى فى أول الحديث ، فنى نسخ الهندية حدثنا على بن عبدالله نا سفيان قال الزهرى الخ بلفظ وقد أعلقت عليه، هكذا فى المتن، وفى نسخة الحاشية أعلقت عنه وهكذا فى نسخة الكرمانى، والنسخة المصرية التى عليها حاشية السندى بلفظ أعلقت عليه ، وهكذا فى نسخة العينى ولم يتعرضوا لاختلاف النسخ، و هكذا فى القسطلانى بلفظ عليه، ثم قال ولأبى ذر عن المستملى والكشميهنى عنه، انتهى. وهكذا بلفظ عنه فى نسخة الفتح ، ولم يتعرض لاختلاف النسخ ، وبه جزم فى تقرير المكى إذ قال: قوله وقد أعلقت عليه ، الصواب وقد أعلقت عنه لأن هذا رواية سفيان ، وسيصرح بأن المحفوظ عنه لا عليه ، فذلك تصرف من أحد أصحاب سفيان قصد النقل بالمعنى بجعل كلمة على بمعنى عن كما هو شائع ، انتهى . وثانياً أن الصواب عندى فى رواية الزهرى أعلقت عليه لأنه هو المروى عن الزهرى برواية شعيب عنه كما سيأتى فى باب العذرة قريبا ، وبرواية إسحق عن الزهرى كما سيأتى فى باب ذات الجنب ، وثالثاً أنهم اختلفوا فى فاعل قوله بين، قال الكرمانى قوله بين أى رسول الله ﷺ ، وقال التيمى قال ابن المدينى قال سفيان : أى بين لنا الزهرى ثنتين ، انتهى . أى اثنتين من السبعة ، وهكذا ذكر القولين العينى ، واقتصر القسطلانى على الأول ، ويشكل على قول التيمى سياق الحديث بلفظ سمعت الزهرى يقول: بين لنا اثنين فإن كان فاعله غير النبى ﷺ فيكون أحداً من فوق الزهرى لا الزهرى لقوله بين لنا .

عنه ثم إن(١) الذى ذكر عن لعله حمل الهمزة على السلب والإزالة فيصح إيراد كلمة عن صلة له بهذا المعنى ، أى كنت أزلت عنه العلاق ، ثم إنه يستشكل

(١) وفى الكرمانى قال الخطابى: الصواب ماحفظه سفيان ، وقد تجىء على بمعنى عن، قال تعالى « إذا اكتالوا على الناس» أى عنهم، وقال النووى علقت عليه وعنه لغتان ، انتهى . وهكذا فى العينى وزاد ، قال ابن بطال الصحيح أعلقت عنه .

ثم لايذهب عليك أن ههنا اختلافاً آخر فى الروايات وهو فى لفظ أعلقت ، ففى البخارى فى رواية الباب أعلقت ، قال الحافظ فى باب العذرة وتقدم من رواية سفيان عن الزهرى بلفظ أعلقت ، وههنا معلقا من رواية يونس عن الزهرى علقت عليه بتشديد اللام ، والصواب أعلقت والاسم العلاق — بفتح المهملة — قال عياض : وقع فى البخارى أعلقت وعلقت والعلاق والإعلاق ، ولم يقع فى مسلم إلا أعلقت ، وذكر العلاق فى رواية والإعلاق فى رواية ، والكل بمعنى جاءت به الروايات لكن أهل اللغة إنما يذكرون أعلقت ، والإعلاق رباعى ، وتفسيره غمز العذرة وهى اللهاة بالأصبع ، ووقع فى رواية يونس عند مسلم قال : أعلقت غمزت ، وقوله فى الحديث «علام» أى لأى شىء وقوله « تدغرن » خطاب للنسوة وهو بالغين المعجمة والدال المهملة ، والدغر غمز الحلق ، انتهى . قال الكرمانى : قوله أعلقت من الإعلاق بإهمال العين ، وهو معالجة عذرة الصبى ورفعها بالإصبع ، والعذرة — بضم المهملة وإسكان المعجمة — وبالراء وجع الحلق ، وذلك الموضع أيضاً يسمى عذرة يقال أعلقت عنه أمه إذا فعلت ذلك به ، وغمزت ذلك المكان بأصبعها ودفعته ، وقيل كان عادتهن فى معالجة العذرة أن تأخذ

إنكار سفيان على معمر فى روايته كلمة عن[(١)] مع أن نفسه يرويه بكلمة عن كما هو فى نسخة المتن والجواب [بياض [(٢)] فى الأصل] .

المرأة خرقة فتفتلها فتلا شديداً وتطعن موضعها فينفجر منه الدم ، وقوله تدغرن بفتح المعجمة من الدغر بالمهملة ثم المعجمة والراء وهو رفع لهاة الصبى المعذور، وفى بعضها تدغرن من باب الافتعال . وقوله العلاق بفتح العين وكسرها وفى بعض الإعلاق مصدر ، ومعناه إزالة العلوق وهى الداهية والآفة ، اه .

(١) هكذا فى الأصل، وهو زلة قلم ، والصواب بدله كلمة على مع أن نفسه يرويه بكلمة على كما هو فى نسخة المتن ، اه . لأن ما فى نسخة المتن هو بلفظ على لا بلفظ عن ، ولأن إنكار سفيان على معمر فى روايته كلمة على لا على كلمة عن كما ترى ، ويؤيد ذلك ما تقدم قريبا عن تقرير المكى .

(٢) بياض فى الأصل بقدرسطر ويظهر الجواب بما فى تقرير المكى إذ قال بعدقوله المذكور قريبا بعد قوله قصد النقل بالمعنى بجعل كلمة على بمعنى عن كماهو شائع ، ثم الفرق بينهما إن أعلقت عنه بمعنى أزلت العلقة عنه ، والهمزة للسلب ، وأعلقت عليه بمعنى جعلت الشىء معلقا عليه كتعليق القلادة أونحوه على عنقه ، ولاشك أن هذا المعنى لا يستقيم ههنا، فالصواب ماحفظه سفيان، أما معمر فقد قصد النقل وجعل كلمة على بمعنى عن تنبيهاً على أن إزالة العلقة على هذه الهيئة ضرر عليه ، قوله : ووصف سفيان إلخ ، يعنى بين لنا سفيان هيئة تحنيك الغلام والإعلاق عنه ، فأدخل إبهامه فى حنكه مريداً به أن يرفع حنكه الأعلى بإبهامه إلى الجانب الفوق كما تفعله المرأة بالصبى، قوله ولم يقل يعنى بين لنا هيئة تحنيك الغلام بالإشارة لا بالقول بأن يقول اعلقوا عنه شيئاً ،

(باب الحمى[1] من فيح جهنم)

فالحاصل أنه اكتفى فى بيان هيئة التحنيك بالإشارة ولم يضم معها البيان باللسان بأن يقول : أعلقوا عنه أى عن الغلام شيئاً ، قوله « علقت عليه » التفعيل للسلب وكلمة على بمعنى عن ، اعلم أن أعلقت عنه نص فى إزالة العلاق ، أما أعلقت عليه أو علقت عليه فمشترك إن جعل كلمة على بمعنى الاستعلاء فهما بمعنى التعليق ، وإن جعلت بمعنى عن فهما بمعنى الإزالة ، اهـ . قال القسطلانى والهمزة فى أعلقت للإزالة أى أزلت الآفة عنه ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ههنا لأنه أجمل الكلام عليه فى الكوكب إذ قال : لا حاجة إلى تخصيصه بقسم من أقسام الحمى ، بل الأمر باق على عمومه غاية الأمر أن التبريد قد يضر المريض المحموم بوجه آخر لا لجهة الحمى نفسها ، اهـ . وبسط شىء من الكلام على ذلك فى هامش الكوكب ، وأبسط منه فى الأوجز ، وفيه أبحاث عديدة لطيفة فى المراد من فيح جهنم ، وفى أن المراد من الماء ماء زمزم خاصة كما ورد ، أو عام ، وفى المراد من التبريد : هل المراد منه الاغتسال أو الشرب أو الرش أو صدقة الماء ؟ كما قيل ، وفى أنه ينفع الحمى لجميع أنواعه أو يختص بنوع منه دون نوع ؟ وفى الجواب عما أورد عليه بعض الأطباء الجهلة أنه يضر بالحمى ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ، وكتب فى حاشية الكوكب : أنه وقع فى سالف الزمان فى بلدة ميرته شدة الحمى ، وقد ضاع فيها رجال كثيرون ، فعمل مولانا محمد قاسم النانوتوى بهذا العـــلاج الغسل فاشتفى سبعمائة نفر ، ولله در مشايخنا ، انتهى . ومما يجب التنبيه عليه أن العبرة فى أمثال هذه الأمور لقوة الإيمان وشدة الاعتقاد كما لا يخفى ، وقال السندى : للحديث تأويلات

(باب[1] ما يذكر فى الطاعون)

(باب النفث فى الرقية)

إثبات[2] الترجمة بالرواية مبنى على نوع مقايسة وتعدية للحكم لوجود علته ، والله أعلم .

كثيرة أشار المصنف إلى بعضها بحديث أسماء المذكور بعد ذلك ، وقد سبق فى الكتاب إشارة إلى أن المراد بماء زمزم ، ومما يحتمله الحديث أن يكون كناية عن تغطية المحموم والسعى فى خروج العرق منه بما أمكن على أن المراد بالماء العرق المعلوم أنه يبرد الحمى ، ويحتمل أن يكون كناية عن الاشتغال بما يستحق به المحموم الرحمة من التصدق وغيره من أعمال البر ، على أن المراد بالماء ماء الرحمة المعارض لنار جهنم ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيها على أن الشيخ قد أجمل الكلام على الطاعون والفرار منه فى الكوكب ، وتقدم فى اللامع الإشكال على حديث « لايخرجكم إلا فراراً منه » فى أبواب ما ذكر عن بنى إسرائيل ، وتقدم البسط على الطاعون فى الأوجز .

(٢) قال الحافظ فى وجه المناسبة : قوله فلينفث ، هو المراد من الحديث المذكور فى هذه الترجمة لأنه دل على جدواها ، انتهى . وتعقب عليه العينى فذكر قول الحافظ مختصراً بقوله قال بعضهم إلخ ، ثم قال : قلت الترجمة فى النفث فى الرقية ، وفى الحديث النفث فى الرؤيا ، فلا مطابقة إلا فى مجرد ذكر النفث ، ولكن النفث إذا كان مشروعا فى هذا الموضع يكون مشروعا فى غير هذا الموضع أيضاً قياسا عليه ، وبهذا يحصل التطابق ، قال الكرمانى

(فجعل يمر النبي ﷺ إلخ) ظاهر ما(١) فی العبارة يشعر بنوع تكرار لأن قوله ليس معه أحد نفی معية أحد مطلقاً ، وقوله « والنبي ليس معه الرهط » يصدق على ما إذا كان معه رجل أو رجلان أو لم يكن معه أحد فلزم أن يكون قوله « والنبي ليس معه الرهط » تكراراً لأنه لا يتحقق إلا فی ضمن فردين أن لا يكون معه أحد ، وقد ذكره بعد أن يكون معه رجل أو رجلان ، وقد ذكره أولا والجواب أنه قصد فی قوله : « والنبي ليس معه أحد » نفی المعية مطلقا وفی قوله « ليس معه الرهط » نفی الجماعة وفی قوله « النبي معه الرهط » إثبات معية الجماعة ، وفی قوله « معه الرجل والرجلان »

فإن قلت: ما وجه تعلقه بالترجمة إذ ليس فيه ذكر الرقية ؟ قلت التعوذ هو الرقية ، قال العيني : هذا أيضا مثل كلام البعض المذكور ، وليس فيما تلاه ما يشفی العليل ولا ما يروی الغليل ، والوجه ما ذكرنا ، اه .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : فی هذه الترجمة إشارة إلى الرد على من كره النفث مطلقاً ـ كالأسود بن يزيد أحد التابعين ـ تمسكا بقوله تعالى «ومن شر النفاثات فی العقد » وعلى من كره النفث عند قراءة القرآن خاصة كإبراهيم النخعی ، فأما الأسود فلا حجة له فی ذلك ، لأن المذموم ما كان من نفث السحرة وأهل الباطل ، ولا يلزم منه ذم النفث مطلقاً ، ولا سيما بعد ثبوته فی الأحاديث الصحيحة ، وأما النخعی فالحجة عليه ما ثبت فی حديث أبی سعيد الخدری ثالث أحاديث الباب وفيه : أنه قرأ بفاتحة الكتاب وتفل ، ولم ينكر ذلك صلى الله تعالى عليه وسلم فكان ذلك حجة ، انتهى . وقال الكرمانی : ثم إن الرقی والعزائم لها آثار عجيبة تتقاعد العقول عن الوصول إلى كنهها ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فی السؤال والجواب . لكنه مبنی على النسخة

إثبات معية واحد أو اثنين وإن لزم فى بعض الشوق تضمن ما ذكر فى الشق الآخر غير أنه لا تكرار بالنظر إلى ما هو مدلول مطابقى له ومقصود منه:

(باب لا هامة[1])

الهندية الموجودة عندنا ، وأما غيرها من النسخ المصرية من الكرمانى والعينى والفتح والقسطلانى والنسخة التى عليها حاشية السندى ليس فى واحد منها قوله « والنبى ليس معه الرهط » ولم يتعرض واحد من الشراح لهذا اللفظ ، ولم يتعرض له أيضا فى تقرير المكى واللاهورى ، ويمكن التفصى عن أصل الإشكال بأن إطلاق الرهط على ما دون العشرة ، أو إلى الأربعين كما فى القسطلانى ، فيكون النفى باعتبار أحد العددين والإثبات باعتبار العدد الآخر ، وسيأتى الحديث فى الرقاق فى « باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب » بلفظ فأجد النبى يمر معه الأمة ، والنبى معه النفر ، والنبى يمر معه العشرة ، والنبى يمر معه الخمسة ، والنبى يمر وحده » الحديث ، قال الحافظ قوله الأمة أى العدد الكثير ، ثم قال بعد ذكر الروايات المختلفة : الحاصل من هذه الروايات أن الأنبياء يتفاوتون فى عدد أتباعهم ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على إشكال قوى ، وهو أن هذه الترجمة سيعيدها المصنف قريبا بهذا اللفظ فصارت الترجمة مكررة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة وإن كانت مكررة باللفظ لكن ليست بمكررة باعتبار المعنى والمقصود ، ونظيره تقدم فى كتاب العلم من باب فضل العلم ، وذلك لاختلاف العلماء فى تفسير الهامة ، فالمراد بالهامة ههنا البومة : الطائر المشهور ، والعرب — بل العجم أيضا — كانوا يتشاءمون بها ، وهو إذا جلس على دار أحدهم يظنون أنه ناع لهم ، ويكون جلوسه

(فلم ينه عنه) ما لم تكن فيه كلمة منهية عنها مما فيه شرك أو كفر أو غير ذلك .

على البيت سبب النحوسة والآفة لأهل الدار ، وفى الأوجز اسم طائر من طير الليل كانوا يتشاءمون به فيصدهم عن مقاصدهم ، وقيل : هو البومة كانوا يتشاءمون بها فيزعمون أنها إذا وقعت على بيت خرج منه الميت ، انتهى . ولذا ذكره الإمام البخارى فى أبواب التطير والفال ، والمراد بالباب الآتى ما قال بعضهم فى تفسير الهامة : إن روح القتيل الذى لا يدرك بثأره يصير هامة ويقول: اسقونى ، وفى الأوجز قيل: المراد نفى زعمهم أنه إذا قتل قتيل خرج من رأسه طائر فلا يزال يقول اسقونى اسقونى حتى يقتل قاتله ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز . ويؤيد ذلك أن الإمام البخارى ذكر هذا الباب الثانى فى أبواب السحر ، ثم رأيت الحافظ أشار إلى نحو ذلك مختصراً إذ قال : قوله باب لاهامة كذا للجميع ، وذكر فيه حديث أبى هريرة ، ثم ترجم بعد سبعة أبواب « باب لاهامة » وذكر فيه الحديث المذكور مطولا ، وهذا من نوادر ما اتفق له أن يترجم للحديث فى موضعين بلفظ واحد ، ثم ظهر لى أنه أشار بتكرار هذه الترجمة إلى الخلاف فى تفسير الهامة ، انتهى . فأشار الحافظ أيضاً إلى اختلافهم، فى تفسير الهامة بدون هذا التفصيل الذى ذكرته.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من القيد هو ظاهر ، وفى المشكاة برواية مسلم عن عوف بن مالك :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك » قال ابن القيم فى إعلام الموقعين : النشرة حل سحر بسحر مثله ، وهو الذى من عمل الشيطان ، فإن السحر من عمله فيتقرب إليه الناشر والمنتشر بما يحب ، فيبطل عمله عن المسحور ، والثانى النشرة بالرقية والتعوذات والدعوات والأدوية المباحة ، فهذا جائز ، بل مستحب ، وعلى

قوله (تحت رعوفة) إن أريد[1] بها ما فى أسفل البير فالأمر أظهر ، وإن أريدما على رأس البير فالمراد بكونه تحتها كونه بحذائها وموازياً لها .

النوع المذموم قول الحسن : لايحل السحر إلا ساحر ، اه . وفى تقرير المكى : جاز السحر إذا خلا عن كلة المعصية ، وعن المضرة لأحد ، اه . قال الحافظ: قوله «أوينـشّر» بتشديد المعجمة من النشرة بالضم، وهى ضرب من العلاج يعالج به من يظن أن به سحراً أو مساً من الجن، قيل لها ذلك لأنه يكشف بها عنه ماخالطه من الداء ، ويوافق قول سعيد بن المسيب ما تقدم فى « باب الرقية » فى حديث جابر عند مسلم مرفوعاً : « من استطاع أن ينفع أخاه فليفعل » ويؤيد مشروعية النشرة ماتقدم فى حديث « العين حق » إلى آخر ماقاله ، وفى تقرير المكى النشر مشترك بين عمل خاص للحب وبين كشف السحر ، ففى موضع النهى يراد به المعنى الأول ، وفى موضع الإجازة يراد به المعنى الثانى ، اه . قال القسطلانى تبعاً للكرمانى : وفى كتب وهب بن منبه أن يأخذ سبع ورقات من سدر أخضر فيدقها بين حجرين ثم يضربها بالماء ، ويقرأ آية الكرسى وذوات « قل » ثم يحسو منه ثلاث حسوات ، ثم يغتسل به ، فإنه يذهب عنه ما كان به ، وهو جيد بالرجل إذا احتبس عن أهله ، اه .

(١) قال الكرمانى : الرعوفة بالراء المهملة والفاء : حجر فى أسفل البئر ، وقيل : هو فى أعلى البئر يقوم عليه المستقى ، اه . وقال الحافظ الرعوفة : حجر يوضع على رأس البئر لايستطاع قلعه ، يقوم عليه المستقى ، وقد يكون فى أسفل البئر ، وقال أبو عبيد : هى صخرة تنزل فى أسفل البئر إذا حفرت يجلس عليها الذى ينظف البئر ، وهو حجر يوجد صلباً لا يستطاع

(باب[1] السحر)

نزعه فيترك ، اه . وفي تقرير المكي قوله « تحت رعوفة » وهي حجر يقوم عليه المستقى من البئر ، والمراد أنه كان في أسفل البئر على محاذاة الرعوفة «سمتها» ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته تنبيهاً على أن الترجمة مكررة ولم يتعرض الشراح لتوجيه التكرار، بل قال الحافظ وتبعه القسطلاني ، كذا وقع ههنا للكثير ، وسقط لبعضهم وعليه جرى ابن بطال والإسماعيلي وغيرهما وهو الصواب ، لأن الترجمة قد تقدمت بعينها قبل ببابين ، ولا يعهد ذلك للبخاري إلا نادراً عند بعض دون بعض ، اه . مختصراً . قال العيني : وهو مكرر بلا فائدة ، لأنه ذكر فيما قبل، فلذلك بعض الرواة أسقطه ، وكذا ابن بطال والإسماعيلي لم يذكروه ، وهو الصواب ، وسكت عنه الكرماني وصاحب التيسير ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالسيئات أن الغرض من الترجمتين مختلف ، فالغرض من الأولى إثبات السحر رداً على من أنكره ، ولذا أورد الإمام البخاري فيها الآيات المثبتة للسحر ، قال القاري في المرقاة : اعلم أن للسحر حقيقة عند عامة العلماء خلافاً للمعتزلة وأبي جعفر الإستراباذي ، اه . قال الحافظ : واختلف في السحر فقيل تخييل فقط ولا حقيقة له ، وهذا اختيار أبي جعفر الاستراباذي من الشافعية وأبي بكر الرازي من الحنفية وابن حزم الظاهري وطائفة ، قال النووي : والصحيح أن له حقيقة وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة ، إلى آخر ما بسط فيه ، حتى قال : ونقل الخطابي أن قوماً

(يعنى حديث) علىّ بيان(١) للضمير المجرور فى قوله «غيره» والحاصل أن فى غير حديث على تنصيص على السبع .

أنكروا السحر مطلقاً ، وكأنه عنى القائلين بأنه تخييل فقط ، وإلا فهى مكابرة ، وقال المازرى : جمهور العلماء على إثبات السحر وأن له حقيقة ، ونفى بعضهم حقيقته وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة وهو مردود لورود النقل بإثبات السحر إلى آخر ما بسط فيه ، والترجمة الثانية لأحكام السحر من جواز العلاج له بالدعاء وغيره ، أو يقال : أشار إلى أن العلاج بالدعاء أفضل من العلاج بالدواء ، وسيأتى فى كتاب الدعوات « باب تكرير الدعاء » وذكر فيه حديث سحره ﷺ ، وأشار بذلك إلى أنه ينبغى للمسحور أن يكرر الدعاء ، فقد كرر النبي ﷺ الدعاء له ، فقد دعا ثم دعا ، وتقدم الكلام على السحر وأنواعه وتفاصيله فى كتاب الأنبياء فى قصة موسى عليه السلام .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، لأن المذكور فى حديث على « من اصطبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم » وليس فيه ذكر العدد ، وأما فى حديث غير علىّ فقيده بسبع تمرات ، قال الحافظ : كذا أطلق فى هذه الرواية ، ووقع مقيداً فى غيرها ، ففى رواية جمعة وابن أبى عمرو سبع تمرات ، وكذا أخرجه الإسماعيلى من رواية دحيم عن مروان ، ثم بسط الحافظ الروايات المقيدة بذلك ، قال القسطلانى : قوله « غيره » أى غير على شيخ المؤلف ، وكأنه أراد جمعة ، اه . وفى هامش القسطلانى قوله « جمعة » بضم الجيم وسكون الميم ، هو ابن عبد الله بن زياد بن شداد السلمى ، واسمه يحيى وجمعة لقبه ، أفاده فى الفتح فى « باب العجوة » من كتاب الأطعمة ، اه .

(باب[1] شرب السم إلخ)

ثم اعلم أنهم اختلفوا فى أن هذا الحكم يختص بالعجوة أو يعم غيرها وبعده هل يختص بتمر المدينة أو يعم غيرها ، وهل لعدد السبع دخل فى التأثير أو المراد مجرد التكثير ، وهل يختص بالتمر أو يدخل فيه كل دواء حار وغير ذلك من الأبحاث اللطيفة المتعلقة بالحديث المذكور فى الشروح لا سيما فى الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته توضيحا وتكميلا للفائدة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ذكر فى الباب أربعة مسائل ، الأولى: شرب السم، وهو حرام بالحديث الأول، والثانية: التداوى بالسم جائز ، لأن مدار النهى على القتل والضرر ، فإذا لم يضر فلا بأس به فيجوز التداوى به كما يتداوى بالمباحات كالعجوة ، ولذا ذكر البخارى حديث العجوة إشارة إلى أن التداوى بالمباحات لا بأس به ، بل ينبغى كما أشار إليه بالحديث الثانى ، وفى بعض ألفاظه ترغيب لذلك كما فى النسائى من حديث جابر رفعه: « العجوة من الجنة وهى شفاء من السم » ، والثالثة: الدواء بما يخاف منه ، والضمير المجرور فى منه عائد إلى الموصول فى قوله بما ، ويثبت ذلك الجزء الأول من الترجمة ، فإن شرب السم لا يجوز حين يقتل ، وأما قبل ذلك فلا بأس به ، قال الحافظ: قوله « منه » أى من الموت به أو واستمرار المرض ، فيكون فاعل ذلك قد أعان على نفسه ، وأما مجرد شرب السم فليس بحرام على الإطلاق ، لأنه يجوز استعمال اليسير منه إذا ركب معه ما يدفع ضرره إذا كان فيه نفع ، أشار إلى ذلك ابن بطال ، وقد أخرج

. . . .

ابن أبي شيبة وغيره أن خالد بن الوليد لما نزل الحيرة قيل له : احذر السم لا تسقيكه الأعاجم ، فقال ائتونى به، فأخذه بيده ثم قال: بسم الله واقتحمه فلم يضره ، والرابعة : الخبيث ، قال الحافظ : يجوز جره والتقدير: والتداوى بالخبيث ، ويجوز رفعه على أن الخبر محذوف، والتقدير: ماحكمه؟ أو هل يجوز التداوى به ؟ وقد ورد النهى عن تناوله صريحاً ، أخرجه أبو داود وغيره عن أبي هريرة مرفوعاً ، وقد ورد فى آخر الحديث متصلا به يعنى السم ، ولعل البخارى أشار فى الترجمة إلى ذلك ، انتهى مختصراً . والحديث الذى أشار إليه الحافظ من حديث أبي هريرة لفظه عند الترمذى عن أبي هريرة قال : « نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث » يعنى السم ، واختلفوا فى مصداق الخبيث ، قال الحافظ : وحمل الحديث على ما ورد فى طرقه أولى ، اهـ . يعنى إذا ورد تفسيره بالسم فهو أولى من غيره ، وبهذا التفسير يثبت . هذا الجزء من الترجمة ، وذكر البخارى الترجمة بلفظ الخبيث بالعموم لوروده فى الحديث .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء التاسع من « لامع الدرارى على جامع البخارى » ويليه الجزء العاشر وأوله كتاب اللباس إن شاء الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب[1] اللباس

(لانفضها نفض الأديم) ولا يبعد[2] أن يكونا صادقين، فإن الرجل مع ما ذكر من صنيعه لم يكن بحيث يسكّن شهوتها ويبرد فورتها.

---

(١) في الأوجز: عن القاري عن القاموس لبس الثوب كسمع لبساً بالضم ولباساً بالكسر، وأما لبس كضرب لبساً بالفتح فمعناه خلط، ومنه قوله تعالى: «ولا تلبسوا الحق بالباطل» وإنما ذكرته للالتباس على كثير من الناس، اهـ. وقال القسطلاني: اللباس بكسر اللام، قال في القاموس: اللباس واللبوس واللبس بالكسر، والملبس كمقعد ومنبر ما يلبس، اهـ. وفي الأوجز: التجمل بالثياب مشروع بل مندوب فإنه تبارك وتعالى من بذلك في قوله عز اسمه: «يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشاً» قال صاحب الجلالين: هو ما يتجمل به من الثياب إلى آخر ما بسطه.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في الجمع بين قوليهما. وحاصله أن الرجل مع قوته ونفضه كنفض الأديم لاتسكن شهوة المرأة لوفور شهوتها وزيادتها، قال الحافظ:

قوله : (فقلت[١] صدق) .

وقوله « لأنفضها نفض الأديم » كناية بليغة فى الغاية من ذلك لأنها أوقع فى النفس من التصريح لأن الذى ينفض الأديم يحتاج إلى قوة ساعد وملازمة طويلة ، قال الداودى: يحتمل تشبيهها بالهدبة انكساره وأنه لا يتحرك وأن شدته لا تشتد ، ويحتمل أنها كنت بذلك عن نحافته أو وصفته بذلك بالنسبة للأول ، اه . ويمكن الجمع بينهما عند هذا العبد الضعيف بأن قولها : ليس معه إلا كالهدبة ، لا ينافى قوله : أنفضها نفض الأديم ، لأن قوله هذا يدل على شدة المعالجة وطول الملازمة وجهده فى ذلك وهو لا يستلزم قوة الذكر ولا يرد عليه أن له ابنين من الزوجة الأولى ، لأن الرجل كثيراً ما تشتد شهوته فى موضع دون موضع وهذا معلوم معروف .

ثم قال الكرمانى قوله : حتى يذوق من عسيلتك ، فإن قلت : كيف يذوق والآلة كالهدبة ، قلت : قيل إنها كالهدبة فى رقتها وصغرها بقرينة الابنين اللذين معه ، ولقوله أنفضها ولإنكاره ﷺ عليها وإثبات المشابهة بينه وبينهما ، اه . وقال الحافظ : وذكر الكرمانى أنه وقع فى بعض الروايات : لم تحلين ، ثم أخذ فى توجيهه وعرف بهذا الجواب وجه الجمع بين قولها : ما معه إلا مثل الهدبة ، وبين قوله ﷺ « حتى تذوق عسيلته » وحاصله أنه رد عليها دعواها ، أما أولا فعلى طريق صدق زوجها فيما زعم أنه ينفضها نفض الأديم ، وأما ثانياً فللاستدلال على صدقه بولديه اللذين كانا معه ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ ولا أحد من الشراح ولا فى التقارير ، ولا وجه على الظاهر لتصديقه قول عمر رضى الله عنه ، اللهم إلا أن يقال إن الحديث سمعه عمران من صحابى آخر فأيد بقوله : هذا حديث عمر رضى الله تعالى عنه ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب لبس الحرير وافتراشه إلخ » ولفظ افتراشه سقط من النسخ المصرية فقالت الشراح :

(فقال بيده هكذا) إشارة(١) إلى بسط اليدين للعناق .

(من قصة(٢)) كلمة من بمعنى الأجل ، وقوله فيه شعر من شعر إلخ ، الظاهر أنه بيان لما آل إليه أمر القدح حين جعلت أم سلمة شعره ﷺ فيه ، إذ لا يخفى أن الشعر لم يكن في القدح الذي أتى به عثمان إلى أم سلمة رضي الله عنها وإنما كان الشعر في الجلجل ، ولا يبعد أن يقال معناه ليجعل فيه شعر من شعر إلخ ، بحذف الفعل

الأولى حذفه لأنه سيأتي في باب مستقل ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري ذكره في هذه الترجمة تنبيهاً على أن الافتراش في حكم اللبس عند الجمهور ، وكأنه هو مختار البخاري ، وترجم للافتراش مستقلا إشارة إلى الاختلاف وتأييداً لقول الجمهور ، ولذا ذكر فيه حديث النهي عن الجلوس صريحاً ، قال الحافظ : قوله « وأن نجلس عليه » فيه حجة قوية لمن قال بمنع الجلوس على الحرير ، وهو قول الجمهور خلافاً لابن الماجشون والكوفيين وبعض الشافعية : إلى آخر ما ذكر من البحث في ذلك ، وذكر العيني مستدلات الحنفية في ذلك ، وفي الهداية : ولا بأس بتوسده والنوم عليه عند أبي حنيفة ، وقالا : يكره ، وفي الجامع الصغير ذكر قول محمد وحده ولم يذكر قول أبي يوسف ولهما العمومات ، وله ما روى أنه عليه الصلاة والسلام جلس على مرفقة حرير وقد كان على بساط عبد الله بن عباس رضي الله عنهما مرفقة حرير ، انتهى مختصراً .

(١) قال الكرماني : قوله هكذا أي باسطاً يديه كما هو عادة من يريد المعانقة ، اهـ. يعني وقع بسط اليدين من الجانبين للمعانقة ، وتقدم الحديث في البخاري في « باب ما ذكر في الأسواق » من كتاب البيوع بلفظ « فجاء يشتد حتى عانقه وقبله » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه وأوضح منه ما في تقرير المكي إذ قال : قوله « وقبض إسرائيل إلخ » مشيراً بذلك القبض إلى هيئة القدح بأنه كان هكذا يعني صغيراً ، وقوله « من قصة » أي من أجل قصة متعلق بقوله « أرسلني » وقوله

وهذا إذا أعيد الضمير إلى القدح ، وأما إذا أعيد إلى القصة كما فى نسخة فالأمر

فيه صفة لقدح ، وقوله « شعر » بدل من قصة ، والمعنى أرسلنى بقدح لأجل قصة تجعلها أم سلمة فى ذلك القدح وهى شعرات عديدة من شعر رسول الله ﷺ ، ويحتمل أن يكون قبض إسرائيل أصابعه للإشارة إلى هيئة الجلجل بأن فضاء الجلجل كان بقدر الفضاء بين أصابعى هكذا ، ويكون قوله « فيه » صفة للقصة ويرجع الضمير المجرور فى « فيه » إلى الجلجل ويكون المعنى حينئذ من أجل قصة كانت فى ذلك الجلجل الذى وصفت لك أولا ونسخة الفضة فيها ظاهرة ، ثم اعلم أن هيئة قبض الأصابع أن تطول أصابعك الثلاثة وهى الإبهام والسبابة والوسطى ثم توسع بينها توسعاً قليلا بحيث يكون البعدين رؤوسها وبين أصولها سواء ، فهذا القبض إما للإشارة إلى هيئة القدح أو للإشارة إلى هيئة الجلجل ، قوله « فاطلعت » أى أشرفت ، وإنما أشرف لأن أم سلمة كانت لا تخرج تلك الشعرات من الجلجل بل تغمس رأس الجلجل فى القدح بعدما أخرج منه خطامه ، اه .وقد اختلط كلام الشراح فى شرح هذا المقام ، قال الكرمانى : وقبض إسرائيل ثلاث أصابع ، أى قال أرسلنى إليها ثلاث مرات وعدها بالأصابع ، وقوله « من فضة » صفة لقدح ، فإن قلت : القدح من الفضة حرام على الرجال والنساء ، قلت : أى مموه ، وفى بعضها قصة بالقاف والمهملة المشددة وعليك توجيهه ، وقوله « الجلجل » بضم الجيمين واحد الجلاجل شىء يتخذ من الفضة أو الصفر أو النحاس ، فإن قلت لهذه الجمل انفكاك فكيف كانت هذه القضية ، قلت : كان عند أم سلمة شعرات من شعر النبى ﷺ حمر فى شىء مثل جلجلة ، وكان الناس عند مرضهم يتبركون بها ويستشفون من بركتها فتارة يجعلونها فى قدح من الماء فيشربون الماء الذى هى فيه ، وتارة يجعلونها فى اجانة من الماء فيجلسون فى الماء الذى فيه تلك الجلجلة التى فيها الشعر ، وكان لأهل عثمان اجانة كبيرة لائقة بالجلوس فيها ، فكان يبعث بها إليها عند الحاجة إليها ، اه . قال الحافظ : قوله « وقبض إسرائيل إلخ » وفى رواية الكشميهنى : فيه شعر من شعر

أظهر ، ولعلها جعلته فى القصة خوفا عن التلف والضياع لو أفرد وكان وحده .

النبي ﷺ ، اختلف فى ضبط قصة : هل هو بقاف مضمومة ثم صاد مهملة ، أو بفاء مكسورة ثم ضاد معجمة ؟ فأما قوله « وقبض إسرائيل ثلاث أصابع » فإن فيه إشارة إلى صغر القدح ، وزعم الكرمانى أنه عبارة عن عدد إرسال عثمان وهو بعيد ، وأما قوله «فيها» فضمير لمعنى القدح لأن القدح إذا كان فيه مائع يسمى كأساً ، والكأس مؤنث ، أو الضمير للقصة ، وأما رواية الكشميهنى بالتذكير فواضحة ، وقوله « من فضة » إن كان بالفاء والمعجمة فهو بيان لجنس القدح ، وإن كان بالقاف والمهملة فهو من صفة الشعر على ما فى التركيب من قلق العبارة ، ولهذا قال الكرمانى : عليك بتوجيهه ، ويظهر أن « من » سببية ، أى أرسلونى بقدح من ماء بسبب قصة فيها شعر ، وهذا كله بناء على أن هذه اللفظة محفوظة بالقاف والصاد المهملة ، وقد ذكره الحميدى فى الجمع بين الصحيحين بلفظ دال على أنه بالفاء والمعجمة ، ولفظه أرسلنى أهلى إلى أم سلمة بقدح من ماء فجاءت بجلجل من فضة فيه شعر ، ولم يذكر قول إسرائيل فكأنه سقط على رواة البخارى ، قوله : فجاءت بجلجل ، وبه ينتظم الكلام ويعرف منه أن قوله من فضة بالفاء والمعجمة وأنه صفة الجلجل لا صفة القدح الذى أحضره عثمان بن موهب ، قال ابن دحية : وقع لأكثر الرواة بالقاف والمهملة ، والصحيح عند المحققين بالفاء والمعجمة ، اه . وأورد العلامة العينى على كلام الحافظ إيرادات عديدة ثم قال فى آخره : قوله : أى الحافظ « من » سببية غير صحيح ، بل هى بيانية ، وبيان ذلك على التحرير أن أم سلمة كان عندها شعرات من شعر النبي ﷺ حمر فى شيء مثل الجلجل ، وكان الناس عند مرضهم يتبركون بها ويستشفون من بركتها ويأخذون من شعره ويجعلونه فى قدح من الماء فيشربون الماء الذى فيه الشعر فيحصل لهم الشفاء ، وكان أهل عثمان أخذوا منها شيئاً وجعلوه فى قدح من فضة فشربوا الماء الذى فيه فحصل لهم الشفاء ، ثم أرسلوا عثمان بذلك القدح إلى أم سلمة فأخذته أم سلمة ووضعته فى الجلجل فاطلع عثمان فى الجلجل فرأى فيه شعرات حمراً ، اه . ورجح السندى كون « من » سببية إذ قال : قوله « من قصة إلخ » أى أرسلونى لأجل قصة

قوله : (إلا ضحك[(١)]) .

(من ضفر فليحلق إلخ) الظاهر[(٢)] أن الأمر للاستحباب ، ومعنى العبارة أن النبي ﷺ لبد رأسه وحلق فكان الأدب للملبد الحلق ، وكذلك هو أدب لمن تشبه بالملبد بالتضفير ، ثم حث على اختيار الأعلى بترك الادنى فقال : لا تشبهوا بالتلبيد بأن تضفروا بل حصلوا عين التلبيد ، ثم أورد ابن عمر تأييداً لقول أبيه : إنى رأيته ﷺ ملبداً ، وقيل فى معنى العبارة إن مفاد كلام عمر النهى عن التلبيد وما يشبهه

كان فى تلك القصة شعر من شعر النبي ﷺ أى لاجل أن تغسل تلك القصة فى ذلك القدح إلى آخر ماقال ، وقال القسطلانى : قوله قبض إسرائيل إلخ ، إشارة إلى صغر القدح كما فى الفتح . أو إلى عدد إرسال عثمان إلى أم سلمة ، قاله الكرمانى واستبعده الحافظ ابن حجر ، ورجحه العينى بأن القدح إذا كان قدر ثلاث أصابع يكون صغيراً جداً فما يسع فيه من الماء حتى يرسل به وبأن التصرف بالاصابع غالباً يكون بالعدد ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ولا فى التقارير الثلاثة ولا أحد من الشراح ، ولعلهم لم يتعرضوا له لظهوره فإن الظاهر من ضحكه كل مرة سروره والتذاذه بتصور النبى ﷺ وهيئته الجميلة فى هذه الحلة الحمراء .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما فى التقارير الاخر ومما فى الشروح ، وحاصل كلام الشيخ أن الحديث المذكور كله يحتمل معنيين : الاول أن عمر رضى الله تعالى عنه قال : من ضفر وفى حكمه التلبيد فليحلق عند الإحلال ، ثم رجح التلبيد على التضفير بقوله : لا تشبهوا بالتلبيد ، أى لا تضفروا مكان التلبيد بل اختاروا عين التلبيد ، وأيده ابن عمر بقوله : إنى رأيت النبى ﷺ ملبداً أى لامضفراً ، وحاصل المعنى الثانى أن عمر رضى الله عنه بين أولا حكم التضفير وفى حكمه التلبيد بأن من فعلهما فليحلق عند الإحلال ، ثم ذكر عدم

وهو التضفير ، غير أنه لم يذكرهما جميعاً للعلم بحال الأصل بذكر الشبه ، فإذا كان التشبه بالتلبيد ممنوعا كان عين التلبيد أولى بالمنع ، والنهى مع ذلك تنزيه وأدب وعلى

اختيارهما أى فى الإحرام بقوله : لاتشبهوا بالتلبيد بأن تضفروا فإذا منع بالتضفير فالتلبيد أولى بالمنع ، لأن أدناس الملبد والمضفر تكون أشد من غيرهما ، وعلى هذا يكون قول ابن عمر رداً على منع عمر رضى الله عنهما ، وفى تقرير اللاهورى : قوله « من ضفر فليحلق » أى من لبد فى الإحرام فليحلق ولا يكتف على القصر ، فهذا الحكم إما وجوبا عند عمر رضى الله عنه كما هو مذهب البعض من أن من لبد فيجب عليه الحلق أو استحباباً ولاتشبهوا بالتلبيد ، أى لاتضفروا فى غير الإحرام فإنه خلاف الأولى وإن لم يكن مكروهاً ، وقوله « لقد رأيت معناه تأييد قول عمر » يعنى صدق عمر رضى الله تعالى عنه : لا تضفروا فى غير الإحرام فإنى رأيته ﷺ ملبداً فى الإحرام لا غير ، اه . وفى تقرير المكى قوله « من ضفر فليحلق » كان عمر يقول : من لبد أو ضفر رأسه للإحرام يجب عليه الحلق بعد الإحرام ومن لم يفعلهما بل ترك رأسه كما كان يختار بين الحلق والقصر بعد الإحرام فلذا قال من ضفر أى للإحرام فليحلق أى بعد الإحرام أو يؤكد عليه الحلق من غير وجوب لأن أدناس الملبد والمضفر تكون أشد من غيره ، ولاتشبهوا يعنى ولاتضفروا رؤوسكم بغير الإحرام تشبيهاً لكم بالتلبيد الذى كان النبى ﷺ يفعله فى الإحرام ، ثم استدل ابن عمر على تلبيد النبى عليه الصلاة والسلام فى الإحرام بقوله : لقد رأيت رسول الله ﷺ ملبداً أى فى الإحرام ، والحاصل أنه لا تلبدوا ولا تضفروا خارج الإحرام فإنهما مكروهان ، أى غير الأولى خارج الإحرام لغير المرأة ، اه . قال الحافظ : أما قول عمر فحمله ابن بطال على أن المراد أن من أراد الإحرام فضفر شعره ليمنعه من الشعث لم يجز له أن يقصر لأنه فعل ما يشبه التلبيد الذى أوجب الشارع فيه الحلق ، وكان عمر يرى أن من لبد رأسه فى الإحرام تعين عليه الحلق والنسك ولايجزؤه التقصير ، فشبه من ضفر رأسه بمن لبده فلذلك أمر من ضفر أن يحلق ، ويحتمل أن يكون عمر أراد الأمر بالحلق عند الإحرام حتى

هذا فكلام ابنه مسوق للرد عليه حيث أثبت سنية التلبيد فيكون التضفير ندباً أيضاً لشبهه به لا منهياً عنه وما ذكرناه فى معنى(*)العبارة أولى .

لا يحتاج إلى التلبيد ولا إلى الضفر أى من أراد أن يضفر أو يلبد فليحلق فهو أولى من أن يضفر أو يلبد ثم إذا أراد بعد ذلك التقصير لم يصل إلى الأخذ من سائر النواحى كما هى السنة ، وأما قوله تشبهوا ، فحكى ابن بطال أنه بفتح أوله ، والأصل لا تتشبهوا فحذفت إحدى التائين ، قال : ويجوز ضم أوله وكسر الموحدة ، والأول أظهر ، وأما قول ابن عمر فظاهره أنه فهم عن أبيه أنه كان يرى أن ترك التلبيد أولى ، فأخبر هو أنه رأى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ، اهـ . وقال العينى تبعاً للكرمانى وتبعهما القسطلانى : قوله « من ضفر » نسج الشعر عريضا ، وكان مذهب عمر رضى الله تعالى عنه أن من لبد رأسه فى الإحرام تعين عليه الحلق فى النسك ولا يجزؤه التقصير ، فشبه من ضفر رأسه بمن لبده فلذلك أمر من ضفر أن يحلق ، قوله ولا تشبهوا أى لا تضفروا كالملبدين ، فإنه مكروه فى غير الإحرام مندوب فيه ، قوله « وكان ابن عمر » ظاهره أنه فهم من أبيه أنه كان يرى أن ترك التلبيد أولى فأخبر هو أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم يفعله ، اهـ . فحاصل كلام الشراح أن عمر بين أولا حكم التلبيد والتضفير فى الإحرام بأن يحلق ، ثم ذكر عمر أنهما مكروهان أى فى غير الإحرام عند الشراح ، لكن ابن عمر فهم من كلام أبيه المنع مطلقاً فرد عليه بقوله : رأيته صلى الله عليه وسلم ملبداً وظاهر كلام التيسير أن قول ابن عمر ليس رداً على أبيه بل هو تأييد منه ، إذ قال بعد شرح قوله لا تشبهوا أى مكروه فى غير الإحرام مندوب فيه ، وكان ابن عمر يقول : لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ملبداً ، يعنى در إحرام ، اهـ . يعنى أيد قول أبيه بأنى أيضاً رأيته صلى الله عليه وسلم ملبداً فى الإحرام لا فى غيره ، وقد ذكر الحافظ بقوله : ويحتمل إلخ ، كما سبق معنى آخر وهو أن معنى قول عمر : من ضفر فليحلق ، أن من أراد التلبيد أو التضفير فى الإحرام فالأولى له أن يحلق شعره أولا قبل الإحرام لئلا يحتاج إليهما ، وأنت ترى أن ما أفاده الشيخ قدس سره من المعنى الأول أولى وأجود من الكل ،

(*) أى المعنى الأول ١٢ ز .

(أما القصة والقفا) الظاهر(١) أن مذهبه ذلك أولا ، وما ذكره أولا موافق لرأى الجمهور ، وحاصل مذهبه هذا أنه لا بأس بترك الشعر على القفا والصدغين ، وأما

وهذا كله ما يتعلق بحديث الباب ، أما اختلاف الأئمة فى الحلق والتقصير للملبد فقد تقدم مفصلا فى « باب من لبد رأسه عند الإحرام وحلق » من كتاب الحج .

(١) وفى تقرير المكى قال قدس سره : القزع فى اللغة حلق بعض الرأس وترك بعضها فهو مكروه تحريماً كيف ما كان لإطلاق النهى عنه ، وما قال عبيد الله فذلك اجتهاده : كان يهود زمانه إذا حلق أحدهم رأس صبيه ترك ناصيته وشق رأسه ، فظن عبيد الله أن النهى عنه هذا لما فيه من التشبه باليهود ، وأما القصة والقفا فلا بأس بهما لأن اليهود لا يتركونهما فليس فيهما التشبه باليهود الذى هو العلة للنهى فجاز تركهما أو ترك أحدهما وقد عرفت أن القزع هو حلق البعض وترك البعض مطلقاً فترك القصة والقفا أو أحدهما داخل تحت النهى ، فالحاصل أن السنة حلق الكل أو ترك الكل وما سواهما كله منهى عنه ، اهـ . قال الكرمانى القزع بفتح القاف والزاى وسكونها وبالمهملة حلق بعض الشعر وترك البعض ، لكن الراوى فسره بأن يحلق رأس الصبى ويترك فى مواضع منه الشعر متفرقا وهذا هو الأصح ، والحكمة فى كراهته أنه تشويه الخلق أو أنه زى أهل الشطارة (*) أو زى اليهود ، اهـ . وقال الحافظ : القزع جمع قزعة وهى القطعة من السحاب وسمى شعر الرأس إذا حلق بعضه وترك بعضه قزعاً تشبيهاً بالسحاب المتفرق، وقوله: قال عبيد الله ، قلت: وما القزع ظاهره أن المسئول هو عمر بن نافع لكن بين مسلم أن عبيد الله إنما سأل نافعاً لأنه أخرجه من طريق يحيى القطان عن عبيد الله بن عمر أخبرنى عمر بن نافع عن أبيه فذكر الحديث ، قال قلت لنافع وما القزع فذكر الجواب وأشار لنا عبيد الله قال : إذا حلق الصبى وترك ههنا شعرة وههنا وههنا فأشار لنا عبيد الله إلى ناصيته ، وجانبى رأسه المجيب بقوله قال : إذا حلق هو نافع ، وقوله فالجارية والغلام كأن السائل فهم التخصيص بالصبى

(*) وفى الفتح والقسطلانى بدله : زى الشيطان ١٢ ز

إذا ترك الشعر على الناصية أو أحد جانبي الرأس كان منهياً عنه ولا يبعد(١) حمل كلامه الأول على ما ذكره ثانياً .

الصغير فسأل عن الجارية الأنثى وعن الغلام والمراد به غالبا المراهق ، قال النووى : الأصح أن القزع مافسره به نافع وهو حلق بعض رأس الصبى مطلقاً ، ومنهم من قال هو حلق مواضع متفرقة منه والصحيح الأول لأنه تفسير الراوى ، وهو غير مخالف للظاهر فوجب العمل به ، وأجمعوا على كراهيته إذا كان فى مواضع متفرقة إلا للمداواة أو نحوها وهى كراهة تنزيه ، ولافرق بين الرجل والمرأة ، وكراهيه مالك فى الجارية والغلام ، وقيل فى رواية لهم لابأس به فى القصة والقفا للغلام والجارية قال : ومذهبنا كراهته مطلقاً ، ا هـ . وفى البذل قال النووى:مذهبنا كراهته مطلقا للرجل والمرأة لإطلاق الحديث ، قال : وهى كراهة تنزيه وكذلك كرهه مالك والحنفية ، ا هـ .

(١) والظاهر أنهما تفسيران ، ولذا كتب فى بين سطور البخارى الهندية عن الخير الجارى هذا تفسير آخر للقزع ، انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره من إرجاع الأول إلى الثانى أنه لا اختلاف بينهما يؤيده ماقاله العينى ، قوله «وعاودته» أى عمر ابن نافع فقال « أما القصة » أى أما حلق القصة وشعر القفا للغلام خاصة فلا بأس بهما ولكن القزع غير ذلك وبينه بقوله : أن يترك بناصية شعر إلى آخر ، اهـ .

ثم فى تقرير المكى : قال الأستاذ : حلق الوجه سوى اللحية جائز ، غير أولى أما حلق الرقبة بل سائر البدن فجائز بل أولى لأن النبى عليه الصلاة والسلام كان يحلق جميع بدنه من الصدر والظهر سوى خط الصدر وكذا الصحابة يحلقونه ، انتهى . وقال الزرقانى على المواهب : أما العانة ففى حديث أنس أن النبى ﷺ كان لا ينور وكان إذا كثر شعره حلقه ولكن سنده ضعيف ، كما جزم به غير واحد ، وروى ابن ماجة والبيهقى ورجاله ثقات ولكن أعل بالإرسال ، وأنكر أحمد صحته من حديث أم سلمة رضى الله عنها (أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا طلى بدأ بعانته فطلاها بالنورة وسائر جسده) من كل ما فيه شعر يحتاج لإزالته فشمل الذراعين ،

. . . .

ولا ينافيه قول هند أشعر الذراعين لأن معناه أن شعرهما يكثر ويطول فيزيله بالنورة أهله أى نساؤه بالرفع فاعل ، اه . قلت : وحديث أم سلمة أخرجه ابن ماجة فى سننه بلفظ أن النبي ﷺ كان إذا أطلى بدأ بعورته فطلاها بالنورة وسائر جسده أهله ، وكتب والدى المرحوم فى بين سطور كتابه تحت قوله فطلاها بالنورة أى بنفسه ، وأعرب بالرفع على قوله أهله ، ويؤيده ما فى الحاوى للسيوطى بعد ذكر حديث ابن ماجة المذكور ما فى ابن ماجة عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ أطلى وولى عانته بيده قال وقد رواه عبد الرزاق مرسلا وهذا أيضاً إسناده جيد وقال سعيد بن منصور فى سننه بسنده عن إبراهيم « كان رسول الله ﷺ إذا أطلى ولى عانته بيده » أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف ، قال ابن كثير هو مرسل يتقوى بالموصول الذى أخرجه ابن ماجة قال أبو داود فى المراسيل بسنده عن أبى معشر زياد بن كليب « أن رجلا نور رسول الله ﷺ فلما بلغ العانة كف الرجل ونور رسول الله ﷺ نفسه » أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى ، انتهى مختصراً . ثم قال الزرقانى : وروى الخرائطى عن أم سلمة أن النبي ﷺ كان ينوره الرجل فإذا بلغ مراقه تولى هو ذلك ، قال ابن القيم ورد فى النورة أحاديث هذا أمثلها ، وقال السيوطى هو مثبت وأجود إسناداً من حديث النفى فيقدم عليه واستعمالها مباح لا مكروه إلا أنه يتوقف فى كونه سنة لاحتياجه إلى ثبوت الأمر به كحلق العانة ونتف الإبط وفعله وإن دل على السنية فقد يقال هذا من الأمور العادية التى لا يدل فعله لها على سنية ، وقد يقال إنما فعله بيانا للجواز ككل مباح ، وقد يقال إنها سنة ومحله كما لم يقصد اتباع النبي ﷺ فى فعله وإلا فهو مأجور آت بالسنة ، انتهى . قلت: وقد ورد فى الشمائل فى حديث على فى صفته ﷺ أجرد قال القارى أى غير أشعر وهو من عم الشعر جميع بدنه فالأجرد من لم يعمه الشعر فيصدق بمن فى بعض بدنه شعر كالمسربة والساعدين والساقين ، وقد كان له ﷺ فى ذلك شعر فوصفه ﷺ به باعتبار أكثر مواضعه إما بجعل الأكثر فى حكم الكل أو تغليب ما لا شعر له على ماله شعر ، انتهى . وفى

. . . .

الشمائل أيضاً في حديث هند بن أبي هالة في صفته ﷺ موصول : « مابين اللبة والسرة بشعر يجرى كالخط عارى الثديين والبطن مما سوى ذلك أشعر الذراعين والمنكبين وأعالى الصدر » الحديث ، قال القارى : المعنى لم يكن على ثدييه وبطنه شعر غير مسربة ، ويؤيده ما في حديث ابن سعد له «شعر من لبته إلى سرته يجرى كالقضيب ، ليس في بطنه ولا صدره شعر غيره » وقوله : «أشعر الذراعين والمنكبين وأعالى الصدر » أى أن شعر هذه الثلاثة غزير كثير ، والأشعر ضد الأجرد ، وهو أفعل صفة لا أفعل تفضيل ، وفي القاموس : والأشعر كثير الشعر وطويله ، وفي أكثر الشروح أى كثيره ، وقيل أى طويله والمقام يحتملهما والله أعلم ، اه . وقال القارى في شرح الشفاء في حديث هند بن أبي هالة تحت قوله : « أشعر الذراعين » وما ورد عن على على ما في حسان المصابيح من أنه ﷺ كان أجرد ، والأجرد هو الذى لا شعر عليه فمحمول على أنه أريد بالأجرد ضد الأشعر ، والمعنى أنه لم يكن على جميع بدنه شعر لا الأجرد المطلق ، انتهى . وقال القارى في المرقاة في حديث على : قوله «أجرد » أى الذى ليس على بدنه شعر ولم يكن ﷺ كذلك وإنما أراد به أن الشعر كان في أماكن من بدنه كالمسربة والساعدين والساقين فإن ضد الأجرد هو الأشعر الذى يكون على جميع بدنه شعر ، وقد بين بقوله « ذو مسربة » أنه لم يكن أجرد على الإطلاق ، ومن أصحاب التجارب من الهند وغيرهم من لا يحمد الرجل إذا كان في سائر الأعضاء أجرد ولا سيما الصدر ، انتهى . وما في تقرير المكى وكذا الصحابة يحلقونه ، يؤيده ما في الحاوى من ذكر الآثار من الصحابة فمن بعدهم ، وذكر فيه برواية مسدد في مسنده والطبرانى في الكبير بسند رجاله رجال الصحيح عن ابن عمر أنه كان يدخل الحمام فينوره صاحب الحمام فإذا بلغ حقوه قال لصاحب الحمام اخرج ، وبرواية البيهقى عن نافع قال : كان عبد الله بن عمر يطلى فأمرنى أطليه حتى بلغ سفلته وليها هو ، وفي رواية أخرى عن نافع أن ابن عمر كان لا يدخل الحمام وكان يتنور في البيت ويلبس إزاراً ويأمرنى أطلى ما ظهر منه ثم يأمرنى أن

. . . .

أوخر عنه فيلي فرجه ، ثم قال السيوطي ذكر الحديث الوارد في أنه ﷺ لم يتنور ، وأخرج فيه عن الحسن البصرى : كان رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر لا يطلون ، وعن أنس كان النبي ﷺ لا يتنور فإذا كثر شعره حلق ، ثم ذكر وجوه ترجيح روايات التنور على الحلق وبسط الكلام على ذلك إلى أن قال : روى البخارى فى تاريخه وابن عدى فى الكامل والطبرانى فى الكبير والأوسط عن أبى موسى الأشعرى رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ أول من صنعت له النورة ودخل الحمام سليمان بن داود ، وأخرج ابن أبى حاتم عن عباس فى قصة بلقيس : « قيل لها ادخلى الصرح فلما رأته حسبتـــه لجة وكشفت عن ساقيها » فإذا هى شعراء فقال سليمان « ما يذهبه » قالوا يذهبه الموسى ، قال أثر الموسى قبيح فجعلت الشياطين النورة فهو أول من جعلت له النورة ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : نتف الفنيكين بدعة وهما جانبا العنفقة وهى شعر الشفة السفلى ، كذا فى الغرائب ، ولا ينتف أنفه لأن ذلك يورث الأكلة ، وفى حلق شعر الصدر والظهر ترك الأدب كذا فى القنية ، انتهى . وقال السيوطى فى الحاوى فى أول البحث فى جواب من سأل عن التنور : هل هو سنة مأثورة عن الشارع أم لا ؟ فقال : وردت الأحاديث والآثار مرفوعة ومقطوعة وموصولة ومرسلة عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين باستعمال النورة فهى مباحة غير مكروهة وهل يطلق عليها سنة محل توقف ، لأن السنة تحتاج إلى ثبوت الأمر بها كحلق العانة ونتف الإبط وقص الشارب وقلم الأظفار ، وفعل النبي ﷺ وإن كان دليلا على السنة فقد يقال هنا إن هذا من الأمور العادية التى لا يدل فعله لها على السنية ، وقد يقال إنه إنما فعل ذلك لبيان الجواز كسائر المباحات التى فعلها ولم توصف بأنها سنة ، وقد يقال إنها سنة لما فيه من الاقتداء ، وقد يقال فيها بالاستحباب بناء على أن المستحب أخف مرتبة من السنة ، ومحل هذا كله ما لم يقصد المتنور اتباع النبي ﷺ فى فعله أما إذا قصد ذلك فلا ريب فى أنه مأجور وآت بسنة ، اهـ .

(باب الامتشاط)

إثباته[1] بالرواية الموردة فيه مقايسة ، فإن المدرى كالمشط غير أن أسنان المشط وافرة متقاربة .

(باب[2] الوصل فى الشعر)

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على أن المدرى غير المشط كما هو المعروف، ويؤيده ما فى الفتح من حديث عائشة قالت : « خمس لم يكن النبى ﷺ يدعهن فى سفر ولا حضر: المرآة والمكحلة والمشط والمدرى والسواك، قال : وفى إسناده أبو أمية وهو ضعيف ثم ذكر له متابعات ، وقد اختلفوا فى تفسير المدرى على أقوال منها المشط فلا حاجة إلى التوجيه ، قال القسطلانى قوله « بالمدرى » بكسر الميم وفتح الراء بينهما دال مهملة ساكنة مقصور عود تدخله المرأة فى رأسها لتضم بعض شعرها إلى بعض ، أو هو المشط ، أو له أسنان يسيرة ، أو عود ، أو حديدة كالخلال لها رأس محدد أو خشبة على شكل سن من أسنان المشط لها ساعد يحك بها الكبير ما لا تصل إليه يده من جسده ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته للتنبيه على أن حكم الوصل واختلاف الأئمة فيه تقدم مبسوطا فى كتاب النكاح فى « باب لا تطيع المرأة زوجها فى معصية » فارجع إليه لو شئت .

ومما ينبغى أن يتدبر أن الإمام البخارى لم يترجم للواصلة كما ترجم للواشمة والمستوشمة ، وأيضا أدخل الباب الأجنبى « باب المتنمصات » بين الوصل والموصولة، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وللتوجيه مساغ ، ثم لا يذهب عليك أنه وقع فى النسخ الهندية فى باب الموصولة فى حديث يوسف عن الفضل بن دكين لفظ : « لعن الله الواشمة » الحديث ، وفى آخره « يعنى لعن النبى ﷺ » قال الحافظ لم يتجه لى هذا التفسير إلا إن كان المراد لعن الله على لسان نبيه ، أو لعن النبى ﷺ للعن الله ،

(باب[1] من كره القعود إلخ)

وقد سقط الكلام الأخير من بعض الروايات ، وسقط من بعضها لفظ «لعن الله» من أوله ، اه .

وقال شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوي في تراجمه بعد نقل كلام الحافظ مختصراً : قلت : توجيه هذا التفسير والله أعلم أن قوله ﷺ : «لعن الله الواشمة إلخ» يحتمل معنيين أحدهما أن يكون خبراً عن الله تعالى أنه لعن كذا وكذا ، وثانيهما أنه دعاء منه ﷺ على من فعل ذلك ، فالتفسير نفس المعنى الأخير ، قلت : وسياق النسخ المصرية سوى نسخة الحافظ ، قال النبي ﷺ الواشمة والمؤتشمة والواصلة والمستوصلة ، يعني لعن النبي ﷺ ، وهذا السياق واضح ، ومعناه ظاهر ، أن الراوي لم يتذكر لفظ النبي ﷺ فذكره بلفظ يعني .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على أن ظاهر هذا الباب ينافي الباب الذي قبله كما هو ظاهر ، قال الحافظ : باب من كره القعود على الصور أي ولو كان مما توطأ ، وظاهر حديثي عائشة هذا والذي قبله التعارض لأن الذي قبله يدل على أنه ﷺ استعمل الستر الذي فيه الصورة بعد أن قطع وعملت منه الوسادة ، وهذا يدل على أنه لم يستعمله أصلا ، وقد أشار المصنف إلى الجمع بينهما بأنه لا يلزم من جواز اتخاذ ما يوطأ من الصور جواز القعود على الصورة فيجوز أن يكون استعمل من الوسادة مالا صورة فيه ، ويجوز أن يكون رأى التفرقة بين القعود والاتكاء ، وهو بعيد ، ويحتمل أيضاً أن يجمع بين الحديثين بأنها لما قطعت الستر وقع القطع في وسط الصورة مثلا فخرجت عن هيئتها فلهذا صار يرتفق بها ، ويؤيد هذا الجمع الحديث الذي في الباب قبله في نقض الصور وما سيأتي في حديث أبي هريرة المخرج في السنن ، وسأذكره في الباب الذي بعده ، وسلك الداودي في الجمع مسلكاً آخر فادعى أن حديث الباب ناسخ لجميع الأحاديث الدالة على الرخصة ، واحتج بأنه خبر ، والخبر لا يدخله النسخ فيكون هو الناسخ ،

. . . .

قال الحافظ : والنسخ لا يثبت بالاحتمال ، وقد أمكن الجمع فلا يلتفت لدعوى النسخ ، وأما ما احتج به فرده ابن التين بأن الخبر إذا قارنه الأمر جاز دخول النسخ فيه ، اه . قلت : وتقدم الكلام على المسألة مبسوطاً فى كتاب بدء الخلق فى « باب إذا قال أحدكم آمين إلخ » وتقدم فيه عن تقرير المكى أن المراد فى حديث عائشة الذى ذكره البخارى فى « باب من كره إلخ » الوسادة الكبيرة ، والمراد فى حـــديث عائشة فى « باب ما وطى إلخ » من النمرقة النمرقة الصغيرة التى توطأ وهذه التماثيل جائزة فلا تعارض بين بابين ، وفيه عن موطأ محمد ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفترش أو وسادة فلا بأس بذلك وإنما يكره من ذلك فى الستر وما ينصب نصباً ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، اه مختصراً . وهو أوجه عندى من أقوال الشراح ، وقال السندى قوله «إنها اشترت نمرقة إلخ » لا يخفى مابين هذا الحديث والحديث المتقدم أعنى حديث القرام من التدافع سيما وقد جاء أنه كان ينتفع بالوسادتين ، وقد أجيب بأن الواقعة متحدة ولايخفى أنه يقوى التعارض ويوجب أن إحدى الروايتين باطلة ولا يدفع التعارض أصلا ضرورة أن تعارض الروايتين مع اتحاد الواقعة يعين أن أحدهما خطأ البتة ، فالوجه فى الجمع ما يشير إليه كلام المحقق وهو أن يحمل حديث القرام على أنها شقته بحيث ما بقيت الصور سالمة فى الوسادتين ، وههنا الصور فى النمرقة كانت سالمة ، وأما حديث «أميطى عنى» الحديث ، وسيجىء فالظاهر أنها فى غير صور ذى الروح ، وأما حديث إلا رقماً فى ثوب «فهذه الأحاديث لا توافقه إلا بأن يقال بأن الكراهة فى البعض أشد من البعض والاستثناء محمول على الخروج من أشد الكراهة إلى كراهة أخف منه لا على الإباحة وإلا فلا بد أن يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر ، غاية الأمر إذا جهلنا بالتاريخ فالوجه الأخذ بالأحوط والقول بكراهة الكل ، فهذا ما يؤدى إليه النظر فى الأحاديث ، وأما الفقهاء فهم مختلفون فى المسألة ، والله تعالى أعلم ، اه .

(باب من[1] لم يدخل بيتاً إلخ)

(باب صلة[2] المرأة أمها إلخ)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لعموم البلوى فى هذا الزمان ، والمسألة خلافية بسطت فى الأوجز ، وفيه قال الموفق أما دخول منزل فيه صورة فليس بمحرم وإنما أبيح ترك الدعوة لأجله عقوبة للداعى بإسقاط حرمته لإيجاده المنكر فى داره ولا يجب على من رآه فى منزل الداعى الخروج فى ظاهر كلام أحمد، وهذا مذهب مالك فإنه كان يكرهها تنزها ولا رآها محرمة ، وقال أكثر أصحاب الشافعى إذا كانت الصور على الستور أو ماليس بموطوءة لم يجز له الدخول لأن الملائكة لاتدخلهم ولأنه لولم يكن محرماً لما جاز ترك الدعوة الواجبة من أجله ، ولنا ما روى « أن النبى ﷺ دخل الكعبة فرأى فيها صورة إبراهيم وإسماعيل يستقسمان » الحديث ، رواه أبو داود إلى آخر ما بسط ، وقال الزيلعى على الكنز: ومن دعى إلى وليمة وكان هناك لعب وغناء قبل أن يحضرها فلا يحضرها لأنه لا يلزمه إجابة الدعوة إذا كان هناك منكر ، وقال على رضى الله عنه : صنعت طعاماً فدعت رسول الله ﷺ فجاء ورأى فى البيت تصاوير فرجع ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك لأنه قد أجمل الكلام على ذلك فى كتاب الهبة فى « باب هبة المرأة لغير زوجها » وبسط فى هامشه شىء من الكلام على اختلاف الأئمة وزدته تنبيهاً على غرض الإمام البخارى بالترجمة ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى جواز ذلك كما هو مذهب الجمهور خلافا لما يتوهم عما ذكره الإمام أبو داود فى « باب عطية المرأة بغير إذن زوجها » عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : « لا يجوز لامرأة أمر فى مالها إذا ملك زوجها عصمتها » قال الشيخ فى البذل : قال الخطابى : عند أكثر العلماء هذا على معنى حسن العشرة واستطابة

(باب من ترك[1] صبية غيره إلخ)

نفس الزوج بذلك ، إلا أن مالك بن أنس قال : يرد ما فعلت من ذلك حتى يأذن الزوج ، قال الشيخ : وقد يحتمل أن يكون ذلك فى غير الرشيدة وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال للنساء : « تصدقن » فجعلت المرأة تلقى القرط والخاتم وبلال يتلقاها بكسائه ، وهذه عطية بغير إذن الزوج ، اهـ . وتقدم فى هامش اللامع فى الباب المذكور ، قال الحافظ : وبهذا قال الجمهور ، وخالف طاوس فمنع مطلقاً ، وعن مالك لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها ولو كانت رشيدة إلا من الثلث ، وعن الليث لا يجوز مطلقاً إلا فى الشىء التافه ، وأدلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة إلى ما فيه ، وفى الموفق : وظاهر كلام الخرقى أن للمرأة الرشيدة التصرف فى مالها كله بالتبرع والمعاوضة ، وهذه إحدى الروايتين عن أحمد وهو مذهب أبى حنيفة والشافعى ، وعن أحمد رواية أخرى : ليس لها أن تتصرف فى مالها بزيادة على الثلث بغير عوض إلا بإذن زوجها ، وبه قال مالك ، إلى آخر ما بسط فى دلائل الفريقين .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وإنما زدته لأن الشراح قاطبة أوردوا على ترجمة الإمام البخارى بأن التقبيل ليس بثابت ، قال الحافظ : قال ابن التين : ليس فى الخبر المذكور فى الباب للتقبيل ذكر ، فيحتمل أن يكون لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقبيل ، وإلى ذلك أشار ابن بطال ، والذى يظهر لى أن ذكر المزح بعد التقبيل من العام بعد الخاص وأن الممازحة بالقول والفعل مع الصغيرة إنما يقصد به التأنيس والتقبيل من جملة ذلك ، اهـ . وأورد العلامة العينى على قول الحافظ : من العام بعد الخاص ، بأنه ليس كذلك لأن كل واحدة من التقبيل والمزاح معنى خاص وليس بينهما عموم وخصوص ، ثم ذكر قول ابن التين : إنه يحتمل أن يكون أخذه من القياس فإنه لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقبيل ، وفيه تأمل ، وقال القسطلانى : قال السفاقسى : ليس فى حديث الباب للتقبيل ذكر ، فيحتمل أن يكون لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقبيل كذا قال فليتأمل ، اهـ . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبتلى بالتقصيرات

(إذا وجدت صبياً) ليس المراد (١) أى صبى كان لا على التعيين كما هو ظاهر اللفظ ، بل المراد(٢) صبيها بعينه ، وإنما وقع الشك بكلمة إذا فإنها لعموم الأوقات

أن الباب الآتى باب فى باب كما هو معروف من أصول التراجم فلا إيراد فلا حاجة إلى الجواب ، ثم لا يذهب عليك ما فى المرقاة عن النووى : تقبيل الرجل خد ولده الصغير واجب وكذا غير خده من أطرافه ونحوها على وجه الشفقة والرحمة واللطف ومحبة القرابة سنة سواء كان الولد ذكراً أو أنثى ، وكذا قبلة ولد صديقه وغيره من صغار الأطفال على هذا الوجه ، اهـ . قال القارى : وكون تقبيل الرجل خد ولده الصغير واجباً يحتاج إلى حديث صريح أو قياس صحيح ، اهـ .

(١) الظاهر من لفظ الحديث هو الذى نفاه الشيخ قدس سره ، وقال الشيخ بنفسه هو الظاهر من لفظ الحديث ، وعليه بنى صاحب التيسير شرحه إذ قال : وقتيكه يافتى شيرخوارى رادر بندى كرفت أورابس مى جسباند اورابشكم خود وشيرمى داد أورابيادو محبت فرزند خودكه أزوى جداشده بود ، اهـ . وعلى هذا فذكر ولدها الذى رتب عليه قوله ﷺ « أترون هذه طارحة ولدها » على طريق دلالة النص يعنى إذا أحبت كل صبى تذكاراً لصبيها على مقتضى قول الشاعر : (ع) هرجه بيدامى شود أزدور بندارم توئى ، ويؤيده أيضاً ما قالت الشراح قاطبة : إنها أرضعته ليخف عنها اللبن لكونها تضررت باجتماعه ، كما جزم به القسطلانى تبعاً لأسلافه لأنه إن كان هذا ولدها بعينه لم يكن إرضاعه لمجرد التخفيف ، ومال إليه الحافظ وتبعه غيره من الشراح إذ قال : قوله « إذا وجدت صبياً إلخ » كذا للجميع ، ولمسلم وحذف منه شىء بينته رواية الإسماعيلى ولفظه : إذا وجدت صبياً أخذته وأرضعته ، فوجدت صبياً فأخذته فألزمته بطنها ، وعرف من سياقه أنها كانت فقدت صبيها وتضررت باجتماع اللبن فى ثديها فكانت إذا وجدت صبياً أرضعته ليخف عنها فلما وجدت صبيها بعينه أخذته فالتزمته .

(٢) هذا توجيه لطيف للفظ الحديث ، إذ لايحتاج فيه إلى الحذف ولا إلى

وهی ههنا للظرفیة البحتة (١) مجرداً عن معنى العموم كما هو ظاهر نسخة إذ .

(فوقع فی قلبی منه شیء) یعنی(٢) أنی كنت أرویه عن أبی تمیمة عن أبی عثمان فوقع فی نفسی أنی لعلی حدثنیه أبو عثمان بنفسه أیضاً لأنی سمعت عن أبی عثمان كثیراً من الروایات فهلا سمعته هذه فنظرت فإذا هو فی كتابی عنه بنفسه أیضاًفكان بوسط وبغیر وسط .

دلالةالنص ، وهذا المعنى أقرب من سیاق مسلم ، ولفظه « فإذا امرأة منالسبی تبتغی إذا وجدت صبیاً فی السبی أخذته » الحدیث ، وكتب والدی المرحوم فی بین سطور كتابه : « إذا » للمفاجأة .

(١) قال القسطلانی : قال العینی : قوله « إذ وجدت » كلمة « إذ » ظرف ویجوز أن تكون بدلاشتمال منامرأة ، قال: وفی بعض النسخ إذا أی بالألف ، لكن قال الحافظ ابن حجر : قوله « إذا » أی بالألف كذا للجمیع ، اه . قلت : وكذا فی روایة مسلم كما تقدم .

ثم لا یذهب علیك أن المذكور فی النسخ الهندیة التی بأیدینا بعد ذلك « باب بلا ترجمة » والمذكور فیالشروح « باب جعل الله الرحمة فی مائةجزء » قالالحافظ : هكذا ترجم ببعض الحدیث ، وفی روایة النسفی « باب من الرحمة » وللإسماعیلی « باب بغیر ترجمة » ، اه . ولا إشكال فی النسخ التی فیها الترجمة ویحتاج إلى التوجیه باب بلا ترجمة ، لأنه لا تعلق له بالترجمةالسابقة ، فالتوجیهأنهمنالأصل العشرین من أصول التراجم لتعلقه برحمة الله تعالى المذكور فی آخر حدیث الباب الأول فی قوله ﷺ « الله أرحم بعباده » .

(٢) وهكذا فی تقریر المكی إذ كتب : قوله «فوقع فی قلبی منه» أی من هذا الحدیث شیء أی شك ، وقوله « قلت » أی فی نفسی بیان لذلك الشیء یعنی قلت فی نفسی إن هذا الحدیث حدثت به غیر مرة ، وكما أن أبا تمیمة تلمیذ لأبی عثمان كذلك

(منسوجة فيها حاشيتها) وليس ذلك داخلا (١) فى معنى الشملة ، بل بيان لصفتها التى كانت عليها ولذلك لم يذكره التلامذة فى كلامهم .

(باب خير دور الأنصار)

ظاهره (٢) إزراء بالآخرين فكان مظنة عدم الجواز فدفعه بأن المنهى عنه هو الالتزام ، وأما إذا لزم ذلك ولم يكن من قصده إزراء الآخرين وتحقيرهم وإنما قصد امتداح قوم فلا ضير فيه .

أنا تلميذ له وملازم له ، أنا سمعت منه أحاديث كثيرة فما الوجه أنى لم أسمعه منه ، فنظرت فى كتابى فإذا هو مكتوب فيه فيما سمعته من أبى عثمان فعلمت أنى أيضاً سمعته منه ، اهـ . قال الكرمانى : قوله « سليمان » أى التيمى ، قال : لما حدثنى أبو تميمة به وقع فى قلبى دغدغة فقلت فى نفسى حدثت بضم الحاء بهذا الحديث عن أبى عثمان وأنا لازمته وسمعت منه مسموعاً كثيراً فعجبت أى ما سمعته منه فنظرت فى كتابى فوجدته مكتوباً فيما سمعته منه فزالت الدغدغة فسليمان يروى بالطريق الأولى عن أبى عثمان بالواسطة وبهذا الطريق بدونها ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لم يتعرض له الشراح ، وهو أن كون الحاشية منسوجة فيها ليس بداخل فى تفسير الشملة ولذا لم يذكره القوم التلامذة إذ سألهم سهل : ما البردة ؟ ولكن هذه الشملة التى أهدتها للنبى ﷺ كانت على هذه الصفة أى المنسوجة فيها حاشيتها ولذا لم يذكرها أهل اللغة فى تفسير الشملة ، قال المجد : الشملة بالفتح كساء دون القطيفة يشتمل به ، اهـ . وقال صاحب المجمع : الشملة كساء يتغطى به ويتلفف فيه ، اهـ . نعم تعرض الشراح لشىء آخر وهو ما قاله القسطلانى وغيره من الشراح ، وفى تفسير البردة بالشملة تجوز ، لأن البردة كساء والشملة ما يشتمل به ، لكن لما كثر استعمالهم لها أطلقوا عليها اسمها ، اهـ . وتقدم الكلام فى البيوع فى « باب النساج » على قوله « منسوج فى حاشيتها » .

(٢) ولأجل ذلك ذكره الإمام البخارى فى أبواب الغيبة وغيرها ، قال الحافظ:

(باب من أخبر صاحبه[1])

والفرق بينه وبين النميمة أن المقصود ههنا الإصلاح ودفع الشر ، وفى النميمة الإفساد وإثارة الشر لجاز ذلك دونها .

وفى إيراد هذه الترجمة ههنا إشكال ، لأن هذا ليس من الغيبة أصلا إلا إن أخذ من أن المفضل عليهم يكرهون ذلك فيستثنى ذلك من عموم قوله « ذكرك أخاك بما يكره » ويكون محل الزجر إذا لم يترتب عليه حكم شرعى ، فأما ما يترتب عليه حكم شرعى فلا يدخل فى الغيبة ، ولو كرهه المحدث عنه فيدخل فى ذلك ما يذكر لقصد النصيحة من بيان غلط من يخشى أن يقلد أو يغتر به فى أمر ما فلا يدخل ذكره بما يكره من ذلك فى الغيبة المحرمة كما سيأتى ، وإليه يشير ما ترجم به المصنف عقب هذا ، وقال ابن التين : فى حديث أبى أسيد دليل على جواز المفاضلة بين الناس لمن يكون عالماً بأحوالهم لينبه على فضل الفاضل ومن لا يلحق بدرجته فى الفضل فيمتثل أمره ﷺ بتنزيل الناس منازلهم وليس ذلك بغيبة ، اهـ . وقال العينى : قيل هذه الترجمة لا تليق ههنا لأنها ليست من الغيبة أصلا ، وأجيب بأن المفضل عليهم يكرهون ذلك ، « فبهذا القدر يحصل الوجه لإيراد هذه الترجمة ههنا ، وإن كان هذا المقدار لا يعد غيبة وهذا نحو قولك : أبو بكر أفضل من عمر ، وليس ذلك غيبة لعمر ، اهـ . وتقدم الكلام على معنى الحديث وأن الخيرية باعتبار المجموع دون الأفراد فى « باب أفضل دور الأنصار » من كتاب المناقب .

(١) قال الحافظ : قد تقدمت الإشارة إلى أن المذموم من نقلة الأخبار من يقصد الإفساد ، وأما من يقصد النصيحة ويتحرى الصدق ويتجنب الأذى فلا ، وقل من يفرق بين البابين فطريق السلامة فى ذلك لمن يخشى عدم الوقوف على ما يباح من ذلك مما لا يباح الإمساك عن ذلك ، وأراد البخارى بالترجمة بيان جواز النقل على وجه النصيحة لكون النبى ﷺ لم ينكر على ابن مسعود نقله ما نقل ، بل غضب من قول المنقول عنه ، اهـ .

(باب ما يكون فى الظن)

لعل المعنى (١) هذا باب بيان جواز إظهار ما فى ظن الرجل ، أو المعنى باب ما يكون فى الظن من جواز أو كراهة أو حرمة فالظن الظاهر دليله جائز كما هو ظاهر الحديث ، والظن الذى ليس عليه قرينة وفيه إساءة ظن بالآخر لا يجوز ، وهذا على نسخة « فى » وأما على نسخة من فالمعنى « باب بيان الظن » فإن كلمة من بيان لما ، والله تعالى أعلم .

---

(١) هذا الباب بمنزلة الاستثناء من الباب السابق ، قال الكرمانى : فإن قلت ترجم بوجود الظن وفى الحديث نفى الظن ، قلت : العرف فى قول القائل : ما أظن زيداً فى الدار أظنه ليس فى الدار ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالات يدل عليه اختلاف النسخ ، قال الحافظ : « باب ما يجوز من الظن » كذا للنسفى ولأبى ذر عن الكشميهنى ، وكذا فى ابن بطال وفى رواية القابسى والجرجانى ما يكره وللباقين ما يكون ، والأول أليق بسياق الحديث ، وما قال الليث أنهما كانا منافقين ، قال الداودى : تأويل الليث بعيد ولم يكن النبى ﷺ يعرف جميع المنافقين كذا قال ، وقال غيره : الحديث لا يطابق الترجمة لأن فى الترجمة إثبات الظن وفى الحديث نفى الظن ، والجواب أن النفى فى الحديث لظن النفى لا لنفى الظن ، فلا تنافى بينه وبين الترجمة ، وحاصل الترجمة أن مثل هذا الذى وقع فى الحديث ليس من الظن المنهى عنه لأنه فى مقام التحذير من مثل من كان حاله كحال الرجلين والنهى إنما هو عن والظن السوء بالمسلم السالم فى دينه وعرضه ، وقد قال ابن عمر : إنا كنا إذا فقدنا الرجل فى العشاء الآخرة أسأنا به الظن ، ومعناه أنه لا يغيب إلا لأمر سيىء إما فى بدنه وإما فى دينه ، وفسر العينى قوله « باب ما يكون من الظن » أى باب فى بيان ما يكون جوازه من الظن ، ثم قال العينى : قال الداودى : تأويل الليث بعيد ولم يكن النبى ﷺ يعرف جميع المنافقين ، قال الله تعالى « لا تعلمونهم الله يعلمهم » وفى التوضيح

(باب الهجرة [1])

وقد يتوهم أن عائشة مع علمها بأن النذر يمين واليمين كفارتها معلومة كيف بقيت مترددة فى التحلل عن يمينها ، وكيف أقدمت على الهجران مع أنها علمت أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فالحنث واجب ، ولا أقل من الجواز والجواب أن فرض خشيتها وشدة تعظم اسم الله بعثتها على ذلك ، وذلك مرتبة لا يحصيها أصحاب القال وإنما يعرفها ذوو الكمال من الرجال الذين بلغوا إلى ذروة الحال .

الظن ههنا بمعنى اليقين لأنه كان يعرف المنافقين بإعلام الله له بهم فى سورة براءة ، قال ابن عباس كنا نسمى سورة براءة الفاضحة إلى آخر ما ذكره .

(١) قد تقدم الكلام على ذلك فى كتاب المناقب فى « باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ » .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم للهجرة ببابين وهما واضحان ، الأول : فى النهى عن الهجرة لأمر دنيوى ، والثانى : فى جوازها لأمر دينى ، لكن يشكل إدخال حديث عائشة فى الباب الثانى ، فقال الكرمانى : فإن قلت كيف طابق الحديث الترجمة ولا معصية ثمة ، قلت : لعل البخارى أراد قياس هجران الشخص للأمر المخالف للشريعة على هجران اسمه للأمر المخالف للطبيعة ، قال ابن بطال : غرضه أن صفة الهجران الجائز وأن ذلك متنوع على قدر الأسباب ، فما كان لمعصية ينبغى هجره مطلقاً كما فى حديث كعب ، وما كان لمعاتبة بين الأهل والإخوان فيهجر عن التسمية ونحوها كما فعلت عائشة رضى الله تعالى عنها ، قال القاضى : مغاضبة عائشة هى من الغيرة التى عفى عنها للنساء ، ولولا ذلك لكان عليها فى ذلك من الحرج ما فيه لأن الغضب على النبى ﷺ معصية كبيرة ، وفى قولها إلا اسمك دلالة على أن قلبها مملوء من المحبة ، وإنما الغيرة فى النساء لفرط المحبة ، انتهى بزيادة من الفتح . وقال السندى : قوله « باب من يجوز من الهجران لمن عصى » أى ونحوه كهجران الاسم لشدة الغيرة ، فلذلك ذكر فى الباب حديث عائشة رضى الله عنها

(باب من لم ير إكفار[1] إلخ)

والصحيح قتادة إلخ ، الظاهر أنهم اختلفوا فى اسم مولى أنس ما هـو ؟ فالتصحيح راجع إليه ، ويمكن أن يكون معنى هذه العبارة أن كثيراً من الرواة

والله تعالى أعلم ، اه . وذكر الحافظ عن المهلب مثل ماذكره الكرمانى عن ابن بطال ثم قال : قال الطبرى قصة كعب بن مالك أصل فى هجران أهل المعاصى ، وقد استشكل كون هجران الفاسق أو المبتدع مشروعاً ولا يشرع هجران الكافر وهو أشد جرماً منهما لكونهما من أهل التوحيد فى الجملة ، وأجاب ابن بطال بأن لله أحكاماً فيها مصالح للعباد وهو أعلم بشأنها ، وعليهم التسليم لأمره فيها ، فجنح إلى أنه تعبد لا يعقل معناه ، وأجاب غيره بأن الهجران على مرتبتين : الهجران بالقلب والهجران باللسان ، فهجران الكافر بالقلب وبترك التودد والتعاون لا سيما إذا كان حربياً ، وإنما لم يشرع هجرانه بالكلام لعدم ارتداعه بذلك عن كفره ، بخلاف العاصى المسلم فإنه ينزجر بذلك غالباً ويشترك كل من الكافر والعاصى فى مشروعية مكالمته بالدعاء إلى الطاعة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وإنما المشروع ترك المكالمة بالمودة ونحوها .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته لأن فهمى القاصر لم يتحصل ماأفاده الشراح نور الله مراقدهم وأعلى الله مراتبهم فى الفرق بينهما ، فإن ظاهر كلامهم أن البابين متعلق لمسألة واحدة وهى قول الرجل لآخر : يا كافر ، فإن قال ذلك بغير تأويل فهو مؤدى الباب الأول ، وإن قاله متأولا فهو مؤدى الباب الثانى ، وعلى هذا فلا تخرج الترجمة عندى من التكرار إذ إحداهما حينئذ مستلزم للآخر وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال ، أن مؤدى البابين مسألتان : فالباب الأول فى حق من قال للآخر يا كافر بغير تأويل كما هو مؤدى كلام الشراح أيضاً ، وأما مؤدى الباب الثانى فعندى مسألة مستأنفة وهى أن قوله متأولا حال من لفظ قال ، والمعنى أن من قال ذلك أى قول الكفر ومافى معناه متأولا ينبغى

. . . .

تكفيره ، وعلى هذا فتكون إشارة لفظ ذلك إلى قول الكفر دون ما ذهب إليه الشراح من أنه إشارة إلى مامر فى الباب السابق من قول الرجل يا كافر ، فتكون المسألة من باب فعل الكفر على وجه التأويل، فقد قال ابن عابدين من استحل ماحرمه الله على وجه الظن لايكفر ، وفى الدر المختار : حكم الخوارج حكم البغاة بإجماع الفقهاء ، وإنما لم نكفرهم لكونه عن تأويل وإن كان باطلا بخلاف المستحل بلا تأويل ، وعلى هذا فمناسبة قصة حاطب أنه فعل مافعل متأولا ولذا لم يقبل النبى ﷺ قول عمر رضى الله عنه فى حقه إنه منافق ، وكذلك فى قصة صلاة معاذ أن من ترك الصلاة معه كان متأولا أو جاهلا بالمسألة ولذا لم يقبل النبى ﷺ قول معاذ فيه إنه منافق ، وكذلك فى قول من حلف باللات والعزى مال فيه العلامة العينى أيضاً إلى قولى ، إذ قال : مطابقته للجزء الثانى من الترجمة وهو قوله جاهلا ظاهرة ، وقال ابن بطال عذر صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف من أصحابه باللات والعزى لقرب عهدهم بجرى ذلك على ألسنتهم فى الجاهلية ، وروى عن سعد بن أبى وقاص رضى الله تعالى عنه أنه حلف بذلك فأتى رسول الله ﷺ وقال : يارسول الله إن العهد كان قريباً فحلفت باللات والعزى ، فقال ﷺ « قل لا إله إلا الله » فعلمهم النبى ﷺ أن من نسى أو جهل فحلف بذلك فكفارته أن يشهد بشهادة التوحيد ، اهـ . وقد ترجم البخارى على حديث الباب قبل كتاب الدعوات « باب كل لهو باطل إلخ » ، قال الحافظ فى الفتح : يستفاد من حديث سعد بن أبى وقاص سبب حديث أبى هريرة أخرجه النسائى بسند قوى قال : « كنا حديثى عهد بجاهلية فحلفت باللات والعزى فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال : قل لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير ، وانفث عن شمالك وتعوذ بالله ثم لاتعد » ، اهـ . قلت: فهذا الحديث كالنص بأنه ﷺ لم يكفره ، وكذلك فى حلف عمر بأبيه ، قال العينى بعين

أوردوه فى هذا السند بهذا الوجه بتقديم اسمه على وصفه لكونه مولى، لا على ما أورده المؤلف أولا من الاقتصار على قوله مولى أنس، ولا يخفى أن الوجه الأول وجيه(١).

ماقلته إذ قال: مطابقته للجزء الأول من الترجمة وهو قوله متأولا ظاهرة، وذلك أن النبى ﷺ عذر عمر رضى الله عنه فى حلفه بأبيه لتأويله بالحق الذى للآباء، اه.

[تنبيه]: ولا يرد على ما اخترته فى قصة حاطب أنه ينافى ما يأتى فى كلام الشيخ قدس سره فى قصة حاطب فى قوله فعاد عمر فى «باب ما جاء فى المتأولين» قبيل كتاب الإكراه، لأن كلام الشيخ هناك مبنى على قول عمر إنه قال ذلك متأولا، وما اخترته ههنا متعلق بفعل حاطب أنه فعل ما فعله متأولا ولا ضير فى كون كليهما متأولا.

(١) اعلم أولا أنه لا توجد هذه العبارة فى شىء من النسخ لافى المتون ولا فى الشروح ولم يتعرض لها أحد من الشراح، وكتب مولانا الشيخ أحمد على المحدث السهارنفورى فى حاشيته المطبوعة على النسخ الهندية: لم توجد هذه النسخة فى أحد من النسخ الموجودة إلا المنقول عنها، اه. وثانياً: أن ماأفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين فى معناه ظاهر، والأول أظهر وأوجه وأفيد لأنهم اختلفوا فى اسم مولى أنس: هل هو عبد الله بن أبى عتبة أو عبد الرحمن أو عبيد الله بالتصغير؟ والمعتمد هو الأول كما فى هامش النسخة الهندية عن الخير الجارى، وكذا قال الحافظ فى الفتح: إن المعتمد هو عبد الله بكراً، اه. وحاصل الاحتمال الثانى أن ذلك من باب احتياط الرواة فى الروايات، فالمعنى أن بعضهم رووه بالاقتصار على لفظ مولى أنس فقط، والصحيح فى الرواية: قتادة عن عبد الله بن أبى عتبة مولى أنس.

(لا يتحات) وكذلك المؤمن لا يعترى(١) من أنوار إيمانه وأوراق أغصان إيقانه .

---

(١) كذا فى الأصل ، والظاهر بدله لا يعرى من المجرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى وجه التشبيه لطيف واضح ، وأوضح منه ما فى الكوكب إذ قال : قوله « لا يسقط ورقها إلخ » هذا يحتمل أن يكون وجه الشبه ، وأن يكون بياناً لبعض خواصه ليسهل عليهم فهمه ، ومع هذا فهو بعض من الوجوه التى وقع التشبيه لأجلها وهى عدم سقوط ورقها والورق بهاء والنخل وزينتها وحياتها فهى لا تنفك عنها ، كالمؤمن فإن الإيمان لا ينفك عنه ساعة وهو بهاؤه وزينته وحياته ، وطيب ثمرتها ونفعها ، كما أن ثمرة المؤمن وهى الأعمال الحسنة طيبة نافعة ، وأن النخل لا يطيب ثمارها بغير التأبير كما أن المؤمن لا يستجيد دينه ولا يكمله إلا بالتلقين وتعليم من الأستاذ والمرشد ، وأن منفعة النخل تبقى بعد قطعها فى منافع شتى ، فكذا المؤمن يخلف من آثاره ما ينتفع به ، وقد يقال إن الماء إذا ارتفع على رأس النخلة فإنها تموت ، كما أن الإنسان كذلك ، اه . وقال العلامة العينى : وأما وجه الشبه فقد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : هو كثرة خيرها ودوام ظلها وطيب ثمرها ووجودها على الدوام ، فإنه من حين يطلع ثمرها لا يزال يؤكل منه حتى ييبس ، وبعد أن ييبس يتخذ منها منافع كثيرة من خشبها وورقها وأغصانها فيستعمل جذوعاً وحطباً وعصياً وحصراً وحبالا وأوانى ، وغير ذلك مما ينتفع به من أجزائها ، ثم آخرها نواها ينتفع به علفاً للإبل وغيرها . ثم حال نباتها وحسن ثمرتها ، وهى كلها منافع وخير وجمال ، وكذلك المؤمن خير كله من كثرة طاعاته ومكارم أخلاقه ومواظبته على صلاته وصيامه وذكره والصدقة وسائر الطاعات ، هذا هو الصحيح فى وجه الشبه ، وقال بعضهم : وجه التشبيه أن النخلة إذا قطعت رأسها ماتت ، بخلاف باقى الشجرة ، وقال بعضهم : لأنها لا تحمل حتى تلقح ، وقال بعضهم : لأنها تموت إذا مزقت أو فسد ما هو كالقلب لها ، وقال بعضهم : لأن لطلعها رائحة

(له رأى) أى كان(١) يتقول المسائل برأيه من غير استناد إلى حجة شرعية لا أنه كان فقيهاً مثل علمائنا(٢) رحمهم الله تعالى .

(يتقمعن منه) أى لأجله (٣) وبسببه فيسربهن إلى حين يذهب منى إلى خارج

المنى ، وقال بعضهم : لأنها تعشق كالإنسان ، وهذه الأقوال كلها ضعيفة من حيث أن التشبيه إنما وقع بالمسلم وهذه المعانى تشمل المسلم والكافر ، اهـ .

(١) وهو كذلك، قال القسطلانى : قوله « له رأى » أى فاسد بالتنوين للتحقير، وكان يرى رأى الخوارج لا يرى ما يرى المسلمون من الدين ، اهـ . قال الحافظ : قوله وفينا رجل له رأى لم أقف على اسمه ، وحكى ابن التين عن الداودى أن معنى قوله رأى يظن أنه محسن وليس كذلك ، اهـ .

(٢) فى مقدمة الأوجز عن ابن حجر المكى الشافعى : يتعين عليك أن لا تفهم من أقوال العلماء عن أبى حنيفة وأصحابه أنهم أصحاب الرأى أن مرادهم بذلك تنقيصهم ولا نسبتهم إلى أنهم يقدمون رأيهم على سنة رسول الله ﷺ ولا على قول أصحابه لأنهم برآء من ذلك ، فقد جاء عن أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه من طرق كثيرة ما ملخصه أنه أولا يأخذ بما فى القرآن ، فإن لم يجد فبالسنة ، فإن لم يجد فبقول الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، فإن اختلفوا أخذ بما كان أقرب إلى القرآن أو السنة من أقوالهم ولم يخرج عنهم إلى آخر ما بسط فيه ، وفيه أيضاً عن الإمام أبى حنيفة : عجباً للناس يقولون أفتى بالرأى ، ما أفتى إلا بالأثر ، وحكى الشعرانى عن شقيق البلخى : كان أبو حنيفة من أورع الناس، وأعلم الناس، وأعبد الناس، وأكرم الناس ، وأكثرهم احتياطاً فى الدين ، وأبعدهم عن القول بالرأى فى دين الله ، اهـ .

(٣) قال الحافظ قوله : « يتقمعن » بمثناة وتشديد الميم المفتوحة ، وفى رواية الكشميهنى بنون ساكنة وكسر الميم ، ومعناه أنهن يتغيبن منه ويدخلن من وراء

. . . .

الستر ، اهـ . ولفظ مسلم فى صحيحه عن عائشة أنها كانت تلعب بالبنات عند رسول الله ﷺ ، قالت : وكانت تأتينى صواحبي فكن ينقمعن من رسول الله ﷺ ، قالت فكان رسول الله ﷺ يسربهن إلى ، ولفظ أبى داود عن عائشة قالت : كنت ألعب بالبنات فربما دخل على رسول الله ﷺ وعندى الجوارى فإذا دخل خرجن وإذا خرج دخلن ، ثم قال الحافظ : واستدل بهذا الحديث على جواز اتخاذ صور البنات واللعب من أجل لعب البنات بهن وخص ذلك من عموم النهى عن اتخاذ الصور وبه جزم عياض ، ونقله عن الجمهور وأنهم أجازوا بيع اللعب للبنات لتدريبهن من صغرهن على أمر بيوتهن وأولادهن ، قال : وذهب بعضهم إلى أنه منسوخ وإليه مال ابن بطال ، وحكى عن مالك أنه كره أن يشترى الرجل لابنته الصور ، ومن ثم رجح الداودى أنه منسوخ ، وقد ترجم ابن حبان الإباحة لصغار النساء : اللعب باللعب ، وترجم له النسائى إباحة الرجل لزوجته اللعب بالبنات ، فلم يقيد بالصغر ، وفيه نظر ، قال البيهقى بعد تخريجه : ثبت النهى عن اتخاذ الصور فيحمل على أن الرخصة لعائشة فى ذلك كان قبل التحريم ، وبه جزم ابن الجوزى ، وقال المنذرى : إن كانت اللعب كالصورة فهو قبل التحريم ، وإلا فقد يسمى ماليس بصورة لعبة ، وبهذا جزم الحليمى فقال : إن كانت صورة كالوثن لم يجز وإلا جاز ، وقيل معنى الحديث اللعب مع البنات ، أى « الجوارى » والباء ههنا بمعنى مع حكاه ابن التين عن الداودى ، ورده ، قال الحافظ : ويرده ما أخرجه ابن عيينة فى الجامع عن هشام بن عروة فى هذا الحديث ، وكن جوارى يأتين فيلعبن بها معى ، إلى آخر ما بسطه ، وفى البذل : وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم فى التقرير : قوله « ماهذا ياعائشة » لعل هذا يرشدك أنها لم تكن تماثيل تامة ، وإلا لما افتقر إلى المسألة ، ولما ترك فى بيته ولما خفى ذلك عليه مدة كذا ، لأن الملك لاتدخل بيتاً فيه تصاوير فلو كانت تماثيل لامتنع الملك قبل تلك الواقعة من النزول إليه ، كما وقع فى جرو الكلب ، مع أن عائشة كانت غير مكلفة بعد ، انتهى .

(باب صنع الطعام والتكلف للضيف)

ولعله(١) قصد إثبات الجزء الثانى بقوله: كل فإنى صائم ، فإنهم لما كانت عادتهم الصوم والتبذل فالظاهر أنهم لم يكونوا يصنعون طعاماً بالنهار وكانوا يكتفون بطعام الليل، فكان صنع الطعام الجديد له تكلفاً ، ولا يبعد أن يستنبط التكلف من قوله : فأكل ، فإنه لما اعتاد الصوم والتزمه كان الإفطار لأجل الضيف احتمالا للكلفة من غير شك .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى وجه التكلف أوضح مما قاله العينى ، إذ قال: مطابقته للترجمة فى قوله فصنع له طعاماً ، اهـ . وقال الحافظ فى « باب من أقسم على أخيه ليفطر إلخ » وترجم المصنف فى الأدب « باب صنع الطعام والتكلف للضيف» وأشار بذلك إلى حديث يروى عن سلمان فى النهى عن التكلف للضيف أخرجه أحمد وغيره بسند لين ، والجمع بينهما أنه يقرب لضيفه ماعنده ولا يتكلف ماليس عنده ، فإن لم يكن عنده شىء فيسوغ حينئذ التكلف بالطبخ ونحوه ، اهـ . قال القسطلانى قال فى الفتح : ووقع فى التكلف للضيف حديث سلمان نهانا رسول الله ﷺ أن نتكلف للضيف ، أخرجه أحمد والحاكم وفيه قصة سلمان مع ضيفه حيث طلب منه زيادة على ما قدم له فرهن مطهرته بسبب ذلك ، ثم قال الرجل لما فرغ : الحمد لله الذى قنعنا بما رزقنا ، فقال له سلمان : لو قنعت ما كانت مطهرتى مرهونة ، اهـ . وقد كان سلمان إذا دخل عليه رجل دعا بما حضر خبزاً وملحاً وقال : لولا أنا نهينا أن يتكلف بعضنا لتكلفت لك ، اهـ . وتقدم شىء من الكلام على ذلك فى كتاب الأطعمة فى « باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه » ويشكل فى بادى الرأى التكرار فى الترجمة، ويمكن التفصى عنه باختلاف الكتابين ، فإنه من فروع الأطعمة وههنا من فروع الآداب ، ونظائر ذلك كثيرة فى البخارى ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف بالنظر الدقيق أن الأول من دعوة الإخوان الحاضرين ، فإن الداعى والمدعو ﷺ كانا فى موضع واحد وهذا من مسائل الضيف الوارد على الرجل ، ويشير إليه تفريق

(باب ما يكره من الغضب والجزع عند الضيف)

دل[1] عليه قوله : لم أر فى الشركا لليلة ، وقوله الأولى من الشيطان فإن مقالته هذه دلت على أنه عد غضبه وحلفه وجميع ما جرى شراً ومن أمر الشيطان .

(مع رافع بن خديج) الظاهر[2] أنه متعلق بقوله : فدخلت مربداً لهم ، وأما قوله : حدثنى يحيى عن بشير عن سهل وحده فيحتمل أن يراد به التوحد فى الرواية فيكون مقابلا لما ذكره المؤلف فى أول الباب من قوله : عن رافع بن خديج وسهل ابن أبى حثمة أنهما حدثاه ، ويحتمل أن يكون المراد بيان الدخول فى المربد فيكون مقابلا لما ذكرنا فى معنى قوله مع رافع بن خديج ، ولا يبعد أن يراد بقوله مع رافع بن خديج هى المعية فى الرواية أيضاً(*) لا فى الدخول فافهم، وتفكر والله تعالى أعلم .

الإمام البخارى فى ألفاظ الترجمة بلفظ الإخوان فى الأولى وبلفظ الضيف فى الثانية .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه ، بل أصح مما قاله الشراح فى وجه المطابقة ، قال الحافظ وتبعه غيره : وأخذ الغضب منه من قول عبد الرحمن فعرفت أنه يجد على، وهى من الموجدة وهى الغضب ، وقد وقع التصريح بذلك فى الطريق التى بعد هذه حيث قال فيه: فغضب أبو بكر ، اهـ . وأنت ترى أن ما ذكره الحافظ فيه إثبات الغضب ، وكانت ترجمة الإمام البخارى بكراهة الغضب ، وأوضحه الشيخ قدس سره فى كلامه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين محتمل من ظاهر لفظ البخارى، والصحيح ما أفاده قدس سره من الاحتمال الثانى بقوله « ولا يبعد إلخ » والكلام كله متعلق بالرواية لا الدخول ، والمعنى أن الليث رواها عن بشير عن سهل ورافع كليهما ، كما رواها حماد بن زيد فى أول السند ، وأما ابن عيينة فقد رواها عن سهل

(*) متعلق بقوله لا يبعد ١٢ ز .

(فقال[١] رجل إلخ)

وحده ويؤيده أن مسلماً روى الحديث بلفظ « حدثنا قتيبة بن سعيد قال : حدثنا ليث عن يحي وهو ابن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة قال يحي وحسبت ، قال : وعن رافع بن خديج أنهما قالا خرج عبدالله بن سهل » الحديث ، وهكذا لفظ النسائي بعينه وبنحوهما أخرجه الترمذي ولفظه عن الليث عن يحي ابن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة قال : « قال يحي وحسبت عن رافع بن خديج أنهما قالا خرج » الحديث ، وهكذا أخرجه برواية هارون عن يحي بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة ورافع بن خديج نحوه ، وأما رواية سفيان بن عيينة فقد أخرجها مسلم عن يحي عن بشير عن سهل بن أبي حثمة بنحو حديثهم ولم يذكر فيه رافعاً ، وهكذا ذكره النسائي بلفظ : أخبرنا محمد ابن منصور قال : حدثنا سفيان قال : حدثنا يحي بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة قال : وجد عبد الله بن سهل قتيلا » الحديث .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف الشراح في تعيين هذا الرجل واضطراب أقوالهم في ذلك ، ففي بين سطور الهندية عن مقدمة الفتح هو عمر بن الخطاب ، اهـ . قلت : هو وهم من الناسخ ، فإن الرجل الذي ذكره الحافظ أنه عمر هو الرجل الثاني ، ففي المقدمة حديث سلمة بن الأكوع في قصة عامر بن الأكوع فيه : فقال رجل من القوم لعامر بن الأكوع هو أسيد بن حضير ، وفيه : فقال رجل من القوم وجبت ، هو عمر بن الخطاب كما في مسلم ، وفيه : فقال رجل أو نهريقها ونغسلها ، يحتمل أن يكون هو عمر رضي الله عنه أيضاً ، وفيه : من قاله ؟ قال : فلان وفلان وفلان وأسيد بن حضير ، لم أقف على تسمية الباقين ، اهـ . ولم يتعرض له الحافظ في الفتح ههنا بل أحال شرح الحديث على غزوة خيبر وقال : هناك قوله « رجل لم أقف على اسمه صريحاً ، وعند ابن إسحق من حديث نصر بن دهر الأسلمي « أنه سمع رسول الله ﷺ يقول في مسيره إلى خيبر

قوله : (يعتمو ها عليه) لما فيه من(١) الإشارة إلى شدة تأثر هذه النسوة بالصوت والشعر المنسد ، أو لما فيه من التكلف بتتبع الاستعارة البديعة .

لعامر ابن الأكوع : انزل يا ابن الأكوع فاحد لنا من هنياتك ، فى هذا أن النبى ﷺ هو الذى أمره بذلك ، اه . وكلام الحافظ فى كتاب الدعوات إذ قال : قوله « خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى خيبر فقال رجل من القوم هو عمر بن الخطاب وعامر هو ابن الأكوع » ، اه . يدل على أنه عمر رضى الله عنه وما ذكره الحافظ فى غزوة خيبر من رواية إسحق ذكره الزرقانى فى شرح المواهب ثم قال : ويمكن الجمع بأن الرجل لما قال له لم يسرع حتى أمره ﷺ ، ولاينافى ذلك إتيانه بالفاء، لأن الحال أزمنة من الماضى والآتى والحاكم فيها العرف ، ولا قوله : من هذا السائق ؟ لاحتمال تعدد الحداة أو بعده فلم يحقق صوته فجوز أنه غيره ، اه . وقال القسطلانى : ههنا قوله رجل هو أسيد بن حضير ، اه . وقال فى غزوة خيبر: قوله رجل هو أسيد بن حضير، ثم ذكر حديث ابن إسحق المذكور فى كلام الحافظ ثم قال : ففيه أنه ﷺ هو الذى أمره بذلك ، اه . وقال فى كتاب الدعوات لم يعرف اسمه ، وقال فى كتاب الديات هو أسيد بن حضير ، اه . ولم يتعرض له العينى ههنا ، وقال فى غزوة خيبر لم يعرف اسم هذا الرجل ، اه . وقال فى كتاب الدعوات : هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، اه . ولم يتعرض لاسمه فى كتاب الديات .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره فى وجه الشبه أوجه الأقوال فى ذلك عندى، وقد اختلفوا فى ذلك على أقوال منها ما فى تقرير المكى إذ قال : لأن النساء ليست بقوارير فهذا كذب ظاهر ، اه . قال الحافظ : قال أبو قلابة : يعنى أى بالقوارير النساء ، وقال قتادة : يعنى ضعفة النساء والقوارير جمع قارورة وهى زجاجة سميت بذلك لاستقرار الشراب فيها ، وقال الرامهرمزى : كنى عن النساء بالقوارير لرقتهن وضعفهن عن الحركة والنساء يشبهن بالقوارير فى الرقة واللطافة وضعف البنية ،

. . . .

وقيل المعنى سَوقهن كسوقك القوارير لو كانت محمولة على الإبل ، وقال غيره : شبهن بالقوارير لسرعة انقلابهن عن الرضا وقلة دوامهن على الوفاء كالقوارير يسرع إليها الكسر ولا تقبل الجبر ، وقوله : قال أبو قلابة إلخ ، قال الداودى : هذا قاله أبو قلابة لأهل العراق لما كان عندهم من التكلف ومعارضة الحق بالباطل، وقال الكرمانى : لعله نظر إلى أن شرط الاستعارة أن يكون وجه الشبه جلياً وليس بين القارورة والمرأة وجه التشبيه من حيث ذاتهما ظاهرة ، لكن الحق أنه كلام فى غاية الحسن والسلامة عن العيب ، ولا يلزم فى الاستعارة أن يكون جلاء وجه الشبه من حيث ذاتهما ، بل يكفى الجلاء الحاصل من القرائن الحاصلة وهو هنا كذلك ، قال : ويحتمل أن يكون قصد أبى قلابة أن هذه الاستعارة من مثل رسول الله ﷺ فى البلاغة ، ولو صدرت من غيره ممن لا بلاغة له لعبتموها ، قال : وهذا هو اللائق بمنصب أبى قلابة ، قلت : وليس ما قاله الداودى بعيداً ، ولكن المراد من كان يتنطع فى العبارة ويتجنب الألفاظ التى تشتمل على شىء من الهزل ، قال الخطابى : كان أنجشة أسود وكان فى سوقه عنف فأمره أن يرفق بالمطايا ، وقيل: كان حسن الصوت بالحداء فكره أن تسمع النساء الحداء فإن حسن الصوت يحرك من النفوس فشبه ضعف عزائمهن وسرعة تأثير الصوت فيهن بالقوارير فى سرعة الكسر إليها ، وجزم ابن بطال بالأول فقال : القوارير كناية عن النساء اللاتى كن على الإبل التى تساق حينئذ فأمر الحادى بالرفق فى الحداء لأنه يحث الإبل حتى تسرع ، فإذا أسرعت لم يؤمن على النساء السقوط ، وإذا مشت رويداً أمن على النساء السقوط ، قال : وهذا من الاستعارة البديعية ، وجوز القرطبى فى المفهم الأمرين فقال شبههن بالقوارير لسرعة تأثرهن وعدم تجلدهن نخاف عليهن من حث السير بسرعة السقوط أو التألم من كثرة الحركة والاضطراب الناشىء عن السرعة ، أو خاف عليهن الفتنة من سماع النشيد ، قال الحافظ : والراجح عند البخارى الثانى ،

(باب علامة الحب فى الله لقوله تعالى : الآية)

[بياض[١]] .

(إن يكن هو أى إلخ) كتب[٢] على قوله : أى علامة النسخة ، فإما أن يكون المراد « أى » حرف التفسير أى كلمة « أى » موجودة فى بعضها دون البعض أو يكون المراد أن التفسير بأسرها غير موجودة فى بعض النسخ وعلى هذا فالجزاء محذوف ، ولفظ الحديث هو قوله فإن يكن هو فقط ذكر الراوى بكلمة أى ما كان مراداً وأظهر ما كان مقدراً بحسب تلك النسخة .

ولذلك أدخل هذا الحديث فى « باب المعاريض » ولو أريد المعنى الاول لم يكن فى لفظ القوارير تعريض ، اهـ .

(١) بياض فى الأصل وبسط الشراح فى غرض الترجمة ومطابقة الأحاديث بالترجمة والأجود الأوجز ما أفاده شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى تراجمه إذ قال : قال الزركشى : وجه مطابقة الاحاديث لباب علامة الحب غير ظاهر ، قلت : هذه الترجمة تحل محل التفسير للحديث ، فأفاد أن محب النبى ﷺ يعرف بالاتباع ، كأنه قال علامة الحبِّ فى الله الاتباع لقوله تعالى إلخ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه واضح ، والحاصل أن علامة النسخة إن كانت على لفظ أى فقط فيكون المعنى أن لفظ أى ليس بموجود فى بعض النسخ وهو كذلك ، فإن الرواية قد تقدمت فى كتاب الجنائز فى « باب إذا أسلم الصبى إلخ » وفى كتاب الجهاد فى « باب كيف يعرض الإسلام على الصبى » وكذا سيأتى فى كتاب القدر فى « باب يحول بين المرء وقلبه » وليس فى شىء من هذه المواضع لفظ أى ، وعلى وجود هذه العلامة على لفظ أى ، ذكر له الشيخ احتمالين : الأول أن علامة النسخة على لفظ أى فقط فيكون مؤداه ما تقدم ، والثانى : أن تكون العلامة على لفظ أى لا تسلط عليه بتمامها فيكون المعنى أن جزاء الشرط محذوف فى أصل الحديث،

(باب قول الرجل فداك أبى وأمى)

بينه لما فى ظاهره(١) مظنة الكراهة لترك حرمة الأب ولأنه لا يملكه حتى يفديه .

ذكره الراوى بلفظ : أى لاتسلط عليه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا اللفظ من أبى اليمان الراوى فإنه نسى لفظ شيخه الزهرى فعبره بقوله · أى لاتسلط عليه كما هو عادة المحدثين فإن تلامذة الزهرى مختلفون فى هذا اللفظ ، ففى الروايتين المتقدمتين إن يكن هو فلن تسلط عليه ، وفيما يأتى فى كتاب القدر إن يكن هو فلا تطيقه .

(١) قال النووى : فيه جواز التفدية بالأبوين وبه قال جماهير العلماء ، وكرهه عمر بن الخطاب والحسن البصرى ، وكرهه بعضهم فى التفدية بالمسلم من أبويه ، والصحيح الجواز مطلقاً لأنه ليس فيه حقيقة فداء ، وإنما هو كلام وإلطاف وإعلام لمحبته له ومنزلته ، وقد وردت الأحاديث الصحيحة بالتفدية مطلقاً ، اهـ . قال الحافظ : وقد استوعب الأخبار الدالة على الجواز أبو بكر بن أبى عاصم فى أول كتابه آداب الحكماء وجزم بجواز ذلك فقال: للمرء أن يقول ذلك لسلطانه ولكبيره ولذوى العلم ولمن أحب من إخوانه غير محظور عليه ذلك بل يثاب عليه إذا قصد توقيره واستعطافه ولو كان ذلك محظوراً لنهى النبى ﷺ قائل ذلك ولأعلمه أن ذلك غير جائز أن يقال لأحد غيره ، ثم قال بعد ذكر عدة روايات فى ذلك ، قال الطبرانى: فى هذه الأحاديث دليل على جواز قول ذلك ، وأما ما رواه مبارك بن فضالة عن الحسن قال : دخل الزبير على النبى ﷺ وهو شاك فقال : كيف تجدك جعلنى الله فداك ؟ قال : ما تركت أعرابيتك بعد ، ثم ساقه من هذا الوجه ومن وجه آخر ثم قال : لا حجة فى ذلك على المنع لأنه لا يقاوم تلك الأحاديث فى الصحة ، وعلى تقدير ثبوت ذلك فليس فيه صريح المنع ، بل فيه إشارة إلى أنه ترك الأولى فى

(باب أحب[1] الأسماء إلى الله وقول الرجل لصاحبه يابنى)

القول للمريض إما بالتأنيس والملاطفة ، وإما بالدعاء والتوجع ، فإن قيل إنما ساغ ذلك لأن الذى دعا بذلك كان أبواه مشركين ، فالجواب أن قول أبى طلحة كان بعد أن أسلم وكذا أبو ذر ، وقول أبى بكر كان بعد أن أسلم أبواه ، انتهى ملخصاً . ويمكن أن يعترض بأنه لا يلزم من تسويغ قول ذلك للنبى ﷺ أن يسوغ لغيره ، لأن نفسه أعز من أنفس القائلين وآبائهم ولوكانوا أسلموا فالجواب ما تقدم من كلام ابن أبى عاصم فإن فيه إشارة إلى أن الأصل عدم الخصوصية ، وأخرج ابن أبى عاصم من حديث ابن عمر أن النبى ﷺ قال لفاطمة فداك أبوك ، ومن حديث ابن مسعود « أن النبى ﷺ قال لأصحابه فداكم أبى وأمى » ومن حديث أنس : « أنه ﷺ قال مثل ذلك للأنصار » ، انتهى ما فى الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لإشكال قوى وارد على الإمام البخارى أن الجزء الثانى من الترجمة لا يثبت بالحديث ، وليس هذا الجزء فى شىء من متون الشروح ولم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عندى على ثبوت هذه النسخة أنه من الأصل الثامن والثلاثين من أصول التراجم وهذا أصل مطرد وكما تقدم نظائره فى الأصل المذكور ، فكأنه أشار بذلك إلى روايات وردت فى ذلك ، وقد ترجم الإمام الترمذى فى جامعه « باب ما جاء فى يابنى » وذكر فيه حديث أنس « أن النبى ﷺ قال له يابنى » ثم قال : وفى الباب عن المغيرة وعمر بن أبى سلمة قال الشيخ قدس سره فى الكوكب « باب ما جاء فى يابنى » يعنى أنه ليس سباً إنما هى كلمة ترحم وتلطف تكلم بها النبى ﷺ ، اهـ . وحديث أنس الذى ذكره الترمذى مختصراً ذكره صاحب المشكاة فى كتاب الاعتصام برواية الترمذى مفصلا وفيه : « يا بنى إن قدرت أن تصبح وتمسى وليس فى قلبك غش لأحد » الحديث ، والحديث المفصل أخرجه الترمذى بسند آخر فى كتاب العلم فى « باب الأخذ بالسنة إلخ » وتكلم على سنده ، قال القارى : قوله « يابنى » بضم الباء

(لو قضى أن يكون إلخ) وهذا حكم(١) منه بحسب ظنه لما تفرس فى إبراهيم من إمارات النجابة وخلال السعادة، فحاصله أنه لو كان بعده نبى لكان إبراهيم، لا أنه لو كان إبراهيم حياً لكان نبياً لا محالة، فإن العكس غير لازم.

تصغير ابن وهو بكسر الياء وفتحها والكسر أكثر هو تصغير لطف ومرحمة، ويدل على جواز هذا لمن ليس ابنه ومعناه اللطف وأنك عندى بمنزلة ولدى فى الشفقة، اهـ. وحديث عمر بن أبى سلمة الذى أشار إليه الترمذى أخرجه الترمذى فى «باب التسمية على الطعام» بلفظ: «ادن يابنى فسم الله» الحديث، وقد أخرج أبو داود فى «باب التعجيل» من جمع عن ابن عباس قال: «قدمنا رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة ويقول أبنى لا ترموا الجمرة» الحديث، وقد بسط الشيخ قدس سره فى البذل على لغة لفظ «أبنى»، وقد ترجم فى صحيح مسلم فى كتاب الآداب على حديث أنس المختصر «باب جواز قوله لغير ابنه يابنى واستحبابه للملاطفة»، وذكر أيضاً فيه عن المغيرة بن شعبة قال: «ما سأل رسول الله ﷺ أحد عن الدجال أكثر مما سألته عنه، فقال لى: أى بنى وما ينصبك منه» الحديث، قال النووى: فى هذين الحديثين جواز قول الإنسان لغير ابنه ممن هو أصغر سناً منه يا ابنى ويابنى مصغراً وياولدى ومعناه التلطف وأنك عندى بمنزلة ولدى فى الشفقة، وكذا يقال له ولمن هو فى سن المتكلم يا أخى للمعنى الذى ذكرناه، وإذا قصد التلطف كان مستحباً كما فعله النبى ﷺ، اهـ.

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح الكلام، وقريب منه ما سيأتى فى كلام السندى من أحد الاحتمالين وعلى هذا لا يرد على الحديث ما أورده الشراح وأنكروا هذا الحديث، كما بسطه الحافظ فى الفتح إذ قال: قوله «مات صغيراً» تضمن كلامه جواب السؤال بالإشارة إليه وصرح بالزيادة عليه كأنه قال: نعم رأيته لكن مات صغيراً، ثم ذكر السبب فى ذلك، اهـ. وعلى هذا لا يرد ما أورد عليه أن جوابه لا يطابق السؤال لأنه كان عن رؤيته، ثم قال الحافظ: قوله «ولو قضى إلخ»

. . . .

هكذا جزم به عبد الله بن أبى أوفى ، ثم ذكر الحافظ عدة روايات عن عدة الصحابة فى هـــذا المعنى ، ثم قال : فهذه عدة أحاديث صحيحة عن هؤلاء الصحابة أنهم أطلقوا ذلك فلا أدرى ما الذى حمل النووى فى ترجمة إبراهيم المذكور من كتاب تهذيب الأسماء واللغات على استنكار ذلك ومبالغته حيث قال: هو باطل وجسارة على الكلام فى المغيبات ومجازفة وهجوم على عظيم من الزلل ، ويحتمل أن يكون استحضر ذلك عن الصحابة المذكورين فرواه عن غيرهم ممن تأخر عنهم فقال ذلك ، وقد استنكر قبله ابن عبد البر فى الاستيعاب الحديث المذكور فقال : هذا لا أدرى ما هو وقد ولد نوح من ليس بنبى وكما يلد غير النبى نبياً فكذا يجوز عكسه حتى نسب قائله إلى المجازفة والخوض فى الأمور المغيبة بغير علم إلى غير ذلك مع أن الذى نقل عن الصحابة المذكورين إنما أتوا فيه بقضية شرطية ، اهـ . وما حكى الحافظ عن الاستيعاب ذكره القسطلانى عن التمهيد بسياق أوضح من ذلك إذ قال: وأما استنكار ابن عبد البر حديث أنس حيث قال بعد إيراده فى التمهيد : لا أدرى ما هـذا فقد ولد لنوح عليه السلام غير نبى ولو لم يلد النبى إلا نبياً لكان كل أحد نبياً لأنهم من ولد نوح ، ولا يلزم من الحديث المذكور ما ذكره لما لا يخفى ، قال الحافظ ابن حجر فى الإصابة وغيرها وهو عجيب مع وروده عن ثلاثة من الصحابة وكأنه لم يظهر له وجه تأويله فأنكره ، وجوابه أن القضية الشرطية لا تستلزم الوقوع ولا يظن بالصحابى أن يهجم على مثل هذا بظنه ، انتهى ما فى القسطلانى مختصراً . وقال السندى : قوله : « لو قضى إلخ » يحتمل أنه بيان لسبب موته ومداره على أن إبراهيم قد علق نبوته بعيشه ، وهذا مبنى على أنه علم ذلك من جهته ﷺ، كما جاء عنه ﷺ ذلك ببعض الطرق الضعيفة وكذلك جاء مثله عن الصحابة ، ومعنى الحديث على هذا أنه لو قضى بالنبوة لأحد بعده ﷺ لأمكن حياة إبراهيم ، لكن لما لم يقض لأحد تلك وقد قدر لإبراهيم أنه يكون نبياً على تقدير حياته لزم أن لا يعيش ،

. . . .

ويحتمل أنه بيان لفضل إبراهيم ، وحاصله : لو قدر نبي بعده ﷺ لكان إبراهيم أحق بذلك ، فتعين أن يعيش حينئذ إلى أن يبعث نبياً ، لكن ما قدر نبي بعده فلذلك ما لزم أن يعيش ، وعلى المعنيين فليس مبنى الحديث على أن ولد النبي يلزم أن يكون نبياً حتى يقال إنه غير لازم ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب من سمى بأسماء الأنبياء » قال الحافظ : أشار بذلك إلى الرد على من كره ذلك كما تقدم عن عمر أنه أراد أن يغير أسماء أولاد طلحة وكان سماهم بأسماء الأنبياء ، اهـ . والذى أشار إليه بقوله « تقدم » ما قال فى « باب قول النبي ﷺ : سموا باسمى ولا تكنوا بكنيتى » فى جملة المذاهب فى ذلك ، حكى الطبرى مذهباً رابعاً هو المنع من التسمية بمحمد مطلقاً وكذا التكنى بأبى القاسم مطلقاً ، ثم ساق من طريق سالم بن أبى الجعد : كتب عمر : لا تسموا أحداً باسم نبى ، واحتج لصاحب هذا القول بما أخرجه عن أنس رفعه : « يسمونهم محمداً ثم يلعنونهم » وهو حديث أخرجه البزار وأبو يعلى وسنده لين ، قال عياض : والأشبه أن عمر إنما فعل ذلك إعظاماً لاسم النبي صلى الله عليه وسلم لئلا ينتهك ، وكان سمع رجلا يقول لمحمد بن زيد يا محمد : فعل الله بك وفعل ، فدعاه وقال : لا أرى رسول الله ﷺ يسب بك فغير اسمه ، قال الحافظ : أخرجه أحمد والطبرانى وفيه : « فأرسل إلى ابن زيد فقال : لا أرى رسول الله ﷺ يسب بك فسماه عبدالرحمن ، وأرسل إلى بنى طلحة وهم سبعة ليغير أسماءهم ، فقال له محمد وهو كبيرهم ، والله لقد سمانى النبي ﷺ محمداً فقال : « قوموا فلا سبيل إليكم » فهذا يدل على رجوعه عن ذلك ، اهـ . وذكره القسطلانى مختصراً وزاد : كتب عمر إلى أهل الكوفة لا تسموا أحداً باسم نبى ، وإنما فعل ذلك إعظاماً لاسم النبي لئلا ينتهك ، لكن ورد ما يدل على أن عمر رضى الله تعالى عنه رجع عن ذلك ، وكره مالك التسمية بأسماء ملائكة كجبريل ، اهـ .

(باب تسمية الوليد)

يعنى[١] بذلك جواز تسمية المسلم بشىء من أسماء أهل الشرك إذا لم يتضمن شيئاً من المعانى القبيحة ودلالة الرواية عليه من حيث تقرير النبى ﷺ الوليد بن الوليد على اسمه فلو كان ممنوعاً لغير اسمه .

(شاهان شاه) الظاهر[٢] أنه من التركيب المقلوب كقولهم سراپرده .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما فى الترجمة من قوله تسمية الوليد هو من إضافة المصدر إلى المفعول الثانى. قاله السندى ، وقال الحافظ : وردفى كراهة هذا الاسم حديث أخرجه الطبرانى من حديث ابن مسعود : « نهى رسول الله ﷺ أن يسمى الرجل عبده أو ولده حرباً أو مرة أو وليداً » الحديث ، وسنده ضعيف جداً ، وورد فيه حديث آخر مرسل أخرجه يعقوب بن أبى سفيان فى تاريخه والبيهقى فى الدلائل من طريقه عن سعيد بن المسيب قال : « ولد لأخى أم سلمة ولد فسماه الوليد ، فقال رسول الله ﷺ سميتموه بأسماء فراعنتكم ليكونن فى هذه الأمة رجل يقال له الوليد هو أشر على هذه الأمة من فرعون لقومه » قال الوليد بن مسلم فى روايته : قال الأوزاعى : فكانوا يرونه الوليد بن عبد الملك ثم رأينا أنه الوليد ابن يزيد لفتنة الناس به حين خرجوا عليه فقتلوه وانفتحت الفتن على الأمة بسبب ذلك وكثر فيهم القتل ، وقال الحافظ بعد ذكر طرق هذا الحديث : ادعى ابن حبان أنه لا أصل له فقال فى كتاب الضعفاء فى ترجمة إسماعيل بن عياش : هذا خبر باطل ما قاله رسول الله ﷺ ، ولا رواه عمر ، ولا حدث به سعيد ولا الزهرى ، ولا هو من حديث الأوزاعى ، ثم أعله باسماعيل بن عياش ، ثم رد عليه الحافظ بأن له أصلا وذكر له طرقا وشواهد ثم قال : ولما لم يكن هذا الحديث المذكور على شرط البخارى أومأ إليه كعادته ، وأورد فيه الحديث الدال على الجواز فإنه لو كان مكروهاً لغيره النبى ﷺ كعادته إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) قال الكرمانى : معناه ملك الملوك لكن فى قاعدة العجم تقديم المضاف

. . . .

إليه على المضاف ، اهـ . وقال الحافظ : قوله « يقول غيره » أى غير أبى الزناد وهو بسكون النون وبهاء فى آخره وقد تنون . وليست هاء تأنيث فلا يقال بالمثناة أصلاً ، وقد تعجب بعض الشراح من تفسير سفيان بن عيينة اللفظة العربية باللفظة العجمية ، وأنكر ذلك آخرون وهو غفلة منهم عن مراده ، وذلك أن لفظ شاهان شاه كان قد كثر التسمية به فى ذلك العصر ، فنبه سفيان على أن الاسم الذى ورد الخبر بذمه لا ينحصر فى ملك الأملاك ، بل كل ما أدى معناه بأى لسان كان فهو مراد بالذم ، وقوله شاهان شاه هو المشهور فى روايات هذا الحديث ، وحكى عياض عن بعض الروايات شاه شاه بالتنوين بغير إشباع فى الأولى ، والأصل هو الأولى ، وهذه الرواية تخفيف منها ، لأن قاعدة العجم تقديم المضاف إليه على المضاف ، فإذا أرادوا قاضى القضاة بلسانهم قالوا موبذان موبذفموبذ القاضى ، وموبذان جمعه ، اهـ وقال العينى : وقيل التحق بذلك قاضى القضاة وإن كان اشتهر فى بلاد الشرق من قديم الزمان إطلاق ذلك على كبير القضاة ، وقد سلم أهل الغرب من ذلك ، واسم كبير القضاة عندهم قاضى الجماعة ، قلت : أول من تسمى قاضى القضاة أبو يوسف من أصحاب أبى حنيفة ، وفى زمنه كان أساطين الفقهاء والعلماء والمحدثين فلم ينقل عن أحد منهم إنكار عن ذلك ، نعم يمنع أن يقال أقضى القضاة لأن معناه أحكم الحاكمين ، والله سبحانه هو أحكم الحاكمين ، وهذا أبلغ من قاضى القضاة لأنه أفعل التفضيل ، اهـ . وبسط الكلام الحافظ فى الفتح على هذا البحث وقال : وتعقبه أى من منع أقضى القضاة وهو الزمخشرى ابن المنير (*) بحديث أقضاكم على ، وتعقبه علم الدين العراقى فصوب ما ذكره الزمخشرى من المنع إلى آخر ما بسطه .

(*) فاعل تعقب ١٢ ز

(باب كنية المشرك)

دفع(١) به مظنة الكراهة لما فيه من الاحترام والإعزاز بحسب الظاهر .

(باب قول الرجل ليس بشىء)

يعنى(٢) بذلك أنه لا يعد كذباً ، فإن المراد أنه ليس بشىء معتد به .

---

(١) وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : أى ذكر المشرك بكنيته فإنه جائز كاسمى النبى ﷺ عمه بأبى طالب ، وغرض البخارى من هذا الباب دفع توهم أن الكنية تكون للتعظيم فلعلها لاتجوز للمشرك ، اه ، قال الحافظ : قوله « باب كنية المشرك » أى هل يجوز ابتداء ، وهل إذا كانت له كنية تجوز مخاطبته أو ذكره بها؟ وأحاديث الباب مطابقة لهذا الأخير ويلتحق به الثانى فى الحكم ، اه . وقال القسطلانى بعد ذكر حديث عباس : وفى هذا الحديث أنه ﷺ سمع تكنية أبى طالب من العباس فأقره ، وقد جوزوا ذكر الكافر بكنيته إذا كان لايعرف إلا بها كما فى أبى طالب ، أو كان على سبيل التألف رجاء إسلامه أو تحصيل منفعة منه لاعلى سبيل التكريم ، فإنا مأمورون بالإغلاظ عليهم ، وأما ذكر أبى لهب بالكنية دون اسمه عبد العزى فقيل : لاجتناب نسبته إلى عبودية الصنم ، وقيل للإشارة إلى أنه سيصلى ناراً ذات لهب ، اه .

(٢) قال الكرمانى : قال الخطابى : قوله « ليسوا بشىء » معناه نفى ما يتعاطونه من علم الغيب ، أى ليس قولهم بشىء صحيح يعتمد عليه كما يعتمد على إخبار الأنبياء الذين يوحى إليهم من الغيب ، وهذا كما تقول لمن عمل عملا من غير إتقان لصنعه : ما عملت شيئاً ، ولمن قال قولا غير سديد : ما قلت شيئاً ، اه . وزاد الحافظ بعد ذكر قول الخطابى : وقال ابن بطال نحوه ، وزاد أنهم يريدون بذلك المبالغة فى النفى وليس ذلك كذبا ، وقال كثير من المفسرين فى قوله تعالى : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » ، والمراد بالذكر ههنا القدر

قوله : (قر الدجاجة) أى كما(١) يقر الدجاجة النطفة فى فرج امرأتها .

(باب التكبير والتسبيح عند التعجب)

فيه(٢) دلالة على رد ماقال بعضهم إن من قال لآخر : كل ، فقال اذكروا

والشرف ، أى كان موجوداً ولكن لم يكن له قدر يذكر به ، إما وهو مصور من طين على قول من قال المراد به آدم ، أوفى بطن أمه على قول من قال إن المراد به الجنس ، اه .

(١) هكذا فى تقرير المكى إذ قال : قوله « فيقرها إلخ » أى فيصبها فى أذن وليه صب الدجاجة نطفتها فى قبل أنثاها ، أو معناها يصوت بها فى أذن وليه صوت الدجاجة فى أذن أنثاها ، اه . ولم أجد هذا المعنى فى شرح من شروح البخارى، نعم ذكره القارى فى المرقاة إذ قال . وقيل معنى يقرها يصبها ، وكقر الدجاجة أى كصبها المنى فى صاحبته بحيث لا يعرفه الناس ، فكذا الجنى يصبها فى أذن وليه بحيث لا يطلع عليه غيره ، اه . ولعل هذا المعنى مأخوذ من أقوال أهل اللغة فقد قال المجد : الاقترار استقرار ماء الفحل فى رحم الناقة ، وناقة مقر بالضم وكسر القاف عقدت ماء الفحل فأمسكته فى رحمها ، اه . وفى اللسان : أقرت الناقة : ثبت حملها ، واقترماء الفحل فى الرحم أى استقر ، وناقة مقر: عقدت ماء الفحل فأمسكته فى رحمها ولم تلقه ، وتقدم البسط فى الاختلاف فى لفظ الدجاجة والزجاجة ، والصحيح من هذين اللفظين فى كتاب بدء الخلق فى صفة إبليس وجنوده ، وسيأتى شيء من الكلام على هذا الحديث فى آخر الكتاب فى « باب قراءة الفاجر والمنافق » .

(٢) قال الحافظ : قال ابن بطال : التسبيح والتكبير معناه تعظيم الله وتنزيهه من السوء ، واستعمال ذلك عند التعجب ،واستعظام الأمر حسن ، وفيه تمرين اللسان على ذكر الله تعالى ، وهذا توجيه جيد ، كأن البخارى رمز إلى الرد على من منع من ذلك ، اه . قال صاحب الفيض : أباح المصنف إخراج الأذكار عن معناها

باسم الله كفر[1] ووجه الرد ظاهر ، فإن فى الحديث وضع اسم الله موضع كلام الناس كما فى مسألة بسم الله فافهم .

واستعمالها فى غيره وهو ثابت فى السلف ثبوتا لامرد له ، وحينئذ ينبغى أن يؤول ما فى الدر المختار أن الطلبة إن اصطلحوا على أن يكبروا أو يسبحوا عند ختمة الدرس فهو مكروه لأنه إخراج الذكر عن مدلوله ، نعم إن كان إخراجه إلى محل ممتهن فله وجه ، كما ذكره الحنفية أن السائل إن ذكر اسم الله لايقول السامع جل جلاله أو كلمة تدل على عظمته تعالى ، وإن كان أدبا فى عامة الأحوال ، وذلك لأنه قال باسمه فى موضع لم يكن له ذلك ، اه . قال ابن عابدين تحت قول صاحب الدر المختار : تكون أى الصلاة حراماً عند فتح التاجر متاعه ، الظاهر أن المراد به كراهة التحريم لما فى كراهية الفتاوى الهندية إذا فتح التاجر الثوب فسبح الله تعالى أو صلى على النبى ﷺ يريد به إعلام المشترى جودة ثوبه فذلك مكروه ، وكذا الحارس لأنه يأخذ لذلك ثمناً ، وكذا الفقاعى إذا قال ذلك عند فتح فقاعه على قصد ترويجه وتحسينه يأثم ، وعن هذا يمنع إذا قدم واحـــد من العظماء فسبح أو صلى على النبى ﷺ إعلاما بقدومه حتى يفرج له الناس أو يقوموا له يأثم ، اه .

(١) ففى شرح الفقه الأكبر قال البدر الرشيد أو صاحب الفتاوى : التتمة سمعت عن بعض الأكابر أنه قال : من قال موضع الأمر للشىء أو قال موضع الإجازة بسم الله مثل أن يقول له أحد : أدخل أو أقوم ونحوهما فقال المستشار : بسم الله يعنى به آذنتك فيما استأذنت ، كفر ، يعنى حيث وضع كلام الله موضع كلامه مهانة توجب إهانة ، وهذا تصوير مسألة الإجازة ، وأما تصوير مسألة الأمر للشىء فهو أن صاحب الطعام يقول لمن حضر : بسم الله ، وهذه المسألة كثيرة الوقوع فى هذا الزمان ، وفى تكفيرهم حرج فى الأديان ، والظاهر المتبادر من صنيعهم هذا أنهم يتأدبون مع المخاطب حيث لا يشافهونه بالأمر ويتباركون بهذه الكلمة مع

[بياض[1] فى الأصل بقدر صفحة]

احتمال تعلقه بالفعل المقدرأى كل بسم الله أو ادخل بسم الله ، فالمقصود أنه لاينبغى للمفتى أن يعتمد على ظاهر هذا النقل ، لاسيما وهو مجهول الأصل ، اه مختصراً . وحكى هذا القول صاحب مجمع الأنهر عن البدر الرشيد مختصراً .

(١) ههنا الصفحة الواحدة خالية فى الأصل، والظاهرأنه ليس بياض بل انتقل القلم بعد اختتام صفحة إلى بدء صفحة أخرى من غير قصد منه ، ويحتمل أن الشيخ قدس سره أراد كتابة بعض الأقوال ههنا فلم يتفق له ، ومما ينبغى عندى أن يذكر ههنا عدة أقوال أضيفها منها .

(باب تشميت العاطس إلخ) قال الكرمانى : التشميت بالمعجمة أصله إزالة شماتة الأعداء ، والتفعيل للسلب نحو جلدت البعير أى أزلت جلده ، فاستعمل للدعاء بالخير لاسيما بلفظ يرحمك الله ، وبالمهملة بكونه على سمت حسن ، اه . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز بمالامزيد عليه فى لغته : هل هو بالشين المعجمة أو المهملة ؟ وفى معناهما ، واختلافهم فى حكمه هل هو مندوب أو واجب أو فرض كفاية أو فرض عين ، وفيه قد خص من عموم الأمر بتشميت العاطس جماعة وهم ستة نفر بسطت فى الأوجز ، وفيه أيضاً : واختلفوا أيضاً كم مرة يشمت ؟ وجملة المذاهب فيه مافى هامش الكوكب أن ظاهر الأمر الوجـــوب ، وبه قال ابن المزين من المالكية وبه قال أهل الظاهر ، وقال ابن أبى جمرة : قال جماعة من علمائنا إنه فرض عين ، وقواه ابن القيم فى حواشى السنن ، وذهب آخرون إلى أنه فرض كفاية ، ورجحه ابن رشد وابن العربى ، وقال به الحنفية وجمهور الحنابلة ، وذهب جماعة من المالكية إلى أنه مستحب ويجزىء الواحد عن الجماعة وهو قول الشافعية ، وقال العينى: ظاهر الأحاديث الوجوب وبه قال أهل الظاهر ، وعند جمهور العلماء من أصحاب المذاهب الأربعة أنه فر[illegible]

يستحب ، وحكى ابن عابدين عن تبيين المحارم : تشميت العاطس فرض على

. . . .

الكفاية عند الأكثرين ، وعند الشافعى سنة ، وعند بعض الظاهرية فرض عين ، انتهى مختصراً .

قوله : (كتاب الاستئذان) قال العينى : أى هذا باب فى بيان أمر الاستئذان وهو طلب الإذن فى الدخول فى محل لايملكه المستأذن ، وقوله باب بدء السلام بفتح الباء الموحدة وسكون الدال وبالهمزة فى آخره بمعنى الابتداء ، وإنما ترجم به للإشارة إلى أنه لايؤذن لمن لم يسلم ، وقد أخرج أبو داود وابن أبى شيبة بإسناد جيد عن ربعى بن حراش: «حدثنى رجل أنه استأذن على النبى ﷺ وهو فى بيته فقال أألج؟ فقال لخادمه : اخرج إلى هذا فعلمه، فقال: قل السلام عليكم أأدخل؟» الحديث، وصححه الدارقطنى ، اهـ. ولا يبعد أن يقال إن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة وهى : هل يبدأ بالسلام ثم يستأذن أو بالعكس ؟ قال النووى فى الأذكار : والسنة أن يسلم ثم يستأذن لحديث أبى داود وهو الصحيح ، وذكر الماوردى فيه ثلاثة أوجه أحدها هذا ،والثانى عكسه ، والثالث إن وقع عين المستأذن على صاحب المنزل قبل دخوله قدم السلام ، وإن لم تقع عليه عينه قدم الاستئذان» انتهى مختصراً. وإلى تقديم السلام مال الطحاوى فى مشكله وجزم به المازرى ، كما حكاه عنه الحافظ وصاحب الإتحاف ورجحه ابن القيم فى الهدى ، وقال فى الأخيرين : هما مخالفان للسنة ، اهـ. وبسط الكلام على مسألة الاستئذان وأبحاثه فى الأوجز ، وفيه عن جماعة من السلف أن المراد فى قوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا» الآية ، بالاستئناس الاستئذان .

ثم لايذهب عليك أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن كتاب الاستئذان ليس بكتاب مستقل بل هو كتاب فى كتاب بمنزلة الاصطلاح المعروف باب فى باب كما تقدم فى أصول التراجم مفصلا فهذا جزء من كتاب الاداب ، فإن الاستئذان أيضاً أدب من الآداب ، ولذا ذكر فى صحيح مسلم «باب الاستئذان» فى كتاب

(باب السلام اسم من أسماء الله تعالى)

ولعل (١) الوجه فى إيراد الآية فى هذا الباب أن المأمور به من التحية ما فيه

الآداب ، وعلى هذا لا يرد على المصنف ما أوردوا من الأبواب الآتية فى أواخر هذا الكتاب من « باب الاحتباء باليد » و « باب السرير والقائلة بعد الجمعة » وغير ذلك، ولا يحتاج إلى تأويلات بعيدة كما فى حاشية البخارى الهندية عن الخير الجارى إذ قال : لا يخفى أنه ذكر فى هذا الكتاب أموراً سوى الاستئذان ، فالأولى أن يقدر ههنا كتاب الاستئذان وما يناسبه أو هو فى حكمه ، وعليك الاعتبار بمثله فى مثله لأن هذا أصلا من أصول هذا الكتاب ، اهـ . وقال العلامة الكرمانى : فإن قلت ماوجه تعلق باب السرير والوسادة ونحوه بكتاب الاستئذان؟ قلت : لما كان المراد منه الاستئذان فى دخول المنزل ذكر على سبيل التبعية مايتعلق بالمنزل ويلابسه ملابسة ، اهـ . قلت : ولا يتمشى هذا التأويل فى « باب القائلة فى المسجد » ولا فى « باب حفظ السر » و « باب الختان بعد الكبر » وغيرها ، وهكذا ما قال الكرمانى فى « باب كل لهو باطل » فإن قلت : ما وجه تعلق هذا الباب بكتاب الاستئذان ؟ قلت : لعل التعلق الإشارة إلى أن الدعاء إلى المقامرة لا يكون إذناً للدخول فى المنزل إلى آخر ما قال فى « باب طول النجوى » وفيه عن أنس قال : « أقيمت الصلاة ورجل يناجى رسول الله ﷺ » الحديث ، إن قلت : ما وجه مناسبة هذا الباب ونحوه بكتاب الاستئذان ، قلت : من جهة أن مشروعية الاستئذان هو لئلا يطلع الأجنبى على أحوال داخل البيت ، أو أن الغالب أن المناجاة لا تكون إلا فى البيوت والمواضع الخاصة الخالية فذكره على سبيل التبعية بالاستئذان ، اهـ . وأنت خبير بأن هذا النجوى لم يكن فى البيت بل فى المسجد ، وعلى ما اخترته لا يحتاج إلى هذه التأويلات لأن هذه الأبواب كلها من كتاب الآداب .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره دقيق ولطيف جداً ، فإن فيما أفاده إشارة إلى أنه لا ينبغى أن يقال السلام على الله ، لأن السلام اسم من أسمائه تعالى فلا معنى

حسن ، سواء كان الحسن قليلا أو كثيراً ، كما يدل عليه قوله تعالى : « بأحسن منها » فإن صيغة التفضيل مشعرة بزيادة الحسن فى هذا الرد فكان دليلا على أصل الحسن فى التحية وليس فى قولهم السلام على الله حسن لانقلاب المعنى ، فلم يكن قائله : أتيا بالمأمور به ، لأن المأمور به إنما يتأدى إذا تضمن الحسن ولو أقل مما فى ردها .

لقوله الله على الله ، وهذا أوجه مما قاله الشراح فى مناسبة الآية بالترجمة من أنه أشار بذلك إلى اختلافهم فى معنى التحية فى الآية والترجيح إلى أن المراد بالتحية فى الآية السلام، قال الحافظ: ومناسبة ذكر هذه الآية فى هذه الترجمة للإشارة إلى أن عموم الأمر بالتحية مخصوص بلفظ السلام كما دلت عليه الأحاديث ، واتفق العلماء على ذلك إلا ما حكاه ابن التين عن ابن خويز منداد عن مالك: أن المراد بالتحية فى الآية الهدية ، لكن حكى القرطبي عن ابن خويز منداد أنه ذكره احتمالا وادعى أنه قول الحنفية ، فإنهم احتجوا بذلك بأن السلام لا يمكن رده بعينه ، بخلاف الهدية فإن الذى يهدى له إن أمكنه أن يهدى أحسن منها فعل وإلا ردها بعينها، وتعقب بأن المراد بالرد رد المثل لا رد العين وذلك سائغ كثير ، ونقل القرطبي أيضاً عن ابن القاسم وابن وهب عن مالك : أن المراد بالتحية فى الآية تشميت العاطس والرد على المشمت ، قال : وليس فى السياق دلالة على ذلك ولكن حكم التشميت والرد مأخوذ من حكم السلام والرد عند الجمهور ولعل هذا هو الذى نحا إليه مالك ، اه . وقال العينى: أشار بهذه الآية الكريمة إلى أن عموم الأمر بالتحية مخصوص بلفظ السلام ، وعليه اتفاق العلماء إلا ما حكى ابن التين عن بعض المالكية أن المراد بالتحية فى الآية الهدية ، وحكى القرطبي أنه قول الحنفية أيضاً، قلت : نسبة هذا إلى الحنفية غير صحيح ، وهذا قول يخالف قول المفسرين، فإنهم قالوا: معنى الآية إذا سلم عليكم المسلم فردوا عليه أفضل مما سلم ، أو ردوا عليه بمثل ما سلم به فالزيادة مندوبة والمماثلة مفروضة ، اه . قلت: وما تعقب العينى على قول القرطبي : الظاهر من كلام الجصاص فى أحكام القرآن أنه قول للحنفية أيضاً إذ ذكر فى الآية احتمالين .

(قوله كأنه يتهيأ للقيام) فيه (١) دلالة على أمثال هذه التعريضات والإشارات ولا يكون ذلك تغريراً وخداعا .

(باب (٢) زنا الجوارح إلخ)

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى استنباط المسألة ، وذكره الكرمانى أيضاً إذ قال: قالوا فيه إن المضيف لا يحتاج فى القيام والخروج إلى إذن الأضياف ، وفيه جواز التعريض بالقيام من عنده ، انتهى . قلت : واستنبط منه الإمام البخارى مسألة أخرى كما سيأتى قريباً من قوله « باب من قام من مجلسه وبيته ولم يستأذن أصحابه أو تهيأ للقيام ليقوم الناس » ذكر فيه حديث الباب ، قال الحافظ : قال ابن بطال فيه أنه لاينبغى لأحد أن يدخل بيت غيره إلا بإذنه وأن المأذون له لا يطيل الجلوس بعد تمام ما أذن له فيه لئلا يؤذى أصحاب المنزل ويمنعهم من التصرف فى حوائجهم، وفيه إن من فعل ذلك حتى تضرر به صاحب المنزل إن لصاحب المنزل أن يظهر التثاقل به وأن يقوم بغير إذن حتى يتفطن له ، وإن صاحب المنزل إذا خرج من منزله لم يكن للمأذون له فى الدخول أن يقيم إلا بإذن جديد والله أعلم ، انتهى . قلت : وفى ترجمة البخارى هذه إشارة إلى أنه لا ينافى قوله ﷺ المعروف « إن لزورك عليك حقاً » ، ولا ما فى المشكاة فى « باب شمائله ﷺ » من حديث الترمذى عن أنس « أن رسول الله ﷺ كان إذا صافح الرجل لم ينزع يده من يده حتى يكون هو الذى ينزع يده ، ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون هو الذى يصرف وجهه عن وجهه » .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لعارض وهو أن مايخطر بالبال فى معنى قوله ﷺ « والفرج يصدق إلخ » لم يتعرض لأحد من الشراح كما سيأتى، قال الحافظ : قوله «باب زنا الجوارح إلخ» أى أن الزنا لايختص إطلاقه بالفرج ، بل يطلق على ما دون الفرج من نظر وغيره ، وفيه إشارة إلى حكمة النهى عن رؤية ما فى البيت بغير استئذان لتظهر مناسبته للذى قبله ، انتهى . أى من باب الاستئذان

. . . .

من أجل البصر ، ثم قال : قال ابن بطال سمى النظر والنطق زنا لأنه يدعو إلى الزنا الحقيق ولذلك قال : والفرج يصدق ذلك ويكذبه ، انتهى ، وقال العينى : قوله والفرج يصدق ذلك ، أى المذكور من زنا العين وزنا اللسان والتصديق بالفعل والتكذيب بالترك، وقيل التصديق والتكذيب من صفات الإخبار فى معناهما ههنا ، وأجيب بأنه لما كان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع ، والتكذيب الحكم بعدمها ، فكأنه هو الموقع أو الواقع فهو تشبيه ، أو لما كان الإيقاع مستلزماً للحكم بها عادة فهو كناية ، انتهى . وقال القارى : قال الطيبى : سمى هذه الأشياء باسم الزنا لأنها مقدمات له مؤذنة بوقوعه ، ونسب التصديق والتكذيب إلى الفرج لأنه منشؤه ومكانه، أى يصدقه بالإتيان بما هو المراد منه ، ويكذبه بالكف عنه ، وقيل: معناه إن فعل بالفرج ماهو المقصود من ذلك ، فقد صار الفرج مصدقا لتلك الأعضاء ، وإن ترك ما هو المقصود من ذلك فقد صار الفرج مكذباً ، قال ابن حجر : فإن حقق زناه فيوقع صاحبه فى تلك الكبيرة ، وإن كذبه بأن لا يزنى فيستمر زنا تلك الأعضاء على كونها صغيرة ، أقول الأظهر أن يقال والفرج أى عمله يصدق ذلك التمنى ويكذبه وهو أقرب لفظا وأنسب معنى ، اه . وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال إن كان صواباً فمن الله وفضله ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان ، الله ورسوله منه بريئان ، إن معنى تصديق الفرج وتكذيبه أن الفرج إن كان يتأثر بالقبلة واللمس ونحوهما بأن يحصل فى الفرج شىء من الحس والحركة فتكون هذه الأمور كلها فى حكم الزنا ، وإن لم يتأثر الفرج ولم يحصل فيه حس ما فلا تكون هذه الأمور فى حكم الزنا ، بل تكون القبلة من قبلة المودة كما فى قبلة الأولاد والأحباب لا سيما فى العرب فإنهم يكثرون فى قبلة الخد والفم وغيرهما ، وعلى هذا فلا يرد ما أورده العينى تبعاً للكرمانى من قوله : فإن قلت التصديق والتكذيب من صفات الإخبار إلخ . لأن فيما اخترته من المعنى الفرج يخبر فى هذه الحال بلسان الحال أن هذه القبلة ليست بزنا وإن التذ الفرج فهو يخبر بأن هذه القبلة زنا فتدبر .

(باب إذا دعى إلخ)

أورد الرواية (١) مخالفة للترجمة إشارة منه إلى أن المدعو وإن لم يفتقر إلى الإذن لأجل الدخول لكون الدعوة كافية فى ذلك ، غير أنه لا يستغنى من الإذن

---

(١) قال الكرمانى : فإن قلت هذا الحديث « أى الثانى » يدل على أنه لا بد للمدعو من الاستئذان والحديث السابق على ضده ، قلت : قال المهلب : إذا دعى فأتى مجيباً للدعوة ولم يتراخ المدة أو كان فى الموضع المدعو إليه يدعو آخر مأذوناً له فهذا دعاؤه إذنه ، وإن تراخت ولم يسبقه أحد فى الدخول فلا ، وهذا وجه الجمع بينهما ، انتهى . قال الحافظ : وظاهره يعارض الحديث الأول ومن ثم لم يجزم بالحكم ، وجمع المهلب وغيره بتنزيل ذلك على اختلاف حالين إن طال العهد بين الطلب والمجىء احتاج إلى استئناف الاستئذان ، وكذا إن لم يطل لكن كان المستدعى فى مكان يحتاج معه إلى الإذن فى العادة وإلا لم يحتج إلى استئناف إذن ، وقال ابن التين لعل الأول فيمن علم أنه ليس عنده من يستأذن لأجله ، والثانى بخلافه ، قال : والاستئذان على كل حال أحوط ، وقال غيره : إن حضر صحبة الرسول أغناه استئذان ويكفيه سلام الملاقاة ، وإن تأخر عن الرسول احتاج إلى الاستئذان ، وبهذا جمع الطحاوى ، واحتج بقوله فى الحديث الثانى : « فأقبلوا فاستأذنوا » فدل على أن أبا هريرة لم يكن معهم وإلا لقال « فأقبلنا » كذا قال ، انتهى . وجمع ابن القيم بوجهين إذ قال : قالت طائفة بأن الحديثين على حالين ، فإن جاء الداعى على الفور من غير تراخ لم يحتج إلى استئذان ، وإن تراخى مجيئه عن الدعوة وطال الوقت احتاج إلى استئذان ، وقال آخرون إن كان عند الداعى من قد أذن له قبل مجىء المدعو لم يحتج إلى استئذان آخر ، وإن لم يكن عنده من قد أذن له لم يدخل حتى يستأذن ، وتكلم ابن القيم أيضاً على حديث « رسول الرجل إلى الرجل إذنه » بأن فيه انقطاعا بين قتادة وأبى رافع .

لأجل الستر (١)، وذلك لأن دعاء أهل الصفة ههنا كان فى بيته ﷺ وثمة أزواجه ونساؤه، فلو دعا أحد أحداً وهو فى مكان لايفتقر إلى إذن ثان .

(باب من رد فقال : عليك إلخ)

ظاهر صنيعه (٢) أنه لا فرق عنده بين تقديم السلام على كلمة على وتأخيره منه وإن أشار بذكر الرواية إلى أن تقديم الجار هو الغالب فى الرد .

---

(١) وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : قوله «فاستأذنوا» أى استئذان الحجاب، أما استئذان الدخول فقد وجد بالدعوة لا حاجة إليه ثانيا ، اهـ . وقلت : وهذا المعنى هو مؤدى كلام ابن التين المتقدم وهو أوجه الوجوه عندى .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أحد المحتملات فى الترجمة ، فقد قال الحافظ : قوله « باب من رد إلخ » يحتمل أن يكون أشار إلى رد من قال : لا يقدم على لفظ السلام شىء ، بل يقول فى الابتداء والرد السلام عليك ، أو من قال لايقتصر على الإفراد بل يأتى بصيغة الجمع ، أو من قال لا يحذف الواو بل يجيب بواو العطف فيقول : وعليك ، أو من قال : يكفى فى الجواب أن يقتصر على عليك بغير لفظ السلام ، أو من قال : لايقتصر على عليك السلام بل يزيد ورحمة الله ، وهذه خمسة مواضع جاءت فيها آثار تدل عليها ، ثم بسط الحافظ الكلام على تلك المواضع الخمسة ، وظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل الترجمة على الاحتمال الأول من هذه الخمسة ، وعليه حمل العينى إذ قال : أى هذا « باب ما يذكر فيه من رد على المسلم فقال: عليك السلام» وبدأ بالخطاب على المسلم ثم ذكر لفظ السلام ، وهذا الوجه الذى ذكره جاء فى حديث عائشة رضى الله عنها فى سلام جبريل عليها وهى ردت بقوله عليه السلام قدمت ذكر المسلم ثم ذكرت السلام ، اهـ . وتقدم فى مبدأ كتاب الأنبياء تحت قوله ﷺ فقالوا : « السلام عليك » ما قال الشيخ قدس سره بلفظ ولكن النبى ﷺ بين لنا طريق الجواب بتقديم لفظ وعليكم على السلام ، وبسط

(باب [1] إذا قال : فلان يقرؤك)

شيء من الكلام على هامشه ، وترجم الإمام الترمذي « باب في كراهية أن يقول عليك السلام» وفيه قوله ﷺ : إن ذلك تحية الميت ، وكتب عليه الشيخ في الكوكب: الظاهر في معناه أن عليك السلام بتقديم عليك تحية خصها شعراء العرب وفصحاؤهم بالأموات كما تشهد به أشعارهم فلا يناسب ذكرها للأحياء ، ويمكن أن يقال وإن كان بعيداً : إن عليك السلام تحية الأموات من أهل الجاهلية، فلا يناسب ذكرها في الإسلام لأهله ، وإضافة التحية إلى الميت على التوجيه الأول إضافة المصدر إلى مفعوله ، وعلى التوجيه الثاني إلى فاعله ، أي كانت أهل الجاهلية يحيون به فيما بينهم وقد ودع الإسلام هذه التحية ، اهـ . وبسط في هامش الكوكب شيء من الكلام على ذلك .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره وزدته لاختلاف الروايات في ذلك ، وقد ترجم أبو داود في سننه « باب في الرجل يقول فلان يقرؤك السلام » وذكر فيه حديثين : أحدهما حديث رجل قال : بعثني أبي إلى رسول الله ﷺ فقال : ائته فأقرئه السلام ، قال : فأتيته فقلت : إن أبي يقرؤك السلام ، فقال : عليك وعلى أبيك السلام ، ثم ذكر حديث عائشة المذكور في البخاري ، قال الشيخ في البذل : وفي هذا الحديث اقتصر في الجواب على أصل المسلم وفي الحديث الأول شمل المبلغ أيضاً فالأمران جائزان ، انتهى . وقال الحافظ في حديث عائشة : قال النووي في هذا الحديث مشروعية إرسال السلام ، ويجب على الرسول تبليغه لأنه أمانة ، وتعقب بأنه بالوديعة أشبه ، والتحقيق أن الرسول إن التزمه أشبه الأمانة وإلا فوديعة ، والودائع إذا لم تقبل لم يلزمه شيء ، قال : وفيه إذا أتاه شخص بسلام من شخص أو في ورقة وجب الرد على الفور ، ويستحب أن يرد على المبلغ، كما أخرج النسائي عن رجل من بني تميم أنه بلغ النبي ﷺ سلام أبيه فقال له : وعليك وعلى أبيك السلام ، وقد تقدم في المناقب أن خديجة لما بلغها النبي ﷺ عن جبريل

(باب [1] المصافحة)

سلام الله عليها قالت : إن الله هو السلام ومنه السلام وعليك وعلى جبريل السلام ، ولم أر فى شىء من طرق حديث عائشة أنها ردت على النبى ﷺ فدل على أنه غير واجب ، اه . وفى الدر المختار : ولو قال لآخر : اقرء فلاناً السلام يجب عليه ذلك ، قال ابن عابدين : قوله « يجب » لأنه من إيصال الأمانة لمستحقها ، والظاهر أن هذا إذا رضى بتحملها تأمل ، ثم رأيت فى شرح المناوى عن ابن حجر التحقيق أن الرسول إن التزمه أشبه الأمانة وإلا فوديعة ، اه . أى فلا يجب عليه الذهاب لتبليغه كما فى الوديعة ، قال الشرنبلالى : ويستحب أن يرد على المبلغ أيضاً فيقول عليك وعليه السلام ، اه . ومثله فى شرح تحفة الأقران للمصنف : زاد عن ابن عباس يجب ، اه. لكن قال فى التترخانية : ذكر محمد حديثاً يدل على أن من بلغ إنساناً سلاماً عن غائب كان عليه أن يرد الجواب على المبلغ أولا ثم على ذلك الغائب ، اه . وظاهره الوجوب ، تأمل ، اه ما فى الشامى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل عليه الكلام فى الكوكب ، وأجاد إذ قال : قوله « الأخذ باليد » اللام فيه للجنس فلا تثبت الوحدة والحق فيه أن مصافحته ﷺ ثابتة باليد وباليدين إلا أن المصافحة بيد واحدة لما كانت شعار أهل الإفرنج وجب تركه لذلك ، اه . وزدته لما فى البخارى من تكرار الترجمة على الظاهر لما أن ما سيأتى من قوله « باب الأخذ باليدين » هو أيضاً المصافحة ، ولا يخرج من التكرار بتغير الألفاظ إذا اتحد المعنى ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة الأولى لبيان معنى المصافحة يعنى أن المراد بها الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد ، ولذا ذكر فيه حديث ابن مسعود رضى الله عنه « كفى بين كفيه » والغرض منه الرد على من قال فى معنى المصافحة أنه أن يصفح بعضهم عن بعض من الصفح وهو التجاوز ، كما هو المعروف

. . . .

عن الإمام مالك ، ففي الأوجز روى ابن وهب وغيره عن مالك كراهة المصافحة والمعانقة وبه قال سحنون وغيره ، وروى عن مالك خلافه وفيه روى ابن وهب عن مالك أنه كره المصافحة ، وعلى هذه الرواية يحتمل أن يريد والله أعلم فى الحديث بالمصافحة أن يصفح بعضهم عن بعض من الصفح وهو التجاوز والغفران وهو أشبه، لأن ذلك يذهب الغل فى الأغلب ، ثم ذكر فى الأوجز : دلائل مالك فى عدم أخذه بالمصافحة، وأما الغرض من الترجمة الثانية هو بيان كيفية المصافحة أنها باليدين، ولذا ذكر فيه أثر حماد أنه صافح بيديه ، وقال الحافظ : وصله غنجار فى تاريخ بخارى عن محمد بن إسماعيل البخارى يقول : سمع أبى من مالك ورأى حماد بن زيد يصافح ابن المبارك بكلتا يديه ، وذكر البخارى فى التاريخ فى ترجمة أبيه نحوه ، اه . أو يقال إن الغرض من الترجمة الأولى بيان كيفية اليدين ، فإن المصافحة باليدين تحتمل صوراً مختلفة كما بسط فى الأوجز، وعلى هذا فالغرض من الترجمة الثانية الرد على من قال : المصافحة بيد واحدة ، وفى الأوجز أن السنة فى المصافحة أن تكون باليدين كما هو المعروف عن الصحابة والتابعين والمتوارث عن المشايخ : أن يلصقا بطن كفى يمينها ويجعلا بطن كفى يسارها على ظهر كف يمين الآخر ، هكذا وصل إلينا فى الحديث المسلسل بالمصافحة ، قال صاحب الدر المختار : وفى القنية السنة فى المصافحة بكلتا يديه وتمامه فيما علقته على الملتقى ، اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : قوله « وكفى بين كفيه » وكف النبى ﷺ بين كفى ، ولا بد من هذا أن الصحابة كانوا يستأذنون النبى ﷺ أن يمس جسده المبارك للتبرك وكانوا إذا أذن لأحدهم يلتمس جسده بجسده المبارك ويفضيه إليه للتبرك ، فما ظنك بابن مسعود يصافح النبى عليه الصلاة والسلام بيد واحدة وهو يصافحه بيديه ؟ لكن الراوى لم يذكره إما اعتماداً على ظهوره أو اعتماداً على أن المصافحة باليدين تؤخذ من فعل النبى عليه الصلاة والسلام حيث صافح بيديه ، فينبغى لكل واحد منا أن يصافح بيديه اقتداء

(باب المعانقة وقول الرجل كيف أصبحت ؟)

والجزءان من الترجمة يتوقف (١) إثباتهما على نوع مقايسته فإن المعانقة غاية فى المواجهة وأثر يترتب على المخالة فإذا جازت المراجهة وكانت الخلة باعثة عليها

بفعله عليه الصلاة والسلام فلا حاجة إلى بيان فعل الصحابى إذا ثبت فعـــله عليه الصلاة والسلام ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الافتخار يكون كف ابن مسعود بين كفى رسول الله ﷺ أكثر وأشد من ذكر كون كف رسول الله ﷺ بين كفى ابن مسعود .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع إيرادين يردان على الإمام البخارى فى هذا الباب وهما أن البخارى ههنا ترجم بترجمتين : الأول المعانقة ولا ذكر لها فى الباب أصلا ، والثانى أن الترجمة بلفظ كيف أصبحت بصيغة الخطاب . والوارد فى الحديث كيف أصبح بصيغة الغائب، وأجاب الكرمانى عن الإيراد الأول بقوله: قال شارح التراجم : ترجم البخارى بالمعانقة ولم يذكر فيها شيئاً ، وإنما ذكرها فى كتاب البيع فى « باب ما ذكر فى الأسواق » فلعل البخارى أخذ المعانقة من عاداتهم عند قولهم « كيف أصبحت » فاكتفى بذكر كيف أصبحت لاقتران المعانقة به عادة أو أنه ترجم ولم يتفق له حديث يوافقه فى المعنى ولا طريق سند آخر لحديث معانقة الحسن ، ولم ير أن يرويه بذلك السند لأنه ليس عادته إعادة السند الواحد فراراً ، وقال ابن بطال : ترجم الباب بالمعانقة وإنما أراد أن يدخل فيه حديث معانقته ﷺ الحسن فلم يجد له سنداً غير السند الذى ذكره فى البيع فمات قبل ذلك وبقى الباب فارغاً من ذكر المعانقة ، وتحته « باب قول الرجل كيف أصبحت » ، فلما وجد ناسخ الكتاب الترجمتين متواليتين ظنهما واحدة إذ لم يجد بينهما حديثاً والأبواب الفارغة فى هذا الجامع كثيرة ، اه . وذكر الحافظ أولا اختلاف النسخ فى ذكر

لربما أدت إلى المعانقة ، وأما قولهم أصبحت فلأن السؤال لما ثبت عن حال الغائب كان سؤاله عن حال الحاضر المخاطب أظهر فى الجواز ، وأيضاً فإن السؤال عن حاله ﷺ كان يتضمن المسألة عن حال أهل البيت بأسرهم ومنهم على وهو المخاطب فى هذا الكلام فثبت بالسؤال عن حاله عليه الصلاة والسلام جواز المسألة عن حال المخاطب وإن كانت دلالته عليه تضمنية .

هذا الباب وذكر من لم يذكر المعانقة فى الترجمة من الرواة وقال : ضرب عليه الدمياطى ثم ذكر قول ابن بطال المذكور وقال بعد ذلك : وفى جزمه بذلك نظر ، والذى يظهر أنه أراد ما أخرجه فى الأدب المفرد فإنه ترجم فيه « باب المعانقة » وأورد فيه حديث جابر أنه بلغه حديث عن رجل من الصحابة قال : فابتعت بعيراً فشددت إليه رحلى شهراً حتى قدمت الشام فإذا عبد الله بن أنيس فبعثت إليه فخرج فاعتنقنى واعتنقته فهذا أولى بمراده ، اه . قلت : هذا الحديث ذكره البخارى معلقاً فى « باب الخروج فى طلب العلم » لكن فيه أنه موقوف ، ثم قال الحافظ : وأما جزمه بأنه لم يجد لحديث أبى هريرة سنداً آخر ، ففيه نظر لأنه أورده فى كتاب اللباس بسند آخر وعلقه فى مناقب الحسن ، فلو كان أراد ذكره لعلق منه موضع حاجته بحذف أكثر السند ، وأما قوله إنهما ترجمتان ، خلت الأولى عن الحديث فضمهما الناسخ فإنه محتمل ، ولكن فى الجزم به نظر إلى آخر ما بسطه وقال فى آخره : فالراجح أن ترجمة المعانقة كانت خالية من الحديث ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى حذف الحديث قصداً تشحيذاً للأذهان ، فإن حديث أبى هريرة فى قصة الحسن تقدم قريباً فى « باب السخاب للصبيان » فكأن البخارى أشار إلى هذا الحديث ، وذكر حديث الباب بلفظ « يا أبا حسن » رمزاً إلى الحسن ، وقصة الحسن فى المعانقة تقدم فى السخاب وفى كتاب البيع ، وهذا أصل من أصول التراجم كما تقدم فى الأصل السابع والعشرين ، وأما الجزء الثانى من الترجمة فما وجه به الشيخ أجود كما ترى ، وهو أوجه مما قاله العينى إذ قال : مطابقته للجزء الثانى للترجمة ظاهرة تؤخـــذ من قوله : كيف أصبح رسول الله صلى الله

(أشهد أنه إلخ) أى الذى وقعت له هذه القصة هو أبو الدرداء (١) ، ويمكن الجمع بينهما بالحمل على التعدد .

تعالى عليه وسلم ، اهـ . ولم يبين العينى كيف يدل قوله : « أصبح » على أصبحت ، ولعل الباعث للبخارى على هذه الترجمة فى الفتح إذ قال : أخرج البخارى فى الأدب المفرد من حديث مهاجر الصائغ : « كنت أجلس إلى رجل من أصحاب النبى ﷺ ، وكان إذا قيل له : كيف أصبحت ؟ قال : لا تشرك بالله ، وقد ترجم البخارى فى الأدب المفرد « باب كيف أصبحت » وأورد فيه حديث محمود بن لبيد أن سعد بن معاذ لما أصيب أكحله كان النبى ﷺ إذا مر به يقول « كيف أصبحت » الحديث ، وأخرج النسائى عن أبى هريرة قال : دخل أبو بكر على النبى ﷺ فقال : كيف أصبحت ؟ وأخرج البخارى أيضاً فى الأدب المفرد من حديث جابر قال قيل للنبى ﷺ : كيف أصبحت ؟ قال بخير » الحديث ، وغير ذلك من الروايات التى فيها لفظ كيف أصبحت ، وقال القسطلانى : ولم يقع فى الحديث أن اثنين تلاقيا فقال أحدهما للآخر كيف أصبحت ، بل فيه أن من حضر عند بابه ﷺ سأل علياً لما خرج من عند النبى ﷺ عن حاله عليه الصلاة والسلام فأخبر بقوله بارئاً ، اهـ .

(١) هو سبق قلم ، والصواب بدله أبو ذر ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بينهما بالحمل على التعدد هو شأن الموجهين ، ويدل عليه ما سيأتى من قول الأعمش برواية أبى صالح عن أبى الدرداء ولكن الإمام البخارى رجح كونه حديث أبى ذر كما سيأتى فى « باب المكثرون هم المقلون » وفيه قال أبو عبد الله وحديث أبى صالح عن أبى الدرداء مرسل لا يصح ، والصحيح حديث أبى ذر : قيل لأبى عبد الله حديث عطاء بن يسار عن أبى الدرداء قال مرسل أيضاً لا يصح والصحيح حديث أبى ذر وقال : اضربوا على حديث أبى الدرداء ، اهـ . ومال الحافظ أيضاً إلى الجمع بينهما بالتعدد ، فقد ذكر عدة روايات عن أبى الدرداء وقال : ذكره الدارقطنى فى العلل فقال يشبه أن يكون القولان صحيحين ، قال الحافظ

(باب لا يتناجى اثنان إلخ)

ومناسبة (١) الآيتين بالترجمة خفية إلا إن يقال إن تناجى اثنين إذا كان سبباً لمساءة الثالث كان ذلك تناجياً بالإثم والعدوان وهو منهى عنه ، فكان إيراد الآية ههنا تعميما لها حتى يدخل فيه تلك الجزئية ، وأن التناجى لابد وأن يكون على حسب قواعده المقررة وآدابه المعلومة دل عليه الآية الثانية فإن خصوص تقديم الصدقة وإن كان منسوخاً غير أن ما تضمنه هذه الآية من كون النجوى على حسب الآداب غير منسوخ سواء كان النجوى بالرسول ﷺ أو غيره ، ومناسبة الآية الثانية بالترجمة على هذا ظاهرة فإنها دلت على النجوى الجائزة وغيرها .

وفى حديث كل منهما فى بعض الطرق ما ليس فى الآخر ، اه . ثم قال فى موضع آخر : قال البيهقى : حديث أبى الدرداء هذا غير حديث أبى ذر وإن كان فى بعض معناه ، قال الحافظ : وهما قصتان متغايرتان وإن اشتركتا فى المعنى الأخير ، وهو سؤال الصحابى بقوله : وإن زنى وإن سرق ؟ واشتركا أيضاً فى قوله : وإن رغم ، ومن المغايرة بينهما أيضاً وقوع المراجعة المذكورة بين النبى ﷺ وجبريل فى رواية أبى ذر دون أبى الدرداء ، وله عن أبى الدرداء طرق أخرى ذكرها الحافظ ، وقال القسطلانى بعد قول البخارى : والصحيح حديث أبى ذر ، قال صاحب التلويح : فيه نظر ، فإن النسائى أخرجه بسند صحيح على شرط مسلم .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من مناسبة الآيتين بالترجمة أجود مما قاله الشراح ، قال الحافظ : وأشار بإيراد هاتين الآيتين إلى أن التناجى الجائز المأخوذ من مفهوم الحديث مقيد بأن لا يكون فى الإثم والعدوان ، اه . وهكذا قال العينى وتبعهما القسطلانى ، نعم ماقاله الحافظ إن ماسيأتى بعد باب «فإن ذلك يحزنه» بهذه الزيادة تظهر مناسبة الحديث للآية الأولى من قوله : « ليحزن الذين آمنوا » اه . وعلى هذا يحصل المناسبة للحديث بالآية ، ولكن مناسبة الآيتين بالباب أمر آخر ولا يذهب عليك أن فى حديث النجوى سبعة أبحاث فى هامش الكوكب

(أطفئوها عنكم) فى زيادة (١) كلمة عنكم إشارة إلى أن مطلق الإطفاء غير واجب وإنما الذى لا بد عنه هو الإطفاء عنكم سواء كان بسترها أو بإطفاءها .

الأول : فى علة النهى ، والثانى : هل هذا الحكم باق أو منسوخ ، والثالث : ما قال الجمهور لا فرق فى ذلك بين الحضر والسفر ، وقال بعضهم إن النهى مختص بالسفر ، الرابع : أن ذكر الإثنين فى حديث الباب ليس احترازاً بل المنهى عنه ترك واحد ، والخامس : ما قالوا إنه يستثنى من هذا الحكم ماذا إذن من يبقى ، السادس : أنهما إذا تناجيا فلا يجوز لثالث أن يدخل معهما ، السابع : أن النهى للتحريم عند الجمهور ، وقال البعض للتنزيه ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الاستنباط ، قال الحافظ : قال ابن دقيق العيد: إذا كانت العلة فى إطفاء السراج الحذر من جر الفويسقة الفتيلة فمقتضاه أن السراج إذا كان على هيئة لا تصل إليها الفأرة لا يمنع إيقاده كما لو كان على منارة من نحاس أملس لا يمكن الفأرة الصعود إليه أو يكون مكانه بعيداً عن موضع يمكنها أن تثب منه إلى السراج ، قال : وأما ورود الأمر بإطفاء النار مطلقاً كما فى حديثى ابن عمر وأبى موسى وهو أعم من نار السراج ، فقد يتطرق منه مفسداً أخرى غير جر الفتيلة ، كسقوط شىء من السراج على بعض متاع البيت ، وكسقوط المنارة فينثر السراج إلى شىء من المتاع فيحرقه فيحتاج إلى الاستيثاق من ذلك ، فإذا استوثق بحيث يؤمن معه الإحراق فيزول الحكم بزوال علته ، قال الحافظ : وقد صرح النووى بذلك فى القنديل مثلا لأنه يؤمن معه الضرر الذى لا يؤمن مثله فى السراج ، وقال ابن دقيق العيد أيضاً : هذه الأوامر لم يحملها الأكثر على الوجوب ويلزم أهل الظاهر حملها عليه ، قال : وهذا لا يختص بالظاهرى بل الحمل على الظاهر إلا لمعارض ظاهر يقول به أهل القياس وإن كان أهل الظاهر أولى بالتزام به لكونهم لا يلتفتون إلى المفهومات والمناسبات وهذه الأوامر تتنوع بحسب مقاصدها ، انتهى مختصراً .

(باب الختان بعدما كبر)

فيه دلالة [١] على أن فرض الستر ساقط عند ذاك بإجازة الشرع كما يدل[٢] عليه استمرار عادات الصحابة رضى الله تعالى عنهم أجمعين ، ونظير سقوط الستر لعذر الختان سقوطه عند الولاد والعلاج وغير ذلك مما ليس شيء منها واجباً ولا فرضاً .

---

(١) بسط الكلام على مسألة الختان فى الأوجز بما لا مزيد عليه وفيه أبحاث فى ذلك منها أنهم اختلفوا فى حكم الختان ، والمعروف عن الإمام مالك أنه سنة ، وذهب المالكية إلى الوجوب وهو المرجح من مذهب أحمد وعنه ليس بواجب ، وكذا المرجح من مذهب الشافعى أنه واجب وقال بعض الشافعية ليس بواجب ، وقال أبو حنيفة واجب ليس بفرض ، وعنه سنة يأثم بتركه ، وفى الدر المختار : الختان سنة وهو من شعائر الإسلام فلو اجتمع أهل البلدة على تركه حاربهم الإمام فلا يترك إلا لعذر ، اهـ . وذكر فى الأوجز الاختلاف فى وقته ، والمرجح أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام اختتن وهو ابن ثمانين ، وذكر فيه الكلام على اختلاف الروايات فى ذلك ، ثم قال الحافظ : يستدل بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لمشروعية الختان حتى لو أخر لمانع حتى بلغ السن المذكور لم يسقط طلبه ، وإلى ذلك أشار البخارى بالترجمة ، وليس المراد أن الختان يشرع تأخيره إلى الكبر حتى يحتاج إلى الاعتذار عنه ، اهـ .

(٢) كما فى حديث الباب : « وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك » ، وبسط الكلام فى الأوجز على وقت الختان وفيه قال النووى : الصحيح من مذهبنا الذى عليه جمهور أصحابنا أن الختان جائز فى حال الصغر ليس بواجب ، ولنا وجه أنه يجب على الولى أن يختن الصغير قبل بلوغه ، ووجه أنه يحرم ختانه قبل عشر سنين ، وإذا قلنا بالصحيح استحب أن يختن فى اليوم السابع من ولادته ، ونقل ابن المنذر

(والله لقد بنى) ولعله (١) بنى من غير اللبن إلا أن المقصود فى مثل ذلك هو النفى أصلا لا بحسب هذا الوصف إلا أن يقال إن المقصود ههنا هو بيان التقليل من الدنيا وتعليم الزهد وذلك حاصل بدون نفى الأصل فإن البناء بالطين الصرف من دون أن تستعمل فيه اللبنات غاية فى الزهد ولا يكون إلا لأجل ضرورة داعية إليه .

عن مالك كراهة الختان يوم السابع لأنه فعل اليهود وقال : يحسن إذا ثغر أى ألقى ثغره وهو مقدم أسنانه وذلك يكون فى السبع سنين وما حولها ، وقال الباجى : وقت الاختتان الصبا على ما اختاره مالك وقت الإثغار ، وقال لا بأس أن يعجل قبل الإثغار أو يؤخر ، وفى الشرح الكبير لابن قدامة : اختلف العلماء فى وقت الختان ، وقال أحمد لم أسمع فى ذلك شيئاً، وفى الدر المختار: وقته غير معلوم ، وقيل سبع سنين كذا فى الملتقى، وقيل عشر، وقيل العبرة بطاقته وهو الأشبه، وقال أبو حنيفة لا علم لى بوقته ولم يرد عنهما أى الصاحبين فيه شىء ولذا اختلف المشايخ فيه ، انتهى مختصراً عن الأوجز . وقال ابن عابدين وفى البحر عن الخلاصة : المختار أن أول وقته سبع وآخره اثنتا عشر ، اه .

(١) جمع الشيخ قدس سره العزيز أولا بين نفيه البناء وإثبات أهله البناء بأن المنفى هو البناء باللبنات والمثبت هو البناء بالطين ونحوه، ثم أشكل عليه بأن المقصود فى مثل هذا الكلام يكون النفى مطلقاً لا المقيد باللبنات ، وأجاب عنه بأن المقصود منه بيان التقليل من الدنيا والزهد فيه ؛ وهذا لا ينافى بقليل من البناء بالطين بدون اللبنات، وكتب فى تقرير المكى قوله « بيدى » إشارة إلى صغر ذلك البنيان لأنه إذا بناه بيده وحده ولم يشاركه أحد فى بنائه فما ظنك بأنه لا يكون صغيراً ، قوله قلت أى قلت فى دفع التدافع بين قول ابن عمر وبين قول أهله بأن قوله ما وضعت إلخ حدث هو به قبل بنائه وقول أهله : لقد بنى كان بعد بنائه فكلاهما صادق فى محله، اه. وفى تقريره الآخر قوله « ماوضعت إلخ » أما بناؤه فى عهد النبى ﷺ فلم يكن بوضع

. . . .

اللبن على اللبن بل كان خصاً «أستاذ» اهـ : وقال الحافظ: قوله « قال سفيان قلت إلخ »
أى قال : ما وضعت لبنة إلخ قبل أن يبنى الذى ذكرت ، وهذا اعتذار حسن
من سفيان راوى الحديث ، ويحتمل أن يكون ابن عمر نفى أن يكون بنى بيده بعد
النبي ﷺ وكان فى زمنه ﷺ فعل ذلك ، والذى أثبته بعض أهله كان بنى بأمره
فنسبه إلى فعله مجازاً ، ويحتمل أن يكون بناؤه بيتاً من قصب أو شعر ، ويحتمل أن
يكون الذى نفاه ابن عمر رضى الله عنهما مازاد على حاجته ، والذى أثبته بعض أهله
بناء بيت لا بد منه أو إصلاح ما وهى من بيته ، قال ابن بطال : يؤخذ من جواب
سفيان أن العالم إذا جاء عنه قولان مختلفان أنه ينبغى لسامعهما أن يتأولهما على
وجه ينفى عنهما التناقض تنزيهاً له عن الكذب ، قال الحافظ: ولعل سفيان فهم من
قول بعض أهل ابن عمر الإنكار على ما رواه له عن عمرو بن دينار عن ابن عمر
رضى الله تعالى عنهما فبادر سفيان إلى الانتصار لشيخه ولنفسه وسلك الأدب مع
الذى خاطبه بالجمع الذى ذكره ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، اهـ .

كتاب(١) الدعوات

(١) قال الحافظ : بفتح المهملتين جمع دعوة بفتح أوله وهى المسألة الواحدة والدعاء الطلب والدعاء إلى الشيء الحث على فعله، ودعوت فلاناً سألته ودعوته استغثته، ويطلق أيضاً على رفعة القدر كقوله تعالى : « ليس له دعوة فى الدنيا والآخرة » كذا قال الراغب ، ويمكن رده إلى الذى قبله ، ويطلق الدعاء أيضاً على العبادة والدعوى بالقصر الدعاء كقوله تعالى : « وآخر دعواهم » والادعاء كقوله تعالى : « فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا » وقال الراغب : الدعاء على التسمية كقوله تعالى : « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً » وقال الراغب : الدعاء والنداء واحد لكن قد يتجرد النداء عن الاسم والدعاء لا يكاد يتجرد ، انتهى . قال العينى : أصل الدعاء دعاوٌ لأنه من دعوت إلا أن الواو لما جاءت بعد الألف همزت ، انتهى . وقال الكرمانى : هو مستحب عند الفقهاء وهو الصحيح ، وقال بعض الزهاد : تركه أفضل استسلاماً للقضاء ، وقيل : إن دعا لغيره فحسن وإلا فلا ، انتهى . قال القسطلانى : لما كان من أشرف أنواع الطاعات الدعاء والتضرع أمر الله تعالى به فضلا وكرما وتكفل لهم بالإجابة ، ثم قال : قيل المراد بقوله : « ادعونى أستجب لكم » الأمر بالعبادة بدليل قوله بعد : « إن الذين يستكبرون عن عبادتى » الآية ، والدعاء بمعنى العبادة كثير فى القرآن ، وأجاب الأولون بأن هذا ترك للظاهر فلا يصار إليه إلا بدليل ، وقال العلامة تقى الدين السبكى : الأولى حمل الدعاء فى الآية على ظاهره ، وأما قوله بعد ذلك « عن عبادتى » فوجه الربط أن الدعاء أخص من العبادة ، فمن استكبر عن العبادة استكبر عن الدعاء ، وعلى هذا فالوعيد إنما هو فى حق من ترك الدعاء استكباراً ومن فعل ذلك

(باب (١) الضجع على الشق الأيمن)

كفر ، انتهى . وتخلف الدعاء عن الإجابة إنما هو لفقد شرطه وفى قوله تعالى : « ادعونى أستجب لكم » إشارة إلى من دعا الله وفى قلبه ذرة من الاعتماد على ماله أو جاهه أو أصدقائه أو اجتهاده فهو فى الحقيقة ما دعا الله إلا باللسان ، وأما القلب فإنه يعول فى تحصيل ذلك المطلوب على غير الله ، وأما إذا دعا الله تعالى فى وقت لا يكون القلب فيه ملتفتاً إلى غير الله ، فالظاهر أنه يستجاب له ، واستشكل حديث «من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين» المقتضى لأفضلية ترك الدعاء حينئذ مع الآية المقتضية الوعيد الشديد على تركه ، وأجيب بأن العقل إذا كان مستغرقاً فى الثناء كان أفضل من الدعاء ، لأن الدعاء طلب الجنة والاستغراق فى معرفة جلال الله أفضل من الجنة ، أما إذا لم يحصل الاستغراق كان الاشتغال بالدعاء أولى ، لأن الدعاء يشتمل على معرفة عز الربوبية وذل العبودية ، والصحيح استحباب الدعاء ، انتهى . قلت : ومعروف أن الثناء على الكريم دعاء ، وقد بسط فى الأوجز أيضاً الكلام على مسألة الدعاء فى « باب ما جاء فى الدعاء » فى أواخر كتاب الصلاة ، وأجاد شيخنا حضرة مولانا الحاج خليل أحمد نور الله مرقده فى رسالته الهندية «إتمام النعم فى ترجمة تبويب الحكم» فى الفرق بين دعاء العارفين وغيرهم.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لما يورد على الإمام البخارى : أن هذا الباب وما سيأتى من أمثاله من الأبواب كقوله « إذا بات طاهراً » ووضع اليد تحت الخد والنوم على الشق الأيمن أليق بكتاب الآداب ، قال الكرمانى : فإن قلت : ما وجه تعلقه بكتاب الدعوات ، قلت : يعلم من سائر الأحاديث أنه كان يدعو عند الاضطجاع ، انتهى . وقال الحافظ : قوله : « باب الضجع على الشق الأيمن » ذكر المصنف هذا الباب والذى بعده توطئة لما يذكر بعدهما من القول عند النوم ، انتهى . وبنحو هذا أولها العينى والقسطلانى ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالتقصيرات أن لهذه الأبواب تعلقاً خاصاً بكتاب الدعوات

(ثم نام) (١) الظاهر أنه صلى الله عليه وسلم نام ههنا بعد الوضوء

أيضاً تنبيهاً على أن الهيئات الواردة فى الحديث فى الأدعية المخصوصة مقصودة ليست باتفاقية ، ويؤيد ذلك ماسيأتى فى الباب الآتى من حديث البراء : « قال لى رسول الله ﷺ : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل اللهم » الحديث ، ونظير ذلك أنه ﷺ أمره بلفظ « نبيك الذى أرسلت » وبدله البراء عند الاستذكار بقوله « ورسولك الذى أرسلت » فأنكر عليه النبى ﷺ مع كون الرسول أفضل من النبى فكما أن للألفاظ الواردة من لسانه الشريف ﷺ خصيصة فكذلك للهيئات المخصوصة فى الأدعية المخصوصة أثر خاص فى تأثير هذه الأدعية .

(١) حمله الشيخ قدس سره على الوضوء مع أن قوله « فأتى حاجته » يحتمل أنه كان جنباً لما فى الفتح من رواية مسلم من رواية شعبة عن سلمة «فبال» بدل « فأتى حاجته» وهكذا فى رواية لأحمد بلفظ : « فقام فبال ثم غسل وجهه وكفيه ثم نام » ويؤيده صنيع أبى داود إذ أخرج حديث الباب بلفظ فقضى حاجته فغسل وجهه ويديه ثم نام ، قال أبو داود يعنى « بال » وترجم عليه « باب النوم على طهارة. » ويؤيده ما فى رواية لمسلم من حديث أبى رشدين عن ابن عباس قال : « بت عند خالتى ميمونة واقتص » الحديث ، ولم يذكر غسل الوجه والكفين ، غير أنه قال : «ثم أتى القربة فحل شناقها فتوضأ وضوءاً بين الوضوئين ثم أتى فراشه فنام» الحديث، ويؤيده أيضاً ما فى المشكاة برواية أبى داود والنسائى من حديث الحكم بن سفيان قال : « كان النبى ﷺ إذا بال توضأ ونضح فرجه » ولا يشكل عليه ما فى المشكاة من حديث عائشة قالت : « بال رسول الله ﷺ فقام عمر خلفه بكوز من ماء ، فقال : ما هذا يا عمر ؟ فقال ماء تتوضأ به ، قال : ما أمرت كلما بلت أن أتوضأ» الحديث ، لأن الأول هو دأبه ﷺ ، والثانى : لبيان الجواز ، قال القارى : قوله

من غير أن يصلي[1] بذلك الوضوء .

« ما أمرت » أي وجوباً وإلا فالاستنجاء بالماء ودوام الوضوء مستحب بلا خلاف ، انتهى . ولكن ترجم على حديث الباب في مسلم « باب غسل الوجه واليدين إذا استيقظ من النوم » ، قال النووي الظاهر أن المراد بقضاء الحاجة الحدث ، وكذا قاله القاضي عياض ، والحكمة في غسل الوجه إذهاب النعاس وآثار النوم ، وأما غسل اليدين فقال القاضي : لعله كان لشيء نالهما ، وفي هذا الحديث أن النوم بعد الاستيقاظ في الليل ليس بمكروه ، وقد جاء عن بعض الزهاد كراهة ذلك ، انتهى. وترجم ابن ماجة في سننه على الحديث « باب وضوء النوم » قال شيخ المشايخ الشاه عبد الغني في الإنجاح قوله « باب وضوء النوم » أي الوضوء لمن أراد أن ينام وهذا الوضوء مستحب لأن الرجل إذا نام على ظهره ذكر الله لم تقربه وساوس الشيطان وقوله « ثم غسل إلخ » هذا على الوضوء العرفي ، والأولى في ذلك الوقت أيضاً الوضوء المشروع للصلاة ، وفعله ﷺ محمول على بيان جواز الاكتفاء بهذا القدر أيضاً أحياناً ، انتهى . قلت : لكن ما تقدم من لفظ مسلم بلفظ وضوء بين وضوئين يؤيد الوضوء الشرعي .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى أن تحية الوضوء ليس بواجب ولا بمؤكد كما يتوهم مما حكى الحافظ عن ابن الجوزي في كتاب الصلاة في « باب فضل الطهور بالليل والنهار إلخ » في قصة دف نعلي بلال ، وقوله « إني لم أتطهر طهوراً في ساعة ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور » الحديث ، قال ابن الجوزي : فيه الحث على الصلاة عقب الوضوء لئلا يبقى الوضوء خالياً عن مقصوده ، انتهى . لما في ظاهر الحديث النوم بعد الوضوء بدون صلاة ، وتقدم قريباً في باب « إذا بات طاهراً » من حديث البراء « قال لي رسول الله ﷺ : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن » الحديث ، وتقدم قريباً من حديث مسلم عن ابن عباس بلفظ : « فتوضأ وضوء بين الوضوئين ثم أتى فراشه فنام » الحديث

(بقائمة سيفه) فيه مجاز، والمراد ذبابة السيف كما هو مصرح فى بعض الروايات(١).

(باب يستجاب للعبد مالم يعجل)

ثم الظاهر(٢) أن هذا الرد المترتب على الاستعجال إنما هو بالنسبة إلى خصوص مقصده الذى طلبه، وأما الأجر والثواب المدخر له بما دعا من الدعوات الكثيرة فى تلك المدة فلا تودى عليه باستعجاله ما لم يصدر عنه شىء مما يوجب حبط الأعمال بأسرها والعياذ بالله .

(زدت أنا واحدة) أى فى خصوص هذا السند ، وإلا فتلك الأربع ثابتة بالروايات والحاصل أنى مع علمى بأن هذه الأربع واردة فى الروايات نسيت أىّ الثلاث ورد فى خصوص هذا السند فذكرت الأربع أجمع احتياطاً لا أنه زاد فى الحديث كلمة من عند(٣) نفسه .

وما قال ابن الجوزى « لئلا يبقى الوضوء إلخ » لا يرد على حديث الباب ، لأن النوم على الطهارة مندوب مستقلا قد وردت الروايات فى ذلك كثيراً .

(١) كما تقدم فى باب غزوة خيبر بلفظ « فيرجع ذباب سيفه فأصاب عين ركبة عامر فمات منه » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر واضح ، ولا يبعد أنه أشار إلى رد ما فى الفتح عن الداودى قال : يخشى على من خالف فقال : قد دعوت فلم يستجب إلى أن يحرم الإجابة وما قام مقامها من الادخار والتكفير ، ثم قال الحافظ : قوله « دعوت فلم يستجب لى » قال ابن بطال : المعنى أنه يسأم فيترك الدعاء فيكون كالمانّ بدعائه أو أنه أتى من الدعاء ما يستحق به الإجابة فيصير كالمبخل للرب الكريم الذى لا تعجزه الإجابة ولا ينقصه العطاء ، وقد وقع فى رواية أبى إدريس الخولانى عن أبى هريرة عند مسلم والترمذى « لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم وما لم يستعجل قيل : وما الاستعجال ؟ قال : يقول قد دعوت وقد دعوت فلم أر يستجاب لى فيتحسر عند ذلك ويدع الدعاء » اه .

(٣) أجاب الشيخ قدس سره بذلك عما أورده الكرمانى إذ قال : فإن قلت

(باب قوله يستجاب لنا إلخ)

وذلك(١) لأن اليهود قصدوا الدعاء بالموت فى هذا الآن وظاهر أنه لم يستجب

كيف جاز له أن يخلط كلامه بكلام رسول الله ﷺ بحيث لا يفرق بينهما ؟ قلت : ما خلط بل اشتبه عليه تلك الثلاثة بعينها ، وعرف أنها كانت ثلاثة من هذه الأربعة فذكر الأربعة تحقيقاً لرواية تلك الثلاثة قطعاً ، إذ لا تخرج عنها ، اه . وتعقب الحافظ وغيره على كلام الكرمانى ، ولا حاجة إلى التعقيب على ما أفاده الشيخ قدس سره ، فإن تلك الكلمات الأربعة واردة فى الروايات الأخر كما أفاده الشيخ، وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : المذكور فى الحديث أربع كلمات : ثلاثة منها من النبي ﷺ وواحدة منها منى زدتها فيه من حديث آخر ، لكنى لا أتميز الآن ماهو من النبي ﷺ مما هو منى، اه. قلت: فى الحصن الحصين برواية الحاكم وابن حبان عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه : « اللهم إنى أعوذ بك من غلبة الدين وغلبة العدو وشماتة الأعداء » وقد أخرجه النسائى أيضاً فى سننه فى « باب الاستعاذة من شماتة الأعداء » مختصراً ، وفى « باب الاستعاذة من غلبة العدو » مفصلا ، وبسط الحافظ الكلام على حديث الباب وحقق أن الخصلة المزيدة من سفيان هى شماتة الأعداء ، وسيأتى فى القدر فى « باب من تعوذ بالله من درك الشقاء » ذكر الأربعة فى رواية سفيان بلا تردد ، وأجاب عنه الحافظ بأن سفيان كان إذا حدث ميزها ثم طال الأمر فطرقه السهو عن تعيينها فحفظ بعض من سمع تعيينها منه قبل أن يطرقه السهو ، ثم كان بعد أن خفى عليه تعيينها يذكر كونها مزيدة مع إبهامها ، ثم بعد ذلك إما أن يحمل الحال حيث لم يقع تمييزها لا تعييناً ولا إبهاماً أن يكون ذهل عن ذلك أو عين أو ميز فذهل عنه بعض من سمع ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره جيد دقيق ، وعامة الشراح ذكروا وجه ذلك أن دعاءهم لا يستجاب لأنه ظلم ، قال الحافظ : أى لأنا ندعوا عليهم بالحق وهم يدعون علينا بالظلم ، اه . وقال فى موضع آخر: قال الخطابى ماملخصه أن الداعى

ولا يستجاب لاستحالة أن يتوفى الله نبيه قبل أن يتم نوره ولو كره الكافرون وأما النبي ﷺ فلم يقصد فى دعائه إلا أن يموتوا فى وقت موتهم المقدر واستجابته ظاهرة ولم يرد النبى ﷺ بدعائه أن يموتوا الآن لعله أنه لايكون وأيضاً فإنه لو كان المراد بدعائه ذلك لكان يلزم أن يكون قوله يستجاب لنا فيهم غير مطابق للواقع لأنهم لم يموتوا إذ ذاك وبما ذكرنا تبين أن اختلافهم(١) فى أن الرواية الصحيحة هل هى معواو العطف أى وعليكم أو بدونها قليل الجدوى ، لأن مراده بالدعاء لما كان هو الموت فى وقته لم يكن الاشتراك معهم وشمول الدعاء له ﷺ مضراً .

إذا دعا بشىء ظلماً فإن الله لا يستجيب له ولا يجد دعاؤه محلا فى المدعو عليه ، قال الحافظ : وله شاهد من حديث جابر أخرجه مسلم والبخارى فى الأدب المفرد ، اه . وقال القارى : قوله « ولا يستجاب لهم » أى إذا أرادوا بالسام الأمر المكروه المعبر عنه بالسام الذى معناه الموت ، اه . ويحتمل أن يقال إن الدعاء على نبى لا يقبل ، كما بسط الروايات ابن كثير فى قصة بلعام أنه كان إذا دعا على موسى وقومه لم يقبل بل وقع على قوم بلعام ، وإذا دعا لقومه بخير جرى على لسانه لقوم موسى ، فلما رأى قومه : ما نراك تدعو إلا علينا ، قال : ما يجرى على لسانى إلا هكذا ولو دعوت على موسى أيضاً ما استجيب لى ، انتهى مختصراً .

(١) قد بسط الحافظ الكلام على هذا الاختلاف أشد البسط ، وبسط أيضاً فى ذكر الروايات التى فيها الواو وحذفها وأيضاً فى اختلاف الروايات فى صيغة الإفراد فى لفظ « عليك » وصيغة الجمع فى لفظ « عليكم » ثم قال : وقد تجاسر بعض من أدركناه فقال فى الكلام على حديث أنس فى هذا الباب الرواية الصحيحة عن مالك بغير واو ، وكذا رواه ابن عيينة وهى أصوب من التى بالواو لأنه بحذفه يرجع كلام عليهم وبإثباتها يقع الاشتراك ، انتهى . قال الحافظ : وما أفهمه من تضعيف الرواية بالواو وتخطئتها من حيث المعنى مردود عليه بما تقدم [أى فى كلام الحافظ] وقال النووى : الصواب أن حذف الواو وإثباتها ثابتان جائزان ،

(باب[1] التأمين)

(الصحيح قول إلخ) ترجيح[2] لأحد الأقوال بعد بيان الاختلاف يعنى أنه من قول عمرو بن ميمون .

وبإثباتها أجود ولا مفسدة فيه وعليه أكثر الروايات ، وفى معناها وجهان : أحدهما أنهم قالوا عليكم الموت ، فقال وعليكم أيضاً ، أى نحن وأنتم فيه سواء كلنا نموت ، والثانى أن الواو للاستئناف لا للعطف و التشريك ، والتقدير وعليكم ما تستحقونه من الذم ، وقال البيضاوى : فى العطف شىء مقدر، والتقدير: وأقول عليكم ما تريدون بنا أو ما تستحقون ، وليس هو عطفاً عليكم فى كلامهم ، وقال القرطبى : قيل الواو للاستئناف ، وقيل زائدة إلى آخر ما بسطه ، وأجمل الكلام على ذلك فى الأوجز ، وسيأتى شىء من الكلام على هذا الحديث فى « باب إذا عرض الذمى وغيره بسب النبى ﷺ » .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته تكميلا للفائدة وهى أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى تقوية رواية أبى داود التى أخرجها عن أبى زهير النميرى قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ ذات ليلة فأتينا على رجل قد ألح فى المسألة ، فوقف النبى ﷺ يستمع منه فقال النبى ﷺ : أوجب إن ختم ، فقال رجل من القوم : بأى شىء يختم ؟ فقال بآمين » الحديث ، وقال صاحب فيض البارى إن الإمام البخارى أخرج هذا الحديث فى الصلاة بلفظ الإمام لأن الإمام لا يكون إلا فى الصلاة ، وأخرجه فى الدعوات بلفظ القارى لأنه لا يختص بالصلاة ، وهذا من غوامضه التى غير نادرة فى كتابه ، انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وبسط الحافظ الكلام على اختلاف هذه الروايات وتخريجها ثم قال : قوله « قال أبو عبد الله » والصحيح قول عمر » وكذا وقع فى رواية أبى ذر عن المستملى وحده ، ووقع عنده عمرو بفتح العين ،

(باب[1] الموعظة إلخ)

ونبه على أن الصواب عمر بضم العين وهو كما قال ، ووقع عند أبى زيد المروزى فى روايته : الصحيح قول عبد الملك بن عمرو ، وقال الدارقطنى : الحديث حديث ابن أبى السفر عن الشعبى وهو الذى ضبط الإسناد ، ومراد البخارى ترجيح رواية عمر بن أبى زائدة عن أبى إسحق على رواية غيره ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره ، وزدته تنبيهاً على ما يورد على هذا الباب أنه لا يناسب الكتاب ، قال العينى : فإن قلت ما وجه ذكر هذا الباب فى الدعوات ؟ قلت : لأن المواعظ يخالطها غالباً التذكير بالله ، والذكر من جملة الدعاء ، اه . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذكر حديث الباب إلى أنه ينبغى الاحتراز عن الملال فى الدعاء ، فإنه إذا يحترز عنه فى التذكير وهو أهم ففى الدعاء بالأولى ، فلا ينبغى التطويل فى الدعاء حتى يؤدى إلى الملال ، وقد قال عز اسمه : « ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين » وليس المراد كراهية الطول مطلقاً بل الطول المؤدى إلى الملال والسآمة ، فإنه ﷺ قال : « ليصل أحدكم نشاطه وإذا فتر فليقعد » كما فى المشكاة برواية الشيخين ، وقد ورد تطويل الدعاء فى مواضع منها بعد رمى الجمرتين ، وقد قال الفقهاء إنه يدعو بعد رمى الجمرتين الأوليين بقدر سورة البقرة ، ودعاؤه ﷺ فى غزوة بدر معروف .

كتاب(١) الرقاق

(باب(٢) ما يتقى من فتنة المال)

(هذا إذا تاب) وإنما (٣) افتقروا إلى هذا التأويل لحلهم الدخول على الدخول الأولى من غير أن يتقدمه شيء من العذاب وما يدانيه ، فأما إن حمل الدخول على ما هو أعم من ذلك حتى يشمل ما يكون منه بعد احتمال كلف ومشاق من أنواع التعذيبات لم يكن إلى هذا التأويل احتياج ، والله أعلم .

---

(١) وفي تقرير المكي : أي كتاب بيان ما يرق منه القلب ، انتهى . قال القاري في المرقاة : الرقاق بالكسر جمع رقيق وهو الذي له رقة أي لطافة ، قاله شارح ، والظاهر ما قاله السيوطي من أن المراد بها الكلمات التي ترق بها القلوب إذا سمعت وترغب عن الدنيا بسببها وتزهد فيها ، سميت هذه الأحاديث بذلك لأنها تحدث رقة ورحمة ، انتهى . وقال القسطلاني : قال الراغب متى كانت الرقة في جسم فضدها الصفاقة كثوب صفيق وثوب رقيق ومتى كانت في نفس فضدها القسوة كرقيق القلب وقاسيه ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيها على أن كون المال خيراً أو شراً ، تقدم الكلام عليه مبسوطاً في « باب الصدقة على اليتامى » من كتاب الزكاة .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لا يحتاج إلى التوضيح .

(وما فى رقى إلخ) قال الأستاذ أدام الله علوه ومجده وأفاض على العالمين بره ورفده فى ترجمته كهركى وظاهر ما فى الحواشى(١) بحيث لا يخالف كلام الأستاذ مد الله ظلال جلاله وأفاض الله علينا من نمير نواله إنه الذى يكون فى مجان وتاند .

(فيظل أثرها مثل أثر الوكت) لعل(٢) المراد بذلك تصوير الخيانة(*) وتمثيل أثرها فى القلب فإنها فى أول الوهلة أقل منها فى الثانية كما أن الوكت وهو السواد الحاصل بدوام العمل بفاس ونحوه أقل من المجل ، ويمكن أن يكون المراد تمثيل بقاء أثر الامانة فإن أثره فى أول أوقات ذهاب الامانة أوفر منه فى ثانى تلك الاوقات ، وهكذا فإن الوكت لا يكون ما تحت الجلدة فيه خالياً مطلقاً عن اللحم والدم الطبيعيين فكذلك القلب لا يكون عارياً محضاً عن أثر الامانة بل يبقى فيه بقية منها ما كانت ثم يخلو منها بعد ذلك خلاء بحتاً حتى لا يكون فيه شىء منها ، وهذا أوفق بقوله فتراه منتبراً وليس فيه شىء والله أعلم .

---

(١) فى الحاشية الهندية الرف بفتح الراء وتشديد الفاء خشبة عريضة يغرز طرفاها فى الجدار وشبه الطاق فى البيوت ، انتهى . وما فى الحاشية نقلا عن العينى : قال الحافظ : قال الجوهرى الرف شبه الطاق فى الحائط ، وقال عياض : الرف خشبة يرتفع عن الأرض فى البيت يوضع فيه ما يراد حفظه ، قال الحافظ : الأول أقرب للمراد ، انتهى . قلت : هو الذى اختاره الشيخ قدس سره .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى ذكر الاحتمالين من أثر الخيانة أو بقاء الامانة ، واقتصر الشراح على واحدة منهما ، قال القسطلانى تبعاً للكرمانى : والمعنى أن الامانة تزول عن القلوب شيئاً فشيئاً فإذا زال أول جزء منها زال نورها وخلفته ظلمة كالوكت وهو اعتراض لون مخالف للون الذى قبله فإذا زال شىء آخر صار كالمجل وهو أثر محكم لا يكاد يزول إلا بعد مدة ، وهذه الظلمة فوق التى قبلها وشبه زوال ذلك النور بعد وقوعه فى القلب وخروجه بعد استقراره فيه واعتقاب الظلمة إياه

(*) فإنها المراد بقوله ذها .

(باب التواضع[1])

ودلالة (٢) الرواية الأولى عليه من حيث أنها دلت على أنه لا شيء فى مخلوقاته تعالى إلا وعليه فضل لخلق آخر من خلقه ، وأيضاً فإن قوله ﷺ : « إن حقاً على الله إلخ » دل على هذا المعنى فعلم بكل منهما أنه لا ينبغى لشيء من الخليقة أن يعد

بجمر يدحرجه على رجله حتى يؤثر فيها ثم يزول الجمر ويبقى النفط ، قاله صاحب التحرير ، اهـ .

(١) قال العينى : التواضع هو إظهار التنزل عن مرتبته ، وقيل : هو تعظيم من فوقه من أرباب الفضائل ، وفى رقائق ابن المبارك عن معاذ بن جبل أنه قال : من يبلغ ذروة الإيمان حتى تكون الضعة أحب إليه من الشرف ، وما قل من الدنيا أحب مما كثر ، انتهى .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان مناسبة الحديثين بالترجمة ، قال العينى وتبعه القسطلانى : فى مناسبة الحديث الأول مطابقته للترجمة من حيث أن فى طرق هذا الحديث عند النسائى بلفظ «حق على الله أن لا يرفع شيء نفسه فى الدنيا إلا وضعه» ففيه إشارة إلى ذم الترفع والحض على التواضع ، والإعلام بأن أمور الدنيا ناقصة غير كاملة ، انتهى . قال الحافظ : وزعم بعضهم أنه لا مدخل له فى هذه الترجمة وغفل عما وقع فى بعض طرقه عند النسائى فذكر الحديث المذكور ثم قال : فإن فيه إشارة إلى الحث على عدم الترفع والحث على التواضع والإعلام بأن أمور الدنيا ناقصة غير كاملة ، قال ابن بطال فيه : هوان الدنيا على الله والتنبيه على ترك المباهاة والمفاخرة ، وأن كل شيء هان على الله فهو فى محل الضعة فحق على كل ذى عقل أن يزهد فيه ويقل منافسته فى طلبه ، قال الحافظ : وفيه أيضا حسن خلق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وتواضعه لكونه رضي أن أعرابيا يسابقه ، انتهى .

لنفسه فضلا وأن يتكبر على أحد ، وأما الرواية (١) الثانية فدلالتها على الترجمة من حيث أن العبادات لاسيما الصلاة غاية فى الخضوع والتواضع وقد تبين فيهامايترتب على هذا التواضع من علو المرتبة والقبول فى حضرة الرب تبارك وتعالى .

(آمنوا أجمعون) وربما يختلج (٢) أن خوارق العادات من كرامات الأولياء ومعجزات الأنبياء وآيات قدرة العزيز سلطانه تبارك وتعالى من لدن عهد آدم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام متكاثرة ، إلا أنه لم يصر شیء منها سبباً لإسلام الخلق وإيمانهم كافة فكيف آمنوا بتلك الآية أجمعون ، ولعل الوجه فى ذلك أن الشياطين والمردة امتنعوا عند ذلك من الإغواء والإضلال لعلمهم أن الإيمان لا يفيد بعد ذلك،

---

(١) قال العينى : قيل لا مطابقة بين هذا الحديث والترجمة حتى قال الداودى ليس هذا الحديث من التواضع فى شیء ، قال صاحب التلويح لا أدرى ما مطابقته لها ، وقيل المناسب إدخاله فى الباب الذى قبله وهو مجاهدة المرء نفسه فى طاعة الله وأحالوا عن ذلك فقال الكرمانى : التقرب بالنوافل لا يكون إلا بغاية التواضع والتذلل للرب تبارك وتعالى ، قلت قد سبقه بهذا صاحب التلويح فإنه قال : التقرب إلى الله بالنوافل حتى يستحق المحبة من الله تعالى لا يكون إلا بغاية التواضع والتذلل للرب عز وجل ، ثم قال : وفيه بعد لأن النوافل إنما يزكو ثوابها عند الله لمن حافظ على فرائضه ، وقيل : الترجمة مستفادة مما قال كنت سمعه ومن التردد ، وقال بعضهم : تستفاد الترجمة من لازم قوله « من عادى لى ولياً » لأنه يقتضى الزجر عن معاداة الأولياء المستلزم لموالاتهم، وموالاة جميع الأولياء لا تتأتى إلا بغاية التواضع، إذ فيهم الأشعث الأغبر الذى لا يؤبه له ، انتهى . ثم تعقب العينى على جواب هذا البعض ، والمراد به الحافظ بأن دلالة الاستلزام مهجورة إلى آخر ما بسطه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة فى قوله من عادى لى ولياً فإن المتواضع لا يعادى أحداً فضلا عن الأولياء .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى بيان الإشكال والجواب عنه فى سبب إيمانهم

فلا حاجة إلى الصد عنه فكان امتناعهم عن الإضلال سبباً ظاهراً للإيمان ، وأيضاً فإن الله سبحانه جعل الغفلة مانعة عن قبول الحق ليظهر من آمن بالغيب ممن لم يؤمن به ، وهذا(١) أوان انكشاف المغيبات فلم يبق المانع عن قبول الحق حتى ينحجزوا عنه .

كلهم ، ولم أر أحداً من الشراح تعرض لذلك ههنا ، ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه .

(١) قال صاحب الجمل : إن طلوع الشمس من مغربها هو أول الآيات العظام المؤذنة بتغير أحوال العالم العلوى وذلك أن الكفار يسلمون فى زمن عيسى ولو لم ينفع الكفار إيمانهم أيام عيسى لما صار الدين واحداً ، فإذا قبض عيسى ومن معه من المسلمين رجع أكثرهم إلى الكفر ، فعند ذلك تطلع الشمس من مغربها فإذا رآها الناس آمن من عليها أى الأرض وذلك « حين لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل» أى لا ينفع كافراً لم يكن آمن قبل طلوعها إيمانه بعد الطلوع ولا ينفع مؤمناً لم يكن عمل صالحاً قبل الطلوع عمل صالح بعد الطلوع ، لأن حكم الإيمان والعمل الصالح حينئذ حكم من آمن أو عمل عند الغرغرة وذلك لا يفيد شيئاً كما قال تعالى : « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا » وفى الخازن قال الضحاك : من أدركه بعض الآيات وهو على عمل صالح مع إيمانه ، قبل الله منه العمل بعد نزول الآية كما قبل منه قبل ذلك ، فأما من ما آمن من شرك أو تاب من معصية عند ظهور هذه الآية فلا يقبل منه لأنها حالة اضطرار كما لو أرسل الله عذاباً على أمة فآمنوا وصدقوا ، فإنه لا ينفعهم ذلك لمعاينتهم الأهوال والشدائد التى تضطرهم إلى الإيمان والتوبة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب على هذا الحديث باباً بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا للأكثر بغير ترجمة ، وللكشميهنى « باب طلوع الشمس من مغربها » وكذا هو فى نسخة الصغانى وهو مناسب ، ولكن الأول أنسب لأنه يصير

(باب سكرات(١) الموت)

(باب نفخ(٢) الصور)

(باب كيف(٣) الحشر)

كالفصل من الباب الذى قبله ووجه تعلقه به أن طلوع الشمس من مغربها إنما يقع عند إشراف قيام الساعة ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه ذكره لمناسبة قوله تعالى « وما أمر الساعة إلا كلمح البصر » الآية ، لما ذكر فى حديث الباب من أمور تدل على لجاءة القيامة كما ذكرها من قوله ﷺ : « ولتقومن الساعة وقد نشر الرجلان » الحديث .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لأن أحاديث الباب غير الأول لا تطابق الترجمة ، وأولها الشراح بأن للموت سكرات كما ورد فى الحديث الأول، فيكفى لإثباتها ذكر الموت فى الحديث وهو موجود فى أحاديث الباب كلها ، ولا يبعد عندى أن الترجمة من الأصل الثامن عشر أى إرادة العام بترجمة خاصة .

(٢) تقدم الكلام على النفخات مفصلا فى كتاب الأنبياء فى ذكر موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

(٣) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تكميلا الفائدة وبيانا لاختلافهم فى الحشر المذكور فى الحديث كما سيأتى ، قال الحافظ : قال القرطبى الحشر : الجمع وهو أربعة : حشران فى الدنيا وحشران فى الآخرة ، فالذى فى الدنيا أحدهما المذكور فى سورة الحشر فى قوله تعالى « هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر » والثانى : الحشر المذكور فى أشراط الساعة الذى أخرجه مسلم من حديث حذيفة بن أسيد رفعه « إن الساعة لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات » فذكره ، وفى حديث ابن عمر عند أحمد وأبى يعلى مرفوعاً :

. . . .

« تخرج نار قبل يوم القيامة من حضرموت فتسوق الناس » الحديث ، وفى لفظ آخر : « ذلك نار تخرج من قعر عدن ترحل الناس إلى المحشر » وغير ذلك من الروايات التى ذكرها الحافظ ، والحشر الثالث حشر الأموات من قبورهم وغيرها بعد البعث جميعاً إلى الموقف ، قال الله عز وجل : « وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً » والرابع حشرهم إلى الجنة أو النار ، انتهى ملخصاً . قال الحافظ : قلت : الأول ليس حشراً مستقلا فإن المراد حشر كل موجود يومئذ والأول إنما وقع لفرقة مخصوصة وقد وقع نظيره مراراً تخرج طائفة من بلدها بغير اختيارها إلى جهة الشام كما وقع لبنى أمية أول ما تولى ابن الزبير الخلافة فأخرجهم من المدينة إلى جهة الشام ولم يعدّ ذلك أحد حشراً ، انتهى مختصراً . قلت : وفيه أن الذى أنكره الحافظ عده فى القرآن من الحشر كما تقدم فى أول كلام القرطبى .

ثم قال الحافظ قوله : « تحشر بقيتهم النار » هذه هى النار المذكورة فى حديث حذيفة بن أسيد بفتح الهمزة أى المذكور قريباً ، قال الخطابى : هذا الحشر يكون قبل قيام الساعة تحشر الناس أحياء إلى الشام ، وأما الحشر من القبور إلى الموقف فهو على خلاف هذه الصورة من الركوب على الإبل والتعاقب عليها ، وإنما هو على ما ورد فى حديث ابن عباس فى الباب « حفاة عراة مشاة » قال : وقوله : « واثنان على بعير وثلاثة على بعير إلخ » يريد أنهم يتعقبون البعير الواحد يركب بعض ويمشى بعض ، ومال الحليمى إلى أن هذا الحشر يكون عند الخروج من القبور ، وجزم به الغزالى ، وقال الإسماعيلى : ظاهر حديث أبى هريرة يخالف حديث ابن عباس المذكور بعد « إنهم يحشرون حفاة عراة مشاة » قال : ويجمع بينهما بأن الحشر يعبر به عن النشر لاتصاله به وهو إخراج الخلق من القبور حفاة عراة فيساقون ويجمعون إلى الموقف للحساب ، فحينئذ يحشر المتقون ركبانا على الإبل ، وجمع غيره بأنهم يخرجون من القبور بالوصف الذى فى حديث ابن عباس

(يارب أصحابى) ولعله [1] ﷺ عرضه ذهول من أحوالهم التى عرضت عليه فى عالم البرزخ فقد ثبت أن أعمال الأمة تعرض عليه يوم الإثنين والخميس فلم يكن ارتدادهم خفياً عليه بحسب ذلك .

ثم يفترق حالهم من ثم إلى الموقف على ما فى حديث أبى هريرة ، ويؤيده ما أخرجه أحمد والنسائى والبيهقى من حديث أبى ذر : « حدثنى الصادق المصدوق أن الناس يحشرون يوم القيامة على ثلاثة أفواج : فوج طاعمين كاسين راكبين ، وفوج يمشون ، وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم » الحديث ، وصوب عياض ما ذهب إليه الخطابى وقواه بحديث حذيفة بن أسيد ويقول فى آخر حديث الباب « تقيل معهم وتبيت » فإن هذه الأوصاف مختصة بالدنيا ، وقال بعض شراح المصابيح : حمله على الحشر من القبور أقوى من أوجه إلى آخر ما بسطه ، قلت : وما عزاه الحافظ إلى بعض شراح المصابيح عزاه القارى إلى التوربشتى ، ثم قال الحافظ وتعقبه الطيبى ورجح ما ذهب إليه الخطابى .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والجواب عنه ، وبسط الشراح فى الكلام على الحديث ، قال الحافظ بعد ذكر الروايات فى هذا الباب : قال الفربرى : ذكر عن أبى عبد الله البخارى عن قبيصة قال : هم الذين ارتدوا على عهد أبى بكر فقاتلهم أبو بكر يعنى حتى قتلوا وماتوا على الكفر ، وقال الخطابى لم يرتد من الصحابة أحد وإنما ارتد قوم من جفاة الأعراب ممن لا نصرة له فى الدين وذلك لا يوجب قدحا فى الصحابة المشهورين ، ويدل قوله أصيحابى بالتصغير على قلة عددهم ، وقال غيره : قيل هو على ظاهره من الكفر ، والمراد بأمتى أمة الدعوة لا أمة الإجابة ، ورجح بقوله فى حديث أبى هريرة « فأقول بعداً لهم وسحقاً » ، ويؤيده كونهم خفى عليه حالهم ولو كانوا من أمة الإجابة : لعرف حالهم بكون أعمالهم تعرض عليه ، وهذا يرده قوله فى حديث أنس « حتى إذا عرفتهم » ، وكذا فى حديث أبى هريرة ، وقال ابن التين : يحتمل أن يكونوا منافقين أو من مرتكبى

(من بعض مظالم كانت بينهم) لا يقال كيف[1] بقيت المظالم فيما بينهم وقد انقضى الحساب والكتاب لأنا نقول هذه المظالم كانت قد حوسبت أيضاً إلا أنها كانت من قبيل حقوقهم التى تقابلت فيما بينها فلم يبق لأحد على آخر شيء بحسب نفس الأمر وإن كانت لهم بقايا فيما بينهم بحيث يؤول أمرها بالآخرة عند التفتيش إلى كفاف وذلك مثل إن كان لزيد على عمرو مظلمة وله عليه مثلها أيضاً ، أو كانت لزيد على عمرو ولعمرو على بكر ولم يكن لهم ذنوب سواها فإنهم فى مثل ذلك ولوا أمرهم ليغتفروا واصطلحوا فيما بينهم .

الكبائر ، وقيل هم قوم من جفاة الأعراب دخلوا فى الإسلام رغبة ورهبة ، وقال الداودى : لا يمتنع دخول أصحاب الكبائر والبدع فى ذلك ، وقال النووى : قيل هم المنافقون والمرتدون فيجوز أن يحشروا بالغرة والتحجيل لكونهم من جملة الأمة فيناديهم من أجل السيما التى عليهم ، فيقال إنهم بدلوا بعدك أى لم يموتوا على ظاهر ما فارقتهم عليه ، قال عياض وغيره : وعلى هذا فيذهب عنهم الغرة والتحجيل ويطفأ نورهم ، وقيل : لا يلزم أن تكون عليهم السيما بل يناديهم لما كان يعرف من إسلامهم ، وقيل : هم أصحاب الكبائر والبدع الذين ماتوا على الإسلام ، وعلى هذا فلا يقطع بدخول هؤلاء النار لجواز أن يذادوا عن الحوض أولا عقوبة لهم ثم يرحموا ، ولا يمتنع أن يكون لهم غرة وتحجيل فعرفهم بالسيما سواء كانوا فى زمنه أو بعده ، ورجح عياض والباجى وغيرهما ما قال قبيصة راوى الخبر إلى آخر ما بسطه ، وفى هامش المشكاة عن السيد أراد المرتدين من الأعراب وتخصيص الأصحاب لمن لازمه من المهاجرين والأنصار عرف طار ، ويجوز استعماله بحسب اللغة فى كل من تبعه أو أدرك حضرته ووفد عليه ولو مرة ، وقيل: أراد بالارتداد إساءة السير والرجوع عما كانوا عليه من الإخلاص وصدق النية والإعراض عن الدنيا ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والجواب عنه ، وقال الحافظ : واختلف

(اللهم اجعله منهم) وإنما لم(١) يدع للآخر لأنه لم يكن بتلك المثابة ولا يدعى إلا لمن فيه استعداد وصلاحية لنيل تلك المنزلة، لا يقال فماذا أفادت الشفاعة إذا كان المدار هو الذى فيه من اتصافه بما يوجب له هذه المنزلة لأنا نقول فائدة الشفاعة الدوام والخاتمة على تلك الصفات وكونه فى أعالى هذه المنزلة وإن كان نفس دخوله فى زمرة مستحقيها بما فيه من الخصال الموجبة لذلك .

(أو هبلت إلخ) كان مسألتها(٢) عن كونه فى الجنة كان حمقاً ومشعراً عن ذهاب العقل بثكل الولد وإنما كان لها أن تسأل فى أى الجنان هو ؟ وأما كونه فى الجنة فكان مما لا ينبغى أن يشك فيه عاقل ولا يتردد فيه إلا ذاهل غافل .

فى القنطرة المذكورة فقيل هى من تتمة الصراط وهى طرفه الذى يلى الجنة ، وقيل إنهما صراطان ، وبهذا الثانى جزم القرطبى ، ثم قال الحافظ : وللحديث شاهد من مرسل الحسن أخرجه ابن أبى حاتم بسند صحيح عنه قال : « بلغنى أن رسول الله ﷺ قال : يحبس أهل الجنة بعد ما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلاماتهم فى الدنيا ويدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل ، قال القرطبى : وقع فى حديث عبد الله بن سلام أن الملائكة تدلهم على طريق الجنة يميناً وشمالا ، وهو محمول على من لم يحبس بالقنطرة أو على الجميع ؛ والمراد أن الملائكة تقول ذلك لهم قبل دخول الجنة ، فمن دخل كانت معرفته بمنزله فيها كمعرفته بمنزله فى الدنيا ، انتهى مختصراً .

(١) كما تقدم البسط فى ذلك فى كتاب الطب وبسط فى هامشه الأقوال فى ذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى ذلك فى الكوكب ، وإنما أراد الشيخ قدس سره ههنا شيئاً آخر وهو ما ذكره بقوله « لا يقال إلخ » وهو دفع ما يرد على الجواب المذكور من أن المدار إذا كان على كون الرجل بتلك المثابة فأى فائدة فى الدعاء والشفاعة ، وأجاد الشيخ قدس سره فى الجواب .

(٢) تقدم مثل ذلك الكلام فى كلام الشيخ قدس سره فى كتاب المغازى

(لعله تنفعه) إيراده بصورة الرجاء يشكل[1] بما ورد من ذلك على سبيل الجزم ولعل الحق فى الجواب أن المجزوم به هو التحقيف اليوم فى عالم البرزخ والمرجو تخفيفه يوم القيامة حين يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار .

قوله : (فإنه قد غفر إلخ) والظاهر[2] أن الأنبياء كلهم مغفور لهم إذ لاشك أن التوبة ماحية ولا يمكن أن يتوهم أنهم لم يتوبوا عما وقع منهم قبل النبوة وعما صدر منهم من اللمم التى هى ذنوب فى درجتهم بعدها أيضاً فلا معنى لتخصيص المغفرة بالنبي ﷺ ، والجواب أنهم وإن كانوا مغفورين قد محيت آثار الآثام وعيوب الذنوب عنهم غير أن مغفرتهم منها لم تكن مستيقنة بها كاستيقان مغفرة

فى « باب من شهد بدراً » وتقدم فى هامشه شيء من البسط فى ذلك ، وتقدم تقريره ﷺ على بكائها عليه فى كتاب الجهاد فى « باب من أتاه سهم غرب » .

(١) كما تقدم فى باب قصة أبى طالب من كتاب الأنبياء من حديث عباس بن عبد المطلب : « قال للنبي ﷺ ما أغنيت عن عمك فإنه كان يحوطك ويغضب لك ، قال هو فى ضحضاح من نار ، ولولا أنا لكان فى الدرك الأسفل من النار » وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصر فقد أفاد فى كتاب الأنبياء بأبسط من ذلك ، فقال : قوله « لعله تنفعه شفاعتى إلخ » وقد مر الجزم بذلك ، فإما أن يقال السابق مقول فى عذاب القبر وهذا المراد به بعد الحشر ، أو يكون قد صورت له النار فرأى ما سيكون فيها له ، وعلى هذا فإيراده بصورة الترجى لأنه فى مشيئته تعالى وإن كان قد وعد بذلك ، أو لأن رجاء النبي ﷺ يقين ، اه . وقد تقدم هناك فى «هامش اللامع» البسط فى ذلك ، وتقدم أيضاً فى « الكوكب وهامشه » شيء من الكلام على ذلك .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جداً ، وما أفاده من قوله «فلذلك خافوا على أنفسهم» أشار بذلك إلى حديث الشفاعة ، وفى الكوكب تحت قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام : إنى قد كذبت ثلاث كذبات ، وهذه وإن لم تكن كذبات حقيقة

النبي ﷺ عن كل ما صدر منه من صغيرة أو غيرها وذلك لأن مغفرته ﷺ منصوصة نزلت بها الآية دون سائر الأنبياء عليهم السلام فلذلك خافوا على أنفسهم من المسألة والمؤاخذة ولم تكن هذه المخافة ههنا والله أعلم .

بل إيهاماً وتورية وهى جائزة ، لكنه عليه الصلاة والسلام خاف بها أيضاً على نفسه ، فإنما حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وفى هامشه قال البيضاوى : والحق أنها معاريض ، ولكن لما كانت صورتها صورة الكذب سماها أكاذيب واستنقص من نفسه لها ، فإن من كان أعرف بالله وأقرب منه منزلة كان أعظم خطراً وأشد خشية ، وعلى هذا سائر ما أضيف إلى الأنبياء من الخطايا ، قال ابن الملك الكامل: قد يؤاخذ بما هو عبادة فى حق غيره ، كما قيل : حسنات الأبرار سيئات المقربين ، كذا فى المرقاة ، اهـ .

كتاب[1] الحوض

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لأن لهذا العبد الضعيف فى هذا رأياً خاصاً سألقيه عليك ، فإن كان صواباً فمن الله ونعمه، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان ، والجملة فى ذلك أن الروايات فيها كثيرة جداً بحيث صارت متواترة معنى ، عد العينى من رواه من الصحابة فأوصل إلى الخمسين ، وأنكره الخوارج وبعض المعتزلة ، والمعروف أنه من خواص نبينا عليه الصلاة والسلام ، لكن أخرج الترمذى عن سمرة مرفوعاً : « إن لكل نبى حوضاً » فإن ثبت فالمختص بنبينا عليه الصلاة والسلام نهر الكوثر الذى يصب منه فى حوضه كذا فى الهامش ، وهو الظاهر عندى أن المختص هو نهر الجنة ، والمشترك بين الأنبياء حوض المحشر ، والمختص لنبينا ﷺ نهر فى الجنة ، فقد تقدم فى كتاب التفسير فى تفسير سورة الكوثر الروايات الكثيرة الصريحة فى أن الكوثر نهر فى الجنة يصب منه الماء فى حوض المحشر ، وإطلاق الحوض على ذلك النهر فى بعض الروايات مجاز، ثم اختلفوا فى أن الحوض يكون بعد الصراط كما ذهب إليه صاحب القوت وغيره أو قبله كما قال به آخرون ، وأشار الإمام البخارى بذكره بعد الصراط إلى الأول ، وفى حاشية البخارى عن العينى أن للنبى ﷺ حوضين أحدهما قبل الصراط والآخر داخل الجنة ، انتهى ما فى الهامش . والظاهر عندى من ملاحظة الروايات أن الكوثر نهر فى الجنة والحوض فى المحشر يوم القيامة قبل دخول الجنة بل قبل الصراط لأنه إن كان بعد الصراط فكيف وصل إليه المرتدون الذين يحال بينه وبينهم ولم لم يسقطوا فى جهنم .

(فلا يظمأ إلخ) والشرب بعد ذلك يكون شرب التلذاذ (١) وتنعم لا شرب ارتواء ورفع ظمأ .

(إلا مثل همل النعم) أى لايخلص(٢) فى هؤلاء إلى الجنة إلا آحادهم وأفرادهم كالإبل التى ضلت فلم يرجع إلى البيت إلا قليل منها وهو الذى لم يصل فى خروجه

من مطابقة الحديث بالحديث السابق أصل معروف من أصول التراجم كما تقـــدم

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع إيراد يرد على الحديث فى بادى الرأى ، وهو أنهم إذا لم يظمأوا بعد ذلك فما بال أسقية الجنة وأنهارها من عسل مصفى والخمر واللبن ؟ قال القارى فى المرقاة : قوله « فلا يظمأ » فيكون شربه فى الجنة تلذذاً كأكله تنعما لقوله تعالى : « إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى » اه .

(٢) قال الحافظ : يعنى من هؤلاء الذين دانوا من الحوض وكادوا يردونه فصدوا عنه ، والهمل بفتحتين : الإبل بلا راع ، وقال الخطابى : الهمل ما لايرعى ولا يستعمل ويطلق على الضوال ، والمعنى أنه لا يرده منهم إلا القليل ، لأن الهمل فى الإبل قليل بالنسبة لغيره ، اه . قال العينى قوله . « فلا أراه » بضم الهمزة أى فلا أظن أمرهم أنه يخلص منهم إلا مثل همل النعم وهو ما يترك مهملا لا يتعهد ولا يرعى حتى يضيع ويهلك ، أى لا يخلص منهم من النار إلا قليل ، وهذا يشعر بأنهم صنفان كفار وعصاة ، اه . وفى تقرير المكى قوله « فلا أراه » أى فلا أظن ذلكم المرتدين أن يخلص منهم أحد إلا من غفرالله له بعد المعاتبة لكونه مؤمناً غير مرتد بالكلية فيخرج من زمرتهم ويرجع إلى أهل الجنة مثل همل النعم ، يعنى يجىء إلى أهل الجنة مفزعاً ومخوفاً مثل همل النعم ، اه . وهذا أوضح فى تفسير ألفاظ الحديث ومعنى التشبيه ، ثم قال العينى : قيل لا مطابقة بين الحديث وبين الترجمة على ما لا يخفى ، قلت : ذكره عقيب الحديث السابق لمطابقة بينهما من حيث المعنى فالمطابق للمطابق للشىء : مطابق لذلك الشىء ، اه . قلت : وما ذكره العلامة العينى

عن الطاعة إلى حد الكفر وقد تبين أن هؤلاء كانوا طائفتين : بغاة ومرتدين .

مبسوطاً فى الأصل التاسع والعشرين ، وهو مبنى على رواية « بينا أنا نائم » بالنون ، وأما على رواية « بينا أنا قائم » بالقاف والمراد به قيامه على الحوض ، فالمطابقة بالترجمة ظاهرة ، وقد أقر العلامة العينى بنفسه بأنه أوجه إذ قال قوله « بينا أنا قائم » بالقاف فى رواية الكشميهنى ، وفى رواية الأكثرين بالنون بدل القاف والأول أوجه لأن المراد هو قيامه على الحوض ، ووجه الثانى أنه رأى فى المنام ما سيقع له فى الآخرة ، اه .

٩٠

كتاب(١) القــدر

(إن (٢) أحدكم يجمع إلخ) .

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ههنا لأنه أجمل الكلام عليه وعلى الروايات التى وردت فيه فى الترمذى فى الكوكب ، وفى هامشه عن المرقاة : القدر بفتح الدال وتسكن ما يقدره الله عز اسمه من القضايا ، قال فى شرح السنة : الإيمان بالقدر فرض لازم وهو أن يعتقد أن الله خالق أعمال العباد خيرها وشرها وكتبها فى اللوح المحفوظ قبل أن خلقهم ، والكل بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته غير أنه يرضى الإيمان والطاعة ووعد عليهما الثواب ، ولا يرضى الكفر والمعصية وأوعد عليهما العقاب ، والقدر سر من أسرار الله تعالى لم يطلع عليها ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلا ، ولا يجوز الخوض فيه والبحث عنه بطريق العقل ، بل يجب أن يعتقد أن الله تعالى خلق الخلق فجعلهم فرقتين : فرقة خلقهم للنعيم فضلا وفرقة للجحيم عدلا ، وسأل رجل علياً رضى الله عنه فقال : اخبرنى عن القدر ؟ قال طريق مظلم لا تسلكه ، وأعاد السؤال فقال : بحر عميق لا تلجه ، وأعاد السؤال فقال : سر الله خفى عليك فلا تفتشه ، اهـ . وذكر فيه أيضاً تقريراً أنيقاً عن القطب الكنكوهى قدس سره نقلا عن « الإرشاد الرضى » بلسان اردو ، وأجمل الكلام على هذا الباب بنوع من البسط فى الأوجز ، وذكر فيه اختلاف العلماء فى القضاء والقدر ، والفرق بينهما من أن القدر إجمال كلى فى الأزل والقضاء تفاصيله أو عكسه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على ذلك فى الكوكب وزدته تنبيهاً على اختلافهم كما سيأتى ، وكتب الشيخ فى الكوكب قوله « فى أربعين

. . . .

يوماً ، وقد ورد فى بعض الروايات أن جميع هذه التحولات تكون فى أربعين يوماً وقد يشاهد غير هذين ، والجواب أن الأول فى أكثر مدة الحمل ، والثانى فى أقله وما بينها لما بينهما ، اه . قال القارى فى المرقاة : قوله (يجمع) أى يقرر ويحرز فى رحمها ، وقال فى النهاية : ويجوز أن يريد بالجمع مكث النطفة فى الرحم أربعين يوماً يتخمر فيها حتى يتهيأ للخلق ، قال الطيبي : وقد روى عن ابن مسعود رضى الله عنه فى تفسير هـــذا الحديث إن النطفة إذا وقعت فى الرحم فأراد الله أن يخلق منها بشراً طارت فى بشرة المرأة تحت كل ظفر وشعر ثم تمكث أربعين ليلة ثم تنزل دماً فى الرحم فذلك جمعها ، والصحابة أعلم الناس بتفسير ما سمعوه وأحقهم بتأويله وأكثرهم احتياطاً فليس لمن بعدهم أن يرد عليهم ، قال ابن حجر : والحديث رواه ابن أبى حاتم وغيره ، وصح تفسير الجمع بمعنى آخر وهو ما تضمنه قوله عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى إذا أراد خلق عبد فجامع الرجل المرأة طار ماؤه فى كل عرق وعضو منها فإذا كان يوم السابع جمعه الله ثم أحضره كل عرق له دون (*) آدم « فى أى صورة ماشاء ركبك » ، ويشهد لهذا المعنى قوله ﷺ لمن قال له ولدت امرأتى غلاماً أسود لعله نزعه عرق ، وأصل النطفة الماء القليل سمى بها المنى لقلته ، وقيل

(*) هكذا فى الأصل وكذا فى الفتح ، وفى الدر المنثور برواية الطبرانى وغيره عن مالك ابن الجويرث : إذا كان اليوم السابع أحضر الله كل عرق بينه وبين آدم ثم قرأ « فى أى صورة ما شاء ركبك » وفى رواية أخرى طويلة عن ابن جرير وغيره عن موسى بن على بن رباح عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: ما ولد لك ؟ قال يارسول الله ماعسى أن يولد لى ؟ إما غلام وإما جارية ، قال: فمن يشبه ؟ قال يارسول الله ماعسى أن يشبه أباه وإما أمه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم عندها : مه لاتقولن هذا إن النطفة إذا استقرت فى الرحم أحضرها الله كل نسب بينها وبين آدم فركب خلقه فى صورة من تلك الصور ، أما قرأت هذه الآية فى كتاب الله ؟ (فى أى صورة ما شاء ركبك) من نسلك ما بينك وبين آدم ، اه .

. . . .

لنطافته أى سيلانه لأنه ينطف نطفاً أى يسيل ، قال الصوفيه : خصوصية الأربعين لموافقته تخمير طينة آدم وميقات موسى ثم أنه يعجن النطفة بتراب قبره كما ورد فى تفسير قوله تعالى « منها خلقناكم » إن الملك يأخـــذ من تراب مدفنه فيذرها على النطفة ، ولكونه سلالة من الطين جاء مختلف الألوان والأخلاق حسب اختلاف أجزاء الطين ، بل بحسب اختلاف المركبات من الطين فيه حرص النملة والفأرة ، وشهوة العصفور ، وغضب الفهد ، وكبر النمر ، وبخل الكلب ، وشره الخنزير ، وحقد الحية ، وغير ذلك من ذمائم الصفات ، وفيه شجاعة الأسد ، وسخاوة الديك ، وقناعة البوم ، وحلم الجمل ، وتواضع الهرة ، ووفاء الكلب ، وبكور الغراب ، وهمة البازى ، ونحوها من محاسن الأخلاق إلى أن قال (ثم يبعث الله إليه) أى إلى خلق أحدكم أو إلى أحدكم يعنى فى الطور الرابع حين ما يتكامل بنيانه ويتشكل أعضاؤه (ملكاً) وفى الأربعين ثم يرسل إليه الملك والمراد بالإرسال أمره بها والتصرف فيها لأنه ثبت فى الصحيحين أنه موكل بالرحم حين كان نطفة أو ذاك ملك آخر غير ملك الحفظ ، فإن قلت : قد ورد فى صحيح مسلم برواية حذيفة ابن أسيد خلاف ابن مسعود كما فى المشارق أنه إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها وعظامها ، ثم يقول يارب أذكر أم أنثى ؟ فيقضى ربك ما شاء ثم يكتب أجله ورزقه ، فعلم منه أن التصوير بعد الأربعين الأولى هو مناف لهذه الرواية ، فجوابه أن لتصرف الملك أوقاتاً ، أحدها حين يكون نطفة ثم ينقلب علقة وهو أول علم الملك بأنه ولد وذلك عقيب الأربعين الأولى . وحينئذ يبعث إليه ربه يكتب رزقه وأجله وعمله وخلقته وصورته ثم يتصرف فيه بتصويره وخلق أعضائه وذلك فى الأربعين الثالثة ، ثم ينفخ فيه الروح فالمراد بتصويرها بعده أنه يكتب ذلك ثم يفعله فى وقت آخر لأن التصوير الأول بعد الأربعين الأولى غير موجود عادة كذا فى شرح مسلم ، ولا يخفى ما فيه ، وقد

. . . .

استفاض بين النساء أن النطفة إذ قدرت ذكراً تتصور بعد الأربعين الأولى بحيث يشاهد منه كل شيء حتى السوءة ، فتحمل رواية ابن مسعود على البنات أو الغالب، اهـ. قلت : وبسط الكلام على ذلك الحافظ أشد البسط ، ولهذا الاختلاف أكد الراوى قوله ﷺ بقوله : الصادق المصدوق ، وفى الدر المختار : ولا يستبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوماً ، قال ابن عابدين : قال فى البحر : المراد نفخ الروح ، وإلا فالمشاهد ظهور خلقه قبلها ، اهـ . وكون المراد به ما ذكر ممنوع ، وقد وجهه فى البدائع وغيرها بأنه يكون أربعين يوماً نطفة ، وأربعين علقة ، وأربعين مضغة ، وعبارته فى عقد الفرائد قالوا : يباح لها أن تعالج فى استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق لها عضو وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يوماً ، وإنما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمى ، اهـ . كذا فى النهر ؛ أقول : لكن يشكل على ذلك قول البحر : إن المشاهد ظهور خلقه قبل هذه المدة وهو موافق لما فى بعض روايات الصحيح إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ، وأيضاً هو موافق لما ذكره الأطباء ، فقد ذكر الشيخ داود فى تذكرته أنه يتحول عظاماً مخططة فى اثنين وثلاثين يوماً إلى خمسين ثم يجتذب الغذاء ويكتسى اللحم إلى خمس وسبعين ، ثم تظهر فيه الغاذية والنامية ويكون كالنبات إلى نحو المائة ، ثم يكون كالحيوان النائم إلى عشرين بعدها ، فتنفخ فيه الروح الحقيقية الإنسانية ، انتهى ملخصاً . نعم نقل بعضهم أنه اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر ، أى عقبها كما صرح به جماعة ، وعن ابن عباس أنه بعد أربعة أشهر وعشرة أيام وبه أخذ أحمد ، ولا ينافى ذلك ظهور الخلق قبل ذلك لأن نفخ الروح إنما يكون بعد الخلق ، وتمام الكلام فى ذلك مبسوط فى شرح الحديث الرابع من الأربعين النووية فراجعه ، انتهى ما فى الشامى .

(قال ابن عباس : هم لها سابقون سبقت لهم السعادة) يعني بذلك [١] والله أعلم أن المراد بقوله تعالى هم لها سابقون ، تقدير المسابقة لهم لئلا يلزم التكرار ، لأن مسابقتهم إلى العمل قد ذكرت في الآية من قبل فأراد بذلك تفسير الآية بذلك لئلا يلزم التكرار فافهم .

(باب إلقاء [٢] النذر العبد)

---

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح كلام ابن عباس ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن المراد بقوله « سبقت لهم السعادة » أي في علم الله تعالى والتقدير ، وعلى هذا فلا يلزم التكرار بقوله تعالى قبله « أولئك يسارعون في الخيرات » ويناسب الأثر بالترجمة أيضاً فإنه لايناسب الأثر الترجمة بما قرره الكرماني ، وأيضاً لا يرد ما أورده الكرماني إذ قال : فإن قلت تفسير ابن عباس يدل على أن السعادة سابقة والآية على أن الخيرات يعني السعادة مسبوقة ، قلت : معنى الآية أنهم سبقوا الناس لأجل السعادة ، اهـ . ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ وتبعه القسطلاني وصله ابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله تعالى : « أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون » قال « سبقت لهم السعادة » والمعنى أنهم سارعوا إلى الخيرات بما سبق لهم من السعادة بتقدير الله ، اهـ . وبه فسر صاحب الجلالين إذ قال : قوله « وهم لها سابقون » أي في علم الله ، اهـ . وإليه ظاهر ميل البخاري إذ ذكره في « باب جف القلم » وهو أوجه مما ذكره صاحب الجمل في تفسير الآية إذ قال : قيل اللام للتعليل أي سابقون الناس لأجلها وتكون هذه الجملة مؤكدة للجملة قبلها وهي « يسارعون في الخيرات » لأنها تفيد معنى آخر وهو الثبوت والاستقرار بعد مادلت الأولى على التجدد ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه بأدنى تأمل وزدته لاختلاف الشراح في بحث اختلاف النسخ في ذلك ، قال الحافظ : قوله « باب إلقاء العبد

(قال مجاهد (١) سدى)

النذر إلى القدر ، فى رواية الكشميهنى إلقاء النذر العبد ، وفى الأولى النذر بالرفع وهو الفاعل والإلقاء مضاف إلى المفعول وهو العبد وفى الثانية العبد بالنصب وهو المفعول والإلقاء مضاف إلى الفاعل وهو النذر .

ثم قال : وقد اعترض بعض شيوخنا على البخارى فقال : ليس فى واحد من اللفظين المرويين عنه فى الترجمة مطابقة للحديث والمطابق أن يقول إلقاء القدر العبد إلى النذر بتقديم القدر بالقاف على النذر بالنون لأن لفظ الخبر يلقيه القدر بالقاف ، كذا قال وكأنه لم يشعر برواية الكشميهنى فى متن الحديث بلفظ (يلقيه النذر) ثم ادعى أن الترجمة مع عدم مطابقتها للخبر ليس المعنى فيها صحيحاً ، انتهى . وما نفاه مردود بل المعنى بين لمن له أدنى تأمل وكأنه استبعد نسبة الإلقاء إلى النذر ، وجوابه أن النسبة مجازية وسوغ ذلك كونه سبباً إلى الإلقاء فنسب الإلقاء إليه وأيضاً فهما متلازمان ، قال الكرمانى : الظاهر أن الترجمة مقلوبة إذ القدر هو الذى يلقى إلى النذر لقوله فى الخبر يلقيه القدر ، والجواب أنهما صادقان إذ الذى يلقى فى الحقيقة هو القدر وهو الموصل وبالظاهر هو النذر ، قال : وكان الأولى أن يقول يلقيه القدر إلى النذر ليطابق الحديث ، إلا أن يقال أنهما متلازمان ، وكأنه أيضاً ما نظر إلى رواية الكشميهنى ، اهـ . وقال العينى : لو وقف الكرمانى أيضاً على رواية الكشميهنى لما تكلف فيما تعسف ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على أن نسخة المتن فى النسخ الهندية بلفظ « سدى » بالياء ليس بصحيح ، والصواب نسخة الحاشية سدا بتشديد الدال بعدها ألف ، وعليه بنى الحافظ شرحه إذ قال : كذا للأكثر سداً بتشديد الدال بعدها ألف ، وصله ابن أبى حاتم عن مجاهد فى قوله تعالى : « وجعلنا من بين أيديهم سداً » قال عن الحق ، ووصله عبد بن حميد عن مجاهد فى قوله « سداً » قال عن الحق وقد يترددون ، ورأيته فى بعض نسخ البخارى سدى بتخفيف الدال مقصور ،

(قوله وهدى[1] الأنعام إلخ) .

وعليها شرح الكرماني فزعم أنه وقع ههنا « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » أي مهملا متردداً في الضلالة ، ولم أر في شيء من نسخ البخاري إلا اللفظ الذي أوردته ، قال مجاهد : سداً إلى آخره ولم أر في شيء من التفاسير الذي تساق بالأسانيد لمجاهد في قوله تعالى « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » كلاماً ، ولم أر قوله في الضلالة في شيء من المنقول بالسند عن مجاهد ، ووقع في رواية النسفي لضلالة بدل قوله في الضلالة ، اه ، وفي نسخة العيني : سدى بتخفيف الدال مقصوراً وعليه بنى شرحه ، وتعقب على كلام الحافظ إذ قال : قوله « سدى » أي قال مجاهد في تفسير سدى في قوله عز وجل : « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » بقوله : « يترددون في الضلالة » ، وقال بعضهم سداً بتشديد الدال بعدها ألف ، ثم ذكر كلام الحافظ المذكور ثم تعقب عليه بقوله : هذا كلام ينقص آخره أوله لأنه قال أولا ورأيته في بعض نسخ البخاري سدى بتخفيف الدال ثم قال : ولم أر في شيء من نسخ البخاري إلا الذي أوردته ، ومع هذا هو لم يطلع على جميع نسخ البخاري ، وهذا لا يتصور إلا بالتعسف في النسخ التي في مدينته ، وأما النسخ التي في بلاد كرمان وبلخ وخراسان فمن أين يتصور له الاطـــلاع عليها ؟ اه . زاد القسطلاني بعد ذكر كلام الحافظ وتعقب العيني عليه وأجاب في انتفاض الاعتراض بأن الذي نفي رؤيته قول الكرماني قوله وقال « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » أي مهملا متردداً في الضلالة ، وأما الذي ذكر أنه رآه في بعض النسخ فهو مجرد لفظ سدى بالتخفيف فأين التناقض ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لإشكال قوي وارد في هذا التفسير لأنه عز اسمه رتب قوله «فهدى» على قوله « قدر » ، وفسره مجاهد بالشقاوة والسعادة ، ولا يترتب عليه هداية الأنعام لمراتعها ، ولذا قال الكرماني قوله : وهدى الأنعام لمراتعها فهو تفسير لمثل قوله تعالى « ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » لا للفظ

. . . .

فهدى ، إذ ذلك لا يناسب الشقاء والسعادة ، اه . وأشار الحافظ إلى التفصى عن هذا الإشكال بقوله : وتفسير مجاهد هذا للمعنى لا للفظ وهو كقوله تعالى : « ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » اه . وبذلك جزم العينى إذ قال : وهدى الأنعام لمراتعها ليس له تعلق بما قبله بل هو تفسير لمثال قوله تعالى : « ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » اه . والأوجه فى التفسير ما فى الجلالين إذ قال : (والذى قدر) ماشاء (فهدى) إلى ماقدره من خير وشر ، وقال صاحب الجمل: قوله « قدر» أى أوقع تقديره فى أجناس الأشياء وأنواعها وأشخاصها ومقاديرها لجعل البطش لليد والمشى للرجل ونحو ذلك ، وقوله « فهدى » أى هدى الإنسان ودله لسبيل الخير والشر والسعادة والشقاوة ، وهدى الأنعام لمراعيها ، انتهى مختصراً . ويوجه ذلك ما نقل البخارى عن مجاهد كأنه اختصر فى التفسير فذكر فى الأول فى جملة المقدرات الإنسان ، وفى الثانى الحيوان ، اختصاراً وتمثيلا .

كتاب (١) الأيمان والنذور

(١) بسط الكلام على هذا الباب فى الأوجز أشد البسط، وفيه الأيمان بفتح الهمزة جمع يمين ، وأصل اليمين فى اللغة اليد ، وأطلقت على الحلف لأنهم كانوا إذا تحالفوا أخذ كل بيمين صاحبه ، وعرفت شرعا بأنها توكيد الشيء بذكر اسم أو صفة لله تعالى وهذا أخصر التعاريف وأقربها كذا فى الفتح ، وفى الدر المختار : اليمين لغة القوة ، وشرعا عبارة عن عقد قوى به عزم الحالف على الفعل أو الترك فدخل التعليق فإنه يمين شرعا ، اه . وقال الموفق : الأيمان تنقسم خمسة أقسام : أحدها واجب وهى التى ينجى بها إنساناً معصوماً من الهلكة ، والثانى مندوب ، وهو الذى تتعلق به مصلحة من إصلاح بين متخاصمين أو إزالة حقد عن قلب مسلم عن الحالف أو غيره أو دفع شر ، الثالث المباح مثل الحلف على فعل مباح أو تركه ، الرابع المكروه وهو الحلف على فعل مكروه أو ترك مندوب ، الخامس المحرم وهو الحلف الكاذب ومن هذا القسم الحلف على فعل معصية أو ترك واجب ، اه . والنذور جمع نذر مصدر نذر بفتح الذال ينذر بضمها وكسرها وهو لغة الوعد بخير أو شر ، قال الراغب : النذر أن توجب على نفسك ما ليس بواجب لحدوث الأمر ، وقال الحافظ : أصله الإنذار بمعنى التخويف وعرفه بأنه إيجاب ما ليس بواجب لحدوث أمر ، اه . وقال الموفق : النذر سبعة أقسام : أحدها نذر اللجاج والغضب وهو الذى يخرجه مخرج اليمين للحث على فعل شيء أو المنع منه غير قاصد به النذر ولا القربة ، وحكمه حكم اليمين .

والثانى نذر طاعة وتبرر فهذا يلزم الوفاء به ، وهو على ثلاثة أنواع كما بسط

(باب قول[1] الله «لا يؤاخذكم الله» الآية)

فى الأوجز ، وعندنا الحنفية يصح النذر ، بما له أصل فى الواجبات .

والثالث النذر المبهم وهو أن يقول: لله علىّ نذر تجب فيه الكفارة عند أكثر أهل العلم ، ولا أعلم فيه مخالفاً إلا الشافعى قال : لا ينعقد نذره ولا كفارة فيه ، وحكى الباجى : فيه الاختلاف عند الشافعية .

الرابع نذر المعصية ، فلا يحل الوفاء به إجماعاً ويجب على الناذر كفارة يمين، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه ، وروى عن أحمد ما يدل على أنه لا كفارة عليه وهو مذهب مالك والشافعى .

والخامس نذر المباح كلبس الثوب ، فهذا يتخير الناذر فيه بين فعله فيبر بذلك وإن شاء تركه وعليه كفارة يمين، وقال مالك والشافعى وأبو حنيفة لا ينعقد نذره .

السادس نذر الواجب كالصلاة ، فقال أصحابنا لا ينعقد نذره وهو قول أصحاب الشافعى والحنفية والمالكية ، وقال الموفق : ويحتمل أن يكون يميناً لأن النبى ﷺ سمى النذر يميناً .

السابع نذر المستحيل فهذا لا ينعقد ولا يوجب شيئاً كنذر صوم الأمس ، وعقد الباب فى صحيح المذهب أن النذر كاليمين وموجبه موجبها إلا فى لزوم الوفاء به إذا كان قربة وأمكنه فعله ، انتهى ما فى الأوجز ملخصاً . وبسط فيه أيضاً فى موضع آخر الكلام على النذر المعلق وأنواعه واختلاف الأئمة فيها .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على دفع إيراد يرد فى بادى الرأى على الإمام البخارى رحمه الله تعالى أنه ترجم بهذه الآية التى فى سورة الأنعام ، وسيعيد الترجمة بعد اثنى عشر باباً بآية سورة البقرة ، ومؤدى الآيتين واحد فيوهم تكرار الترجمة ، ولا يخرج عن التكرار اختلاف الآيتين إذ مؤداهما واحد ، والجواب أن مقصود البابين مختلف ، فالمقصود من الباب الأول

. . . .

أن ظاهر الآية يدل على أن إيراد القسم واجب ولا يجوز الحنث بحال لأجل المؤاخذة لقوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم » فنبه المؤلف بإيراد الروايات الواردة فى الباب على أن الحنث قد يكون أهم من الإبرار وأوكد منه ، بل قد يكون اللج بيمينه آثم من الحنث ، ومقصود الباب الآتى الإشارة إلى اختلافهم فى تفسير يمين اللغو كما يدل عليه الرواية الواردة فيه ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز أشد البسط وذكر فيه ثمانية أقوال للعلماء ، وفيه عن الصاوى: اختلف العلماء فى معنى اللغو فقال الشافعى هو ماسبق إليه اللسان من غير قصد عقد اليمين ، وقال أبو حنيفة ومالك :هو أن يحلف على ما يعتقد فتبين خلافه ، اه . وقول الإمام أحمد يجمعهما كما حكى الموفق عن نص الإمام أحمد أنه قال: اللغو عندى أن يحلف على اليمين يرى أنها كذلك والرجل يحلف ولا يعقد قلبه على شىء ، اه . وجعل ابن الهمام مذهب أحمد موافقاً للحنفية، ورواية له أخرى موافقة للشافعى ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

ثم اختلفت الشراح فى معنى قوله « ليس تغنى الكفارة » والأوجه عندى فى معناه أنها ليست بجملة واحدة بل هما جملتان ، إحداهما قوله « ليس » والمعنى ليس الإتيان بالمحلوف بجائز ، وقوله « تغنى الكفارة » جملة مستأنفة ، أى تغنى الكفارة عن الحنث ، ونظير ذلك ما تقدم فى صلح الحديبية من قول سهيل : لا تتحدث العرب أنا أخذنا ضغطة ، وأيضاً تقدم قوله ﷺ فى جواب استئذان عمر لقتل عبد الله بن أبى « لا ، يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه » وقوله ﷺ فى إنشاد الضالة فى المسجد « لا ردها الله عليك » معروف ، وتقدم فى باب ما يكره من التشديد فى العبادة لأحلوه ، وفى تقرير المكى قوله « فى أهله » يعنى من حلف أن لا يتكلم أهله ثم أصر على يمينه فهو أعظم إثماً منه إذا حنث ، لأن الإصرار لا تغنيه الكفارة وليس له كفارة أصلا ، بخلاف الحنث فإنه تغنيه الكفارة وتزيل إثمه الكفارة ، ولك أن تقول : فهو أى إصراره أعظم إثما من الحنث ، اه .

(ما أنا حملتكم) الظاهر[١] أنه ﷺ كان يمينه يمين الفور[٢] والقرينة عليه أنهم طلبوا منه إذا لم يكن عنده شيء وأن يمينه هذه كانت لما لم يكن[٣] له شيء من الحملان إذ ذاك فإذا أوجد بعد ذلك وحملهم لم يحنث فى يمينه لأنه كان مقيداً بهذا الوقت الذى لم يكن فيه شيء منها عنده وبذلك يعلم مناسبة قوله بل الله حملكم فإن الله تعالى لما أعطاه ما يحملهم عليه ولم يكن يمينه متضمنة للانتهاء عن هذا الحمل حملهم عليه ونسب هذا الحمل إليه تعالى ، ثم قوله : والله إن شاء الله لا أحلف إلخ ، تعليم للمسألة وجواب على تقدير التسليم بأنى لو كنت حلفت أن لا أحملكم

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا أوجه مما أفاده الشيخ فى كتاب الجهاد فى « باب ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين الخ » .

(٢) ففى الدر المختار : وشرط للحنث فى قوله : إن خرجت فأنت طالق مثلا فله فوراً وهذه تسمى يمين الفور . وتفرد أبو حنيفة رحمه الله بإظهارها ولم يخالفه أحد، انتهى مختصراً. قال ابن عابدين: قوله « انفرد الإمام » وكانت اليمين أولا قسمين: مؤبدة أى مطلقة ، ومؤقتة وهذه مؤبدة لفظاً مؤقتة معنى تتقيد بالحال ، إما بأن تكون بناء على أمر حالى كما مثل ، أو أن تقع جوابا لكلام يتعلق بالحال كما فى إن تغديت ، وقوله لم يخالفه أحد كذا فى البحر عن المحيط ، لكن نقل فى الفتح عن زفر والشافعى الحنث بها اعتباراً لإطلاق اللفظ إلى آخر ما بسطه .

(٣) وهو نص قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: « وما عندى ما أحملكم » وفى هامش الهندية عن الكرمانى والخير الجارى: ويحتمل أن يريد أنه لا يحملهم فى ذلك الوقت إلا أن يرد عليه مال فى ثانى الحال فإنه يعطيهم ويحملهم عليه ، اهـ . وسيأتى قريباً فى « باب اليمين فيما لا يملك » عن تقرير المكى أن اليمين لم تكن منعقدة لعدم الإبل فى ملكه حين الحلف ، اهـ . قال العينى : وذلك كان فى غزوة تبوك قال الله تعالى : « ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم » الآية .

مطلقاً لكنت تركت اللحاح (١) على مقتضاها وكفرت وأتيت الذى هو خير فكيف وليس يمينى تتعرض عنه ، والله ولى التوفيق .

قوله (وقال(٢) ابن عيينة إلخ)

---

(١) كذا فى الأصل بمهملتين والظاهر اللجاج بالجيمين ، قال صاحب المجمع : قوله « إذا استلج أحدكم بيمينه إلخ » هو استفعل من اللجاج ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على بيان غرض المؤلف بذكر هذه الأسانيد وهو الإشارة إلى اختلاف الرواة فى أن الحديث من مسند ابن عمر أو مسند عمر ، بسط الكلام عليه الحافظ فى الفتح ولخص كلامه فى الأوجز ، وفيه بعد بسط الاختلاف عن الحافظ قال : ويشبه أن يكون ابن عمر سمع المتن من النبى صلى الله عليه وسلم والقصة التى وقعت لعمر منه فحدث به على الوجهين ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن حديث زهدم الآتى لا مناسبة له للترجمة على الظاهر ، ولذا قال الكرمانى : فإن قلت ما وجه مناسبته بالترجمة ؟ قلت : الظاهر أن هذا الحديث كان على الحاشية فى الباب السابق ونقله الناسخ إلى هذا الباب ، أو أن البخارى استدل به من حيث أنه ﷺ حلف فى هذه القصة مرتين : أولا عند الغضب وآخراً عند الرضا ، ولم يحلف إلا بالله ، فدل على أن الحلف إنما هو بالله على الحالتين ، اه . وقال الحافظ : قال ابن المنير أحاديث الباب مطابقة للترجمة إلا أحاديث أبى موسى ، لكن يمكن أن يقال إن النبى ﷺ أخبر عن أيمانه أنها تقتضى الكفارة ، والذى يشرع تكفيره ما كان الحلف فيه بالله تعالى فدل على أنه لم يكن يحلف إلا بالله تعالى ، اه . وتعقب العلامة العينى على كلام الكرمانى وقال : هذا الذى ذكره ليس فيه بيان المطابقة ، ثم قال : ويمكن أن يوجه وجه المطابقة وإن كان فيه بعض التعسف بأن الترجمة لما كانت فى الحلف بالآباء وذكر حديثين مطابقين لها ذكر هذا الحديث تنبيهاً على أن الحلف إذا لم يكن بالآباء ونحو ذلك

(باب من(١) حلف وإن لم يحلف)

لا يكون إلا بالله ، اهـ . وأنت خبير بأن توجيه العيني هو مؤدى توجيه الكرماني، واقتصر القسطلاني على توجيه الكرماني ولم يزد عليه ، وقال السندي بعد نقل توجيه الكرماني مختصراً : والأحسن أن يقال إن قوله ﷺ : « والله لا أحلف على يمين إلخ » يدل على أن يمينه كانت منعقدة واليمين بغيره تعالى لا تنعقد فكان يمينه مطلقاً بالله لا بغيره تعالى ، اهـ . وسكت عنه الشيخ المكي واللاهوري وصاحب الفيض في تقاريرهم ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بذكر الكفارة في حديث زهدم وعدم ذكرها في حديث الحلف بالآباء أنه لا تكون الكفارة في الحلف بالآباء ، والمسألة إجماعية كما بسط في الأوجز أن الحلف بالآباء لا تنعقد ولا تجب به الكفارة فتدبر .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على بيان غرض المصنف بالترجمة ، وهو أن الظاهر عند هذا العبد الضعيف الرد على من كره الحلف بدون التحليف كما حكى الحافظ عن بعض الشافعية إذ قال : وقد أطلق بعض الشافعية أن اليمين بغير استحلاف تكره فيما لم يكن طاعة ، والأولى أن يعبر بما فيه مصلحة ، قال ابن المنير : مقصود الترجمة أن يخرج مثل هذا من قوله تعالى : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » يعني على أحد التأويلات فيها لئلا يتخيل أن الحالف قبل أن يستحلف يرتكب النهي ، فأشار إلى أن النهي يختص بما ليس فيه قصد صحيح كتأكيد الحكم ، اهـ . وبهذا يظهر الجواب عما يشكل على أحاديث الباب ما ورد من ذم الحلف بدون التحليف كما ورد في حديث : « خير القرون قرني » وفيه ذم قوم يشهدون ولا يستشهدون ، ذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين عن عمران ابن حصين، وقال : وفي رواية «يحلفون ولا يستحلفون » قال القاري : أي يحلفون من غير ضرورة داعية إليه ومن غير حاجة باعثة عليه ، اهـ . وأخرج مسلم بروايتي أبي عوانة وهشام عن قتادة وقال في آخره : وزاد في حديث هشام « ويحلفون

(باب لا يقول[1] ماشاء الله وشئت)

ولا يستحلفون ، وفى الأوجز برواية ابن حبان : ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل على يمين قبل أن يستحلف ، اه . ويظهر الجواب عما تقدم فى كلام الحافظ أن النهى يختص بما ليس فيه قصد صحيح وبما تقدم فى كلام القارى من أن النهى إنما هو عما ليس فيه ضرورة داعية .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه ، وزدته لمزيد الوضوح فى ذكر لفظ « هل » ، وأطال الكرمانى الكلام على أن نسخ البخارى لم يهذب وبقى عليه مواضع مبيضة ، قال الحافظ : هكذا بت الحكم فى الصورة الأولى وتوقف فى الصورة الثانية ، وسببه أنها وإن كانت وقعت فى حديث الباب الذى أورده مختصراً وساقه مطولا فيما مضى ، لكن إنما وقع ذلك من كلام الملك على سبيل الامتحان للمقول له فتطرق إليه الاحتمال ، اه . قال العينى : قوله « وهل يقول أنا بالله وبك(*) » ذكره بالاستفهام لعدم ثبوت أحد الأمرين عنده وهما جواز القول بذلك وعدمه ، ولكن روى عبد الرزاق عن إبراهيم النخعى أنه كان يكره أن يقول أعوذ بالله وبك حتى يقول ثم بك ، والعلة فى ذلك ما ذكرناه وهو أن بالواو يلزم الاشتراك وبكلمة ثم لا يلزم لأن مشيئة الله متقدمة ، اه . وقال القسطلانى : وإنما منع من ذلك لأن فيه تشريكا فى مشيئة الله تعالى وهى منفردة بالله تعالى بالحقيقة وإذا نسبت لغيره فبطريق المجاز ، وفى حديث النسائى وابن ماجة عن ابن عباس رفعه : « إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت ولكن يقول ما شاء الله ثم شئت » قال الخطابى : أرشدهم ﷺ إلى الأدب فى تقديم مشيئة الله على مشيئة من سواه واختارها بثم التى للنسق والتراخى بخلاف الواو التى هى للاشتراك ، اه . ثم قال الحافظ : مناسبة إدخال هذه الترجمة فى كتاب الأيمان من جهة ذكر الحلف فى بعض

(*) كذا فى الأصل بالواو ١٢ ز .

(باب قوله تعالى وأقسموا إلخ)

يعنى بذلك(١) أن القسم يمين أيضاً .

طرق حديث ابن عباس ، ومن جهة أنه قد يتخيل جواز اليمين بالله ثم بغيره على وزان ما وقع فى قوله « أنا بالله ثم بك » فأشار إلى أن النهى ثبت عن التشريك وورد بصورة الترتيب على لسان الملك وذلك فيما عدا الأيمان ، أما اليمين بغير ذلك فثبت النهى عنها صريحاً فلا يلحق بها ماورد فى غيرها والله أعلم ، اهـ. وما أشار إليه الحافظ من حديث ابن عباس تقدم قريباً عنه رفعه : « إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت » الحديث .

(١) وبذلك جزم فى تقرير المكى إذ قال : قوله « تقسم عليه » فعلم أن القسم حلف وهو الغرض فى هذا الباب ، انتهى . وهو الظاهر من الروايات الواردة فى الباب وبذلك جزم ابن المنير كما حكاه الحافظ إذ قال : قال ابن المنير فى الحاشية : مقصود البخارى الرد على من لم يجعل القسم بصيغة أقسمت يميناً ، قال : فذكر الآية وقد قرن فيها القسم بالله ثم بين أن هذا الاقتران ليس شرطاً بالأحاديث فإن فيها أن هذه الصيغة بمجردها تكون يميناً ، تتصف بالبر وبالندب إلى إبرارها من غير الحالف وفيما قال نظر ، والذى يظهر أن مراد البخارى أن يقيد ما أطلق فى الأحاديث بما قيد به فى الآية ، انتهى . قلت : وما ذكر الحافظ من النظر فى قول ابن المنير مصير منه إلى مسلكه ، فإن مسلك الإمام الشافعى أنه ليس بقسم كما سيأتى ، ولذا قال قبل ذلك : إن قوله « لا تقسم » إشارة إلى الرد على من قال : إن من قال أقسمت انعقدت يميناً ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال الحافظ : قال ابن المنذر : اختلف فيمن قال أقسمت بالله أو أقسمت مجردة ، فقال قوم : هى يمين وإن لم يقصد ، وممن روى ذلك عنه ابن عمر وابن عباس وبه قال الثورى والكوفيون ، وقال الأكثرون : لا تكون يميناً إلا أن ينوى ، وقال مالك أقسمت بالله يمين ، وأقسمت

(باب إذا قال أشهد بالله)

يعنى بذلك(١) أنه يمين أيضاً

مجردة لا تكون يميناً إلا إن نوى ، وقال الإمام الشافعى : المجردة لا تكون يميناً أصلا ولو نوى ، وأقسمت بالله إن نوى تكون يميناً ، وقال إسحاق لا تكون يميناً أصلا ، وعن أحمد كالأول ، وعنه كالثانى ، وعنه إن قال قسماً بالله فيمين جزماً ، لأن التقدير أقسمت بالله قسماً ، وكذا لو قال إليه بالله ، انتهى . وسيأتى كلام الموفق فى الباب الآتى .

(١) والمسألة خلافية أيضاً ، قال الحافظ : قوله « باب إذا قال : أشهد بالله إلخ » أى هل يكون حالفاً ، وقد اختلف فى ذلك ، فقال الحنفية والحنابلة نعم ، والراجح عند الحنابلة : ولو لم يقل بالله إنه يمين وهو قول ربيعة ، وعند الشافعية : لا يكون يميناً إلا إن أضاف إليه بالله ، ومع ذلك فالراجح أنه كناية فيحتاج إلى القصد وهو نص الشافعى فى المختصر ، وعن مالك كالروايات الثلاث ، انتهى مختصراً . وما يظهر من كلام الحافظ أن مذهب الحنفية مقيد بالله ، ولذا قابله بالراجح من مذهب أحمد ، ولذا عزا إلى مالك الروايات الثلاث ليس بصحيح فإن مذهب الحنفية العموم ، ولذا قال القسطلانى : هو يمين عند الحنفية والحنابلة ولو لم يقل بالله ، انتهى . وفى الهداية : ولو قال أقسم أو أقسم بالله أو أشهد أو أشهد بالله فهو حالف لأن هذه الألفاظ مستعملة فى الحلف ، والشهادة يمين ، قال الله تعالى : « قالوا نشهد إنك لرسول الله » ثم قال : « اتخذوا أيمانهم جنة » ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : أو يقول : أقسم بالله أو أشهد بالله أو أعزم بالله ، هذا قول عامة الفقهاء ولا نعلم فيه خلافاً سواء نوى اليمين أو أطلق ، لأنه لو قال بالله ولم يقل أقسم ولا أشهد ولم يذكر الفعل كان يميناً وإنما كان يميناً لتقدير الفعل قبله لأن الباء تتعلق بفعل مقدر ، فإذا أظهر الفعل ونطق بالمقدر كان أولى بثبوت حكمه وقد ثبت له عرف

ودلالة الرواية على الترجمة [بياض(١) فى الأصل] .

الاستعمال ، قال الله تعالى : « فيقسمان بالله » وقال تعالى : « وأقسموا بالله » وقال « فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين » ويقول الملاعن فى لعانه : أشهد بالله إنى لمن الصادقين ، وتقول المرأة أشهد بالله إنه لمن الكاذبين ، وأنشد أعرابى عمر : أقسم بالله لتفعلنه ، ثم قال : وإن قال أقسمت أو آليت أو حلفت أو شهدت لأفعلن ولم يذكر بالله ، فعن أحمد روايتان إحداهما أنها يمين ، وسواء نوى اليمين أو أطلق ، وروى ذلك عن عمر وابن عباس وأبى حنيفة وأصحابه ، وعن أحمد: إن نوى اليمين بالله كان يميناً وإلا فلا ، وهو قول مالك لأنه يحتمل القسم بالله وبغيره فلم تكن يميناً حتى يصرفه بنيته إلى ما تجب به الكفارة ، وقال الشافعى ليس بيمين وإن نوى إلى آخر ما بسط من الدلائل .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وقال العينى : مطابقته للترجمة لا تتأتى إلا من قول إبراهيم « وكان أصحابنا إلخ » لأن معنى قوله « أن نحلف بالشهادة » أشهد بالله ، إنتهى . وقال الحافظ قال أبو عبيد : الشاهد يمين الحالف فمن قال أشهد فليس بيمين ، ومن قال أشهد بالله فهو يمين ، وقد قرأ الضحاك : « اتخذوا إيمانهم » بكسر الهمزة وهى تدفع قول من حمل الشهادة على اليمين ، وإلى ذلك أشار البخارى حيث أورد حديث الباب « تسبق شهادة أحدهم إلخ » فإنه ظاهر فى المغايرة بين الشهادة والحلف ، انتهى . قوله « تسبق شهادة أحدهم يمينه إلخ » قال الطحاوى : أى يكثرون الأيمان فى كل شىء حتى يصير لهم عادة فيحلف أحدهم حيث لا يراد منه اليمين ومن قبل أن يستحلف ، وقال غيره : المراد يحلف على تصديق شهادته قبل أدائها أو بعده ، وهذا إذا صدر من الشاهد قبل الحكم سقطت شهادته ، وقيل : المراد التسرع إلى الشهادة واليمين والحرص على ذلك حتى لا يدرى بأيهما يبدأ لقلة مبالاته ، انتهى .

(باب الحلف[1] بعزة الله وصفاته)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف الأئمة فى ذلك كما بسط فى الأوجز أشد البسط ، وفيه قال الموفق أجمع أهل العلم على أن من حلف بالله عز وجل فقال والله وبالله فحنث أن عليه الكفارة ، قال ابن المنذر : من حلف باسم من أسماء الله تعالى فحنث أن عليه الكفارة ، ولا نعلم فى هذا خلافاً إذا كان من أسماء الله عز وجل التى لا يسمى بها سواه ، وأسماء الله عز وجل تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها ما لا يسمى به غيره نحو قوله : والله ، والرحمن ، والأول الذى ليس قبله شيء ، والآخر الذى ليس بعده شيء وغير ذلك ، فالحلف بهذا يمين بكل حال ، والثانى ما يسمى به غير الله تعالى مجازاً وإطلاقه ينصرف إلى الله عز اسمه مثل : الخالق والرازق ونحوهما ، فهذه يسمى به غير الله مجازاً لقوله تعالى : « وتذرون أحسن الخالقين » وقوله تعالى : « فارزقوهم منه » فهذا إن نوى به اسم الله تعالى أو أطلق كان يميناً ، وإن نوى به غيره لم يكن يميناً وهذا مذهب الشافعى ، والثالث ما يسمى به الله تعالى وغيره ولا ينصرف إليه بإطلاقه كالحى والعالم ونحوهما فهذا إن قصد به اليمين باسمه تعالى كان يميناً وإن أطلق أو قصد غير الله تعالى لم يكن يميناً فيختلف هذا القسم والذى قبله فى حالة الإطلاق ، وقال القاضى والشافعى فى هذا القسم : لا يكون يميناً وإن قصد به اسم الله تعالى ، والقسم بصفاته تعالى أيضا تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها ما هو صفات لذات الله تعالى لا يحتمل غيرها كعزة الله تعالى وعظمته وجلاله ، فهذه تنعقد بها اليمين فى قولهم جميعا . والثانى ما هو صفات للذات ويعبر به عن غيرها مجازاً كعلم الله وقدرته فتى أقسم بها كان يميناً وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : إذا قال «وعلم الله» لا يكون يميناً لأنه يحتمل المعلوم ، الثالث ما لا ينصرف بإطلاقه إلى صفة الله تعالى لكن ينصرف بإضافته إلى الله سبحانه لفظاً أو نية كالعهد والميثاق والأمانة ونحوها فهذا لا يكون يميناً إلا بإضافة أو نية ، وإن قال لعمر الله فهى

(باب إذا حنث[1] إلخ)

يمين، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي إن كان قصد اليمين فهي يمين وإلا لا ، انتهى ملخصا من الأوجز . وبسط فيه أيضا الكلام على الأسماء والصفات الأخر ، وحكى القسطلاني في « لعمر الله » مذهب مالك موافقاً للحنفية ، وسيبوب المصنف « باب قول الرجل لعمر الله » وفي الأوجز عن الدر المختار القسم بالله تعالى وباسم من أسمائه ولو مشتركا تعورف الحلف به أولا على المذهب أو بصفة من صفاته تعالى يحلف بها عرفاً ، صفة ذات أو صفة فعل ، فإن الأيمان مبنية على العرف ، فما تعورف الحلف به فيمين ومالا فلا ، انتهى مختصراً . والبسط في الأوجز .

(١) قال الموفق : وجملة ذلك أن من حلف أن لا يفعل شيئاً ففعله ناسياً فلا كفارة عليه نقله عن أحمد الجماعة إلا في الطلاق والعتاق فإنه يحنث ، هذا ظاهر المذهب ، وعن أحمد رواية أخرى أنه لا يحنث في الطلاق والعتاق أيضاً ، وهذا قول إسحق وغيره ، قالوا لا حنث على الناسي في طلاق ولا غيره وهو ظاهر مذهب الشافعي لقوله تعالى : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » وقال النبي ﷺ : « إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وعن أحمد رواية أخرى أنه يحنث في الجميع وتلزمه الكفارة في اليمين المكفرة . وهو قول مالك وأصحاب الرأي وغيرهم ، والقول الثاني للشافعي ،انتهى مختصراً . وقال الحافظ : وقد اختلف السلف في ذلك على مذاهب ، ثالثها التفرقة بين الطلاق والعتاق فتجب فيه الكفارة مع الجهل والنسيان بخلاف غيرهما من الأيمان ، فلا تجب ، وهذا قول عن الإمام الشافعي ورواية عن أحمد ، والراجح عند الشافعية التسوية بين الجميع في عدم الوجوب، وعن الحنابلة عكسه وهو قول المالكية والحنفية، وقال ابن المنذر كان أحمد يوقع الحنث في النسيان في الطلاق حسب ، ويقف عما سوى ذلك ، انتهى .

وجملة ما ساقه ههنا من الروايات لايدل شیء منها علی نفی الكفارة (١) ، فإن أراد إثبات أنه لا كفارة فی هذا الحنث فغير مسلم لعدم الثبوت ، وإن أراد إثبات أنه لا معصية فيه فهو مسلم ، وإثبات ذلك بالروايات موجه وإنما أورد فيه حديث الأعرابی (٢) المخفف فی صـــلاته لدلالته علی أنه ﷺ عذره بالجهل ولم يأمره بالإعادة فی الصلوات التی صلاها قبل ذلك ، وأيضاً فإنه ﷺ أمره بإعادة هذه

(١) اختلفوا فی غرض الإمام البخاری بالترجمة ، قال الحافظ : قال المهلب حاول البخاری فی إثبات العذر بالجهل والنسيان ليسقط الكفارة والذی يلائم مقصوده من أحاديث الباب الأول ، وحديث من أكل ناسياً ، وحديث نسيان التشهد الأول ، وقصة موسی عليه السلام ، فإن الخضر عذره بالنسيان وهو عبد من عباد الله فالله أحق بالمسامحة ، قال : وأما باقية الأحاديث ففی مساعدتها علی مراده نظر ، قال الحافظ : ويساعده أيضاً حديث عبد الله بن عمرو وحديث ابن عباس فی تقديم بعض النسك علی بعض فإنه لم يأمر فيه بالإعادة بل عذر فاعله بجهل الحكم ، وقال غيره : بل أورد البخاری أحاديث الباب علی الاختلاف إشارة إلی أنها أصول أدلة الفريقين ليستنبط كل أحد منهما ما يوافق مذهبه كما صنع فی حديث جابر فی قصة جمله ، فإنه أورد الطرق علی اختلافها وإن كان قد بين فی الآخر أن إسناد الاشتراط أصح وكذا قول الشعبی فی قدر الثمن ، وبهذا جزم ابن المنير فی الحاشية فقال : أورد الأحاديث المتجاذبة ليفيد الناظر مظان النظر ومن ثم لم يذكر الحكم فی الترجمة بل أفاد مراد الحكم والأصول التی تصلح أن يقاس عليها ، وهو أكثر إفادة من قول المجتهد ، فی المسألة قولان وإن كان لذلك فائدة ، انتهی ملخصاً . قال الحافظ : والذی يظهر لی أن البخاری يقول بعدم الكفارة مطلقاً وتوجيه الدلالة من الأحاديث التی ساقها ممكن ، انتهی ما فی الفتح .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من مناسبة حديث المسیء بالباب أوجه مما قاله العينی ، وما أفاده العينی بعيد جداً إذ قال : قيل لا مطابقة بين هذا الحديث والترجمة

الصلاة ولم يقل له إنك عصيت أو اقترفت بصلاتك هذه ذنباً فعلم أن الجاهل لا يؤاخذ فكذا الناسي لاتحادهما(١) عند هؤلاء الكرام وإن فرق(٢) بين حكميهما الأئمة الأعلام من الحنفية أصحاب التقى والنهى والأحلام .

وليس فيه ذكر يمين ، قلت : هذا الحديث قد مضى في كتاب الصلاة في « باب وجوب القراءة للإمام والمأموم » وفيه : وقال « والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره » فيدخل في الباب من هذه الحيثية ، انتهى . وتبعه القسطلاني وأكده إذ قال: والحديث سبق في باب وجوب القراءة وليس فيه مطابقة لما ترجم له ههنا ، نعم في « باب وجوب القراءة » : والذي بعثك بالحق ما أحسن غير ، فبهذا تحصل المطابقة ، وأورد المصنف هذه الرواية ههنا العارية عن هذه الزيادة تشحيذاً للأذهان رحمه الله تعالى ما أدق نظره ، انتهى . وأنت خبير بأن ذكر لفظ اليمين في الحديث لا يغني عن التقريب ، وقال الحافظ في حديث المسيء أنه ﷺ لو لم يعذره بالجهل لما أقره على إتمام الصلاة المختلة ، لكنه لما رجا أنه يتفطن لما عابه عليه أمره بالإعادة ، فلما علم أنه فعل ذلك عن جهل بالحكم علمه ، وليس في ذلك متمسك لمن قال بوجوب الكفارة في صورة النسيان ، اهـ . وأنت خبير بأنه ﷺ أمر بالإعادة بمرات فلو كان الجهل عذراً لما أمره بالإعادة بل كان يكتفي بالتعليم .

(١) وهكذا في تقرير المكي إذ قال : قوله « وفيما أخطأتم » الخطأ والنسيان والجهل واحد عندهم ، اهـ . قال ابن رشد : ان مالكاً يرى الساهي والمكره بمنزلة العامد ، والشافعي يرى أن لاحنث على الساهي ولا على المكره ، اهـ . وقال المناوي في شرح الجامع الصغير تحت حديث : « إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان » الحديث ، المراد رفع الإثم وفي ارتفاع الحكم خلف ، والشافعي كالجمهور على الارتفاع ، اهـ .

(٢) كما تقدم الكلام في ذلك في كتاب الصوم في « باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً »

(فزاد أو نقص) لا يقال(١) إنه مصرح فيما بعد بما هو نص فى أنه كان ثمة نقصان لازيادة ، وهو قوله: « أقصرت الصلاة إلخ » فلا معنى للوهم والترديد بين الزيادة والنقصان لأنا نقول قد جرت عادتهم فى الروايات أنهم يبنون سوق الرواية فى أمثال ذلك على أحد الاحتمالين لما فيه من التخفيف وترك الإطالة ، فإنه لو وردا فى كلمة لأدى إلى تطويل ، ونظيره ما سبق فى رواية الأقرع فإنهم ترددوا فى تعيين الإبل والبقر : لأى الاثنين البقر وللآخر الإبل ؟ ومع ذلك فسردوا باقى الرواية على أحد الاحتمالين لا لأنه تعيين عنده بل للعلم بالتردد بأول ما ذكروه من الترديد ، والله تعالى أعلم .

---

(١) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد فى توجيه الكلام وعلى هذا فلا يشكل أن ما يأتى من قوله أقصرت الصلاة يعين أحد الاحتمالين لأن قوله أقصرت الصلاة بيان لأحد الاحتمالين من الزيادة والنقصان، والاحتمال الثانى ظهر من الترديد الأول من قوله زاد أو نقص ، ونظير ذلك ما تقدم فى حديث الأبرص والأقرع ، ويؤيد كلام الشيخ ما تقدم فى أبواب القبلة من حديث جرير عن منصور عن إبراهيم عن علقمة قال: قال عبد الله صلى النبى ﷺ ، قال إبراهيم لا أدرى زاد أو نقص، فلما سلم قيل له : يارسول الله أحدث فى الصلاة شىء ؟ قال : وما ذاك ؟ قالوا صليت كذا وكذا فثنى رجله واستقبل وسجد سجدتين ثم سلم ، فلما أقبل علينا بوجهه قال : إنه لو حدث فى الصلاة شىء لنبأتكم به ، ولكن إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكرونى ، وإذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين ، قال الحافظ : قوله « لا أدرى زاد أو نقص » أى النبى ﷺ ، والمراد أن إبراهيم شك فى سبب سجود السهو المذكور هل كان لأجل الزيادة أو النقصان ؟ لكن سيأتى فى الباب الذى بعده من رواية الحكم عن إبراهيم بإسناده هذا أنه صلى خمساً وهو يقتضى الجزم بالزيادة ، فلعله شك لما حدث منصور أو تيقن لما حدث الحكم أيضاً ، اه . وهذا يؤيد كلام الشيخ فى أن الراوى تردد

(ويقف فى هذا المكان) ثم فسر (١) الوقوفين بقوله لا أدرى .

فى الأمرين ولم يكن القصر متعيناً بل نص الروايات، المذكورة الزيادة ، وهذا أوجه مما قاله الكرمانى إذ قال : قوله « وهم » أى فى الزيادة والنقصان ، فإن قلت: لفظ أقصرت الصلاة صريح فى أنه نقص ، قلت : هذا خلط من الراوى وجمع بين الحديثين وقد فرق بينهما على الصواب كما فى كتاب الصلاة ، قال فى « باب استقبال القبلة » عن عبد الله عن النبى ﷺ قال إبراهيم : لا أدرى زاد أو نقص فلما سلم قال له : يارسول الله أحدث فى الصلاة شىء ؟ قال لا وما ذاك ؟ قالوا صليت كذا وكذا إلخ، وقال فى « باب سجود السهو » عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ ويحتمل أن يجاب بأن المراد من القصر لازمه وهو التغيير ، فكأنه قال: أغيرت الصلاة من وضعها ؟ اه . وتبع العلامة العينى والقسطلانى الكرمانى ولم يزيدا عليه شيئاً . كما تقدم فى أواخر كتاب الأنبياء فى « باب حديث أبرص وأقرع » لكن تقدم هناك ترجيح الإبل فى الأول لمعان تقدمت هناك .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى بيان المراد بالوقوف مجمل يوضحه ما فى تقرير المكى إذ قال : قوله « يقف » أى وكان يتوقف فى الرخصة أنها عامة أو خاصة ، اه . وما فى تقرير المكى يوضحه ما قال الشيخ ، ثم فسر الوقوفين بقوله : لا أدرى ، وقالت الشراح معنى قوله « ثم يقف » أى يترك بقية الحديث وهو قوله ﷺ « ضح به أنت » ، قال العينى : قوله « يقف » أى يترك تكملته ويقول : لا أدرى أبلغت الرخصة ؟ وهى قوله ﷺ « ضح بالعناق الذى عندك » اه . وقد تقدم فى كتاب الأضاحى من رواية أيوب عن ابن سيرين عن أنس بن مالك قال : « قال النبى ﷺ يوم النحر : من كان ذبح قبل الصلاة فليعد ، فقام رجل فقال : يارسول الله إن هذا يوم يشتهى فيه اللحم ، وذكر جيرانه وعندى جذعة خير من شاتى لحم فرخص له فى ذلك ، فلا أدرى أبلغت الرخصة من سواه أم لا ؟

(باب اليمين(١) فيما لا يملك)

(باب إذا قال(٢) والله لا أتكلم اليوم إلخ)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، ولكن تعرض له الشيخ المكى فى تقريره إذ قال : قوله « باب اليمين إلخ » غرضه أن اليمين فيما لا يملك وفى المعصية واليمين فى حالة الغضب لا ينعقد أصلا ، وقوله « أن لا يحملنا ثم حملنا » فعلم أن اليمين لم تكن منعقدة لعدم الإبل فى ملكه حين الحلف ، قوله « فرجع » فعلم أن اليمين لم تكن منعقدة ولهذا لم يكفر ، قلنا قد كفر ، اه . قلت : وهذا مبنى على تبويب البخارى وإلا فالمسألة فى الكفارة فى هذه الأمور خلافية ، وما أفاده الشيخ المكى من قوله « قلنا قد كفر » به جزم الصاوى على الجلالين ، وقال الرازى فى مسائل تفسير الآية الثامنة : مذهب جمهور الفقهاء أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها أنه ينبغى له أن يأتى الذى هو خير ثم يكفر عن يمينه ، وقال بعضهم إنه يأتى بالذى هو خير ، وذلك كفارته ، واحتج ذلك القائل بالآية بأنه تعالى أمر أبا بكر بالحنث ولم يوجب عليه كفارة ، والجواب عنه أنه تعالى لم يذكر أمر الكفارة لا نفياً ولا إثباتاً لأن حكمه كان معلوماً فى سائر الآيات ، انتهى مختصراً .

ثم لا يذهب عليك أن العلامة الكرمانى خالف الشيخ المكى فى غرض البخارى إذ قال : ميل البخارى الانعقـــاد والوجوب حيث سلكهما فى سلك الغضب ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لكلام الشيخ المكى عليه كما سيأتى قريباً وتوضيحاً للاختلاف الوارد فيه كما فى حاشية البخارى الهندية ففيها قوله : « فهو على نيته » يعنى إن قصد بالكلام ما هو كلام عرفاً لا يحنث بهذه الأذكار والقراءة والصلاة ، وإن قصد الأعم يحنث بها [كرمانى] قال ابن المنير : معنى قول البخارى « على نيته » أى العرفية ، قال : ويحتمل أن يكون مراده لا يحنث بذلك

(باب إن حلف (١) ألاَّ يشرب نبيذاً إلخ)

إلا إن نوى إدخاله فى نيته ولم يتعرض لما إذا أطلق ، والجمهور على أنه لايحنث ، وعن الحنفية يحنث خارج الصلاة كذا فى الفتح ، وقوله « أفضل الكلام » فإن قلت : ما وجه مناسبته بكتاب اليمين ؟ قلت : غرض البخارى بيان أن الأذكار ونحوها كلام وكلمة فيحنث بها ، انتهى مافى الهامش مختصراً . وفى تقرير المكى قوله « على نيته » لأنه لا يقال لهذه المذكورات كلام ولا كلمة فى العرف ، إنما يقال لها الأذكار ، نعم لو نوى صح نيته لأنها يطلق عليها الكلام والكلمة فى اللغة ، كما استدل عليه بقوله « قال النبى عليه الصلاة والسلام إلخ » ، اه . وفى الدر المختار : حلف لا يتكلم فقرأ القرآن أو سبح فى الصلاة لا يحنث اتفاقاً ، وإن فعل ذلك خارجها حنث على الظاهر كما رجحه فى البحر ، ورجح فى الفتح عدمه مطلقاً للعرف وعليه الدرر والملتقى وقواه فى الشرنبلالية ، اه .

(١) اعلم أولا مافى حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : النبيذ بمعجمة : مايتخذ من نحو تمر أو زبيب بأن وضع عليه ماء وترك حتى خرجت حلاوته ، والطلاء بالمد وهو ما طبخ من عصير العنب ، زاد الحنفية : وذهب ثلثه ، والسكر بفتحتين نبيذ يتخذ من التمر . والعصير : ما عصر من ماء العنب ، انتهى مختصراً . وهكذا فى القسطلانى ، وزاد فى تعريف النبيذ بعد قوله « خرجت حلاوته أسكر أم لا » وقال : الطلاء بكسر الطاء المهملة وتخفيف اللام وبالمد ما طبخ من عصير العنب ، زاد الحنفية : وذهب ثلثه ، فإن ذهب نصفه فهو المنصف ، وإن طبخ أدنى طبخ فهو الباذق ، والسكر بفتح المهملة والكاف خمر معتصر من العنب ، اه . وقال العينى : السكر هو نقيع الرطب ، وقال الكرمانى نبيذ يتخذ من التمر ، اه .

وثانياً أنهم اختلفوا فى مسلك الإمام البخارى ومراده بهذه الترجمة ، قال

. . . .

الحافظ : قال المهلب الذى عليه الجمهور أن من حلف أن لا يشرب النبيذ بعينه لا يحنث بشرب غيره ، ومن حلف لا يشرب نبيذاً لما يخشى من السكر به فإنه يحنث بكل ما يشربه مما يكون فيه المعنى المذكور ، فإن سائر الأشربة من الطبخ والعصير تسمى نبيذاً لمشابهتها له فى المعنى ، فهو كمن حلف لا يشرب شراباً وأطلق فإنه يحنث بكل ما يقع عليه اسم شراب ، قال ابن بطال ومراد البخارى ببعض الناس أبو حنيفة ومن تبعه فإنهم قالوا : إن الطلاء والعصير ليسا بنبيذ ، لأن النبيذ فى الحقيقة مانبذ فى الماء ونقع فيه فأراد البخارى الرد عليهم ، وزعم ابن المنير فى الحاشية أن الشارح بمعزل عن مقصود البخارى ههنا ، قال : وإنما أراد تصويب قول الحنفية ومن ثم قال : لم يحنث ولا يضره قوله بعده فى قول بعض الناس فإنه لو أراد خلافه لترجم على أنه يحنث ، وكيف يترجم على وفق مذهب ثم يخالفه ؟ قال الحافظ : والذى فهمه ابن بطال أوجه وأقرب إلى مراد البخارى . والحاصل أن كل شىء يسمى فى العرف نبيذاً يحنث به إلا إن نوى شيئاً بعينه فيختص به ، والطلاء يطلق على المطبوخ من عصير العنب وهذا قد ينعقد فيكون دبساً وربا فلا يسمى نبيذاً أصلا ، وقد يستمر مائعاً ويسكر كثيره فيسمى فى العرف نبيذاً ، بل نقل ذلك ابن التين عن أهل اللغة أن الطلاء جنس من الشراب ، وعن ابن فارس أنه من أسماء الخمر ، وكذلك السكر يطلق على العصير قبل أن يتخمر ، وقيل هو ما أسكر منه ومن غيره ، ونقل الجوهرى أن نبيذ التمر والعصير ما يعصر من العنب فيسمى بذلك ولو تخمر ، انتهى مافى الفتح . وتعقب كلامه العينى إذ قال بعد ذكر قول ابن بطال : ورد عليه من ليس له تعصب فقال : الذى قاله هذا الشارح بمعزل عن مقصود البخارى ، فذكر العينى قول ابن المنير المذكور ثم قال: وحسن بعضهم ممن لم يدرك دقائق مذهب أبى حنيفة كلام ابن بطال فقال : والذى فهمه ابن بطال أوجه وأقرب إلى مراد البخارى وليت شعرى ما وجه الأوجهية

وما قال بعض الناس رضى الله عنه موجه فإن هذه الأشربة لا يطلق(١) عليها لفظ النبيذ عرفا ومبنى الأيمان العرف ، وحاصل(٢) استدلال المؤلف أن التفاوت بين الطلاء والسكر وبين النبيذ ليس أكثر من التفاوت بينه وبين النقيع ، فلما ورد فى الرواية إطلاق لفظ النبيذ على النقيع فأولى أن يتناول لفظه السكر والطلاء والله أعلم بمراد عباده .

والقرب وأبو حنيفة ما رأى من شرب الطلاء إلا الطلاء الذى كان يشربه أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه ، فقد روى ابن أبى شيبة بسنده عنه أنه كان يشرب الطلاء على النصف ، وكذا روى عن البراء وأبى جحيفة وغيرهم من الصحابة والتابعين الذين ذكر أسماءهم العينى .

(١) فى البدائع : لو حلف لا يشرب نبيذاً فأى نبيذ شرب حنث لعموم اللفظ ، وإن شرب سكراً لا يحنث لأن السكر لا يسمى نبيذاً لأنه اسم لخمر التمر وهو الذى من ماء التمر إذا غلا أو اشتد وقذف بالزبد أولم يقذف على الاختلاف، وكذا لو شرب فضيخاً لأنه لا يسمى نبيذاً ، إذ هو اسم للثلث يصب فيه الماء ، وكذا لو شرب عصيراً لأنه لا يسمى نبيذاً ، اهـ . وفى تقرير اللاهورى : اعلم أن النبيذ فى اللغة ما ينبذ فهو يشمل الطلاء وغيرها ، لكن قال إمامنا فرق بينهما بحسب العرف ، فالطلاء ما يطبخ حتى يذهب ثلثاه ، والسكر ما ينبذ ولا يطبخ ، والعصير ما ينبذ التمر أو غيرها مدقوقا ، والنبيذ ما يطبخ أقل طبخة حتى يحلو ، وليس فيه ما يلزم أبا حنيفة لأنه قال بناء على العرف فإن تبدل العرف فهو يحسبه،اهـ. وماذكر فى تفسير الطلاء من قوله « حتى يذهب ثلثاه » تصحيف من الناسخ ، والصواب ثلثه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه واضح لكنه مبنى على أن مسلك الإمام البخارى يخالف مسلك الحنفية ، كما مال إليه ابن بطال ، وخالفه ابن المنير إذ جعل مسلك البخارى موافقاً للحنفية ، كما تقدم مبسوطاً،وفى تقرير المكى قوله : وليست هذه بأنبذة مع أنها أنبذة عند البخارى إن كان قصده الاعتراض ، وقوله « نبذ » فيه الترجمة إن كان قصده الاعتراض لأنه أطلق النبيذ على النقيع فكذا يطلق على

(باب[1] إذا حلف أن لا يأتدم إلخ)

ودلالة الرواية الأولى على الترجمة [بياض (٢) فى الأصل]

غيره ، قلنا معناه ننقع فيه ثم نتخذه نبيذاً بالطبخ ، اه . وفى تقريره الآخر قوله ليست بأنبذة عنده لا لغة ولا عرفاً بل كل واحد من تلك الأشربة الثلاثة مسمى باسم خاص لا يسمى باسم الآخر لا عرفاً ولا لغة ، ولعل هذا مذهب البخارى أيضاً وليس منظوره الرد على بعض الناس كما توهم ، اه .

(١) قال العينى : أى هذا باب يذكر فيه إذا حلف أن لا يأكل أدما فأكل تمراً بخبز أى ملتبساً به مقارناً له ، وجواب إذا محذوف تقديره هل يكون بذلك مؤتدماً أم لا؟ قوله « ومايكون من الادم» عطف على جملة الشرط والجزاء أى باب يذكر فيه أيضاً ما يكون من الادم ، ولم يذكر حكم هذين المذكورين اعتماداً على مستنبط الأحكام من النصوص ، أما الفصل الاول فقد روى فيه عن عبد الله ابن سلام قال : « رأيت النبى ﷺ أخذ كسرة من خبز شعير فوضع عليها تمراً وقال: هذه إدام هذه فأكلها » وبهذا يحتج أن كل ما يوجد فى البيت غير الخبز فهو إدام سواء كان رطباً أو يابساً ، فعلى هذا أن من حلف أن لا يأتدم فأكل خبزاً بتمر فإنه يحنث ، ولـكن قالوا إن هذا محمول على أن الغالب فى تلك الايام أنهم كانوا يتقوتون بالتمر لشظف عيشهم ولعدم قدرتهم على غيره إلا نادراً، وأما الفصل الثانى ففيه خلاف بين العلماء ، فقال أبوحنيفة وأبو يوسف : الإدام ما يصطبغ به مثل الزيت والعسل وغيرهما ، وأما ما لا يصطبغ به مثل اللحم المشوى والبيض فليس بإدام ، وقال محمد هذه إدام ، وبه قال مالك والشافعى وأحمد ، وعند المالكية يحنث بكل ما هو إدام عند الحالف ، ولـكل قوم عادة ، انتهى مختصراً .

(٢) بياض فى الأصل بقدر نصف سطر ، وفى تقرير المكى قوله « مأدوم » فثبت أن ما ينزل بذريعته الخبز من الحلق فهو إدام والتمر كذلك ، فلو أكل الخبز

(باب إذا [1] أهدى ماله على وجه النذر)

معه يحنث وإن لم يقل له فى العرف إدام ، لأن مبنى الأيمان على العرف فيما سوى المنصوص عليه ، كذلك الغرض للبخارى ، اهـ . وقال القسطلانى : قال فى الكواكب فإن قلت كيف دل الحديث على الترجمة ؟ وأجاب بأنه لما كان التمر غالب الأوقات موجوداً فى بيت رسول الله ﷺ وكانوا شباعى منه ، علم أنه ليس أكل الخبز منه ائتداماً، أو ذكر هذا الحديث فى هذا الباب بأدنى ملابسة وهو لفظ المأدوم ، ولم يذكر غيره لأنه لم يجد حديثاً على شرطه يدل على الترجمة أو يكون من جملة تصرفات النقلة على الوجه الذى ذكروه فهى ثلاثة ، وتعقبه فى الفتح بأن الثالث بعيد جداً ، والأول مباين لمراد البخارى ، والثانى هو المراد لكن بأن ينضم إليه ما ذكره ابن المنير وهو أنه قال : مقصود البخارى الرد على من زعم أنه لا يقال ائتدم إلا إذا أكل بما اصطبغ ، اهـ . وتعقب العينى على كلام الحافظ ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التى ذكرها الكرمانى ، وما قال الحافظ إنه مباين لغرض البخارى ليس بوجيه ، فإنه لم يفصح بمراده بل ذكر فى الترجمة الشرط بغير جزاء ، ولما ذكر فى حديث عبدالله بن سلام أكله ﷺ الخبز بالتمر ، ونفت عائشة رضى الله عنها الأكل بالإدام ، فالظاهر أنها لم تعد التمر إداماً لعدم العرف بذلك ، وتلخيص مذهب الحنفية فى ذلك ما فى الدر المختار : والإدام ما يصطبغ به الخبز إذا اختلط به كخل وزيت لا اللحم والبيض ، وقال محمد : هو ما يؤكل مع الخبز غالباً به يفتى كما فى البحر عن التهذيب وفيه : فما يؤكل وحده غالبا كتمر وزبيب وبطيخ وسائر الفواكه ليس إداما إلا فى موضع يؤكل تبعاً للخبز غالباً اعتباراً للعرف ، انتهى مختصراً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على اختلاف العلماء فى ذلك كما بسط أقوالهم فى الأوجز ، وقد اختلفوا فى ذلك على اثنى عشر قولا ، ومذاهب الأئمة الأربعة أنه يجب عليه الثلث من جميع ماله عند مالك وأحمد

(باب النذر فيما لا يملك وفى معصية)

ولم يذكر فى الباب مايدل على الجزء الثانى(١) وكأنه أدخل الجزء الأول فى الثانى فإن نذر المرء فيما لا يملكه هبة أو صدقة أو عتاقة يشبه نذره بمعصية فى امتناعه من التمكن من إتيانه فافهم .

والكل عند الشافعى إن نذر على وجه التبرر ، وإن كان النذر لجاجا وغضباً فهو بالخيار إن شاء فعل ذلك وإن شاء كفر كفارة يمين ، وعندنا الحنفية: يجب التصدق بجميع ماله من جنس الزكاة أى جنس كان ، بلغت نصابا أو لا ، ولا يدخل فيه مالا يجب فى جنسه الزكاة ، انتهى ملخصاً .

(١) كذا فى الأصل وهو زلة قلم ، والصواب بدله الجزء الأول وعليه يصح ترتيب قوله : أدخل الجزء الأول فى الثانى ، قال الحافظ : قال ابن بطال لا مدخل لهذه الأحاديث فى النذر فيما لا يملك ، وإنما تدخل فى نذر المعصية ، وأجاب ابن المنير بأن الصواب مع البخاري ، فإنه تلقى عدم لزوم النذر فيما لا يملك من عدم لزومه فى المعصية ، لأن نذره فى ملك غيره تصرف فى ملك الغير بغير إذنه وهى معصية ، وقال الكرمانى : الدلالة على الترجمة من جهة أن الشخص لا يملك تعذيب نفسه ولا التزام المشقة التى لا تلزمه حيث لا قربة فيها ، ثم استشكله بأن الجمهور فسروا مالا يملك بمثل النذر بإعتاق عبد فلان ، انتهى . وما وجهه به ابن المنير أقرب ، وقد تقدم التنبيه فى «باب من حلف بملة سوى الإسلام» على الموضع الذى أخرج البخارى فيه التصريح بما يطابق الترجمة وهو فى حديث ثابت بن الضحاك بلفظ «وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك» ثم بسط الحافظ عدة روايات فى هذا المعنى، وحديث ثابت بن الضحاك الذى أشار إليه الحافظ تقدم فى البخارى فى «باب ما ينهى عن السباب واللعن» من كتاب الأدب فلا يبعد عندى أن يقال إن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى الحديث المذكور كما هو أصل معروف من أصول

(فقال مثله) لا يزيد عليه تدريباً منه للطالب وتمريناً له ليظهر له طريق استنباط المسائل ، وحاصله (١) أن وفاء النذر ممكن بأن يصوم في الأيام الآخر فلا حاجة إلى ارتكاب هذا المحظور .

التراجم ، وما أفاده الشيخ قدس سره هو موافق لقول ابن المنير وهو الذي رجحه الحافظ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهو مبني على مسلك الحنفية ، والأصح من قولي أحمد كما سيأتي مسالك الأئمة مفصلا ، واختلفوا في حاصل جواب ابن عمر رضي الله عنه قال الحافظ في كتاب الصوم في «باب صوم يوم النحر» قال الخطابي تورع ابن عمر عن قطع الفتيا فيه ، وأما فقهاء الأمصار فاختلفوا فيه ، قال الحافظ وأمره في التورع عن بت الحكم ولا سيما عند تعارض الأدلة مشهور ، وقال الزين بن المنير يحتمل أن يكون ابن عمر أراد أن كلا من الدليلين يعمل به فيصوم يوماً مكان يوم النذر ، ويترك صوم يوم العيد فيكون فيه سلف لمن قال بوجوب القضاء ، وزعم أخوه ابن المنير في الحاشية أن ابن عمر نبه على أن الوفاء بالنذر عام والمنع من صوم العيد خاص ، فكأنه أفهمه أنه يقضي بالخاص على العام ، وتعقبه أخوه بأن النهي عن صوم يوم العيد أيضاً عموم للمخاطبين ولكل عيد فلا يكون من حمل الخاص على العام ، ويحتمل أن يكون ابن عمر أشار إلى قاعدة أخرى وهي أن الأمر والنهي إذا التقيا في محل واحد أيهما يقدم ؟ والراجح يقدم النهي ، فكأنه قال : لا تصم ، وقال أبو عبد الملك : توقف ابن عمر يشعر بأن النهي عن صيامه ليس لعينه ، وقال الداودي : المفهوم من كلام ابن عمر تقديم النهي لأنه قد روى أمر من نذر أن يمشي في الحج بالركوب ، فلو كان يجب الوفاء به لم يأمره بالركوب ، اه. قلت : ومسالك الأئمة في ذلك كما بسط في الأوجز أنهم أجمعوا على أنه لا يجوز صوم هذين اليومين أي الفطر والأضحى لا نفلا ولا قضاء ولا نذراً ، واختلفوا في صحة النذر بصومهما ، فيصح النذر عند الحنفية ويجب القضاء وهو الأصح من قولي

(باب[1] كفارات الأيمان إلخ)

(ومتى تجب الكفارة) أى حيث[2] وجد، ودلالة الرواية عليه ظاهرة.

أحمد كما جزم به فى نيل المآرب، ولايصح النذر عند الشافعى فلا قضاء عليه، وقال مالك إن نذرهما بعينهما بأن نذر صوم يوم الأضحى مثلا فلايصح النذر، وإن نذر يوماً وافق يوميهما مثل إن نذر صوم قدوم فلان فقدم يوم النحر فهذا النذر يصح عنده ويجب القضاء.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيها على غلط الناس فى ذلك، فإنهم يبادرون إلى الكفارة بالصيام مع أن المسألة المنصوصة فى القرآن والمجمع عليها عند الأئمة الأربعة أن الكفارة بالصيام إنما هى عند عدم وجدان الكفارات الثلاثة المتقدمة، قال الله عزاسمه: «فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم» الآية، وفى الأوجز عن التعليق الممجد بعد ذكر الآية المذكورة: خير الله تعالى بين الإطعام والكسوة والتحرير، وأوجب على العاجز منها الصيام وهذا هو مذهب الجمهور، انتهى. ثم بسط فى اختلاف ابن عمرو وابن عباس، ومما يجب التنبيه عليه أن الكفارة بالصيام لا تجزىء عمن يقدر على الإطعام وغيره من الأشياء الثلاثة فهو مخير فى هذه الثلاثة ومن لم يقدر على أحد من هذه الثلاثة فكفارته الصوم، والناس عنه غافلون.

(٢) وفى تقرير المكى قوله ومتى تجب الكفارة؟ أى هل تجب أداؤه بالفور فتكون قضاء بالتراخى، أو على التراخى فلا تكون قضاء، قوله «قال ﷺ: أطعمه عيالك» ولم يقل له «كفر به» فعلم أن الكفارة لا يجب أداؤها بالفور كما هو مذهبنا، اه. ثم كتب فى تقرير المكى قوله «أطعمه أهلك» حمل البخارى الإطعام على الأهل على أنه كان لكفارة، والأهل مطلق أعم من أن يكون قريباً

(باب يعطى[1] فى الكفارة عشرة إلخ)

و بعيداً فثبتت الترجمة ، انتهى. قلت هما مسألتان ذكرهما الشيخ المكى فى قوليه ، الأولى : هل تجب الكفارة على الفور أو على التراخى ، والثانية : هل يجزء إطعام أهله فى الكفارة أم لا ؟ ولا تعلق للمسألة الثانية على الظاهر ههنا بالترجمة ، وقد ترجم عليها البخارى فى كتاب الصوم بقوله « باب المجامع فى رمضان هل يطعم أهله من الكفارة إذا كانوا محاويج » وذكر فيه حديث الباب ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز فى أنهم اختلفوا هل كان إطعامه أهله للكفارة أو إسقاطاً لها أو تقديماً وترجيحاً لحاجته مع وجوب الكفارة على ذمته وغير ذلك ، وأما المسألة الثانية فلم أجدها نصاً فى الكفارة ، نعم الاختلاف فى قضاء رمضان هل هو على الفور أو على التراخى مشهور بسط فى الأوجز يستنبط منه الاختلاف فى الكفارة أيضاً ، ففى الأوجز عن البدائع : أن الكلام فى كيفية وجوب القضاء أنه على الفور أو على التراخى ، كالكلام فى كيفية الوجوب فى الأمر المطلق عن الوقت أصلا كالأمر بالكفارات والنذور المطلقة ونحوها ، وذلك على التراخى عند عامة مشايخنا ، ومعنى التراخى عندهم أنه يجب فى مطلق الوقت غير عين ، وخيار التعيين إلى المكلف ، ففى أى وقت شرع فيه تعين ذلك الوقت للوجوب ، وإن لم يشرع يتضيق الوجوب عليه فى آخر عمره فى زمان يتمكن فيه من الأداء قبل موته ، وحكى الكرخى عن أصحابنا أنه على الفور والصحيح هو الأول ، وعند عامة أصحاب الحديث : الأمر المطلق يقتضى الوجوب على الفور على ما عرف فى أصول الفقه ، انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة أوجه مما قاله ابن المنير كما سيأتى ، فإن كلام الشيخ أقرب بألفاظ الترجمة ، قال الحافظ : قال ابن المنير مقصوده أن ينبه على أن الكفارة إنما تجب بالحنث ، كما أن كفارة المواقع إنما تجب باقتحام الذنب ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لدفع ما يورد على الإمام البخارى

(باب صاع المدينة إلخ)

وحاصل (١) الترجمة أن العبرة لمكيال المدينة لأنه كان هو الشائع حين أمر

من أن ذكر العشرة فى الترجمة لا طائل تحته فإنه نص القرآن ، والجواب أنه احتاج إلى ذكر ذلك لأن الحديث الوارد فى الباب بلفظ إطعام ستين مسكيناً فدفعه بالترجمة لئلا يتوهم أن إطعام كفارة الأيمان أيضاً ستون ، ثم أوردوا على الإمام البخارى أن قوله فى الترجمة قريباً أو بعيداً لا يثبت بالحديث ، قال العينى: أجاب عنه المهلب بما حاصله أن حكم عشرة مساكين فى كفارة اليمين مبهمة من حيث لم يذكر فيه قريب ولا بعيد ، وجاء فى كفارة الوقاع حديث الباب أطعمه أهلك وهو مفسر والمفسر يقضى على المجمل ، وقاس كفارة اليمين على كفارة الجماع فى إجازة الصرف إلى الأقرباء لأنه إذا جاز إعطاء الأقرباء فالبعداء أجوز ، انتهى . وحكاه الحافظ عن ابن المنير ثم قال وهو على رأى من حمل قوله «أطعمه أهلك» على أنه فى الكفارة ، وأما من حمله على أنه أعطاه التمر المذكور فى الحديث لينفقه عليهم وتستمر الكفارة فى ذمته إلى أن يحصل له يسرة فلا يتجه الإلحاق ، وكذا على قول من يقول تسقط عن المعسر مطلقاً ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح يدل عليه قول مالك الآتى فى الباب ، وفى المشكاة برواية أبى داود والنسائى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن النبى ﷺ قال : « المكيال مكيال أهل المدينة ، والميزان ميزان أهل مكة » وحكى شيخنا فى البذل عن الخطابى البسط فى معناه ، وحاصله أن العبرة فى المعاملات لمكيال أهل كل بلد ووزنه ، والمراد فى الحديث المقادير الشرعية من وجوب الزكاة وأدائها وغير ذلك ، فإن العبرة فيها لمكيال أهل المدينة ووزن أهل مكة فإن المكيال والوزن كان مختلفاً فى زمنه ﷺ .

النبي ﷺ بأداء ما يؤدى من المكيلات فيكون هو المراد لاغير ، ثم إن(١) الصاع العمرى كان ستة عشر رطلاً ، والمد العمرى أربعة أرطال ، فإن الصاع يكون أربعة أمداد وصاع النبي ﷺ كان خمسة أرطال وثلث رطل وهذا قريب من مد وثلث مد من المد العمرى .

(١) وهذا توضيح لقول السائب كان الصاع على عهد النبي ﷺ مداً وثلثاً بمدكم اليوم ، لأن المد العمرى لما كان أربعة أرطال فالمد وثلثه يكون قريباً من خمسة أرطال وثلث ، وهذا أوضح مما في تقرير المكى إذ قال : قوله « وثلثاً » الظاهر أن المراد بالثلث ثلث المد ، وعلى هذا التقدير يكون صاع عمر بن عبد العزيز ستة عشر رطلا بدليل أن صاع النبي ﷺ كان خمسة أرطال وثلثاً مع أنه قال إنه مد وثلث بمدكم ، فهذا إنما يستقيم إذا كان مدهم أربعة أرطال فإنه إذا زيد عليه ثلثه وهو رطل وثلث صار خمسة أرطال وثلثاً وهى صاع النبي ﷺ ، ولما كان المد عبارة عن ربع الصاع على أن صاعهم كان ستة عشر رطلاً وهو المطلوب هكذا يفهم من الشروح ، قال قدس سره : لكن المراد بصاع عمر بن عبد العزيز أى الصاع الذى زاد فيه عمر بن عبد العزيز هو الصاع العراقى لا غير ، ولم يثبت أن الصاع العراقى كان ستة عشر رطلا ، بل الثابت أنه كان ثمانية أرطال فلا بد أن يكون المراد بقوله « وثلثا » ثلث الصاع كما أن المراد بالمد هو ربع الصاع ويكون الحكم بأن صاع النبي عليه الصلاة والسلام كان مداً وثلثا أى ثلث الصاع حكما تقريبياً ، يعنى كان صاع النبي عليه الصلاة والسلام مداً وثلث الصاع مع شيء زائد قليل وهو ثلثا الرطل فعلى هذا كان صاع عمر بن عبد العزيز ثمانية أرطال بلا ريب وكان مده رطلين وكان ثلث صاعه رطلين وثلثى الرطل فافهم فإنه جيد ، ثم قلنا الصاع العراقى كان صاعاً على عهد النبي عليه الصلاة والسلام أيضاً كما يدل عليه (*) رواية تفسير المد بالرطلين ، وليس هو مما زيد فيه عمر بن عبد العزيز ، بل كان عمر بن عبد العزيز أجراه فى المعاملات لما فيه

(*) أجمل الكلام عليها فى هامش الكوكب والبسط فى البذل والأوجز ١٢ ز .

. . . .

من التوسعة على الرعية ، أما صدقة الفطر والكفارات فكان عمر بن عبد العزيز يؤديهما بالصاع الحجازى وقوله (مدنا) وهو مد النبي عليه الصلاة والسلام (أعظم من مدكم) بحسب البركة وإن كان أصغر من مدكم بحسب الوزن ، وقوله ولاترى إلخ بمنزلة التعليل لما قبله ، انتهى ما فى تقرير المكى . وقال الحافظ: قال ابن بطال هذا يدل على أن مدهم حين حدث به السائب كان أربعة أرطال فإذا زيد عليه ثلثه وهو رطل وثلث قام منه خمسة أرطال وثلث وهو الصاع ، بدليل أن مده صلى الله تعالى عليه وسلم رطل وثلث ، وصاعه أربعة أمداد ، ثم قال : مقدار ما زيد فيه فى زمن عمر بن عبدالعزيز لانعلمه وإنما الحديث يدل على أن مدهم ثلاثة أمداد بمده ، انتهى. قال الحافظ : ومن لازم ما قال أن يكون صاعهم ستة عشر رطلا ، لكن لعله لم يعلم مقدار الرطل عندهم إذ ذاك ، انتهى . وبسط الاختلاف فى الصاع والمد فى الأوجز وفيه أن الصاع أربعة أمداد بلاخلاف بين الأئمة ، حكى الإجماع على ذلك العينى فى شرح الهداية وغيره فى غيره إلا أنه ذكر ابن رشد فى مقدماته شيئاً من الاختلاف فى المقادير كلها ، لكن الأئمة بعد اتفاقهم على أن الصاع أربعة أمداد اختلفوا فى مقدار المد ، فالمد رطل وثلث عند مالك والشافعى وأحمد ، وهو قول أبى يوسف من الحنفية المرجوع إليه على المشهور ، وقيل لا يصح الرجوع ، والمد رطلان عند أبى حنيفة ومحمد ، قال العينى فى البناية : وقول أبى حنيفة رضى الله عنه هو قول جماعة من أهل العراق ، وقول إبراهيم النخعى وزفر ، انتهى . ثم بسط الكلام على دلائل الحنفية أشد البسط وذكر الروايات الدالة على أن المد رطلان ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب بعد بسط الاختلاف بين الإمامين الهمامين مالك وأبى يوسف ، وأما الإمام الهمام قدوة العلماء الأعلام فقد ذهب إلى الأحوط ، ومستدله ما قد نص عليه فى بعض الروايات فى بيان الوضوء : المد رطلان ، وعلى هذا فلو أراد الشارع بالمد والصاع ما أردنا لزم عدم انفراغ الذمة أن لو عمل على

(باب[1] إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر إلخ)

لصاع المدنى فإنه خمسة أرطال وثلث، فلابد من الاعتماد على الصاع العراقى احتياطاً بتلك الرواية التى أسلفناها لا بمجرد الوهم إلى آخر ما بسط .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على الإشكال الواقع على ظاهر العبارة ، لأن قوله « لمن ولاؤه » لا تعلق له على الظاهر لقوله أو أعتق فى الكفارة ، لأن الولاء للمعتق لا محالة سواء كان فى الكفارة أو فى غيرها ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن تعلقه بالجزء الأول ، يعنى إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر ، ونظير ذلك ما تقدم فى أبواب المساجد فى قوله « باب القضاء واللعان فى المسجد بين الرجال والنساء » فإن الشراح قاطبة قالوا إن قوله بين الرجال والنساء حشو وهو كذلك على الظاهر، لأن اللعان لا يكون إلا بين الرجال والنساء ، وتقدم هناك أنه ليس بحشو عند هذا العبد الضعيف بل هو متعلق بالقضاء لا باللعان ، فكذلك ههنا أن قوله « لمن ولاؤه » متعلق بالجزء الأول وهو قوله إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر ، وأما قوله « إذا أعتق فى الكفارة » فالمقصود منه بيان المسألة الأخرى وهى هل يجوز إعتاق العبد المشترك فى الكفارة أم لا ؟ أما المسألة الأولى وهى ولاء العبد المشترك المعتق فقد تقدم الكلام عليه فى كتاب العتق فى « باب إذا أعتق عبداً بين الاثنين إلخ » وأما المسألة الثانية فستأتى قريباً ، واختلفت نسخ البخارى فى هذه الترجمة ، ففى النسخ الهندية جعل الجزآن باباً واحداً كما ترى ، وعامة الشراح جعلوهما بابين هكذا « باب إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر » « باب إذا أعتق فى الكفارة لمن يكون ولاؤه » والأوجه عندى ما فى النسخ الهندية لتعلق قوله لمن يكون ولاؤه بالجزء الأول ، لأنه لا إشكال فى الولاء فى الكفارة ، فإن الولاء إنما يكون للمعتق سواء كان الإعتاق فى الكفارة أو فى غيرها ، وأيضاً لا يرد على الإمام البخارى خلو الباب الأول عن الحديث كما قالوا ، وقال الحافظ : « باب إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر » أى فى الكفارة ثبتت هذه الترجمة للمستملى وحده بغير حديث ، فكأن المصنف أراد أن يثبت فيها حديث الباب الذى

. . . .

بعده من وجه آخر فلم يتفق ، أو تردد فى الترجمتين فاقتصر الأكثر على الترجمة التى تلى هذه ، وكتب المستملى الترجمتين احتياطاً ، والحديث فى الباب الذى يليه صالح لهما بضرب من التأويل ، وجمع أبو نعيم الترجمتين فى باب واحد، وقوله « باب إذا أعتق فى الكفارة لمن يكون ولاؤه » ، ذكر فيه حديث عائشة فى قصة بريرة وفى آخره : وإنما الولاء لمن أعتق، وقضيته أن كل من أعتق فصح عتقه كان الولاء له فيدخل فى ذلك ما لو أعتق العبد المشترك ، ولا فرق بين أن يعتقه مجاناً أو عن الكفارة ، انتهى مختصراً . وقال العلامة العينى : قال الكرمانى : قالوا إن البخارى ترجم الأبواب بين ترجمة وترجمة ليلحق الحديث بها فلم يجد حديثاً بشرطه يناسبها أو لم يف عمره بذلك ، وقيل : بل أشار به إلى أن ما نقل فيه من الأحاديث ليست بشرطه ، ثم ذكر العينى كلام الحافظ ثم تعقب عليهما بوجوه وقال فى آخره : والصواب أن يقال إن هذه الترجمة ليس لها وضع من البخارى ولهذا لم تثبت عند غير المستملى من الرواة ، ومع هذا فى ثبوتها عنده نظر ، اهـ . ويمكن توجيه كلام البخارى على إثبات الترجمتين بأن المراد فى الباب الثانى أيضاً إعتاق العبد المشترك ، فكأنه قال إذا أعتق فى الكفارة عبداً مشتركاً لمن يكون ولاؤه ، وأما حكم المسألة الثانية من المسألتين المتقدمتين فقال القسطلانى : وحكم الباب أنه إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر عن الكفارة فإن كان موسراً أجزأه وضمن لشريكه حصته ، بخلاف ما إذا كان معسراً وهو قول أبى يوسف ومحمد والشافعى، وقال أبو حنيفة لا يجزؤه مطلقاً ، ومباحث المسألة فى كتب الفقه فلتراجع ، اهـ . وهكذا حكى المذاهب العينى ومذهب صاحبى أبى حنيفة كما فى الزيلعى على الكنز قال : أما العبد المشترك فقالا يجزيه لأن الإعتاق لا يتجزأ عندهما فبعتق جزء منه عتق كله فصار معتقاً لكل العبد وهو ملكه ، إلا أن المعتق إذا كان موسراً ضمن نصيب شريكه فيكون عتقاً بغير عوض فيجزؤه ، وإن كان معسراً سعى العبد فيكون عتقاً بعوض فلا يجزؤه

. . . .

عن الكفارة . وله أن النقصان تمكن فى النصف الآخر لتعذر استدامة الرق فيه ، وهذا النقصان حصل فى ملك شريكه ثم انتقل إليه بالضمان ناقصاً فلا يجزيه عن الكفارة ، بخلاف ما إذا أعتق نصف عبده ثم باقيه على ما تقدم لأن هذا النقصان كذهاب البعض بسبب العتق لجعل من الأداء ، ولا يمكن ذلك هنا لأنه لا أداء قبل الملك فوضح الفرق ، اه . فالفرق بين مذهب الإمام الشافعى ومن وافقه وبين مذهب صاحبى أبى حنيفة بعد اتفاقهم على عدم إجزاء عتق العبد المشترك فى الكفارة عند الإعسار أن العتق متجز عندهم فى وقت الإعسار ، وأما عند الصاحبين فالعتق عندهما وإن لم يكن متجزئاً ، لكن عتق نصيب الشريك كان بعوض كما تقدم فى كلام الزيلعى ، فالشافعى والصاحبان وإن اتفقوا فى الحكم لكن اختلفوا فى العلة ، فإن العتق متجز عند الإمام أبى حنيفة مطلقاً ، وغير متجز عند الصاحبين مطلقاً ، ومتجز عند الأئمة الثلاثة فى حالة الإعسار دون اليسر ، قلت : وهذا الاختلاف كله مبنى على موجب الإعتاق وثمرته وما أفاده الفقهاء من حقيقة الإعتاق أنه إزالة ملك أو إزالة رق فبحث آخر محله المطولات من كتب الفقه .

١٣٠

كتاب (١) الفرائض

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته تتميما للفائدة ، فني الأوجز : والفرائض جمع فريضة بمعنى مفروضة أى مقدرة لما فيها من السهام المقدرة فغلبت على غيرها ، والفرض لغة التقدير ، وشرعاً نصيب مقدر للوارث وهى ستة : النصف ، والربع ، والثمن ، والثلثان ، والثلث ، والسدس ، ثم يقال للعلم بمسائل الميراث علم الفرائض، وللعالم به فرضى، وفى الحديث « أفرضكم زيد » أى أعلمكم بهذا النوع ، قال الدردير : يسمى بعلم الفرائض وعلم المواريث وهو علم يعرف به من يرث ومن لا يرث ومقدار ما لكل وارث ، وموضوعه التركات ، وغايته إيصال كل ذى حق حقه من التركة ، اهـ . وقال القسطلانى : وعلم الفرائض كما نقل عن أصحاب الشافعى ينقسم إلى ثلاثة علوم : علم الفتوى ، وعلم النسب ، وعلم الحساب ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بعد كتاب الفرائض بقوله : باب قول الله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم » الآية ، وأشار بذلك عندى إلى مبدأ هذا الحكم كما يدل عليه حديث جابر الوارد فى الباب من قوله « فلم يجبنى بشىء حتى نزلت آية الميراث » ولذا قدمه على باب تعليم الفرائض ، وإلى ذلك أشار الحافظ إذ قال فى كتاب التفسير فى « باب يوصيكم الله فى أولادكم » : وذكر فيه البخارى حديث جابر المذكور وفى آخره : فقلت ما تأمرنى أن أصنع فى مالى يارسول الله ؟ فنزلت « يوصيكم الله فى أولادكم » قال الحافظ بعد رد من قال : إن الآية التى نزلت فى قصة جابر الآية الأخيرة من النساء وهى : « يستفتونك قل الله

(باب ابنى[1] عم أحدهما أخ لأم)

يفتيكم فى الكلالة ، وقد تفطن البخارى بذلك فترجم فى أول الفرائض قوله «يوصيكم الله فى أولادكم» ، ثم ساق حديث جابر المذكور عن قتيبة عن ابن عيينة وفى آخره حتى نزلت آية الميراث ، انتهى مختصراً . فهذا الباب عندى من الأصل التاسع والخمسين من الأصول المتقدمة فى المقدمة .

ثم لا يذهب عليك أن الشيخ قدس سره لم يبسط الكلام على أبواب الفرائض فى البخارى لأنه قد أشبع الكلام على أبوابها فى الكوكب الدرى على جامع الترمذى وفى الدر المنضود على سنن أبى داود وهو لم يطبع بعد ، والأول شائع منذ زمان .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته توضيحاً لصورة المسألة وبياناً لمثالها ، وهى أن زيداً وعمراً مثلا كانا أخوين ، ولزيد بنت تسمى هنداً ولعمرو ابن يسمى خالداً ، فتزوجت هند بابن عمه خالد ثم مات زيد فتزوجت زوجته أم هند بحموها عمرو فولد ولداً آخر بكراً ثم ماتت هند فتركت ابنى عمها أحدهما خالد وهو زوجها ، والثانى بكر وهو أخوها لأم فهذه صورة المسألة ، فقال على رضى الله عنه: النصف للزوج وهو خالد ، والسدس لأخ لأم وهو بكر ، وهذان النصيبان للفرضية والثلث الباقى لخالد وبكر للعصوبة لكونهما ابنى عمها ، قال الحافظ : قال ابن بطال : وافق علياً زيد بن ثابت والجمهور ، وقال عمرو ابن مسعود جميع المال يعنى الذى يبقى بعد نصيب الزوج للذى جمع القرابتين فله السدس بالفرض والثلث الباقى بالتعصيب ، وهو قول الحسن وأبى ثور وأهل الظاهر ، اهـ .

(باب ذوى الأرحام)

أراد بذلك(١) معنى أعم من معناه المتعارف

(١) أجاد الشيخ قدس سره فيما أفاد ، وأراد بذلك مطابقة الحديث بالترجمة لأن البخارى ترجم بباب ذوى الأرحام ، وليس فى الحديث الذى أورده فى الباب ما يدل على ذوى الأرحام المعروفين عند الفقهاء ، بل لفظ الحديث الوارد فيه دون ذوى رحمه ، وليس المراد بذلك ذوى الأرحام المعروفين ، بل المراد بذلك أقاربه مطلقاً سواء كانوا ذوى الفروض أو العصبة أو ذوى الأرحام ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله أعم من معناه المتعارف ، وهو أوجه مما قال العينى إذ قال : مطابقته للترجمة يمكن أن تؤخذ من قوله « جعلنا موالى » لأن الموالى الورثة ، وكذا فسر ابن عباس فى هذا الحديث لأنه ذكره فى الكفالة بقوله « ولكل جعلنا موالى » قال ورثة ، الحديث . ولفظ الورثة يطلق على ذوى الأرحام فترجم بقوله « باب ذوى الأرحام » لكنه مبهم لا يفهم منه أنهم يرثون أم لا ؟ ولكن ذكره هذا الحديث بهذا السياق يدل على أنهم لا يرثون ، ولكن فى هذا السياق نظر لأنه يشعر بأن قوله « والذين عاقدت أيمانكم » هو ناسخ ، والصواب أنه منسوخ ، ثم ذكر العينى اختلافهم فى الناسخ والمنسوخ ، وتقدم البسط فى ذلك فى كتاب الكفالة فى « باب قول الله والذين عاقدت أيمانكم إلخ » .

(١) قال العينى : وذوو الأرحام جمع ذو الرحم وهو خلاف الأجنبى ، والأرحام جمع الرحم والرحم فى الأصل منبت الولد ووعاؤه فى البطن ، ثم سميت القرابة والوصلة من جهة الولادة رحماً ، وفى الشريعة عبارة عن كل قريب ليس بذى سهم ولا عصبة ، وقال ابن الأثير : وذوو الرحم هم الأقارب ، ويقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب ويطلق فى الفرائض على الأقارب من جهة النساء يقال ذو رحم محرم ، اه . قال الحافظ : وهم عشرة أصناف : الخال ، والخالة ، والجد للأم ، وولد البنت ، وولد الأخت ، وبنت الأخ ، وبنت العم ، والعمة ، والعم للأم ، وابن الأخ للأم ، ومن أولى بأحد منهم ، فمن ورثهم ؟ قال أولاهم

بين أصحاب(١) الفرائض .

(باب الولاء لمن أعتق)

ولعل(٢) الوجه فى إيراد اللقيط فيه أنه ليس معتقاً لأحد وهو ظاه

أولاد البنت ، ثم أولاد الأخت ، وبنات الأخ ، ثم العم والعمة ، والخال والخالة وإذا استوى اثنان قدم الأقرب إلى صاحب فرض أو عصبة ، اه .

(١) وفى الأوجز قال الموفق : وكان الإمام أحمد يورثهم إذا لم يكن ذو فرض ولا عصبة ولا أحد من الوارث إلا الزوج والزوجة ، روى هذا القول عن عمر رضى الله عنه وعن جماعة من الصحابة والتابعين ذكر أسماءهم فى الأوجز ، وفيه : وبه قال عمر بن عبد العزيز وغيره وأهل الكوفة ، وكان زيد لا يورثهم ويجعل الباقى لبيت المال ، وبه قال مالك والأوزاعى والشافعى وداود ، انتهى مختصراً . ثم بسط فى دلائل الفريقين .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى مناسبته بباب « الولاء لمن أعتق » وهو أوجه مما قاله الكرمانى إذ قال : فإن قلت أين ذكر ميراث اللقيط ؟ قلت هو مما ترجم عليه ولم يتفق له إلحاق الحديث به ، اه . قال العينى : قوله « ميراث اللقيط » لم يذكر شيئاً فيه ، ثم قال بعد نقل كلام الكرمانى المذكور الظاهر أنه اكتفى بأثر عمر رضى الله عنه فإنه فيه بيان حكمه كما نقول الآن ، اه . وسيأتى كلام العينى الذى أشار إليه قريباً ، وقال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لميراث اللقيط ، فأشار إلى ترجيح قول الجمهور إن اللقيط حر وولاءه فى بيت المال ، وإلى ما جاء عن النخعى أن ولاءه للذى التقطه ، واحتج بقول عمر لأبى جميلة فى الذى التقطه : اذهب فهو حر وعلينا نفقته ولك ولاؤه ، وتقدم هذا الأثر معلقاً بتمامه فى أوائل الشهادات فى « باب إذا زكى رجل رجلا » ، وأجبت عنه هناك بأن معنى قول عمر رضى الله عنه

فلا يكون لأحد عليه ولاء العتاقة ولا هو ممن له ذوو قرابة فيحوزوا تركته فلم يبق إلا بيت المال(١) .

لك ولاؤه ، أى أنت الذى تتولى تربيته والقيام بأمره فهى ولاية الإسلام لا ولاية العتق ، والحجة لذلك صريح الحديث المرفوع : « إنما الولاء لمن أعتق » فاقتضى أن من لم يعتق لا ولاء له ، لأن العتق يستدعى سبق ملك ، واللقيط من دار الإسلام لا يملكه الملتقط لأن الأصل فى الناس الحرية ، إذ لا يخلو المنبوذ أن يكون ابن حرة فلا يسترق ، أو ابن أمة قوم فميراثه لهم ، فإذا جهل وضع فى بيت المال ولا رق عليه للذى التقطه ، وجاء عن على أن اللقيط يولى من شاء ، وبه قال الحنفية إلى أن يعقل عنه فلا ينتقل بعد ذلك عمن عقل عنه ، وقد خفى كل هذا على الإسماعيلى فقال : ذكر ميراث اللقيط فى ترجمة الباب وليس له فى الحديث ذكر ولا عليه دلالة ، يريد أن حديث عائشة وابن عمر مطابق لترجمة « إنما الولاء لمن أعتق » وليس فى حديثهما ذكر ميراث اللقيط ، اه . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً .

(١) فعند الجمهور مطلقاً وعند الحنفية إن لم يوال أحداً ، وتوضيح المذاهب فى ذلك ما قال العينى : قال عمر رضى الله عنه : اللقيط حر فإذا كان حراً يكون ولاؤه فى بيت المال ، وإليه ذهب مالك والثورى والشافعى وأحمد ، وقال شريح إن ولاءه للتقطه ، وبه قال إسحق بن راهويه ، وقال أبو حنيفة : له أن ينقل بولائه حيث شاء فإن عقل عنه الذى والاه جناية لم يكن له أن ينقل ولاءه عنه ويرثه ، اه . وفى البدائع فى الأحكام المتعلقة باللقيط ومنها أن نفقته من بيت المال لأن ولاءه له وقد قال عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمان » ومنها أن عقله لبيت المال لأن عاقلته بيت المال ، فيكون عقله له لقوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالضمان » ، ومنها أن ولاءه لبيت المال لما قلنا ، ومنها أن له

(باب ميراث السائبة)

دلالة (١) الرواية عليه من حيث أنها مصرحة بكون الولاء لمن أعتق سواء سيبه مولاه أو لم يسيب .

(باب إذا أسلم إلخ)

أراد (٢) بذلك أن ينفى ولاء الموالاة وأنت تعلم أن الروايات التى سردها

أن يوالى من شاء إذا بلغ إلا إذا عقل عنه بيت المال فليس له أن يوالى أحداً لأن العقد يلزم بالعقل ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفى تقرير المكى السائبة وهى المعتقة إذا أسقط المعتق ولاءه ، قال الكرمانى : السائبة أى المهملة كالعبد يعتقه على أن لا ولاء لأحد عليه كالبعير يترك لا يركب ولا يحمل ولا يمنع من الماء والكلأ ، وقول ابن مسعود اختصره البخارى ، وقصته أنه جاء إلى عبد الله فقال : إنى أعتقت عبداً وجعلته سائبة فمات وترك مالا ولم يدع وارثاً ، فقال عبد الله : إن أهل الإسلام لا يسيبون ، وإنما كان أهل الجاهلية يسيبون وأنت ولى نعمته فلك ميراثه ، ثم قال : ومناسبة حديث عائشة أن الولاء لما كان للمعتق استوى فيه السائبة وغيرها ، انتهى مختصراً . وقال العينى : واختلف العلماء فى ميراث السائبة ، فقال الكوفيون والشافعى وأحمد وإسحق ولاؤه لمعتقه ، واحتجوا بحديث الباب وقالت طائفة ميراثه للمسلمين ، روى ذلك عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وهو قول مالك وهو مشهور مذهبه ، اه . وبسط الكلام على المذاهب فى ذلك فى الأوجز . وفيه أن لأحمد فى ذلك روايتين أحدهما وهو المنصوص عنه : أنه لاولاء له عليه وما رجع من ميراثه رده فى مثله يشترى به رقاباً يعتقهم ، والرواية الثانية عن أحمد أن الولاء للمعتق إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى رد مستدلاتهم ، وأوضح من ذلك ما فى الكوكب

إنما نفت نوعاً من الولاية خاصاً أى ولاية العتاقة ولا يلزم أنه لا ولاية سوى ذلك .

فى « باب الرجل يسلم على يدى الرجل» قوله : « هوأولى الناس بمحياه ومماته » المراد بهما التناصر والتوارث لكنهما مشروطان بما إذا تحالفا أيضاً وليس له وارث ، أو أقرب أو أبعد وإنما بنى الأمر على العادة إذا كان الرجل من أهل الشرك يخرج من أهله وماله وولده وقريبه فيسلم على يد رجل ويعاقده الموالاة على أن يدى ما جنى ويرث ما اجتنى ، فأجابه النبى ﷺ على وفاق ذلك ، ثم لفظ الناس ليس على عمومه فإن أولويته إنما هو على من ليس له مزية عليه ، وقوله « واحتج بحديث النبى ﷺ الولاء لمن أعتق » حملا للام على الاستغراق ، وهو مسلم لكن الاستغراق ليس لذلك الجنس بل لنوع منه وهو الولاء الحاصل بالملك ، كما يدل عليه سياق حديث بريرة رضى الله تعالى عنها فإنه ﷺ لما قال لعائشة رضى الله تعالى عنها : اشترطى الولاء لهم مع أمرها بالشراء ، علم بذلك أن الولاء المقصود بيانه ههنا هو الذى وقعت قضيته ههنا لامطلقاً ، انتهى ما فى الكوكب . وفى هامشه وهو المسمى بمولى الموالاة وهذا الولاء منسوخ عند الجمهور منهم الأئمة الثلاثة وباق عندنا الحنفية ، ويدخل فيه رجل أسلم على يد رجل واقترن معه المعاقدة والمحالفة فعند ذلك يكون المولى أولى بالميراث عند عدم الأقارب عندنا كما فى البذل، وكذلك إذا قال شخص مجهول النسب لآخر : أنت مولاى ترثنى إذا مت وتعقل عنى إذا جنيت ، وقال الآخر : قبلت فعندنا يصح هذا العقد ويصير القابل وارثاً إلى آخر ما فى الشريفية ، وقوله «الولاء لمن أعتق» وبهذا استدل البخارى على مسلك الجمهور ، قال العينى : حاصل كلامه أن من أسلم على يده رجل ليس له ولاء لأنه مختص بمن أعتقه واختصاصه به باللام ، ولكن كون اللام فيه للاختصاص فيه نظر لا يخفى ، لأنه يجوز أن يكون للاستحقاق وهى الواقعة بين معنى وذات كاللام فى نحو « ويل للمطففين » واستحقاق المعتق الولاء لا ينافى استحقاق غيره ،

. . . .

ويجوز أن يكون للصيرورة لأن صيرورة الولاء للمعتق لاتنافى صيرورته لغيره ، انتهى ما فى هامش الكوكب . وقول البخارى يذكر عن تميم إلخ ليس بتضعيف للرواية لأنه إنما صرح بنفسه أنهم اختلفوا فى صحته ، وقد بسط العينى فى تخريج هذا الحديث وبيان صحته وضعفه ، وقال صحح هذا الحديث أبو زرعة الدمشقى وقال : هذا حديث حسن المخرج متصل ، ورد على الأوزاعى،وأخرجه الحاكم من طريق ابن موهب عن تميم ثم قال صحيح على شرط مسلم ، وأخرجه الأربعة فى الفرائض ، وقد علم من عادة أبى داود أنه إذا روى حديثاً وسكت عنه فإنه يدل على صحته عنده ، وأخرجه النسائى من طريقين ولم يتعرض إلى شىء مما قيل فيه ، ومما يؤيد صحة حديث تميم ما رواه ابن جرير الطبرى فى التهذيب ، وروى خصيف عن مجاهد قال : جاء رجل إلى عمر رضى الله عنه فقال إن رجلا أسلم على يدى ومات وترك ألف درهم فلمن ميراثه ؟ قال : أرأيت لو جنى جناية من كان يعقل عنه ؟ قال أنا ، قال : فميراثه لك . ورواه مسروق عن ابن مسعود وقاله إبراهيم وابن المسيب وعمر بن عبد العزيز ، وهو قول أبى حنيفة وصاحبيه وربيعة ، وروى عن عمر وعثمان وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم أنهم أجازوا الموالاة وورثوا ، وقال الليث عن عطاء والزهرى ومكحول نحوه ، والجواب عما قاله الشافعى : هذا الحديث ليس بثابت ، يرده كلام أبى زرعة الذى ذكرنا ، وحكم الحاكم بصحته على شرط مسلم ورواية الأئمة الأربعة فى كتبهم ، ألا يرى أن البخارى لما ذكره معلقاً لم يجزم بضعفه ، وكيف يقول وابن موهب ليس بمعروف وقد روى عنه عبد العزيز بن عمر والزهيرى وغيرهم ، ذكرها العينى، وقال صاحب الكمال : ابن موهب ولاه عمر بن عبد العزيز قضاء فلسطين ، وهذا كله يدل على أنه ليس بمجهول إلى آخر ما بسط العينى فى تصحيح الحديث وتوثيق ابن موهب والجواب عما أوردوا عليه .

(باب ميراث الأسير)

يعنى بذلك أن ما اشتهر من أن تباين[1] الدارين سبب للحرمان من الميراث

---

(١) فنى البحر الرائق فى بيان موانع الإرث : وكذلك اختلاف الدارين سبب لحرمان الميراث ، لأن الميراث إنما يستحق بالنصرة ولا تناصر عند اختلاف الدارين ، ولكن هذا الحكم فى أهل الكفر لا فى حق المسلمين حتى أن المسلم إذا مات فى دار الإسلام وله ابن مسلم فى دار الهند أو الترك يرث ، وفى السراجية فى الموانع من الإرث : اختلاف الدارين إما حقيقة كالحربى والذمى ، أو حكماً كالمستأمن والذمى ، أو الحربيين من دارين مختلفين ، وفى هامشه قوله اختلاف الدارين أى دار الوارث والمورث إما حقيقة كالحربى والذمى ، فإذا مات الحربى فى دار الحرب وله أب أو ابن ذمى فى دار الإسلام لم يرث أحدهما من الآخر لأن الذمى من أهل دار الإسلام والحربى من أهل دار الحرب ، فهما وإن اتحدا ملة لكن بتباين الدارين حقيقة تنقطع الولاية بينهما فتنقطع الوراثة المبنية على الولاية ، وقوله كالمستأمن وهو الذمى وإن كانا فى دار واحدة حقيقة هى دار الإسلام لكنهما بحسب الحكم فى دارين فإن المستأمن يتمكن من الرجوع إلى دار الحرب ولا يجب القصاص على قاتله ، بخلاف الذمى فإنه لا يتمكن الرجوع إلى دار الحرب ويجب القصاص على قاتله ، انتهى مختصراً . وقال الموفق قياس المذهب عندى أن الملة الواحدة يتوارثون وإن اختلفت ديارهم لأن العمومات من النصوص تقتضى توريثهم ولم يرد بتخصيصهم نص ولا إجماع فيجب العمل بعمومها ، وقال القاضى قياس المذهب عندى أنه لا يرث حربى ذمياً ولا ذمى حربياً لأن الموالاة بينهما منقطعة ، فأما المستأمن فيرثه أهل الحرب وأهل دار الإسلام . وبه قال الشافعى وبه قال أبو حنيفة ، إلا أن المستأمن لا يرثه الذمى لأن دارهما مختلفة ، انتهى مختصراً .

فإنما هو فى حق الكافر ، وأما (١) المسلم فلا يحرم من الميراث بتباين الدار .

(باب لا يرث(٢) المسلم الكافر إلخ)

(١) كما تقدم قريباً فى كلام صاحب البحر وهو مذهب الجمهور ، قال العينى: قوله « باب ميراث الأسير » أى هذا باب فى بيان حكم ميراث الأسير الذى فى أيدى العدو ، واختلف فيه ، فعن سعيد بن المسيب : لا يورث الأسير الذى فى أيدى العدو وفى رواية عنه يورث ، وعن الزهرى روايتان نحوه ، وعنه لا يجوز للأسير فى ماله إلا الثلث ، ونقل ابن بطال عن أكثر العلماء أنهم ذهبوا إلى أن الأسير إذا وجب له ميراث أنه يوقف له هذا قول مالك والكوفيين والشافعى والجمهور ، وذلك لأن الأسير إذا كان مسلماً فهو داخل تحت عموم قوله « من ترك مالا فلورثته المسلمين» وهو من جملة المسلمين الذين يجرى عليهم أحكام المسلمين، ولا يتزوج امرأته، ولا يقسم ماله ما تحققت حياته وعلم مكانه ، فإذا انقطع خبره وجهل حاله فهو مفقود يجرى فيه أحكام المفقود ، اهـ . وتقدم فى البخارى فى كتاب الطلاق فى « باب حكم المفقود فى أهله وماله » قال الزهرى فى الأسير يعلم مكانه : لا تزوج امرأته ، ولا يقسم ماله ، فإذا انقطع خبره فسنته سنة المفقود ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه . وقد تقدم فى الكوكب كلام الشيخ قدس سره على حديث « لا يتوارث أهل ملتين » وزدته تنبيهاً على اختلاف السلف فى المسألتين ، ذكرهما البخارى فى الباب ، أحدهما هذه ، والثانية ما ستأتى من قوله « فإذا أسلم قبل أن يقسم إلخ » أما المسألة الأولى فقد أجمعوا على أن الكافر لا يرث المسلم حكى الإجماع عليه القسطلانى ، وفى هامش أبى داود عن الطيبى وصرح به الموفق فى المغنى والنووى وابن رشد ، واختلف السلف فى عكسه ، قال الموفق : قال جمهور الصحابة والفقهاء لا يرث المسلم الكافر ، يروى هذا عن الخلفاء الراشدين الأربعة وغيرهم من الصحابة والتابعين ، بسط أسماءهم الموفق ،

. . . .

منهم الأئمـــة الأربعة وعامة الفقهاء وعليه العمل ، وروى عن عمر ومعاذ ومعاوية رضى الله عنهم أنهم ورثوا المسلم من الـكافر ولم يورثوا الـكافر من المسلم ، وحكى ذلك عن بعض التابعين وليس بموثوق به عنهم فإن أحمد قال : ليس بين الناس اختلاف فى أن المسلم لا يرث الـكافر ، واحتج القائلون بالتوريث بقوله ﷺ « الإسلام يزيد ولا ينقص » ولنا ما روى أسامة بن زيد عن النبى ﷺ أنه قال : « لا يرث الـكافر المسلم ولا المسلم الـكافر » متفق عليه ، فأما حديثهم فيحتمل أنه أراد أن الإسلام يزيد بمن يسلم وبما يفتح من البلاد لأهل الإسلام ، ولا ينقص بمن يرتد لقلة من يرتد وكثرة من يسلم ، وعلى أن حديثهم مجمل وحديثنا مفسر ، والصحيح عن عمر أنه قال : لا نرث أهل الملل ولا يرثوننا ، اه ملخصاً من المغنى . والبسط فى الأوجز .

ثم لا يذهب عليك أن صاحب مظاهر حق الشرح الهندى لمشكاة المصابيح حكى مذهب الإمام مالك موافقاً لمن قال: يرث المسلم الكافر ، ويوهم كلامه أنه حكاه عن النووى وليس كذلك، فإن النووى لم يذكر مذهب مالك فى ذلك ونص كلامه أجمع المسلمون على أن الـكافر لا يرث المسلم وأما المسلم فلا يرث الـكافر أيضاً عند جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وذهبت طائفة إلى توريث المسلم من الـكافر وهو مذهب معاذ بن جبل ومعاوية وسعيد بن المسيب ومسروق وغيرهم ، وروى أيضاً عن أبى الدرداء والشعبى والزهرى والنخعى نحوه على خلاف بينهم فى ذلك ، والصحيح عن هؤلاء كقول الجمهور إلى آخر ما قال ، وأيضاً يخالف قول صاحب المظاهر ما فى الشرح الكبير للدردير إذ قال وأشار للمانع الرابع وهو المخالفة فى الدين بقوله : ولا يرث مخالف فى دين كمسلم مع مرتد أو غيره من يهودى أو نصرانى أو مجوسى ، وكيهودى مع نصرانى فلا توارث بينهما ، اه . وأوضح منه ما قاله مالك فى الموطأ الأمر المجتمع عليه عندنا والسنة التى لا اختلاف فيها عندنا

. . . .

والذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أنه لا يرث المسلم الكافر بقرابة ولا ولاء ولا رحم ولا يحجب أحداً عن ميراثه ، اهـ . وفى الأوجز :. قال مالك الأمر المجتمع عليه عندنا وأكده بقوله والسنة التى لا اختلاف فيها عندنا أى ببلدنا ثم أكده ثالثاً بقوله : والذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أى المدينة المنورة زادها الله شرافة وكرامة وأكده بهذه التوكيدات رداً على من قال بذلك من بعض أهل العلم ، اهـ وأما المسألة الثانية التى ذكرها البخارى بقوله : فإذا أسلم قبل أن يقسم إلخ . فقد بسط الكلام عليها فى الأوجز ، وفيه قال الموفق: اختلفت الرواية فيمن أسلم قبل قسم ميراث مورثه المسلم فنقل الأثرم وغيره أنه يرث ، وروى نحوه عن عمر وعثمان وغيرهما من الصحابة والتابعين ذكر أسماءهم فى الأوجز، فعلى هذا إن أسلم قبل قسم بعض المال ورث مما بقى ، ونقل أبو طالب فيمن أسلم بعد الموت لا يرث قد وجبت المواريث لأهلها ، وهذا المشهور عن على وبه قال جماعة من التابعين ذكرت أسماءهم فى الأوجز وأبو حنيفة ومالك والشافعى وعامة الفقهاء لقوله ﷺ « لا يرث الكافر المسلم » ولأن الملك قد انتقل بالموت إلى المسلمين فلم يشاركهم من أسلم كما لو اقتسموا ، ولنا ما روى أبو داود بإسناده عن ابن عباس مرفوعاً « كل قسم قسم فى الجاهلية فهو على ماقسم وكل قسم أدركه الإسلام فإنه على قسم الإسلام » قال الحافظ : قوله « لايرث المسلم إلخ » هكذا ترجم البخارى بلفظ الحديث ثم قال : وإذا أسلم إلخ ، فأشار إلى أن عمومه يتناول هذه الصورة أيضاً فمن قيد عدم التوارث بالقسمة احتاج إلى دليل ، وحجة الجماعة أن الميراث يستحق بالموت ، فإذا انتقل عن ملك الميت بموته لم ينتظر قسمته لأنه استحق الذى انتقل عنه ولو لم يقسم المال ، قال ابن المنير : صورة المسألة إذا مات مسلم وله ولدان كافر ومسلم فأسلم الكافر قبل قسمة المال قال ابن المنذر ذهب الجمهور إلى الأخذ بما دل عليه عموم الحديث المذكور إلا ماجاء عن معاذ قال : يرث المسلم من الكافر من غير عكس ، إلى أن قال وههنا قول ثالث ، وهو الاعتبار بقسمة الميراث جاء

. . . .

ذلك عن عمر وعثمان وهو رواية عن أحمد ، هذا وقد ثبت عن عمر رضى الله تعالى عنه خلافه ، انتهى ملخصاً من الأوجز . قلت : وما استدل به الموفق من حديث أبى داود قال الخطابى بعد ذكر الحديث فيه : إن أحكام الأموال والأنساب والأنكحة التى كانت فى الجاهلية ماضية على ما وقع الحكم منهم فيها أيام الجاهلية لا يراد منها شىء فى الإسلام ، وأن ما حدث من هذه الأحكام فى الإسلام فإنه يستأنف فيه حكم الإسلام ، اهـ . ويؤيد ما قال الخطابى ما فى المشكاة برواية ابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال « ما كان من ميراث قسم فى الجاهلية فهو على قسمة الجاهلية ، وما كان من ميراث أدركه الإسلام فهو على قسمة الإسلام » ويؤيده أيضاً ما فى الموطأ عن مالك عن ثور أنه قال : بلغنى أن رسول الله ﷺ قال « أيما دار أو أرض قسمت فى الجاهلية فهى على قسمة الجاهلية ، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام ولم تقسم فهى على قسم الإسلام » اهـ . وإلى ذلك ذهب الشيخ قدس سره فى الدر المنضود على سنن أبى داود إذ قال : قوله « باب فيمن أسلم على ميراث » أى قابضاً عليه أو مستحقا عليه ، والأول بأن قسم قبل إسلامه ، والثانى إذا أسلم ولم يقسم بعد ، والحاصل أن ما قسم قبل إسلامه فإنه لا ينقض بإسلامه وما لم يقسم إلا بعد إسلامه فإنه لا ينقص منه حقه ، والحاصل أن تصرفات الجاهلية مبقاة على ما وقعت ، فأما إذا لم يقسم إلا فى الإسلام فإنه لا يعدل فيه عن سنن الإسلام ، اهـ .

كتاب(١) الحدود

(باب ما جاء(٢) فى ضرب شارب الخمر)

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تميزاً لكتاب الحدود عما قبله ، وفى الأوجز : الحدود بضم الحاء جمع حد بفتحها وهو الحاجز بين الشيئين يمنع اختلاط أحدهما بالآخر ، سمى بذلك الحدود الشرعية لكونها مانعة لمتعاطيه عن معاودة مثله ولغيره أن يسلك مسلكه ، قال الحافظ : قد حصر بعض العلماء ما قيل فيه بوجوب الحد به فى سبعة عشر شيئاً بسطت فى الأوجز ، قال الراغب : وتطلق الحدود ويراد بها نفس المعاصى كما فى قوله تعالى : « وتلك حدود الله فلا تقربوها » وعلى فعل فيه شىء مقدور منه « ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » وفى الهداية : الحد لغة المنع ، ومنه الحداد للبواب ، وفى الشريعة هو العقوبة المقدرة حقاً لله تعالى حتى لايسمى القصاص حداً لأنه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير ، والمقصد الأصلى من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد ، والطهارة ليست أصلية فيه بدليل شرعه فى حق الكافر ، انتهى ما فى الأوجز مختصراً .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على أبوابه فى الدر المنضود على سنن أبى داود ، وزدته توضيحاً لبعض المسائل بالاختصار أجمل الكلام عليها فى الأوجز ، فاعلم أن ههنا عدة مسائل : الأولى ما فى الأوجز عن الموفق : يجب الحد على من شرب قليلا من المسكر أو كثيره ولا نعلم فيه خلافا بينهم فى ذلك فى عصير العنب غير المطبوخ واختلفوا فى سائرها ، فذهب إمامنا [أحمد] إلى التسوية بين عصير العنب وكل مسكر وهو قول مالك والشافعى ،

. . . .

وقالت طائفة : لايحد إلا أن يسكر ، منهم أبو وائل والنخعى وكثير من أهل الكوفة وأهل الرأى ، انتهى مختصراً . وتقدم الكلام عليه مفصلا فى حاشية اللامع فى أول كتاب الأشربة ، المسألة الثانية وهى مقدار الحد ، فنى الأوجز أنهم اختلفوا فى ذلك ، قال القاضى عياض : أجمعوا على وجوب الحد فى الخمر واختلفوا فى تقديره ، فذهب الجمهور إلى الثمانين ، وقال الشافعى فى المشهور عنه وأحمد فى رواية وداود أربعون ، وتبعه على نقل الإجماع ابن دقيق العيد والنووى ومن تبعهما ، وتعقب بأن الطبرى وابن المنذر وغيرهما حكوا عن طائفة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيها وإنما فيها التعزير ، وقال الحافظ بعد بسط الكلام على الروايات فى ذلك : والذى تحصل لنا من الآراء فى حد الخمر ستة أقوال : الأول أن النبى ﷺ لم يجعل فيها حداً معلوماً بل كان يقتصر فى ضرب الشارب بما يليق به ، قال ابن المنذر : قال بعض أهل العلم : أتى النبى ﷺ بسكران فأمرهم بضربه وتبكيته ، فدل على أن لاحد فى السكر بل فيه التنكيل والتبكيت ، ولو كان ذلك على سبيل الحد لبينه بياناً واضحاً ولأنه لو كان فى ذلك عندهم عن النبى ﷺ شىء محدود ما استشار عمر رضى الله تعالى عنه الصحابة وما تجاوزه ، الثانى أن الحد فيه أربعون ولا تجوز الزيادة عليها ، الثالث مثله لكن للإمام أن يبلغ به ثمانين وهل تكون الزيادة من تمام الحد أو تعزيراً قولان ، الرابع ثمانون ولا تجوز الزيادة عليها ، الخامس كذلك وتجوز الزيادة تعزيراً ، وعلى الأقوال كلها هل يتعين بالسوط الجلد أو يتعين بما عداه أو يجوز بكل من ذلك أقوال ، السادس إن شرب فجلد ثلاث مرات فعاد الرابعة وجب قتله ، وقيل إن شرب الخامسة وجب قتله ، وهذا السادس فى الطرف الأبعد من الأول وكلاهما شاذ ، وأظن أن الأول رأى البخارى فإنه لم يترجم بالعدد أصلا ولا أخرج ههنا فى العدد الصريح شيئاً ، اهـ . وقال ابن عبد البر : وانعقد إجماع الصحابة ولا مخالف لهم منهم وعليه جماعة التابعين وجمهور فقهاء المسلمين والخلاف فى ذلك كالشذوذ المحجوج بقول الجمهور ، وتعقب بما فى الصحيح أنه

. . . .

جلد الوليد فى خلافة عثمان أربعين ، ثم قال : جلد النبي ﷺ أربعين وأبو بكر أربعين وعمر رضى الله عنه ثمانين ، وكل سنة ، وهذا أحب إلى ، فلو أجمعوا على الثمانين فى زمن عمر لما خالفوا فى زمن عثمان وجلدوا أربعين إلا أن يكون مراد أبى عمر أنهم أجمعوا على الثمانين بعد عثمان فيصح كلامه ، قاله الزرقانى ، انتهى مختصراً من الأوجز . وكتب الشيخ قدس سره فى الدر المنضود على سنن أبى داود فى الأحاديث المتعلقة بقتل الشارب قوله « ثم إن شربوا فاقتلوهم » فقيل تشريع نسخ قبل العمل به والظاهر أنه رخصة للحاكم إذا رأى ذلك تعزيراً فلا يفتقر إلى القول بالنسخ ، وقوله « فكانت رخصة » أى فصار الترك رخصة ولم يبق وجوب القتل ، وقد عرفت جوابه وإنما أورد المؤلف ههنا أسانيد متعددة ليعلم بها أن اختلاف الروايات فى أمر القتل بالرابعة أو الخامسة أو الثالثة ليس باضطراب لما روى كل منها بأسانيد متعددة ، ثم أورد بعد الكل رواية تدل على نسخ ما تقدم ، ولا ينافيه ما ذكرنا فإن النبى ﷺ لم يقتله وإن كرر الشرب أربعاً لأنه لم يؤد رأيه إلى ذلك ولعله ارتجى منه المتاب ، اه . وأجمل الشيخ قدس سره الكلام على ذلك فى الكوكب أيضاً ، وفى فتاوى الحافظ ابن تيمية وكان النبى ﷺ يجلد شارب الخمر ولم يقتله ، بل قد ثبت عنه ﷺ فى صحيح البخارى وغيره أن رجلا كان يشرب الخمر وكان اسمه عبد الله حماراً وكان يضحك النبى ﷺ وكان كلما أتى به إليه جلده فأتى به إليه مرة فلعنه رجل فقال النبى ﷺ : « لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله » وهذا من أجود ما يحتج به على أن الأمر بقتل الشارب فى الثالثة والرابعة منسوخ لأن هذا أتى به ثلاث مرات ، وقد أعيا الأئمة الكبار جواب هذا الحديث ، ولكن نسخ الوجوب لا يمنع الجواز ، فيجوز أن يقال : يجوز قتله إذا رأى الإمام المصلحة فى ذلك ، اه . وتبعه ابن القيم كما فى البذل .

(باب الحدود(١) كفارة)

(باب(٢) إقامة الحدود)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه قدسبق منه الكلام على ذلك في كتاب الشهادات في « باب شهادة القاذف » وبسط في هامشه الكلام على ذلك مبسوطاً وزدته بياناً للمحل الذي تقدم فيه ، وأيضاً دفعاً لما يشكل على هذا الباب ماسيأتي قريباً من « باب توبة السارق » لأن حد السارق داخل في جملة الحدود وهي كفارة عند الإمام البخاري ومن وافقه ، وينافيه الباب الآتي من « باب توبة السارق » ولم يتعرض له أحد من الشراح ، ويمكن التفصي عنه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات والفقير إلى رحمة ربه الكريم أن كفارة الذنوب شيء آخر عند الإمام البخاري ، وقبول شهادة المحدود أمر زائد فوق ذلك ، فمجرد التكفير يحصل بالحدود ، وأما قبول شهادته فيتوقف على التوبة ، ويدل على ذلك ما سيأتي في آخر الباب الآتي قال أبو عبد الله : إذا تاب السارق بعدما قطع يده قبلت شهادته ، وكذلك كل محدود إذا تاب قبلت شهادته ، ويدل عليه أيضاً ما تقدم في كتاب الشهادات في « باب شهادة القاذف إلخ » من الأثر الدال على ذلك من أن عمر جلد أبا بكرة وغيره ثم استتابه ، وقال من تاب قبلت شهادته ، اه . وهذا كله عند الإمام البخاري ، وأما عندنا الحنفية فالحدود ليست بكفارة ولا بمطهرة للذنوب ، والتطهير إنما يحصل بالتوبة ، وأما الحدود فهي زاجرات كما تقدم .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته بياناً لغرض الترجمة عندي ، وهو أن الحدود من حقوق الله تعالى لا من حقوق العباد ، فلا يجوز لأحد أن يشفع فيه ، كما سيبوب البخاري بقوله « باب كراهية الشفاعة في الحد » ولا يجوز لأحد عفوه بعد ثبوته ولا الصلح عليها بشيء ، كما تقدم في كتاب الصلح في « باب إذا اصطلحوا على صلح جور فهو مردود » وأخرج فيه البخاري حديث العسيف الزاني ،

قوله : (وفى كم تقطع ؟ (١))

وفى الدر المختار: الحد لغة المنع ، وشرعاً عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى زجراً فلا تجوز الشفاعة فيه بعد الوصول للحاكم وليس مطهراً عندنا ، وأجمعوا أنها لا تسقط الحد فى الدنيا فلا تعزير حد لعدم تقديره ، ولا قصاص حد لأنه حق المولى ، قال ابن عابدين : قوله حقاً لله لأنها شرعت لمصلحة تعود إلى كافة الناس من صيانة الأنساب والأموال والعقول والأعراض ، اه . وفى نيل المآرب من فقه الحنابلة : وتحرم الشفاعة وقبولها فى حد الله سبحانه وتعالى بعد أن يبلغ أى يثبت عند الإمام ، قال فى المستوعب : ولا يجوز للإمام أن يقبل شفاعة فيما هو حق لله سبحانه وتعالى من الحدود ولا يعفو عنه ، وحرمت الشفاعة لكونها طلب فعل يحرم على من طلبه منه ، اه . وقال النووى : وقد أجمع العلماء على تحريم الشفاعة فى الحد بعد بلوغه إلى الإمام وعلى أنه يحرم التشفيع فيه ، فأما قبل بلوغه إلى الإمام فقد أجاز الشفاعة فيه أكثر العلماء إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر وأذى للناس ، فإن كان لم يشفع فيه ، اه .

(١) اعلم أولا أن الإمام البخارى ذكر فى الباب ثلاثة مسائل : الأولى هذه التى ذكرها الشيخ قدس سره ، والثانية ماسيأتى من قوله « وقطع على من الكف » والثالثة ما سيأتى فى أثر قتادة ، أما الأولى وهى التى ذكرها البخارى بقوله « وفى كم تقطع » وهى التى تعرض له الشيخ قدس سره فى كلامه ، ذكر فيه فى الأوجز عن الزرقانى تبعاً للحافظ قريباً من عشرين مذهباً ، وفى البذل أحد عشر مذهباً ، ومذاهب الأئمة الأربعة كما فى الأوجز عن فروعهم أن الإمام أحمد اختلفت الروايات عنه كما فى الأوجز عن المغنى ، وفى الروض المربع : ويشترط أيضاً أن يكون المسروق نصاباً ، وهو أى نصاب السرقة ثلاثة دراهم خالصة أو تخلص من مغشوشة أو ربع دينار أى مثقال وإن لم يضرب أو عرض قيمته كأحدهما

. . . .

أى ثلاثة دراهم أو ربع دينار ، فلا قطع بسرقة ما دون ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تقطع اليد إلا فى ربع دينار فصاعداً » رواه أحمد ومسلم ، وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم ، والدينار اثنا عشر درهما رواه أحمد ، اه . ونحو ذلك فى نيل المآرب ، وأما مذهب الشافعى فربع دينار أو ما يبلغ قيمته من فضة أو عرض كما جزم به الحافظ فى الفتح ، وأما مذهب مالك كما فى الأوجز عن الدردير : تقطع بسرقة ربع دينار شرعى أو ثلاثة دراهم شرعية خالصة من الغش أو بسرقة ما يساوى ثلاثة دراهم من العروض وغيرها ، والتقويم بالدراهم لا بربع الدينار وهو المشهور ، وأما مذهب الحنفية فهو عشرة دراهم معروف ، انتهى ملخصاً من الأوجز بزيادة من الروض . وفى الهداية : وإذا سرق عشرة دراهم أو ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة ، يعنى أن غير الدراهم يعتبر قيمته بها وإن كان ذهباً ، اه. وأما المسألة الثانية وهى محل القطع فذكر الحافظ فيه فى الفتح أربعة مسالك للاختلاف فى حقيقة اليد ، فقيل : أولها من المنكب ، وقيل من المرفق ، وقيل من الكوع ، وقيل من أصول الأصابع ، وأخذ بظاهر الأول بعض الخوارج ، ونقل عن سعيد بن المسيب واستنكره جماعة ، والثانى لا نعلم من قال به فى السرقة ، والثالث قول الجمهور ونقل بعضهم فيه الإجماع ، والرابع نقل عن على واستحسنه أبو ثور إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وفى الأوجز : قال الموفق : لا خلاف بين أهل العلم فى أن السارق أول ما يقطع منه يده اليمنى من مفصل الكف وهو الكوع ، وفى قراءة ابن مسعود : « فاقطعوا أيمانهما » وهذا إن كان قراءة وإلا فهو تفسير ، وقد روى عن أبى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما أنهما قالا : إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع ولا مخالف لهما فى الصحابة . اه . وأما المسألة الثالثة فقد قال الحافظ قوله : «وقال قتادة إلخ» وصله أحمد فى تاريخه ، وقد أخرجه عبدالرزاق عن معمر عن قتادة فذكر مثل قول الشعبى لا يزاد على ذلك قد أقيم عليه الحد ،

وإنما عدل(١) علماؤنا إلى العشرة مع أن فى الروايات تصريحاً بكون القطع واجباً فى الأقل لقوله ﷺ : « لا قطع فى أقل من عشرة دراهم » ولا شك أن الشبهة دارئة(٢) ولا أقل من الشبهة .

وكان ساق بسنده عن الشعبى أنه سئل عن سارق قدم ليقطع فقدم شماله فقطعت فقال : لا يزاد على ذلك ، وأشار المصنف بذكره إلى أن الأصل أن أول شيء يقطع من السارق اليد اليمنى وهو قول الجمهور ، وقد قرأ ابن مسعود « فاقطعوا أيمانهما » وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن إبراهيم قال : هى قراءتنا يعنى أصحاب ابن مسعود ، ونقل فيه عياض الإجماع وتعقب ، نعم قد شذ من قال إذا قطع الشمال أجزأت مطلقاً كما هو ظاهر النقل عن قتادة ، وقال مالك إن كان عمداً وجب القصاص على القاطع ووجب قطع اليمين ، وإن كان خطأً وجبت الدية ويجزىء عن السارق ، وكذا قال أبو حنيفة ، وعن الشافعى وأحمد قولان ، اهـ . وبسط القسطلانى اختلاف الشافعية فيما بينهم وصاحب الهداية اختلاف الإمام أبى حنيفة وصاحبيه فارجع إليهما لو شئت التفصيل .

(١) أجاب الشيخ قدس سره بذلك عما أوردوا على مستدل الحنفية بأن الروايات الصحيحة الصريحة تدل على القطع بسرقة ثلاثة دراهم أو ربع دينار كما بسطها الإمام البخارى فى الباب .

(٢) وفى الهداية : ولنا الأخذ بالأكثر فى هذا الباب أولى احتيالا لدرء الحد ، وهذا لأن فى الأقل شبهة عدم الجناية وهى دارئة للحد ، وقد تأيد ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا قطع إلا فى دينار أو عشرة دراهم » وكتب مولانا عبد الحى فى هامشه : قوله « ولنا إلخ » يرد عليه أنه كيف يكون الأخذ بالأكثر أولى مع ورود خبر قطع اليد فى المجن والخبر مقدم على الرأى ، جوابه إنا لا نقدم الرأى على الخبر ، بل نقول لما وقعت الشبهة ، والحدود تدرأ بها كان الأخذ بالأكثر أولى ، وتوضيحه أنه لا شك فى ثبوت قطع اليد فى المجن عا.

. . . .

عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، ومع ذلك فقد أخرج عبدالرزاق فى مصنفه عن ابن مسعود مرفوعاً : « لا تقطع اليد إلا فى دينار أو عشرة دراهم » ومثله روى الطبرانى وأحمد فى مسنده وإسحق بن راهويه وابن أبى شيبة وغيرهم ، وهذه الأحاديث وإن كان آحادها ضعيفة لكن ضعفها زال بسبب التعاضد والاجتماع فأورثت شبهة فى أنه هل يقطع اليد فى أقل من عشرة دراهم أم لا ؟ فلذلك قلنا لا تقطع إلا فى عشرة دراهم لا فى أقل منه اقتداء بقوله عليه الصلاة والسلام: « ادرؤوا الحدود ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله فإن الإمام لأن يخطىء فى العفو خير له من أن يخطىء فى العقوبة » أخرجه الحاكم والترمذى،وأخرج نحوه ابن عدى وغيره ، وبهذا ظهر دفع ما أورد الشافعية علينا من أن حديث قطع المجن قوى مروى فى الصحاح فلا يعارضه حديث « لا تقطع اليد إلا فى دينار » الحديث فالعمل بحديث الصحاح أولى وأحسن ، وجه الدفع أن حديث القطع فى المجن وإن كان قوياً كما بالقطع فى أقل من عشرة دراهم ، لكن الحديث الآخر وإن كان ضعيفاً أورث شبهة ، والحدود تدفع حتى الوسع فلذا قلنا بالأخذ بالأكثر ، هذا ما عندى فى توضيح المقام ، اه . ومال صاحب الفيض إلى أن اختلاف الروايات فى ثمن المجن من ثلاثة دراهم إلى عشرة كان باختلاف الزمان ، فنى ابتداء الزمان كان ثمنه ثلاثة دراهم حين كانوا صعاليك وفى آخر زمنه ﷺ بلغ إلى عشرة دراهم فلا اختلاف فى الروايات ولا اضطراب ولا حاجة إلى القول بالنسخ ، وهذا كالاختلاف فى مقدار المهر كان فى أول الزمان فى زمان شدة الفقر خاتماً من حديد وانتهى فى آخره إلى عشرة دراهم .

كتاب المحاربين(١) إلخ

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعاً لما يورد على الإمام البخارى من عدم مناسبة ذكر هذا الكتاب ههنا قال الحافظ : كذا هذه الترجمة ثبتت للجميع ههنا وفى كونها فى هذا الموضع إشكال وأظنها مما انقلب على الذين نسخوا كتاب البخارى من المسودة ، والذى يظهر لى أن محلها بين كتاب الديات وبين استتابة المرتدين ، وذلك أنها تخللت بين أبواب الحدود فإن المصنف ترجم كتاب الحدود وصدره بحديث « لا يزنى الزانى وهو مؤمن » وفيه ذكر السرقة وشرب الخمر ، ثم بدأ بما يتعلق بحد الخمر فى أبواب ثم بالسرقة كذلك ، فالذى يليق أن يثلث بأبواب الزنا على وفق ما جاء فى الحديث الذى صدر به ثم بعد ذلك إما أن يقدم كتاب المحاربين وإما أن يؤخره ، والأولى أن يؤخره ليعقبه باب استتابة المرتدين فإنه يليق أن يكون من جملة أبوابه ، ولم أر من نبه على ذلك إلا الكرمانى فإنه تعرض لشىء من ذلك فى « باب إثم الزناة » ولم يستوف كما سأنبه عليه ، ووقع فى رواية النسفى زيادة قد يرتفع بها الإشكال ، وذلك أنه قال بعد قوله « من أهل الكفر والردة » فزاد « ومن يجب عليه الحد فى الزنا » فإن كان محفوظاً فكأنه ضم حد الزنا إلى المحاربين لإفضائه إلى القطع فى بعض صوره بخلاف الشرب والسرقة ، وعلى هذا فالأولى أن يبدل لفظ « كتاب » « بباب » وتكون الأبواب كلها داخلة فى كتاب الحدود ، اهـ . وتعقب على كلامه العلامة العينى رحمه الله تعالى بقوله : وهذا بعيد جداً ، ثم ذكر المناسبة ما لخصه المحشى بقوله المناسبة ههنا موجودة ، فإن كتاب الحدود الذى قبله مشتمل على أبواب مشتملة على شرب الخمر والسرقة والزنا ، وهذه معاص داخلة فى محاربة الله ورسوله ، إلى أن

. . . .

قال : وفيه أبواب لا يتعلق إلا بما يتعلق بالمحاربين ، فحينئذ ذكره بلفظ الكتاب أولى ، انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه أجاد فى ذكر هذا الكتاب ههنا ، وهذا من دقة نظره كما هو دأبه فى هذا الكتاب ، وتوضيح ذلك أن العلماء من السلف والخلف اختلفوا فى مصداق هذه الآية ، والجمهور على أنها نزلت فى قطاع الطريق وهم إخوة السرقة ولذا عقبه بأبواب السرقة ، ولكن ميل البخارى إلى أن نزولها فى أهل الكفر والردة فأجاد الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه فى ذكر مختاره باللفظ صريحاً بلفظ « كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة » وذكره ههنا رعاية لقول الجمهور لكون قطاع الطريق من إخوان السارقين ، وذكره بلفظ الكتاب بدل الباب للفرق بين قطاع الطريق والسارقين ، فإنه لو ذكره بلفظ الباب توهم دخوله فى أبواب السرقة المتقدمة ، قال الحافظ : قال ابن بطال ذهب البخارى إلى أن آية المحاربة نزلت فى أهل الكفر والردة وساق حديث العرنيين وليس فيه تصريح بذلك ، ولكن أخرج عبد الرزاق عن قتادة حديث العرنيين وفى آخره قال : بلغنا أن هذة الآية نزلت فيهم « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » الآية ، وممن قال ذلك الحسن والزهرى وغيرهما ، قال : وذهب جمهور الفقهاء إلى أنها نزلت فيمن خرج من المسلمين يسعى فى الأرض بالفساد ويقطع الطريق وهو قول مالك والشافعى والكوفيين ثم قال : ليس هذا منافياً للقول الأول لأنها وإن نزلت فى العرنيين بأعيانهم لكن لفظها عام يدخل فى معناه كل من فعل مثل فعلهم من المحاربة والفساد ، قال الحافظ : بل هما متغايران والمرجع إلى تفسير المراد بالمحاربة فمن حملها على الكفر خص الآية بأهل الكفر ومن حملها على المعصية عم ، ثم نقل ابن بطال عن إسماعيل القاضى أن ظاهر القرآن وما مضى عليه عمل المسلمين يدل على أن الحدود المذكورة فى هذه الآية نزلت فى المسلمين ، وأما الكفار فقد نزل فيهم « فإذا لقيتم

(باب الرجم[1] بالبلاط)

الذين كفروا فضرب الرقاب » الآية ، فكان حكمهم خارجاً عن ذلك ، وقال تعالى فى آية المحاربة « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » وهى دالة على أن من تاب من المحاربين يسقط عنه الطلب بما ذكر بما جناه فيها، ولو كانت الآية فى الكافر لنفعته المحاربة، ولكان إذا أحدث الحرابة مع كفره اكتفينا بما ذكر فى الآية ، وسلم من القتل إلى آخر ما بسط ، وقال الشيخ فى البذل : قال ابن جرير واختلف أهل العلم فى المستحق اسم المحارب لله ورسوله الذى يلزمه حكم هذه ، فقال بعضهم: هو اللص الذى يقطع الطريق ، وهو عطاء الخراسانى وقتادة ، وقال آخرون هو اللص المجاهر بلصوصيته المكاثر فى المصر وغيره ، وممن قال ذلك الأوزاعى ، وقال مالك ابن أنس: من حمل السلاح على المسلمين فى مصر أو خلاء ، فكان ذلك منه على غير ثائرة كانت بينهم ولا دخل ولا عداوة ، قاطعاً للسبيل والطريق والديار ، مختفياً لهم بسلاحه فقتل أحداً منهم قتله الإمام كقتله المحارب ، وقال آخرون : المحارب هو قاطع الطريق ، فأما المكابر فى الأمصار فليس بالمحارب الذى له حكم المحاربين ، وممن قال ذلك أبو حنيفة وأصحابه ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز أشد البسط ، وذكر فيه أن فى آية الحرابة ثلاثة مسائل خلافية الأولى: أنها فى الكفرة أو فى المسلمين ، الثانية : فى تعريف المحارب، الثالثة : أن الأحكام الأربعة فى الآية على التخيير أو على التنويع ؟ فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما أوردوا على الإمام البخارى فى تبويب هذه الترجمة ، قال الحافظ : وقد استشكل ابن بطال هذه الترجمة فقال : البلاط وغيره فى ذلك سواء ، وأجاب ابن المنير بأنه أراد أن ينبه على أن الرجم لا يختص بمكان معين للأمر بالرجم بالمصلى تارة وبالبلاط أخرى ، قال : ويحتمل أنه أراد أن ينبه على أنه لا يشترط الحفر [illegible] لأن البلاط لا يتأتى الحفر فيه

(باب[1] رجم الحبلى)

وبهذا جزم ابن القيم وقال: أراد رد رواية بشير بن المهاجر عن أبي بريدة(*) عن أبيه أن النبي ﷺ أمر لحفرت لماعز بن مالك حفرة فرجم فيها ، أخرجه مسلم وهو وهم سرى من قصة الغامدية إلى قصة ماعز، قال الحافظ : ويحتمل أن يكون أراد أن ينبه على أن المكان الذي يجاور المسجد لا يعطى له حكم المسجد في الاحترام ، لأن البلاط المشار إليه موضع كان مجاوراً للمسجد النبوي ، ومع ذلك أمر بالرجم عنده ، انتهى مختصراً . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري رحمه الله تعالى أشار بذلك إلى أن حد الزنا ينبغي له الإشاعة والتشهير، ولذا قال عزاسمه: « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » فكأنه ذكر ذلك تنبيهاً واحترازاً عما تقدم من « باب من أمر بضرب الحد في البيت » أن حد الزنا ليس بداخل في ذلك ، فإن النبي ﷺ أمر بضرب النعيمان لما كان في البيت في حد الشرب ، وأمر ههنا بإخراج المرجوم إلى البلاط ، وبسط في الأوجز في تفسير قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » واختلافهم في عدد الطائفة ، وفيه قال الجصاص في أحكام القرآن بعد ذكر الأقوال المختلفة قال أبو بكر : يشبه أن المعنى في حضور الطائفة ما قاله قتادة أنه عظة وعبرة لهم فيكون زجراً له عن العود إلى مثله وردعاً لغيره عن إتيان مثله ، والأولى أن تكون الطائفة جماعة يستفيض الخبر بها ويشيع فيرتدع الناس عن مثله ، لأن الحدود موضوعة للزجر والردع، اهـ. ويستنبط ما اخترته مما أفاده مولانا محمد حسن المكي في تقريره في إقامة حد الخمر في البيت قوله « في البيت » بخلاف حد الزنا ، فإنه لا يكون إلا في المجمع العام، وكذلك حد الشرب بعد الإجماع عليه بخلاف ما قبل الإجماع ، فإنه يكتفى فيه في البيت كما قال في الكتاب .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره العزيز ، وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر

(*) كذا في الأصل والصواب بدله ابن بريدة ١٢ ز .

(هل لك فى فلان) أى هل[1] لك رأى فى تعزيره وتأديبه .

ـجمة البخارى أنه لا يثبت بالحديث ، فإن الثابت بالحديث الرجم بالحبل الآتى ، قول عمر ، وأما رجم الحبلى فلا يثبت بالحديث ، وأيضاً المسألة إجماعية ، ال الحافظ : قال الإسماعيلى يريد إذا حبلت من زنا على الإحصان ثم وضعت ، أما وهى حبلى فلا ترجم حتى تضع ، وقال ابن بطال : معنى الترجمة هل يجب على لحبلى رجم أولا ؟ وقد استقر الإجماع على أنها لا ترجم حتى تضع ، قال النووى: كذا لو كان حدها الجلد لا تجلد حتى تضع ، وكذا من وجب عليها قصاص وهى حامل لا يقتص منها حتى تضع بالإجماع فى كل ذلك ، اهـ . وفى الأوجز قال الموفق: لا يقام الحد على حامل ، سواء كان الحمل من زنا أو غيره ، لا نعلم فيه خلافاً ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الحامل لا ترجم ، اهـ . ويمكن التفصى عن الإمام البخارى أنه لم يرد رجمها حالة الحمل بل أراد الرجم بحبل الزنا ، وإليه أشار العلامة العينى قوله « باب رجم الحبلى من الزنا إلخ » أى هذا باب فى بيان رجم المرأة التى حبلت من الزنا إذا أحصنت أى تزوجت ، وقد مر نحوه عن الإسماعيلى.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى معناه واضح ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « هل لك فى فلان ؟ » لم أقف على اسمه ، ووقع فى رواية ابن إسحق أن من قال ذلك كان أكثر من واحد ، ولفظه أن رجلين من الأنصار ذكرا بيعة أبى بكر ، وقوله « لقد بايعت فلانا » هو طلحة بن عبيد الله أخرجه البزار من طريق أبى معشر عن زيد بن أسلم عن أبيه ، وعن عمير مولى غفرة قالا : قدم على أبى بكر مال فذكر قصة طويلة فى قسم الفىء ثم قال : حتى إذا كان من آخر السنة التى حج فيها عمر ، قال بعض الناس: لو قد مات أمير المؤمنين ، أقمنا فلاناً ـ يعنون طلحة بن عبيدالله ـ ونقل ابن بطال عن المهلب أن الذين عنوا أنهم يبايعونه رجل من الأنصار ولم يذكر مستنده فى ذلك ، اهـ . وقال القسطلانى : قوله « فى فلان » لم يسم يقول : لو قد مات عمر رضى الله تعالى عنه لقد بايعت فلانا ، قال فى المقدمة فى مسند البزار

قوله : (يريدون أن يغصبوهم(١) أمورهم) ومنها الخلافة ، وغصبها منهم إقامة الخليفة من غير مشورة منهم أو استخلاف من أميرهم .

والجعديات بإسناد ضعيف : إن المراد بالذى يبايع له طلحة بن عبيد الله ولم يسم القائل ولا الناقل ، قال : ثم وجدته فى الأنساب للبلاذرى بإسناد قوى من رواية هشام بن يوسف عن معمر عن الزهرى بالإسناد المذكور فى الأصل ، ولفظه قال عمر : « بلغنى أن الزبير قال: لو قد مات عمر لبايعنا علياً » الحديث ، وهذا أصح ، ثم ذكر القسطلانى عن الشرح ما تقدم فى كلام الفتح قريباً من قوله « لقد بايعت فلانا » ـ أى طلحة بن عبيد الله ـ إلى قوله ولم يذكر مستنده ثم قال : وأبدى الكرمانى سؤالا ههنا فقال : فإن قلت « لو » حرف لازم أن يدخل على الفعل ، وههنا دخل على الحرف ؟ وأجاب بأن « قد » ههنا فى تقدير الفعل ، إذ معناه لو تحقق موته أو « قد » مقحم ، اه .

(١) قال الحافظ : كذا فى رواية الجمع بغين معجمة وصاد مهملة ، وفى رواية مالك يغتصبوهم بزيادة مثناة بعد الغين المعجمة ، وحكى ابن التين أنه روى بالعين المهملة وضم أوله : من أعضب أى صار لاناصر له ، والمعضوب الضعيف ، والمعنى أنهم يغلبون على الأمر ، فيضعف لضعفهم ، والأول أولى ، والمراد أنهم يثبون على الأمر بغير عهد ولا مشاورة ، وقد وقع ذلك بعد على وفق ماحذره عمر رضى الله تعالى عنه ، اهـ . وقال القسطلانى تبعاً للعينى : بفتح التحتية وسكون الغين المعجمة وكسر الصاد المهملة منصوب ، بحذف النون ، وفى رواية مالك يغتصبوهم بزيادة تاء الافتعال ، ويروى أن يغصبونهم بالنون بعد الواو ، وهى لغة كقوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » بالرفع وهو تشبيهم « أن » بما المصدرية فلا ينصبون بها ، أى الذين يقصدون أموراً ليست من وظيفتهم ولا مرتبتهم فيريدون أن يباشروها بالظلم والغصب ، ولأبى ذر عن الكشميهنى : أن يعضوهم بالعين المهملة والضاد

قوله : (لا تطردنى[1] إلخ) وهذا تقدمة لما هو بصدده ، فإن استنابة الرجل واستخلافه من غير مشورة من المؤمنين إطراء له ومجاوزة من حده ، فلما نهى النبى ﷺ من الإطراء فى حقه ، وهو أهل لكل منقبة جميلة ، فكيف بمن يطرى أحداً ممن ليس بمثابة من تلك الصفات .

قوله : (وليس منكم) تنبيه [2] على بعض أسباب الوقاية عن الشر بعد تسليم أنه لوقوعه فلتة كان مظنة الشر أيضاً ، فكيف لا تكون مبايعة غيره إذا وقعت فلتة سبباً للشر .

المعجمة وفتح أوله ، اه . وما فى القسطلانى عن الكشميهنى بالضاد المعجمة وفتح أوله مخالف لما فى العينى إذ قال بضم أوله وكذا تقدم عن الفتح .

(١) وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : قوله « لا تطردنى إلخ » فكذلك أنتم لا تطروا طلحة ، بأن تزيدوه على عثمان رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه ، قوله « وقى شرها » يعنى أن فلتة أبى بكر أيضاً كان شراً فى الجملة ، لكنه وقى شرها لما له من كرامة عند الله ، قوله « ثم بايعته الأنصار » ثم قيل : إن علياً والزبير لم يحضرا ، وكانا كل واحد منهما يتمنى الخلافة لنفسه ، كما أن سعداً يتمناها ، فلذلك تخلفا فدعيا فجاء الزبير أولا فبايع ثم جاء علىّ فبايع ، أما سعد فقد فُقد من ذلك اليوم حتى سمعوا قائلا يقول : قد قتلناه ، على وفق ما أخبر به عمر بقوله « قتله الله » فكان قتله تطهيراً من الله تعالى عن إثم المخالفة من بيعة أبى بكر رضى الله تعالى عنه . اه .

(٢) تقدم قريباً ما فى تقرير المكى مما يتعلق بذلك وفى تقريره الآخر قوله : « وقى شرها » يعنى لا شك أن البيعة بغتة أى من غير مشورة لا يخلو عن الشر ، لكن بيعة أبى بكر وقانا الله من شرها وأتمها بفضله ، فلا يقاس عليه غيره لأنه ليس منكم من تقطع الأعناق إليه ، أى تقطع أعناق الإبل بالسير إليه أو أعناق الرجال بالإطاعة والانقياد إليه ، وعلى هذا التقدير المراد بالقطع معناه المجازى أى التواضع ، اه .

(قوله تغرة أن يقتلا) علة[1] للمتابعة، أى ليس يسوغ لكم أن تتابعوه فى ذلك خشية أن يقتلا ، وحاصله أنه لاينبغى لكم أن تخافوا على نفسهما فتبايعوه صوناً لهما من القتل ، إذ لا شك أن الناس إذا خالفوهما وبايعوا آخر يكون ذلك سبباً لقتل هذين : التابع والمتبوع ، فحاصل قول عمر رضى الله عنه إنه ليس لكم إفساد

---

(١) وهكذا فى تقرير اللاهورى إذ قال : قوله « تغرة أن يقتلا » تغرة مفعول له للمنفى فى فلا يتابع ، فالمعنى لايتابعهم أحد لغرض أنه لو يتبعهم اعلهم يقتلون ، فإذا تبعهم وكثر الناس آمنوا ، انتهى. وهو كلام مجمل يوضحه كلام الشيخ فى اللامع، وفى تقرير المكى قوله «تغرة أن يقتلا» علة للمنفى وهو قوله «يتابع» لا للنفى ، يعنى مخافة أن يقتل الناس المبايع ومتابعه لو لم يتابعهما ، يعنى لايتابعا متابعة يكون لأجل هذه المخالفة ، أى مخافة قتل الناس لهم على تقدير عدم المتابعة لها ، انتهى . وقال الكرمانى : التغرة بالمعجمة يقال غرر بنفسه تغريراً وتغرة إذا عرضها للمهلكة ، أى لأن ذلك تغرير لأنفسهما بالقتل ، أى إذا فعل ذلك فقد غرر بنفسه ونفس صاحبه وعرضهما للقتل ، انتهى . وهكذا فى الفتح وكلامه أوضح من كلام الكرمانى إذ قال بمثناة مفتوحة وغين معجمة مكسورة وراء ثقيلة بعدهاهاء تأنيث أى حذراً من القتل ، وهو مصدر من غررته تغريراً أو تغرة ، والمعنى أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل ، انتهى . وقال العينى : وفى الكلام مضاف محذوف تقديره خوف تغرة أن يقتلا ، أى خوف وقوعهما فى القتل فحذف المضاف الذى هو الخوف ، وأقيم المضاف إليه الذى هو تغرة مقامه ، وانتصب على أنه مفعول له ، انتهى . وفى المجمع عن النهاية ومنه أيما رجل بايع آخر فإنه لا يؤمر واحد منهما تغرة أن يقتلا ، التغرة مصدر غررته إذا ألقيته فى الغرر ، وأن يقتلا مفعول له بحذف مضاف أى خوف وقوعهما فى القتل، أو بدل من تغرة، أو مضاف إليه يعنى أن حق البيعة أن يقع صادرة عن المشورة والاتفاق ، فإذا استبد اثنان فبايع أحدهما الآخر فهو تظاهر منهما بشق العصا واطراح الجماعة ، فإن عقد لأحد

أموركم صونا لها فإنه لابأس فى قتلهما، فإنه أهون من أن تختل أمور العالم بالمبايعة على يد من ليس بمستأهل له .

بيعة فلا يكون المعقود له واحداً منهما وليكونا معزولين من طائفة تتفق على تمييز الإمام منها ، لأنه إن عقد لواحد منهما وقد ارتكبا تلك الفعلة الشنيعة التى أحفظت الجماعة من التهاون بهم والاستغناء عن رأيهم لم يؤمن أن يقتلا (ج) خوف مفعول له أو بدل من تغرة ومن إضافة(*) إليه ، فك « مكر الليل والنهار » «غ» أين (**) لم يؤمر واحد منهما تغريراً بدم المؤمر منهما حذار أن يقتلا ، انتهى مافى المجمع . وقد عرفت أن كلام الشراح فى ذلك مجمل لم يتضح لى منه معنى واضح ، وما أفاده الشيخ قدس سره معناه واضح ، وحاصله أن قوله تغرة علة للنفى وهو المتابعة والمعنى كما أوضحه الشيخ قدس سره : من بايع رجلا بغير مشورة من المسلمين ، فظاهر أنهما لو لم يتابعا ولم يوافقا على ذلك لقتلا . نعم لو توبعا على ذلك لسلما عن القتل والهلاك ألبتة ، فيقول عمر رضى الله تعالى عنه : لاينبغى للمسلمين أن يتابعوهما على ذلك خشية أن يقتلا ، أى صوناً لانفسهما عن القتل، لأن هلاكهما أهون من اتفاق المسلمين على مبايعة رجل ليس بمستأهل لذلك ، ويستأنس هذا المعنى مما فى لسان العرب بعد ذكر قول ابن الأثير مفصلا الذى تقدم فى كلام صاحب المجمع مختصراً فقال : هذا قول ابن الأثير وهو مختصر قول الأزهرى فإنه يقول لايبايع الرجل إلا بعد مشاورة الملأ من أشراف الناس واتفاقهم، ثم قال: ومن بايع رجلا عن غير اتفاق من الملأ لم يؤمر واحد منهما تغرة بمكر المؤمر منهما لئلا يقتلا أو أحدهما ، ونصب تغرة لأنه مفعول له ، وقوله أن يقتلا أى حذار أن يقتلا وكراهة أن يقتلا، وقال الأزهرى وما علمت أحداً فسر من حديث عمر رضى الله تعالى عنه ما فسرته

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

(**) كذا فى الأصل والظاهر بدله أى ١٢ ز .

(لا عليكم ألا تقربوهم) وكأنهما (١) استبعدا من الأنصار أن يتقادوا لهما فيما يأمرانهم ، أى الشيخين فيذهب سعيهما هدراً ،

(وكنت أداری(٢) منه بعض الحد) أى كنت(٣) أخمد سورة أبى بكر وفورته

فافهمه ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن قول عمر فلا يبايع هو ولا الذى تابعه تحذير للناس وتهديد لهم عن ذلك الفعل، أى المتابعة لهما، أو دعاء عليهما فى أن لا يبايعهما أحد ، وأما قوله تغرة حال عنهما أى حال كونهما معرضين لأنفسهما فى الهلاك بأن يقتلا ، فهذا اللفظ أى تغرة تنبيه لهما من عمر على أنهما يقتلان لا محالة .

(١) وفى تقرير المكى قوله «فقال أين إلخ» بيان لقوله فذكرا ما تمالآ عليه القوم أى الأنصار فقالا : لا عليكم يعنى لا فائدة فى مجيئكم إليهم ، لأنهم لا يستمعون لكم فى هذا الأمر فلم تجيئون إليهم؟ اقضوا أمركم، يعنى اقضوا أمر خلافتكم بينكم فلا تذهبوا إليهم ، انتهى . قال الحافظ : قوله لقينا رجلان صالحان فى رواية معمر عن ابن شهاب - شهدا بدراً، وفى رواية ابن إسحق رجلا صدق عويم بن ساعدة ومعن بن عدى كذا أدرج تسميتهما، وبين مالك أنه قول عروة ولفظه قال ابن شهاب أخبرنى عروة أنهما معن بن عدى وعويم بن ساعدة إلى آخر ما بسط فى بيان اسمهما، وقوله (ما تمالآ) بفتح اللام والهمز ، أى اتفق وفى رواية مالك الذى صنع القوم أى من اتفاقهم على أن يبايعوا لسعد بن عبادة قوله « لا عليكم أن لا تقربوهم » لا بعد «أن» زائدة ، قوله « اقضوا أمركم » فى رواية سفيان امهلوا حتى تقضوا أمركم ، ويؤخذ من هذا أن الأنصار كلها لم تجتمع على سعد بن عبادة ، انتهى .

(٢) قال القسطلانى قوله « كنت أدارى» بضم الهمزة وكسر الراء ، بعدها تحتية وللأصيلى أدارىء بالهمز أدافع ، اه .

(٣) وفى تقرير المكى قوله «وكنت أدارىء إلخ» تمهيد إلى قوله «فكرهت إلخ» يعنى حال أين بودكه من دفع ميكردم از أبى بكر رضى الله تعالى عنه بعض تيزى وغضب

فى هذه المحاورات والخطابات ، فكرهت أن أكون أنا السبب لسخطه وغضبه ، وكان عمر رضى الله عنه ظن فى نفسه أن أبا بكر لعله يتكلم فى خطبته بشىء مما يحفظ الأنصار ويشق عليهم فيفوت المقصود ، وكان ظنه هذا لما يرى من شدة موجدة أبى بكر رضى الله عنه ، غير أن أبا بكر لم يتكلم فيها بشىء مما كان يخافه عمر رضى الله عنه ، وهذا هو المراد بقول عمر : فكان هو أحلم منى وأوقر .

قوله: (وإنا والله ماوجدنا إلخ) وأوضح معانى[1] هذه العبارة عندى أنه قصد

اورا يعنى هرگاه كه كسى أورادر غضب بيا ورد من أوراسخنها مى كردم وبصبرمى آورم تا آنكه غضب أوفرارشده فكرهت يعنى كنت أدارى غضبه ولو قدمت مقالتى بين يديه لخفت أن أغضبه بتقدمى وهذا قلب ما كنت عليه فلذلك تركت مقالتى ولم أقدمها بين يديه حتى تكلم هو بنفسه ، قوله فى بديهته أى فى كلامه الظاهرى فقال أى فقال فيما قال نعم: إن ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل ، لكن أمر الخلافة أهله القريش لاغير ، قوله ودارآ وهى مكة ، قوله "هذين الرجلين أى عمرو أبو عبيدة ، انتهى ما فى تقرير المكى .

(١) اختلفت الشراح فى معنى هذا الكلام كما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله وأوضح معانى هذه العبارة إلخ ، وما اختاره الشيخ هو مختار الحافظ فى الفتح إذ قال: قوله «وإنا والله ماوجدنا فيما حضرنا» بصيغة الفعل الماضى ، وقوله من أمر فى موضع المفعول أى حضرنا فى تلك الحالة أموراً فما وجدنا فيها أقوى من سابقة أبى بكر والأمور التى حضرت حينئذ الاشتغال بالمشاورة واستيعاب من يكون أهلا لذلك وجعل بعض الشراح منها الاشتغال بتجهيز النبى ﷺ ودفنه ، وهو محتمل لكن ليس فى سياق القصة إشعار به بل تعليل عمر يرشد إلى الحصر فيما يتعلق بالاستخلاف ، انتهى . قال القسطلانى: قوله «فيما حضرنا إلخ» بسكون الراء ، قال الكرمانى وتبعه البرماوى والعينى : أى من دفن رسول الله ﷺ من أمر أقوى من مبايعة أبى بكر رضى الله تعالى عنه ، لأن إهمال أمر المبايعة كان يؤدى إلى الفساد الكلى ، وأما دفنه ﷺ فكان

أنه لم يكن شيء أحسن وأحزم إذ ذاك من مبايعته فيكون قوله خشينا[١] بمنزلة الوجه والعلة لذلك .

(باب[٢] من أمر غير الإمام)

العباس وعلى وطائفة مباشرين لذلك ، وقال فى الفتح : فذكر قول الحافظ المذكور ولم يتعرض العينى لقول الحافظ لا تقريراً ولا ترديداً، بل اقتصر على قول الكرمانى .

(١) كما تقدمت الإشارة إليه فى كلام الحافظ ؛ وأوضح منه ما فى القسطلانى إذ قال: لكن ليس فى سياق القصة إشعار به ، بل تعليل عمر يرشد إلى الحصر فيما يتعلق بالاستخلاف وهو قوله « خشينا إلخ » .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته للإشكالين فى الباب الأول فى سياق ترجمة البخارى فقد قال الكرمانى وتبعه غيره الأولى أن يقال « باب من أمره الإمام »، و« غائباً » حال عن فاعل الإقامة وهو الغير، ويحتمل أن يكون حالا عن المحدود والمقام عليه، وفى عبارته تعجرف ، انتهى. وقال القسطلانى : الأوجه كما نبه عليه فى الكواكب أن يقول من أمره الإمام ، ثم حكى عن البرماوى أنه لا عجرفة فيه ، وبسط كلامه ، والإشكال الثانى ماذكره الحافظ بقوله : قال ابن بطال : قد ترجم بعد يعنى فى آخر أبواب الحدود هل يأمر الإمام رجلا فيضرب الحد غائبا عنه ، ومعنى الترجمتين واحد ، كذا قال ، ويظهر لى أن بينهما تغايراً من جهة أن قوله فى الأول « غائباً عنه » حال من المأمور وهو الذى يقيم الحد ، وفى الآخر حال من الذى يقام عليه الحد ، اه .

ثم لا يذهب عليك أنهم أوردوا بحديث الباب على الحنفية فى قولهم بوجوب حضور الإمام فى الحد ، وتقدم الكلام عليه فى كتاب الوكالة فى « باب الوكالة فى الحدود » فارجع إليه لو شئت .

قوله : (إلا أن يكون كما قال) إنما كرر هذه (١) اللفظة مع أن قوله وهو بريء منه كان كافياً فى أداء هذا المعنى ، إشارة إلى أنه إن قذفه وكان بريئاً عند القاذف ولم يكن بريئاً بحسب الواقع ، بل كان كما قال لم يحد قاذفه يوم القيامة لأنه

---

(١) لله در الشيخ قدس سره ماأدق نظره، وقدأجاد فيماقال وهو واضح،وقال القارى: قوله وهو برىء ، أى فى نفس الأمر مما قال أى سيده فى حقه (جلد) بصيغة المجهول (يوم القيامة) أى حداً كما فى رواية ، إلا أن يكون أى العبد كما قال أى كما قاله السيد فى الواقع ولم يكن بريئاً فإنه لا يجلد لكونه صادقاً فى نفس الأمر ، وهو تصريح بما علم ضمناً وهو استثناء منقطع ، قال الطيبى رحمه الله : الاستثناء مشكل لأن قوله وهو برىء يأباه ، اللهم إلا أن يؤل قوله وهو برىء ، أى يعتقد أو يظن براءته ، ويكون العبد كما قال فى قذفه لا ما اعتقده فحينئذ لا يجلد لكونه صادقاً فيه ، انتهى مختصراً . وذكر فى حديث الباب فى الكوكب قوله : « أقام الله عليه الحد يوم القيامة» وبذلك يعلم أن الحد لا يقام على من قذف مملوكه ، وفى هامشه قال الحافظ : قال المهلب : أجمعوا على أن الحر إذا قذف عبداً لم يجب عليه الحد،ودل هذا الحديث على ذلك،لأنه لو وجب على السيد أن يجلد فى قذف عبده فى الدنيا لذكره كما ذكره فى الآخرة، وإنما خص ذلك بالآخرة تمييزاً للأحرار من المملوكين،فأما فى الآخرة فإن ملكهم يزول عنهم ، ويتكافأون فى الحدود ويقتص لكل منهم ولا مفاضلة حينئذ إلا بالتقوى ، قال الحافظ : فى نقل الإجماع نظر، ثم حكى الاختلاف فى قذف أم الولد ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب قذف العبيد » قال الحافظ : أى الأرقاء عبر بالعبيد اتباعاً للفظ الخبر،وحكم الأمة والعبد فى ذلك سواء ،والمراد بلفظ الترجمة الإضافة للمفعول بدليل ماتضمنه حديث الباب، ويحتمل إرادة الإضافة للفاعل، والحكم فيه أن على العبد إذا قذف نصف ما على الحر ذكراً كان أو أنثى وهذا قول الجمهور ، وعن عمر بن عبد العزيز والزهرى

وإن كان بريئاً عنده إلا أنه كان بحسب نفس الأمر حقيقاً لما قيل فيه ، فلا مؤاخذة على من قذفه .

وطائفة يسيرة والأوزاعى وأهل الظاهر : حده ثمانون وخالفهم ابن حزم فوافق الجمهور ، اه . وأما إذا قذف عبداً فلا حد عليه عند الجمهور والأئمة الأربعة ، فى الأوجز عن المغنى أجمع العلماء على وجوب الحد على من قذف المحصن إذا كان مكلفاً ، وشرائط الإحصان الذى يجب الحد بقذف صاحبه خمسة : العقل والحرية والإسلام والعفة عن الزنا ، وأن يكون كبيراً يجامع مثله ، وبه يقول جماعة العلماء قديماً وحديثاً ، سوى ما روى عن داود أنه أوجب الحد على قاذف العبد إلى آخر ماقال ، ومما يجب التنبيه عليه أن ما فى تقرير اللاهورى من قوله « لا حد إذا قذف عبده ، وأما إذا قذف عبد غيره لحد » اه . تحريف من الناسخ فإن الحكم فى عبده وعبد غيره سواء .

كتاب الديات[1] إلخ

حى الناس جميعاً لأن (٢) قتل النفس الواحدة كثيراً ما يكون سبباً لهلاك نفوس كثيرة فكان إحياؤه لذلك الواحد سبباً لحياة تلك الأنفس بأسرها .

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لدفع إيرادات ترد على الإمام البخاري كما ستأتى، قال الحافظ: الديات بتخفيف التحتانية جمع دية، مثل عدات وعدة تقول : ودى القتيل يديه إذا أعطى وليه ديته وهو ماجعل فى مقابلة النفس ، وأورد البخارى تحت هذه الترجمة ما يتعلق بالقصاص، لأن كل مايجب فيه القصاص يجوز العفو عنه على مال فتكون الدية أشمل ، وترجم غيره كتاب القصاص وأدخل تحته الديات بناء على أن القصاص هو الأصل فى العمد ، اه . ويمكن أن يوجه أن الإمام البخارى ترجم بكتاب الديات والقصاص معاً ، أما الأول فنصاً ، وأما الثانى فبإشارة الآية ، فإن موجب القتل العمد القصاص، فلا إشكال بالتراجم الآتية المتعلقة بالقصاص فى هذا الكتاب .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ظاهر وتقدم شىء من الكلام على هذه الآية بنوع آخر فى كتاب التفسير تحت هذه الآية ، وقال صاحب الجمل فى قوله تعالى « ولكم فى القصاص حياة » بيان لمحاسن الحكم المذكور على وجه بديع لاتنال غايته . ونكر الحياة ليدل على أن فى هذا الجنس نوعاً من الحياة عظيما لا يبلغه الوصف ، وذلك لأنهم كانوا يقتلون الجماعة بالواحد فتنتشر الفتنة بينهم ، ففى شرع القصاص سلامة من هذا كله ، اه . وقال الرازى فى تفسيره فى مسائل هذه الآية إن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى إلى المحارجة التى تنتهى إلى قتل عالم من الناس ، اه .

(باب سؤال[1] القاتل إلخ)

(باب إذا قتل[2] بحجر)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لبيان غرض الإمام البخاري لأنه لم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري نبه بتلك الترجمة على الفرق بين الحدود والقصاص بأنه لا ينبغي التجسس في الأول ، بل يستحب الستر لقوله ﷺ لهزال في قصة ماعز : « لو سترته بثوبك كان خيراً لك » كما في المشكاة برواية أبي داود ، ولفظ مالك في الموطأ : « لو سترته بردائك » والدرء بالشبهات كما في قوله ﷺ : « ادرؤا الحدود ما استطعتم » حتى يستحب فيه التلقين كما في قوله ﷺ لماعز رضي الله تعالى عنه : « لعلك قبلت أو غمزت » وغير ذلك من الروايات في ذلك ، بخلاف القصاص فإنه ينبغي التجسس فيه حتى قالوا في القسامة : إن من نكل عن اليمين يحبس حتى يقر أو يموت في السجن كما في الأوجز عن الدردير والهداية ، ووجه الفرق بينهما ظاهر من أن الحدود من حقوق الله تعالى ، والقصاص من حقوق العباد .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما يرد على الإمام البخاري من تكرار الترجمة لأنه سيأتي قريباً « باب من أقاد بحجر » ومؤداهما واحد ، ولم يتعرض لدفع ذلك أحد من الشراح ، بل قال القسطلاني في الباب الأول ملخصاً لكلام العيني : أي هذا « باب إذا قتل شخص شخصاً بحجر أو بعصا هل يقتل بما قتل به أو بالسيف؟ » اهـ . وهذا المعنى عندي هو مؤدى الباب الآتي فتكون الترجمة الآتية مكررة، لأنه ليس لها معنى غير هذا، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا في الترجمة الآتية بشيء ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن مؤدى الترجمتين مسألتان شهيرتان خلافيتان بين الأئمة ، أما هذه الترجمة فالظاهر عندي أن الإمام البخاري أشار بها

(باب إذا أقر[1] بالقتل مرة)

إلى خلافية شهيرة وهى أنواع القتل،وهى ثلاثة عند الجمهور : العمد ، وشبه العمد ، والخطأ ، ففى الأول : القصاص على الاختلاف بينهم فى أن القصاص هو الأصل أو أحد الأمرين من القصاص والدية ، وفى الثانية : الدية المغلظة ، وفى الثالثة : الدية الغير المغلظة ، وهو مذهب الأئمة الثلاثة أبى حنيفة والشافعى وأحمد وأتباعهم، وأما عند الإمام مالك فالقتل عنده نوعان فقط : العمد والخطأ ، وشبه العمد ليس بشىء عنده داخل فى العمد وموجبه القصاص ، وأما قتل الخطأ فموجبه الدية ، فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة إلى هذه المسألة،ومال إلى مسلك الإمام مالك ، ولذا ترجم بقوله « باب إذا قتل بحجر أو عصا » قال العينى : جواب إذا محذوف تقديره يقتل بما قتل به ، وإنما قدرنا هكذا وإن كان يحتمل أن يقال: لا يقتل إلا بالسيف موافقة لحديث الباب ، ولم يذكره على عادته اكتفاء بحديث الباب ، اه . وبسط الكلام على هذه المسألة فى الأوجز، وأما مؤدى الترجمة الآتية فمسألة أخرى أيضاً خلافية شهيرة مبسوطة فى الأوجز وهى أن من قتل أحداً بغير سيف يستوفى القصاص بمثل فعله عند مالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة : لاقود إلا بالسيف ، وعن أحمد روايتان كالمذهبين ، ومستدل الحنفية قوله « لا قود إلا بالسيف » قال الزيلعى : روى ذلك من حديث أبى بكرة ومن حديث ابن مسعود ومن حديث أبى هريرة ومن حديث على ، وبسط الكلام على تخريجها الزيلعى ، انتهى من الأوجز مختصراً .ويؤيد مااخترته من توجيه الترجمتين سياق الترجمتين، إذ بوب الأول بقوله « إذا قتل إلخ » والثانى بقوله « من أقاد بحجر إلخ » .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على غرض المصنف بالترجمة وتعرض له فى تقرير الشيخ اللاهورى كما سيأتى قريباً ، ومايظهر من كلام الشراح قاطبة أنه رد على الكوفيين القائلين باشتراط الإقرار فى القتل مرتين بخلاف

(باب القصاص بين الرجال إلخ)

[بياض [1]]

الجمهور إذا اكتفوا بالإقرار مرة ، قال الحافظ: فى حديث أنس حجة للجمهور فى أنه لا يشترط فى الإقرار بالقتل أن يتكرر ، وهو مأخوذ من إطلاق قوله « فأخذ اليهودى فاعترف » فإنه لم يذكر فيه عدداً والأصل عدمه ، وذهب الكوفيون إلى اشتراط تكرار الإقرار بالقتل مرتين ، قياساً على اشتراط تكرار الإقرار بالزنا أربعاً تبعاً لعدد الشهود فى الموضعين ، اهـ . وهكذا فى العينى عن التوضيح إذ قال : فيه حجة على الكوفيين فى قولهم : لابد من الإقرار مرتين ، وهو خلاف الحديث لأنه لم يذكر فيه أن اليهودى أقر أكثر من مرة واحدة ، ولو كان فيه حد معلوم لبينه ، وبه قال مالك والشافعى ، انتهى . قلت : اشتراط الكوفيين مرتين فى الإقرار قياس على اشتراط الأربعة فى الزنا ومطلق الاعتراف لا ينحصر على المرة ، انتهى ما فى العينى. قلت العجب من العلامة العينى: كيف أيد قول الكوفيين بغير تنبيه ، على أن هذا مذهب غير الحنفية من الكوفيين ، فإن مذهب الحنفية الاكتفاء بالإقرار مرة كالجمهور ، ففى تقرير اللاهورى إذ قال « باب إذا أقر بالقتل مرة يقتص عندنا بإقراره مرة ، وشرط بعض الكوفيين غير الحنفية الإقرار مرتين ، اهـ . وبه جزم صاحب الفيض إذ قال : قوله « باب إذا أقر بالقتل مرة » وهكذا عندنا الإقرار مرة يكفى وليس الإقرار فيه كالإقرار فى الزنا .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، ولم يتعرض لذلك فى التقارير الأخر من المكى واللاهورى إلا ما فى تقرير واحد من المكى إذ قال : قوله فى الجراحات : قلنا قد اضطربت الروايات فيه فرجحنا سقوط القصاص فيما دون النفس بالقياس انتهى . ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على الاختلاف فيما بينهم فى القصاص بين الجراحات بين الرجال والنساء فإن المسألة خلافية شهيرة ، قال العينى : أى هذا « باب فى بيان وجوب القصاص إلخ » والجراحات جمع جراحة ، ووجوب القصاص فى ذلك قول الثورى والأوزاعى ومالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة :

(باب إذا مات [1] فى الزحام)

لا قصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس من الجراح ، لأن المساواة معتبرة فى النفس دون الأطراف ، ألا ترى أن اليد الصحيحة لا تؤخذ بيد شلاء ، والنفس الصحيحة تؤخذ بالمريضة ، اهـ . وفى الأوجز قال الموفق : كل شخصين جرى بينهما القصاص فى النفس جرى القصاص بينهما فى الأطراف ، ومن لا يقتل بقتله لا يقطع طرفه بطرفه ، وبهذا قال مالك والشافعى وغيرهما ، وقال أبو حنيفة : لا قصاص فى الطرف بين مختلفى البدن فلا يقطع الكامل بالناقص ، ولا الناقص بالكامل ، ولا الرجل بالمرأة ، ولا المرأة بالرجل ، لأن التكافؤ معتبر فى الأطراف بدليل أن الصحيحة لا تؤخذ بالشلاء ، ولا الكاملة بالناقصة ، فكذا لا يؤخذ طرف الرجل بطرف المرأة ولا طرفها بطرفه ، كما لا يؤخذ اليسرى باليمنى ، انتهى مختصراً .
وفى الهداية : ولنا أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال فينعدم التماثل بالتفاوت فى القيمة ، وهو معلوم قطعاً بتقويم الشرع فأمكن اعتباره ، اهـ . وفى تكملة البحر عن الكفاية : فإن قيل قوله تعالى « والعين بالعين » الآية ، مطلق يتناول مواضع النزاع فيكون حجة عليكم ، قلنا : قد خص منه الحربى والمستأمن والعام إذا خص منه شىء يجوز تخصيصه بخبر الواحد ، فخصصناه بما روى عن عمران بن حصين أنه قال : « قطع عبد لقوم فقراء أذن عبد لقوم أغنياء ، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فلم يقض بالقصاص » إلى آخر ما نظر فيه صاحب التكملة ، وحديث عمران هذا أخرجه أبو داود فى سننه ، وحمل الحديث القطب الكنكوهى فى تقرير أبى داود على الصبى من الأحرار ، وحمله ابن رشد فى البداية على جنايات العبيد فيما بينهم .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على الاختلاف الوسيع فى ذلك كما بسط فى الأوجز ، والجملة فى ذلك أن مشهور مذهب مالك كما فى الموطأ

قوله : (فأبطل(١) شهادتهما) .

(وقال لى (٢) ابن بشار) .

إذا اقتتل جماعة فوجد فيهم قتيل لايدرى من فعل ذلك فإن عقله على الفريق الآخر، وإن كان القتيل من غير الفريقين فعقله على الفريقين جميعاً ، وقال الشافعى وأحمد : القسامة على الفريق الثانى إن لم يدع على أحد ، وعند الحنفية: القسامة على أهل المحلة لأن القتيل بين أظهرهم والحفظ عليهم ، وهذا إذا لم يدع على أحد ، فإن ادعى فيسقط عن أهل المحلة ولا يجب على المدعى عليه إلا بالبينة ، ولو شئت التفصيل فعليك بالأوجز .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لتعرض الشيخ المكى فى تقريره عنه إذ قال : قوله « أبطل شهادتهما » أى إلى الأبد تعزيراً لهما ، انتهى . وهذا مخالف لما عليه الشراح قاطبة إذ قالوا : إن إبطال الشهادة كان على الثانى فقط ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ وغيره : قوله « فأبطل على رضى الله تعالى عنه شهادتهما على الآخر » كما فى رواية الشافعى ، وفيه رد على من حمل الإبطال فى قوله « فأبطل شهادتهما » على إبطال شهادتهما معاً ، الأولى لإقرارهما فيهما بالخطأ ، والثانية لكونهما صارا متهمين ، فاللفظ وإن كان محتملا لكن رواية الشافعى عينت أحد الاحتمالين ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لتعريض الشيخ المكى لذلك إذ قال : قوله « وقال لى مقولته » قوله « حدثنا » ، انتهى . قلت : وتوضيح ذلك أنه طبع فى النسخة الهندية لفظ « حدثنا » فى قوله « حدثنا يحيى » بالقلم الجلى كابتداء السند ، وكان حقه أن يكتب بالقلم الخفى لأنه مقولة ابن بشار ، وكان بدأ السند من قوله « قال أبو عبد الله » ووقع فى نسخ البخارى الهندية مثل ذلك فى كثير من المواضع فليتنبه له .

(وأقاد (١) أبو بكر) .

(باب (٢) القسامة)

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته التنبيه على أنه لا تعلق لهذه الآثار بالترجمة ، ولم يتعرض له الشراح إلا ما قاله الكرمانى وتبعه غيره إذ قال : قال شارح التراجم أما القصاص من اللطمة والدرة والأسواط فليس من الترجمة لأنه من شخص واحد ، وقد يجاب عنه بأنه إذا كان القود يؤخذ من هذه المحقرات فكيف لا يقتاد من الجميع فى الأمور العظام كالقتل والقطع وأشباه ذلك ، انتهى . ولا يبعد أن يقال إنه ذكر هذه الآثار بمنزلة مسائل شتى فى آخر كتاب الجنايات والديات فإنه سيذكر بعد ذلك باب القسامة كأنه بمنزلة باب مستقل ، والقود من اللطمة خلافية ، فى هامش الهندية عن العينى قال ابن القاسم : يقاد من الضرب بالسوط وغيره إلا اللطمة فى العين ففيها العقوبة خشية على العين ، والمشهور عن مالك وهو قول الأكثرين : لا قود فى اللطمة إلا إن جرحت ففيها حكومة والسبب فيه تعذر المماثلة ، وإن كانت اللطمة على الخد ففيها القود ، وقالت طائفة لا قصاص فى اللطمة ، وهو قول مالك والكوفيين والشافعى ، وقال الشافعى إذا جرح ففيه حكومة ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه أجمل الكلام على ذلك فى تقرير الترمذى وأبى داود ، وأما ما أفاده الشيخ قدس سره فى تقرير الترمذى وهو وجيز جيد مفيد جداً ، ولما كان مطبوعا باسم الكوكب الدرى لم أذكره ههنا خوف الإطالة ، من شاء فليرجع إليه ، وأما ما أفاده فى تقرير أبى داود فأذكره ههنا تتميما للفائدة وتكميلا لكلام الشيخ قدس سره فى ذلك ، وقد نقله شيخنا ومولانا الحاج خليل أحمد نور الله مرقده فى بذل المجهود فقال : ولم أر أحداً كتب هذا البحث مفصلا من بيان المذاهب والجمع بين الاختلافات الواقعة فى الروايات مثل ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه وشيخنا رضى الله تعالى عنه فأحب أن أذكرها لينتفع بها الطالبون والمدرسون ، قال : « باب القسامة »

. . . .

المذهب فيه معلوم ، وهو استحقاق القود بحلف خمسين من أولياء المقتول عند الشافعى رحمه الله إن كان هناك لوث ، وإلا فمذهبهم مثل مذهبنا وهو أنه يجب على ولى المقتول إقامة البينة ، وإن تعسر حلف المتهمون خمسين يميناً ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا ، فإن قامت البينة أقيد منه ، وإن لم تقم ونكلوا عن اليمين وجبت الدية ، وإن حلفوا تبرؤوا من الدية ، عندهم وعندنا يغرمون الدية على كل حال سواء حلفوا أو نكلوا عن اليمين ، وهذا هو الثابت بالنظر إلى مجموع الروايات ، إذ البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، ولا معنى لإيجاب اليمين على أولياء المقتول ، وقد ذكرت البينة فى كثير من الروايات وما لم يذكر فيها محمول على ما ذكر ، لأن الوقعة متحدة فيعمل بما وافق الأصول منها دون ما خالف ، وكذلك اختلف فيها بين حلف اليهود خمسين يميناً فمن مثبت لها ومن ناف إياها ، والجمع أن اليهود كتبوا إليه بحلفهم خمسين ولم يشهدوا ولم يطلبهم أيضاً ، ولا معتبر بما كتبوا به إليه ﷺ فإن الأيمان لابد وأن تكون فى مجلس القضاء بحضور الحاكم ولم يوجد ، فمن ذكرها عنى بها كتابتهم ، ومن نفاها نفى اليمين المطابق للقاعدة ، ثم إن الروايات مختلفة أيضاً فى بذل الدية ممن كان ، والأصل أن اليهود لم يثبت عليهم شىء لعدم البينة ، وكانوا مستعدين للأيمان إلا أن أولياء المقتول لم يقبلوها منهم وكان ذلك حقاً لهم فسقط أيمانهم بإسقاط هؤلاء ، إلا أن اليهود بذلوا من المال شيئاً ظنا منهم أن القصة منجرة إلى أزيد من ذلك ، وقد خافوا على أنفسهم ثبوت المدعى حيث وجد القتيل فيهم فأحبوا أن يسلموا من ذلك بما بذلوا ، وقبله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم منهم لما علم أنه لو لم يثبت عليهم المدعى وهو الظاهر لعدم البينة وعدم مبالاة هؤلاء بالأيمان لسلموا من غير شىء ، ولم يرزؤوا فى مال ولا نفس فهذه حقيقة القصة ، ثم إنه ﷺ أكمل ديته من عنده فمن أنكر الاخذ من اليهود ديته فإنما أنكر أخذ كلها وبعد ثبوتها حسب القاعدة المقررة شرعاً ، ومن أثبت أخذها منهم

. . . .

فإنما قصد بذلك أخذ شيء من ذلك ، ومما ينبغي التنبيه عليه أن خيبر إذ ذاك كانت لم تفتح بعد وكان الأقوام فيما بينهم تعاهد كما يدل عليه قوله في الروايات «فأذنوا بحرب من الله ورسوله» ، إذ لو كانت مفتوحة لما افتقر إلى الحرب والإيذان ، بل كانوا أذلاء يخرجهم المسلمون من أرضهم حيث شاؤوا ، ولذلك لم يتتبع النبي ﷺ قصة القتيل هذه حق التتبع لكون القوم على سواء ، فلو بولغ فيها لاحتمل أول الأمر إلى القتال والجدال وكان فيه خلاف المصلحة ، وعلى هذا فلا يرد على الحنفية ما أورد من أن مذهبكم في القسامة تحليف الملاك لا السكان ، وههنا قد حلف السكان ولم يتعرض بالملاك وهم المسلمون ، وإنما جرى أمر القسامة عليهم لما أن القوم كانوا معاهدين وكانت القسامة شائعة في الجاهلية على النحو الذي قلنا فلا يورد أنها لو لم تفتح بعد لما قبلوا ذلك منهم لأنهم كانوا غير مقدورين عليهم ، انتهى كلامه ، اهـ.

وبسط الكلام على هذا الباب في الأوجز أشد البسط وذكر فيه الكلام على مباحث كثيرة في هذا الباب ، منها معنى القسامة لغة واصطلاحا ، ومنها أن حديث القسامة أخذ به الجمهور خلافاً لبعضهم ، وتبدية أهل الدم في القسامة ، وإجمال مذاهب الأئمة الأربعة فيها ، والكلام على حديث سهل في هذا الباب ، واختلافهم في عدد الحالفين من الولاة ، واختلافهم في إيجاب القصاص بالقسامة ، وهل يستحق بالقسامة قتل الواحد أو أكثر منه ، ولا عبرة لحلف الأولياء عند الحنفية ، والأجوبة عن حديث سهل ، وهل وداه النبي ﷺ من عنده أو من إبل الصدقة ، والاعتذار عن الشافعية بعدم أخذهم بحديث القود ، واختلافهم في اللوث في القسامة وإن نكل أحد من ولاة الدم عن الحلف ، وإذا ردت الأيمان على المدعى عليه فكم يحلفون ، والفرق بين أيمان القسامة وأيمان الحقوق ، ومن يجوز قسامته من ولاة الدم في العمد ، وإجماعهم على أن الصبيان لا يقسمون واختلافهم في النساء ، والقسامة في الخطأ ، إذا وقع في الأيمان الكسور فكيف تجبر ، وحكم الميراث في القسامة ، إذا أراد بعض الورثة أخذ الدية فكيف يفعل ، والقسامة في العبد ، وغير ذلك من

. . . .

المباحث الكثيرة ، وحاصل مذاهب الأئمة فى ذلك كما بسط فى الأوجز : إذا وجد قتيل فى محلة يقسم الخمسون منهم ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا ويوزع على أهل المحلة الدية ، ومن لم يحلف يحبس حتى يحلف سواء كان هناك لوث أم لا ، هذا عندنا الحنفية ، وأما عند الأئمة الثلاثة فإن لم يكن ههنا لوث فعلى أصل الشرع « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » فيبرؤون باليمين ، وإن كان هناك لوث وادعوا على واحد وحلفوا خمسين يقتص عنه عند مالك وأحمد ، والمشهور عن الشافعى أن لا قود بها وإن لم يحلف الأولياء حلف أولياء القاتل وبرؤوا عن الدية والقود ، وإن لم يحلفوا يجب الدية ، وفيه أيضا قال ابن رشد فى البداية : اختلف العلماء فى القسامة فى أربعة مواضع تجرى مجرى الأصول لفروع هذا الباب : الأول هل يجب الحكم بالقسامة أم لا ؟ والثانية إذا قلنا بوجوبها هل يجب بها الدم أو الدية أو رفع مجرد الدعوى ؟ فقال مالك وأحمد يستحق بها الدم فى العمد والدية فى الخطأ ، وقال الشافعى وجماعة تستحق بها الدية فقط ، وقال بعض الكوفيين : لا يستحق بها إلا رفع الدعوى ، والثالثة : بل يبدأ بالأيمان فيها المدعون أو المدعى عليهم ، فقال الشافعى وأحمد وداود وغيرهم : يبدأ المدعون ، وقال فقهاء الكوفة والبصرة وكثير من أهل المدينة ، بل يبدأ المدعى عليهم بالأيمان ، والرابعة ما يعد لوثاً وهى موجب القسامة ، وأجمع جمهور العلماء القائلين بها أنها لا تجب إلا بشبهة وهى التى يقال لها اللوث ، وفيه اختلاف كثير فى تفاصيله ، انتهى مختصراً .

ومما يجب التنبيه عليه أن المعروف عند شراح الحديث أن عمر بن عبد العزيز لم يأخذ بحديث القسامة ، وإليه ميل البخارى ، وذلك ليس بصحيح عند هذا العبد الضعيف كما سيأتى ، وفى الأوجز عن المحلى قال عياض : أصل من أصول الشرع ، وبه أخذ العلماء كافة من الصحابة من بعدهم ، وإن اختلفوا فى كيفية الأخذ به ، ولم يأخذ به جماعة من التابعين وغيرهم ، منهم البخارى ، وعن عمر بن عبد العزيز

. . . .

روايتان ، وقريب منه ما حكى الحافظ فى الفتح إذ قال فيه بعد ذكر كلام القاضى عياض مفصلا: وروى التوقف عن الأخذ به عن طائفة فلم يرو القسامة ولاأثبتوا بها فى الشرع حكماً ، وهذا مذهب أبى قلابة وغيره ممن ذكر أسماءهم فى الأوجز ، ثم قال : وإليه ينحو البخارى ، وروى عن عمر بن عبدالعزيز باختلاف عنه ،وسبق عمر بن عبدالعزيز إلى إنكار القسامة سالم بن عبد الله ، فأخرج ابن المنذر عنه أنه كان يقول : ياالقوم يحلفون على أمر لم يروه ولم يحضروه ، ولوكان لى أمر لعاقبتهم ولجعلتهم نكالا ولم أقبل لهم شهادة ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم ينكر القسامة برأسها ، وهكذا عمر بن عبدالعزيز رضى الله عنهما ، ولذا ذكر الإمام البخارى « باب القسامة » وأورد فيه حديث عمر بن عبد العزيز فى إبرازه السرير ، وذكر فيه حديث أبى قلابة ، وهذا لا يدل على إنكار القسامة ، بل يدل على إنكار القود بها كا هو نص حديث أبى قلابة إذ قال : فوالله ما قتل رسول الله ﷺ أحداً قط إلا فى ثلاث خصال ، وذكر أبو قلابة أيضاً فى تأييده سنة رسول الله ﷺ ، وفيه إعطاء الدية عن رسول الله ﷺ ، وليت شعرى كيف نسبــوا إلى الإمام البخارى إنكار القسامة برأسها ، وصنيعه فى صحيحه شاهد عدل على أخذه بها ، وإلى ما اخترته من مذهب البخارى ميل الحافظ ، إذ قال : الذى يظهر لى أن البخارى لا يضعف القسامة من حيث هى ، بل يوافق الشافعى فى أنه لا قود فيها ويخالفه فى أن الذى يحلف فيها هو المدعى ، بل يرى أن الروايات اختلفت فى ذلك فى قصة الأنصار ويهود خيبر ، فيرد المختلف إلى المتفق عليه من أن اليمين على المدعى عليه ، فمن ثم أورد رواية سعيد بن عبيد فى « باب القسامة » وطريق يحيى بن سعيد فى باب آخر ، وليس فى شىء من ذلك تضعيف أصل القسامة ، والله تعالى أعلم ، اه .
قلت : ولا عجب من الحافظ فى قوله : إن البخارى يوافق الشافعى ، ثم يتبـا

(لا يقضى فيه إلى يوم القيامة) أى(١) بالقتل والقصاص ، فأما الدية فلا تنفى لأن الشبه إنما تؤثر فى حقن الدم لا فى سقوط المال .

توافق الحنفية ، مع أن البخارى وافق الشافعية فى جزء واحد ، وهو عدم القود ، ووافق الحنفية فى كلا الجزئين : ترك القود ويمين المدعى عليهم ، كما هو نص ما أورده من قوله فيه سنة رسول الله ﷺ، وقد أقر الحافظ هذا أيضاً بنفسه كما تقدم قريباً فى كلامه ، ومع ذلك لم يقل يوافق الحنفية ، وما أشار إليه من قوله طريق يحي بن سعيد فى باب آخر تقدم فى أبواب الجزية فى باب الموادعة والمصالحة مع المشركين بالمال إلخ ، وقد ذكر الحافظ قبل ذلك تنبيهاً فقال : نبه ابن المنير فى الحاشية على النكتة فى كون البخارى لم يورد فى هذا الباب الطريق الدالة على تحليف المدعى ، وهى مما خالفت فيه القسامة بقية الحقوق ، فقال : مذهب البخارى تضعيف القسامة ، فلهذا صدر الباب بالأحاديث الدالة على أن اليمين فى جانب المدعى عليه ، وأورد طريق سعيد بن عبيد وهو جار على القواعد ، وإلزام المدعى البينة ليس من خصوصية القسامة فى شىء ، ثم ذكر حديث القسامة الدال على خروجها عن القواعد بطريق العرض فى كتاب الموادعة والجزية فراراً أن يذكر ههنا فيغلط المستدل بها على اعتقاد البخارى ، قال : وهذا الإخفاء مع صحة القصد ليس من قبيل كتمان العلم ، ثم قال بعد ذلك ما تقدم من قوله : الذى يظهر لى أن البخارى لا يضعف القسامة إلى آخر ما تقدم .

(١) كما هو ظاهر من حديث أبى قلابة ، ولذا أنكر الرجم بأيمان خمسين بالزنا وغير ذلك ، ولا يذهب عليك أنه بسط الكلام على حديث القسامة فى التقارير الأخر عن حضرة قطب الإرشاد من تقرير مولانا حسين على اللاهورى وتقريرى مولانا محمد حسن المكى ، فنوردها تكميلا لكلام القطب الكنكوهى ، وفى كل منها بعض الفوائد التى ليست فى الآخر ، ففى تقرير اللاهورى القسامة هى

(وقد أقادت بها الخلفاء) يعنى بها (١) عبد الملك وأمثاله لا الخلفاء الأربعة الراشدين رضى الله عنهم .

عندنا أن يحلف أهل المحلة خمسون رجلا منهم ، ويعطوا ديته ، ويجوز أن يعفو الأولياء الأيمان ويأخذون ديته ، ويجوز أن يعفو الأيمان ويدى غير أهل المحلة تفضلا ، والاختيار لأهل القتيل ، أى خمسين يختاروا ويجوز لهم أن يعفوا اليمين من أحد ويأخذون بدله شيئاً من المال ، ويجوز لهم إذا قال أحد من أهل المحلة لا تأخذوا منى اليمين واختاروا خمسين غيرى وخذوا منى كذا مالا ، وعند الشافعى رحمه الله إن كان لوث يحلف الأولياء خمسين فيقتص وإن لم يكن لوث فيحلف أهل المحلة فلا يدون ، إذا علمت هذا فاعلم أنه جنح ههنا البخارى إلى مذهب الحنفية ، وقوله « شاهداك أو يمينه » أى يمين المدعى عليه ، فهذا هو مذهبنا أنه إن أقام المدعى بينة فيقتص ، وإلا فيحلف المدعى عليهم هم أهل المحلة ، قوله : لم يقد بها بل أخذت الدية إن وجد أصحابه بينة فيحكم بالقصاص ، وإلا فلا يظلم الناس بأخذ القصاص بل تؤخذ الدية ، قوله « تأتون بالبينة » هذا هو مذهبنا ، وهو الموافق لقوله عليه الصلاة والسلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » وما روى بخلاف هذه الرواية فمن تصرف الرواة ، قوله « إبل الصدقة » أى اشترى من إبل الصدقة فأعطى ، وعلم من رواية أخرى أن اليهود أعطت نصف ديته ، اهـ . وفى تقرير المكى قوله « فلا تظلم بأن تأخذ القود بالقسامة بل خذ الدية بالقسامة » قوله : « فلا يقضى فيه إلخ » لكون المسألة مختلفاً فيها ، اعلم أن الشافعى رحمه الله تعالى يأخذ القود باللوث فإذا لم يجد اللوث يأخذ بالقسامة ، ولا قسامة مع اللوث عنده ، وعندنا لا اعتبار للوث أصلا ، بل يأخذ الدية بالقسامة وإن وجد اللوث ، اهـ . ولا يذهب عليك أن ما فى هذه التقارير من نسبة القود إلى الإمام الشافعى مبنى على أحد قولين كما فى هامش الكوكب عن الهداية والنووى والمشهور عن الشافعى ترك القود كما تقدم قريباً عن الأوجز .

(١) وفى تقرير المكى نحو معاوية فى أول المرة ، اهـ . قال الحافظ : وقد أقادت بها الخلفاء وأرادوا بذلك ما تقدم نقله عن معاوية ، وعن عبد الله بن الزبير ،

(أكنت تقطعه) وربما[١] يتوهم أن تمثيله هذا يرد عليه ما قصده حيث يلزم أن لا يجب دية ، كما لا يجب فى الصورة المعروضة قطع ولا ضمان ، والجواب أنه لا يضره انتفاء وجوب الدية ههنا ، فإنه سيثبته بفعله ﷺ عن قريب .

وكذا جاء عن عبد الملك بن مروان ، لكن عبد الملك أقاد بها ثم ندم ، كما ذكره أبو قلابة بعد ذلك ، انتهى . والذى أشار إليه بقوله : ما تقدم ما ذكره فى أول القسامة مبسوطا لخصه القسطلانى فقال تحت قول البخارى لم يقد بها معاوية ، وتوقف ابن بطال فى ثبوته فقال : قد صح عن معاوية أنه أقاد بها ، ذكر ذلك عنه أبو الزناد فى احتجاجه على أهل العراق ، قال فى الفتح : هو فى صحيفة عبد الرحمن ابن أبى الزناد عن أبيه ، ومن طريقه أخرجه البيهقى وجمع بأن معاوية لم يقد بها لما وقعت له ، وكان الحكم فى ذلك ولما وقعت لغيره وكل الأمر فى ذلك إليه ، فلفظ البيهقى عن خارجة بن زيد بن ثابت قال : قتل رجل من الأنصار رجلا من بنى عجلان ، ولم يكن فى ذلك بينة ولا لطخ ، فأجمع رأى الناس على أن تحلف ولاة المقتول ثم يسلم إليهم فيقتلوه ، فركبت إلى معاوية فى ذلك ، فكتب إلى سعيد ابن العاص إن كان ما ذكره حقا فافعل ما ذكروه ، فدفعت الكتاب إلى سعيد فأحلفنا خمسين يميناً ثم أسلمه إلينا ، انتهى . فنسب إلى معاوية أنه أقاد بها لكونه أذن فى ذلك ، ويحتمل أن يكون معاوية كان يرى القود بها ، ثم رجع عن ذلك أو بالعكس ، انتهى . وقال الحافظ فى الفتح : وقد اختلف على عمر بن عبد العزيز فى القود بالقسامة كما اختلف على معاوية ، فذكر ابن بطال أن فى مصنف حماد بن سلمة عن ابن أبى مليكة أن عمر بن عبد العزيز أقاد بالقسامة فى إمرته على المدينة ، قال الحافظ : ويجمع بأنه كان يرى بذلك لما كان أميراً على المدينة ، ثم رجع لما ولى الخلافة ، ولعل سبب ذلك ما سيأتى فى آخر الباب من قصة أبى قلابة حيث احتج على عدم القود بها فكأنه وافقه على ذلك ، اه .

(١) هذا مجرد دفع توهم كما أفاده الشيخ وجواب على سبيل التسليم وإلا فظاهر

(وقد كانت هذيل خلعوا خليعاً (١))

اللفظ لا ينفي الدية ولا تعرض له بالدية كما أفاده الشيخ قدس سره بنفسه تحت قوله: «لا يقضى فيه إلى يوم القيامة» كما تقدم قريباً، وقال الحافظ: وقع في رواية حماد: شهد عندك أربعة من أهل حمص على رجل من أهل دمشق وزاد بعد قوله: أكنت تقطعه؟ قال لا، قال يا أمير المؤمنين هذا أعظم من ذلك، انتهى. فإن القتل أعظم من القطع دون الدية.

(١) وفي تقرير اللاهوري: قوله «هذيل خلعوا خليعاً» وفي نسخة حليفا، وهو ظاهر، وأما تسميته خليعاً، فهو من قبيل قتل قتيلا، قوله فطرق أي ذهب الحليف للسرقة أهل بيت فحذفه بالسيف أي علم أهل البيت أنه سارق، فانهزم فرماه بالسيف فقتله، فجاءت هذيل قائلين: إنه حليفنا ومولى موالاتنا، وليس له ولى نسبي فأخذوا اليمني فرفعوه إلى عمر فادعى اليماني أنه ليس بينكم وبين القتيل حلف، بل نقضتم، فقال عمر رضي الله عنه يقسم خمسون من هذيل ماخلعوه حتى تستحق هذيل الدية، وأما خمسون فهو بسبب أنه كما يحلف خمسون في القسامة، ويكون الدعوى فيها على المحلة، فكذا ههنا الدعوى على المحلة فيحلف خمسون من اختار (فافتدى) يمينه بألف درهم أي أعطى ألف درهم اليماني، وترك اليماني يمينه ولم يختره واختار مكانه رجلا آخر، أما إعطاؤه ألف درهم فهو صلحاً وإلا فاللائق لليمين إبلان، قوله «فدفعه» يعني لما حلفت هذيل، فقال اليماني: ليس عندي مال فدفع عمر رضي الله عنه اليماني إلى أخي المقتول أي الأخ الذي والى بيده وبسببه صار حليفاً للكل، وأما دفعه فهو لأنه يكسب عندهم، فما يحصل يعطيهم عوض الدية، فقرنت يده بيده، قال فانطلقنا أي اليماني وأخو القتيل، وفاعل قال هو اليماني، ينقل أبو قلابة من جانبه، انتهى. وفي تقرير المكي: المراد بالخليع الحليف، كانت هذيل جاء إليهم رجل من أهل اليمن في الجاهلية، فحلف معهم، وعقد معهم عقد موالاة، فكان يسكن فيهم، ثم خلعوه وفسخوا المحالفة معه، قوله فانتبه (ناهب سمجها)

أورده(١) لإثبات أن فى الشريعة اعتبار الأيمان خمسين ، وإن لم يكن كافياً فى إثبات المدعى ، بحيث يمكن أن يقتل المدعى عليه ، فإن الذى قتل هذا الخليع كان معترفاً بأنه قتله، غيرأنه كان يدعى قتله وهو سارق وكان الهذليون يدعون قتله فى غير حالة السرق، فكان الاختلاف فى أنه هل قتله وهو سارق أو قتله وهو برىء؟ فكان الهذليون يدعون الثانى والقاتل يدعى الأول، وأيضاً فإنهم كانوا اختلفوا فيما بينهم فى أنهم هل خلعوه أو لا ؟ فادعى الهذليون الثانى والقاتل الأول ، فإنه كان يدعى أنكم ليس لكم حق المطالبة منى ، لأنكم قد خلعتموه ، أى تركتم مخالفته ، ومع هذا فإن عمر رضى الله تعالى عنه لم يقتله قصاصاً ، فأراد أبو قلابة بذكره هذه القصة أن عمر لما لم يقتل القاتل مع اعترافه بأنه قتله للشبهة التى نشأت بقوله إنى قتلته وهو سارق ،

سواء كان هو ناهباً سارقاً فى الواقع أم لم يكن سارقاً فى الواقع ، قوله : « فأقسم منهم إلخ » ثم ادعوا عليه القتل فأقر بالقتل ، وقال : لا أنكر القتل ، لكنى انتبهه فقتلته بشبهة أنه سارق ، لكونه طرق علىّ ليلا ، فوقع فى قلب عمر رضى الله عنه صدقه فأسقط عنه القصاص للشبهة وأوجب عليه الدية ، قوله « فافتدى يمينه منهم » أى من الهذيل ، والله أعلم، اه .

(١) وفى تقرير المكى : « فإن قلت حلف هذيل ليس للقسامة ، بل هو للإنكار عن الخلع ، فكيف يحلف خمسون منهم ، مع أن هذا حكم مختص بالقسامة ، قلت: إنما حلف الخمسون لأن كل واحد منهم كان مدعياً للقود عنه ومنكراً عن الخلع ، فلذلك حلف كل واحد منهم حتى كمل الخمسون لأن إنكار كل واحد لا يفيد له حلف الآخر ، قوله « منهم رجلا آخر » ثم حلف الخمسين وثبت كونهم مستحقين لدعوى القصاص ، وصار دعواهم ودعوى أخى المقتول واحداً ، وهو طلب القصاص ، قوله : « فدفعه إلخ » لا لأن يقتص منه لأن القصاص قد سقط للشبهة كما عرفت ، بل لأن يأخذ منه دية أخيه ، قوله « فانطلقنا » أى من الموسم ، قال قدس سره : غرض أبى قلابة من هذا الحديث التنبيه على أن القود ليس أمراً خفيفاً ،

فأنى يقتل المدعى عليه بالأيمان الصرفة الخالية عن الاعتراف والشاهد وغيرهما ، ومما ينبغي أن يتنبه له أن أخا المقتول كان موجوداً إلا أنه لم يدع لما رأى الهذليين يتخاصمون لأجله فلم يفتقر إلى ادعاء بنفسه ، ويحتمل أن يكون حضوره بعد القضية والحكم على المدعى عليه بالسعى لأولياء المقتول مدة أدائه بدل الدم ، ومعنى قوله : « فدفعه إلخ » أن عمر دفع المدعى عليه(١) بعد تمام الأيمان إلى أخى المقتول ، فقرنت يده إلى يده لئلا ينفلت ، ثم إن هلاك الخمسين الذين حلفوا إنما

بل هو أمر شديد عظيم الشأن ، ألا ترى أن عمر رضى الله عنه لم يثبته بالإقرار وبحلف خمسين رجلا ، فكيف تثبتونه بحلف خمسين رجلا الذين لم يروا القتل أصلا ، اهـ. وفى تقرير المكى الآخر : قوله « قد خلعوه » هذا إقرار بالقتل وإنكار عن استحقاقهم الدعوى عليه ، وغرضه من قوله « قد خلعوه » أن يتخلص منهم ، أما استلزامه للإقرار بالقتل فهو لا يلتفت إليه لأن الإقرار بالقتل قضية أخرى ، قوله : مع أخى المقتول بعد أن يتخلص منهم ، وذلك بأن يقول لأخى المقتول : نعم ، إنى قتلته ، لكن قتله كان من أجل أنه دخل بيتى يسرقنى ، فإن قلت هذا القول مسقط للقصاص ووجوب الدية ، لما روى أن من قتله سارقه فى بيته فهو هدر ، فلم لم يتركه عمر بعد هذا القول؟ قلت: قال فى الهداية : إن قوله « لكن قتله إلخ » لا اعتبار بعد الإقرار بقوله قتلته ولا يلتفت إليه ، فإن قلت فينبغى أن يجب القصاص عليه لوجود الإقرار بالقتل ، قلت : لا يجب القصاص ، لأن قوله « لكن قتله » أى وإن كان مما لا يلتفت إليه ، لكنه لا يخلو من ثبوت شبهة فى القصاص ، فبالنظر إلى أصل الإقرار أوجبنا الدية عليه ، فإن قلت : الدية تكون على العاقلة لا على القاتل ، فلم وجبت الدية ههنا على القاتل وهو اليمانى ؟ قلت : الدية إنما تجب على العاقلة إذا ثبتت من غير إقرار ، وههنا الدية ثبتت بإقرار القاتل ، فكان عليه لا على عاقلته ، وبالنظر إلى الشبهة أسقطنا القصاص عنه ، اهـ.

(١) ما أفادة الشيخ قدس سره هو الحق الصواب ، وهو المتعين لا مصدل

كان لكذبهم ، وأما هلاك أخي المقتول فلكونه أسر كون أخيه سارقاً ، ولم يصدق القاتل فى دعواه أنه قتله حين دخل بيتى يسرق ، ولم يهلك القاتل لكونه لم يقترف

عنه من أن الضميرين فى قوله «يده بيده» يرجعان إلى القاتل وأخي المقتول ، وهو ظاهر . والعجب من الشراح قاطبة أنه زلت أقدامهم فى شرح هذا الكلام ، وأعجب من هذا أن الحافظ وافقهم فى هذا الغلط إذ أرجعوا ضمير دفعه إلى الرجل الذى تم به الخمسون ، وفيه أوهام كثيرة الأولى : أنه لا خصيصة لهذا الرجل من جملة خمسين ، والثانى : أبقى التاسع والاربعون بدون القرين ، والثالث : أنهم ارتكبوا المجاز فى قوله انطلقنا والخمسون بحمل خمسين على المجاز ، وهكذا فى قوله انهجم الغار على الخمسين ، والرابع : يصح ما يأتى من قوله أفلت القرينان : فأتبعهما حجر فكسر رجل أخي المقتول ، على كلام الشيخ لا على كلام الشراح ، لأن القرينين على كلام الشراح هو الرجل الذى جعلوه مكان الرجل الشامى وأخو المقتول ، ولا وجه لبقاء هذا الرجل على كلامهم ، كيف بقى من الهلاك ؟ وقد هلك تسع وأربعون ، وعلى كلام الشيخ قدس سره هلك الخمسون الذين دخلوا الغار وحلفوا كاذبين ، وهلك أخو المقتول لكتمانه ، ولذا تأخر موته من الخمسين ، لأن جريمته كانت غير جريمتهم ، وما تقدم قريباً من تقرير اللاهورى موافق لما أفاده الشيخ ههنا إذ قال : فدفعه أى دفع عمر اليمانى إلى أخي المقتول إلى آخر ما تقدم ، إذ اليمانى هو القاتل لا الذى أكمل الخمسين ، ويظهر من كلام صاحب الفيض أنه موافق لرأى الشيخ قدس سره إذ قال : قوله « فقرنت يده بيده » وهذا على عادة العرب من أنهم كانوا يفوضون القاتل إلى أولياء المقتول بسمير ليقتصوا منه حيث أرادوا ، انتهى . وهذا نص فى أن القرينين القاتل وأخو المقتول لا بدل الرجل الشامى الذى أكمل به خمسون ، لكن العجب أنه لم ينبه على غلط الشراح ، وأصل الوهم فيه عندى من العلامة الكرمانى ، وتبعه غيره من الحافظ والعينى والقسطلانى ، قال الكرمانى : قوله «والخمسون إلخ» فإن قلت : هم تسعة وأربعون ، قلت مثل هذه الإطلاقات جائز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء ، أو المراد الخمسون تقريبا أو

إساءة ، وإنما ندم[١] عبد الملك لأنه قتل من غير ثبوت ، وتيسيرهم إلى الشام تعزير لهم وتحفظ عن جريرة كبيرتهم التي اقترفوها ، والله أعلم .

(باب من اطلع[٢] في بيت رجل)

تغليبا ، وقوله : « أفلت القرينان » أخو المقتول والرجل الذي جعلوه مكان الرجل الشامي ، انتهى . قال الحافظ : قوله « وأفلت » بضم أوله وسكون الفاء أي تخلص والقرينان هما أخو المقتول والذي أكمل الخمسين ، اه .

(١) إشارة إلى قصة أخرى سيذكرها المؤلف بقوله « قلت : وقد كان عبد الملك بن مروان إلخ » ، وأما قول البخاري وسيرهم إلى الشام أورد عليه الحافظ وتبعه القسطلاني إذ قال : قوله إلى الشام ، وفي رواية أحمد بن حرب عند أبي نعيم في مستخرجه من الشام بدل إلى قال في الفتح : وهذه أولى لأن إقامة عبد الملك كانت بالشام ، ويحتمل أن يكون ذلك وقع بالعراق عند محاربته مصعب بن الزبير ويكونوا من أهل العراق فنفاهم إلى الشام ، اه . وفي تقرير المكي قوله « ومحوا زجراً لهم » لأنه كان اغتر بحلفهم ، مع أن حلفهم كانت من غير معاينة القتـــل ورؤيته ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه قد أجمل الكلام وأجاد في الكوكب الدري : وزدته لمكان اختلاف نقلة المذاهب في ذلك كما في هامش الكوكب ، وبسطت الكلام على ذلك في حاشيتي على بذل المجهود ، والجملة أنه هدر في أصح قولي الشافعي وهو مذهب أحمد كما صرح به في الروض المربع وابن القيم في الهدى ، وأما عند مالك فقد حكى الحافظ وغيره من شراح الحديث : مذهبه القود مطلقاً ، لكن الصواب في مسلكه ما في الدردير : القصاص في العمد والدية في الخطأ في هامش الكوكب ، وأما عند الحنفية فهدر إن لم يمكن دفعه إلا به وإلا فلا ، وأجابوا عن الأحاديث الدالة على الهدر بأنها محمولة على التغليظ والتشديد في هامش الكوكب عن الشامي ، وبه جزم الشيخ قدس سره في الكوكب إذ قال

(باب العـــاقلة[1])

هذا تغليظ بحت عند الإمام الهمام، ولو ارتكب أحد ذلك ففقأ عينيه تؤخذ منه الدية ولا يقتص منه لما عرت شبهة بلفظ الحديث : « والحدود تندرىء بالشبهات » ولفظ الحديث وإن كان لا يصرح بكونه تغليظاً وتشديداً لأن امتناعه ﷺ عن فقىء عينيه يؤيد مذهب الإمام ، فإن إتيان الحد لو كان على حقيقته لما سقط عن الرجل بتأخره عن الثقب الذى اطلع منه بل فقأ عينه بالخروج عن البيت ، انتهى مختصراً . وفى تقرير اللاهوزى قوله « لم يكن عليك جناح » المعنى عندنا لاجناح ، جناحاً مثل جناح من فقأ عين غير المطلع لأنه كان ظاهر المعنى أن لا دية ، وما علمنا مثل هذا الحكم فى أحكام الشارع فالشبهة عندنا هل هو قول على طريق التغليظ أم صدرت بغير قياس ، لكن رأينا كونه تغليظاً ، أظهر بالنسبة إلى أحكام أخر ، ورأينا أنه لم يفقأ رسول الله ﷺ عين المطلع فصار مثل ما قال النبى عليه الصلاة والسلام : « عزمت أن أحرق بيوت من لم يجىء إلى الجماعة » اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر تبويب المصنف أنه لا يطابق الحديث الترجمة ، فإن ظاهر الباب بيان العاقلة من هم وليس لها ذكر فى الحديث ، والأوجه عندى أن غرض البخارى ليس بيان العاقلة بل الغرض إثبات تحملها لأنه بظاهره يخالف نص الآية «ولا تزر وازرة وزر أخرى» الآية ، قال الحافظ : العاقلة بكسر القاف جمع عاقل وهو دافع الدية ، وسميت الدية عقلا تسمية بالمصدر لأن الإبل كانت تعقل بفناء ولى القتيل ، ثم كثر الاستعمال حتى أطلق العقل على الدية ولو لم تكن إبلا ، وعاقلة الرجل قراباته من قبل الأب وهم عصبة ، وتحمل العاقلة الدية ثابت بالسنة ، وأجمع أهل العلم على ذلك ، وهو مخالف لظاهر قوله تعالى « ولا تزر وازرة » الآية لكنه خص من عمومها ذلك لما فيه من المصلحة ، لأن القاتل لو أخذ بالدية لأوشك أن تأتى على جميع ماله ، لأن تتابع الخطأ منه لا يؤمن ، ولو ترك بغير تغريم لأهدر دم المقتول إلى آخ .

(باب جنين المرأة[1] وأن العقل إلخ)

ما بسط الكلام على العاقلة فى الأوجز ، وفيه : قال الموفق لا خلاف بين أهل العلم فى أن العاقلة العصبات ، وأن غيرهم من الإخوة من الأم وسائر ذوى الأرحام والزوج وكل من عدا العصبات ليسوا هم من العاقلة ، واختلف فى الآباء والبنين هل هم من العاقلة أو لا ؟ وعن أحمد فى ذلك روايتان ، إحداهما : كل العصبة من العاقلة يدخل فيه آباء القاتل وأبنائه ، وهو مذهب مالك وأبى حنيفة ، والقول الثانى ليس آباؤه وأبناؤه من العاقلة وهو قول الشافعى إلى آخر ما بسط فيه من الدلائل ، قلت : وهذا كله إذا لم يكن الرجل من أهل الديوان ، وإن كان من أهل الديوان فالدية على أهل الديوان كما بسط أيضاً فى الأوجز فى موضع آخر ، وفيه قال الموفق : لا مدخل لأهل الديوان فى العاقلة ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : يتحملون جميع الدية ، فإن عدموا فالأقارب حينئذ يعقلون ، إلى آخر ما بسط فيه من دلائل الفريقين ، وبسط فيه أيضاً اختلاف المالكية فى اعتبار الديوان وعدمه ، وعامة متون المالكية على اعتبار الديوان ، قال الدردير : بدىء بالديوان على عصبة الجانى يعنى يبدأ بالدية بأهل الديوان حيث كان الجانى من الجند ، ولو كانوا من قبائل شتى ، ثم إن لم يكن ديوان أو كان وليس الجانى منهم بدأ بالعصبة الأقرب فالأقرب إلى آخر ما فى الأوجز ، وفى الهداية : والعاقلة أهل الديوان إن كان القاتل من أهل الديوان ، ومن لم يكن من أهل الديوان فعاقلته قبيلته ، وإن لم تتسع القبيلة لذلك ضم إليهم أقرب القبائل ، اه ملخصاً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر كلام البخارى من أن الترجمة مكررة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف كما ذكرته فى رسالتى على تراجم البخارى أن غرض الترجمة الأولى بيان ما يجب فى الجنين ، وهو الغرة ، واختلف فى مصداقها كما بسط فى الأوجز ، وحاصل ما فيه أنهم اختلفوا فى مصداق الغرة ، فقيل العبد الأبيض أو الأمة البيضاء لأن أصل الغرة بياض فى الوجه ،

(باب العجماء [1] جبار)

وقالت الأئمة الأربعة يجزئان وإن كانا أسودين، ولا يجزىء غيرهما، وقال جماعة من السلف : يجزىء الفرس أيضاً لأن أصل الغرة بياض وجه الفرس ، وقد ورد فى بعض الروايات « أو الفرس » وقال الجمهور : الرواية شاذة ، وتوسع داود ومن تبعه فقال يجزىء كل ما أطلق عليه اسم الغرة فرساً كان أو غيره ، انتهى ملخصاً من الأوجز. والغرض من الترجمة الثانية هو الذى ذكره البخارى بقوله « إن العقل على الوالد إلخ » قال الحافظ : قال الاسماعيلى هكذا ترجم أن العقل على الوالد وعصبة الوالد ، وليس فى الخبر إيجاب العقل على الوالد ، فإن أراد الوالدة التى كانت هى الجانية فقد يكون الحكم عليها ، فإذا ماتت أو عاشت فالعقل على عصبتها ، انتهى . والمعتمد ما قال ابن بطال : مراده أن عقل المرأة المقتولة على والد القاتلة وعصبته ، قال الحافظ : وأبوها وعصبة أبيها عصبتها ، فطابق لفظ الخبر الأول فى الباب « وأن العقل على عصبتها » وبينه لفظ الخبر الثانى فى الباب أيضا « وقضى أن دية المرأة على عاقلتها » ، وإنما ذكره بلفظ الوالد للإشارة إلى ما ورد فى بعض طرق القصة ، وقوله « لا على الولد » قال ابن بطال : يريد أن ولد المرأة إذا لم يكن من عصبتها لا يعقل عنها لأن العقل على العصبة دون ذوى الأرحام ، ولذلك لا يعقل الإخوة من الأم ، قال : ومقتضى الخبر أن من يرثها لا يعقل عنها إذا لم يكن من عصبتها ، وهو متفق عليه بين العلماء كما قاله ابن المنذر ، قال الحافظ : وقد ورد فى رواية أسامة بن عمير فقال أبوها إنما يعقلها بنوها : « فقال النبى ﷺ الدية على العصبة » ، انتهى ، ما فى الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على الاختلاف الكثير فى ذلك ، بسط الكلام عليها فى موضعين من الأوجز ، فى موضع منه تحت قول مالك « قضى رسول الله ﷺ أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار ، وأن ما أفسدت المواشى بالليل ضامن على أهلها » عن الشرح الكبير لابن قدامة : يضمن ما أفسدت

. . . .

من الزرع والشجر ليلا ولا يضمن ما أفسدت من ذلك نهاراً إذا لم يكن يد أحد عليها ، وهذا قول مالك والشافعي وأكثر فقهاء الحجاز ، وقال الليث : يضمن مالكها ما أفسدته ليلا ونهاراً بأقل الأمرين من قيمتها ، وقدر ما أتلفته ، وقال أبو حنيفة . لاضمان عليه بحال لقوله ﷺ « العجماء جرحها جبار » ولأنها أفسدت وليست يده عليها فلم يضمن كالنهار ، قال ابن عبد البر : فإن أتلفت البهيمة غير الزرع والشجر لم يضمن مالكها ما أتلفته ليلا كان أو نهاراً ما لم تكن يده عليها ، انتهى . وفى المحلى عن شرح السنة : ذهب أهل العلم إلى أن ما أفسدت الماشية بالنهار من مال الغير فلا ضمان على أهلها ، وما أفسدت بالليل ضمنه مالكها لأن فى العرف أن أصحاب الحوائط يحفظونها بالنهار وأصحاب المواشى بالليل، فمن خالف هذه العادة كان خارجا عن رسوم الحفظ، هذا إذا لم يكن مالك الدابة معها فإن كان معها فعليه ضمان ما أتلفه سواء كان راكبها أو سائقها أو قائدها ، أو كانت واقفة ، وسواء أتلفت بيدها أو رجلها أو فمها ، وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد ، وقال أبو حنيفة : لا ضمان فيها إذا لم يكن المالك معها ليلا ولا نهاراً لحديث: « العجماء جبار » ، اه . وفى موضع آخر قال أهل الظاهر لا ضمان على أحد فى جرح العجماء لحديث « العجماء جبار » وحمل الجمهور الحديث على أنه إذا لم يكن للدابة راكب ولا سائق ولا قائد ، إلى آخر ما بسط .

كتاب استتابة (١) المرتدين

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على غرض المصنف بهذا الباب ، ولم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بلفظين : استتابة المرتدين وقتالهم ، وأشار بذلك إلى بداية الاستتابة قبل القتال ، وهذا هو الأوجه عندى ، وقد مال ابن بطال إلى خلافه كما سيأتى فى كلامه ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، ففيه فى قوله ﷺ : « من غير دينه فاضربوا عنقه » خمسة أبحاث طويلة ، الأول : فى الاستتابة ، وسيأتى مبسوطا ، البحث الثانى : إذا أثبت وجوب الاستتابة فاختلفوا فى مدته ، الثالث : فى قبول توبته ، الرابع : هل تدخل فيه المرتدة أم لا ؟ وسيأتى فى البخارى فى باب مفرد ، الخامس : هل يختص هذا الحكم بالارتداد عن الإسلام أو يعم الانتقال من دين كفر إلى دين كفر آخر ؟ أما الأول وهو مقصود البخارى عندى فبسط فى الأوجز فى فروعه على أنواع كثيرة عن ابن حزم ، وذكر فيه تحت قوله « من غير دينه » الحديث ، أوله بعضهم بأن المراد بعد الاستتابة ، وقال بعضهم إنه محمول على الزنديق وأنه لا يستتاب ، وعليه حمله الإمام مالك ، وقال ابن بطال : اختلف فى استتابة المرتد ، فقيل : يستتاب فإن تاب وإلا قتل ، وهو قول الجمهور ، وقيل يجب قتله فى الحال ، وبه قال الحسن وأهل الظاهر ، وعليه يدل تصرف البخارى فإنه استظهر بالآيات التى لا ذكر فيها للاستتابة وبعموم قوله « من بدل دينه » قال الطحاوى : ذهب هؤلاء إلى أن حكم من ارتد عن الإسلام حكم الحربى الذى بلغته الدعوة ، فإنه يقاتل من قبل أن يدعى ، وفى المحلى : قال النووى أجمعوا على قتله ، واختلفوا فى استتابته فقال الأئمة الأربعة والجمهور إنه يستتاب ، ونقل ابن القصار إجماع

(باب حكم المرتد والمرتدة)

أثبت المدعى(١) بالعمومات والإطلاقات .

(باب إذا عرض الذمى)

وكونه(٢) تعريضاً ظاهر حيث أظهروا أنهم يتلفظون بلفظ السلام وأضمروا

لصحابة عليه ، وقال أبو يوسف وابن الماجشون وغيرهما لا يستتاب ، قلت : لمعروف عن المالكية وجوب الاستتابة ، وعن الحنفية استحبابها ، انتهى ملخصا .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع ما يرد على الإمام البخارى من أنه ترجم بالجزئين المرتد والمرتدة وليس فى الأحاديث ذكر المرتدة ، والمسألة خلافية شهيرة وهو البحث الرابع من الأبحاث الخمسة المذكورة قبل ذلك فى الباب السابق ، بسط الكلام على ذلك أيضاً فى الأوجز ، ففيه أن قوله ﷺ « من غير دينه الخ » يعم الرجال والنساء أولا ، قال الموفق : لا فرق بين الرجال والنساء فى وجوب القتل ، ويروى ذلك عن أبى بكر وعلى وغيرهما من التابعين ، وهو قول مالك والشافعى وإسحق ، وروى عن على وغيره من التابعين أنها تسترق ولا تقتل لأن أبا بكر استرق نساء بنى حنيفة وذراريهم ، وأعطى علياً منهم امرأة فولدت له محمد بن الحنفية ، وكان هذا بمحضر من الصحابة فلم ينكر فكان إجماعاً ، وقال أبو حنيفة تجبر على الإسلام بالحبس والضرب ولا تقتل لقوله ﷺ « لا تقتلوا امرأة » ولأنها لا تقتل بالكفر الأصلى فلا تقتل بالطارىء كالصبى ، وقال العينى فى شرح الطحاوى : قالت طائفة يفرق بين الرجل والمرأة كما روينا عن ابن عباس قال : المرتدة تحبس ولا تقتل ، وعن الحسن البصرى : المرتدة تباع وتكره ، كذلك فعل أبو بكر بنساء أهل الردة وباعهن ، إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى إثبات كونه تعريضاً ، وقال العينى : قوله « عرض » بتشديد الراء من التعريض ، وهو خلاف التصريح ، وهو نوع من الكناية

. . . .

وقوله غيره أى غير الذمى نحو المعاهد ، ومن يظهر الإسلام ، قوله بسب النبى ﷺ أى بتنقيصه ، ولكن لم يصرح بل بالتعريض نحو قوله « السام » بفتح السين المهملة وتخفيف الميم بمعنى الموت ، قيل ليس فيه تعريض السب ، وأجيب بأنه لم يرد به التعريض المصطلح وهو أن يستعمل لفظاً فى حقيقته يلوح به إلى معنى آخر بقصده ، والظاهر أن البخارى اختار فى هذا مذهب الكوفيين فإن عندهم أن من سب النبى ﷺ أو عابه فإن كان ذمياً عزر ولا يقتل ، وهو قول الثورى ، وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : إن كان مسلماً صار مرتداً بذلك ، وإن كان ذمياً لا ينتقض عهده ، وقال الطحاوى : وقول اليهودى لرسول الله ﷺ « السام عليك » لو كان مثل هذا الدعاء من مسلم لصار به مرتداً يقتل ، ولم يقتل الشارع القائل به من اليهود لأن ما هم عليه من الشرك أعظم من سبه ، فإن قلت من أين يعلم أن البخارى اختار فى هذا مذهب الكوفيين ولم يصرح بالجواب فى الترجمة ؟ قلت : عدم تصريحه يدل على ذلك إذ لو اختار غيره لصرح به ، ويؤيده أن حديث الباب لا يدل على قتل من يسبه من أهل الذمة فإنه ﷺ لم يقتله إلى آخر ما بسطه ، وتقدم الكلام على هـــذا الحديث والدعاء عليه ﷺ بالموت فى باب « قوله يستجاب الخ » من كتاب الدعوات ، وبسط شىء من الكلام على سبب عدم قتل اليهود ممن آذى النبى ﷺ فى هامش الكوكب فى حديث عائشة هذا فى « باب كراهية التسليم على الذمى » ، وأبسط منه فى الفتح ، ولخصه الشوكانى فى النيل ، وحكى عنه الشيخ فى البذل فى باب حكم من سب النبى ﷺ فى قصة يهودية كانت تشتم النبى ﷺ فقتلها صاحبها فأهدر النبى ﷺ دمها إذ قال : قال الشوكانى وفى هذا الحديث دليل على أنه يقتل من شتم النبى ﷺ ، وقد نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من سب النبى ﷺ صريحاً وجب قتله ، ونقل أبو بكر الفارسى أحد أئمة الشافعية فى كتاب الإجماع أن من سب النبى ﷺ بما هو قذف صريح كفر باتفاق العلماء ، فلو تاب لم يسقط عنه القتل ، لأن حد قذفه القتل ، وحد القذف لا يسقط بالتوبة

خلاف ذلك حيث تلفظوا بما لا يكاد يفطن له إلا أقل(١) قليل .

وخالفه القفال فقال : كفر بالسب فسقط القتل بالإسلام ، وقال الصيدلانى : يزول القتل ويجب حد القذف ، قال الخطابى لا أعلم خلافاً فى وجوب قتله إذا كان مسلماً ، وقال ابن بطال : اختلف العلماء فيمن سب النبى ﷺ فأما أهل العهد والذمة كاليهود فقال ابن القاسم عن مالك يقتل من سبه ﷺ إلا أن يسلم ، وأما المسلم فيقتل بغير استتابة ، ونقل ابن المنذر عن الشافعى وأحمد وإسحاق مثله فى حق اليهودى ونحوه ، وروى عن الأوزاعى ومالك فى مسلم : أنها ردة يستتاب منها ، وعن الكوفيين إن كان ذمياً عزر ، وإن كان مسلماً فهى ردة ، اه . ثم قال الشيخ وهذا القتل محمول على السياسة أى عندنا ، قال فى رد المحتار: قوله «ويكون التعزير بالقتل » رأيت فى الصارم المسلول للحافظ ابن تيميـــة أن من أصول الحنفية أن ما لا قتل فيه عندهم مثل القتل بالمثقل والجماع فى غير القبل إذا تكرر فللإمام أن يقتل فاعله ، وكذلك له أن يزيد على الحد المقدر إذا رأى المصلحة فى ذلك ، ويحملون ما جاء عن النبى ﷺ وأصحابه من القتل فى مثل هذه الجرائم على أنه رأى المصلحة فى ذلك ، ويسمونه القتل سياسة ، وكان حاصله أن له أن يعزر بالقتل فى الجرائم التى تعظمت بالتكرار ، وشرع القتل فى جنسها ، ولذا أفتى أكثرهم بقتل من أكثر من سب النبى ﷺ من أهل الذمة وإن أسلم بعد أخذه ، وقالوا يقتل سياسة ، انتهى ما فى البذل .

(١) كما يدل عليه قول عائشة رضى الله تعالى عنها ففهمتها كما تقدم فى كتاب الاستئذان وأوضح منه ما قال الحافظ هناك . أخرج البزار وابن حبان فى صحيحه عن أنس رضى الله عنه «مر يهودى بالنبى ﷺ وأصحابه فسلم عليهم فرد عليه أصحاب النبى ﷺ فقال : هل تدرون ما قال ؟ قالوا نعم سلم علينا ، قال : فإنه قال السام عليكم ، رده على فردوه ، فقال : كيف قلت ؟ قال : قلت السام عليكم » الحديث .

(لا أدرى ما الحرورية) يعنى[1] بذلك أن الحكم غير مختص بهم، ويعم كل من كان موصوفاً بتلك الصفات.

(فعاد عمر[2]).

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وأوضح منه أنى ما سمعته ﷺ بلفظ الحرورية، لكنى سمعته ﷺ ما ذكره، وهو بعمومه يعم الحرورية وغيرهم، قال العينى: قوله «لاأدرى الخ». فإن قلت: سيجىء حديث أبى سعيد أيضاً فى أول الباب الذى يلى الباب المذكور، وفيه «وأشهد أن علياً رضى الله تعالى عنه قتلهم وأنا معه» الحديث، فهؤلاء الذين قتلهم وهو معه هم الحرورية، فكيف قال ههنا «لا أدرى الخ» قلت معنى قوله ههنا لا أدرى أنه لم يحفظ فيهم بطريق النص بلفظ الحرورية، وإنما وصف صفاتهم التى سمعها من النبى ﷺ، وتلك الصفات لوجودها فى الحرورية تدل على أنهم هم المراد بمن وصفهم النبى ﷺ، اه. قال الكرمانى: الحرورية بفتح المهملة وضم الراء الأولى منسوبة إلى حروراء قرية بالكوفة نسبة على غير قياس، خرج منها نجدة بفتح النون وسكون الجيم وبالمهملة وأصحابه على على رضى الله عنه وخالفوه فى مقالات علية وعصوه وحاربوه، اه.

ثم قال الحافظ قوله فى هذه الأمة ولم يقل منها لم تختلف الطرق الصحيحة على أبى سعيد فى ذلك، وأما ما أخرجه الطبرى من وجه آخر عن أبى سعيد بلفظ «من أمتى» فسنده ضعيف، لكن وقع عند مسلم من حديث أبى ذر بلفظ «سيكون بعدى من أمتى قوم» وله عن على «يخرج قوم من أمتى» ويجمع بينه وبين حديث أبى سعيد بأن المراد بالأمة فى حديث أبى سعيد أمة الإجابة، وفى رواية غيره أمة الدعوة، قال النووى: وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ، وفيه إشارة من أبى سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة، اه.

(٢) قال الحافظ: قوله فعاد عمر أى عاد إلى كلامه الأول فى حاطب، وفيه

وكان(١) إطلاقه لفظ المنافق عليه ، وكذلك استئذانه فى قتله تأويلا لا أنه زعمه كافراً ، وإنما أراد التنكيل والتعزير لئلا يقدم أحد بعد ذلك على مثل ما ارتكبه ، وكان المراد بالنفاق النفاق فى العمل(٢) ، وبذلك تصح المطابقة بينه وبين الترجمة .

تصريح بأنه قال ذلك مرتين ، فأما المرة الأولى فكان فيها معذوراً إلا أنه لم يتضح له عذره فى ذلك ، وأما الثانية فكان اتضح عذره وصدقه النبي ﷺ فيه ونهى أن يقولوا له إلا خيراً ، ففى إعادة عمر ذلك الكلام إشكال ، وأجيب عنه بأنه ظن أن صدقه فى عذره لا يدفع ما وجب عليه من القتل ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما أفاده ههنا لا ينافى ما اخترته فى قصة حاطب « فى باب من لم ير إكفار من قال متأولا إلخ » ، وتقدم هناك الكلام على قتل الخوارج والمتأولين .

(٢) وهذا أيضاً ظاهر ، لأنه لو كان المراد بالنفاق النفاق الحقيقى لم يدخل فى المتأولين ، وفى الحاشية عن العينى : لا خلاف بين العلماء أن كل متأول معذور بتأويله غير ملوم فيه إذا كان تأويله ذلك سائغاً فى لسان العرب ، أو كان له وجه فى العلم ، ألا يرى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يعنف عمر رضى الله تعالى عنه فى تلبيبه برداثه وعذره فى ذلك ، اه .

كتاب الإكراه[1]

---

(١) قال الحافظ : الإكراه هو إلزام الغير بما لا يريده ، وشروط الإكراه أربعة،الأول : أن يكون فاعله قادراً على إيقاع ما يهدد به ، والمأمور عاجزاً عن الدفع.ولو بالفرار ، الثانى : أن يغلب على ظنه أنه إذا امتنع أوقع به ذلك ، الثالث : أن يكون ما هدده به فورياً ، فلو قال : إن لم تفعل كذا ضربتك غداً لا يعد مكرهاً ، ويستثنى ما إذا ذكر زمناً قريباً جداً أو جرت العادة بأنه لا يخلف ، الرابع : أن لا يظهر من المأمور ما يدل على اختياره ، كمن أكره على الزنا فأولج وأمكنه أن ينزع ، ويقول أنزلت فيتمادى حتى ينزل ، ولا فرق بين الإكراه على القول والفعل عند الجمهور ، ويستثنى من الفعل ما هو محرم على التأبيد كقتل النفس بغير حق إلى آخر ما بسط ، وفى الدر المختار : الإكراه لغة حمل الإنسان على شىء يكرهه ، وشرعاً فعل يوجد من المكره فيحدث فى المحل معنى يصير به مدفوعاً إلى الفعل الذى طلب منه ، وهو نوعان : تام وهو الملجىء بتلف نفس أو عضو أو ضرب مبرح ، وإلا فناقص وهو غير الملجىء ، وشرطه أربعة أمور : قدرة المكره على إيقاع ما هدد به سلطاناً أو لصاً أو نحوه ، والثانى: خوف المكره بالفتح إيقاعه ، أى إيقاع ما هدد به فى الحال بغلبة ظنه ليصير ملجأ ، والثالث : كون الشىء المكره به متلفاً نفساً أو عضواً أو موجباً غماً يعدم الرضاء ، وهذا أدنى مراتبه ، وهو يختلف باختلاف الأشخاص فإن الأشراف يغمون بكلام خشن ، والأرذال ربما لا يغمون إلا بالضرب المبرح ، والرابع : كون المكره ممتنعاً عما أكره عليه قبله إما لحقه كبيع ماله ، أو لحق شخص آخر

. . . .

كإتلاف مال الغير ، أو لحق الشرع كشرب الخمر والزنا إلى آخر ما بسط ، قلت : ومحل بسط الإكراه وأنواعه وفروعه الفقه وأصوله ، وبسط الكلام على أنواعه وفروعه فى البدائع وأصول البزدوى،ففيه:الإكراه ثلاثة أنواع:نوع يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجىء ، ونوع يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ، وهو الذى لا يلجىء ، ونوع آخر لا يعدم الرضاءوهو أن يهتم بحبس أبيه أو ولده، والإكراه بجملته لاينافى أهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال،لأن المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب ، ألا يرى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة وذلك آية الخطاب ، فيأثم مرة ويؤجر أخرى ، ولا ينافى الاختيار أيضاً فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شىء من الأقوال والأفعال جملة إلا بدليل غيره على مثال فعل الطائع ، وإنما أثر الكره إذا تكامل فى تبديل النسبة وأثره إذا قصر فى تفويت الرضاء ، وأما فى الإهدار فلا ، فهذا أصل هذه الجملة خلافاً للشافعى رحمه الله ، والجملة عند الشافعى أن الإكراه الباطل متى جعل عذراً فى الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره أصلا، فعلا كان أو قولا ، لما قلنا إن الإكراه يبطل الاختيار ، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده ، اه مختصراً إلى آخر ما بسطه . وقال صاحب الفيض : إن الإمام البخارى شدد الكلام فى هذا الباب على الإمام أبى حنيفة ، وكذا فى كتاب الحيل ، ووجه ذلك أن البخارى لم يتعلم فقه الحنفية حق التعلم ، وإن نقل عنه أنه رأى فقه الحنفية ، لكن ما يترشح من كتابه هو أنه لم يحقق فقهنا ولم يبلغه إلا شذرات منه ، وهذا الذى دعاه إلى ما أتى عليه فى هذا الباب ، ولو درى ما الإكراه فى فقهنا لما أورد علينا شيئاً ، وجملة الكلام فيه أن الإكراه عندنا لا يتم إلا بتهديد إيقاع الفعل المهدد به على ذاته أو أطرافه أو القريب من أقاربه ، فإن سابه أو هدده بإيقاع الفعل على غيره لا يكون مكرهاً ، فإن قال له اشرب الخمر وإلا أقتل زيداً لا يكون مكرهاً ، وإن

(لا يمتنعون) لا يقدرون (١) على الامتناع بإكراه الكفار على الترك ، وكذلك الممتنع فى قوله غير ممتنع بمعنى من لا يقدر على الامتناع .

قوله : (فيمن يكرهه اللصوص إلخ) والجواب [بياض(٢)]

وجب(*) عليه أن يشرب الخمر وذلك لأن حقن دم امرىء مسلم فريضة ولكنه باب آخر ، والبخارى لما عد كله من واد واحد فجعل الإكراه على نفسه وأقاربه والإكراه على الغير والبعيد من أقاربه والتسابب كله من باب واحد ، فوقع فيما وقع ، ولو تنبه إلى هذا الفرق لما تقدم إلى مثل هذه الإيرادات ، وراجع أقسام الإكراه وأحكامه من الهداية ، اه . وبسط الكلام ابن الهمام فى طلاق المكره فى جميع ما يثبت مع الإكراه إذ قال : وجميع ما يثبت مع الإكراه عشرة تصرفات : النكاح والطلاق والرجعة والإيلاء والفيء والظهار والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر ، وجمعها فى بيتين ، ثم قال : وهذا فى الإكراه على غير الإسلام وإلا فبالإكراه على الإسلام تتم أحد عشر ، لأن الإسلام يصح معه ، اه .

(١) قال الكرمانى : قوله « غير ممتنع » غرضه أن المستضعف لا يقدر على الامتناع من الترك ، أى هو تارك لأمر الله وهو معذور ، فكذلك المكره لا يقدر على الامتناع من الفعل ، فهو فاعل لأمر المكره فهو معـــذور ، أى كلاهما عاجزان ، اه . وفى تقرير اللاهورى رحمه الله قوله « غير ممتنع » أى غير مطيق من امتناع من فعل ما أمر به من جانب الكفار ، اه . وهكذا فى تقرير المكى رحمه الله .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ونصف ، وفى تقرير اللاهورى قوله « فيمن يكرهه » فيه تعريض على أبى حنيفة ، فإنه كان لا يثبت الإكراه من اللصوص لأنهم لا يقتلون ، ولا يخاف منهم الإكراه وهذا الأمر كان فى زمانه ، ولو كان رأى

(*) كذا فى الأصل وفيه نظر كما سيأتى قريباً فى مسألة شرب الخمر ١٢ ز .

. . . .

ما فى زمننا من تعدى اللصوص لـكان قال أيضاً بإثبات الإكراه ، ولذا أفتى الحنفيون على ثبوت الإكراه باللصوص ، وأما الإكراه فى الطلاق فعندنا فى إكراه السلطان أيضاً يقع الطلاق بحديث « ثلاث جدّهن جد » اه. قلت : وتوضيح المقـــام أن ههنا مسألتين ، وكلتاهما خلافيتان ، إحداهما : هل يتحقق الإكراه من اللصوص أيضاً أم يختص بالسلطان ، والمسألة خلافية بين الحنفية أيضاً ، الأول : مسلك الإمام الأعظم ، والثانى قول صاحبيه ، وعلى قولهما الفتوى ، ففى الدر المختار فى شروط الإكراه : قدرة المكره على إيقاع ما هدد به سلطاناً أو لصاً أو نحوه ، قال ابن عابدين : هذا عندهما ، وعند أبى حنيفة لا يتحقق إلا من السلطان لأن القدرة لا تكون بلا منعة ، والمنعة للسلطان ، قالوا هذا اختلاف عصر وزمان ، لا اختلاف حجة وبرهان ، لأن فى زمانه لم يكن لغير السلطان من القوة ما يتحقق به الإكراه ، فأجاب بناء على ما شاهد ، وفى زمانهما ظهر الفساد وصار الأمر إلى كل متغلب ، فيتحقق الإكراه من الكل ، والفتوى على قولهما ، اه . وقال العينى : قوله « ليس بشىء » أى لا يقع طلاقه ، وهذا كأنه مبنى على أن الإكراه يتحقق من كل قادر عليه ، وهو قول الجمهور ، وقال أبو حنيفة : لا إكراه إلا من سلطان ، اه . وأما المسألة الثانية وهى : هل يقع طلاق المكره أم لا ؟ خلافية أيضاً ، يقع طلاقه عندنا مطلقاً سواء كان المكره سلطاناً أو غيره ، ولا يقع عند الجمهور ، قال الحافظ : اختلفوا فى طلاق المكره ، فذهب الجمهور إلى أنه لا يقع ونقل فيه ابن بطال إجماع الصحابة ، وعن الكوفيين يقع ، ونقل مثله عن الزهرى وقتادة وأبى قلابة ، وفيه قول ثالث عن الشعبى قال : إن أكرهه اللصوص فليس بطـــلاق ، وإن أكرهه السلطان وقع ، ونقل عن ابن عيينة توجيهه ، وهو أن اللص يقدم على قتله والسلطان لا يقتله ، اه . ومبنى مسلك الحنفية ما تقدم عن أصول البزدوى من أن الإكراه عندنا لا يصلح لإبطال حكم شىء من الأقوال والأفعال ، وهو الأصل عند الحنفية ،

. . . .

تتفرع عليه الفروع الكثيرة . وفى البدائع : أما الطلاق فلقوله صلى الله تعالى عليه وسلم « كل طلاق جائز إلا طلاق الصبى والمعتوه » ولأن الفائت بالإكراه ليس إلا الرضاء طبعاً وأنه ليس بشرط لوقوع الطلاق . فإن طلاق الهازل واقع وليس براض به طبعاً ، وكذلك الرجل قد يطلق امرأته الفائقة حسناً وجمالا لخلل فى دينها ، وإن كان لا يرضى به طبعاً ، ويقع الطلاق عليها ، وأما الحديث أى « عفوت عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فقد قيل إن المراد منه الإكراه على الكفر لأن القوم كانوا حديثى العهد بالإسلام ، وكان الإكراه على الكفر ظاهراً يومئذ ، وكان يجرى على ألسنتهم كلمات الكفر خطأ وسهواً ، فعفا الله جل جلاله عن ذلك عن هذه الأمة على لسان رسول الله ﷺ إلى آخر ما بسطه ، وفى تقرير المكى : قوله « فيمن يكرهه » غرضه أن الإكراه يتحقق من اللص كما قال ابن عباس ، وقال إمامنا لا يتحقق الإكراه من اللص ، وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف الزمان ففى زمن الإمام لم تكن اللصوص تقدر على الإكراه بالقتل لسطوة أمر الإسلام فلذلك حكم كلية أن الإكراه لا يتحقق من اللصوص ، فلو كان وجد أحد من اللصوص فى زمنه قادراً على الإكراه بالقتل لقال بإكراهه ألبتة ، وغرض البخارى إثبات صحة الإكراه من اللص مع قطع النظر عن وقوع الطلاق وعدمه ، فإن عندنا لو صح الإكراه يقع طلاقه أيضاً ، فإن قلت : ما الفرق أن طلاق المكره يقع وأن إيمانه لا يزول بكلمة الكفر ، قلت : الأصل فيه قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » فإن نية التلفظ وإرادته موجودة ضرورتين إذ لا يمكن التلفظ من العاقل المختار إلا بالإرادة ، لكن التطليق فعل اللسان فقط ، فإذا وجد مع النية والإرادة وقع به الطلاق وإن لم يجد للمكره إرادة الوقوع والرضاء به ، وكذا الرضاء بالتطليق لأنه لما صدر عنه السبب بالإرادة والنية وهو التطليق ، وجد السبب صحيحاً فحينئذ لا يمكن أن يتخلف موجبه عنه

قوله : (لقد رأيتني وإن عمر لموثق) فيه الترجمة (١) حيث استأثر الحبس الأثر (*) على الكفر .

ومعنى (٢) قوله : ولو انقض أحد إلخ ، أن عمر مع شدته فى الكفر لم يبادر إلى قتلى ، وإنكم مع ادعاكم الإسلام قتلتم عثمان رضى الله عنه .

وإن لم يرده ولم يرض به أصلا ، مع أن التطليق من الإنشاءات التى لا تتأخر موجباتها عنها ، وإنما قلنا هذا احترازاً عن البيع لأنه يتأخر موجبه عنه ، فلذلك ينعقد موقوفاً لا نافذاً بالفعل ، أما الإيمان فهو فعل القلب لا فعل اللسان ، فالتلفظ بالشرك إن وجد من المكره بالإرادة والنية ، لكن وجد فى قلبه إرادة أخرى متعلقة بالتوحيد فهو يصدر عن قلبه بالإرادة والنية ، والمعتبر فى الإيمان فعل القلب وهو باق لا يزول بفعل اللسان فحصل الفرق ، ثم مذهب المحدثين أن المكره لا يصح منه تصرف أصلا لعدم النية له وإنما الأعمال بالنيات ، وقلنا له نية وإرادة كما مر آنفاً وإنما الأعمال بالنيات فبعض تصرفاته يصح وبعضها لا يصح كما فصل فى كتب الفقة ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى بيان المناسبة هو مختار الحافظ فى بيان المناسبة إذ قال : وهو ظاهر فيما ترجم له لأن سعيداً وزوجته أخت عمر رضى الله عنه اختارا الهوان على الكفر . وبهذا تظهر مناسبة الحديث بالترجمة . وقال الكرمانى : هى مأخوذة من كون عثمان اختار القتل على ما يرضى قاتليه فيكون اختياره القتل على الكفر بطريق الأولى . اهـ . واقتصر العينى على مناسبة الكرمانى والقسطلانى على ما اختاره الحافظ .

(٢) وهذا أحد المعنيين اللذين ذكرهما الشيخ قدس سره فى « باب إسلام سعيد بن زيد » وهذا المعنى الذى ذكره ههنا مناسب لترجمة الباب ولذا اختصر عليه .

(*) كذا فى الأصل والظاهر أنه سبق قلم ، والصواب بدله الأسر بالسين ١٢ ز .

(باب فى بيع المكره ونحوه فى الحق وغيره)

إما أن (١) يراد بالحق الحق المالى أى الدين ومثله ، فالمعنى هذا بيان بيع المكره مملوكة فى أداء حق الدائن وغيره من ذوى الحقوق ، أو الحق ههنا هو الحق مقابل الباطل ، أى هذا بيان بيع المكره مملوكه فيما هو موافق للشريعة ، ولا يكون

(١) وفى تقرير اللاهورى : البيع فى الحق مثل البيع فى الدين ، ويجوز عندنا أن يكره أحد أو يبيع القاضى ماله فى دينه وغيره ، وبيع المكره فى غير الحق مثل أن يكره أحد فى بيع ماله ، وحكمه أنه لايجوز لاحد أن يكره أحداً فى البيع ، اه. وفى تقرير المكى قوله فى الحق إلخ ، أى بيع المكره فيما هو واجب عليه من حقوق العباد كالدين (وغيره) وهو ما يجب من حقوق الله وقوله « فليبعه » فكانت اليهود مضطرة إلى البيع لحصلت الترجمة ، اه . وفى تقريره الآخر قوله « فى الحق وغيره إلخ » قيل المراد بالحق الدين ، فالمعنى فى الدين وغير الدين ، والأولى أن يقال إن المراد بالحق ما يستحقه المكره على المكره ، وبغيره ما لا يستحقه المكره بل يكون ظلماً منه ، فالمعنى فى حق المكره وغير حقه بأن لا يكون له حق الإكراه ، بل يكره عليه ظلماً ، قوله « بماله » أى بمنقولاته (*) لأن الأرض كانت ملك النبى عليه الصلاة والسلام لم يكن لهم فيها شىء ، قوله « فليبعه » فهذا بيع المكره فى غير الدين لأن النبى عليه الصلاة والسلام لم يكن له دين عليهم لجاز البيع فى الدين بالقياس عليه ، فثبت التفسير الأول للترجمة ، وأما التفسير الثانى فلأن بيعهم كان فى حق المكره وهو النبى عليه الصلاة والسلام لأنه كان مأموراً من الله تبارك وتعالى بإخراجهم ، والأمر إليهم ببيع أموالهم ، فكان الإكراه حقاً للمكره عليهم ، لا ظلماً عليهم ، وإذا جاز الإكراه فى الحق ثبت من مفهومه أن الإكراه فى غير الحق أى فى الظلم غير جائز ، اه . قال القسطلانى : قوله « فى بيع المكره » بفتح الراء

(*) ملبه ١٢ منه .

باطلا والترجمة ثابتة بكلا معنييها[1] بقوله : « فمن وجد بماله فليبعه » فإن بيعهم هذا كان بحق ، وأما إثبات الجزء الثانى من جزئى الترجمة فبقوله : « إنما الأرض لله ورسوله» فإنهم لو قصدوا بيع شىء من الأراضى كان بيعاً بغير الحق وفى الباطل، والله ولى التوفيق .

وهو الذى يحمل على بيع الشىء شاء أو أبى (ونحوه) أى المضطر (فى الحق) المالى (وغيره) أى الجلاء ، أو المراد بالحق الدين وبغيره ما عداه مما يكون بيعه لازما أو المراد بقوله وغيره : الدين ، فيكون من الخاص بعد العام ، قال الخطابى : استدل البخارى بالحديث على جواز بيع المكره وهو ببيع المضطر أشبه ، وإنما المكره على البيع هو الذى يحمل على البيع أراد أو لم يرد ، واليهود لو لم يبيعوا أرضهم لم يلزموا بذلك ، وإنما شحوا على أموالهم فاختاروا بيعها فصاروا كأنهم اضطروا إلى بيعها ، كمن رهقه دين فاضطر إلى بيع ماله فيكون جائزاً ، ولو أكره عليه لم يجز ، قال فى الفتح : إن البخارى لم يقتصر فى الترجمة على المكره وإنما قال بيع المكره ونحوه فى الحق فدخل فى ترجمته المضطر ، وكأنه أشار إلى الرد على من لم يصحح بيع المضطر، وقوله « ولو أكره عليه لم يجز » مردود لأنه إكراه بحق ، اه .

(١) وعلى ما أفاده الشيخ لا يرد ما أورد على الإمام البخارى فى إثبات الترجمة ، قال الحافظ : قال ابن المنير : ترجم بالحق وغيره ولم يذكر إلا الشق الأول، ويجاب بأن مراده بالحق الدين وبغيره ما عداه مما يكون بيعه لازماً ، لأن اليهود أكرهوا على بيع أموالهم لا لدين عليهم ، وأجاب الكرمانى : بأن المراد بالحق الجلاء ، وبقوله وغيره الجنايات ، أو المراد بقوله الحق الماليات ، وبقوله غيره الجلاء، اه. قال العينى : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأن الحديث أشبه ببيع المضطر ، فإن المكره على البيع هو الذى يحمل على بيع الشىء أراد أو لم يرد ، واليهود شحوا على أموالهم فاختاروا بيعها فصاروا كأنهم اضطروا إلى بيعها فصاروا كالمضطر إلى بيع ماله عند تضييق دائنه عليه ، فيكون جائزاً ، ولو أكره عليه لم يجز ، وأجيب بأنه لو كان الإلزام للبيع من جهة الشرع لجاز ، على أنا قد ذكرنا أن المراد بقوله

(باب لا يجوز نكاح المكره)

وقوله : (ولا تكرهوا فتياتكم) الآية ، أورده(١) ههنا استظهاراً لما ادعاه فكما لا يجوز الإكراه على تمليك البضع فى الإماء لا يجوز فى الحرائر أيضاً ، بل هذا أولى ، لأنها ليست تحت يديه ملكاً بخلاف الأمة .

فى الترجمة بيع المكره ونحوه هو المضطر، إلى آخر ماقال بنحو ما تقدم عن القسطلانى.

(١) وفى تقرير المكى : قوله « لا يجوز نكاح المكره » ، وإذا لم يجز كان بغاء ، وقد قال الله تعالى « ولا تكرهوا » الآية ، وفى تقريره الآخر فى شرح قوله فى الحديث « فرد نكاحها » فعلم أن نكاح المكره لا يجوز ، لكنه عندنا موقوف ، وعند البخارى باطل ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الشراح فى مناسبة الآية بالترجمة ، قال الحافظ : وقد استشكل بعضهم مناسبة الآية للترجمة وجوز أنه أشار إلى أنه يستفاد مطلوب الترجمة بطريق الأولى لأنه إذا نهى عن الإكراه فيما لا يحل ، فالنهى عن الإكراه فيما يحل أولى ، اه . وقال العينى : قال صاحب التوضيح : إدخال البخارى هذه الآية فى هذا الباب لا أدرى ماوجهه، ثم استدرك ما ذكره بما فيه الجواب ، وهو أنه إذا نهى عن الإكراه إلى آخر ما تقدم فى كلام الحافظ ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه إذا نهى عن الإكراه على بضعة يملكها وهى بضعة أمته ، فالنهى عن الإكراه على بضعة لا يملكها أولى .

ثم لا يذهب عليك أن تبويب البخارى هذا مبنى على مختاره من عدم جواز الإجبار مطلقاً سواء كانت بكراً أو ثيباً بالغة كانت أو غيرها كما يدل عليه تبويبه فى النكاح بلفظ « باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها » وقال القسطلانى فى شرحه تبعاً للحافظ : سواء كانتا صغيرتين أو كبيرتين كما هو ظاهر حديث الباب ، اه . والمسألة خلافية شهيرة عند الأربعة كما بسط فى الأوجز والجملة

(باب إذا أكره حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز[1])

أن الأئمة الاربعة أجمعوا على إجبار البكر الغير البالغة ، ولا يجوز إجماعاً عند الاربعة إجبار الثيب البالغة ، واختلفوا فى إجبار الصغيرة الثيبة يجوز عندنا ومالك دون عندهما ، وكذا اختلفوا فى البكر البالغة فلا يجوز عندنا ، ويجوز عند الأئمة الثلاثة ، قال ابن رشد فى سبب اختلافهم : إنهم اختلفوا فى موجب الإجبار هل هو البكارة أو الصغر ؟ فمن قال الصغر قال لا تجبر البكر البالغ ، ومن قال البكارة قال تجبر البكر البالغ ولا تجبر الثيب الصغيرة ، ومن قال كل واحد منهما يوجب الإجبار إذا انفرد وقال تجبر البكر البالغ والثيب الغير البالغ ، والتعليل الأول تعليق أبى حنيفة ، والثانى تعليل الشافعى ، والثالث تعليل مالك ، والاصول أكثر شهادة لتعليل أبى حنيفة ، اه . وظهر بذلك أن مذهب البخارى فى عدم الإجبار مطلقاً مخالف للأئمة الاربعة .

(١) وفى تقرير اللاهورى قوله : لم يجز بأن يكون باتاً بل يكون موقوفاً ، اه. قال الكرمانى : قوله لم يجز أى لم يصح ، وقال المشايخ : إذا قال البخارى بعض الناس يريد به الحنفية ، وقوله «جائز» أى صحيح على مذهب ذلك البعض ، وغرضه أن كلامهم متناقض لأن بيع الإكراه ناقل للملك إلى المشترى أم لا ؟ فإن قالوا نعم يصح منه جميع التصرفات لا يختص بالنذر والتدبير ، وإن قالوا لا فلا يصحان هما أيضاً ، وحاصله أنهم يقولون لا يملك المشترى ويصح تدبيره ونذره فيه وهو مستلزم لانه يملك أيضاً فيه تحكم وتخصيص بلا مخصص ، اه . قلت : ليت شعرى ما قالوا فى خيار المجلس إن انتقل ملك البائع إلى المشترى فكيف يصح فسخه بدون رضاه ؟ وإن لم ينتقل بعد فكيف صح هبته ﷺ لابن عمر جمل أبيه ، كما تقدم فى « باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته إلخ » ، وسيأتى قريباً عن ابن رشد مسلك الإمام مالك أنه لا يجوز بيع المدبر لكن إن اشتراه أحد فأعتقه ينفذ العتق ، فإن لم ينتقل الملك فكيف ينفذ العتق .

أى هذا البيع ولم ينعقد عند هؤلاء ، وهو عندنا [١] تام غير أنه ليس لازماً لفوات تمام الرضى ، فكان للمالك حق الفسخ ، وهذا الذى ذكرنا إن كان هو المراد بقوله « وبه قال[٢] بعض الناس » لم يرد ماأورده من مسألة النذر والتدبير

---

(١) وقال العينى : قوله «وبه قال بعض الناس» أى بالحكم المذكور وهو عدم جواز هبة المكره عبده ، وكذا بيعه ، قلت : إن أراد ببعض الناس الحنفية فمذهبهم ليس كذلك ، فإن مذهبهم أن شخصاً إذا أكره على بيع ماله أو هبته لشخص ونحو ذلك فباع أو وهب ثم زال الإكراه فهو بالخيار ، إن شاء أمضى هذه الأشياء ، وإن شاء فسخها ، لأن الملك ثبت بالعقد لصدوره من أهله فى محله ، إلا أنه قد شرط الحل وهو التراضى فصار كغيره من الشروط المفسدة حتى لو تصرف فيه تصرفاً لا يقبل النقض كالعتق والتدبير ونحوهما ينفذ وتلزمه القيمة ، وإن أجازه جاز لوجود التراضى بخلاف البيع الفاسد ، لأن الفساد لحق الشرع ، فإن نذر المشترى فيه نذراً فهو جائز بزعمه ، أراد بهذا الكلام التشنيع على هؤلاء البعض من الناس وإثبات تناقضهم فى كلامهم ، أى قال هؤلاء البعض : فإن نذر المشترى من المكره فى الذى اشتراه نذراً فهو جائز بزعمه أى بقوله ، وبيان التناقض الذى زعمه البخارى على ما قاله الكرمانى فذكر قول الكرمانى المذكور ثم قال : قلت أولا ليس مذهب الحنفية فى هذا كما زعمه البخارى كما ذكرنا ، وثانياً إنا نمنع هذا الترديد فى نقل الملك وعدمه ، بل الملك يثبت بالعقد لصدوره من أهله فى محله ، إلا أنه قد شرط الحل وهو التراضى فصار كغيره من الشروط المفسدة ، حتى لو تصرف فيه تصرفاً لا يقبل النقض كالعتق والتدبير ونحوهما ينفذ وتلزمه القيمة ، وإن أجازه جاز لوجود التراضى بخلاف البيع الفاسد ، لأن الفساد لحق الشرع ، اهـ .

(٢) كما تقدم قريباً فى كلام العينى ، وفى تقرير المكى قوله « وبه » أى بعدم الجواز قال بعض الناس ، لما كان عدم الجواز عند البخارى بمعنى البطلان وعدم

لأن ذلك مبنى على ثبوت ملك المشترى فيه وقد وجد ، وإن أراد أنهم قالوا بعدم جواز بيع المكره أصلا فهو غفلة من مقالتهم فإنهم ليسوا بذلك قائلين ، وإنما فرق الإمام أبو حنيفة النعمان بين البيع والنذر فلم يجوز البيع من المشترى ، وجوز التدبير والإعتاق لكون هذه العقود مما لا يقبل الفسخ بخلاف البيع وما فى حكمه ،

الانعقاد ، إذ لا فاسد عنده ، فكل ما لا يجوز فهو باطل عنده ، ظن أن عدم الجواز عند أبى حنيفة أيضاً بمعنى البطلان وعدم الانعقاد ، فتناقض عليهم بأنهم يقولون بعدم الجواز ، ثم إن المشترى لو أعتقه أو دبره فهو جائز ، وهذا عجيب لأن القول بعدم الجواز بمعنى البطلان قول بعدم ملك المشترى ، والقول بجواز تصرفه قول بثبوت ملكه فيه لأن جواز التصرف فرع ثبوت الملك ، قلنا : عدم الجواز عندنا قد يجىء بمعنى البطلان ، وقد يجىء بمعنى الفساد ، وهو الانعقاد مع لزوم الفسخ ، وهو ههنا بمعنى الفساد ، والبيع الفاسد إذا انضم إليه القبض يفيد الملك وإن كان ناقصاً قابلا للفسخ ، فإذا تصرف فيه بما لا يمكن فسخه يتم الملك وينفذ التصرف ، اه . وفى الهداية إذا باع مكرهاً وسلم مكرهاً يثبت به الملك عندنا ، وعند زفر لا يثبت لأنه بيع موقوف على الإجازة ، ألا ترى أنه لو أجاز جاز ، والموقوف قبل الإجازة لا يفيد الملك ، ولنا أن ركن البيع صدر من أهله مضافا إلى محله ، والفساد لفقد شرطه وهو التراضى فصار كسائر الشروط المفسدة فيثبت الملك عند القبض حتى لو قبضه وأعتقه أو تصرف فيه تصرفاً لا يمكن نقضه جاز ويلزمه القيمة كما فى سائر البياعات الفاسدة ، وبإجازة المالك يرتفع المفسد وهو الإكراه وعدم الرضا فيجوز ، اه . وقال العينى : حاصل كلام الحنفية أن بيع المكره منعقد إلا أنه بيع فاسد لتعلق حق العبد به فيجب توقفه إلى إرضائه إلا إذا تصرف فيه المشترى تصرفاً لا يقبل الفسخ ، فحينئذ قد تعارض فيه حقان كل منهما للعبد : حق المشترى وحق البائع ، وحق البائع يمكن استدراكه مع لزوم البيع بإلزام القيمة على المشترى بخلاف حق المشترى فلا يمكن استدراكه

ثم المقصود بإيراد المؤلف حديث الباب(١) أن النبي ﷺ رد فعله مع كونه مالكا للعبد ، فأولى أن يرد تدبير المشترى من المكره حيث لم يثبت ملكه فيه بحسب رأى المؤلف . وحاصل استدلاله منع قول الحنفية : إن التدبير لا يقبل الفسخ ، ودلالة الحديث على هذا المعنى ظاهرة ، والجواب ما علم أنه لم يكن مدبراً(٢) مطلقاً وفيه الكلام .

مع نسخ البيع مع أنه حق لا يقبل الفسخ فصار اعتباره أرجح ، بخلاف ما إذا كان تصرفاً يقبل الفسخ فيجب مراعاة حق البائع عندهم ، وهذا الفرق منهم مبنى على أن بيع المكره منعقد مع الفساد وهم يقولون به ، فالنزاع معهم فى هذا الأصل وبعد تمامه أو تسليمه ، فالفرق مقارب غير بعيد نظراً إلى القواعد ، والله أعلم ، اه.
قلت : وهذا البحث كله مبنى على عدم الفرق بين البيع الفاسد والباطل عند الإمام البخارى ، وعند الحنفية شكر الله مساعيهم البيوع على أربعة أنواع : الباطل ، والفاسد، والموقوف، والمكروه ،وقد بسط الكلام عليها وعلى الحكم الثابت بها فى هامش اللامع فى « باب إذا لم يوقت الخيار » من كتاب البيوع .

(١) وفى تقرير المكى الآخر قوله « ولم يكن له مال فكان مضطراً إلى ثمن ذلك المملوك أو كان مديونا » فعلى التقدير الأول يكون هو أى المدبر مكرهاً على نفسه فى تدبيره ، وعلى التقدير الثانى يكون مكرهاً على الغرماء حيث أخرج حقهم عن قدرتهم فأنقض النبى ﷺ تدبير المكره ولم ينفذه ، مع أنكم أيها الحنفية تقولون : إنه نافذ لا ينقض ، اه . وفى تقرير المكى قوله « فاشتراه إلخ » فأنقض النبى صلى الله تعالى عليه وسلم التدبير لأجل حاجة المالك من الدين أو الفاقة أو نحوهما،فكيف لا ينقض التدبير لأجل حق الغير وهو البائع مع أن المشترى هناك لم يملكه أصلا ،قلنا : إنما نقول بلزوم التدبير إذا كان مطلقاً ، وما أنقضه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان تدبيراً مقيداً ونحن لا نقول بلزوم التدبير المقيد ، اه .

(٢) قال العينى : فيه جواز بيع المدبر ، قيل : هو حجة على الحنفية فى منع بيع

. . . .

المدبر ، وأجابوا بأن هذا محمول على المدبر المقيد وهو يجوز بيعه إلا أن يثبتوا أنه كان مدبراً مطلقاً ولا يقدرون على ذلك ، وكونه لم يكن له مال غيره ليس علة لجواز بيعه ،لأن المذهب فيه أن يسعى فى قيمته ، وجواب آخر أنه محمول على بيع الخدمة والمنفعة لا بيع الرقبة ، لما روى الدارقطنى عن أبى جعفر أنه قال : شهدت الحديث من جابر إنما أذن فى بيع خدمته وأبو جعفر ثقة ، اه . وبسط الكلام على المسألة فى البذل وأبسط منه فى الأوجز . وفيه قال ابن رشد فى أحكام المدبر : أشهر مسألة فيها هل للدبر أن يبيع المدبر أم لا؟ فقال مالك وأبو حنيفة وجماعة من أهل الكوفة ليس للسيد أن يبيع مدبره ، وقال الشافعى وأحمد وأهل الظاهر : له أن يرجع فيبيع مدبره ، وقال الأوزاعى : لا يباع إلا من رجل يريد عتقه ، واختلف أبو حنيفة ومالك من هذه المسألة وهو إذا بيع فأعتقه المشترى ، فقال مالك : ينفذ العتق ، وقال أبو حنيفة والكوفيون بفسخ البيع سواء أعتقه المشترى أو لم يعتقه ، اه . وما حكى عن أحمد هو مشهور مذهبه ، وإلا فعنه أربع روايات كما بسط فى الأوجز ، الثانية لا يباع إلا فى الدين ، الثالثة لا يباع إلا فى الدين أو كان المدبر فقيراً ،الرابعة التفريق بين المدبر والمدبرة فلا تباع المدبرة أصلا ، قال الموفق: لا نعلم هذا التفريق عن غير إمامنا ، وإنما احتاط فى رواية المنع لأن فيه إباحة فرجها مع الخلاف فى بيعها ، إلى آخر ما فيه ، وأما مسلك الإمام مالك فكما فى الأوجز عن الأبى قال : الذى يرد التدبير بعد موت السيد الدين السابق على التدبير واللاحق ، وأما فى حياته فإنما يرده السابق وبه جزم الدردير ، وفيه عن البدائع روى عن عمر وعثمان وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم مثل مذهبنا ، وهو قول جماعة من التابعين بسط أسماؤهم فى الأوجز حتى قال أبو حنيفة : لولا قول هؤلاء الأجلة لقلت بجواز بيع المدبر لما دل عليه النظر ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

وإنما(١) لم يورد المؤلف حجة على ما ... من قوله : « حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز » لكون المدعى متفقاً عليه عنده ، كما أقر به بقوله : « وبه قال بعض(٢) الناس » .

قوله : (يقيم ذلك الأمة) أى يضمن(٣) ... بفضل ما بين ثمنها باكرة وثيبة ،

---

(١) حاصل إيراد الشيخ قدس سره أن المؤلف ترجم بجزئين : الهبة والبيع، ولم يورد الحديث إلا فى الثانى ولم يذكر ما يدل على الجزء الاول ، وحاصل الجواب أن المدعى فيهما لما كان واحداً وهو فسخ التدبير والتصرف فى المدبر اكتفى بذكر أحدهما وأثبت الهبة بالقياس على البيع، ولم يتعرض أحد من الشراح للإيراد ولا للجواب مع أن الإيراد كان ظاهراً قوياً .

(٢) تقدم الكلام على قول البخارى ، قال بعض الناس فى كتاب الزكاة فى « باب الركاز » وهو أول موضع قال البخارى فيه : « قال بعض الناس » ، وتقدم هناك فى هامش اللامع أن المواضع التى قال فيها البخارى «قال بعض الناس» أربع وعشرون موضعاً ، منها فى كتاب الإكراه موضعان ، وفى كتاب الحيل أربعة عشر موضعاً ، وتقدم أيضاً أن ما هو المعروف عندالناس أنها إيرادات على الحنفية خاصة ليس بصحيح فإنه لم ينفرد الحنفية فيها بل شارك فى أكثرها غيرهم .

(٣) قال الكرمانى : قوله يفترعها بالفاء والراء والمهملة أى يقتضها الحكم بفتحتين الحاكم القاضى بموجب الافتراع ، والعذراء البكر ، وذلك أى الافتراع أى موجبه ومقتضاه بقدر قيمتها ، أى يقسط ثمنها يعنى يأخذ الحاكم من الرجل المفترع من أجل الأمة البكرية الافتراع بنسبة قيمتها ، أى ارش النقص وهو التفاوت بين كونها بكراً وثيباً (يقيم) إما بمعنى يقوم ، وإما من قامت الأمة مائة دينار إذا بلغت قيمتها ، فإن قلت : ما فائدة « ويجلد » ومعلوم أنه لا أقل من الجلد إن لم يكن رجم ، قلت : إن العقل لا يمنع العفو ، اه . كذا فى الأصل والصواب بدله لا يمنع الجلد ، وقال العينى : وفائدة قوله « يجلد » دفع توهم من يظن أن الغرم يغنى عن الجلد ، ا

وإنما (١) أورد حديث سارة فيه احتجاجاً على المدعى ، فإنها حين رجعت إلى إبراهيم ، وكان الظاهر أنها استكرهت على ما طلبها الجبار لأجله ، ومع ذلك فلم يعاتبها إبراهيم ولم يعزرها ، فعلم أن المكره معذور ، وأيضاً فإن الخلوة مع الأجنبية حرام ، فلما لم يعاتبها على الخلوة معه لكونها مكرهة علم بذلك أيضاً أنه لا يلزم شيء من العتاب ولا العقاب فى الزنا أيضاً .

(باب يمين الرجل لصاحبه إلخ)

لا شك فى أن الرجل إذا تعرض للقتل إلا أن يثبت عند المكره كونه أباً لزيد أو أخاً له أو غير ذلك من القرابات والعلاقات ، وجب على زيد أن يتقول بذلك صوناً لدمه ، فأما إذا أكره عليه وقيل : لتشربن الخمر أو لنقتلن أخاك،

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : ما كان ينبغى إدخال هذا الحديث فى هذه الترجمة أصلا وليس لها مناسبة للترجمة إلا سقوط الملامة عنها فى الخلوة لكونها كانت مكرهة على ذلك،قال الكرمانى تبعاً لابن بطال : وجه إدخال هذا الحديث فى هذا الباب مع أن سارة عليها السلام كانت معصومة من كل سوء ، أنها لا ملامة عليها فى الخلوة مكرهة فكذا غيرها لو زنى بها مكرهة لاحد عليها ، اه . وقال العينى: بعد ذكر قول الكرمانى قلت:الأقرب أن يقال وجه المطابقة من حيث أنه أكره إبراهيم عليه الصلاة والسلام على إرسالها إليه اه . قلت : ليس هذا بأقرب ، بل هو أبعد، لأن الترجمة الاستكراه على الزنا ، اللهم إلا أن يقال إن الإكراه على إبراهيم عليه الصلاة والسلام على إرسالها إليه : إنما كان للزنا ، وفى تقرير المكى قوله « قام إليها » وفيه الترجمة لأنها لما خلت مع الجبار خلوة صحيحة ولم تأثم لكونها مكرهة بها فكذلك المرأة المكرهة لاحد عليها ،اه . قلت : وهذا أوجه التوجيهات عند هذا العبد الضعيف لأن قيام الجبار إليها إنما كان لإرادة الزنا فصارت مستكرهة ، لكن الله عز وجل عصمها برحمته وفضله ولأجل عفتها وكونها زوجة خليله عليه الصلاة والسلام .

فإنه لم يسعه عندنا الإقدام على شرب الخمر ، ووجه ذلك أن جواز أكل هذه المحرمات منوط بالاضطرار ولا يتحقق بما ذكر ، نعم يتحقق الاضطرار إذا أكره عليه بقتل نفسه ، وأما إذا أكره بشيء من العقود المذكورة بعده بقوله : لتبيعن هذا العبد ، فقيل له : إما أن تبيع هذا أو لنقتلن أباك ، فإنه يبيعه لأن الأموال وقاية للأنفس ومبذولة فليس له أن يعرض المسلم على الهلاك وهو قريبه ، نعم يكون له خيار الفسخ بعد زوال الإكراه لكونه لم يقدم على هذا العقد بكمال رضاه ، وأما تفريقهم بين المحرم وغيره فلا يمكن الاعتراض بذلك عليهم ، لأن مدار جواز الحرام إنما هو الاضطرار لا غير ، ولا يتحقق الاضطرار بإخافته عن قتل الأجنبي [بياض(١) فى الأصل] .

---

(١) بياض فى الأصل بقدر نصف صفحة ، وما أدرى ما أراد الشيخ قدس سره تحريره ، وما تقدم من كلامه وجيز جامع للإيرادات والأجوبة كلها ، وبسط الكلام على هذا الباب فى التقارير الأخر للقطب الكنكوهى قدس سره نذكرها مهنا تكميلا للفائدة ، وتتميما لتقارير القطب الكنكوهى فى هذا الباب ، ففى تقرير اللاهورى قوله : باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف عليه القتل وجب عندنا أن يحلف فى مثل هذه الصورة وينوى أنه أخو الإسلام ، وإن لم ينو وحلف بالله إنه أخوه فلا شيء عليه لأنه يمين غموس لكنه (*) أجيز فى هذه الصورة ، ى صورة الغموس تجب الكفارة والحنث ، لحديث « ثلاث جدهن إلخ » وقوله « وقال بعض إلخ » حاصل قول الحنفية إن قوله تبارك وتعالى « وحرم » إلى قوله « ما اضطررتم » يدل على حلة شرب الخمر وأكل الخنزير وقت اضطراره نفسه لا اضطرار أخيه ، فنقول : لا يحل لأحد شرب الخمر فى صورة : لتشربن الخمر أو لنقاتلن أباك ، وأما إذا قال المكره : لتبيعن هذا العبد أو نقتلن أباك يجب عليه أن يبيع ، لكن لا نقول إنه مضطر حتى يلزم النقض ، وكان القياس أن

(*) كذا فى الأصل ، والظاهر أن فيه تحريفاً ١٢ ز .

. . . .

لا يجوز الرد بعد زوال الإكراه ، لكنا استحسنا فى صورة قتل ذى الرحم المحرم دون غيره لأن البيع شرطه الرضاء ولم يوجد فى صورة ذى الرحم المحرم ، وأما غير المحرم فيثاب بإخلاصه وليس بدرجة أنه يجوز رد المبيع ، فهو كبيع المضطر لفقد راحلة وغيره مثلا ، اه . وقال السندى : قوله « ثم ناقض فقال إلخ » مبنى كلامهم أن الإكراه فى كل شىء على حسبه وهذا شىء يشهد به بداهة العقل ، فتخليص القاتل عن المعصية والمقتول عن القتل لا يكون إكراهاً لغيرهما على المعصية ، فإذا قال قائل : اعص الله وإلا فأعصيه أنا ، فلا ينبغى له أن يعصيه ، ولا يعد ذلك إكراها له على المعصية ، نعم يكون إكراهاً على نحو البيع والهبة إذا كان المقتول أباً ونحوه مثلا ، والحاصل أنه لا ينبغى اعتبار كل أذى إكراها فى كل شىء فمثل الكفر لا يباح لخوف لطمة بيد ، وترك الأولى يعذر فيه بذلك ، وحيث اعتبرنا الفرق يتضح كلام الحنفية والله أعلم . وفى تقرير المكى : قوله « أخوا المسلم تمامه لا يظلمه ولا يسلمه » كما يجىء فى هذه الصفحة قوله « لم يسعه » مع أنه خلاف مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام « ولا يسلمه » قوله « ليس بمضطر » ولا يجوز أكل الميتة وشرب الخمر إلا للمضطر لقوله تعالى « إلا ما اضطررتم » لأن الاضطرار إنما يتحقق فى حق نفسه لا فى حق غيره ، قوله « يلزمه » أى ينعقد بيعه وإقراره انعقاداً لازما بحيث لا يمكن فسخه أصلا وهذا فى القياس، وجه القياس أنه ليس بمضطر كامل وإذا لم يكن مضطراً لم يكن مكرهاً فكان بيعه وإقراره كبيع غير المكره وإقراره، وإلى ههنا كان بيان مذهبنا فى القياس من غير تناقض، وقوله « لكنا نستحسن » شروع فى بيان التناقض، حاصله أن الحنفية يقولون إن بيعه وهبته منعقد انعقاد لزوم لا يمكن فسخه فى القياس ، ثم يقولون إن بيعه وهبته باطلة يعنى موقوفة ليست بلازمة، بل سيبطل بعد الإكراه وإن لم يجزه ، والقول باللزوم تارة وبالتوقف أخرى تناقض وقلنا مسلم أن الإكراه لا يتحقق عندنا لا فى مسألة شرب الخمر وأكل الميتة ولا فى مسألة بيع العبد، والإقرار بالدين إلا أن البيع والإقرار يجب عليه أن يفعلهما كما هو مذهبك

. . . .

أيضاً عملا بقوله عليه الصلاة والسلام «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه» أما شرب الخمر وأكل الميتة فلا يسعه ذلك لأنهما معصية ، ولا يسع له المعصية لدفع المعصية عن الغير وهو المكره ، نعم لو يتحقق الإكراه يسعه ذلك إلا أن الإكراه لم يتحقق بعد ، وما قلت إنه يسع له أكل الميتة وشرب الخمر كما أنه يجب عليه البيع والإقرار عملا بقوله عليه الصلاة والسلام « ولا يسلمه » ، فقد غلطت لأن معنى قوله عليه الصلاة والسلام « ولا يسلمه » أى إلى الظلم ، يعنى يجب عليه دفع الظلم عنه والإعانة له بالمال واللسان واليد ، وليس معناه أنه يجب عليه إعانته بمعصية الله تعالى ، فتسويتك بين الشرب وأكل الميتة وبين البيع والإقرار مع أن الأول معصية والثانى مباح لا يساعدها العقول السليمة ، وأما تناقضك بين قياسنا واستحساننا فليس بشىء ، لأنهما كلاهما دليلان عندنا ، لكن الاستحسان راجح على القياس ، ولا يقال لمثل هذا تناقض لوجود الترجيح ، ثم وجه القياس أن بيعه مثلا ينعقد لازما لعدم الإكراه ، والاستحسان يقتضى أن ينعقد موقوفا لأن الإكراه فى الجملة قد تحقق ، ثم اعلم أن تحقق الإكراه فى الجملة إنما هو حق ذى رحم محرم أما فى الأجنبى فلا إكراه أصلا ، فلو باع عبده فى حق ذى رحم محرم ينعقد بيعه موقوفا لتحقق الإكراه فى الجملة ، ولو باعه فى حق أجنبى ينعقد بيعه لازماً لعدم الإكراه ، فلهذا قال البخارى: « وفرقوا بين كل ذى رحم محرم وبين غيره من غير كتاب ولا سنة » قلنا : السنة موجودة وهى قوله عليه الصلاة والسلام « الأقرب فالأقرب » قوله : « وقال النبى عليه الصلاة والسلام إلخ » هذا استدلال على عدم الفرق ، يعنى أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين ذى رحم وبين أجنبى بل أطلق الأخت على الأجنبية مع أنها ليس لذى رحم ، قلنا إطلاق الأخت على الأجنبية ههنا بطريق المجاز لا بطريق عدم الفرق ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله « هذه أختى » ولم يقع طلاقه ولم يأثم لمكان الإكراه مع أنه قال هذا للخوف على نفسه ، فكذلك إن قال للخوف

. . . .

على غيره إنه أخي وحلف عليه لم يأثم ، وبالجملة إن غرض البخارى أنه لا ينبغى للمسلم أن يفرق بين نفسه وبين أخيه المسلم ، بل عليه أن يجعلهما بمنزلة شيء واحد ، اه . وفى هامش فيض البارى تفصيل المقام بحيث ينحل به المرام أن الإكراه عندنا على نحوين ملجيء وغير ملجيء ، والإلجاء يتحقق فيما إذا خاف به على نفسه أو عضو من أعضائه فإنه يعدم الرضاء ويوجب الإلجاء ، فإن الإنسان مجبول على حفظ نفسه ، وغير الملجيء وهو الإكراه القاصر بأن لا يخاف به على نفسه ولا على تلف عضو من أعضائه كالإكراه بالضرب الشديد ، والحبس ، فإنه يعدم الرضاء ولا يوجب الإلجاء ولا يفسد الاختيار ، بخلاف النوع الأول ، وهذا النوع لا يؤثر إلا فى تصرف يحتاج فيه إلى الرضاء كالبيع ، والأول يؤثر فى الكل ، ومن ههنا علمت أن الإكراه فى شرب الخمر وأكل الميتة ليس كالإكراه فى البيع ونحوه ، فإن قال له : لتشربن الخمر أو لنقتلن أباك أو ابنك ، لم يسعه أن يشربها لأن حرمة هــــذه الأشياء ثابتة بالنص ، ولا تباح إلا عند قيام الضرورة ، وهى حالة الاضطرار كما فى المخمصة ، وهو لا يتحقق إلا بإكراه ملجيء بأن يخاف على نفسه أو عضوه ، ولو أكرهه على البيع فى الصورة المذكورة لم يلزمه لبيع استحساناً ويعتبر فى مثله الإكراه لأنه مما يحتاج إلى الرضا ، والإكراه بكلا نوعيه : الملجيء وغير الملجيء يفسد الرضاء الذى هو شرط هذه التصرفات ، وجملة الكلام أن الإكراه الملجيء يؤثر فى سائر الأنواع ، ولو أكرهه على شرب الخمر بقتل نفسه أو عضوه وسعه أن يشربها ، وإن فعله فى البيع لايلزمه ، أما فى غير الملجيء فإن تحقق فيما لا يعتمد الرضاء كشرب الخمر لم يسعه شربها ، وإن تحقق فيما يعتمد الرضاء كالبيع يعتبر به ولا يلزمه البيع فى الاستحسان كما ذكرنا ، وإن كان القياس يحكم بالتسوية بين الفصلين ، ثم إن التهديد بقتل الأب أو ذى رحم محرم يحقق الإلجاء ولو قاصراً ، فإن الإنسان حريص على القتال دونهم ومولع بصيانة

. . . .

دمائهم ولوعه بصيانة دمه ، أما إذا هدده بقتل أجنبي فإنه ليس من الإكراه فى شيء ، أما كونه واجباً فى نفسه فلا تنكره ولكنه باب آخر ، وليس كل ما يجب على الإنسان فعله يتحقق به الإلجاء ، والبخارى لما لم يدرك الفرق بين الطائفتين جعل الإكراه بقتل الأب كالإكراه بقتل الأجنبي ، وقد أدركه إمامنا أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه فقال به ، كيف ومسائل الميراث ووجوب النفقة ونحوها تنادى بأعلى نداء على أن بين الأجنبي وذى رحم محرم بوناً بعيداً حيث يثبت الميراث لهم دون الأجنبي ، وأوجب عليه النفقة لأقاربه بخلاف الأجانب ، ونحو هذه الفروق غير قليل فى الفقه ، فكيف حكم البخارى بالتسوية بين الطائفتين مع وجود فارق بينهما من الكتاب والسنة ؟ ثم إن حفظ دم امرىء مسلم لو كان واجباً على الفور فهلا عجل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إلى استيفاء دم خبيب رضى الله عنه فعلم أن وجوب حفظ دم امرىء مسلم على الفور ليس بضابطة كلية، إذا علمت هذا فاعلم أن ملخص إيراد البخارى فى هذا الباب أمران : الأول : تفريق الإمام الأعظم بين حكم الأقارب وبين الأجنبي المسلم مع قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : « المسلم أخو المسلم » والثانى : تفريقه بين حكم شرب الخمر ونحو البيع ، ومن ههنا علمت أن تقرير المناقضة من البخارى إنما يتأتى على حكم الاستحسان فى باب البيع، أما فى القياس فحكمه كحكم شرب الخمر من عدم اعتبار الإكراه فى البابين ، وإذ قد قلنا بعبرة الإكراه فى نحو البيع استحساناً فقد وافقنا البخارى فى دائرة العمل، لأن كون القياس فيه عدم اعتباره عندنا نظر فقط ، أما ما ظهر فى العمل فهو حكم الاستحسان وقد استوينا فيه حذو المثقال بالمثقال ، فأى إيراد بعده وأى قلق، إلى آخر ما بسط فيه ، قلت : وقد قال عز اسمه : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم » وأخرج السيوطى فى الدر الروايات فى تفسيرها ، منها ما أخرجه عن عمر رضى الله تعالى عنه فى قصة طويلة أنه قال : «وأى قطيعة أقطع من أن تباع

. . . .

أم امرىء فيكم، فكتب فى الآفاق أن لا تباع أم حر فإنها قطيعة رحم وإنه لايحل، ففيه خصيصة لنهى بيع أم الحر للقطيعة ، وبسط فى الروايات الكثيرة الدالة على تأكيد صلة الرحم وتحذير قطع الرحم ، فهذه الروايات كلها صريحة فى شدة أمر ذى الرحم المحرم فلا يكون التفريق بينه وبين الأجنبى مخالفاً للكتاب والسنة .

كتاب⁽¹⁾ الحيل

---

(١) قال العيني : وهو جمع حيلة وهي ما يتوصل به إلى المقصود بطريق خفي، وقال الجوهري : الحيلة بالكسر اسم من الاحتيال ذكره في فصل الياء، ثم قال وهو من الواو ، يقال : هو أحيل منك وأحول منك أي أكثر حيلة . وما أحيله لغة في ما أحوله ، انتهى. والمعروف بين العلماء أن الحيل كلها محرمة عند مالك وأحمد، وجائزة عند الحنفية والشافعية ، وإلى الأول مال البخاري كما يدل عليه كتاب الحيل وأبوابه،قال الموفق : الحيل كلها محرمة غير جائزة وبه قال مالك،وأباح أبو حنيفة والشافعي بعضها كما بسط . وقد أطال ابن القيم في إبطال الحيل بحثاً طويلا مفصلا ومع ذلك ذكر في بحث الخامس الرابع أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل ، وقسمه على ثلاثة أقسام وبسطها وذكر أمثلتها وذكر صورة الحيل فيها ، وذكر القسم الثاني أن يكون الطريق مشروعة ومايفضي إليه مشروع إلى أن قال : ويدخل في هذا القسم التحيل على جلب المنافع وعلى دفع المضار ، وقد ألهم الله تعالى ذلك لكل حيوان ، فلأنواع الحيوانات من أنواع الحيل والمكر ما لا يهتدي إليه بنو آدم ، وليس كلامنا ولا كلام السلف في ذم الحيل متناولا لهذا القسم ، بل العاجز من عجز منه ، والكيس من كان به أفطن وعليه أقدر ، ولاسيما في الحرب فإنها خدعة، والعجز كل العجز ترك هذه الحيلة ، والإنسان مندوب إلى استعاذته بالله تعالى من العجز والكسل ، فالعجز عدم القدرة على الحيلة النافعة والكسل عدم الإرادة لفعلها ، فالعاجز لايستطيع الحيلة والكسلان لا يريدها ، ومن لم يحتل وقد أمكنته هذه الحيلة أضاع فرصته وفرط في مصالحه كما قال :

إذا المرء لم يحتل وقد جد جده ۞ أضاع وقاسى أمره وهو مدبر

. . . .

وفى هذا قال بعض السلف : الأمر أمران : أمر فيه حيلة فلا يعجز عنه ، وأمر لاحيلة فيه فلا يجزع منه ، انتهى. وأنت خبير : هذا منه إباحة بل تحريض على أخذ بعض الحيل ، فلا يمكن أن يقال الحيل كلها باطلة ، والحنفية والشافعية أيضاً لم يقولوا إن الحيل كلها مباحة ، وقال الحافظ : وهى عند العلماء على أقسام بحسب الحامل عليها ، فإن توصل بها بطريق مباح إلى إبطال حق أو إثبات باطل فهى حرام ، أو إلى إثبات حق أو دفع باطل فهى واجبة أو مستحبة ، وإن توصل بها بطريق مباح إلى سلامة من وقوع فى مكروه فهى مستحبة أو مباحة أو إلى ترك مندوب فهى مكروهة ، ووقع الخلاف بين الأئمة فى القسم الأول : هل يصح مطلقاً وينفذ ظاهراً وباطناً ، أو يبطل مطلقاً ، أو يصح مع الإثم ، ولمن أجازها مطلقاً أو أبطلها مطلقاً أدلة كثيرة ، فن الأول قوله تعالى « وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث » وقد عمل به صلى الله تعالى عليه وسلم فى حق الضعيف الذى زنى ، وهو من حديث أبى أمامة بن سهل فى السنن ، ومنه قوله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » وفى الحيل مخارج من المضائق ومنه مشروعية الاستثناء ، فإن فيه تخليصاً من الحنث ، وكذلك الشروط كلها فإن فيها سلامة من الوقوع فى الحرج ، ومنه حديث أبى هريرة وأبى سعيد فى قصة بلال : بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً ، إلى أن قال : وقد اشتهر القول بالحيل عن الحنفية لكون أبى يوسف صنف فيها كتابا ، لكن المعروف عنه وعن كثير من أئمتهم تقييد أعمالها بقصد الحق ، قال صاحب المحيط : أصل الحيل قوله تعالى : « وخذ بيدك ضغثاً » الآية ، وضابطها إن كانت للفرار من الحرام والتباعد من الإثم فحسن ، وإن كانت لإبطال حق مسلم فلا ، بل هى إثم وعدوان ، انتهى مختصراً . قلت : وترجم السرخسى فى كتابه المبسوط كتاب الحيل مستقلا وقال فيه : اختلف الناس فى كتاب الحيل إنه من تصنيف محمد رحمه الله تعالى أم لا ؟ كان أبو سليمان الجوزجانى ينكر ذلك ، أما أبو حفص رحمه الله تعالى كان يقول : هو من تصنيف محمد وكان يروى عنه ذلك وهو الأصح ، فإن

« قوله : (فى الإيمان) بكسر الهمزة (١) قدمه لكونه أصل العبادات .

الحيل فى الأحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند جميع العلماء ، وإنما كره ذلك بعض المتعسفين لحيلهم وقلة تأملهم فى الكتاب والسنة ، ثم بسط فى دلائل جواز الحيل من قوله تعالى « خذ بيدك ضغثاً » الآية ، وقوله تعالى : « كذلك كدنا ليوسف » وفى قوله تعالى حكاية عن موسى : « ستجدنى إن شاء الله صابراً » وقوله تعالى : « لا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ومن السنة فما روى أن رسول الله ﷺ قال يوم الأحزاب لعروة بن مسعود فى شأن بنى قريظة : « فلعلنا أمرناهم بذلك » فلما قال له عمر فى ذلك قال عليه الصلاة والسلام : « الحرب خدعة » وكان ذلك منه اكتساب حيلة وبخرج من الإثم بتقييد الكلام بلعل ، ولما أتاه رجل وأخبره أنه حلف بطلاق امرأته ثلاثاً أن لا يكلم أخاه قال له طلقها واحدة ، فإذا انقضت عدتها فكلم أخاك ثم تزوجها وهذا تعليم الحيلة ، والآثار فيه كثيرة إلى أن قال : فمن كره الحيل فى الأحكام فإنما يكره فى الحقيقة أحكام الشرع ، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل ، فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به الحلال من الحيل فهو حسن وإنما يكره ذلك أن يحتال فى حق الرجل حتى يبطله ، أو فى باطل حتى يموهه ، أو فى حق حتى يدخل فيه شبهة ، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه ، وما كان على السبيل الذى قلنا أولا فلا بأس به ، إلى آخر ما بسطه ، قال الراغب : الحيلة والحويلة ما يتوصل به إلى حالة ما فى خفية ، وأكثر استعمالها فيما فى تعاطيه خبث ، وقد تستعمل فيما فيه حكمة ، ولهذا قيل فى وصف الله عز وجل « وهو شديد المحال » أى الوصول فى خفية من الناس إلى ما فيه حكمة ، وعلى هذا النحو وصف بالمكر والكيد لا على وجه المذموم ، تعالى الله عن القبيح ، اه .

(١) ماأفاده الشيخ قدس سره من كونه بكسر الهمزة هو الأوجه عندى لتقدمه على الصلاة ، وهو الظاهر من تقرير المكى إذ قال : الحيلة جعل المباح له وسـيلة

(باب فى الصلاة)

والحيلة تؤخذ(١) من صورة المسألة بأن رجلا حلف بطلاق امرأته فقال :

لتحصيل المقصود ، فإن كان التحصيل حقه أو لإحياء حق المسلم أو لدفع الظلم عنه لجائز ، وإن كان لإبطال حق المسلم أو لإلقائه فى المهلكة فلا يجوز ، ثم الحيلة إما أن يكون فى الإيمان أو فى الصلاة أو فى الزكاة ، والأولى بينها بقوله «فى الإيمان» ، والثانية بقوله « باب فى الصلاة » والثالثة بينها بقوله « باب فى الزكاة » اه . وضبطه القسطلانى بفتح الهمزة هو مؤدى كلام الشراح ، فهم إذ جعلوه جمع يمين ، ويؤيدهم ضمير التأنيث فى قوله « الإيمان وغيرها » ، والأوجه عندى الأول لذكره فيه حديث الأعمال بالنيات لأن المعروف أن الحديث ورد فى مهاجر أم قيس إذ جعل الهجرة حيلة لنكاحها وهو ظاهر واضح ، وأما على صورة كونه جمع يمين فيكون إثبات الترجمة مما يظهر من كلام الحافظ إذ قال : واستدل به ان قال كالمالكية : اليمين على نية المحلوف له ولا تنفعه التورية ، وعكسه غيرهم إلى آخر ما بسط من الاختلاف، فى أن المعتبر نية الحالف أو المستحلف ، وفى تقرير المكى : قوله « وإن لكل امرىء ما نوى » قال البخارى : هذا ومع هذا يعترض على إمامنا مع أنه يجعل الحيلة على وفق النية فى الخير والشر ، والدليل على جواز الحيلة فى نفسها ما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام أخذ الحد بالشمراخ وهو حيلة فى إسقاط الحد بالسوط للمصلحة ، اه : قلت وتقدم قريباً فى « باب الإكراه » قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام لزوجته : هذه أختى ، وأخذ به البخارى أيضاً .

(١) وقريب منـــه ما فى تقرير اللاهورى إذ قال : قوله « إذا أحدث » فيه تعريض لما أجازت الحنفية أنه إذا حلف أحد لا يسلم فى هذه الصلاة فله أن يفعل فعلا بعد القعدة الأخيرة قبل السلام ، أو يقهقه أو يحدث حدثاً آخر عمداً ، اه . وفى تقرير المكى : قوله « لا يقبل الله صلاة أحدكم » وجه مطابقة

امرأته كذا إذا سلم من ظهر اليوم ، أو إن سلم من فريضة ظهر هذا اليوم ، فاحتاج إلى أن لا تطلق امرأته فإن الحيلة فى مثل ذلك أنه لا يخرج من صلاته بلفظ السلام بل يخرج بشيء مما سواه من الكلام والحدث وغير ذلك ، فإنه إذا قضى بعد ذلك

الحديث بكتاب الحيل أن إمامنا أبا حنيفة قال فى رجل طلق امرأته وقال لها : إن سلمت لصلاة الظهر مثلا بقولى السلام عليكم ورحمة الله فأنت طالق ، ثم اضطر إلى أن لا يقع طلاقه جاز له أن يحتال بأن يحدث فى القعدة الأخيرة بعد التشهد من غير أن يتلفظ بقوله « السلام عليكم » فيخرج عن الصلاة ولا يقع طلاقه وتكون صلاته جائزة أيضاً ، إلا أنه يجب عليه أن يعيد صلاته لترك الواجب وهو لفظ السلام ، فقال البخارى : إن من أحدث فى الصلاة لا يقبل صلاته فكيف تجوز هذه الحيلة مع عدم جواز الصلاة؟ قلنا : الإحداث بعد التشهد لا يعد فى الصلاة. اه . ما أفاده الشيخ قدس سره فى تقاريره من تصوير المسألة أقرب إلى كتاب الحيل وأنسب من وجوه ذكرها الشراح فى شروحهم ، لخصها القسطلانى إذ قال : وجه تعلق الحديث بالترجمة قيل لأنه قصد الرد على الحنفية حيث صححوا صلاة من أحدث فى الجلسة الأخيرة وقالوا إن التحلل يحصل بكل ما يضاد الصلاة وهم متحيلون فى صحة الصلاة مع وجود الحدث ، ووجه الرد أنه محدث فى صلاته فلا تصح ، لأن التحلل منها ركن فيها ، لكن انفصل الحنفية عن ذلك بأن السلام واجب لا ركن ، فإن سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم ، وإن تعمده فالعمد قاطع ، وإذا وجد القطع انتهت الصلاة لكون السلام ليس ركناً ، وقال ابن بطال : فيه رد على أبى حنيفة فى قوله : إن المحدث فى صلاته يتوضأ ويبنى ، ووافقه ابن أبى ليلى ، قال الحافظ : وللشافعى قول وافق فيه أبا حنيفة ، قال القسطلانى : وقال مالك والشافعى يستأنف الصلاة ، واحتجا بهذا الحديث ، وتعقبه فى المصابيح ، فقال : وفى الاحتجاج نظر ، وذلك لأن الغاية تقتضى ثبوت القبول بعدها ، ولا شك أن ما تقدم قبلها من المحدث صلاة وقعت بوجه مشروع . وقبولها مشروط بدوام

وسلم فيه لا يكون حانثاً ، لأن الصلاة الثانية ليست فريضة الظهر وإنما هي مكملة له(*) وقد سقطت عنه فريضته بأول صلاته ، وما ذكره من الرواية لا يضرنا شيئاً فإنا لم نقل بجواز الصلاة من غير طهارة حتى يلزم عليه ما ألزم ، وإنما قلنا ما قلنا بناء على أن صلاته قد تمت[1] بعد قعوده قدر التشهد ، فما فعل من الأحداث أو التكلم لم يقع فى خلال صلاته حتى يلزم أنه صلى وهو محدث ، بل كان عين هذا الفعل خروجاً من حرمة الصلاة .

الطهارة إلى حين إتمامها ، أو بتجديد الطهارة عند وقوع الحدث فى أثنائها وإتمامها بعد ذلك فيقبل حينئذ ما تقدم من الصلاة قبل الحدث وما وقع بعدها مما يكملها ، والحديث منطبق على هذا ، وليس فيه ما يدفعه فكيف يكون رداً على أبى حنيفة فتأمله ، اهـ . وقال العينى : قال ابن بطال : فيه رد على من قال : إن من أحدث فى القعدة الأخيرة أن صلاته صحيحة ، قال العينى : لا مطابقة بين الحديث والترجمة أصلا فإنه لا يدل أصلا على شىء من الحيل ، وقول الكرمانى : فهم متحيلون فى صحة الصلاة مع وجود الحدث كلام مردود غير مقبول أصلا لأن الحنفية ما صححوا صلاة من أحدث فى القعدة الأخيرة بالحيلة وما للحيلة دخل أصلا فى هذا بل حكموا بذلك بقوله ﷺ لابن مسعود : « إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك » ، رواه أبو داود فى سننه ، وأحمد فى مسنده ، وابن حبان فى صحيحه ، إلى آخر ما بسطه .

(١) وهذا مبنى على مسألة شهيرة خلافية بسطت فى الأوجز : من أن السلام واجب عند الحنفية ليس بفرض ، وقالت الأئمة الثلاثة : فرض لا يقوم غيره مقامه ، وتقدم مستدل الحنفية فى ذلك فى كلام العينى من قوله ﷺ : « إذا قلت هذا أو فعلت » الحديث ، وغير ذلك من الروايات التى ذكرت فى الأوجز .

(*) كذا فى الأصل والظاهر لها ١٢ ز .

(باب فى الزكاة[1])

وحاصل إيراده الرواية الأولى أن الشرع أكد فى أمر الزكاة دفعاً للضرر عن الفقراء ، فلم يجوز جمع المتفرق ولا تفريق المجتمع لما يلزم فيهما من تقليل الصدقة ، فما بال من جوز الحيلة فى دفع الزكاة ؟ قلنا : الرواية إنما دلت على التأكد فى بابها بعد ما وجبت وأما قبل الوجوب فلا تعرض فى الرواية ، وأكثر ما ذكر ههنا امتناع عن الوجوب لا دفعه بعد وجوب ، ولئن كان كذلك لجملة الأمر فيه أنه لا ضرر فيه إذا كانت نيته غير [2] فاسدة « والله يعلم المفسد من المصلح » ولئن كانت نيته متضمنة لخبث وشرارة فإنه يؤاخذ على نيته تلك لا على منعه الزكاة وتركه فريضة من أركان الإسلام ، ونحن لا ننكر ذلك منه فنقول : إنه يؤاخذ لو قصد غير الإصلاح والخير .

---

(١) قال صاحب الفيض فى مبدأ كتاب الحيل : واعلم أن البخارى لم يفرق بين جواز الحيلة ونفاذها فكل ما كان يرد على القول بالجواز أورده على القول بالنفاذ مع فرق جلى بين الأمرين ، فرب شىء لا يكون فعله جائزاً عند الشرع فإن تجاسر عليه أحد يعتبر لا محالة ، ألا ترى أن الطلاق فى زمن الحيض محظور ، مع ذلك لو طلقها فيه وقع ونفذ ، إلى آخر ما بسط .

(٢) وفى تقرير المكى قوله : « فلا شىء عليه » أى فلا زكاة عليه ، ولعل عدم وجوب الزكاة مذهب البخارى أيضاً لأن حولان الحول كيف لا يكون شرطاً عنده ؟ إلا أنه يشنع إظهار هذه الحيلة وتعليمها للناس لأن الفرار عن الزكاة أمر شنيع ، قلنا : الفرار عن وجوب الزكاة إن كان للبخل واتباع هوى النفس فنحن أيضا نشنع هذه الحيلة وتعليمها وإن كان لأمر أهم حسن بأن يفترض على رجل حج وكان عنده نصاب تم عليه الحول إلا يوماً وكان النصاب بحيث لو أدى عنه الزكاة لا يفى بحجه ، أو كان عند رجل نصاب قد تم عليه الحول إلا يوماً وكان له حاجة إلى التزويج أيضاً وكان النصاب بحيث لو أدى عنه زكاته لا يفى بتزويجه لجاز له أن يحتال فيهلك

قوله : (أهلكها متعمداً) هذا ذهول منه وغفلة عن مذهب (١) الإمام فإنه لم يقل بسقوط الزكاة بعد الوجوب وإن أهلك الأموال متعمداً ، نعم يسقط عنه الزكاة إذا هلكت ، ويمكن أن يكون مراده إهلاكها قبيل الوجوب فإنه لا يجب عليه شيء إذا أهلكها قبيل تمام السنة ولو بيوم ، وأنت تعلم أنه لا يتوجه بذلك

بعض ذلك النصاب فراراً عن الزكاة فيتصدق به ، فمثل هذه الحيلة جائزة لا بأس بتعليمها الناس ، اه .

(١) وفي تقرير المكي قوله : « إبل إلخ » المراد بالإبل : الإبل السائمة ، لكنها لو بيعت بجنسها لا تسقط الزكاة عندنا ، لعل سقوط الزكاة مذهب الشافعي ، فقوله : «مثلها» لعله اعتراض على الشافعي ، أما إبل التجارة ففيها تجب الزكاة عندنا وإن بيعت بغير جنسها لأن الاعتبار فيها للمالية ويعتبر حولان الحول على المالية ، انتهى . وفي تقرير اللاهوري قوله : « بعض الناس » المراد منه غير الحنفية فإن مذهبهم أنه إن أهلكها بعد تمام الحول يجب عليه ، وإن هلك فلا ، وإن كان مراد البخاري أنه أهلكها بعد تمامية الحول فيمكن التعريض عليهم ، إلى آخر ما بسط فيه ، وفي الهداية: إن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة ، وبه قال الثوري وأحمد ، وقال الشافعي : يضمن إذا هلك بعد التمكن من الأداء لأن الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ، ولأنه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك ، ولنا أن الواجب جزء من النصاب تحقيقاً للتيسير فيسقط بهلاك محله ، وفي الاستهلاك وجه التعدي ، وفي هلاك البعض يسقط بقدره ، انتهى مختصراً بزيادة من هامش . وفي القسطلاني تحت قوله « فإن أهلكها متعمداً إلخ » وهذا يقتضي على اصطلاح المؤلف بإرادة الحنفية اختصاصهم بذلك لكن الشافعي وغيره يقولون ذلك أيضاً ، وأجيب بأن الشافعي وغيره وإن قالوا لا زكاة عليه لا يقولون لا شيء عليه لأنهم يلومونه على هذه النية ، لكن قال البرماوي إنما يلام إذا كان حراماً ولكن هو مكروه ، وقال مالك : من فوت من ماله شيئاً ينوي به الفرار من الزكاة قبل الحول بشهر أو نحوه لزمته الزكاة

إيراد لما ذكرنا قبيل هذا ، ولا يبعد (١) أن يقال مراده بالإهلاك تبديل نصاب بنصاب بيعاً أو هبة إلى غير ذلك من التصرفات الجائزة المخرجة لنصابه من وجوب الزكاة عليه فإنها لا تجب عليه ما لم يتم عليه الحول ، فإذا قارب التمام عوضه بنصاب آخر ، ولم تكن نيته عند تحصيل هذا النصاب الأول أنه يحصلها للتجارة حتى يتعلق وجوب الزكاة بالمالية فلا بد من حولان حول ثان فعبر عنه بالإهلاك ، ولكنه لا يفيده هذه الحيلة إلا إذا بدل النصاب قبل تمام السنة ، بخلاف ما إذا وهبه لآخر فلم يبق عنده منه شيء فإنه إذا فعل ذلك سقطت عنه الزكاة بعد وجوبها .

قوله : (وهو يقول إن زكى (٢) إبله قبل إلخ) كأنه استنبط من هذين الجزئين تهافتاً بين كلامهم وتخالفاً فإنه دله جواز تقديم الزكاة على حولان الحول على أنها

عند الحول لقوله ﷺ : « خشية الصدقة » انتهى . وفى شرح المهذب قال الشافعى والأصحاب : إذا باع فراراً قبل انقضاء الحول فلا زكاة عندنا ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه وداود وغيرهم ، وقال مالك وأحمد وإسحق إذا أتلف بعض النصاب قبل الحول أو باعه فراراً لزمته الزكاة ، اه .

(١) وفى تقرير اللاهورى قوله « بعض الناس فباعها بإبل مثلها إلخ » اعلم أن مذهب الحنفية أنه إن باع عشرين إبلا بإبل مثلها أو بغنم أو ببقر أو بدراهم قبل تمامية الحول بيوم أو أكثر فينظر إلى المال الذى أخذ بدل عشرين إبلا ، إن كان نصاباً فيؤخذ منه الزكاة بعد مرور يوم بقى من الحول الأول ، وإن لم يكن نصاباً فهو من قبيل الإهلاك قبل الوجوب فلا تجب الزكاة ، وإن كان له إبل عشرون فباع عشرة بمقابلة خمسة عشرة بقرة فإن كان مال تجارة فتجب الزكاة باعتبار القيمة بعد اليوم ، وعند الشافعى لا تجب الزكاة فى الصورة الأولى فهذا تعريض عليه لا على الحنفية ، اه .

(٢) وفى تقرير اللاهورى قوله « وإن زكى إلخ » يعنى منه أنه لو لم تجب

واجبة قبل الحولان ، إذ لو لم تكن واجبة لما أجزى عنها تقديمها ، ومع ذلك فقد جوزوا أن يحتال فى دفعه والوجه ظاهر لمن مارس كتب أهل هذا الشأن فإنهم رضى الله عنهم مهرة علوم الحديث والقرآن ، أوفاهم الله حظهم من التفقه والتدبر فى مظان البيان ، فإن سبب (١) الوجوب لما كان هو المال جاز تعجيل أداءه

الزكاة قبل حولان فكيف يجوز الأداء، فالجواب أن حولان الحول شرط، وحصول النصاب سبب ، كما أن البيت سبب والاستطاعة شرط ، فمن أدى الحج قبل حصول المال فلا يجب عليه الحج ثانياً بعد حصول المال ، فكذلك ههنا ، اه . قلت: وكذلك معية المحرم شرط لحج المرأة ، فإن حجت بدونه أجزأ عنها ، وفى تقرير المكى قوله « جازت عنه » وذلك لأن النصاب سبب الوجوب وحولان الحول شرط له ، ومجموعهما علة له ولوجوب الأداء ، فالسبب المحض وإن كان لا يفيد نفس الوجوب لكنه يكفى لجواز الأداء ، قوله « وكذلك » يعنى وكذلك إن أتلفها بعد حولان الحول فمات ولم يوص بإخراج الزكاة عن ماله فلا زكاة على الورثة فى ماله إلا أن يؤدوها عنه بطريق الإحسان فيجوز إن شاء الله تعالى ، وذلك لأن الزكاة فعل وهو على ذمته ، يعنى الوجوب على الذمة لا على المال، فإذا مات ولم يأخذ نائباً عن نفسه فى ذلك الفعل لينتقل فعله إليه مضى الذمة والفعل ، أما إذا أوصى فحينئذ يجب أن يخرج الزكاة من ثلثه ، اه . وفى حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : يعنى أن بعض الناس ناقض نفسه فى ذلك: حيث قال أولاً أنه لا شىء عليه فيما أزاله عن ملكه قبل الحول ، ثم قال ثانياً إن زكى إبله قبل أن يحول الحول بيوم أو سنة جازت عنه ، أى فإذا جازت عنه قبل الحول فكيف يسقط عنه قبله ، ورد التناقض بأن الحنفية لا يوجب الزكاة إلا بتمام الحول ، ويجعل من قدمها كمن قدم ديناً مؤجلا، اه . قلت: وسبق إلى هذا الجواب ابن بطال كما حكاه عنه الحافظ فى الفتح .

(١) قال صاحب الفيض: ههنا ثلاث إيرادات من المصنف على الحنفية بثلاث عبارات ، فإن شئت قلت إنها واحد ، وإن شئت اعتبرتها ثلاثاً ، ثم المصنف

بحسب انعقاد سببه ، وإن لم يتوجه إليه الخطاب بحسب وجوب الأداء ، إلا أن هؤلاء الكرام لما لم يكن لهم دؤوب (*) فى تلك المجارى عد هذه التدقيقات تهافتاً وخلافاً بحسب ما أدى نظرهم إليه وهم فى كل معذورون ولنوازل كرامات الكريم سبحانه أحرياء محقوقون .

قوله : (استفتى سعد بن إلخ) لعله قصد (١) بإيراد هذه الرواية أن دين الله

أضاف قيد الفرار والاحتيال تفخيما وتقبيحاً ، فالإيراد الأول على صورة الإهلاك أو الهبة وذلك هو الثانى ، بيد أنه مفروض فى البيع مع ذكر المناقضة بين التخفيف فى أمر الزكاة بإسقاطها من تلك الحيل وبين التشديد فيه بأدائها قبل الحول ، ولا فرق فى الأول والثالث إلا بتغاير الصور ، فإن الأول مفروض فى عشرين ومائة بعير ، والثالث فى عشرين إبلا ، والنوع واحد ، وبالجملة لم يقصد به المصنف إلا تكثير العدد لا غير ، قلنا : أما كون تلك الحيل وبالا ونكالا لصاحبها فلا ننكره أيضاً كما قلنا عن أئمتنا ، وأما أنها لا حكم لها وإن فعلها أحد ففيه نظر قوى ، فإن من الناس من هو فاعلها لا محالة لسوء طباعه ، فلا بد لنا أن نذكر لها أحكاماً ثبتت عندنا من قواعد الشرع مع قطع النظر عن حكمها عند الله تبارك تعالى من الإثم وغيره ، فإذا أهلك أحد جميع نصابه فما لنا أن لا نقول بسقوط الزكاة عنه ، كيف وإنها قطعة من المال أوجبت عليه حقاً للفقراء ، فإذا عدم المال فقد عدم محل وجوب الزكاة ، ففى ماذا تجب ؟ ولذا قلنا بسقوطها ، وأما أداؤها قبل الحول فلوجود النصاب وهو سبب نفس الوجوب ، فلم نقل بأدائها إلا بعد تحقق السبب ، والأداء بعد تحقق السبب معهود عند الشرع ، فلا بعد فيه ، اهـ .

(١) قال العينى : مطابقته للترجمة تظهر بتعسف من كلام المهلب حيث قال : فى هذا الحديث حجة على أن الزكاة لا تسقط بالحيلة ولا بالموت ، لأن النذر لما لم يسقط بالموت والزكاة أوكد منه فلا تسقط ، قال العينى : فيه نظر لا يخفى ،

(*) جد وادأب ١٢ قاموس .

أحق بالأداء ، ولم يسقط النذر بالموت فكذلك لا تسقط الزكاة بهلاك ، فلما لم يصر ديناً بعد حتى يكون أحق بالأداء ، وأيضاً فإن الحيلة مأخوذة من صاحب الشرع فلا يضرنا خلاف أحد من أفراد الأمة إذا لم يخالف الكتاب ولا السنة .

(باب[1] بغير ترجمة)

أما الحديث فإنه لايدل على حكم الزكاة لابالسقوط ولابعدم السقوط ، وأما قياس عدم سقوط النذر بالموت فقياس غير صحيح لأن النذر حق معين واحد ، والزكاة حق الله وحق الفقراء ، فمن أين الجامع بينهما ؟ ومع هذا فهذا الحديث والحديثان اللذان قبله لا تطابق الترجمة إذا حققت النظر فيه وأنهما بمعزل عنها ، اهـ .

(١) هكذا فى متون النسخ الهندية بدون الترجمة ، وفى نسخة الحاشية « باب الحيلة فى النكاح » ولم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره ، وزدته لوجهين : أحدهما أن الترجمة على نسخة الحاشية مكررة لأنه سيأتى قريباً باب فى النكاح ، وثانيهما أنه تعرض لذلك الباب فى تقريرى للاهورى والمكى أما على كون الباب بلا ترجمة فيكون تعلقه بماسبق من أنه باب من أبواب الحيلة، لكن يرد عليه أيضاًالوارد فيه فروع النكاح، وسيأتى باب النكاح قريباً، فكان ينبغى للمؤلف أن يذكر هذه الروايات فيه ، وأما على نسخة الحاشية فكلا البابين متعلقان بالنكاح نصاً ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمتين من الأصل الثانى والعشرين من أصول التراجم ، والغرض من الترجمة الأولى الحيلة فى إسقاط المهر كما تدل عليه الروايات الواردة فى الباب ، والغرض من الترجمة الآتية الحيلة فى إثبات النكاح بشهادة الزور كما جزم الشراح بهذا الغرض فى الترجمة الآتية ، وقال العينى فى الباب الأول : أى هذا باب فى بيان ترك الحيلة فى النكاح ، وقال بعد ذكر الحديث : لا مطابقة أصلا بين الترجمة والحديث حتى قيل إن إدخال البخارى الشغار فى باب الحيلة فى النكاح مشكل، لأن القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب مهر المثل ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن المنير إدخال البخارى الشغار فى باب الحيل مع أن القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب

. . . .

مهر المثل مشكل، ويمكن أن يقال إنه أخذه مما نقل أن العرب كانت تأنف من التلفظ بالنكاح من جانب المرأة فرجعوا إلى التلفظ فى الشغار لوجود المساواة التى تدفع الأنفة فمحا الشرع رسم الجاهلية، فلو صححنا النكاح بلفظ الشغار وأوجبنا مهر المثل أبقينا غرض الجاهلية بهذه الحيلة، قال الحافظ: فيه نظر لأن الذى نقله عن العرب لا أصل له لأن الشغار فى العرب بالنسبة إلى غيره قليل. وقضية ما ذكره أن تكون أنكحتهم كلها كانت شغاراً لوجود الأنفة فى حرمهم. والذى يظهر لى أن الحيلة فى الشغار تتصور فى موسر أراد تزويج بنت فقير [illegible] ومنع أو اشتط فى المهر فخدعه بأن قال له: زوجنيها وأنا أزوجك بنتى [illegible] الفقير فى ذلك لسهولة ذلك عليه. فلما وقع العقد على ذلك وقيل له إن العقد يصح ويلزم لكل منهما مهر المثل، فإنه يندم، إذ لا قدرة له على مهر المثل بنت الموسر، وحصل للموسر مقصوده بالتزويج لسهولة مهر المثل عليه، فإذا أبطل الشغار من أصله بطلت هذه الحيل.

ثم قال القسطلانى قوله (وقال بعض الناس) أى الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى (إن احتال حتى تزوج على الشغار فهو) أى العقد (جائز والشرط باطل) فيجب لكل واحد منهما مهر مثلهما، وقال ابن بطال: قال أبو حنيفة: نكاح الشغار منعقد ويصلح بصداق المثل وكل نكاح فساده من أجل صداقه لا يفسخ عنده وينصلح بمهر المثل، وقال الأئمة الثلاثة: النكاح باطل بظاهر الحديث (وقال) أى أبو حنيفة (فى المتعة) وهى أن يتزوجها بشرط أن يتمتع بها أياماً ثم يخلى سبيلها (النكاح فاسد والشرط باطل) وهذا مبنى على قاعدة السادة الحنفية، وهى أن ما لم يشرع بأصله ووصفه باطل، وما شرع بأصله دون وصفه فاسد، فالنكاح مشروع بأصله وجعل البضع صداقا سفه فيه، فيفسد الصداق ويصح النكاح بخلاف المتعة فإنها لما ثبت أنها منسوخة صارت مشروعة بأصلها (وقال بعضهم) أى بعض الحنفية (المتعة والشغار) كل منهما

. . . .

(جائز والشرط باطل) فى كل منهما، قال الحافظ ابن حجر: كأنه يشير إلى ما نقل عن زفر بأنه أجاز المؤقت وألغى الشرط لأنه فاسد، والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة، وتعقبه العينى بأن مذهب زفر ليس كذلك، بل عنده أن صورته أن يتزوج امرأة إلى مدة معلومة، فالنكاح صحيح واشتراط المدة باطل، قال: وعند أبى حنيفة وصاحبيه النكاح باطل، اهـ. وفى تقرير اللاهورى قوله «والشرط باطل» لنا أنه ثبت أن رجلا نكح بشرط عدم المهر ثم مات، فجاؤا إلى ابن مسعود فقضى بجواز النكاح وإعطاء مهر المثل، فالشغار هو أيضاً مثله فبطل الشغار ويجوز النكاح ونوجب مهر المثل، وفى المتعة النكاح فاسد، وليس هذا مذهبنا بل نقول إنها باطل، ولعله مذهب أحد من الحنفية فإن عنده المتعة حرام لكن يثبت به النسب كما يثبت عنده نسب من نكح بأمه، وقال بعضهم: المتعة جائز والشرط باطل، المراد منه زفر رحمه الله قال: إنه إن تمتع بلفظ المتعة فهو باطل وإن نكح نكاحا مؤقتا فهو وإن كان فى معنى المتعة لكن ينعقد النكاح ويبطل الشرط، وهذا الفرق كما أنه فرق الشافعى رحمه الله بين: خالعتك، وأنت طالق على مال كذا مع اتحاد المقصود، اهـ. وفى تقرير المكى قوله «والشرط باطل» لأن الشغار قيد للنكاح، يقال نكاح الشغار ونكاح المتعة، فالنهى يرجع إلى القيد لا إلى المقيد، أما المتعة فمنسوخة برأسها، قوله «فاسد» قال قدس سره: ظن البخارى أن الفساد ههنا ماهو مقابل للبطلان كما هو مذهبنا فى البيع الفاسد والباطل مع أن المتعة ليست بفاسدة بهذا المعنى بل هى باطلة، ولم يفهم أنه لا فرق عندنا بين الفاسد والباطل فى النكاح، وقال بعضهم وهو زفر رحمه الله: المتعة والشغار جائز، المراد بالمتعة النكاح المؤقت إنما أجاز زفر النكاح المؤقت قياساً على الشغار وإنما المنسوخ هو النكاح المتعة فقط، وقال علماؤنا الثلاثة: النكاح المؤقت باطل كالمتعة

(باب فى النكاح)

ودلالة الروايات على ما قصده المؤلف أظهر من أن يخفى حيث يعلم منها بأسرها أن المرأة هى التى إذا أذنت فى إنكاحها جاز وإلا لم يجز ، فكيف يجوز لأحد أن يقيم عليها البينة وهى غير راضية فكيف بأن تأذن ، والجواب مشهور والحجة(١)

إذ لا فرق بينهما إلا فى اللفظ والاعتبار للمعانى لا للألفاظ كما هى قاعدة عندهم فالمتعة والنكاح المؤقت واحد عندهم، بخلاف الشغار لأنه ليس فى معنى المتعة ، اه. وفى تقريره الآخر قوله « النكاح فاسد » أى باطل مع أنه لا فرق بين المتعة والشغار فى النهى ، فما وجه الفرق حيث أجزتم الشغار دون المتعة ؟ قوله « جائز » وهذا مخالف لكلا النهيين ، قوله « وقال بعضهم النكاح إلخ » يعنى أنهم اختلط الأمر عليهم فاختلفوا فيما بينهم أيضاً ، اه.

(١) والأصل أن ذلك مبنى على مسألة خلافية شهيرة وهى أن قضاء القاضى نافذ عندنا الحنفية ظاهراً وباطناً خلافاً للجمهور ، وقد تقدم البسط فى ذلك فى هامش اللامع فى « باب من أقام البينة بعد اليمين » فى كتاب الشهادات ، والحجة الصريحة فى « باب النكاح » ما فى الأوجز تحت قوله ﷺ المذكور قبل : « إنما أقطع له قطعة من النار » قال الزرقانى : فيه دلالة قوية لمذهب الأئمة الثلاثة ، والجمهور أن الحكم فيما باطن الأمر فيه بخلاف الظاهر لا يحل الحرام ولا عكسه ، فإذا شهد شاهدا زور لإنسان بمال فحكم به القاضى لظاهر العدالة لم يحل له ذلك المال ، وقال أبو حنيفة يحل الحرام فى العقود كنكاح وطلاق وبيع وشراء ، فإذا ادعت امرأة على رجل أنه تزوجها وأقامت شاهدى زور حل له وطؤها ، أو ادعاه الرجل وهى تجحده ، اه . وفى المحلى : احتج له بعضهم بما جاء عن على رضى الله تعالى عنه أن رجلا خطب امرأة فأبت فادعى أنه تزوجها وأقام شاهدين فقالت المرأة : إنهما شهدا بالزور فزوجنى أنت منه ، فقال : شاهداك زوجاك ، وأمضى عليهما

قوله تعالى : « إن الحكم إلا لله » والقضاة نواب السلطان والسلطان ظل الله فى الأرضين .

قوله : (فدخل على حفصة) والمشهور فى (١) الروايات أنها زينب ، ولعل

النكاح ، وتعقب بأنه لم يثبت ، واحتج من حيث النظر بأن الحاكم حجة شرعية فيما له ولاية الإنشاء فيه ، فيجعل إنشاء تحرزاً عن الحرام والحديث فى المال ، اه . يعنى أن حديث الباب ليس بوارد على الحنفية ، فإنه وارد فى الأموال دون العقود ، والحنفية قالوا بنفاذه فى الإنشاءات والعقود ، قلت : وآثر على ذكره محمد فى الأصل بلاغا ، انتهى ما فى الأوجز . وقد اتفقوا فى التفريق ظاهراً وباطناً فى اللعان والعنين والمفقود ، وقد قال عليه الصلاة والسلام فى اللعان : « الله يعلم أن أحدكما كاذب » ومع ذلك قضى بالتفريق ، وفى تقرير المكى قوله « فلا بأس أن يطأها لأن بقضاء القاضى إنشاء العقد الجديد » والقاضى يملك هذا الجبر لدفع الفساد وإن لم ترض به المرأة ، أما الشهود فضرورى عندنا فى هذا العقد ، وقال البخارى : هذا إثبات العقد الماضى والكاذب وإنفاذه بالحجة وليس بإنشاء العقد فينفذ ظاهراً لا باطناً فلا يجوز له أن يطأها ولا يخفى ما فيه من الإفضاء إلى الفساد ، اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى كرر مسألة النكاح أيضاً كمسألة الزكاة سابقاً زيادة للتشنيع على الحنفية وإظهاراً للغيظ عليهم رحمه الله رحمة واسعة .

(١) قال القسطلانى فى التفسير : وقد اختلف فى التى شرب عندها العسل ، ففى طريق عبيد بن عمير السابقة أنه كان عند زينب ، وعند المؤلف من طريق هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة فى الطلاق أنها حفصة بنت عمر رضى الله عنهما ، وفيه « قولى أنت يا صفية ذاك » وعند ابن مردويه من طريق ابن أبى مليكة عن ابن عباس رضى الله عنهما أن شربه كان عند سودة وأن عائشة وحفصة هما اللتان تظاهرتا على وفق ما فى رواية عبيد بن عمير وإن اختلفا فى صاحبة العسل فيحمل

هذا غلط (١) من الراوى .

(باب ما يكره من الاحتيال فى الفرار من الطاعون)

وهو أن يعتل (٢) للخروج بأن له حاجة فى البلد الفلانى ولا يكون فى نفس الامر كذلك .

على التعدد ، أو رواية ابن عمير أثبت لموافقة ابن عباس لها على أن المتظاهرتين حفصة وعائشة، فلو كانت حفصة صاحبة العسل لم تقرن فى المظاهرة بعائشة ، وفى كتاب الهبة عن عائشة أن نساء النبى ﷺ كن حزبين : أنا وسودة وحفصة وصفية فى حزب ، وزينب بنت جحش وأم سلمة والباقيات فى حزب ، وهذا يرجح أن زينب هى صاحبة العسل ، ولذا غارت عائشة منها لكونها من غير حزبها ، اهـ .

(١) وإليه مال القاضى عياض ، قال الحافظ : وممن جنح إلى الترجيح عياض ومنه تلقف القرطبى، وكذا نقله النووى عن عياض وأقره ، فقال عياض : رواية عبيد بن عمير أولى لموافقتها ظاهر كتاب الله ، لأن فيه « وإن تظاهرا عليه » فهما ثنتان لا أكثر ، ولحديث ابن عباس عن عمر قال : فكأن الأسماء انقلبت على راوى الرواية الأخرى اهـ . ومال بعض الشراح إلى التعدد كما بسط فى الفتح وغيره لكن كون عائشة رضى الله تعالى عنها فى كل من الروايات يبعد التعدد كيف اجترأت على مثل هذه الواقعة مرة بعد أخرى ، وإليه مال العينى إذ قال : قوله « فسقت إلخ » يعنى حفصة ، قال صاحب التوضيح : هذا غلط لأن حفصة هى التى تظاهرت مع عائشة فى هذه القصة ، وإنما شربه عند صفية بنت حيى ، وقيل عند زينب ، والأصح أنها زينب، اهـ . وغلطه الداودى أيضاً كما حكى عنه الحافظ إذ قال : حكى ابن التين عن الداودى أن قوله فى هذا الحديث أن التى سقته العسل حفصة غلط إلى آخر ما فيه .

(٢) قال الحافظ : قال المهلب : يتصور التحيل فى الفرار من الطاعون بأن

قوله : (فلا شفعة له) فى باقى الدار [بياض (١) فى الأصل] .

قوله : (إن معمراً لم يقل هكذا) [بياض (٢) فى الأصل]

يخرج فى تجارة أو لزيارة مثلا وهو ينوى بذلك الفرار من الطاعون ، اﻫ .

(١) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وما أدرى ماأراد الشيخ كتابته والمسألة واضحة ، قال العينى : قوله « فأبطله » يعنى أبطل ما شدده ويريد به إثبات التناقض وهو أنه قال : «الشفعة للجار» ثم أبطله حيث قال فى هذه الصورة « لا شفعة للجار فى باقى الدار » وناقض كلامه ،قلت: لاتناقض ههنا أصلا لأنه لما اشترى سهماً من مائة سهم كان شريكا لمالكه ، ثم إذا اشترى منه الباقى يصير هو أحق بالشفعة من الجار لأن استحقاق الجار الشفعة إنما يكون بعد الشريك فى نفس الدار وبعد الشريك فى حقها ، اﻫ . وفى تقرير اللاهورى قوله «يحتال » لا منافاة بين ثبوت الشفعة للجار وإجازة الحيلة ، وجواز الشفعة ثبت بالحديث ، وأما الحيلة فنقول إنه إن أراد مضرة أحد فيأثم ، وإن كان الجار معانداً والمشترى مضطر ليس له مكان وليس على الجار ضرر فإنه لاذنب فى هذه الحيلة ، اﻫ . قلت : وما أدرى على أى شىء أورد الإمام البخارى،فإن الإمام البخارى مائل بنفسه إلى شفعة الجوار كما تقدم ميله فى كتاب الشفعة من تبويبه « أىّ الجوار أقرب » ومعلوم أن الخليط أحق بالشفعة من الجار، ومبنى الكراهة على الأحوال كما تقدم فى تقرير اللاهورى فلا وجه للإيراد أصلا .

(٢) بياض فى الأصل بقدر سطر ، وبسط الحافظ فى شرح كلامه ، ولخصه القسطلانى إذ قال: قوله (قلت لسفيان) بن عيينة ، القائل هو ابن المدينى (إن معمراً) فيما رواه عبد الله بن المبارك عن معمر عن إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبيه بحديث دون القصة أخرجه النسائى (لم يقل هكذا) قال فى الكواكب أى أن الجار أحق بسقبه بل قال : الشفعة، بزيادة لفظ الشفعة ، وتعقبه الحافظ ابن حجر

قوله : (وهب لابنه الصغير) ولم يمكن (١) أن يراد به أن يهب المشترى لابنه الصغير إذ لا يدفع ذلك استحقاق الشفيع، بل المعنى إن قصد أن يشترى نصيب دار

فقال : هذا الذى قاله لا أصل له وما أدرى مستنده فيه ، ولفظ رواية معمر «الجار أحق بسقبه» كرواية أبى رافع سواء، فالمراد بالمخالفة على ما رواه معمر إبدال الصحابى بصحابى آخر وهو المعتمد (قال) سفيان (لكنه) أى إبراهيم بن ميسرة (قال لى هكذا) وحكى الترمذى عن البخارى أن الطريقين صحيحان ، وإنما صححهما لأن الثورى وغيره تابعوا سفيان بن عيينة على هذا الإسناد، ولم يقف الكرمانى على شىء من هذا فقال ما تقدم ، انتهى باختصار وزيادة من الفتح . وفى تقرير المكى قوله « قلت لسفيان إلخ » ولا مخالفة لأن عمراً سمعه عن أبيه شريد وعن أبى رافع بلا واسطة أبيه كليهما ، لكنه سمعه منْ أبى رافع مع قصة المسور ، وسمعه من أبيه عن أبى رافع بدون تلك القصة، هكذا عن عمرو بن الشريد عن أبيه شريد عن أبى رافع قال : سمعت النبى ﷺ يقول إلخ فرواه إلى إبراهيم بن ميسرة بكلتى الروايتين ، فرواه إبراهيم إلى سفيان بالرواية الأولى وإلى معمر بالرواية الثانية، قوله «لكنه» أى لكن إبراهيم ، وإرجاع الضمير إلى معمر غلط ، اهـ . هكذا أفاد ، ولكن أبا رافع ليس فى حديث عمرو بن الشريد عن أبيه ، فالظاهر ما تقدم عن الشراح : أن الاختلاف بتغير صحابى لا فى الواسطة وعدمها ، وما أفاده أن حديث عمرو بن الشريد عن أبيه بدون القصة ، وحديث أبى رافع مع القصة صحيح ، ويؤيده ما فى تقريره الآخر قوله « لم يقل هكذا » بل قال عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ «الجار أحق بسقبه » يعنى أن عمراً يرويه عن أبيه شريد لا عن أبى رافع ، والمراد بالجار الجار الملاصق عند البخارى ، اهـ .

(١) كما يظهر من كلام الشراح من أن الواهب هو المشترى ، فنى القسطلانى تبعاً للحافظ والعينى قوله «وهب ما اشتراه لابنه الصغير» ولا يكون عليه يمين فى تحقيق

وأرادأن يبطل الشفعة وهب لابنه الصغير أى وهب البائع هذه الدار لابن المشترى الصغير ومعنى قوله لم يكن عليه يمين [بياض (١) فى الأصل] .

الهبة ولا فى جريان شروطها ، وقيد بالصغير لأن الهبة لو كانت للكبير وجب عليه اليمين فيتحيل فى إسقاطها بجعلها للصغير ، ولو وهب لأجنبي فللشفيع أن يحلف الأجنبي أن الهبة حقيقة وأنها جرت بشروطها والصغير لا يحلف ، اه . وفى تقرير المكى قوله « وهب لابنه إلخ» ليس هذا مذهبنا . والله أعلم لمن هذا المذهب ، ومذهبنا أنه لا يصح هبته أصلا سواء كان لابنه الصغير أو لغيره، بل للشفيع أن يأخذ منه وينقض هبته ولا تكون عليه أى على الابن الصغير يمين ، واليمين بأن يقول له : احلف أن أباك قصد بهذه الهبة حقيقة الهبة أم لا ؟ بل قصد بها الاحتيال لإسقاط الشفعة ، اعلم أن الشيخ قدس سره وجه هذه العبارة بأن معنى قوله « إن اشترى » أى إن أراد الشراء والضمير فى قوله « وهب» يرجع إلى البائع لا إلى المشترى ، وفى قوله لابنه يرجع إلى المشترى ، اه .

(١) بياض فى الأصل قريباً من أربعة سطور ، وفى تقرير المكى قوله « ولا تكون عليه » أى على الابن « يمين » لأن الصبي لا يصلح أن يصير خصما لصغره وعدم عقله ثم يهب الأب للواهب قيمة تلك الدار من غير أن يسميها عوضاً لها ،أما لو وهبها للأب نفسه دون الإبن فحينئذ يحلف للأب بأن ماوهبت لواهب الدار لك،أهى هبة مستقلة أم هى عوض لتلك الدار الموهوبة لك ؟ لكنك لا تسميه عوضاً احتيالا منك فى إسقاط الشفعة ، فإن أقر أنها ليست هبة مبتدأة بل هى احتيال يأخذ الشفيع منه تلك الدار بالشفعة لوجود المبادلة ، وحينئذ انطبقت العبارة على مذهبنا معشر الحنفية ، اه . وفى تقرير اللاهورى : قوله «ولا يكون عليه يمين » أى لا يكون مدعاً عليه ، أما الأب فلعدم كون المال فى ملكه. وأما الإبن فلأنه صغير فلا يكون مدعاً عليه إلا بعد البلوغ ، والمراد من قوله « لا يكون إلخ » عدم كونه مدعاً عليه لعلاقة أنه كثيراً ما يجب عليه الحلف ، اه .

(إذا اشترى (١) داراً بعشرين إلخ) .

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتعرض له فى تقريرى المكى عن القطب الكنكوهى قدس سره، ففى أحد تقريريه قوله «وينقده ديناراً» فالثمن فى الحقيقة عشرة آلاف درهم إلا درهماً واحداً وعشرة دراهم أخرى وهى قيمة ذلك الدينار الذى نقده إليه فيكون مجموع الثمن عشرة آلاف وتسعة دراهم بقرينة نقده هذا المقدار ، وقوله « إلا درهماً واحداً » قيد اتفاق ليس فيه فائدة ، ولو قال : وينقده عشرة آلاف وديناراً لكان أظهر ، ويكون الثمن حينئذ عشرة آلاف درهم وعشرة دراهم أخرى وهى قيمة الدينار، اه . وفى تقريره الآخر قوله « فإن استحقت إلخ » هذا بيان للواقع ليس باعتراض، وقوله « فإن وجد إلخ» اعتراض ، وقوله بعشرين ألف درهم لأن الصرف لم ينتقض ، اه . وفى الفيض : ووجه الفرق أن ظهور العيب لا يمنع صحة العقد ، بل الرجوع فيه بعد تمام الصفقة ولذا احتيج إلى القضاء فلا يلزم من فسخه بطلان الصرف ، اه . وقال الحافظ قوله «فإن استحقت الدار» بلفظ المجهول أى ظهرت مستحقة لغير البائع رجع المشترى على البائع بما دفع إليه لكونه القدر الذى تسلمه منه ، ولا يرجع عليه بما وقع عليه العقد ، لأن البيع حين استحق انتقض الصرف ، فإن وجد بهذه الدار عيباً فإنه يردها عليه بعشرين ألفا أى وهذا تناقض بين ، ومن ثم عقبه بقوله فأجاز هذا الخداع بين المسلمين ، والفرق عندهم أن البيع فى الأول كان مبنياً على شراء الدار وهو منفسخ ويلزم عدم التقابض فى المجلس فليس له أن يأخذ إلا ما أعطاه وهو الدراهم والدينار ، بخلاف الرد والعيب فإن البيع صحيح وإنما ينفسخ باختيار المشترى ، وأما بيع الصرف فكان وقع صحيحاً فلا يلزم من فسخ هذا البطلان هذا ، اه .

ومما يجب التنبيه عليه أن هذا الحديث لا يناسب الترجمة ، قال الحافظ : كذا وقع للأكثر هذا الحديث وما بعده متصلا بباب احتيال العامل ، وأظنه وقع ههنا

. . . .

تقديم وتأخير ، فإن الحديث وما بعده يتعلق بباب الهبة والشفعة ، فلما جعل الترجمة مشتركة جمع مسائلها ، ومن ثم قال الكرمانى: إنه من تصرف النقلة ، وقد وقع عند ابن بطال ههنا باب بلا ترجمة ، ثم ذكر الحديث وما بعده ثم ذكر « باب احتيال العامل» وعلى هذا فلا إشكال ، لأنه حينئذ كالفصل من الباب ، ويحتمل أن يكون فى الأصل بعد القصة ابن اللتبية « باب بلا ترجمة » فسقطت الترجمة فقط أو بيض لها فى الأصل ، اه .

كتاب(١) التعبير

(١) بسط الكلام عليه فى الفتح والجملة ما فى القسطلانى إذ قال : التعبير تفسير الرؤيا وهو العبور من ظاهرها إلى باطنها ، قاله الراغب ، وقال فى المدارك : حقيقة عبرت الرؤيا ذكرت عاقبتها وآخر أمرها ، كما تقول عبرت النهر إذا قطعته حتى تبلغ آخر عرضه وهو عبره ، ونحوه أولت الرؤيا إذا ذكرت مآلها وهو مرجعها، وقال البيضاوى: عبارة الرؤيا الانتقال من الصورة الخيالية إلى المعانى النفسانية التى هى مثالها من العبور وهو المجاوزة ، وعبرت الرؤيا بالتخفيف هو الذى اعتمده الإثبات ، وأنكروا التشديد ، يقال عبرت الرؤيا بالتخفيف إذا فسرتها، وعبرتها بالتشديد للمبالغة فى ذلك ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على الرؤيا لفظاً ولغة وحقيقة فى الأوجز أشد البسط ، وفيه أنه مصدر كالبشرى ، وقال النووى : مقصورة مهموزة ويجوز تركها تخفيفاً ، وقال الكشاف : الرؤيا بمعنى الرؤية إلا أنها مختصة بما كان منها فى المنام دون اليقظة ، فلا جرم فرق بينهما بحرف التأنيث فيها مكان تاء التأنيث كما قيل فى القربى والقربة ، وفى القاموس : الرؤية النظر بالعين والقلب والرؤيا ما رأيته فى منامك ، وقال ابن العربى : إن الرؤيا إدراكات علقها الله تعالى فى قلب العبد على يدى ملك أو شيطان ، إما بأسمائها أى حقيقتها ، وإما بكناها أى بعبارتها ، وإما تخليط ، ونظيرها فى اليقظة الخواطر ، وقال المازرى : كثر كلام الناس فى حقيقة الرؤيا، وقال فيها غير الإسلاميين أقاويل كثيرة منكرة لأنهم حاولوا الوقوف على حقائق لا تدرك بالعقل ولا يقوم عليها

. . . .

برهان ، فمن ينتمى إلى الطب ينسب جميع الرؤيا إلى الأخلاط فيقول : من غلب عليه البلغم رأى أنه يسبح فى الماء ، ومن ينتمى إلى الفلسفة يقول : إن صور ما يجرى فى الأرض هى فى العالم العلوى كالنقوش ، فما حاذى به بعض النقوش منها انتقش فيها ، قال وهذا أشد فساداً من الأول لكونه تحكما لابرهان عليه ، والصحيح ما عليه أهل السنة أن الله تبارك وتعالى يخلق فى قلب النائم اعتقادات كما يخلقها فى قلب اليقظان إلى آخر مابسطه ، وأفاد شيخ مشايخنا الشاه ولى الله الدهلوى فى المسوى فى قوله ﷺ «الرؤية الصالحة من الله والحلم من الشيطان» فيه بيان أنه ليس كل ما يراه الإنسان فى منامه يكون صحيحاً إنما الصحيح فيه ما كان من الله يأتيك به ملك الرؤيا من نسخة أم الكتاب وما سوى ذلك أضغاث أحلام لا تأويل لها ، وهى على أنواع قد تكون من فعل الشيطان يلعب بالإنسان ويريه ما يحزنه ، وأمر النبى ﷺ فى ذلك بأن يبصق عن يساره ويتعوذ بالله منه كأنه يقصد به طرده إخزاء ، وقد تكون من حديث النفس كمن يكون فى أمر أوحرفة يرى نفسه فى ذلك الأمر ، والعاشق يرى معشوقه ، وقد يكون ذلك من مزاج الطبيعة كمن غلب عليه الدم يرى الفصد والرعاف والحمرة ، ومن غلب عليه الصفراء يرى النار والأشياء الصفر ، ومن غلب عليه السوداء يرى الظلمة والأشياء السود والأهوال والموت ، ومن غلب عليه البلغم يرى البياض والمياه والثلج ، ولا تأويل لهذه الأشياء ، اه . وقال الشيخ عبد الغنى النابلسى فى تعطير الأنام : وقد قال بإبطال الرؤيا قوم من الملحدين يقولون إن النائم يرى فى منامه ما يغلب عليه من الطبائع الأربعة، وهذا الذى قالوه نوع من أنواع الرؤيا وليست الرؤيا منحصرة فى ذلك ، فإنا نعلم قطعاً أن منها ما يكون من غالب الطبائع كما ذكروا ، ومنها ما يكون من الشيطان ومنها ما يكون من حديث النفس ، وهذا أصح الأنواع الثلاثة وهى الأضغاث ، والرؤيا الباطلة سبعة أقسام : الأول حديث النفس والهم والتمنى والأضغاث ، والثانى الحلم الذى يوجب الغسل لا تفسير له ، الثالث تحذير

(فإن الشيطان لا يتخيل بي) ولعل(١) الوجه في أن الشيطان لا يتكون بصورته ﷺ، ويقدر على تخييل الرأى صورة الرب تبارك وتعالى أنه ﷺ رحمة محضة وهداية بحتة فلا يقدر الشيطان أن يتصور به ، لكونه إضلالا محضاً وغواية صرفة بخلاف الرب سبحانه فإن ذاته تعالى قد اندمجت فيها جملة صفات الجلال والجمال

من الشيطان وتخويف وتهويل ولا تضره ، والرابع ما يريه سحرة الجن والإنس فيتكلفون منها مثل ما يتكلفه الشيطان ، والخامس الباطلة التي يريها الشيطان ولا تعد من الرؤيا ، والسادس رؤيا تريها الطبائع إذا اختلفت وتكدرت ، والسابع الوجع وهو أن يرى الرؤيا صاحبها في زمن هو فيه وقد مضت منه عشرون سنة ، وأصح الرؤيا البشرى، وإذا كان السكون والدعة واللباس الفاخرة والأغذية الشهية الشافية صحت الرؤيا ، وقلت : الأضغاث والرؤيا الحق خمسة أقسام: الأول الرؤيا الصادقة الظاهرة وهي جزء من النبوة لقوله تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا » ، الآية، الثاني الرؤيا الصالحة بشرى من الله كما أن المكروه زاجرة يزجرك الله بها، والثالث: ما يريه ملك الرؤيا واسمه صديقون على حسب ما علمه الله تعالى من نسخة أم الكتاب ، والرابع الرؤيا المرموزة وهي من الأرواح ، مثلا رأى إنسان ملكاً من الملائكة قال له إن امرأتك تريد أن تسقيك السم على يد صـــديقك فلان فعرض(*) له من ذلك أن صديقه هذا زنى بامرأته ، والخامس الرؤيا التي تصح بالشاهد ويغلب الشاهد عليها فيجعل الشر خيراً والخير شراً ، انتهى مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه الفرق في أن الشيطان لا يتمثل بالنبي ﷺ ويقدر على أن يتمثل بالرب سبحانه وتعالى وهو عجيب في الظاهر ، وما أفاده الشيخ قدس سره من وجه الفرق أيضاً ظاهر ، فإن الله عز اسمه هو الهادي والمضل فقد قال عز اسمه في سورة إبراهيم : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان

(*) كذا في الأصل ١٢ ز.

فمنه الهداية والرشاد ومنه الإبعاد والإضلال فلكل صفة من الصفات ومنها

قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء وهو العزيز الحكيم » وغير ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى هو الهادى وهو المضل ، وقال عز اسمه فى حقه صلى الله تعالى عليه وسلم « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » وقال الحافظ : بعد ذكر الألفاظ المختلفة الواردة فى هذا الحديث : الجميع راجع إلى معنى واحد ، وقوله « لا يستطيع » يشير إلى أن الله تعالى وإن أمكنه من التصور فى أى صورة أراد فإنه لم يمكنه من التصور فى صورة النبي ﷺ ، وقد ذهب إلى هذا جماعة فقالوا فى الحديث إن محل ذلك إذا رآه الرائى على صورته التى كان عليها ، والصواب التعميم فى جميع حالاته بشرط أن تكون صورته الحقيقية فى وقت ما سواء كان فى شبابه أو كهولته أو آخر عمره ، وقد يكون لما خالف ذلك تعبير يتعلق بالرائى إلى آخر ما بسطه ، وقد قال الشيخ قدس سره فى الكوكب : قوله « من رآنى فى المنام إلخ » ذهب المتقدمون إلى أن ذلك حيث رآه فى الحلية التى هى حلية آخر عمره ﷺ ، وقال الآخرون : بل كل حلية النبي ﷺ سواء كان حلية آخر عمره أو غير ذلك ، وذهب المتأخرون — وهو الحق — إلى أن الرائى لما رآه صلى الله تعالى عليه وسلم فى أى حلية كانت ، وعلم بالقرائن أنه النبي ﷺ ، فهو هو لا غيره ، سواء رآه على حليته المنقولة عنه أولا ، والاختلاف فيه حينئذ يرجع إلى اختلاف حال الرائى بحسب إيمانه ونياته وأموره الباطنية ، انتهى . وبسط فى هامشه الكلام على حقيقة الرؤيا وأنواعه .

ثم لا يذهب عليك أن ما فى الحديث من قوله ﷺ فسيرانى فى اليقظة ، بسط الحافظ الكلام على اختلاف الروايات فى هذا اللفظ ، وبسط فى معانيها ، ثم قال: والحاصل من الأجوبة ستة : أحدها أنه على التشبيه والتمثيل ، ودل عليه قوله فى الرواية الأخرى : « فكأنما رآنى فى اليقظة » ثانيها : أن معناها سيرى فى اليقظة

الإضلال انتسابا إليه فلم يكن بينهما غاية البعد كما كان ههنا .

تأويلها بطريق الحقيقة أو التعبير . ثالثها : أنه خاص بأهل عصره ممن آمن به قبل أن يراه . رابعها : أنه يراه فى المرآة التى كانت له إن أمكنه ذلك وهذا من أبعد المحامل . خامسها : أنه يراه يوم القيامة بمزيد خصوصية لا مطلق من يراه حينئذ ممن لم يره فى المنام . سادسها : أنه يراه فى الدنيا حقيقة يخاطبه وفيه ما تقدم من الإشكال . انتهى . وأشار الحافظ بقوله : ما تقدم إلى ما ذكره قبل ذلك من قوله « ونقل عن جماعة من الصالحين أنهم رأوا النبي ﷺ فى المنام ثم رأوه بعد ذلك فى اليقظة وسألوه عن أشياء » قال الحافظ : وهذا مشكل جداً ولو حمل على ظاهره لكان هؤلاء صحابة ولامكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة ، ويعكر عليه أن جمعاً جماً رأوه فى المنام ثم لم يذكر واحد منهم أنه رآه فى اليقظة ، وخبر الصادق لا يتخلف ، وتفطن ابن أبي جمرة لهذا فأحال لما قال على كرامات الاولياء ، فإن يكن كذلك تعين العدول عن العموم فى كل راء ، انتهى مختصراً . والبحث فى إمكان رؤيته ﷺ بعد وفاته ﷺ فى الدنيا فى اليقظة طويل ذكرها ابن حجر المكى فى الفتاوى الحديثية ، وللسيوطى فيه رسالة مسماة بـ « تنوير الحلك فى رؤية النبي والملك » وقد وقع لكثير من المشايخ كما ذكر بعضها الشعرانى فى الميزان وفى البذل ، وقد نص على وقوع ذلك كرامة الاولياء خلق من الامة ، كحجة الإسلام الغزالى وابن العربى وعز الدين ، انتهى . وما ذكر من القول الرابع توضيحه ما قال قبل ذلك ، حمله ابن أبي جمرة على ما ذكر عن ابن عباس أو غيره أنه رأى النبي ﷺ فى النوم فبقى بعد أن استيقظ متفكراً فى هذا الحديث فدخل على بعض أمهات المؤمنين ولعلها خالته ميمونة ، فأخرجت له المرآة التى كانت للنبي ﷺ فنظر فيها فرأى صورة النبي ﷺ ولم ير صورة نفسه ، انتهى . ويمكن عند هذا العبد الضعيف القول السابع فى شرح الحديث أنه بشارة إلى توفيق زيارة قبره الشريف لما فى المشكاة وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا : « من حج فزار قبرى كان كمن زارنى فى حياتى » .

(بجوامع الكلم) كقوله(١) الدين النصيحة ، الغرم بالغنم ، الخراج بالضمان ، إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى .
(فقطعتهما) معناه [بياض (٢)] .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وتقدم قريباً في «باب رؤيا الليل» أعطيت مفاتيح الكلم ، قال القسطلاني : قال الكرماني وتبعه البرماوي : أي لفظ قليل يفيد معاني كثيرة وهذا غاية البلاغة ، وشبه ذلك القليل بمفاتيح الخزائن التي هي آلة للوصول إلى مخزونات متكاثرة ، وقد ورد بلفظ أعطيت جوامع الكلم ، والحاصل أنه ﷺ كان يتكلم بالقول الموجز القليل اللفظ الكثير المعاني ، وقيل : المراد بجوامع الكلم القرآن ، ومن أمثلة جوامعه قوله ﷺ : «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد» ، وحديث «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل» ، متفق عليهما ، انتهى مختصراً . وقال القاري في المرقاة قوله «أعطيت جوامع الكلم» أي قوة إيجاز في اللفظ مع بسط في المعنى فأبين بالكلمات اليسيرة المعاني الكثيرة ، وقد جمعت أربعين حديثاً من الجوامع الواردة على الكلمتين اللتين هما أقل مما يتصور منه تركب الكلام ويتأتى منه إسناد المرام نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «العدة دين والمستشار مؤتمن» ، و «لا تغضب» ، وأمثال ذلك ، وفي شرح السنة قيل : جوامع الكلم هي القرآن ، جمع الله سبحانه بلطفه معاني كثيرة في ألفاظ يسيرة ، انتهى مختصراً . وما ذكره الشيخ قدس سره في مثاله «الدين النصيحة» تقدم الكلام عليه مبسوطاً في آخر كتاب الإيمان في هامش اللامع ، وفيه قال الكرماني : وهو حديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام ، قال الخطابي : النصيحة كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له ، ويقال هو من وجيز الأسماء ومختصر الكلام ، وليس في كلام العرب كلمة مفردة تستوفي بها العبارة عن معنى هذه الكلمة إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطر ولم يتعرض له في تقارير الشيخين المكي واللاهوري ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على تصحيح نسخة الحاشية بلفظ

. . . .

« ففظعتهما » وهكذا في جميع النسخ الموجودة عندي من المتون والشروح وهو المضبوط في الشروح ، قال القسطلاني تبعاً لغيره : قوله « ففظعتهما » بفاء العطف ثم فاء أخرى مضمومة وتفتح وكسر الظاء المعجمة استعظمت أمرها ، انتهى . قال الحافظ في المغازي : قوله « ففظعتهما » بفاء وظاء مشالة مكسورة بعدها عين مهملة ، قال ابن الأثير : الفظيع : الأمر الشديد ، وجاء ههنا متعدياً ، والمعروف فظعت به وفظعت منه فيحتمل التعدية على المعنى أي خفتهما ، أو معنى فظعتهما اشتد على أمرهما ، اه .

ثم لايذهب عليك أن ما أفاده الشيخ قدس سره في الكوكب الدري في وجه تعبيره ﷺ رؤياه بما عبره وجيه لطيف وهوأوجه مما قاله الشراح ، ففي الكوكب: وجه التأويل المذكور أنهما قبضا على يد النبي ﷺ ، وهما الجارحة والكاسبة ، فكأنهما منعاه عن إشاعة دينه ونشر نبوته، وطيرانهما بالنفخ هلاكهما من دون افتقار إلى فضل علاج ، انتهى . قال الحافظ : قال المهلب هذه الرؤيا ليست على وجهها وإنما هي من ضرب المثل ، وإنما أول النبي ﷺ السوارين بالكذابين لأن الكذب وضع الشيء في غير موضعه ، فلما رأى في ذراعيه سوارين من ذهب وليسا من لبسه لأنهما من حلية النساء عرف أنه سيظهر من يدعي ما ليس له ، وأيضاً ففي كونهما من ذهب والذهب منهي عن لبسه دليل على الكذب ، وأيضاً فالذهب مشتق من الذهاب فعلم أنه شيء يذهب عنه ، وتأكد ذلك بالإذن له في نفخهما فطارا ، فعرف أنه لايثبت لهما أمر ، وأن كلامه بالوحي الذي جاء به يزيلهما عن موضعهما ، والنفخ يدل على الكلام ، انتهى ملخصا ، اه . ويؤيد ما أفاده الشيخ ما في هامش الكوكب عن المرقاة : قال القاضي : وجه تأويل السوارين بالكذابين المذكورين والعلم عند الله أن السوار يشبه قيد اليد والقيد فيها يمنعها عن البطش ويكفها عن الاعتمال والتصرف على ما ينبغي فيشابه من يقوم بمعارضته ويأخذ بيده فيصده عن أمره ، اه .

(أنا بينهما) والظاهر(١) فى تأويل هذه الكلمة أن يقال ليس المراد بكونه بينهما كونه بحسب المكان أو الزمان بينهما ، بل المراد مطلق وجوده معهما فكانوا معاً ، أو المعنى أنا متردد بينهما أى فيما أفعل بهما .

(باب من لم ير الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب)

يعنى(٢) بذلك أن التعبير لا يضر شيئاً ولا ينفع فى وقوع ما هو مراد الرؤيا

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى معنى قوله « بينهما » لطيف جداً ، والمعنى الثانى ألطف من الأول ، واحتيج إلى التوجيه لأن ظاهر قوله « بينهما » أن أحدهما كان قبله ﷺ والآخر بعده ، وقال الحافظ قوله : « اللذين أنا بينهما » ظاهر فى أنهما كانا حين قص الرؤيا موجودين وهو كذلك ، لكن وقع فى رواية ابن عباس رضى الله عنهما يخرجان بعدى ، والجمع بينهما أن المراد بخروجهما بعده ظهور شوكتهما ومحاربتهما ودعواهما النبوة ، نقله النووى عن العلماء وفيه نظر ، لأن ذلك كله ظهر للأسود بصنعاء فى حياته ﷺ ، فادعى النبوة وعظمت شوكته وحارب المسلمين وغلب على البلد وآل أمره إلى أن قتل فى حياة النبى ﷺ ، وأما مسيلمة فكان ادعى النبوة فى حياة النبى ﷺ لكن لم تعظم شوكته ولم تقع محاربته إلا فى عهد أبى بكر ، فإما أن يحمل ذلك على التغليب ، وإما أن يكون المراد بقوله « بعدى » أى بعد نبوتى ، انتهى مختصراً . وتعقب العينى على كلام الحافظ إذ قال : فى نظره نظر ، لأن كلام ابن عباس رضى الله عنه يصدق على أن خروج مسيلمة بعد النبى ﷺ ، وأما كلامه فى حق الأسود من حيث أن أتباعه ومن لاذ به تبعوا مسيلمة وقووا شوكته فأطلق عليه الخروج من بعد النبى ﷺ بهذا الاعتبار ، اه . وفى الكوكب : قوله « يخرجان من بعدى » أى بعد رؤيتى هذه ، اه . وفى هامشه : هذا أوجه مما أول هذا الحديث النووى وغيره من الشراح ، اه .

(٢) وفى تقرير المكى قوله « باب من لم ير الخ » إشارة إلى ضعف ما روى

سوى تأثيره فى إيراث السرور أو الحزن كما قررنا(١) قبل ذلك فى الترمذى وغيره.

ثم إيراد(٢) الرواية فى هذا الباب وجهه ظاهر، حيث لم يقع الأمر كما عبره أبو بكر وكان أول من عبر هذا الرؤيا إذ لو كان وقوعه حسب تأويله للزم أن

الرؤيا لأول عابر، قال الأستاذ: تأويله أن استقرار القلب على أحد الجانبين لأول عابر، اه‍. وبسط الكلام على ذلك الحافظ فى الفتح ولخصه القسطلانى إذ قال: قوله «إذا لم يصب» أى فى العبارة، إذ المدار على إصابة الصواب، لحديث الرؤيا لأول عابر المروى عن أنس رضى الله عنه مرفوعا، معناه إذا كان العابر الأول عالما فعبر وأصاب وجه التعبير وإلا فهى لمن أصاب بعده، لكن يعارضه حديث أبى رزين أن الرؤيا إذا عبرت وقعت إلا أن يدعى تخصيص عبرت بأن يكون عابرها عالماً مصيباً، ويعكر عليه قوله فى الرؤيا المكروهة ولا يحدث بها أحداً فقيل فى حكمة النهى إنه ربما فسرها تفسيراً مكروها على ظاهرها مع احتمال أن تكون محبوبة فى الباطن فتقع على ما فسر، وأجيب باحتمال أن تكون تتعلق بالرائى فله إذا قصها على أحد ففسرها له على المكروه أنه يبادر غيره ممن يصيب فيسأله فإن قصر الرائى فلم يسأل الثانى وقعت على ما فسر الأول، اه‍.

(١) فقد أفاد فى الكوكب فى «باب إذا رأى فى المنام ما يكره» قوله «فإنها لا تضره» أى يذهب بذلك وسواسه، وإلا فالمقدور كائن لا محالة إن كان الذى رآه حقاً مطابقاً للواقع وغير المقدور غير واقع لا محالة، وقوله «إلا لبيباً أو حبيباً» لأن الحبيب لمحبته إياك واللبيب للبه لا يقول إلا خيراً فيسرك، وإن كان غير ذلك عبر بما يضرك فيسوءك، اه‍. وبسط فى هامش الكوكب ما يتعلق بكلام الشيخ.

(٢) وقال الحافظ: قوله «باب من لم ير إلخ» كأنه يشير إلى حديث أنس مرفوعاً الرؤيا لأول عابر، ثم قال بعد ذكر الروايات فى هذا المعنى: أشار البخارى إلى تخصيص ذلك بما إذا كان العابر مصيباً فى تعبيره، وأخذه من قوله

يكون الذى انفصم له الحبل هو الواصل بعد وصله مع أن الامر ليس كذلك، بل الواصل بعد وصل الحبل والذى(*) علا به غير الذى انقطع الحبل لاجله .

ﷺ لأبى بكر رضى الله عنه فى حديث الباب «أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً» فإنه يؤخذ منه أن الذى أخطأ فيه لو بينه له لكان الذى بينه له هو التعبـــير الصحيح ولاعبرة بالتعبير الأول، انتهى مختصراً. وقال الشيخ قدس سره فى الكوكب قوله : أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً قد تفرقوا فى تبيين الخطأ على ثلاثة أقوال، والظاهر أن الثلاث بأسرها لا تصح ، أما الذى قالوا من أن الخطأ تعبير السمن والعسل بالقرآن ، وحقهما أن يعبرا بالكتاب والسنة ففيه أن الكتاب والسنة كأنهما شىء واحد فإن الكتاب تبيان لكل شىء وإنما السنة تظهره ، أو يقال إن الكتاب والسنة كلاهما وحى وإنما التفاوت فى التلاوة فهذا لايستلزم التخطية ، وأما قولهم إن الخطأ إقدامه للتعبير فليس بشىء لأنه بعد الإجازة لا يسمى خطأ ، وأما قولهم إن الخطأ تركه تعيين الرجال فهذا لا يسمى خطأ وإنما هو تقصير فى بيان المرام ، أو إجمال فى سوق الكلام ، بل الأوجه فى توجيه الخطأ أن يقال أن قول الرائى : ثم أخذ به رجل فقطع به ثم وصل له فعلا به كان محتاجاً إلى تعبير ولم يكن على ظاهره من أن الرجل المقطوع له هو الذى يوصل له الحبل بل الموصول له إنما هو نائبه وخليفته وعبر عنه فى منامه عنه لأن فعله فعله ، وأما أبو بكر فعبره على ظاهره ، اهـ .

(*) عطف تفسير ١٢ ز .

كتاب الفتن(١)

(باب قول(٢) النبي ﷺ هلاك أمتي على يدي أغيلمة سفهاء)

---

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً وتمييزاً لهذا الكتاب عما قبله ، وهي بكسر الفاء وفتح الفوقية جمع فتنة ، قال الحافظ : قال الراغب أصل الفتن إدخال الذهب في النار لتظهر جودته من رداءته ، ويستعمل في إدخال الإنسان النار ويطلق على العذاب كقوله : « ذوقوا فتنتكم » وعلى ما يحصل عند العذاب كقوله تعالى : « ألا في الفتنة سقطوا » ، وعلى الاختبار كقوله « وفتناك فتونا » وفيما يدفع إليه الإنسان من شدة ورخاء وفي الشدة أظهر معنى وأكثر استعمالا قال تعالى : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » وقال أيضاً الفتنة تكون من الأفعال الصادرة من الله ومن العبد والبلية والمصيبة والقتل والعذاب والمعصية وغيرها من المكروهات ، فإن كانت من الله تعالى فهي على وجه الحكمة ، وإن كانت من الإنسان بغير أمر الله مذمومة ، فقد ذم الله الإنسان بإيقاع الفتنة كقوله « والفتنة أشد من القتل » وقال غيره أصل الفتنة الاختبار ثم استعملت فيما أخرجته المحنة والاختبار إلى المكروه ، ثم أطلقت على كل مكروه أو آيل إليه كالكفر والإثم والتحريق والفضيحة والفجور وغير ذلك ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته لأن قول الشيخ قدس سره الآتي قريباً من هذا الباب وبسط الحافظ الكلام على هذا الباب ، واختلاف الروايات في ذلك ، وقد ذكر الروايات التي فيها فساد أمتي على يدي غلمة سفهاء من

(فكنت أخرج مع جدى) الظاهر (١) أن ذلك قول عمرو بن يحيي فيسأل .

قريش ، ثم قال : لم يقف عليه الكرماني فقال لم يقع في الحديث الذي أورده بلفظ سفهاء فلعله بوب به ليستدركه ولم يتفق له ، أو أشار إلى أنه ثبت في الجملة لكنه ليس على شرطه ، قال الحافظ : الثاني هو المعتمد وقد أكثر البخاري من هذا ، انتهى. قلت : وهذا أصل معروف من أصول التراجم المتقدمة وهو الأصل الحادي والأربعون ، وقد تقدم هناك لهذا الأصل أمثلة عديدة ، ثم قال الحافظ : أغيلمة تصغير غلمة جمع غلام يقال للصبي حين يولد إلى أن يحتلم غلام ، وقد يطلق على الرجل المستحكم القوة غلام تشبيهاً له بالغلام ، وقال ابن الأثير : المراد بالأغيلمة ههنا الصبيان ولذلك صغرهم ، قال الحافظ : وقد يطلق الصبي والغليم بالتصغير على الضعيف العقل والتدبير والدين ولو كان محتلماً وهو المراد ههنا ، فإن الخلفاء من بني أمية لم يكن فيهم من استخلف وهو دون البلوغ وكذلك من أمروه على الأعمال إلا أن يكون المراد بالأغيلمة أولاد بعض من استخلف فوقع الفساد بسببهم فنسب إليهم ، والأولى الحمل على أعم من ذلك ، قال ابن بطال : جاء المراد بالهلاك مبينا في حديث آخر لأبي هريرة أخرجه ابن أبي شيبة : أعوذ بالله من إمارة الصبيان ، قالوا وما إمارة الصبيان ؟ قال : إن أطعتموهم هلكتم أي في دينكم وإن عصيتموهم أهلكوكم أي في دنياكم بإزهاق النفس أو بإذهاب المال أو بهما ، وفي رواية ابن أبي شيبة أن أبا هريرة كان يمشي في السوق ويقول اللهم لا تدركني سنة ستين ولا إمارة الصبيان ، وفي هذا إشارة إلى أن أول الأغيلمة كان في سنة ستين وهو كذلك فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها ، انتهى مختصراً .

(١) هذا هو المتعين ولم أتحصل وجه التردد في ذلك حتى كتب فليسأل ، قال الحافظ : قوله « أخرج مع جدى » قائل ذلك عمرو بن يحيي بن سعيد بن عمرو وجده سعيد بن عمرو وكان مع أبيه لما غلب على الشام ثم لما قتل تحول سعيد بن عمرو إلى الكوفة فسكنها إلى أن مات ، انتهى. قلت : ولا يبعد أن يكون وجه التردد أن عداد جده من أهل الكوفة فتدبر .

(أشرفوا على أبى بكرة) ليعلم[1] حاله هل رضى بفعله هذا أم سخطه وكرهه ؟ (خرجت بسلاحى إلخ) هذه [2] قصة الأحنف كما سيذكره [3] المؤلف لا الحسن كما يوهمه لفظ الذى سرده منها .

---

(١) وهكذا فى تقرير المكى ، وشرح الحديث فقال قوله «حرقه» ، ووجه ذلك أن معاوية أرسل ابن الحضرمى إلى البصرة ليأخذ من أهلها البيعة له ، فلما أخبر على رضى الله عنه بذلك أرسل إليها جارية لئلا يبايعوا معاوية بل يبايعوا منى وخذ أنت البيعة منهم لى فلما بلغها جارية تخاصم هو وابن الحضرمى لحصره فى داره ولم يقدر على دفعه بدون أن يحرقه فى داره لحرق عليه داره حتى احترق فيها ، وكان أبو بكرة الصحابى فى البصرة فقال جارية لأصحابه اطلعوا عليه وانظروا إليه مايقول فى حقى؟ فقالوا هو ذاك لا يقول شيئا بل هو ساكت فتركه ولم يقل له شيئاً، قوله لو دخلوا على أى اكر آمدندبرائى كشتن من نه زنم ايشان رابيك قصبه بلكه تسليم بكنم ايشان را تاكه بكشندمرا ، انتهى . قلت : وذكر الطبرى القصة مفصلا فى حوادث سنة ثمان وثلاثين ولخص منه القسطلانى فى شرحه فارجع إليه لو شئت.

(٢) وهو كذلك ولذا نبه عليه البخارى فى آخر الحديث قال الحافظ : قوله «خرجت بسلاحى إلخ» كذا وقع فى هذه الرواية وسقط الأحنف بين الحسن وأبى بكرة كما سيأتى ، والمراد بالفتنة الحرب التى وقعت بين على رضى الله عنه ومن معه وعائشة ومن معها ، اهـ .

(٣) بقوله «قال حماد» قال القسطلانى ملخصاً لكلام الحافظ (قال حماد بن زيد) إلخ (وأنا أريد أن يحدثانى به) لتقوية الرواية السابقة (فقالا إنما روى إلخ) يعنى أن الرجل المبهم أخطأ فى السند إذ أسقط الأحنف بين الحسن وأبى بكرة ، نعم وافقه قتادة عند النسائى من وجهين عن الحسن عن أبى بكرة إلا أنه اقتصر على الحديث دون القصة، قال فى الفتح : فكأن الحسن كان يرسله عن أبى بكرة فإذا ذكر القصة أسنده ، انتهى ملخصاً من القسطلانى . قلت : وفى رسالتى على التراجم أنه تقدم فى

(دلت عجوزا غير ذات حليل) المراد[1] بتوليها عجوزاً ليس لها بعل أنها لا يرغب فيها أحد ولا يشتهى أن يقع فيها .

[بياض[2]] .

الديات حديث حماد بن زيد عن أيوب ويونس عن الحسن عن الأحنف بن قيس قال : ذهبت لأنصر هذا الرجل فلقيني أبو بكرة ، وكذا تقدم فى كتاب الإيمان فى « باب المعاصى من أمر الجاهلية » قلت ولا مانع من إرادة الحسن النصرة والحضور فى الوقعة لأن موت الحسن كما فى التقريب سنة مائة وعشر وقد قارب التسعين فيكون ولادته سنة عشرين ، وفى التهذيب ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ، والوقعة من حوادث سنة ثمان وثلاثين كما تقدم قريباً عن الطبرى ، فيكون الحسن إذ ذاك قريباً من ثمانية عشرة سنة ، وقد صرح البخارى فى كتاب الصلح فى « باب قول النبى ﷺ ابنى هذا سيد » بسماع الحسن عن أبى بكرة .

(١) قال القسطلانى : قوله « دلت » حال كونها « عجوزا غير ذات حليل » بالحاء المهملة أى لا يرغب أحد فى تزوجها ، ويروى بالخاء المعجمة ، اه .

(٢) بياض فى الأصل بقدر ثلاثة أسطر ولم يكتب الشيخ فى الأصل إلا رقم الصفحة والسطر ولم أدر ما أراد الشيخ كتابته ولم يتعرض له فى التقارير الأخر من المكى واللاهورى ، والحديث محتاج للشرح فأذكر شرحه ملخصاً من القسطلانى وغيره بقدر الحاجة ، قوله (لما كان ابن زياد) وكان أميراً بالبصرة ليزيد فلما بلغه وفاته رضى أهل البصرة بابن زياد أن يستمر أميراً عليهم حتى يجتمع الناس على خليفة فمكث قليلا ثم أخرج منها وتوجه إلى الشام إلى مروان (ووثب مروان بالشام) على الخلافة (وثب القراء) أى الخوارج بالبصرة (إن ذاك الذى بالشام) أى مروان (وهؤلاء الذين بين أظهركم) وفى رواية إن الذين حولكم يزعمون أنهم قراؤكم (وإن ذاك الذى بمكة) أى عبد الله بن الزبير ، كلهم يقاتلون على الدنيا ويظهرون أنهم يقاتلون للقيام بأمر الدين ونصر الحق وبهذا تظهر المطابقة ، ومعنى

قوله : (ما كنت أشد بصيرة إلخ) ولعل(١) الوجه في تبصره بالقصة ما اطلع عليه من المغيبات المختفية عنه قبل موته .

قوله «احتسبت على الله» يعني أرجو ثواباً عند الله في سخطي على قريش إذ رأيتهم يقاتلون للدنيا ، انتهى باختصار وزيادة .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه شـــدة البصيرة ، قال الكرماني وتبعه العيني : قوله «أشد بصيرة إلخ» لأن رسول الله ﷺ أخبر بأن ذلك من جملة علاماته ، اهـ .

كتاب(١) الأحكام

(أول ما ينتن) أى فى الدنيا(٢) والنتن(٣) ههنا هو الإقدام إلى أكل الحرام والله أعلم .

---

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الأحكام جمع حكم ، والمراد بيان آدابه وشروطه ، وكذا الحاكم ، ويتناول لفظ الحاكم الخليفة والقاضى ، فذكر ما يتعلق بكل منهما ، والحكم الشرعى عند الأصوليين خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، ومادة الحكم من الأحكام وهو الإتقان للشىء ومنعه من العيب ، اه . وقال الكرمانى وتبعه العينى : الحكم هو إسناد أمر إلى آخر إثباتاً أو نفياً ، وفى اصطلاح الأصوليين : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، وأما خطاب السلطان للرعية ، وخطاب السيد لعبده فوجوب طاعته هو بحكم الله تعالى ، اه . قلت : وترجم فى الموطأ بكتاب الأقضية ، وفى الأوجز عن الدر المختار : القضاء بالمد والقصر لغة الحكم ، وقال الدردير : هو لغة يطلق على معان : منها الفراغ ، ومنها الأداء ، ومنها الحكم ، وهو المراد ههنا ، والقاضى الحاكم ، وبسط فيه الكلام على أبواب القضاء عن ابن رشد .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أقرب بألفاظ البخارى ، ورتب قوله « من استطاع أن لا يأكل إلخ » عليه أظهر وأولى ، وهو مؤدى كلام تقرير المكى إذ قال : قوله « بطنه » أى طعامه بأن يكون حراماً ، اه . ولكن جزم الحافظ بأنه بعد الموت ، وأيده بالحديث إذ قال : قوله « أول ما ينتن إلخ » أى بعد الموت وصرح به فى رواية صفوان عن جندب ولفظه « واعلموا أن أول ما ينتن من أحدكم إذا مات بطنه » اه .

(٣) قال الحافظ : قوله « ينتن » بنون ومثناة وضم أوله من الرباعى ، وماضيه

(باب الحاكم يحكم بالقتل)

يعنى(١) بذلك أنه لا يفتقر إلى وجود الإمام فى أمثال تلك القضايا ، بل يكفى فيها حكم نائبه .

(باب الشهادة على الخط المختوم(٢))

أنتن ونتن ، والنتن : الرائحة الكريهة ، اه . وفى المجمع : ومنه أول ما ينتن بطنه هو بضم أوله وكسر فوقية ، هو كناية عن مسه النار بسبب أكل الحرام أى أول ما يفسد من الإنسان ويقتضى دخول النار بطنه بأكل الحرام لقوله تعالى : « إنما يأكلون فى بطونهم ناراً » الآية ، وتعقيب سيصلون يدل على أولية مس النار البطن ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما يظهر من كلام الشراح أنه رد على الحنفية إذ قالوا لابد للحدود والقصاص من أمر السلطان ولا يثبت بدونه فليس بصواب ، فإن الحنفية لم يخصوا السلطان خاصة بحكم القتل وغيره بل يكفى فيه مأموره ونائبه كالقاضى ، ففى الهداية : إن الحد حق الله تعالى فيستوفيه من هو نائب عنه وهو الإمام أو نائبه كالقاضى ، انتهى بزيادة من الحاشية . وقال العينى : ذكر الطحاوى عن أصحابنا الكوفيين قال : لا يقيم الحدود إلا أمراء الأمصار وحكامها ولا يقيمها عامل السواد ، اه . وعلى هذا لا يرد على الحنفية ما أوردوا من الإيراد فى حديث قتل معاذ الآتى فى آخر الباب .

(٢) وفى تقرير المكى قوله «على الخط المختوم» بأن يكون عند أحد خط يدلك فيه شهادتك وعليه خاتمك تعرفه ، ولا تشك فيه بوجه من الوجوه لكنك

. . . .

لا تذكر شهادتك ، فعند البخارى يجوز الشهادة به ، وعندنا لا يجوز حتى تذكرها ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ذكر فى الباب ثلاثة مسائل ، وذكرها جملة وسوى بينها لاتحاد الحكم عند البخارى فى تلك الثلاثة كلها وهو قبولها واعتبارها ، قال الحافظ : وجملة ما تضمنته هذه الترجمة بآثارها ثلاثة أحكام : الشهادة على الخط ، وكتاب القاضى إلى القاضى ، والشهادة على الإقرار بما فى الكتاب ، وظاهر صنيع البخارى جواز جميع ذلك ، فأما الحكم الأول فقال ابن بطال : اتفق العلماء على أن الشهادة لا تجوز للشاهد إذا رأى خطه إلا إذا تذكر تلك الشهادة ، فإن كان لا يحفظها فلا يشهد ، فإنه من شاء انتقش خاتماً ومن شاء كتب كتاباً ، وقد فعل مثله فى أيام عثمان فى قصة مذكورة فى سبب قتله ، وقد قال الله تعالى «إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » ، وأجاز مالك الشهادة على الخط ، ونقل عن ابن وهب أنه قال : لا آخذ بقول مالك ، وقال الطحاوى : خالف مالكا جميع الفقهاء فى ذلك وعدوا قوله شذوذاً لأن الخط يشبه الخط ، وأما الحكم الثانى فقد قال ابن بطال اختلفوا فى كتب القضاة ، فذهب الجمهور إلى الجواز واستثنى الحنفية الحدود وهو قول الشافعى ، ثم أجمع فقهاء الأمصار على ما ذهب إليه سوار وابن أبى ليلى من اشتراط الشهود لما دخل الناس من الفساد فاحتيط للدماء والأموال ، وقد روى عبد الله بن نافع عن مالك قال : كان من أمر الناس القديم إجازة الخواتيم حتى أن القاضى ليكتب للرجل الكتاب فما يزيد على ختمه فيعمل به حتى اتهموا ، فصار لا يقبل إلا بشاهدين . وأما الحكم الثالث فقال ابن بطال : اختلفوا إذا أشهد القاضى شاهدين على ما كتبه ولم يقرأه عليهما ولا عرفهما بما فيه فقال مالك يجوز ذلك ، وقال أبو حنيفة والشافعى لا يجوز ، انتهى مختصراً .

ولا شبهة على الإمام فى ما قاله من عدم قبول الخط فى الحدود لأن الشبهة دارءة ، ولا ينكر ما فى الخط من إيراث الشبهة(١) .

---

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجواب عن إيراد الإمام البخارى بقوله «قال بعض الناس » وفى تقرير المكى : قوله « قال بعض الناس كتاب الحاكم إلخ » أى كتاب القاضى إلى القاضى أما كتاب الحاكم إلى عامله فجائز عندنا مطلقاً ، وإن كان فى الحدود لأن العامل يجب عليه نفاذ حكم حاكمه بخلاف القاضى ، وكتاب عمر لا يقوم حجة علينا لكونه إلى العامل ، وقوله « سواء » أى فى نفس القتل ، وإنما يصير القتل الخطأ مالا بعد ثبوت الخطأ ، وقلنا الدرء يكون بالنسبة إلى القصاص والمال ، لا بالنسبة إلى نفس القتل ، اه . وقال العينى : أراد ببعض الناس الحنفية ، وحاصل غرض البخارى إثبات المناقضة فيما قاله الحنفية فإنهم قالوا كتاب القاضى إلى القاضى جائز إلا فى الحدود ثم قالوا إن كان القتل خطأ يجوز فيه كتاب القاضى إلى القاضى لأن قتل الخطأ فى نفس الأمر مال لعدم القصاص فيلحق بسائر الأموال فى هذا الحكم ، وقوله « وإنما صار مالا إلى آخره » بيان وجه المناقضة فى كلام الحنفية حاصله إنما يصير قتل الخطأ مالا بعد ثبوته عند الحاكم والخطأ والعمد واحد ، يعنى فى أول الأمر حكمهما واحد لا تفاوت فى كونهما حداً ، والجواب عن هذا أن يقال : لا نسلم أن الخطأ والعمد واحد ، وكيف يكونا واحداً ، ومقتضى العمد القصاص ، ومقتضى الخطأ عدا القصاص ووجوب المال سواء كان هذا قبل الثبوت أو بعده ، انتهى مختصراً. قلت : وليت شعرى ما أورد البخارى على الحنفية فإنهم قالوا إن كتاب القاضى إلى القاضى جائز إلا فى الحدود ، وهو قول الشافعية كما تقدم من كلام الحافظ ، أما قتل الخطأ فيكون بعد ثبوته عند الحاكم الأول ، والخطأ والعمد فى ذلك سواء كما أقر به البخارى ، ولما ثبت عند الحاكم الأول كونه قتل خطأ فآل الأمر بعد ذلك إلى الدية وهو المال ، فإذا كتب بذلك إلى الحاكم الآخر أن يأخذ الدية من القاتل ، أى عاقلته ، فأى تناقض فى ذلك فإنه صار مالا بعد ثبوت القتل الخطأ عند الحاكم الأول فتدبر .

(لاعن عمر) أى[1] أمر به .

قوله : (شهادتك شهادة إلخ) هذا غير[2] ظاهر على نسخة الخطاب فى قوله أرأيت ، فاما أن يقال إنه ترك التصريح حسب نسخة الخطاب على الظاهر والقياس ثم يشكل لفظة أنت موضع أنا [بياض[3]] .

---

(١) وهو ظاهر لأن عمر رضى الله تعالى عنه لم يلاعن بأحد من نسائه ، وبذلك جزم القسطلانى تبعاً للعينى إذ قال : قوله «لاعن عمر» أى قضى بالتلاعن بين الزوجين عمر فى المسجد عند منبر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مبالغة فى التغليظ ، اه . وتقدم فى أبواب المساجد « باب القضاء واللعان بين الرجال والنساء فى المسجد » وتقدم هناك فى هامش اللامع اختلاف العلماء فى حكم القضاء فى المسجد .

(٢) فى أثر عمر رضى الله عنه فى العبارة اختلال ظاهر ، وأوله الشيخ قدس سره بتوجيهين كما ترى ، وقال القسطلانى (لو رأيت رجلا) بفتح التاء (على حد زنى أو سرقة وأنت أمير) أكنت تقيمه عليه ؟ قال : لا حتى يشهد معى غيرى ، (فقال عمر) لعبد الرحمن (شهادتك شهادة رجل) واحد (من المسلمين ، قال : صدقت) ، اه . وقال الحافظ : قال عكرمة : قال عمر إلخ ، وصله الثورى عن عبد الكريم الجزرى عن عكرمة به ، ووقع فى الأصل لو رأيت بالفتح وأنت أمير ، وفى الجـــواب : فقال شهادتك ، ووقع فى الجامع بلفظ أرأيت بالفتح ، لو رأيت بالضم رجلا سرق أو زنى ، قال أرى شهادتك ، وقال « أصبت » بدل قوله « صدقت » ، وأخرجه ابن أبى شيبة عن شريك عن عبد الكريم بلفظ : أرأيت لو كنت القاضى أو الوالى وأبصرت إنساناً على حد أكنت تقيمه عليه ؟ قال : لا حتى يشهد معى غيرى ، قال : أصبت ، لو قلت غير ذلك لم تجد ، وهو بضم المثناة وكسر الجيم وسكون الدال من الإجادة ، اه . وأنت خبير ليس فى كلام الحافظ الحل لعبارة البخارى بل ذكر الروايات الأخر فى هذه القصة .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطر ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف فى حل أثر عكرمة على تقدير صيغة الخطاب فى قوله : لو رأيت أن عمر سأل عبد الرحمن

. . . .

(لو رأيت) أنت (رجلا على حد وأنت أمير) ماذا تفعل ؟ (فقال) عبد الرحمن (شهادتك) على سبيل الالتفات من التكلم إلى الخطاب أى شهادتى (شهادة رجل من المسلمين) ولا يؤثر كونى أميراً فى كفاية شهادة واحد (قال) عمر (صدقت) وهذا على نسخة الخطاب ، وأما على نسخة التكلم فى قوله « لو رأيت » وهو الأوضح عندى (قال عمر لو رأيت) أنا وأنا أمير المؤمنين (رجلا على حد وأنت) يا عبد الرحمن (أمير) أى وال وقاض فى هـــذه القضية ماذا تفعل ؟ (فقال) عبد الرحمن (شهادتك) مع كونك أمير المؤمنين (شهادة رجل) واحد (من المسلمين قال) عمر (صدقت) وأفاد العزيز المحترم مولانا إنعام الحسن أمير التبليغ فى نظام الدين فى توجيه نسخة الخطاب ، قال عمر لعبد الرحمن : لو رأيت بصيغة الخطاب رجلا على حد وأنت أمير فماذا تفعل ؟ قال عبد الرحمن : شهادتك يا أمير المؤمنين وثانى الخلفاء الراشدين شهادة رجل واحد ، أى فكذلك أفعل أنا إذا كنت أميراً، قال : صدقت .

ثم لا يذهب عليك أن ما حكى البخارى من الأقوال المختلفة فى قضاء القاضى بعلمه بسط الكلام على المسألة فى أول كتاب الأقضية من الأوجز ، وفيه المشهور من مذهب مالك أن الحاكم لا يحكم فى شىء أصلا بعلمه عله قبل الولاية أو بعدها فى حقوق الآدميين أو غيرها ، وقال الموفق: ظاهر المذهب ،فذكر ما تقدم من مذهب مالك ثم قال : وهذا مذهب مالك وإسحق ومحمد بن الحسن وهو أحد قولى الشافعى، وعن أحمد رواية أخرى : يجوز ذلك ، وهو قول أبى يوسف ، والقول الثانى للشافعى ، وقال أبو حنيفة : ما كان من حقوق الله لا يحكم فيه بعلمه ، وأما حقوق الآدميين فما علمه قبل ولايته لم يحكم به ، وما علم فى ولايته حكم به ، وفيه عن الدر المختار: المعتمد عدم حكمه بعلمه فى زماننا ، قال ابن عابدين : قوله المعتمد أى عند المتأخرين لفساد قضاة الزمان ، انتهى ملخصاً من الأوجز :

(فيهم أبو بكر وعمر) ولعل(١) المراد أن فيمن حضر عند النبي ﷺ هذان ، وإلا فلم يكن أبو بكر فيمن أمهم سالم ، وحاصل الاستدلال أن إمامة المولى لو لم تكن جائزة لأرسل النبي ﷺ أحداً ممن معه وفيهم أبو بكر وعمر وغيرهما ليؤم القوم في مسجد قباء والله أعلم .

(باب من قضى(٢) له بحق أخيه)

ودلالة الرواية (٣) الثانية على الترجمة باعتبار أن النبي ﷺ لو قضى بالولد

(١) أجاد الشيخ قدس سره في دفع الإيراد المشهور الوارد على الحديث ، وما أجاب به الشيخ قدس سره أجود من توجيه الشراح ، ولذا قال الحافظ في جوابه : ولا يخفى ما فيه ، قال القسطلاني تبعاً للعيني والحافظ : والحديث من أفراده وسبق ما فيه في « باب إمامة الموالي من الصلاة » ، ولم يقل : هناك فيهم أبو بكر إلخ فاستشكل لتصريحه هناك بأن ذلك كان قبل مقدمه ﷺ المدينة ، وكان أبو بكر رفيقه عليه الصلاة والسلام فكيف ذكره فيه ، وأجاب البيهقي باحتمال أن يكون سالم استمر على الصلاة بعد أن تحول النبي ﷺ إلى المدينة ونزل بدار أبي أيوب قبل بناء مسجده بها فيحتمل أن يقال: كان أبو بكر يصلي خلفه إذا جاء إلى قباء ، قال في الفتح : ولا يخفى ما فيه ، اه .

(٢) وهي مسألة المعروفة بنفاذ قضاء القاضي ظاهراً وباطناً عندنا الحنفية ، وتقدم الكلام عليه في كتاب الحيل في « باب النكاح » مختصراً ، وتقدم البسط في ذلك في « باب من أقام البينة بعد اليمين » .

(٣) قال العيني : وجه إيراد هذا الحديث أن الحكم بحسب الظاهر ولو كان في نفس الأمر خلاف ذلك، فإنه ﷺ حكم في ابن وليدة زمعة بحسب الظاهر وإن كان في نفس الأمر ليس من زمعة ، ولا يسمى ذلك خطأ في الاجتهاد فيدخل هذا في معنى الترجمة ، اه .

لأخى عتبة بحسب ما يظهر له من حجة (*) هى خلاف الواقع لم يثبت نسبه (**) ولده منه بحسب نفس الأمر ، ولم يكن ابنه فى الواقع فإن الولد للفراش لاغير .

(من على شيئاً) أى كان (١) يخوف منه المخالفة كما خالف فى بيعة أبى بكر فلذلك كان يتردد ويتشاور ليتيسر له أن يستوثق من على بالسمع والطاعة لعبد الرحمن فيما يأمره .

قوله (يكون (٢) اثنا عشر أميراً) .

ثم لا يذهب عليك أن حديث عائشة هذا حجة للحنفية فى قولهم بنفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً ، فإنه ﷺ حكم بالضابطة الشرعية وهى : الولد للفراش ، وإن كان الواقع خلافه لإقراره بالزنا ولوجود الشبه ، ولذا أمر عليه الصلاة والسلام لسودة بالاحتجاب ، وأصرح من ذلك ما سيأتى قريباً من « باب بيع الإمام على الناس أموالهم » وتقدم شىء من الكلام عليه فى « باب من رد أمر السفيه » فى أبواب الخصومات .

(١) وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى « باب قصة البيعة » والاتفاق على عثمان إلخ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على ذلك فى تقرير الترمذى المطبوع «باسم الكوكب الدرى» وتقرير أبى داود الموسوم «بالدر المنضود» الذى لم يطبع بعد ، وزدته للتنبيه على اختلاف كثير فى معنى الحديث ، قال الشيخ فى الكوكب : قوله اثنا عشر أميراً ، فيه أقوال : قال بعضهم ليس المراد بذلك مدحهم بل بقاء أمته المرحومة زماناً كثيراً ، ولا يستلزم ذلك انقطاع الخلافة بعدهم إذ لا يعتبر العدد ، وقيل : بل المراد أن الخلافة على حسب السنة فى اثنى عشر

(*) وهى مشابهة له ١٢ ز .

(**) كذا فى الأصل والظاهر نسب ولده ١٢ ز .

. . . .

أميراً ، ولا يلزم تتابعه حتى يناقض عليـــه بتخلل يزيد ، وقيل : بل المراد أن الإمارة على حسب سنة الخلفاء تكون فى اثنى عشر أميراً ، وإن كان من هذه الأمراء من هو ظالم على نفسه كما كان يزيد ، إلا أنه كان يقتدى بالذين قبله فى أمور مملكته من فتح البلاد والعدل بين العباد والغزو مع الكفار إلى غير ذلك من الاطوار ، اه . وبسط فى هامشه شيء من الكلام فى ما يتعلق بهذه الأقوال ، وكتب فى الدر المنضود قوله « اثنا عشر إلخ » وليس فيه نفى للزيادة ، والمراد بالخليفة إن كان أعم من أن يكون على سيرة الخلفاء الراشدين أو لا ، فالأمر ظاهر أنه كان كذلك ، وإن أريد أن يكون على سيرة أولاء فنقول ليس فيه اشتراط أنهم يكونوا على التوالى من دون أن يفصل بينهم من ليس كذلك ، فكم من ملوك هم على طريقة مملوكة من الأئمة الراشدين ، اه . قلت : اختلف العلماء فى شرح هذا الحديث على أقوال : قال الحافظ : قال ابن الجوزى : قد أطلت البحث عن معنى هذا الحديث وتطلبت مظانه وسألت عنه فلم أقع على المقصود به لأن ألفاظه مختلفة ولا أشك أن التخليط فيها من الرواة ، ثم ذكر بعض الأقوال الواردة الآتية فى معنى الحديث ، قلت : اختلفوا فى معناه على أقوال عديدة منها وهو أشهرها أنهم يكونون على التوالى ، قال السيوطى فى تاريخ الخلفاء : قال القاضى عياض : لعل المراد من اثنى عشر فى هذه الاحاديث أنهم يكونون فى مدة عزة الخلافة وقوة الإسلام واستقامة أموره والاجتماع على من يقوم بالخلافة ، وقد وجد هذا فيمن اجتمع عليه الناس إلى أن اضطرب أمر بنى أمية ، ووقعت بينهم الفتنة زمن الوليد بن يزيد فاتصلت بينهم إلى أن قامت الدولة العباسية ، قال شيخ الإسلام ابن حجر فى شرح البخارى : كلام القاضى عياض أحسن ما قيل فى الحديث وأرجح لتأييده بقوله فى بعض طرق الحديث الصحيحة « كلهم يجتمع عليه الناس » وإيضاح ذلك أن المراد بالاجتماع انقيادهم لبيعته ، والذى وقع أن الناس اجتمعوا على

. . . .

الخلفاء الراشدين الاربعة إلى أن وقع أمر الحكمين فى صفين ، ثم اجتمع الناس على معاوية بعد صلح الحسن ، ثم على ولده يزيد ولم ينتظم للحسين أمر ، بل قتل قبل ذلك ، ثم اجتمعوا على عبد الملك بعد قتل ابن الزبير ، ثم اجتمعوا على أولاده الاربعة وتخلل بين سليمان ويزيد عمر بن عبد العزيز ، فهؤلاء سبعة بعد الخلفاء الراشدين ، والثانى عشر هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك اجتمع الناس عليه لما مات عمه هشام فولى نحو أربع سنين ثم قتل ، فانتشرت الفتن من يومئذ ، ولم يتفق أن يجتمع الناس على خليفة بعد ذلك إلى آخرما بسطه ناقلا عن الفتح، قلت : ما قال السيوطى تبعاً للحافظ مشكل جداً لان الوليد بن يزيد ليس بثانى عشر بل هو الثالث عشر ، وأيضاً المذكورون بعد الخلفاء الراشدين ثمانية لا سبعة ، ولا وجه لإخراج عمر بن عبد العزيز عنهم بوجه من الوجوه ، فإنه رضى الله تعالى عنه مع اجتماع الناس عليه على سيرة الخلفاء الراشدين ، فالأوجه إخراج الوليد بن يزيد ، وهو ظاهر كلام القاضى عياض المتقدم من قوله إلى أن اضطرب أمر بنى أمية زمن الوليد ، وهو مؤدى كلام الحافظ ابن تيمية فى منهاج السنة إذ قال مثل هذا الكلام بعينه ، وقال : بعد أولاد عبد الملك الأربعة وبينهم عمر بن عبد العزيز وبعد ذلك حصل فى دولة الإسلام من النقص ما هو باق إلى الآن ، اه . فالظاهر منه أيضاً خروج الوليد بن يزيد .

والقول الثانى من الأقوال الواردة فى معنى الحديث ما قاله الحافظ بحثاً إذ قال: الأولى أن يحمل قوله « يكون بعدى اثنا عشر خليفة » على حقيقة البعدية ، فإن جميع من ولى الخلافة من الصديق إلى عمر بن عبد العزيز أربعة عشر نفساً ، منهم اثنان لم تصح ولايتهما ولم تطل ، وهما معاوية بن يزيد ومروان بن الحكم ، والباقون اثنا عشر نفساً على الولاء كما أخبر ﷺ ، وكانت وفاة عمر بن عبد العزيز سنة إحدى ومائة وتغيرت الأحوال بعده وانقضى القرن الأول الذى هو خير القرون ،

. . . .

ولا يقدح فى ذلك قوله « يجتمع عليهم الناس » لأنه يحمل على الأكثر الأغلب ، لأن هذه الصفة لم تفقد منهم إلا فى الحسن بن على وعبد الله بن الزبير مع صحة ولايتهما ، اهـ. وكذا فى العينى مختصراً .

والقول الثالث أنهم على غير التوالى كما تقدم عن الدر المنضود قال الحافظ : يحتمل أن يكون المراد من يستحق الخلافة من أئمة العدل ، وقد مضى منهم الخلفاء الأربعة ولابد من تمام العدة قبل قيام الساعة ، ثم حكى الحافظ هذا القول عن ابن الجوزى ، إذ قال : الوجه الثالث أن المراد وجود اثنى عشر خليفة فى جميع مدة الإسلام إلى يوم القيامة يعملون بالحق وإن لم تتوال أيامهم ، ويؤيده ما أخرجه مسدد فى مسنده عن أبى الجلد ، حدثه أنه لا تهلك هذه الأمة حتى يكون منها اثنا عشر خليفة كلهم يعمل بالهدى ودين الحق ، منهم رجلان من آل بيت محمد ﷺ ، انتهى مختصراً . وذكره السيوطى فى تاريخ الخلفاء ثم قال : وعلى هذا فقد وجد من الاثنى عشر : الخلفاء الأربعة ، والحسن ، ومعاوية ، وابن الزبير ، وعمر ابن عبد العزيز ، هؤلاء ثمانية ، ويحتمل أن يضم إليهم المهتدى من العباسيين لأنه فيهم كعمر بن عبد العزيز فى بنى أمية ، وكذلك الظاهر لما أوتيه من العدل ، وبقى الاثنان المنتظران ، أحدهما المهدى لأنه من آل بيت محمد ، اهـ . وكتب شيخنا فى البذل : وبعضهم يقولون لا يشترط التوالى فيهم ، ويقولون المراد بهم الذين هم على سيرة الخلفاء الراشدين ، وآخرهم الإمام المهدى ، وعندى هذا هو الحق ، اهـ . واقتصر على هذا القول ابن كثير فى تفسيره بعد ما بسط الكلام على تفسير قوله « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم » الآية ، وذكر حديث اثنى عشر خليفة فقال : وفى هذا الحديث دلالة على أنه لابد من وجود اثنى عشر خليفة عادل ، وليسوا هم بأئمة الشيعة الاثنى عشر ، فإن كثيراً من أولئك لم يكن لهم من الأمر شىء ، فأما هؤلاء فإنهم يكونون من قريش يلون فيعدلون ، وقد وقعت

. . . .

البشارة بهم فى الكتب المتقدمة ، ثم لا يشترط أن يكونوا متتابعين بل يكون وجودهم فى الامة متتابعاً ومتفرقاً ، وقد وجد منهم أربعة على الولاء ثم كانت بعدهم فترة ، ثم وجد منهم من شاء الله ، ثم قد يوجد منهم من بقى فى الوقت الذى يعلمه الله تعالى ومنهم المهدى الذى يطابق اسمه اسم رسول الله ﷺ ، اه . وذكره فى موضع آخر تحت قوله تعالى « وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً » فقال وجد منهم أربعة على نسق ومنهم عمر بن عبد العزيز بلا شك عند الأئمة وبعض بنى العباس ، ثم رد على قول الروافض فى بختارهم فى الاثنى عشر أشد الرد ، اه . وأطال البحث فى ذلك فى تاريخه ، وحكى عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قرر أنهم يكونون مفرقين فى الامة .

القول الرابع أن المراد باثنى عشر بعد الخلفاء الراشدين ، فقد حكى الحافظ عن ابن الجوزى فقال : الوجه الاول أنه أشار إلى ما يكون بعده وبعد أصحابه ، وأن حكم أصحابه مرتبط بحكمه فأخبر عن الولايات الواقعة بعدهم ، فكأنه أشار بذلك إلى عدد الخلفاء من بنى أمية وكان قوله « لا يزال الدين » أى الولاية « إلى أن يلى اثنا عشر خليفة » ثم ينتقل إلى صفة أخرى أشد من الاولى ، وأول بنى أمية يزيد ابن معاوية وآخرهم مروان الحمار وعدتهم ثلاثة عشر ، ولا يعد عثمان ومعاوية ولا ابن الزبير لكونهم صحابة ، فإذا أسقطنا منهم مروان بن الحكم للاختلاف فى صحبته أو لأنه كان متغلباً بعد أن اجتمع الناس على عبد الله بن الزبير صحت العدة ، وعند خروج الخلافة من بنى أمية وقعت الفتن العظيمة والملاحم الكثيرة ، اه .

القول الخامس أن المراد باثنى عشر بعد المهدى وهو قول مشهور ذكره أكثر شراح الحديث قال الحافظ عن ابن الجوزى الوجه الثانى يحتمل فى معنى الحديث أن يكون هذا بعد المهدى فقد وجدت فى كتاب دانيال : إذا مات المهدى ملك بعده

. . . .

خمسة رجال من ولد السبط الأكبر ، ثم خمسة من ولد السبط الأصغر ، ثم يوصى آخرهم بالخلافة لرجل من ولد السبط الأكبر ، ثم يملك بعده ولده فيتم بذلك اثنا عشر ملكاً ، اه .

القول السادس أن الاثنى عشر يكونون فى زمن واحد ، قال الحافظ : إنهم يكونون فى زمن واحد يفترق الناس عليهم وقد وقع فى المائة الخامسة فى الأندلس وحدها ستة أنفس كلهم يتسمى بالخلافة ، ومعهم صاحب مصر والعباسية ببغداد وغيرهم ، قال : ويعضد هذا التأويل قوله فى حديث آخر فى مسلم « ستكون خلفاء فيكثرون » وهذا القول اختاره المهلب ورده الحافظ فى الفتح بلفظ « كلهم يجتمع عليه الناس » .

القول السابع ما قال الكرمانى : يحتمل أن يكون المراد يكون من الأمراء اثنا عشر مستحقين للإمارة بحيث يعز الإسلام بهم ، اه .

القول الثامن ما فى حاشية أبى داود عن فتح الودود : الأحسن أن يقال الحديث إشارة إلى مضمون «خير القرون قرنى» فإن غالب أخيار هذه القرون كانوا إلى زمن اثنى عشر أميراً ، اه .

القول التاسع أن العدد ليس للتحديد بل لمجرد التكثير كما تقدم عن الكوكب ، ويؤيده ما فى الفتح عن القاضى عياض أنه لم يقل لا يلى إلا اثنا عشر، وإنما قال يكون اثنا عشر، وقد ولى هذا العدد ولا يمنع ذلك الزيادة عليهم ، اه .

القول العاشر ما فى الفيض فى جملة الأقوال الواردة فى ذلك ما قيل إنه دعوة على إبهامه ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية فى المنهاج : ومنهم من قال لا أفهم معناه كأبى بكر بن العربى .

والقول الحادى عشر : قال الحافظ ابن تيمية : وقد تأول ابن هبيرة الحديث

. . . .

على أن المراد أن قوانين المملكة باثنى عشر مثل للوزير والقاضى ونحو ذلك ، وهذا ليس بشيء ، بل الحديث على ظاهره ولا يحتاج إلى تكلف ، اه . فهذه أحد عشر قولا عثرت عليها من أقاويل أهل السنة والجماعة ، والثانى عشر ما هو المعروف عند أهل الرفض والفرقة الإمامية الاثنى عشرية وهو ما فى البذل : إنهم هم المعصومون المنصوصون من الله سبحانه وتعالى ، أولهم بعد رسول الله ﷺ على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ثم ابنه الحسن رضى الله عنه ، ثم أخوه الحسين رضى الله عنه ، ثم ابنه على بن الحسين زين العابدين رحمه الله ، ثم ابنه محمد الباقر رحمه الله ، ثم ابنه جعفر الصادق رحمه الله ، ثم ابنه موسى الكاظم رحمه الله ، ثم ابنه على الرضا رحمه الله ، ثم ابنه محمد التقى رحمه الله ، ثم ابنه على النقى رحمه الله ، ثم ابنه حسن العسكرى رحمه الله ، ثم ابنه محمد المهدى المنتظر رضى الله عنه ، اه . وحكى القارى هذا القول فى المرقاة وقال ذكره مولانا عبد الرحمن الجامى فى أواخر شواهد النبوة وذكر فضائلهم ، وفيه رد على الروافض حيث يظنون بأهل السنة أنهم يبغضون أهل البيت باعتقادهم الفاسد ، وإلا فأهل الحق يحبون الصحابة وكل أهل البيت ، لا كالخوارج الأعداء لأهل بيت النبوة ، ولا كالروافض المعاندين لجمهور الصحابة ، انتهى مختصراً . قلت : ومع ذلك كون هؤلاء الكرام مصداق الحديث المذكور بعيد جداً لا يوافق ألفاظ الأحاديث الكثيرة الواردة فى ذلك ، منها « لا يزال هذا الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم تجتمع الأمة عليه » ، وفى رواية مسلم : « لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر رجلا » وغير ذلك من الروايات التى ذكرها الحافظ فى الفتح والسيوطى فى تاريخ الخلفاء ، ثم لا يخفى عليك ما قال الحافظ فى أول البحث ، قال القاضى عياض : توجه على هذا العدد سؤالان : أحدهما أنه يعارضه ظاهر قوله فى حديث سفينة يعنى الذى

. . . .

أخرجه أصحاب السنن، « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا ، لأن الثلاثين سنة لم يكن فيها إلا الخلفاء الأربعة وأيام الحسن بن على ، والثانى أنه ولى الخلافة أكثر من هذا العدد ، قال : والجواب عن الأول أنه أراد فى حديث سفينة خلافة النبوة ولم يقيده فى حديث جابر بن سمرة بذلك ، وعن الثانى أنه لم يقل : لا يلى إلا اثنا عشر ، وإنما قال يكون اثنا عشر فذكر ما تقدم فى القول التاسع .

كتاب[1] التمنى

(باب ما يكره من التمنى[2] إلخ)

(۱) قال الحافظ : التمنى تفعل من الأمنية والجمع أمانى ، والتمنى إرادة تتعلق بالمستقبل ، فإن كانت فى خير من غير أن تتعلق بحسد فهى مطلوبة وإلا فهى مذمومة ، وقد قيل : إن بين التمنى والترجى عموماً وخصوصاً ، فالترجى فى الممكن، والتمنى فى أعم من ذلك إلى آخر ما قال ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه ، فقد يترجى الرجل أحياناً مالا يتمنى .

ثم الغرض من الكتاب عندى أنه قد ورد فى القرآن العظيم والأحاديث النبوية الآيات والروايات المختلفة فى التمنى من الإباحة والندب والنهى فذكر البخارى كتاب التمنى وأورد فيه الأبواب المختلفة فى ذلك ليرى الناظر مواقع النهى وغيره .

(۲) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه ، وزدته للتنبيه على دفع مايفهم من كلام الشراح من الإيراد على البخارى فى أن الروايات الواردة فى الباب لا تناسب الآية ، إذ قالوا فى مناسبة الأحاديث المذكورة فى الباب للآية غموض ، ولا إيراد عند هذا العبد الضعيف لأن الإمام البخارى ترجم بقوله « مايكره من التمنى» وأشار إلى بعض أنواعه بالآية وإلى بعض أنواعه بالروايات وهى تمنى الموت ، وأما الآية فظاهرها يدل على منع التمنى بما فضل الله مطلقاً وليس الأمر كذلك ، بل المراد بالآية الأمور الخاصة التى ذكرها المفسرون من تفضيل الخلقة مثلا حسناً وجمالا، أو تفضيل الورثة بعضها على بعض كما ورد فى الروايات فى سبب نزول الآية أو النهى عن التمنى بالممتنعات العادية كالنبوة وأمثالها .

(باب ما يجوز من اللو[1])

يعنى أن مطلق لفظ اللو وإن كانت للشرط غير منهى عنه، وإنما المنهى ما كان للتمنى وكان فيه إظهار ما لضجر أو جزع من التقدير ، ودلالة الرواية على هذا المعنى لا يحتاج إلى كثير تفصيل وبيان .

---

(١) توضيح ذلك أنه ورد فى بعض الروايات : « إياك واللو » كما سيأتى ، فأراد الإمام البخارى بالترجمة جواز استعمال هذا اللفظ كما أفاده الشيخ ، وبسط الحافظ فى تخريج روايات « إياك واللو فإن اللو تفتح عمل الشيطان » ، ذكره صاحب المشكاة برواية مسلم ، وذكره الحافظ برواية مسلم والنسائى وابن ماجه والطحاوى وغيرها ، ثم قال : قال الطبرى : الجمع بين هذا النهى وبين ما ورد من الأحاديث الدالة على الجواز أن النهى مخصوص بالجزم بالفعل الذى لم يقع ، فالمعنى لا تقل لشىء لم يقع لو أنى فعلت كذا لوقع قاضياً بتحتم ذلك غير مضمر فى نفسك شرط مشيئة الله تعالى ، وما ورد من قول « لو » محمول على ما إذا كان قائله موقناً بالشرط المذكور وأنه لا يقع شىء إلا بمشيئة الله وإرادته ، وهو كقول أبى بكر رضى الله عنه فى الغار لو أن أحدهم رفع قدمه لأبصرنا لجزم بذلك مع تيقنه أن الله قادر على أن يصرف أبصارهم عنهما بعمى أو غيره ، انتهى مختصراً . وقد بسط الحافظ الكلام فى ذلك أشد البسط ، قال القارى قال الشاطبى رحمه الله : ولم ، ولو ، وليت ، تورث القلب انفلاقا ، قال بعض شراح المصابيح : أى أن قول « لو » واعتقاد معناها يفضى بالعبد إلى التكذيب بالقدر أو عدم الرضاء بصنع الله لأن القدر إذا ظهر بما يكره العبد قال : لو فعلت كذا لم يكن كذا وقد قدر فى علم الله أنه لا يفعل إلا الذى فعل ولا يكون إلا الذى كان ، وقد أشار ﷺ بقوله : ولكن قدر الله وما شاء فعل ، ولم يرد كراهة التلفظ بلو فى جميع الأحوال وسائر الصور ، وإنما عنى الإتيان بها فى صيغة تكون فيها منازعة القدر والتأسف على مافاته من أمور الدنيا وإلا فقد ورد فى القرآن مثل « لو كنتم فى بيوتكم » الآية ، لأنه لم يرد به منازعة القدر ، اهـ .

كتاب أخبار الآحاد

يعني(١) بذلك إثبات أن أخبار الآحاد بمعنى ما ليس بمتواتر مفيدة للعلم وإن لم يبلغ حد الجزم.

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والحاصل أن الخبر إذا كان متواتراً يفيد الجزم والقطع ، وما كان غير متواتر يسمى خبراً واحداً سواء كان مستفيضاً أو عزيزاً أو غيرهما ، وهو موجب للعمل غير موجب للعلم والقطع ، قال صاحب نور الأنوار في الأنواع الأربعة المشروعات : الثاني الواجب ، وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد ، وحكمه اللزوم عملا لا علماً ، ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد ، بأن لا يرى العمل بها واجباً إلا أن يتهاون بها فإن التهاون بالشريعة كفر ، اه . ثم قال صاحب نور الأنوار بعد ذكر المتواتر : أو يكون اتصالا فيه شبهة صورة أي من حيث عدم تواتره في القرن الأول كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل أي في القرن الأول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ، قال صاحب قمر الأقمار : قوله ، وهو ما كان من الآحاد في الأصل ، أي كان رواته من الصحابة أقل من عدد التواتر واحداً كان راويه أو أكثر ، وهذا على رأى الأصوليين ، وأما على رأى أهل الحديث فالسنة قسمان : متواتر وخبر واحد ، وينقسم إلى مشهور وعزيز وغريب ، انتهى مختصراً . والبسط في المستصفى وأصول البزدوي والتلويح ، وقال صاحب الفيض في مبدأ كتاب أخبار الآحاد: دخل المصنف في بعض مسائل الأصول فذكر إجازة خبر الواحد ، وحاصله أنه يفيد القطع إذا احتف بالقرائن كخبر الصحيحين على الصحيح بيد أنه يكون نظريا ، ونسب إلى أحمد رحمه الله أن أخبار

(باب ما جاء فى إجازة الخبر الواحد إلخ)

أراد[1] بذلك أنه لايشترط العدد فى كل خبر ، بل يكتفى بخبر الواحد فى كثير من المواضع إذا كان عدلا ، ودلالة الروايات على هذا المدعى ظاهرة ، حيث اكتفى فى أكثرها بإخبار الواحد إذا كان عدلا ، وفى بعضها دلالة على قبـــول إخبار جاعة لم تبلغ حد التواتر .

الآحاد تفيد القطع مطلقاً ، ثم إن ما ذكره المحدثون فى تعريفات أقسام الحديث من المتواتر وخبر الآحاد والمشهور ليس بجيد ، والأحسن ما ذكره الحسامى كأنه روح الكلام ومخه فراجعه ، اه .

(١) قال الحافظ: والمراد بالإجازة جواز العمل به والقول بأنه حجة وبالواحد ههنا حقيقة الوحدة ، وأما فى اصطلاح الأصوليين فالمراد به ما لم يتواتر ، وقصد الترجمة الرد به على من يقول : إن الخبر لا يحتج به إلا إذا رواه أكثر من شخص واحد حتى يصير كالشهادة ، ويلزم منه الرد على من شرط أربعة أو أكثر ، فقد نقل الأستاذ أبو منصور البغدادى أن بعضهم اشترط فى قبول خبر الواحد أن يرويه ثلاثة عن ثلاثة إلى منتهاه ، واشترط بعضهم أربعة عن أربعة ، وبعضهم خمسة عن خمسة ، وبعضهم سبعة عن سبعة إلى آخر ما بسطه ، وقوله «الصدوق» قال القسطلانى تبعاً للحافظ : التقييد بالصدق لابد منه فلا يحتج بالكذوب اتفاقا أما من لم يعرف حاله فثالثها يجوز إن اعتضد ، اه .

ثم لا يذهب عليك ما قال السندى فإن قلت : كيف يصح الاستدلال بما ذكر فى هذا الباب من الأحاديث على حجية خبر الآحاد مع أن كلها أخبار آحاد ، والاحتجاج بها يتوقف على كون خبر الواحد حجة فهو دور ، فالجواب أنه أشار بإكثار الأخبار فى هذا الباب إلى أن القدر المشترك متواتر ولهذا أكثر وإلا فدأبه فى الأبواب الاقتصار على حديث أو حديثين ، والله أعلم اه . يعنى الاستدلال ليس

قوله : (صلى بنا (١) الظهر خمساً) .

بخبر واحد بل بأخبار كثيرة وصلت إلى حد التواتر فكأنه استدل على قبول الخبر الواحد بخبر متواتر معنى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعاً لما يرد على الإمام البخارى أن هذا الحديث وحديث ذى اليدين الآتى لا يطابقان الترجمة ، قال الحافظ : فى هذا الحديث قال ابن التين بوب لخبر واحد وهذا الخبر ليس بظاهر فيما ترجم له لأن المخبرين له بذلك جماعة ، وسيأتى جوابه فى الكلام على الحديث الذى بعده ، وقال فى الحديث الثانى : وجه إيرادهذا الحديث والذى قبله فى إجازة خبر الواحد التنبيه على أنه ﷺ إنما لم يقنع فى الإخبار بسهوه بخبر واحد لأنه عارض فعل نفسه فلذلك استفهم فى قصة ذى اليدين ، فلما أخبره الجم الغفير بصدقه رجع إليهم ، وفى القصة التى قبلها أخبروه كلهم وهذا على طريقة من يرى رجوع الإمام فى السهو إلى إخبار من يفيد خبره العلم عنده ، وهو رأى البخارى ولذلك أورد الخبرين هنا بخلاف من يحمل الأمر على أنه تذكر فلا يتجه إيراده فى هذا المحل والعلم عند الله تعالى ، وقال الكرمانى : لم يخرج عن كونه خبر الواحد وإن كان قد صار يفيد العلم بسبب ما حفه من القرائن ، وقال غيره إنما استثبت النبى ﷺ فى خبر ذى اليدين لأنه انفرد دون من صلى معه بما ذكر من كثرتهم فاستبعد حفظه دونهم وجوز عليه الخطأ ، ولا يلزم من ذلك رد خبر الواحد مطلقاً ، اه . وفى تقرير المكى قوله « أصدق ذو اليدين » إنما سأل النبى ﷺ الناس لأن خبر ذى اليدين صار متعارضاً بعلم النبى ﷺ وعلمه عليه الصلاة والسلام كان قطعياً فلم يعتبر الخبر الواحد فى مقابلته واستفصح الناس ، اه . وأجاب العينى عن الحديث الاول بأنه تقدم فى الصلاة فى « باب ما إذا صلى خمساً » بلفظ قال صليت خمساً بلفظ الإفراد ، والحديث واحد ، انتهى مختصراً . ولا يبعد عندى أن يقال إن هذين الحديثين يطابقان بالجزء الثانى من الترجمة وهو قوله « فإن سها أحد منهم إلخ » على تقدير أن يكون ذلك جزء للترجمة مثبتاً بفتح الباء كما سيأتى .

(وتبسم سفيان) وكان (١) ذلك مزاحا من سفيان حيث أظهره في أول جوابه أن روايته تخالف رواية الثوري ، ثم بين له بعد ذلك ما كان المراد بهما ، فإن المراد بهما واحد .

(باب ما كان (٢) النبي ﷺ يبعث من الأمراء)

---

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه التبسم يعني أن سفيان أجابه أولا بأنه سمع لفظ «يوم الخندق» فكأنه أظهر أن روايته تخالف رواية الثوري إذ قال «يوم قريظة » ثم أجابه بما هو الجواب حقيقة ، وهو أنهما واحد ، وفي تقرير المكي قوله تبسم سفيان أي من تردده ، اهـ . يعني كان تبسمه على أن السائل لا يعلم أنهما واحد ، وهو أمر جلي ، والعجب أنه لم يتعرض لهذا أحد من الشراح .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لوجهين : الأول أنه تعرض لذلك الشيخ المكي في تقريره كما سيأتي ، والثاني أن الترجمة بظاهرها مكررة لأنها تقدم قريباً في كتاب أخبار الآحاد «وكيف بعث النبي ﷺ أمراءه واحداً بعد واحد » ، ويمكن التفصي عنه بأن الأولى ليست بترجمة مستأنفة ، بل هي جزء للترجمة السابقة ، ويمكن أن يقال إن الترجمة الأولى مثبتة بكسر الباء لأصل الباب ، وهو إجازة خبر الواحد ، وهذه الترجمة الثانية مثبتة بفتح الباء كما بسطت ذلك في الأصل الستين من أصول التراجم من أن بعض التراجم يكون مثبتاً وبعضها مثبتاً ، وفي تقرير المكي قوله « واحداً بعد واحد » ليس المراد به الإرسال على سبيل التعاقب ، بل المراد إرسال الآحاد بالكثرة سواء كان على سبيل الاستقلال أو على سبيل التعاقب ، اهـ .

كتاب (١) الاعتصام

(١) وهذا الكتاب عند هذا العبد الضعيف آخر كتاب من الجامع الصحيح للبخارى فإنه رضى الله تعالى عنه بدأ كتابه ببدء الوحى إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وختمه بكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة فإنه الأصل فى الدين والشريعة ومبدأه ومأخذ الوحى ، وما سيأتى من كتاب الرد على الجهمية ليس بكتاب مبتأنف عندى ، فإنه بمنزلة التكملة والتتمة لهذا الكتاب ، فإن من عادة الإمام الهمام أمير المؤمنين فى الحديث البخارى أن يذكر فى الكتب الأضداد أيضاً ، ولذا ذكر أبواب الكفر فى كتاب الإيمان ، وأبواب الجهل فى كتاب العلم ، وأبواب الدعاء لمنع المطر فى كتاب الاستسقاء ، وغير ذلك ، ولما كان أبواب البدعة من أضداد كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ذكرها بعده على عادته المستمرة ، ولما كانت أبوابه كثيرة ترجم عليه بالكتاب، قال الحافظ: الاعتصام افتعال من العصمة، والمراد امتثال قوله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعاً » الآية ، قال الكرمانى : هذه الترجمة منتزعة من قوله تعالى « واعتصموا بحبل الله جميعاً » لأن المراد بالحبل الكتاب والسنة على سبيل الاستعارة ، والجامع كونهما سبباً للمقصود وهو الثواب والنجاة من العذاب كما أن الحبل سبب لحصول المقصود به من السقى وغيره ، والمراد بالكتاب القرآن المتعبد بتلاوته ، وبالسنة ما جاء عن النبى ﷺ من أقواله وأفعاله وتقريره وما هم بفعله ، والسنة فى أصل اللغة الطريقة ، وفى اصطلاح الأصوليين والمحدثين ما تقدم ، وفى اصطلاح بعض الفقهاء ما يرادف المستحب ، اه . وقد تقدم الكلام مبسوطاً على المراد بالسنة إذا أطلق فى كتاب الحج فى باب الجمع بين الصلاتين بعرفة ، وقال صاحب نور الأنوار : السنة تقع على طريقة النبى ﷺ وغيره يعنى

قوله: (ويدعوا الناس إلا[1] من خير) هذا[1] على النسخة التى هى من الوداع

الصحابة ، وقال الشافعى : مطلقها طريقة النبي عليه الصلاة والسلام يعنى إذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لايطلق على طريقة الصحابة ، وقال صاحب قمر الأقمار : قوله « السنة تقع إلخ » توضيحه أنه لاخلاف بيننا وبين الشافعى فى تعريف السنة وحكمها إنما الخلاف بيننا وبينه فى أن لفظ السنة إذا أطلق هل يطلق على طريقة غير النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أو لا ؟ الثانى مختاره الأول مختارنا، وقوله « لا يطلق على طريقة الصحابة » لأن المطلق يتبادر منه الفرد الكامل ، ونحن نقول : إن المطلق يفيد الإطلاق فلا يتقيد بلادليل ، وكمال الفرد ليس بدليل التقييد ، فيقع على طريقة النبى ﷺ وغيره ، انتهى مختصراً. وقد حقق الطحاوى فى « باب المسح على الخفين » أن لفظ السنة لا يختص بسنة النبى صلى الله عليه وسلم بل يطلق على سنة غيره ﷺ أيضاً، وقال ابن عابدين : بحثاً إن ماواظب عليه الرسول ﷺ أو الخلفاء الراشدون فهو سنة ، انتهى مختصراً . وقال صاحب دستور العلماء من الحنفية : اختلفوا أن السنة عند الإطلاق : هل تختص بسنة رسول الله ﷺ أو تعمها وغيرها ؟ فذهب المتقدمون منا وصاحب الميزان من المتأخرين وأصحاب الشافعى وجمهور أهل الحديث إلى الأول والباقون إلى الثانى ، اه . وقال ابن الهمام فى فتح القدير : وقول الصحابى من السنة حكمه الرفع على الصحيح ، اه . وقال الزيلعى فى تخريج الهداية : واعلم أن لفظ السنة يدخل فى المرفوع عندهم ، وقال العلامة القاسم بن قطلوبغا فى منية الألمعى : قال حافظ العصر - يعنى ابن حجر - فيما وجدته بخطه : هذا خلاف قول الحنفية ، وأما الشافعية فعندهم وجهان ، قلت : بل هو قول المتقدمين من الحنفية ، واختاره جماعة من المتأخرين ، اه .

(١) قال الحافظ : قوله « ويدعوا الناس إلا من خير » كذا للأكثر بفتح الدال وهو من الودع بمعنى الترك ، ووقع فى رواية الكشميهنى [illegible]

ظاهر، وأما على[1] نسخة كونه من الدعاء ففيه خفاء ولعل فيه حذفاً والمعنى ويدع الناس ولا يدعون إلا دعاء ناشئاً ومسبباً من خير ونصيحة ومن أجل موعظة ونحو والله أعلم .

(باب ما يكره[2] من كثرة السؤال إلخ)

الدعاء ، وكذا هو فى نسخة الصغانى ، ويؤيد الاول أن فى رواية يحيى بن يحيى : ورجل أقبل على نفسه ولها عن الناس إلا من خير لأن فى ترك الشر خيراً كثيراً ، اه .

(١) هذا غاية توجيه الكلام ولم يوجه أحد من الشراح ، قال القسطلانى : قال فى الفتح بسكون الدال إلى خير ، اه . وليس هذا فى الفتح فقد تقدم كلامه قريباً نعم ذكره العينى فقال : ووقع فى رواية الكشميهنى بسكون الدال من الدعاء وفى روايته ويدعوا الناس إلى خير ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته للتنبيه على غرض الإمام البخارى بالترجمة عند هذا العبد الضعيف وهو الإشارة إلى مسألة خلافية وهى: هل ينبغى أن يسأل عن النوازل قبل وقوعها، وظاهر ميل البخارى إلى كراهة ذلك، وقوله «ومن تكلف ما لا يعنيه» كأنه بيان لقوله ما يكره من كثرة السؤال ونظير ذلك ما تقدم فى كتاب الطهارة من «باب التماس الوضوء إذا حانت الصلاة» وتقدم فى كتاب العلم «باب الرحلة فى المسألة النازلة» والجمهور على جواز ذلك ، قال الحافظ : واشتد إنكار جماعة من الفقهاء منهم أبو بكر بن العربى فقال : اعتقد قوم من الغافلين منع السؤال عن النوازل إلى أن تقع تعلقاً بهذه الآية وليس كذلك ، قال الحافظ : وهو كما قال لأن ظاهرها اختصاص ذلك بزمان نزول الوحى ، ويؤيد حديث سعد الذى صدر به المصنف الباب: من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من أجل مسألة إلى آخر ما بسطه ، وبسط الكلام فى الاوجز أشد البسط على حديث النهى عن قيل وقال وكثرة السؤال

(من صنمكم) كضرب(١) الباب والتنحنح ورمى الحصاة وغيرها من الأمور التى ذكرت فى غير هذه الرواية .

(أولى وهى كلمة) تهديد(٢) ، قالها زجراً لهم وتوبيخاً على ما ارتكبوه من المبادرة إلى سؤال ما لم يكن شأنه أن يسأل .

وفيه عن الباجى : قال مالك : لا أدرى أهو ما أنهاكم عنه من كثرة المسائل أوهو من مسألة الناس أموالهم ، وقال ابن عبد البر : معناه عند أكثر العلماء التكثير من النوازل والأغلوطات ، ثم حكى قول الإمام مالك المذكور ثم قال : إن الظاهر كراهة السؤال عن المسائل إذا كان ذلك الإكثار لاعن حاجة ، وفيه أيضاً : ثبت عن جمع من السلف كراهة تكلف المسائل التى يستحيل وقوعها عادة أو يندر جداً ، وإنما كرهه ذلك لما فيه من التنطع والقول بالظن ، وقال النووى قيل المراد به التنطع فى المسائل والإكثار عن السؤال عما لايقع إلى آخر ما بسط فيه .

(١) وهو كذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الألفاظ واردة فى الروايات المختلفة ، قال الحافظ قبيل « باب إيجاب التكبير من كتاب الصلاة » : قوله « من صنيعكم » كذا للأكثر ، والكشميهنى بضم الصاد وسكون النون وليس المراد به صلاتهم فقط ، بل كونهم رفعوا أصواتهم وسبحوا به ليخرج إليهم ، وحصب بعضهم الباب لظنهم أنه نائم كما ذكر المؤلف ذلك فى الأدب وفى الاعتصام اه . وفى المشكاة برواية الشيخين عن زيد بن ثابت بلفظ « وجعل بعضهم يتنحنح » وفى رواية لمسلم « فطفق منهم رجال يقولون الصلاة » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والمعنى أن ههنا نسختين إحداهما بلفظ لا النافية ، والثانية بلفظ لى بالألف المقصورة ، وكلام الشيخ قدس سره مبنى على النسخة الثانية ، قال الحافظ : قال المبر : ويقال للرجل إذا أفلت من معضلة « أولى لك » أى كدت تهلك ، وقال غيره هى بمعنى التهديد والوعيد ، اه . قال الكرمانى : قوله : « أولا » يعنى « أو لا ترضون » يعنى رضيتم أولا ، وقد يكتب بالياء أولى ،

(باب الاقتداء[1] بأفعال النبي ﷺ)

وفي أكثر النسخ كذلك فقيل «من الويل» قلب وقيل من «الولي» وهو القرب أي قارب الهلاك ، وقيل هي كلمة تستعملها العرب لمن رام أمراً ففاته بعد أن كان يصيبه ، وقيل : هي كلمة تقال عند المعاتبة بمعنى كيف لا ، انتهى مختصراً . وفي الجمل في قوله تعالى : « أولى لك فأولى » قال الأصمعي : معناه قاربه ما يهلكه ، قال ثعلب : لم يقل أحد فيه أحسن وأصح مما قاله الأصمعي ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لدفع ما يرد على الظاهر على الإمام البخاري من أن هذه الترجمة مكررة داخلة فيما تقدم قريباً من « باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ » وهو عام للأقوال والأفعال كما جزم به الشراح عامة ، وظاهر كلام الحافظ في الترجمة المتقدمة أنها بمنزلة الكتاب للأبواب الآتية إذ قال : هناك « باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ » أي قبولها والعمل بما دلت عليه ، فأما أقواله ﷺ فتشتمل على أمر ونهي وإخبار ، وسيأتي حكم الأمر والنهي في باب مفرد ، وأما أفعاله [ﷺ] فتأتي أيضاً في باب مفرد ، انتهى . ويحتمل أن يكون الباب الأول لبيان سنن الهدى من الأقوال والأفعال وغيرهما ، والمراد بهذا الباب سنن الزوائد من الأفعال العادية كما يدل عليه رواية الباب ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمتين مختلف جداً ، أما الترجمة الأولى فغرضه التأكيد والتحريض على اتباع النبي ﷺ عملاً بقوله تعالى : « إن كنتم تحبون الله فاتبعوني » وامتثالاً لقوله عز اسمه « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الآية ، ورداً على الفرقة القرآنية القائلين بأنا لا نأخذ إلا بما في القرآن ، وقد وردت في ذمهم الروايات الكثيرة ، ذكر عدة منها صاحب المشكاة في كتاب الاعتصام ، ففيه برواية أحمد وأبي داود وغيرهما عن أبي رافع قال : « قال رسول الله ﷺ : لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه » وبرواية أبي داود وغيره عن المقدام بن معد يكرب « قال : قال رسول الله

. . . .

ﷺ : « ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن» الحديث ، وبرواية أبى داود أيضاً عن العرباض بن سارية قال : قام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال « أيحسب أحدكم متكئا على أريكته يظن أن الله لم يحرم شيئاً إلا ما فى هذا القرآن، ألا وإنى والله لقد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر » الحديث ، وغير ذلك من الروايات الواردة فى الباب ، والغرض من هذا الباب الثانى الإشارة إلى اختلافهم فى حكم أفعاله ﷺ فإنهم اختلفوا فى ذلك على أقوال ، قال العينى : قوله « باب الاقتداء بأفعال النبى ﷺ » ولم يوضح ما حكم الاقتداء بأفعاله ﷺ لمكان الاختلاف فيه ، فقال قوم : يجب اتباعه فى فعله كما يجب فى قوله حتى يقوم دليل على الندب أو الخصوصية ، كذا قاله الداودى وبه قال ابن شريح وأبو سعيد الأصطخرى ، وقال آخرون يحتمل الوجوب والندب والإباحة فيحتاج إلى القرينة وبه قال أبو بكر بن أبى الطيب، وقال آخرون للندب إذا ظهر وجه القربة ، وقيل : ولو لم يظهر ، وقال آخرون : ما فعله إن كان بياناً لمجمل حكمه حكم ذلك المجمل وجوباً أو ندبا أو إباحة، وقال الشافعى : إنه يدل على الندب ، وقال مالك : يدل على الإباحة ، انتهى . وهكذا فى الفتح بدون النسبة إلى قائليها ، وعزا القول الثالث إلى الجمهور إذ قال : والجمهور على الندب إذا ظهر وجه القربة ، وقيل : ولو لم يظهر، وزاد ومنهم من فصل بين التكرار وعدمه ، وفى نور الأنوار أفعال النبى ﷺ سوى الزلة أربعة أقسام : مباح ، ومستحب ، وواجب، وفرض ، واختلفوا فى اقتداء أفعال لم تصدر عنه ﷺ سهواً ولم تكن له طبعاً ولم تكن مخصوصة به ، فقال بعضهم وهو أبو بكر الدقاق والغزالى من الشافعية: يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبى عليه الصلاة والسلام على أى وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب ، وقال بعضهم : وهو مالك وأبو العباس (*) وابن شريح من الشافعية يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع ، وقال

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

(ما عندنا من كتاب) رد[1] بذلك على الرافضة القائلين بأنه ﷺ خص علياً بصحف ورسائل ليست عند غيره ولا يضر ذلك استثناء الصحيفة، فإن مسائلها

الكرخى : يعتقد فيه الإباحة لتيقنها إلا إذا دل الدليل على الوجوب والندب، والمصنف بين ما هو المختار عنده فقال : والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله ﷺ واقعاً على جهة من الوجوب أو الندب أو الإباحة نقتدى به فى إيقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص ، وما لم نعلم على أية جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة ، انتهى باختصار وزيادة من قمر الأقمار .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح،قال الحافظ فى الفتح فى فضائل المدينة: فى هذا الحديث قوله « ماعندنا شىء » أى مكتوب ، وإلا فكان عندهم أشياء من السنة سوى الكتاب ، أو المنفى شىء اختصوا به عن الناس ، وسبب قول على هذا يظهر مما أخرجه أحمد من طريق قتادة عن أبى حسان،أن علياً كان يأمر بالأمر فيقال له: قد فعلناه ، فيقول صدق الله ورسوله ، فقال له الأشتر إن هذا الذى تقول أهو شىء عهده إليك رسول الله ﷺ ؟ قال ماعهد إلى شيئاً خاصة دون الناس إلا شيئاً سمعته منه فهو فى صحيفة فى قراب سيفى « الحديث ، ثم ذكر الحافظ عدة روايات فى هذا المعنى وذكر الروايات المختلفة فى بيان ما فى هذه الصحيفة ، وقد ترجم البخارى على رد قول الروافض هذا فى أبواب فضائل القرآن « باب لم يترك النبى ﷺ إلا ما بين الدفتين » قال الحافظ وهذه الترجمة للرد على من زعم أن كثيراً من القرآن ذهب لذهاب حملته ، وهو شىء اختلقه الروافض لتصحيح دعواهم أن التنصيص على إمامة على واستحقاقه الخلافة عند موت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان ثابتاً فى القرآن وأن الصحابة كتموه ، وهى دعوة باطلة لأنهم لم يكتموا ، مثل « أنت عندى بمنزلة هارون من موسى »وغيرها من الظواهر التى قد يتمسك بها من يدعى إمامته إلى آخر ما بسط فيه ، قال النووى:قوله « خطبنا على بن أبى طالب فقال : من زعم أن عندنا شيئاً نقرؤه إلا كتاب الله أو ما فى هذه الصحيفة فقد كذب ، هذا تصريح

وأحكامها كانت مشتهرة فيما بينهم معلومة لهم عامة وإن لم تكن مكتوبة منه ﷺ إلا عنده (١) خاصة .

(تزعمان أن أبا بكر فيها كذا) استدل (٢) بذلك طائفة الشيعة على كون أبي بكر

من على بإبطال ما تزعمه الرافضة والشيعة ويخترعونه من قولهم أن علياً أوصى إليه النبي ﷺ بأمور كثيرة من أسرار العلم وقواعد الدين وكنوز الشريعة ، وأنه ﷺ خص أهل البيت بما لم يطلع عليه غيرهم ، وهذه دعاوى باطلة واختراعات فاسدة لا أصل لها ، ويكفي في إبطالها قول على هذا ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا في مناسبة حديث الباب بالترجمة ، قال الحافظ : والغرض بإيراد الحديث ههنا لعن من أحدث حدثاً فإنه وإن قيد في الخبر بالمدينة فالحكم عام فيها وفي غيرها إذا كان من متعلقات الدين ، وقال الكرماني : مناسبة حديث على رضي الله عنه بالترجمة لعله من جهة أنه يستفاد من قول على رضي الله عنه « ماعندنا من كتاب يقرأ » تبكيت من تنطع في الكلام وجاء بغير ما في الكتاب والسنة ، انتهى . وقال العيني بعد ذكر قول الحافظ والكرماني : قلت : الذي قاله الكرماني هو المناسب لألفاظ الترجمة ، والذي قاله هذا القائل بعيد من ذلك يعرف بالتأمل ، انتهى . ولا يبعد عندي أن يقال سؤالهم علياً رضي الله تعالى عنه : هل عندكم شيء داخل في التعمق ؟ ولو كان السؤال من جهة ما قالته الرافضة أن بعض القرآن مخفي عند على رضي الله عنه فهو من باب التنازع .

(١) ولا يرد أن بعض روايات هذه الصحيفة منقول عن غير على رضي الله تعالى عنه لأن المقصود أنها في صورة الصحيفة ليست إلا عنده ، وتقدم ما قال الحافظ في قوله « ماعندنا شيء » أي مكتوب ، وإلا فكان عندهم أشياء من السنة سوى الكتاب إلى آخر ما تقدم .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد في أجوبة إيراد الشيعة .

رضي الله عنه ـ والعياذ بالله ـ غادراً فاجراً إلى غير ذلك مما هو مصرح فى بعض[١] الروايات، وقالوا إن عمر رضى الله عنه نسب ذلك إلى أبى بكر حكاية عن عباس وعلى بمحضر من الصحابة ولم ينكر على ذلك أحد منهم والسكوت تقرير وتسليم، والجواب أما أولا فبأن سكوت[٢] غير النبي ﷺ لا يكون تقريراً وتسليما للمدعى، وأما ثانياً فبأن عمر رضى الله عنه كما ذكر بمحضر من الصحابة هذه الكلمات فى شأن أبى بكر رضى الله عنه فكذلك هو بنفسه ذكر فى شأنه بمحضر منهم ما يخالفه، وهو قوله: والله يعلم أنه صادق بار راشد، فكان تقريراً منهم بأجمعهم أن علياً رضى الله عنه أخطأ فى ظنه إن كان ظنه كذلك والحق أنه لم يظن[٣] ذلك، بل المراد بذكر

---

(١) قال الحافظ فى كتاب فرض الخمس: وفى رواية مسلم «فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً» الحديث.

(٢) قال الحافظ فى «باب من رأى ترك النكير من النبي ﷺ حجة» قد اتفقوا على أن تقرير النبي ﷺ لما يفعل بحضرته أو يقال ويطلع عليه بغير إنكار دل على الجواز، لأن العصمة تنفى عنه ما يحتمل فى حق غيره مما يترتب على الإنكار فلا يقر على باطل، فمن ثم قال لا من غير الرسول فإن سكوته لا يدل على الجواز، اهـ. قال العينى: وتبعه القسطلانى قوله «لا من غير الرسول» يعنى ليس بحجة ترك الإنكار من غير الرسول لجواز أنه لم يتبين له حينئذ وجه الصواب، اهـ.

(٣) وهذا غاية الاحترام مع على رضى الله تعالى عنه، وقال الشيخ فى البذل فى الأبحاث المتعلقة بهذا الحديث مجيباً عما يشكل من ألفاظ نقلت عن عباس فى شأن على من الفاجر والكاذب وغيرهما فقال: حكى النووى عن القاضى عياض قال المازرى: هذا اللفظ الذى وقع لا يليق ظاهره بالعباس وحاش لعلى رضى الله عنه أن يكون فيه هذه الأوصاف فإنا مأمورون بحسن الظن بالصحابة رضى الله تعالى عنهم ونفى كل رذيلة عنهم، وإذا انسدت طرق تأويلها نسبنا الكذب إلى الرواة، قال: وقد حمل هذا المعنى بعض الناس على أن إزالة هذا اللفظ من نسخته ولعله حمل الوهم

هذه الـكلمات أنك يا على لما لم ترض بقضاء أبى بكر وفيصلته فكأنك ظننته كاذباً غادراً ، ومثل ذلك كثير فى المحاورات ، ومنه ما يقال لتارك الصلاة وهو عالم بوجوبها إن الصلاة فريضة فإنك لم تخبره بالوجوب لعدم علم المخاطب بذلك ، بل لما أنك استنبطت من حاله أن اعتقاده أنها ليست بواجبة ، وإن لم يكن الأمر كذلك فى نفس الأمر فإن المخاطب يعتقد وجوبها يقيناً ، وأما ثالثاً فبأن العباس رضى الله عنه قد ذكر(١) من شأن على رضى الله عنه بحضر منهم ما لا خير

على رواته ، قال المازرى : وإذا كان هذا اللفظ لابد من إثباته ولم نضف الوهم إلى رواته فأجود ما حمل عليه أنه صدر من العباس على جهة الإدلال على ابن أخيه لأنه بمنزلة ابنه ، وقال ما لا يعتقده وما يعلم براءة ابن أخيه منه ، ولعله قصد بذلك ردعه عما يعتقد أنه مخطىء فيه وأن هـــذه الأوصاف يتصف بها لو كان يفعل ما يفعله عن قصد،وأن علياً كان لا يراها إلا موجبة لذلك فى اعتقاده ، ولا بد من هذا التأويل لأن هذه القضية جرت فى مجلس فيه عمر رضى الله عنه وهو الخليفة وعثمان وسعد وزبير وعبد الرحمن رضى الله عنهم ولم ينكر أحد منهم هذا الـكلام مع تشددهم فى إنـكار المنكر،وما ذلك إلا لأنهم فهموا بقرينة الحال أنه تـكلم بما لا يعتقد ظاهره مبالغة فى الزجر ، قال المازرى : وكذلك قول عمر « فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً ، وكذلك ذكر عن نفسه أنهما رأياه كذلك ، وتأويل هذا على نحو ما سبق وهو أن المراد أنـكما تعتقدان أن الواجب أن نفعل فى هذه القضية خلاف ما فعلته أنا وأبو بكر ، فنحن على مقتضى رأيكما لو أتينا ما أتينا ونحن معتقدان ما تعتقدانه لـكنا بهذه الأوصاف ، أو يكون معناه أن الإمام إنما يخالف إذا كان على هذه الأوصاف ويتهم فى قضاياه فـكأن مخالفتـكما لنا تشعر من رآها أنـكما تعتقدان ذلك فينا ، والله أعلم ، اه .

(١) قال الحافظ فى كتاب الخمس تحت قوله : « اقض بينى وبين هذا » زاد شعيب ويونس فاستب على وعباس ، وفى رواية عقيل عن ابن شهاب فى الفرائض

فى ذكره ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان بحسب زعمكم الباطل تقريراً منهم على أنه رضى الله عنه كذلك وهذا باطل عندكم أيضاً، فكذلك قوله فى أبى بكر رضى الله عنه ، وإلا فما هو جوابكم فهو جوابنا ، هذا والله أعلم .

(باب ما يذكر من ذم الرأى وتكلف القياس)

أراد[1] المؤلف بذكر البابين هذا وما بعده أن كل قياس غير محمود ولا كله مذموم فأما قياس مجتهدى الأمة أى ما لا يخالف أصول الشرع وقواعد الدين وكان مستنداً إلى أحد الأدلة ، والمذموم ما يخالف ذلك ويلزم فيه تخصيص النص أو مخالفته أو ترك العمل به إلى غير ذلك مما هو معروف .

اقض بينى وبين هذا الظالم استبقاد ، فى رواية جويرية وبين هذا الكاذب الآثم الغادر الخائن ، وتقدم شىء من الكلام على هذا الحديث فى « باب غزوة النضير » ثم قال الحافظ : والمقصود منه ههنا بيان كراهية التنازع ، ويدل عليه قول عثمان ومن معه يا أمير المؤمنين اقض بينهما وأرح أحدهما من الآخر فإن الظن بهما أنهما لم يتنازعا إلا ولكل منهما مستند فى أن الحق بيده دون الآخر ، فأفضى ذلك بهما إلى المخاصمة ثم المحاكمة التى لولا التنازع لكان اللائق بهما خلاف ذلك ، اه . وقال العينى : مطابقته للجزء الأول للترجمة لأن منازعة على وعباس قد طالت واشتدت عند عمر رضى الله عنه ، وفيه نوع من التعمق ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بين البابين هذا والآتى قريباً بعد عدة أبواب من قوله « باب من شبه أصلا معلوماً إلخ » وحاصل ما أفاده الشيخ أن الغرض من الباب الأول الرد على من يزعم أن كل قياس صحيح محمود وإن لم يبن على أصل شرعى ، والغرض من الباب الآتى الرد على من زعم أن كل قياس باطل مذموم ، فمن حكى عن الإمام البخارى أنه منكر للقياس بناء ونظراً على هذا الباب الأول فقط فلم يصب ، قال الحافظ : قوله « باب ما يذكر من ذم الرأى إلخ » أى

(باب ما كان(١) النبي ﷺ يسأل إلخ)

الفتوى بما يؤدى إليه النظر وهو يصدق على ما يوافق النص وعلى ما يخالفه ، والمذموم منه ما يوجد النص بخلافه ، وأشار بقوله « من » إلى أن بعض الفتوى بالرأى لا يذم وهو إذا لم يوجد النص من كتاب أو سنة أو إجماع ، وقوله « وتكلف القياس » أى إذا لم يوجد الأمور الثلاثة واحتاج إلى القياس فلا يتكلفه ، بل يستعمله على أوضاعه ولا يتعسف فى إثبات العلة الجامعة التى هى من أركان القياس بل إذا لم تكن العلة الجامعة واضحة فليتمسك بالبراءة الأصلية ، ويدخل فى تكلف ما إذا استعمله على أوضاعه مع وجود النص وما إذا وجد النص نخالفه وتأول القياس لمخالفته شيئاً بعيداً ويشتد الذم فيه لمن ينتصر لمن يقلده مع احتمال ألا يكون الأول اطلع على النص ، اه . قال العينى : أى هذا باب فى بيان ما يذكر من ذم الرأى الذى يكون على غير أصل من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، وأما الرأى الذى يكون على أصل من هذه الثلاثة فهو محمود وهو الاجتهاد ، قوله « تكلف القياس الذى لا يكون على هذه الأصول لأنه ظن ، وأما القياس الذى يكون على هذه الأصول فغير مذموم ، وهو الأصل الرابع المستنبط من هذه ، والقياس هو الاعتبار والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به ، فإن قلت : روى البيهقى بسنده إلى عمر قال : « إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا » قلت : فى صحته نظر ، ولئن سلمنا فإنه أراد به الرأى مع وجود النص ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى قوله « من ذم الرأى » أى الذى على غير أصل من كتاب أو سنة أو إجماع ، وقوله « وتكلف القياس الذى لا يكون على هذه الأصول فإن كان الرأى على أصل منهما فمحمود غير مذموم ، وكذا القياس ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لتعرض الشيخ المكى لذلك كما سيأتى

. . . .

من كلامه وتنبيهاً على غرض المصنف بالترجمة ففيه خفاء ، قال القسطلانى : (قوله يسأل) بضم أوله مبنياً للمفعول (مما لم ينزل) مبنياً للمفعول أيضاً (عليه الوحى) قرآناً أو غيره (فيقول لا أدرى) كما جاء فى أحاديث (أو لم يجب) عن ذلك (حتى ينزل) بضم أوله وفتح ثالثه (عليه الوحى) بالرفع ببيان ذلك فيجب حينئذ (ولم يقل برأى ولا بقياس) من عطف المرادف ، وقيل : الرأى التفكر ،أى لم يقل بمقتضى العقل ولا بالقياس ، وقيل : الرأى أعم لشموله مثل الاستحسان (لقوله) تعالى (بما أراك الله) أى فى قوله تعالى « لتحكم بين الناس بما أراك الله» أى بما علمك الله ، اه . وفى تقرير المكى قوله « ولا بقياس » تفسير لما قبله ، والمراد بالقياس القياس المثبت ابتداء وهو ما يكون خلاف حكم الله تبارك وتعالى أما القياس المظهر - أى المظهر لحكم الله تعالى - وهو القياس المشروط بالشروط المذكورة فى علم الأصول فهو داخل فى ما أراك الله ، ثم قال : وقوله «ولا تمثيل » أى ولا قياس مثبت ابتداء ، اه . وقال الحافظ : باب ما كان إلخ ، أى كان له إذا سئل عن الشىء الذى لم يوح إليه فيه حالان : إما أن يقول لا أدرى ، وإما أن يسكت حتى يأتيه بيان ذلك بالوحى ، والمراد بالوحى أعم من المتعبد بتلاوته ومن غيره ، ولم يذكر لقوله « لا أدرى » دليلا فإن كلا من الحديثين المعلق والموصول من أمثلة الشق الثانى ، وأجاب بعض المتأخرين بأنه استغنى بعدم جوابه به ، وقال الكرمانى : فى قوله فى الترجمة « لا أدرى » حزازة ، إذ ليس فى الحديث ما يدل عليه ولم يثبت عنه ﷺ ذلك ، كذا قال ، وهو تساهل شديد منه فى الإقدام على نفى الثبوت كما سأبينه ، والذى يظهر أنه أشار فى الترجمة إلى ما ورد فى ذلك لكنه لم يثبت عنده منه شىء على شرطه ، وإن كان يصلح للحجة كعادته فى أمثال ذلك ، اه . ثم ذكر الحافظ الروايات الواردة فى قوله ﷺ « لا أدرى » ، وتعقب العينى على الحافظ ومال إلى قول الكرمانى ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن غرض المصنف

. . . .

بهذه الترجمة إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة وهى: هل كان للنبى ﷺ حق الاجتهاد أم لا بد له من انتظار الوحى ؟ وذكر الحافظ الإشارة إلى هذه المسألة فى باب سيأتى بعد عدة أبواب من قوله « ليس لك من الأمر شىء » إذ قال : ويحتمل أن يكون مراده الإشارة إلى الخلافية المشهورة فى أصول الفقه وهى : هل كان له صلى الله تعالى عليه وسلم أن يجتهد فى الأحكام أولا ، اهـ . والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار إلى هذه المسألة بهذا الباب لا بالباب الآتى ، قال الحافظ : نقل ابن بطال الخلاف : هل يجوز للنبى أن يجتهد فى ما لم ينزل عليه ؟ ثالثها فيما يجرى مجرى الوحى من منام وشبهه ، ونقل أن لا نص لمالك فيه ، قال : والأشبه جوازه إلى آخر ما بسطه من الدلائل ، وقال ابن رسلان فى شرح أبى داود فى حديث السواك : قد اختلف الأصوليون فى هذه المسألة على أربعة أقوال ، ثالثها: كان له أن يجتهد فى الحروب والآراء دون الأحكام ، ورابعها الوقف ، اهـ . وفى نور الأنوار: الوحى نوعان : ظاهر وباطن ، والباطن ماينال بالاجتهاد بالتأمل فى الأحكام المنصوصة بأن يستنبط علة فى الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين ، فأبى بعضهم وهم الأشعرية وأكثر المعتزلة أن يكون هذا من حظه عليه الصلاة والسلام ، وعندنا هو مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح إليه إلى ثلاثة أيام أو إلى أن يخاف فوت الغرض ، ثم العمل بالرأى أى القياس بعد انقضاء مدة الانتظار فإن أصاب فى الرأى لم ينزل الوحى عليه فى تلك الحادثة وإن كان أخطأ فى الرأى ينزل الوحى للتنبيه على الخطأ ، ونظائره كثيرة كما فى قصة أسارى بدر وغيرها ، انتهى باختصار وزيادة . وفى الأوجز فى حديث الغيلة عن النووى: فى الحديث جواز اجتهاده ﷺ ، وبه قال جمهور أهل الأصول ، وقيل : لا يجوز لتمكنه من الوحى ، والصواب الأول ، وقال الباجى : فيه دليل على أنه ﷺ قد كان يقضى ويأمر وينهى بما يؤدى إليه اجتهاده دون أن ينزل عليه شىء ،

. . . .

انتهى ما فى الأوجز مختصراً. وقال النووى : أما أمور الدنيا فاتفق العلماء على جواز اجتهاده ﷺ فيها ووقوعه منه ، وأما أمور الدين فقال أكثر العلماء بجواز الاجتهاد له ﷺ ، وحكاه العينى عن الشافعى وأحمد وأبى يوسف ، قال السرخسى فى المبسوط : وهو الصحيح عندنا لأنه إذا جاز لغيره فله ﷺ أولى ، وقال جماعة لا يجوز له لقدرته على اليقين ، وحكاه الأبى عن الجبائى وابنه والإمامية ، وقال بعضهم : كان يجوز فى الحروب دون غيرها ، وتوقف فى كل ذلك آخرون ، وحكاه الأبى عن إمام الحرمين ، ثم الجمهور الذين جوزوه اختلفوا فى وقوعه ، فقال الأكثرون منهم وجد ذلك ، وقال الآخرون لم يوجد ، وتوقف آخرون ، وحكاه العينى عن الغزالى ، ثم الأكثرون الذين قالوا بالجواز والوقوع اختلفوا هل كان الخطأ جائزاً عليه ﷺ ؟ فذهب المحققون إلى أنه لم يكن جائزاً ، وذهب كثيرون إلى جوازه ، ولكن لا يقر عليه بخلاف غيره ، انتهى بزيادة من العينى والأبى . وقال السرخسى : والصحيح عندنا أنه ﷺ كان يجتهد ، وما كان يقر على الخطأ بيانه أنه لما شاور أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فى حادثة ، « قال ﷺ قولا فإنى فيما لم يوح إلى مثلكما » إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وهذا كله على ما اخترته من أن هذه المسألة هى المشار إليها بالترجمة ، وأما على ما ذكره الحافظ احتمالا من أن تلك المسألة مؤدى باب قوله تعالى : « ليس لك من الامر شىء » فيمكن أن يقال فى الباب الذى نحن بصدده أنه متعلق بالامة ، فإن السلف اختلفوا فيما لم يكن لهم فيه علم على مسلكين : أحدهما التوقف عن الجواب، والثانى الاجتهاد ، كما يستنبط ذلك مما قاله الحافظ ، إذ قال بعد ذكر اختلافهم فى اجتهاده ﷺ: هذا فى اجتهاده ﷺ، فأما من بعده ﷺ فإن الوقائع كثرت والاقاويل انتشرت فكان السلف يتحرزون من المحدثات ، ثم انقسموا ثلاث فرق : الأولى تمسكت بالأمر وعملوا بقوله ﷺ « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين » فلم يخرجوا فى فتاواهم

(باب قول[1] الله تعالى « أو يلبسكم شيعاً »)

(باب من[2] شبه أصلا معلوماً بأصل مبين)

عن ذلك، وإذا سئلوا عن شيء لا نقل عندهم فيه أمسكوا عن الجواب وتوقفوا ، والثانية : قاسوا ما لم يقع على ما وقع وتوسعوا فى ذلك حتى أنكرت عليهم الفرقة الأولى ، والثالثة : توسطت فقدمت الأثر ما دام موجوداً فإذا فقد قاسوا ، اهـ.

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب أيضاً وزدته تنبيهاً على دفع ما يرد على الإمام البخارى من أن محل هذه الترجمة كتاب الفتن ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذه الترجمة بمنزلة التكملة للباب السابق ، فإن ظاهر قوله : لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق أى غالبين أن يكونوا متفقين فيما بينهم كما يدل عليه ظاهر سياق الترجمة الأولى ، فنبه الإمام البخارى : بعقد هذا الباب على أنهم مع ظهورهم على الحق وغلبتهم عليه لا يكونون متفقين فيما بينهم ، فهو إشارة إلى اختلاف أهل الحق فيما بينهم ، لأنه تعالى لم يقبل دعاءه ﷺ فى عدم اختلاف الأمة وتنازعهم ، وقال الحافظ : وجه مناسبته لما قبله أن ظهور بعض الأمة على عدوهم دون بعض يقتضى أن بينهم اختلافاً حتى انفردت طائفة منهم بالوصف ، لأن غلبة الطائفة المذكورة إن كانت على الكفار ثبت المدعى، وإن كانت على طائفة من هذه الأمة أيضاً فهو أظهر فى ثبوت الاختلاف ، فذكر بعده أصل وقوع الاختلاف ، وأنه ﷺ كان يريد أن لا يقع فأعلمه الله تعالى أنه قضى بوقوعه وإن كان ما قدره لا سبيل إلى رفعه ، اهـ.

(٢) هذا هو الباب الثاني أشار إليه الشيخ قدس سره فى قوله السابق بالبابين فى « باب ما يذكر من ذم الرأى » ، وبهذا الباب استدل من قال إن الإمام البخارى قائل بالقياس والاجتهاد ، وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف ، وبهذا الباب رد المشايخ قول من عزا الى الإمام البخارى إنكار القياس والاجتهاد ، قال

عنى(١) بالمعلوم ما أريد علمه واستنباطه ، وبالمبين ما هو معلوم من قبل ، وقوله بين الله حكمها أى فى الكتاب أو السنة من قبل بيان حكم ذلك الأمر المطلوب علمه .

الحافظ : قال ابن بطال التشبيه والتمثيل هو القياس عند العرب ، وقد احتج المزنى بهذين الحديثين اللذين ذكرهما البخارى فى الباب على من أنكر القياس ، قال : وأول من أنكر القياس إبراهيم النظام وتبعه بعض المعتزلة ، وممن ينسب إلى الفقه داود ابن على ، وما اتفق عليه الجماعة هو الحجة ، فقد قاس الصحابة فمن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار ، اهـ . وقال الكرمانى : فإن قلت: عقد الباب ومافيه يدل على صحة القياس ، وأنه ليس مذموماً والباب المتقدم مشعر بالذم والكراهة ، قلت : القياس على نوعين : صحيح مشتمل على جميع شرائطه المذكورة فى فن الأصول ، وفاسد بخلاف ذلك فالمذموم هو الفاسد ، وأما الصحيح فلا مذمة فيه ، بل هو مأمور به ، اهـ . وتبعهما العينى والقسطلانى فى أن غرض هذا الباب إثبات القياس ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قال الكرمانى قوله «من شبه أصلا معلوماً» لو قال «أمراً معلوماً» لوافق اصطلاح أهل القياس ، اهـ .

وقال السندى : قوله «باب من شبه أصلا معلوماً» أى مطلوبا بالعلم والبيان للمخاطب ، وقوله «بأصل مبين» أى قد بين للمخاطب من قبل ، اهـ . وهو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وما أفاده الشيخ أوضح فى المراد وهو عين القياس ، ففى «قمر الأقمار» فى بيان أصول الشرع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، هو أن يثبت حكم شىء فى آخر لعلة مشتركة ، وفى «نور الأنوار» فى بحث القياس قيل: هو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر ، فاختير لفظ الإبانة لأن القياس مظهر لا مثبت ، اهـ . وفى القسطلانى فى «باب ما كان النبى ﷺ يسئل» إلخ ، قال المهلب : إنما سكت النبى ﷺ فى أشياء معضلة ليس لها أصل فى الشريعة فلا بد فيها

(باب ما ذكر[1] النبي ﷺ)

من الاطلاع على الوحى ، وإلا فقد شرع صلى الله تعالى عليه وسلم لأمته القياس وأعلمهم كيفية الاستنباط فى مسائل لها أصول ومعان ليريهم كيف يصنعون فيما لانص فيه ، والقياس هو تشبيه مالا حكم فيه بما فيه حكم فى المعنى ، وقد شبه ﷺ الحمر بالخيل وقال : ما أنزل الله علىّ فيها إلا هذه الآية « فمن يعمل مثقال ذرة » الآية ، وقال للمرأة التى لم يحج أبوها « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ » الحديث ، وهذا هو عين القياس ، وتعقبه السفاقسى بأن البخارى لم يرد النفى المطلق ، وإنما أراد أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترك الكلام فى أشياء وأجاب بالرأى فى أشياء ، وقد بوب لكل ذلك بما ورد فيه ، وأشار إلى قوله بعد بابين « باب من شبه أصلاً معلوماً إلخ » ، اهـ . ثم قال الحافظ : وقد ذكر الشافعى شرط من له أن يقيس فقال : يشترط أن يكون عالماً بالأحكام من كتاب الله تعالى وبناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه ، ويستدل على مااحتمل التأويل بالسنة والإجماع فإن لم يكن فبالقياس على مافى الكتاب ، فإن لم يكن فبالقياس على مافى السنة ، فإن لم يكن فبالقياس على ما اتفق عليه السلف وإجماع الناس ولم يعرف له مخالف ، قال : ولا يجوز القول فى شىء من العلم إلا من هذه الأوجه ، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلاف العلماء ولسان العرب إلى آخر ما بسطه .

(١) اعلم أولا أن الشراح قاطبة ذكروا فى هذا الباب مسألة الإجماع كما سيأتى من كلامهم ، وإليه يشير كلام الشيخ قدس سره إذ ذكر فى الباب : إجماع أهل الحرمين ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات أن هذا الباب ليس من باب الإجماع بل تأتى مسألة الإجماع قريباً فى باب قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » إلخ ، بل الغرض من هذا الباب الإشارة إلى اختلافهم فى وجوه ترجيح

. . . .

الروايات بعضها على بعض ، لكن الشراح حملوه على مسألة الإجماع ، قال الكرمانى قوله «الإجماع» هو اتفاق جميع أهل الحل والعقد أى المجتهدين من أمة سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية ، فاتفاق مجتهدى الحرمين دون غيرهم ليس بإجماع عند الجمهور ، قال الإمام مالك رحمه الله تعالى : إجماع أهل المدينة حجة ، وعبارة البخارى مشعرة بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، اه . وقال الحافظ ناقلا قول الكرمانى قال : وعبارة البخارى مشعرة بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، قلت : لعله أراد الترجيح به لا دعوى الإجماع ، وإذا قال بحجية إجماع أهل المدينة وحدها مالك ومن تبعه فهم قائلون به إذا وافقهم أهل مكة بطريق الأولى ، وقد نقل ابن التين عن سحنون اعتبار إجماع أهل مكة مع أهل المدينة قال : لو اتفقوا كلهم وخالفهم ابن عباس فى شىء لم يعد إجماع ، وهو مبنى على أن ندرة المخالف تؤثر فى ثبوت الإجماع ، اه . وقال القسطلانى : إجماع كل من أهل المدينة النبوية وأهل البيت النبوى والخلفاء الأربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة ، لأنه اجتهاد بعض مجتهدى الأمة لا كلهم ، خلافاً لمالك فى إجماع أهل المدينة ، وعبارة المؤلف تشعر بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، لكن قال فى الفتح : لعله أراد الترجيح به لا دعوى الإجماع ، اه . وقال العينى : إن ما أجمع عليه أهل الحرمين من الصحابة ولم يخالف صاحب من غيرهما فهو إجماع ، كذا قيده ابن التين ، قال ابن بطال : اختلف أهل العلم فيما(*) هم فيه أهل المدينة حجة على غيرهم من الأمصار فكان الأبهرى يقول: أهل المدينة حجة على غيرهم من طريق الاستنباط ، ثم رجع فقال قولهم من طريق النقل أولى من طريق غيرهم ، وهم وغيرهم سواء فى الاجتهاد وهذا قول الشافعى ، وذهب أبو بكر بن الطيب إلى أن قولهم أولى من طريق الاجتهاد والنقل جميعاً ،

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

وذ . أصحاب أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه إلى أنهم ليسوا حجة على غيرهم لا من طريق النقل ولا من طريق الاجتهاد ، ه . وفى فيض البارى باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم إلخ ، شرع فى بيان حجية الإجماع لا سيما إجماع أهل الحرمين ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف ، كما قلته أ لا أن الباب المذكور ليس من باب الإجماع ، بل من باب وجوه الترجيح لإحدى الروايات ، وإليه يظهر ميل الحافظ فى الفتح إذ قال راداً على الكرمانى : قلت : لعله أراد الترجيح به لادعوى الإجماع ، اه . كما تقدم قريباً ، وإليه يظهر ميل شيخ الهند حضرة الحاج مولانا محمود الحسن قدس سره رئيس المدرسين فى دار العلوم بديوبند ففى تقريره الذى وصل إلينا من مكة المكرمة الذى جمعه مولانا مشتاق أحمد البنجابى ولفظه فى هذا الباب : لما كان غرض المؤلف من هذا الكتاب بيان قواعد الشرع كيف نعلم؟ قال : اعتصموا بالكتاب والسنة ، فهو الآن فى هذا الباب يبين قاعدة كلية بأن المسائل إذا تعارضت فينظر إلى اتفاق أهل العلم وإجماعهم ، ثم بعد الكتاب ينظر إلى عمل أهل الحرمين فيرجح ما اتفقوا عليه ، وقال مولانا سلمه الله تعالى : يعلم بغور النظر ، والله أعلم أن الراجح تحت نظر البخارى عمل أهل المدينة إلى آخر ما سيأتى من كلامه قريباً فى القول الآتى ، وقال الحازمى فى جملة وجوه الترجيح : الرابع عشر أن يكون إسناد أحد الحديثين حجازياً ، وإسناد الآخر عراقياً أو شامياً ، سيما إذا كان الحديث مدنى المخرج لأنها دار الهجرة ومجمع المهاجرين والأنصار ، والحديث إذا شاع عندهم وذاع وتلقوه بالقبول متن وقوى ، وكان الشافعى رضى الله تعالى عنه يقول : كل حديث لا يوجد له أصل فى حديث الحجازيين واهٍ وإن تداولته الثقات ، اه . قلت : وليس هذا من وجوه الترجيح عندنا الحنفية كما تقدم من كلام العينى من قوله : وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى أنهم ليسوا حجة على غيرهم لا من طريق النقل ولا من طريق الاجتهاد ، اه . وحكى

أما إجماع أهل الحرمين فكان حجة فى أول (١) الأمر ما لم يفسد أهلهما ،

الزيلعى فى قصة موت الزنجى فى البئر وقول النووى: كيف يصل هذا الخبر إلى أهل الكوفة ويجهله أهل مكة، وسفيان بن عيينة كبير أهل مكة معارض بقول الشافعى لأحمد أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلمونى، حتى أذهب إليه كوفياً كان أو بصرياً أو شامياً، فهلا قال كيف يصل هذا إلى أولئك ويجهله أهل الحرمين، اه. قال ابن القيم فى إعلام الموقعين : العمل المشهور بالمدينة القديمة الواحدة ، وهذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور ، وقالوا عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار لافرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام ، إلى آخر ما بسطه أشد البسط ، وفى نور الأنوار : ولا يشترط كون أهل الإجماع من الصحابة أو من العترة ، وقال بعضهم لاإجماع إلا للصحابة ، وقال بعضهم لاإجماع إلا لعترته ﷺ ، وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط ، وكذلك لا يشترط كون أهل الإجماع أهل المدينة ، وقال مالك يشترط كونهم أهل المدينة لأنه عليه الصلاة والسلام قال : إن المدينة تنفى خبثها ، والخطاء أيضاً خبث فيكون منفياً عنها ، والجواب أن ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على أن إجماعهم حجة لاغير ، انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ بعد الحديث الأول حديث جابر : قال ابن بطال عن المهلب فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله به من أنها تنفى الخبث ، ورتب على ذلك القول بحجية إجماع أهل المدينة ، وتعقب بقول ابن عبد البر : إن الحديث دال على فضل المدينة ، ولكن ليس الوصف المذكور عاماً لها فى جميع الأزمنة ، بل هو خاص بزمن النبى ﷺ لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه ، وقال عياض نحوه إلى آخر ما بسطه ، وقال بعد الحديث الرابع حديث ابن عباس رضى الله عنه فى العيد ويؤخذ منها نفى التعميم الذى ادعاه المهلب ، وعلى تقدير تسليمه فهو خاص بمن شاهد ذلك ـ وهم الصحابة ـ فلا يشاركهم فيهم من بعدهم بمجرد كونه من أهل المدينة ، اه . ثم قال الحافظ فى آخر الباب : وفضل

وأما قوله (١) : وما كان من مشاهد النبي ﷺ فإنما ذكرها ليتبرك بها ، ومناسبة الأحاديث بالترجمة ظاهرة ، فإن فى كل منها ذكراً لشيء مما رآه النبي ﷺ أو استعمله

المدينة ثابت ولا يحتاج إلى إقامة دليل خاص ، والمراد ههنا تقدم أهلها فى العلم على غيرهم فإن كان المراد بذلك تقديمهم فى بعض الأعصار وهو العصر الذى كان فيه ﷺ مقيما بها فيه والعصر الذى بعده من قبل أن يتفرق الصحابة فى الأمصار فلا شك فى تقديم العصرين المذكورين على غيرهم ، وهو الذى يستفاد من أحاديث الباب وغيرها ، وإن كان المراد استمرار ذلك بجميع من سكنها فى كل عصر فهو محل النزاع ، ولا سبيل إلى تعميم القول بذلك لأن الأعصار المتأخرة من بعد زمن الأئمة المجتهدين لم يكن فيها بالمدينة من فاق واحداً من غيرها فى العلم والفضل فضلا عن جميعهم ، بل سكنها من أهل البدعة الشنعاء من لا يشك فى سوء نيته وخبث طويته ، اهـ . وقال القسطلانى : ومراده من سياق أحاديث هذا الباب تقديم أهل المدينة فى العلم على غيرهم فى العصر النبوى ثم بعده قبل تفرق الصحابة فى الأمصار ، ولا سبيل إلى التعميم ، اهـ . وفى تيسير التحرير : ولا ينعقد الإجماع بأهل المدينة وحدهم خلافاً لمالك ، قيل مراده إن روايتهم مقدمة على غيرهم ، وقيل محمول على المنقولات المستمرة أى المتكررة الوجود من غير انقطاع كالأذان والإقامة والصاع ، وقيل : بل هو حجة على العموم فى المستمرة وغيرها ، وهو رأى أكثر المغاربة من الصحابة (*) وقيل أراد به فى زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم وعليه ابن الحاجب ، اهـ . وقال الشوكانى فى إرشاد الفحول : حكى يونس بن عبد الأعلى قال : قال الشافعى : إذا وجدت متقدمى أهل المدينة على شيء فلا يدخل فى قلبك شك أنه الحق ، وكلما جاءك شيء غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تعبأ به ، اهـ .

(١) قال العينى : قال المهلب : غرض البخارى فى الباب تفضيل المدينة بما

(*) كذا فى الأصل والظاهر بدله من أصحابه ١٢ ز .

وعليك بالنظر فيها ، ولا أقل من أن يكون فيها احتمال مروره صلى الله عليه وآله وسلم إليه .

خصها الله به من معالم الدين وأنها دار الوحى ومهبط الملائكة بالهدى والرحمة ، وبقعة شرفها الله عز وجل بسكنى رسوله وجعل فيها قبره ومنبره وبينهما روضة من رياض الجنة ، اهـ . وفى تقرير شيخ الهند المتقدم ذكره قريباً وقال مولانا سلمه الله تعالى : شأنه يعلم بغور النظر والله أعلم الراجح تحت نظر البخارى عمل أهل المدينة لكون مشاهد النبى ﷺ والمهاجرين والأنصار ومصلى النبى ﷺ وقبره ومنبره فى المدينة ، وإن كان لمكة شرف لكنه بوجه آخر وهو كون الكعبة فى مكة لا لوجود المسائل الكثيرة فيها ، ولهذا أتى فى هذا الباب الأحاديث المتعلقة بالمدينة ، ولم يتعرض لأحاديث فى مكة ، اهـ . وقال الكرمانى : قوله : وما كان بها أى بالمدينة لأن ما ذكره فى الباب كله فيه متعلق بالمدينة وحدها ، اهـ. قلت : وقد قال عبد الرحمن بن عوف لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنهما إن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم فأمهل حتى تقدم المدينة فإنها دار الهجرة والسنة فتخلص بأهل الفقه و أشراف الناس فتقول ما قلت متمكنا فيعى أهل العلم مقالتك ويضعونها على مواضعها ، الحديث تقدم فى رجم الحبلى بهذا اللفظ ، وفى حديث الباب حتى تقدم المدينة دار الهجرة ودار السنة فتخلص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار إلخ ، وكتب فى تقرير شيخ الهند المذكور فى « باب قوله تعالى : ليس لك من الأمر شىء » فإن قيل ما وجه ' اق هذا الباب بكتاب الاعتصام ، قلنا : إن البخارى أراد إشارة إلى أن أهل المدينة وإن كانوا أولى بالاحتجاج من الآخرين لكن هذا يكون إذا كان قولهم موافقاً بالكتاب والسنة ، وأما إذا لا فلا ، لكون مثل هؤلاء الملعونين الذين دعا عليهم النبى ﷺ موجودين فى المدينة المشرفة ، فيحتمل أن يكون صدر الخطأ من أهل مكة فلم يصرح بهذا أدبا ، اهـ .

(لا أوثرهم(١) بأحد) أبداً ، الظاهر(٢) أن يمينها كانت مختصة بهؤلاء الذين سألوها ما سألوها لا بنسبة الصحابة كلهم ، وإلا لزم الحنث بإجازتها لعمر رضي الله عنه ، ويمكن أن يقال إن يمينها كانت مقيدة بهذا الوقت الذى روتهم فيه لا مطلقا،

قلت : هكذا فى الأصل ، ولعله وقع فيه تحريف من الكاتب، والصواب بدله موجودين فى مكة المكرمة فيحتمل أن يكون صدر الخطأ من أهل المدينة .

ثم لا يذهب عليك أن نسخ البخارى مختلفة فى قوله : وما كان بها من مشاهد إلخ ففى أكثرها بالإفراد فى لفظ بها ، وهكذا فى النسخ الهندية ، وفى نسخة الحاشية بهما بضمير التثنية ، ورجحه الحافظ ، قال القسطلانى : قوله وما كان بها ، ولأبى ذر عن الحموى والمستملى وما كان بهما بلفظ التثنية ، والإفراد أولى لأن ماذكره فى الباب كله متعلق بالمدينة وحدها ، وقال فى الفتح والتثنية أولى ، اه . والسياق يوافق ما اختاره الحافظ من لفظ الحرمان مكة والمدينة وما كان بها إلخ ، لكن الروايات الواردة فيها تؤيد ما اختاره القسطلانى ، اللهم إلا أن يقال إن حديث المواقيت يختص بمكة ، ثم لا يذهب عليك أن ما فى بين سطور الكتاب من النسخ الهندية المطبوعة الجديدة على قوله وما كان بها من رمز العينى إلى قول القسطلانى غلط من الناسخ .

(١) قال الحافظ : قوله لا أوثرهم بأحد بالمثلثة من الإيثار ، قال ابن التين : كذا وقع ، والصواب لا أوثر أحداً بهم أبداً قال شيخنا ابن الملقن : ولم يظهر لى وجه صوابه ، انتهى . وكأنه يقول إنه مقلوب وهو كذلك ، وبذلك صرح صاحب المطالع ، ثم الكرمانى قال : ويحتمل أن يكون المراد لا أثيرهم بأحد أى لا أنبشهم لدفن أحد ، والباء بمعنى اللام ، اه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والأجوبة عنه ، والأوجه عندى الجواب

ولا يبعد أن تكون قد كفرت يمينها بعد ذلك على تقدير أن تكون يمينها مطلقة غير مقيدة بزمان أوصحابة خاصة، ولكنه يخدشه أن عائشة رضي الله عنها قد عرف منها في يمينها عن كلام[1] ابن الزبير ما يستبعد معه أن تكون حنثت في يمينها هذه أيضا والله تعالى أعلم .

(باب قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا »[2])

الثانى ، ولم يتعرض لذلك فى التقارير الثلاثة ولا أحد من الشراح إلا ما حكى الحافظ وغيره عن ابن التين إذ قال : استشكله ابن التين بقولها فى قصة عمر رضى الله عنه لأوثرنه على نفسى ، وأجاب باحتمال أن يكون الذى آثرته به المكان الذى دفن فيه من وراء قبر أبيها لقرب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذلك لا ينفى وجود مكان آخر فى الحجرة ، ثم ذكر الروايات التى ورد فيها دفن عيسى مع النبى صلى الله عليهما وسلم .

(١) تقدم الحديث فى « باب مناقب قريش » وتقدم فى اللامع وهامشه الكلام عليه مبسوطا .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على أن غرض الإمام البخارى بهذا الباب عند هذا العبد الضعيف بيان إثبات حجية الإجماع كما نبهت عليه قريباً فى « باب ما حض النبى ﷺ على اتفاق أهل العلم إلخ » ، وهكذا فى تقرير شيخ الهند المتقدم ذكره قريباً إذ قال لعل غرض البخارى من هذا الباب بيان أن هذه الأمة مرحومة ، وقولهم معتبر فى الدنيا كما أنه مقبول شهادتهم فى العقبى ، وهذا إشارة إلى حجية الإجماع الذى هو أصل رابع فى الدين ، والله تعالى أعلم ، انتهى . وبهذه الآية استدل أهل الأصول على حجية الإجماع ، قال الكرمانى : قوله بلزوم الجماعة أى قول الجماعة وهم أهل العلم يعنى يلزم على المكلف متابعة حكم الجماعة والاعتصام به ، وهو اتفاق المجتهدين من الأمة فى عصر على أمر دينى ، وهذه الآية مما استدل

(باب إذا[1] اجتهد العامل)

بها الأصوليون على حجية الإجماع ، انتهى . وقال القسطلانى : والاستدلال بالآية على أن الإجماع حجة لأن الله تعالى وصف هذه الأمة بالعدالة والعدل هو المستحق للشهادة وقبولها ، فإذا اجتمعوا على شىء وشهدوا به لزم قبوله ، انتهى . وبهذه الآية استدل صاحب نور الأنوار على حجية الإجماع إذ قال : وحكمه فى الأصل أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل اليقين لقوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » وصفهم بالوسطية وهى العدالة فيكون إجماعهم حجة ، وقال بعد ذكر عدة آيات فى حجية الإجماع : وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا إن الإجماع ليس بحجة لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون مخطئا فكذا الجميع ، ولا يدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وأمثاله ، انتهى . وأثبت الرازى فى تفسيره حجية الإجماع بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية وذكر الاستدلال على حجية الإجماع بالآية بوجهين فارجع إليه لو شئت ، وذكر الحاكم فى المستدرك تسعة أحاديث فى حجية الإجماع ، وفى أصول البزدوى الكلام فى الإجماع فى ركنه وأهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه ، ثم بسط الكلام على هذه الأمور أشد البسط ، وفى نور الأنوار : وأهل الإجماع من كان مجتهداً صالحاً إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق ، وكونهم من الصحابة أو من العترة لا يشترط ، وكذا أهل المدينة أو انقراض العصر كما تقدم قريباً فى باب ما أجمع عليه الحرمان ، وقد بسط الشوكانى الكلام على الإجماع وإجماع أهل المدينة وغيرها فى المقصد الثالث من إرشاد الفحول .

(١) لم يتعرض له أيضا الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على الفرق بين هذه الترجمة وبين ما تقدم فى كتاب الأحكام من باب إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو رد ، قال الحافظ فى الفرق بينهما : تلك معقودة لمخالفة الإجماع ،

. . . .

وهـذه معقودة لمخالفة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، انتهى . وهكذا فى العينى ، والأوجه عند هـذا العبد الضعيف أن الترجمة الأولى من باب القضاء ، يعنى مجرد قضاء القاضى لا يصحح الحكم ، هل هو مردود إلى حكم الشرع ؟ ولذا ذكر فى هامش النسخة الهندية عن العينى : إذا قضى الحاكم بجور أوقضى بحكم يخالف أهل العلم فإن كان على وجه الاجتهاد والتأويل كما صنع خالد بن الوليد فإن الإثم فيه ساقط والضمان لازم فى ذلك عند عامة أهل العلم ، إلا أنهم اختلفوا فيه فقالت طائفة : إذا أخطأ فى حكمه فى قتل أو جرح ، فدية ذلك فى بيت المال كذا عند الثورى وأبى حنيفة وأحمد وإسحق ، وعند الأوزاعى ومحمد وأبى يوسف والشافعى على عاقلته ، انتهى . قلت : ويمكن أن يستدل للأولين بما فى سنن أبى داود من حديث جرير بن عبد الله فى السرية إلى خثعم فاعتصموا بالسجود فأسرع فيهم القتل وأمر فيهم النبى ﷺ بنصف العقل ، وأما غرض هذه الترجمة الثانية فإنه من باب الاعتصام ، والحاصل أن من اجتهد ثم علم أنه خلاف السنة فاجتهاده مردود ، فقد قال الحافظ قال ابن بطال: مراده أن من حكم بغير السنة جهلا أو غلطاً يجب عليه الرجوع إلى حكم السنة ، وترك ما خالفها امتثالا لأمر الله تعالى ، وهذا هو نفس الاعتصام بالسنة ، انتهى . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة الثانية إلى مسألة أصولية شهيرة ، وهى أن المجتهدين إذا اختلفوا فكلهم مصيبون ، أو الحق واحد دائر فى أقوالهم ، قال القسطلانى : قال أبو الحسن الأشعرى والقاضى أبو بكر الباقلانى وأبو يوسف ومحمد المسألة التى لا قاطع فيها كل مجتهد فيها مصيب ، ثم قال بعد ما بسط الكلام على المسألة ، وقال الجمهور وهو الصحيح المصيب واحد إلى آخر ما بسطه ، انتهى . قال النووى : بحثا أن أحد المذهبين كل مجتهد مصيب وهذا هو المختار عند كثير من المحققين أو أكثرهم ، والمذهب الآخر المصيب واحد ،

(باب الحجة[1] على من إلخ)

والمخطىء غير متعين لنا والإثم مرفوع عنه ، انتهى . وفى نور الأنوار أن المجتهد يخطىء ويصيب والحق فى موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الأربعة ، وهذا مما علم بأثر ابن مسعود رضى الله عنه فى المفوضة ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته توضيحاً وتنبيهاً على اختلافهم فى غرض الترجمة ، قال الكرمانى وتبعه العينى قوله « ما كان يغيب » عطف على مقول القول و« ما » نافية أو على الحجة فما موصولة ، انتهى . وفى تقرير المكى ما موصولة وليست بنافية كما توهم ، انتهى . قال الحافظ : قوله كانت ظاهرة أى للناس لا تخفى إلا على النادر ، وقوله وما كان يغيب بعضهم إلخ ما موصولة ، وجوز بعضهم أن تكون نافية وأنها من بقية القول المذكور ، وظاهر السياق يأباه وهذه الترجمة معقودة لبيان أن كثيراً من الأكابر من الصحابة كان يغيب عن بعض ما يقوله النبى صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم أو يفعله من الأعمال التكليفية ، فيستمر على ما كان اطلع عليه هو إما على المنسوخ لعدم إطلاعه على ناسخه ، وإما على البراءة الأصلية ، وإذا تقرر ذلك قامت الحجة على من قدم عمل الصحابى الكبير ولا سيما إذا كان قد ولى الحكم على رواية غيره متمسكا بأن ذلك الكبير لولا أن عنده ما هو أقوى من تلك الرواية لما خالفها ويرده أن فى اعتماد ذلك ترك المحقق للمظنون ، انتهى . ولم يذكر العينى ما أفاده الحافظ من قوله وإذا تقرر ذلك إلخ ، وقال بعد قوله على البراءة الأصلية ثم أخذ بعضهم من بعض مما رواه عن رسول الله ﷺ ، فهذا الصديق رضى الله تعالى عنه على جلالة قدره لم يعلم النص فى الجدة حتى أخبره محمد بن مسلمة والمغيرة بالنص فيها ، وهذا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه رجع إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله تعالى عنه فى الاستئذان وهو حديث الباب ، وأمثال هذا كثيرة ، انتهى . ثم قال الحافظ قال ابن بطال أراد الرد على الرافضة والخوارج

. . . .

الذين يزعمون أن أحكام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسننه منقولة عنه نقل تواتر وأنه لا يجوز العمل بما لم ينقل متواتراً قال : وقولهم مردود بما صح أن الصحابة كان يأخذ بعضهم عن بعض ورجع بعضهم إلى ما رواه غيره وانعقد الإجماع على القول بالعمل بأخبار الآحاد ، انتهى . وفى تقرير شيخ الهند نور الله مرقده قال ابن بطال : أراد البخارى بهذا الباب الرد على الخوارج فإنهم لا يحتجون إلا بالمتواتر ، ووجه الرد أن بعض أصحاب النبي ﷺ لما لم يشهد بعض المشاهد وأسمعه بعضهم الحديث لم ينكره بل عمل عليه فثبت منه أن المتواتر ليس بضرورى أن يكون حجة لاغير ، وقال مولانا سلمه الله تعالى : والذى يظهر لى والله أعلم أنه يشير إلى أن الأئمة قد يصدر منهم الخطأ ولا يطلع عليه ، وليس بضرورى أن يقال إنه مصيب فى هذا الأمر فإن بعض أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يشهد أيضا بعض المشاهد ، بل يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه قد يصدر الخطأ أيضاً من الصحابة لأنهم لم يطلعوا على حديث وأفتوا بالاجتهاد وقد يكون مطلعاً على حديث ولم يفهم معناه ولم يصرح فى الباب بخطأ الصحابى تأدباً وابتعاداً من تخطئة الصحابة ، انتهى . وقال صاحب الفيض : قوله كانت ظاهرة إلخ فيه رد على الباطنية حيث زعموا أن المراد من الجنة والنار ليس ما يظهر من اسميهما ، بل هما عبارتان عن نعيم أو عذاب معنويين ، فرد عليهم المصنف أن أحكام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كلها محمولة على ظاهرها لا أن لها بواطن تخالف ظواهرها ، وكذلك نبه على أن كثيراً من الصحابة رضى الله عنهم لم يدركوا كل المشاهد ، وجملة تعليمه ﷺ فليس أن كل الدين قد بلغ إلى كل صحابى ، انتهى . فكأنه رحمه الله جعل الترجمة جزئين لا تعلق لأحدهما بالآخر ، وإن كان ما اختاره مناسباً لقوله ظاهرة ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة أصولية خلافية ، وهى مسألة وجوب تقليد الصحابى ، قال صاحب نور الأنوار : تقليد الصحابى واجب يترك به

(باب من[1] رأى ترك النكير)

القياس ، وقال الكرخي : لايجب إلا فيما لايدرك إلا بالقياس ، وقال الشافعي : لايقلد أحد منهم سواء كان مدركاً بالقياس أو لا ، لأن الصحابة كان يخالف بعضهم بعضاً وليس أحدهم أولى من الآخر فتعين البطلان ، انتهى . فلا يبعد عندي أن المصنف رحمه الله أشار إلى هذا الأخير بناء على أن بعضهم لايشهدون بموضع يشهده غيره ، وطالما لايعرفون المنسوخ من الناسخ وهو مسلك الشافعية ، واختاره الحافظ كما تقدم قريباً من قوله قامت الحجة إلخ ، ثم مسألة تقليد الصحابي مما اختلفوا فيه ، قال أبو سعيد البردعي [من الحنفية] تقليد الصحابي واجب يترك به القياس ، قال وعلى هذا أدركنا مشايخنا وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين ، والشافعي في قوله القديم ، وقال في الجديد : لايقلد أحد منهم إلى آخر ما بسط في مقدمة فتح الملهم .

(١) لم يتعرض له أيضاً الشيخ قدس سره ، وزدنا لتعرض الشيخ المكي له في تقريره إذ قال : قوله « حجة » أي في الدين كالقرآن ، أما ترك النكير من غيره عليه الصلاة والسلام كالصحابة فليس بحجة في الدين ، بل هو دليل على أن ذلك مذهبه ، ثم في كون مذهب الصحابي حجة تفصيل لكنه بحث آخر ، اهـ . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في القول السابق ، وقال الكرماني : قوله « ترك النكير » أي الإنكار ، غرضه أن تقرير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم حجة ، إذ هو نوع من فعله ، ولأنه لو كان منكراً للزمه التغيير وهو من خصائصه ، قوله « لا من غير الرسول » لجواز أنه لم يتبين له حينئذ وجه الصواب ولغير ذلك ، اهـ . قال الحافظ : قوله « النكير » بفتح النون وزن عظيم المبالغة في الإنكار ، وقد اتفقوا على أن تقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما يفعل بحضرته أو يقال ويطلع عليه بغير إنكار دل على الجواز ، لأن العصمة تنفي عنه ما يحتمل في حق غيره مما يترتب على الإنكار فلا يقر على باطل ، فمن ثم قال : « لا من غير الرسول » فإن

. . . .

سكوته لايدل على الجواز ، وأشار ابن التين إلى أن الترجمة تتعلق بالإجماع السكوتى فإن الناس اختلفوا ، فقالت طائفة : لا ينسب لساكت قول ، لأنه فى مهلة النظر ، وقالت طائفة : إن قال المجتهد قولا وانتشر لم يخالفه غيره بعد الاطلاع عليه فهو حجة ، وقيل : لا يكون حجة حتى يتعدد القيل به ، واحتج من منع مطلقاً أن الصحابة اختلفوا فى كثير من المسائل الاجتهادية ، فمنهم من كان ينكر على غيره إذا كان القول عنده ضعيفاً وكان عنده ما هو أقوى منه من كتاب أو سنة ، ومنهم من كان يسكت فلا يكون سكوته دليلا على الجواز ، لتجويز أن يكون لم يتضح له الحكم فسكت لتجويز ذلك صواباً وإن لم يظهر له وجهه ، اه . قال القسطلانى : قوله : لأمن غير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لعدم عصمته ، فسكوته لايدل على الجواز لأنه قد لايتبين له حينئذ وجه الصواب . قال فى المصابيح : وفيه نظر ، لأنه إذا أفتى واحد فى مسألة تكليفية وعرف به أهل الإجماع وسكتوا عليه ، ولم ينكره أحد ، ومضى قدر مهلة النظر فى تلك الحادثة عادة ، وكان ذلك القول المسكوت عليه واقعاً فى محل الاجتهاد ، فالصحيح أنه حجة ، وهل هو إجماع أو فيه خلاف ، قالوا : والخلاف لفظى ، وعلى الجملة قد تصورنا فى بعض الصور أن ترك النكير من غير النبى ﷺ حجة ، اه . وفى نور الأنوار : ركن الإجماع نوعان : عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق إن كان ذلك الشىء من باب القول ، أو شروعهم فى الفعل إن كان من بابه ورخصة ، وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض ، أى يتفق بعضهم على قول أو فعل وسكت الباقون منهم ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً وهو مقبول عندنا ، وفيه خلاف الشافعى ، انتهى مختصراً . وفى قمر الأقمار : قوله وخلاف الشافعى ، قيل : إن هذا الخلاف فيما إذا لم يتحقق مع السكوت قرينة قاطعة على الموافقة ، وأما إذا قامت القرينة الكذائية كتكرر وقوع الحادثة مرات كثيرة وسكوت الباقين وعدم الإنكار أصلا فهذا السكوت دليل الموافقة عند الكل ولا خلاف فيه ، اه .

(باب (١) الأحكام التي تعرف بالدلائل إلخ)

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره له أيضاً ، وزدته لأن لهذا العبد الضعيف رأياً خاصاً في غرض الترجمة كما سيأتي في آخر هذا القول ، قال الكرماني : قوله بالدلائل أي بالملازمات الشرعية أو العقلية ، قال ابن الحاجب وغيره : الأدلة المتفق عليها خمسة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال ، وذلك كما إذا علم ثبوت الملزوم شرعاً أو عقلا علم ثبوت لازمه عقلا أو شرعاً ، وقوله : كيف معنى الدلالة؟ ومعنى الدلالة هو كإرشاد النبي ﷺ أن الخاص وهو الحمير حكمه داخل تحت حكم العام ، وهو « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » فإن من ربطها في سبيل الله فهو عامل للخير يرى جزاءه خيراً ، ومن ربطها فخراً ورياء فهو عامل للشر جزاؤه شر ، وأما تفسيرها فكتعليم عائشة رضي الله تعالى عنها للمرأة السائلة التوضي بالفرصة ، اهـ . قال الحافظ : الدلالة في عرف الشرع الإرشاد إلى أن حكم الشيء الخاص الذي لم يرد فيه نص خاص داخل تحت حكم دليل آخر بطريق العموم ، فهذا معنى الدلالة ، وأما تفسيرها فالمراد به تبيينها ، وهو تعليم المأمور كيفية ما أمر به ، وإلى ذلك الإشارة في ثاني أحاديث الباب ، ويستفاد من الترجمة بيان الرأي المحمود ، وهو ما يؤخذ مما ثبت عن النبي ﷺ من أقواله وأفعاله بطريق التنصيص وبطريق الإشارة ، فيندرج في ذلك الاستنباط ، ويخرج الجمود على الظاهر المحض ، اهـ . وفي تقرير شيخ الهند نور الله مرقده قوله : « باب الأحكام إلخ » هذا أيضاً قاعدة كلية من القواعد الشرعية لأن الأعمال قد تعرف بالدلالة من الحديث ، قال مولانا سلمه الله تعالى : إن البخاري لم يكتف بذكر أن مدار الدين الوحي ، بل حتى القواعد أيضاً أثبتها من الأحاديث ولله دره ، اهـ . وما يظهر لهذا العبد الضعيف عفا الله تعالى عنه أن الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه طالما يشير بتراجم كتاب الاعتصام إلى مسائل الأصول كما عرفت في تراجمه ، وبهذه الترجمة أشار إلى مسألتين أصوليتين ، الأولى : ما قال أهل الأصول إن أصول الشرع أربعة :

(باب [1] نهى النبي ﷺ عن التحريم إلخ)

الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وأشار إلى هذه الأربعة بقوله التى تعرف بالدلائل ، ولما كان الكلام على هذه الأربعة تقدم من كتاب الاعتصام إلى ههنا نبه عليها بلفظ الترجمة فقط ، ويستأنس ذلك مما تقدم من كلام الكرمانى من قول ابن الحاجب، ونبه بالجزء الثانى من الترجمة على مسألة أخرى أصولية أيضاً ذكرها أهل الأصول ، قال صاحب نور الأنوار : الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهى أربعة : الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه ، اه .

ثم لايذهب عليك مافى تقرير المكى فى حديث الباب قوله « أمر الخيل »وهو الزكاة ، فإن النبي عليه الصلاة والسلام بين أنها إذا كانت للتجارة تجب فيها الزكاة ، وقوله عن الحمر أى عن زكاتها فقال عليه الصلاة والسلام : « لا دليل من الله فيها » ودل هذا أنه لا تجب الزكاة فيها ، ثم قال « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » فدل هذا على أن الصدقة النفلية منها خير ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره من مسألة الزكاة مبنى على أن من أوجب الزكاة فى الخيل استدل بحديث الباب أيضاً من قوله ﷺ « ولم ينس حق الله فى رقابها ولا ظهورها » ،كما بسط الكلام على المسألة ودلائلها فى الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره له أيضا وزدته تكميلا للفائدة ، وقوله « عن التحريم » هكذا بلفظ « عن » فى النسخ الهندية ، وكذا فى النسخة المصرية المحشاة بحاشية السندى ولم يتعرض له السندى بشىء وهكذا فى نسخة متن الكرمانى ، وفى هامش الهندية عن الخير الجارى : متعلق بمحذوف أى ينهى عن التحريم ، وفى الشروح الأربعة بلفظ « على » بدل « عن » وعليها بنوا شروحهم إذ قالوا : أى محمول على التحريم ، والمعنى أن نهيه ﷺ محمول على التحريم إلا ما يعرف كراهته بقرائن ، وكذا أمره إيجاب إلا ما يعرف إباحته بالقرائن ، قال الحافظ « باب نهى النبى إلخ » أى النهى الصادر منه محمول على التحريم ، وهو حقيقة فيه ، قوله « إلا ما تعرف

. . . .

إباحته » أي بدلالة السياق أو قرينة الحال، أو قيام الدليل على ذلك، قوله « وكذلك أمره » أي يحرم مخالفته لوجوب امتثاله مالم يقم الدليل على إرادة الندب أو غيره ، والمراد بالأمر صيغة افعل والنهى لا تفعل ، واختلفوا فى قول الصحابى : أمرنا رسول الله ﷺ بكذا أو نهانا عنه ، فالراجح عند أكثر السلف لا فرق ، وقد أنهى بعض الأصوليين صيغة الأمر إلى سبعة عشر وجهاً ، والنهى إلى ثمانية أوجه ، ونقل القاضى أبو بكر بن الطيب عن مالك والشافعى أن الأمر عندهما على الإيجاب والنهى على التحريم حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك ، وقال ابن بطال: هذا قول الجمهور ، وقال كثير من الشافعية وغيرهم : الأمر على الندب والنهى على الكراهة حتى يقوم دليل الوجوب فى الأمر ودليل التحريم فى النهى ، وتوقف كثير منهم وسبب توقفهم ورود صيغة الأمر للإيجاب والندب والإباحة والإرشاد وغير ذلك ، وحجة الجمهور أن من فعل ما أمر به استحق الحمد وأن من تركه استحق الذم وكذا بالعكس فى النهى ، وقول الله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » يشمل الأمر والنهى ، ودل الوعيد فيه على تحريمه فعلا وتركاً ، اه .

وفى نور الأنوار : وموجب الأمر الوجوب عند العامة لا الندب كما ذهب إليه البعض وهم أكثر المعتزلة ، ويروى عن الشافعى فى قول « ولا الإباحة » كما ذهب إليه بعض ، كما نقل عن بعض أصحاب مالك ، « ولا التوقف » كما ذهب إليه بعض هو أبو العباس أحمد بن شريح(*) من أصحاب الشافعى ، ولا الاشتراك لفظاً أو معنى بين الثلاثة أو الاثنين ، والاشتراك اللفظى عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعانى ابتداء ، والاشتراك المعنوى عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد كلى له افراد ، وروى عن الشافعى أنه مشترك لفظاً بين الوجوب والندب ، ونقل عن الشيخ أبى منصور الماتريدى أنه موضوع للاقتضاء ، أي طلب الفعل حتما

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

كان أو ندباً فصار مشتركاً معنوياً بينهما ، انتهى باختصار وزيادة عن قمر الأقمار .

ثم قال الحافظ فى آخر حديث الباب: حديث عبد الله بن مغفل موضع الترجمة منه قوله فى آخره «لمن شاء» فإن فيه إشارة إلى أن الأمر حقيقة فى الوجوب فلذلك أورد فيه بما يدل على التخيير بين الفعل والترك ، فكان ذلك صارفاً للحمل على الوجوب ، اه . وقال الكرمانى بعد الحديث المذكور : وهذا آخر ما قصد إيراده فى الجامع من مسائل أصول الفقه اه . وتقدم فى مقدمة اللامع عن الحافظ: ولما كانت الأحكام كلها تحتاج إلى الكتاب والسنة ، قال الاعتصام بالكتاب والسنة وذكر أحكام الاستنباط من الكتاب والسنة والاجتهاد وكراهية الاختلاف وكان أصل العصمة أولا وآخراً هو توحيد الله تعالى ختم بكتاب التوحيد ، اه . وكتبت هناك على هامشه ، أو يقال لما كان الاستنباط من القرآن والسنة موجباً للهداية مرة والضلالة أخرى فإن الله تعالى قال فى الكتاب الحكيم « يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً » ترجم بكتاب الرد على الجهمية احترازاً عن الاستنباط الضال، اه.

كتاب(١) الرد على الجهمية

(١) قد تقدم فى مبدأ كتاب الاعتصام أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا الكتاب ليس بكتاب مستأنف بل هو بمنزلة تكملة وتتمة لكتاب الاعتصام، وقريب منه ما كتبته فى مقدمة اللامع أن الاستنباط من القرآن والحديث قد يكون موجباً للهداية، وقد يكون موجباً للضلالة، فذكر هذا الكتاب بعد الاعتصام كما ذكرته آنفاً، واختلفت النسخ فى لفظ هذا الكتاب، ففى جميع النسخ الهندية «كتاب الرد على الجهمية وغيرهم التوحيد»، وفى جميع النسخ المصرية من المتون والشروح «كتاب التوحيد باب دعاء النبي ﷺ إلخ»، ولم يذكروا الرد على الجهمية فى ترجمة الباب، قال الحافظ: كتاب التوحيد كذا للنسفى وحماد بن شاكر، وعليه اقتصر الأكثر عن الفربرى، وزاد المستملى الرد على الجهمية وغيرهم، ووقع لابن بطال وابن التين كتاب رد الجهمية وغيرهم التوحيد، اهـ. قال القسطلانى: الجهمية بفتح الجيم وسكون الهاء وبعد الميم تحتية مشددة وهم طوائف ينسبون إلى جهم بن صفوان، من أهل الكوفة، اهـ. قال الحافظ: قال الكرمانى: الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون إلى جهم بن صفوان مقدم الطائفة القائلة أن لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية، مات مقتولا فى زمن هشام بن عبد الملك. قال الحافظ: وليس الذى أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة، وإنما الذى أطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا إن القرآن ليس كلام الله، وإنه مخلوق، وقد ذكر أبو منصور عبد القاهر فى كتابه «الفرق بين الفرق» أن رؤوس المبتدعة أربعة، إلى أن قال: والجهمية أتباع جهم بن صفوان الذى قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وقال لا فعل

وغيرهم(١)

لأحد غير الله تعالى وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجازاً من غير أن يكون فاعلا ، وزعم أن علم الله حادث ، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أوحى أو عالم أو مريد حتى قال : لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، وزعم أن كلام الله حادث ولم يسم الله متكلماً ، وكان جهم يحمل السلاح ويقاتل ، وخرج مع الحارث بن سريج لما قام على نصر بن سيار عامل بني أمية بخراسان فآل أمره إلى أن قتله سلم بن أحوز وزن أعور ، قال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد : بلغني أن جهماً كان يأخذ عن الجعد بن درهم ، وكان خالد القسري وهو أمير العراق خطب فقال : إني مضحي بالجعد لأنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليماً ، قال الحافظ : وكان ذلك في خلافة هشام بن عبد الملك فكأن الكرماني انتقل ذهنه من الجعد إلى الجهم ، فإن قتل جهم كان بعد ذلك بمدة ، وأسند أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة له : أن قتل جهم كان في سنة اثنتين وثلاثين ومائة ، والمعتمد ما ذكره الطبري أنه كان في سنة ثمان وعشرين ، وذكر ابن أبي حاتم من طريق سعيد بن رحمة أن قصة جهم كانت سنة ثلاثين ومائة ، وأما قول الكرماني : إن قتل جهم كان في خلافة هشام فوهم ، لأن خروج الحارث بن سريج الذي كان جهم كاتبه كان بعد ذلك ، انتهى ملخصاً من الفتح .

(١) قال الحافظ : قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل : فرق المقرين بملة الإسلام خمس : أهل السنة ، ثم المعتزلة ومنهم القدرية ، ثم المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية ، ثم الرافضة ، ثم الخوارج ومنهم الأزارقة والأباضية ، ثم افترقوا فرقاً كثيرة ، فأكثر افتراق أهل السنة في الفروع وأما في الاعتقاد ففي نبذ يسيرة وأما الباقون ففي مقالاتهم ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد والقريب ، فأقرب فرق المرجئة وأبعدهم الجهمية القائلون بأن الإيمان عقد بالقلب فقط ، وإن أظهر

. . . .

الكفر ، والتثليث بلسانه ، وعبد الوثن من غير تقية ، والكرامية القائلون بأن الإيمان قول باللسان فقط وإن اعتقد الكفر بقلبه ، وساق الكلام على بقية الفرق إلى أن قال : وأما الكلام فيما يوصف الله به فمشترك بين الفرق الخمسة من مثبت لها ، وناف ، فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا فى ذلك حتى كادوا يعطلون ، ورأس المثبتة مقاتل بن سليمان ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية فى فتاواه : أما باب الصفات والتوحيد فالنفى فيه ، فى الجملة قول الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من الجهمية وإن كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق ، وكذلك بين البغداديين والبصريين اختلاف فى السمع والبصر هل هو علم أو إدراك غير العلم ، وفى الإرادة : وهذا المذهب الذى يسميه السلف قول جهم لأنه أول من أظهره فى الإسلام ، وأنه متلق من الصابئة الفلاسفة والمشركين البراهمة واليهود السحرة والإثبات فى الجملة مذهب الصفاتية من الكلابية والأشعرية والكرامية ، وأهل الحديث وجهور الصوفية والحنبلية وأكثر المالكية والشافعية إلا الشاذ منهم ، وكثير من الحنفية أو أكثرهم ، وهو قول السلفية ، لكن الزيادة فى الإثبات إلى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين ، وبين نفى الجهمية وإثبات المشبهة مراتب ، ثم أطال الكلام فى تفاصيل ذلك ، قال الحافظ : وقد أفرد البخارى خلق أفعال العباد فى تصنيف ، وذكر منه ههنا أشياء بعد فراغه مما يتعلق بالجهمية ، انتهى ملخصاً . وقال القسطلانى تبعاً للحافظ : قوله « وغيرهم » أى القدرية ، وأما الخوارج فسبق ما يتعلق بهم فى كتاب الفتن ، وكذا الرافضة فى كتاب الأحكام ، وهؤلاء الفرق الأربعة رؤوس المبتدعة ، قلت : لم يتقدم فى كتاب الأحكام ما يتعلق بالروافض إلا « باب الاستخلاف » و « باب بلا ترجمة » بعده ، وتقدم فى كتاب فضائل القرآن ، « باب لم يترك النبى ﷺ إلا ما بين الدفتين » وتقدم ما يتعلق بالخوا فى كتاب استتابة المرتدين أيضاً ، وباب المسح على الخفين رد عليهما معاً ، وتقد

(التوحيد) (١) أى هذا بيان التوحيد فإن الكتاب لما كان وضعه للرد عليهم

فى كتاب الإيمان أيضاً ما يتعلق بالخوارج فالأوجه عندى أن يقال تقدم ما يتعلق بالخوارج والروافض فى الأبواب والكتب المتقدمة .

(١) اختلفت نسخ البخارى فى هذا اللفظ من الترجمة فنى شروح الأربعة من الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى وهكذا فى النسخة المصرية التى عليها حاشية السندى كتاب التوحيد بدون ذكر الرد على الجهمية ، وفى حاشية النسخة الهندية عن الخير الجارى وعنوان الكتاب بالتوحيد بمنزلة عنوان المتكلمين بالإلهيات ، فكما يذكرون فيهما مباحث الذات والصفات والنبوة وخلق الأعمال والحشر والميزان فكذا ذكره البخارى فى هذا الكتاب المعنون بكتاب التوحيد الأمور المذكورة ، وليكن هـــذا عندك أصلا حتى لا تحتاج فى كل مقام إلى تكلف مال إليه الشراح ، انتهى . قلت : هذا وجيه خال عن الإشكالات الواردة على لفظ التوحيد بعد كتاب الرد على الجهمية ، ويناسبه أيضاً الترجمة الآتية من « باب دعاء النبى ﷺ إلى توحيد الله » لكن التراجم الآتية كلها أقرب إلى الرد على أهل البدع ، وقال الحافظ : ووقع لابن بطال وابن التين كتاب رد الجهمية وغيرهم التوحيد ، وضبطوا التوحيد بالنصب على المفعولية ، وظاهره معترض لأن الجهمية وغيرهم من المبتدعة لم يردوا التوحيد وإنما اختلفوا فى تفسيره ، وحجج الباب ظاهرة فى ذلك ، انتهى . وتعقبه العينى بقوله : لا اعتراض عليها فإن من الجهمية طائفة يردون التوحيد ، انتهى . وفى تقرير المكى قوله : التوحيد بالنصب ظرف للرد معناه كتاب الرد عليهم فى التوحيد ، أى فى « باب التوحيد » بإثبات الصفات له تعالى التى أنكرها الجهمية ، اه . وفى تقريره الآخر قوله : التوحيد إما مقطعة أو معناه فى باب التوحيد فكان ظرفا للرد ، انتهى . وفى تقرير شيخ الهند قال مولانا نفعنا الله بعلومه : إن نسخ البخارى رحمه الله ههنا مختلفة فنى بعضها كتاب الرد على الجهمية التوحيد ، وفى بعضها كتاب التوحيد فقط ، وفى البعض كتاب التوحيد والرد على الجهمية ، وفى البعض كتاب

وهم أنكروا صفاته تبارك وتعالى وأثبتوا(١) للخلق قوة الخلق دون الاكتساب فقط كما هو مسلك أهل السنة والجماعة ، أراد أن يرد على هؤلاء زعمهم الباطل .

الرد على الجهمية فقط ، فالظاهر منها أن غرض المؤلف الرد على توحيد الجهمية لأنهم يقولون الله هو قديم فقط ، وأما صفاته فليست بقديمة وإلا يلزم الشرك فى التوحيد ، والذى يظهر لى أن مقصوده من هذا الكتاب أنه لما فرغ من بيان القواعد الشرعية شرع فى بيان العقائد الإسلامية التى لا بد منها والتى اختلف الناس فيها وافترقوا فرقا مختلفة ضل بعضهم وأضلوا ، فأثبت العقائد بالأحاديث ، ولما كان بعض السلف قد اختلفوا فيه ورد المؤلف عليه برد خفى بدل العنوان بكتاب الرد على الجهمية لئلا يعترض عليه بسبب عدم فهم مراد المؤلف ، قال المتنبى :

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقـــام

ومع هذا خرج البخارى من بلاده لأجل كتاب الرد على الجهمية واتهم بالاعتزال ، انتهى . وقال صاحب الفيض التوحيد بالنصب والرفع ، أما النصب فبناء على أنه مفعول للرد ، أى هذا كتاب فى الرد على توحيدهم الذى اعتقدوه ، أما الرفع فلعطفه على كتاب الرد أى الرد عليه هو التوحيد ، ثم بسط أشد البسط فى معتقدات جهم والفلاسفة ، وحكى عن المسايرة عن الإمام أبى حنيفة أنه قال له بعدما ناظره فى مسألة « اخرج عنى يا كافر » وقد أول قوله هناك ، قلت : بل ما قاله صحيح لا ينبغى أن يؤول قوله : فإن شأن الإمام أرفع من أن تجرى كلمة على لسانه لا يرضاها الله ورسوله ، وكان جهم ينفى الصفات السبعة كالفلاسفة وإليه ذهب المعتزلة ، إلى آخر ما بسطه أشد البسط فى أقوال الفلاسفة وغيرهم والرد عليهم .

(١) هكذا فى الأصل وهو مؤدى ما فى تقرير اللاهورى إذ قال قول الجهمية المعتزلة والقدرية والجهمية واحد ، انتهى . وهو مخالف لما تقدم قريباً فى أول الكتاب فى كلام الحافظ من أنهم قائلون لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية إلخ .

ثم إن المقصود بالرد ههنا ليس هو طائفة (١) مخصوصة من أهل البدع بل كل من أدى إليه فكر المؤلف وقت ذكر الحديث، فكن على ذكر من ذلك، ولا يخلو أكثر أحاديث الباب من إثبات(٢) شيء من الصفات أو التقدير أوغير ذلك مما هو مفيد فى الرد على فرق أهل البدع، والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

---

(١) يعنى أن غرض البخارى ليس الرد على الجهمية فقط، بل المقصود الرد على أهل البدع كلهم كما يدل عليه قول البخارى فى الترجمة وغيرهم.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح يظهر بالتعمق وإمعان النظر فى التراجم الآتية فى هذا الكتاب، أى كتاب الرد على الجهمية، فإن جميع تراجمه ثمانية وخمسون كلها رد على أحد من أهل البدع، أو إثبات لصفة من صفاته عز اسمه وتعالى شأنه

الاولى: دعاء النبى ﷺ إلى التوحيد، وسيأتى الكلام عليه قريباً.

الثانية: « قل ادعو الله أو ادعو الرحمن »، والغرض منه إثبات صفة الرحمن، وفى تقرير المكى هذا شروع فى إثبات الصفات له تعالى وكان قبل هذا إثبات توحيد الذات، انتهى. وسيأتى البسط فى ذلك فى الباب الخامس والعشرين « باب قوله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين ».

الثالثة: « إنى أنا الرزاق إلخ »، ذكر الشراح أن الترجمة تتعلق بالصفتين الرزق والقوة، والأوجه عندى أنها تتعلق بالاولى فقط، فإن صفة القوة ستأتى قريباً فى « باب قل هو القادر »، إذ قالوا إن القوة والقدرة واحد، وعلى هذا لا يلزم التكرار فى الترجمة، ثم لا يذهب عليك أن ما فى متون النسخ الهندية من قوله « إنى أنا الرزاق » قراءة ابن مسعود، وفى أكثر الشروح « إن الله هو الرزاق »، وهو القراءة المشهورة.

الرابعة: « عالم الغيب إلخ »، فيه إثبات صفة العلم والرد على المعتزلة حيث قالوا: إنه عالم بلا علم، وأنكر الجهمية أيضاً كونه عالما.

الخامسة: « السلام المؤمن »، ذكر الشراح غرضه إثبات أسمائه تعالى، وأشار

. . . .

بهذا اللفظ إلى ثلاث آيات من سورة الحشر فإنها ختمت بقوله تعالى « له الأسماء الحسنى»والأوجه عندى أن الغرض إثبات اسم السلام ، فإنه اسم من أسمائه تعالى كما يدل عليه الحديث الوارد فى هذا الباب ، وأما ذكر الأسماء فسيأتى فى باب مستأنف«باب إن لله مائة اسم إلخ» والباب الذى بعده من « باب السؤال بأسماء الله تعالى إلخ » ، وهما الباب الثانى عشر والثالث عشر .

السادسة : « ملك الناس » فيه إثبات صفته تعالى ، قال ابن بطال : ووصفه بأنه ملك الناس يحتمل وجهين أحدهما : أن يكونَ بمعنى القدرة فيكون صفة ذات ، وأن يكون بمعنى القهر والصرف عما يريدون فيكون صفة فعل ، انتهى . ومال الحافظ إلى أن غرض الترجمة أن كلامه تعالى غير مخلوق وأثبته بحديث الباب .

السابعة : قول الله « وهو العزيز الحكيم » سيأتى الكلام عليه فى محله فى حاشيةِ اللامع .

الثامنة : قول الله « وهو الذى خلق السماوات والأرض بالحق » والمقصود بهذا إثبات اسمه تعالى الحق ، وبسط الحافظ فى الفتح فى معنى الحق والمراد به ، وقال : كأنه أشار بهذه الترجمة إلى ما ورد فى تفسير هذه الآية أن معنى قوله بالحق أى بكلمة الحق ، وهو قوله تعالى « كن » إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلانى : الحق فى الأسماء الحسنى معناه الواجب الوجود بالبقاء الدائم والدوام المتوالى الجامع للخير والمجد إلى آخر ما بسطه ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن غرض الإمام البخارى بهذه الترجمة إسمه تعالى الحق ، وتكون الحجة فى الحديث فى قوله « أنت الحق » ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بالخلق فى ثلاثة أبواب : الأول هذا ، والثانى ما سيأتى من « باب قوله تعالى هو الله الخالق البارىء » وهو الباب الثامن عشر ، والثالث « باب ماجاء فى تخليق السماوات والأرض» وهو الباب السابع والعشرون ، ولا تكرار فى هذه التراجم عندى لاختلاف المقاصد ، وقد

. . . .

عرفت أن الغرض من الباب الذى نحن بصدده هو إثبات اسمه تعالى الحق ، ويأتى الـكلام على البابين الآتيين فى محلهما .

التاسعة : قوله تعالى : « وكان الله سميعاً بصيراً » والغرض من الباب إثبات صفة السمع ، وفى الحاشية عن العينى غرضه من هذا الباب الرد على المعتزلة حيث قالوا : إنه سميع بلا سمع ، وعلى من قال معنى السميع العالم بالمسموعات لا غير ، قال البيهقى : السميع من له سمع يدرك به المسموعات ، والبصير من له بصر ، انتهى مختصراً . وفى حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : غرضه الرد على المعتزلة فى قولهم إنه يقال سميع بلا سمع بصير بلا بصر ، لاستحالة سميع وبصير بلا سمع وبصر ، انتهى. ويشكل مطابقة حديث أبى بكر بالترجمة قال العينى تبعاً للـكرمانى مطابقته للترجمة من حيث أن بعض الذنوب مما يسمع ، وبعضها مما يبصر ، لم تقع مغفرته إلا بعد الإسماع والإبصار ، وقال ابن بطال : مناسبته للترجمة من حيث أن دعاء أبى بكر بما علمه النبى ﷺ يقتضى أن الله تعالى سمع لدعائه ويجازيه عليه ، وبما ذكر رد على من قال : حديث أبى بكر ليس مطابقاً للترجمة إذ ليس فيه ذكر صفتى السمع والبصر ، اه .

العاشرة : « قل هو القادر » قال الحافظ : قال ابن بطال القدرة من صفات الذات ، وقد تقدم فى باب قوله تعالى « إنى أنا الرزاق » أن القوة والقدرة بمعنى واحد ، انتهى . وهكذا قال العينى : إن القوة والقدرة بمعنى واحد ، انتهى . قلت : وبذلك جزم البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات ، إذ ترجم ما جاء فى إثبات صفة القدرة وهى القوة ، انتهى . والباب الذى أشار إليه ابن بطال هو الباب الثالث ، وتقدم فيه أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمة السابقة إثبات صفة الرزق ، وعلى هذا فلا تكرار فى هذا الباب بما سبق .

الحادى عشر : « مقلب القلوب » قال الحافظ : ويستفاد منه أن أعراض القلب كالإرادة وغيرها بخلق الله تعالى ، وهى من الصفات الفعلية ومرجعها إلى القدرة ، اه .

. . . .

وقال القسطلاني تبعاً للحافظ : وفى الحديث جواز تسميته تعالى بما ثبت فى الحديث وإن لم يتواتر ، اه .

الثانية عشر : « إن لله تعالى مائة اسم » فيه رد على الجهمية ، قال الحافظ : ونقل عن إسحق بن راهويه عن الجهمية أن جهماً قال : لو قلت إن لله تسعة وتسعين اسماً لعبدت تسعة وتسعين إلهاً ، قال: فقانا لهم إن الله أمر عباده أن يدعوه بأسمائه فقال : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » والأسماء جمع أقـــله ثلاثة ، ولا فرق فى الزيادة على الواحد بين الثلاثة وبين التسعة والتسعين ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بهذا الباب إلى أن لفظ الله اسم ذات والباقى أسماء صفات .

الثالثة عشر : السؤال بأسماء الله تعالى والاستعاذة بها ، قال العينى : مقصوده بهذه الترجمة تصحيح القول بأن الاسم هو المسمى فلذلك صحت الاستعاذة بالاسم كما تصح بالذات ، قال العينى : كون الاسم هو المسمى لا يمشى إلا فى الله تعالى ، كما نبه عليه صاحب التوضيح ههنا حيث قال : غرض البخارى أن يثبت أن الاسم هو المسمى فى الله تعالى على ما ذهب إليه أهل السنة ، انتهى : قال القارى فى مبدأ المرقاة : هذه المسألة قد اختلف فيها على مذاهب أحدها أن الاسم عين المسمى والتسمية ، وثانيها : وهو المنقول عن الجهمية والكرامية والمعتزلة وغيرهما ، قال العلامة العز ابن جماعة : هو الحق ، وثالثها : عين المسمى وغير التسمية ، وهو المصحح عند بعض الحنفية ، وهو المراد بقول القائل :

* وليس الاسم غير المسمى *

ورابعها : لا عين ولا غير ، والثالث هو المنقول عن الأشعرى لكن فى اسم الله تعالى أعنى كلمة الجلالة خاصة ، لأن مدلول هذا الاسم الذات من حيث هى بخلاف غيره كالعالم فمدلوله الذات باعتبار الصفة ، وقد نبه الإمام الرازى والآمدى على أنه

. . . .

لايظهر فى هذه المسألة ما يصلح محلا لنزاع العلماء والله أعلم ، اه .

وبسط الكلام على هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية فى فتاواه أشد البسط والحافظ ابن حجر فى الفتح ، ويمكن أن يقال إن الغرض بهذا الباب الرد على من قال إن أسماء الله تعالى مخلوقة وكلامه مخلوق ، كما حكاه البخارى فى خلق أفعال العباد ، والحافظ ابن تيمية فى فتاواه عن الجهمية ، ووجه الرد أنها لو كانت غيرها لما جازت الاستعاذة بها ، قال البخارى فى خلق الأفعال « باب ماكان النبى ﷺ يستعيذ بكلمات الله لابكلام غيره » وقال نعيم : لايستعاذ بالمخلوق ولابكلام العباد والجن والإنس والملائكة ، وفى هذا دليل على أن كلام الله غير مخلوق وأن سواه خلق ، اه . وقال ابن تيمية فى فتاواه : وقد استدل أئمة السنة كأحمد وغيره على أن كلام الله غير مخلوق بأنه استعاذ به ويستعاذ بمخلوق ، اه .

ثم لايذهب عليك ما قال الحافظ وتبعه العينى : ذكر فى هذا الباب تسعة أحاديث كلها بالتبرك باسم الله والسؤال به والاستعاذة ، اه . ويشكل عليه أن التبرك باسمه تعالى ليس فى الترجمة ، بل الترجمة بلفظ السؤال وعلى هذا فليس فى عدة أحاديث الباب ذكر السؤال كما فى حديث الحلف والذبح وغيرهما ، اللهم إلا أن يقال : إن التبرك باسم الكريم دعاء وسؤال منه ، ويشكل أيضاً أن الاستعاذة لايثبت نصاً بشىء من الروايات ويمكن التفصى منه بأنه يستأنس من حديث « جنبنا الشيطان » فكأنه استعاذة منه تعالى .

الرابعة عشر : ما يذكر فى الذات والنعوت إلخ ، قال الحافظ أى ماذكر فى ذات الله ونعوته من تجويز إطلاق ذلك كأسمائه ، أومنعه لعدم ورود النص به ، اه. وما يظهر من الحديث الوارد فيه أن الغرض جواز إطلاق لفظ الذات على الله تعالى عز اسمه فإنه مختلف فيه ، وفى الفتح عن ابن برهان : إطلاق المتكلمين

. . . .

الذات فى حق الله تعالى من جهلهم ، لأن ذات تأنيث ذو ، وهو جلت عظمته لا يصح له إلحاق تاء التأنيث ، ولهذا امتنع أن يقال علامة ، وإن كان أعلم العالمين وتعقب بأن الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة ، أما إذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت بمعنى الإسمية فلا محذور ، انتهى ملخصاً . وفى تقرير المكى قوله « باسمه » وهو لفظ الذات ، غرضه أن الاسم غير المسمى كما يدل عليه إضافة الاسم وهو لفظ الذات ، إلى المسمى وهو الإله ، لأنها للمغايرة ، اه . وبسط الشيخ ابن تيمية فى فتاواه الكلام على لفظ الذات لغة واستعمالا ، وأفاد العزيز مولوى محمد يونس فى غرض هذه الترجمة : إنها ترجمة جامعة لثلاثة أجزاء ، فبالأول وهو الذات أشار إلى إطلاق الذات ونحوه كنفس على الله تعالى، والثانى النعوت وهو يشمل كل نعت لله تعالى ، والثالث الأسامى وهى غير النعوت ، ثم ذكر البخارى بعد ذلك الأبواب لتفصيل هذه الترجمة الجامعة والله أعلم .

الخامسة عشر : « ويحذركم الله نفسه » إلخ ، سيأتى الكلام عليه فى التقرير :

السادسة عشر : « كل شىء هالك إلا وجهه » ، الأوجه عند هذا العبد الضعيف فى غرض الترجمة جواز إطلاق الوجه على الله تعالى ، قال الحافظ : قال ابن بطال فى هذه الآية والحديث دلالة على أن لله وجهاً وهو من صفة ذاته وليس بجارحة ولا كالوجوه التى نشاهدها من المخلوقين ، كما نقول إنه عالم ولا نقول إنه كالعلماء الذين نشاهدهم ، اه .

السابعة عشر : قول الله « ولتصنع على عينى » ، وغرض الترجمة ظاهر وهو إثبات العين لله عز اسمه ، قال الحافظ : قال ابن المنير وجه الاستدلال على إثبات العين لله تعالى من حديث الدجال من قوله « إن الله ليس بأعور » ، من جهة أن العور عرفا عدم العين ، وضد العور ثبوت العين ، فلما نزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال

. . . .

بضدها وهو وجود العين ، وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لا على معنى إثبات الجارحة ، قال : ولأهل الكلام فى هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال: أحدها أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدى إليها العقل، والثانى أن العين كناية عن صفة البصر ، واليد كناية عن صفة القدرة ، والوجه كناية عن صفة الوجود، والثالث إمرارها على ما جاءت مفوضاً معناها إلى الله تعالى ، اهـ .

الثامنة عشر : قول الله تعالى « هو الله الخالق البارىء المصور » هذا هو الباب الثانى من الأبواب الثلاثة فى مسألة الخلق المذكورة فى الترجمة الثامنة، والأوجه عندى أن المقصود هو إثبات صفة الخالق كما يدل عليه حديث الباب ، وفى الفتح قال الطيبى : قيل إن الألفاظ الثلاثة مترادفة وهو وهم ، ثم بسط فى الفرق بينها .

التاسعة عشر : قول الله تعالى « لما خلقت بيدى » وغرض الترجمة ظاهر وهو إثبات اليدين له تعالى، قال الحافظ قال ابن بطال فى هذه الآيات إثبات يدين لله تعالى وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافاً للمشبهة من المثبتة ، وللجهمية من المعطلة ، ويكفى فى الرد على من ز م أنهما بمعنى القدرة أنهم أجمعوا على أن له قدرة واحدة فى قول المثبتة ، ولا قدرة له فى قول النفاة ، لأنهم يقولون إنه قادر لذاته ، ويدل على أن اليدين ليستا بمعنى القدرة أن قوله تعالى لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » إشارة إلى المعنى الذى أوجب السجود فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وإبليس فرق لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهى قدرته ، اهـ .

العشرون : قول النبى ﷺ « لا شخص أغير من الله تعالى » الأوجه عند هذا العبد الضعيف الغرض من الترجمة إثبات صفة الغيرة لله تعالى ، وعلى هذا فلا يرد إيراد ما الذى أورده الشراح فى تراجم شيخ المشايخ الدهلوى ، كأن البخارى

. . . .

أشار إلى أن النفس والشخص والأحد وقع عنده بمعنى واحد ، اه . وحاصله أنه أشار إلى أن غرض البخارى بالترجمة جواز إطلاق لفظ الشخص على الله عز اسمه وجل شأنه ولما أشكل أن الوارد فى الحديث لفظ « أحد » دفعه بأنهما بمعنى واحد وعامة الشراح أيضاً ذهبوا إلى أن غرض الترجمة إطلاق لفظ الشخص على الله عز اسمه إلا ما قال الحافظ : لم يفصح المصنف بإطلاق الشخص على الله بل أورد ذلك على طريق الاحتمال ، وقد جزم فى الذى بعده بتسمية شيئاً لظهور ذلك فيما ذكره من الآيتين ، اه . وبسطوا فى الكلام على الرواية التى ورد فيها لفظ الشخص قبولا ورداً قال العينى : قال الخطابى إطلاق الشخص فى صفات الله تعالى غير جائز لأن الشخص إنما يكون جسما مؤلفاً ، وخليق أن تكون هذه اللفظة صحيحة ، وأن تكون تصحيفاً من الراوى ، اه . قال الحافظ قال ابن بطال أجمعت الأمة على أن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه شخص لأن التوقف لم يرد به ، وقد منعت منه المجسمة مع قولهم بأنه جسم لا كالأجسام هكذا قال ، والمنقول عنهم خلاف ذلك، ثم قال الحافظ وطعن الخطابى ومن تبعه فى السند مبنى على تفرد عبيد الله بن عمرو به وليس كذلك ثم قال بعد ذكر المتابعات لعبيد الله : ومن ثم قال الكرمانى : لا حاجة لتخطئة الرواة الثقات ، بل حكم سائر المتشابهات ، إما التفويض وإما التأويل بأن يؤول بلازمه وهو العالى لأن الشاخص عال مرتفع أو هو من باب إطلاق الخاص وإرادة العام كالشىء الذى هو منصوص به فى الروايات ، وقيل معناه لا ينبغى لشخص أن يكون أغير من الله انتهى بزيادة من الكرمانى ، وقال القسطلانى : قال فى المصابيح هذا ظاهر ، إذ ليس فى هذا اللفظ ما يقتضى إطلاق الشخص على الله وما هو إلا بمثابة قولك : لا رجل أشجع من الأسد ، وهذا لا يدل على إطلاق الرجل على الأسد بوجه من الوجوه ، فأى داع بعد ذلك إلى توهيم الراوى فى ذكر الشخص أنه تصحيف من قوله « لا شىء أغير من الله » كما صنعه الخطابى ، اه .

. . . .

الحادية والعشرون : « قل أى شىء أكبر شهادة إلخ » أوضح المصنف غرضه بالترجمة وهو إطلاق لفظ الشىء عليه عز اسمه ، خلافاً للجهمية إذ منعوا إطلاق لفظ الشىء عليه تعالى شأنه كما تقدم فى أول كتاب الرد على الجهمية .

الثانية والعشرون : قوله تعالى « وكان عرشه على الماء » .

الثالثة والعشرون : قوله تعالى « تعرج الملائكة والروح إلخ » .

الرابعة والعشرون : قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلخ » .

الخامسة والعشرون : قوله تعالى « إن رحمة الله قريب » وسيأتى الكلام على هذه الأبواب الأربعة فى اللامع وحاشيته .

السادسة والعشرون : قوله تعالى « إن الله يمسك السماوات » الآية ، والغرض منه عند هذا العبد الضعيف إثبات الأصابع لله تعالى كالوجه واليد وغيرهما وفى الحاشية الهندية عن النووى قوله «على أصبع» فيه مذهبان التأويل ، والإمساك عنه مع الإيمان بها ، مع أن الاعتقاد أن الظاهر غير مراد ، فعلى قول المتأولين : يتأول الأصابع ههنا على الاقتدار أى خلقها مع عظمها بلا تعب ، انتهى مختصراً .

السابعة والعشرون : ما جاء فى تخليق السماوات إلخ ، الغرض منه ظاهر وهو مسألة التكوين ، قال الحافظ : وجدت بيان مراده فى كتاب خلق أفعال العباد ، فقال : اختلف الفاعل والفعل والمفعول ، فقالت القدرية : الأفاعيل كلها من البشر وقالت الجبرية : الأفاعيل كلها من الله تعالى ، وقالت الجهمية : الفعل والمفعول واحد ، ولذلك قالوا كن مخلوق ، وقال السلف : التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة ففعل الله صفة الله والمفعول من سواه من المخلوقات ، انتهى . وقال ابن تيمية فى فتاويه : والذى عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف إن الخلق غير المخلوق فالخلق فعل الخالق والمخلوق مفعوله ، وقد حكى البخارى إجماع العلماء على الفرق

. . . .

بين الخالق والمخلوق ، وعلى هذا يدل صريح المعقول . وقال فى موضع آخر : وهو قول الحنفية وأكثر الحنبلية ، وإليه رجع القاضى أبو يعلى أخيراً ، وهو الذى حكاه البغوى عن أهل السنة ، وهو الذى ذكره أبو بكر الكلاباذى فى كتاب التعرف لمذهب التصوف عن الصوفية ، وهو الذى ذكره البخارى فى كتاب أفعال العباد إجماعاً من العلماء ، وهو الذى ذكره ابن عبدالبر وغيره عن أهل السنة ، اه .
وقال فى موضع آخر للمتكلمين فى الخلق ، هل هو المخلوق ؟ أربعة أقوال : أحدها أن الخلق هو المخلوق ، والثانى أنه قائم بالمخلوق ، والثالث أنه معنى قائم بنفسه ، الرابع أنه قائم بالخالق ، اه . ومسألة التكوين مشهورة بين المتكلمين وأصلها أنهم اختلفوا هل صفة الفعل قديمة أو حادثة ؟ فقال جمع من السلف منهم أبو حنيفة هى قديمة ، وقال آخرون منهم الأشعرى هى حادثة ، لئلا يلزم أن يكون المخلوق قديماً ، وأجاب الأول بأنه يوجد فى الأزل صفة الخلق ولا مخلوق ، فأجاب الأشعرى بأنه لا يكون خلق ولا مخلوق ، إلى آخر ما بسط من دلائل الفريقين ، ثم قال : وتصرف البخارى فى هذا الموضع يقتضى موافقة القول الأول ، والصائر إليه يسلم من الوقوع فى مسألة حوادث لا أول لها ، وأما ابن بطال فقال : غرضه بيان أن جميع السماوات والأرض وما بينهما مخلوق ، لقيام دلائل الحدوث عليها ، ولقيام البرهان على أنه لا خالق غير الله ، وبطلان قول من يقول : إن الطبائع خالقة أو الأفلاك أو النور أو الظلمة أو العرش إلى آخر ما بسطه ، اه . وفى تقرير المكى قوله : « باب ما جاء فى تخليق السماوات » إلخ ، تمت الصافات وهذا إثبات أن العالم مخلوق ، اه .

الثامنة والعشرون : قوله تعالى « ولقد سبقت كلمتنا» إلخ ، سيأتى الكلام عليه فى اللامع ، وهذا أول باب ذكر فيه الإمام البخارى مسألة الكلام عند الشيخ

. . . .

قدس سره ، وهو الظاهر ، وعند العينى والكرمانى الباب الآتى كما سيأتى قريباً ، وعند الحافظ الباب الثانى والثلاثين .

التاسعة والعشرون : قول الله تعالى « إنما أمرنا لشىء » قال العينى : غرض البخارى فى هذا الباب الرد على المعتزلة فى قولهم : إن أمر الله الذى هو كلامه مخلوق ، وإن وصفه تعالى نفسه بالأمر وبالقول فى هذه الآية مجاز واتساع ، كما فى امتلاء الحوض ومال الحائط ، وهذا الذى قالوه فاسد ، لأنه عدول عن ظاهر الآية ، وحملها على حقيقتها إثبات كونه تعالى حياً ، والحى لا يستحيل أن يكون متكلماً ، اهـ . قال الحافظ : قال ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية : قال أحمد بن حنبل : دل على أن القرآن غير مخلوق حديث عبادة : « أول ما خلق الله القلم فقال اكتب » الحديث ، قال : وإنما نطق القلم بكلامه لقوله « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » قال : فكلام الله سابق على أول خلقه فهو غير مخلوق ، وعن البويطى يقول : خلق الله الخلق كله بقوله كن ، فلو كان « كن » مخلوقاً لكان قد خلق الخلق بمخلوق وليس كذلك ، اهـ . وفى نور الأنوار : القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً لا أنه اسم للنظم فقط كما ينبىء عنه تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل ، ولا أنه اسم المعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبى حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية فى الصلاة مع القدرة على النظم العربى ، وينبغى أن يعلم أن النظم إشارة إلى الكلام اللفظى ، والمعنى إلى الكلام النفسى ، ولكن المعنى الذى هو ترجمة النظم حادث كالنظم ثم هو دال على أمر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا ، خلافاً لما ذهب إلى حدوث صفاته تعالى ، والمراد بالكلام النفسى صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ، انتهى باختصار وزيادة من قمر الأقمار .

. . . .

ثم لا يذهب عليك أن الترجمة فى النسخ الهندية بلفظ إنما أمرنا ، وهكذا فى نسخة الفتح ، قال الحافظ : قال عياض كذا وقع لجميع الرواة عن الفربرى من طريق أبى ذر ، والأصيلى والقابسى وغيرهم ، وكذا وقع فى رواية النسفى ، وصواب التلاوة « إنما قولنا » وكأنه أراد أن يترجم بالآية الأخرى « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » وسبق القلم إلى هذه ، قال الحافظ : وقع فى نسخة معتمدة من رواية أبى ذر « إنما قولنا » على وفق التلاوة ، وعليها شرح ابن التين ، فإن لم يكن من إصلاح من تأخر عنه وإلا فالقول ما قاله القاضى ، اهـ . وفى جميع النسخ المصرية غير الفتح باب قول الله « إنما قولنا لشىء إلخ » قال القسطلانى : أى إذا أردنا وجود شىء فليس إلا أن نقول له احدث فهو يحدث بلا توقف ، فإن قلت : قوله « كن » إن كان خطاباً مع المعدوم فهو محال ، وإن كان خطاباً مع الموجود كان أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ، أجيب بأن هذا تمثيل لنفى الكلام وخطاب مع الخلق بما يعقلون ، ليس هو خطاب المعدوم لأن ما أراد فهو كائن على كل حال ، أو على ما أراده من الإسراع ، ولو أراد خلق الدنيا والآخرة بما فيهما من السموات والأرض فى قدر لمح البصر لقدر على ذلك ، ولكن خاطب العباد بما يعقلون ، انتهى مختصراً . وسئل الإمام ابن تيمية عن هذه المسألة التى ذكرها القسطلانى فأجاب: إنها مبنية على أصلين : أحدهما الفرق بين خطاب التكوين الذى لا يطلب به سبحانه فعلا من المخاطب بل هو الذى يكون المخاطب به ، وبين خطاب التكليف الذى يطلب به من المأمور فعلا أو تركاً يفعله بقدرة وإرادة ، وهذا الخطاب قد تنازع الناس فيه : هل يصح أن يخاطب به المعدوم أم لا ؟ ولا نزاع بينهم لا يتعلق به حكم الخطاب إلا بعد وجوده ، وكذلك تنازعوا فى الأول : هل هو خطاب حقيقى أم هو عبارة عن الاقتدار وسرعة التكوين ؟ والأول هو المشهور عند المنتسبين إلى السنة ، والأصل الثانى

. . . .

أن المعدوم فى حال عدمه : هل هو شىء كما ذهب إليه طائفة من المعتزلة والشيعة وغيرهم ، أم ليس بشىء؟فالذى عليه جماهير الناس وأهل السنة والجماعة أنه فى الخارج عن الذهن قبل وجوده ليس بشىء أصلا ، وإنما سمى شيئاً باعتبار ثبوته فى العلم فكان مجازاً ، ومنهم من يقول :إن له ثبوتاً فى العلم ووجوداً فيه فهو باعتبار هذا الثبوت والوجود شىءوذات ، فذلكالشىء هو معلومقبل إبداعه ، فالخطابمتوجه إلى هذا الذى له ثبوت وتميز فى العلم ، انتهى ملخصاً .

[تنبيه] هذا أول باب عند العينى فى مسألة الكلام المتفرع عليها مسألة خلق القرآن كما يظهر من كلام العينى الآتى فى الباب الآتى ، وكتب فيهالكرمانى: المقصود من هذهالأبواب إثبات أن الله تعالى متكلم بالكلامبخلاف ماسيأتى عن الحافظ ابن حجر فى الباب الثانى والثلاثين: إنه أول باب فىذلكعنده ، وتقدم فى الباب السابق أنه هو أول باب فى ذلك عند الشيخ ، وقد تقدم إجمال الكلام على مسألة خلق القرآن فى مقدمة اللامع فى مباحث رد ما نقم على البخارى ، ومن عادة البخارى أنه إذا أراد إثبات شىء يبوب لإثباته أبواباً عديدة ، كما تقدم فى آخر الجهاد من أن خمس رسول الله ﷺ ليس بملك له ﷺ عند البخارى بل له قسمته ، فأثبت ذلك بأبواب عديدة ، وله عدة نظائر فى كتابه ، ومن ذلك مسألةالكلام ومسألة خلق القرآن ، وكانت من أهم المسائل فى زمان البخارى فأثبتهــا بأبواب عديدة على عادته الشريفة .

الثلاثون:قول الله تعالى : « قل لو كانالبحر إلخ » قال الحافظ : قال ابنأبى حاتم: حدثنا أبىسمعت بعض أهل العلم يقول : قول الله عز وجل « إنا كل شىء خلقناه بقدر » وقوله « قل لو كان البحر مداداً » الآية يدل على أن القرآن غير مخلوقلأنه لو كان مخلوقا لكان له قدر وكانت لهغاية ولنفد كنفاد المخلوقين ، وتلا قوله تعالى

. . . .

« قل لو كان البحر » ، اهـ . قال العينى : ومعنى الباب إثبات الكلام لله تعالى صفة لذاته ، ولم يزل متكلماً ، ولا يزال كمعنى الباب الذى قبله ، وإن كان وصف الله كلامه بأنه كلمات فإنه شىء واحد لا يتجزأ ولا ينقسم ، وكذلك يعبر عنه بعبارات مختلفة تارة عربية وتارة سريانية ، وبجميع الألسنة التى أنزلها الله على أنبيائه وجعلها عبـــارة عن كلامه القديم الذى لا يشبه كلام المخلوقين ، ولو كانت كلماته مخلوقة لنفدت كما تنفد البحار ، اهـ .

الحادية والثلاثون : ما جاء فى المشيئة والإرادة « قال الحافظ : قال ابن بطال غرض البخارى إثبات المشيئة والإرادة ، وهما بمعنى واحد ، وإرادته تعالى صفة من صفات ذاته ، وزعم المعتزلة أنها صفة من صفات فعله وهو فاسد ، اهـ . وقد ترجم البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات جماع أبواب إثبات صفة المشيئة والإرادة لله تعالى وكلتاهما عبارتان عن معنى واحد ، اهـ . وقال القسطلانى : لا فرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث يحدث ، والإرادة حادثة متعددة بعـــدد المرادات ، اهـ . وقال الشيخ ابن تيمية فى فتاواه : وقد جاءت الإرادة فى كتاب الله على نوعين : أحدهما الإرادة الدينية كما قال تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، وغير ذلك من الآيات التى ذكرها ابن تيمية ، والثانى الإرادة الكونية كما قال الله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » الآية ، وغيرها قال : وهذا تقسيم شريف وهو أيضاً وارد فى كتاب الله فى الإذن والأمر والكلمات والتحريم والحكم والقضاء ، وبمعرفته تندفع شبهات عظيمة ، انتهى مختصراً . وفى تقرير شيخ الهند : اعلم أن غرض البخارى الرد على المعتزلة وغيرهم ، وأشار أيضاً إلى أن ما قال أهل الحق فى المشيئة والإرادة لا يناسبهم فإن المراد من المشيئة هو الذى ثبت بالوحى ، فإن مدار الدين على الوحى ومعنى

. . . .

المشيئه الصريح هو أن لا مستكره له ولا مكروه (*) له فانظر فى الأحاديث وافهم .

الثانية والثلاثون : « ولا تنفع الشفاعة إلخ » ، سيأتى الكلام عليه فى محله فى اللامع، قال الحافظ : هذا أول باب تكلم فيه البخارى عن مسألة الكلام،اه . وقد عرفت فى الباب الثامن والعشرين أنه أول باب فى ذلك عند الشيخ قدس سره، وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف .

الثالثة والثلاثون : كلام الرب مع جبريل قال العينى : فيه أيضاً إثبات كلام الله تعالى ، اه . وهو ظاهر وفى تقرير المكى فى هذا الباب : قوله « بشرنى » فثبت الكلام ، اه . قال الحافظ : قوله « بشرنى » وفى مناسبته للترجمة غموض وكأنه من جهة أن جبريل إنما يبشر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بأمر يتلقاه عن ربه عز وجل فكأن الله تعالى قال لجبريل بشر ، اه .

الرابعة والثلاثون : قوله تعالى « أنزله بعلمه إلخ » ، وهو بمنزلة النص على أن القرآن منزل من السماء ، فلو كان مخلوقاً بلفظ « كن » فأى فاقة إلى إنزاله ؟ وفى قمر الأقمار : اعلم أن نزول القرآن عليه ـ عليه الصلاة والسلام ـ عبارة عن وصوله إليه عليه الصلاة والسلام بواسطة ألفاظ دالة عليه بواسطة الملك ، اه . قال الحافظ : قال ابن بطال : المراد بالإنزال إفهام العباد معانى الفروض التى فى القرآن ، وليس إنزاله له كإنزال الأجسام المخلوقة ، لأن القرآن ليس بجسم ولا مخلوق ، قال الحافظ : والكلام الثانى متفق عليه بين أهل السنة سلفاً وخلفاً ، وأما الأول فهو على طريقة أهل التأويل ، والمنقول عن السلف اتفاقهم على أن القرآن كلام الله غير

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز

. . . .

مخلوق تلقاه جبريل عن الله ، وبلغه جبريل إلى محمد ﷺ ، وبلغه صلى الله عليه وسلم إلى أمته ، اه .

الخامسة والثلاثون : قوله تعالى « يريدون أن يبدلوا كلام الله ».

السادسة والثلاثون : كلام الرب يوم القيامة .

السابعة والثلاثون : قوله تعالى « كلم الله موسى تكليما » سيأتي الكلام على هذه الأبواب الثلاثة في اللامع .

الثامنة والثلاثون : كلام الرب مع أهل الجنة ، وغرض هذا الباب كالأبواب السابقة ظاهر ، وهو ما بصدده من إثبات كلامه تعالى بوجوه متنوعة ، قال الحافظ : كلام الرب مع أهل الجنة ، أي بعد دخولهم الجنة ، قال ابن بطال : بعد ذكر الحديث الأول استشكل بعضهم هذا لأنه يوهم أن له أن يسخط على أهل الجنة ، وهو خلاف ظواهر القرآن كقوله « خالدين فيها أبداً رضي الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » ثم بسط في الجواب ، وحاصله أن المجازاة لما كانت لا تزيد في العادة على المدة ، ومدة الدنيا متناهية ، جاز أن تتناهى مدة المجازاة فتفضل عليهم بالدوام ، والأوجه عندي في الجواب أنه لما لم يكن شيء على الله تعالى واجباً فكان له أن يسخط عليهم بعد دخولهم الجنة ويأمر بإخراجهم من الجنة ، فدفعه بوعده المنيف أن لا سخطة عليهم بعد ذلك أبداً .

التاسعة والثلاثون : ذكر الله بالأمر إلخ ، الأوجه عندي أنه أشار إلى تفسير الآية مع إثبات ما هو بصدده ، وهو إثبات كلامه تعالى ، قال الحافظ : قال البخاري في خلق أفعال العباد : بين بهذه الآية أن ذكر العبد غير ذكر الله عبده لأن ذكر العبد الدعاء والتضرع والثناء ، وذكر الله الإجابة ، وقال ابن بطال : معنى قوله « باب ذكر الله بالأمر » ذكر الله عباده بأن أمرهم بطاعته ويكون من رحمته لهم

. . . .

وإنعامه عليهم إذا أطاعوه أو بعذابه إذا عصوه وذكر العباد لربهم أن يدعوه ويتضرعوا إليه ، قال ابن عباس فى قوله تعالى « أذكرونى أذكركم » إذا ذكر العبد ربه وهو على طاعته ذكره برحمته ، وإذا ذكره وهو على معصيته ذكره بلعنته ، وذكر الثعلبي فى تفسيرهذه الآية نحوأربعين عبارة أكثرها من أهل الزهد ومرجعها إلى معنى التوحيد والثواب أو المحبة والوصل أو الدعاء والإجابة ، إ ه وفىالجلالين : فاذكرونى بالصلاة والتسبيح ونحوه ، أذكركم : قيل معناهأجازيكم وفى الحديث عن الله « من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى » الحديث .

الأربعون : « فلا تجعلوا لله أنداداً » فى تقرير المكى تم تكفير المعتزلة وهذا شروع فى تكفير الجبرية والقدرية بإثبات الكسب للعباد والخلق لله تعالى على سبيل التواتر الذى منكره كافر ، فهذه الأبواب إلى آخر الكتاب أحاديثها مثبتة للكسب وبعضها مثبتة للخلق أيضاً فافهم ، وهذا الباب كالختم على تكفير المعتزلة لأنهم مشركون ، وقد قال الله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً » إلخ ، وإنما قال إنهم مشركون لأنهم لما نفوا الصفات جعلوا الله تعالى كالصنم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اه . قال الحافظ : قال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها لله تعالى ، سواء كانت من المخلوقين خيراً أو شراً فهى لله تعالى خلق ، وللعباد كسب ، ولا ينسب شىء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شريكا ونداً ومساوياً له فى نسبة الفعل إليه ، وقد نبه الله تعالى عباده على ذلك بالآيات المذكورة وغيرها المصرحة بنفى الأنداد ، قال الكرمانى : الترجمة مشعرة بأن المقصود إثبات نفى الشريك عن الله سبحانه وتعالى ، فكان المناسب ذكره فى أوائل كتاب التوحيد ، لكن ليس المقصود ههنا ذلك بل المراد بيان كون أفعال العباد بخلق الله تعالى ، إذ لو كانت أفعالهم بخلقهم لكانوا أنداداً لله ، وتضمن الرد على الجهمية فى قولهم : لا قدرة للعبد أصلا ، وعلى المعتزلة حيث قالوا : لادخل

. . . .

لقدرة الله تعالى فيها ، والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر ، بل أمر بين أمرين ، قال الحافظ : وقد أطنب البخارى فى كتاب « خلق أفعال العباد » فى تقرير هذه المسألة ، واستظهر بالآيات والأحاديث والآثار الواردة عن السلف فيه ، وغرضه هنا الرد على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو ، ولذلك أتبع هذا الباب بالتراجم المتعلقة بذلك مثل « باب لا تحرك به لسانك لتعجل به » » وباب « وأسروا قولكم أو اجهروا به » وغيرهما ، وهذه المسألة هى المشهورة بمسألة اللفظ إلى آخر مابسطه، وقد ذكرت كلامه مبسوطاً فى المقدمة فى جملة رد مانقم على البخارى .

الحادية والأربعون : قوله تعالى « وما كنتم تستترون » الآية فى الحاشية ، قال صاحب التوضيح : غرض البخارى فى الباب إثبات السمع لله تعالى ، إ هـ . قلت : وعلى هذا تكون الترجمة مكررة ، فإن هذه الصفة قد تقدمت فى الباب التاسع، ولذا رد عليه الحافظ إذ حكى هذا الوجه عن ابن بطال ثم قال : وقد تقدم فى أوائل التوحيد فى قوله « وكان الله سميعاً بصيراً » والذى أقول: إن غرضه فى هذا الباب إثبات ما ذهب إليه أن الله يتكلم متى شاء ، إ هـ . وفى تقرير شيخ الهند ، أشار المؤلف فى هذا الباب إلى رد فريق من أهل السنة أن الإرادة خلق العبد ليس فيه دخل لله تبارك وتعالى ، وإنما ألجأ إليه فريق منهم بما أورد عليهم بأن العبد ليس له الاختيار بل هو مجبور محض، فكيف العقاب والعذاب ، إه .قلت : وأورد الإمام البخارى هذا الحديث فى رسالته « خلق أفعال العباد » تحت قوله : قال أبو عبد الله : ولا توجه القرآن إلا أنه صفة الله ، ولا يقال كيف ماتوجه ، وهو قول الجبار أنطق به عباده ، وكذلك تواترت الأخبار عن النبى ﷺ أن القرآن كلام الله وأن أمره قبل خلقه وبه نطق الكتاب ، إ هـ . قال الكرمانى : قيل المقصود من الباب إثبات علم الله تعالى والسمع ، وإبطال القياس الفاسد فى تشبيهه بالخلق من سماع الجهر وعدم سماع السر ، وإثبات القياس الصحيح حيث شبه السر

. . . .

بالجهر لعلة أن الكل بالنسبة إليه تعالى سواء ، اه .

الثانية والأربعون : قول الله تعالى «كل يوم هو فى شأن» بسط الحافظان ابن حجر والعينى فى غرض المصنف بهذه الترجمة وأقوال العلماء فى ذلك ، وقالا : قال ابن بطال غرض البخارى الفرق بين وصف كلامه تعالى بأنه مخلوق وبين وصفه بأنه محدث ، فأبطل الأول وأجاز الثانى ، وقال : وهذا قول بعض المعتزلة وأهل الظاهر وهو غلط ، وقال الكرمانى : الغالب أن البخارى لا يقصد ذلك ولا يرضى به ولا بما نسبه إليه إذ لا فرق بينهما عقلا وعرفاً ونقلا ، وقال شارح التراجم : مقصوده أن حدوث القرآن وإنزاله إنما هو بالنسبة إلينا ، وكذا ما أحدث من أمر الصلاة فإنه بالنسبة إلى علمنا ، اه . وفى تراجم الشاه ولى الله قوله تعالى «كل يوم هو فى شأن» ، وصف القرآن بالمحدثية لقرب العهد بالله كما وصف الله تعالى بأنه كل يوم هو فى شأن ، وحدث الله لا يشبه حدث المخلوقين ، وقوله «إن حدثه لا يشبه» إلخ ، أى بحدوث الأحكام لا يتغير ذاته ولا صفاته الحقيقية ، اه .

الثالثة والأربعون : قوله تعالى «لا تحرك به لسانك» إلخ ، سيأتى الكلام عليه فى اللامع .

الرابعة والأربعون : قوله تعالى «وأسروا قولكم أو اجهروا به» الآية ، قيل : غرض الترجمة إثبات صفة العلم ، قلت : ليس ذلك بإطلاقه فتكون الترجمة مكررة ، فإنه قد تقدم فى الباب الرابع وبسط الحافظ فى الكلام على الترجمة ، ولخص كلامه القسطلانى إذ قال قال ابن بطال مراد البخارى بهذا الباب إثبات العلم لله تعالى صفة ذاتية لاستواء علمه بالجهر من القول والسر ، وتعقبه ابن المنير فقال : ظن أنه قصد بالترجمة إثبات العلم وليس كما ظن ، وإلا لتقاطعت المقاصد مما اشتملت عليه الترجمة لاسيما بين العلم وبين حديث «ليس منا من لم يتغن بالقرآن» ، وإنما قصد البخارى الإشارة إلى النكتة التى كانت سبب محنته بمسألة اللفظ فأشار بالترجمة إلى

. . . .

أن تلاوات الخلق تتصف بالسر والجهر، ويستلزم أن تكون مخلوقة وأنها تسمى تغنياً ، وهذا هو الحق اعتقاداً لا إطلاقاً حذراً من الإيهام وفراراً من الابتداع لمخالفة السلف فى الإطلاق ، وقد ثبت عن البخارى أنه قال : من نقل عنى أنى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب ، وإنما قلت إن أفعال العباد مخلوقة ، اه . وفى تراجم شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى : « باب قوله وأسروا قولكم أو اجهروا به » إلخ ، فالقرآن يجهر به ويخافت وهذا من صفاتها(*)، اه .

الخامسة والأربعون : قول النبي ﷺ « ورجل آتاه الله » .

السادسة والأربعون : قوله تعالى « يا أيها الرسول بلغ » سيأتى الكلام عليهما فى اللامع .

السابعة والأربعون : قوله تعالى « قل فأتوا بالتوراة » قال الحافظ : مراده بهذه الترجمة أن يبين أن المراد بالتلاوة القراءة ، وقد فسرت التلاوة بالعمل والعمل من فعل العامل ، وقال فى كتاب خلق أفعال العباد : ذكر ﷺ أن بعضهم يزيد على بعض فى القراءة وبعضهم ينقص فهم يتفاضلون فى التلاوة بالكثرة والقلة ، وأما المتلو وهو القرآن فإنه ليس فيه زيادة ولا نقصان ، ويقال فلان حسن القراءة ورديء القراءة ، ولا يقال حسن القرآن ولا رديء القرآن ، وإنما يسند إلى العباد القراءة لا القرآن لأن القرآن كلام الرب والقراءة فعل العبد ، اه . وفى تراجم الشاه ولى الله قوله « ثم أوتيتم القرآن فعملتم » إلخ ، فكلام الله معمول به متلوا وهو عمل من الأعمال ، اه . وفى تقرير شيخ الهند « باب قول الله فأتوا بالتوراة » الخ ، أشار إلى أن التلاوة فعل العبد اللاحق بالقرآن ، وهذا الفعل حادث والقرآن قديم ، الغرض أن القرآن ليس بحادث ، وأثبته البخارى بالأبواب الكثيرة ،

(*) كذا فى الأصل أى القراءة ١٢ ز .

. . . .

إلا أن ماهو فى فعل العبد وكسبه يكون حادثاً ، قوله « وسمى النبى ﷺ الإسلام والصلاة عملا » إلخ ، فيه إشـــارة خفية إلى رد ما قالوا إن هذه الثلاثة قديم وإنما مناسبته بالباب بأنه أشار إلى أن الحمل فى الآية بمعنى العمل (لم يحملوها) أى لم يعملوا عليها ، فكأنه تفسير للآية ، اهـ . وفى حاشية السندى وفيه « يتلونه حق تلاوته يتبعونه » إلخ ، الظاهر أنه فسر يتلون بيتبعون على أنه من التلو بمعنى التبع لا من التلاوة بمعنى القراءة، ويحتمل أنه أخذ العمل من قوله « حق تلاوته » إذ لا يكون الإنسان مؤدياً للتلاوة حقها إلا إذا عمل بالمتلو كما ينبغى العمل به والله أعلم ، ا هـ .

الثامنة والأربعون : « باب وسمى النبى ﷺ الصلاة عملا » قال الحافظ : قوله باب كذا لهم بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، ا هـ . وهكذا فى العينى وزاد ولهذا قال وسمى بالواو ، ا هـ . قلت : وهو كذلك ، وتقدم ذكر الصلاة فى الباب السابق وأعادها ههنا اهتماماً ، وتقدم ما فى تقرير شيخ الهند فى الصلاة فى الباب السابق .

التاسعة والأربعون : قوله تعالى « إن الإنسان خلق هلوعاً » قال الحافظ : قال ابن بطال: مراده فى هذا الباب إثبات خلق الله تعالى للإنسان بأخلاقه من الهلع والصبر ، وقد استثنى الله المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون لا يضجرون بتكررها عليهم ، ولا يمنعون حق الله فى أموالهم لأنهم يحتسبون بها الثواب ويكسبون بها التجارة الرابحة فى الآخرة ، وهذا يفهم منه أن من ادعى لنفسه قدرة وحولا بالإمساك والشح والضجر من الفقر وقلة الصبر لقدر الله تعالى ليس بعالم ولا بعابد لأن من ادعى أن له قدرة على نفع نفسه أو دفع الضر عنها فقد افترى ، انتهى ملخصاً : قال الحافظ : وأوله كاف فى المراد فإن قصد البخارى أن الصفات المذكورة بخلق الله تعالى فى الإنسان لا أن الإنسان يخلقها بفعله ، ا هـ .

. . . .

الخمسون : ذكر النبي ﷺ وروايته عن ربه ، قال الحافظ : يحتمل أن تكون الجملة الأولى محذوفة المفعول ، التقدير ذكر النبي ﷺ ربه عز وجل ، ويحتمل أن يكون ضمن الذكر معنى التحديث فعداه بمن ، فيكون قوله عن ربه متعلقاً بالذكر والرواية معاً ، وقد ترجم هذا فى كتاب خلق أفعال العباد بلفظ : ما كان النبي ﷺ يذكر ويروى عن ربه عز وجل وهو أوضح ، وقد قال ابن بطال معنى هذا الباب أن النبي ﷺ روى عن ربه السنة كما روى عنه القرآن ، قال الحافظ : والذى يظهر أن مراده تصحيح ما ذهب إليه كما تقدم التنبيه عليه فى تفسير المراد بكلام الله سبحانه وتعالى ، اهـ . قلت : الظاهر أنه أشار بقوله « يريدون أن يبدلوا كلام الله » رداً على ابن بطال إذ قال : والذى يظهر أن غرضه أن كلام الله لا يختص بالقرآن فإنه ليس نوعاً واحداً كما تقدم نقله ، وإنه وإن كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فإنه يلقيه على من يشاء من عباده ، اهـ . وفى تراجم شيخ المشايخ الدهلوى : قوله « باب ذكر النبي » إلخ ، قوله « يرويه عن ربه » فكلام الله تعالى مروى مذكور بلسان النبي ﷺ ، اهـ . ويشكل فى أحاديث هذا الباب حديث عبد الله بن مغفل فى الترجيع فإنه لا مطابقة له بالترجمة على الظاهر ، قال الحافظ : قال ابن بطال وجه دخول هذا الحديث فى الباب أنه ﷺ كان أيضاً يروى القرآن عن ربه ، وقال الكرمانى : الرواية عن الرب أعم من أن تكون قرآناً أو غيره بدون الواسطة وبالواسطة ، وإن كان المتبادر هو ما كان بغير الواسطة ، اهـ . وفى تراجم الشاه ولى الله الدهلوى القراءة يدخل فيها الترجيع وهو من صفاتها ، اهـ . ولا يبعد عندى أن يقال إن الإمام البخارى أشار بقراءة سورة الفتح إلى الروايات التى وردت فى قصة الحديبية ، من رواية النبي ﷺ عن ربه تعالى ، ويستنبط ذلك ما ذكره السيوطى فى قصة بيعة الشجرة وفيه : « ونادى منادى رسول الله ﷺ : ألا إن روح القدس قد نزل على رسول الله ﷺ فأمره بالبيعة » الحديث .

. . . .

الحادية والخمسون : مايجوز من تفسير التوراة إلخ ، غرض الترجمة ظاهر وهو أنه استدل بذلك على مطلوبه وهو أن القراءة فعل القارىء لأن التفسير لا بد أن يكون من فعل المفسر ، قال الحافظ : قوله تعالى : « قل فأتوا بالتوراة » الآية ، وجه الدلالة أن التوراة بالعبرانية وقد أمر الله تعالى أن تتلى على العرب وهم لا يعرفون العبرانية ، فقضية ذلك الإذن فى التعبير عنها بالعربية ، انتهى . وفى تراجم الشاه ولى الله قوله : إن هرقل دعا ترجمانه إلخ ، فكلام مفسر مترجم ، انتهى . وفى الفيض : فالتوراة من الله تعالى وتفسيرها من أفعال العباد ، وكذا الكتابة من أفعالهم ، فهل يقول عاقل إن التلاوة والكتابة وأمثالها من صفاته تعالى ؟ وإذن وجب الفرق بين الوارد والمورد وفعل العبد وصفة الله تعالى ويقضى العجب مما نسب إلى الحنابلة أن المكتوب ما بين الدفتين أيضاً قديم ، اه .

الثانية والخمسون : الماهر بالقرآن مع السفرة إلخ ، قال ابن بطال : لعل البخارى أشار بأحاديث هذا الباب إلى أن الماهر بالقرآن هو الحافظ له مع حسن الصوت به والجهر به بصوت مطرب بحيث يلتذ صاحبه ، انتهى . قال الحافظ : والذى قصده البخارى إثبات كون التلاوة فعل العبد فإنها يدخلها التزيين والتحسين والتطريب وقد يقع بأضداد ذلك وكل ذلك دال على المراد ، وقد أشار إلى ذلك ابن المنير فقال : ظن الشارع أن غرض البخارى جواز قراءة القرآن بتحسين الصوت ، وليس كذلك ، وإنما غرضه الإشارة إلى ما تقدم من وصف التلاوة بالتحسين والترجيع والخفض والرفع ومقارنة الأحوال البشرية كقول عائشة « يقرأ القرآن فى حجرى وأنا حائض » فكل ذلك يحقق أن التلاوة فعل القارىء ، وتتصف بما تتصف به الأفعال ، ويتعلق بالظروف الزمانية والمكانية ، انتهى . وفى تراجم الشاه ولى الله قوله « حسن الصوت بالقرآن يجهر به » فالقرآن مصوت به مجهور متلو بالألسن ، انتهى . وفى تقرير المكى : قوله : الماهر فثبت الكسب ، اه .

. . . .

الثالثة والخمسون : قوله تعالى : « فاقروا ما تيسر » قال الحافظ : ومناسبة هذه الترجمة وحديثها للأبواب التى قبلها من جهة التفاوت فى الكيفية ، وجهة جواز نسبة القراءة للقارئ ، انتهى . وفى التراجم للشاه ولى الله قوله « كذلك أنزلت » فالقراءة منسوبة إلى العباد مختلفة باختلافهم .

الرابعة والخمسون : قوله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن للذكر إلخ ، قال الحافظ : مناسبة هذا الباب بما قبله من جهة الاشتراك فى لفظ التيسير ، قال ابن بطال : تيسير القرآن تسهيله على لسان القارىء حتى يسارع إلى قراءته ، فربما سبق لسانه فى القراءة فيجاوز الحرف إلى ما بعده ويحذف الكلمة حرصاً على ما بعدها ، قال الحافظ : وفى دخول هذا فى المراد نظر كبير ، انتهى . قلت : وترجم عليه البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات « باب الفرق بين التلاوة والمتلو » قال الله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن الذكر فهل من مدكر » ثم قال بعد ذكر عدة آيات فالقرآن الذى نتلوه كلام الله تعالى ، وهو متلو بألسنتنا على الحقيقة ، مكتوب فى مصاحفنا ، محفوظ فى صدورنا ، مسموع بأسماعنا ، غير حالّ فى شىء منها ، إذ هو من صفات ذاته غير بائن منه ، وهو كما أن البارئ عز وجل معلوم بقلوبنا ، مذكور بألسنتنا ، مكتوب فى كتبنا ، معبود فى مساجدنا ، مسموع بأسماعنا ، غير حال فى شىء منها ، وأما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهى من اكتسابنا ، وأكسابنا مخلوقة لا شك فيه ، انتهى . قال الحافظ : فى باب قوله تعالى « ولا تجعلوا لله أندادا » قال البيهقى : فى كتاب الأسماء والصفات مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة : أن القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته ، وأما التلاوة فهم على طريقتين ، منهم من فرق بين التلاوة والمتلو ، ومنهم من أحب ترك القول فيه ، وأما ما نقل عن أحمد ابن حنبل أنه سوى بينهما ، فإنما أراد حسم المادة لئلا يتذرع أحد إلى القول بخلق القرآن ، اهـ .

الخامسة والخمسون : قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد » الآية » سيأتى الكلام

(باب ما جاء فى دعاء[1] النبى ﷺ إلخ)

عليه فى اللامع وهذا آخر الأبواب التى تكلم عليها الشيخ قدس سره فى اللامع ، ويأتى بعده فى البخارى ثلاثة أبواب .

السادسة والخمسون : قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » .

السابعة والخمسون : قراءة الفاجر والمنافق .

الثامنة والخمسون : قوله تعالى « ونضع الموازين القسط الآية » ، سيأتى الكلام على هذه الثلاثة مفصلا إن شاء الله تبارك وتعالى بعد تمام كلام الشيخ قدس سره فى اللامع ، فهذا إجمال الكلام على أبواب هذا الكتاب والآن نعود إلى أصل التقرير .

(۱) لم يتعرض له الشيخ قدس سره اكتفاء بما تقدم ، ولم يتعرض لغرض الترجمة أحد من الشراح والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بذلك ، أولا دفعاً لما يتوهم مما تقدم من لفظ كتاب الرد إلخ ، الرد على التوحيد حاشاه الله من ذلك ، فأثبت بهذه الترجمة إثبات التوحيد الذى دعا إليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم خلافاً لتوحيد المبتدعة الذى تقدم ذكره ، وهذا كله على تقدير نصب التوحيد فى الكتاب ، وأما على نسخة الشراح من لفظ كتاب التوحيد فلا إشكال فى هذه الترجمة لأنه موافق للكتاب على هذا ، وبسط الشراح ههنا فى الأبحاث المتعلقة بالتوحيد كما فى الفتح وغيره ، قال القسطلانى : التوحيد هو الشهادة بأن الله واحد ، ومعنى أنه تعالى واحد كما قال بعضهم ، نفى التقسيم لذاته ، ونفى التشبيه عن حقه وصفاته ، ونفى الشريك معه فى أفعاله ومصنوعاته ، فلا تشبه ذاته الذوات ، ولا صفته الصفات ، ولا فعل لغيره حتى يكون شريكا له فى فعله أو عديلا له ، وهذا هو الذى تضمنته سورة الإخلاص من كونه واحداً صمداً إلى آخرها ، فالحق سبحانه مخالف لمخلوقاته كلها مخالفة مطلقة ، انتهى . وبسط فى تقرير شيخ الهند قوله : « أن يوحدوا الله » هذا موضع الترجمة ، والتوحيد هو الذى جاء فى الحديث الثانى

قوله (أعوذ بعزتك) ذكره (١) لإثبات عزته تبارك وتعالى ، فإن استعاذته ﷺ بعزته تتوقف على كون العزة صفة له تعالى .

عن معاذ رضى الله تعالى عنه عدم الشرك بالله الذى يعرفه الناس ، لا أن ذات الله واحد دون الصفات كما قالت المعتزلة ، وقال الأستاذ العلامة : فيه إشارة إلى رد بعض أهل السنة الذين قالوا : إنا لا نعلم معنى قوله : « الله واحد » فإن هذه الوحدة ليست هى التى تكون فى الكم المنفصل فإن الله تعالى منزه عن الكمية ، والبخارى يفهم هذه التدقيقات الفلسفية لغواً لا يعبأ بها ، قال مولانا سلمه الله: والذى يظهر لى من التوحيد والله أعلم هو أنا نوهب من الله تعالى علم السلب فقط ، مثلا إن سألنا أحد آلله جسم ؟ قلنا : لا جسم ، قال : صورة ؟ قلنا : لا قال : له مكان ؟ قلنا لا ، حتى أن كل شىء تنزه الله تعالى منه ، فهذا هو علمنا ، وإن قال الناس لنا جاهلا أو عالما ، فإن قيل إذا لم تكن هذه الصفات فى الله تعالى فالله أى شىء ؟ قلنا : لا نعلم ما كيفيته وأى شىء هو ، ولا يلزم من نفى صفات الممكن نفى وجود البارىء ، فإنه تعالى واجب الوجود ، لا نعلمه أيضاً إلى آخر ما بسط ، وقال الحافظ فى آخر حديث الكتاب التنزيهات تدرك بالعقل بخلاف الكمالات فإنها تقصر عن إدراك حقائقها كما قال بعض المحققين ، الحقائق الإلهية لا تعرف إلا بطريق السلب كما فى العلم لا يدرك منه إلا أنه ليس بجاهل ، وأما معرفة حقيقة علمه فلا سبيل إليه ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وترجم عليه البخارى «باب قول الله: وهو العزيز الحكيم » وهذا الباب السابع من أبواب كتاب الرد على الجهمية ، قال الحافظ : قال ابن بطال : العزيز يتضمن العزة ، والعزة يحتمل أن تكون صفة ذات بمعنى القدرة والعظمة ، وأن تكون صفة فعل بمعنى القهر لمخلوقاته والغلبة لهم ، ولذلك صحت إضافة اسمه إليها ، قال البيهقى : العزة تكون بمعنى القوة فترجع إلى معنى القدرة ثم ذكر نحواً مما ذكره ابن بطال والذى يظهر أن مراد البخارى فى الترجمة إثبات العزة لله رداً على من قال : إنه العزيز بلا عزة ، انتهى . وتقدم فى كتاب الإيمان ، « باب الحلف بعزة الله » وللسلف فى مسألة الصفات قولان ، قال

(ويكتب على نفسه) أى يوجب [1] منه منة وفضلا .

النووى : اعلم أن لأهل العلم فى أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين : أحدهما وهومذهب معظم السلف أو كلهم أنه لايتكلم فى معناها ، بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شىء ، وأنه منزه عن التجسم والانتقال والتحيز فى جهة ، وعن سائر صفات المخلوق ، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين ، واختاره جماعة من محققيهم وهوأسلم ، وحكوا القول الثانى وهومذهب معظم المتكلمين أنها تتناول على ما يليق بها على حسب مواقعها ، وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهله ، بأن يكون عارفاً بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع إلى آخر ما بسطه وسيأتى فى الباب السابع عشر عن الحافظ أن للسلف فيه ثلاثة أقوال .

(١) قال الحافظ : قوله « وهو يكتب على نفسه » كذا لأبى ذر، وسقطت الواو لغيره ، وعلى الأول فالجملة حالية ، وعلى الثانى فيكتب على نفسه، بيان لقوله «كتب والمكتوب هو قوله « إن رحمتى إلخ » ، وفى الجلالين : قوله ، « كتب » قضى على نفسه الرحمة فضلا منه ، انتهى . وفى الجمل : قوله « فضلا منه » أى إيجاباً على وجه التفضل والإحسان ، وذلك لأنه وعد بالرحمة فصارت الرحمة واجبة بمقتضى الوعد ، لأن إخلاف الوعد نقص ، وهو على الله محال ، وفيه رد على من قال : إن الرحمة واجبة عليه مطلقاً ، لا بالوعد ، والمراد بالرحمة مايعم الدارين ، انتهى. وقد ترجم عليه البخارى « باب قول الله تعالى » « ويحذركم الله نفسه » وهـــذا هو الباب الخامس عشر من أبواب كتاب الرد على الجهمية ، والغرض منه إطلاق النفس على الله تعالى ، قال الحافظ : قال ابن بطال : فى هذه الآيات والأحاديث إثبات النفس لله تعالى وقال الكرمانى : ليس فى حديث ابن مسعود هذا ذكر النفس ، ولعله أقام استعمال أحد مقام النفس لتلازمهما فى صحة استعمال كل واحد منهما مقام الآخر ، ثم قال والظاهر أن هذا الحديث كان قبل هذا الباب فنقله الناسخ إلى هذا الباب ، انتهى. قال الحافظ : وكل هذا غفلة عن مراد البخارى فإن ذكر النفس ثابت فى هذا

(باب قوله وكان[1] عرشه على الماء)

أراد بذلك إثبات العرش له ، ليثبت بذلك صفة له تعالى وهو استقراره عليه واستواؤه والاستيلاء والغلبة صفة له تبارك وتعالى .

الحديث وإن كان لم يقع فى هذه الطريق ، لكنه أشار إلى ذلك كعادته ، فقد أورده فى تفسير سورة الأنعام والأعراف بزيادة ، ولذلك مدح نفسه ، انتهى . وفى الحاشية المصرية عن شيخ الإسلام قوله : « ويحذركم الله نفسه » أى ذاته ، فالإضافة بيانية وفيه تقدير مضاف أى يحذركم عقابه ، وقيل إطلاق النفس عليه تعالى ممنوع ، وإنما ذكرت فى الآية الثانية فى كلامه للمشاكلة ، وعليه فالمراد بالنفس فى الأولى نفس عباد الله كما قيل به ، انتهى . قلت : قال البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات : والنفس فى كلام العرب على وجوه : فمنها نفس منفوسة مجسمة مروحة ، ومنها مجسمة غير مروحة ، تعالى الله عن هذين علواً كبيراً ، ومنها نفس بمعنى إثبات الذات ، كما تقول فى الكلام هذا نفس الأمر : يريد إثبات الأمر ، لا أن له نفساً منفوسة ، أو جسما مروحاً ، فعلى هذا المعنى يقال فى الله سبحانه : إنه نفس لا أن له نفساً منفوسة ، اه .

(١) هذا هو الباب الثانى والعشرون من كتاب الرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة ظاهر ، وفى حاشية الهندية ، عن الفتح والعينى ، ذكر هاتين الآيتين تنبيهاً على فائدتين : الأولى من قوله « وكان عرشه على الماء » هى لدفع توهم من قال : إن العرش لم يزل مع الله تعالى ، مستدلين من قوله « كان الله ولم يكن شىء وكان عرشه على الماء » ، وهذا مذهب باطل والإضافة للتشريف كبيت الله ، وسماه عرشه لأنه مالكه وخالقه ، والفائدة الثانية من قوله « وهو رب العرش العظيم » لدفع توهم من قال من الفلاسفة : إن العرش هو الخالق والصانع ، وقوله « رب العرش » يبطل هذا القول الفاسد ، فإنه يدل على أنه مربوب مخلوق ، والمخلوق كيف يكون خالقا ، انتهى مختصراً ، وأجمل الحافظ الكلام على أن الاستواء صفة ذات أو صفة فعل .

(كان يدعوهن عند الكرب) ودعاؤه [1] عليه الصلاة والسلام، لا سيما عند الكرب، إمارة عروجها إلى السماء، فإن الدعاء إذا لم تقبل ولم تعرج كانت لغواً وبذلك يثبت مناسبة الترجمة.

(لا يجاوز حناجرهم) فيه الترجمة [2] حيث كان كناية عن عدم القبول على توجيه.

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من مطابقة الحديث بالترجمة وجيه وقال الكرمانى: فإن قلت هذا الحديث لا تعلق له بالترجمة، قلت: هذا والحديثان اللذان بعده مقامها اللائق بها الباب السابق، ولعل الناسخ نقلها إلى ههنا على أن هذا الباب كأنه من تتمة الباب المتقدم، لأنهما متقاربان فى القصد، بل هما متحدان، ويحتمل أن يقال أراد بهذا وبالثالث بيان المعراج، وبالثانى لازم لا يجاوز حناجرهم، أى لا يصعد إلى الله تعالى، انتهى. ويمكن عندى أن يقال: إن هذا الدعاء ذكر وعمل صالح، والعمل الصالح يرفعه كما تقدم عن مجاهد فى ترجمة الباب.

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث «باب قوله تعالى: تعرج الملائكة والروح إليه» إلخ، قال الحافظ: قال ابن بطال: غرض البخارى فى هذا الباب الرد على الجهمية المجسمة فى تعلقها بهذه الظواهر، وقد تقرر أن الله ليس بجسم، فلا يحتاج إلى مكان يستقر فيه، وإنما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف، ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان، انتهى، قال الحافظ: وخلطه المجسمة بالجهمية من أعجب ما يسمع، انتهى. ولا يبعد عندى أن يقال إن مقصود الترجمة إثبات اسم العلى، ثم رأيت تقرير الشيخ المكى فكتب المقصود من هذا الباب إثبات صفة العلو لله تعالى، كما يدل عليه كلمة تعرج وتصعد ونحوهما، والرد على الجهمية من جهة أنهم أنكروا الصفات كلها، انتهى. وهو أوجه.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه، وحاصله أن فى قوله عليه الصلاة والسلام «لا يجاوز حناجرهم» فيه توجيهان معروفان، ففى هامش البخارى له تأويلان:

(مستقرها تحت العرش) فكان عروجا (١) لها إليه ولا ينكر ما(٢) في الشمس من روحانية .

أحدهما أنه لا تفقهه قلوبهم ، أو لا ينتفعون بما تلوه منه ، والثاني: لا تصعد تلاوتهم في جملة الكلم الطيب المتصعد إلى الله تعالى ، انتهى . وقال الحافظ : قوله لا يجاوز يحتمل أنه لكونه لا تفقهه قلوبهم، ويحملونه على غير المراد به ، ويحتمل أن يكون المراد أن تلاوتهم لا ترتفع إلى الله ، انتهى . فتوجيه الشيخ قدس سره مبنى على أحد التوجيهين المذكورين كما ترى ، وقال العيني: لا مطابقة بينه وبين الترجمة بحسب الظاهر ، وقد تكلف بعضهم في توجيه المطابقة فقال : ما حاصله إن في الرواية التي في المغازي «وأنا أمين أمن في السماء» ما يدل عليها، وهو أن معنى قوله «من في السماء» على أن العرش في السماء ، وفيه تعسف، وكذلك تكلف فيه الكرماني حيث قال ما ملخصه: أن يقال: دل عليها: لازم قوله «لا يجاوز حناجرهم» ، أي لا يصعد إلى السماء، وفيه جر ثقيل ، انتهى . وحكى القسطلاني توجيه الحافظ ، ثم قال : وهذه عادة البخاري في إدخال الحديث في الباب للفظة تكون في بعض طرقه هي المناسبة ، لذلك الباب يشير إليها قاصداً، تشحيذاً للأذهان والحث على الاستحضار ، انتهى . وأنت خبير بأن توجيه الشيخ قدس سره أوجه ، ولا يرد عليه إيراد ما .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من وجه المطابقة وجيه جداً ،وهو ظاهر لا خفاء فيه ، قال الحافظ : قال ابن المنير : جميع الأحاديث في هذه الترجمة مطابقة لها إلا حديث ابن عباس رضي الله عنه فليس فيه إلا قوله « رب العرش » ، ومطابقته والله أعلم من جهة أنه نبه على بطلان قول من أثبت الجهة إلى آخر ما بسطه ، وذكر هذا الكلام بعد حديث أبي ذر ولم يتعرض بخصوصه لحديث أبي ذر، وقال العيني: بعد حديث أبي ذر هذا مطابقته للترجمة تتأتى ببعض التعسف ، بيانه أنه لما نبه على بطلان قول من أثبت الجهة من قوله « ذي المعارج » فذكر البحث الذي ذكره الحافظ متعلقاً بحديث ابن عباس ولا تعلق له بحديث أبي ذر .

(٢) أجاب الشيخ قدس سره ما يرد على استئذان الشمس وسجودها مع كونها

(شافعوها) معناه المنافقون (١) ، وإنما سموا بذلك لاختلاطهم وازدواجهم لهم في الدنيا (٢) وفي الآخرة أيضا ولو إلى مدة معلومة ، والشفع

من الجمادات ، قال الحافظ : قال ابن بطال : استئذان الشمس معناه أن الله يخلق فيها حياة يوجد القول عندها لأن الله قادر على إحياء الجماد والموات ، وقال غيره : يحتمل أن يكون الاستئذان أسند إليها مجازاً ، والمراد من هو موكل بها من الملائكة ، انتهى . قال النووي : وأما سجود الشمس فهو تمييز وإدراك يخلقه الله تعالى فيها ، انتهى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ، أوجه بل وجيه بل متعين ، وهكذا في تقرير المكي إذ قال : قوله شافعوها وهو ما يكون شفعاً فإن المنافقين شفعاً (*) مقابل الوتر للمسلمين . اهـ . وقال الحافظ في الرقاق : قوله « فيها منافقوها » كذا للأكثر ، وفي رواية إبراهيم بن سعد يعني رواية الباب فيها شافعوها أو منافقوها ، شك إبراهيم ، والأول المعتمد ، انتهى . وما في العيني وتبعه القسطلاني قوله : شافعوها أي شافعوا الأمة ، وأصله شافعون سقطت النون للإضافة ، من شفع يشفع شفاعة فهو شافع وشفيع ، انتهى ليس بوجيه .

(٢) وقد قال عز اسمه : « يوم يقول المنافقون والمنافقات » الآية ، وفيها « ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلى » وفي الجلالين قوله : ألم نكن معكم على الطاعة ، وفي الجمل عن القرطبي : « ينادونهم ألم نكن معكم في الدنيا نصلي كما تصلون ونغزو مثل ما تغزون » إلى آخره ، وفي الدر المنثور : وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله : « يوم يقول المنافقون » الآية ، قال : بينما الناس في ظلمة إذ بعث الله نوراً فلما رأى المؤمنون النور توجهوا نحوه ، وكان النور لهم دليلا إلى الجنة من الله ، فلما رأى المنافقون المؤمنين قد انطلقوا تبعوهم ، فأظلم الله على المنافقين فقالوا حينئذ : انظرونا نقتبس من نوركم فإنا كنا معكم في الدنيا ، قال المؤمنون : ارجعوا حيث

(*) زوجا ١٢ منه .

الجمع (١) والازدواج ، وكلمة أوشك من الراوى .

جئتم من الظلمة فالتمسوا هنالك النور ، انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال : فى هذا الحديث أن المنافقين يتأخرون مع المؤمنين رجاء أن ينفعهم ذلك بناء على ما كانوا يظهرونه فى الدنيا ، فظنوا أن ذلك يستمر لهم فميز الله تعالى المؤمنين بالغرة والتحجيل ، إذ لا غرة للمنافق ولا تحجيل ، قال الحافظ : قد ثبت أن الغرة والتحجيل خاص بالأمة المحمدية ، فالتحقيق أنهم فى هذا المقام يتميزون بعدم السجود بإطفاء نورهم بعد أن حصل لهم ، ويحتمل أن يحصل لهم الغرة والتحجيل ثم يسلبان عند إطفاء النور ، وقال القرطبى : ظن المنافقون أن تسترهم بالمؤمنين ينفعهم فى الآخرة كما ينفعهم فى الدنيا جهلا منهم ، ويحتمل أن يكونوا حشروا معهم ، لما كانوا يظهرونه من الإسلام فاستمر ذلك حتى ميزهم الله تعالى منهم ، إلى آخر ما بسط .

(١) قال الراغب : الشفع ضم الشىء إلى مثله ، ويقال للمشفوع شفع ، والشفاعة الانضمام إلى آخر ، ناصراً له وسائلا عنه ، والشفعة طلب مبيع وهو من الشفع ، انتهى . وترجم الإمام البخارى على هذا الحديث « باب قوله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ، وغرضه ظاهر ، وهو الرد على من أنكر رؤيته تعالى يوم القيامة من أهل البدع ، وفى تقرير المكى : المقصود من هذا إثبات الرؤية ، انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال : ذهب أهل السنة وجمهور الأمة إلى جواز رؤية الله الآخرة ومنع الخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة ، إلى آخر ما بسط فى دلائل أهل السنة فى ثبوت ذلك ، وفى رد ما تمسك به المخالفون ، وفى شرح العقائد النسفية ورؤية الله تعالى بالبصر جائزة فى العقل واجبة بالنقل ، وقد ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى الدار الآخرة ، أما الكتاب فقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ، وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : « إنكم سترون ربكم » الحديث ، رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية

. . . .

فى الآخرة وأن الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ، اه . مختصراً ، قال النووى : اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلا ، وأجمعوا أيضاً على وقوعها فى الآخرة ، وزعمت طوائف من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لايراه أحد من خلقه ، وأن رؤيته مستحيلة عقلا وهذا الذى قالوه خطأصريح وجهل قبيح ، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى فى الآخرة المؤمنين ، ورواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله ﷺ ، وآيات القرآن فيها مشهورة ، اه . قال الحافظ : جمع الدارقطنى طرق الأحاديث الواردة فى رؤية الله تعالى فى الآخرة فزادت على العشرين ، وتتبعها ابن القيم فى « حادى الأرواح » فبلغت الثلاثين وأكثرها جياد ، وأسند الدارقطنى عن يحيى ابن معين قال : عندى سبعة عشر حديثاً فى الرؤية صحاح ، اه . وفى الفتاوى الحديثية لابن حجر المكى ، وسئل نفع الله به عن النساء يرين الله تعالى فى الموقف كالرجال فاجاب بقوله : نعم ، بل قال جمع من أهل السنة أنها تحصل للمنافقين فى الموقف ، وجمع أنها تحصل للكافرين ثم يحجبون عنه ، وأما الرؤية فى الجنة فأجمع أهل السنة أنها حاصلة للأنبياء والرسل والصديقين من كل أمة ، ورجال المؤمنين من البشر من هذه الأمة ، واختلف فى نساء هذه الأمة فقيل : لا يرين لأنهن مقصورات فى الخيام ، ولم يرد تصريح برؤيتهن ، وقيل : يرين لعموم النصوص ، وقيل : يرين فى مثل أيام الأعياد التى كانت فى الدنيا كيوم الجمعة ، فإن التجلى فيها عام ، وأخرج الدارقطنى حديث : « إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز وجل » وفيه « ويراه المؤمنات يوم الفطر والأضحى » ، اه . قلت : وظاهر(٥) ما فى المشكاة برواية الترمذى وابن ماجه عن أبى هريرة فى حديث طـــويل ، وفى آخره :

---

(٥) مبدأ ١٢ .

(هل بينكم وبينه آية) الظاهر(١) أن القصة مقلوبة من بعض الرواة ، فإن طلب العلامة يكون قبل المعرفة إذ لا حاجة إلى العلامة بعد إقرارهم بأنه إلههم الحق ، ولا يبعد حمله على أن العلامة كثيراً ما يكون لمزيد طمأنينة لا لشك فى ذى العلامة والله أعلم .

« ثم ننصرف إلى منازلنا فيتلقانا أزواجنا فيقلن: مرحباً وأهلا لقد جئت وإن بك من الجمال أفضل بما فارقتنا عليه ، فنقول : إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار، ويحقنا أن ننقلب بمثل ما انقلبنا » الحديث ، إن(*) النساء لم تكن مع الرجال ، والتأويل مساغ فقد قال الحافظ ابن تيمية فى فتاواه : يمكن أن يكون نساؤهم المؤمنات رأين الله فى منازلهن فى الجنة رؤية اقتضت زيادة الحسن والجمال كما جاء مفسراً فى أحاديث أخر ، اه . وللسيوطى رسالة مستقلة مسماة بـ « تحفة الطلباء برؤية الله للنساء » أثبت فيها رؤيتهن لله تعالى ، وأطال ابن تيمية الكلام فى إثبات رؤيتهن ، وذكر ابن تيمنة قدس سره فى فتاواه فى مسألة رؤية الكفار ثلاثة أقوال :

الأول : أنهم لا يرون بحال ، وهو قول أكثر المتأخرين ، وعليه يدل عموم كلام المتقدمين ، وعليه جمهور أصحاب أحمد وغيرهم .

الثانى : أنه يراه من أظهر التوحيد من مؤمنى هذه الأمة ومنافقيها وغبرات أهل الكتاب ، وذلك فى عرصة القيامة ، ثم يحتجب عن المنافقين فلا يرونه بعد ذلك ، وهو قول ابن خزيمة .

الثالث : أنهم يرونه رؤية تعريف وتعذيب ، كاللص إذا رأى السلطان ، ثم يحتجب عنهم ، وهو قول أبى الحسن بن سالم وأصحابه وغيرهم إلى آخر مابسطه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره وارد على ظاهر اللفظ ، ويستأنس ذلك بما فى الدر ، وأخرج إسحق بن راهويه والطبرانى والحاكم وصححه وغيرهم عن

(*) خبر ١٢ .

(إلى جانب الصخرة وإلى جانب الشجرة) تصوير (١) للنبات ليستدل به على تفاوت ما بين هؤلاء من المراتب واختلاف الدرجات .

عبد الله بن مسعود عن النبى ﷺ قال : « يجمع الله الناس يوم القيامة » فذكر الحديث بطوله ، وفيه قال : فينطلق كل إنسان منكم إلى ما كان يعبد فى الدنيا » ، ويتمثل لهم ما كانوا يعبدون فى الدنيا ، فيتمثل لمن كان يعبد عيسى شيطان عيسى ، ويتمثل لمن كان يعبد عزيراً شيطان عزير ، حتى يمثل لهم الشجرة والعود والحجر ، ويبقى أهل الإسلام جثوماً فيتمثل لهم الرب عز وجل فيقول لهم : ما لكم لم تنطلقوا كما انطلق الناس؟ فيقولون : إن لنا رباً ما رأيناه بعد، فيقول : فبم تعرفون ربكم إن رأيتموه ؟ قالوا : بيننا وبينه علامة إن رأيناه عرفناه ، قال : وما هى ؟ قال : « يكشف عن ساق ، فيكشف عند ذلك عن ساق » الحديث،وفى الدر أيضاً برواية ابن أبى شيبة وغيره والحاكم وصححه عن ابن مسعود فى حديث طويل ، وفيه : « حتى يمر المسلمون فيلقاهم فيقول : من تعبدون ؟ فيقولون : نعبد الله ولا نشرك به شيئاً ، فينتهرهم مرة أو مرتين : من تعبدون ؟ فيقولون : نعبد الله ولا نشرك به شيئاً ، فيقول : هل تعرفون ربكم ؟ فيقولون : سبحان الله إذا تعرف لنا عرفناه ، فعند ذلك يكشف عن ساق » الحديث ، وأوضح من ذلك ما فى رواية مسلم عن أبى سعيد رضى الله عنه فى هذه الرواية بلفظ : « فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله لا نشرك بالله شيئاً ، مرتين أو ثلاثا ، فيقول : هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها ؟ فيقولون نعم ، فيكشف عن ساق ، فلا يبقى من كان يسجد لله » الحديث ، وفيه : « ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول فى صورته التى رأوه فيها أول مرة ، فقال أنا ربكم ، فيقولون : أنت ربنا » الحديث .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما أفاده من تفاوت المراتب تفسير لقوله : ما كان إلى الشمس كان أخضر، وما كان إلى الظل كان أبيض ، وقد ذكره الامام البخارى فى كتاب الإيمان مختصراً ، وترجم عليه : « باب تفاضل أهل

(حدثنا أنس بن مالك الخ) وإنما لم[1] يرسلوا إلى النبي ﷺ أول مرة ليعلم بذلك فضيلته ﷺ باتفاق منهم أجمعين ، إذ لو أرسلهم آدم مثلا إليه ﷺ لكان مظنة أن يتوهم أنا لو ذهبنا إلى نوح أو إلى إبراهيم لكانت فيه كفاية أيضاً ،

الإيمان فى الأعمال » وقال الحافظ فى « باب الصراط جسر جهنم » قال القرطبى: اقتصر المازرى على أن موقع التشبيه السرعة ، وبقى عليه نوع آخر دل عليه قوله فى الطريق الأخرى « ألا ترونها تكون إلى الحجر منها إلى الشمس أصفر وأخضر ومايكون منها إلى الظل يكون أبيض » وفيه تنبيه على أن مايكون إلى الجهة التى تلى الجنة يسبق إليه البياض المستحسن ، وما يكون منه إلى جهة النار يتأخر عنه النصوع فيبقى أصيفر وأخيضر ، إلى أن يتلاحق البياض ويستوى الحسن والنور ونضارة النعمة عليهم ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وهكذا أفاده فى الكوكب الدرى إذ قال : « إنما لم يلهمهم الله أن يأتوا محمداً ﷺ ليعلمهم فضله ﷺ بأنه تحمل ما لم يتحمله أحد من الأنبياء ، وأطاق ما لم يطقه أحد من المرسلين ، ولذلك لم يعلمهم آدم صلى الله أن يأتوا محمداً ﷺ »اه . وقال القارى فى المرقاة :قوله « لست هناكم » قال القاضي عياض : إنما يقولونه تواضعاً وإكباراً لما يسألونه ، وقد يكون إشارة من كل واحد منهم إلى أن هذه الشفاعة وهذا المقام ليس له بل لغيره ، وكل واحد منهم يدل على الآخر ، حتى ينتهى الأمر إلى صاحبه ، ويحتمل أنهم علموا أن صاحبها محمد ﷺ معيناً ، ويكون إحالة كل واحد منهم على الآخر لأن تندرج الشفاعة فى ذلك إلى نبينا محمد ﷺ ، ومبادرة النبى ﷺ لذلك وإجابته لرغبتهم لتحققه أن هذه الكرامة والمقام له خاصة ، قال الشيخ محيي الدين: والحكمة فى أن الله تعالى ألهمهم سؤال آدم ، ومن بعده صلوات الله تعالى وسلامه عليهم فى الابتداء ، ولم يلهموا سؤال نبينا ﷺ إظهاراً لفضيلة نبينا ﷺ ، فإنهم لوسألوه ابتداء لكان يحتمل أن غيره يقدر على هذا ، وأما إذا سألوا غيره من رسل الله

ولا كذلك إذا أرسل كل منهم إلى من هو أهل لذلك الصنيع عنده ، ثم إن[1] فى الروايات حذفاً واختصاراً حيث ابتدأ فيها بذكر الشفاعة الكبرى ثم لم يتمها حتى أخذ فى ذكر الصغرى فافهم .

وأصفيائه فامتنعوا ، ثم سألوه فأجاب وحصل غرضهم فهو النهاية فى ارتفاع المنزلة وكمال القرب ، وفيه تفضيله على جميع المخلوقين من الرسل الآدميين والملائكة المقربين ، فإن هذا الأمر العظيم ، وهى الشفاعة العظمى ، لا يقدر على الإقدام عليه غيره صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصراً ، هكذا أفاده فى الكوكب الدرى واضحاً إذ قال : قوله « فأرفع رأسى » إلخ ، هكذا ذكره أصحاب السنن والصحاح المتداولة بين أيدى علمائنا ، والظاهر أن فيها ههنا حذفاً وتركاً لم تذكره الروايات بأسرها ، وهو أنه ﷺ يشفع لهم فى شفاعته بالحساب والخلاص من عرصة المحشر ، ثم يقول بعد ذلك فى أمته ويلتمس منه سبحانه وتعالى أن يغفرلهم ، فهذا قوله : « يارب أمتى أمتى » ، اه . وفى حاشيتى على الكوكب : قال الحافظ : كأن راوى هذا الحديث ركب شيئاً على غير أصله ، وذلك أن فى أول الحديث ذكر الشفاعة فى الإراحة من كرب الموقف ، وفى آخره ذكر الشفاعة فى الإخراج من النار ، يعنى وذلك يكون بعد التحول من الموقف والمرور على الصراط وسقوط من يسقط فى تلك الحالة فى النار ، ثم يقع ذلك الشفاعة فى الإخراج وهو إشكال قوى ، وقد أجاب عنه عياض وتبعه النووى بأنه وقع فى حديث حذيفة بعد قوله « فيأتون محمداً فيقوم فيؤذن له - أى فى الشفاعة - وترسل الأمانة والرحم فيقومان جنبتى الصراط » الحديث ، قال عياض : فبهذا يتصل الكلام لأن الشفاعة التى لجأ الناس إليه فيها هى الإراحة من كرب الموقف ، ثم تجىء الشفاعة فى الإخراج ، ثم بسط الحافظ الروايات الدالة على ذلك ، وقال بعد ذكر الجمع فى الموقف الأمر بإتباع كل أمة ما كانت تعبد ، ثم تمييز المنافقين من المؤمنين ، ثم حلول الشفاعة

(فقالت الجنة إلخ) ، وحاصل (١) الاختصام أن الجنة ادعت عظمة نفسها لما فيه من إعزاز الأذلاء وإعظام الضعفاء ، وادعت النار العظمة لنفسها فإنها تذل

بعد وضع الصراط والمرور عليه ، قال : وبهذا تجتمع متون الأحاديث وتترتب معانيها ، فكان بعض الرواة حفظ ما لم يحفظه الآخر ، اهـ . قلت : ويمكن الجواب أيضاً أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما طلب تعجيل الحساب ليوم المحشر طلب أيضاً لأمته خاصة أدعية مخصوصة كما هو ظاهر دأبه ﷺ من أدعيته العامة والخاصة الشاملة الكاملة ، فعلى هذا يكون قوله ﷺ : « يارب أمتى أمتى » أحد الأدعية التى دعا بها فى هذا الوقت ، ذكرها تطيباً لقلوب أمته ﷺ ، اهـ . وبسط الحافظ فى الفتح ، والقارى فى المرقاة فى توجيهات هذا الإشكال .

(١) تقدم الكلام على ذلك مفصلا فى كتاب التفسير فى تفسير سورة « ق » وترجم عليه البخارى باب « إن رحمة الله قريب من المحسنين » وهو الباب الخامس والعشرون من أبواب كتاب الرد ، وغرضه ظاهر ، وهو إثبات صفة الرحمة ، ويشكل عليه التكرار بالباب الثانى من هذه الأبواب من قوله باب « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » وتقدم هناك أن الغرض منه إثبات الرحمة ، والأوجه عندى فى الجواب أن لله تعالى صفتين الرحمن والرحيم ، وفرق بينهما بوجوه فكرر المصنف الترجمة إشارة إلى اسمى الرحمن والرحيم وأشار بتكرار الترجمة إلى غلبة الرحمة مشعراً إلى قوله عز اسمه « إن رحمتى سبقت غضبى » وفى رواية « غلبت غضبى » ذكرها صاحب المشكاة برواية الشيخين عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق عرشه « إن رحمتى سبقت » الحديث ، وسيأتى فى البخارى فى باب « ولقد سبقت كلمتنا » وقال الحافظ : قال ابن بطال : الرحمة تنقسم إلى صفة ذات وإلى صفة فعل ، وههنا يحتمل أن تكون صفة ذات فيكون معناها إرادة إثابة الطائعين ، ويحتمل أن تكون صفة فعل فيكون معناها أن فضل الله بسوق السحاب وإنزال المطر قريب من المحسنين ، فكان ذلك رحمة

الأعزة وتحقر العظماء ، فقال الله تعالى : لكل منكما فضل ومنقبة ، نظراً إلى ما هو مقصوده تبارك وتعالى من كل منهما ، وبهذا يظهر وجه الاختصام .

لهم لكونه بقدرته وإرادته ، ونحوه تسمية الجنة رحمة لكونها فعلا من أفعاله ، حادثة بقدرته ، وقال البيهقي في كتاب الأسماء والصفات : باب الأسماء التي تتبع إثبات التدبير لله تعالى دون من سواه ، فمن ذلك الرحمن الرحيم ، قال الخطابي : معنى الرحمن ذو الرحمة الشاملة التي وسعت الخلق في أرزاقهم وأسباب معايشهم ، قال : والرحيم خاص بالمؤمنين كما قال سبحانه « وكان بالمؤمنين رحيما » وقال غيره : الرحمن خاص في التسمية وعام في الفعل ، والرحيم عام في التسمية خاص في الفعل ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن قول الراوي في حديث الباب (ينشيء النار) وهم ، قال الحافظ : قال أبو الحسن القابسي : المعروف في هذا الموضع أن الله ينشيء للجنة خلقاً ، وأما النار فيضع فيها قدمه ، قال : ولا أعلم في شيء من الأحاديث أنه ينشيء للنار خلقاً إلا هذا ، انتهى . وأجاب عياض : بأن أحد ما قيل في تأويل القدم ، أنهم قوم تقدم في علم الله أنه يخلقهم ، قال : فهذا مطابق للإنشاء ، وذكر القدم بعد الإنشاء يرجح أن يكونا متغايرين ، وعن المهلب قال : في هذه الزيادة حجة لأهل السنة في قولهم : إن لله أن يعذب من لم يكلفه بعبادته في الدنيا لأن كل شيء ملكه ، فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم ، انتهى . وأهل السنة إنما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل » ويفعل ما يشاء وغير ذلك ، وهو عندهم من جهة الجواز ، وأما الوقوع ففيه نظر ، وليس في الحديث حجة للاختلاف في لفظه لقبوله التأويل ، وقد قال جماعة من الأئمة ، إن هذا الموضع مقلوب ، وجزم ابن القيم بأنه غلط ، واحتج بأن الله تعالى أخبر بأن جهنم تمتليء من إبليس وأتباعه ، إلى آخر ما بسط الحافظ من أقوال العلماء في تأويل هذا الحديث ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف ما قاله الحافظ بعد كلام البلقيني حمله

(باب قوله « ولقد سبقت كلمتنا »)

والمراد[١] إثبات الكلام له تعالى لا مجموع ما هو مضمون الآية .

(باب قوله « لا تنفع الشفاعة »)

قصد بذلك إثبات[٢] المطلبين أن العبد[٣] كاسب لا كما توهمت الجبرية أنه

على أحجار تلقى فى النار أقرب من حمله على ذى روح يعذب بغير ذنب ، قال الحافظ : ويمكن التزام أن يكونوا من ذوى الأرواح ولكن لا يعذبون كما فى الخزنة ، اه . وهذا أقرب التوجيهات عندى لأن الاحتياج إلى الإنشاء للامتلاء ولا يلزم أن يكون كل من فى جهنم معذباً كالملائكة .

(١) هذا الباب ، الباب الثامن والعشرون من أبواب كتاب الرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وهذا أول باب فى مسألة الكلام عند الشيخ قدس سره وهكذا فى تقرير المكى إذ قال : قوله « ولقد سبقت الكلمة » أى الكلام ، والغرض من هذا الباب إثبات الكلام لله تعالى ، اه . وعند العلامة العينى الباب الآتى ، وعند الحافظ الباب الثانى والثلاثون ، كما تقدم التنبيه على ذلك فى إجمال الكلام على أبواب الكتاب فى الباب الثامن والعشرين والتاسع والعشرين ، وتقدم فيه إجمال الكلام على مسألة خلق القرآن ، وترجم البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات : ما جاء فى إثبات صفة الكلام ، وذكر فيه آيات عديدة بلفظ الكلمة والكلمات ، وقال الحافظ بعد الحديث الأول حديث أبى هريرة أشار به إلى ترجيح القول بأن الرحمـــة من صفات الذات لكون الكلمة من صفات الذات ، اه .

(٢) هذا الباب الثانى والثلاثون من أبواب الكتاب ، وهو أول باب عند الحافظ فى مسألة الكلام ، ولذا بسط فيه على مسألة الكلام فى هذا الباب أشد البسط .

(٣) قال الحافظ فى باب قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً » وتضمن الرد

مجبور محض لا دخل له فی شیء مما یوجد من الأقوال والأفعال أو الحركات والسكنات ، ودلالة الروايات على هذا المعنى ظاهرة حيث ذكر فی كل منها شیء من أفعال العباد ، كما يظهر بأدنى تأمل ، وأن الخالق(١) تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته ، وما زعمه(*) أهل الأهواء من أن معنى قوله تعالى حيث ورد كما فی قوله « قال ربكم » وغيره هو خلق القول والكلام فی غيره لا أنه تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته باطل(**) ، واستدل على هذا المدعى بقوله « قالوا ماذا قال ربكم » حيث نسب القول إلى الرب تعالى ، ولم يقل ماذا خلق ربكم. فيكم من الكلام ، مع أنه لو كان المعنى خلق القول فيهم لما احتاجوا إلى السؤال عن غيرهم فعلم أن تأويلهم هذا باطل ، وأيضاً فإن المؤلف يشير فی هذا الباب إلى أن لله تعالى أفعالا وأعمالا ، وذلك ليثبت به أن لله تعالى صفات قديمة أيضاً .

على الجهمية فی قولهم : لا قدرة للعبد أصلا ، وعلى المعتزلة حيث قالوا : لا دخل لقدرة الله تعالى فيها ، والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر ، بل أمر بين أمرين ، فإن قيل : لا يخلو أن يكون فعل العبد بقدرة منه أولا إذ لا واسطة بين النفی والإثبات ، فعلى الأول يثبت القدر الذی تدعيه المعتزلة وإلا ثبت الجبر الذی هو قول الجهمية ، فالجواب أن يقال : بل للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من المنارة والساقط منها ولكن لا تأثير لها ، بل فعله ذلك واقع بقدرة الله تعالى ، فتأثير قدرته فيه بعد قدرة العبد عليه ، وهذا هو المسمى بالكسب ، اهـ . وقال العينی فی الباب المذكور : غرض البخاری فی هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها إلى الله تبارك وتعالى ، سواء كانت من المخلوقين خيراً أو شراً فهی لله خلق وللعباد كسب ، اهـ .

(١) وفی تقرير المكی : قوله « لمن أذن » فثبت الكلام لله تعالى وهو

(*) مبتدأ . (**) خبر .

(يتغنى بالقرآن) أورده (١) ههنا لإثبات أن لله كلاماً وهو القرآن ، وأن لله أفعالا منها الأذن أى الاستماع ، وأن للعبد أفعالا منها تغنيه بالقرآن وجهره به فليس هو مجبوراً محضاً لا يقدر على إتيان شيء من الأفعال ولو بكسب لها .

المطلوب فى هذا الباب بل أكثر هذه الأبواب فى إثبات الكلام ، ومقصوده من تكثير أحاديثه تكفير المعتزلة المنكرة لكلام الله تعالى بأن هذه الأحاديث لكثرتها بلغت حد التواتر ، فمنكرها كافر ، ومذهب المحدثين تكفير أهل الهوى كلهم وإن كانوا من أهل القبلة ، اهـ . ومسألة تكفير أهل البدع وأهل القبلة وسيع الذيل لا يسعها هذا المختصر ، قال العينى : غرض البخارى من ذكر هذه الآية بل من الباب كله بيان كلام الله القائم بذاته ، ودليله أنه قال « ماذا قال ربكم » ولم يقل ماذا خلق ربكم ، وفيه رد للمعتزلة والخوارج والمرجئة والجهمية والنجارية ، لأنهم قالوا إنه متكلم يعنى خالق الكلام فى اللوح المحفوظ ، وفى هذا ثلاثة أقوال : قول أهل الحق إن القرآن غير مخلوق وإنه كلامه تعالى قائم بذاته لا ينقسم ولا يتجزأ ، ولا يشبه شيئاً من كلام المخلوقين ، والقول الثانى : ما ذكرنا عن هؤلاء المذكورين ، والقول الثالث أن الواجب فيه الوقف فلا يقال إنه مخلوق ولا غير مخلوق ، اهـ وقال الحافظ : قال ابن بطال : استدل البخارى بهذا على أن قول الله قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجوداً به ولا يزال كلامه لا يشبه المخلوقين ، خلافاً للمعتزلة التى نفت كلام الله إلى آخر ما بسطه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه مطابقة الحديث بالترجمة ، وعلى هذا لا يرد ما أوردوا من الإشكال على المطابقة ، فقد قال الكرمانى : اعلم أن البخارى فهم من الأذن القول لا الاستماع ، بدليل أنه أدخله فى هذا الباب ، اهـ . وحكى العينى قول الكرمانى ثم قال فيه موضع التأمل ، ثم ذكر المواضع التى تقدم فيها هذا الحديث من البخارى ثم قال : وفهم القول منه بعيد ، اهـ . فلا مخلص من الإيراد إلا بالتوجيه الذى ذكره الشيخ ، نعم يشكل على بعض الشراح مطابقة

(باب قول الله « يريدون أن يبدلوا كلام الله »)

يريد[1] فى هذا الباب إثبات نوع من الكلام له تعالى وهو الذى ليس بوحى متلو ، أى الأحاديث القدسية ، وأكثر ما ورد فى هذا الباب لا يخلو عن ذلك ، وأما ما ليس فيه من كلامه تعالى شىء فإنه لا يخلو عن مناسبة ما بكلامه تعالى كما ستقف عليه إنشاء الله تعالى .

آخر حديث الباب حديث عائشة « ما غرت على امرأة ما غرت على خديجة » قال العينى : لم أر أحداً من الشراح ذكر لهذا الحديث مطابقة للترجمة اللهم إلا أن يقال بالتعسف إن معنى « لمن أذن له » أمر له ، لأن معنى الإذن لأحد بشىء أن يفعل يتضمن معنى الأمر على وجه الإباحة ؛ اه . ولا إشكال عند هذا العبد الضعيف ، ولذا لم يتعرض له أحد من الشراح لأن مقصود الترجمة إثبات الكلام بقوله « لمن أذن له » والأمر لأحد يلزمه الكلام .

(١) هذا هو الباب الخامس والثلاثون ، وما أفاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة أنه إثبات الأحاديث القدسية ، بذلك جزم غير واحد من الشراح ، قال الحافظ : قال ابن بطال : أراد بهذه الترجمة وأحاديثها ما أراد فى الأبواب قبلها أن كلام الله تعالى صفة قائمة به ، وأنه لم يزل متكلماً ولا يزال ، والذى يظهر أن غرضه أن كلام الله تعالى لا يختص بالقرآن فإنه ليس نوعاً واحداً ، وأنه وإن كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فإنه يلقيه على من يشاء من عباده بحسب حاجتهم فى الأحكام الشرعية وغيرها من مصالحهم ، اه . ويشكل عند هذا العبد الضعيف أن هذا الغرض سيأتى فى البخارى فى باب مستقل وهو الباب الخمسون « باب ذكر النبى وروايته عن ربه » وتقدم الكلام عليه مجملا فى أول هذا الكتاب فى إجمال الكلام على أبواب هذا الكتاب ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمة مجرد إثبات كلامه تعالى ، والإمام البخارى بصدد إثباته بأبواب عديدة كثيرة مختلفة ، منها « باب قوله تعالى يريدون أن يبدلوا

(قولك الحق) فيه المطابقة (١) حيث يصدق بعمومه على المتلو من كلامه تعالى وغير المتلو .

(يتكلم الله فى أمر يتلى) فيه المطابقة (٢) حيث يعلم بعموم التكلم كل أنواع

كلام الله ، فهو نص فى إثبات كلامه تعالى ، وفى تقرير شيخ الهند « باب قول الله يريدون أن يبدلوا كلام الله » قال مولانا سلمه الله تعالى : إن الناس اختلفوا فى الكلام الإلهى حتى أن المتأخرين من أهل السنة والجماعة قالوا إن الكلام قسمان نفسى ولفظى ، والذى يجرى على ألسن الناس كلام لفظى ، وهو حادث عندهم ، وكلام الله نفسى وهو قديم ، ولما أورد عليهم أن الكلام اللفظى أيكون مغايراً للكلام النفسى ؟ أجابوا : إن إطلاق القرآن على كليهما سواء ،حقيقة على واحد ، ومجاز على الآخر ، وقال البعض : مشترك لفظى ، قال مولانا : إن هذا الجواب مع السؤال عرض لهم وقت مناظرتهم بالمعتزلة ، والصحيح ما قاله البخارى موافقاً للسلف من أهل السنة والجماعة ، وهو أن تعلق العبد حادث وما لا دخل للعبد فيه قديم ، والقرآن هو واحد لا تعدد فيه ، وقال أبو حنيفة : إن القرآن هو المكتوب بين دفتى المصاحف والمحفوظ فى صدورنا والمسموع بآذاننا غير حال فيهما ، نقله فى شرح المقاصد ، فهذا القيد الأخير أى قوله « غير حال فيهما » انقطعت به الشبهات فاندفعت كلها ، فإن المطلب أن القرآن مع أنه مكتوب وملفوظ ومحفوظ قديم لعدم حلوليته هذه الألفاظ ، فالمؤلف كما رد على المعتزلة أشار إلى رد المتأخرين من أهل السنة ، اهـ . وستأتى المذاهب فى مسألة القرآن فى باب « بل هو قرآن مجيد » . .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح على ما اختاره من غرض الترجمة وإلا فلفظ قولك كاف لإثبات غرض الترجمة ، قال العينى وغيره من الشراح : مطابقته للترجمة فى قوله « وقولك الحق » ومعنى الحق الثابت اللازم ، اهـ .

(٢) وهذا أيضاً واضح مبنى على ما اختاره فى غرض الترجمة من الوحى الغير

الـكلام ، وأيضاً فنى قوله وحياً يتلى إشارة إلى أن الوحى منه ما يتلى ومنه ما ليس بهذه المثابة فثبتت الترجمة بوجهين . .

(لا تسأله عن شيء أول إلخ) لئلا يشغله(١) اعتراء عارض عما هو المقصود ، فيبقى محروماً مع أن النشاط فى أول الـكلام أوفر ، فأولى أن يصرف إلى ما هو الأهم والأحب .

المتلو ، أى الحديث القدسى ، وقال الحافظ : مناسبته للترجمة ظاهرة من قولها يتكلم الله ، انتهى . وقال البخارى فى خلق أفعال العباد بعد ذكر الآيات الواردة فى التلاوة : قال أبو عبد الله فبين أن التلاوة من النبى ﷺ وأصحابه ، وأن الوحى من الرب ، ومنه قول عائشة : « ما كنت أظن أن الله منزل فى شأنى وحياً يتلى » فبينت رضى الله عنها أن الإنزال من الله ، وأن الناس يتلونه ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لطيف جداً ، وترجم عليه الإمام البخارى « باب كلام الرب يوم القيامة مع الأنبياء » وهو الباب السادس والثلاثون ، وغرض الترجمة أيضاً ظاهر ، وهو إثبات الـكلام لله تعالى من وجوه مختلفة بمواضع شتى .

ولا يذهب عليك أن فى الحديث الأول من الباب حديث أنس اختصاراً مخلا قال القسطلانى : قوله « أدخل الجنة » بفتح الهمزة وكسر الخاء من الإدخال ، وفى الرواية الآتية بعد هذه أن الله تعالى هو الذى يقول له ذلك ، وهو المعروف فى سائر الأخبار ، قال الداودى : قوله « ثم أقول » خلاف سائر الروايات ، فإن فيها أن الله أمره أن يخرج . وتعقبه فى الفتح فقال : فيه نظر ، والموجود عند أكثر الرواة : ثم أقول بالهمز ، والذى يظن أن البخارى أشار إلى ما فى بعض طرقه كعادته ، فنى مستخرج أبى نعيم من طريق أبى عاصم عن أبى بكر بن عياش : « أشفع يوم القيامة ، فيقال لى : لك من فى قلبه شعيرة ، ولك من فى قلبه خردلة ، ولك من فى قلبه شيء . فهذا من كلام الرب مع النبى ﷺ ، قال : ويمكن التوفيق بينهما

(وهو متوار) وذلك(١) لأن الحجاج كان يسيء الأدب بأهل بيت علي ومن دان دينهم وكان منهم، وهؤلاء الكرام - أي الحسن وأمثاله - كانوا يتحرزون أن يتكلموا في شأن علي بما لا يوافق جنابه، وهذا لا يمكن لهم إذا خالطوا تلك السفهاء فكان السبيل هو التوحد.

بأنه ﷺ يسأل عن ذلك أولا، فيجاب إلى ذلك ثانياً، فوقع في إحدى الروايتين ذكر السؤال، وفي البقية ذكر الإجابة، انتهى. وعلى هذا فلا يرد ما حكى الحافظ عن ابن التين أن فيه كلام الأنبياء مع الرب، ليس كلام الرب مع الأنبياء، اهـ.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره معروف في كتب التواريخ، قال القسطلاني تبعاً للعلامة العيني: قوله «وهو متوار» أي مختف في منزل أبي خليفة الطائي خوفاً من الحجاج، انتهى. ولذلك كان الحسن لا يذكر علياً رضي الله تعالى عنه خوفاً من الحجاج، ففي هامش الكوكب عن هامش الخلاصة عن تهذيب الكمال: قال يونس بن عبيد: سألت الحسن قلت: يا أبا سعيد إنك تقول: قال رسول الله ﷺ وإنك لم تدركه، قال: يا ابن أخي لقد سألتني عن شيء ما سألني عنه أحد قبلك ولولا منزلتك مني ما أخبرتك إني في زمان كما ترى — وكان في عمل الحجاج — كل شيء سمعتني أقول: قال رسول الله ﷺ فهو عن علي بن أبي طالب، غير أني في زمان لا أستطيع أن أذكر علياً، اهـ. فإن الحجاج كانت مظالمه على أهل الخير شهيرة، حتى قال السيوطي في تاريخ الخلفاء: لو لم يكن من مساوىء عبد الملك إلا الحجاج وتوليته إياه على المسلمين وعلى الصحابة يذلهم قتلا وضرباً وشتما وحبساً، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يحصى، فضلا عن غيرهم، وختم في عنق أنس وغيره من الصحابة رضي الله عنهم، يريد بذلك ذلهم، فلا رحمه الله ولا عفا عنه، اهـ. وفيه أيضاً: في سنة أربع وسبعين سار الحجاج إلى المدينة وأخذ يتعنت أهلها ويستخف ببقايا من فيها من صحابة رسول الله ﷺ،

قوله: (من قال لا إله إلا الله) فيه دلالة(١) على أن هذا الرجل لم يكن فى قلبه شىء من الخير ، إذ لو كان له من الخير شىء فى أى مرتبة كان لخرج فيمن أخرجوا

وختم فى أعناقهم وأيديهم يذلهم بذلك ، كأنس وجابر بن عبد الله وسهل بن سعد انتهى . وقد أخرج أبو داود عن الربيع بن خالد قال : « سمعت الحجاج يخطب ، فقال فى خطبته: رسول أحدكم فى حاجته أكرم عليه أم خليفته فى أهله ، فقلت فى نفسى: لله على أن لا أصلى خلفك صلاة أبداً ، وإن وجدت قوماً يجاهدونك لأجاهدنك معهم » الحديث، حمله بعض الشراح على تفضيل خلفاء بنى أمية على النبى ﷺ وهو ظاهر لفظ الربيع لكن حمله والدى المرحوم فى تقرير أبى داود كما حكاه شيخنا فى البذل على تفضيل عثمان على علىّ رضى الله تعالى عنهما .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى معناه ، وأوضح منه ما فى تقرير اللاهورى إذ قال قوله : « من قال إلخ » المراد به من آمن بلسانه ويتهلل وليس فى قلبه إنكار ، لكن وليس فى قلبه فهم التوحيد أو غيره أو الصلاة أو غيره كأناسى ملك رجوارا فى الهند ، وهذا المعنى ليس برأى ، بل يفهم من رواية ابن ماجه ، اه . وإلى ههنا تم تقرير مولانا حسين على البنجابى ، فكتب بعد ذلك :

قد تم بعون الله البارى ، وليس لذى فهم حاجة إلى غير الحواشى على الكتاب لكن فى مواضع ، والله أعلم .

الحمد لله رب العالمين .

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين، اه . قلت: وما أشار إليه من رواية ابن ماجة : الظاهر أن المراد به ما أخرجه فى : (باب ذهاب القرآن والعلم) عن ربعى بن حراش عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ : « يدرس الإسلام كما يدرس وشى الثوب حتى لا يدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ، ولا صدقة

من قبل ، وإنما كان منه بمجرد التكلم بهذه الكلمة الشريفة ، ومن ههنا يعلم غاية فضل الله وكرمه بعباده ، والله غفور رحيم .

ويسرى على كتاب الله عز وجل فى ليلة فلا يبقى فى الأرض منه آية ، وتبقى طوائف من الناس : الشيخ الكبير والعجوز ، ويقولون : أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها ، فقال له صلة ما يغنى عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة . فأعرض عنه حذيفة ثم ردها عليه ثلاثا ، كل ذلك يعرض عنه حذيفة ، ثم أقبل عليه فى الثالثة فقال : يا صلة تنجيهم من النار ، ثلاثا ، وقال القسطلانى : قوله « من قال لا إله إلا الله أى مع محمد رسول الله » وفى مسلم « ائذن لى فيمن قال لا إله إلا الله ، قال : ليس ذلك لك ، ولكن وعزتى وكبريائى وعظمتى وجبريائى لأخرجن من قال لا إله إلا الله ، أى ليس هذا لك ، وإنما أفعل ذلك تعظيما لاسمى وإجلالا لتوحيدى » وفى الحديث الإشعار بالانتقال من التصديق القلبى إلى اعتبار المقال من قوله ﷺ « ائذن لى فيمن قال لا إله إلا الله » واستشكل لأنه إن اعتبر تصديق القلب اللسان فهو كمال الإيمان ، فما وجه الترقى من الأدنى المؤكد ، وإن لم يعتبر التصديق القلبى . بل مجرد اللفظ فيدخل المنافق ، فهو موضع إشكال على ما لا يخفى ، وأجيب بأن يحمل هذا على من أوجد هذا اللفظ وأهمل العمل بمقتضاه ، ولم يتخالج قلبه فيه بتصميم عليه ولا مناف له ، فيخرج المنافق لوجود التصميم منه على الكفر بدليل قوله فى آخر الحديث كما فى الرواية الأخرى فأقول يارب ما بقى فى النار إلا من حبسه القرآن أى من وجب عليه الخلود وهو الكافر ، وأجاب الطيبى بأن ما يختص بالله تعالى هو التصديق المجرد عن الثمرة ، وما يختص بالنبى ﷺ هو الإيمان مع الثمرة من ازدياد اليقين أو العمل ، قال البيضاوى : وهذا الحديث مخصص لعموم قوله ﷺ فى حديث أبى هريرة « أسعد الناس بشفاعتى يوم القيامة » ويحتمل أن يجرى على عمومه ويحمل على حال أو مقام ، لكن قال فى شرح المشكاة إذا قلنا إن المختص بالله التصديق

. . . .

المجرد عن الثمرة وإن المختص بالنبي ﷺ الإيمان معها فلا اختلاف ، اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن المراد بقول من قال لا إله إلا الله أهل الفترة الذين لم يدركوا زمن نبي من الأنبياء ، ولكنهم أقروا بالتوحيد ، ولذا قال الله عز اسمه : ليس لك هذا ، فتدبر ، ثم رأيت أن صاحب الفيض وحكى هذا القول عن الشيخ الأكبر قدس سره وإن لم يرتض به صاحب الفيض بنفسه فقال فى البحث الطويل فى « باب تفاضل أهل الإيمان فى الأعمال » لما رأى الشيخ الأكبر أن هؤلاء عندهم التوحيد فقط، وليست عندهم الشهادة بالرسالة ذهب إلى أنهم أهل الفترة ، وإذ لم يدركوا زمن الرسالة ، فنجاتهم تدور على التوحيد فقط ، وليس الأمر كما قاله الشيخ الأكبر ، بل هم الذين عندهم التوحيد والرسالة ، إلى آخر ما بسطه ، ففى اليواقيت نقلا عن الباب الثانى والعشرين وأربعمائة من الفتوحات ، بعد البحث عن سبب ثقل كفة الحسنات ، ولأن الحسنة بعشر أمثالها ، وخفة كفة السيئات لأن السيئة بواحدة ، إلى أن قال : ولم يعتبر الحق تعالى فى الوزن إلا كفة الخير دون كفة الشر ، فهى الثقيلة فى حق السعيد ، الخفيفة فى حق الشقى ، مع كون السيئة غير مضاعفة ، ومع هذا فقد خفت كفة خيره ، فعلم أن الكفة الثقيلة للسعيد هى بعينها الخفيفة للشقى ، لقلة ما فيها من الخير أو عدمه بالكلية ، مثل صاحب السجلات ، أو الذى يخرجه الله تعالى من النار وما عمل خيراً قط سوى التوحيد من أهل الفترات ، فإن هذا ليس فى كفة اليمنى شىء له ، وإنما عنده التوحيد لله فقط ، الحاصل من العلم الضرورى الذى ليس فيه تعمل ، انتهى مختصراً . وبسط فى موضع آخر منه « اليواقيت » فى أنواع أهل الفترة وذكر له ثلاثة عشر قسماً ، ستة من السعداء وأربعة من الأشقياء ، وثلاثة تحت المشيئة ، ثم قال بعد تفصيلها : فهذه أقسام أهل الفترات التى بين إدريس ونوح وبين عيسى ومحمد ﷺ ، فإياك أن تحكم على أهل الفترات كلهم بحكم واحد من غير هذا التفصيل فتخطىء طريق الصواب ، فرحم الله

(عن شريك بن عبد الله إلخ) قد أنكر(١) العلماء على شريك هذه الرواية ،

تعالى الشيخ محى الدين ، ما كان أوسع اطلاعه ، فإن هذا التقسيم لم نجده لغيره ، انتهى مختصراً . وقال ابن عابدين فى البحث فى نجاة أبوى رسول الله ﷺ : أما الاستدلال على نجاتهما بأنهما ماتا فى زمن الفترة فهو مبنى على أصول الأشاعرة أن من مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجياً ، أما الماتريدية فإن من مات قبل مضى مدة يمكنه فيها التأمل ولم يعتقد إيماناً ولا كفراً فلا عقاب عليه ، بخلاف ما إذا اعتقد كفراً أو مات بعد المدة غير معتقد شيئاً إلى آخر ما بسطه ، إلى أن قال : ومن اهتدى منهم بعقله كقس بن ساعدة وزيد بن عمرو بن نفيل فلا خلاف فى نجاتهم ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا معروف عند العلماء سيأتى بيانها مفصلا قريباً ، وقد ترجم على هذا الحديث الإمام البخارى « باب قول الله وكلم الله موسى تكليما » وغرضه ظاهر ، وهو إثبات الكلام لله تعالى ، وهو الباب السابع والثلاثون من أبواب الرد على الجهمية، قال الحافظ : « باب قول الله وكلم الله موسى تكليما » إلخ ، قال الأئمة : هذه الآية أقوى ما ورد فى الرد على المعتزلة ، قال النحاس : أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازاً فإذا قال تكليما وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة التى تعقل ، وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم على أن كلم ههنا من الكلام ، ونقل الكشاف عن بدع بعض التفاسير أنه من الكلم بمعنى الجرح، وهو مردود بالإجماع المذكور ، وأورد البخارى فى « كتاب خلق أفعال العباد » أن خالد بن عبد الله القسرى قال : إنى مضح بالجعد بن درهم ، فإنه يزعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما ، وتقدم فى أول التوحيد أن سلم بن أحوز قتل جهم بن صفوان لأنه أنكر أن الله كلم موسى تكليما ، انتهى مختصراً . وقال القسطلانى : قال القرطبى : « تكليما » مصدر معناه التأكيد ، وهذا

وذلك لما فى هذه الرواية من مخالفة بالثقات فى ستة (١) مواضع أو سبعة

يدل على بطلان قول من يقول خلق الله لنفسه كلاماً فى شجرة يسمعه موسى ، بل هو الكلام الحقيقى الذى يكون به المتكلم متكلما ، اه .

(١) اكتفى الشيخ قدس سره على هذا العدد لشدة الشناعة فيها أو إشارة إلى أنواع النكارة والشذوذ ، وقد تقدم قبيل علامات النبوة فى « باب تنام عينه ولا ينام قلبه » عن تقرير الشيخ المكى هذا الحديث قد أخطأ فيه شريك فى خمسة مواضع ، اه. وسترى أن الأوهام فى هذا الحديث تبلغ إلى أكثر من عشرين ، قال الحافظ فى الفتح : جزم ابن القيم فى الهدى بأن فى رواية شريك عشرة أوهام ، اه . وهكذا حكى صاحب الفيض عن ابن الجوزى إذ قال : وعدّ ابن الجوزى عشرة أوهام فى تلك الرواية ، أشدها ما فى آخر الحديث فاستيقظ ، ويتلوه فى الشناعة قوله : ودنى الجبار رب العزة فتدلى ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ : ومجموع ما خالفت فيه رواية شريك غيره من المشهورين عشرة أشياء ، بل تزيد على ذلك ، ثم عدها كما سيأتى من كلامه وبلغها إلى اثنى عشر ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن مجموعها تبلغ إلى أكثر من عشرين كما سيأتى مفصلا ، فأذكر أولا ماذكره الحافظ مختصراً مع زيادة التوضيح فى كلامه ، وأذكر بعده ما يظهر لهذا العبد الضعيف .

قال الحافظ : الأول : أمكنة الأنبياء فى السماوات ، وقد أفصح بأنه لم يضبط منازلهم ، وقد وافقه الزهرى فى بعض ماذكر كما تقدم فى أول كتاب الصلاة ، اه . وقال فى أول كتاب الصلاة قوله « وإبراهيم فى السماء السادسة » هو موافق لرواية شريك عن أنس ، والثابت فى جميع الروايات غير هاتين أنه فى السابعة ، فإن قلنا بتعدد المعراج ، فلا تعارض ، وإلا فالأرجح رواية الجماعة ، لقوله فيها إنه رآه مسنداً ظهره إلى البيت المعمور ، وهو فى السابعة بلا خلاف ، إلى آخر ما بسط ، اه . قلت : هذا ما يتعلق بسيدنا إبراهيم ، وسيأتى الاختلاف فى منازل الأنبياء فى الثالث عشر .

. . . .

والثانى : كون المعراج قبل البعثة ، وقد سبق الجواب عن ذلك ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما قال فى أول الحديث إذ قال : قوله « قبل أن يوحى إليه » أنكرها الخطابى وابن حزم وعبد الحق والقاضى عياض والنووى ، وصرح المذكورون بأن شريكاً تفرّد بذلك وفى دعوى التفرد نظر ، فقد وافقه كثير بن خنيس عن أنس كما أخرجه الأموى فى المغازى من طريقه ، اهـ . ثم قال : وأجاب بعضهم بأن القبلية ههنا فى أمر مخصوص وليست مطلقة ، واحتمل أن يكون المعنى قبل أن يوحى إليه فى شأن الإسراء والمعراج ، اهـ . وزاد القسطلانى : قيل المراد قبل أن يوحى إليه فى بيان الصلاة ومنهم من أجراه على ظاهره ملتزماً أن الإسراء كان مرتين قبل النبوة وبعدها كما حكاه فى المصابيح ، اهـ . وتقدم فى كلام الشيخ المكى له جواب آخر ، وسيأتى شىء من الكلام على ذلك فى السابع عشر .

الثالث : كونه مناماً وقد سبق الجواب عنه أيضاً ، اهـ . وقال فى شرح أول الحديث : قوله « وهو نائم إلخ » قد أكد هذا بقوله فى آخر الحديث « فاستيقظ » ، ونحوه ما وقع فى حديث مالك « بين النائم واليقظان » ، وقد قدمت وجه الجمع بين مختلف الروايات فى شرح الحديث ، اهـ . ولعله أشار بذلك إلى ما قال فى شرح حديث المعراج وفيه قوله : مضطجعاً زاد فى بدء الخلق بين النائم واليقظان ، وهو محمول على ابتداء الحال ، ثم لما خرج به إلى باب المسجد فأركبه البراق استمر فى يقظته ، وأما ما وقع فى رواية شريك فى آخر الحديث « فلما استيقظت » ، فإن قلنا بالتعدد فلا إشكال وإلا حمل على أن المراد باستيقظت أفقت ، أى أنه أفاق مما كان فيه من شغل الملكوت ورجع إلى العالم الدنيوى ، وهكذا أجاب ابن المنير فى المقتنى كما حكاه صاحب نسيم الرياض ، وهو أحد الأجوبة التى ذكرها القاضى عياض كما سيأتى فى الحادى والعشرين ، اهـ .

الرابع : مخالفته فى محل سدرة المنتهى وأنها فوق السماء السابعة بما لا يعلمه إلا

. . . .

الله والمشهور أنها فى السابعة أو السادسة كما تقدم ، اه . وأشار بذلك إلى ما قال قبل ذلك : قوله « حتى جاء سدرة المنتهى » كذا وقع فى رواية شريك وهو مما خالف فيه غيره فإن الجمهور على أن سدرة المنتهى فى السابعة ، وعند بعضهم فى السادسة ، ولعل فى السياق تقديماً وتأخيراً وكان ذكر سدرة المنتهى قبل ثم علا به فوق ذلك إلخ ، ويحتمل أن يكون المراد بما تضمنته هذه الرواية من العلو البالغ لسدرة المنتهى صفة أعلاها وما تقدم صفة أصلها ، انتهى مختصراً .

الخامس: مخالفته فى النهرين ، وهما النيل والفرات ، وأن عنصرهما فى السماء الدنيا والمشهور فى غير روايته أنهما فى السماء السابعة وأنهما من تحت سدرة المنتهى ، اه . وقال فى شرح الحديث : ويجمع بأن أصل نبعهما من تحت سدرة المنتهى ومقرهما فى السماء الدنيا ، ومنها ينزلان إلى الأرض ، انتهى . قلت : وقد تقدم البسط فى ذلك فى كتاب بدء الخلق فى « باب ذكر الملائكة » وفى تقرير المكى قوله « عنصرهما » يدل على قبله ، يعنى أن هذين النهرين أصل للنيل والفرات خرجا منهما ، فما دام كانا فى الجنة لا يسميان نيلا وفراتا ، وإذا خرجا إلى الدنيا يسميان بهما انتهى .

السادس : شق الصدر عند الإسراء كما تقدم ، وقالت زوار وردوا فى أوهام شريك هذا أيضا ، قال الزرقانى فى شرح المواهب : وقد أنكر القاضى عياض فى الشفاء وسبقه إلى الإنكار ابن حزم وقوع شق صدره الشريف ليلة الإسراء ، وقال : إنما كان وهو صبى ، وادعى ابن حزم وعياض أن ذلك من تخليط شريك ، قال الحافظ العراقى : وليس كذلك فقد ثبت فى الصحيحين من غير طريق شريك ، وقال فى المفهم : لا يلتفت لإنكاره لأن رواته ثقاة مشاهير ، انتهى . قلت : وهو كذلك ، فقد تقدم فى مبدأ كتاب الصلاة من حديث الزهرى عن أنس شق الصدر ليلة الإسراء ، قال الحافظ : هناك رجح عياض أن شق الصدر كان وهو صغير عند مرضعته ، وتعقبه

السهيلي بأن ذلك وقع مرتين وهو الصواب . فإن الشق الأول كان لاستعداده لنزع العلقة التي قيل له عندها « هذا حظ الشيطان منك » والشق الثاني كان لاستعداده للتلقي الحاصل له في تلك الليلة ، وقد روى الطيالسي والحارث في مسندهما من حديث عائشة : أن الشق وقع مرة أخرى عند مجيء جبريل له بالوحي في غار حراء ، والله أعلم وروى الشق أيضاً وهو ابن عشر أو نحوها في قصة له مع عبد المطلب أخرجها أبو نعيم في الدلائل ، وروى مرة أخرى خامسة ولا تثبت ، انتهى . وبسط الزرقاني في شرح المواهب في ذكر هذه المواضع الخمسة وبيان حكمها ، وبسط شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوي الكلام على ذلك في تفسيره أشد البسط .

السابع : ذكر نهر الكوثر في السماء الدنيا ، والمشهور في الحديث أنه في الجنة كما تقدم التنبيه عليه ، انتهى . وأشار بذلك إلى ما ذكره في شرح الحديث تحت قوله « هذا الكوثر » هذا مما يستشكل من رواية شريك ، فإن الكوثر في الجنة والجنة في السماء السابعة ، وقد أخرج أحمد من حديث حميد الطويل عن أنس رفعه : « دخلت الجنة فإذا أنا بنهر » الحديث ، وأصله في البخاري بنحوه وقد مضى في التفسير من طريق قتادة عن أنس لكن ليس فيه ذكر الجنة ، أخرجه أبو داود والطبري من طريق سليمان التيمي عن قتادة ولفظه : « لما عرج رسول الله ﷺ عرض له في الجنة نهر » الحديث ، ويمكن أن يكون في هذا الموضع شيء محذوف تقديره : ثم مضى به في السماء الدنيا إلى السابعة فإذا هو بنهر ، انتهى . وتقدم شيء من ذلك في بدء الخلق في باب ذكر الملائكة عند ذكر النيل والفرات .

الثامن : نسبة الدنو والتدلي إلى الله تعالى ، والمشهور في الحديث أنه جبرائيل كما تقدم التنبيه عليه ، انتهى . وقال في شرح الحديث : قوله : « ودنا الجبار » قال الخطابي ليس في هذا الكتاب يعني صحيح البخاري حديث أشنع ظاهراً ولا أبشع مذاقا من هذا الفصل ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك أشد البسط ، وتقدم شيء من

. . . .

الكلام على ذلك فى تفسير سورة النجم ، وفى تقرير المكى قوله « ودنا الجبار » هذا كان فى انتهاء المعراج ، وهذا الدنو متشابه لا يعلم كيفيته إلا الله ، وأما دنوه عليه الصلاة والسلام من جبريل فكان فى ابتداء المعراج فى الأرض ، اه .

التاسع : تصريحه بأن امتناعه ﷺ من الرجوع إلى سؤال ربه التخفيف كان عند الخامسة ، ومقتضى رواية ثابت عن أنس أنه كان بعد التاسعة ، وقال فى شرح الحديث : قوله : « عند الخامسة » هذا التنصيص على الخامسة على أنها الأخيرة يخالف رواية ثابت عن أنس أنه وضع عند كل مرة خمساً ، وأن المراجعة كانت تسع مرات ، اه . وقال فى مبدأ الصلاة تحت قوله « فوضع شطرها فى رواية مالك بن صعصعة فوضع عنى عشراً ومثله لشريك ، وفى رواية ثابت : فحط عنى خمساً ، قال ابن المنير : ذكر الشطر أعم من كونه وقع فى دفعة واحدة ، قلت : وكذا العشر ، فكأنه وضع العشر فى دفعتين ، والشطر فى خمس دفعات ، أو المراد بالشطر فى حديث الباب البعض ، وقد حققت رواية ثابت أن التخفيف كان خمساً خمساً ، وهى زيادة معتمدة يتعين حمل باقى الروايات عليها ، اه .

العاشر : قوله « فعلا به إلى الجبار » فقال وهو مكانه وقد تقدم ما فيه ، اه . وأشار بذلك إلى ما قال فى شرح الحديث ، قال الخطابى : وفى هذا الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك أيضاً لم يذكرها غيره ، وهى قوله « فعلا به » يعنى جبريل إلى الجبار تعالى ، فقال وهو مكانه ، قال : والمكان لا يضاف إلى الله تعالى ، إنما هو مكان النبى ﷺ فى مقامه الأول الذى قام فيه قبل هبوطه ، انتهى . قال الحافظ : وهذا الأخير متعين ، وليس فى السياق تصريح بإضافة المكان إلى الله تعالى ، اه . قال الكرمانى : قال الخطابى : ليس فى هذا الكتاب حديث أبشع مذاقاً ولا أشنع ظاهراً من هذا الحديث : لقوله : فدنا الجبار فتدلى ، فإن الدنو

. . . .

يوجب تحديد المسافة ، والتدلى يوجب التشبيه والتمثيل بالمخلوق الذى تعلق من فوق إلى أسفل ، ولقوله : وهو مكانه ، لكن إذا اعتبر الناظر أول الحديث بآخره لا يشكل عليه معناه ، فإنه إن كان فى الرؤيا فبعضها مثل ضرب ليتأول على الوجه الذى يجب أن يصرف إليه معنى التعبير فى مثله ، ثم إن القصة إنما هى حكاية يحكيها أنس بن مالك بعبارته من تلقاء نفسه ، لم يعزها إلى رسول الله ﷺ ولا رواها ولا أضافها إلى قوله ، ثم إن شريكا كثير التفرد بمناكير لا يتابعه عليها سائر الرواة ثم إنهم أولوا التدلى : فقيل تدلى جبريل بعد الارتفاع حتى رآه النبى ﷺ متدلياً كما رآه مرتفعاً ، وقيل : تدلى محمداً شاكراً لربه على كرامته ، ولم يثبت فى شىء صريحاً أن التدلى مضاف إلى الله تعالى ، ثم أولوا مكانه بمكان النبى ﷺ ، اه . وقال الحافظ : وما نفاه من أن أنساً لم يسند هذه القصة إلى النبى ﷺ لا تأثير له فأدنى أمره فيها أن يكون مرسل صحابى ، فإما أن يكون تلقاها عن النبى ﷺ أو عن صحابى تلقاها عنه ، ومثل ما اشتملت عليه لا يقال بالرأى فيكون لها حكم الرفع ، ولو كان لما ذكره تأثير لم يحمل حديث أحد ، روى مثل ذلك على الرفع أصلا وهو خلاف عمل المحدثين قاطبة ، فالتعليل بذلك مردود ، اه .

الحادى عشر : رجوعه بعد الخمس ، والمشهور فى الأحاديث أن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام أمره بالرجوع بعد أن انتهى التخفيف إلى الخمس فامتنع كما سأبينه ، اه . وقال فى شرح الحديث : ورجوع النبى ﷺ بعد تقرير الخمس لطلب التخفيف مما وقع من تفردات شريك فى هذه القصة ، والمحفوظ أنه ﷺ قال لموسى فى الأخيرة « استحييت ربى » وهذا أصرح بأنه راجع فى الأخيرة وأن الجبار سبحانه وتعالى قال له : يا محمد . قال لبيك وسعديك ، قال إنه لا يبدل القول لدى ، وقد أنكره الداودى فيما نقله ابن التين فقال : الرجوع الأخير

. . . .

ليس بثابت ، والذى فى الروايات أنه قال : « استحييت من ربى فنودى أمضيت فريضتى وخففت عن عبادى » ، اه .

الثانى عشر : زيادة ذكر النور فى الطست ، وقد تقدم ما فيه ، اه . وقال فى شرح الحديث قوله « بطست من ذهب فيه تور من ذهب » وهذا يقتضى أنه غير الطست وأنه كان داخل الطست ، فقد تقدم فى أوائل الصلاة فى شرح حديث أبى ذر فى الإسراء أنهم غسلوه بماء زمزم ، فإن كانت هذه الزيادة محفوظة احتمل أن يكون أحدهما فيه ماء زمزم والآخر هو المحشو بالإيمان ، واحتمل أن يكون الطور ظرف الماء وغيره ، والطست لما يصب فيه عند الغسل صيانة له عن التبدد فى الأرض ، وجرياً له على العادة فى الطست وما يوضع فيه الماء ، اه . ثم قال الحافظ : فهذه أكثر من عشرة مواضع فى هذا الحديث لم أرها مجموعة فى كلام أحد ممن تقدم ، وقد بينت فى كل واحد إشكال من استشكله ، والجواب عنه إن أمكن وبالله التوفيق ، وقد جزم ابن القيم فى الهدى بأن فى رواية شريك عشرة أوهام ، لكن عد مخالفته لمحال الأنبياء أربعة منها ، وأنا جعلتها واحدة فعلى طريقته تزيد العدة ثلاثة وبالله التوفيق ، اه .

قلت : وتزيد على ذلك أوهام أخر :

فالثالث عشر : مخالفته فى منازل الأنبياء ، وتقدم ما يتعلق بسيدنا إبراهيم فى الأول ، وسيأتى ما يتعلق بسيدنا موسى فى الرابع عشر لشدة الاختلاف فيهما ، وقد خالفهم فى هارون وإدريس أيضاً ، قال الحافظ فى حديث المعراج فى حديث قتادة عن أنس عن مالك بن صعصعة : وقد توافقت هذه الرواية مع رواية ثابت عن أنس عند مسلم أن فى الأولى آدم ، وفى الثانية يحيي وعيسى ، وفى الثالثة يوسف ، وفى الرابعة إدريس ، وفى الخامسة هارون ، وفى السادسة موسى ، وفى السابعة ابراهيم عليهم

. . . .

الصلاة والسلام ، وخالف فى ذلك الزهرى فى روايته عن أنس عن أبى ذر أنه لم يثبت أسماءهم ، وقال فيه : وإبراهيم فى السماء السادسة ، ووقع فى رواية شريك عن أنس أن إدريس فى الثالثة ، وهارون فى الرابعة ، وآخر فى الخامسة ، وسياقه يدل على أنه لم يضبط منازلهم أيضاً كما صرح به الزهرى ، ورواية من ضبط أولى ولا سيما مع اتفاق قتادة وثابت ، وقد وافقهما يزيد بن أبى مالك عن أنس إلا أنه خالف فى إدريس وهارون ، فقال : هارون فى الرابعة ، وإدريس فى الخامسة ، ووافقهم أبو سعيد إلا أن فى روايته يوسف فى الثانية ، وعيسى ويحيى فى الثالثة ، والأول أثبت ، اهـ .

الرابع عشر : قوله موسى فى السابعة ، قال الحافظ : وهذا التعليق يدل على أن شريكا ضبط كون موسى فى السماء السابعة ، وقد قدمنا أن حديث أبى ذر يوافقه لكن المشهور فى الروايات أن الذى فى السابعة هو إبراهيم ، فمع التعدد لا إشكال ، ومع الاتحاد فقد جمع بأن موسى كان فى حالة العروج فى السادسة، وإبراهيم فى السابعة على ظاهر حديث مالك ، وعند الهبوط كان موسى فى السابعة لأنه لم يذكر فى القصة أن إبراهيم كلمه فى شىء مما يتعلق بما فرض الله على أمته من الصلاة ، كما كلمه موسى ، والسماء السابعة هى أول شىء انتهى إليه حالة الهبوط فناسب أن يكون موسى بها لأنه هو الذى خاطبه فى ذلك كما ثبت فى جميع الروايات ، ويحتمل أن يكون لقى موسى فى السادسة فأصعد معه إلى السابعة تفضيلا له على غيره من أجل كلام الله تعالى ، وظهرت فائدة ذلك فى كلامه مع المصطفى فيما يتعلق بأمر أمته فى الصلاة ، وقد أشار النووى إلى شىء من ذلك ، **والعلم عند الله اهـ .**

الخامس عشر : قوله إنه جاءه ثلاثة نفر ، المعروف فى الروايات بلفظ « أتاه آت » ، وهو جبريل عليه السلام كما فى الروايات الأخر ، قال الزرقانى

. . . .

فى شرح المواهب : قوله « إذ أتانى آت » هو جبريل عليه الصلاة والسلام كما فى الروايات الأخر ، وفى رواية شريك « أنه جاءه ثلاثة نفر » قال الحافظ : لم أقف على أسمائهم صريحاً لكن فى رواية الطبرى : فأتاه جبريل وميكائيل ، اه . وكذا رواه ابن جرير وأبو يعلى ، ويقال إن الثالث إسرافيل ، اه .

السادس عشر : قوله « أيهم هو » عده فى تقرير مولانا محمد حسن المكى فى الأوهام كما تقدم فى كلامه قبيل علامات النبوة إذ قال فيه « إنه كان نائماً وحده ما كان معه غيره ليلة المعراج » ، اه . وفيه إن شريكا لم يتفرد بذلك ، ففى باب ذكر الملائكة فى بدء الخلق عن قتادة عن أنس عن مالك بن صعصعة بلفظ « وذكر رجلا بين رجلين » الحديث ، وقال الحافظ : فى حديث المعراج : قوله « إذا أتانى آت » هو جبريل ، ووقع فى بدء الخلق بلفظ « وذكر بين الرجلين » وهو مختصر ، وقد أوضحته رواية مسلم من طريق سعيد عن قتاده بلفظ « إذ سمعت قائلا يقول أحد الثلاثة بين الرجلين » وتقدم فى أول الصلاة أن المراد بالرجلين حمزة وجعفر وأن النبى ﷺ كان نائماً بينهما ، ويستفاد منه ما كان فيه ﷺ من التواضع وحسن الخلق ، اه .

السابع عشر : قوله حتى جاءوا ليلة أخرى ، عده مولانا محمد حسن المكى فى الأوهام كما تقدم إذ قال فيه إن معراجه كان تلك الليلة لا فى الليلة الثانية ، اه . وقال الحافظ : قوله «حتى أتوه ليلة أخرى» ولم يعين المدة التى بين المجيئين فيحمل على أن المجىء الثانى كان بعد أن أوحى إليه ، وحينئذ وقع الإسراء والمعراج ، وإذا كان بين المجيئين مدة فلا فرق فى ذلك بين أن تكون تلك المدة ليلة واحدة أو ليال كثيرة أو عدة سنين ، وبهذا يرتفع الإشكال عن رواية شريك ويحصل به الوفاق أن الإسراء كان فى اليقظة بعد البعثة وقبل الهجرة ، ويسقط تشنيع الخطابى

. . . .

وابن حزم وغيرهما بأن شريكا خالف الإجماع فى دعواه أن المعراج كان قبل البعثة ، اهـ .

الثامن عشر : قوله «ثم عرج به إلى السماء الدنيا » قال الحافظ إن كانت القصة متعددة فلا إشكال وإن كانت متحدة ففي هذا السياق حذف تقديره : ثم أركبه البراق إلى بيت المقدس ثم ــ بالمعراج ، كما فى حديث مالك « فغسل به قلبي ثم حشى ثم أعيد ثم أتيت بدابة فحملت عليه فانطلق بى جبريل حتى أتى السماء الدنيا » وفى سياقه أيضاً حذف تقديره : حتى أتى بى بيت المقدس ثم أتى بالمعراج ، كما فى رواية ثابت عن أنس رفعه « أتيت بالبراق فركبته حتى أتى بى بيت المقدس فربطته ثم دخلت المسجد فصليت ركعتين ثم عرج بى إلى السماء » ، اهـ .

التاسع عشر : قوله « فرفعه عند الخامسة » قال الكرمانى فإن قلت إذا خفف فى كل مرة عشراً وفى المرة الأخيرة خمس تكون هذه الدفعة سادسة ، قلت : ليس فيه هذا الحصر فربما خفف بمرة واحدة خمس عشرة أو أراد به عند تمام الخامسة ، اهـ . وقال العينى بعد نقل كلام الكرمانى هذا : قيل هذا التنصيص على الخامسة على أنها الأخيرة تخالف رواية ثابت عن أنس أنه وضع عنه فى كل مرة خمساً ، وأن المراجعة كانت تسع مرات ، قلت : كأن الكرمانى لم يقف على رواية ثابت فلذلك أغفلها ، اهـ .

العشرون : قول موسى « ارجع » بعد قوله تعالى « لا يبدل القول لدى » قال الحافظ : قال الداودى كذا وقع فى هذه الرواية أن موسى قال له ارجع إلى ربك بعد أن قال « لا يبدل القول لدى » ولا يثبت لتواطؤ الروايات على خلافه ، وما كان موسى ليأمره بالرجوع بعد أن يقول الله تعالى له ذلك انتهى . قلت : ولا يلتبس عليك هذا بالحادى عشر فبينهما فرق ظاهر .

. . . .

الحادى والعشرون: قوله فى آخر الحديث «فاستيقظ» قال الحافظ: قال القرطبى: يحتمل أن يكون استيقاظاً من نومة نامها بعد الإسراء لأن إسراءه لم يكن طول ليلته وإنما كان فى بعضها ، ويحتمل أن يكون المعنى : أفقت مما كنت فيه مما خامر باطنه من مشاهد الملأ الأعلى ، اهـ . وقال القاضى عياض فى الشفاء : لعل قوله «استيقظت» بمعنى أصبحت أو استيقظت من نوم آخر بعد وصوله بيته ، ويدل عليه أن مسراه لم يكن طول ليله وإنما كان فى بعضه ، وقد يكون قوله استيقظت وأنا فى المسجد الحرام لما كان غمره من عجائب ما طالع من ملكوت السماوات والأرض وخامر باطنه من مشاهدة الملأ الأعلى بما رأى من آيات ربه الكبرى ، فلم يستفق ويرجع إلى حال البشرية إلا وهو بالمسجد الحرام ، اهـ . وقال ابن كثير فى تاريخه قوله : ثم استيقظت معدود فى غلطات شريك أو محمول على أن الانتقال من حال إلى حال يسمى يقظة ، قال : وهذا الحمل أحسن من التغليط والله أعلم . وقال ابن القيم : وكان الإسراء مرة واحدة ، وقيل مرتين مرة يقظة ومرة مناماً ، وأرباب هذا القول كأنهم أرادوا أن يجمعوا بين حديث شريك وقوله ثم استيقظت وبين سائر الروايات ، ومنهم من قال بل كان هذا مرتين مرة قبل الوحى لقوله فى حديث شريك وذلك قبل أن يوحى إليه ومرة بعد الوحى كما دلت عليه سائر الأحاديث ، ومنهم من قال بل ثلاث مرات : مرة قبل الوحى ، ومرتين بعده ، وكل هذا خبط وهذه طريقة ضعفاء الظاهرية من أرباب النقل الذين إذا رأوا فى القصة لفظة تخالف سياق بعض الروايات جعلوه مرة أخرى فكلما اختلفت عليهم الروايات عددوا الوقائع ، والصواب الذى عليه أئمة النقل أن الإسراء كان مرة واحدة بمكة بعد البعثة ، ويا عجباً لهؤلاء الذين زعموا أنه مراراً كيف ساغ لهم أن يظنوا أنه فى كل مرة تفرض عليه الصلاة خمسين ثم يتردد بين ربه وبين موسى حتى خمساً ثم يقول « أمضيت فريضتى وخففت عن عبادى » ثم يعيدها فى المرة الثانية

ولكل منها تأويل(١) صحيح فلا حاجة إلى تغليطه [بياض(٢) في الأصل بقدر صفحة] .

(باب قوله « لا تحرك به » إلخ)

يعني(٣) بذلك إثبات أن للمرء أفعالا وليس هو بمجبور محض ، وأن لله تعالى أفعالا والروايات مصرحة بهذين المعنيين بحيث لا يفتقر إلى بيان .

إلى خمسين ثم يحطها عشراً عشراً ، وقد غلط الحفاظ شريكاً في ألفاظ من حديث الإسراء ومسلم أورد المسند منه ثم قال فقدم وأخر وزاد ونقص ولم يسرد الحديث ، فأجاد رحمه الله تعالى ، اه . فهذه أحد وعشرون موضعاً أوردوها على حديث شريك ودقة النظر تزيد على ذلك ولكن اقتصرت على ما صرح به أحد من السلف بوهم شريك فيه ، وقد عرفت أن شريكاً لم ينفرد في بعض المواضع منها .

(١) وقد عرفت ذلك مفصلا فيما تقدم من كلام الحافظ وغيره ، وقد تقدم قبيل علامات النبوة ما في تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : فهذا الحديث قد أخطأ فيه شريك في خمسة مواضع ويمكن تصحيحه إلى آخر ما ذكر من التوجيهات للإيرادات الخمسة التي أوردها .

(٢) بياض في الأصل قريباً من صفحة ، ولعل الشيخ قدس سره أراد ذكر تفصيل الإيرادات والأجوبة عنها وقد عرفت ذلك قريباً ، ولا يبعد أنه نور الله مرقده أراد الكتابة على الأبواب الخمسة الباقية من ههنا إلى قوله باب قوله تعالى « لا تحرك به لسانك » فإنه قدس سره كتب بعد ذلك على هذا الباب كما سترى ، وقد تقدم من الكلام على هذه الأبواب الخمسة في إجمال الكلام على أبواب كتاب الرد على الجهمية في أول الكتاب المذكور .

(٣) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفي تراجم شيخ المشايخ الشاه ولي الله الدهلوي باب قول الله « لا تحرك به لسانك » فالقرآن يتحرك به شفتاه وتأويله ذلك

(باب قول النبي ﷺ)

« رجل آتاه الله القرآن » إلخ ، هذا (١)

كتأويله قوله ﷺ . . . فكما أن الله تعالى بتحرك العبد شفتيه لا يدخله الحدوث فكذلك القرآن، اه. وفي تقرير شيخ الهند رحمه الله تعالى قال مولانا سلمه الله أشار المؤلف بهذا الباب إلى أن حروف القرآن حادثة لأن هذا التحريك بالقرآن هو فعل العبد وما يلزم من التحريك هو الصوت ، وما يظهر من الصوت هو الحرف فظاهر أن الحرف يكون حادثا أيضاً، ولم يصرح به لئلا يعترض عليه بكونه معتزلياً قائلا بحدوث القرآن ، ومع هذا اتهمه الناس بالاعتزال في خلق القرآن، اه. وقال الحافظ : قال ابن بطال : غرضه في هذا الباب أن تحريك اللسان والشفتين بقراءة القرآن عمل له يؤجر عليه ، وقوله « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » فيه إضافة الفعل إلى الله تعالى ، والفاعل له من يأمره بفعله، فإن القارى بكلامه تعالى على النبي ﷺ هو جبريل ففيه بيان لكل ما أشكل من كل فعل ينسب إلى الله تعالى مما لا يليق به فعله من المجيء والنزول ، انتهى . قال الحافظ : والذي يظهر أن مراد البخاري بهذين الحديثين الموصول والمعلق الرد على من زعم أن قراءة القارىء قديمة فأبان أن حركة لسان القارى بالقرآن من فعل القارى بخلاف المقروء فإنه كلام الله القديم كما أن حركة لسان ذاكر الله حادثة من فعله والمذكور وهو الله سبحانه وتعالى قديم وإلى ذلك أشار بالتراجم التي تأتي بعد هذا ، اه . وقال الكرماني والمقصود من الباب بيان كيفية تلقي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كلام الله تعالى من جبريل ، اه .

(١) قال العيني تبعا للكرماني : هذا باب في ذكر قول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم « رجل آتاه الله » إلخ ، غرضه من هذا الباب أن قول العباد وفعلهم منسوبان إليهم وهو كالتعميم بعد التخصيص بالنسبة إلى الباب المتقدم عليه ، قيل : الترجمة مخرومة إذ ذكر من صاحب القرآن حال المحسود ، ومن صاحب المال حال

والباب الذى (١) يليه معقودان لعين ماعقد له الباب المتقدم عليهما من أن لله تعالى أفعالا فى خلقه وللعباد أفعالا فتفكر فيه .

الحاسد ، وهو خرم غريب ملبس، قال الكرمانى : نعم مخروم ولكن ليس غريباً ولا ملبساً إذ المتروك هو نصف الحديث بالكلية حاسداً ومحسوداً وهو حال ذى المال والمذكور هو بيان صاحب القرآن حاسداً ومحسوداً إذ المراد من رجل ثانياً هو الحاسد ، ومن مثل ما أوتى هو القرآن لا المال ، انتهى . وفى تراجم الشاه ولى الله الدهلوى قوله : « رجل آتاه الله القرآن » إلخ ، فالقرآن يؤتى الله العبد إياه وهو متلو يقوم العبد به ، انتهى . وذكر البخارى فى كتاب خلق العباد فى باب قول الله : « فأتوا بالتوراة » إلخ ، وذكر فيه قول النبى ﷺ « رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به » الحديث ، ثم قال فبين أن قيامه بالكتاب وهو فعله ، انتهى مختصراً .

(١) والمراد به باب قول الله تعالى « يا أيها الرسول بلغ » إلخ ، قال الحافظ : وقد احتج أحمد بن حنبل بهذه الآية على أن القرآن غير مخلوق لأنه لم يرد فى شىء من القرآن ولا من الأحاديث أنه مخلوق ولا ما يدل على أنه مخلوق ، ثم ذكر عن الحسن البصرى أنه قال : لو كان ما يقول الجعد حقاً لبلغه النبى ﷺ ، قال البخارى فى كتاب خلق أفعال العباد بعد أن ساق قوله تعالى « يا أيها الرسول بلغ » الآية ، قال فذكر تبليغ ما أنزل ثم وصف فعل تبليغ الرسالة فقال : « وإن لم تفعل فما بلغت » قال فسمى تبليغه الرسالة وتركه فعلا ، ولم يمكن أحداً أن يقول إن الرسول لم يفعل ما أمر به من تبليغ الرسالة يعنى فإذا بلغ فقد فعل ما أمر به وتلاوته ما أنزل الله هو التبليغ ، وقد فعله ، وقال فى الكتاب المذكور أيضاً : قوله تعالى « بلغ ما أنزل إليك من ربك » هو مما أمر به ، وكذلك أقيموا الصلاة والصلاة بجملتها طاعة الله وقراءة القرآن من جملة الصلاة ، فالصلاة طاعة ، فالأمر بها قرآن ، وهو مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور مقروء على الألسنة ، فالقراءة والحفظ والكتابة مخلوقة ، والمقروء والمحفوظ والمكتوب ليس بمخلوق ، ومن الدليل عليه : أنك

(باب قوله تعالى «يا أيها الرسول بلغ» إلخ)

قد ذكرنا لما عقد هذا الباب ثم إن قوله.

(وقال كعب بن مالك حين تخلف عن النبي ﷺ)حجة برأسها(١) لا تعلق له بما تقدم ولا بما تأخر، وحاصل الاحتجاج به أن التخلف إنما كان فعل الكعب

تكتب الله وتحفظه وتدعوه فدعاؤك وحفظك وكتابتك وفعلك مخلوق.، والله هو الخالق، انتهى مختصراً. وتفرد السندي في غرض الترجمة فقال: قوله «باب قول الله يا أيها الرسول بلغ إلخ» أي باب إثبات النبوة فإن مباحث النبوات من جملة مسائل علم التوحيد، إلا أنه ترجم لغالب مسائل علم التوحيد بآية من ذكر الكتاب، ثم ذكر الحديث الموافق لها ليعلم ثبوتها بالكتاب والسنة وموافقة الكتاب والسنة عليها، إذ هذه المسائل هي مدار الدين والمطلوب فيها اليقين، فلله دره ما أوفق نظره، ثم ذكر في الباب من الآيات والأحاديث بعض ما فيه لفظ الرسالة والرسول أو نحوه وهذا اللفظ هو مدار الترجمة، والله تعالى أعلم، اه.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره دقيق جداً، وحاصله أن قوله «وقال كعب حين تخلف» حجة مستقلة لا تعلق له بما سيأتي من جملة «فسيرى الله عملكم» والجملة الآتية من قوله «فسيرى الله عملكم» حجة برأسها، ليست بمقولة كعب، وكأنه أشار بذلك أن قوله «قال كعب» إشارة إلى حديثه الطويل الذي تقدم في غزوة تبوك عن عبد الله بن كعب قال: «سمعت كعب بن مالك يحدث حين تخلف عن قصة تبوك» الحديث، فأشار الشيخ قدس سره إلى أن الإمام البخاري أشار إلى ذلك الحديث بذكر أوله ولم يحتج إلى ذكر تمام الحديث لأن الاحتجاج عند الشيخ قدس سره بلفظ «حين تخلف» فقط، لأن التخلف فعل كعب، وقريب منه ما قال الكرماني إذ قال بعد قوله «كعب بن مالك حين تخلف» فإن قلت: ما وجه مناسبته لهذه الترجمة؟ قلت: التفويض والانقياد والتسليم، ولا يحسن بأحد أن يزكي أعماله بالعجلة بل تفويض الأمر إلى الله ورسوله، اه. فإن كعباً لم يذكر

لاغير وكذلك قوله(١) فسيرى الله عملكم والمؤمنون حجة ، فإن الرؤية بعمل الله وعمل المؤمنين ، وأيضاً فإن العمل مضاف إلى المؤمنين وليس إضافته إليهم إلا لصدوره منهم ، وكذلك قوله(٢) وقالت عائشة رضي الله عنها إلى قوله أحد حجة

لفعله أعذاراً كالمنافقين ، ولم يزك نفسه بالأعذار الباردة الكاذبة ، بل فوض نفسه إلى الله ورسوله ، فكأن الكرمانى أيضاً احتج فى هذه القصة بفعل كعب لا بقوله « فسيرى الله عملكم » وعامة الشراح جعلوا قوله « فسيرى الله عملكم » مقولة كعب وأشاروا بذلك إلى ما تقدم من حديثه فى تفسير سورة براءة ففى آخره : قال الله تعالى : « يعتذرون إليكم إذا رجعتم » ففيه قوله « فسيرى الله عملكم » وليست هذه اللفظة فى حديث كعب الماضى فى قصة تبوك ، ولذا قال الحافظ ههنا بعد قوله : قال كعب حين تخلف إلخ ، تقدم هذا مسنداً فى تفسير براءة فى حديثه الطويل ، وفى آخره : قال الله تعالى « يعتذرون إليكم » الآية ، والاحتجاج عندهم بقوله « فسيرى الله عملكم » ولذا قال الحافظ بعد نقل كلام الكرمانى : ومراد البخارى تسمية ذلك عملا ، اه . وتبع العينى الكرمانى لكنه ذكر فى المتن قال كعب إلى قوله : « وسيرى الله عملكم » وتبع القسطلانى الحافظ إذ قال : قال كعب حين تخلف عن النبي ﷺ « وسيرى الله عملكم ورسوله » يشير إلى قوله فى القصة قال الله تعالى « يعتذرون إليكم » إلى قوله « فسيرى الله عملكم ورسوله » ومراد البخارى تسمية ذلك كله عملا ، اه . والنظر الدقيق يرجح الشيخ قدس سره لأن قوله « فسيرى الله عملكم » ليس بقول كعب بل هو قوله عز اسمه حكاه كعب فى آخر الحديث ، فنسبة هذا القول إلى كعب مجاز ، والاستدلال بنفس الآية أجلى وأظهر لافاقة له إلى النسبة إلى قول كعب .

(١) قد عرفت آنفاً أن هذه حجة مستقلة عند الشيخ قدس سره .

(٢) بسط فيه الحافظ ولخصه القسطلانى فقال : قوله « وقالت عائشة إلخ » وصله البخارى فى خلق أفعال العباد مطولا ، وفيه ما كان من شأن عثمان حين نجم

أخرى، وكذلك قوله «ذلك الكتاب هدى للمتقين» حجة (١) فإن الاتقاء فعلهم، ثم أخذ (٢) في تفسير الآية استطراداً فقال ذلك ههنا بمعنى هذا كما في الآية الأخرى، وليس

القرآء الذين طعنوا فيه وقالوا قولا لا يحسن مثله، وقرءوا قراءة لا يحسن مثلها، وصلوا صلاة لا يصلي مثلها، الحديث بطوله، والمراد أنها سميت ذلك كله عملا، اه. وقال الحافظ: قوله «لا يستخفنك أحد» قال ابن التين عن الداودي: معناه لا تغتر بمدح أحد وحاسب نفسك، والصواب ما قاله غيره أن المعنى لا يغرنك أحد بعمله فتظن به الخير إلا إن رأيته واقفاً عند حدود الشريعة، اه.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وهو مبني على ما هو بصدده أن الغرض من هذا كله أن للعباد أفعالا، وقال الحافظ: قوله «هدى للمتقين» أي بيان للمتقين، ومناسبة هذه الآية لما تقدم من جهة أن الهداية نوع من التبليغ، اه. وسبق إلى ذلك الكرماني فقال: فإن قلت ما تعلقه بالترجمة؟ قلت: الهداية نوع من التبيين سواء كان بمعنى البيان أو الدلالة، اه. وقال السندي: بناء على ما اختاره أولا في غرض الترجمة، وأما ذكره قوله «ذلك الكتاب» فلتحقيق الكتاب الذي يتوسل به إلى تحقيق النبوة، اه.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فيما نبه عليه من أن المقصود من هذا كله قوله «هدى للمتقين» وما عدا ذلك تفسير للآية استطراداً ولم ينبه عليه أحد من الشراح، قال الحافظ: قوله قال معمر: هذا هو ابن المثنى اللغوي، أبو عبيدة ووهم من قال: هو معمر بن راشد شيخ عبد الرزاق، وقد اغتر مغلطاي بذلك فزعم أن عبد الرزاق أخرج ذلك في تفسيره عن معمر، وليس ذلك في شيء من نسخ تفسير عبد الرزاق، ولفظ أبي عبيدة «ذلك الكتاب» معناه هذا القرآن، قال: وقد تخاطب العرب الشاهد بمخاطبة الغائب، وقد أنكر ثعلب هذه المقالة وقال: استعمال أحد اللفظين موضع الآخر يقلب المعنى، وإنما المراد هذا القرآن هو ذلك الذي كانوا يستفتحون به عليكم، وقال الكسائي: لما كان القول والرسالة من السماء،

ذلك إشارة إلى البعد(١) المكانى كما هو أصل معناها ثم أورد(٢) سنداً على هذا المعنى أن العرب تستعمل اللفظ موضع لفظ آخر كما فى قوله تعالى « وجرين بهم » وكذلك باقى(٣) ما ذكره ههنا حجج على ما ادعاه والله أعلم .

والكتاب والرسول فى الأرض ، قيل ذلك يا محمد ، وقال الفراء : هو كقولك للرجل وهو يحدثك: وذلك والله الحق، فهو فى اللفظ بمنزلة الغائب وليس بغائب ، واستشهد أبو عبيدة بقوله « حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم » الآية ، فلما جاز أن يخبر بضميرين مختلفين ضمير المخاطب للحاضر(*) وضمير الغيبة للغائب فى قصة واحدة ، فكذلك يجوز أن يخبر عن ضمير القريب بضمير البعيد ، وهو صنيع مشهور فى كلام العرب يسميه أصحاب المعانى الالتفات ، وقال أيضاً : «لاريب فيه» لا شك فيه ، وقال فى تفسير سورة أخرى : « تلك آيات » هذه آيات ، وقال فى تفسير سورة أخرى « الآيات » الأعلام ، وهذا قد تقدم فى تفسير سورة يونس التنبيه عليه ، وأما قوله « ومثله حتى إذا كنتم » فمراده أنه نظير استعمال ذلك موضع هذا ، فلما ساغ استعمال ما هو للبعيد للقريب جاز استعمال ما هو للغائب للحاضر ، انتهى مختصراً .

(١) قال القسطلانى : قال فى المصابيح قوله « ذلك الكتاب » هذا القرآن يعنى أن الإشارة إلى الكتاب المراد به القرآن وليس ببعيد فكان مقتضى الظاهر أن يشار إليه بهذا لكن أتى بذلك الذى يشار إلى البعيد لأن القصد فيه إلى تعظيم المشار إليه وبعد درجته ، اهـ . وفى تفسير الجلالين قوله « ذلك » أى هذا الكتاب ، والإشارة به للتعظيم ، اهـ .

(٢) وتقدم نحو ذلك فى كلام الشيخ قدس سره فى كتاب التفسير فى تفسير سورة يونس .

(٣) يعنى ما ذكره فى الترجمة من الآيات ، وما سيأتى من قول أنس ، والأحاديث الآتية فى الباب حجة على ما ادعاه البخارى أولا وأشار بذلك إلى

(*) هكذا فى الأصل ١٢ ز .

(وليس أحد) يعنى أن(١) تصرفهم إنما كان فى بيان المعنى،وأما كلام الله تعالى فأكرم أن يغيره أحد ، والله تعالى أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ،

ما أفاده الشيخ قدس سره فى ترجمة الباب أولا من غرض الترجمة من أن لله أفعالا فى خلقه وللعباد أفعالا ، وقال الحافظ : قوله قال أنس هذا طرف من حديث وصله المؤلف فى الجهاد ، وقال العينى فى قصة بئر معونة : يعنى فى المغازى ، وقال الحافظ بعد حديث عائشة « من حدثك ؟ » الحديث ، كل ما أنزل على الرسول ﷺ فله بالنسبة إليه طرفان : طرف الأخذ من جبريل عليه السلام وقد مضى فى الباب السابق ، وطرف الأداء للأمة وهو المسمى بالتبليغ ، وهو المقصود ههنا ، وقال وهو بعد حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أى الذنب أكبر، ومناسبته للترجمة أن التبليغ على نوعين : أحدهما وهو الأصل أن يبلغه بعينه وهو خاص بما يتعبد بتلاوته وهو القرآن،وثانيهما أن يبلغ مايستنبط من أصول ما تقدم إنزاله فينزل عليه موافقته فيما استنبطه إما بنصه وإما بما يدل على موافقته بطريق الأولى إلى آخر ما بسطه .

(١) أعلم أولا أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم على هذا القول « باب قوله تعالى : بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ » وذكر فى الحاشية عن الخير الجارى : غرضه أن القرآن كان قبل النزول مسطوراً فى اللوح ، اه . قلت : ولذا ذكر تفاسير الكتابة وغيرها ، وقال الحافظ: قال البخارى فى خلق أفعال العباد بعد أن ذكر هذه الآية والذى بعدها : قد ذكر الله أن القرآن يحفظ ويسطر ، والقرآن الموعى فى القلوب المسطور فى المصاحف المتلو بالألسنة كلام الله ليس بمخلوق ، وأما المداد والورق والجلد فإنه مخلوق ، اه . وقال الحافظ فى « باب قول الله تعالى : فلا تجعلوا لله أنداداً » ومحصل ما نقل عن أهل الكلام فى هذه المسألة خمسة أقوال ، الأول : قول المعتزلة إنه مخلوق . والثانى : قول الكلابية إنه قديم قائم بذات الرب ليس بحروف والأصوات . والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه . والثالث : قول السالمية إنه حروف وأصوات قديمة الأعين ، وهو عين

. . . .

هذه الحروف المكتوبة والأصوات المسموعة . والرابع : قول الكرامية إنه محدث لامخلوق . والخامس : إنه كلام الله غيرمخلوق ، إنه لم يزل يتكلم إذا شاء . نص على ذلك أحمد فى كتاب الرد على الجهمية ، وافترق أصحابه فرقتين ذكرهما الحافظ ، ثم قال : والذى استقر عليه قول الأشعرية أن القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالألسنة، إلى آخر ما بسط . وتقدم شىء من ذلك فى تقرير شيخ الهند فى باب « يريدون أن يبدلوا كلام الله » وثانياً أن ما أفاده الشيخ قدس سره فى شرح قول البخارى ليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله مبنى على أحد القولين المشهورين فى مصداق التحريف من أهل الكتاب قال الحافظ قوله وليس أحد يزيل إلخ ، قال شيخنا ابن الملقن فى شرحه : هذا الذى قاله أحد القولين فى تفسير هذه الآية وهو مختاره أى البخارى ، وقد صرح كثيرمن أصحابنا بأن اليهود والنصارى بدلوا التوراة والإنجيل ، وفرعوا على ذلك جواز امتهان أوراقهما ، وهو يخالف ما قاله البخارى ههنا ، انتهى . وهو كالصريح فى أن قوله « وليس أحد » إلى آخره من كلام البخارى ذيل به تفسير ابن عباس ، وهو يحتمل أن يكون بقية كلام ابن عباس فى تفسير الآية ، وقال بعض شراح المتأخرين . اختلف فى هذه المسألة على أقوال ، أحدها : أنها بدلت كلها وهو مقتضى القول المحكى بجواز الامتهان وهو إفراط ، وينبغى حمل إطلاق من أطلقه على الأكثر، وإلا فهى مكابرة ، والآيات والأخبار كثيرة فى أنه بقى منها أشياء كثيرة لم تبدل كقصة الرجم وغيرها ، ثانيها : أن التبديل وقع ولكن فى معظمها وأدلته كثيرة وينبغى حمل الأول عليه ، ثالثها : وقع فى اليسيرمنها ومعظمها باق على حاله ، ونصره الشيخ تقى الدين ابن تيمية فى كتابه [الرد الصحيح على من بدل دين المسيح] ، رابعها: إنما وقع التبديل والتغيير فى المعانى لا فى الألفاظ ، وهو المذكور ههنا إلى آخر ما بسطه ، وقال الحافظ أيضاً بعد ذكر الاختلاف فى جواز النظر فى كتبهم وكراهيته : والذى يظهر أن كراهية ذلك للتنزيه لا للتحريم،

ولله الحمد على ما أولى فنعم ما أولى ونعم المولى ، وفق الله للإتمام سابع(١) عشر جمادى الثانية من شهور سنة ١٣١٣ هـ .

والأولى فى هذه المسألة التفرقة بين من لم يتمكن ويصر من الراسخين فى الإيمان فلا يجوز له النظر فى شيء من ذلك بخلاف الراسخ فيجوز له ، ولا سيما عند الاحتياج إلى الرد على المخالف يدل على ذلك نقل الأئمة قديماً وحديثاً من التوراة، وإلزامهم اليهود بالتصديق بمحمد ﷺ بما يستخرجونه من كتابهم ، ولولا اعتقادهم جواز النظر فيه لما فعلوه وتواردوا عليه ، وأما الاستدلال للتحريم بما ورد من الغضب أى من غضبه ﷺ على عمر رضى الله تعالى عنه حين أتى بصحيفة من التوراة وقرأها على النبى ﷺ ، فهو معترض بأنه قد يغضب من فعل المكروه ومن فعل ما هو خلاف الأولى إذا صدر ممن لا يليق منه ذلك كغضبه من تطويل معاذ صلاة الصبح بالقراءة ، اهـ . قلت : ونسبة صلاة الصبح إلى معاذ ليس بصحيح ، لأن قصة معاذ فى صلاة العشاء وقصة الصبح لأبى رضى الله تعالى عنه ، وقد غضب النبى ﷺ عليهما معاً .

(١) وقد وصلت هذه الحواشى إلى هذا الموضع بفضل الله تعالى وكرمه ولطفه وإحسانه يوم الأربعاء فى الثالث والعشرين من شهر صفر المظفر سنة ثمان وثمانين بعد الألف وثلاثمائة ، وقد بقيت فى البخارى ثلاثة أبواب لم يتعرض لها الشيخ قدس سره ، لظهور مقاصدها مما أفاده من كتاب الرد إلى ههنا مراراً من غرض الإمام البخارى بهذه التراجم وزدتها تكميلا للفائدة وتتميماً للكتاب ، وفقنى الله لإتمامها وهو الموفق لما يحب ويرضى والميسر لكل عسير .

(باب قول الله « والله خلقكم وما تعملون » إلخ)

قال الحافظ : قال الطبرى فى إعراب « ما » وجهان ، فمن قال مصدرية قال : المعنى والله خلقكم وخلق عملكم ، ومن قال موصولة قال خلقكم وخلق الذى تعملون أى تعملون منه الأصنام وهو الخشب والنحاس ، إلى آخر ما بسطه ، وفى الجمل عن

السمين : قوله « وما تعملون » فى « ما » هذه أربعة أوجه : أحدها أنها بمعنى الذى أى خلق الذى تصنعونه ، فالعمل ههنا التصوير والنحت ، والثانى أنها مصدرية ، أى خلقكم أعمالكم ، وجعلها الأشعرية دليلا على خلق أفعال العباد لله تعالى وهو الحق ، والثالث أنها استفهامية ، وهو استفهام توبيخ ، أى وأى شىء تعملون ، والرابع أنها نافية أى إن العمل فى الحقيقة ليس لكم فأنتم لا تعملون شيئاً ، اه . وزاد الحافظ وجهاً خامساً أن تكون نكرة موصوفة وحكمها حكم الموصولة ، اه . قال الحافظ : ذكر ابن بطال عن المهلب أن غرض البخارى بهذه الترجمة إثبات أن أفعال العباد وأقوالهم مخلوقة لله تعالى ، اه . وقال القسطلانى تبعاً للحافظ : قال الشمس الأصفهانى فى تفسير قوله : « وما تعملون » أى عملكم ، وفيه دليل على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنها مكتسبة للعباد حيث أثبت لهم عملا فأبطلت هذه الآية مذهب القدرية والجبرية معاً ، اه . وقد عرفت فيما سبق أن هذا المعنى تقدم فى كلام الشيخ قدس سره مراراً ، منها فى باب قوله تعالى « لا تنفع الشفاعة » ومنها فى باب قول النبى ﷺ « رجل آتاه الله القرآن » وأوضح منهما ما تقدم فى أول كتاب الرد على الجهمية ، ولذا لم يعد الكلام على هذا الباب ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم باب قول الله « والله خلقكم » إلخ أى الله خالق أعمال العباد ، والقراءة عمل من أعماله ، ويرد عليه « أحيوا ما خلقتم » فإنه يدل على أن الخلق ينسب إلى العباد ، والجواب أنه منسوب إليهم بمعنى غير منسوب إليهم بمعنى آخر ، ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « ما أنا حملتكم » وقوله فى الكهان : « ليسوا بشىء » اه .

قوله (ويقال للمصورين أحيوا ما خلقتم) قال الكرمانى : فإن قلت : أسند الخلق إليهم فبعض الأشياء ليس مخلوقا لله ، قلت : هذا القول على سبيل الاستهزاء والتعجيز ، اه . قال الحافظ : قال الكرمانى : ـ (أى بعد الحديث) ـ أسند الخلق إليهم صريحاً ، وهو خلاف الترجمة ، لكن المراد كسبهم ، فأطلق لفظ الخلق عليهم استهزاءً أو ضمن خلقتم معنى صورتم تشبيهاً بالخلق أو أطلق بناء على زعمهم فيه ، قال الحافظ : والذى يظهر أن مناسبة ذكر حديث المصورين لترجمة هذا الباب من

جهة أن من زعم أنه يخلق فعل نفسه لو صحت دعواه لما وقع الإنكار على هؤلاء المصورين ، فلما كان أمرهم بنفخ الروح فيما صوروه أمر تعجيز ، ونسبة الخلق إليهم إنما هو على سبيل التهكم والاستهزاء على فساد قول من نسب خلق فعله إليه استقلالا والعلم عند الله ، قال : ثم قال الكرمانى : هذه الأحاديث تدل على أن العمل منسوب إلى العبد لأن معنى الكسب اعتبار الجهتين ، فيستفاد المطلوب منها ، ولعل غرض البخارى فى تكثير هذا النوع فى الباب وغيره بيان جواز ما نقل عنه أنه قال لفظى بالقرآن مخلوق إن صح عنه ، قال الحافظ : قد صح عنه أنه تبرأ من هذا الإطلاق فقال كل من نقل عنى أنى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب علىّ ، وإنما قلت أفعال العباد مخلوقة ، أخرج ذلك غنجار فى ترجمة البخارى من تاريخ بخارى بسند صحيح إلى محمد بن نصر المروزى الإمام المشهور أنه سمع البخارى يقول ذلك ، ومن طريق أبى عمرو أحمد بن نصر النيسابورى الخفاف أنه سمع البخارى يقول ذلك ، اهـ . قلت : وقد أطال الحافظ الكلام فى ذلك فى باب « ولا تجعلوا لله أنداداً » .

قوله (بين الله الخلق من الأمر) فى تقرير المكى : قوله « والأمر » فعلم أن الأمر أى الكلام غير الخلق رد على المعتزلة ، اهـ . قال الحافظ : وفرق بين الأمر بقوله « كن » وبين الخلق بقوله « والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » ، فجعل الأمر غير الخلق وتسخيرها الذى يدل على خلقها إنما هو عن أمره ، ثم بين أن نطق الإنسان بالإيمان عمل من أعماله كما ذكر فى قصة عبد القيس حيث سألوا عن عمل يدخلهم الجنة فأمرهم بالإيمان ، وفسره بالشهادة وما ذكر معها ، ثم قال بعدما أطال الكلام على تفسير الآية : قوله « إن ربكم الله » الآية المناسب منها لما تقدم قوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » فيصح به قوله « الله خالق كل شىء » ولذلك عقبه بقوله : قال ابن عيينة : بين الله الخلق من الأمر بقوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » وهذا الأثر وصله ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية من طريق بشار بن موسى قال : كنا عند سفيان بن عيينة فقال « ألا له الخلق والأمر » فالخلق هو المخلوقات ،

والأمر هو الكلام ، ومن طريق حماد بن نعيم سمعت سفيان بن عيينة وسئل عن القرآن أمخلوق هو ؟ فقال : يقول الله تعالى « ألا له الخلق والأمر » ألا ترى كيف فرق بين المخلوق والأمر ، فالأمر كلامه ، فلو كان كلامه مخلوقاً لم يفرق ، اهـ . قال صاحب الفيض : قد مر بعض الكلام فى كتاب العلم ، والحاصل أنهم اختلفوا فى تحديد عالم الأمر والخلق ، قال الغزالى: إن فيه اصطلاحات عديدة ، فقيل: ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق ، وما لا فهو عالم الأمر ، وقال الشيخ المجدد السرهندى :إن الذى تحت العرش عالم الخلق وما فوقه فعالم الأمر ، وقال الشيخ الأكبر : إن ما خلقه الله تعالى بلا واسطة أى بلفظ كن فهو عالم الأمر ، وما خلق الشىء من الشىء أعنى بالواسطة كالإنسان من الطين فعالم الخلق ، فالروح من عالم الأمر لكونها مخلوقة بلا واسطة بخلاف الجسم فإنه من العناصر ، وذهب ذاهب إلى أن نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الأمر كالآلات الميكانيكية التى تتخذ من الحديد إذا تعلقت بها الكهربائية تتحرك وتجرى ، فهذه أربعة فروق من نحو أربعة أوجه ، اهـ . والذى أشار به إلى كتاب العلم ذكره فى باب « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » إذ قال : قوله « من أمر ربى » واختلفوا أنهم هل أجيب لهم فيها أم لا ؟ فقيل لا ، وقيل نعم ، ومنهم الغزالى ، وكذلك اختلف فى تفسير عالم الأمر والخلق فقيل إن المشهود عالم الخلق والغائب عالم الأمر ، فما كان من عالم الأمر لا يمكن فهم كنهه لمن كان من عالم الشهادة . وقال المفسرون : الخلق عالم التكوين والأمر عالم التشريع ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الحافظ ههنا : وقال بعضهم المراد بالخلق فى الآية الدنيا وما فيها ، وبالأمر الآخرة وما فيها ، اهـ . وقال فى تفسير قوله تعالى « قل الروح من أمر ربى » قيل : المراد بقوله « أمر ربى » كون الروح من عالم الأمر الذى هو عالم الملكوت لا عالم الخلق الذى هو عالم الغيب والشهادة ، اهـ . وقال الصاوى تحت قوله « ألا له الخلق والامر » المراد بالخلق الإيجاد وبالأمر التصرف فهو منفرد بالإيجاد والتصرف ، اهـ . وفى الجمل عن الخازن : الخلق [illegible] المخلوقات والأمر معناه التصرف فى الكائنات ، [illegible] الآية رد [illegible] يقول للشمس

والقمر والكواكب تأثيرات فى هذا العالم ، اه . وبسط العلامة الشعرانى فى اليواقيت والجواهر فى مسألة الروح ، وفيه قال الشيخ محي الدين فى لواقح الأنوار: إنما كانت الروح من أمر الله لأنها وجدت عن خطاب الحق تعالى بغير واسطة قال لها كونى فكانت كما قال فى عيسى عليه الصلاة والسلام إنه روح الله لأنه وجد عن نفخ الحق تعالى كما يليق بجلاله من غير واسطة ، ومال الغزالى إلى أن عالم الأمر هو عالم الغيب ، وعالم الخلق هو عالم الشهادة ، قال : والأمر عندنا بخلاف ما قاله الغزالى لأنا نقول كل ما أوجده الحق تعالى بلا واسطة فهو من عالم الأمر ، وكل ما أوجده بواسطة فهو من عالم الخلق إلى آخر ما بسطه . وأجمل الكلام على ذلك الشيخ التهانوى أيضاً فى مسائل السلوك على هامش تفسيره بيان القرآن ففيه عن روح المعانى . أخرج ابن أبى حاتم أن الخلق ما دون العرش ، والأمر ما فوق ذلك ، وشاع عند بعضهم إطلاق عالم الأمر على عالم المجردات ، اه . قال الشيخ التهانوى : واتضح من هذا معنى قول الصوفية إن اللطائف من عالم الأمر أى إنها من المجردات ، ومعنى كونها فوق العرش كما فى التفسير الثانى ليس معناه أن مكانها فوق العرش لأن التمكن من خواص الماديات، بل المراد أنها ليست بمكانية ، فعبر عن كونها غير متمكنة بكونها فوق العرش لأن العرش أقصى الأمكنة فافهم ، اه . وذكر شيئاً من ذلك فى رسالته فى البوادر، وما ذكر عن روح المعانى من قوله أخرج ابن أبى حاتم ذكره السيوطى فى الدر عن ابن أبى حاتم عن سفيان بن عيينة قال : الخلق ما دون العرش ، والأمر ما فوق ذلك ، وفيه أيضاً : أخرج ابن أبى حاتم والبيهقى فى الأسماء والصفات عن سفيان بن عيينة قال : الخلق هو الخلق والأمر هو الكلام ، اه . ولعلك قد عرفت من ذلك أن وجوه الفرق بين الخلق والأمر ترتقى إلى اثنى عشرة أو أزيد ، والمحصول :

١ — الخلق هو المخلوقات والأمر هو الكلام .

٢ — ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق وما لا فهو عالم الأمر .

٣ — ما تحت العرش عالم الخلق وما فوقه عالم الأمر .

٤ ـــ ما خلقه الله بلا واسطة فهو عالم الأمر وما خلق الشيء من الشيء فهو عالم الخلق .

٥ ـــ نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الأمر .

٦ ـــ المشهور عالم الخلق والغائب عالم الأمر .

٧ ـــ الخلق عالم التكوين والأمر عالم التشريع .

٨ ـــ الخلق الدنيا وما فيها والأمر الآخرة وما فيها .

٩ ـــ عالم الأمر هو عالم الملكوت وعالم الخلق هو عالم الغيب والشهادة .

١٠ ـــ الخلق الإيجاد والأمر التصرف .

١١ ـــ الخلق المخلوقات والأمر التصرف فى الكائنات .

١٢ ـــ ما ذكره الشيخ التهانوى من أن الأمر عالم المجردات كما تقدم قريباً .

قوله (مرنا بجمل) فى تقرير المكى بجمل أى بكليات ، اه . وكتب بعد ذلك فى هذا التقرير « تمت حواشى البخارى » قال الكرمانى وتبعه القسطلانى أى أمور كلية بجملة ، اه .

قوله : « ولكن الله حملكم » فيه الترجمة ، قال العينى : مطابقة الحديث بالترجمة تؤخذ من قوله « ولكن الله حملكم » حيث نسب الحمل إلى الله تعالى ، اه . وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً فى كلام الشيخ قدس سره فى كتاب الأيمان والنذور فى مسألة حلف النبي ﷺ وحنثه .

(قدم وفد عبد القيس) إلخ ، هذا هو الحديث المفصل الذى أشار إليه فى الترجمة وقد تقدم البسط فى أوائل كتاب الجمعة فى أن لوفد عبد القيس وفادتين : الأولى قبل الفتح والثانية بعده ، وهذا السؤال الوارد فى الحديث كان فى وفادتهم الأولى فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(باب قراءة الفاجر والمنافق)

غرض الترجمة ظاهر وهو أن التفاوت فى قراءتهم باعتبار أفعالهم والمتلو

واحد لا تفاوت فيه ، قال الحافظ : قال الكرمانى : المراد بالفاجر المنافق بقرينة جعله قسيما للمؤمن فى الحديث يعنى الأول ، ومقابلا له ، فعطف المنافق عليه فى الترجمة من باب العطف التفسيرى ، وقوله « وتلاوتهم » مبتدأ ، وخبره لا يجاوز حناجرهم ، وإنما جمع الضمير لأنه حكاية عن لفظ الحديث ، قال : وزيد فى بعضها وأصواتهم ، قال الحافظ : هى ثابتة فى جميع ما وقفنا عليه من نسخ البخـــارى ، ووقع فى رواية أبى ذر قراءة الفاجر أو المنافق بالشك ، وهو يؤيد تأويل الكرمانى ويحتمل أن يكون للتنويع ، والفاجر أعم من المنافق فيكون من عطف الخاص على العام ، اهـ . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى الرد على ما نقل عن محمد بن أسلم الطوسى كما حكاه عنه الحافظ فى موضع آخر ، وتقدم مبسوطاً فى مقدمة اللامع من أنه قال : الصوت من المصوت كلام الله ، وهى عبارة رديئة لم يرد ظاهرها إلى آخر ما تقدم فى مقدمة اللامع فى رد ما نقم على البخارى .

قوله : (لا ريح لها) وهكذا تقدم فى باب « فضل القرآن على سائر الكلام » وهكذا فى الأطعمة فى باب ذكر الطعام ، ويخالف ذلك كله ما تقدم فى « باب من راءآ بقراءة القرآن » ولفظه « ريحها مر » قال الحافظ فى « باب فضل القرآن على سائر الكلام » قوله « لا ريح لها » فى رواية شعبة و « ريحها مر » واستشكلت هذه الرواية من جهة أن المرارة من أوصاف الطعوم فكيف يوصف بها الريح ، وأجيب بأن ريحها لما كان كريهاً استعير له وصف المرارة ، اهـ . قلت : ويمكن الجواب عنه أن بعض الأشياء يدرك طعمها فى الفم بالريح والشم كالأشياء الحامضة وذوى المرارة ، وهكذا يظهر حلاوة بعض الفواكه بالشم ، وهو مشاهد ، ثم قال الحافظ وأطلق الزركشى ههنا أن هذه الرواية وهم ، وأن الصواب ما فى رواية هذا الباب ولا ريح لها ، ثم قال فى كتاب الأطعمة لما جاء فيه ولا ريح لها ، هذا أصوب من رواية الترمذى طعمها مر وريحها مر ، ثم ذكر توجيهها وكأنه ما استحضر أنها فى هذا الكتاب وتكلم عليها فلذلك نسبها للترمذى ، اهـ . وقال العينى : أثبت الريح هناك ونفى ههنا لأن المنفى الريح الطيبة بقرينة المقـــام والمثبت المر ، اهـ .

وقال الكرمانى : فإن قلت قال فى آخر فضائل القرآن كالحنظلة طعمها مر وريحها مر ، وههنا قال ولا ريح لها ، قلت : المقصود منهما واحد ، وذلك هو بيان عدم النفع لا له ولا لغيره ، وربما كان مضراً ، فمعناه لا ريح لها نافعة ، اه .

قوله (فيقرقرها) اختلف فى هذا الحديث فى موضعين الأول فى لفظ يقرقر كما فى حديث الباب بالقافين والرائين، وتقدم فى بدء الخلق فى « باب صفة إبليس وجنوده » بلفظ وتقرها بقاف وشدة راء ، وتقدم البسط فى هامشه فى هذا الاختلاف ، ومعناه واختلفوا فى معنى اللفظ الثانى على قولين أحدهما يقرها أى يصبها ، تقول : قررت على رأسه دلواً إذا صببته ،والثانى يقرها يصوتها، يقال: قر الطائر إذا صوت، وفسروا اللفظ الأول بقولهم يقرقرها أى يرددها، يقال : قرقرت الدجاجة قرقرة إذا رددت صوتها،وكتب الشيخ هناك قوله « فى آذان الكهان » تشبيه لهيئة إدخال المخبر فاه فى أذن المخبر بهيئة اتصال فم القارورة بفم الأخرى حين يلقى مافى الأولى منهما فى الثانية اه . وبسط فى هامشه توضيح ذلك وفسر الشيخ قدس سره بذلك لأن لفظ الحديث هناك « كما تقر القارورة » وكتب الشيخ قدس سره فى كتاب الأدب فى « باب قول الرجل للشىء ليس بشىء » قوله « قر الدجاجة » أى كما يقر الدجاجة النطفة فى فرج امرأته ،اه. وفسر الشيخ قدس سره بذلك لمناسبة هذا المعنى باللفظ الوارد هناك وبسط فى هامشه تأييد هذا المعنى من اللغة وإن لم يفسر بذلك المعنى أحد من شراح البخارى،والموضع الثانى اختلفوا فى لفظ الدجاجة والزجاجة وبسط فى هامش اللامع فى « باب صفة إبليس » اختلاف المحدثين فى تصحيح أحد اللفظين وتصحيفه ، فأنكر الدارقطنى لفظ الزجاجة بالزاى المعجمة وعدها من التصحيف،وقال التوربشتى : الرواية بالزاى أحوط، وتعقبه الطيبى كما تقدم هناك، وقال فى آخره : وقال ذكر الدجاجة ههنا أنسب ، اه . مافى هوامش اللامع وفى هامش البخارى عن التوشيح : قوله الزجاجة بالزاى المعجمة أنكرها الدار قطنى وعدها من التصحيف،وادعى غيره أن الدال تصحيف ، وقال ابن حجر : الصواب خلاف قولها وأن الروايتين صحيحتان ، اه .

ثم اختلفوا فى مناسبة الحديث بالترجمة، قال الحافظ : ومناسبة الحديث للترجمة تعرض له ابن بطال ولخصه الكرمانى فقال : مشابهة الكاهن بالمنافق من جهة أنه لا ينتفع بالكلمة الصادقة لغلبة الكذب عليه ولفساد حاله ، كما أن المنافق لا ينتفع بقراءته لفساد عقيدته ، قال الحافظ : والذى يظهر لى من مراد البخارى أن تلفظ المنافق بالقرآن كما يتلفظ به المؤمن فتختلف تلاوتهما والمتلو واحد ، فلو كان المتلو عين التلاوة لم يقع فيه تخالف، وكذلك الكاهن فى تلفظه بالكلمة من الوحى التى يخبره بها الجنى مما يختطفه من الملك تلفظه بها ، وتلفظ الجنى مغاير لتلفظ الملك فتفاوتا، اه . وفى تقرير شيخ الهند: قوله «يخطفها الجن» إلخ ، قال مولانا سلمه الله تعالى : هذا موضع الترجمة ، والمقصود أن الجن والبر والفاجر وكل من يقرأ لا يختلف القرآن بقراءتهم بل هو واحد قديم ، لكن القراءة لكونها فعل العبد حادثة ، وقال المحشون رحمهم الله تعالى : إن موضع الترجمة قراءة الكهان وهو بعيد ، اه . وإلى ههنا تم تقرير شيخ الهند نور الله مرقده .

قوله : (لا يجاوز تراقيهم) قال الحافظ : جمع ترقوة بفتح أوله وسكون الراء وضم القاف وفتح الواو وهى العظم الذى بين نقرة النحر والعاتق ، وذكره فى الترجمة بلفظ حناجرهم ، وهى جمع حنجرة ، وهى الحلقوم ، اه . وتقدم فى كلام الشيخ قدس سره وهامشه قريباً فى « باب: تعرج الملائكة » معنى قوله : لا يجاوز حناجرهم ، وقوله : سيماهم التحليق ، كتب فى تقرير المكى : أى بأن التحليق كان واجباً عندهم ، اه . قال الكرمانى : قوله : « سيما » بكسر المهملة مقصوراً ممدوداً العلامة، والتحليق إزالة الشعر، فإن قلت : يلزم من وجود العلامة وجود ذى العلامة فكل محلوق الرأس منهم لكنه خلاف الإجماع ، قلت : كان فى عهد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لا يحلقون رؤوسهم إلا فى النسك أو الحاجة ونحوها ، وأما هؤلاء فقد جعلوا الحلق شعارهم لجميع أعيانهم فى جميع أزمانهم ، ويحتمل أن يراد به حلق الرأس واللحية وجميع شعورهم ، وأن يراد الإفراط فى القتل أو فى مخالفة الدين ، وتعقب الحافظ كلام الكرمانى فقال : الأول باطل لأنه لم يقع من

الخوارج ، والثانى محتمل لكن طرق الحديث المتكاثرة كالصريحة فى إرادة حلق الرأس ، والثالث كالثانى والله اعلم ، اه . قلت : ولكون التحليق شعارهم استدل الموفق على إحدى روايتى أحمد أن التحليق مكروه ، والأخرى عنه لا يكره لكن تركه أفضل ، وقال ابن عبد البر : قد أجمع الناس على إباحته وكفى به حجة ، اه . قال البجيرمى : قال ابن القيم لم يحلق عليه الصلاة والسلام رأسه إلا أربع مرات، اه. وقال فى الهدى ولم يحفظ عنه ﷺ حلقه إلا فى نسك ، اه . وما استدل الطيبى من قول على رضى الله عنه : ومن ثم عاديت رأسى على سنية دوام الحلق ، تعقب عليه القارى وابن حجر المكى كما بسط فى البذل ، وقال ابن عابدين : وفى الروضة السنة فى شعر الرأس إما الفرق أو الحلق ، وذكر الطحاوى أن الحلق سنة ، ونسب ذلك إلى العلماء الثلاثة ، اه . وقال ابن تيمية فى فتاواه : حلق الرأس على أربعة أنواع : أحدها : حلقه فى الحج والعمرة . والثانى : للحاجة ، وهما جائزان بالكتاب والسنة والإجماع . والثالث : حلقه على وجه التعبد والتدين والتزهد من غير حج ولا عمرة وهذا بدعة لم يأمر الله بها ورسوله ولا فعلها أحد من الصحابة والتابعين ولا شيوخ المسلمين المشهورين بالزهد. والرابع : أن يحلق فى غير النسك بغير حاجة ولا على وجه التقرب والتدين فهذا فيه قولان للعلماء ، وهما روايتان عن أحمد ، إحداهما أنه مكروه وهو مذهب مالك وغيره ، والثانية أنه مباح وهو المعروف عند أصحاب أبى حنيفة والشافعى ، انتهى مختصراً . ثم قال الكرمانى : فإن قلت تقدم فى كتاب استتابة المرتدين فى حقهم ، ويتمارى أى يشك فى الفوقة هل علق بها شىء من الدم ، فإيمانهم مشكوك فيه ، وههنا قال « يمرقون من الدين ثم لا يعودون أبداً » قلت يحتمل أن يراد بهم الخوارج على الإمام ، وبهؤلاء الخارجون على الإيمان ، وعلى الأول الدين هو طاعة الإمام ، وعلى الثانى هو الإسلام . قال المهلب يمكن أن يكون هذا الحديث فى قوم قد عرفهم ﷺ بالوحى أنهم يموتون قبل التوبة ، وقد خرجوا ببدعتهم وسوء تأويلهم إلى الكفر ، وأما الذين قبلهم على رضى الله تعالى عنه — يعنى الخوارج — فربما يؤدى تأويلهم إلى الكفر وربما لا يؤدى إليه ، انتهى . ثم قال الحافظ : وقع لابن بطال فى وصف الخوارج خبط

أردت التنبيه عليه لئلا يغتر به ، وذلك أنه قال يمكن أن يكون هذا الحديث فى قوم عرفهم النبي ﷺ بالوحى أنهم خرجوا ببدعتهم عن الإسلام إلى الكفر وهم الذين قتلهم على بالنهروان حين قالوا إنك ربنا فاغتاظ عليهم وأمر بهم فحرقوا بالنار ، فزادهم ذلك فتنة وقالوا الآن تيقنا أنك ربنا ، إذ لا يعذب بالنار إلا الله ، انتهى .
قال الحافظ : وقد تقدمت هذه القصة لعلى رضى الله عنه فى الفتن وليست للخوارج وإنما هى للزنادقة كما وقع مصرحاً به فى بعض طرقه ، ووقع فى شرح الوجيز للرافعى عند ذكر الخوارج قال : هم فرقة من المبتدعة خرجوا على على رضى الله عنه حيث اعتقدوا أنه يعرف قتلة عثمان ويقدر عليهم ولا يقتص منهم لرضاه بقتله ومواطأته إياهم ، ويعتقدون أن من أتى كبيرة فقد كفر واستحق الخلود فى النار ، ويطعنون لذلك فى الأئمة ، انتهى . وليس الوصف الأول فى كلامه وصف الخوارج المبتدعة وإنما هو وصف النواصب أتباع معاوية بصفين ، وأما الخوارج فمن معتقدهم تكفير عثمان وأنه قتل بحق ، ولم يزالوا مع على رضى الله عنه حتى وقع التحكيم بصفين فأنكروا التحكيم وخرجوا على على رضى الله عنه وكفروه ، وقد تقدم القول فيهم مبسوطا فى كتاب الفتن ، اهـ .

(باب قوله تعالى « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة »)

قال صاحب الفيض : يريد أن أفعالنا متميزة من القرآن غاية التميز حتى أن أفعالهم ينصب لها الميزان ، وأما القرآن فمن يزعم أنه يوضع له الميزان فافترقا من كل وجه ، انتهى . والظاهر أن هذا الباب رد على المعتزلة حيث أنكروا الميزان ، قال الحافظ : قال أبو إسحاق الزجاج : أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة ، وأن الميزان له لسان وكفتان ويميل بالأعمال ، وأنكرت المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل ، فخالفوا الكتاب والسنة لأن الله أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال ليرى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين ، وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل والقضاء كما روي عن مجاهد ، والراجح ماذهب إليه الجمهور ، وأخرج أبو القاسم اللالكائى

فى السنة عن سلمان قال : يوضع الميزان وله كفتان لو وضع فى إحداهما السماوات والأرض ومن فيهن لوسعته ، وعن الحسن قال : له لسان وكفتان ، انتهى مختصرا. وذكر السيوطى فى معناه عدة آثار فى كفتى الميزان ولسانه ، وفى شرح المواقف المقصد الثانى عشر فى أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأئمة ، والعمدة فى إثباتها إمكانها فى نفسها مع إخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ، ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى « والوزن يومئذ الحق » إلى أن قال : وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته ، وقالوا : يجب حمل ما ورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقى ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على هذه المباحث صاحب اليواقيت والجواهر فى المبحث الثامن والستين فى بيان أن الحوض والصراط والميزان حق فارجع إليه لو شئت التفصيل . وفى شرح العقائد النسفية : الوزن حق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال ، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته ، وأنكرته المعتزلة ، اه مختصراً . وفى هامشه: قالوا المراد بالوزن فى الآية هو العدل ، وأن ميزان الألوان هو البصر ، وميزان الأصوات هو السمع ، وميزان المعقولات هو العقل ، فلذا ذكر بلفظ الجمع ، انتهى . ثم اختلف فى لفظ الموازين هل هو جمع موزون أو جمع ميزان كما فى الجمل ؟ وعلى الثانى اختلف فى وجه الجمع ، وقد عرفت ما قالته المعتزلة فى وجه الجمع أن ميزان الألوان البصر ونحو ذلك ، ولذا ذكر بلفظ الجمع ، وفى هامش شرح العقائد أيضاً المشهور أن الميزان واحد ، وأجيب عنه بأن الجمع للتعظيم ، وقيل لكل مكلف ميزان ، والظاهر أن يعتبر تعدده باعتبار الأشخاص وإن اتحد ذاته ، انتهى . قال الحافظ : واختلف فى ذكره ههنا بلفظ الجمع هل المراد أن لكل شخص ميزانا ، أو لكل عمل ميزان ، فيكون الجمع حقيقة أو ليس هناك إلا ميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الأعمال أو الأشخاص ؟ ويدل على تعدد الأعمال قوله تعالى : « ومن خفت موازينه » ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما فى قوله

تعالى : « كذبت قوم نوح المرسلين » مع أنه لم يرسل إليهم إلا واحد ، والذى يترجح أنه ميزان واحد ولا يشكل لكثرة من يوزن عمله لأن أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا ، انتهى . قلت : ومال الرازى فى تفسيره الكبير إلى تعدد الميزان إذ قال : الأظهر إثبات موازين فى يوم القيامة لاميزان واحد لورود صيغة الجمع فى الآيات ، فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان ولأفعال الجوارح ميزان ، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر ، وقال الزجاج : إنما جمع الله الموازين ههنا لوجهين : الأول أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد ، والثانى أن المراد من الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان ، وأراد بالموازين الأعمال الموزونة إلى آخر ما ذكره من ترجيح ما اختاره ، وقال القسطلانى: الموازين جمع ميزان ، وجاء ذكرها فى القرآن بلفظ الجمع ، وفى السنة به وبالإفراد ، فجوز بعضهم لما أشكل عليه الجمع فى الآية أن يكون ثمة موازين للعامل الواحد يوزن بكل ميزان منها صنف واحد من أعماله ، والذى عليه الأكثرون أنه ميزان واحد عبر عنه بلفظ الجمع للتفخيم إلى آخره ، ثم قال الكرمانى : قال أهل السنة : الميزان جسم محسوس ذو لسان وكفتين ، والله تعالى يجعل الأعمال والأقوال كالأعيان موزونة أو توزن صحفها ، وقيل : هو ميزان كميزان الشعر وفائدته إظهار العدل والمبالغة فى الإنصاف والإلزام قطعاً لأعذار العباد ، انتهى . وتقدم قريباً عن شرح العقائد أن العقل قاصر عن إدراك كيفيته ، وفى الجمل هو جسم مخصوص له لسان وكفتان وعمود كل كفة قدر مابين المشرق والمغرب ، ومكانه بين الجنة والنار ، كفته اليمنى للحسنات عن يمين العرش وكفته اليسرى للسيئات عن يساره ، يأخذ جبريل بعموده ناظراً إلى لسانه ، وميكائيل أمين عليه ، يحضره الجن والإنس ووقته بعد الحساب ، وأما ماهية جرمه من أى الجواهر وأنه موجود الآن أو سيوجد فنمسك عن تعيينه ، اه .

وقوله : (القسط) اختلف فى معناه كما سيأتى مفصلا ، والمراد فى الآية العدل ، ففى الجلالين : قوله « ونضع الموازين القسط » ذوات العدل ، قال صاحب الجمل : أى نقيم الموازين العادلة ، وأفرد القسط لأنه مصدر وصف به مبالغة ، وجعله

الشارح على حذف مضاف ، انتهى . قال الكرمانى : القسط مصدر يستوى فيه المفرد والمثنى والجمع ، أى الموازين العادلات ، اهـ . قال الحافظ : والقسط العدل ، وهو نعت الموازين وإن كان مفرداً ، وهى جمع لأنها مصدر ، وقيل معناه ذات القسط ، وقيل هو مفعول من أجله أى لأجل القسط ، واللام فى قوله « ليوم القيامة » للتعليل مع حذف مضاف أى لحساب يوم القيامة وقيل هى بمعنى فى ، وقيل للتوقيت ، انتهى مختصراً .

وقوله : (وان أعمال بنى آدم توزن) وأشار بذلك الإمام البخارى إلى اختيار أحد القولين المشهورين فى أن الموزون الأعمال أو الصحف ، واختار الإمام البخارى الاول كما صرح به ههنا فى الترجمة ، واستدل عليه بالحديث الوارد فى الباب ، قال صاحب الجلالين : قوله « والوزن للأعمال أو لصحائفها » قال صاحب الجمل : هذان قولان وبقى ثالث ، وهو أن الموزون هو نفس الأشخاص العاملين ، وعبارة الخازن : ثم اختلف العلماء فى كيفية الوزن فقال بعضهم : توزن صحائف الأعمال ، وقال ابن عباس : يؤتى بالأعمال الحسنة على صورة حسنة وبالأعمال السيئة على صورة قبيحة فتوضع فى الميزان ، فعلى قول ابن عباس إن الأعمال تصور صوراً وتوضع تلك الصور فى الميزان فيخلق الله فى تلك الصور ثقلا وخفة ، ونقل البغوى عن بعضهم أنها توزن الأشخاص ، واستدل لذلك بما روى عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبى ﷺ أنه قال : « إنه ليأتى الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله تعالى جناح بعوضة » أخرجاه فى الصحيحين ، وهذا الحديث ليس فيه دليل على ما ذكر من وزن الأشخاص فى الميزان ، لأن المراد بقوله « لا يزن عند الله جناح بعوضة » مقداره وحرمته لا وزن جسده ولحمه ، والصحيح قول من قال : إن الصحائف توزن أو نفس الأعمال تتجسد وتوزن ، انتهى . قال الحافظ : قال الطيبى : قيل إنما توزن الصحف ، وأما الأعمال فإنها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة ، والحق عند أهل السنة أن الأعمال حينئذ تتجسد أو تجعل فى أجسام فتصير أعمال الطائعين فى صورة حسنة وأعمال المسيئين فى صورة قبيحة ، ثم توزن ، ورجح

القرطبي أن الذي يوزن الصحائف ، ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : توزن صحائف الأعمال ، قال : فإذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الإشكال ، ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه ، والحاكم وصححه ، قال الحافظ : والصحيح أن الأعمال هي التي توزن ، وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال « ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن » ، انتهى . قلت : ويؤيد القول الثالث في الموزون ما في الجمل : وقد يوزن العبد نفسه كما ورد عن النبي ﷺ « لرجل عبد الله بن مسعود في الميزان أثقل من جبل أحد ، ومن مات له ولد يجعل ذلك الولد في الميزان ، وكفتيه ثقلا وخفة مثلها في الدنيا ، انتهى. قلت: وحديث رجل ابن مسعود أخرجه أحمد بسند حسن عن علي كما في الإصابة ، ويؤيد القول الثاني في الموزون ما في التفسير الكبير ، وسئل رسول الله ﷺ عما يوزن يوم القيامة فقال « الصحف» ، وهذا القول مذهب عامة المفسرين ، انتهى . وقال الحافظ ابن كثير : قد يمكن الجمع بين هذه الآثار بأن يكون ذلك كله صحيحاً ، فتارة توزن الأعمال وتارة توزن محالها وتارة يوزن فاعلها ، اه .

ثم قال الحافظ : قوله « وأن أعمال بني آدم إلخ » ، وظاهره التعميم لكن خص منه طائفتان فمن الكفار من لا ذنب له إلا الكفر ولم يعمل حسنة ، فإنه يقع في النار من غير حساب ولا ميزان ، ومن المؤمنين من لا سيئة له وله حسنات كثيرة زائدة على محض الإيمان فهذا يدخل الجنة بغير حساب كما في قصة السبعين ألفاً ومن شاء الله أن يلحقه بهم ، وهم الذين يمرون على الصراط كالبرق الخاطف وكالريح وكأجاويد الخيل ، ومن عدا هذين من الكفار والمؤمنين يحاسبون وتعرض أعمالهم على الموازين ، اه . قال صاحب الجمل : ولا يكون الوزن في حق كل أحد لأن من لا حساب عليه لا يوزن له كالأنبياء والملائكة ، والوزن يكون للمكلفين من الجن والإنس ، اه . قال الحافظ : ويدل على محاسبة الكفار ووزن أعمالهم قوله تعالى: « فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين

خسروا أنفسهم ، إلى قوله « ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون » ونقل القرطبي عن بعض العلماء أنه قال : الكافر لا ثواب له وعمله مقابل بالعذاب ، فلا حسنة له توزن فى موازين القيامة ، ومن لا حسنة له فهو فى النار . واستدل بقوله تعالى « فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً » وبحديث أبى هريرة وهو فى الصحيح فى الكافر لا يزن عند الله جناح بعوضة ، وتعقب بأنه مجاز عن حقارة قدره ولا يلزم منه عدم الوزن ، وحكى القرطبي فى صفة وزن عمل الكافر وجهين ، أحدهما : أن كفره يوضع فى الكفة ولا يجد له حسنة يضعها فى الأخرى فتطيش التي لا شيء فيها قال : وهذا ظاهر الآية لأنه وصف الميزان فى الخفة لا الموزون ، ثانيهما : قد يقع منه العتق والبر والصلة وسائر أنواع الخير المالية مما لو فعلها المسلم لكانت له حسنات ، فمن كانت له حسنات جمعت ووضعت ، غير أن الكفر إذا قابلها رجح بها ، قال الحافظ : ويحتمل أن يجازى بها عما يقع منه من ظلم العباد مثلا فإن استوت عذب بكفره مثلا فقط ، وإلا زيد عذابه بكفره أو خفف عنه كافى قصة أبى طالب ، اهـ . وقال صاحب الجمل : وفى تذكرة القرطبي قال علماؤنا الناس فى الآخرة ثلاث طبقات ، متقون لا كبائر لهم ، ومخلطون وهم الذين يوافقون بالفواحش والكبائر ، والثالث : الكفار . فأما المتقون فإن حسناتهم توضع فى الكفة النيرة وصغائرهم إن كانت لهم فى الكفة الأخرى فلا يجعل الله لتلك الصغائر وزنا وتثقل الكفة النيرة حتى لا تبرح وترتفع المظلمة ارتفاع الفارغ الخالى ، وتكفر صغائرهم باجتنابهم الكبائر ويؤمر بهم إلى الجنة ويثاب كل واحد منهم بقدر حسناته ، وأما الكافر فإنه يوضع كفره فى الكفة المظلمة ولا توجد له حسنة توضع فى الكفة الأخرى فتبقى فارغة لانفراغها وخلوها عن الخير فيأمر الله تعالى بهم إلى النار ، ويعذب كل واحد منهم بقدر آثامهم ، وهذان الصنفان هما المذكوران فى القرآن لأن الله تعالى لم يذكر إلا من ثقلت موازينه ومن خفت موازينه ، وقطع لمن ثقلت موازينه بالفلاح والعيشة الراضية ، ولمن خفت موازينه بالخلود فى النار بعد أن وصفه بالكفر ، وأما الذين خلطوا فبينهم النبى ﷺ لحسناتهم توضع فى الكفة

النيرة وسيئاتهم فى الكفة المظلمة ، فيكون لكبائرهم ثقل فإن كانت الحسنات أثقل ولو بصؤابة دخل الجنة ، وإن كانت السيئات أثقل ولو بصؤابة دخل النار ، إلا أن يعفو الله ، وإن تساويا كان من أصحاب الأعراف ، هذا إن كانت الكبائر فيما بينه وبين الله، وأما إن كان عليه تبعات وكانت له حسنات كثيرة جداً فإنه يؤخذ من حسناته فيرد على المظلوم ، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات المظلوم فيحمل على الظالم من أوزار من ظلمه ، ثم يعذب على الجميع ، هذا ما تقتضيه الأخبار ، انتهى . قلت: وما ذكره من عدم ذكر القسم الثالث فى القرآن فهو باعتبار الميزان وإلا فقد قال عز اسمه « وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم » وقال عز اسمه : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير » فهؤلاء الأصناف الثلاثة فكلهم مؤمنون ، فالظاهر أنهم داخلون فيمن ثقلت موازينه ويدخلون الجنة ولو بعد تعذيب يسير ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى فى « باب عذاب القبر » من كتاب الجنائز ، وليس فى شىء من الروايات تصريح بقصة العصاة ماذا يصيرون إليه ، وإنما المذكور حال المؤمن والكافر ، ولعلهم ترك ذ[illegible] [illegible]القايسة ، فإن الإسلام يعلو والمعاصى تكفر بشىء من السكرات وأهوال القبر وغير ذلك ، اهـ . ويؤيد ذلك حديث البطاقة وفى آخره « فلا يثقل [illegible] اسم الله شىء » فالظاهر أن العصاة داخلون فيمن ثقلت موازينه وف[illegible] يعطون صحائفهم فى أيمانهم ، وبعد ذلك إذا يمرون على الصراط فمنهم الموبق بعمله ومنهم المخردل ثم ينجو كما تقدم فى البخارى [illegible]فى المشكاة برواية الشيخين عن أبى سعيد الخدرى ثم يضرب الجسر على جهنم و[illegible]ل الشفاعة فيمر المؤمنون كطرف العين كالبرق وكالريح وكالطير وكأجاويد الخيل والركاب ، فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش فى نار جهنم ، وتقدم قريباً فى باب قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » إلخ ، من حديث أبى هريرة « ويضرب الصراط بين ظهرى جهنم ، وفى جهنم كلاليب تخطف الناس بأعمالهم فمنهم المؤمن بقى بعمله والموبق بعمله ومنهم المخردل أو المجازى أو نحوه » ، وسيأتى ما اخترته فى كلام القرطبى

أنه ذهب إليه قوم ، كما سيأتى عن نفع قوت المغتذى ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب فى حديث البطاقة : الظاهر أن هذا الرجل كان مسلماً ولم يعمل فى عمره حسنة قط ، ومات على غير توبة ، وما قالوا إنه كان كافراً فأسلم فيرده عرض السجلات مع أن الإيمان يمحو ما كان فى الكفر ، وكذلك ما قالوا إنه كلمة قالها عند الموت يرده أنه لاحسنة عنده ، مع أنه لو كان كذلك لكان له كلمة أخرى التى آمن بقولها ، اه . وقال صاحب الجمل فى تفسير سورة الانشقاق : قوله « وأما من أوتى كتابه وراء ظهره » لا ينافى هذا ما تقدم فى سورة الحاقة : « وأما من أوتى كتابه بشماله » لإمكان الجمع بينهما بأن يجعل يسراه وراء ظهره بأن تخلع يده اليسرى من موضعها فتجعل وراء ظهره ، وقيل : يحتمل أن يكون بعضهم يعطى كتابه بشماله ، وبعضهم من وراء ظهره ، ثم إن هذا إذا كان فى الكفرة وما قبله فى المؤمنين المتقين فلا تعرض ههنا للعصاة كما ذهب إليه أبو حيان ، وقيل إنه لا بعد فى إدخالهم فى أهل اليمين : إما لأنهم يعطون كتبهم باليمين بعد الخروج من النار أو قبله فرقاً بينهم وبين الكفرة كما قيل ، انتهى مختصراً . وكتب شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوى فى هذه السورة : وآنچه بعض علماء در تفسير ذكر كرده اندكه مردم درآں روزسه قسم خواهند شد اهل نجات را نامه أعمال آنہاں دردست راست خواهند دادو أهل هلاك أبدى رادردست جب واهل عذاب را كه بعداز عذاب باز نجات خواهند يافت دردست راست از طرف پشت خواهند داديا اهل هلاك أبدى رادردست جب از پس پشت وأهل نجات بعداز عذاب رادردست جب از طرف مقابل پس مطابق بيان قرآن وأحاديث نيست احتمال محض است زيرا كه درحق أهل شمال واهل ظهر هردو وعيدى كه امده است، قريب همه يكراست دلالت برخلاص ونجات ندارد ومع هذا دربعض أحاديث تصريح بر كيفية دادن نامهابهمى روش مرويست كه مذكورشد ، والله أعلم ، انتهى بلفظه .

ثم اختلفوا فى أنه هل يوزن الإيمان أم لا ؟ وذكر السيوطى فى الحاوى منظوماً بسيطاً فى السؤال والجواب عن ذلك ، وحاصل الجواب أن الحكيم الترمذى

صرح فى نوادره وعنه أخذ القرطبى فى تذكرته : أن الوزن يختص بالأعمال : والإيمان لا يوزن لأنه لابد للوزن من وجود ما يقابله ، ومقابل الإيمان ليس إلا الكفر ، والإيمان لا يجتمع مع الكفر أصلا ، فلا ضد له يوزن بمقابله ، وأما ما ورد فى حديث البطاقة فالمراد به ذكر هذه الكلمة بعد الإيمان ، وهو من أعظم الحسنات فتوزن مع الحسنات ، انتهى ملخصاً . وقال الدمنتى فى نفع قوت المغتذى فى حديث البطاقة : قال القرطبى بتذكرته : ليست هذه شهادة التوحيد ، إذ من شأن الميزان أن يوضع بكفته شىء وبالأخرى ضده ، فتوضع الحسنات بكفة ، والسيئات بكفة ، فهذا لا يستحيل إذ العبد قد يأتى بهما معاً ، ويستحيل أن يأتى واحد بكفر وإيمان حتى يوضع كل بكفة كما يستحيل وضع شهادة التوحيد بالميزان ، وأما بعدما آمن العبد فالنطق بلا إله إلا الله حسنة توضع به مع كل حسناته : قاله الترمذى الحكيم بنوادره ، وقال غيره : إن النطق منه بها زيادة ذكر على حسن منه ويكون طاعة مقبولة قالها بخلوة وخفية من الخلق فتكون له عنده تعالى يوردها له بذلك اليوم ، فيعظم قدرها ويجل موضعها ، وترجح بخطاياه وإن كثرت ، وبذنوبه وإن عظمت ، ولله الفضل على عباده ويتفضل بما شاء على من يشاء ، وقال القرطبى : ويدل على هذا قوله به(*) فيقول : بل إن لك عندنا حسنة ، لا إيماناً ، وسئل ﷺ عن لا إله إلا الله أمن الحسنات هى ؟ قال : هى أعظم الحسنات ، أو هذه آخر كلامه بالدنيا ، فبآخر من كان آخر كلامه لا إله إلا الله وجبت له الجنة ، أو هذه الشهادة هى شهادة الإيمان فتكون بكل مؤمن ، فكل مؤمن ترجح حسناته ويوزن إيمانه كما توزن حسناته وإيمانه يرجح بسيئاته كما بهذا الحديث ويدخله النار بعده فيطهره من ذنوبه فيدخله الجنة بعده ، فهذا مذهب قوم يقولون : إن كل مؤمن يعطى كتابه بيمينه وكل مؤمن يثقل ميزانه فيتأولون قوله تعالى « فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون » أى الناجون من الخلود وقوله « فى عيشة راضية » أى

(*) أى فى حديث البطاقة واستعمال الباء موضع كلة فى معروف فى كلام الدمنتى ١٢ ز .

يوماً ما وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة» أى ولو أصابه من النار ما أصابه ، قال القرطبى : فهذا تأويل به نظر يحتاج لدليل من خارج ينص عليه ، والذى دلت عليه الآية والأخبار أن من ثقلت موازينه فقد نجا وسلم وبالجنة أيقن، وعلم لا أنه يدخل النار بعده ، اه .

وقوله : (القسطاس) أى الوارد فى قوله عز اسمه فى بنى اسرائيل والشعراء « وزنوا بالقسطاس المستقيم» قال صاحب الجمل فى بنى إسرائيل، قرأ حمزة والكسائى وحفص بكسر القاف ههنا وفى الشعراء ، اه . قال الحافظ : قال صاحب المشارق القسطاس أعدل الموازين ، اه .

قوله (العدل بالرومية) قال صاحب الجمل : هو رومى عرب ، ولا يقدح ذلك فى عربية القرآن ، لأن العجمى إذا استعملته العرب وأجرته مجرى كلامهم فى الإعراب والتعريف والتنكير ونحوها صار عربياً ، اه . قال القسطلانى : قوله بالرومية أى بلغة أهل الروم ، ففيه وقوع المعرب فى القرآن، وأما قوله تعالى «قرآنا عربياً » فلا ينافيه ألفاظ نادرة ، أو هو من توافق اللغتين لقوله تعالى « إنا أنزلناه قرآنا عربياً » ، وليس بشىء لأن المعنى أنه عربى الاسلوب والنظم، ولو سلمنا فباعتبار الأعم الأغلب، ولم يشترط فى الكلام العربى أن تكون كل كلمة منه عربية، ولا يجوز اشتمال القرآن على كلمة غير فصيحة ، وقيل يجوز ، ورده المولى سعد الدين التفتازانى بأن ذلك يقود إلى نسبة الجهل أو العجز إلى الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اه. وقال الكرمانى : قوله العدل بلغة أهل الروم ، فإن قلت « إنا أنزلناه قرآنا عربياً » يمنع ذلك ، قلت . وضع العرب فيها وافق لغتهم أى هو من باب توافق الوضعين، وللأصوليين فى أمثاله مباحث ، اه . وتبع العينى الكرمانى فى كونه من توافق اللغتين ، وبسط الكلام على المسألة السيوطى فى الإتقان وقال : قد أفردت فى ذلك كتابا سميته « المهذب فيما وقع فى القرآن من المعرب » وجملته : اختلف الأئمة فى وقوع المعرب فى القرآن ، فالأكثرون ومنهم الإمام الشافعى وابن جرير وأبو عبيدة والقاضى أبو بكر وابن فارس على عدم وقوعه فيه بقوله تعالى « قرآناً عربياً »

وغير ذلك من الآيات ، وقد شدد الشافعي النكير على القائل بذلك، وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول ، وقال ابن جرير : ما ورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ من القرآن أنها بالفارسية وغيرها إنما اتفق فيها توارد اللغات ، وقيل لما تصرفت العرب العاربة في الألفاظ الغير العربية واستعملتها جرى مجرى الفصيح، وقيل كلها عربية ،ولكن خفي بعض الألفاظ لاتساع لغة العرب كما خفي على ابن عباس معنى فاطر وفاتح ، وذهب آخرون إلى وقوعه فيه ، وأجابوا عن قوله تعالى «قرآناً عربياً» بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية لا تخرجه عن كونه عربياً ، قال السيوطي : وأقوى ما رأيته للوقوع وهو إختياري ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن أبي ميسرة التابعي الجليل قال في القرآن كل لسان،وروى مثله عن سعيد بن جبير ووهب ابن منبه فهذا إشارة إلى حكمة وقوع هذه الألفاظ في القرآن أنه حوى علم الأولين والآخرين ونبأ كل شيء ، فلابد أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن ليتم إحاطته بكل ، شيء فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالا للعرب ، ثم رأيت ابن النقيب صرح بذلك ، ثم ذكر السيوطي كلامه ، ثم سرد السيوطي الألفاظ التي قيل فيها إنها غير عربية، ثم قال:وقد نظم القاضي تاج الدين ابن السبكي منها سبعة وعشرين لفظاً في أبيات ، وذيل عليها الحافظ ابن حجر بأبيات فيها أربعة وعشرون لفظا وذيلت عليهما بالباقي وهو بضع وستون فتمت أكثر من مائة لفظة،ذكر السيوطي هذه الأبيات كلها فارجع إليه لو شئت .

قوله : (القسط مصدر المقسط) فيه اشتقاق المجرد من المزيد وتقدم البحث في ذلك في كتاب بدء الخلق في «باب صفة النار» تحت قول البخاري والحصب مشتق من الحصباء ، وتقدم البحث في الاشتقاق من المشتق في كتاب التفسير في تفسير سورة الكهف تحت قول البخاري رحماً من الرحم ، قال الكرماني : فإن قلت مصدره الإقساط لا القسط ، قلت : المراد المصدر المحذوف الزوائد نظراً إلى أصله فهومصدر مصدره إذ لاخفاء أن المصدر الجاري على فعله هوالإقساط ، والمقسط هو العادل ، قال تعالى «إن الله يحب المقسطين» اه .

قوله (هو العادل إلخ) كتب فى تقرير المكى : اعلم أن القسط مشترك بين الجور والعدل ، وقيل هو بمعنى الجور فقط ، فمن قال : إنه بمعنى الجور فيقول إنه ههنا بمعنى العدل مجازاً ومن قال إنه مشترك فيقول المراد ههنا العدل حقيقة ، لكنه مصدر بمعنى الفاعل أى المقسط، وإنما لم يقل القاسط لأنه أيضاً مشترك، اه . وإلى ههنا تم التقرير الثانى لمولانا محمد حسن المكى نور الله مرقده إذ كتب بعد ذلك « تمت » قال القسطلانى : قوله وهو أى المقسط العادل قال تعالى «إن الله يحب المقسطين» وأما القاسط فهو الجائر قال تبارك و تعالى «وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً» وقسط الثلاثى بمعنى جار، وأقسط الرباعى بمعنى عدل. وحكى الزجاج أن الثلاثى يستعمل كالرباعى، والمشهور الأول ، ومن الغريب ما حكى أن الحجاج لما أحضر سعيد بن جبير قال : ما تقول فى ، قال قاسط عادل؟ فأعجب الحاضرين ، فقال لهم الحجاج : ويلكم لم تفهموا جعلنى جائراً كافراً ، ألم تسمعوا قوله تعالى « وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا » وقوله تعالى « ثم الذين كفروا بربهم يعدلون » اه . قال الحافظ : قال الراغب القسط النصيب بالعدل كالنصف والنصفة. والقسط ــ بفتح القاف ــ أن يأخذ قسط غيره، وذلك جور، والإقساط أن يعطى غيره قسطه، وذلك إنصاف، ولذلك قيل قسط إذا جار وأقسط إذا عدل ، وفى الأسماء الحسنى « المقسط » قال الحليمى : هو المعطى عباده القسط وهو العدل من نفسه ، اه . وفى المجمع : المقسط تعالى هو العادل من أقسط إذ عدل، وقسط إذا جار والهمزة للسلب وفى النهاية : القسط ــ بكسر القاف ــ العدل وبفتحها الظلم ، اه . وفى الفتح : ذكر ابن القطاع أن قسط من الأضداد ، اه .

قوله (أحمد بن إشكاب) قال الحافظ : إشكاب بكسر الهمزة وسكون المعجمة آخره موحدة ــ غير منصرف لأنه أعجمى ، وقيل بل عربى فينصرف ، وليس بينه وبين على بن إشكاب ولا محمد بن إشكاب قرابة ، اه . وتقدم الحديث فى باب فضل التسبيح من كتاب الدعوات من حديث زهير بن حرب عن محمد بن فضيل، وتقدم فى كتاب الايمان أيضاً . فى باب إذا قال « والله لا أتكلم اليوم » من حديث قتيبة بن سعيد عن محمد بن فضيل ، والحديث غريب فإنه تفرد به محمد بن فضيل

وشيخه وشيخ شيخه وصحابيه كما فى الفتح ، والحديث الأول من صحيح البخارى حديث « الأعمال بالنيات » أيضا غريب ، فقد قال الحافظ فى حديث « الأعمال بالنيات » إنه لا يروى عن عمر إلا من رواية علقمة ، ولا عن علقمة إلا من رواية محمد بن إبراهيم ولا عن محمد بن إبراهيم إلا من رواية يحيى بن سعيد ، واشتهر من يحيى بن سعيد وتفرد من فوقه ، وبذلك جزم الترمذى والنسائى والبزار وابن السكن وحمزة بن محمد الكنانى ، وأطلق الخطابى نفى الخلاف بين أهل الحديث فى أنه لا يعرف إلا بهذا الإسناد ، انتهى مختصراً . فعلم من ذلك أن الغرابة — لا ينافى الصحة — فإن أول الحديث من الجامع الصحيح لأمير المؤمنين فى الحديث الإمام البخارى وآخره منه غريبان فلا يتوحش من ينظر بين سطور الهداية تحت أكثر الاحاديث « قلت غريب » لأن الغرابة لا تستلزم الضعف ، وإن كان الغريب قد يستعمل بمعنى الشاذ أيضاً فتنبه لذلك .

(قوله كلمتان) قال الحافظ فيه إطلاق الكلمة على الكلام مثل كلمة الإخلاص وكلمة الشهادة ، وقوله كلمتان هو الخبر ، وحبيبتان وما بعدها صفة والمبتدأ سبحان الله إلى آخره ، والنكتة فى تقديم الخبر تشويق السامع إلى المبتدأ ، وكلما طال الكلام فى وصف الخبر حسن تقديمه ، لأن كثرة الأوصاف الجميلة تزيد السامع شوقا ، اه .

(قوله حبيبتان) قال الحافظ : قوله حبيبتان أى محبوبتان ، والمعنى محبوب قائلهما اه . وقال فى كتاب الدعوات : حبيبتان تثنية حبيبة وهى المحبوبة ، والمراد أن قائلها ، محبوب لله تعالى ، ومحبة الله للعبد إرادة إيصال الخير له والتكريم ، اه . قال القسطلانى تبعاً للكرمانى : قوله حبيبتان تثنية حبيبة ، أى محبوبة ، بمعنى المفعول لا الفاعل ، وفعيل إذا كان بمعنى مفعول يستوى فيه المذكر والمؤنث ، إذا ذكر الموصوف نحو رجل قتيل وامرأة قتيل ، فإن لم يذكر الموصوف فرق بينهما نحو قتيل وقتيلة ، وحينئذ فما وجه لحوق علامة التأنيث ههنا ، أجيب بأن التسوية جائزة لا واجبة ، وقيل : إنما أنثها لمناسبة الخفيفة والثقيلة لأنهما بمعنى الفاعلة لا المفعولة ، اه .

زاد الكرماني بعد قوله التسوية جائزة لا واجبة ، أو وجوبها في المفرد لا في المثنى أو هذه التاء هي لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ، وقد يقال هي فيما لم يقع بعد بقول خذ ذبيحتك للشاة التي لم تذبح ، وإذا وقع عليها الفعل فهي ذبيح ، اه .

قوله (إلى الرحمن) قال الكرماني : فإن قلت لم خصص لفظ الرحمن من بين سائر الأسماء الحسنى ؟ قلت ، لأن المقصود من الحديث بيان سعة رحمة الله تعالى على عباده حيث يجازي على العمل القليل بالثواب الكثير ، وفيه فضيلة عظيمة للكلمتين اه .

قوله (خفيفتان إلخ) قال الكرماني : المقصود من ذكر الخفة والثقل بيان قلة العمل وكثرة الثواب ، اه . قال الحافظ فيه إشارة إلى قلة كلامهما وأحرفهما ورشاقتها ، قال الطيبي : الخفة مستعارة للسهولة وشبه سهولة جريانهما على اللسان بما خف على الحامل من بعض الأمتعة فلا تتعبه كالشيء الثقيل ، وفيه إشارة إلى أن سائر التكاليف صعبة شاقة على النفس ثقيلة ، وهذه سهلة عليها مع أنها تثقل الميزان كثقل الشاق من التكاليف، اه . و بسط القسطلاني في وجوه خفتهما على اللسان (ثقيلتان) قال القسطلاني أي حقيقة لكثرة الأجور المدخرة لقائلهما والحسنات المضاعفة للذاكر بهما ، اه . قال الحافظ : وسئل بعض السلف عن سبب ثقل الحسنة وخفة السيئة فقال : لأن الحسنة حضرت مرارتها وغابت حلاوتها فثقلت فلا يحملنك ثقلها على تركها ، والسيئة حضرت حلاوتها وغابت مرارتها فلذلك خفت فلا يحملنك خفتها على ارتكابها ، اه . وما حكاه الحافظ عن بعض السلف حكاه القسطلاني عن عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

قوله (سبحان الله) قال الكرماني : مصدر لازم النصب بإضمار الفعل وهو علم للتسبيح ، والعلم على نوعين: علم جنسي وعلم شخصي ، ثم إنه تارة يكون للعين وأخرى للمعنى ، فهذا من العلم الجنسي الذي للمعنى ، فإن قلت: لفظ سبحان واجب الإضافة فكيف الجمع بين الإضافة والعلمية قلت : ينكر ثم يضاف ، فإن قلت ما معنى التسبيح ؟ قلت التنزيه ، يعني أنزه الله تنزيها مما لا يليق به تعالى . اه .

وقال العيني : قال الزمخشري سبحان علم للتسبيح كعثمان علم للرجل، اهـ . وبسط القسطلاني الكلام على هذا اللفظ أشد البسط ، وذكر في سبحان أربعة أوجه ، الأول : أنه مصدر تأكيدي كما في ضربت ضرباً ، فهو في قوة قولنا أسبح الله تسبيحاً الثاني : أنه مصدر نوعي على مثال ما يقال : عظم السلطان تعظيم السلطان ، أي تعظيما يليق بجنابه ، الثالث :أنه مصدر نوعي ولكنه على مثال ما يقال:اذكر الله مثل ذكر الله ، فالمعنى أسبح الله تسبيحاً مثل تسبيح الله لنفسه ، أي مثل ما سبح الله به نفسه ، الرابع : أنه مصدر أريد به الفعل مجازاً كما أن الفعل يذكر ويراد به المصدر مجازاً ، انتهى مختصراً . (وبحمده) قال الحافظ : قيل الواو للحـــال ، والتقدير أسبح الله متلبساً بحمدي له من أجل توفيقه ، وقيل عاطفة ، والتقدير أسبح الله ، وألتبس بحمده ، ويحتمل أن يكون الحمد مضافاً للفاعل ، والمراد من الحمد لازمه أو ما يوجب الحمد من التوفيق ونحوه ، ويحتمل أن تكون الباء متعلقة بمحذوف ، والتقدير : وأثني عليه بحمده ، فيكون سبحان الله جملة مستقلة وبحمده جملة أخرى وقال الخطابي في حديث «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك» أي بقوتك التي هي نعمة توجب على حمدك ، سبحتك لا بحولي وقوتي : كأنه يريد أن ذلك مما أقيم فيه السبب مكان المسبب ، اهـ . قال الكرماني : فإن قلت : وبحمده معطوف فما المعطوف عليه ؟ قلت : الواو للحال أي وأسبحه متلبساً بحمدي له من أجل توفيقه لي للتسبيح ونحوه ، أو لعطف الجملة على الجملة أي أسبح وألتبس بحمده ، فإن قلت : ما الحمد ؟ قلت له تعريفان ، والمختار أنه هو الثناء على الجميل الاختياري على وجه التعظيم ، واعلم أن لله تبارك وتعالى صفات عدمية مثل أنه لا شريك له ولا جهة له وسائر التنزيهات وتسمى بصفات الجلال ، وصفات وجودية مثل العلم والقدرة ونحوهما وتسمى بصفات الإكرام اقتباساً من قوله تبارك وتعالى «ذو الجلال والإكرام» فالتسبيح إشارة إلى الأولى ، والتحميد إلى الثانية وأطلق اللفظين يعني ترك التقييد يشعر بالعموم ، فكأنه قال : أنزهه عن جميع النقائص وأحمده بجميع الكمالات والنظم الطبيعي يقتضي إثبات التخلية أولا عن النقائص ثم التحلية ثانياً بالكمال فلهذا قدم التسبيح على التحميد ، اهـ . سبحان الله العظيم ، قال الكرماني:

وفيه نكتة وهى أنه ذكر أولا لفظ الله الذى هو اسم للذات الجامعة لجميع الصفات العليا والأسماء الحسنى ، ثم وصفه بالعظيم الذى هو شامل لسلب مالا يليق به وإثبات ما يليق ، إذ العظمة المطلقة الكاملة مستلزمة لعدم الشريك والتجسيم ونحوه ، وللعلم بكل المعلومات والقدرة بكل المقدورات إلى غير ذلك وإلا لم يكن عظيما مطلقا ، وأما تكرار التسبيح فللإشعار بتنزيهه على الإطلاق ، وبأن التسبيح ليس إلا متلبسا بالحمد ليعلم إن الكمال له نفياً وإثباتاً معاً جميعاً ، أو لأن الاعتناء بشأن التنزيه أكثر من الاعتناء بالتحميد لكثرة المخالفين فيه ، أو لأن التنزيهات مما تدركه عقولنا بخلاف كمالاته فإنها قاصرة عن إدراك حقيقتها كما قال بعض المتكلمين .

وفى الجملة هذا الكلام من جوامع الكلم ، وفيه امتثال لقوله تعالى « فسبح بحمد ربك » وتأويل له ، ولما كان ذلك مندوبا إليه عند أواخر المجالس جعل البخارى رحمه الله تعالى كتابه كمجلس علم ختم به ، انتهى . قال القسطلانى : وختم بقوله « سبحان الله العظيم » ليجمع بين مقامى الرجاء والخوف إذ معنى الرحمن يرجع إلى الإنعام والإحسان ، ومعنى العظيم يرجع إلى الخوف من هيبته تعالى ، انتهى . قال الحافظ : قال شيخنا شيخ الإسلام سراج الدين البلقينى فى كلامه على مناسبة أبواب صحيح البخارى : لما كان أصل العصمة أولا وآخراً هو توحيد الله ختم بكتاب التوحيد ، وكان آخر الأمور التى يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الموازين وخفتها لجعله آخر تراجم الكتاب ، فبدأ بحديث « الأعمال بالنيات » وذلك فى الدنيا وختم بأن الأعمال توزن يوم القيامة ، وأشار إلى أنه إنما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى ، وفى الحديث الذى ذكره ترغيب وتخفيف وحث على الذكر المذكور لمحبة الرحمن له ، والخفة بالنسبة لما يتعلق بالعمل ، والثقل بالنسبة لإظهار الثواب ، وجاء ترتيب هذا الحديث على أسلوب عظيم ، وهو أن حب الرب سابق ، وذكر العبد وخفة الذكر على لسانه تال ، ثم بين ما فيهما من الثواب العظيم النافع يوم القيامة ، وقال الكرمانى : تقدم فى أول كتاب التوحيد بيان ترتيب أبواب الكتاب ، وأن الختم بمباحث كلام الله لأنه مدار الوحى وبه تثبت الشرائع ، ولهذا

افتتح ببدء الوحى والانتهاء إلى مامنه الابتداء ، ونعم الختم بها ، ولكن ذكرهذا الباب ليس مقصوداً بالذات بل هو لإرادة أن يكون آخر الكلام التسبيح والتحميد ، كما أنه ذكر حديث « الأعمال بالنيات » فى أول الكتاب لإرادة بيان إخلاصه فيه، كذا قال ، والذى يظهر أنه قصد ختم كتابه بما دل على وزن الأعمال لأنه آخر آثار التكليف فإنه ليس بعد الوزن إلا الاستقرار فى أحد الدارين إلى أن يريد الله إخراج من قضى بتعذيبه من الموحدين ، فيخرجون من النار بالشفاعة ، كما تقدم بيانه ، قال الكرمانى : وأشار أيضاً إلى أنه وضع كتابه قسطاسا وميزاناً يرجع إليه ، وأنه سهل على من يسره الله تعالى عليه ، وفيه إشعار بما كان عليه المؤلف فى حالتيه أولا وآخراً تقبل الله تعالى منه وجزاه أفضل الجزاء ، اه .

وقال السندى : باب قول الله « ونضع الموازين القسط إلخ » أى باب أن الوزن حق ، وهذا من مسائل التوحيد وبه ختم صحيحه ، لأن الأعمال وزنها وثقلها وخفتها على حسب نية العامل لحديث « إنما الأعمال بالنيات » ففى هذه المسائل إرشاد إلى حسن النية فى الأعمال ، كما فى أول الكتاب إشارة إلى ذلك بإيراد حديث « إنما الأعمال بالنيات » فصار من ذلك حسن الختام لما فيه من موافقة البداية النهاية ، وفيه إشارة إلى المداومة على حسن النية بداية ونهاية ، وأيضا أول العمل هو النية ، وآخره هو الوزن ، وليس بعده إلا الجزاء ، فأتى فى موضع الكتاب الموضوع للعمل على ماعليه العمل فى بدايته ونهايته ، فأتى ببدايته وهى النية فى بداية الكتاب ، ونهايته وهو الوزن ، فى نهاية الكتاب ، فما أحسن نظره وأدق ، وأدرج فيه التسبيح وختم به الصحيح ، ففيه مع مراعاة المشاكلة والتنبيه بواسطة اشتراكهما فى بعض الحروف والوزن لفظا على اشتراكهما فى الأجر أن يشتغل بها مراعاة لحديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله » وذلك لأن حقيقة التسبيح هو التنزيه عما لا يليق بجلاله وكبريائه من الشريك والولد وغيرهما كلية ، فصار التسبيح مؤدياً للتوحيد بأتم وجه وآكده ، ففيه تنبيه على أن المراد بحديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله » هو أن يكون آخر كلامه مايدل على التوحيد بأى عبارة كان لا أن يكون

آخر كلامه لا إله إلا الله بعينه ، لأن المرعى فى هـذا الباب المعانى لا الألفاظ ، ويؤيده فى الجملة أن آخر كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم المعلوم كان غير هذه الكلمة ، وهو قوله « الرفيق الأعلى » لكن لكونه من ثمرات كمال التوحيد كان دالا على التوحيد بأتم وجه وآكده ، ففى هذا الختم المبارك تفاؤل بالختم لمن يعتنى بهذا الكتاب على التوحيد إن شاء الله تبارك وتعالى ، اللهم ارزقنا ذلك مع الأحباء ، لا إله إلا الله ، اه .

وهذا آخر ما علقت على لامع الدرارى ، وقد فرغت منه بحمد الله تبارك وتعالى ومنه وفضله وكرمه ولطفه وإحسانه وإنعامه فى الساعة التاسعة صبيحة الجمعة المباركة فى العاشر من الشهر المبارك أول الربيعين سنة ثمان وثمانين بعد ألف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف تحية وصلاة وتسليم ، وكانت بدايته كما ذكرت ذلك فى مفتتح الكتاب فى يوم الأربعاء لسبع خلون من شهر الله المحرم سنة ست وسبعين ، وكان الشأن فى ذلك شأنى فى كل تأليف من تزاحم العوائق والشواغل من أمور المدرسة وغيرها ، وتقاطر الضيوف وتكدس البريد ، ومن تأليف بعض الرسائل من الفضائل وغيرها ، وقد زاد الطين بلة أن ابتليت بنزول الماء فى العين ، وتسلسل ذلك حتى عجزت عن مباشره الكتابة والتأليف من شهر شوال سنة اثنين وثمانين ، فتولى الكتابة ختنى العزيز المولوى الحافظ محمد عاقل مدرس الحديث الشريف حاليا بمظاهر علوم (*) ، وبدأت أملى عليه من باب ومن صف صفين أو ثلاثة ، من كتاب الجنائز ، وظل نزول الماء يتزايد يوماً فيوماً حتى اضطررت إلى الاستعانة بالزجاج المكبر ، حتى عجزت عن ذلك أيضا من شهر شوال المكرم سنة سبع وثمانين ، فاستعنت بختنى الثانى المولوى الحافظ محمد سلمان المدرس بمظاهر العلوم ، فكان يقرأ لى العبارة فأتناولها بحذف وزيادة وسبك وصياغة ، وأمليها على العزيز المولوى محمد عاقل فيكتبها ، وبهذا التعب الشديد

(*) وقد سمى بذلك بدون لام التعريف إشارة إلى عام بناء عمارته سنة ١٢٩٢ هـ . وقد كان بدء المدرسة قبل ذلك بعشرة أعوام ١٢ ز .

والجد والكد البليغ انتهى هذا التأليف ، ولا ريب أن الله تبارك وتعالى منّ بإتمامه وإكماله ، وقد استولى اليأس على مراراً من إتمامه منذ سنين ، ولكن الله حقق هذه الأمنية بمنه وكرمه ، وبهمة هؤلاء الأعزاء ، فله الحمد والثناء الحسن على جميع عطائه ، وكمال إحسانه ، وقد تصفح هذا الجزء الأخير عزيزى وصديق المخلص المولوى محمد يونس الجونفورى مدرس الحديث الشريف بمظاهر علوم بتدبر وإمعان ، وراجعنى فى مقامات كثيرة ، واقترح على بحذف وزيادة فى عدة مناسبات ، وقد تولى طباعة المجلدين الأولين عزيزى المولوى الحافظ الحاج محمد إلياس النيرانوى المرحوم بجد وإخلاص ، جزاه الله عنى كل خير ورفع درجاته فى الآخرة ، فقد كان رحمه الله قد قام بأعباء العمل كله من كتابة وتصحيح ومراجعة وإشراف على الطباعة ، وقد كان يسافر إلى دهلى بنفسه تارة وبمرافقة عزيزى المولوى محمد إلياس الآتى ذكره آخراً ، وكان رحمه الله يباشر العمل كله ، وقد صدر جزآن من الكتاب بسعيه البليغ وجهده المتواصل ، وقد حدث به حادث الموت صبيحة يوم الخميس فى الخامس عشر من أخرى الجمادين سنة أربع وثمانين بعد الرجوع من الحج ، فتوقف العمل ، ولكن الله سبحانه وتعالى قد ذلل العقبة ، فقد نهض لذلك ختنى الثالث المولوى الحافظ الحاج محمد إلياس الذى هو الشقيق الأكبر لعزيزى محمد عاقل ، والعم الأكبر للعزيز محمد سلمان الموصوفين قبل ، وحث العزيز الحافظ محمد شميم الشقيق الأصغر للمولوى إلياس المرحوم النيرانوى على كتابة هذا الجزء الأخير ، جزاهم الله تعالى عنى أحسن ما يجزى العاملين والأعوان المساعدين .

ويكون من بخس الحق إذا لم أنوه بصديقى العزيز المخلص المولوى الحافظ الحاج نصير الدين ولم أعترف له بالجميل فإنه ظل مرافقاً لى منذ سنة اثنين وثلاثين ، وقد استقل بشئون المكتبة اليحيوية ، وأغنانى عن النظر فى شئونها والاهتمام بأمورها من سنة ثمان وثلاثين فاستطعت بذلك بحول الله تعالى أن أنقطع إلى أشغالى العلمية وأنصرف إليها انصرافا كليا ، وقد عنى بطبع مؤلفاتى ونشرها عناية تامة بأشد ما يعتنى الشخص بعمل نفسه ، كافأهم الله تعالى جميعاً فى الدنيا والآخرة مكافأة تليق

بكرمه وواسع رحمته ، وكذلك جميع إخوانى الذين أسهموا فى هذا العمل إسهاما علمياً أو روحياً أو مادياً ، أو فى جميع المواد العلمية وتتبعها من مظانها ، فإن المؤلف يكل جزاءهم إلى الله تبارك وتعالى ، ويدعو لهم بالمغفرة والإحسان والثواب والأجر الجزيل ، ومكافأة الجميل بالجميل ، والتوفيق لما فيه رضاه ، والاحتراز عما فيه سخطه ، ويمن على وعليهم بحسن الخاتمة ، والمسئول من قراء هذا الكتاب كذلك أن يدعو لى ولجميع هؤلاء المحسنين ولكل من له على حق وفضل فى العلم والتربية والمساعدة والإحسان بالمغفرة والمثوبة عند الله تعالى ، فإن كواهلى مثقلة بمننهم ، وإنى عاجز عن أداء حقهم ، والمسئول من الله تبارك وتعالى أن يصفح عن زلاتى فى هذا الكتاب وغيره من سائر تأليفاتى وتقصيرى فى جنب المحسنين .

ويرحم الله عبداً قال آمينا

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين ، برحمتك يا أرحم الراحمين .

من العلامة النحرير الاديب الاريب الفطن الذكى اللبيب مولانا عبد المنار
ابن منبع الفضائل والفواضل زبدة الاماثل حضرة العلامة فخر الأقران
الحاج الشيخ مولانا عبد السبحان الميواتى ثم الدهلوى نور الله مرقده



شغل الصبابة غاية الأوطار للعارفين أجلة الأخيار
ولهم نشاط فى القلوب ونشوة مغبوطة وحلاوة التذكار
والشوق أزيد والقرار مغيب فى باطن الاحشاء جمرة نار
ملئت صدورهم هوى ومحبة لم ينظروا أبداً إلى الأغيار
والله ما غير الاله مرامهم يرجون من ذى عزة ووقار
وهم هداة للرشاد وقادة وهم على خير كثير جار
وهم دعاة أصلحوا ما أفسدت فئة الغواية زمرة الأشرار
ومن السعادة أن تكون موافقاً للدين إذ هو قرة الأبصار
نالوا الشرافة باذلين نفوسهم لرضائه وجهادهم لمبار
منهم إمام العصر متفق عليه ولا مجال لجرأة الإنكار
بلغ المراتب والعلى بتمامها يحيى المبجل حاز كل فخار
ومسلم بين الكبار مقامه من حزمه المعروف بين كبار
جمع المروءة والصداقة والسخاوة والشجاعة كالهزبر الضارى
وسعى لنيل على وألقى رحله عند الرشيد الماجد الانصارى
ومن ابتغى قرب الحبيب سعى له هيمان بالآصال والأسحار

ما زال خادمه وأدى حقها | فالله يرفعه بدار قرار
قرأ الصحاح على يتيمة دهره | شمس الشريعة صاحب الأنوار
أو ما ترى أن العلوم بأسرها | فى صدره دع ما يقول الزارى
قطب الزمان ولاية ومدارها | فخر البرية زينة الأعصار
نبعت منابع فيضه بين الورى | وسقاهم كالديمة المدرار
متصلب فى الدين غير مسامح | والحق يورث قوة الإظهار
وإذا رأى أمراً يخالف سنة | تروى فباح بإثمه ودمار
لا خير إلا فى اتباع شريعة | مأثورة عن سيد الأبرار
قد قال حقاً فى الإله ولم يخف | والقول عند تفاقم الأخطار
وثوى ببيت العز يوسف وقته | ما دان قط لإمرة الكفار
وله من الأوصاف ما لا تنتهى | لا يدركنه من البصيرة عار
أثنى على أمثاله من فى السما | إن شئت فاقرأ من كلام البارى
حفظ الحديث رواية ودراية | وكتابة هو مخزن الأسرار
ولجامع الشيخ الإمام محمد (*) | فضل بصحته على الأسفار
لكنه قد كان أمراً مشكلا | فهم التراجم واقتطاف ثمار
سل من يخوض غمارها عن حلها | كيف اقتناص فرائد الأبكار
من أجل ذلك قام صاحب أوجز | فأجاد تعليقاً هدى للسارى
حمداً لمن وجب الثناء له على | توفيقه لمشاكل الآثار
راعى التأدب فى بيان مرجح | مستنبطاً بلوامع الأفكار
ومتى تعمق فى الحديث وما له | وعليه أذهب حيرة المحتار
وحذاقة حققت له ومهارة | مشهورة كالشمس نصف نهار
شرح الكتاب بما يناسب شرحه | لفظاً ومعنى كاشف الأستار

(*) أى محمد بن إسماعيل البخارى ١٢ منه .

فبمنة الله العظيم وجوده | جمل المطالب باقة الأزهار
عبد لحضرة ربه متذلل | والدمع يجرى والعيون مجار
وكذلك العرفاء خروا سجداً | لله ما اشتغلوا عن استغفار
من ذاق معرفة أدام قيامه | وقعوده لينال ذكرى الدار
أضحت أنامله الكريمة تحتوى | فضلا ومنفعة على استمرار
إن تلقه لا تلق إلا شاكراً | أو صابراً فى عسرة ويسار
من زاره زمناً أحب طريقه | وصنيعه لوفوده الزوار
وإذا رأيت جماله فكأنه | وجه الصباح وغرة الإسفار
ويشير فيما تستشير على هدى | من ربه خال عن الأكدار
وغداً يقود قيادة مرضية | لأمورنا كقيادة الجرار
من لا يضيع وقته ويعده | والوقت سيف قاطع الأعمار
يا حبذا مخف تراه ممازحاً | والقلب لا يخلو عن الأذكار
يا سيدى يا بغيتى ووسيلتى | كهفى ملاذى موئلى وجوارى
لله انقذ مبتلى بذنوبه | نسى العبادة حامل الأوزار



بتقريب كمال لامع الدرارى على البخارى

مجموعة أمالى قطب العالم المحدث الفقيه المفسر الشيخ رشيد أحمد كنكوهى
جمع وترتيب العلامة الفطن اللوذعى الشيخ محمد يحيى الكاندهلوى
تحشية وتشريح حضرة العلامة المحدث الشيخ محمد زكريا نجل المرتب
للأديب الأريب الأستاذ عبد المنان نجل العلامة
الشيخ عبد السبحان دهلوى ميواتى قدس سره



سحب الدموع غواديا وسواريا ... منهلة كالمزن يمطر هاميا
والقلب فى كرب يطير صبابة ... أبدا يهيم كمن يحب غوانيا
كالطود عزمته يصدع همة ... صم الصفا ويبيت يقطع واديا
والحب شىء لا يزال محببا ... لذوى الوداد كما تشاهد حاليا
عش ما تشاء فلا يضرك حادث ... واصعد بحبك للفلاح مراقيا
هجر الحبيب بلية وقيامة ... كبرى أشد فظاعة ودواهيا
لا تسألنى عن ورود ملمة ... أدهى وسل عن مبتلى ببلائيا
وتراب مدفنه كنفحة عنبر ... وزيارة القبر الشريف شفائيا
من وجهه شمس النهار وخده ... بدر وناصية تنير نواصيا
بلد قبور الصالحين دفينة ... فى حجره ويضم عيشا ماضيا
هذا ضريح الشيخ قدس سره ... زد واستفد متأدبا ومراعيا

وذكرت من فئة تعد غنيمة تلك المجالس والطبيب الراقيا
إن ما تيسر فى الحياة زيارة شفها فبالرؤيا أعلل باليـا
والحب صياد يصيد بفخه بطلا ويتركه صريعاً خاويا
ورأيت زاوية الحبيب فأسبلت عيناى دمعاً ليس يرقأ جاريا
وصلاته وركوعه وسجوده وتحيـة لله يكنف عاصيا
يا حجـرة قبلتها وترابها فيها يراقب ربه متناجيا
يقظا فهيما عاقلا متدريا متذكراً متجنبا متحاميا
حراً يصول على العدو محارباً فكأنما تلقى هزبرا ضاريا
شهدت لهمته القوية شاملى والموت وقتئذ يقابل غازيا
فئة تقاتله وقاتل شدة فى ليلة كالبرق يخطف ساريا
فى السجن مسجونا تعزز رتبة كقرار يوسف فيه لم يك جانيا
وكتائبا وقواضبا ومضاربا وذوابلا وأسافلا وأعاليا
بدسائس الإنكليز ذل تعبد ولقد رأيت دناءة ومساويا
متمردين ولا إطاعة فيهم لله عدوانا يعاقب جازيا
أخوان يبتغيان موت شهادة بمشاهد ، والله يأجر ناويا
إذ جاءه أجل فقبل وجهه حبا ، وأن الفتح قبل ثانيا
سر المغازة فى شهادة ضامن والجيش كبر حين شمر ناضيا
دكان معرفة مقر قراره يسقى لمن يأتيه خمراً صافيا
فى عينه السكرى خمار محبة قد كان يفتحها ويغمض لاقيا
فالعين دامعة ترقرق عبرة مهراقة لم تستقر ماقيا
شغفا بمن يهوى ولم ير حوله إلا المفاضح واستقل مخازيا
لا ينتهى عما يريد ولم يرد إلا المحبة عامدا أو ناسيا
وخفوق قلب واضطراب طبيعة زاد المحبة دائما متواليا
وشكيتى فقد الأحبة والهوى سراً وجهراً ليلتى ونهاريا

ما زال يسلب راحة وسكينة حدث يثير نوادبا وبواكيا
غاب الرشيد(*) وما تغيب ذكره فى الترب أحسبه رفيق خياليا
وضياء غرته ونور جبينه فوق البيان ولا يحيط بيانيا
ومكانه «كنكوه» مخزن ألفة والذكر يبعث شاعرا وقوافيا
بلد يفوق على البلاد لأنه كرشيد أحمد يستريح حواليا
كم من مناظر فى الرباط عجيبة لا أحصين ولو أطلت كلاميا
بشرى لزائره المبارك قصده ليزور سمحا لا يمل مؤاسيا
لم أنس ذكرك يا قتيل محبة ذكر المحبة شربتى وزلاليا
وكأننى رب الصبابة فانبرى شوقى يقود إلى الغرام زماميا
ولقد ذكرت قيامه فى حجرة وطريقه بضيوفه متساويا
وسلامه بطلاقة وكلامه ببسامة تروى الغليل الصاديا
وبهجتى ثقية أمينا زاهداً برا عطوفا لا يخيب راجيا
ثبتا صدوقا حافظا متورعا يبغى التقرب والطريق الناجيا
جلدا يقوم ولا يزول عن الوغى وكأنه فى الحرب أثبت راميا
هزم العدى والحرب يلطم بعضه بعضا وما شبع الكمى مغازيا
عجباً لضربته تشتت شملها بدداً وتهزم قائدا وحواريا
من كان يؤمن لا يخاف عواقبا وأجانبا وأقاربا وذراريا
أفهل يجوز علاقة ومودة بالمفتدين وهل تحب معاديا ؟
قوم يحبون الوقاحة عادة وهم الزناة يخالطون زوانيا
والقاسم النانوتوى رفيقه فى كل معترك يبير مباريا
لكن تقدم ضامن متشوقا ليناله والمرء يطلب حاميا
وهو الشهيد عليه رحمة ربه حي، ولو كان التراب مواريا

(*) رشيد أحمد رحمه الله .

حتى أصيب كرامة وشهادة ... وترى إلهك لا يضيع مساعيا
من كان يشربه يعود وينثنى ... ريان يمدحه ويمدح ساقيا
كأب شفيقا وهو ينصح شفقة ... أن لا تخوض فواحشا ومعاصيا
خف بطش ربك واستعد لرحلة ... طلبا لما يجديك نفعا آتيا
وهو الذى يعفو ويكرم مجرما ... ويقيل عثرته ويرحم قاسيا
كالعالم النحرير جل مقامه ... ليحققن عبارة ومعانيا
ثبتت على وجه الدوام نقوشه ... والفيض عم أقاصيا وأدانيا
واللفظ كالدر المنضد رائعا ... ويروق معناه النواظر عاليا
شيخ أماليه أمارة فضله ... ونبوغه فلتقرأن أماليا
يبقى إلى يوم القيامة ذكره ... رفعا يزاد مدارجا ومعاليا
وهو ابن إسماعيل آية ربه ... للعالمين ، وهل عرفت بخاريا ؟
شرط التلاقى فى قبول معنعن ... دون الأئمة لا يرون تلاقيا
بدقيقة فيها تعذر حلها ... للناظرين يصدقون مقاليا
واهاً لتلميذ تقيد درسه ... بكتابة وقت الدراسة تاليا
وأضاف تعليقا نفيسا جيدا ... نجل المؤلف قد أزال غواشيا
كابن النجيم فقاهة وكأعمش ... نقداً وفى التفسير ضاهى الرازيا
يشتاق رؤية ربه متمنيا ... يا ليت لى يوما أجيب الداعيا
لم يعتمد غير الإله ولم يزل ... فى حبه مستغرقا متفانيا
لم يجعل الدين القويم ذريعة ... لحصول جاه وابتغاه مصافيا
يا حبذا التأديب أكثر نافعا ... زجرا وتوبيخا شديداً غاليا
صلتى به طفلا وكنت أحبه ... وأظن سلسلة الرشيد حياتيا
هل بعده أحد يماثل فضله ... وعلومه كالبحر يزبد رابيا
نعم على نعم وكيف عدادها ... يعطى، ولست أراه رد سواليا
فبعونه والله ناصر عبده ... وفقت بيعة من يعالج دائيا

مولاى عوذى سيدى سندى الذى ... حازت قريحته كمالا ساميا
كالحاتم الطائى در نواله ... بمروءة كسموئل بن العاديا
شيخ الحديث أزوره وأحبه ... حبا وإن خياله بفؤاديا
وسقته كيلا يستقيل مكررا ... عما يروم صبابة ودواعيا
وإمامه تقوى الإله وذاته ... ممن يطيع أوامراً ونواهيا
فرحا وغضبانا بسوما ضاحكا ... طربا حزينا قد يزين ناديا
من لم يضيع ساعة ودقيقة ... رجل يعد دقائقا وثوانيا
كيف الوصول إلى الديار ودونه ... خرط القتاد ولست أصبح ساليا
بعد البلاء وإن تطاول فرجة ... فاصبر ولاتك من حبيبك شاكيا
واقبل نصيحته ولاتك منكراً ... لمقاله واحذر ولاتك ساهيا
زر والتزمه تأدبا وتأسيا ... كيلا تصير إلى ضلالك غاويا
وجعلت أنكر قوله وعظاته ... مستكبرا والكبر خرب شانيا
ومشيت رغم شريعة وخلافها ... وحرمت توفيق الهداية فاشيا
يا ربنا أنت الكريم فلا تهن ... أحدا من الخدام واشف عيائيا
واعز طاعة ما تشاء ورقه ... متضاعفاً واجعله وفق رجائيا
واحذر ولاتك أيسا من رحمة ... فالله يقبل حين ترجع باكيا
وهو العفو عن الكثير ولا يؤ ... اخذ عبده فى غفلة متماديا
بلغ المشارق والمغارب صيته ... علما يحل مسائلا ومباديا
وإذا تكلم فى الحديث كأنه ... حبر يريك لوامعا ودراريا
وحباك تحقيقا بليغا بالغا ... حد الكمال كأن صحبت سماويا
علم الحديث كما دريت فضيلة ... تبقى ومن يرزق فلم يك فانيا
جمع الأحاديث الصحيحة جامع ... لمحمد سندا قويا ناميا

لله در رواية ودراية فيها يرى قبل الرواية راويا
وتراجم الأبواب ليس نظيرها وضعا تريك ضوابطا ومبانيا
كشف الحجاب رشيد أحمد مرشدا عن سرها المرموز شرحا كافيا
وحواه باللغة الفصيح طرازها يتلو ويسمع ما يلقن واعيا
يحيى الشهير العبقرى ذكاوة وفطانة وكما لقيت غزاليا
بالليل بكاء أرق وفى النهـــار تراه مبتسما يسر ملاقيا
كسب المعيشة حل قدر ضرورة لكن يذم ملاعبا وملاهيا
ويقول قد حصل الغنى عما لدى برحمة المولى المقرب نائيا
جود الأكف يعم غير مخصص كالغيث عم مزارعا وصحاريا
كيلا يضيع وقته متعلم ربما يخوب يومه ولياليا
لا ريب أمداد الإله ونوره للسالكين إلى المنازل هاديا
شكرا لمن جعل السماء بديعة والأرض مهدا والجبال رواسيا
والشكر يجلب نعمة ويزيدها ولك الزيادة لو شكرت نواليا
لحضرت حضرة من ألوذ بذيله ولثمت عتبة من رأى ورثى ليا
وأحبه قدما ، ولست بصارم حبل الوداد ولو يجز حباليا
أوديمة سحاء ينفق ماله كرما يضيف حواضرا وبواديا
فى نشوة أخذته شعلة جذبة جذابة وكما رمته رمانيا
متعلقا بخليل أحمد قلبه كالبحر أوسع منحة وتساخيا
قلقا يقلب جنبه متأوها يدعو ويذكر من يجيب مناديا
وحشاه مضطرم ، وإن لسره شأنا عظيما كيف تدرك خافيا
طورا يقابله السرور وتارة بالغم يؤخذ والصبابة هاميا
وأذاقنى بعد الوصال فراقه متهاجا قد ذقت طول عذابيا

واعلم بأنك إن تذره فلا تجد   من بعد رحلته صديقا وافيا
فارجع إليه ولا تكن متمردا   واحسب زيارته دواءاً شافيا
كيما تفوز بوصله مستأنسا   بلقائه متعانقا متلاقيا
وظلمت ظلما إن كفرت جميله   متواتراً ولقد نسيت مآليا
ما لى سوى عمل يجر هلاكه   لولا عنايته لذقت وباليا
واختر لى الخير الكثير ترحما   ما لى سواك ومن لديه دوائيا
وارفعه منزلة وزده تكرماً   وتقبلا أرنى قبول دعائيا

